توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

کتاب المغازی

• فتح الباری • فیض الباری • شرح تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

مترجم:
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسنؔ

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

جلد اوّل

سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات، طرقِ حدیث کا ذکر
دیگر کتبِ حدیث سے احادیثِ صحیح بخاری کا حوالہ اور تفصیل فقہی مسالک

تالیف
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

زیرِ نگرانی و نظرِ ثانی
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم

مکتبہ قدوسیہ

فہرس

عنوان — صفحہ

۱۔ کتاب بدء الوحي

۲۔ کتاب الإیمان

(ایمانیات کے بارے میں مباحث)

۳۔ کتاب العلم

(علم کے بارے میں)

۴۔ کتاب الوضوء

(وضو کے مسائل و احکام)

۵۔ كتاب الغسل

(غسل کے احکام)

۶۔ كتاب الحيض

(حیض کے مسائل واحکام)

۷۔ کتاب التیمم

(تیمم کے بارے میں)

۸۔ کتاب الصلاۃ

(نماز سے متعلقہ مسائل واحکام)

أبواب القبله والمساجد

(قبلہ اور مساجد کے بارے میں)

۹۔ كتاب مواقيت الصلاة

(اوقاتِ نماز کے بارے میں)

۱۰۔ کتاب الأذان

(اذان کے بارے میں)

ابواب صلاة الجماعة والإمامة

(جماعت وامامت کے بارے میں)

أبواب صفة الصلاة

(صفتِ نماز کے بارے میں)

۱۱۔ کتاب الجمعة

(جمعۃ المبارک کے بارے میں)

۱۲۔ کتاب الخوف

(نماز خوف کے بارے میں)

۱۳۔ کتاب العیدین

(عیدین کے مسائل واحکام)

۱۴۔ کتاب الوتر

(وتر کے احکام ومسائل)

۱۵۔ کتاب الاستسقاء

(اللہ سے بارش مانگنے کے بارے میں)

۱۶۔ كتاب الكسوف

(گرہن کے بارے میں)

۱۷۔ کتاب سجود القرآن

(سجودِ قرآن)

۱۸۔ کتاب تقصیر الصلاۃ

(قصر کے احکام ومسائل)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تقریظ

بندہ نے ۱۴۰۰ھ کو بخاری شریف کا درس دینا شروع کیا تھا۔ بحمدہ تعالیٰ تحدثا بالنعمۃ کے طور پر عرض ہے کہ ان سطور کی ترقیم تک پچیسواں دور اختتام پذیر ہوا جبکہ بنات کے ایک مدرسہ میں بھی تواتر کے ساتھ کوئی دس بارہ بار بخاری شریف ختم کرنے کی اللہ پاک نے سعادت نصیب فرمائی ہے۔ ابتدائی چند سالوں تک تسلسل کے ساتھ شروح کے مطالعہ کی عادت تھی۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ بندہ ناچیز سے پہلے علم کے اساطین بخاری شریف کا درس دیا کرتے تھے۔ بندہ علم وعمل کے اعتبار سے کسی طور پر خود کو اس امر کا اہل نہیں پاتا تھا اور پھر دورانِ تعلیم اور بعد از تعلیم بخاری شریف پڑھانے والوں کے تذکرے مجھ جیسے علم وعمل سے تہی گناہگار انسان کیلئے درس بخاری کا تصور ہی رونگٹے کھڑے کرنے کیلئے کافی تھا۔ پھر ایک ایسے جامعہ میں جس کا شاندار ماضی اور تابناک حال ہو خود کو بہت کوتاہ خیال کرتا تھا اور نہ چل سکنے کا اندیشہ عزم کو متزلزل کیئے دیتے تھا۔

ان پینتیس چھتیس دوروں میں ایک سرسری اندزہ کے مطابق سات آٹھ صد طلبہ اور تین صد کے قریب طالبات نے بخاری شریف پڑھی ہے۔ ان میں ہر طرح کے طلباء شامل رہے ہیں۔ ذہین سے ذہین تر بھی اور ایسے بھی جو بلوغ المرام سے لے کر بخاری شریف تک احادیث مبارکہ کی سماعت ہی کرتے رہتے ہیں اور بھول کر بھی نہ قراءت حدیث کرتے ہیں اور نہ ہی استاذ صاحب کو کسی سوال کا جواب دینے کی زحمت کرتے ہیں۔ ہمارے ایک استاذ صاحب ایسے لائق طالب علموں کو ہیولیٰ کہا کرتے تھے۔ ہیولیٰ ایسی گوندھی ہوئی مٹی کو کہتے ہیں جس سے کمہار برتن تیار کرتا ہے' کبھی اس سے پیالہ بنا رہا ہے' کبھی لوٹا تیار کر رہا ہے اور وہ ہیولیٰ اس کے ہاتھوں لا چار و بے بس ہر شکل اختیار کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ بحمد اللہ میں نے اپنے طلباء کے اعتراضات کا کبھی برا نہیں منایا بلکہ ہمیشہ ان کی حوصلہ افزائی کی ہے۔ ہمارے ایک استاذ صاحب فرمایا کرتے تھے آج جبکہ میں تمہیں پڑھا رہا ہوں تمہارا شاگرد ہوں اور کل جب تمہارا سبق سنوں گا' تمہارا استاذ ہوں گا۔ اس وقت ان باتوں کی سمجھ نہیں آتی تھی۔ تدریس کے دوران اس کی افادیت کا پتہ چلا کہ استاذ کا کام سبق کے معاملہ میں اپنے شاگرد کو مطمئن کرنا ہے خواہ پندرہ بیس بار اپنا سبق پوچھے اور ہر طرح کے شکوک وشبہات کو دور کرنا ہے تا کہ اگلے دن جب استاذ سبق سنے وہ یہ نہ کہہ سکے کہ مجھے سمجھ نہیں آئی تھی یا آپ نے یہ باتیں تو بتلائی ہی نہ تھیں۔

طالب علم کو طلب علم میں کوئی شرمندگی یا حیاء نہیں کرنا چاہیے کہ میں نے اگر یہ بات پوچھی تو میرے ساتھی اور ہم درس میری پھبد اُڑائیں گے کہ ایسی آسان بات کا بھی اس کو پتہ نہیں ہے اسی لیے امام بخاری علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علم کے بارہ میں حیاء اور شرم کرنے والا طالب علم یا تکبر کی وجہ سے علم کی بات استاذ سے نہ پوچھنے والا علم حاصل نہیں کر سکتا۔

اخی لا تنال العلم الا بستۃ ۔۔۔ سأنبيك عن تفصيلها ببيان

ذكاء و حرص واجتهاد و صحة ۔۔۔ وصحبة استاذ وطول زمان

اسی لیے کہا جاتا ہے السائل کالاعمیٰ۔ ذہن میں جو صحیح یا غلط بات کھٹکے استاذ صاحب سے اس کی وضاحت کروا لینی چاہیے۔ میں اپنے طلبہ کی اس سلسلہ میں ہمیشہ حوصلہ افزائی کرتا ہوں اور بسا اوقات کسی مشکلہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے توجہ دلانے کے لیے کہتا ہوں کہ یہاں ایک اعتراض پڑتا ہے یاد ہ پوچھ لو یا اس کا جواب پوچھ لو۔ پھر دونوں ہی بتلانے پڑتے ہیں۔ کیونکہ مطالعہ نہ کرنا ایک وباء کی شکل اختیار

کر چکا ہے جب ہم پڑھا کرتے تھے عموماً اس وقت مدارس میں صحیح طور پر علم کی جستجو اور حاصل کرنے کا جذبہ پایا جاتا تھا لیکن اب لڑکے چاہتے ہیں کہ جلد سے جلد سند فراغت حاصل کر لی جائے۔ المیہ یہ ہے کہ کبھی ہمارے درسِ نظامی میں ساٹھ علوم وفنون پڑھائے جاتے تھے جن کی تفصیل میں امام غزالی نے رسالہ لکھا اور اپنے زمانہ کے علوم متعارف کروائے جبکہ پندرہ بیس سال تک تعلیم کا دورانیہ ہوا کرتا تھا اور اب تو ہمارے تعلیمی مدارس بڑے فخر سے بڑی بڑی اشتہار بازی کے ساتھ طلبہ کی توجہ مبذول کرواتے ہوئے دو سال میں درسِ نظامی پڑھانے کی گارنٹی دے رہے ہیں۔ فإلی الله المشتكیٰ جس کا نتیجہ ضلوا فأضلوا کی صورت میں سامنے آ رہا ہے۔

ہر کام کا ایک وقت مقرر ہے۔ رمضان ۱۴۲۶ھ میں اللہ تعالیٰ نے ذہن میں ڈالا کہ چند مشہور اور مستند شروح کے تمام مباحث کو اردو کے قالب میں ڈھالا جائے خدا کی حکمت تھی کہ یہ خیال اس وقت نہ آیا جب جذبے جوان اور ہمتیں بیدار تھیں اب پینسٹھ برس کی عمر اور پچھلے چودہ برس سے دل کی بیماری میں مبتلا' اب وہ محنت نہ ہو سکتی تھی' کئی دن کی سوچ و بچار کے بعد نگاہِ انتخاب اپنے بیٹے ڈاکٹر حافظ عبدالکبیر محسن فاضل وفاق المدارس پر پڑی۔ ڈاکٹر صاحب انہی دنوں ملنے کے لیے اوکاڑہ آئے تو اپنا منصوبہ ان کے سامنے پیش کیا پہلے تو بہت پس و پیش کرتے رہے کہ میرا میدان ہی مختلف ہے یہ کام تو کسی شیخ الحدیث کا ہے لیکن میں متواتر ان کی حوصلہ افزائی کرتا رہا بالآخر اللہ تعالیٰ کی توفیق سے وہ اس عظیم کام کے لئے تیار ہوئے۔ میرا ان کے بچپن سے مشاہدہ ہے کہ کبھی خیر کی دعوت کو رد نہیں کیا' میری ہدایات اور مشورے ان کے شاملِ حال رہے ہیں۔ نظرِ ثانی کا کام نہایت جانفشانی سے انجام دیا ہے ایک ایک سطر کو پڑھا ہے الحمد للہ میں مطمئن ہوں کہ جس طرح میری خواہش تھی اسی طرح کا کام ہوا ہے ان کی صلاحیتوں سے مجھے یہی امید تھی' والحمد لله الذی لم یخیب ظنی فیه۔ عمر کے اس آخری حصہ میں سب سے بڑی خواہش یہی تھی کہ خود یہ کام کرتا اب یہ اطمینان ہے کہ خود نہیں تو اپنے جسم کے ایک حصہ ہی نے کیا ہے۔ رب العزت کے حضور دعا گو ہوں کہ انہیں اس عظیم الشان کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی توفیق و ہمت عنایت فرمائے یقیناً یہ ان کے لیے بھی اور میرے اور ان کے تمام آباء واجداد کے لیے ذخر ثابت ہوگا۔

ولدی الاکبر حافظ عبدالوحید مقیم امریکہ اور ان کے رفقاء، خصوصاً ڈاکٹر محمد معین فاروقی اور ڈاکٹر زاہد سرفراز کے قیمتی مشوروں اور اشاعت میں خصوصی دلچسپی کے بغیر جلد اول کا اس قدر جلد پایۂ تکمیل تک پہنچنا ممکن نہ تھا۔ اللہ تعالیٰ ان سب احباب کی مساعی قبول فرمائے اور اجرِ جزیل سے نوازے۔ وبتوفیقه تتم الصالحات۔

العبد الاثیم

عبدالحلیم بن عبدالرحیم

عاملهما الله بلطفه العمیم

شیخ الحدیث، جامعہ محمدیہ اوکاڑہ

یکم ذوالحجہ ۱۴۲۷ھ

مُقَدِّمَة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله العلي العظيم والصلوٰة والسلام علی رسوله الكريم محمد المصطفیٰ و علی اٰله و أصحابه أجمعين ! أما بعد

راقم التحریر سن ۱۹۸۸ء سے بطور لیکچرار عربی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں کام کر رہا تھا کہ سال ۱۹۹۹ء میں وزارتِ تعلیم پنجاب کے تحت ایسوسی ایٹ پروفیسر کے لیے انتخاب ہوگیا اور گورنمنٹ اصغر مال کالج راولپنڈی میں تقرر ہوا، سات ماہ بعد ڈیپوٹیشن پر اسلامی یونیورسٹی واپس چلا گیا اور مزید پانچ برس تدریسی خدمات انجام دیتا رہا۔ ۲۰۰۵ء کے اوائل میں وہیں مستقل حیثیت سے تقرر کے لیے انٹرویو دیا مگر کامیابی نہ ملی، میں کچھ دل گرفتہ تھا کیوں کہ ۱۹۸۳ء سے میرا اور اس جامعہ کا ساتھ تھا پہلے بطور طالب علم پھر بطور استاذ، ذہنی طور پر میں کالجز کے ماحول کے ساتھ اپنے آپ کو ہم آہنگ نہ پاتا تھا۔

اداسی اور غمزدگی کے اس عالم میں خواب میں اپنے نانا مرحوم معروف شیخ الحدیث حضرت حافظ عبداللہ محدث بڈھیمالوی کو دیکھا کہ ایک جامع مسجد، جو کچھ زیرِ تعمیر محسوس ہوتی ہے، میں اذان ہوئی ہے پھر جماعت کے لیے صفیں درست ہورہی ہیں کہ اندر کی جانب سے حضرت حافظ مرحوم امامت کے لیے باہر نکلے میں عین ان کے پیچھے دوسری صف میں تھا۔ بچپن سے شرمیلی طبیعت کا مالک تھا انہیں دیکھ کر سر جھکا لیا کہ نماز کے بعد ملوں گا۔ جن صاحب نے اذان دی تھی وہی عین ان کے پیچھے کھڑے اقامت کہہ رہے تھے، اقامت کے بعد حافظ صاحب نے نمازیوں کی طرف رخ کیا اور میری طرف دیکھ کر مسکرائے اور اگلی صف میں جہاں اقامت والے صاحب کھڑے تھے انہیں پیچھے کر کے مجھے آگے آنے کا اشارہ کیا۔ جب میں آگے آ گیا تو مصلائے امامت سے پیچھے ہٹ کر میرے پاس آئے اور آنکھوں پر اس طرح ہاتھ پھیرا گویا آنسو صاف کر رہے ہوں۔ انٹرویو میں ناکامی کا غم تازہ تھا میں نے تعبیر کی کہ مجھے تسلی دینے کے لیے خواب میں آئے تھے۔

اس کے کچھ عرصہ بعد اوکاڑہ جانا ہوا۔ بتاریخ دس اپریل ۲۰۰۵ء تو والد صاحب نے بتلانا شروع کیا کہ بخاری شریف کے حوالہ سے یہ کام کرنے کا پروگرام ہے۔ میں نے کہا چلیں اس عمر میں اللہ تعالیٰ نے آپ کے ذہن میں ڈالا ہے کہ یہ کام کیا جائے کہنے لگے میں نے نہیں تم نے یہ کام کرنا ہے۔ وہلہ اُولیٰ میں تو مجھے سمجھ ہی نہ آئی کہ کیا کہہ رہے ہیں جب سمجھا جبین عرق آلود ہونا شروع ہوئی ۔

کہاں میں کہاں یہ مقام اللہ اللہ

لیکن انہوں نے زبان و بیان کی ساری لطافتیں وفصاحتیں استعمال کر کے مجھے آمادہ کرنا شروع کیا۔ میرا تذبذب فقط یہ تھا کہ اَصح کتب الحدیث کی شرح کا کام اور میں تہی دست و دامن! بہر حال انہوں نے واپسی پر زبردستی فتح الباری، ارشاد الساری اور فیض الباری ساتھ اٹھوا دیں۔ واپس آ کر میں ایک ماہ یقین و بے یقینی کے درمیان معلق رہا۔ ہمت نہ پڑتی تھی کہ اس کام کا آغاز کروں سوچ سوچ کر بخار رہنے لگا۔ ایسی کیفیت کہ حضرت زید بن ثابت کے مقولہ کی صحیح سمجھ اب آئی کہ اگر ابوبکر وعمر جمعِ قرآن کی بجائے اس پہاڑ کو دوسری جگہ منتقل کرنے کا حکم دیتے تو اس سے آسان تھا۔

ایک دن کالج کے ایک ساتھی پروفیسر نے ہمت بندھائی خصوصاً ان کا یہ جملہ کہ اللہ کا نام لے کر آج ہی گھر واپس جا کر دو رکعت ادا کریں۔ اللہ تعالیٰ سے اس کی توفیق مانگیں اور شروع کر دیں۔

میں نے یہی کیا شروع کے چند دن نہایت مشقت رہی اس میدان میں نو آموز تھا لیکن بار بار والد صاحب کا یہ جملہ کہ تم یہ کام کر سکتے ہو ہمت بڑھاتا رہا۔ ایک دن اچانک مجھے اپنے نانا جی والا خواب یاد آیا، اب اس کی صحیح تعبیر سامنے آئی۔ اب ان کی ملکوتی مسکراہٹ کا راز سمجھا کہ تم اسلامی یونیورسٹی چھڑائے جانے پر دل گرفتہ ہو خدا تم سے وہ کام لے گا جو ہماری صف کے لوگوں کا ہے۔ ان کا مجھے اپنے عین پیچھے کھڑا کرنا گویا اس امر کا اشارا تھا کہ ہمارے نقوشِ پا کی پیروی کرو گے۔ اب یہ سوچ کر نہایت اطمینانِ قلبی ہوتا ہے کہ اگر یونیورسٹی میں انتخاب ہو جاتا تو وہاں کی کالج سے کئی گنا زیادہ مصروفیات اور خصوصاً بزبانِ عربی ایم اے اور پی ایچ ڈی کی کلاسز کی تدریس کے پیشِ نظر شاید اس کام کا آغاز نہ ہو پاتا۔ الحمد للہ تعلیمی زندگی کا آغاز حفظ قرآن اور درس نظامی کے ساتھ ہوا تھا۔ پھر قسمت نے کانٹا بدل دیا۔ یونیورسٹی و کالج کی زندگی اختیار کرنا پڑی۔ قلب و ذہن میں ہمیشہ سے ایک خلش تھی کہ میں اس کام کے لیے نہ تھا۔ اس خلش کو دور کرنے کے لیے کبھی کبھار اسلام آباد و راولپنڈی کی مساجد میں خطبات جمعہ دیا کرتا مگر ذہن و قلب سے اطمینان مفقود تھا۔ فرائضِ منصبی کی آسانی کے باعث آرام پسند و سہل انگار ہو چکا تھا، اب یہ وادئ پرخار مگر نہایت عزیز و محترم۔ رسول اللہ ﷺ کی احادیث اور حضرات شارحین کرام کی شرح و تفسیر میں کی گئی محنتوں کے مطالعہ کے دوران میں اپنے آپ کو اسی فضا میں محسوس کرتا ہوں۔ جب کبھی تنِ آرام کوش ان بندشوں اور مشقتوں سے جان چھڑانے کی کوشش کرتا ہے اور ذہن میں شیطان وسواس ڈالتا ہے کہ اچھی طرح آرام و راحت کی زندگی گذار رہے تھے۔ تمہارے والد نے تمہیں کس مشقت میں ڈال دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس طرح سکینت نازل کرتا ہے کہ کوئی اچھا خواب دکھلا دیتا ہے، ایک دفعہ دریا یا سمندر عبور کر کے کنارے پہ پہنچتا ہوں تو ایک خالی چارپائی نظر آئی کسی نے بتلایا کہ اس چارپائی پر ابھی حضرت ابو ہریرہؓ بیٹھے ہوئے تھے، الحمد للہ ان خوابوں کا سلسلہ جاری ہے۔ اور ہر خواب کے بعد میں ایک عزمِ تازہ اور جواں ہمتی محسوس کرتا ہوں اب یہی سب سے بڑی خواہش ہے کہ اس کام میں لگا رہوں۔ شاید اس علم کا کچھ قرض ادا ہو سکے جو اللہ تعالیٰ نے اوائل عمری میں عطاء کیا تھا، اور شاید مجھے بھی ابنِ حجر، قسطلانی اور علامہ انور کشمیری جیسے خادمانِ حدیث کے قدموں میں جگہ مل سکے۔

والد صاحب نے جو منصوبہ پیش کیا تھا وہ یہ تھا کہ ان تین شروح مع شرح تراجم شاہ ولی اللہؒ اور حاشیہ سندھی و مولانا احمد علی سہارنپوری کے چیدہ چیدہ مباحث کو مختصراً اردو کے قالب میں ڈھالا جائے مگر جب لکھنے بیٹھا تو خیال آیا کہ زیادہ اختصار سے کام نہ لوں سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات جمع کر دوں۔ منہج یہ اختیار کیا ہے کہ ترجمۂ امام بخاریؒ لکھنے کے بعد فتح الباری میں اس کے بارہ میں جو کچھ ہے، تحریر کرتا ہوں پھر قسطلانی، شاہ صاحب اور علامہ انور کی تحریرات دیکھتا ہوں، اگر کوئی اضافی چیز ہو تو وہ بھی ذکر کرتا ہوں۔

عموماً قسطلانیؒ کے ہاں کوئی نئی چیز نہیں، شاہ صاحب کے شرحِ تراجم میں بسا اوقات کوئی نیا نقطۂ نظر یا کوئی علمی نکتہ مل جاتا ہے۔ علامہ انور ایک نکتہ رس محدث و مدرس تھے پھر یہ کہ حنفی المسلک تھے جبکہ ابن حجر و قسطلانی شافعی المسلک ہیں، لہذا ترجمہ ہو یا متنِ حدیث، ان کی تقاریر کا تفصیلی خلاصہ پیش کیا ہے تا کہ فقہ حنفی کی وجہاتِ نظر بھی سامنے آ سکیں۔ اس کے علاوہ ان کے ہاں کچھ نئے استنباطات و نظرات بھی ملتے ہیں جن سے عیاں ہوتا ہے کہ وہ بلاشبہ ایک محقق و صاحبِ نظر عالم تھے۔ علامہ قسطلانی کے ہاں رجالِ اسناد کا مختصر تعارف اور ہر حدیث کی بحث کے آخر میں ذکر کرنا کہ اصحابِ صحاح ستہ میں سے کس کس نے اسے ذکر کیا ہے، یہ معلومات ان سے

لی گئی ہیں حاشیہ سندھیؒ وحاشیہ مولانا سہارنپوریؒ کا بالاستیعاب مطالعہ نہ کر سکا لیکن بعض مقامات پر ان سے مدد لی ہے۔ ایک حدیث کی باب کے ساتھ مطابقت کسی شرح میں نہ تھی اور وجہِ مطابقت تھی بھی بہت مشکل وخفی، الحمد للہ حاشیہ مولاناؒ میں مل گئی۔

اس کے بعد متن پورا لکھ دیا گیا ہے اور جو مباحث ان اصحابِ شروح نے تحریر کئے ہیں، وہ پیش کئے ہیں یہاں بھی اساس فتح الباری ہے۔ اس کے بعد اگر کوئی نئی چیز کسی اور کے ہاں ملتی ہے تو ان کا نام ذکر کر کے وہ بھی پیش کر دی ہے۔ فہرست ابواب کا مختصراً اردو ترجمہ کر دیا ہے تا کہ مراجعت میں آسانی ہو۔

حضرات علمائے کرام واقف ہیں کہ ابن حجرؒ حدیث کے مختلف طرق اور ان میں موجود الفاظ کے اختلاف وتنوع کو تفصیل سے ذکر کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ بظاہر متعارض روایات کے مابین مختلف تطبیقات، مختلف حوالوں سے پیش کرتے ہیں انہیں بھی مدِ نظر رکھا ہے اور ان کے ذکر کردہ حوالے بھی دیے ہیں۔

میری یہ اوقات تو نہیں کہ میں کوئی اضافہ کر سکوں مگر کچھ مقامات پر نہایت تواضع کے ساتھ کچھ خیال آرائی کی ہے۔ والد صاحب نے ان تعلیقات کو دیکھا ہے۔ ان سب کو بریکٹ کے درمیان لکھا گیا ہے گویا اردو میں لکھی ہوئی جو بات بریکٹ میں ہوگی وہ میری طرف سے ہے، وہ یقیناً قابلِ مواخذہ ہوسکتی ہے۔

و رحم الله مَن أهدىٰ إليَّ أخطائي وَدَلَّني على عثراتي

پہلی جلد، تا اختتام کتاب تقصیر الصلاۃ ہے جلد ثانی کا بھی خاصا مواد تیار ہے۔ ان شاء اللہ جلد ہی وہ بھی زیور طبع سے آراستہ ہوگی۔

یہ اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے فتح الباری، ارشاد الساری اور فیض الباری کے تمام مباحث و بیانات کا مکمل خلاصہ ہے۔ اصلاً یہ خواص کے لیے ہے مگر عوام بھی ان شاء اللہ اس کے مطالعہ سے مستفید ہوسکیں گے۔

اس کام سے کسی مادی منفعت کا حصول مطلوب نہیں یہ اس مادرِ علمی کا قرض ہے جہاں دینی تعلیم حاصل کی۔ والد صاحب جو میرے فاضل عربی اور درسِ بخاری کے استاذ بھی ہیں، کے حکم کی بجا آوری ہے۔

دعا کرتا ہوں کہ اللہ رب العزت اس کو میرے لیے، میرے والدین کے لیے اور تمام متعلقین کے لیے ذُخر بنائے جب یہ کام شروع کیا تھا والدہ صاحبہ حیات تھیں کچھ عرصہ کے بعد وہ جوارِ رحمت میں منتقل ہوگئیں۔ انہیں ہمارا نیکی کے کاموں میں مُبتا رہنا نہایت پسند تھا۔ ہمیشہ اس کی نصیحت کرتی رہتی تھیں۔ ہمارے حفظِ قرآن مکمل کرنے پر اپنی سونے کی چوڑیاں بیچ کر قاری صاحب و دیگر اساتذہ واقارب کا کھانا کیا۔ وہ آج ہوتیں تو از حد خوش ہوتیں۔ اس کی خبر ان شاء اللہ ان تک بھی پہنچے گی۔ میرے نانا جان مرحوم حضرت محدث بڈھیمالوی جن سے میں اگرچہ استفادہ نہ کر سکا وہ بھی خوابِ مذکور متحقق ہونے پر نہایت خوش ہوں گے۔

جناب مشتاق حسین جن کا تعلق کمپیوٹر سیکشن، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، سے ہے، شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے نہایت جانفشانی اور جذبہ وعقیدت کے ساتھ کتابت کا کام مختصر وقت میں سرانجام دیا۔ برادرِ عزیز حافظ عبدالحنان حامد بن مولوی بارک اللہ چھتوی مرحوم کا شکر گذار ہوں کہ طباعت کے سلسلے میں نہایت کارآمد مشورے دیے۔ برادر اکبر پروفیسر حافظ عبدالوحید اور ان کے رفقاء خصوصی شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے طباعت کے ضمن میں تعاون کیا۔ اپنے کولیگز پروفیسر عاشق حسین اور پروفیسر محفوظ خاں کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے اس سلسلہ میں نیک خواہشات کا مخلصانہ اظہار کیا۔

اللہ تعالیٰ کے سامنے دستِ دعا دراز کرتا ہوں کہ اسے اپنی رضا مندی کا سبب بنا دے اور اسے میری میزانِ حسنات میں شامل

کرے اور ہر قسم کی دنیاوی آلائش سے میری نیت کو مصفا رکھے۔

وصلى الله تعالىٰ على رسولنا و نبينا محمد أكرمِ الخلق كلهٖ و علىٰ اٰله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، اللهم اجعلنا منهم آمين۔

يا رب العالمين

ڈاکٹر عبدالکبیر محسن
ایسوسی ایٹ پروفیسر وصدر شعبہ عربی
گورنمنٹ اصغر مال کالج، راولپنڈی
فون نمبر گھر:051-4474456،موبائل:0300-9568896
یکم ذوالحجہ ۱۴۲۷ھ

❀❀❀❀

تمہید

تعریف درسِ نظامی، حجیت حدیث، حالات امام بخاری، بخاری و مسلم کی شروط اور اہم مصطلحاتِ کتبِ حدیث

(بقلم مولانا عبدالحلیم شیخ الحدیث، جامعہ محمدیہ اوکاڑہ)

علم:

تین حرفی لفظ ہے جو کہ ثلاثی مجرد صحیح سے مصدر ہے۔ جس کا معنی فارسی میں دانستن اور اردو زبان میں، جاننا ہے۔ یہ ایک صنعت ہے۔ جس سے انسانی روح اعلیٰ اخلاق سے آراستہ ہوتی ہے۔ کسی بھی چیز کی حقیقت معلوم کرنے کو علم کہتے ہیں خواہ اس کا تعلق مبادیات سے ہو یا ماوراء الطبیعات سے (وہ باتیں جن کا تعلق عام فطری عادات سے ہے، جیسے مرنے کے بعد کے واقعات، حشر ونشر اور اسباب کے باہر والے حالات)۔ علم کی دو بڑی قسمیں ہیں۔

۱۔ علمِ دنیا:

دنیا کے تمام علومِ صنعت وحرفت، پیشے، کمائی کے ڈھنگ، زندگی بسر کرنے کے طریقے، طور اطوار وغیرہ کا علم دنیاوی علوم ہیں۔ مثلاً میٹرک، ایف اے، بی اے، بی کام، سی کام وڈگریات وغیرہ وغیرہ۔

۲۔ علمِ دین:

اس کا مرکزی نقطہ اللہ پاک کی وحدانیت کو جاننا اور پہچاننا ہے۔ تمام شرائع اور تمام رسولوں کی تعلیم کا اصل مرکز اور محور یہی توحید ہے۔ کتبِ منزلہ اور احادیث رسول اللہ ﷺ اس کی اصل بنیاد ہیں اسی لیے قرآن وحدیث کے علوم کو علومِ عالیہ کہا جاتا ہے۔ اس کے حصول کے لئے علماءِ امت اور فقہاء دین نے جو علوم ایجاد کئے ہیں جیسے صرف، نحو۔ منطق، فلسفہ۔ ادبِ علم فصاحت و بلاغت، معانی وغیرہ کو علوم آلیہ کہا جاتا ہے۔ ان کو خادم علوم بھی کہا جاتا ہے۔ قرآن اور حدیث میں جس علم کی فضیلت بیان کی گئی ہے وہ یہی دینی علم ہے علوم متداولہ ان علوم کو کہا جاتا ہے جو ہر زمانے میں پڑھے اور پڑھائے جاتے ہوں۔

ولنعم ما قال ابن القیم رحمه الله تعالیٰ "العلم ما قال الله و قال رسوله و ما سوی ذاك فهو بلغة الحیران"

وقیل فی الفارسیة ۔ ع آں علم که راہ نه نماید جهل است

درسِ نظامی:

نظام الملک قوام الدین ابوعلی حسن بن علی طوسی سلطان الپ ارسلان اور اس کے لڑکے ملک شاہ کا وہ علم دوست وزیر جس نے بغداد یونیورسٹی کے لیے علم کا جو نصاب تجویز کیا، درس نظامی کا نصاب کہلاتا ہے۔ (شذرات الذھب، ج۲، ص:۳۷۲)

علوم متداولہ اوران کی اقسام:

۱۔ علمِ تہجی:

حرفوں کوآپس میں جوڑنے کوعلم تہجی کہتے ہیں۔اس کی پہلی کتاب نورانی قاعدہ (نوبھتی شدّی قاعدہ) یسرنا القرآن ہے۔

۲۔ علم صرف:

جس میں ایک لفظ کومختلف صیغوں میں ڈھال کرمختلف معانی حاصل کئے جاتے ہیں۔اس علم کی کتابوں کی ترتیب اس طرح ہے۔ابواب الصرف،صرف بہائی،صرف میر،علم الصرف،علم الصیغہ ۔فصول اکبری۔شافیہ۔مراح الارواح۔

۴۔ علم نحو:

وہ علم ہے جس میں کلمات کی باہمی ترکیب اور کلمات کے اواخر کی اعرابی کیفیات معلوم کی جائیں۔عربوں کی مادری زبان عربی تھی۔ جب فتوحات کا دائرہ وسیع ہوااور عجم دائرہ اسلام میں داخل ہوئے تو زبان کے بارے میں غلطیاں کرنے لگے۔حضرت علیؓ نے اپنے شاگرد ابوالاسود الدؤلی کو بلایااور فرمانے لگے ہمیں صحیح عربی بولنے کے لیے قوانین بنانا چاہئیں اور پھر فرمایا۔کل فاعل مرفوع وکل مفعول منصوب والمضاف الیہ مجرور۔

یہ تین بنیادی قواعد بتلانے کے بعدفرمانے لگے (و ابن علی نحو ما اخبر تك) جیسے میں نے تجھے بیان کر دیا ہے۔اس کے مطابق قوانین بناؤ۔اسی طرح اس علم کا نام علم نحومشہور ہوگیا۔اس علم کی مشہور کتابیں علم النحو ۔ ہدایۃ النحو ،الکافیہ،اس کی شرح ملا جامی، الفیہ،ابن عقیل اورشرح ابن عقیل وغیرہ ہیں۔

۵۔ علم منطق:

وہ علم ہے جس سے کسی شئی کی تعریف اور دلیل بنانے میں خطا ہونے سے حفاظت ہو۔اس کی مشہور کتابیں تیسیر المنطق، مرقاۃ،ایساغوجی،قال اقول۔شرح تہذیب،قطبی،سلم العلوم اوراس کی شروح حمداللہ ملامبین،ملا جلال،ملاحسن

۶۔ فلسفہ (حکمت):

بشری طاقت کے مطابق وموجودات کا علم حاصل کرنا موجودات کا تعلق اعیان کے ساتھ ہو یا معقولات ہوں۔ان کی معلومات کی تحصیل فلسفہ (حکمت) کا موضوع ہے۔مشہور کتب ہدیہ سعیدیہ،شرح ہدایۃ الحکمت،شمس بازغہ اوراس کی شرح چغمینی ۔

۷۔ علم ادب:

لطیف احساسات وخیالات کوالفاظ کی صورت میں بیان کرنا ادب کہلاتا ہے۔اگر وزن کا خیال نہیں رکھا گیا تو اسے نثر کہتے ہیں۔اگر اوزان کے مطابق کلام بنائی جائے تو اسے شعر کہتے ہیں۔ابن خلدون کے مطابق چار کتابیں عربی ادب میں امہات الکتب کا درجہ رکھتی ہیں۔کتاب البیان والتبیین للجاحظ،الکامل للمبرد،ادب الکاتب لابن قتیبہ اور ابوعلی القالی کی کتاب النوادر اور شعری کتب میں

دیوان الحماسہ، دیوان المتنبی، دوان حسان، سبع معلقات عموماً مدارس میں پڑھائی جاتی ہیں۔ نثری کتابوں میں القرآۃ، الرشیدہ (چاروں حصے)، مقامات، نفحۃ الیمن اور کلیلہ و دمنہ۔

۸۔ علوم عالیہ

قرآن پاک اور حدیث شریف کے علوم کو علوم عالیہ کہتے ہیں قرآن مجید اللہ پاک کا وہ آخری کلام جو حضرت جبرائیل، رسول اکرم ﷺ پر لے کر نازل ہوئے۔ جو کہ قرآن مجید کے شائع کردہ نسخوں میں محفوظ اور حفاظ کرام کے سینوں میں موجود اور زبانوں پر جاری ہے۔

۹۔ علم تجوید وقراءت:

قرآن پاک کو عربی کے مختلف لہجوں میں حروف کے صحیح مخارج کے کے ساتھ پڑھنا۔ جس کی تفصیل کتب تجوید، اصول شاطبیہ، جمال القرآن وغیرہ میں بیان کی گئی ہے۔

حدیث شریف

حدیث کی تعریف:

(ماصدر عن النبی غیر القرآن من قول أو فعل أو تقریر) قران پاک کے علاوہ رسول مقبول ﷺ سے جن افعال، اقوال اور تقریرات کا صدور ہوا محدثین اور فقہاء کی اصطلاح میں اسے حدیث کہتے ہیں۔ تقریر کا معنیٰ ہے ایک بات کو ثابت اور برقرار رکھنا۔ گویا کسی صحابیؓ نے ایک کام آپ ﷺ کی موجودگی میں کیا لیکن آپ ﷺ نے اس کا انکار نہیں فرمایا بلکہ اس کو برقرار رکھا۔ اس سے بھی اس امر کو مباح سمجھا جائے گا اور اس طریقے سے ثابت ہونے والے امر کو حدیثِ تقریری کہتے ہیں۔

عام معنیٰ کے اعتبار سے رسول اکرم ﷺ کے متعلق جو کچھ بھی منقول ہوا ہے۔ خواہ آپ ﷺ کے اخلاق کا بیان ہو یا آپ ﷺ کے حسن و جمال کا تذکرہ ہو۔ آپ ﷺ سے متعلق بعثت کے قبل یا بعد کے واقعات ہوں آپ ﷺ کے غزوات، آپ ﷺ کے اسفار (سفر کی جمع) ان سب باتوں کو عام معنیٰ کے اعتبار سے حدیث کہا جائے گا۔

علم حدیث کی تعریف:

هو علم يشتمل على أقوال النبي و أفعاله و تقريراته و صفاته و روايتها و ضبطها و تحرير ألفاظها (مقدمہ کتاب علم الحدیث المعروف بمقدمہ ابن الصلاح صفحہ نمبر ۱۲)

علم حدیث وہ علم ہے جس میں رسول ﷺ کے اقوال وتقریرات ذکر کی جاتی ہیں۔ انہیں روایت کیا جاتا ہے۔ ضبط کیا جاتا ہے اور ان کے الفاظ تحریر کئے جاتے ہیں۔

سنّت اور حدیث کی اقسام:

حدیث نے جس قدر بھی مسائل اور احکام بیان کئے ہیں ان میں سے کچھ ایسے ہیں جو قرآن پاک کی موافقت کرتے ہیں اور

بطور تاکید بیان کئے گئے ہیں۔ جیسے ناحق مال کھانے کی حرمت ماں باپ کی نافرمانی سے منع کرنا، بعض احادیث قرآن کے اجمال کی وضاحت بیان کرتی ہیں۔ جیسے نماز کی ہیئت اور رکعات کی تعداد کا بیان، مقادیر زکوٰۃ اور ان کا بیان ہے۔ بعض احادیث میں قرآن پاک کے مطلق کو مقید کر دیا گیا ہے اس کے عام کی تخصیص کر دی گئی ہے۔ جیسے قرآن پاک میں ہے۔ (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) عربی زبان میں ید کا لفظ کندھے تک پورے بازو پر بولا جاتا ہے۔ ظاہر قرآن سے ثابت ہوتا ہے کہ بازو کندھے سے کاٹنا چاہئے۔ لیکن حدیث پاک نے اسے کلائی تک محدود کر دیا ہے۔ اسی طرح قرآن پاک میں مردار کو حرام قرار دیا ہے لیکن حدیث شریف میں سمندر کے مردار اور مکڑی کو حلال قرار دیا ہے۔ ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ کرنا اسی طرح خالہ اور بھانجی، پھوپھی اور بھتیجی کو ایک نکاح میں جمع کرنے کی حرمت حدیث سے ثابت ہے۔

حجیتِ حدیث

وحی کی دو اقسام ہیں۔ (۱) وحی متلو (۲) وحی غیر متلو

۱۔ وحی متلو:

جس کی تلاوت کی جاتی ہے، اسے وحی جلی کہتے ہیں وحی متلو سے مراد قرآنِ پاک ہے۔

۲۔ وحی غیر متلو:

جس کی تلاوت نہیں کی جاتی اس کو وحی خفی کہتے ہیں۔ وحی غیر متلو سے مراد حدیث پاک ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحىٰ﴾ (سورۃ النجم)

اللہ کے رسول ﷺ دینی مسائل اور احکام میں اپنی خواہش کے ساتھ کوئی گفتگو نہیں فرماتے اور جو کچھ فرماتے ہیں وہ وحی الٰہی ہوتی ہے۔ ذیل کی آیات سے بھی حدیث کا حجت ہونا ثابت ہوتا ہے۔

(i) ﴿يأ ايها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول﴾ (سورۃ محمد)

(ii) ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه و مانها كم عنه فانتهوا﴾ (سورۃ حشر)

(iii) ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ (سورۃ النساء)

(iv) ﴿فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ (سورۃ النساء)

(v) ﴿وما كان لمؤمن ولا لمؤمنة اذا قضى الله و رسوله أمراً ان يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ (سورۃ الاحزاب)

ان سب آیات میں قران پاک اور قرآن پاک کی شرح جو رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمائی ہے۔ جسے حدیث کہتے ہیں، کی اطاعت کو واجب قرار دیا ہے اور آپ کا فرمان مسائل اور احکام کے بیان میں اسی طرح حجت ہے جس طرح قرآن پاک حجت ہے۔ بلکہ حدیث نہ ماننے سے قرآن کریم کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ قرآن پاک کا قرآن ہونا اور منزل من اللہ ہونا حدیث شریف سے

ثابت ہوتا ہے۔لہٰذا حدیث کو حجت نہ ماننے سے قرآن پاک کا انکار لازم آتا ہے۔

منکرین سنّت کے اعتراضات اوران کے جوابات:

اعتراض نمبر ا۔

منکرین سنت کا کہنا ہے کہ ہمارے اور رسول اکرم ﷺ کے درمیان چودہ سو سال کا طویل عرصہ ہے۔معلوم نہیں کہ آپ ﷺ نے صحابہؓ سے کیا فرمایا اورانہوں نے ہم تک کیا پہنچایا۔جس سے حدیث کے صحیح ہونے میں شبہ کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے لیکن یہی اعتراض قرآن پاک پر بھی وارد ہوسکتا ہے کیونکہ جن واسطوں سے حدیث ہم تک پہنچتی ہے۔انہیں واسطوں سے قرآن ہم تک پہنچا ہے۔

جواب:

جن لوگوں کے سامنے صحابہ کرامؓ، تابعین عظام، تبع تابعین اور آئمہ ہدی کی دیانت ، امانت ورع تقویٰ اور تحصیلِ علم میں جانفشانی اور روایتِ حدیث میں تحقیق اور احتیاط وغیرہ ہے ان سے یہ بات مخفی نہیں کہ جس کمال اور احتیاط سے ان لوگوں نے الفاظ قرآن ہماری طرف منتقل کئے ہیں اس طرح قرآن پاک کے معانی بھی ہم تک پہنچائے ہیں جسے ہم حدیث کہتے ہیں۔

اعتراض نمبر۲۔

منکرین سنت جو حدیث کو حجت نہیں مانتے حضرت عمرؓ کے ایک قول سے استدلال کرتے ہیں کہ اپنی آخری بیماری میں ایک دن نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تھا (ایتو نی بکتاب اکتب لکم لن تضلوا) کاغذ لاؤ میں تمہیں کچھ تحریر کرواتا ہوں۔تاکہ تم گمراہ نہ ہو جاؤ لیکن حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر صحابہ کرامؓ کو روک دیا تھا کہ (حسبنا کتاب الله) اللہ کی کتاب ہم کو کافی ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ وہ حدیث کو حجت نہیں مانتے تھے۔

جواب:

اصولی طور پر منکرین حدیث یہ دلیل پیش کر ہی نہیں سکتے ہیں کیونکہ یہ ایک حدیث ہے اور حدیث ان کے نزدیک حجت نہیں ہے۔اس حدیث کا تعلق ایک خاص واقعہ کے ساتھ ہے۔حضرت عمرؓ نے اپنی فراست سے یہ سمجھا تھا کہ دین مکمل ہو چکا ہے (الیوم اکملت لکم دینکم) آیت نازل ہو چکی تھی۔اب آپ ﷺ بیماری کی شدت اور تلخی کی وجہ سے ایسا فرما رہے ہیں اس لیے آپ ﷺ نے دوبارہ کاغذ نہیں منگوایا۔حضرت عمرؓ کے سامنے یہ بات تھی کہ بیماری کی شدت میں آپ ﷺ اٹھنے کی کوشش کریں گے اور لکھوانے سے آپ ﷺ کو تکلیف ہوگی ہمیں اللہ کی کتاب کافی ہے۔اگر آپ ﷺ سنجیدگی کے ساتھ واقعتاً لکھوانا چاہتے حکماً کاغذ منگوا کر لکھوا دیتے جیسا کہ صلح حدیبیہ کے موقع پر تمام صحابہ کرامؓ کے نہ چاہنے کے باوجود آپ نے قریش کی شرائط منظور کر لیں تھیں۔اس حدیث کو حدیث قرطاس کہتے ہیں۔شیعہ کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ حضرت علیؓ کی خلافت کے متعلق لکھوانا چاہتے تھے لیکن حضرت عمرؓ نے منع کر دیا اور کام بگڑ گیا جبکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے۔﴿یا ایھا الرسول بلغ ما انزل علیك من ربك فإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ (المائدہ) کسی ایک حکم کو بھی بیان نہ کرنا منصب رسالت کے منافی ہے۔پھر یہ واقعہ جمعرات کو پیش آیا۔اس

کے بعد پانچ دن تک آپ ﷺ زندہ رہے۔ اگر حضرت عمرؓ کے منع کرنے کی وجہ سے مصلحتاً اس وقت یہ وصیت نہیں لکھوائی تھی تو کسی دوسرے وقت لکھوا دیتے۔ جب عمرؓ موجود نہ ہوتے۔

اعتراض نمبر ۳۔

منکرینِ حدیث کی طرف سے یہ اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ محدثین کے حالاتِ زندگی میں عام طور لکھا ملتا ہے کہ فلاں محدث کے پاس دو لاکھ حدیث تھی۔ یا فلاں کے پاس ایک لاکھ احادیث موجود تھیں۔ جیسا کہ امام بخاریؒ نے بھی لکھا ہے کہ میں نے چھ لاکھ احادیث سے بخاری شریف کا انتخاب کیا ہے جبکہ موجودہ ذخیرہ احادیث کی تعداد تیس یا چالیس ہزار سے زیادہ نہیں ہے اس سے روایات کے صحیح ہونے کا یقین نہیں رہ جاتا۔

جواب:

آئمہ حدیث نے اپنی مرویات کا شمار شیوخ کی تعداد کے لحاظ سے کیا ہے اگر ایک حدیث انہیں ایک ہزار محدثین سے پہنچی ہے تو انہوں نے اس کو سند کے لحاظ سے ایک ہزار حدیث شمار کیا ہے جبکہ متن کے لحاظ سے وہ ایک حدیث ہوتی ہے۔

اعتراض نمبر ۴۔

حدیث شریف (۲۰۰) سال بعد لکھی گئی ہے اس لیے اس کے متعلق شکوک وشبہات کا پیدا ہونا ایک قدرتی امر ہے۔

جواب:

یہ بات غلط ہے کہ حدیث شریف (۲۰۰) سال بعد لکھی گئی ہے۔ البتہ نزولِ قرآن کے ابتدائی زمانہ میں رسول اللہ ﷺ نے قرآن مجید کے ساتھ ساتھ حدیث شریف کو لکھنا منع کر دیا تھا تاکہ قرآن اور حدیث میں اختلاط نہ ہو جائے جبکہ بعد میں اس کی اجازت دے دی تھی۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے۔ خرج علینا رسول اللہﷺ و نکتب الأحادیث فقال ما ہذہ الذی تکتبون قلنا أحادیث نسمعھا منك فقال کتاب مع کتاب اللہ أتدرون ما ضلت الأمم قبلکم الا بما کتبوا کتابا مع کتاب اللہ (تقیید العلم للخطیب البغدادی، ص: ۳۳)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن پاک کے علاوہ اس کی تشریح حدیث وغیرہ لکھنے سے آپ ﷺ نے منع فرما دیا تھا لیکن یہ منع کرنا عارضی تھا۔ جیسا کہ ذیل سے ثابت ہوتا ہے۔

کتابتِ حدیث

عربوں کا حافظہ بے مثال تھا اور انہیں اپنے حافظہ پر بجا طور پر ناز تھا۔ روایتِ شعر، قبائل کے نسب ناموں کا بیان اور دوسرے تاریخی واقعات کثرت کے ساتھ محض حافظہ کی مدد سے انہوں نے روایت کئے ہیں نزولِ قرآن کے ابتدائی زمانہ میں التباس کے خطرہ کے پیشِ نظر آپ ﷺ نے حدیث لکھنے سے منع فرما دیا تھا۔ جبکہ بعد میں اس کی اجازت دے دی تھی۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے (قال کنت اکتب کل شئ سمعته من رسول اللهﷺ أريد حفظه قالو أتكتب كل شئ سمعته و رسولﷺ يتكلم في الرضى والغضب فأمسكيت عن الكتابة فذكرت ذالك للرسول ﷺفقال بإصبعه إلى فيه فقال اكتب والذى نفسى بيده ماخرج منه إلا حق) (سنن دارمی ج۲، ص:۱۲۵)

۲۔ عن أبي هريرة قال ما من أصحاب النبي ﷺ اكثر حديثاً عنه منى إلا ما كان من عبدالله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا اكتب (بخارى شريف ج، ۱، ص:۳۸)

۳۔ عن أبي هريرة أن رجلا أنصاريا شكى إلى النبيﷺ حفظه فقال استعن بيمينك (تقييد العلم ص:۶۷)

۴۔ طلب رجل من أهل اليمن يوم فتح مكة من الصحابه أن يكتبوا له خطبة النبي ﷺ بعد الفتح فاستأذنواالنبي ﷺ في ذالك فقال اكتبوا لأبي شاه (البخارى، ج:۱ ،ص:۴۰)

۵۔ حديث أنس۔ قيد العلم بالكتابة (مقدمة ابن عبدالبر، ص:۷۰)

۶۔ عن رافع بن خديج قال قلت يا رسول الله إنا نسمع منك أحاديث أفنكتبها فقال اكتب فلا حرج (تدريب الراوى، ص:۲۸۶)

۷۔ كتب النبيﷺ كتاب الصلاة والديات والفرائض والسنن لعمر و بن العاص

۸۔ قال النبيﷺ في مرضه الذى توفى فيه إيتونى بكتاب اكتب لكم لن تضلوا (بخاری شریف، ج:۱،ص:۲۹)

ان تمام احادیث سے خود رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کتابت حدیث کا ثبوت ملتا ہے۔

محدثین صحابہ کرام:

حضرت ابو ہریرہؓ سے ۵۳۷۴ احادیث مروی ہیں۔

حضرت بوسعید خدریؓ سے ۱۱۷۰ احادیث مروی ہیں۔

حضرت انس بن مالکؓ سے ۱۲۸۰ احادیث مروی ہیں۔

حضرت عائشہؓ سے ۲۲۱۰ احادیث مروی ہیں۔

حضرت عبداللہؓ بن عباس سے ۱۶۶۰ احادیث مروی ہیں۔

حضرت عبداللہؓ بن عمرو بن العاص سے ۱۰۰۰ احادیث مروی ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود سے ۸۴۸ احادیث مروی ہیں۔ (تاریخ حدیث و محدثین ص ۲۰۰)

صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں کتابتِ حدیث کا ثبوت

حضرت ابوبکرؓ نے حضرت انسؓ بن مالک کو زکوٰۃ کے مصارف اور احکام لکھ کر دیئے۔(مسند احمد ج،۱ص:۱۱)

حضرت عمرؓ بن خطاب نے حضرت عینیہ کو کچھ مسائل لکھ کر دیئے۔(الکفایۃ للخطیب البغدادی)

وہ صحائف جو صحابہ کرامؓ نے جمع کیے۔

۱۔ صحیفہ سعد بن عبادہ انصاری، امام ترمذی نے کتاب الحج میں ذکر کیا ہے۔

۲۔ صحیفہ عبداللہ بن اُبی اوفیٰ بخاری کی کتاب الجہاد میں اس کا ذکر ملتا ہے۔

۳۔ نسخہ حضرت سمرۃ بن جندب ۶۰ھ اس میں انہوں نے بہت سی احادیث جمع کی تھیں۔(بحوالہ تہذیب التہذیب)

۴۔ ابورافع جو آنحضرت ﷺ کے آزاد کردہ غلام ہیں انہوں نے نماز کے متعلق مسائل جمع کیے۔(حوالہ گذشتہ)

۵۔ صحیفہ ابی ہریرہ کا بیان آگے آتا ہے۔صحیفہ ابی موسیٰ اشعری

۶۔ صحیفہ جابر بن عبداللہ انصاریؓ (بحوالہ طبقات ابن سعد تذکرۃ الحفاظ للامام ذہبی)۔انہوں نے لکھا ہے کہ حضرت جابر بن عبداللہ کا صحیفہ مناسکِ حج کے بارہ میں ہے۔

صحیفہ صادقہ جو کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کا تالیف کردہ ہے کو امام احمد بن حنبل نے مسند احمد میں مکمل درج کیا ہے۔

۷۔ عصرِ حاضر میں حجیت حدیث کی بین دلیل

حضرت ہمام بن منبہ تابعی ہیں، (۱۳۱ھ) انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کردہ احادیث اپنے صحیفہ میں جمع کی تھیں۔ جن کی تعداد ۱۳۸ ہے۔انہی روایات کو دوسرے محدثین نے اپنی اپنی اسناد کے ساتھ اپنی کتب میں ذکر کیا ہے۔موجودہ زمانہ میں ڈاکٹر حمید اللہ (جن کی وفات ۲۰ دسمبر ۲۰۰۲ء کو ہوئی) انہیں پیرس کے کسی کتب خانہ سے اس کا نسخہ مل گیا۔ دوسرے محدثین کی روایات کے ساتھ جب اس کا تقابل کیا گیا تو اس میں کوئی فرق نہیں پایا گیا۔جس سے ثابت ہوتا ہے کہ محدثین نے جس جانفشانی کے ساتھ احادیث جمع کی ہیں اس میں شک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور منکرینِ احادیث کے اعتراضات قابل التفات نہیں ہیں۔ جبکہ خود رسول اللہ ﷺ نے اس فرقہ کے ظہور کی خبر دی تھی۔مؤطا شریف میں ہے۔آپ ﷺ نے فرمایا ایک وقت آئے گا کہ تم میں ایک شخص پیدا ہوگا۔ جو اپنے تخت پر بیٹھا رہے گا۔اس کے پاس میری حدیث کا تذکرہ ہوگا وہ کہے گا حدیث رہنے دو ہمیں قرآن ہی کافی ہے۔ یہ حدیث ہندوستان میں فتنۂ انکارِ حدیث کے بانی عبداللہ چکڑالوی پر صادق آتی ہے۔یہ شخص لنگڑا تھا اس وجہ سے لکڑی کے تخت پر بیٹھا رہتا تھا۔

پہلی صدی کے محدثین

حضرت سعید بن مسیب، ۹۴ھ، حضرت سعید بن جبیر ۹۳ھ، عامر شعبی، ضحاک بن مزاحم، مجاہد بن جبیر ۱۰۳، رجاء بن حیوۃ ۱۰۰ھ، عطاء بن اُبی رباح ۱۱۴ھ، نافع مولیٰ ابن عمر ۱۱۷ھ قتادہ ۱۱۸ھ (مسند دارمی، ص:۱۳۱)، حسن بصری

دوسری صدی کے مشہور محدثین:

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے سب سے پہلے سرکاری طور پر تدوینِ حدیث کا آرڈیننس جاری کیا۔(بخاری شریف، ۲ کتاب العلم)، ابومحمد عبدالملک بن عبدالعزیز جو ابن جریج کے نام سے مشہور ہیں۔محمد بن اسحاق ۱۵۱ھ، محمد بن راشد یمنی ۱۵۳ھ، سعید بن ابی

عروبہ مدنی ۱۵۶ھ، ابوعمرو عبدالرحمٰن بن عتبہ الاوزاعی محدث شام ۱۵۰ھ، محمد بن عبدالرحمٰن بن اَبی ذئب مدنی ۱۵۸ھ، شعبہ بن حجاج بصری ۱۶۰ھ، ابوعبداللہ سفیان ثوری مکی ۱۶۱ھ، لیث بن سعد مصری ۱۷۵ھ، امام مالک بن انس ۱۷۹ھ عبداللہ بن مبارک خراسان ۱۸۱ھ

تیسری صدی کے مشہور محدثین:

علی بن مدینی ۲۳۴ھ، یحییٰ بن معین ۲۳۳ھ، ابوزرعہ رازی، ۲۶۴ھ، ابوحاتم رازی ۲۷۳ھ، اسحاق بن راھویہ ۲۳۸ھ، امام احمد بن حنبل ۲۴۱ھ

مشہور کتب حدیث:

سنن دارمی قطنی ۳۵۸ھ بیہقی لأبی بکر احمد بن حسین بیہقی ۴۵۸ھ، معجم کبیر، معجم اوسط، معجم صغیر لأبی القاسم سلیمان بن احمد طبرانی ۳۶۰ھ، المستدرک علی الصحیحین لابی عبداللہ حاکم نیشاپوری، الجمع بین الصحیحین محمد بن نصر حمیدی ۴۸۸ھ، مستخرج ابی بکر اسماعیلی ۳۷۱ھ جامع الأصول لأحادیث الرسول ﷺ لأبی سعادات مبارک بن محمد ۶۰۶ھ، اس کتاب میں انہوں نے صحاح ستہ کی احادیث کو جمع کر دیا ہے۔ مصابیح السنہ ۵۱۶ھ للبغوی، مشکاۃ المصابیح، جامع المسانید والسنن للحافظ ابن کثیر دمشقی اس کتاب میں انہوں نے صحاح ستہ۔ مسند احمد۔ مسند ابویعلیٰ اور معجم کبیر کی احادیث کی جمع کر دیا ہے۔

بعض محدثین نے صرف احکام کی روایات کو جمع کیا ہے۔ چنانچہ عبدالغنی مقدسی ۶۰۰ھ نے عمدۃ الأحکام لکھی۔ جس کی شرح ابن دقیق العید نے احکام الاحکام، شرح عمدہ الاحکام لکھی۔ حافظ ابن حجر العسقلانی ۸۵۲ھ نے بلوغ المرام من أدلۃ الأحکام تالیف کی۔

بعض محدثین نے حدیث کی تخریج کا اہتمام کیا۔ چنانچہ حافظ ابن عساکر دمشقی نے الاشراف علی معرفۃ الاطراف حافظ جمال الدین زیلعی نے نصب الرایہ فی تخریج أحادیث الھدیہ لکھی۔

کتب رجال کا تعلق بھی علم حدیث کے ساتھ ہے۔ جن میں حافظ ابن حجر کی تہذیب التہذیب، تقریب التہذیب، امام ذہبی کی تذکرۃ الحفاظ اور ابن سعد کی طبقات اسی طرح امام بخاری کی تاریخ کبیر اور تاریخ صغیر، کتاب معرفۃ الصحابہ للحافظ ابی عبداللہ بن مندہ الاصفہانی جو چالیس سے زیادہ جلدوں پر مشتمل ہے، مشہور کتابیں ہیں۔

کتب حدیث کی مشہور اصطلاحات:

الجامع:

حدیث کی وہ کتاب جس میں احادیث کی تمام اقسام مثلاً عبادات، معاملات، بیوع، نکاح، طلاق، تفسیر، سب احادیث پائی جاتی ہوں جیسے جامع بخاری، جامع مسلم۔

سنن:

حدیث کی وہ کتاب جس کی ترتیب کتب فقہ کے مطابق ہو جیسے سنن اربعہ، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ۔

مسند:

حدیث کی وہ کتاب جس میں صحابہ کرامؓ کی بیان کردہ سب احادیث حروف تہجی کی ترتیب سے ایک جگہ جمع کی جاتی ہیں جیسے

امام احمد بن حنبل، مسند بزار وغیرہ۔

معجم:

حدیث کی وہ کتاب جس میں مؤلف اپنے شیوخ کی بیان کردہ روایات کو حروف تہجی کے لحاظ سے جمع کرتا ہے جیسے معجم کبیر، معجم صغیر۔

مستدرک:

حدیث کی وہ کتاب جس میں روایات کو ایک محدث کسی دوسرے محدث کی شرائط پر جمع کرتا ہے جنہیں اس نے نہیں نکالا جیسے مستدرک حاکم علی الصحیحین۔

مستخرج:

حدیث کی وہ کتاب جس کا مؤلف حدیث کی کسی کتاب کی احادیث کو اپنی سند کے ساتھ ذکر کرے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کتاب کی ترتیب کو اصل کتاب کی ترتیب کے مطابق رکھے جیسے مستخرج علی علی الصحیحین لأحمد بن ابراہیم الجرجانی۔

مصنف اور موطا:

یہ وہ کتاب ہے جو فقہی ابواب پر مرتب کی گئی ہو اور احادیث مرفوعہ وموقوفہ ومقطوعہ پر مشتمل ہو، سنن اور مصنف میں یہ فرق ہے کہ اول الذکر میں صرف مرفوع احادیث ہوتی ہیں۔ موقوف اور مقطوع روایت محدثین کی اصطلاح میں سنت نہیں کہلاتی بلکہ وہ حدیث ہے۔ جیسے مصنف عبدالرزاق (۲۱۱ھ) اور مصنف ابن أبی شیبہ (۲۳۵) موطا امام مالک۔

جزء:

اس سے مراد وہ رسالہ جو درج ذیل دو باتوں میں سے ایک پر مشتمل ہو۔

۱۔ کسی ایک صحابی یا بعد کے کسی ایک راوی کی روایات اس میں جمع کی گئی ہوں۔

۲۔ کسی ایک موضوع سے متعلقہ تمام احادیث اس میں جمع کی گئی ہوں جیسے امام بخاری کے جزء رفع الیدین اور جزء القراءۃ (یعنی قراءۃ الفاتحہ خلف الإمام)

OOOO

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے حالات زندگی

امیر المؤمنین فی الحدیث ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن مغیرہ بن بردزبہ الجعفی البخاری ۱۳ شوال ۱۹۴ھ جمعۃ المبارک کے دن بخارا میں پیدا ہوئے۔ بخارا آج کل روس کی نو آزاد ریاست جمہوریہ ازبکستان میں واقع ہے) اور باسٹھ سال کی عمر گذار کر شوال ۲۵۶ھ میں ثمرقند کے قریب خرتنک بستی میں وفات پائی۔ ایک شاعر نے ان کی تاریخ پیدائش عمر اور وفات کا ذکر اپنے ان اشعار میں کیا ہے۔

کان البخاری حافظاً و محدثاً   جمع الصحیح مکمل التحریر

میلاده صدق و مدة عمره   فیها حمید وانقضی فی نور

بَرۡدِزۡبہ کا معنیٰ فارسی میں کسان یا زمیندار ہے یہ شخص آتش پرست یعنی مجوسی تھا اور کفر کی حالت میں وفات پائی۔ اس کا بیٹا مغیرہ حاکم بخارا ابوعبداللہ محمد بن جعفر بن یمان الجعفی البخاری کے ہاتھ پر مسلمان ہوا۔ اس لیے امام صاحب کو ولاءِ اسلام کے لحاظ سے جعفی کہا جاتا ہے۔ آپ کے والد اسماعیل بڑے ثقہ اور محدث تھے۔ ان کو امام مالک، حماد بن زید اور ابن مبارک سے سماع حدیث کا شرف حاصل ہے۔ امام بخاری نے تاریخ صغیر میں ان کا ذکر کیا ہے۔

آپ بچپن میں ایک بیماری کی وجہ سے بصارت سے محروم ہو گئے تھے۔ آپ کی والدہ محترمہ نہایت عابدہ اور صالحہ خاتون تھیں۔ ہمیشہ آپ کے بینا ہونے کی دعا کرتی رہتی تھی۔ ایک رات انہیں حضرت ابراہیمؑ کی زیارت نصیب ہوئی۔ انہوں نے خواب میں ان سے کہا اے اللہ کی بندی ہمیشہ دعا کرنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے تیرے بیٹے کی بینائی لوٹا دی ہے۔ صبح اٹھ کر دیکھا تو ان کی آنکھیں روشن تھیں۔ امام بخاری نحیف الجسم تھے قد نہ زیادہ لمبا تھا اور نہ پست تھا۔ بڑے زاہد، عابد اور سخی تھے۔ اپنے والد کی طرف سے ایک جاگیر ان کو ورثہ میں ملی تھی۔ جس کی وجہ سے آپؒ معاش کے فکر سے آزاد تھے اور انہوں نے ساری عمر علم حدیث کی جمع و تدوین اور تعلیم و تعلم میں گزار دی علمی مصروفیات کی وجہ سے آپ نے ساری عمر شادی نہیں کی جیسا کہ حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم نے بھی شادی نہیں کی تھی۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ آپ نے شادی کی تھی لیکن اولاد کی نعمت سے محروم رہے۔ آپ نے نہایت چھوٹی عمر میں ہی تحصیل علم کے لئے محدثین کی مجالس میں حاضری دینا شروع کر دی تھی اور اکثر امام داخلی کی مجلس حدیث میں جایا کرتے تھے۔ ایک دن انہوں نے حدیث بیان کرتے ہوئے اس کی سند اس طرح بیان کی (حدثنا سفیان عن ابی زبیر عن ابراھیم) امام صاحب بیان کرتے ہیں میں نے کہا جناب ابو زبیر کی ملاقات ابراہیم سے ثابت نہیں ہے۔ درمیان سے کوئی راوی ساقط ہے۔ انہوں نے بچہ سمجھتے ہوئے میری بات کی طرف کوئی توجہ نہ دی۔ میں نے کہا حضرت اگر آپ کے پاس اصل نسخہ ہے اس کی طرف مراجعت فرمالیں۔ وہ گھر گئے اور تھوڑی دیر کے بعد واپس آئے اور کہنے لگے بیٹا اگر اس کی صحیح سند تمہیں معلوم ہے تو بیان کرو میں نے کہا اصل سند یوں ہے۔ (أبو زبیر عن عدی عن ابراہیم) انہوں نے کہا تم درست کہتے ہو اور پھر اپنے نسخہ کی تصحیح کر لی۔ ۱۶ برس کی عمر تک امام صاحب نے وکیع اور ابن مبارک کی کتابیں یاد کر لیں تھیں اور اس کے بعد آپ طلب حدیث کے لیے ۲۱۰ھ میں مکہ مکرمہ تشریف لے گئے اور وہاں کے جلیل القدر آئمہ حدیث سے اکتساب علم کیا وہاں آپ کی ملاقات یزید بن ہارون اور ابو داؤد طیالسی کے علاوہ بہت سے محدثین کے اتھ ہوئی۔ اس کے بعد آپ نے بلخ، وبصرہ نیشاپور، بغداد، مدینہ منورہ، مصر، دمشق، قیساریہ، عسقلان، حمص وغیرہ، بلادِ اسلامیہ کا سفر کیا اور

متعدد شیوخ سے علم حاصل کیا۔ آپ کے شیوخ کی تعداد ایک ہزار اسی (۱۰۸۰) ہے اور آپ کی زندگی میں تقریباً نوے ہزار (۹۰۰۰۰) راویوں نے آپ سے حدیث روایت کی ہے۔ امام بخاریؒ کو اللہ پاک نے قوتِ حافظہ سے نوازا تھا۔ آپ نہایت قوی الحافظہ تھے کتاب پر ایک نظر ڈالنے سے آپ کو پوری کتاب حفظ ہو جاتی تھی۔ محمد بن ابی حاتم کہتے ہیں میں نے راشد بن اسماعیل سے سنا کہ بچپن میں امام بخاری ہمارے ساتھ حدیث کی مجلس میں حاضر ہوتے ہم لکھتے رہتے اور وہ خاموش بیٹھے رہتے۔ اس طرح کافی دن گذر گئے۔ ایک دن ہم نے کہا تم اپنا وقت کیوں ضائع کرتے ہو اور ہماری طرح حدیث کیوں نہیں لکھتے انہوں نے کہا اپنی کتابیں نکالو۔ ہم نے جس قدر حدیثیں لکھی تھیں آپ نے زبانی سنا دیں جن کی تعداد (۱۵۰۰۰) تھی۔ آپ فرمایا کرتے تھے کہ مجھے ایک لاکھ (۱۰۰۰۰۰) صحیح احادیث اور دو لاکھ (۲۰۰۰۰۰) غیر صحیح احادیث یاد ہیں۔

قوت حافظہ کا ایک عجیب واقعہ:

آپ ایک دفعہ بغداد تشریف لے گئے۔ وہاں کے محدثین جمع ہوئے اور انہوں نے آپ کا امتحان لینے کے لیے اور دوسروں پر آپ کی فضیلت ظاہر کرنے کے لیے ایک عجیب تجویز سوچی، ہزاروں کا مجمع تھا۔ امام بخاری درس حدیث کے لیے تشریف لائے۔ منصوبہ کے مطابق انہوں نے دس آدمیوں کی ایک جماعت تیار کی ہوئی تھی، اور ہر ایک کو دس دس احادیث لکھوا دی تھیں۔ جن کی سند اور متن کو بدل دیا گیا تھا۔ جب مجلس حدیث قائم ہوئی پہلا شخص کھڑا ہوا اور اس نے کہا حضرت چند ایک احادیث پوچھنا چاہتا ہوں۔ آپ نے فرمایا پڑھو۔ اس نے اپنی احادیث سنانا شروع کر دیں۔ آپ ہر حدیث کے بعد فرماتے (لا أدری) میں نہیں جانتا۔ پھر دوسرا شخص کھڑا ہوا اور اس نے اپنی احادیث سنائیں اور اسی طرح باقی لوگوں نے احادیث پڑھیں لیکن آپ کا صرف ایک جواب تھا (لا أدری) عام لوگ کہنے لگے ہم نے تو سنا تھا کہ آپ بڑے محدث ہیں لیکن آپ کو ان احادیث کا علم نہیں۔ خواص جانتے تھے کہ آپ ہماری چال سمجھ گئے ہیں۔ آپ نے کچھ دیر انتظار کیا جب کوئی اور شخص کھڑا نہ ہوا آپ نے پہلے شخص کو بلایا اور فرمایا تم نے اپنی احادیث اس طرح پڑھی ہیں جو صحیح اس طرح ہیں۔ اس طرح ان لوگوں کی غلط احادیث جو اس مجلس میں آپ نے سنیں تھیں پڑھتے اور ان کی تصحیح فرماتے۔ سب لوگ آپ کے علم کے معترف ہو گئے۔ (ابن حجر لکھتے ہیں کہ زیادہ تعجب خیز امر یہ ہے کہ ایک ہی مجلس میں دس آدمیوں سے دس دس احادیث سن کر کیسے آخر میں پہلے کی طرف متوجہ ہوئے اور اس کی ذکر کردہ دس احادیث اسی ترتیب سے ذکر کیں پھر تصحیح کی اس کے بعد دوسرے آدمی کی پھر تیسرے کی الخ یہ قوتِ حافظہ کی نادر مثال ہے)۔

امام بخاریؒ اپنے معاصرین کی نظر میں:

آپ کے معاصرین نے آپ کے علم وفضل کا اعتراف کیا ہے۔ تاج الدین سبکی فرماتے ہیں آپ شیخ المسلمین اور شیخ الموحدین تھے۔ حافظ عماد الدین ابن کثیر نے اپنی مشہور تاریخ البدایہ والنہایہ میں آپ کا ذکر کیا ہے اور فرماتے ہیں آپ حدیث کے امام تھے۔ قتیبہ بن سعید فرماتے ہیں میں نے محمد بن اسماعیل جیسا کوئی عابد اور زاہد انسان نہیں دیکھا۔ اپنے زمانہ میں ان کی مثال ایسے تھی جیسے صحابہ کرامؓ میں حضرت عمرؓ تھے نیز آپ نے فرمایا اگر آپ صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں ہوتے تو آپ اللہ پاک کی آیت ہوتے۔ ایک دفعہ آپ کے پاس امام مسلم تشریف لائے۔ ایک حدیث کے بارے میں آپ کے ساتھ گفتگو ہوئی۔ اس کے بعد فرمانے لگے (دعني حتى اقبل

يديك و رجليك يا أستاذ الأستاذين و يا سيد المحدثين و طبيب الحديث فی علله) امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں۔خراسان نے آپ جیسا کوئی شخص پیدا نہیں کیا۔رجاء کہتے ہیں محدثین میں امام بخاری کو ایسے ہی فضیلت حاصل ہے جیسے مردوں کو عورتوں پر۔آپ نہایت بہادر اور سخی تھے ہر وقت ذکر وفکر میں مشغول رہتے۔رمضان المبارک میں ہر روز ایک مرتبہ قرآن مجید ختم کرتے اور عام دنوں میں ہفتہ میں ایک مرتبہ کرتے۔

ابتلاء اور وفات:

آخری عمر میں آپ اپنے شہر بخارا میں ہی مقیم ہو گئے تھے۔حاکم بخارا خالد بن احمد ذہلی نے آپ سے کہا میرے گھر آ کر بچوں کو حدیث کا درس دیا کریں۔آپ نے انکار کر دیا اور فرمایا اہل علم کے پاس جا کر علم حاصل کیا جاتا ہے۔وہ اس بات سے ناراض ہو گیا اور لوگوں کو آپ کی خدمت سے روکنا چاہا لوگوں نے اس کی بات تسلیم نہ کی۔اس نے غصہ میں آ کر آپ کو شہر بدر کر دیا چند ہی ماہ گذرے تھے۔اس پر غبن کا ایک مقدمہ بن گیا اور اسے عہدے سے معزول کر دیا گیا۔امام صاحب بخارا سے نکل کر سمرقند سے چند میل دور ایک قصبہ میں اپنے رشتہ داروں کے پاس چلے گئے۔جب ہر طرف سے فتنہ بازی کا بازار گرم ہوا۔آپ نے اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائی کہ اے اللہ فتنہ میں ڈالے جانے سے پہلے مجھے اپنے پاس بلا لے۔اللہ تعالیٰ نے یہ دعا قبول فرمائی اور عید الفطر کی رات ۲۵۶ھ میں دل کا دورہ پڑنے سے اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔جس بستی میں آپ نے وفات پائی معلوم نہیں ہو سکا پہلے اس کا نام کیا تھا۔آپ کی وفات کی خبر جنگل میں آگ کی طرح چہار سو پھیل گئی۔ہر طرف سے لوگ آنا شروع ہو گئے۔یہاں تک کہ وہاں پہنچنے کے لیے سواری نہیں ملتی تھی۔عام طور پر اس وقت سواری کے لیے خچر یا گدھا ہوتا تھا۔لوگوں نے اس کا نام خرتنک (یعنی گدھے تنگ پڑ گئے) رکھ دیا۔آپ کی وفات کے بعد ایک عرصہ تک آپ کی قبر مبارک سے خوشبو مہکتی رہتی تھی۔شیخ سعدی نے کیا خوب کہا ہے۔

جمالِ ہم نشین در من اثر کرد
وگرنہ من ہمہ خاکم کہ ہستم

ایک آدمی نے خواب میں دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کرامؓ کی جماعت کے ساتھ ایک جگہ تشریف فرما ہیں۔وہ کہتے ہیں میں نے آپ کو سلام کہا آپ نے سلام کا جواب دیا۔میں نے عرض کیا اللہ کے رسول ﷺ آپ یہاں کیوں کھڑے ہیں۔آپ ﷺ نے فرمایا میں محمد بن اسماعیل بخاری کا انتظار کر رہا ہوں۔چند دن ہی گذرے تھے کہ مجھے امام بخاریؒ کی وفات کی خبر ملی میں نے اندازہ لگایا کہ ان کی وفات کا وہی وقت تھا۔جب میں نے خواب دیکھی تھی۔

بخاری شریف کا سبب تالیف:

امام بخاری فرماتے ہیں میں اپنے استاد اسحاق بن راہویہ کی مجلسِ حدیث میں حاضر ہوا کرتا تھا۔ایک دن میں نے سنا آپ اپنے تلامذہ سے کہہ رہے ہیں کیا ہی اچھا ہو کہ تم میں سے کوئی صرف احادیث صحیحہ پر مشتمل ایک مختصر کتاب مرتب کرے۔میرے دل میں یہ بات بیٹھ گئی اور میں نے الجامع الصحیح کی تالیف شروع کر دی۔ایک روایت میں ہے آپ فرماتے ہیں کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں کھڑا ہوں۔میرے ہاتھ میں پنکھا ہے اور میں آپ ﷺ کے چہرہ مبارک سے مکھیاں دور کر رہا ہوں۔

میں نے علماء سے اس کی تعبیر پوچھی تو انہوں نے کہا کہ تم جھوٹی احادیث جو واضعین نے آپ کی طرف منسوب کر دی ہیں کو آپ سے دور کر دو گے۔ اس سے میرے ارادہ میں پختگی آ گئی۔

بخاری شریف کا مکمل نام:

بخاری شریف کا پورا نام الجامع الصحیح المسند المختصر من أمور رسول الله ﷺ و سننه و أيامه ہے۔ جسے اختصار کے ساتھ بخاری شریف یا صحیح بخاری شریف کہا جاتا ہے۔ آپ نے چھ لاکھ احادیث سے اس کا انتخاب کیا اور اس میں صرف وہی احادیث شامل کیں جن کا متن صحیح اور سند متصل ہے۔ ان کے راوی ضبط اور عدالت کی اعلیٰ صفات کے ساتھ متصف ہیں یہی وجہ ہے کہ اس زمانہ میں اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہو چکا ہے کہ (اصح الكتب بعد كتاب الله صحيح البخاری)

محدثین کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص یوں کہہ دے اگر بخاری شریف میں کوئی ضعیف روایت پائی جائے تو میری بیوی کو طلاق ہے تو یہ طلاق واقع نہیں ہو گی کیونکہ بخاری شریف میں کوئی ضعیف روایت پائی ہی نہیں جاتی۔ آپ نے اس کتاب کی تالیف میں سولہ سال صرف کیئے اور اس کتاب کے ابواب کی ترتیب منبر شریف اور رسول اکرم ﷺ کے گھر والی درمیانی جگہ جسے آپ نے (روضة من رياض الجنة) (جنت کا باغیچہ) فرمایا ہے میں بیٹھ کر فرمائی ہے۔ فربری کہتے ہیں امام بخاریؒ فرمایا کرتے تھے کہ صحیح بخاری میں حدیث درج کرنے سے پہلے غسل کرتا اور دو رکعت نماز استخارہ ادا کرتا اور پھر اس میں حدیث لکھتا آپ کو یہ کتاب اپنی جان و مال سے زیادہ عزیز تھی اور اس کتاب کی وجہ سے آپ کی شہرت دور دراز تک پہنچ گئی۔ ایسے حالات میں حاسدین کا پیدا ہو جانا ایک فطرتی عمل ہے وہ لوگ موقع کی تلاش میں رہتے کہ کسی طرح آپ کی کوئی کمزوری ہمارے ہاتھ آئے تا کہ کتاب کی صحت کو مشکوک بنا دیا جائے۔ ایک آدمی کا کہنا ہے کہ ایک دن مجھے پتہ چلا کہ آپ کے پاس ایک ہزار اشرفی موجود ہے۔ آپ کشتی میں سوار ہوئے۔ میرے دل میں آپ کو بدنام کرنے کی ایک تجویز آئی۔ میں بھی اس کشتی میں سوار ہو گیا۔ رش کافی تھا۔ کشتی دریا کے درمیان پہنچی تو میں نے شور مچا دیا کہ کسی نے میری ایک ہزار اشرفی نکال لی ہے۔ اس طریقہ سے میں آپ پر چوری اور خیانت کا الزام لگانا چاہتا تھا۔ کشتی والے نے کشتی روک دی اور کہا گھبرانے کی ضرورت نہیں ہے اگر کسی نے تمہاری اشرفیاں نکال لی ہیں تو وہ کشتی سے کہاں بھاگ سکتا ہے اور پھر ایک طرف سے تلاشی لینا شروع کر دی۔ کسی سے بھی اشرفیاں برآمد نہ ہوئیں۔ لوگ مجھے ملامت کرنے لگے کہ تم کہیں خود بھول آئے ہو۔ اگر یہاں کسی نے نکالی ہوتیں ضرور مل جاتیں کشتی کنارے پر لگی۔ لوگ اتر کر اپنی اپنی منزل مقصود کو روانہ ہوئے۔ امام بخاریؒ بھی ایک طرف چل دیئے میں نے آگے بڑھ کر سلام کیا اور کہا حضرت میرے علم کے مطابق آج آپ کے پاس ایک ہزار اشرفیاں موجود تھیں اور میں نے آپ کو بدنام کرنے کے لیے یہ ڈرامہ رچایا تھا۔ پھر وہ رقم کہاں گئی۔ امام صاحب نے فرمایا یہ درست ہے۔ میرے پاس ہزار اشرفیاں موجود تھیں اور کشتی میں میرے جاننے والوں کی ایک تعداد موجود تھی۔ اگر میں یہ کہہ دیتا کہ یہ میری اپنی اشرفیاں ہیں تو لوگ اس کا یقین کر لیتے لیکن میرے دل میں خیال گذرا اگر بات کچھ ایسی ہو گئی اور یہ واقعہ پھیل گیا تو کسی کے دل میں یہ خیال گذر سکتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ میں نے یہ اشرفیاں چوری کر لی ہوں۔ اس طرح سے میری کتاب صحیح بخاری مشکوک ہو جاتی میں نے چپکے سے وہ اشرفیاں دریا میں پھینک دیں۔

صحیح بخاری کی احادیث کی تعداد:

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ مکررات کو شامل کرتے ہوئے بخاری شریف کی کل احادیث کی تعداد (۷۳۹۷) ہے اس میں

معلقات اور متابعات اور موقوفات شمار نہیں کی گئیں۔ اگر مکررات حذف کر لی جائیں تو متصل اور مرفوع احادیث کی تعداد (۲۵۱۳) ہے اس میں تعلیقات کی تعداد (۱۳۴۱) ہے۔ جن میں سے (۱۵۹) کی تخریج نہیں کی گئی۔ متابعات کی تعداد (۳۸۴) ہے۔ امام نودی اور ابن الصلاح نے کہا ہے کہ تکرار کے بغیر بخاری شریف کی احادیث کی تعداد (۴۰۰۰) ہے لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں میں نے ان کو خود شمار کیا ہے اور ان کی تعداد (۲۶۰۶) ہے اس طرح بخاری شریف میں کتب کی تعداد (۹۷) ہے۔ اس کے ابواب کی تعداد (۳۱۵۰) ہے۔

تراجم ابواب:

امام بخاری رحمہ اللہ آئمہ مجتہدین میں سے تھے یہی وجہ ہے کہ آپ کی کتاب فقہی احکام و مسائل کی جامع کتاب ہے۔ آپ نے صحیح بخاری کے تراجم میں اپنے اجتہادات اور استنباطات کو سمو دیا ہے۔ تراجم ابواب میں امام بخاری رحمہ اللہ کے دو طریقے ہیں ایک طریقہ یہ ہے کہ آپ باب کا جو عنوان مقرر کرتے ہیں وہ احادیث کے مطابق ہوتا ہے۔ جو اس باب میں شامل ہیں بعض اوقات باب کا عنوان اس موضوع سے مطابقت رکھتے ہیں اکثر اوقات عنوان کے الفاظ موضوع کے ہم معنیٰ ہوتے ہیں۔ صحیح بخاری کے اکثر عنوانات اسی قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔

تراجم ابواب کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ باب کا عنوان عام ہوتا ہے اور اس میں جو احادیث ذکر کی جاتی ہیں وہ خاص ہوتی ہیں۔ اس سے امام بخاریؒ کا مقصد اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ احادیث اگرچہ خاص ہیں مگر اس کا حکم عام ہے۔ بعض اوقات اس کے برعکس ہوتا ہے۔ یعنی باب کا عنوان خاص ہوتا ہے اور اس میں مندرجہ احادیث عام ہوتی ہیں۔ اس سے وہ اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ حدیث اگرچہ عام ہے مگر اس سے خصوص مراد ہے۔ اس کتاب کے تراجم ابواب میں جو باریکیاں اور لطافتیں موجود ہیں۔ اس کی بنیاد یہی ہے اسی لئے علماء کا یہ قول مشہور ہے۔ فقه البخاری فی تراجمه یعنی امام بخاری کی فقاہت ان کے تراجم ابواب سے ظاہر ہوتی ہے۔ بسا اوقات امام بخاری رحمہ اللہ باب کا عنوان استفہامیہ انداز میں مقرر کرتے ہیں۔ مثلاً (باب هل يكون كذا باب من قال كذا) اور ایسا وہ اس وقت کرتے ہیں۔ جب دو احتمالوں میں سے کسی ایک کی تعیین نہ کر سکتے ہوں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے۔ امام بخاریؒ باب کا عنوان ایسا مقرر کرتے ہیں جو بظاہر اہمیت کا حامل نہیں ہوتا لیکن جب اس میں غور و فکر سے کام لیا جائے تو وہ بہت کثیر النفع ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً امام صاحب نے ایک باب باندھا (باب قول الرجل ما صلینا) باب ہے کہ آدمی کہے کہ میں نے نماز نہیں پڑھی ہے۔ اس باب سے اس شخص کی تردید ہو جاتی ہے کہ جو اس بات کو معیوب سمجھتا ہو۔ ایک باب کا عنوان ہے (باب قول الرجل فاتتنا الصلاة) کیا آدمی اس طرح کہہ سکتا ہے۔ کہ ہماری نماز فوت ہو گئی ہے۔ بسا اوقات امام بخاری باب کا عنوان مقرر کر کے ایک ایسی حدیث کے مفہوم کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو ان کی شرائط کے مطابق نہیں اور باب میں ایسی حدیث لاتے ہیں جس سے ظاہراً یا اشارتاً اس حدیث کے مفہوم کی تائید ہوتی ہے مثلاً امام بخاری نے باب باندھا ہے (باب الأمراء من قريش) یہ حدیث بخاریؒ کی شرط کے مطابق نہیں۔ اس باب کے تحت امام بخاریؒ یہ حدیث لاتے ہیں کہ قریش میں ہمیشہ ایک حاکم موجود رہے گا۔

امام بخاری نے تراجم ابواب پہلے لکھ لیے تھے اور اس کے بعد آخر عمر تک ابواب کے مطابق صحیح احادیث لکھتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ کچھ تراجم ابواب ایسے ہیں جن میں کوئی حدیث نہیں لکھی گئی۔ یا تو آپ کو آپ کی شرط کے مطابق کوئی حدیث نہیں ملی جو اس باب میں درج کرتے یا پھر آپ وفات پا گئے۔ اس لیے کوئی حدیث نہیں لکھ سکے۔

صحیح بخاری اور مسلم کی شرائط کا بیان:

امام بخاری اور امام مسلم میں سے کسی سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ انہوں نے کسی جگہ اپنی روایات کی شرائط ذکر کی ہوں البتہ ان دونوں کتابوں کے دقیق مطالعہ سے ان کی شرائط کا پتہ چلتا ہے۔ صحیحین کی شرائط کے بارہ میں علماء کے چند اقوال درج ذیل ہیں۔

۱۔ ابوعبداللہ نیشا پوری

امام حاکم ابوعبداللہ نیشا پوری اپنی کتاب المدخل میں فرماتے ہیں۔ امام بخاری اور مسلم وہ احادیث روایت کرتے ہیں جو صحت کے لحاظ سے اول درجہ کی ہوں۔ اول درجہ کی احادیث وہ ہوتی ہیں جن کو مشہور صحابی روایت کرے اور اس سے نقل کرنے والے دو ثقہ راوی ہوں۔ پھر تابعین سے ایک ایسا تبع تابعی روایت کرے جو مشہور ہو اور چوتھے طبقہ کے راوی بھی ثقہ ہوں۔ نیز بخاری اور مسلم کا شیخ ایسا ہونا چاہیے جو مشہور حافظ حدیث اور روایت کرنے میں عادل اور ضابط ہو حافظ ابن حجر مقدمہ فتح الباری میں فرماتے ہیں حاکم نے جو شرائط بیان کی ہیں اگر چہ وہ بعض ان صحابہؓ میں نہیں پائی جاتیں جن سے امام بخاری نے روایت کی ہے اور یہ بات کوئی ضروری بھی نہیں ہے کیونکہ (الصحابة کلهم عدول) البتہ صحابی کے بعد والے راویوں کے متعلق حاکم کا بیان درست ہے۔ اس لیے کہ بخاریؒ شریف کی کوئی حدیث ایسی نہیں جو غریب ہو۔ غریب روایت وہ ہوتی ہے جس کی سند میں کسی جگہ راوی اکیلا رہ جائے۔ نیز یاد رکھنا چاہیے۔ حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک حدیث کی صحت کے لیے صحابی کا مشہور ہونا شرط نہیں۔

۲۔ حافظ ابوالفضل محمد بن طاہر مقدسی (۵۰۷ھ):

اپنی کتاب شروط الائمة الستة میں لکھتے ہیں کہ بخاری اور مسلم کی شرط یہ ہے کہ وہ اپنی کتاب میں ایسی روایات لاتے ہیں جس کو کسی مشہور صحابی نے روایت کیا ہے اور اس کے بعد سند کے دیگر راویوں کے ثقہ ہونے میں محدثین میں اختلاف نہ پایا جاتا ہو اس کی سند متصل ہو اور کسی جگہ بھی انقطاع نہ ہوا ہو۔

۳۔ حافظ ابوبکر محمد بن موسیٰ حازمی ۵۸۴ھ:

اپنی شروط الائمة الخمسة میں لکھتے ہیں۔ جو محدثین صرف احادیث صحیحہ کو جمع کرتے ہیں ان کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ حدیث کے راوی کو دیکھتے ہیں کہ وہ عادل اور ضابط ہو۔ اس کے شیوخ اور اساتذہ بھی صفت عدالت کے ساتھ متصف ہوں۔ ان سے روایت کرنے والے بھی ثقہ ہوں کیونکہ بعض راویوں کی روایات مخلوط ہوتی ہیں۔ ایسے راویوں کی روایات بطور شواہد اور متابعات پیش کی جاتی ہیں۔ امام زہری کے تلامذہ پانچ طبقات پر مشتمل ہیں اور ہر طبقہ اپنے قریب والے طبقہ کے مقابلہ میں افضل ہے۔ امام بخاری دوسرے طبقہ کی روایت بھی قبول کر لیتے ہیں۔ البتہ تیسرے طبقہ کی روایت تعلیقاً ذکر کرتے ہیں۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے درمیان موازنہ:

امام بخاری اور مسلم دونوں نے اپنی اپنی صحیح میں روایات صحیحہ کو جمع کرنے کا اہتمام کیا ہے مگر صحیح بخاری کو بعض امتیازات کی بناء پر صحیح مسلم پر فوقیت حاصل ہے۔ بلکہ علم حدیث میں مدونہ تمام کتب پر فائق ہے جس کی متعدد وجوہ ہیں۔

۱۔ علماء امت کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اصح الکتب بعد کتاب اللہ البخاری، حافظ ابن حجر امام نسائی سے نقل کرتے ہیں کہ جملہ کتب حدیث میں سے کوئی کتاب بھی بخاری شریف سے افضل نہیں ہے۔ محدث اسماعیل اپنی کتاب المدخل میں بیان کرتے ہیں میں نے امام بخاریؒ کی تصنیف کو دیکھا اور اس کو سنن صحیحہ کی جامع ہونے کی حیثیت سے اسم با مسمیٰ پایا۔ میں نے اس میں استنباطِ احکام کی ایسی ایسی مثالیں دیکھی ہیں جو اس شخص کو ہی نصیب ہوسکتی ہیں جو احادیث کی نقل و روایت اور ان کی علل سے آگاہ ہونے کے ساتھ ساتھ فنِ حدیث میں مہارت تامہ رکھتا ہو۔ امام مسلم بکثرت ایسے لوگوں سے روایت کرتے ہیں جن سے امام بخاری نے روایت نہیں لی۔ امام بخاری نے روایتِ حدیث میں جس تشدد سے کام لیا ہے وہ دوسروں میں مفقود ہے۔ امام دارقطنی کی مجلس حدیث میں صحیحین کا ذکر آیا، فرمانے لگے۔ اگر امام بخاری نہ ہوتے تو امام مسلم کسی شمار میں نہ ہوتے۔ اور امام مسلم نے کیا کیا ہے؟ صرف امام بخاری کی کتاب کو لے کر ان کی احادیث کی تخریج کر دی ہے اور کچھ اضافے کر دیئے ہیں۔ صحیح بخاری کی فوقیت ثابت کرنے کے لیے یہ بات کافی ہے کہ امام بخاری، امام مسلم کے مقابلہ میں فنِ حدیث بہتر طور پر جانتے تھے اور ان کے استاذ بھی تھے۔ حتیٰ کہ امام مسلم خود بھی امام بخاری کو یکتائے روزگار محدث تصور کرتے ہیں۔

۲۔ صحیح حدیث کا دارو مدار اور انحصار اس بات پر ہے کہ حدیث کی سند متصل ہو اس کے راوی عادل اور ضابط ہوں وہ روایت شاذ نہ ہو اور ہر طرح کی علت سے پاک ہو۔ ایسی شرائط صحیح بخاری اور مسلم سے بڑھ کر کسی حدیث کی کتاب میں نہیں پائی جاتیں اور ان میں صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر فوقیت حاصل ہے۔ کیونکہ ایسے راوی جن پر محدثین نے نقد و جرح کی ہے ان کی تعداد مسلم کے راویوں کی نسبت کم ہے۔ صحیح بخاری میں ایسی روایات جن کے کسی نہ کسی راوی پر کسی محدث نے جرح کی ہے۔ ان کی تعداد ۷۸ ہے اور مسلم شریف کے جن راویوں پر جرح کی گئی ہے ان کی تعداد ۲۱۰ ہے۔ ان میں ۱۱۰ ایسی احادیث ہیں جن میں مسلم اور بخاری دونوں شریک ہیں۔ ظاہر ہے جس کتاب پر نقد و جرح کی گئی ہے وہ کثیر الانتقاد کے مقابلہ میں قابل ترجیح ہوگی۔

۳۔ صحتِ روایت کے لحاظ سے بھی صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر فوقیت حاصل ہے اور اس کے اسباب حسب ذیل ہیں۔

۱۔ جن راویوں سے روایت کرنے میں امام بخاری منفرد ہیں اور مسلم ان سے روایت نہیں کرتے۔ انکی تعداد ۴۳۰ ہے اور وہ راوی جن سے روایت کرنے میں امام مسلم منفرد ہیں ان کی تعداد ۶۲۰ ہے اور ان میں ۸۰ راویوں پر تنقید کی گئی ہے۔ لہٰذا صحتِ روایت کے لحاظ سے بھی صحیح بخاری کو صحیح مسلم پر فوقیت حاصل ہے۔

۲۔ بخاری کے جن راویوں پر جرح کی گئی ہے امام بخاری ان سے بہت کم احادیث روایت کرتے ہیں جبکہ امام مسلم نے ایسے راویوں سے اکثر ان کے اجزاء نقل کر دیئے ہیں۔

۳۔ صحیح بخاری کے جن راویوں پر تنقید کی گئی ہے ان میں سے اکثر امام بخاری کے اساتذہ ہیں جن سے آپ کی ملاقات رہتی تھی۔ آپ ان کے حالات سے واقف تھے۔ ان کی روایت کردہ احادیث سے بخوبی آگاہ تھے ان کی جید اور دوسری روایات میں تمیز کر سکتے تھے۔ اس کے برعکس صحیح مسلم کے راوی زیادہ تر ان کے زمانہ سے تعلق رکھتے تھے اور اس میں شبہ نہیں

کہ محدث اپنے شیوخ کی مرویات سے زیادہ باخبر ہوتا ہے۔اس لیے صحیح بخاری سند کے اعتبار سے قوی اور رجال کے لحاظ سے پختہ تر ہے۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ:

ابوعلی نیشاپوری نے کہا ہے کہ مسلم کو صحیح بخاری پر فوقیت حاصل ہے ان کے اس قول کا تعلق مطلقاً افضلیت کے ساتھ نہیں ہے۔حافظ ابن حجر عسقلانی کہتے ہیں کہ ابوعلی نے مسلم شریف کو شروط صحت کی بنا پر افضل قرار نہیں دیا بلکہ اس کے کچھ دوسرے اسباب ہیں مثلاً امام مسلم نے صحیح مسلم اپنے شہر میں مقیم رہ کر ترتیب دی ہے۔ جب کہ آپ کے اکثر استاذہ بقید حیات تھے۔ اس لیے آپ الفاظ کے سیاق وسباق کا خاص خیال رکھتے تھے اور ایک مفہوم کی احادیث جس قدر طرق کے ساتھ پہنچی ہیں آپ نے ان کو ایک ہی جگہ پر جمع کر دیا ہے۔ جس کی وجہ سے حدیث کے مختلف الفاظ سامنے آ جاتے ہیں جبکہ امام بخاری کی توجہ کا مرکز فقہی احکام کا استخراج ہے۔ جس کی وجہ سے ایک ہی حدیث سے مختلف احکام نکالنے کے لیے وہ اسے کئی ایک اجزاء میں تقسیم کر دیتے ہیں اور جس کی مناسبت جس باب سے ہوتی ہے اسے وہاں ذکر کر دیتے ہیں اور اس طرح ایک ہی حدیث کئی ٹکڑوں میں تقسیم ہو جاتی ہے ابوعلی اور مغرب کے بعض علماء نے اگر صحیح مسلم کو صحیح بخاری پر ترجیح دی ہے تو اس حسن ترتیب کی وجہ سے ہے صحت کے اعتبار سے نہیں۔ آج تک کسی عالم نے صراحت کے ساتھ یہ بات نہیں کہی کہ صحیح مسلم، صحیح بخاری کے مقابلہ میں صحیح تر ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے تو واقعہ کے خلاف ہوگی۔

☆☆☆☆

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

کتاب بدء الوحي

قال الشيخ الإمام الحافظ أبو عبدالله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة البخارى رحمهُ الله تعالىٰ آمين

باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ وقول الله جل ذكره:

﴿إِنَّآ أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده﴾[النساء:١٦٣]

باب پر تنوین اور بغیر تنوین دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ امام بخاری علیہ الرحمتہ نے اپنی صحیح کی ابتداء کتاب الوحی سے کی ہے آغاز میں عام مؤلفین کی عادت کے مطابق خطبۃ الکتاب نہیں لکھا اور نہ ہی حمد له کا ذکر ہے قرآن پاک کی اقتداء کرتے ہوئے صرف بسملہ پر اکتفاء کیا ہے بسملہ میں حمد وشکر حکما شامل ہیں پھر قرآن مجید کی اولین نازل ہونے والی آیت میں بسم اللہ کا ہی ذکر ہے (اقرأ باسم ربك) پھر یہ احتمال ہے کہ شروع کرتے وقت حمد وتشہد زبانی پڑھ لیا ہوگا کیونکہ ان کی کتابت نہ بھی ہو صرف زبان سے ادائیگی کرنے پر حدیث پر عمل ہو جائے گا۔ آنجناب ﷺ کی جملہ خط وکتابت کا آغاز بسم اللہ ہی سے ہوا ہے جس سے ثابت ہوا کہ حمد وتشہد کی اصل جگہ خطب ہیں نہ کہ رسائل اس لئے مؤطا مالک، مصنف عبدالرزاق ودیگر کتب حدیث کا آغاز صرف بسملہ سے ہوا ہے حمد وغیرہ زبانی ادا کر لیا ہوگا۔ کتاب الوحی کے ساتھ آغاز اس امر کا غماز ہے کہ دین اسلام کی بنیاد ظن وتخمین پر نہیں بلکہ وحی ربانی پر ہے۔ آیت تیمنا ذکر کی ہے یہ اشارہ بھی مقصود ہو سکتا ہے کہ آنجناب کی طرف وحی کا نزول کوئی نئی اور انوکھی بات نہیں بلکہ ہمیشہ سے انبیاء کرام کو اس سے سرفراز کیا ہے۔

لغت میں وحی کا معنی ہے (الإعلام فی خفاء) یعنی مخفی طور پر کوئی خبر دینا۔ کتابت مکتوب، بعث الہام، امر، ایماء، اشارہ پر بھی وحی کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے اصطلاح شرع میں اللہ تعالی کا اپنے انبیاء کو خبر دینا، اس کی کئی صورتیں ہیں جن کا آگے ذکر ہوگا۔ بعض نے اس ترجمہ پر اعتراض کیا ہے کہ اکثر احادیث باب بدء الوحی نہیں بلکہ وحی کی صورتیں اور کیفیات کا بیان کرتی ہیں لہذا (بدء الوحی) کا لفظ نہیں ہونا چاہئے تھا۔ حضرت مولانا محمود الحسنؒ اس بابت رقمطراز ہیں کہ امام صاحب کی اصل غرض صرف بدء وحی نہیں بلکہ اس کی عظمت، اس کا خطا وغلط وسہو سے منزہ ہونا، اس کی کیفیات واحوال اس کا واجب الاتباع بتلانا مقصود ہے جو ابتدائے کتاب میں مفید و

مناسب ہے اور وحی متلو وغیر متلو دونوں کو شامل ہے غرض وحی کی جملہ مبادی مراد ہیں (الابواب والتراجم علی البخاری. ایك کتابچه) شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں کہ بدء سے مراد مبدأ ہے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ تو مفہوم یہ ہوا کہ احادیث نبویہ کا مبدأ کیسے تھا؟ تو جواب یہ ہے کہ بذریعہ وحی فرشتہ کے توسط سے من جانب اللہ، اور ہم تک پہنچانے والے صحابہ کرام جن سے ثقہ علماء کی جماعت نے روایت کرتے ہوئے اس ذخیرہ حدیث کو ہم تک پہنچایا علامہ انور شاہ کشمیریؒ اس بابت تحریر کرتے ہیں کہ امام بخاری کا اس باب سے اپنی کتاب کا افتتاح نہایت بدیع ہے یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ عبد کا اپنے رب کے ساتھ پہلا معاملہ وحی کے ذریعہ قائم ہوتا ہے پھر ایمان، علم، اور اعمال کے مراحل آتے ہیں قرآن پاک میں ہے (ما کنت تدری ما الکتاب و لا الإیمان الخ) پھر وحی کے ذریعہ سکھلایا لہذا یہ ایمان واعمال کے مقدمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔آیت ذکر کر کے اہل کتاب پر واضح کیا کہ آنحضرت ﷺ کی وحی کا مبدأ وہی ہے جو حضرات انبیاء کرام، نوح وابراہیم، وموسیٰ وغیرھم کا مبدأ تھا لہذا اس وحی کا انکار گویا تمام کی وحی کا انکار ہے آیت میں حضرت نوح کے ذکر سے ابتدا کی ہے کیونکہ وہ پہلے رسول ہیں جن پر امور شرعیہ اور حلال وحرام کے مسائل سے متعلق وحی آئی ان سے قبل وحی کا موضوع امور تکوینیہ ہوتے تھے وحی کبھی امر کے معنی میں مستعمل ہوا ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (و إذأوحیت إلی الحواریین أن آمنوا بی و برسولی) کبھی تسخیر کے معنی میں (و أوحیٰ ربك الی النحل الخ) کبھی اشارہ، الہام یا ہدایت کا معنی مرادلیا جاتا ہے (فأوحیٰ إلیهم أن سبحوا بکرة وعشیا) کبھی وحی بول کر موحیٰ مرادلیا جاتا ہے (إن هو إلا وحی یوحیٰ) علامہ کشمیری کہتے ہیں کہ وحی صرف رسل وانبیاء کی طرف ہوتی ہے جب کہ ان کے غیر کی طرف ایحاء ہوتا ہے۔ایحاء لغوی معنی کے طور پر ہے بخلاف وحی کے جو صرف شانِ انبیاء میں استعمال ہوا ہے۔

حدثنا الحمیدي عبدالله بن الزبیر قال: حدثنا سفیان قال: حدثنا یحي بن سعید الأنصاري قال: أخبرني محمد بن إبراهیم التیمي أنه سمع علقمه بن وقاص اللیثي یقول: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه علی المنبر قال: سمعت رسول الله ﷺ یقول: إنما الأعمال بالنیات، و إنما لکل امریء ما نوی : فمن کانت هجرته إلی دنیا یصیبها ، أو إلی امرأة ینکحها ، فهجرته إلی ما هاجر إلیه۔

حمیدی، ابو بکر عبداللہ بن الزبیر بن عیسیٰ ہیں۔حمید، بنو اسد جو ام المومنین حضرت خدیجہ کا قبیلہ تھا کی ایک شاخ تھی امام کبیر اور مصنف ہیں۔ابن عیینہ سے تلمذ میں امام شافعی کے ساتھی ہیں، فقہ میں ان کے شاگرد ہیں ان کے ساتھ مصر کا سفر کیا وہاں ان کی وفات کے بعد مکہ واپس آ گئے۔امام بخاریؒ نے ان مکی شیخ جو قریش کے اپنے زمانہ میں سب سے بڑے فقیہ تھے بدء وحی کی روایت نقل کر کے کمال براعت کا اظہار کرتے ہوئے یہ اشارہ کیا ہے کہ مکہ میں وحی کا آغاز ہوا ان کے شیخ سفیان بن عیینہ بھی مکی ہیں۔اگلی روایت کی سند میں مالک ہیں جو شیخ اہل مدینہ ہیں کیونکہ وحی کا شیوع اور اکمال مدینہ میں ہوا۔سفیان کی جائے پیدائش کوفہ ہے امام مالک کے ساتھ کثیر شیوخ سے اخذ وروایت میں ان کی مشارکت ہے کہا جاتا ہے کہ ۷۰ تابعین سے سماع کیا ہے۔اس سند میں تین تابعین ہیں۔ابن مندہ نے علقمہ کو صحابہ میں شمار کیا ہے اس پر دو تابعی اور دو صحابی ہیں۔

اس حدیث کو بدء الوحی میں لانے پر اعتراض کیا گیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں بنتا اسی لئے خطابی نے اپنی شرح

میں اور اسماعیلی نے اپنی مستخرج میں اس حدیث کو ترجمہ سے قبل لکھا ہے ان کے نزدیک اس کا ذکر گویا تبرکاً ہے ابن رشید کہتے ہیں کہ یہ حدیث لا کر اپنی حسنِ نیت کا اظہار مقصود ہے اور ساتھ ہی حسن نیت کی ترغیب دلانا بھی اس کی حیثیت صحیح کے مقدمہ کی سی ہے۔ ایک مناسبت یہ بھی بنتی ہے کہ چونکہ وحی کی آمد اعمالِ شرعیہ کے بیان کے لئے ہوتی تھی تو اعمال میں حسن نیت شرط ہے لہٰذا اس سے آغاز کیا۔ اس حدیث کو اسلام کا ثلث کہا گیا ہے جب کہ امام شافعی اسے نصف اسلام کہتے تھے۔ مؤطا کے سوا تمام کتب حدیث میں اس کی تخریج کی گئی ہے نسائی نے صاحبِ مؤطا یعنی امام مالک کے واسطہ سے اسے نقل کیا ہے اس سند میں حضرت عمر سے صرف علقمہ نے، ان سے صرف محمد نے اور محمد سے اکیلے یحییٰ نے اسے روایت کیا ہے مگر یحییٰ سے اور مابعد اس کے ناقلین و رواۃ کی تعداد سینکڑوں میں ہے۔ ابن مندہ نے یحییٰ سے اسے روایت کرنے والوں کے نام جمع کئے ہیں جو ۲۵۰ بنتے ہیں هروی کہتے ہیں کہ میں نے یحییٰ سے روایت کرنے والے سات صد رواۃ سے اس کی کتابت کی ہے۔ ابن حجر کے بقول مجھے اس تعداد میں کچھ مبالغہ محسوس ہوتا ہے کہتے ہیں میں نے اس کے طرق کا تتبع کیا ہے اب تک سو جمع کر چکا ہوں۔ اس کی صحیح ترین سند یہی ہے جو امام بخاری نے ذکر کی ہے معلول طرق سے بھی مروی ہے۔ جنہیں ابن مندہ اور دارقطنی وغیرہ نے ذکر کیا ہے البتہ اس کے معنی و مفہوم سے متفق متعدد صحیح الاسناد روایات ہیں مثلاً مسلم میں حضرت عائشہ وام سلمہ کی روایت (يبعثون على نياتهم) حدیث ابن عباس (و لكن جهاد ونية) حدیث اُبی موسیٰ (من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله) اسی طرح حدیث ابن مسعود (رب قتيل بين الصفين الله أعلم بنيته) یہ مسند احمد میں ہے نسائی نے حضرت عبادہ سے روایت کیا ہے (من غزا و هو لا ينوى إلا عقالا فله ما نوى) جن حضرات نے اس حدیثِ عمر کو متواتر قرار دیا ہے اس سے مراد تواترِ معنوی ہے۔

(إنما الأعمال بالنيات) جمع کے مقابلہ میں جمع کا لفظ ذکر کیا یعنی (كل عمل بنيته) یعنی جس طرح اعمال متنوع ہیں اسی طرح نیات بھی متنوع ہوتی ہیں مثلاً کوئی اللہ کی رضاء کے لئے عمل کرے کوئی اس کے وعدہ کی تحصیل، اور کوئی اس کی وعید سے بچنے کی نیت سے عمل کرے۔ معظم روایات میں مفرد (یعنی نیۃ) ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ چونکہ دل محلِ نیت ہے اور وہ ایک (متحد) ہے لہذا اس مناسبت سے مفرد کا لفظ ہے۔ یہاں چونکہ اعمال کے ساتھ اس کا استعمال ہے جو ظواہر سے متعلق ہیں جو کہ متعدد ہیں لہٰذا (نیات) کا لفظ جمع لانا ہی مناسب تھا۔ (إنما) کے ساتھ بلاغیوں کی اصطلاح میں اسلوب قصر بنتا ہے یعنی حصر کا فائدہ دیتا ہے گویا (لا عمل إلا بنية) بعض روایات میں (إنما) کے بغیر بھی ذکر ہوا ہے۔ مثلاً صحیح ابن حبان میں۔ (بالنيات) میں باء مصاحبت کے لئے ہے۔ للسببیۃ بھی ہوسکتی ہے۔

فقہاء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ رکن ہے یا شرط ہے۔ راجح یہ ہے کہ عمل کی ابتداء میں اس کا وجود رکن ہے پھر دورانِ عمل اس کی موجودگی و مصاحبت شرط ہے جار مجرور کا متعلق محذوف ہے۔ (تعتبر یا تکمل تصح تحصل) وغیرہ۔ حنفیہ کے ہاں تکمل یا کاملۃ مقدر ہے۔ بعض نے مقبولۃ کو مقدر مانا ہے۔ ذاتِ عمل کی نفی مراد نہیں یعنی عمل بغیر نیت کے متحقق ہے۔ مگر اس کی صحت و کمال اور مقبولیت کا دار و مدار نیت کی موجودگی پر ہے۔

عمل میں جوارح کا فعل اور زبان کا فعل یعنی قول، دونوں شامل ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ قول حقیقۃ عمل میں شامل نہیں ہے مگر مجازاً اس میں شامل ہے قرآن میں (زخرف القول) کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا (و لو شاء الله ما فعلوه) (گویا ان کے

اس قولِ مزخرف کوفعل قرار دیا) بالنیات کا الف لام ضمیر کے عوض میں ہے تقدیر کلام یہ ہے (الاعمال بنیاتھا) یعنی ہر عمل کی نیت اس کے لئے معتبر ہوگی کہ مثلا یہ نماز ہے، فرض ہے پھر ظہر وعصر وغیرہ کا تعین، قصر اور غیر قصر کا تعین، عددِ رکعات ذکر کرنا محلِ بحث ہے راجح یہ ہے تعداد کے تعین کی کوئی ضرورت نہیں (بلکہ ظہر کے لئے دل میں یہ خیال لانا ہی کافی ہے کہ یہ ظہر ہے باقی تفصیلات مفہوم و معلوم اور متعین ہیں) مثلاً مسافر کے لیے ضروری نہیں کہ دو رکعت قصر کی تعیین کرے صرف اتنا خیال ہی کافی ہے کہ قصر پڑھ رہا ہوں احناف کے ہاں وسائل عبادت مثلا وضوء۔ میں نیت شرط نہیں کیونکہ وضوء بذات خود عبادت نہیں بلکہ کسی اور عبادت یعنی نماز کا وسیلہ ہے، جب کہ جمہور کے ہاں وضوء بھی ایک عبادت ہے ان کے نزدیک وسائل میں بھی نیت مشروط ہے۔

علامہ انور کہتے ہیں وضوء بلا نیت صحیح ہے کیونکہ وسیلہ ہے مگر اسے تعبد بنانے کے لئے ہمارے ہاں بھی نیت لازم ہے۔ البتہ تیمم میں نیت ضروری ہے کیونکہ مٹی ہماری رائے میں اصلاً طہور نہیں بلکہ (جعلت) بنا دی گئی لہذا تیمم میں نیت لازم ہے۔ اکثر علمائے لغت کے ہاں نیت، نوی بروزن ضرب یضرب سے ہے بمعنی قصد، بعض کے ہاں (النویٰ) بمعنی بعد سے ماخوذ ہے گویا (الناوی للشيء) یعنی اس کا طالب اپنے قصد وارادہ کے ساتھ جوارح کے بوجہ بعد اس تک پہنچنے یا اسے پانے سے پہلے۔ شرع میں یہ فعل کے ساتھ ہی مقترن ہے۔ بجائے افعال کے اعمال کا لفظ اس لئے ذکر کیا ہے کہ فعل ایک ہی دفعہ ہوتا ہے اور اس کا زمانہ وقوع بھی یسیر ہے جیسے قرآن میں ہے (الم تر کیف فعل ربك) جب کہ اعمالِ شرعیہ متکرر ہیں اور ان کا زمانہ بھی مستمر و ممدد ہے۔ عمل وہ ہے جس پر انسان کا دوام اور تکرار ہو اسی میں اس کی نیت بھی ہوگی جب کہ افعال عموماً نادر ہیں اور اتفاقاً سرزد ہوتے ہیں اس لئے بغیر نیت کے ان کا وقوع ممکن ہے۔ مقصود یہ ہے کہ عبادت کا عادت سے تمیز ہو، نیت کا وقت ابتدائے عمل ہے اثنائے عمل بھی کفایت کرے گا بسا اوقات بغیر خصوصی نیت کے عمل کا حصول ممکن ہے مثلا ایک شخص مسجد میں داخل ہو کر دو رکعت پڑھے خواہ تحیۃ المسجد کی نیت نہ بھی کی ہو مگر وہ دو رکعت تحیۃ ہی کی سمجھی جائیں گی (میں سمجھتا ہوں کہ پڑھنے والے کے گوشہ دل میں ضرور تحیۃ المسجد کا خیال ہوگا اسی خیال کو نیت کہتے ہیں) ابن سمعانی کہتے ہیں کہ وہ اعمال جو عبادت سے خارج ہیں ان کی ادائیگی بھی موجب ثواب بن سکتی ہے مثلا کھاتے وقت اگر یہ نیت کر لے کہ اس سے غذائیت وقوت حاصل کر کے طاعت میں مشغول ہوگا اب یہ کھانا بھی اس کے لئے باعثِ ثواب ہوگا۔ ابن عبدالسلام لکھتے ہیں کہ صرف ان اعمال میں نیت مشرط ہے جو بذات خود عادات سے متمیز نہیں ہیں وہ اعمال جو بذات خود متمیز ومنفرد ہیں مثلا اذکار، تلاوت، ادعیہ ان میں نیت شرط نہیں کیونکہ یہ عادۃً نہیں بلکہ تعبداً ہی کئے جاتے ہیں اسی طرح اگر عرفاً و عادۃ سبحان اللہ، ماشاء اللہ اور لاحول ولاقوۃ وغیرہ پڑھا تو ثواب نہ ملے گا اِلا یہ کہ ساتھ تعبد وتقرب کی نیت بھی کر لے۔ (مثلا الم پڑھ کر تیس نیکیوں کا وہ حقدار ہوگا جس نے بقصد تعبد پڑھا)۔

(فمن كانت هجرته الى دنيا) امام بخاری نے غیر حمیدی کے واسطہ سے اس سے قبل (فمن كانت هجره الى الله و رسوله فهجرته الخ) کا جملہ بھی ذکر کیا ہے اس سند کے ساتھ تمام نسخوں میں اسی طرح ہے۔ ابن العربی لکھتے ہیں کہ حمیدی نے اپنی مسند میں اس ساقط جملہ سمیت یہ روایت نقل کی ہے لہٰذا اس کے حذف کرنے میں بخاری کا کوئی عذر نہیں ہوسکتا بہر حال دونوں احتمال ہیں، حمیدی نے املاء کراتے وقت سہو کیا یا بخاری کے حافظہ سے یہاں نکل گیا لیکن بقول ابن العربی یہ محدثین کی شان اور امام بخاری وحمیدی جیسے کبار ائمہ سے مستبعد ہے کہ نسیاناً وسہواً کوئی جملہ چھوڑ دیں۔ اس کے اسقاط کی ایک توجیہ جسے ابن حجر (أحسن

مایجاب بہ) قرار دیتے ہیں، یہ ذکر کی گئی ہے کہ انہوں نے یہ جملہ حذف کر کے اپنی نیت کا معاملہ اللہ تعالی پر چھوڑ دیا ہے اور بقیہ ذکر کر کے نفی کی ہے کہ یہ میری نیت نہیں کہ دنیا کماؤں الخ پہلے جزو کا ترک ایک قسم کا خود اپنی زبانی اپنے تزکیہ سے احتراز ہے اور معاملہ علیم بذات الصدور پر چھوڑ دیا ہے کہ اگر نیت غلط ہے تو اس کے مطابق بدلہ دے گا۔ اس سے ان کا مذہب بھی معلوم ہوا کہ کسی روایت کو مختصر کر کے یا بالمعنی نقل کرنا جائز ہے۔

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ انہوں نے اکثر لوگوں کے احوال پر نظر کرتے ہوئے وہ حصہ ذکر کر دیا ہے اور جو حصہ حذف کیا وہ تو مقصود بالذات ہے ہی۔ اس میں کوئی تردد نہیں۔ شرط اور جزاء میں اصلاً تغایر ہونا چاہئے مگر یہاں جو جزاء ہے وہی شرط ہے لیکن کئی مرتبہ یہ تغایر لفظی ہوتا ہے اور کئی مرتبہ معنوی مثلاً قرآن میں ہے (و من تاب و عمل صالحا فانه يتوب الى الله متابا) یہاں لفظاً تغایر موجود نہیں ہے لیکن معناً ہے۔ جیسے کہیں انت انت یعنی تو، تو ہے وہ، وہ ہے، اصل مراد و مقصود سب کے لئے مفہوم ہے۔ جیسے شاعر کا قول ہے:

خليلي خليلي دون ريب و ربما ألان امرؤ قولا فظن خليلا

دنیا کی دال مضموم ہے ابن قتیبہ نے مکسور بھی ذکر کی ہے (دنو) یعنی قرب سے ماخوذ ہے وجہ تسمیہ۔ (لدنوها من الزوال) تنوین کے بغیر ہے منون بھی ممکن ہے لیکن ضعیف ہے۔ تیمی کے بقول دنیا، ادنیٰ کی تانیث ہے اور غیر منصرف ہے۔ (أو امرأة) دنیا اور اس کے متاع میں یہ شامل ہے لیکن بطور خاص اس کا ذکر ذکر الخاص بعد العام کی قبیل سے ہے کیونکہ اس کا فتنہ وافتتان اکثر واشد ہے۔ بیان کیا گیا ہے کہ اس ذکر کا پس منظر مہاجر ام قیس کا قصہ ہے ام قیس کا نام (قیلہ) ذکر کیا گیا ہے۔

(فهجرته الى ما الخ) کرمانی کہتے ہیں کہ جار و مجرور کا (فهجرته) سے متعلق ہونا بھی محتمل ہے اس پر خبر محذوف ہو گی ای (قبيحة أو مذمومة) یہ بھی احتمال ہے کہ جار مجرور (فهجرته) کی خبر ہے اور جملہ، خبر بنے گا (من كانت الخ) کا۔ ابن حجر اس دوسرے احتمال کو راجح قرار دیتے ہیں کیونکہ پہلے احتمال پر مطلق ہجرت مذموم سمجھی جائے گی۔ جب کہ ایسا نہیں ہے کیونکہ قصد ہجرت کے ساتھ کسی عورت سے شادی بھی مقصود ہو سکتا ہے جو مذموم نہیں ہجرت پر اسے ثواب ملے گا اگرچہ خالص ہجرت سے کم تر ہو گا کسی خاتون سے شادی کی نیت سے دوسرے شہر جا آباد ہونا مذموم نہیں بلکہ اگر اس کا مقصد حصول تقرب ہے کہ گناہ سے بچ سکے تو ثواب کا مستحق ہے حدیث میں یہ بتلانا مقصود ہے کہ اسے ہجرت کا ثواب نہ ملے گا اگر دونوں ارادوں کے درمیان متردد تھا تب بھی اجر نہ ہو گا ہاں اگر اصل مقصد و نیت عبادت و تقرب ہے اس کے ساتھ ساتھ کوئی دنیوی مقصد یا منفعت بھی حاصل ہو گئی تب کوئی حرج نہیں طبری نے جمہور سلف سے نقل کیا ہے کہ ابتداء کا اعتبار ہے ابتداء اگر اخلاص وللھیت پر مبنی تھی تب بعد میں کوئی دنیوی غرض آ ڑے آ بھی گئی تو کوئی حرج نہیں۔ بقول قسطلانی شارح بخاری ابن مندہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر سے اس حدیث کو علقمہ کے علاوہ ابن عمر، جابر، ابو جحیفہ، عبداللہ بن عامر بن ربیعہ، عطاء بن یسار، ذوالکلاع، واصل بن عمر والجذامی اور محمد بن المنکدر نے بھی روایت کیا ہے اسی طرح علقمہ سے بھی محمد کے علاوہ نافع، سعید بن المسیب نے بھی روایت کیا ہے اسے مسلم، ترمذی نسائی، ابن ماجہ، احمد، دار قطنی، ابن حبان اور بیہقی نے بھی نقل کیا ہے۔ حضرت عمر کے علاوہ بیس دیگر صحابہ نے بھی روایت کیا ہے (بعض کا ذکر ہو چکا ہے) بقول ابن مندہ ان میں سعد بن ابی وقاص، علی، معاویہ، عبادۃ بن الصامت وغیرھم ہیں۔

حدیث کے مباحث میں علامہ کشمیری رقمطراز ہیں کہ نیت اور ارادہ میں فرق ہے نیت میں غرض کا ذکر بھی ہوگا مثلا کہے گا کہ میں نے فلاں کام کی نیت کی جب کہ ارادہ میں صرف اصدار مراد ہے غرض کے ذکر کے بغیر ہی ارادہ کا اظہار عام ہے مثلا کہا جائے (أراد الله سبحانه) (نوی الله) نہ کہا جائے گا۔نیت کے تلفظ (یعنی زبان سے نیت کرنا) کی بابت کہتے یں کہ ابن تیمیہ اور غیر واحد علماء نے صراحت کی ہے کہ آنحضرت سے مدت العمر ملفوظ نیت ثابت نہیں اور نہ کسی صحابی و تابعی سے اور نہ ائمہ اربعہ سے۔ اصلاً نماز کی نیت یہی ہے کہ اس کے دل میں ہو کہ کون سی نماز پڑھ رہا ہے اسی طرح وضوء کرتے وقت بھی اس کے دل میں یہ خیال ہوگا کہ کس لئے یہ اعضاء دھو رہا ہوں۔ کہتے ہیں کہ دراصل یہ حدیث نیت کے وجود یا عدم سے بحث ہی نہیں کرتی بلکہ اس کا اصل مفہوم صحیح اور فاسد نیت کا فرق واضح کرنا ہے۔حدیث کا اول اجمال ہے جس کی تفسیر اس کے آخر میں ہے اعمال بلا نیت کے حکم یا صحت کی بابت بحث نہیں بلکہ صحیح نیت کی منفعت اور غلط و فاسد نیت کی مفسدت بیان کرتی ہے لہٰذا ثواب یا تصح وغیرہ کے الفاظ مقدر ماننا صحیح نہیں بلکہ صحیح اور مناسب تقدیر کلام یہ ہے (نماء الأعمال و زکاؤ ھا و عبرتھا و حسبتھا بالنیات) (إنما الأعمال بالنیات) اور (و إنما لکل امری ما نوی) تکرار نہیں ہے علامہ انور حاشیہ سندھیؒ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ انما لکل امریء الخ ایک عرفی جملہ ہے تشریع نہیں ہے جب کہ شارع نے ایک حکم شرع ذکر کرتے ہوئے قرار دیا (إنما الأعمال بالنیات) اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہا (لکل أمة أمین و أمین ھذہ الأمة الخ) پہلا جملہ ایک عرفی حیثیت رکھتا ہے اس عرف کو ذکر کرکے اور اسے اساس بناتے ہوئے تشریعی حکم ذکر کیا کہ (و أمین ھذہ الأمة الخ) یہ بھی تحریر کرتے ہیں کہ عبادات کے سلسلہ میں اجمالی نیت کافی ہے ہر جزئیہ کی علیحدہ سے نیت کی ضرورت نہیں حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت کے ضمن میں کہتے ہیں کہ افعال کا ورود بذریعہ وحی ہے جب کہ ان کا صدور نیات کے ساتھ ہے پس وحی ان کے وجود کا مبدا اور نیات ان کے صدور کا مبدا ہے۔

حدثنا عبدالله بن یوسف قال: أخبرنا مالك عن ھشام بن عروة عن أبیه عن عائشة أم المومنین رضي الله عنھا أن الحارث بن ھشام رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال: یا رسول الله کیف یأتیك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: أحیانا یاتیني مثل صلصلة الجرس و ھو أشده علي فیفصم عني وقد و عیت عنه ماقال، و أحیانا یتمثل لي الملك رجلا فیکلمنی فأعي مایقول۔ قالت عائشة رضي الله عنھا۔ ولقد رأیته ینزل علیه الوحي في الیوم الشدید البرد فیفصم عنه وإن جبینه لیتفصد عرقا۔

شیخ بخاری اصلا دمشقی ہیں مصر کے شہر تنیس میں جا آباد ہوئے مؤطا کے متقن راویوں میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ (ام المؤمنین) تغلیباً ام المؤمنین کہا جاتا ہے حقیقۃً ام المؤمنات بھی ہیں۔ حارث بن ھشام ابوجہل کے حقیقی بھائی تھے فتح مکہ کے دن اسلام لائے فتوحاتِ شام میں شہادت پائی۔

(سأل) ممکن ہے سوال کے وقت ام المؤمنین حاضر تھیں یا حارث نے بعد میں بتلایا اس طرح کی حدیث محدثین کے ہاں حکما موصول ہی قرار پائے گی۔مسند احمد کی روایت میں (عن عائشه عن الحارث بن ھشام) ہے اس سے دوسرے احتمال کی تائید

ہوتی ہے۔

(کیف یأیتك الوحی) محتمل ہے کہ سوال کا تعلق نفس وحی کی کیفیت یا اس کے آنے کی کیفیت کی بابت ہو' ہر دونوں صورتوں میں فعل کا وحی کی طرف اسناد مجاز ہے۔ ابتدائے وحی یا ظہور وحی کی کیفیت کے متعلق سوال تھا۔ اس سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے ۔ وحی کی کنہ اور حقیقت وہی جانتا اور بیان کر سکتا ہے جس پر نازل ہوئی ہو باقی حضرات صرف قیاس آرائی کر سکتے ہیں اسی لئے سلف سے اس بابت زیادہ باتیں منقول نہیں بہتر یہی ہے کہ جتنا اور جو قرآن وسنت نے بتلایا اسی پر اکتفاء کیا جائے۔

(أحیانا) حین کی جمع ہے قلیل اور کثیر وقت پر بولا جاتا ہے یہاں مطلق وقت مراد ہے ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے۔

(صلصلة الجرس) گھنٹی کی آواز۔ صلصلہ کا معنی جب لوہے کی زنجیر کو پتھر یا لوہے پر پھینکا جائے تو جو چھنکار پیدا ہوتی ہے اسے صلصلہ کہتے ہیں۔

شاہ صاحب نے اس کے تحت لکھا ہے کہ جس کے حواس میں سے کوئی خاصہ معطل کر دیا جائے وہ اب صفتِ تمیز کھو دے گا مثلاً کسی کے خاصۂ بصر میں تعطل آجائے تو اسے بہت سے مختلف رنگ نظر آئیں گے اسی طرح آپ کی کیفیت ہوتی تھی کہ خاصۂ سمع معطل کر دیا جاتا تھا تاکہ دنیا و مافیہا کے شور وشرابہ سے کٹ کر وحی کے التقاط وحفظ کے لئے متفرغ ہو جائیں اس تعطل کے سبب صلصلة الجرس جیسی صدائیں سنائی دیتی تھیں۔ صوتِ جرس مذموم ہے جب کہ وحی محمود ہے تو محمود کی مذموم کے ساتھ تشبیہ کیوں دی؟ مسلم وابوداؤد کی ایک روایت کے مطابق جس قافلہ میں گھنٹیاں ہوتی ہیں فرشتے اس کی مرافقت نہیں کرتے اس کا جواب یہ ہے کہ تشبیہ میں مشبہ اور مشبہ بہ کا ہر لحاظ سے ایک دوسرے کا متساوی ہونا مراد نہیں ہوتا اور نہ تمام صفات واحوال میں مشابہت مقصود ہوتی ہے کسی ایک صفت میں مشارکت کے سبب مشابہت کا اجراء کر دیا جاتا ہے یہاں صرف سامعین کے تقریب اذھان کے لئے وہ صورت بطور مشبہ بہ ذکر کی جس سے ان کے کان بخوبی آشنا ہیں۔ کلی مشابہت مراد نہیں۔ خطابی کہتے ہیں کہ آپ کی مراد یہ تھی کہ وحی کی پے درپے اس طرح آواز آتی ہے کہ شروع میں سمجھ نہیں آتی پھر جب کلی توجہ مبذول کرتے ہیں تو سمجھ آنے لگتی ہے شاید اسی لئے اس طریق وحی کو (أشدہ علی) فرمایا اور اس سے فراغت پاتے پاتے جبیں مبارک عرق آلود ہو جاتی کیونکہ ہمہ تن گوش ہونا پڑتا اور مکمل توجہ مبذول کرنا پڑتی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ آواز دراصل فرشتہ کے پروں کی آواز تھی وحی ملفوظ سے قبل اس کا سنائی دینا تمہید اور انتباہ کے طور پر تھا تاکہ آپ تیار و متوجہ ہو جائیں۔

(فیفصم) معروف اور مجہول دونوں طرح پڑھنا ممکن ہے ایک نسخہ میں باب افعال معروف پڑھا گیا ہے بمعنی (ینقطع) قرآن میں ہے (لا انفصام لہا) فصم اس قطع کو کہتے ہیں جس میں دوبارہ ورود بھی ہو کیونکہ فرشتہ وحی قطع کرتا پھر دوبارہ آنے کے لئے جاتا۔

(یتمثل لی الملك رجلا) یعنی آدمی کی صورت اختیار کر کے آتا ہے۔ ابن سعد کی روایت میں ہے کہ دحیہ کلبی کی شکل میں بسا اوقات جبریلؑ آتے تھے ایک دفعہ اعرابی کی صورت آئے اس حدیث میں ذکر کردہ صورتوں کے علاوہ متعدد اور صورتیں بھی پیش آئیں ان دو صورتوں پر یہاں اس لئے اکتفاء کیا کہ اکثر وحی انہی دو صورتوں میں آئی باقی صورتیں شاذ و نادر ایک آدھ مرتبہ اختیار کی گئیں مثلاً دوی النحل، نفث فی الروع (یعنی دل میں القاء کر دیا جانا) رؤیا صالحہ، یہ بھی ایک دو مرتبہ اختیار کیا گیا۔ شب معراج میں براہ راست بلا واسطہ کلام کی۔ دو مرتبہ آنجناب ﷺ نے حضرت جبریلؑ کو زمین وآسمان کے درمیان ان کی اصل شکل میں ایک کرسی پر بیٹھے ہوئے دیکھا اس صورت میں انہوں نے وحی پہنچائی (دوی النحل) کی کیفیت نزولِ وحی کے وقت موجود حاضرین کے لئے تھی یعنی انہیں

شہد کی مکھیوں کی سی بھنبھناہٹ سنائی دیتی جب کہ آپ کے لئے صلصلة الجرس جیسی کیفیت ہوتی تھی۔ اس سے ثابت ہوا فرشتے بشر کی شکل اختیار کر سکتے ہیں۔ متکلمین کہتے ہیں کہ فرشتے لطیف علوی اجسام ہیں جو شکل چاہیں اختیار کر سکتے ہیں فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ روحانی جواہر ہیں۔

(رجلا) مصدریت کی بناء پر منصوب ہے ای (تمثل رجلٍ) تمییز اور حال بھی ممکن ہے۔ (فاعی ما یقول) صحیح ابی عوانۃ کی روایت میں اس کے بعد ہے (و هو أهونه علي) پہلی صورتِ وحی کا ذکر کرتے ہوئے (وعیت) ماضی کا صیغہ استعمال کیا کیونکہ فصم سے قبل وعی کر لیتے تھے جب کہ یہاں چونکہ فرشتہ آدمی کی شکل میں ہے دوران مکالمہ وعی کرتے رہتے تھے لہذا مضارع استعمال کیا۔

(قالت عائشه) سابقہ سند کے ساتھ ہی متصل ہے۔ امام بخاری کی عادت ہے کہ جہاں سابقہ سند کے ساتھ ہی ذکر کرتے ہوں وہاں حرفِ عطف ذکر نہیں کرتے اور جہاں کوئی تعلیق لاتے ہیں وہ حرف عطف کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔

دار قطنی اور مسلم نے اس قولِ عائشہ کو الگ حدیث کی حیثیت سے نقل کیا ہے۔ (لیتفصد) فصد مادہ ہے جس کا معنی عرق قطع کرنا تا کہ خون نکل جائے مبالغہ کے طور پر زیادہ پسینہ آنے کی وجہ سے فصد کے سبب سیلانِ رحم کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یہ لفظ ذکر کیا۔ (عرقا) تمییز کے سبب منصوب ہے تفسیر ابن عادل میں ہے کہ حضرت جبریل آپ پر ۲۴ ہزار مرتبہ، جناب آدم پر ۱۲ ہزار مرتبہ، ادریس پر چار مرتبہ۔ نوح پر پچاس، ابراھیم پر ۴۲ موسی پر ۴۰۰ اور عیسی علیہم السلام پر ۱۰ مرتبہ نازل ہوئے قسطلانی کہتے ہیں ثبوت ابن عادل کے ذمہ ہے۔ علامہ انور رقمطراز ہیں وحی کے تین انحاء (طریقے) ہیں ایک، موحی الیہ کا باطن عالمِ قدس کے لئے مسخر کر دیا جائے پھر اس کی طرف القاء ہو، اس طریقہ میں فرشتہ کا توسط موجود نہیں۔ دوم، اس طریقہ میں موحی الیہ کے حواس کا دخل ہے کہ وہ (اندر ہی اندر) ایک آواز سنتا ہے جو آوازِ وحی ہے اور بخاری کے نزدیک وہ باری تعالی کی آواز ہے اس میں کوئی مخارج نہیں، نہ تقطیع ہے۔ شیخ مجدد سرہندی کہتے ہیں کہ یہ آواز نہ جزء ہے نہ کل۔ نہ زمانی ہے نہ مکانی سوم: کہ فرشتہ موکل آئے پھر اس کی دو صورتیں ہیں جو اس حدیث میں بیان ہوئیں۔ اب اس کی روشنی میں یہ آیت (و ما كان لبشر أن يكلمه الله الخ) سمجھی جائے۔ (يكلمه الله) پہلا طریقہ ہے۔ اس میں الہام اور رؤیا بھی شامل ہے۔ (من وراء حجاب) یہ دوسرا طریقہ ہے۔ یہ وہ طریقہ ہے جو معراج کی رات اختیار کیا اور جناب موسی کے لئے کوہ طور پر اختیار کیا گیا۔ (أو يرسل رسولاً الخ) تیسرا طریقہ مع دونوں صورتوں کے مراد ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ بخلاف باقی شارحین کے میری رائے یہ ہے کہ صلصلہ سے مراد باری تعالی کی آواز ہے شیخ اکبر کا قول نقل کرتے ہیں کہ صلصلة کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے جس طرح صلصلة الجرس ہر جہت اور ہر جانب سے سنائی دیتی محسوس ہوتی ہے اسی طرح صوتِ باری تعالی کی متعین جہت نہیں۔ منقول ہے کہ حضرت موسی کو طور پر اللہ تعالی کی آواز ہر جانب سے آتی محسوس ہوتی تھی کہتے ہیں کہ ثبوتِ صوتِ باری تعالی کی بابت کتاب کے آخر میں مبسوط بحث آئے گی۔ کہتے ہیں اس بارہ میں توقف کرتا ہوں کہ یہ صوتِ باری تعالی اسی طرح آنحضرت کے پاس پہنچائی گئی جس طرح فرشتہ نے تلقی کی حدیث میں اس کی کوئی تفصیل نہیں لہذا توقف ہی مناسب ہے۔ لیکن یہ وضاحت ضروری ہے کہ یہ صوت کسی مخلوق کی صورت سے مشابہ نہیں ہے صلصلة الجرس کے ساتھ تشبیہ ایک جزئی امر ہے (جس کی توجیہہ ذکر ہو چکی) شیخ مؤلف کے سوا اس کے تمام رواۃ مدنی ہیں اس میں بھی دو تابعی بھی ہیں۔ مسلم نے بھی ے (الفضائل) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا يحى بن بكير قال: حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت: أول ما بديء به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاء ت مثل فلق الصبح- ثم حبب إليه الخلاء، و كان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه- و هو التعبد- الليالي ذوات العدد، قبل أن ينزع إلى أهله و يتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتز ود لمثلها، حتى جاء ه الحق و هو في غار حراء، فجائه الملك فقال: اقرأ، قال: ما أنا بقاريء، قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: اقرأ- قلت: ما أنا بقاريء- فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: اقرأ- فقلت: ما أنا بقاريء - فأخذني فغطني الثالثة، ثم أرسلني فقال:﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق- اقرأ و ربك الأكرم﴾فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال: زملونى زملونى - فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي- فقالت خديجة: كلا والله ما يخزيك الله أبدا، إنك لتصل الرحم، و تحمل الكل، و تكسب المعدوم، و تقري الضيف، و تعين على نوائب الحق- فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبدالعزیٰ، ابن عمّ خديجة وكان امرء ا تنصر فى الجاهلية و كان يكتب الكتاب العبرانى فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب، و كان شيخا كبيرا قد عمي، فقالت له خديجة: يا ابن عم اسمع من ابن أخيك - فقال له ورقة: يا ابن أخي ما ذا ترى؟ فأخبرة رسول الله ﷺ خبر ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى، ياليتني فيها جذعا، ليتني أكون حيا إذ يخرجك قومك- فقال رسول الله ﷺ - أو مخرجي هم؟ قال: نعم، لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إ عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصرا مؤزرا، ثم لم ينشب ورقة أن توفي، وفتر الوحي-

یحیٰ کے والد کا نام عبداللہ ہے بکیر دادا ہیں دادا کی نسبت سے مشہور ہیں کبار مصری حفاظ میں سے ہیں فقیہ مصر لیث بن سعد تلمیذ امام مالک کے اثبت ترین شاگرد ہیں لیث بن سعد تبع تابعین میں سے ہیں ابونعیم کہتے ہیں پچاس سے زیادہ تابعین سے ملاقات کی ہے۔ بقول ابن خلکان حنفی المذہب تھے مگر زیادہ مشہور یہ ہے کہ مجتہد تھے۔ عقیل ابن خالد قرشی اموی، زھری کے اثبت ترین شاگرد ہیں۔ ابن شہاب زھری کا نام ابوبکر محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن شہاب ہے، تابعی صغیر ہیں۔

(من الوحی) من تبعیضیة ہوسکتا ہے یعنی اقسامِ وحی سے یہ بھی ہے۔ بیانیہ بھی ممکن ہے۔ علامہ انور کے بقول رؤیا نیند اور بیداری کی درمیانی کیفیت میں ہوتی ہے گہری نیند یا بیداری سے اس کا تسلسل ختم ہو جاتا ہے کہتے ہیں بعد میں دائرہ معارف مؤلفہ فرید د جری میں پڑھا کہ اہل یورپ کی تحقیق بھی یہی ہے۔ انبیاء کی رؤیا بلا شک وحی ہے اگر چہ اسے بھی تعبیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے حضرت ابراہیمؑ نے خواب میں بیٹے کو ذبح کرتے دیکھا تو بیدار ہو کر ذبح کرنے کا پروگرام بنالیا۔ آنجناب پر وحی کی ابتداء رؤیا سے اس لئے کی گئی تا کہ آنے والے عظیم وجلیل حادث کے لئے تیار ہو جائیں اس تمہید اور توطئة کو اور طریقوں سے بھی انجام دیا گیا۔ مثلاً مسلم کی روایت کے مطابق پتھر کا آپ کو سلام کرنا۔ تعمیرِ کعبہ کے وقت ایک آواز کا سنائی دینا کہ (اشدد علیك ازارك) یہ دراصل فرشتے کی آواز تھی پھر آپ روشنی دیکھا کرتے تھے یہ سب وسائل عالم روحانیات اور عالمِ غیب سے آپ کی تقریب کے لئے مہیا کئے گئے کتاب التعبیر کی شرح میں حافظ ابن حجر نے عبید بن عمیر سے نقل کیا ہے کہ غار حراء میں پہلی وحی کا منظر یعنی فرشتہ کا آپ کو بھینچنا اور کہنا (اقرأ) خواب میں بھی آپ کو دکھلایا گیا گویا اس مہتم بالشان معاملہ کے لئے آپ کی تیاری بدءِ وحی سے کچھ عرصہ پیشتر شروع کر دی گئی تھی (اسی مناسبت سے بدء الوحی میں اس حدیث کو لائے ہیں)

(فلق الصبح) یعنی صبح کی ضیاء کی طرح یہ خواب تعبیر بن کر سامنے آجاتے تھے علامہ، ابن اُبی جمرة سے نقل کرتے ہیں کہ کہ فلق الصبح کے ساتھ اس لئے تشبیہ دی کہ آفتابِ نبوت کے طلوع و اشراق سے عین قبل ان رؤیائے صادقہ کا نمودار ہونا ایسے ہی تھا جس طرح طلوعِ آفتاب سے قبل فجر کی ضیاء نمودار ہوتی ہے۔

(ثم حبب الخ) چونکہ اس کے باعث وسبب ظاہری کا علم نہیں ہے اس لئے مجہول کا صیغہ استعمال کیا ممکن ہے یہ بھی وحی الہام کے ذریعہ ہو۔ حراء مد اور حاء کی زیر کے ساتھ مروی ہے۔ حاء کی زبر اور قصر کے ساتھ بھی اصیلی کے نسخہ میں ہے۔ غار کی جمع غیران ہے۔ (فیتحنث) ای یتحنف یعنی دین ابراہیمی کی پیروی کرتے تھے۔ سیرت ابن ھشام میں فاء کے ساتھ مذکور ہے عربوں کے ہاں کثیر اوقات حاء ثاء میں تبدیل کر دیا جاتا ہے۔ یا یہ لفظ حنث کے مادہ سے ہی ہے (أی إلقاء الحنث و هو الإثم) (و هو التعبد) یہ ادراج ہے طیبی کے مطابق زھری کی طرف سے ہے (اللیالی ذوات العدد) یتحنث سے متعلق ہے عدد میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں ذکر ہے کہ خلوت کی مدت ایک ماہ ہوتی تھی جو کہ ماہ رمضان ہوتا تھا۔

تفسیر روح المعانی میں صفیری سے نقل کیا گیا ہے کہ آنحضرت ماہ رمضان میں حراء جایا کرتے تھے۔ اور چالیس روز قیام فرماتے علامہ کشمیری کہتے ہیں چالیس روز کا ذکر صرف صفیری کے اس اثر میں ہے کہتے ہیں میرے نزدیک غیر رمضان میں بھی جانا متحقق ہے۔ غار حراء کا انتخاب اس لئے کیا کہ وہ کعبہ کی جہت تھا۔ اور وہاں سے کعبہ نظر آیا کرتا تھا یہ ابن حجر نے التعبیر کی شرح میں ابن ابی جمرہ سے نقل کیا ہے کہ اس طرح حراء میں تین مقاصد حاصل ہوتے تھے۔ خلوت، تعبد اور نظر الی الکعبۃ (الحمد للہ عین غار حراء کے اوپر جاکر اس امر کی تحقیق ذاتی طور پر کی ہے کہ باوجود آج کل کی طویل و بلند عمارات کے کعبہ کی جھلک آج بھی دکھائی دیتی ہے بلکہ کعبہ کی آخری چھت پر باب عبدالعزیز والی جہت، بیٹھ کر غار حراء والی پہاڑی دیکھی اور باب حراء پر لکھے ہوئے رنگین الفاظ اقرا باسم ربک الذی خلق۔ کی جھلک دکھائی دی) ابن ابی جمرۃ کی روایت میں ہے کہ آپ کے دادا حضرت عبدالمطلب بھی حراء میں خلوت اختیار کیا کرتے تھے۔

(و کان علی الفطرة) یعنی عبدالمطلب بت پرستی کی بجائے دین فطرت (دین ابراھیمی) پر تھے۔ ان کے کچھ اشعار منقول ہیں

جن سے بعث بعد الموت کا اقرار ثابت ہوتا ہے ایک شعر میں آنحضرت کی نبوت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

عندی أری ذلك باب الرشد بل أحمد قد یرتحبی للرشد

(حتی جاء الحق) ای الأمر الحق حق سے مراد جبریلؑ بھی ہو سکتے ہیں یا مراد یہ ہے کہ اب جا کر آپ کے لئے منکشف ہوا کہ حجر کا سلام۔ آواز کا سننا۔ رؤیائے صادقہ وغیرہ اس عظیم امر کی خاطر تھا (فجاءه الملك) فاء تفسیر یہ ہے (اقرأ) علامہ کشمیری کہتے ہیں یہ ایسے ہی ہے جیسے معلم پہلے دن آنے والے بچہ سے جو کتاب کھولے سامنے بیٹھا ہے۔ کہتا ہے پڑھو۔ ابن جریر التفسیر میں ایک روایت ذکر کرتے ہیں جس میں ہے حضرت جبریل ریشم کے غلاف میں ایک کتاب لے کر آئے اور کہا اقرأ اسی سے بعض مفسرین کے نزدیک الٓمٓ اشارہ ہے (الکتاب الذی جاء به جبریلؑ إلی محمدﷺ)

(ما انا بقارئ) تینوں جملوں میں ما نافیہ ہے کیونکہ استفہامیہ میں باء داخل نہیں ہوتی۔ اخفش سے استفہامیہ ہونے کا جواز منقول ہے۔ مغازی ابی الاسود میں عروہ سے (کیف اقرأ) مروی ہے۔ دلائل بیہقی میں بھی زھری سے مرسلا یہی لفظ منقول ہے اس سے استفہامیہ ہونے کی تائید ثابت ہوتی ہے ابو شامہ کہتے ہیں کہ پہلی مرتبہ بطور امتناع کہا (ما انا بقارئ) دوسری مرتبہ نفی محض کی اخبار کے لئے اور تیسری مرتبہ استفہامیہ انداز میں کہا کہ کیا پڑھوں؟۔ (فغطنی) علماء کے نزدیک یہ دبانا تنبیہ کے طور پر تھا جب کہ صوفیاء کے نزدیک اس وجہ سے تھا کہ دل میں القاء ہوا اور ملکیت سے قریب ہوں (حتی بلغ منی الجهد) جھد کی جیم اور دل پر زبر پڑھی گئی ہے اس طرح بلغ کا فاعل (الغط) ہے بعض نے بلغ کا فاعل جبریلؑ کو قرار دیا ہے مفہوم یہ ہوا کہ اسقدر مجھے بھینچا کہ اپنی ساری قوت لگا دی مگر یہ قول سدید نہیں ہے کیونکہ فرشتے لامحدود قوتوں کے مالک ہیں ان کی نسبت استفراغِ قوت کا ظن صحیح نہیں (قسطلانی) اگر چہ طیبی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جناب جبریل اس وقت اپنی اصل صورت میں نہ تھے لہذا اس وقت کی اختیار کردہ شکل و حجم کے لحاظ سے استفراغ قوت ممکن ہے۔ جیم اور دل کی پیش کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اس اعتبار سے بلغ کا فاعل (الجهد) ہے (ای بلغ منی الجهد مبلغه) (یعنی تھکاوٹ اپنی انتہاء کو پہنچ گئی) (فرجع بها) ھاء کا مرجع آیات ہے یا اس واقعہ کی طرف اشارہ ہے (فقال اقرأ الخ) اول ما نزل من القرآن کے متعلق متعدد اقوال ہیں صحیح یہ ہے کہ یہی العلق کی پہلی پانچ آیات ہیں جن کا ذکر اس حدیث میں ہوا ہے صحیحین کی (ابو سلمة عن جابر) کی روایت میں جو سورۃ المدثر کا ذکر ہے وہ فترۃ الوحی کے بعد نازل ہونے والی پہلی سورت ہے پھر اسی میں ہے کہ وہی فرشتہ دیکھا جو حراء میں میرے پاس آیا تھا اس سے بھی حدیث ھذا کا تقدم ثابت ہوا تیسرا قول بیہقی میں مرسلا مذکور ہے جس میں سورۃ الفاتحہ کا ذکر ہے بیہقی کہتے ہیں اگر یہ محفوظ ہے تو اقرا اور المدثر کے بعد تیسرے نمبر پر نازل ہونے والی سورت کا بیان ہے۔ مولانا بدر عالم حاشیہ فیض میں لکھتے ہیں کہ بیہقی کی ایک حدیثِ مرسل میں حضرت ابو ہریرۃ سے مروی ہے۔ اس میں فاتحہ کے سب سے قبل نازل ہونے کا ذکر ہے نہ کہ اقرا اور المدثر کے بعد کا، لیکن محدثین نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے (انتہیٰ) علامہ انور کہتے ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ الفاتحہ متعدد مرتبہ نازل ہوئی ہو سب سے پہلے اس کا نزول بغیر صفت قرآنیۃ کے اعتبار سے ہو پھر بعد ازاں قرآن کی حیثیت سے نازل ہوئی ہو (اس حدیث میں ایک اور بحث بھی ہے اور وہ بسملہ کا جزوِ سورت ہونا)۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ شافعیہ کے نزدیک بسم اللہ ہر سورت کا حصہ ہے سورۃ الفاتحہ کا بھی جب کہ حنفیہ کے ہاں کسی سورت کا حصہ نہیں منقول ہے کہ سب سے پہلے اس بارے میں ابو بکر رازی نے لکھا ہے امام ابو حنیفہ سے اس بابت کچھ منقول نہیں حنفیہ کی دلیل یہی حدیث ہے کہ اگر بسم اللہ جزوِ سورت ہوتی تو یہاں

اس کا ذکر ہوتا۔ شافعیہ نے جواب دیا ہے کہ یہاں بسم اللہ کا مضمون چونکہ (اقرأ باسم ربك) میں بیان ہوا ہے لہذا ضرورت نہ تھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بعد ازاں بسم اللہ ہر سورت کا جزو بنی۔

(زملونی) اس سے ذہن اس طرف نہ جانا چاہئے کہ اس موقع پر سورۃ المزمل کا نزول ہوا۔ وہ قطعی طور پر بعد میں نازل ہوئی یہ صرف اشتراکِ لفظی ہے (فیض)

(لقد خشیت علی نفسی) اس خشیت سے کیا مراد ہے؟ علماء کے اس بابت بارہ اقوال ہیں۔ جن میں جنون، موت، مرض۔ آنے والے مصائب کا خوف اور عدم صبر وتحمل کا اندیشہ، وطن کی مفارقت (جو اس دعوت کی تبلیغ کے نتیجہ میں پیش آسکتا ہے) بقول ابن حجر زیادہ اولی وصواب یہی ہے کہ جان خطرہ کا ذکر کر رہے ہیں۔

(تحمل الکل) کل، بمعنی بوجھ، قرآن میں ہے (و ھو کَلّ علی مولاہ) مراد یہ کہ آپ قرضہ داروں و اصحاب غرامات کا بوجھ خود اٹھا لیتے ہیں (اور ان کی طرف سے ادائیگی کر دیتے ہیں یا اس سلسلہ میں ان کی معاونت کرتے ہیں) (تکسب المعدوم) ثلاثی اور رباعی دونوں طرح پڑھا گیا ہے ثلاثی پڑھنا افصح ہے۔ اگر رباعی کے طور پر پڑھیں تو ایک مفعول محذوف ہوگا ای (تکسب المال المعدوم) خطابی کی رائے ہے کہ معدوم کی جگہ معدم صواب ہے بمعنی فقیر۔ مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ معدوم سے مراد بھی فقیر ہے اگر ثلاثی پڑھیں تو ایک مفعول کی طرف متعدی ہوگا۔ مفہوم یہ ہے کہ آپ سلسلہ تجارت سے منسلک تھے اس حوالہ سے کئی نادار آپ کے سبب برسر روزگار ہو گئے تھے یہ مراد بھی ہوسکتا ہے کہ آپ کی سخاوت کی طرف اشارہ کر رہی ہوں۔ (و تعین علی نوائب الحق) نوائب سے مراد مصائب وحوادث، الحق کی طرف اس لئے مضاف کیا ہے کہ نوائب خیر اور شر، دونوں سے متعلقہ ہو سکتے ہیں۔ لبید کا ایک شعر ہے۔

نوائب من خیر و شر کلا ھما　　　　فلا الخیر ممدود و لا الشر کاذب

(التفسیر) میں زہری کے طریق سے اس کے بعد (و تصدق الحدیث) بھی ہے (ھشام بن عروۃ عن ابیہ) کی روایت میں (و تؤدی الأمانۃ) بھی ہے۔ (یہ سارے خصال حمیدۃ جن سے آنحضرت متصف تھے آپ کی دلداری اور تسلی کے طور پر ذکر کئے تا کہ آپ کے دل میں جو ایک انجانا سا خوف تھا اس کا ازالہ ہو۔ اس سے ام المومنین کی دانشمندی اور معاملہ فہمی کا اظہار بھی ہوتا ہے)۔ (ابن عم الخ) ورقہ سے بدل یا صفۃ یا بیان کے طور پر منصوب ہے۔ ابن اگر دو ناموں کے مابین لکھا جائے تو بغیر الف کے ہوتا ہے (جیسے عبداللہ بن عمر اگر ان دونوں کے درمیان باپ بیٹے کا رشتہ ہو، اگر ایک نام ذکر کر کے پھر والد کی بجائے اجداد میں سے کسی کا نام ذکر کریں تو ابن الف کے ساتھ لکھیں گے) (تنصر یعنی نصرانی بن گئے تھے، وہ اور زید بن عمرو بن نفیل بت پرستی کو ناپسند اور اس سے انکار کرتے ہوئے شام کی طرف نکل گئے تھے ورقہ وہاں کے راہبوں سے مل کر نصرانیت سے متاثر ہوئے اور عیسائیت اختیار کر لی۔ انہی راہبوں سے آنحضرت ﷺ سے متعلق سابقہ انبیاءؑ کی بشارتوں کا علم ہوا تھا۔ زید بن عمرو کے بارے میں تفاصیل (المناقب) میں ذکر ہوں گی۔ (و کان یکتب الخ) یونس اور معمر کی روایت میں اسی طرح مسلم کی روایت میں بجائے عبرانی کے عربی کا ذکر ہے، مسلم میں ہے (فکان یکتب الکتاب العربی) دونوں صحیح ہیں وہ عبرانی سے بھی واقف ہو گئے تھے۔ انجیل کی کتابت کا ذکر ہے حفظ کا نہیں۔ کیونکہ یہ شرف صرف قرآن پاک کو حاصل ہوا کہ لاکھوں فرزندانِ توحید اسے اپنے سینوں میں محفوظ رکھے ہوئے ہیں (مشہور مبلغ

ومناظر احمد دیدات کہا کرتے تھے کہ انجیل کا سب سے بڑا حافظ میں ہوں کیونکہ مناظروں کے سلسلہ میں اس کی ضرورت پڑی۔ کہتے تھے میرے بعد دوسرا بڑا حافظِ انجیل سابق امریکی صدر جمی کارٹر جسے 2/3 انجیل یاد ہے) علامہ انور لکھتے ہیں تورات تو عبرانی میں موجود ہے البتہ انجیل صرف عربی میں ہے یا اس کے دوسری زبانوں کے تراجم موجود ہیں اصل عبری موجود نہیں۔ اناجیل اربعہ یعنی اس کے چار نسخ ہیں جن کے مابین فاش اختلاف ہے۔عبرانی کا یہ نام اس لئے پڑا کہ حضرت ابراہیمؑ نے عراق عبور کر کے شام جا کر اسے اختیار کیا۔(یا ابن عم) ورقہ ام المومنین کا عم زاد تھا۔مسلم کی روایت میں (یا عم) وہم ہے اگر چہ استعمال کے لحاظ سے صحیح تو ہے (یعنی اس کی بڑی عمر کا اعتبار کرتے ہوئے یا توقیر عم کا لفظ بولا تو جا سکتا تھا مگر مروی ابن عم ہی ہے) آنجناب کی نسبت ام المومنین کا ورقہ سے کہنا (اسمع من ابن اخیك) اس اعتبار سے کہ آپ کے والد محترم عبداللہ اور ورقہ برابر واسطوں سے قصی بن کلاب میں اکٹھے ہوتے ہیں اس لحاظ سے وہ جناب عبداللہ کے بھائی ہوئے۔علی سبیل التوقیر کہنا بھی محتمل ہے کیونکہ ورقہ مرحلہِ شیخوخت میں تھے۔رشتہ کا ذکر اس لئے کیا تا کہ توجہ سے آپ کی بات سنیں۔

(هذا الناموس) هذا کے ساتھ اس الملک کی طرف سے اشارہ کیا جن کا ذکر آنجناب نے کیا۔قربِ ذکر کی بناء پر قریب کا اسم اشارہ استعمال کیا۔احادیث الانبیاء میں امام صاحب نے الناموس کا معنی (صاحب السر) کیا ہے ابن ظفر کا خیال ہے کہ ناموس مبلغ الخیر اور جاسوس مبلغ الشر ہے مگر ابن حجر کے بقول پہلا معنی صحیح ہے (یعنی مطلقا صاحب السر) جمہور کی یہی رائے ہے علامہ انور کہتے ہیں آج کل ناموس قانون کے معنی میں مستعمل ہے۔بجائے جناب عیسیٰؑ کے جناب موسیٰ کا ذکر کیا حالانکہ وہ خود عیسائی تھے کیونکہ شریعت موسوی اجمع و اشمل تھی اور اس میں زیادہ احکام تھے اور جناب عیسی اسی کے تتمہ کے لئے مبعوث کئے گئے تھے اگر چہ وہ خود بھی صاحب شریعت نبی تھے اور قرآن کے مطابق انہوں نے تورات کی حرام کردہ بعض اشیاء حلال کی تھیں (ولأحل لكم بعض الذى حرم عليكم) دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جناب موسیٰ پر تمام اہل کتاب کا اتفاق تھا جب کہ جناب عیسی کو یہودی نہ مانتے تھے اس لئے متفق علیہ مثال ذکر کی۔البتہ دلائل النبوۃ لأبی نعیم میں بسند حسن (هشام بن عروة عن ابيه) کے حوالہ سے ہے کہ آنجناب کے ورقہ کے پاس جانے سے پیشتر حضرت خدیجہؓ نے جا کر واقعہ سنایا تب انہوں نے (ناموس عيسى) کا لفظ ذکر کیا تھا گویا جب بعد ازاں آپ ام المومنین کے ہمراہ ان کے پاس گئے تب انہوں نے حضرت موسیٰ کا حوالہ دیا۔

(ياليتني فيها جذعاً) اس روایت کے مطابق جذعا کان مقدر کی خبر ہے۔یہ کوفیوں کا مذہب ہے ان کے مطابق قولہ تعالی (انتهوا خيراً لكم۔) میں بھی خیرا سے قبل کان مقدر ہے جس کی وہ خبر ہے۔اصیلی کے نسخہ میں (جذع) ہے (یعنی لیت کی خبر بعض نے اس کو حال قرار دیتے ہوئے منصوب پڑھا ہے اس پر (فيها) لیت کی خبر ہو گی۔فیھا کی ضمیر کا مرجع وہ ایام قادمہ ہیں جب ورقہ کے مطابق آنجناب اپنی نبوت کا اعلان کریں گے۔جذع تمام بہائم کے چھوٹے بچے کو کہتے ہیں یعنی وہ اس امر کی تمنا کر رہے ہیں کہ کاش میں اس وقت جوان ہوتا جب آنجناب دعوت کی ابتداء کریں گے تا کہ آپ کی نصرت کر سکیں۔اسی مناسبت سے ورقہ کے وصف میں ذکر کیا (و كان شيخا الخ)۔ابن حجر کہتے ہیں کہ اس ظاہری معنی کے ساتھ ساتھ یہ آنجناب کی یقینی بعثت اور صحت خبر کی طرف اشارہ کرنا بھی مقصود تھا (إذ يخرجك) آنے والے دور کا سابقہ انبیاء کے بارے میں اپنی معلومات کی بناء پر نقشہ کھینچا) (أو مخرجى هم) جمع کا صیغہ ہے اضافت کی وجہ سے نون حذف کر دیا۔ہم مبتدا مؤخر ہے، مخرجی خبر مقدم۔آنجناب کا استعجاب و استبعاد اس امر کی بناء پر تھا کہ آپ کے خیال

میں اس کا کوئی سبب یا باعث نہیں بنتا کہ آپ کو اہلِ مکہ جو آپ کے چاہنے والے اور آپ کے حسنِ اخلاق کے معترف وقدر دان ہیں، کبھی مکہ سے جلا وطن کر سکتے ہیں۔ اسی قسم کے اوصاف ذکر کرتے ہوئے ابن الدغنہ نے حضرت ابوبکر کے بارے میں کہا تھا کہ ان جیسا آدمی نکالا نہیں جانا چاہیے۔

(إلا عودی) التفسیر کی روایت میں ہے (أوذی) آنجناب کے استبعاد بھرے سوال کے جواب میں ورقہ نے سبب ذکر کیا۔

(إن یدر کنی یومك) التفسیر میں اس کے بعد (حیاً) کا لفظ بھی ہے۔ (ثم لم ینشب) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد جلد ہی ورقہ کا انتقال ہو گیا جب کہ سیرت ابن اسحاق میں ہے کہ ورقہ کا ایک مرتبہ حضرت بلال کے پاس سے گذر ہوا۔ جب انہیں تعذیب دی جا رہی تھی۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر ترجیح کی بات کریں تو صحیحین کی روایت راجح ہے وگرنہ جمع وتطبیق بھی ممکن ہے وہ اس طرح کہ (و فتر الوحی) میں واؤ ترتیب کے لئے نہ سمجھی جائے یعنی وہ ایک الگ واقعہ ہے ورقہ کی موت الگ معاملہ ہے۔ اگرچہ جلد ہی فوت ہوئے مگر ممکن ہے اتنی مہلت ملی ہو کہ ابتدائے دعوت کا زمانہ پایا اور حضرت بلال و چند دیگر کے اسلام کا مشاہدہ کیا راوی کو ان کے بارہ میں اور باتیں یاد نہ رہی ہوں۔ فتورِ وحی سے مراد اس کا تاخر ہے اس ابتدائی وحی کے بعد ایک مدت تک وحی کا نزول نہ ہوا تاکہ آنحضرت کے دل سے وہ ہیبت وخشیت دور ہو جائے اس عظیم ومحیر واقعہ کے سبب جس کا آپ شکار ہو گئے تھے پھر یہ بھی کہ آپ میں تشوق وتشوف پیدا ہو۔ التعبیر کی معمر کے طریق سے روایت میں اس آخری بات کا اشارہ موجود ہے۔ تاریخ احمد میں شعبی سے منقول ہے کہ اس فترۃ وحی کے زمانہ میں حضرت اسرافیل آپ کے پاس آتے رہتے تھے اور آپ کی روحانیات کو تقویت پہنچاتے کیونکہ ارواح کے معاملات سے ان کو خاص مناسبت ہے ابن التین نے فترۃ الوحی کا ذکر کرتے ہوئے اسرافیل کی بجائے میکائیل کا نام لیا ہے۔ تاریخ احمد بن حنبل ہی میں شعبی سے منقول ہے کہ فترۃ کا یہ زمانہ تین برس تک رہا ابن اسحاق نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ بیہقی کہتے ہیں رؤیائے صالحہ کا معاملہ چھ ماہ جاری رہا گویا ربیع الاول سے رمضان مبارک تک۔ غار حرا کی وحی رمضان میں نازل ہوئی۔ سورۃ اقرا نازل ہونے کے بعد دوسری سورت (یا ایھا المدثر) تین برس کے وقفہ سے نازل ہوئی اس درمیانی مدت کو فترۃ الوحی کہتے ہیں اس سے یہ نہیں مراد کہ اس دوران حضرت جبریل امین نہ آئے وہ متواتر آتے رہے صرف قرآن کا نزول مؤخر ہوا۔ قرآن صرف حضرت جبریل کے واسطہ سے نازل ہوا ہے۔ ابن عباس سے منقول ہے کہ فترۃ کا زمانہ چند دن تھا۔ اس بارہ میں مزید تفصیل (کتاب التعبیر) میں آئے گی۔

(قال ابن شھاب الخ) یہ تعلیق نہیں بلکہ سابقہ سند پر ہی معطوف ہے اس لئے (و اخبرنی) واو العطف کے ساتھ لائے ہیں یعنی اگلی بات ابن شہاب عروہ کی بجائے ابوسلمہ سے روایت کر رہے ہیں یہ دراصل تحویل ہے عموماً تحویل میں سند کی ابتدا میں تغایر ہوتا ہے جب کہ آخر میں متحد ہو جاتی ہے کبھی ابتدا کی متحد اور آخر کی متغایر ہوتی ہے جیسا کہ یہاں ہوا یہ صورت قلیل الوقوع ہے۔ ابوسلمۃ کی اس روایت کا لفظ (الملك الذی جاء نی بحراء) اس امر کی واضح دلیل ہے کہ سورت المدثر، العلق کے بعد نازل ہوئی۔ یہ شبہ اس لئے پڑا کہ یحیی بن ابی کثیر کی ابوسلمہ عن جابر سے اس روایت میں (فترۃ الوحی) اور (الملك الذی الخ) کے الفاظ نہیں۔ زہری کی روایت مذکورہ نے اس اجمال کی تفصیل ذکر کر دی (فقلت زملونی) التفسیر کی روایت میں (دثر ونی) کا لفظ ہے۔ رجز عذاب کو کہتے ہیں یہاں مراد اوثان ہیں جیسا کہ التفسیر میں ذکر ہوگا مجازاً رجز کہا کیونکہ وہ اس کا سبب بنے۔ (فحمی الوحی) یعنی اب اس کا تواتر اور کثرت سے آنا شروع ہوا (حنین کے موقع پر فرمایا تھا۔ الآن حمی الوطیس) مزید وضاحت کے لئے (تتابع) کا لفظ بھی استعمال کیا (تابعہ)

ضمیر یحیی بن بکیر کی طرف لوٹ رہی ہے۔ عبداللہ بن یوسف کی یہ متابعت لیث کے حوالہ سے قصہ موسیٰ میں ذکر ہوگی۔ (و أبو صالح) یہ عبداللہ بن صالح کاتب لیث ہیں امام بخاری نے ان کے حوالہ سے بہت سی تعلیقات ذکر کی ہیں۔ اسے یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے۔ (و تابعہ هلال الخ) ان کی روایت ذھلی کی زھریات میں ہے۔ (وقال یونس الخ) یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں جب کہ معمر ابن رشاد یعنی ان دونوں نے بھی زھری سے اس کی روایت کی ہے باقی تمام متن ایک ہے صرف (یرجف فؤاده) کی بجائے (ترجف بوادره) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ بوادر بادرۃ کی جمع ہے۔ گردن اور کندھے کے درمیانی حصہ کے گوشت کو کہتے ہیں خوف کے عالم میں یہ کپکپاتا اور لرزتا ہے۔ دونوں جملوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ اس حدیث کے بقیہ مباحث (اقرأ باسم ربك) کی تفسیر میں بیان ہوں گے۔

متابعت سے مراد یہ ہے کہ کسی راوی کی نقل کردہ روایت کو دوسری مؤلفات میں ڈھونڈا جائے کہ کسی اور راوی نے اسی شیخ سے یہی روایت نقل کی ہے؟ مل جانے کی شکل میں اگر سند کے باقی رجال بھی وہی ہیں تو متابعت تامہ کہلائے گی۔ مثلا یہاں پہلی متابعت جو عبداللہ اور ابوصالح کی ہے۔ وہ تامہ ہے بنسبت دوسری متابعت کے کیونکہ وہ زھری سے شروع ہوتی ہے جب کہ پہلی سند کی ابتدا سے۔

حدثنا موسى بن اسماعيلى قال: حدثنا أبو عوانة قال: حدثنا موسى بن أبي عائشة قال: حدثنا سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به﴾ قال: كان رسول الله ﷺ يعالج من التنزيل شدة، و كان مما يحرك شفتيه، فقال ابن عباس: فأنا أحركهما لكم كما كان رسول الله ﷺ يحركهما۔ و قال سعيد: أنا أحركهما لكم كما رأيت ابن عباس يحركهما۔ فحرك شفتيه۔ فأنزل الله تعالى: ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه و قرآنه﴾ قال: جمعه لك في صدرك و تقرأه ﴿فإذا قرآناه فاتبع قرآنه﴾ قال: فاستمع له و أنصت ﴿ثم إن علينا بيانه﴾ ثم إن علينا أن تقرأه۔ فكان رسول الله ﷺ بعد ذلك إذا أتاه جبريل استمع ، فإذا انطلق جبريل قرأه النبي ﷺ كما قرأه۔

شیخ بخاری مصری حفاظ میں سے ہیں۔ ابوعوانہ کا نام الوضاح بن عبداللہ یشکری ہے ان کی حدیث میں ایک بڑی معتبر کتاب ہے۔ موسیٰ بن ابی عائشہ کے والد کا نام معلوم نہ ہوسکا۔ (کان یعالج الخ) معالجۃ کا مطلب ہے کسی چیز کا مشقت کے ساتھ ارادہ و سامنا کرنا۔ (مما یحرك الخ) یعنی وحی کے نزول کا جس قسم کی مشقت کے ساتھ سامنا کرتے تھے اس میں تحریکِ شفتین بھی ہے (یعنی مشقت پر دال متعدد صورتوں میں سے ایک یہ بھی ہے) اس کی وجہ یہ نہیں کہ آپ وحی کی اس شدت و مشقت سے جلد از جلد خلاصی چاہتے تھے بلکہ تحریکِ شفتین کا سبب آپ کا یہ اندیشہ تھا کہ کہیں وحی کا کوئی حصہ یا نازل ہونے والی آیات کا کوئی لفظ حفظ و تلقی سے رہ نہ جائے اسی لئے جناب جبریل کی طرف سے اثنائے وحی آیات کی قراءت کے ساتھ ہی آپ بھی ان کی قراءت شروع فرما دیتے اور زیر لب پڑھتے تھے اللہ تعالیٰ نے اطمینان دلایا کہ آپ کوئی لفظ رہ جانے کے اندیشہ سے جلدی نہ کریں وحی کا آپ کے دل میں اقرار و اثبات ہمارے ذمہ ہے۔ مما، من اور ما کا مرکب ہے یعنی ما موصولہ ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ (مما) بمعنی (ربما) ہے، سرقسطی نے کہا ہے اس سے مراد ہے کہ (كان كثيرا ما يفعل ذلك یعنی اثنائے نزولِ وحی آپ کا اکثر معمول یہ تھا جس طرح حدیثِ رؤیا میں کہا گیا

(كان مما يقول لأصحابه من رأى منكم رؤيا) کہ اکثر اپنے صحابہ سے پوچھتے کسی نے خواب دیکھی۔(فأنا أحر كهما) ابن عباس نے مزید وضاحت اور پوری طرح تصویر کشی کے لئے خود کر کے دکھلایا ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن عباس نے آپ کو اس طرح کرتے نہیں دیکھا کیونکہ یہ سورت بالاتفاق مکی ہے بلکہ یہ آیات ابتدائے نبوت میں نازل ہوئی تھیں یہی وجہ ہے کہ بخاریؒ اس روایت کو بدء الوحی میں لے کر آئے ہیں ابن عباس کی ولادت ہجرت سے تین برس قبل ہوئی ہے ان کا یہ وصف ذکر کرنا اس امر پر محمول ہے کہ آنجناب ﷺ نے انہیں بعد میں بتلایا ہو یا انہوں نے کسی اور سابق إلی الاسلام صحابی سے سنا ہو۔قرآن میں شفتین کی بجائے تحریک لسان کا ذکر ہے ایک ہی مفہوم ہے بولتے یا پڑھتے وقت زبان اور ہونٹ ہلتے ہیں (التفسير) کی روایت میں ہے (يحرك به لسانه و شفتيه) ترمذی میں ہے (يحرك به لسانه يريد أن يحفظه) نسائی کی روایت میں ہے (يعجل بقراء ته ليحفظه) ابن ابی حاتم کی روایت میں ذکر ہے کہ جلدی کرتے ہوئے ساتھ ساتھ پڑھتے (خشية ان ينسىٰ اوله قبل أن يفرغ من آخره) آیات کی مذکور تفسیر ابن عباس کی طرف سے ہے۔

(ثم إن علينا أن تقرأه) علامہ انور کا خیال ہے کہ یہ جملہ (ثم إن علينا جمعه و قرآنه) کی تفسیر ہے راوی کی سوءِ ترتیب سے (علينا بيانه) کے بعد ذکر ہوا۔ اس کی تائید التفسیر والی روایت سے ہوتی ہے جس میں (قرآنه) کے بعد ہے (أى أن تقرأه۔ و بيانه أى أن تبينه علی لسانك) اى قرائته یہ مصدر ہے اور اپنے مفعول کی طرف مضاف ہے اصل میں یہ ہے (قراء تك اياه) (علينا بيانه) آمدی کے مطابق بیان کا مطلب تبیینِ معنی نہیں بلکہ اظہار ہے، کہا جاتا ہے (بان الكوكب۔ إذا ظهر) ۔اکثر علماء نے تبیینِ احکام مراد لیا ہے۔

اس روایت کی سند میں بھی دو تابعی ہیں۔ اسے مسلم اور ترمذی نے (الصلاة) میں ذکر کیا ہے

حدثنا عبدان قال: أخبرنا عبد الله قال:أخبرنا يونس عن الزهري ح و حدثنا بشر بن محمد قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا يونس و معمر عن الزهري نحوه قال: أخبرني عبيد الله بن عبدالله عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ أجود الناس ، و كان أجود مايكون في رمضان حين يلقاه جبريل، و كان يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدا رسه القرآن ۔ فلَرسول اله ﷺ أجود بالخير من الريح المُرسلَة۔

امام بخاری تحویل کے ساتھ اسے ذکر کر رہے ہیں۔تحویل کا یہاں فائدہ یہ ہے کہ عبدان کو عبداللہ بن مبارک نے اکیلے یونس سے جب کہ دوسرے شیخ بشر کو انہوں نے یونس اور معمر، دو شیوخ سے یہ حدیث بیان کی ہے۔عبدان، عبداللہ بن عثمان مروزی ہیں۔ جب کہ بشر بن محمد امام بخاری کے افراد میں سے ہیں یعنی مؤلفین صحاح ستہ میں سے صرف انہی نے ان سے روایت کی ہے۔عبید اللہ سے مراد، ابن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود ہیں، مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ایک ہیں۔عبدان اصلاً تشدیہ ہے پھر اسم علم بنا بعض کے نزدیک اصلاً ہی علم ہے عثمان کی طرح، صحیح بخاری میں عبدان کے بعد اگر عبداللہ، بغیر نسبت کے ہو تو اس سے مراد ہمیشہ ابن مبارک ہوں گے۔ عموماً امام بخاری تحویل کے بعد دوسری سند کا سیاق حدیث ذکر کرتے ہیں۔(و كان أجود الخ) اجود مرفوع ہے کان کے اسم ہونے کی وجہ سے جب کہ خبر محذوف ہے یا اس کے رفع کا سبب اس کا مبتدا ہونا ہے جو ما مصدریہ کی طرف مضاف ہے۔(في رمضان) اس کی

خبر ہوگی۔ تقدیرِ کلام ہے (أجود أکوان رسول اللهﷺ في رمضان) (یعنی آنجناب کی حالتوں میں سے سب سے جود والی حالت وہ ہوتی تھی جب آپ رمضان میں ہوتے) بخاری بھی اس معنی وتقدیر کی طرف میلان رکھتے ہیں (کتاب الصیام) میں ایک ترجمہ یہ قائم کیا ہے۔باب اجود ما کان النبی ﷺ، یکون فی رمضان۔

نووی کا کہنا ہے رفع اشہر ہے نصب بھی جائز ہے۔ ذکر کرتے ہیں کہ میں نے ابن مالک نحوی سے پوچھا انہوں نے رفع کی تین وجوہ اور نصب کی دو وجوہ ذکر کیں۔ جب کہ ابن حاجب نے امالی میں رفع کی پانچ وجوہ ذکر کی ہیں دو میں ابن مالک سے ان کا توارد ہے تین نئی ہیں (گویا دونوں کی بیان کردہ وجوہاتِ رفع کی تعداد چھ ہے) علامہ انور کے نزدیک مختار اعراب یہ ہے کہ (أجود) اسمِ کان اور (فی رمضان) حال ہے حاصلا، اس کی خبر مقدر ہے یکون کی ضمیر کا مرجع نبی ﷺ ہیں۔

(فید ارسہ القرآن) ابن حجر کہتے ہیں کہ رمضان میں جود وسخا کے عروج پر ہونے کی مدارستِ قرآن سے مناسبت ہے وہ اس طرح کہ مدارست سے غنی النفس میں مزید ازدیاد ہوتا تھا اور دنیا سے بے رغبتی بڑھتی تھی اسی سبب پہلے سے بڑھ کر جود وکرم کا اظہار فرماتے تھے۔ پھر یہ کہ رمضان موسم خیرات ہے اللہ تعالی کی طرف سے بھی ثواب واجر غیر رمضان کی نسبت ستر گنا زیادہ ہوتا ہے تو آنحضرت بھی رب العالمین کی اس سنت کی پیروی کرنا پسند فرماتے تھے: (فلرسول اللہ) لام ابتداء کا ہے توکیداً استعمال ہوا۔ مرسلۃ کا لفظ استعمال کر کے ہواؤں کے دوامِ ھبوب کی طرف اشارہ کیا ہے اسی طرح آنجناب کی سخاوت کے دریا کے بہاؤ و جولانی میں بھی کبھی ٹھہراؤ نہ آتا تھا جس طرح ہوا خاص و عام میں تمیز نہیں کرتی اس طرح آپ کا جود وکرم بھی سب کے لئے عام تھا۔ مسند احمد کی روایت کے آخر میں یہ اضافہ بھی ہے کہ (لا یسأل شیئا قط إلا أعطاه) نووی نے اس حدیث کے منجملہ فوائد میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ رمضان میں دوسرے ایام کی نسبت زیادہ عطاء وکرم کا مظاہرہ کرنا چاہئے اور صلحاء کی متواتر زیارت و ملاقات بھی اس سے ثابت ہوئی یہ بھی کہ رمضان میں زیادہ سے زیادہ تلاوت ہونی چاہئے یہ بھی اشارہ ملا کہ رمضان میں قرآن کے نزول کی ابتدا ہوئی آسمانِ دنیا کی طرف بھی رمضان میں اتارا گیا۔ اسی لئے جناب جبریل ہر سال رمضان میں تدارس کے لئے آتے سالِ وفات کے رمضان میں دو مرتبہ مدارست ہوئی اسی مناسبت سے (بدء الخلق) میں اسے لائے ہیں۔ اسے مسلم نے بھی **(فضائل النبوۃ)** میں نقل کیا ہے۔

حدثنا ابو الیمان الحکم بن نافع قال: أخبرنا شعیب عن الزهري قال: أخبرني عبید الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود أن عبدالله بن عباس أخبره أن أبا سفیان بن حرب أخبره أن هرقل أرسل إلیه في رکب من قریش، و کانوا تجارا بالشام في المدة التي کان رسول الله ﷺ ماد فیها أبا سفیان و کفار قریش ، فأتوه و هم بإیلیاء، فدعاهم في مجلسه و حوله عظماء الروم، ثم دعاهم و دعا بترجمانه فقال: أیکم أقرب نسبا بهذا الرجل الذي یزعم أنه نبي؟ فقال أبو سفیان: فقلت :أنا أقربهم نسبا- فقال: أدنوه مني ، و قربوا أصحابه فاجعلوهم عند ظهره- ثم قال لترجمانه- قل لهم: إني سائل هذا الرجل، فإن کذبني کذبوه- فوالله لو لا الحیاء من أن یأثروا علي کذبا لکذبت عنه- ثم کان أول ما سألني عنه- أن قال: کیف

نسبه فیکم؟ قلت: هو فینا ذونسب- قال: فهل قال هذا القول منکم أحد قط قبله؟ قلت: لا - قال: فهل کان من آبائه من ملك؟ قلت: لا - قال : فأشراف الناس یتبعونه أم ضعفاؤهم؟فلقت: بل ضعفاؤهم، قال: أیزیدون أم ینقصون؟ قلت: بل یزیدون- قال: فهل یرتد أحد منهم سخطة لدینه بعد أن یدخل فیه؟ قلت: لا قال: فهل کنتم تتهمونه بالکذب قبل أن یقول ما قال؟ قلت : لا - قال: فهل یغدر؟ قلت: لا، و نحن منه في مدة لا ندري ما هو فاعل فیها- قال: و لم تمکني کلمة أدخل فیها شیئا غیر هذه الکلمة- قال: فهل قاتلتموه؟ قلت: نعم - قال: فکیف کان قتالکم إیاه؟ قلت: الحرب بیننا و بینه سجال ، ینال منا و ننال منه- قال: ماذا یأمرکم ؟ قلت: یقول: اعبدوا الله وحده و لا تشرکوا به شیئا، واترکوا ما یقول آباؤکم، و یأمرنا بالصلاة والصدق والعفاف والصلة - فقال للترجمان، : قل له: سألتك عن نسبه فذکرت انه فیکم ذونسب فکذلك الرسل تبعث في نسب قومها و سألتك هل قال أحدسنکم هذا القول؟فذکرت أن لا، فقلت: لو کان أحد قال هذا القول قبله لقلت:رجل یأتسي یقول قیل قبله- و سألتك هل کان من آبائه من ملك؟ فذکرت أن لا ، قلت فلو کان من آبائه من ملك قلت: رجل یطلب ملك أبیه، و سألتك هل کنتم تتهمونه بالکذب قبل أن یقول ماقال؟ فذکرت أن لا، فقد أعرف أنه لم یکن لیذر الکذب علی الناس و یکذب علی الله - و سألتك أشراف الناس اتبعوه أم، ضعفاؤهم؟فذکرت أن ضعفاء هم اتبعوه وهم أتباع الرسل و سألتك أیزیدون أم ینقصون فذکرت أنهم یزیدون، و کذلك أمر الإیمان حتی یتم وسألتك أیرتد أحد سخطة لدینه بعد أن یدخل فیه، فذکرت أن لا، و کذلك الإیمان حین تخالط بشاشته القلوب، و سألتك هل یغدر؟ فذکرت أن لا، و کذلك الرسل لا تغدر- و سألتك بما یأمرکم؟ فذکرت أنه یأمرکم أن تعبدوا لله و لا تشرکوا به شیئا و ینهاکم عن عبادة الأوثان و یامر کم بالصلاة والصدق والعفاف، فإن ماتقول حقا فسیملك موضع قدمي هاتین، و قد کنت أعلم أنه خارج لم أکن أظن أنه منکم ، فلو أني أعلم أني أخلص إلیه لتجشمت لقائه، و لو کنت عنده لغسلت عن قدمیه-

ثم دعا بکتاب رسول الله ﷺ الذي بعث به دحیة إلی عظیم بصری ، فدفعه إلی هرقل، فقرأه، فإذا فیه: بسم الله الرحمن الرحیم - من محمد عبدالله و رسوله إلی

هرقل عظيم الروم- سلام على من اتبع الهدى- أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين- فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين و ﴿يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواءٍ بيننا و بينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نُشرك به شيا ولا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾

ایک نسخہ میں کنیت کی بجائے شیخ بخاری کا نام مذکور ہے یعنی الحکم بن نافع۔شعیب سے مراد ابن ابی حمزہ دینار الحمصی ہیں زھری کے اثبات تلامذہ میں سے ہیں۔ابوسفیان کا نام صخر بن حرب بن امیہ ہے۔ ہرقل روم کے بادشاہ کا نام تھا۔ ہاء پر زیر اور راء پر زبر ہے قاف ساکن ہے۔ روم کے بادشاہ قیصر کے لقب سے متلقب ہوتے تھے جس طرح ایران کے بادشاہوں کا لقب کسریٰ ہوتا تھا۔ (رکب) راکب کی جمع ہے جیسے صاحب کی جمع صحب ہے۔ حاکم نے الاکلیل میں ذکر کیا ہے کہ وہ تیس عدد تھے ابن ابی شیبہ کی ایک مرسل روایت میں ان میں مغیرہ بن شعبہ کا نام بھی ذکر کیا ہے۔مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ وہ اس وقت تک مسلمان ہو چکے تھے۔ممکن ہے قیصر کے ہاں سے واپسی پر مدینہ آئے ہوں۔ کیونکہ ابو اسحاق خزاری کی کتاب السیر اور ابوعبید کی کتاب الاموال میں بھی سعید بن المسیب کے حوالہ سے منقول ہے کہ آنخضرت کا خط قیصر کو ملا تو اس نے ابوسفیان اور مغیرہ کو بلوایا جو تاجر کی حیثیت سے وہاں گئے ہوئے تھے۔(و کانوا تجارا) ت پر پیش اور جیم پر شد یا تاء پر زیر اور جیم کی تخفیف، دونوں طرح صحیح ہے۔(في المدة) یعنی صلح حدیبیہ منعقد ہونے کے بعد جو امن و صلح کی مدت مقرر ہوئی تھی۔اس دوران تاجر کے بطور یہ حضرات بلادِ شام گئے تھے۔صلح کی مدت دس برس مقرر ہوئی تھی مگر یہ پہلے سال کا ہی واقعہ ہے۔ (فأتوه) اختصار کیا ہے۔ (الجہاد) کی روایت میں ہے کہ یہ لوگ شام کے کسی علاقہ میں تھے (الدلائل) میں ابونعیم کی روایت میں غزہ کا ذکر ہے کہ وہاں تھے (غزہ آج کل فلسطین کا شہر ہے)(و هم بايلياء) ھم ضمیر کا مرجع ہر قل اور اس کے درباری ہیں۔ ایلیاء کا ہمزہ مکسور ہے مد اور قصر دونوں طرح پڑھا جاتا ہے۔کہا گیا ہے کہ اس کا معنی ہے بیت اللہ (اسے آج کل یروشلم کہا جاتا ہے جو اسرائیل کا دارالحکومت ہے) الجہاد میں ذکر ہوگا کہ ہرقل نے منت مانی تھی کہ اگر ایران کے لشکر شکست کھا کر واپس چلے گئے تو حمص سے ایلیاء تک شکرانہ کے طور پیدل جائے گا۔(ثم دعا ترجمانه) ت پر زبر اور جیم پر پیش ہے نووی نے شرح مسلم میں اسی کو ترجیح دی ہے، تاء پر ضمہ بھی اتباعا جائز ہے۔اسی طرح تاء اور جیم، دونوں پر زبر بھی منقول ہے۔بعض نے اسے عربی بعض نے معرب قرار دیا ہے۔(قلت أنا أقر بهم نسباً) الجہاد کی روایت میں ہے کہ ہرقل نے پوچھا(ما قرابتك منه؟) تمہارا کیا رشتہ ہے؟ انہوں نے کہا(هو ابن عمي) چونکہ عبد مناف ابوسفیان کا چوتھا دادا ہے یہی رشتہ آنجناب سے ہے اس لئے عم زاد کہا بقول ابن حجر ہرقل نے اقرب کا تقاضہ اس لئے کیا کہ اس کے خیال میں دور کا رشتہ دار آنخضرت کے حسب ونسب کے بارہ میں ممکن ہے عیب جوئی کرے (ایک سبب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انسانی نفسیات کے مطابق قریبی رشتہ دار سے، بالخصوص کہ وہ مخالف بھی ہو۔ حقیقی پسِ منظر سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے)

(فاجعلوهم عند ظهره) تا کہ اگر وہ غلط بات کہے تو پیچھے بیٹھے ہوئے اس کے ہمرائیوں میں سے بغیر شرمائے کوئی اشارۃً یا صراحتہً آگاہ کرسکے (لو لا الحياء الخ) اسی لئے ابوسفیان کے بقول حیا دامن گیر نہ ہوتی تو ممکن ہے کوئی غلط بات کہہ دیتا

(چونکہ اس وقت تک مخالف تھے کیسے برداشت کر سکتے تھے کہ اس وقت کی سپر پاور کا سربراہ اس نبی سے متاثر ہو) اس سے یہ بھی علم ہوا کہ عربوں کو اپنی ساکھ کا کتنا خیال رہتا تھا اسی خوف سے ہر سوال کا سچ جواب دیا کہ ساتھی محفلوں میں بات نہ کرتے پھریں کہ ابوسفیان نے جھوٹ بولا تھا: سیرت ابن اسحاق میں ہے ابوسفیان کہتے ہیں میں اگر جھوٹ بولتا تو ان میں سے کوئی تردید نہ کرتا (و لکنی کنت امرء أ سیدأ أتکرم عن الکذب) دور جاہلی کے اس معاشرہ میں بھی جھوٹ سے اتنا پرہیز ونفرت کی جاتی تھی۔ یہ بھی کہا کہ واللہ ہرقل جیسا دانا آدمی نہیں دیکھا (یعنی جامع و مانع سوالات کئے اور صحیح نتائج اخذ کئے)۔

(ذونسب) تنوین تعظیم کے لئے ہے۔ (أحد قط) قط عموماً جملہ نافیہ میں استعمال ہوتا ہے نادراً اثبات میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے یہاں ہوا ہے (أشراف الناس الخ) ہمزہ استفہام ساقط ہے مراد اہل نخوت وتکبر واہل سیادت ہیں یعنی نام نہاد معززین۔ نہ کہ شرفاء۔ (طبقیہ اشرافیہ مراد ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہرقل نے خود وضاحت کی کہ انبیاء پر ایمان لانے میں طبقہ اشرافیہ ہمیشہ متاخر رہا ہے) ابن اسحاق کی روایت میں جو ہے کہ ان کے اکثر پیروکار ضعفاء ومساکین ہیں (فأما ذووالأنساب والشرف فما تبعه منهم أحد) یہ محمول علی الاغلبیت ہے کیونکہ متعدد حسب ونسب واونچے خاندانوں کے لوگ بھی ایمان لا چکے تھے۔ مثلاً ابوبکر وعمر وعثمان، وعلی وحمزہ وعبدالرحمٰن بن عوف وسعد بن ابی وقاص وغیرھم) (ابن اسحاق کی اکثر روایات بالمعنی منقول ہیں ان کے نقل وسرد میں فنِ حدیث کے اصول اکثر اوقات پیشِ نظر نہیں رکھے گئے کیونکہ سیرت نگاری میں تاریخ کی طرح سہل انگاری سے کام لیا گیا ہے اسی لئے مشہور ہوا کہ ابن اسحاق حدیث میں ثقہ ہیں سیرت میں نہیں واقدی ان سے بھی گیا گذرا ہے حالانکہ ابن حجر جیسا ثقہ حافظ فتح الباری میں متعدد مقامات پر واقدی کے اقوال وآراء نقل کرتے ہیں گویا وہ بہت ثقہ ومتقن ہو)

(سخطةً) سین پر زبر اور پیش دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ منصوب پڑھا جائے گا کیونکہ یرتد کا مفعول لہ ہے۔ یعنی اس دین میں داخل ہونے کے بعد اسے اس کا کوئی امر، نہی برا لگا تو اس دین سے نکل گیا چنانچہ ایسا کوئی واقعہ نہیں ہوا۔ رہا معاملہ عبیداللہ بن جحش کا جو ہجرت کر کے حبشہ گئے اور وہاں نصرانی ہو گئے تو یہ ان کا ارتداد دینِ اسلام سے کراہت وناپسندیدگی کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کو دین نصاریٰ زیادہ پسند آ گیا۔ ہرقل کا یہ سوال نہایت عاقلانہ تھا اس کے خیال میں کوئی آدمی کسی چیز کو علیٰ وجہ البصیرۃ قبول کرنے کے بعد اسے چھوڑ نہیں سکتا اس سے قبل کے سوال سے اس نے اندازہ قائم کیا ہوگا کہ یہ دین پھلے پھولے گا اور اس کے ماننے والوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہا جب کہ دوسری طرف اس سے نکلنے والا کوئی نہیں تو اس کے غلبہ میں کیا شک ہے اسی لئے اس نے آخر میں خیال آرائی کی (فإن کان ما تقول حقا فسیملك موضع قدمی ها تین) عنقریب وہ میرے قدموں کی جگہ کا مالک بن جائے گا۔

(و نحن منه فی مدة لا ندری ماهو فاعل فیها)

ہرقل کے دو سوالوں، کہ کبھی دعویٰ نبوت سے پہلے تم لوگوں نے اسے کبھی متہم بالکذب کیا یا کبھی اس نے عہد کی ناپاسداری کی؟ ابوسفیان کے لئے ممکن نہ تھا کہ ہمرائیوں کی تکذیب کے ڈر سے اثبات میں جواب دیتا، جواب تو نفی میں دیا مگر ہمت کر کے مذکورہ بالا جملہ کا اضافہ کیا کیونکہ یہ بات مستقبل سے متعلق ہے لہذا اب ہمرائیوں سے خوفِ تردید نہیں تھا (قال ولم تمکنی کلمة ادخل فیها شیئا غیر هذه الکلمة) اسی ایک بظاہر منفی بات کا اضافہ کرنا ان کے لئے ممکن تھا سو کر دیا مگر ظاہر ہے اگر ان کی نیت آنحضرت ﷺ کی شان کا انتقاص تھا تو ہرقل پر اس کا کوئی اثر نہ ہوا، ابن اسحاق نے زھری سے بیان کیا کہ ابوسفیان نے کہا (فواللہ ما التفت

إليها مني) ہرقل نے کوئی توجہ نہ دی، ایک اور روایت میں ہے کہ جب ابوسفیان نے صلح حدیبیہ کی بابت اس خیال کا اظہار کیا تو ہرقل نے اس بدگمانی کا سبب پوچھا تو انہوں نے کہا کہ میری قوم نے ان کے حلفاء کے خلاف اپنے حلفاء کی مدد کی ہے اس وجہ سے مجھے : رہے کہ رسول اس معاہدہ کی پاسداری نہ کریں گے اس پر ہرقل بولا کہ غدر تو تمہاری طرف سے ہوا ہے۔(لم تمكنى) باب تفعیل سے ہے (كلمة) فاعل ہے(غير) بالرفع بھی صحیح ہے کہ کلمۃ کی صفت ہو بالنصب بھی صحیح ہے تب یہ (شيئا) کی صفت ہوگی۔

(قلت الحر ب بيننا و بينه سجال) عربوں کا محاورہ ہے(الحرب سجال)

سجال س کے کسرہ کے ساتھ، بڑا ڈول۔ یہ تشبیہ بلیغ ہے (حرف تشبیہ اور وجہ شبہ محذوف ہیں) سجل کی جمع ہے جب کہ (الحرب) اسم جمع ہے گویا پانی نکالنے والوں سے تشبیہ دی کہ باری باری دو گروہ سیراب ہوتے ہیں یعنی کبھی کامرانی ان کے ساتھ کبھی ان کے ساتھ، ابوسفیان کا اشارہ مسلمانوں کی بدر میں فتح کی طرف اور احد میں اہل مکہ کی فتح کی طرف ہے یہی محاورہ اس نے احد کے دن مسلمانوں سے مخاطب ہوکر بولا تھا کہ (يوم بيوم بدل والحرب سجال)

(يأتسى) یأتسی کو یتأسی اور تأسی بھی پڑھا گیا ہے۔(و كذلك الايمان حين تخالط بشا شته القلوب) اس کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے(حين يخالط بشاشة القلوب) یہاں یخالط کا فاعل ایمان ہے اور قلوب مضاف الیہ جب کہ پہلی قراءت میں القلوب تخالط کا مفعول ہے۔

(قد كنت أعلم أنه خارج) ہرقل کے کی سابقہ کتب و بشارات پر نظر تھی اہل علم ونظر نے علامات سے جان لیا تھا کہ آخری نبی کا ظہور قریب ہے لیکن ہرقل کو یہ خیال نہ تھا کہ وہ عربوں میں سے ہوگا۔

(فلو أني أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاء ه) اس کے خیال میں اس کا آپ کے پاس پہنچنا محال تھا، پہلے ہی مارا جاتا۔یا اس کا خیال تھا کہ اسلام لانے سے اس کا بھی وہی حشر ہوگا جو ضغاطر کا ہوا جس نے اسلام ظاہر کیا تو رومیوں نے اسے قتل کیا اور اصل اس نے کوشش کہ اس کے ہم وطن (وزراء و کبارِ حکومت) بھی اسلام لے آئیں تو اس کے لئے بھی آسانی ہو اصل میں ایمان کی دولت اس کی قسمت میں نہ تھی عظیم بادشاہت کا فراق اسے گوارہ نہ تھا وگرنہ آنحضرت کے خط میں یہ بشارت موجود تھی کہ (اسلم تسلم)، کہ اسلام لانے سے اس کا سب کچھ سلامت رہتا یا کم از کم آخرت تو سلامت رہتی۔ دنیا و آخرت کو اس نے میزان میں تولا ایک طرف اسلام اور اس کی راہ میں مشقتیں ہجرت کرنا پڑتی طویل مسافتیں طے کرنا پڑتیں دوسری طرف عظیم بادشاہت، اس کا دل چاہتا تھا کہ ہم وطن بھی اسلام لے آئیں اس نے اپنی عقیدت کا اظہار ان الفاظ سے کر دیا۔ و لو كنت عنده لغسلت عن قدميه)

بعض علماء کے ہاں ایک احتمال یہ ہے کہ دل میں اس نے اسلام قبول کر لیا ہوا سی لئے تبوک میں آنحضرت کے مقابلہ میں نہ آیا امام بخاری کے اس حدیث کو حدیث النیات کے باب میں درج کرنے کی ایک توجیہہ یہ ہوسکتی ہے کہ ان کے خیال میں ہرقل کو اس کی نیت کے مطابق پھل مل جائے گا لیکن اکثر علماء کے ہاں اس کا کفر مسلم ہے۔ مسند احمد میں ہے کہ تبوک میں اس نے آنحضرت کو خط میں لکھا کہ (انی مسلم) لیکن آپ نے فرمایا(بل هو على نصرانيته) ابوعبید نے کتاب الأموال میں صحیح سند کے ساتھ بکر بن عبداللہ مزنی سے مرسلاً روایت کیا ہے کہ آنحضرت کے الفاظ تھے (كذب عدو الله ليس بمسلم) یہی راجح ہے (اصل بات یہ ہے کہ جب تک توفیقِ ربانی شاملِ حال نہ ہو اسلام و ایمان کی دولت نصیب نہیں ہوتی وگرنہ اگر اس نے دنیا کو ترجیح نہ دی ہوتی سب کچھ کھو کر

بھی حضرت ابن عوف کی طرح سب کچھ پالیتا) علامہ انور کا خیال ہے کہ مسلمان کا لفظ صرف امت محمدیہ کے لئے خاص ہے ان سے قبل کسی اور امت پر یہ لفظ استعمال نہیں ہوا کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے۔ هو سماكم المسلمين ۔ اور۔ ورضيت لكم الإسلام دينا۔ اس لحاظ سے اسلام، ایمان سے اضیق ہے تمام سابقہ شریعتوں کے متبعین مومن کہلائے جاتے ہیں مگر اسلام صرف اس امت کا وصفِ مشتہر ہے۔

(الذی بعث به دحية) آنحضرت کا خط لے کر حضرت دحیہ بن خلیفہ کلبی گئے تھے دحیۃ کا دال بالکسر و بالفتح دونوں طرح لغت میں ہے۔ حضرت معاویہ کے زمانہ میں ان کی وفات ہوئی۔

(إلى هرقل عظيم الروم) (عظیم) تینوں حرکات پڑھی جاسکتی ہیں۔ زیر کے ساتھ بدل، پیش کے ساتھ جملہ مستأنفہ ہو گا اور زبر بھی صحیح ہے اعنی کو مقدر مان کر (سلام على من اتبع الهدى) یہاں سلام بمعنی سلامتی کو مشروط کیا گیا ہے ہدایت کے ساتھ اس کے کافر ہونے کی وجہ سے اصطلاحی سلام کے ساتھ اسے مخاطب نہیں کیا گیا۔

(و يا أهل الكتاب) واو عاطفہ ہے اس کا عطف (أدعوك) پر ہے یعنی (ادعوك بدعاية الاسلام و ادعوك بقوله تعالى يا أهل الكتاب الخ۔) واو کے بعد تقدیری جملہ (أتلو عليك) یا" (اقرأ عليك) بھی ہو سکتا ہے اور کلام مفہوم ہونے کی وجہ سے اس کا کوئی جزو محذوف کیا جا سکتا ہے مثلا قولہ تعالیٰ (والذين تبوأوا الدار والإيمان اى و أخلصوا الإيمان) دوسری روایت میں واو کے بغیر ہے تب یہ (بدعاية الاسلام) کا بیان ہو گا۔ (فان عليك اثم الأر يسيين، الير يسلين بھی پڑھا گیا ہے (اریس) یا (یریس) بروزن کریم ، یونانی کا لفظ کاشت کار کے معنی میں، مراد یہ ہے اگر تو نے اعراض کیا تو تمہاری رعایا کا گناہ بھی تمہارے سر ہو گا کہ تمہارے اسلام نہ لانے کی وجہ سے وہ بھی محروم رہے۔ علمائے لغت کے مابین اس لفظ کے اصل میں اختلاف ہے۔ ابوعبیدہ نے اس کا معنی خدام کا کیا ہے، اس سے مراد رعایا ہے۔

(لقد أمر أمر ابن أبي كبشة) یعنی ابن ابی کبشہ کا معاملہ اتنا بڑا اور عظیم ہو گیا ہے کہ ہرقل کے دربار میں اس کے تذکرے ہیں کبشۃ، کبش کی مؤنث نہیں ہے کیونکہ اس کی مؤنث (نعجة) ہے۔ زیادہ مشہور یہ ہے کہ ابو کبشہ آنحضرت کے رضاعی باپ حارث بن عبدالعزی کی کنیت ہے اس کی ایک بیٹی کا نام کبشہ تھا۔ بعض رواۃ کے نزدیک ابو کبشہ آپ کی والدہ محترمہ کے اجداد میں سے تھا بعض کے ہاں آپ کے اجداد میں تھا۔

(ملك بني الأصفر) یعنی رومیوں کا بادشاہ الاصفر اس وجہ سے کہ ان کے جد امجد روم بن عیص نے بادشاہِ حبشہ کی بیٹی سے شادی کی تو ان کی اولاد کا رنگ زردی مائل ہوا یا یہ کہ ان کی دادی سارۃ زوجۃ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی وجہ سے کہ سونے کے زیورات پہننے کے سبب سے ان کی اولاد اصفر مشہور ہوئی۔ علامہ انور مزید وضاحت کرتے ہیں کہ لفظ روم کا اصل اطلاق اٹلی پر ہوتا تھا (آج بھی اٹلی کے دارالحکومت کا نام روم ہے) رومیہ کبری بھی کہلاتا تھا قرآن و حدیث میں روم کے لفظ کا عمومی اطلاق اٹلی یونان اور قسطنطنیہ کے نصاریٰ پر ہوا ہے کبھی مطلق نصاری بھی مراد لئے گئے ہیں اٹلی اور قسطنطنیہ کبھی ایک ہی سلطنت تھے بعد ازاں اختلاف کی ہوا چلنے پر بادشاہ نے قسطنطنیہ کو دارالسلطنت بنالیا علامہ کے نزدیک وہ اولادِ ابراہیم میں سے نہیں ہیں۔

(و كان هرقل حزاء ينظر فى النجوم)

حزاء زاء کی تشدید کے ساتھ مراد، کاہن، ینظر، کان کی خبرِ ثانی بھی ہوسکتی ہے یا حزاء کی تفسیر۔

کہانت یا تو شیاطین کے القاء سے ہوتی تھی یا ستاروں کی چال ومواقع وغیرہ پر غور ونظر کرنے سے۔اس کے حساب کتاب نے اسے بتلایا کہ ختنہ کرنے والوں کی عظمت و بادشاہی کا آغاز ہونے والا ہے چنانچہ اسے جستجو ہوئی کہ کون لوگ ختنہ کرتے ہیں اسے بتلایا گیا کہ یہودی کرتے ہیں لیکن ان کی ظاہری حالت اور ذلت ومسکنت کا عالم اس کے حساب سے میل نہ کھاتا تھا اسی لئے اس کے مصاحبوں نے اسے تسلی دی کہ یہود سے کوئی خطرہ نہیں ہوسکتا اور نہ ہی ان میں اس قسم کے کوئی آثار ہیں۔ ہرقل کی تلاش وجستجو جاری رہی اسی سلسلہ میں اس نے ایک ساتھی (ثم كتب هرقل إلى صاحب له برومية و كان نظيره في العلم) کو لکھا وہ ضغاطر تھا جس کا ذکر ہو چکا ہے، اس کی بھی یہی رائے ٹھہری کہ کوئی اور قوم پا بہ رکابِ تغلّب ہے دونوں کے دل میں اسلام اور رسولِ اسلام کی حقانیت قرار پا چکی تھی۔ ضغاطر کو اللہ تعالی نے توفیق دی نہ صرف اسلام قبول کیا بلکہ رومیوں کو بھی دعوت دی مگر انہوں نے اسے قتل کر دیا۔ ہرقل نے دنیاوی جاہ وملک کو اخروی نجات وظفر پر ترجیح دی۔ (و كان ابن الناطور) ظاء بھی پڑھا گیا ہے۔ عربی میں اس کا معنی حارس البستان ہے زھری کی روایت میں یونس بن ناطورا کا نام آیا ہے الف آخر میں لگانے سے یہ لفظ عجمی ہوگا۔ ابوسفیان کی بات ختم ہو چکی ہے یہاں سے روایت کا سلسلہ زھری سے جڑتا ہے چنانچہ واو عاطفہ شمار ہوگی۔ زھری کی ابن الناطور سے عبدالملک بن مروان کے زمانہ میں دمشق میں ملاقات ہوئی تھی اگلا واقعہ زھری نے براہ راست اس سے سنا تھا۔

(صاحب ايلياء و هرقل سقف)

صاحب پر پیش اور زبر دونوں ٹھیک ہیں پیش کے ساتھ صفت اور منصوب علی الاختصاص ہے بتقدیر أعني یا بطورِ حال۔ ھرقل کا عطف ایلیاء پر ہے مراد ایلیاء کا گورنر اور ہرقل کا صاحب یعنی دوست یا مصاحب بمعنی تابع۔ سین اور قاف پر پیش کے ساتھ، کان کی خبر ہے۔ف پر شد ہے۔ ایک روایت میں اسقف ہے۔ راجح یہ ہے کہ عجمی ہے بمعنی (رئيس دين النصاری) آج کل کی اصطلاح میں بشپ۔ اور بھی متعدد مذھبی عہدے والقاب ہیں مثلاً بطریق۔ کاھن، پوپ وغیرہ۔

(حين قدم ايلياء) ہرقل کی ایلیاء یعنی بیت المقدس میں آمد سن ۶ ہجری میں ہوئی جب آنحضرت علیہ السلام نے عمرۃ الحدیبیہ ادا کیا۔ بیت المقدس کو ایرانیوں کے قبضہ سے واپس لینے اور ان کی افواج کو وہاں سے نکالنے کے موقعہ پر۔ اسی طرف قرآن نے سورۃ الروم کی ابتدائی آیات میں اشارہ کیا گیا تھا۔

ہرقل کی علم نجوم میں دسترس اور ستاروں پر اس کی نظر اور اس کا حساب کتاب یا نجومیوں کی اصطلاح میں زائچہ اور امام بخاریؒ کے اس امر کا ذکر و روایت کا مطلب یہ نہیں کہ اسلام میں اس کی گنجائش ہے، نجومیوں کا علم وحساب کتاب بطور ایک علم یا فن یا ان کی سرگرمیوں کے وجود کی نفی نہیں کی لیکن ان پر اعتماد اور ان کی خبر کو خبرِ یقینی کی حیثیت دینا ممنوع قرار دیا گیا اس پر مستزاد ان کا ایک سچی بات میں سو جھوٹ ملا لینا، یہاں مقصد اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ آنحضرت کی آمد وظہور اور ان کے غلبہ کی اخبار و بشارات اس زمانہ کے ہر طریق و وسیلہ سے روزِ روشن کی طرح عیاں ہو رہی تھیں (اس کی مثال ایسے ہی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام نے اسامہ بن زید کی نسبت عربوں کے مشہور کاہن (مجزز اسلمی) کی بات (هذه الأقدام بعضها من بعض) جب سنی تو ایک طرح کی بشاشت ان کے رخِ انور پر چھا گئی اس وجہ سے نہیں کہ اب انہیں یقین آیا بلکہ اس خیال سے کہ منافقوں اور کافروں پر کاھن کی اس بابت کا بڑا اثر ہو

گا۔ دین اسلام یا قرآن یا رسولِ اسلام کی کسی بات یا امر کی تائید کسی ذریعہ یا وسیلہ سے ہوتی ہے مثلاً آج کل سائنسی انکشافات سے ،تو اس سے مسلمان خوش ہوتے ہیں کہ اللہ تعالی نے اس ذریعہ سے بھی ان کی تائید فرمائی۔ یہی معاملہ ہرقل کے اس قصہ کا ہے) الحزاء کا معنی قیافہ شناس کا بھی کیا گیا ہے علامہ کشمیری رقمطراز ہیں کہ کہانت کبھی شیاطین کی استعانت سے ہوتی ہے اور کبھی ستارہ شناسی سے ،حزاء لغت میں الکاھن بالتخمین کو کہا جاتا ہے جو ستاروں پر نظر کر کے پیشین گوئیاں کرنے کی کوششیں کرتے ہیں انہیں منجم (نجومی) کہتے ہیں۔ تاثیرات النجوم کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ان کے کچھ طبعی آثار مثلاً حرارت، و برودت سے انکار نہیں مگر ان کا کسی کی سعادت یا شقاوت میں کوئی حصہ نہیں۔ اس ہرقل کے بارہ میں اختلاف ہے۔ کہ یہ وہی ہے جس کے ساتھ شیخین ابوبکر وعمر کے زمانہ میں مسلمانوں کی جنگیں ہوئی یا وہ اس کا بیٹا تھا راجح یہ ہے کہ یہی تھا۔ (رواہ صالح الخ) صالح کی روایت (کتاب الجھاد) میں مختصراً منقول ہو گی مسلم میں بھی ہے۔ یونس کی روایت اسی سند کے ساتھ لیث کے طریق سے (الجہاد) ہی میں آئے گی۔ جب کہ معمر کی روایت (التفسیر) میں ذکر ہو گی۔ واضح رہے کہ ان تینوں سے روایت کرنے والے ابوالیمان نہیں ہیں بلکہ بخاریؒ کے دوسرے شیوخ ہیں زھری نے سب کو ایک ہی شیخ عبید اللہ ابن عبد اللہ سے یہ حدیث بیان کی ہے۔ اسے مسلم نے (المغازی) ابوداؤد نے (الأدب) ترمذی نے (الاستیذان) اور نسائی نے (التفسیر) میں ذکر کیا ہے ابن ماجہ نے اس کی تخریج نہیں کی۔ یہ اس باب کی آخری حدیث ہے اور اس سے امام بخاری کی حسن براعت ظاہر ہوتی ہے کہ جس طرح باب کی ابتداء (حدیث الأعمال بالنیات) سے کی، اس کا اختتام ہرقل کے اس قصہ سے کیا جس نے اسلام اور رسول اسلام کی صداقت کا زبانی اظہار و اقرار کیا چنانچہ اس کا معاملہ اس کی نیت پر منحصر ہے۔

ابوسفیان کے اس قصہ کی باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ آنحضرت علیہ السلام اور ان پر نازل ہونے والی وحی کے معاملہ میں لوگوں کا جو تعامل ورویہ رہا اس حدیث میں اس کا بیان ہے۔ دوسری مناسبت اس مکتوب میں درج آیت کا، ترجمہ میں درج آیت یعنی (إنا أوحینا إلیك کما أوحینا) کے ساتھ گہرا ربط ہے کہ آپ کی طرف انہی مبادی کی وحی کی گئی ہے جو سابقہ انبیاء پر وحی کئے گئے اور اسی بات کی طرف آنحضور نے ہرقل اور اس کی قوم کو (کلمة سواء بیننا) کے ساتھ اشارہ کیا اور ان کو دعوتِ اسلام دی ۔ایک اعتراض یہ ہوسکتا ہے وہ تو مشرک تھے پھر کلمہء توحید کو سواء بیننا کیوں کہا؟ اس کا جواب علامہ انور دیتے ہیں کہ وہ اپنی اصل شریعت اور اپنے دعوی کے اعتبار سے کلمہء توحید پر ہی تھے گویا یا اس شکلی اشتراک کی وجہ سے کلمۃ سواء کہا گیا۔ نیز حدیث شریف میں موحی الیہ یعنی رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات کا ذکر ہے قسطلانی نے امام بخاریؒ کے بارے میں ایک بدیع بات لکھی ہے وہ یہ کہ ان کی عادت ہے کہ کتاب کے آخر میں جو حدیث ذکر کرتے ہیں اس میں کسی نہ کسی لفظ سے اس امر کی طرف اشارہ فرماتے ہیں کہ کتاب ختم ہو رہی ہے چنانچہ یہاں کان آخر شان ھر قل سے کتاب الوحی کے اختتام کی طرف اشارہ ہے انہوں نے امام صاحب کی تمام کتب سے اس امر کی نشاندہی کی ہے۔

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب الإیمان

باب قول النبي ﷺ بني الإسلام علی خمس

وھو قول و فعل۔ و یزید و ینقص۔ قال الله تعالیٰ: ﴿لیزدادوا إیمٰنا مع إیمٰنھم﴾ [الفتح:۴] ﴿وزدنٰھم ھدی﴾[الکھف:۱۳] ویزید الله الذین اھتدواھدی﴾ [مریم: ۷۶] ﴿والذین اھتدوا زادھم ھدی و ءاتٰھم تقواھم﴾ [محمد:۱۷] ﴿ویزداد الذین آمنوا ایمٰنا﴾ [المدثر ۳۱] وقوله: ﴿أیکم زادته ھذہ ایمٰنا فاماالذین اٰمنوا فزادتھم إیمٰنا﴾ [التوبة: ۱۲۴] وقوله جل ذکرہ: ﴿فاخشوھم فزادتھم ایمٰنا﴾ [آل عمران: ۱۷۳] وقوله تعالیٰ: ﴿وما زادھم إلا ایمٰنا وتسلیما﴾ [الأحزاب: ۲۲] : والحب فی الله والبغض فی الله من الایمان۔ وکتب عمر بن عبدالعزیز إلی عدی ابن عدی: إن للإیمان فرائض و شرائع و حدوداً و سنناً، فمن استکملھا استکمل الإیمان، ومن لم یستکملھا لم یستکمل الإیمان: فإن أعش فسأبینھا لکم حتی تعلموا بھا، وإن أمت فما أنا علی صحبتکم بحریص، وقال إبراھیمؑ: ﴿ولکن لیطمئن قلبی﴾ [البقرہ :۲۶۰] وقال معاذ: اجلس بنا نؤمن ساعة، وقال ابن مسعود: الیقین الإیمان کله: وقال ابن عمر: لا یبلغ العبد حقیقة التقوی حتی یدع ما حاك فی الصدر۔ وقال مجاھد: ﴿شرع لکم﴾ [الشوری: ۱۳] أوصیناك یا محمد وإیاہ دینا واحداً، وقال ابن عباس: ﴿شرعة ومنھاجاً﴾ [المائدہ:۴۸] سبیلاً وسنة۔

امام بخاریؒ نے یہاں کتاب کا لفظ استعمال کیا ہے اور آمدہ تمام موضوعات کے ساتھ بھی۔ بخلاف پچھلے موضوع کے کہ اس کا آغاز باب کے لفظ کے ساتھ کیا کیونکہ وہ بمنزلہ مقدمہ کے ہے اور اصل متن یا نفسِ موضوع اب شروع ہوتا ہے۔ کتاب الایمان کی باب بدء الوحی کے ساتھ عمومی مناسبت اور تعلق یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت اور اس کی تفصیلات کا علم وحی کے ساتھ ہوا اور وحی ہی ہمارے دین کی اساس ہے سو اس کی حقیقت و معرفت کے بعد ضرورت ہے وحی اور جو کچھ اس وحی کے ذریعہ اتارا گیا، اس پر ایمان لانے کی۔ (و ھو قول و عمل) ھو سے مراد ایمان ہے۔ لغت میں ایمان بمعنی تصدیق ہے اور شرعاً رسول جو کچھ اللہ جل وعلا کی طرف سے لے کر آئے ، اس کی تصدیق کرنا۔

یہاں تک بات بالاتفاق ہے اختلاف اس امر میں ہے کہ آیا اس تصدیق کی لازمی شرط، زبان کے ساتھ اقرار، کافی ہے یا عمل

بھی جزوِایمان ہے کہ اس کے بغیر ایمان متحقق نہ ہو؟۔شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک ایمان کا دونوں صورتوں پر اطلاق ہوگا ایک ہے (إيمان انقياد) عملی یا ظاہری ایمان اور دوسری قسم ہے (إيمان حقيقة) حقیقی یا اعتقادی ایمان ۔جس طرح نحیف و نزار آدمی پر لفظ رجل کا استعمال حقیقی معنی میں اور اس کے مقابلہ میں صاحبِ قوت و جامعِ کمالات شخص کے لئے بھی لفظ (رجل) کا استعمال اس کے حقیقی معنی کے ساتھ اس اعتبار سے کہ دونوں، رجل ہیں اسی طرح جو شخص صرف تصدیق و زبانی اقرار کرتا ہے وہ بھی مؤمن ہے، لفظ مومن کے حقیقی معنی کے اعتبار سے۔اور جو شخص تصدیق و اقرار کے ساتھ عمل پیرا بھی ہے اس پر بھی لفظ مومن کا استعمال و اطلاق ہوگا اس کے حقیقی معنی ہی کے اعتبار سے علامہ انور کہتے ہیں کہ سلف نے یہ لفظ استعمال نہیں کئے کہ اعمال ایمان کے اجزاء ہیں بلکہ ان کا قول ہے کہ ایمان قول وعمل ہے اس سے یہ مراد لیا گیا حالانکہ اور بھی احتمالات ہو سکتے ہیں۔مثلاً یہ کہ تصدیق کا تعلق قلب اور جوارح کے ساتھ ہے قلب کی تصدیق ایمان کہلائے گی جوارح کی تصدیق سے مراد اعمال ہیں۔اصل چیز ایک ہی ہے اختلافِ مواطن سے نام مختلف ہو گیا۔اس طرح یہ بھی کہ ایمان اس تصدیق کا نام ہے جس کے ساتھ قول وعمل بھی ہوں یعنی تصدیق، اقرار پھر عمل، مراتبِ ایمان ہیں اور اس کے مقتضیات ہیں اس طرح یہ بھی کہ ایمان تصدیق ہے لسان اور جوارح (اقرار اور عمل) اس کو ظاہر کرتے ہیں۔ان کے اس قول کی ایک شرح وہ ہے جو عام ناقلین اور اربابِ تصانیف کے درمیان دائر ہے کہ ایمان مرکب ہے قول وعمل سے یعنی نطق بالشہادۃ اور اعمال۔اس شرح کے اعتبار سے ایمان ذو اجزاء ہے۔مگر مذکورہ باقی شروح کی موجودگی میں یہ احتمال ہے کہ ان کا یہ کہنا (الإيمان قول و عمل) فقط جزئیت پر منحصر نہیں یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ سلف بیانِ اجزاء نہیں کر رہے بلکہ بیانِ اَنظار کر رہے ہیں۔انتہی۔

سلف کے ہاں ایمان تین چیزوں سے عبارت ہے دل کے اعتقاد، زبان کے ساتھ اقرار یعنی نطق بالشہادتین، اور عمل بالارکان والاحکام۔ان کے خیال میں اعمال ایمان کے کمال کے لئے شرط ہے۔

مرجئہ کے ہاں ایمان، اعتقاد اور نطق ہے۔کرامیہ کے ہاں ایمان فقط نطق ہے۔معتزلہ کی رائے سلف کے مطابق ہے اس فرق کے ساتھ کہ ان کے ہاں عمل صحتِ ایمان کی شرط ہے جب کہ سلف کے نزدیک عمل کمالِ ایمان کی شرط ہے۔ایمان کے یہ تینوں اجزاء اور ان کی صداقت وخلوص کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے ہمارے سامنے جو اقرار کرے گا وہ مومن سمجھا جائے گا۔رہی بات اعتقادِ قلب اور عمل باخلاص النية کی سو، اس کا تعلق علمِ غیب کے ساتھ ہے چنانچہ زبانی و ظاہری اقرار کو دیکھ کر ہم اس کے ایمان کو معتبر سمجھیں گے اور اس پر کفر کا حکم نہیں لگائیں الا یہ کہ صریحاً کفریہ عمل کا ارتکاب کرے۔معتزلہ کے ہاں ایمان و کفر کے درمیان بھی ایک درجہ ہے چنانچہ فاسق ان کے نزدیک نہ مؤمن ہے نہ کافر۔

حنفیہ اور اشعریہ کے ہاں ایمان (عمل القلب واللسان) ہے۔زبانی، اقرار ایمان کے اعتبار کے لئے شرط ہے۔اقرار کے بارہ میں علامہ انور کہتے ہیں کہ اس بابت مرجئہ کا مذہب ہے کہ اقرار نہ ایمان کی شرط ہے نہ اس کا شطر ہے (یعنی حصہ) ان کے نزدیک صرف تصدیق نجات کے لئے کافی ہے۔اس کے برعکس کرامیہ ہیں جو کہتے ہیں کہ صرف زبانی اقرار نجات کے لئے کافی ہے تصدیق ہو یا نہ ہو۔ مزید لکھتے ہیں کہ اصل محور جس کے گرد ایمان گھومتا ہے، وہ ہے اقرار کے ساتھ، طاعت کا التزام اور اسلام کے سواہر دین سے اظہارِ براءت،۔وگرنہ تو ابو طالب نے اور ہرقل نے بھی آنجناب کی نبوت کی صداقت کا اقرار کیا تھا۔کیا معرفت ایمان میں شرط ہے؟ ائمہ اَربعہ سے مشہور قول ہے کہ نہیں ہے جب کہ معتزلہ کے نزدیک شرط ہے۔معرفت سے ان کی مراد توحید و رسالت پر دلائل

ہیں جو یقین کا موجب بنیں یعنی ہر مؤمن کے پاس ان دلائل کی معرفت ہونا چاہئے جب کہ ہمارے ائمہ اہل سنت کا موقف ہے کہ مومن کے پاس صرف یقین کی دولت ہونا کافی ہے دلائل کا ہونا ضروری نہیں (اسی لئے بوقت وفات شاید رازی نے کہا تھا کہ میں بغیر کسی دلیل کے ہی توحید کا اقرار کرتا ہوں) جب کہ اصحاب الحدیث، امام مالک، شافعی، احمد اور اوزاعی عمل القلب واللسان کے ساتھ (عمل سائر الجوارح) یعنی عمل کو بھی شامل کرتے ہیں۔ امام شافعی کے قول کے مطابق ایمان عبارت ہے تصدیق، اقرار اور عمل سے۔ تصدیق میں خلل و فساد والا منافق ہے۔ اقرار میں خلل والا کافر ہے یعنی جو زبانی اقرار نہیں کرتا، عامۃ الناس کے ہاں جیسا کہ مذکور ہوا زبانی اقرار ہی کا اعتبار ہے چنانچہ غیر مقر کافر تصور ہوگا۔ اور آخری شق یا جزو یعنی عمل میں خلل والا فاسق ہے۔ وہ خلود فی النار سے مبرا ہے، آخر کار جنت میں داخلہ پائے گا، بمصداق حدیث أبی ذر (ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات علی ذلك الا دخل الجنة قلت و ان زنی و ان سرق قال ﷺ و ان زنیٰ وان سرق)، یا جیسا کہ فرمایا (خرج من النار من كان فی قلبه مثقال ذرة من ایمان)

اگر ہم عمل کو ایمان کا رکنِ ثالث قرار دیں یا اس کو صحتِ ایمان کی شرط سمجھیں جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے تو ان مذکور دو حدیثوں کی روشنی میں مقصر فی العمل یا تارک العمل کی دوزخ سے رہائی کیسے ممکن ہے۔ انتہی۔ (چنانچہ اس سلسلہ میں حضرت شاہ صاحب کی رائے کہ ایمان کو دو قسم کا سمجھا جائے جیسا کہ ذکر ہوا، حکیمانہ رائے ہے۔ اور اس سے تمام اقوالِ ائمہ کے درمیان تطبیق ہو سکتی ہے) علامہ انور نے طویل بحث کے بعد جس کے اہم نقاط پیش کئے گئے ہیں باقی آگے آ رہے ہیں، شاہ ولی اللہ کی اس توجیہہ کو قولِ فصل قرار دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ ایمان اور اسلام ایک ہی چیز ہے (واحد) گویا مسافت ایک ہی ہے صرف جانے آنے کا فرق ہے، اولیٰ یہ ہے کہ فعل کی بجائے عمل کا لفظ استعمال کریں۔ اس لحاظ سے وہ مرکب ہے (یعنی قول وعمل کا مرکب) ہے لہٰذا وہ بڑھتا بھی ہے اور کم بھی ہوتا ہے لیکن اگر اسے صرف قول قرار دیں تو بسیط ہوگا (لا یزید و لا ینقص) اب اس میں زیادت ونقصان نہیں ہے اس اعتبار سے زیادت ونقصان کا انحصار اس کے ترکیب اور بساطت پر ہے کہتے ہیں کہ سلف کی عبارات کی مراجعت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اعمال کو ایمان کے اجزاء قرار نہیں دیا انہوں نے صرف یہ کہا ہے کہ ایمان طاعت کے ساتھ بڑھتا ہے معصیت کے ساتھ کم ہوتا ہے گویا اعمال مؤثر ہیں ایمان کی نماء وعدم نماء میں وہ اس کے اجزاء نہیں ہیں اس طرح اعمال دخیل ہیں ایمان کی زیادت اور نقصان میں، اس میں داخل نہیں ہیں یہ صرف تعبیر کا فرق ہے کی بعض نے یزید وینقص کہا اس نے عمل بھی ساتھ شامل کر لئے جس نے لا یزید الخ کہا اس نے عمل کو الگ رکھا ایمان کو بمعنی تصدیق مراد لیا۔ کہتے ہیں اعمال وایمان کی نسبت میرے نزدیک نہ جزء کی کل کے ساتھ نسبت کی طرح ہے جیسا کہ محدثین کا مذہب بیان کیا جاتا ہے اور نہ کل کی مکمل کے ساتھ نسبت کی طرح ہے جیسا کہ احناف کا مسلک ذکر کیا جاتا ہے بلکہ یہ فرع کی اصل کے ساتھ نسبت کی طرح ہے۔ شاید صحیحین کی حدیث میں اعمال کی شعب کے ساتھ تعبیر ان کی فرعیت کی بناء پر ہے نہ کہ جزئیت کی بناء پر۔

سلف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ایمان بڑھتا اور کم ہوتا ہے یعنی اس میں زیادت بھی ہوتی ہے اور کمی بھی۔ اکثر متکلمین نے اس کا انکار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایمان میں زیادت کا مطلب ہے کہ گویا پہلے اس میں شک تھا اب مکمل ہوا۔ ایمان کے تینوں اجزاء میں تفاضل وتفاوت کے قائلین میں سفیان ثوری، امالک، اوزاعی، ابن جریج، شافعی، احمد بن حنبل اسحاق بن راھویہ، ابوعبید وغیرہم ہیں۔ امام بخاری سے مروی ہے کہ میں ھزار سے زیادہ علمائے امصار سے ملا کسی کو نہ پایا کہ اس معاملہ (قول و عمل و یزید و ینقص) میں

اختلاف کرتا ہو۔ یہ رائے ابن ابی حاتم اور لا لکائی نے مختلف اسناد سے کثیر صحابہ وتابعین سے نقل کی ہے۔ وکیع اور فضیل بن عیاض نے عامۃ اہل السنۃ والجماعۃ سے یہی نقل کیا ہے اور یہی بات حاکم نے مناقب امام شافعی میں نقل کی ہے۔ سب اس بات کے قائل ہیں کہ ایمان میں طاعت وعمل سے اضافہ وزیادت ہوتی ہے اور معصیت واثم سے کمی آتی ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ ہمارے امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ لا یزید ولا ینقص کے قائل ہیں۔ تو وہ اس بناء پر ہے کہ انہوں نے اعمال ایمان کے اجزاء قرار نہیں دیئے، مطلقاً زیادت ونقصان کی نفی نہیں کی گویا اصل نزاع اعمال کے مسمیٰ ایمان میں ادخال کے معاملہ میں ہے اس طرح ایمان یا تو امر ہے یا امور ہیں۔ اگر امر ہے تو اس میں کمی یا بیشی نہیں۔ امام بخاری امور کے قائل ہیں اسی لئے اس کے بعد امور الایمان کا باب لائے ہیں۔

امام بخاری نے آٹھ آیات کو ترجمۃ الباب میں ذکر کیا ہے جن میں زیادتِ ایمان کا ذکر ہے اگر زیادت ہے تو بالمقابل نقصان بھی ثابت ہوگا اس کے علاوہ حدیث (الحب فی اللہ والبغض فی اللہ من الایمان) بھی نقل کی ہے اس سے وجہِ استدلال یہ ہے کہ سب مانتے ہیں کہ محبت اور بغض میں تفاوت یعنی زیادت ونقصان ہوتا ہے کسی سے کم کسی سے زیادہ، آنحضرت علیہ السلام نے (الحب فی اللہ) کو اگر ایمان قرار دیا ہے تو اس محبت میں تفاوت وتفاضل سے ایمان میں بھی تفاضل یا زیادت ونقصان ثابت ہوا اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عدی بن عدی کے نام مکتوب میں ان کے الفاظ (ان بالإیمان فرائض و شرائع و حدوداً و سننا فمن استکملھا استکمل الإیمان) سے استدلال کیا ہے۔

اسلام کے حدود وفرائض وسنن پر عمل پیرا ہونے میں تفاوت ظاہر ہے اسی طرح لوگوں کے ایمان میں تفاوت یعنی کمی وبیشی ہو گی۔ استکمالِ ایمان کے لئے استکمالِ عمل یا استکمالِ ادائیگی شرط ہے۔ اس تعلیق کو احمد اور ابن ابی شیبۃ نے موصول کیا ہے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول جو قرآن میں ہے (ولکن لیطمئن قلبی) سعید بن جبیر اور مجاہد نے (لیطمئن) کی تفسیر (لیزدد) سے کی مجاہد سے مروی ہے (لأ زاداد إیمانا)۔ آنحضور حضرت ابراہیم علیھما السلام۔ کی ملت پر ہیں اس سے اس بات کا اشارہ ملا کہ آپ بھی ازدیادِ ایمان (ونقصہ) پر ہیں۔ امام بخاری نے آیت حکیمہ کے اس ٹکڑے کو باقی آیات کے ساتھ اس لئے درج نہیں کیا کہ باقی سے صراحۃً زیادتِ ایمان ثابت ہے اس سے اشارۃً۔ (و قال معاذ) یہ ابن جبل ہیں اسے بھی احمد اور ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے (و قال ابن مسعود) اسے طبرانی نے بسندِ صحیح موصول کیا ہے ابونعیم نے (الحلیۃ) میں جب کہ بیہقی نے (الزھد) میں مرفوعاً نقل کیا ہے مگر اس کا مرفوع ہونا ثابت نہیں ہے (و قال ابن عمر) ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ ابھی تک موصولاً نہ مل سکا۔ ابن عمر کے قول سے وجہ استدلال اس طرح بنتا ہے کہ بعض ایمان کی کنہ اور حقیقت کو پالیتے ہیں اور بعض نہیں لہٰذا جو پالیتے ہیں ان کا ایمان نہ پانے والوں کی نسبت زیادہ و اکمل ہے۔ (و قال مجاھد) اسے عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں موصول کیا ہے ابن حجر بلقینی کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ (وایاہ) در اصل تصحیف ہے اصل میں تھا (و انبیاء) اس سے جملہ مستقیم ہوتا ہے لیکن بقول ابن حجر چونکہ آیت میں حضرت نوح کا ذکر ہے لہٰذا (ایاہ) کے ساتھ بھی جملہ مستقیم ہی ہے (و قال ابن عباس) اسے عبدالرزاق نے موصول کیا ہے مجاہد اور ابن عباس کے ان تفسیری اقوال کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت کے بارہ میں شروح حدیث خاموش ہیں البتہ مولانا سہارنپوری نے حاشیہ میں یہ مناسبت ذکر کی ہے کہ آنحضرت اور تمام سابقہ انبیاء کرام پر ایک ہی دین وشریعت اتاری گئی ہے۔ فروع اور سنن میں اختلاف ہے یعنی کسی میں اوامر یا نواہی کم اور کسی میں زیادہ ہیں لیکن سب پر ایک ہی لفظ یعنی شریعت کا استعمال ہوا ہے جو ایمان کے ہم معنی ہے لہٰذا اس سے ایمان کی زیادت ونقص کا

ثبوت ملا تصدیق اور طاعت میں جو، اکمل ہے گویا کہ وہ ایمان میں بھی اکمل ہے جو کم ہے وہ اس میں بھی کم ہے۔

ایک وسط رائے یہ ہے کہ جہاں زیادت ونقص ایمان کا ذکر ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیات واحادیث واقوال سلف میں اس کا تعلق ایمان کے جزو ثالث یعنی عمل الجوارح سے ہے۔ ظاہری بات ہے عمل میں لوگ متفاوت ہیں لہٰذا یہ عملی ایمان بھی زیادہ یا کم ہوگا، جہاں تک اعتقادی وتصدیقی ایمان کا تعلق ہے اس میں کمی وبیشی نہیں ہے، یا تصدیق ہوگی یا نہیں ہوگی اگر نہیں ہے تو یہ منافقوں کی علامت ہے (زیادتِ ایمان سے مراد ایمان ویقین کی تازگی بھی ہوسکتی ہے مثلاً ہم عام مشاہدہ کرتے ہیں کہ مجالس ایمان وہدایت میں شرکت سے یا تلاوتِ قرآن کے وقت یا نیک علماء و بزرگوں کی صحبت سے دل میں دنیا سے اعراض اور آخرت پر اقبال کی کیفیت پیدا ہوتی ہے جیسا کہ حضرت حنظلہ کے قصہ میں ہے۔نافق حنظلة۔ ہم جب دنیا کے امور اور لہو ولعب میں مشغول ہوتے ہیں ہمارے ایمان کی وہ کیفیت نہیں ہوتی جو اس وقت ہوتی ہے جب خلوص واخلاص کے ساتھ ہم مثلاً تلاوت یا دینی نظمیں سن رہے ہوں چنانچہ اس کیفیت وتازگی کو ازدیادِ ایمان سے تعبیر کیا گیا ہے۔ حضرت عمر صحابہ سے ایک زندہ شہیدہ صحابیہ (جن کو رسول اللہ نے شہادت کی بشارت دی تھی) کی زیارت کو جاتے وقت فرماتے۔(تعالوا نزر الشهيدة و نزدد إيماناً)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ جانے سے قبل ان کے ایمان میں کمی تھی، اللہ والوں کی صحبت میں جو تازگی کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اسے زیادتِ ایمان سے تعبیر کیا۔ اسی طرف یہ حدیث اشارہ کرتی ہے۔ لا يزني الزاني و هو مومن ولا يسرق السارق و هو مومن۔ یعنی معصیت کرتے وقت ایمان سے نفی کی مراد اس کی کمی یا پس پردہ چلے جانا ہے ورنہ ایک مسلم سارق مثلاً بوقت چوری کبھی اس کے دل میں یہ نہیں ہوگا کہ اس وقت وہ اللہ وفرشتوں ورسولوں وکتب پر ایمان کا انکاری ہے)۔ خلاصہ کلام بقول علامہ انور یہ ہوا کہ یہ صرف نظر کا اختلاف ہے محدثین نے ایمان کو بشمول طاعات کے دیکھا تو يزيد و ينقص کہا امام ابوحنیفہ نے ایمان بطور ایک نظریہ کے دیکھا اعمال یعنی طاعات کو جدا کر کے تو لا يزيد و لا ينقص کہا شرح عقیدہ طحاویہ کی عبارت سے صاف مترشح ہوتا ہے کہ اعمال میں تفاوت کے وہ بھی قائل ہیں۔ حقیقت میں یہ کوئی اختلاف نہیں کلام امام دراصل معتزلہ کے رد میں تھی جو مقصر فی العمل۔ کو خلود فی النار کا مستحق قرار دیتے تھے امام صاحب نے انکار دکرتے ہوئے کہا کہ معاملہ ایسا نہیں ہے نجات کا مدار جس چیز پر ہے وہ ایمان ہے جو بطور ایک نظریہ کے زیادہ یا کم نہیں ہوتا مثلاً ایک آدمی یہ نظری ایمان قبول کرنے کے بعد ساری عمر کوئی عمل نہ کرے موت سے قبل لا الہ الا اللہ بتوفیق خدا پڑھ لیا تو اس نظری ایمان کے سبب جنت جائے گا۔ لا یزید الخ کے قول کی ایک تاویل یہ بھی ہے کہ اس سے مراد ہے لا یتبعض۔ یعنی وہ پوری شریعت کے التزام کا عہد کرے، اس میں کوئی اضافہ یا کمی نہیں۔ یہ نہیں کہ بعض پر ایمان لائے۔ اور بعض پر نہ لائے، عمل کتنا کرتا ہے یہ بعد کا معاملہ ہے اس میں تفاوت ہوتا ہے۔

اس کتاب کے بنی الاسلام کی حدیث سے ابتداء کرنے کی حکمت ذکر کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ اجزائے ایمان کے ذکر کا آغاز کرتے ہوئے اولاً اہم ترین اجزاء بیان کر رہے ہیں جو ایمان واسلام کے ستون ہیں باقی تمام اعمال انہی سے مترتب ہوتے ہیں۔

باب دعاء کم إیمانکم

نووی کا خیال ہے کہ لفظ باب یہاں تصحیف ہے کیونکہ ما بعد و ما قبل سے باب کا تعلق نہیں جڑتا اصل میں (دعائکم ایمانکم) ابن عباس کے قول کا تسلسل ہے انہوں نے آیت کریمہ (قل ما يعبؤبكم ربي لو لا دعاؤكم) کی تفسیر میں دعاء سے

مراد ایمان لیا ہے چنانچہ امام بخاری نے۔ ان کی تفسیر سے اپنے موقف۔ ایمان عمل ہے۔ پر استدلال کیا ہے۔ لہٰذا اس جملہ کا ماقبل پر عطف ہے امام صاحب نے اپنی عادت کے مطابق حرف عطف کو حذف کیا ہے۔

حدثنا عبيد الله بن موسى قال: أخبرنا حنظلة بن أبي سفيان عن عكرمة بن خالد عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول اللهﷺ: بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، و أن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، و صوم رمضان۔

شیخ بخاری، بقول قسطلانی شیعی غیر داعی ہیں۔ حنظلہ قریشی مکی صفوان ابن امیہ کی اولاد سے ہیں۔ جبکہ عکرمہ سعید بن العاص مخزومی کے پوتے ہیں۔ انہی کے طبقہ میں ایک عکرمہ بن خالد بن سلمہ مخزومی ہیں جو ضعیف ہیں۔ ابن عمر کی اس حدیث میں اسلام کے پانچ بنیادی اسس یعنی دعائم کا ذکر ہے جن پر اعتقاد ایمان کی بنیادی شرط ہے چنانچہ اس حدیث کو کتاب الایمان میں سرفہرست درج کیا۔

(شہادۃ) میں اگر کسرہ پڑھیں تو یہ خمس سے بدل ہوگا۔ رفع پڑھنا بھی جائز ہے اس صورت میں یا تو خبر مقدر ہے یعنی (منها شهادةُ) یا مبتدا مقدر ہے یعنی (أحدها شهادةُ الخ) اس کو منصوب بھی پڑھا جا سکتا ہے بتقدیر أعني. ایک اعتراض یہ وارد ہو سکتا ہے کہ سابقہ انبیاء و کتب کا ذکر شہادہ میں نہیں ہے جب کہ ان پر ایمان، ہمارے ایمان کا جزوہ ہے۔ جواب یہ ہے کہ جب (وأن محمدا رسول الله) کا اقرار کیا تو آنحضرت نے جو تعلیم و تلقین کیا جس میں سابقہ انبیاء و کتب پر ایمان بھی شامل ہے، سب کا اقرار ہوا یہ (تسمية الشيء ببعضه) کی قبیل سے ہے مثلاً کوئی کہے (قرأت الحمد) تو پوری سورت مراد ہوگی۔ بخاری کی ابن عمر سے اس روایت میں حج کا ذکر صوم رمضان سے پہلے ہے جب کہ مسلم کی ابن عمر سے اسی روایت (عن طريق سعد بن عبيدة) میں صوم کا ذکر حج سے پہلے ہے بلکہ ایک آدمی نے جب کہا (والحج و صيام رمضان)۔ تو ابن عمر نے تصحیح کی اور کہا (لا صيام رمضان والحج هكذا سمعت من رسول اللهﷺ) خود بخاری نے بھی تفسیر کی روایت میں صیام کو زکاۃ پر مقدم کیا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ روایت یہاں حنظلہ نے بالمعنی نقل کی ہے۔ اور وہ ابن عمر کی مذکورہ بالا تصحیح سے آگاہ نہیں یا تو ان کی مجلس سعد کی مجلس سے مختلف تھی یا اگر دونوں کی ایک ہی مجلس تھی تو حنظلہ کو ابن عمر کی ترتیب یاد نہ رہی۔

یہ پانچ عبادات اسلام کی دعائم یعنی ستون قرار دی گئیں ہیں، وجہ حصر یہ ہے کہ عبادات یا تو قولی ہوں گی یا غیر قولی، قولی عبادت نطق بالشہادتین ہے غیر قولی یا تو ترک پر مشتمل ہوگی یا فعل پر، ترک والی عبادت صوم ہے جس میں بہت ساری حلال چیزوں کا ترک ہے۔ فعلی عبادت، یا بدنی ہوگی یا مالی یا دونوں خصوصیت کی حامل، چنانچہ بدنی عبادت، صلاۃ ہے مالی، زکاۃ ہے بدنی و مالی دونوں، حج ہے، جہاد کا ذکر اس لئے نہیں کہ وہ فرضِ کفایہ ہے اور صرف مخصوص حالات میں اس کی فرضیت ہوتی ہے۔

(بني الاسلام) میں استعارہ ہے کہ اسلام کو تشبیہ دی گئی ہے ایک خیمہ یا عمارت سے جس کے پانچ ستون ہوں پھر مشبہ بہ کو حذف کر کے اس کے لوازم میں سے کوئی قرینہ ذکر ہوا وہ بُنِي ہے۔ استعارہ کی تقریباً تمام اقسام مثلاً مکنیۃ، ترشیحیۃ و تمثیلیۃ کا اجراء یہاں ہو سکتا ہے۔

یہ روایت رباعیاتِ امام بخاری میں سے ہے۔اس کے تمام راوی ما سوا عبید اللہ کے مکی ہیں۔اسے مسلم نے بھی (الایمان) میں نقل کیا ہے۔

باب أمور الإيمان، وقول الله تعالى

﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من ءَامن بالله واليوم الآخر والملئكة والكتٰب والنبين و ءَاتى المال على حبه ذوى القربىٰ واليتٰمى والمسٰكين وابن السبيل والسائلين و فى الرقاب و أقام الصلوٰة وءَاتى الزكوٰة والموفون بعهدهم إذا عٰهدُوا والصٰبرين فى البأسآءِ والضرآءِ وحين البأس أولئك الذين صدقوا و أولئك هم المتقون﴾ [البقرة:۱۷۷] ﴿قد افلح المومنون﴾ (الآية [المؤمنون:۱]

یہ ترجمۃ الباب بھی مؤلف کے موقف کہ ایمان عمل ہے کا مؤید ہے کیونکہ آگے درج کردہ آیت میں اعمال کا ذکر ہے۔اس آیت کی حدیثِ باب کے ساتھ مناسبت حدیث اُبی ذر سے واضح ہوتی ہے کہ انہوں نے آنحضرت ﷺ سے ایمان کے بارہ میں سوال کیا تو آپ نے اس آیت کریمہ کی تلاوت فرمائی۔اسی سے امام بخاری کا استدلال ہے۔(قول) کے لام پر کسرہ ہے کیونکہ (امور) پر معطوف ہے۔(قد أفلح المؤمنون) بغیر حرف عطف کے دوسری آیت درج کی کیونکہ التباس کا ڈر نہیں ہے۔یہ بھی احتمال ہے کہ سابقہ آیت کے آخری لفظ (المتقون) کی تفسیر کے طور پر اس کو درج کیا ہو۔ای المتقون هم الموصوفون بقوله (قد افلح) ۔(ابن حجر اور دوسروں کی یہی رائے ہے میرے خیال میں اس آیت سے بھی امام بخاریؒ نے اپنے موقف۔الایمان یزید وینقص پر استدلال کیا ہے۔کہ اس آیت اور مابعد کی متعدد آیات میں مختلف امورِ ایمان کا ذکر ہے مثلاً الذين هم فى صلاتهم خاشعون و ما بعد اور لوگ ان سارے امور مثلاً خشوع فی الصلاۃ میں متفاوت ہیں اسی طرح ان کا تفاوتِ ایمان بھی ثابت ہوتا ہے)

حدثنا عبدالله بن محمد قال: حدثنا أبو عامر العقدى قال: حدثناسليمان بن بلال عن عبدالله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيﷺ قال: الإيمان بضع و ستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان۔

شیخ بخاری مسندی کے لقب سے معروف تھے کیونکہ بلادِ ماوراء النہر میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے مسندِ صحابہ کو جمع کیا۔ابو عامر کا نام عبدالملک ہے عقدی قیس کی ایک شاخ عقد کی طرف نسبت ہے ابو صالح کا نام ذکوان تھا ابو ہریرہ کے نام میں ۳۰ اقوال ہیں مشہور عبدالرحمٰن ہے۔اسلام میں جتنا اختلاف ان کے نام کی بابت ہے کسی اور کے بارہ میں نہیں، صحیح بخاری میں یہ حضرت ابو ہریرۃ کی پہلی حدیث ہے ان کی بخاری میں مرویات کی تعداد (۴۴۶) احادیث ہیں۔ان کی کل روایات کی تعداد (۵۳۷۴) ہے۔

(بضع) باء کی زیر کے ساتھ اشہر ہے زبر بھی مروی ہے تین سے نو تک کے عدد پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اس میں بھی علمائے لغت کے مابین اختلاف ہے زیادہ مشہور یہی ہے۔

(وستون) اس عدد کے بارہ میں مختلف روایات ہیں، بضع وسبعون بھی مروی ہے یہ مسلم میں ہے اصحاب سنن ثلاثہ نے بضع و

سبعون نقل کیا ہے ابوعوانۃ نے اپنی صحیح میں ۷۶ یا ۷۷ نقل کیا ترمذی نے ۶۴ ذکر کیا ہے لیکن بیہقی نے بخاری کے روایت کردہ عدد کو راجح قرار دیا ہے۔ابن الصلاح نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔

ایک رائے یہ بھی ہے کہ مراد متعین عدد نہیں ہے بلکہ کثرت اور مبالغہ کی طرف اشارہ ہے۔اور بضع کا استعمال عدد میں مسلسل ترقی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔یعنی (شعب الایمان) کی کوئی انتہا نہیں کیونکہ اگر عددِ متعین مرادِ شرع ہوتا تو بضع کا لفظ استعمال کر کے مبہم نہ رکھا جاتا۔بعض کے خیال میں میں عدد متعین ہے پہلے (بضع و ستون) کا تعین ہوا۔پھر مزید (۱۰) کا اضافہ کیا گیا۔بعض علماء نے بطریقِ اجتہاد شعب الایمان کو گننے کی کوشش کی ہے مثلاً بیہقی کی (شعب الایمان) اسی طرح عبدالجلیل کی کتاب (شعب الایمان)

(والحیاء شعبة) بطور خاص حیاء کا ذکر اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ یہ ایک شعبہ ہے اس طرح کے شعب بے شمار (لا تعدو لا تحصیٰ) ہیں۔علامہ انور کے مطابق حیاء کو بطور خاص اس لئے ذکر کیا کہ کہیں کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ حیاء تو ایک خلقی امر ہے ایمان سے اس کا تعلق نہیں لہٰذا وضاحت فرمائی کہ اخلاق حسنہ بھی ایمان میں سے ہیں۔ابن حجر نے تفصیل کے ساتھ شعب کی اعمالِ قلب، اعمالِ لسان اور اعمالِ بدن میں تقسیم کر کے ۶۹ خصلة/شعبة کا ذکر کیا ہے مسلم کی روایت میں جو ذکر ہے کہ (أعلاها لا إله الله و أدناها إماطة الأذى) اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان شعب میں تفاوت ہے۔

حیاء اگرچہ ایک انسانی خصلت ہے مگر شرع کے مطابق اس کا استعمال شریعت کے علم کا محتاج ہے سواسے ایمان کا ایک شعبہ گردانا گیا۔اس حدیث سے بھی (زیادة الایمان و نقصانه) ثابت ہوتا ہے کہ اس کے مختلف شعب ہیں جو باہم متفاوت ہیں اور لوگ بھی ان سے متصف ہونے اور عمل پیرا ہونے میں متفاوت ہیں سو ایمان زیادہ ہوتا ہے اور کم بھی ہوتا ہے۔اس حدیث کے تمام رجال سوائے عقدی کے جو کہ بصری ہے، مدنی ہیں اور اس میں تابعی کی تابعی سے روایت ہے اسے ابوداؤد نے (السنة) ترمذی نسائی اور ابن ماجہ نے (الایمان) میں ذکر کیا ہے۔

باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده

باب پر تنوین پڑھی جائے گی۔المسلم میں الف لام کمال کے لئے ہے یعنی کامل مسلمان وہ ہے۔جیسے کہا جائے (فلانٌ الرجل) یعنی رجولت میں کامل ہے۔ایمان کا کمال یہ ہے کہ حقوق اللہ کے ساتھ ساتھ حقوق العباد کا بھی خیال رکھا جائے یہ بھی محتمل ہے کہ مسلم کی ظاہری علامت بیان کی گئی جیسا کہ منافق کی علامات بیان کی گئی ہیں۔یا اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ جو عامة الناس کے ساتھ حسن معاملہ کرتا ہے۔وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ بھی حسن معاملہ کرے گا۔علامہ انور کہتے ہیں کہ چونکہ اسلام سے قبل خون ریزی اور غارت گری عام تھی کوئی ایک دوسرے سے محفوظ و مامون نہ تھا اب اسلام کے بعد معاملہ تبدیل ہوا اب ہر کوئی دوسرے سے امن میں ہے کہ اسلام سلامتی کا داعی ہے۔

حدثنا آدم أبي إياس قال: حدثنا شعبة عن عبدالله بن أبي السفر و إسماعيل عن الشعبي عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: المسلم من سلم المسلمون من لسانه و يده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه۔ قال أبو عبدالله و قال أبو معاوية: حدثنا داؤد عن عامر قال: سمعت عبدالله عن

النبي ﷺ۔ و قال عبدالأعلى: عن داؤد عن عامر عن عبدالله عن النبي ﷺ۔

سند میں شعبہ بن الحجاج واسطی ہیں۔شعبہ کا نام عامر بن شراحیل ہے تابعی اور قاضی کوفہ تھے۔

یہ آنحضرت کے جوامع الکلم میں سے ہے کیونکہ انسان کے جملہ اعمال وافعال اور تصرفات کا تعلق اس کی زبان و ہاتھ سے ہے۔اور زبان کا ذکر مقدم ہوا کیونکہ اس کا شر اور ایذاء ید کی نسبت زیادہ ہے۔المسلمون کا یعنی صیغہ مذکر کا ذکر تغلیبا ہے مسلمات بھی اس میں شامل ہے بلکہ تمام انسانیت اس میں داخل ہے کیونکہ اگر کوئی شخص اپنے ہم مذھبوں کے ساتھ حسنِ سلوک کرے گا طبعًا وہ دوسرے مذاہب والوں کے ساتھ بھی ایسا ہی کرے گا۔ (والمهاجر) ماسبق پر معطوف ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہجرت کی دو قسمیں ہیں ظاہری ہجرت اور باطنی ہجرت یہاں باطنی ہجرت یا دوسرے لفظوں میں معنوی ہجرت کا بیان ہے یا یہ حدیث ہجرت کا حکم منقطع ہونے کے بعد بیان ہوئی کہ اب ہجرت یہی ہے کہ منہیات کو ترک کیا جائے۔ یا مہاجرین کو مخاطب کیا اور واضح کیا کہ ہجرت صرف اپنا گھر بار چھوڑ کر دوسری جگہ جانے کا نام نہیں بلکہ اس کے ساتھ ہر اس کام سے ہجرت جسے اللہ تعالیٰ نے روکا ہے۔(قال ابو عبدالله الخ) امام بخاری کا ابو معاویہ محمد بن خازم کوفی کے حوالہ سے اس تعلیق کو ذکر کرنے کا مقصد عامر شعبی کی صحابی سے سماع کی صراحت ہے۔اسے ابن راھویہ نے اپنی مسند میں موصول کیا ہے مسلم نے اس روایت کا بعض حصہ نقل کیا ہے۔ابوداؤد، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

باب أي الإسلام أفضل؟

باب پر تنوین ہے۔ (ای) قواعد کی رو سے متعدد کی طرف مضاف ہوتا ہے لہذا مقدر مانا جائے گا (ای ذوی الاسلام) مسلم کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں (أي المسلمين أفضل) بعض امور وخصال اسلام بعض سے افضل ہیں اس سے ایمان میں زیادت ونقصان ثابت ہوا جو امام بخاری کا موقف ہے یہی ترجمۃ الباب سے مناسبت ہے۔

حدثنا سعيد بن يحي بن سعيد القرشي قال حدثنا أبي قال: حدثنا أبو بردة بن عبدالله ابن بردة عن أبي بردة عن أبي موسى رضي الله عنه قال: قالوا: يا رسول الله، أي الإسلام أفضلَ؟ قال: من سلم المسلمون من لسانه و يده۔

ابو بردہ کا نام برید تھا۔سائل نے آنحضرت سے اسلام کی افضل خصلت کی بابت سوال کیا تھا جواب میں آپ نے (من سلم)۔ صاحب خصلت کا ذکر کیا اس کی نظیر قرآنی اسلوب ہے (يسئلونك ما ذا ينفقون قل ماأنفقتم من خير فللوالدين)۔ اگر تقدیر (ای ذوی الاسلام) مانا جائے پھر جواب سائل کے سوال کے مطابق ہے تاویل کی ضرورت نہیں ہے۔اس سند کے تمام راوی کوفی ہیں۔اسے مسلم اور نسائی نے (الایمان) اور ترمذی نے (الزھد) میں ذکر کیا ہے۔

باب إطعام الطعام من الإسلام

باب پر تنوین ہے۔اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے وہی مناسبت ہے جو سابق حدیث کی، بلکہ اس باب کی تمام روایات سے امام بخاری کے موقف کی تصریحا یا تلویحاً تائید ہوتی ہے۔اس حدیث میں معمولی فرق سے وہی سوال ہے (ای الاسلام) مگر امام نے

عنوان تبدیل کیا ہے تا کہ یہ امر واضح ہو کہ یہ دوسری مجلس اور دوسرا واقعہ ہے۔

حدثنا عمرو بن خالد قال: حدثنا الليث عن يزيدعن أبى الخير عن عبدالله بن عمرو رضى الله عنهما أن رجلاً سأل النبیﷺ: أى الإسلام خيرٌ؟ قال تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت و من لم تعرف۔

شیخ بخاری عمرو حرانی ہیں۔ یزید سے مراد ابن ابی حبیب ہیں۔

(ان رجلا) بعض نے کہا ہے کہ یہ ابوذر تھے۔ ابن حبان کی روایت میں ہے کہ ھانیء والد شریح نے بھی اس سے ملتا جلتا سوال کیا تھا۔

آنحضرت کے جواب میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ پچھلے سوال میں لفظ (افضل) استعمال ہوا یہاں لفظ (خیر) استعمال ہوا ہے۔ کرمانی نے دونوں کا فرق واضح کیا ہے۔ کہ فضل بمعنی ثواب قلت کا مقابل ہے، پہلے کا تعلق کمیت یعنی مقدار سے ہے دوسرے کا کیفیت یعنی حال سے ہے اس لئے دونوں میں فرق ہوا اسی لئے آنحضرت کا جواب بھی مختلف ہوا اگر کرمانی کا بیان کردہ فرق تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ ہو۔ اور کسی کے خیال میں دونوں سوالوں کا مطلب ایک ہی ہے تو پھر آنحضرت علیہ السلام کے مختلف جواب دینے کی وجہ سائل یا سامعین کے حال کا اختلاف ہے آپ نے حسب حالِ سامعین یا سائل میں جس امر کی کمی ملاحظہ فرمائی اس کی طرف ترغیب دلائی۔ خصوصا اس تناظر میں کہ یہ دونوں احادیث آنحضرت کے ورودِ مدینہ کے ابتدائی زمانہ سے تعلق رکھتی ہیں جیسا کہ ترمذی نے عبداللہ بن سلام کی روایت میں بیان کیا گویا اس وقت آپ نے رواداری اور سلام پھیلانے کی ضرورت محسوس فرمائی اور لوگوں کو اس پر ترغیب دلائی۔

(تطعم الطعام) محل رفع میں ہے مبتدا مقدر کی خبر ہوگی یعنی (هو أن تطعم)۔ (اَن) کو مقدر ماننے سے بتاویل مصدر ہوگا جیسا کہ عربوں کے اس مقولہ میں ہے (تسمع بالمعيدى خير من أن تراه) ای (أن تسمع) باب افعال کا استعمال فرمایا ہے کیونکہ اس میں اکل وشرب، ضیافت، اکرام، اعطاء سب کو شامل ہے۔ یعنی کھانا کھلانے کے تمام لوازم۔

(و تقرأ السلام على من عرفت)

على من سے مراد مسلمان ہی ہیں کیونکہ غیر مسلم کو سلام کرنے کی نہی دوسری احادیث سے ثابت ہے، یا یہ حکم پہلے تھا ابتداء ہجرت کا زمانہ، تا کہ رواداری عام ہو پھر اس میں تخصیص آئی ہے (آجکل کے دور میں یہ بڑی کوتاہی ہے جان پہچان والوں کو تو سلام کرلیا جاتا ہے (ومن لم تعرفه) پر عمل پیرا ہونے کی نہایت ضرورت ہے۔ بعض لوگ سوال اٹھاتے ہیں کہ مثلاً بازار میں سینکڑوں لوگ ہوتے ہیں اگر ہم سب کو سلام کرنے میں لگ جائیں تو گئے کام سے تو کوشش ہونی چاہئے کہ وہ افراد جن سے مُڈھ بھیڑ ہو جائے یا جن سے معاملہ ہو رہا ہے یا جو بالکل آمنے سامنے ہوں وہاں سلام اور سلامتی کو عام کیا جائے۔ اوائل ہجرت کے زمانہ اور مدینہ کے احوال کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ اس کی اس وقت نہایت ضرورت تھی کہ ہر عام و خاص مسلم و غیر مسلم کو سلام کیا جائے تا کہ مانوسیت پیدا ہو اور حرب وضرب کے اس ماحول میں سلامتی کو عام کیا جائے، تا کہ اُنس کا ماحول پیدا ہو پھر عام مشاہدہ ہے کہ اگر بالکل اجنبی کو سلام کرلیں تو لامحالہ قدرتی طور پر ایک تعلق سا پیدا ہوجاتا ہے اور تنفر و اجنبیت کافور اور تناؤ ختم ہوتا ہے۔ معاملات خوشگوار انجام کو

پہنچتے ہیں یا کم از کم وحشت کا عالم نہیں رہتا چنانچہ آنحضرت علیہ السلام کے باقی احکام وفرامین کی طرح یہ حکم بھی نہایت پر حکمت اور کلامِ اعجاز ہے)۔

اس روایت کے تمام راوی مصری ہیں اور تمام کے تمام ائمہ اجلاء ہیں۔ مسلم اور نسائی نے (الایمان) ابوداؤد نے الأدب) اور ابن ماجہ نے (الاطعمة) میں ذکر کیا ہے)

باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه

امام بخاری نے سابق و قادم کے برعکس یہاں من الایمان کو مقدم کیا ہے شارحین نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق کچھ توجیہات پیش کی ہیں لیکن اگر اتنی تدقیق نہ بھی کی جائے تو کیا حرج ہے پس ہر آدمی کا ایک اسلوب ہے امام نے تنویع کی خاطر یہ تقدیم و تاخیر کی ہے۔(و حب التنوع من طبیعة البشر)۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن شعبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبيﷺ، و عن حسين المعلم قال: حدثنا قتادة عن أنس عن النبيﷺ قال: لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه۔

(و عن حسين المعلم) اس کا عطف شعبہ پر ہے۔ دونوں قتادہ سے روایت کرتے ہیں اکٹھا اس لئے ذکر نہیں کیا کہ شعبہ نے قتادہ سے عن کے ساتھ اور حسین المعلم نے حدثنا سے بیان کیا ہے یہ امام کی احتیاط اور شانِ محدثانہ ہے۔ آگے جو متن ہے وہ شعبہ کے مطابق ہے۔ یحیٰ سے مراد ابن سعید القطان ہے، جو تمیمی بصری ہیں ان کی جلالت وقدر پر اتفاق ہے۔ قتادہ بن دعامہ مشہور تابعی ہیں۔

(لا یؤمن) یعنی کامل مؤمن، ابن حبان کی حسین المعلم سے روایت کے لفظ ہیں (لا یبلغ عبد حقیقة الایمان) کہ ایمان کی حقیقت کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس حدیث سے بھی امام بخاری کا اپنے موقف پر استدلال ہے۔ اگر کوئی کہے کہ آیا اس خصلت (یحب لأخیه ما یحب لنفسه) پر عمل کر کے کوئی کامل مومن ہوسکتا ہے جب کہ باقی خصائل یا ان میں بعض کی بابت کوتاہی ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بطور مبالغہ اور اس خصلت پر توجہ دلانے کے لئے کہا گیا باقی خصال کی ہمراہی ضروری ہے۔ معنی یہ بنے گا کہ اس کے مسلم بھائی کو بھی وہ سب خیر کی باتیں و نعمتیں حاصل ہوں جو اس کے پاس ہیں۔ اصل مقصود اس حدیث کا یہ ہے کہ ہم جو خیر و بھلائی کی باتیں، نعمتیں اپنے لئے پسند کرتے ہیں ان کا دوسروں کے پاس ہونا بھی پسند کریں، اس میں تواضع کی ترغیب دلائی گئی ہے۔ (مطلب یہ نہیں کہ اگر کسی کے پاس گاڑی ہے تو اس سے استمتاع اس کے لئے اس وقت تک روا نہیں جب تک سب کے پاس نہیں ہوتی مقصد یہ ہے کہ ہر نعمت کا دوسروں کے پاس بھی ہونا ہمیں ناگوار نہ لگے اور سب کے حالات اچھے ہونے کی ہم خواہش رکھیں) اور یہ حسد، حقد اور غش جیسی مذموم خصال ترک کئے بغیر ممکن نہیں۔ اسی امر کی طرف اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اشارہ کرتا ہے۔ (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض و لا فسادا) یہاں حُب کا ذکر ہے بغض کا نہیں کہ دوسرے کے لئے وہ چیزیں ناپسند کریں جو ہم اپنے لئے ناپسند کرتے ہیں کیونکہ کسی چیز کی حُبّ اس کے نقیض کے بغض کو مستلزم ہے چنانچہ اس کے الگ ذکر کی ضرورت نہیں وہ مفہوم اور اس میں شامل ہے۔ اس کی سند کے تمام راوی بصری ہیں اسے مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

18673

باب حب الرسول ﷺ من الإيمان

الرسول میں الف لام عہد کا ہے مراد آنخضرت علیہ السلام ہیں کیونکہ حدیث میں قرینہ (حتی أکون أحب) موجود ہے۔ تمام رسل کے ساتھ محبت (من الایمان) ہے لیکن اُحبیت آنخضرت کا خاصہ ہے۔

حدثنا ابو اليمان قال: أخبرنا شعيب قال: حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: فوالذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبَّ إليه من والده وولده۔

شیخ بخاری کا نام حکم بن نافع ہے جو شعیب بن ابی حمزہ سے جو ابوالزناد عبداللہ بن ذکوان کے واسطہ سے الاعرج عبدالرحمن بن ہرمز سے راوی ہیں۔

حدثنا يعقوب بن إبراهيم قال: حدثنا ابن عُلية عن عبد العزيز بن صهيب عن أنس عن النبي ﷺ۔ ح۔ و حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة عن قتادة عن أنس قال: قال النبي ﷺ: لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين۔

ابن علیہ کا نام اسماعیل بن ابراہیم ہے۔ علیہ ان کی والدہ تھیں۔ عبدالعزیز بھی اپنے والد کی طرح تابعی ہیں۔ اس میں تحویل ہے۔ سیاق قتادہ کا ذکر کیا ہے۔

(من والده و ولده) والد اور ولد کا ذکر تمثیلا کیا ہے پوری جنسِ بشر مرد ہے۔ ویسے بھی دوسری روایات مثلاً ابو ہریرہ کی روایت میں (والناس أجمعين) کا اضافہ ہے۔

ام یا والدہ کا ذکر نہیں کیونکہ مستحسن یہی تھا کہ والد کا ذکر ہی ہوتا کیونکہ حضرت علیہ السلام سے محبت کا تقابل احتراما والد وغیرہ یعنی ذکور سے ہی حسن ہے۔ ویسے بھی مراد تمام نسل انسانی ہے۔ اس محبت سے مراد طبعی محبت نہیں بلکہ اختیاری اور بقول بیضاوی عقلی محبت ہے جس کا جتنا ایمان زیادہ یا قوی ہوگا اس کی آنخضرت سے محبت بھی اتنی ہی شدید وقوی ہوگی یہ بھی موقفِ امام بخاری کی مؤید ہے کیونکہ لوگ اس محبت میں متفاوت ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ زبانی تمام لوگ حضور کی محبت کو والد و ولد اور تمام لوگوں کی محبت سے زیادہ ہونے کا دعویٰ کریں مگر عملی لحاظ سے اسی کا دعوی صادق ہوگا جو حضور کی سنن کی پیروی کی تتبع کرتا ہو۔

(لو كان حبك صادقا لأطعته   إن المحب لمن يحب يطيع)

چنانچہ ایمان کا درجہ کمال یہ ہے کہ آنخضرت ﷺ اسے سب سے پیارے ہوں اور اس بات کا اظہار اس کے عمل وسلوک سے بھی ہو۔ وہ آپ کی سنت کے نصراء میں سے ہو آپ کی شریعت کے حتی الامکان تمام مقتضیات پورے کرتا ہو۔ ایک لطیف نکتہ یہ بھی ہے کہ حضور سے کمال محبت دراصل اپنے آپ سے ہی محبت ہے کیونکہ اپنے آپ سے محبت کا تقاضہ یہ ہے کہ ہم اپنے لئے نعیم سرمدی میں بقاءِ ابدی کی خواہش کریں اور یہ آنخضرت سے محبت پھر اس محبت کے تقاضہ کے طور پر آپ کی اطاعت کے بغیر ممکن نہیں یہ تب ہوگا جب ہمیں اس عظیم احسانِ خداوندی کا احساس ہو (لقد من الله على المؤمنين إذ الخ) جس نے حضور کے ذریعہ ہمیں کفر وشرک کی ظلمات سے نورِ اسلام کی طرف رہنمائی فرمائی۔ یہ احساس ومعرفت جس کے لئے پاس زیادہ ہوگا مثلاً صحابہ کرام، حضور سے محبت بھی اسی

کی زیادہ ہوگی۔ اور اس محبت کا عملی اظہار آپ کی مکمل حسب طاقت، پیروی واطاعت ہے۔ اور صرف آپ کے طریقہ کو اختیار کرنا ہے۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ محبت کو طبعی یا عقلی وغیرہ اقسام میں تقسیم کرنا صحیح نہیں ہے محبت صرف محبت ہے اختلاف متعلق کے سبب اس کا نام یا صفت تبدیل ہوتی ہے آباء وابناء کی محبت طبعی کہلاتی ہے۔ احکام شریعت سے محبت شرعی کہلائے گی اصلاً محبت ایک ہی ہے۔ صحابہ کرام کی آنحضرت سے محبت وہی جنس محبت تھی جو انہیں آباء وابناء سے تھی وہ کسی حب شرعی سے واقف نہ تھے تو ان سے محبت اس وجہ سے نہیں ہونا چاہئے۔ کہ مجھے ہدایت دی ہے بلکہ ان کی ذات شریفہ سے ہی پیار ہونا چاہیے۔

باب حلاوة الإيمان

اس کا ماقبل کے ساتھ عمومی ربط یہ ہے کہ ایمان اور اسکی شعب وامور کا بیان ہو رہا ہے اس ضمن میں ایمان کی حلاوت کے تذکرہ کا موقع ہے۔ اس میں ایمان کو تشبیہ دی گئی ہے کسی میٹھے پھل یا چیز سے مثلاً شہد۔ پھر مشبہ بہ حذف کر کے اس کے کسی لازم کو ذکر کیا۔ علی سبیل الاستعارہ۔ ایمان کی حلاوت ثابت ہے مگر اس سے متمتع ومستفید ہونے میں لوگ متفاوت ہیں اس تفاوت کا تعلق ان کے اعمال میں تقدم وتاخر سے ہے جس قدر جو طاعات میں آگے ہوگا اس قدر حلاوت وشیرینی کے احساس میں بھی آگے ہوگا یہی اس استعاراتی کلام کا حسن ہے کہ شہد کی مٹھاس سے کوئی انکار نہیں کرتا مگر مریض صفراوی کو یہ مٹھاس کڑواہٹ لگے گی اور قائم الصحت اس مٹھاس سے بخوبی لطف اندوز ہوگا اسی طرح ایمان کی حلاوت ہے جس کا ایمان جس قدر زیادہ ہوگا وہ اس حلاوت سے کما حقہ محظوظ ہوگا۔

(و من یك ذا فم مر مریض   یجد مراً به الماء الزلالا

عام مشاہدہ ہے کہ جس کا ایمان راسخ یا کامل ہے اسے نماز کے وقت ایک بے چینی سے لگ جاتی ہے جب تک وہ اس فرض کی ادائیگی نہیں کر لیتا اسے سکون نہیں آتا پھر کامل الایمان کا خشوع وخضوع، اس کا انہماک رب کے سامنے کھڑا ہونے کا انداز اس وقت اس کے چہرے کی بشاشت وطمانیت کا عجیب عالم ہوتا ہے۔ اور جو لوگ بسرعت ان فرائض کی ادائیگی کرتے ہیں گویا وہ اس حلاوت سے پوری طرح متمتع نہیں ہو رہے ہیں۔ اسی طرف آنحضور نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا۔ (قلبه معلق بالمساجد)

حدثنا محمد بن المثنى قال:: حدثنا عبدالوهاب الثقفي قال: حدثنا أيوب عن أبي قلابة عن أنس عن النبيﷺ قال: ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله و رسوله أحب إليه مما سواهما، و أن يحب المرء لا يحبه إلا لله، و أن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار۔

سند میں ایوب بن ابی تمیمہ سختیانی ہیں۔ سختیان بصری چمڑا تھا جس کی خرید وفروخت کی وجہ سے سختیانی کہلائے ابوقلابہ کا نام عبداللہ بن زید بن عمرو بصری تھا۔

(مما سوا هما) ممن سوا هما نہیں کہا تا کہ عاقل وغیر عاقل کو شامل ہو۔ کیونکہ انسان کو کئی دفعہ کسی چیز مثلاً میچ یا ڈرامہ کی محبت اللہ ورسول کی محبت یعنی طاعات سے غافل کر دیتی ہے۔ اس سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی تخریج کی ہے۔

باب علامة الإيمان حب الأنصار

باب پر تنوین ہے۔ پچھلی حدیث میں اللہ کی خاطر محبت کرنے کا ذکر ہے اب بطور خاص امت محمدیہ کے ایک گروہ کا ذکر فرمایا جن کے ساتھ اللہ کی خاطر محبت کی جانی چاہئے اور اس محبت کو بوجہ ان کی اللہ اور اسکے رسول کی نصرت، دین کی علامت قرار دیا۔ اس محبت میں تفاضل و تفاوت سے زیادتِ ایمان و نقصانہ پر استدلال کیا۔ یہ اس کی ترجمۃ الباب سے مناسبت ہے۔ گروہ انصار کو بطور خاص ذکر کرنے کا سبب علامہ کشمیری یہ بیان کرتے ہیں کہ مہاجرین تو آنجناب کے اہل بلدہ اور اکثر اقارب تھے ہر مسلم کے دل میں ان کی محبت یقیناً موجود ہے۔ انصار بظاہر اجانب ہیں کہیں ان سے محبت میں کوتاہی یا غفلت نہ ہو جائے اس وجہ سے ان کا ذکر دیا۔

حدثنا ابو الوليد قال: حدثنا شعبة قال: أخبرني عبدالله بن عبدالله بن جبر قال: سمعت أنسا عن النبي ﷺ قال: آية الإيمان حب الأنصار، و آية النفاق بغض الأنصار۔

ابو الولید کا نام ھشام بن عبد الملک طیالسی ہے (حب الانصار) انصار ناصر کی جمع ہے یہ نام انہیں رسول اللہ نے عطا فرمایا اس سے قبل وہ اوس و خزرج (ابنا قیلۃ) کے ناموں سے پہنچانے جاتے تھے۔ یہ نام زمانہ مابعد ان کی شناخت بن گیا ان کی اولاد اور موالی و حلفاء پر بھی اس کا اطلاق ہوا اور ان کی آنخضرت سے محبت و نصرت کی دنیا میں عظیم جزا ہے کہ انصار الرسول کا لقب ان کے ساتھ خاص ہو گیا۔

(آية النفاق بغض الأنصار) بنو امیہ وغیرہ نے انصار کے ساتھ جنگ کی اور جنگ تبھی ہوتی ہے جب کسی کے ساتھ بغض ہو تو اس پر ان کو منافق کہا جا سکتا ہے۔؟ اس جنگ کو بھی ان جنگوں پر قیاس کرنا چاہئے جو صحابہ کرام کے مابین ہوئیں یہ ایک عام فتنہ تھا جس نے سب کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا اور ان کا حال مجتہدین فی الاحکام کا حال تھا جن کی بابت کہا گیا ہے للمصيب أجران و للمخطئي أجر واحد۔ والله اعلم۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ان سے اس وجہ سے بغض رکھا جائے کہ انہوں نے اللہ کے رسول کی نصرت کی اور اس قسم کا بغض کوئی مسلمان نہیں رکھ سکتا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ تحذیراً ایسا کہا۔ ظاہری معنی مراد نہیں ہے شاید اسی لئے ایمان کا مقابل لفظ کفر استعمال نہیں کیا۔ یہ حدیث رباعیاتِ امام بخاری میں شامل ہے۔ مسلم اور نسائی نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

باب

یہ تنوین کے ساتھ بغیر کسی عنوان جدید کے ہے ایمان کی علامات، امور و شعب کا ذکر کرتے ہوئے سابقہ حدیث میں انصار کا تذکرہ آیا تو یہ ذکر کرنا مناسب سمجھا کہ انصار کی ابتداء کیسے ہوئی اور آنخضرت کے ساتھ ان کا تعلق کیسے قائم ہوا۔ یہ حدیث اس طرف اشارہ کرتی ہے۔ دوسرا تعلق عام ترجمۃ الباب یعنی کتاب الایمان سے یہ ہے کہ اس حدیث میں بعض امور ایمان کا ذکر موجود ہے۔ مثلاً شرک، چوری، زنا، قتلِ اولاد وغیرہ سے اجتناب کا حکم۔ حضرت مولانا محمود الحسنؒ بغیر ترجمہ کے باب کا لفظ استعمال کرنے کی توجیہہ ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ ترجمہ کے اس ترک کی دو وجہ ہیں اول یہ کہ یہ بابِ ماقبل کے ساتھ مربوط ہو یعنی اسے باب سابق کی فصل قرار دیا جا سکتا ہے۔ دوم۔ ان کا مقصد تشحیذِ اذھان اور ایقاظِ طبائع ہے غرض یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث سے ناظرین و طلبہ بھی کوئی حکم استنباط کریں لیکن اس میں کیف ما اتفق کسی حکم کا اخراج کافی نہ ہو گا بلکہ کوئی ایسا حکم نکالا جائے جو ماقبل ابواب کے ساتھ تعلق و مناسبت رکھتا ہو کئی مرتبہ سابق باب کا ترجمہ ہی اس کے لئے کافی ہو گا۔ کئی دفعہ امام بخاری کو تکثیرِ فوائد بھی ترکِ ترجمہ پر باعث ہوتی ہے اور تحدیدِ

فائدہ کے اندیشہ سے بھی کبھی کوئی ترجمہ معین نہیں کرتے کبھی بابِ سابق میں کوئی اشکال یا خلجان ہوتا ہے اس کے ازالہ کے لئے بلا ترجمہ باب لاتے ہیں اور ایسی حدیث لاتے ہیں کہ وہ اشکال دور ہو جاتا ہے۔انتہی۔

حدثنا ابو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني أبو إدريس عائذ الله بن عبد الله أن عبادة بن الصامت رضي الله عنه- و كان شهد بدرا، و هو أحد النقباء ليلة العقبة- أن رسول الله ﷺ قال و حوله عصابة من أصحابه: بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا، و لا تسرقوا، و لا تزنوا، و لا تقتلوا أولادكم، و لا تأتو ببهتان تفترونه بين أيديكم و أرجلكم، و لا تعصوا في معروف- فمن و فى منكم فأجره على الله، و من أصاب من ذلك شيئا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، و من أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله فهو إلى الله: إن شاء عفا عنه، و إن شاء عاقبه- فبا يعناه على ذلك-

عائذ باللہ ابوادریس کا عطف بیان ہے ان کے والد عبداللہ بن عمرو خولانی صحابی ہیں وہ خود تابعی ہیں مگر رؤیت کے شرف سے مشرف ہیں کیونکہ عام حنین میں پیدا ہوئے۔

(و كان شهد بدراً و هو أحد النقباء) دونوں واؤ (کان اور ھو والی) نہ تو عاطفہ ہیں نہ حالیہ بلکہ اس واؤ کو ابن ہشام نے مغنی میں زمخشری سے نقل کرتے ہوئے (لتا كيد لصوق الصفة بالموصوف) قرار دیا۔جیسا کہ قرآن کی اس آیت میں ہے۔(و ما أهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم) إلا ولها جملہ صفت ہے قریۃ کی اور واو کا استعمال صفت کے موصوف سے اتصال و ربط پر تاکید کے لئے۔ کچھ علمائے لغت نے اس کا رد بھی کیا ہے۔(وحوله عصابة) عصابۃ کی عین پر زیر ہے اور وہ دس سے چالیس تک کی جماعت پر بولا جاتا ہے۔اس کی جمع عصائب وعصب آئی ہے۔حولہ ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے۔اور عصابہ کی خبر مقدم ہے۔،جملہ اسمیہ حالیۃ ہے۔(من اصحابه) عصابۃ کی صفت ہے۔

(و لا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم و أرجلكم)

بہتان بہت سے نکلا ہے یعنی وہ جھوٹ کہ سامع مبہوت ہو جائے۔یعنی حیران کن، غیر متوقع۔ایدی وارجل کا ذکر اس لئے کہ زیادہ تر اعمال وافعال انہی ذریعوں سے انجام پاتے ہیں۔کوئی اپنی بات (غلط یا صحیح) دوسروں تک پہچانے کے لئے بھی قدموں کا سہارا لیتا ہے چل کر قوم کی مجالس میں جاتا ہے اور کلام میں شدت پیدا کرنے کے لئے ہاتھوں سے اشارے کرتا ہے۔اس لیے ان کا ذکر ہوا۔

(بين أيديكم و أرجلكم) سے مراد انسان کا دل بھی ہوسکتا ہے کیونکہ اسی میں سارے خیالات، صحیح وغلط پیدا ہوتے ہیں۔

(فهو كفارة له) بخاری کی کتاب التوحید میں درج کردہ روایت میں وطھور کا اضافہ ہے۔آیا دنیاوی عقاب از طریقِ حدو تعزیر آدمی کے جرم کا کفارہ اور طھور تمام جرائم و معاصی کو شامل ہے؟۔

نووی کی رائے میں اس حدیث کا عموم (إن الله لا يغفر إن يشرك به) سے مقید ہے، اسی طرح مرتد کی سزا قتل ہے، اس کے قتل سے اس کا جرمِ ارتداد محو نہیں ہوگا۔ویسے بھی مسلم کی روایت من طريق ابى الاشعث عن عبادة اسی حدیث کے لفظ

ہیں (و من أبى منكم حداً) منكم سے مسلمان مراد ہوئے اور حد کی قید سے شرک وارتداد نکل گئے کیونکہ اس وجہ سے اگر کسی کو قتل کیا جاتا ہے تو اس فعل کو حد نہیں کہیں گے۔ لہٰذا یہ قتل اس کے جرم کا کفارہ نہ بنے گا۔ قاضی عیاض کے قول کے مطابق جمہور علماء کا موقف یہ ہے کہ حدود کفارات ہیں، ان کا استدلال اس حدیث پر ہے۔ اس کے معارض حدیث ابی ھریرہ ہے جس کے الفاظ ہیں (قال عليه السلام لا أدرى، الحدود كفارة ام لا) ایک تطبیق یہ ہے کہ حدیث ابی ھریرہ کے مطابق پہلے آنحضرت کو اس بارہ میں علم نہ تھا پھر اللہ نے خبر دی تو آپ نے فرمایا کہ یہ کفارہ ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ حدیث عبادہ مقدم ہے۔ کیونکہ وہ لیلۃ العقبہ سے متعلق ہے اور ابو ہریرہ سن سات ھ میں اسلام لائے ہیں۔ اس بارہ میں علامہ انور کہتے ہیں کہ مجھے ابھی تک اس بابت بالتحقیق حنفیہ کا مذہب معلوم نہیں ہو سکا عموماً کہا گیا ہے کہ حدود ہمارے ہاں زواجر ہیں۔ شافعیہ کے ہاں سواتر ہیں مگر ہدایہ کی بعض عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ کفارہ ساتر ہے اگر کفارہ ساتر ہے تو حدود بھی سواتر ہیں کیونکہ دونوں ایک ہی باب میں سے ہیں ہماری بعض دیگر کتب میں صراحت ہے کہ حدود ،کفارات ہیں طحاوی اور عینی نے اس بارہ میں خاموشی اختیار کی ہے قاضی طالقانی حنفی نے ابو طیب طبری کے ساتھ ایک فی البدیہ مناظرہ میں صراحتہً کہا کہ حدود کفارات ہیں اور طالقانی قدوری کے تلمیذ تھے چنانچہ جو عام کتب اصول میں ہے کہ وہ بابِ زجر کے قبیل سے ہیں وہ صرف تعبیر کا فرق ہے اصل مسئلہ میں دونوں، حنفیہ وشافعیہ متحد ہیں، یعنی کفارہ زجر بھی ہے اور ستر بھی۔

صاحب فتح الباری نے بڑی نفیس تحقیق سے ثابت کیا ہے کہ عبادہ بن الصامت تین بیعات میں شریک ہوئے ہیں۔ (۱) لیلۃ العقبۃ کی بیعت۔ جو بلا شک اسلام ابی ھریرہ سے بہت پہلے ہے۔ (۲) بیعۃ الحرب جو یقیناً بعد از ہجرت ہوئی ہوگی جب قتال مشروع ہوا اور (۳) تیسری بیعت جو بیعۃ النساء کے نام سے مشہور ہے جس میں آنحضرت نے انصار وغیرہ سے مخاطب ہو کر فرمایا (ألا تبا يعونى على ما بايع عليه النساء) اس بیعت میں آپ نے سورۃ الممتحنہ کی آیت ﴿ياايها النبى إذا جائك المؤمنات يبا يعنك على أن لا يشركن﴾ تلاوت فرمائی اور یہ بیعت بعد از فتح مکہ ہوئی ہے۔ اور عبادۃ بن الصامت کے ساتھ یہ ذکر کرنا کہ (و هو أحد النقباء ليلة العقبة)۔ یہ ان کی صفت کے طور پر ہے مراد یہ نہیں کہ متن میں مذکورہ باتیں عقبہ کی رات پیش آئیں۔ اس حدیث کو بخاری نے کتاب الحدود میں بطریق (سفيان عن الزهرى) اسی سند سے تفسیر سورۃ الممتحنہ میں روایت کیا اسی طرح مسلم نے (بطريق معمر عن الزهرى) عبادہ سے روایت کیا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہ کی مذکورہ بالا حدیث کی بناء پر حدود کے کفارات نہ ہونے کی بابت تردد صحیح نہیں۔ بلکہ اس امر کی تائید ترمذی کی روایتِ علی، جسے حاکم نے صحیح کہا ہے سے ہوتی ہے کہ (من أصاب ذنبا فعوقب به فى الدنيا فالله أكرم من ان يثنى العقوبة على عبده فى الآخرة) اسی طرح طبرانی کی روایت من حديث أبى تميمة الجهيمى، اور احمد کی (من حديث خزيمة بن ثابت) ہے

اس امر میں بھی مختلف اقوال ہیں کہ آیا قاتل کا قصاص میں قتل بھی کفارہ ہے؟ جب کہ مقتول کو اس کا حق نہیں پہنچا وہ تو بیچارا ناحق مارا گیا۔ ابن حجر کا خیال ہے کہ مقتول کو اس کا یہ حق پہنچا ہے کہ احادیث کے مطابق یہ قتلِ ناحق اس کے تمام ذنوب و معاصی کی معافی کا سبب بنا لہٰذا قاتل کا قصاصاً قتل بھی اس کے اس گناہ کا کفارہ ہوا۔ اس میں جمہور کا موقف ہے کہ محدود یعنی جس پر حد کا نفاذ ہوا وہ اگر توبہ نہ بھی کرے تو حد لاگو ہونے کی وجہ سے اس کا جرم معاف ہوا۔ علامہ انور کی بعض کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حد کے نفاذ کے بعد توبہ کے قائل ہیں لیکن ساتھ ہی یہ قرار دیتے ہیں کہ توبہ کے بغیر مغفرت اللہ کے اختیار میں ہوگی چاہے تو عطاء کرے چاہے نہ کرے

لیکن اگر توبہ بھی کر لیتا ہے تو مغفرتِ موعودہ کا مستحق ہوگا۔ جب کہ معتزلہ توبہ کے بغیر مطلقا مغفرت کی نفی کرتے ہیں ان کی بنائے استدلال طحاوی کی ایک حدیث ہے کہ آنحضرت نے ایک چور کا ہاتھ قطع کیا پھر اسے تلقین کی استغفرالله و تب اليه۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اصلاً حدود زواجر ہیں توبہ کے ساتھ سواتر بھی ہو جاتی ہیں۔ اور اگر توبہ لفظی نہ کرے لیکن اس جرم سے بھی باز رہے تب بھی وہ حد اس کے لئے کفارہ بنے گی لیکن اگر اس جرم میں منہمک رہا تب حد اس کے لئے کفارہ نہ بنے گی۔ جب کہ معتزلہ، بعض تابعین اور ابن حزم وغیرہ کی رائے میں توبہ بھی شرط ہے۔

(و من أصاب من ذلك شيئا ثم ستره الله فهو الى الله)

اس میں خوارج کا رد ہے جو ذنوب کے مرتکب کو کافر قرار دیتے ہیں، اسی طرح معتزلہ کا رد ہے۔ جن کے خیال میں فاسق پر عذاب واجب ہے اگر اس نے توبہ نہ کی۔ کیونکہ (ان شاء عذبه و ان شاء عفاعنه) معاملہ اللہ تعالی کی مشیت پر ہے۔ توبہ یا عدمِ توبہ کا ذکر نہیں ہے۔ اس کے تمام راوی شامی ہیں۔ مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب من الدين الفرار من الفتن

باب تنوین کے ساتھ ہے سابقہ اسلوب کے مطابق یہاں ایمان کا لفظ استعمال نہیں کیا کیونکہ حدیث میں دین کا لفظ مستعمل ہے اس رعایت سے من الدین کہا ویسے بھی امام بخاری کا موقف یہ ہے کہ ایمان، دین اور اسلام، تینوں الفاظ مترادف ہیں۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن عبدالرحمن بن عبدالله بن عبدالرحمن بن أبي صعصعة عن أبيه عن أبي سعيد الخدري أنه قال: قال رسول اللهﷺ: يوشك أن يكون خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال، و مواقع القطر، يفر بدينه، من الفتن۔

شیخِ بخاری عبداللہ قعنبی مؤطا کے رواۃ میں سے ایک ہیں دادا کی طرف (قعنب) نسبت کے ساتھ مشہور ہوئے۔ ابو سعید خدریؓ کا نام سعد یا سنان ہے ان کے والد مالک بھی صحابی ہیں احد میں شہید میں ہوئے۔ سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔ (یوشك أن یکون خیر الخ)

(خير) يكون کی خبر اور غنم اسم ہے، اصیلی کے مطابق خیر بالرفع ہوگا وہ اسم اور غنماً بالنصب خبر ہے دونوں پر رفع بھی جائز ہے تب مبتدا اور خبر ہوں گے لیکن اس صورت میں ضمیرِ شان مقدر ماننا پڑے گی۔ مگر روایت اس طرح سے نہیں وارد ہوئی۔ فتن کے وقت دین کو بچانے کی غرض سے فرار مستحسن ہے الا یہ کہ کوئی فتن کے قلع قمع کرنے میں کوئی کردار ادا کر سکتا ہو تب اس کے لئے مستحسن ہوگا کہ لوگوں کے درمیان رہ کر اس کی کوشش کرے۔ عدم فتنہ کے وقت عزلت و گوشہ نشینی امام شافعی کے نزدیک مفضل نہیں ہے تا کہ وہ علماء کی صحبت، تعلیم و تعلم، مساجد میں حاضری، جنازوں میں شرکت اور اہلِ اسلام کی تعداد و شوکت میں اضافہ کا سبب بنے۔ اور ان فضائل و ثواب کے کاموں سے محروم نہ رہے۔ اسے ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب قول النبى صلى الله عليه وسلم أنا أعلمكم بالله،

و أن المعرفة فعل القلب،لقول الله تعالى:﴿و لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾

کتاب الایمان کے ساتھ اس ترجمۃ الباب کا تعلق یہ ہے کہ اللہ تعالی کی بابت علم و معرفت کا مطلب اس کی تصدیق اور اس پر ایمان لانا ہے جس کا جتنا ایمان ہوگا اسی قدر اس کا علم بھی زیادہ ہوگا اس کا عکس بھی کہا جا سکتا ہے جس کا اللہ کے بارہ میں جس قدر علم ہوگا اس کا ایمان بھی زیادہ ہوگا چنانچہ آنحضرت کا علم خدا کی بابت سب سے زیادہ ہے لہذا ان کا ایمان بھی سب سے زیادہ ہے۔ بمصداق قول اللہ عزوجل (إنما يخشى الله من عباده العلماء) اس سے ایمان میں زیادت و نقصان پر استدلال ہوا کہ اس علم میں لوگ متفاوت ہیں۔

(و ان المعرفة فعل القلب) یہ کرامیہ پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ ثبوتِ ایمان کے لئے صرف اقرار باللسان کافی ہے۔ قرآن کی اس آیت سے استدلال کیا(و لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) اگر چہ یہ آیت اَیمان یعنی قسموں کے بارہ میں نازل ہوئی کہ صرف انہی قسموں پر مؤاخذہ ہوگا، جو جدیت سے ارادۂ قلب کے ساتھ وجود میں آئیں اس پر قیاس کرتے ہوئے تمام اعمالِ ظاہرہ کے ساتھ قلوب کے شمول کو شرط گردانا۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ محسوس ہوتا ہے کہ امام بخاری معرفت کو فعلِ قلب قرار دے کر معتزلہ پر بھی رد کر رہے ہیں۔ جو قرار دیتے ہیں کہ معرفت اول الواجبات ہے پھر ایمان کا درجہ آتا ہے امام رد کر رہے ہیں کہ معرفت اور ایمان، ایک ہی چیز ہے معرفت کوئی وراءِ ایمان امر نہیں ہے۔ انتہی۔ جہاں تک آنحضرت کا یہ فرمان کہ (إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تكلم به أو تعمل) تو یہ محمول ہے غلط اور منفی باتوں کے دلوں میں مستقر اور غیر مستقر ہونے پر۔ کئی دفعہ دل میں فاسد خیالات کا ہجوم ہوتا ہے اور جلد ہی زائل ہو جاتا ہے اس کا تعلق شیطان کے وساوس سے ہے ہاں اگر کوئی فاسد خیال دل میں راسخ یا مستقر ہوا تو اس پر مؤاخذہ ہوگا الا من تاب و عمل صالحا۔

حدثنا محمد بن سلام قال: أخبرنا عبدة عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت: كان رسول اللهﷺ إذا أمرهم أمرهم من الأعمال بما يطيقون- قالوا: إنا لسنا كهيئتك يا رسول الله، إن الله قد غفر لك ماتقدم من ذنبك و ما تأخر- فيغضب حتى يعرف الغضب في وجهه ثم يقول: إن أتقاكم و أعلمكم بالله أنا-

شیخِ بخاری کے والد کے نام، سلام کا لام بغیر شد کے ہے یہی صحیح ہے بعض نے شد کے ساتھ لکھا ہے عبدہ بن سلیمان کوفی، ہیں بعض نے اسے لقب قرار دیا ہے جب کہ ان کا نام عبدالرحمٰن تھا۔

(كان رسول اللهﷺ إذا أمرهم)

اس سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت علیہ السلام شفقت و رحمت کا مظاہرہ فرماتے ہوئے۔ بمصداق (عزيز عليه ما عنتم) اس امر کی تاکید فرماتے کہ لوگ وہ عمل کریں جس پر مواظبت کر سکیں بے جا مشقت والے اعمال جو ان کے بس سے باہر ہوں یا جن پر

مواظبت ان کی طاقت سے وراء ہو، سے منع فرماتے، صحابہ کرام زیادتِ شوق کی وجہ سے کہتے کہ آپ کوتو (غفر الله ما تقدم و ما تأخر) کی بشارت ملی ہوئی ہے اس کے باوجود آپ اتنی مشقت فرماتے ہیں ہمیں تو ان اعمال کی اشد ضرورت ہے، اس پر شفقت کی وجہ سے تاکہ امت مشقت میں مبتلا نہ ہو آنحضور کے رخ انور پر آثارِ غضب نظر آتے۔

(ان الله قد غفرلك۔)

قسطلانی نے اس کا بڑا عمدہ معنی بیان کیا ہے وہ یہ کہ (غفر) لغت میں ستر یعنی پردہ حائل کرنے کو کہتے ہیں یہ پردہ یا تو گناہ اور بندے کے درمیان ہوگا یعنی اس سے کوئی گناہ سرزد ہی نہ ہو یہ ہمارے نبی علیہ السلام اور تمام انبیاء کا معاملہ ہے۔ یا یہ پردہ گناہ اور اس کی سزا کے درمیان ہوگا یہ عام لوگوں کے لئے ہے۔ ہم جب اپنے گناہوں کی مغفرت مانگتے ہیں گویا اپنے گناہوں اور ان کی سزا کے درمیان پردہ اور رکاوٹ مانگتے ہیں۔ علامہ کشمیری اس کے تحت لکھتے ہیں کہ مغفرت تمام انبیاء کو عطاء کی گئی ہے آنحضرت کے لئے بطور خاص اس کا اعلان کیا گیا ہے یہ بھی انعام کی ایک شکل ہے اسی لئے روزِ محشر لوگ انبیاء کے پاس جائیں گے تاکہ ان کے لئے سفارش کریں وہ سب جواب دیں گے کہ (ائتوا محمد افانه قد غفرله ما تقدم من ذنبه) دنیا میں بھی اس اعلان کی حکمت یہ ہوسکتی ہے کہ آپ اس یوم الفزع الاکبر میں اس عظیم شفاعتِ کبریٰ کے لئے جب لوگ آپ کے پاس آئیں تو تیار ہوں۔ اس حدیث سے بھی تفاوت و تفاضل فی الاعمال ثابت ہوا اور امام بخاری کی رائے میں عمل ایمان ہے۔ علاوہ ازیں (أعلمكم و أتقاكم) افعل التفضیل کے استعمال سے بھی اسی بات کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ اس حدیث سے مزید امور ثابت ہوتے ہیں جو درج ذیل ہیں۔

(۱) اعمال صالحہ سے انسان کے درجہ میں ترقی ہوتی ہے۔

(۲) کسی انسان۔ مثلاً انبیاء۔ کے نہایت اعلیٰ درجہ پر بفضل خدا فائز ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ ان اعمال پر جو اس کا سبب بنے مواظبت کرے، تاکہ مسلسل اظہارِ تشکر ہو (أفلا أكون عبداشكورا) اس نعمت کو دوام ہو اور مزید اضافہ ہو۔

(۳) یہ امر بھی ثابت ہوا کہ شارع کی بیان کردہ رخصت و عزیمت کو قبول کرنا چاہئے۔ اور عام لوگوں کے خیال کے برعکس شریعت کی عطا کردہ رخصتوں پر عمل کرنا اعمالِ اشق سے زیادہ اولیٰ ہے۔

(۴) اعمال پر دوام و مواظبت۔ اگرچہ مقدار میں کم ہوں۔ زیادہ بہتر ہے ان اعمال کثیرہ و شاقہ سے جو کچھ دن خوب ہوں پھر ہمت جواب دے جائے۔ آہستہ روی مستقل مزاجی اس تیز رفتاری سے بہتر ہے جو آدمی کو تھکا کر منزل سے پہلے ہی ہلکان کر دے۔

(المُجدفي السير لا أرضا قطع ولا ظهرأبقى)

(۵) کسی شرعی امر کی مخالفت پر یا عالم بزرگ کی نصیحت کی خلاف ورزی پر اظہارِ غضب جائز ہے۔

(۶) یہ کہ آنحضرت علمی و عملی ہر دو لحاظ سے درجہ کمال پر فائز ہیں (أنا أعلمكم و أنا أتقاكم) بقول ابنِ حجر یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے یعنی کسی اور نے اس کی تخریج نہیں کی۔ کہتے ہیں کہ میں اسے صرف اسی سند کے ساتھ جانتا ہوں۔

باب من كره أن يعود في الكفر كما يكره أن يلقى في النار من الإيمان

باب پر تنوین اور اضافت دونوں جائز ہیں۔ یہ سارا جملہ مبتدا اور من الایمان اس کی خبر ہوسکتی ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا شعبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن

النبيﷺ قال: ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: من كان الله و رسوله أحب إليه مما سواهما، و من أحب عبدا لا يحبه إلا لله، و من يكره أن يعود في الكفر بعد إذ أنقذه الله كمايكره أن يلقى في النار۔

یہ بھی رباعیات میں سے ہے۔تمام راوی بصری ہیں۔

باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال

امام بخاری کے مشہور موقف کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے (فی) ظرفیت بھی ہو سکتی ہے اور سببیت بھی یعنی اعمال کے سبب ان کا تفاضل۔

حدثنا إسماعيل قال: حدثني مالك عن عمروبن يحي المازني عن أبيه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبيﷺ قال: يد خل أهل الجنة الجنة و أهل النار النار، ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان، فيخرجون منها قد اسودوا فيلقون في نهر الحيا۔ أو الحياة، شك مالك۔ فينبتون كما تنبت الحبة في جانب السيل، ألم تر أنها تخرج صفراء ملتوية۔ قال وهيب: حدثنا عمرو، الحياء وقال: خردل من خير۔

شیخ بخاری اسماعیل ابن ابی اویس امام مالک کے بھانجے ہیں۔ یہ روایت مؤطا میں نہیں ہے۔مسلم نے بھی اس روایت کو مفصلا نقل کیا ہے۔ان کے طریق میں صراحۃ اعمال کا ذکر ہے روزہ اور نماز کا ذکر ہے۔

(مثقال حبةٍ من خردل من ايمان) اس سے مراد کلمہ توحید ہے جو اصل ایمان ہے اعمال کی قلت کی وجہ سے ان کا وزن مثقال حبۃ ہوگا۔ کیونکہ ایک روایت میں ہے (أخرجوا من قال لا اله الا الله و عمل من الخير ما يزن ذرة) علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ شہادت بالرسالۃ کا اگر چہ یہاں ذکر نہیں ہے مگر وہ بھی مراد ہے الشیخ الاکبرؒ کا یہ قول کہ ان سے مراد وہ اہل الفترۃ ہیں جو بعثت سے قبل فوت ہو گئے اور بت پرست نہ تھے یہ درست نہیں ہے صرف رسالت کا ذکر نہیں کیا ہے، کیونکہ لا الہ الا اللہ بطور شعارِ اسلام کے صرف عنوان کا ذکر کیا ہے مراد پورا کلمہ ہے۔حذفِ رسالت کا ایک سبب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان سے مراد نہ صرف امت محمدیہ کے اہل توحید ہیں بلکہ تمام سابقہ امم کے بھی، چنانچہ صرف قدرِ مشترک یعنی توحید کا ذکر کیا۔

(من ايمان) میں ایمان کو نکرہ ذکر کیا تا کہ تقلیل کا فائدہ دے۔اس قلت سے مراد قلت اعمال ہیں یہ مراد نہیں کہ دینی امور میں سے بعض پر اس کا ایمان تھا بعض پر نہیں، گویا ایمان سے مراد اعمال ہیں اعتقادی ایمان میں کوئی کمی باعثِ کفر ہے۔

(نهر الحيا أو الحياة) الحیا کا معنی ہے بارش یعنی جس طرح بارش میں جنگلی نباتات اگتی اور پھلتی پھولتی ہیں۔

(كما تنبت الحبة) حاء پر زیر ہے اور اس کا معنی ہے نباتات کے بیج اس کی واحد حبۃ حاء پر زبر کے ساتھ ہے، حب یعنی الحنطة والشعير کی واحد بھی حبۃ حاء پر زبر کے ساتھ ہے۔جمع میں فرق ہے۔اس حدیث کے ساتھ مرجئہ پر رد کیا جو کہتے ہیں کہ ایمان قول بلا عمل ہے اسی طرح معتزلہ کا رد کیا جو کہتے ہیں کہ معاصی کا مرتکب ہمیشہ نار جہنم میں رہے گا۔(قال وهيب الخ) یعنی

وهیب بن خالد نے بھی امام امالک کی موافقت کی ہے اور اس حدیث کو عمرو بن یحی مازنی سے روایت کیا ہے اور انہوں نے جزم کے ساتھ (الحیاۃ) کا لفظ ذکر کیا ہے مالک کی طرح دولفظ ذکر نہیں کئے۔ اس تعلیق کو (الرقاق) میں امام بخاری نے موصول کیا ہے۔

حدثنا محمد بن عبيد الله قال: حدثنا إبراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب عن أبي أمامة بن سهل أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: قال رسول الله ﷺ: بينا أنا نائم رأيت الناس يعرضون علي و عليهم قمص، منها مايبلغ الثدي، و منها ما دون ذلك۔ و عرض علي عمر بن الخطاب و عليه قميص يجره۔ قالوا: فما أولت ذلك يارسول الله؟ قال: الدين۔

سند میں صالح سے مراد ابن کیسان ہیں جو تابعی جلیل ہیں۔ ابو امامہ کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے آنجناب سے سماع ثابت نہیں مگر رؤیت کے سبب صحابہ میں ذکر کئے جاتے ہیں ان کے والد سہل بن حنیف مشہور صحابی ہیں۔ اس طرح سند میں دو تابعی اور دو صحابی یا تین تابعی اور ایک صحابی ہیں تمام راوی مدنی ہیں۔ (بينا انا نائم ورأيت) اکثر علمائے لغت کا خیال ہے کہ (بینا) یا (بینما) کے ساتھ (اذا) یا (اذ) کا ستعمال ضروری ہے جب کہ اصمعی اور اس کے دبستان کے علمائے لغت کے ہاں ضروری نہیں، یہ حدیث ان کے لئے حجت ہے۔

(الثدی) ثاء پر پیش، دال پر زیر اور یاء پر شد ہے ثدی کی جمع۔ اکثر اہل لغت کے ہاں مذکر ہے کچھ کے ہاں مونث ہے اور عورتوں کے ساتھ خاص ہے۔ جب کہ حدیث سے معلوم ہوا کہ مرد وعورت دونوں کے لئے ہے۔ اور وہ احادیث جو آنخضرت کے الفاظ کے ساتھ روایت کی گئی ہوں، لغت میں حجت ہیں۔۔ چونکہ قیص کی تاویل دین کی ہے اور اس کے پہننے میں لوگ متفاوت تھے لہٰذا دین میں ان کا تفاوت وتفاضل ثابت ہوا باقی بحث التعبیر میں ہوگی۔ اسے مسلم ترمذی اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

بابٌ الحياء من الإيمان

باب پر تنوین ہے۔ حیاء کے ایمان میں سے ہونے کا ذکر پہلے بھی گذر چکا یہاں الگ بطور اہتمام خاص باب باندھا۔ پہلے تفاضل فی الایمان اور الاعمال سے متعلقہ روایات درج کیں اب ان امور کا ذکر کرتے ہیں جو نقصانِ ایمان کا سبب بنتے ہیں مثلاً حیاء کا نہ ہونا، ایمان کی کمی کا باعث ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك بن أنس عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله عن أبيه أن رسول الله ﷺ مر على رجل من الأنصار۔ وهو يعظ أخاه في الحياء۔ فقال رسول الله ﷺ: دعه، فإن الحياء من الايمان۔

(يعظ أخاه) واعظ اور موعوظ کے ناموں کا پتہ نہیں چل سکا۔ وعظ سے، شراح نے اختلاف کیا کہ کیا مراد ہے ظاہر یہ ہے کہ عتاب کے معنی میں ہے ایک روایت میں (یعاتبہ) کا لفظ بھی استعمال ہوا مراد یہ ہے کہ اس کا بھائی حیاء ومروت کی وجہ سے کئی دفعہ اپنا حق بھی فوت کر بیٹھتا اور نقصان اٹھاتا، اس پر اس کے بھائی نے اسے نصیحت کی کہ اتنا بھی حیا اچھا نہیں ہے۔ آپ نے اس حقیقت کی طرف رہنمائی فرمائی کہ اگر حیاء کی وجہ سے کوئی دنیوی نقصان ہو بھی جائے تو اخروی اجر وثواب سے محروم نہ رہے گا۔ عبداللہ کے سوا تمام

راوی مدنی ہیں۔اسے مسلم،ابوداؤد، ترمذی اورنسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب فإن تابوا و أقاموا الصلاة و ء اتوا الزكاة فخلوا سبيلهم.

باب پرتنوین بھی جائز ہے،تقدیر کلام یوں ہے۔(باب في تفسير قوله تعالى فان تابوا)۔ اضافت بھی جائز ہے یعنی باب تفسیر قوله تعالى: اس آیت اورمتن میں روایت کردہ حدیث کا باہمی ربط یہ ہے کہ آیت کے الفاظ (فخلوا سبيلهم) اور حدیث کے الفاظ (فإن فعلوا ذلك عصموا منى) کا مراد ومفہوم ایک ہی ہے۔کتاب الایمان سے مناسبت وربط یہ ہے کہ امور ایمان یعنی اعمال کا ذکر ہے اور مرجئہ پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ ایمان اور عمل الگ الگ ہیں اسی سے یہ ثابت ہوا کہ تارک نماز کو یوں نہیں چھوڑ جا سکتا اسلامی معاشرہ میں تمام لوگوں کو نماز با جماعت (و اقاموا) ادا کرنا پڑیگی آج کل کے لوگوں کی عام رائے کہ (لا إكراه في الدين) کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔(اس اکراہ کا تعلق کفار کے ساتھ ہے کہ کسی کو زبردستی اسلام قبول کرنے پر مجبور نہ کیا جائے، جو اسلام کا مدعی ہے مگر اس کا عامل نہیں اس پر سختی ہوگی، یہ سختی صرف بارز اعمال جن کا تعلق شعائر اسلام سے ہے مثلاً نماز، روزہ ،زکوۃ۔میں ہوگی)

دورِصدیقی میں مانعینِ زکاۃ کا مسئلہ پیش آیا تو سیاسی پرخطر حالات کی وجہ سے حضرت عمر کی رائے بنی کہ ان سے تعرض نہ کیا جائے مگر حضرت صدیقِ اکبر نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے۔ان سے قتال کیا۔اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کئی دفعہ اکابر علماء سے بھی سنت اور حدیث مخفی ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔(لہٰذا کسی امام یا عالم کے بارہ میں یہ کہنا کہ کیسے ہوسکتا ہے انہیں اسی حدیث کی خبر نہ ہو تقلید اعمی کی ایک روش ہے جس سے احتراز ضروری ہے)

حدثنا عبدالله بن محمد المسندي قال: حدثنا أبو روح الحرمي بن عمارة قال: حدثنا شعبة عن واقد بن محمد قال: سمعت أبي يحدث عن ابن عمر أن رسول اللهﷺ قال: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، و أن محمدا رسول الله، و يقيموا الصلاة، و يؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم و أموالهم إلا بحق الإسلام، و حسابهم على الله۔

حرمی کو کرمانی شارح بخاری نے نسبت قرار دیا ہے نام۔ثابت ذکر کیا ہے جو غلط ہے صحیح یہی ہے کہ حرمی ان کا اسم ذاتی ہے۔ واقد، ابن عمر کے پوتے ہیں۔شعبہ واحد سے، اور حرمی شعبہ سے متفرد ہیں اور ان سے مسندی بھی متفرد ہیں۔اس لحاظ سے یہ حدیث غریب الاسناد ہے مگر شیخان (بخاری ومسلم) باوجود اس غرابت کے اس کی صحت پر متفق ہیں۔

(الا بحق الاسلام) اگر کوئی اعتراض کرے کہ صرف شہادت، نماز اور زکاۃ پر عمل پیرا ہو کر باقی احکام وفرائض سے انکار کر کے اپنی جان و مال کی حفاظت و بقاء کا مستحق کس طرح ہوسکتا ہے؟ جواب یہ ہے شہادت متضمن ہے ان تمام فرائض و احکام کو جو رسول ﷺ لائے، اسی طرح (إلا بحق الإسلام) سے شمول و احاطہ ثابت ہوتا ہے باقی نماز و زکاۃ کا ذکر ان دونوں کی عظمت بیان و ثابت کرنے کے لئے الگ سے کیا، کیونکہ نماز بدنی عبادات کی سرخیل اور زکاۃ مالی عبادات میں اہم تر ہے۔

(و يقيموا الصلاة) اقامت سے مراد مداومت ہے کیونکہ (قامت السوق) اس وقت کہتے ہیں جب بازار جوبن پر ہو اور (قامت الحرب) جب لڑائی زوروں پر ہو۔نیز قیام ارکان نماز میں ایک رکن ہے اس کا ذکر جزء ذکر کر کے کل مراد لینے کی قبیل

سے ہے۔ ویسے بھی قیام اہم الارکان ہے۔ بعض علماء مثلاً نووی نے اس حدیث سے عمداً تارکِ نماز کو قتل کرنے پر استدلال کیا ہے، صحیح یہ ہے کہ قتال یعنی لڑائی کا حکم ہے۔ کیونکہ باب مفاعلہ (مقاتلة) کا استعمال جانبین کا اشتراک چاہتا ہے جب کہ قتل میں ایک فریق کا عمل و دخل ہوتا ہے۔ امام شافعی کا بھی یہی خیال ہے مراد یہ ہے کہ اس سے لڑ جھگڑ کر، سختی کر کے نماز کی طرف لایا جائے امام ابوحنیفہ کا بھی یہی موقف ہے کہ تین دن قید میں رکھا جائے پھر بھی نماز کی راہ پر نہ آئے تو ایسی ضرب لگائی جائے کہ خون پھوٹ پڑے علامہ انور کہتے ہیں کہ روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بے نماز کافر نہیں ہے، فاسق ہے کہتے ہیں کہ اس میں امام شافعی و احمد کا مناظرہ ہوا، شافعی نے پوچھا کہ اگر بے نماز کافر ہے تو اس کے اسلام کی کیا سبیل ہو؟ احمد کہنے لگے یہی کہ نماز پڑھے اس پر شافعی بولے کیا کافر کی نماز مقبول ہے ؟ امام احمد سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔ (و حسابهم على الله) سے مراد یہ ہے کہ اسلام ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے گا جو ظاہرا نماز، زکاۃ اور دوسرے فرائض ادا کرتا ہے اس کا اسلام قابلِ قبول ہے وہ اسلامی معاشرہ کا فرد ہے رہا اس کی نیت کا معاملہ کہ وہ اندر سے کیسا ہے یا کس نیت سے یہ سارے کام کرتا ہے، یہ سارا معاملہ اللہ کے حوالے ہے۔

باب من قال إن الإيمان هو العمل

لقول الله تعالىٰ: ﴿وتلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون﴾ [الزخرف:۸۲] وقال عدة من أهل العلم فى قوله تعالىٰ: ﴿فوربك لنسئلنهم أجمعين عما كانوا يعملون﴾ [الحجر:۹۲۔ ۹۳] عن قول: لا إله إلا الله، وقال: ﴿لمثل هذا فليعمل العٰملون﴾ [الصافات: ۶۱]

مرجئہ پر رد ہے۔ امام بخاری کا مشہور موقف کہ ایمان و عمل ایک ہی چیز ہیں پر دلائل آیات و احادیث کی صورت میں ذکر کیئے۔ ترجمۃ الباب میں درج کردہ آیات میں لفظ تعملون و یعلمون کا کئی اہل علم و مفسرین مثلاً انس بن مالک ترمذی کی روایت کے مطابق، اور ابن عمر طبرانی کی روایت کے مطابق اور مجاہد عبدالرزاق کی روایت کے مطابق، نے (یؤمنون) کا معنی کیا ہے اسی طرح (فلعیمل العاملون) کی تفسیر (فلیؤمن المؤمنون) سے بھی کی گئی ہے۔ اسی طرح حدیث میں (سئل أى العمل أفضل) آپ نے جواباً فرمایا ایمان باللہ، گویا ایمان عمل ہے (تلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعلمون) ما مصدریہ بھی ہوسکتا ہے یعنی (بعملکم) اور موصولہ بھی یعنی بالذی کنتم تعملون ایک حدیث (لن يد خل أحد كم الجنة بعمله) کے ساتھ اس کی تطبیق یہ ہے کہ حدیث میں عمل سے مراد وہ عمل جو شرفِ قبولیت کو نہ پہنچا اور آیت میں ایسا عمل مذکور ہوا جو بارگاہِ خداوندی میں مقبول ٹھہرا تو اس کی جزاء جنت ہے۔ یہاں اعطاء کا لفظ استعمال نہیں ہوا تا کہ اس امر کا اظہار ہو کہ مقبول اعمال والے خوش نصیب جنت کے مستحق تھے۔ عطاء میں لازمی نہیں کہ استحقاق بھی ہو۔

(فوربك لنسأ لنهم أجمعين) کا تعارض سورۃ الرحمٰن کی آیت ﴿فيو مئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان﴾ سے نہیں ہے کیونکہ قیامت کا دن مختلف حالات و مواقف اور احوال والا ہے کچھ مواقف میں سوال نہ ہوگا، کچھ میں سوال ہوگا یا یہ سوال سوالِ توبیخ ہے اور سورۃ الرحمٰن میں جس سوال کی نفی ہے۔ وہ سؤالِ استخبار ہے کیونکہ بغیر پوچھے اللہ ہر بات سے واقف ہے۔ اس طرح اجمعین میں بظاہر تعمیم ہے یعنی ہر مسلم و کافر سے سوال ہوگا۔ یہ سوال بالاتفاق سوالِ توحید ہوگا باقی اعمال کی بابت سوال کہ کفار سے

ذاتِ باری تعالی مخاطب ہوں گے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے۔

اسی طرح (لمثل هذا فليعمل العاملون) کے قائل میں بھی اختلاف ہے۔ سابقہ آیات میں ایک بندۂ مومن کا ذکر ہے، جو دنیا کے اپنے ایک قرین کو دوزخ میں دیکھ کر شکرِ ربانی بجالائے گا کہ اس کی اگر پیروی کی ہوتی تو آج اس کے ساتھ ہی ہوتا تو کلام کے آخر میں وہی کہے گا (لمثل هذا) یا اس کا قائل اللہ تعالی کی ذات ہے یا کوئی فرشتہ، یہ تینوں احتمالات مفسرین نے ذکر کئے ہیں اسی لئے امام بخاری نے اس کا قائل ذکر نہیں کیا۔

حدثنا أحمد بن يونس و موسىٰ بن إسماعيل قالا: حدثنا إبراهيم بن سعد قال: حدثنا ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ سئل۔ أي العمل أفضل؟ فقال: إيمان بالله و رسوله۔ قيل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله۔ قيل: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور۔

سعید بن مسیب حضرت ابو ہریرہ کے داماد ہیں ان کے والد اور دادا صحابی تھے خود امام تابعین اور فقیہ الفقہاء ہیں۔

(سئل أى العمل أفضل) اس سؤال کی حامل متعدد احادیث ہیں جن میں کبھی تو ایمان کے بعد جہاد کا ذکر ہے جیسے یہاں۔ابو ذر کی حدیث میں ایمان کے بعد حج پھر عتق کا ذکر ہے۔ابن مسعود کی روایت میں نماز پھر نیکی پھر جہاد کا ذکر ہے۔ پچھلی حدیث میں ایمان کے بعد سلامتِ لسان و ید کا ذکر ہے۔ علماء نے تطبیق یہ دی ہے۔ کہ ان جوابات کا فرق و اختلاف سائلین و حاضرین کے احوال کے فرق کی وجہ سے ہے اور ان میں جس چیز کی کمی محسوس فرمائی اس کا ذکر پہلے فرمایا اور پھر سامعین و سائلین کو جن باتوں کا علم نہ تھا ان کے احتیاج کو مدنظر رکھتے ہوئے ان کا تذکرہ پہلے فرمایا اور لغت میں کلام کی بلاغت سے مراد اس کا مقتضی حال کے مطابق ہونا ہے، کچھ باتوں کے مفہوم کے تعین میں پسِ منظر اور تناظر کی بڑی اہمیت ہوتی ہے مثلاً اگر کہا جائے۔ (فلان أعقل الناس) تو مراد ہوگا (من أعقلهم) (جیسا کہ حضرت عمر نے نابغہ ذبیانی اور زہیر بن ابی سلمی کی بابت دو مختلف مواقع پر کہا، هو اشعرا الشعراء، اب دونوں تو ایک ہی مقام کے حامل نہیں ہو سکتے چنانچہ اس کی تاویل کی گئی کہ نابغہ اشعر شعراء قبیلتہ کیونکہ آپ نے یہ لفظ اس کے قبیلہ والوں سے مخاطب ہو کر کہے اور زہیر کے بارہ میں ریمارکس عام لوگوں کی مجلس میں کہے لہٰذا نقادِ ادب کی رائے ہے کہ زہیر آپ کی نظر میں مطلقاً اشعر الشعراء ہے)۔

اگر کہا جائے کہ جہاد کو حج پر مقدم کیوں کیا حالانکہ وہ رکن ہے جواب یہ ہے کہ جہاد حج سے اشمل وانفع ہے اور متکرر ہے ایک سے زیادہ مرتبہ فرضِ عین کی صورت اختیار کر سکتا ہے یا جب یہ سوال ہوا تب جہاد فرضِ عین تھا اور اسلام کو اس کی بڑی احتیاج تھی جب کہ حج کی فرضیت بعد میں ہوئی۔ اس حدیث کے تمام راوی مدنی ہیں۔ اسے مسلم، نسائی، اور ترمذی نے الفاظ کے معمولی تغیر و تبدل سے نقل کیا ہے۔

باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة

و كان على الاستسلام أو الخوف من القتل، لقوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا﴾ فإذا كان على الحقيقة فهو على قوله جل

ذکرہ- إن الدین عند الله الإسلام-

باب پر تنوین ہے۔ إذا کا جواب متروک ہے کیونکہ مفہوم ہے۔(أی لم ینتفع به فی الآخرة وغیرہ)

(قالت الأعراب) اس کا واحد اس کے لفظ سے نہیں، بنو اسلم کا ایک گروہ مدینہ میں آکر اسلام لایا اور پھر آنحضرت سے کہتے کہ فلاں فلاں کی طرح ہم نے آپ سے جنگ نہیں کی گویا احسان جتلاتے اور صدقہ کی خواہش کرتے اس پر یہ آیت نازل ہوئی امام بخاری نے اس آیت اور ترجمۃ الباب کی دوسری آیت (إن الدین عندالله الإسلام) سے استدلال کیا ہے کہ اگر زبان کے اقرار کے ساتھ ساتھ دل کی تصدیق بھی شامل ہے تو وہ ایمان ہے اور شریعت کے مطابق اس پر اسلام کے لفظ کا اطلاق بھی ہوسکتا ہے اگر منافقوں کی طرح صرف زبانی اقرار ہے دل کی تصدیق اس کے ساتھ شامل نہیں تو اس پر ایمان کا اطلاق نہیں ہوسکتا، اگرچہ لغوی اعتبار سے اسلام و ایمان مترادف ہیں، یہاں استعمال کردہ لفظ (حقیقۃ) سے مراد شرعی حقیقت ہے یہ آیت کرامیہ اور موجنہ پر حجت ہے جو کہتے ہیں کہ ایمان فقط زبان کے ساتھ اقرار کا نام ہے دوسری آیت میں صحابہ کرام کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد ہوا (اولئك کتب فی قلوبھم الإیمان) انکے دلوں میں ایمان لکھ دیا، ایمان کا ربط دلوں کے ساتھ کیا گیا ہے زبانوں کے ساتھ نہیں۔ اس طرح ان کے رد کے لئے یہ دلیل بھی قوی و کافی ہے کہ منافق بالاجماع کافر ہیں حالانکہ زبان سے اقرار تو انہوں نے کیا ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ مصنف کی اس ترجمہ سے غرض یہ ہے کہ اسلامِ معتبر اور اسلامِ غیر معتبر کا فرق واضح کیا جائے ان کے نزدیک اسلام معتبر وہ ہے جو صدقِ دل اور صدقِ نیت سے بغیر کسی دنیوی طمع اور منفعت کے قبول کیا جائے کیونکہ بسا اوقات اسلام حکایۃ، اسما، رسما اور انتحالا بھی ممکن ہے اسلامِ منجی اور معتبر وہی ہے جسے اللہ تعالی نے ان الدین عند اللہ الاسلام قرار دیا ہے غیر معتبر اسلام دراصل استسلام ہے یعنی مجبوری کے سبب قبول کیا گیا اسلام۔

حدثنا ابو الیمان قال: أخبرنا شعیب عن الزھري قال: أخبرنا عامر بن سعد بن أبي وقاص عن سعد رضي الله عنه أن رسول اللهﷺ أعطىٰ رھطا- و سعد جالس- فترك رسول اللهﷺ رجلا ھو أعجبھم ألي- فقلت : یا رسول الله مالك عن فلان؟ فوالله إني لأراہ مؤمنا- فقال: أو مسلما- فسکت قلیلا- ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقالتي فقلت- ما لك عن فلان؟ فوالله إني لأراہ مؤمنا- فقال: أو مسلما- ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقالتي، و عاد رسول اللهﷺ- ثم قال: یا سعد، إني لأعطي الرجل و غیرہ أحب إلي منه، خشیة أن یکبه الله في النار- و رواہ یونس و صالح و معمر و ابن أخي الزھري عن الزھري-

حضرت سعد عشرۃ مبشرۃ کے فوت ہونے والے آخری فرد ہیں جو مدینہ کے نواح میں مقام عقیق پر سن ۵۷ ہجری میں فوت ہوئے۔ ان کی صحیح بخاری میں ۴۰ احادیث ہیں۔ (و سعد جالس- فقلت) پہلے حضرت سعد نے اپنے آپ کو غائب کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا پھر غائب سے حاضر کی طرف التفات کیا۔ (عربی اسالیبِ بیان میں التفات ایک اہم اسلوب ہے اہلِ بلاغہ نے اس کے بڑے نفیس بلاغتی اغراض بیان کئے ہیں)۔

(فو الله إني لأراه مؤمنا) راجح اراہ کے ہمزہ پر زبر ہے، قسم انہوں نے ظنِ غالب ہونے کی بناء پر اٹھائی وہ اپنی قسم میں صحیح ہیں اس سے یہ ثابت ہوا کہ ظن غالب پر قسم اٹھائی جا سکتی ہے اگر چہ وہ خلاف واقعہ ہی کیوں نہ ہو۔ (أو مسلما) آنحضرت کا یہ ارشاد اس کے ایمان کی نفی نہیں کی بلکہ قطعیت کے ساتھ کسی کے ایمان کی گواہی کی نفی ہے کیونکہ یہ امر، امرِ غیبی ہے، جو صرف اللہ جانتا ہے۔ بعض کی رائے میں أو تشریک کے لئے ہے یعنی مؤمن کہو یا مسلم ایک ہی بات ہے مگر ایک روایت میں صراحت ہے (لا تقل مؤمن بل مسلم)۔ (خشية أن يكبه الله في النار) یعنی اس ڈر سے کہ وہ مرتد ہو کر واصل بجہنم ہو یا نعوذ باللہ آنحضرت کی طرف بخل منسوب کر کے جہنم کا مستحق بن جائے، مطلب یہ ہے کہ اقویاء الایمان سے خوف ارتداد وغیرہ نہیں ہے تو بسا اوقات حضور علیہ السلام ان کو محروم کرتے ہیں تا کہ ضعاف الایمان کی تالیفِ قلبی ہو۔ اسی سے محروم کردہ شخص، واقدی نے جن کا نام جعیل بن سراقہ ذکر کیا ہے، کی فضیلت ظاہر ہوئی کہ ان کے حرمان کی وجہ ان کے ایمان کی صلابت اور پختگی ہے بلکہ ابو ذر کی ایک میں صراحت کے ساتھ ذکر ہے کہ آپ نے جعیل کے بارہ میں فرمایا: (فجعيل خير من ملء الارض من فلان) اس حدیث سے ثابت ہوا کہ قطعیت کے ساتھ اور حقیقت شرعیہ کے مطابق کسی کے مؤمن ہونے کی بات نہیں کی جا سکتی مگر جن کے بارہ میں نص آ گئی مثلاً اکابر صحابہ بمصداق اللہ تعالیٰ کے فرمان کے (اولئك كتب في قلوبهم الايمان) اس سے ثابت ہوا کہ امیر کو بیت المال میں مصالح کا خیال رکھتے ہوئے حقِ تصرف حاصل ہے اور یہ بھی کہ بعض اوقات یہ مصالح رعایا کے کچھ افراد سے مخفی رہ سکتی ہیں اور یہ بھی کہ رعایا کو حق حاصل ہے کہ کسی کی سفارش کریں یا اطمینانِ قلبی کے لئے اپنے امراء سے کسی مسئلہ میں بار بار مراجعت کریں اور یہ کہ نصیحت و بھلائی کی بات جو کسی کی ذات سے متعلق ہو خاموشی اور رازداری سے کی جائے کیونکہ سعد کی اس قصہ سے متعلق دوسری روایت میں ہے (فساررته) یعنی میں نے آنحضور سے چپکے سے کہا کہ جعیل کو آپ نے کیوں محروم رکھا۔ یہ روایت امام بخاری نے اس اضافہ کے ساتھ کتاب الزکاۃ میں نقل کی ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ شافع، خواہ وہ کتنا مرتبہ والا ہو کی سفارش رد کی جا سکتی ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس روایت میں تین زہری ہیں اور ابن اخی الزہری کی روایت کو چار زہری راویوں نے روایت کیا ہے کیونکہ حضرت سعد بھی زہری ہیں مزید اس روایت میں تین تابعی ہیں۔ (ور واه يونس) اس سے مراد ابن یزید ہیں عبدالرحمٰن بن عمر زہری نے اپنی کتاب الایمان میں اسے موصول کیا ہے۔ (و صالح) یہ ابن کیسان ہیں مصنفؒ نے کتاب الزکاۃ میں اسے موصول کیا ہے۔ (و معمر) یعنی ابن راشد، احمد اور حمیدی نے عبدالرزاق کے واسطہ سے اسے موصول کیا ہے۔ (و ابن أخي الزهري) ان کی حدیث مسلم نے موصول کی ہے ان کا نام محمد بن عبداللہ بن مسلم ہے۔

باب إفشاء السلام من الإسلام،

و قال عمار: ثلاث من جمعهن فقد جمع الإيمان:الإنصاف من نفسك، و بذل السلام للعالم، و الإنفاق من الإقتار

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ (و قال عمار) یعنی بن یاسر اس اثر کو امام احمد نے کتاب الایمان میں روایت کیا ہے۔ مصنف عبدالرزاق میں اسے مرفوع نقل کیا گیا ہے۔ اگر چہ کچھ حفاظ نے اسے عبدالرزاق کا وہم قرار دیا ہے کہ ان کا حافظہ آخر عمر میں بدل

گیا تھا اور اس روایت کو ان سے سننے والوں نے آخر عمر ہی میں سنا۔ مگر عمار بن یاسر جیسا جلیل القدر صحابی اپنی رائے سے کوئی دین کی بات نہیں کہہ سکتا لہٰذا یہ مرفوع کے حکم میں ہے۔

(بذل السلام للعالم) عالم، لام کی زبر کے ساتھ ہے یعنی کل عالم کیلئے سلامتی، اگرچہ اکثر شارحین نے سلام سے مراد السلام (شرعی یعنی تحیۃ) لیا ہے اور ان کے خیال میں عالم سے کافر مراد نہیں۔ (مگر سلام کو اگر لغوی معنی میں لیا جائے اور حدیث کے اس ٹکڑے کو درج ذیل آیت کے ساتھ ملا کر مفہوم اخذ کیا جائے۔ و إن جنحوا للسلم فاجنح لہا یا اللہ تعالی کا یہ فرمان۔و إن قاتلوکم فاقتلوھم۔ تو یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اسلام اپنے متبعین کو اہلِ جہاں کے ساتھ خواہ مخواہ لڑنے کا حکم نہیں دیتا جو ہمارے ساتھ سلامتی سے رہیں ہمیں ان سے لڑنے کی کیا ضرورت ہے۔ مزید یہ کہ عالم سے مراد دوسری مخلوقات بھی ہو سکتی ہیں یعنی مسلمان سے نہ صرف انسان بلکہ دوسری مخلوقات بھی مامون و سالم ہیں)۔

(ثلاث من جمعھن) یعنی ثلاث خصال یہ بظاہر تین باتیں ہیں مگر ان تین کے اندر تمام صفاتِ حسنہ و کمالاتِ دینیہ کا اجتماع ہے مثلاً (الانصاف من نفسك)۔ وہ کسی کا حق نہیں مارے گا ظلم نہ کرے گا۔ اپنے اوپر واجب حق ادا کرے گا اور منہیات سے اجتناب کرے گا۔ جہاں جس کام میں مشغول ہے یا جو اس کی ڈیوٹی ہے کما حقہ انجام دے گا، اسی طرح (بذل السلام) تمام مکارمِ اخلاق، عمدہ صفات تواضع، دوسروں کی عزت اور عدم تحقیر، تآلف و تحابب کو جامع ہے اور (انفاق من الاقتار) تنگی کے باوجود اللہ کی راہ میں دینا، اس سے اس کا اللہ پر توکل، متاعِ دنیا سے اعراض، آخرت کی امید وغیرہ، امور متحقق ہوتے ہیں اسی لئے بظاہر یہ تین خصلتیں دینِ اسلام کی تمام حسنات و کمالات کو جامع ہیں لہذا جو ان کے ساتھ متصف ہو وہ کامل الایمان ہے اسی لئے حافظ ابن حجر کے نزدیک یہ قولِ عمار نہیں بلکہ حدیثِ رسول ہے اور یہ آپ کے جوامع الکلم میں سے ہے۔

حدثنا قتيبة قال: حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عبدالله بن عمرو أن رجلا سأل رسول الله ﷺ: أي الإسلام خير؟ قال: تطعم الطعام و تقرأ السلام على من عرفت و من لم تعرف۔

امام بخاری نے اس روایت کو تین مقامات میں ذکر کیا ہے۔ مسلم اور نسائی نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔

باب كفران العشير، و كفر دون كفر.

فيه عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ

باب مضاف ہے۔ عشیر بمعنی معاشر مراد خاوند ہے کفر کا لغوی معنی ستر کا ہے۔ ڈھانپنا کیونکہ وہ حق پر پردہ ڈالتا ہے اسی لئے اسے کفر کا نام دیا گیا۔ یہاں ناشکری کے معنی میں ہے کیونکہ خاوند کے احسانات پر پردہ ڈال کر اور اس کی نعم کا انکار کر کے کفر کیا۔ جس طرح ایمان کے درجات ہیں اسی طرح کفر (لغوی و شرعی) یا ناشکری وغیرہ، کے بھی درجات ہیں اس امر کو (کفر دون کفر) کہہ کر واضح کیا، اس معنی کو متضمن ایک اثر بھی امام احمد نے روایت کیا ہے کفر، زیر کے ساتھ کیونکہ اس کا عطف کفران پر ہے پیش بھی جائز ہے۔ قاضی ابو بکر بن العربی لکھتے ہیں کہ امام بخاری نے یہاں یہ ثابت کیا ہے کہ جس طرح طاعات کو ایمان کہا جا سکتا ہے اسی طرح معاصی کو

کفر کہہ سکتے ہیں اگر چہ یہ کفر، کفرِ اصطلاحی یعنی ملت سے خارج کر دینے والا کفر نہیں ہے۔ اگر کفر کا معنی ناشکری اور نعمت کا انکار، کریں تو لوگوں سے متعلق سب سے بڑی، اور کثرت سے وقوع پذیر ہونے والی، نیز دوزخ کا سبب بننے والی ناشکری عورتوں کی اپنے خاوندوں کی بابت ہے۔ کیونکہ آنحضرت نے خاوند کا حق اللہ کے حق کے ساتھ ملا دیا ہے بمصداق حدیث (لو امرت أحداً أن تسجد لأحد لأمرت المراة أن تسجد لزوجها) چنانچہ جو عورت اپنے خاوند کی ناشکری کر سکتی ہے، اس سے بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کفرو ناشکری کرے۔ کتاب الایمان کے موضوع سے مناسبت یہی ہے کہ امور ایمان کے ذکر کے ساتھ ساتھ اس کی ضد کفر اور امورِ کفر کا ذکر کیا ہے ترجمۃ الباب میں حدیث ابی سعید کی طرف اشارہ کیا جسے امام بخاری نے الحیض میں درج کیا ہے جس کے لفظ ہیں، (تصدقن فإني رأيتكن أكثر أهل النار) القاضی ابو بکر بن العربی کا خیال ہے کہ اس سے مراد وہ حدیثِ ابی سعید ہے جس میں فرمایا: (لا يشكر الله من لا يشكر الناس)

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عباس قال: قال النبيﷺ: أريت النار، فإذا أكثر أهلها النساء يكفرن- قيل: أيكفرن بالله؟ قال: يكفرن العشير، و يكفرن الإحسان، لو أحسنت إلى إحداهن الدهر ثم رأت منك شيئا قالت: ما رأيت منك خيرا قط-

زید بن اسلم حضرت عمر کے آزاد کردہ غلام تھے۔ عطاء بن یسار ام المومنین میمونہ کے آزاد کردہ غلام تھے۔ ابن عباس کی یہ روایت امام بخاری نے اسی اسناد کے ساتھ (باب صلاۃ الکسوف) میں بھی نقل کی ہے، یہاں مختصراً نقل کیا ہے اس سے امام صاحب کا احادیث کی نقل و درج میں طریقہ واضح ہوتا ہے۔ کہ آپ بجائے پوری حدیث نقل کرنے کے صرف ترجمۃ الباب سے متعلقہ حصہ عموماً نقل کرتے ہیں اسی لئے صحیح بخاری کی احادیث شمار کرنے والوں کے درمیان اس کی تعداد کی بابت اختلاف ہے کیونکہ ایک مقام پر ایک ٹکڑا باب کے ساتھ حسبِ تعلق ذکر کرتے ہیں۔ دوسرے مقام پر اس حدیث کا دوسرا ٹکڑا کسی نے دو حدیثیں سمجھا کسی نے ایک سمجھا۔ چنانچہ حافظ ابن صلاح، الشیخ محی الدین وغیرہما علماء قدامیٰ کے خیال میں صحیح بخاری کی احادیث بغیر تکرار کے تقریباً چار ہزار ہیں مگر حافظ ابن حجر اس کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان کی تعداد دو ہزار پانچ سو تیرا (۲۵۱۳) ہے۔ وللتفصیل مقام غیر ھذا۔ مسلم نے اس حدیث کو (العیدین) میں ذکر کیا ہے۔

باب المعاصي من أمر الجاهلية

و لا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك، لقول النبيﷺ: إنك امرؤ فيك جاهلية و قول الله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشآءُ﴾[النساء:۴۸]

باب منون ہے الجاهلیۃ یعنی زمانہ ما قبل اسلام، جاھلیت سے مراد جہالت نہیں ہے بلکہ اس زمانہ کو زمانہ جاہلیت اس وجہ سے کہا گیا کہ عدمِ تحمل، بطش و انتقام اور عداوات جیسی خصال عام تھیں۔ و لا يكفر صاحبها کے بارہ میں علامہ انور لکھتے ہیں کہ بخاریؒ کی اس سے مراد یہ ہو سکتی ہے کہ جن معاصی پر قرآن وسنت میں کفر کا اطلاق ہوا ہے ان کے سوا اس لفظ کا استعمال نہ کیا جائے ایک شرح

یہ ہو سکتی ہے کہ اس سے مراد کفر الخلود ہے اس کے اطلاق سے منع کر رہے ہیں ایک شرح یہ بھی ہے کہ کچھ افعال و معاصی کے مرتکب کے بارہ میں یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ کفر ہے، کافر نہیں کہا جائے گا کیونکہ اسم فاعل کا استعمال ارتکاب کے استمرار پر ہوتا ہے۔ ممکن ہے امام بخاری کی غرض یہ موقف بیان کرنا ہو کہ عاصی کو کافر نہیں قرار دیا جائے گا اور جن احادیث میں معاصی کے ارتکاب پر کفر کے لفظ کا اطلاق ہوا ہے اس سے مراد کفر دون کفر ہے۔ (ولا یکفر) باب تفعیل اور ثلاثی مجرد دونوں طرح مروی ہے، تفعیل میں مجہول اور بغیر تشدید کے معلوم، مراد یہ کہ ہر معصیت یعنی ترکِ واجب یا فعلِ حرام، امورِ جاہلیت سے ہے۔

امام بخاری نے سابقہ ابواب میں استدلال کیا ہے کہ معاصی پر لفظ کفر (بمعنی انکارِ نعمت یعنی ناشکری) کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ (لا یکفر) کہہ کہ خوارج کا رد کیا ہے جو معاصی کے مرتکب کو کافر یعنی خارج عن الملة کہتے ہیں قرآن کی اس آیت سے استدلال کیا کہ شرک کے سوا ہر معصیت قابلِ مغفرت ہے۔ اسی طرح معتزلہ کا بھی رد کیا جو کہتے ہیں کہ مرتکبِ معاصی کفر و ایمان کے درمیان معلق ہے۔

(و قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به) یہاں آیت میں شرک سے مراد کفر (جاحد) ہے جس نے آنحضرت کی نبوت یا ختمِ نبوت کا جو دو انکار کیا چاہے وہ موحد ہو کافر ہے۔ اس باب میں روایت کردہ حدیث ابی ذر سے استدلال کیا کہ جاہلیت کے امور میں سے چھوٹا موٹا معاملہ کسی مومن میں پایا جانا اس کی تکفیر کا باعث نہیں ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا شعبة عن واصل الأحدب عن المعرور قال: لقيت أبا ذر بالربذة و عليه حلة و على غلامه حلة، فسألته عن ذلك فقال: إني ساببت رجلا فعير ته بأمه، فقال لي النبي ﷺ: يا أبا ذر، أعيرته بأمه؟إنك امرؤ فيك جاهلية- إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيد يكم- فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، و ليلبسه مما يلبس، و لا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم-

ابو ذرؓ کا نام جندب بن جنادہ ہے صحیح بخاری میں ان کی ۱۱۴ احادیث ہیں۔

(لقيت اباذر بالربذة) راء کی زبر کے ساتھ مدینہ سے تین مرحلوں کی مسافت پر عراق سے آنے والے راستہ پر واقع تھا۔ جناب ابو ذر کو عہدِ عثمانی میں ضرورت سے زائد مال رکھنے والوں کی عام تکفیر اور ان سے ان کی تنفیر جس کی وجہ سے فتنہ کا خوف پیدا ہوا، لہذا ربذہ منتقل ہونا پڑا یہیں ان کی وفات ہوئی۔

(ساببت رجلا فعير ته بأمه)

ایک آدمی سے جھگڑا ہوا تو انہوں نے اس کی ماں کا حوالہ دے کر عار دلائی۔ سابت سے مراد ترش کلامی ہے، مسلم میں ہے (من اخوانی)، امام بخاری کی **الأدب المفرد** میں نقل کردہ اس روایت میں ہے کہ (و كانت أمة أعجمية)، اس کی ماں ایک عجمیہ خاتون تھی جس کا حوالہ دے کر عار دلائی ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا تھا۔ (يا ابن السوداء) اے کالی کے بیٹے بعض کا خیال ہے کہ وہ حضرت بلال تھے بر ماوی نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے آنجناب سے ان کی شکایت کی تو آپ نے مذکورہ الفاظ فرمائے تب

ابوذرؓ نے اپنا رخسار زمین پر رکھا کہ جب تک بلال اس پر پاؤں نہ رکھیں نہ اٹھاؤں گا آخر کار حضرت بلال نے پاؤں رکھ کر معاف کر دیا۔
علامہ انور کہتے ہیں کہ یہ عمیر بن یاسر تھے (مگر ان کی والدہ اعجمیہ نہ تھی) (انك امرء فيك جاهلية) یعنی ابھی جاہلیت کی خصلتوں میں سے ایک خصلت باقی ہے، اظہار تعجب فرمایا حافظ ابن حجر کی رائے ہے کہ جناب ابوذر کو باہم جھگڑوں میں والدین کا حوالہ دے کر کوئی بات ازقسم عار، کرنے کی حرمت کا علم نہ تھا۔ اسی لئے الادب المفرد کی روایت میں حضرت ابوذر نے یہ کہہ کر تعجب کا اظہار کیا، (قلت علی ساعتی هذه من كبر السن قال (عليه السلام نعم)، کیونکہ ان کا خیال تھا جیسا کہ انہوں نے آنحضور سے عرض کی کہ (من سب الرجال سبو أباه وأمه)، لوگ باہم تلخ کلامی کے وقت ماں باپ کے ذکر کو معرضِ سب وشتم میں لے آتے ہیں۔ چنانچہ حضور نے جب فرمایا: (انك امرء فيك جاهلية) تو انہیں تعجب وتأسف ہوا کہ ابھی تک اس کی تحریم کا انہیں علم کیوں نہ ہوا اسی لئے مدت العمر رسول اکرم ﷺ کی نصیحت (فليطعمه مما يأكل و ليلبسه مما يلبس الخ) پر عمل پیرار ہے اور راوی کی عہدِ عثانی میں بمقام ربذہ جب ان سے ملاقات ہوئی تو جو لباس ان کا تھا وہی ان کے غلام کا تھا۔ (خولكم) اي خدمكم خبر کو مبتدا پر مقدم کیا ہے۔ اہتمامِ شان کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ دونوں خبر ہوں جن کا مبتدا محذوف ہے۔ اي هم اخوانكم هم خولكم۔ مسلم، ترمذی اور ابوداؤد نے بھی اسے ذکر کیا ہے۔

باب ﴿و إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾

فسما هم المؤمنين

باب پر تنوین ہے۔ امام بخاری کے بیان کردہ سابق ترجمۃ الباب میں موقف کہ ارتکابِ گناہ دائرہ ایمان سے خروج کا باعث نہیں پر ایک اور استدلال قرآن پاک کی اس آیت کریمہ سے کیا (فسما هم المؤمنين) یعنی باوجود باہم لڑائی کے اور ایک دوسرے کے خلاف ہتھیار استعمال کرنے کے لفظ (مؤمنین) کا ان پر اطلاق کیا۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے خوارج ومعتزلہ کا رد کیا۔ اسی طرح باب کی حدیث ابوبکرہ سے استدلال کیا کہ آنحضور کے الفاظ تھے (اذا التقى المسلمان بسيفيهما) یعنی تلوار (ہتھیار) کے ساتھ باہم برسرِ پیکار مسلمانوں سے اسلام کی نفی نہیں فرمائی۔ حالانکہ ان کے لئے عذاب جہنم کی وعید ذکر کی۔ طائفہ کسی بھی چیز کا ٹکڑا ۔ جمہور علمائے لغت کے نزدیک ایک یا ایک سے زیادہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

حدثنا عبدالرحمن بن المبارك حدثنا حماد بن زيد حدثنا أيوب و يونس عن الحسن عن الأحنف بن قيس قال: ذهبت لأنصر هذا الرجل، فلقيني أبو بكرة فقال: أين تريد؟ قلت: أنصر هذا الرجل: قال: ارجع، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، فقلت: يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصا على قتل صاحبه۔

سند میں ایوب سختیانی اور یونس بن عبید ہیں جب کہ حسن سے مراد ابن ابی الحسن انصاری بصری ہیں ان کی کنیت ابوسعید تھی۔ مشہور تابعی ہیں ۱۱۶ھ میں فوت ہوئے۔ (عن الاحنف بن قيس) یہ مخضرم ہیں حضور کو دیکھا ہے لیکن اسلام بعد میں قبول کیا، بنوتمیم

کے سردار تھے احنف، حنف سے ہے پاؤں کے اعوجاج یعنی ٹیڑھاپن کو کہتے ہیں۔ضحاک نام اور ابو بحر کنیت تھی حلم میں ضرب المثل ہیں ابو بکرہ بن حارث بن کلدہ مشہور صحابی ہیں، صحیح بخاری میں ان سے ۱۴ احادیث مروی ہیں۔

(ذهبت لأنصر هذا الرجل) اپنے قبیلہ کے ساتھ حضرت علی کی مدد کو جار ہے تھے۔کتاب الفتن میں امام بخاری نے یہ حدیث نقل کی ہے وہاں صراحت ہے (أريد نصرة ابن عم رسول اللهﷺ) یہ واقعہ جنگِ جمل کے موقعہ کا ہے ابو بکرہ کے منع کرنے اور یہ حدیث سنانے پر واپس آ گئے۔

حضرت ابو بکرہ نے اس حدیث کے عموم سے مسلمانوں کی باہمی تمام لڑائیوں پر محمول کیا لیکن علمائے اہل سنت کا اجماع ہے کہ صحابہ کرام کی یہ جنگیں بنی بر اجتہاد تھیں، ہر ایک فریق نے اجتہاد کیا اور اپنے موقف کو صائب گردانا کیونکہ ان کا مقصود کوئی دنیاوی غرض نہ تھی بلکہ صرف اصلاحِ احوال تھا اس لئے ہمارا موقف یہ ہے کہ اس اجتہاد میں جس نے غلطی کی وہ ایک اجر کا اور جس کا اجتہاد درست تھا وہ دو اجر کا مستحق ہے۔اسی لئے حضرت ابو بکرہ کی اس ذاتی رائے کو احنف نے جمل کے موقع پر تو تسلیم کیا مگر بعد کی تمام جنگوں صفین وغیرہ میں حضرت علی کا ساتھ دیا۔کیونکہ دیگر احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اہلِ فساد و فتنہ کا قلع قمع کرنا ضروری ہے۔مزید تفصیل کتاب الفتن میں آئے گی۔اس روایت کی سند میں تین تابعی ہیں: ایوب، حسن اور احنف۔مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔

باب ظلم دون ظلم

جس طرح کفر کے درجات ہیں اسی طرح کچھ ظلم خفیف ہیں کچھ شدید۔سابقہ باب میں بعض ان امور کا بیان ہوا جو حدِ شرک تک نہیں پہنچتے اور جن کا مرتکب کافر قرار نہیں دیا جائے گا معاً بعد (أعظم أنواع الفكر والظلم) سب سے بڑی کفر یا ظلم کی قسم یعنی شرک کا تذکرہ آیا۔اس موقف کہ ظلم کی کئی انواع واقسام ہیں، پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة- ح قال: و حدثني بشر قال: حدثنا محمد عن شعبة عن سليمان عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله قال: لما نزلت﴿الذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾قال أصحاب رسول اللهﷺ : أينا لم يظلم؟ فأنزل الله-﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾-

سند میں تحویل ہے۔بشر سے مراد، ابن خالد عسکری ہیں جو محمد بن جعفر المعروف بغندر سے راوی ہیں غندر شعبہ سے روایت میں اثبت الناس ہیں اسی لئے یہ سند لائے ہیں حالانکہ تحویل سے قبل کی سند عالی ہے۔سیاق بشر کا ہے ابوالولید کا سیاق بھی قصہ لقمان میں ذکر کیا ہے۔سلیمان سے مراد ابن مہران اعمش ہیں۔جب کہ ابراہیم نخعی اور علقمہ بن قیس ہیں راوی حدیث عبداللہ بن مسعود ہیں۔(لما نزلت الذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم) تو صحابہ کرام ڈرے عرض کیا کہ ہم میں سے کس نے اپنی جان پر ظلم نہیں کیا یعنی کون گناہوں سے معصوم ہے تو حضور علیہ السلام نے ان کی نفی نہیں فرمائی بلکہ توجہ دلائی کہ اس آیت میں مذکور ظلم سے مراد شرک ہے تو اس سے استدلال کیا کہ ظلم کی ادنی و اعلی اور اخف و اشد اقسام ہیں۔سب سے بڑی قسم شرک ہے۔تو آیت نازل ہوئی (إن الشرك لظلم عظيم) ابونعیم کی نقل کردہ روایت میں ہے صحابہ کہتے ہیں (فطابت أنفسنا) اس پر ہم خوش ہوئے۔لظلم میں لام تو کید اور تنوین تعظیم کے لئے ہے۔یہ شرک کے (أعظم انواع الظلم) ہونے پر دلیل ہے۔یہ بھی ہوسکتا ہے کہ سورۃ لقمان والی آیت اس

واقعہ سے پیشتر نازل ہو چکی ہو آپ نے صحابہ کی توجہ اس کی طرف مبذول کرائی ہو کیونکہ بخاری ومسلم کی اعمش سے روایت کردہ حدیث کے لفظ ہیں (ألا تسمعون إلی قول لقمان) یہ بھی محتمل ہے کہ اس وقت نازل ہوئی آپ نے تلاوت فرمائی، ساتھ یہ کہا۔ (و لم یلبسوا) یہاں لبس بروزن ضرب یضرب ہے جب کہ لبس بمعنی پہننا علم یعلم کے وزن پر آتا ہے محمد التیمی کا خیال ہے کہ ایمان کے ساتھ شرک کی ملاوٹ ممکن نہیں بلکہ اس سے مراد ایمان لانے کے بعد کفر کا ارتکاب یعنی ارتداد ہے یا خلط سے مراد یہ ہے کہ بظاہر ایمان کا اظہار، بباطن کفر یعنی نفاق ہے۔ ابن حجر اور قسطلانی کی رائے میں یہ آخری وجہ انسب ہے شاید اسی لئے بخاریؒ نے اس کے بعد منافق کی علامت کا باب باندھا ہے۔

(جب آنحضورﷺ ہی نے واضح فرمادیا ہے کہ اس سے مراد ظلم کی اعظم واشد نوع یعنی شرک ہے تو دوسرے احتمالات کی ضرورت یا کوئی اور قیاس آرائی مناسب نہیں رہا التیمی کا خیال کہ (خلط الایمان بالشرك لا یتصور) تو ہمارے زمانہ کے بے شمار مسلمان ایمان کے ساتھ شرک کا مظاہرہ کر رہے ہیں، قبروں والوں سے طلب حاجت اور بزرگوں کا نام لے کر استغاثہ بجز شرک کے اور کیا ہے حالانکہ وہ صاحبِ ایمانِ اصطلاحی ہیں)

سند میں تین تابعی ہیں اور تینوں کا شمار فقہائے کوفہ کے اجلاء میں ہوتا ہے علقمہ نخعی کے ماموں ہیں ان کی سند اصح الاسانید میں سے ہے۔ مسلم اور ترمذی نے بھی (الایمان) میں نقل کیا ہے۔

باب علامة المنافق

ایک نسخہ میں علامات بھی مروی ہے۔ یہ امام بخاری کی حسنِ ترتیب ہے کہ ایمان وکفر کے امور اور ان کے حاملین کے اوصاف اور ان کے باہمی تفاوت کے تذکرہ کے بعد اسی موضوع سے متعلقہ تیسری شق یا قسم کا بیان کیا وہ ہے نفاق۔ اس کی بھی مختلف علامات اور حالتیں ہیں، (نفاق الکفر) بھی ہے (نفاق العمل) بھی ہے، اسی طرح اس کے حاملین بھی باہم متفاوت ہیں بعض نفاق، کفر کی حد تک لے جاتا ہے بعض دفعہ یہ بیماری، خفیف ہوتی ہے۔ لغت میں اس کا معنی ہے ظاہر کا باطن کے برخلاف ہونا یعنی زبان پر کچھ ہو دل میں کچھ اور ہو۔ اگرچہ حدیث میں جو یہاں روایت کی، آیات کا لفظ مستعمل ہے مگر باب میں علامة کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ایک دوسری حدیث میں آیات کی جگہ علامات کا لفظ ہے

حدثنا سلیمان أبو الربیع قال: حدثنا إسماعیل بن جعفر قال: حدثنا نافع بن مالك بن أبي عامر أبو سهیل عن أبیه عن أبي هریرة عن النبيﷺ قال: آیة المنافق ثلاث إذا حدث کذب، و إذا وعد أخلف، و إذا اؤتمن خان۔

شیخ بخاری سے اوپر کے جملہ رواۃ مدنی ہیں۔ نافع مذکور امام مالک کے چچا ہیں۔

(آیة المنافق ثلاث) ثلاث کا لفظ اسم جمع ہے اور لفظاً مفرد ہے لہٰذا آیۃ مفرد کا لفظ استعمال فرمایا۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب مفرد مضاف ہو تو وہ عمومیت کا فائدہ دیتا ہے معنی یوں ہوگا، منافق کی نشانی تین خصلتیں ہیں۔ دوسری حدیث میں منافق کی چار خصلتوں کا ذکر ہے اس کے الفاظ ہیں (أربع من کن فیه الخ) قرطبی نے یہ تطبیق دی ہے کہ آنحضور علیہ السلام کو پہلے تین ہی خصال یا علامات بتائی گئیں بعد ازاں اللہ تعالی نے چوتھی خصلت سے آپ کو آگاہ فرمایا، ابن حجر کی رائے میں چوتھی خصلت (اذا عاهد غدر) نفاق کے

کمال پر دال ہے باقی تین خصال جو یہاں ذکر ہوئیں نفاق کے وجود پر اشارہ کناں ہیں۔ کیونکہ مسلم کی ایک روایت میں بطریق عدمِ حصر ارشاد فرمایا: (من علامة المنافق ثلاث) کہ منافق کی علامت میں سے تین خصلتیں ہیں، گویا یہ اندازِ بیان زیادہ خصلتوں کے وجود کی نفی نہیں کرتا چنانچہ دوسری حدیث میں آپ نے چوتھی خصلت کا بھی ذکر فرمایا، درحقیقت یہ تین خصلتیں، کچھ اور بری خصال کو متضمن ہیں، بطورِ خاص تین کا ذکر ہے کیونکہ اعتقاد کے بھی تین اجزاء ہیں قول۔ فعل۔ نیت۔ آپ نے اس حدیث میں ہر ایک جزو سے متعلقہ منافق کی بری خصلت کا ذکر فرمایا مثلاً کذب کا تعلق فسادِ قول سے ہے۔ خیانت کا تعلق فسادِ فعل اور فسادِ نیت سے متعلقہ خلف الوعد کا ذکر کیا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ آدمی کبھی کسی سے وعدہ کرتا ہے لیکن حالات ایسے ہو جاتے ہیں کہ وہ اسے پورا نہیں کر پاتا وہ اس میں داخل نہیں، کیونکہ ایک روایت میں جسے طبرانی نے روایت کیا، وضاحت ہے کہ وہ وعدہ کرتا ہے (و هو يحدث نفسه أنه يخلف) یعنی اسی وقت اس کے دل میں ہوتا ہے کہ پورا نہیں کرے گا یہ ہے فسادِ نیت پر مبنی جھوٹا وعدہ، جسے منافق کی نشانی قرار دیا۔

(إذا حدث كذب) شاعروں وادیبوں کا کسی چیز کے وصف میں مبالغہ آرائی کرنا جھوٹ میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ امام مالک سے پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: (أي نوع من الكذب لعله حدث عن عيش له سلف فبالغ) یعنی اپنے ماضی کے قصوں کے بیان میں کچھ مبالغہ کیا یہ اگرچہ کذب کی ایک نوع ہے مگر جو کذب، منافق کی نشانی ہے اس سے مراد، ایسا بیان جو حقائق کے برخلاف ہو۔ ایک اشکال اس حدیث میں یہ ہے کہ اس قسم کی علامات اگر کسی مسلمان میں پائی جائیں (جیسا کہ آج کل کثرت سے موجود ہیں) تو ان پر منافق ہونے کا حکم لگایا جائے گا؟۔

اس کی متعدد تاویلات ذکر کی گئی ہیں احسن تاویل یہ ہے کہ نفاق کے درجے ہیں، (نفاق الكفر) یعنی اس کے اعتقاد ہی میں فساد ہے وہ سچے دل سے ایمان لایا ہی نہیں جیسا کہ آنحضرت کے زمانہ کے منافق تھے دوسرا ہے (نفاق العمل)، یعنی عملی کوتاہی یا ان خصال میں سے کسی ایک یا دو کا پایا جانا تو ایسے لوگ (خارج عن الملة) نہیں بلکہ جیسا کہ اگلی حدیث کے الفاظ ہیں (من كانت فيه خصلة۔) وہ اس صفت میں منافقین سے مشابہ ہو گئے تو ان کے لئے تحذیر ہے کہ اس صفتِ نفاق کو چھوڑ دیں۔ البتہ چاروں یا جتنی بھی خصالِ نفاق مرویات میں آئی ہیں اگر وہ کسی میں موجود ہوں تو حدیث کے مطابق وہ منافقِ خالص یعنی کامل ہے۔ دوسرا لفظ (إذا) کا استعمال قرینہ ہے کہ یہ صفات ان کی طبیعت بن چکی ہیں اور وہ اس پر متعود ہو چکے ہیں لہذا ان کا نفاق (أشد الأنواع) یا آخری درجہ کا ہے اگر کبھی کبھار صدور ہو تو ابھی خیر باقی ہے ایسے آدمی کو تنبیہ و وعظ کر کے جادۂ استقامت پر واپس لایا جا سکتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ المنافق کا الف لام عہد کے لئے ہے یہ آنحضرت کے زمانہ کے منافقوں یا کسی ایک منافق میں پائی جانے والی صفات کا ذکر ہے۔ لیکن اکثر کے ہاں الف لام جنس کے لئے ہے۔ اور نفاق کے مختلف مدارج و درجے ہیں۔ آخری درجہ ہے نفاق الکفر جس کا سبب نفاق فی الاعتقاد ہے۔

اسے مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی ذکر کیا ہے۔

حدثنا قبيصة بن عقبة قال: حدثنا سفيان عن الأعمش عن عبدالله بن مرة عن مسروق عن عبدالله بن عمرو أن النبيﷺ قال: أربع من كن فيه كان منافقا خالصا، و من كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى

يدعها: إذا اؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر۔ تابعه شعبة عن الأعمش۔

سند میں سفیان بن سعید بن منصور ثوری ہیں جو کسی زمانہ میں صاحب مذہب متبوع تھے، مدلس ہیں۔ اس روایت کے صحابی کے سوا تمام راوی کوفی ہیں وہ بھی کوفہ آئے تھے۔ مسلم اور اصحاب سنن نے بھی نقل کیا ہے۔

باب قيام ليلة القدر من الإيمان

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ کتاب الایمان کا بنیادی موضوع ایمان کے امور، مدارج اور وہ اعمال جو ایمان کو مکمل کرنے والے یا اسکو زیادہ کرنے والے ہیں، استطر اداً کفر، ظلم اور نفاق کا بیان بھی آ گیا کیونکہ یہ امور وصفات نقصانِ ایمان کا باعث ہیں، اب دوبارہ اصل موضوع کی طرف واپس ہوئے، یہ مناسبت بھی ممکن ہے کہ سابقہ باب میں منافقوں اور ان کی خصلتوں کا ذکر ہے اسی سلسلے کو آگے بڑھاتے ہوئے اس حقیقت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ قیامِ لیلۃ القدر، جہاد، اور قیامِ رمضان جیسی عبادتیں خالص ایمان والوں کی نشانیاں ہیں، منافق ان اعمال وعبادات جو خلوص وحسنِ نیت اور آخرت کی امید پر مبنی ہیں، سے محروم وبیگانہ ہے کیونکہ وہ تو صرف خالی خولی زبانی دعووں اور نعروں تک محدود ہے۔

اس کے تحت علامہ کشمیریؒ لکھتے ہیں کہ میں لفظ قیام کے بارہ میں متردد ہوں کہ وہ قیام فی الصلاۃ سے عبارت ہے یا نوم کے مقابل کے طور پر استعمال ہوا ہے کیونکہ پہلے معنی کا مطلب یہ ہوگا کہ شبِ قدر کو نمازوں میں گذارا جائے اور دوسرے معنی میں احیاء لیلۃ القدر مراد ہوگی چاہے نماز کے ساتھ یا تلاوت وذکر کے ساتھ (قیام مقابل نوم زیادہ اظہر ہے)

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب قال: حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: من يقم ليلة القدر إيمانا و احتسابا غفر له ماتقدم من ذنبه۔

سند میں ابوالزناد عبداللہ بن ذکوان قرشی ہیں جو الأعرج یعنی عبدالرحمٰن بن ہرمز سے روایت کنندہ ہیں۔

باب الجهاد من الإيمان

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ عام مناسبت وہی ہے کہ جہاد بھی اعمالِ صالحہ میں سے ہے باقی ابواب کی طرح یہ بھی موقفِ امام بخاری پر دلیل ہے قرین قیاس یہ تھا کہ اگلے دونوں ابواب یعنی تطوع قیامِ رمضان اور صومِ رمضان یہاں جہاد سے قبل ذکر کئے جاتے کیونکہ لیلۃ القدر، رمضان کا قیام اور روزے باہمی متعلق ہیں مگر صاحب فتح نے ایک عجیب نکتہ بیان کیا ہے اور بظاہر اس کے بیان میں وہ منفرد ہیں وہ یہ کہ لیلۃ القدر کی تلاش ایک مجاہدہ سے کم نہیں پانچ راتوں کا جاگنا پھر بھی ممکن ہے کہ اس کے نصیب میں شبِ قدر کی موافقت ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح جہاد اور طلب شہادت اور اس کے لئے گھر بار اعزہ واقارب چھوڑ کر میدانوں کا رخ کرنا ایک زبردست مجاہدہ کو متقاضی ہے اور کم نصیب وکم ایمان (منافق) لوگ اس سے محروم ہیں اسی لئے دونوں ابواب کو اکٹھے ذکر کیا پھر رمضان سے متعلقہ باقی دواہم عبادتوں کی بابت باب باندھا ہے۔

حدثنا حرمي بن حفص قال: حدثنا عبدالواحد قال: حدثنا عمارة قال: حدثنا أبو

زرعة بن عمرو بن جرير قال: سمعت أبا هريرة عن النبيﷺ قال: انتدب الله لمن خرج في سبيله- لا يخرجه إلاإيمان بي و تصديق برسلي- أن أرجعه بما نال من أجر أو غنيمة، أو أدخله الجنة- و لو لا أن أشق على أمتي ما قعدت خلف سرية، و لوددت أني أقتل في سبيل الله ثم أحيا، ثم أقتل ثم أحيا، ثم أقتل-

ابوزرعہ کے نام میں اختلاف ہے۔ ہرم، عبدالرحمٰن، عمرو اور عبداللہ ذکر کئے گئے ہیں۔

(انتدب الله) یعنی اس کو ثواب کے عطاء وحسنِ جزاء میں جلدی کی یا یہ کہ اس کی نیت کو پورا کیا لغت میں ہے (ندبت فلانا لأمر فانتدب)، فلان کو کسی کام کے لئے بلایا یا کہا تو اس نے قبول کیا۔ مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ قبول کیا کہ مجاہدِ مخلص کو اجر وغنیمت اور شہادت کی صورت میں داخلہ جنت سے محروم نہ رکھے گا اس حدیث میں اسلوبِ التفات اختیار کیا گیا ہے اور یہ عربی کے اسالیبِ بیان میں ایک مہتم بالشان اسلوب ہے، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا یہاں غائب سے متکلم کی طرف عدول ہے۔ اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب تطوع قيام رمضان من الإيمان

رمضان کا ذکر شروع ہوا تو اس کی اہم عبادات میں سے دو، قیام اور صیام کی بابت دو باب لائے ہیں۔

حدثنا اسماعيل قال: حدثني مالك عن ابن شهاب عن حميد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: من قام رمضان إيمانا و احتسابا غفرله ما تقدم من ذنبه-

شیخ بخاری ابن ابی اویس مدنی ہیں حمید تصغیر ہے یہ عبدالرحمٰن بن عوف کے بیٹے اور حضرت عثمان کے بھانجے ہیں۔

(احتسابا) یعنی (مريد ابه وجه الله) علامہ انور احتساب کی تشریح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ ان احادیث کے تتبع سے جن میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے، ظاہر ہوتا ہے کہ اس سے مراد نیت کا استحضار، یہ علم وشعور کہ میں نیکی کا کام کر رہا ہوں، حضورِ قلب اور عبادت کے دوران عدمِ ذھول ہے۔ ذھول سے مراد یہ ہے کہ مثلاً کسی سماوی مصیبت کی صورت میں وہ صبر کرے اس شعور کے ساتھ کہ مجھے اس صبر پر اجر ملے گا۔

(غفرله) یعنی صغائر۔ اللہ کے فضل سے امید ہے کہ چاہے تو کبائر کی مغفرت بھی کر دے۔ اس کے جملہ راوی مدنی اور ائمہ اجلاء ہیں مسلم، موطا اور سنن میں بھی منقول ہے۔

باب صوم رمضان احتسابا من الإيمان

حدثنا ابن سلام قال: أخبرنا محمد بن فضيل قال: حدثنا يحي بن سعيد عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهﷺ: من صام رمضان إيمانا و احتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه-

سند میں یحیٰ بن سعید انصاری قاضی مدینہ ہیں جو ابوسلمہ یعنی عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن عوف سے راوی ہیں۔

(صام رمضان) رمضان ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے احتسابا کے ساتھ ایمان کا ذکر، علی وجہ التوکید ہے۔ جہاد و قیام وصیام رمضان کا تذکرہ ہوا ساتھ ہی الدین یسر کا باب لے آئے ہیں تا کہ واضح کریں کہ یہ سب اعمال انسانی طاقت کے مطابق ادا کئے جائیں گے یہ دین طاقت سے زیادہ زحمت نہیں دیتا۔

باب الدين يسر

و قول النبيﷺ: أحب الدين إلى الله الحنفية السَمُحة

باب منون ہے پچھلے ادیان کی نسبت دینِ اسلام آسانی والا ہے (ذو) مقدر مانا جائیگا اسی طرف قرآن کی آیت اشارہ کرتی ہے۔(و يضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم)

(أحب الدين) امام بخاری نے اس حدیث کو ترجمۃ الباب میں ذکر کیا ہے متن میں نہیں کیونکہ یہ آپ کی شرط پر نہیں ہے۔ (أحب) اسم مفعول کے معنی میں ہے اس کی خبر (الحنفية السمحة) اگر چہ مونث ہے لیکن علم بن چکا ہے۔لہٰذا کوئی قباحت نہیں، دوسرا یہ کہ افعل تفضیل اگر مضاف کے طور پر استعمال کیا جائے تو اس میں جائز ہے کہ اسے مابعد کے مطابق رکھا جائے یا نہ۔ (الدين) جنس ہے مراد (أحب الأديان) ہے۔ادیان سے مراد بنی اسرائیل وغیرہ کی شریعتیں ان میں تحریف سے پہلے، چنانچہ ان میں کافی سختیاں اور تنگیاں تھیں مثلاً توبہ کے لئے اپنے آپ کو قتل کرنا، آٹھ پہر کا روزہ وغیرہ، ان کی نسبت الحنیفیۃ یعنی ملتِ ابراھیمیہ آسانیوں والی ہے۔ حنف کا لغت میں میل یعنی میلان کا معنی ہے کیونکہ جناب ابراھیم باطل سے میلان کر کے حق کی طرف آئے تو ان کی ملت کو (الملة الحنفية) کہا گیا اور حنیف اسے کہیں گے جو ان کی ملت پر ہو، ہمیں جناب ابراہیم کی ملت عطا کی گئی، (و ماجعل عليكم فى الدين من حرج ملة ابيكم ابراهيم) اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ دین میں اپنے اوپر سختی نہیں کرنا چاہئے یعنی اس قسم کی سختی جو راہبوں نے اپنے اوپر مسلط کی، آسانی سے مراد دینی فرائض کی ادائیگی میں تکاسل یا تہاون نہیں کہ نمازوں میں دیر سویر کر دی یا سنن اکثر اوقات پی گئے۔ بلکہ جو فرائض ہمارے ذمہ لگائے گئے ہیں وہ بذاتِ خود آسان ہیں ہمیں بزعمِ خود کوئی آسانی اور اس کے پردے میں استخفاف یا تہاون و تکاسل اختیار نہیں کرنا چاہئے (عام طور پر ہمارے معاشرے کے دین بیزار لوگ اس آسانی سے مراد ڈھیلا ڈھالا اسلام سمجھتے ہیں مثلاً پردہ میں چہرے کو نہ ڈھانپنا وغیرہ جو ایک شیطانی حربہ اور چال ہے۔ یہاں صرف یہ حقیقت بیان فرمائی ہے کہ آنحضرت اور ان کی امت کو دیا گیا دین آسانی وسہولت والا ہے۔ جو رخصتیں شرع نے ہمیں دیں ہیں انہیں قبول کرنا چاہئے، دین میں سختی نہیں کا مطلب امر واقعہ کی اطلاع دینا ہے نہ کہ یہ حکم دیا جا رہا ہے)

حدثنا عبدالسلام بن مطهر قال: حدثنا عمرو بن علي عن معن بن محمد الغفاري عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة عن النبيﷺ قال: إن الدين يسر، و لن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا و قاربوا، و أبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة و شيء من الدلجة۔

شیخ بخاری کے شیخ عمرو بن علی مقدمی اکثر تدلیس کرتے تھے مگر یہ روایت جو یہاں عنعنہ سے ہے دوسرے طریق میں سماع

کی تصریح کی ہے۔ابن حبان نے اسے نقل کیا ہے۔(و لن یشاد الدین أحد) اکثر روایات میں الدین زبر کے ساتھ بطور مفعول ہے، احد فاعل ہے بعض روایات میں (یشاد) کو مجہول تصور کر کے (الدین) پیش کے ساتھ اس کا نائب فاعل تصور کیا گیا ہے، شاد یشاد اور مشادہ دال پر شد کے ساتھ، اس کا معنی ہے ایک دوسرے پر غالب آنے کی کوشش کرنا۔مراد یہ کہ دینی فرائض و مستحبات کی بجا آوری میں کوئی آدمی اپنے اوپر سختیاں طاری کر لے مثلاً یہ کہ وہ روزانہ ایک ہزار نفل ادا کرے گا، یا روزانہ روزہ رکھے گا یا اتنے پارے تلاوت کرے گا تو کثرتِ جہد و تکلیف مالا یطاق سے بیمار پڑ کر عاجز رہ جائے گا۔آنحضور علیہ السلام کے فرمان (أحب الأعمال إلی اللہ أدومہا و إن قل) کے تحت مداومت، بے شک عمل تھوڑا ہو اللہ تعالی کو زیادہ پسند ہے (مثلاً ایک آدمی کو دیکھا کہ مسواک کی تلاش کرتے ہوئے فرض نماز کی پہلی رکعت فوت کر بیٹھا یا کوئی رات گئے تک تہجد میں مشغول رہے اور نمازِ فجر با جماعت سے سوتا رہ جائے تو اس قسم کا افراط ٹھیک نہیں)۔ہاں اگر کوئی طاقت اور مداومت کے ساتھ نیکیوں میں بڑھتا ہے اور ہمہ وقت طلبِ اکمل و احسن میں رہتا ہے تو مستحسن ہے یہاں صرف اس افراط سے روکا ہے جو ترکِ فرض یا ترکِ افضل کا موجب بنے یا آدمی چند دن میں ہلکان، بیمار یا اکتا کر فرائض بھی چھوڑ بیٹھے، یا مثلاً بخار کی حالت میں وضو پر اصرار کرے جب کہ شرع نے اسے تیمم کی رخصت دی ہے۔نتیجتاً بخار میں شدت آ جائے تو اس قسم کے مغالبہ سے منع کیا گیا ہے۔احمد کی ایک روایت میں ہے (إنکم لن تنالوا ھذا الأمر بالمغالبة) علامہ انور کہتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی آدمی اس امر کا تہیہ کر لے کہ عزائم پر ہی عمل پیرا رہے گا رخص قبول نہ کرے گا وہ آخر کار مغلوب من الدین ھو جائے گا۔اور مداومت نہ کر سکے گا لہٰذا عزائم اور رخص، دونوں پر عمل کرنا چاہیے۔ (فسددوا و قاربوا) یعنی میانہ روی اختیار کرو اور اگر کسی نیکی کی اکمل صورت نہیں پا سکتے تو جو اس سے قریب ہو، اس سے اشارہ ملا کہ نیکی حسب استطاعت ہونی چاہیے مگر کوشش ضرور ہونی چاہیے (ایک مشہور مقام میں جو علماء کا مستقر کہلاتا ہے دیکھا کہ چند بوندیں بارش کی برسیں تو مسجد سے اعلان ہوا (الا صلوا فی الرحال) سوچنے کا مقام یہ ہے کہ آج کل راستے اچھے ہیں، روشنی بھی ہے، چھتریوں کی سہولت بھی ہے اگر چھتری لے کر میں روٹی لینے تنور جا سکتا ہوں تو مسجد میں بھی جا سکتا ہوں، مقصد یہ ہے کہ سہولت اور تکاسل و تہاون کو باہم خلط نہ کر لیا جائے)۔

(وابشروا) بابِ افعال اور ثلاثی دونوں طرح مروی ہے۔(واستعینوا بالغدوۃ والروحۃ وشیئ من الدلجۃ) غدوہ اور روحہ کے پہلے حرف پر زبر ہے غدوۃ میں پیش بھی بعض کے ہاں پڑھی گئی ہے۔غدوہ کا معنی دن کے اول حصہ میں چلنا، روحۃ بعد از زوال چلنا اور دلجہ رات کے آخری پہر سفر کرنا یا مطلق رات کے سفر کو کہتے ہیں۔اور دلجہ کی دال پر پیش ہے۔آنحضور نے کمال شفقت کا مظاہرہ فرماتے ہوئے امت کو نصیحت کی ہے کہ جس طرح مسافر اگر دن رات مسلسل سفر کرے گا تو ہلکان ہو کر منقطع ہو جائے گا۔(لا ظھرا أبقی) اس طرح میدانِ عمل میں سرگرداں لوگ وقفہ وقفہ سے اس میدان میں پیش قدمی کریں تا کہ ان کی ہمتیں جوان اور قوتیں محفوظ رہیں۔اس میں بڑا بلیغ استعارہ اور تجربہ کی روشنی ہے۔انسان عام طور پر ان اوقات میں نشیط و تازہ دم ہوتا ہے چنانچہ اس عالم میں اپنے اوقاتِ نشاط کو عبادت میں لگائے تا کہ عجز و کسل سے بچا رہے۔یہی پانچ نمازوں کے انہی اوقات ثلاثہ میں رکھے جانے کی حکمت ہے اور نماز افضل الطاعات ہے جو اس کتاب کا اساسی موضوع ہے۔تو مصنف نے اس حدیث کے فوراً بعد

باب الصلاه من الإيمان، و قول الله تعالى:

﴿و ما كان الله ليضيع إيمنكم﴾ يعني صلاتكم عند البيت

کا باب باندھا ہے یہ ان کی حسنِ ترتیب اور اس میں ان کی براعت کی نشانی ہے باب کوتنوین کے ساتھ اور مابعد کی طرف مضاف کرنا دونوں صحیح ہیں۔(و ما كان الله ليضيع إيمانكم) سیاق وسباق سے (ایمانکم) سے مراد (صلاتکم) کا معنی متعین ہوا کیونکہ تحویلِ قبلہ سے پہلے جو مسلمان فوت ہوئے تو خیال پیدا ہوا کہ ان کی نمازوں کا کیا حال ہوا تو یہ آیت نازل ہوئی۔

(عند البيت) امام بخاری کا ترجمۃ الباب میں اس لفظ کا استعمال کرنا اشکال کا باعث بنا کہ اس سے آیا مراد بیت الحرام ہے یعنی مکہ میں آپ نمازوں میں رخ کعبہ کی طرف کرتے تھے جو بعض کا قول ہے جب کہ بعض کے ہاں آپ مکہ میں کعبہ کو اپنے رخ اور بیت المقدس کے درمیان رکھتے تھے یعنی قبلہ بیت المقدس ہی تھا مگر حرمتِ کعبہ یا محبتِ کعبہ کی وجہ سے اس طرح قیام فرماتے کہ کعبہ بھی ان کے سامنے ہوتا چنانچہ اس اشکال سے بچنے کے لئے بعض نے کہا کہ یہاں تصحیف یعنی کاتب کی غلطی ہے۔ اصل عبارت یوں ہے (لغير البيت) لیکن ابن حجر کے نزدیک کوئی تصحیف نہیں بلکہ امام بخاری (عند البيت) کہہ کر اس قول کو راجح قرار دے رہے ہیں کہ مکہ میں آپ بیت الحرام کے پاس جب نماز ادا کرتے تھے تو ان کا قبلہ بیت المقدس ہی تھا۔ تقدیرِ کلام یہ ہے کہ (صلاتكم التي صليتموها عندالبيت إلى بيت المقدس

حدثنا عمرو بن خالد قال: حدثنازهير قال: حدثنا أبو إسحاق عن البراء أن النبيﷺ كان أول ما قدم المدينة نزل على أجداده۔ أو قال أخواله۔ من الأنصار، و أنه صلى قِبل بيت المقدس ستة عشر شهرا، أو سبعة عشر شهرا، و كان يعجبه أن تكون قبلته قبل البيت، و أنه صلى أول صلاة صلاها صلاة العصر، و صلى معه قوم، فخرج رجل ممن صلى معه فمرّ على أهل مسجد و هم راكعون فقال: أشهد بالله لقد صليت مع رسول اللهﷺ قبل مكة، فداروا۔ كما هم۔ قبل البيت۔ و كانت اليهود قد أعجبهم إذ كان يصلي قبل بيت المقدس، و أهل الكتاب، فلما ولى وجهه قبل البيت أنكروا ذلك۔ قال زهير: حدثناأبو إسحاق عن البراء في حديثه هذا أنه مات على القبلة قبل أن تحول رجال وقتلوا، فلم ندرمانقول فيهم، فأنزل الله تعالى۔﴿و ما كان الله ليضيع إيمانكم﴾

بعض نسخوں میں عمر بن خالد ہے مگر یہ غلط ہے۔ صحاح ستہ میں عمر بن خالد نام کا کوئی راوی نہیں، زہیر سے مراد، بن معاویہ جعفی کوفی ہیں۔ ابو اسحاق عمرو بن عبداللہ تابعی جلیل ہیں، حضرت براء کی صحیح بخاری میں ۱۳۸ احادیث ہیں۔

(كان اول ما قدم المدينة) ما مصدریہ ہے اور اول ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے یعنی کان کی خبر نہیں۔ بلکہ اس کی خبر جملہ فعلیہ ہے۔

(ستة عشر شهرا أو سبعة عشر شهرا)
آپ ربیع الاول میں وارِدِ مدینہ ہوئے اور تحویل قبلہ دو ہجری کے وسط رجب میں ہوا بعض نے قدوم وتحویل کے دونوں مہینوں کو شمار کیا تو وہ ۱۷ ماہ بنے بعض نے ان میں سے ایک کو ایک شمار کیا تو ان کے ہاں ۱۶ ماہ بنے۔ابنِ حبان نے جزم کے ساتھ ۱۷ ماہ اور تین دن کا ذکر کیا ہے ان کے حساب کے مطابق آپ ۱۲ ربیع الاول کو تشریف لائے تقریبا ۱۵ رجب کو تحویلِ قبلہ ہوا تو یہ مذکورہ مدت بنتی ہے۔اس میں اور بھی اقوال ہیں لیکن راجح یہی ہے۔

(و إنه صلى أول صلاة صلاها صلاة العصر) اول پر زبر ہے صلی کا مفعول، اور صلاۃ العصر کی تاء پر بھی زبر ہے کیونکہ وہ بدل ہے۔ابن مالک نحوی کے ہاں اس پر پیش ہے خبریت کی بناء پر۔ایک روایت میں ظہر کی نماز کا ذکر ہے اور تیسری میں صبح کی نماز کا بھی ذکر ہے۔تفصیل یہ ہے کہ آپ نے تحویل کے حکم کے بعد ظہر کی نماز بنوسلمہ میں ادا فرمائی جہاں آپ بشر بن معرور کی وفات پر تشریف لے گئے تھے۔مسجد نبوی میں عصر کی نماز ادا فرمائی۔جس سے یہ خبر عام ہوئی۔

(فخرج رجل- فمر على أهل مسجد) ابن مندہ کی روایت میں ان کا نام عباد بن بشر آیا ہے أهل المسجد علی اختلاف الروایات، مسجد بنی سلمہ یا بنی حارثہ یا مسجدِ قباء ہے۔اس حدیث سے متعلقہ بقیہ مباحث اور ان مختلف روایات کی تطبیق کتاب الصلاۃ میں ذکر ہوگی۔

(و هم راكعون) یا تو مراد حقیقی معنی ہے کہ حالت رکوع میں تھے یا مجازا مراد یہ ہے کہ نماز ادا کر رہے تھے۔ کما فی قوله و تعالى (و اركعوا مع الراكعين)

(فداروا كما هم) یعنی نماز توڑے بغیر بیت الحرام کی طرف رخ کر لیا تو اس طرح ایک ہی نماز دو قبلوں کی طرف ادا کی۔اس سے ثابت ہوا کہ خبر واحد حجت ہے۔ ما موصولہ ہے اور ھم مبتدا اور خبر محذوف ہے یعنی علیہ یا کائنون مراد جس حالت میں تھے اسی پر وہ نئے قبلہ کی طرف گھوم گئے۔

(و أهل الكتاب) لام پر پیش ہے (الیہود) پر عطف کی وجہ سے۔یہ (عطف العام على الخاص) کی نوع میں سے ہے یا اس سے مراد نصاریٰ ہیں اگر چہ بیت المقدس ان کا قبلہ نہیں مگر یہود کی متابعت میں مسلمانوں کو القدس کی طرف منہ کر کے نماز ادا کرتے دیکھ کر خوش ہوتے تھے، ابن حجر کے نزدیک یہ مستبعد ہے کیونکہ ان کے زمانہ میں یہود ونصاریٰ کے مابین سخت عداوت تھی ان کی تاویل کے مطابق لام پر زبر ہے اور واو المعیۃ ہے یعنی یصلی مع اہل الکتاب۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ نصاریٰ کا قبلہ بیت اللحم تھا جو بیت المقدس کے شرقی جانب ہے مسلمان جب قدس کی طرف منہ کرتے تو بیت اللحم بھی اسی سمت ہوتا تھا چنانچہ یہ امر ان کی خوشی کا باعث تھا۔ (میرے خیال میں واو کو اگر عاطفہ ہی سمجھیں لیکن معطوف (الیہود) کی بجائے (یصلی) کی ضمیر قرار دیں۔یعنی آپ علیہ السلام اور اہلِ کتاب بھی، بیتُ المقدس کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرتے تھے، اس سے وہ خوش ہوتے تھے کہ مسلمانوں کا اپنا کوئی قبلہ نہیں ہے وہ ہمارے قبلہ کی طرف منہ کرتے ہیں)۔

(قال زهير الخ) یعنی اسی سند کے ساتھ، تعلیق نہیں ہے۔(و قتلوا) یہ لفظ صرف زہیر کی اس روایت میں ملتا ہے باقی روایات میں صرف موت کا ذکر ہے۔اس سے آنحضرت ﷺ کا شرف اور آپ کا اللہ کے ہاں علوِ رتبہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کی خواہش کے

مطابق قبلہ تبدیل کیا حالانکہ صراحتہ آپ نے اس کا اظہار نہیں فرمایا تھا۔ چونکہ اس حدیث میں یہ بشارت ہے کہ اللہ تعالی نیکیوں یعنی حسنات کو ضائع نہیں کرتا ایک جگہ فرمایا: (إنا لا نضیع أجرمن أحسن عملا) تو اس مناسبت سے امام بخاری نے اگلے باب کا عنوان رکھا۔ اس روایت کو نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب حسن إسلام المرء

باب پر تنوین اور اضافت دونوں صحیح ہیں۔

قال سالك : أخبرني زيد بن أسلم أن عطاء بن يسا ر أخبره أن أبا سعيد الخدری أخبره أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : إذا أسلم العبد فحسن إسلامه يكفر الله عنه كل سيئة كان زلفها ، وكان بعد ذلك القصاص : الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف ، والسيئة بمثلها ، إلا أن يتجاوز الله عنها

امام بخاری نے مالک کی روایت کو معلق ذکر کیا ہے کسی اور مقام پر بھی اسے موصول نہیں کیا ہے۔ لیکن دوسرے محدثین نے س کی پوری سند ذکر کی ہے۔ مثلاً نسائی البز ارا ور بیہقی وغیرہ نے۔ ابن عیینہ نے بھی زید بن اسلم سے روایت کیا ہے مگر وہ عطاء سے مرسلا نقل کرتے ہیں بزار کے بقول مالک اس کے وصل میں منفرد ہیں خطیب کے بقول یہ حدیث ثابت ہے۔ کیونکہ امام مالک اہل مدینہ کی روایات میں اتقن ہیں لہٰذا اس کا وصل محفوظ ہے۔ اسی لئے بخاری نے اس کو ترجیح دی ہے۔

(زلفہا) اس کو تین طرح سے روایت کیا گیا ہے (أزلفہا) باب افعال سے (زلف) لام کی شد کے ساتھ اور (زلف) لام کی تخفیف کے ساتھ۔ یعنی جو ماضی میں صادر ہوئیں۔

قبول اسلام سے قبل کی خطائیں تو اس حدیث کے بموجب مٹا دی جاتیں ہے آیا اس دوران جو نیکی و بھلائی کے کام کئے گئے ہوں انکا ثواب ملے گا؟ ظاہر ہے کفر کے عالم میں تو کئے گئے بھلائی کے کام (ھباء منثورا) ہیں امام مالک سے منقول ایک روایت میں نیکیوں کے لکھے جانے کا ذکر ہے یعنی بخاری کے درج کردہ الفاظ (یکفر الله کل سیئة زلفہا) ساتھ یہ الفاظ بھی ہیں (الا کتب الله کل حسنة زلفہا) مالک کی دوسری روایت کے لفظ ہیں (یقول الله للملائکة اکتبوا) ابن حجر کی تاویل کے مطابق کتابتِ حسنات قبولِ حسنات کو مستلزم نہیں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اسلام لانے کی صورت میں سابقہ اعمالِ خیر پر ثواب کا مستحق ہوگا۔ اس تاویل کی اس روایت سے بھی تائید ہوتی ہے کہ اہلِ کتاب میں سے جو ایمان لائے انہیں دھرا اجر ملے گا، گویا اسلام لانے سے قبل اگر اعمالِ خیر و بھلائی کئے گئے تو ان کا اجر و ثواب اسلام پر موقوف ہے اگر اسلام لے آیا تو ان کا ثواب ملے گا وگرنہ نہیں۔ علامہ انور کا موقف یہ ہے کہ اسلام لانے اور اسلام کے بعد طاعات کی پابندی کرنے کی صورت میں تو زمانہ کفر کی معاصی ختم کر دی جائیں گی لیکن اگر طاعات میں پیش قدمی نہ کی یعنی حسنِ اسلام کا مظاہرہ نہ کر سکا تو ان معاصی کا بھی مواخذہ ہوگا۔ کفار کی طاعات روزِ حشر ان کے لئے نافع ہیں البتہ منجی نہیں ان کی اچھی خصال مثلاً حلم، صلہ رحمی، اعتاق صدقات، یہ سب ان کو یہ نفع دیں گی کہ ان کا عذاب ہلکا ہوگا البتہ نجات انہی کو ملے گی جو ایمان لے آئے۔ اس سبب عذاب کی شدت و تخفیف کے لحاظ سے درکات ہیں۔

(و کان بعد ذلك القصاص) قصاص کا معنی مجازاۃ اور بدلہ ہے اگر کان کو ناقصہ تصور کریں تو القصاص مرفوع ہے کہ

اس کا اسم ہے اگر تام فرض کریں۔تو اس کا فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے۔اور اگلا جملہ، مستأنفہ ہے (الحسنۃ) مبتدا اور (بعشر امثالها) اس کی خبر ہے (الا ان یتجاوز الله عنها) سیئات کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے چاہے تو بدلہ دے چاہے معاف کر دے، یہ خوارج اور معتزلہ پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ مرتکب ذنوب کافر ہے اور اس کے لئے۔ اگر توبہ نہ کی۔خلود فی النار ہے، اسی طرح اس حدیث میں دس گنا سے لے کر سات سو گنا تک کا ذکر ان لوگوں پر رد ہے جو ایمان میں زیادت یا نقصان کے منکر ہیں کیونکہ ثواب کا یہ تفاوت ان کے ایمان کے تفاوت پر دلیل ہے بعض کے ہاں ثواب کی آخری حد سات سو گنا ہے لیکن ابن عباس کی ایک روایت کے لفظ ہیں۔(کتب الله له عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة) اس سے ثابت ہوا کہ آخر حد کا کسی کو علم نہیں ہے (اس کو تقویت آنحضرت کے اس فرمان سے بھی پہنچتی ہے۔لو أن أحدكم أنفق مثل أحدذهبا ما بلغ مدأحدهم و لا شعيرا۔ کیونکہ یہ تو کئی ہزار گنا تک ثواب جا پہنچتا ہے۔)

حدثنا إسحاق بن منصور قال: حدثناعبدالرزاق قال: أخبرنا معمر عن همام عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهﷺ: إذاأحسن أحدكم إسلامه فكل حسنة يعملها تكتب له بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف، و كل سيئة يعملها تكتب له بمثلها۔

عبدالرزاق بن ھمام بن نافع، مشہور محدث ہیں ایک کتاب بھی ترتیب دی جو مصنف عبدالرزاق کے نام سے معروف ہے۔ ہمام سے مراد ابن منبہ ہیں انہوں نے ایک صحیفہ ترتیب دیا تھا جس میں ابو ہریرہ سے اپنی سنی ہوئی روایات نقل کی ہیں۔ یہ حدیث بھی اس نسخہ میں موجود ہے۔ یہ تمام نسخہ ایک ہی سند یعنی (عبدالرزاق عن معمر عن همام) سے منقول ہے۔(اذا أحسن أحد كم) مسلم میں بھی اسی طرح ہے۔ابن راھویہ نے۔حَسن۔نقل کیا ہے۔

باب أحب الدين إلى الله أدومه

باب پر تنوین ہے۔الدین سے مراد عمل ہے اس سے معنف کا یہ موقف کہ عمل اور ایمان یا اسلام ہم معنی ہیں، ثابت ہوتا ہے کیونکہ دین سے مراد ایمان یا اسلام بھی ہوتا ہے۔ ماقبل کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ جب اسلام کے حسن کا ذکر ہوا جو کہ عمل صالح ہے تو اس عمل صالح کے بارہ میں اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی کہ بے شک کم ہو مگر ہیشگی والا ہو گویا اسلام کا حسن عمل صالح ہے اور عمل صالح کا حسن اس پر دوام ہے۔

حدثنا محمد بن المثنىٰ حدثنا يحي عن هشام قال: أخبرني أبي عن عائشة أن النبيﷺ دخل عليها و عندها امرأة۔ قال: من هذه؟ قالت: فلانة تذكر من صلاتها۔ قال : مه، عليكم بما تطيقون، فوالله لا يمل الله حتى تملوا۔ و كان أحب الدين إليه ما داوم عليه صاحبه۔

سند میں یحیی سے مراد ابن سعید قطان ہیں۔(و عند ها امرأة) یہ روایت امام مالک سے بھی مروی ہے مصنف نے کتاب صلاۃ اللیل میں مالک عن ھشام سے معلقا اسے نقل کیا ہے جب کہ مؤطا میں موصولاً منقول ہے اس روایت میں مذکور ہے کہ یہ بنی اسد سے تھی اور مسلم کی عروہ سے روایت میں اس کا نام (حولاء بنت تویت) ذکر ہے موطا کی روایت میں۔ ہے (لا تنام اللیل) رات کو سوتی نہ

تھی ساری رات قیام وعبادت میں گذراتی۔

(تذکر من صلاتها) تذکر کا فاعل حضرت عائشہ ہیں یذکر بصیغہ مجہول بھی منقول ہے۔معلوم ہوتا ہے کہ رات بھر کا قیام و ذکراور تہجد کی وجہ سے مشہور ہوئیں۔ایک دوسری روایت میں ہے کہ اس خاتون کے جانے کے بعد آپ نے پوچھا کہ یہ کون تھی تو حضرت عائشہ نے تعارف کراتے ہوئے یہ ذکر کیا،ایک روایت کے الفاظ ہیں(و هی أعبد أهل المدينة) یعنی تمام اہل مدینہ سے زیادہ عبادت گزار ہے۔

(مه) یہ اسم فعل اکفف کے معنی میں ہے۔کچھ کے خیال میں یہ (ما هذا) یعنی سؤالِ انکار تھا،اس میں تخفیف کی یہ معرض زجر میں استعمال ہوتا ہے، یہ زجر بظاہر اس خاتون کے لئے ہے۔کیونکہ اس کی شہرت رات بھر کے قیام وتہجد کی تھی جس کی وجہ سے خدشہ تھا کہ اس پر مداومت نہ کر سکے گی اور آخر کار ہلکان ہو کر تھوڑے عمل سے بھی جائے گی تو آنحضرت نے اظہارِ ناپسندیدگی فرماتے ہوئے اس طرف توجہ دلائی کہ اللہ کے ہاں دوام علی العمل کو اہمیت ہے۔

(عليكم بما تطيقون) چنانچہ اس حقیقت ونصیحت کو سب کے لئے عام کیا اور تعمیمِ حکم کے لئے سب کو مخاطب کیا۔(یلا یمل الله حتى يملوا) اللہ تعالی کی طرف ملل کی نسبت مقابلہ لفظیہ ہے اور یہ مجاز ہے،عربی لغت میں اس کی کافی مثالیں ہیں خود قرآن میں ہے مثلاً(و جزاء سيئة سيئة مثلها) یا فرمایا(و مكروا و مكرالله والله خير الماكرين) بعض نے یہ تاویل بھی ہے کہ (لايمل الله إذا مللتم) یعنی تم اکتا جاؤ گے اللہ نہیں اکتاتا، یہ بھی کہا گیا کہ (حتى) یہاں واو کے معنی میں ہے،تقدیر یہ ہے(لا يمل الله و تملون) زیادہ راجح پہلی تاویل ہے کیونکہ قرآن اور عربی میں اس کی نظائر ہیں۔

(و كان أحب الدين إليه) الیہ کی ضمیر کا مرجع اللہ تعالی بھی ہوسکتا ہے اور آنحضور بھی۔بعض روایت میں صراحت سے (الی اللہ) منقول ہے مثلاً مسند اسحق بن راہویہ اور مسلم، جب کہ بخاری نے کتاب الرقاق میں یہی روایت (الی رسول اللہ) کے الفاظ کے ساتھ مروی کی ہے، بظاہر کوئی تعارض نہیں کیونکہ جو بات اللہ کو پسند ہے آنحضور کو بھی پسند ہے۔عملِ قلیل بشرط دوام و استمرار عملِ کثیر لیکن بار بار کے انقطاع کے ساتھ، پر فائق ہو جاتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ عابد ساری رات تہجد میں گذارے اور اگلی کئی راتیں سوتا رہے یا تھکاوٹ و بیماری کے سبب کئی دن عمل سے منقطع رہے جب کہ صاحبِ عملِ قلیل، مسلسل و مستمر انداز میں لگا رہے اور آخر کار اس کے اعمال کا حجم پہلے کی نسبت زیادہ ہو جائے گا لہذا حکمت یہی ارشاد فرمائی کہ دوام ہونا چاہئے خواہ عمل کم ہی کیوں نہ ہو۔اس سے عملِ کثیر کی کراہت ثابت نہیں ہوتی، جسے خدا تعالی کی طرف سے ہمت و توفیق حاصل ہے وہ نیکیوں کے میدان میں جتنی بھی پیش قدمی کرے باعثِ اجروثواب ہے۔یعنی مستحسن دوام واستمرار ہے خواہ نیکی کم ہو یا زیادہ۔اسے مسلم اور مالک نے موطا میں بھی نقل کیا ہے

باب زيادة الإيمان و نقصانه،

وقول الله تعالىٰ: ﴿وزدنٰهم هدى﴾[الكهف: ١٣] ﴿ويزداد الذين اٰمنوا إيمٰنا﴾ [المدثر: ٣١] وقال: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ فإذا ترك شيئاً من الكمال فهو ناقص-

(و قول اللہ) کا عطف زیادۃ پر ہے لہٰذا مجرور ہے اس سے پہلے (باب تفاضل أھل الایمان فی الأعمال) گذر چکا ہے وہاں درج کردہ حدیثِ ابی سعید اس باب کی حدیثِ انسؓ کے ہم معنی ہے چنانچہ بعض نے اسے تکرار جانا ہے، مگر امام بخاری کی دقیق فکر سے واقف شراح کے نزدیک ایسی کوئی بات نہیں تفاضل اور زیادت ونقصان، تصدیقی ایمان سے متعلق بھی ہوسکتا ہے اور عملی ایمان کی بابت بھی لہٰذا ہر ایک کے لئے الگ الگ باب باندھا۔ سابقہ باب کو اعمال کے ساتھ خاص کیا اور اس باب کو ایمان بمعنی التصدیق بالقلب کے ساتھ۔ کیونکہ حدیثِ انس میں ایمان کی اس نوع یا جزو کو مقدار میں وزن الشعیرۃ والبرۃ والذرۃ سے تشبیہ دی گئی ہے۔ اور اس تفاوت کا انحصار علم کی مقدار پر ہے امام بخاری کے اس استدلال کا مؤید سفیان بن عیینہ کا قول ہے جسے حلیہ میں ابو نعیم نے روایت کیا کہ ان سے کہا گیا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں ایمان کلام ہے یعنی زبانی اقرار، کہا کہ یہ تب تھا جب احکام وفرائض نازل نہیں ہوئے تھے اس وقت زبانی اقرار کا نام ہی ایمان تھا۔ مثلاً جب نماز فرض ہوئی، اسی طرح سارے فرائض تو اب زبانی اقرار کے ساتھ ساتھ عمل بھی جزو ایمان ہوا تا آنکہ سارے دینی امور وفرائض سے لوگوں کو بالتدریج آگاہ کر دیا گیا تو آخر میں اللہ تعالی نے آیت نازل فرمائی (الیوم أکملت لکم دینکم) اب جس نے عملی ایمان میں کوئی کوتاہی یا تقصیر بوجہ سستی وکاہلی کی تو وہ ناقص الایمان کہلایا اور جس نے ان کا یا ان میں سے بعض کا انکار کیا تو وہ کافر اور ایمان سے خالی گردانا گیا۔ اسی زیادت ونقصان ایمان پر استدلال کرتے ہوئے اس باب کی پہلی دو آیات کو دوبارہ درج کیا ہے کیونکہ یہ زیادت پر نص ہیں اور زیادت مستلزم ہے نقص کو اور باب کی تیسری آیت (الیوم اکملت) سے استدلال کیا کمالِ ایمان پر اس کمال میں زیادت نہیں لیکن یہ نقص کو مستلزم ہے اسی لئے فرمایا: (فاذا ترک شیئا من الکمال فھو ناقص)

ایک اعتراض یہ ہوسکتا ہے کہ اس آیت کے نزول یعنی فرائض ونوافل اور سارے دینی امور کی آگہی مکمل ہونے سے بیشتر جن کا انتقال ہوگیا تو کیا وہ ناقص الایمان تھے۔ اس کا قاضی ابو بکر بن العربی نے جواب دیا ہے کہ یہ نقص نسبی ہے یعنی لمبی عمر پانے والوں کی نسبت سے نقص تو ہے مگر اس میں ان کا ارادہ یا اختیار شامل نہیں لہٰذا حقیقۃً وہ ناقص الایمان نہیں ہیں کیونکہ وہ حکم نازل نہ ہونے کی وجہ سے مکلف نہیں تھے وہ اپنے زمانہ کے اعتبار سے کامل الایمان ہی ہیں جس طرح کہا گیا کہ شریعتِ محمدیہ شریعتِ موسی وعیسی علیھما السلام سے اکمل ہے مراد یہ نہیں ہے کہ یہ ہر دو شریعتیں اپنے اپنے زمانہ میں ناقص تھیں اور ان پر عمل پیرا ناقص الایمان ہیں بلکہ تقابلی اسلوب کے لحاظ سے شریعتِ محمدیہ اکمل ہے وگرنہ اپنے اپنے دور میں وہ شریعتیں بھی کامل تھیں۔

حدثنا مسلم بن ابراھیم قال: حدثنا ھشام قال: حدثنا قتادۃ عن أنس عن النبي ﷺ قال: یخرج من النار من قال: لا إلہ إلا اللہ، و في قلبہ وزن شعیرۃ من خیر۔ و یخرج من النار من قال: لا إلہ إلا اللہ، و في قلبہ وزن برۃ من خیر، و یخرج من النار من قال : لا إلہ إلا اللہ، و في قلبہ وزن ذرۃ من خیر۔ قال أبو عبداللہ: قال أبان حدثنا قتادۃ حدثنا أنس عن النبي ﷺ: من إیمان مکان من خیر۔

سند میں ہشام سے مراد ابن ابی عبداللہ ہیں جو دستوائی کی نسبت سے معروف ہیں جو اہواز کا ایک نواحی علاقہ تھا۔ (ذرۃ) ذال پر زبر اور راء پر شد ہے لیکن مسلم کی شعبہ سے روایت میں ذال پر پیش اور رائے مخفف کے ساتھ پڑھا گیا۔ ذرۃ کی مختلف تعریفات منقول

ہیں ما حصل اس کا صغرِ حجم ہے کہا گیا کہ (اقل الأشیاء الموزونة) یا دھوپ کی کرن میں جو ہزاروں نقطے چلتے ہوئے نظر آتے ہیں وہ ذرے ہیں وغیرہ وغیرہ اس حدیث سے ایمان کا ایک جزو یعنی تصدیق القلب کا تفاوت ثابت ہوتا ہے کیونکہ فرمایا گیا (من قال لا اله الا الله و فی قلبه وزن شعیرة) پھر دوسری جماعت جن کے دل میں (وزن برة) پھر تیسری جماعت جن کے ایمان کا وزن (وزن ذرة) ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ تفاوت اعمال میں ان کے تفاوت کی وجہ سے ہو۔ اور اس حدیث میں ایمان کی جو اضافت دل کی طرف کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قول وعمل کی قبولیت کا دارو مدار دل کی نیت پر ہے اس لئے صرف دل کا ذکر ہوا۔ اور لا الہ الا اللہ سے مراد صرف اتنا لفظ پڑھ لینا نہیں بلکہ یہ کلمہ تو عنوان ہے باقی مقتضیات یعنی عمل وقول طبعی طور پر اس میں شامل ہیں۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے کہ کوئی کہے کہ میں نے الحمد کی تلاوت کی ہے مراد پوری سورت ہوگی۔

(قال ابان حدثنا قتادة حدثنا انس) حاکم نے کتاب الاربعین میں اس معلق روایت کو موصولا درج کیا ہے۔ مصنف نے اس تعلیق کو ذکر کرکے ایک تو قتادۃ کی حضرت انس سے سماع کی صراحت ثابت کی ہے اور دوسرا یہ کہ ان کی روایت میں ایمان کی بجائے خیر کا لفظ مستعمل ہے اور مصنف کی نظر میں دونوں ہم مراد ہیں اسے مسلم نے (الایمان) جب کہ ترمذی نے (صفۃ جہنم) میں ذکر کر کے حسن صحیح کہا ہے۔

حدثنا الحسن بن الصباح سمع جعفر بن عون حدثنا أبو العمیس أخبرنا قیس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن عمر بن الخطاب أن رجلا من الیهود قال له: یا أمیر المؤمنین، آیة في کتابکم تقرؤونها لو علینامعشر الیهود نزلت لا تخذنا ذلك الیوم عیدا۔ قال:أي آیة؟قال:﴿الیوم اکملت لکم دینکم، و أتممت علیکم نعمتي، ورضیت لکم الإسلام دینا﴾قال عمر: قد عرفنا ذلك الیوم والمکان الذي نزلت فیه: علی النبي ﷺ وهو قائم بعرفة یوم جمعة۔

اصلاً (أنه سمع) ہے (أنه) لفظاً محذوف ہے نطقاً نہیں۔

(ان رجلا من الیهود) باب کی دوسری حدیث میں مذکور یہ آدمی مسدد کے بیان کے مطابق کعب احبار ہیں۔ اور یہ واقعہ ان کے اسلام لانے سے پہلے کا ہے۔ (علینا معشر الیهود) معشر کو شراح نے منصوب کہا ہے بتقدیر (أعني) یا علی الاختصاص، قواعد کی رو سے مجرور بھی صحیح ہے علینا کے مجرور سے بدل کے طور پر۔ (یوم جمعة) جمعۃ کی میم پر پیش اور سکون دونوں ٹھیک ہیں قواعد کی رو سے پیش کے ساتھ اسم فاعل کے معنی میں اور سکون کے ساتھ اسم مفعول کے معنی میں یعنی (جامع للناس) او (مجموع لہ) اس کی مثال ضحکہ حاء پر زبر بمعنی ضاحک یا ضحکہ حاء پر سکون بمعنی مضحوک علیہ۔

حضرت عمر کے فرمان کا مطلب یہ ہے کہ یومِ جمعہ کی اسلام میں بہت عظمت ہے اس طرح یومِ عرفہ کی پھر واقعۃ اگلے دن عید ہے گویا اس آیت کا یومِ نزول اہلِ اسلام کے ہاں ویسے ہی معظم ہے۔ کیونکہ جمعہ کا دن ایک روایت کے مطابق مسلمانوں کی عید ہے اور یہ آیت عرفہ کے دن بعد از نماز عصر نازل ہوئی، عموماً عیدین اول النہار منائی جاتی ہیں لہٰذا یہ معاملہ جڑتا ہے اگلے دن سے جو پہلے ہی مسلمانوں کے لئے عید الاضحیٰ ہے۔ اسحاق بن قبیصۃ اور اسی طرح طبری وطبرانی کی اسی روایت میں صراحۃ حضرت عمر نے فرمایا: (و کلا

همابحمد الله لنا عید) (و هما لنا عیدان) اس میں یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی مشیت سے اس عظیم آیت کو دو عظمت والے دن میں اتارا ہے۔ گویا حضرت عمر یہود کو یہ باور کرا رہے ہیں کہ ہم اس آیت کی عظمت سے بے بہرہ نہیں ہیں۔ اسے مسلم ترمذی اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب الزكاة من الإسلام

وقوله: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاءَ ويقيموا الصلوٰة ويؤتوا الزكوٰة﴾

باب منون ہے اضافت بھی صحیح ہوگی اور (قولہ) پر زیر بوجہ عطف اور پیش بوجہ استئناف دونوں ٹھیک ہیں۔ سابقہ ابواب میں ذکر کردہ موضوع و موقف پر استدلال کا تسلسل ہے۔ کیونکہ (یقیموا الصلاۃ و یؤتوا الزکاۃ) کے بعد فرمایا (و ذلک دین القیمۃ) یعنی دین اسلام، گویا اعمال کو دین یعنی ایمان قرار دیا گیا۔

حدثنا اسماعيل قال: حدثني مالك بن أنس عن عمه أبي سهيل بن مالك عن أبيه أنه سمع طلحة بن عبيد الله يقول: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول، حتى دنا، فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ خمس صلوات في اليوم والليلة۔ فقال: هل علي غيرها؟ قال: لا، إلا أن تطوع۔ قال رسول الله ﷺ: و صيام رمضان۔ قال: هل علي غيره؟ قال: لا، إلا أن تطوع۔ قال: وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة، قال: هل علي غيرها؟ قال: لا، إلا أن تطوع، قال: فأدبر الرجل و هو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص۔ قال رسول الله ﷺ: أفلح إن صدق۔

شیخ بخاری امام مالک کے بھانجے ہیں، امام مالک کے دادا یعنی مالک ابن ابی عامر الاصبحی طلحہ بن عبید اللہؓ کے حلیف تھے گو اس سند کے تمام راوی باہم رشتہ دار و حلیف اور ہم بلد ہیں (سارے مدنی ہیں)

(ثائر الرأس) رجل کی صفت بھی بن سکتی ہے تب راء پر پیش ہوگی اگر حال فرض کریں تو اس پر نصب پڑھیں گے۔ محققین کے مطابق یہ آنے والا ضمام بن ثعلبہ تھے جو بنی سعد بن بکر کی طرف سے وفد بن کر آئے۔ (فإذا هو يسأل عن الإسلام) یعنی اسلام کے فرائض وعبادات کی بابت سوال کیا، کیونکہ آنحضرت علیہ السلام نے جواب میں انہی کا ذکر کیا۔ مصنف کی کتاب الصیام میں درج کردہ اسی روایت کے الفاظ ہیں (ما ذا فرض الله علي من الصلاة) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ نطق بالشہادتین کے مرحلہ سے گذر چکا تھا یا یہ بات اس کے علم میں تھی لہذا جن باتوں کا علم نہ تھا ان کی بابت دریافت کیا علامہ کشمیری کے مطابق اس آدمی نے صاحب شریعت سے سے فرائض کے سوا تمام نوافل و تطوعات سے رخصت چاہی جو آپ نے دے دی لہذا یہ ایک استثنائی معاملہ ہے جس طرح قربانی کے مسئلہ میں آپ نے ایک شخص سے کہا تھا۔ و لا تجزی عن أحد بعدك

(خمس صلوات في اليوم والليلة) اس سے شافعیہ نے استدلال کیا ہے کہ وتر واجب نہیں ہیں بخلاف احناف کے

اسی طرح عیدین اور فجر کی دو رکعتیں بھی اس حدیث کی رو سے واجب ثابت نہیں رہتیں۔(أن تطوع) یہ فعل مضارع ہے ایک تاء تخفیفاً حذف کی۔ان کا ادغام بھی صحیح ہے۔معنی یہ ہوگا مگر یہ کہ تو نوافل کا ارادہ کرے۔حنفیہ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ نفلی عبادت اگر شروع کر دی تو اس کا اتمام واجب ہے۔کیونکہ بقول صاحب البدائع یہ نذرِ فعلی ہے جس طرح قولی نذر کا پورا کرنا واجب ہے اسی طرح فعلی نذر کا پورا کرنا بھی واجب ہوگا (فیض) مگر مخالفین ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضرت نے حضرت جویریۃ بنت الحارث کا جمعہ کے دن روزہ چھڑوایا گو نفل عبادت کا اتمام واجب نہیں۔

(لا أزید علی هذا ولا أنقص) اسی سے ترجمۃ الباب سے مناسبت ہوئی۔اس عبارت کے مفہوم کے تعین میں متعدد احتمالات ہیں۔ایک یہ کہ یہ کلام ایک طرح سے مبالغہ کا اسلوب ہے مراد یہ ہے کہ (قبلت کلامك قبولا لا مزید علیه من جهة السؤال ولا نقصان فیه من طریق القبول) یعنی جو کچھ پوچھا اس سے زائد پوچھنے کی حاجت نہیں رہی اور آپ کی ساری باتیں قبول کرنے میں کوئی نقص یعنی کوتاہی نہیں۔یہ طیبی کا قول ہے

ابن المنیر کے مطابق اس عبارت کا تعلق اس کے واپس جا کر اپنی قوم کو خبر دینے سے ہے یعنی جو کچھ سنا، نہ کم نہ زیادہ پورا اپنی قوم کو بتلاؤں گا۔بلا کم وکاست۔ایک احتمال یہ بھی ہے کہ میں آپ کی بتلائی گئی تفصیلات میں اپنی طرف سے کوئی کمی وبیشی نہیں کروں گا۔کہ ظہر کی چار کی بجائے تین رکعتیں بتلا دوں وغیرہ، مگر ابن حجر ان تمام احتمالات کو رد کرتے ہیں کیونکہ ایک روایت میں صراحت ہے کہ اس نے کہا:(لا أتطوع شیأ و لا أنقص مما فرض الله علی شیأ) یعنی صرف فرائض کی بجا آوری کروں گا نفلی عبادات ادا نہیں کروں گا۔اس اعتراض پر کہ عدم نقص پر فلاح کا وعدہ تو سمجھ آتا ہے لیکن لا ازید پر بھی فلاح کا وعدہ کیسے صحیح ہوگا جواب یہ ہے کہ فلاح کو مشروط کیا ہے اس کی صداقت کے ساتھ یعنی کم از کم جو اس کے ذمہ ہے وہ پورا کرے گا تو فلاح پائے گا زیادہ کرنے پر فلاح کی نفی نہیں ہے اگر کم از کم ادائیگی فرائض پر فلاح کا مستحق ہے تو نوافل وغیرہ پر تو بالاولی ہے۔

اس کے تمام رواۃ مدنی ہیں اسے مسلم نے (الایمان) ابوداؤد نے (الصلاۃ) جب کہ نسائی نے (الصلاۃ اور الصوم) میں ذکر کیا ہے۔

باب اتباع الجنائز من الإیمان

باب پر تنوین ہے۔اتباع باب افتعال ہے، امام بخاری کی حسن ترتیب کی یہ ایک اور مثال ہے کہ ایمان کے امور وشعب کے ذکر کو جنازوں کے تذکرہ کے ساتھ ختم کیا ہے کیونکہ یہ دنیاوی احوال کی انتہا ہے۔

حدثنا أحمد بن عبدالله بن علي المنجوفي قال: حدثنا روح قال: حدثنا عوف عن الحسن و محمد عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: من اتبع جنازة مسلم إيمانا و احتسابا، و كان معه حتى يصلى عليهاو يفرغ من دفنها، فإنه يرجع من الأجر بقير اطين كل قيراط مثل أحد۔ و من صلى عليها ثم رجع قبل أن تدفن فإنه يرجع بقيراط۔ تابعه عثمان المؤذن قال: حدثناعوف عن محمدعن أبي هريرة عن النبيﷺ۔۔ نحوه۔

منجوف ان کے جد امجد کا نام تھا۔ روح بن عبادۃ قیسی، عوف بن ابو جمیلہ جب کہ حسن بصری اور محمد بن سیرین ہیں صحابی کے سوا تمام راوی بصری ہیں۔ ابن سیرین کا حضرت ابو ہریرہ سے سماع ثابت ہے مگر حسن بصری کے ان سے سماع میں اختلاف ہے، اکثر اس کی نفی کرتے ہیں امام بخاری نے محمد بن سیرین کا سماع بالاتفاق ثابت ہونے کی وجہ سے یہ اسناد ذکر کی ہے۔ یہی سند قصۂ موسیٰ میں بطریق روح اور۔ بدء الخلق میں بطریق (عوف عن الحسن و محمد) ذکر کی ہے، گویا ابن سیرین کی متابعت کی وجہ سے حسن کا عنعنۃ قبول کیا ہے کیونکہ وہ کثیر الارسال ہیں۔

(من اتبع) حنفیہ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ جنائز کے پیچھے چلنا چاہئے لیکن ابن حبان کی نقل کردہ روایت ابن عمر میں جنازوں سے آگے چلنے کا ذکر بھی ملتا ہے، اتبع میں دوسری روایت (تبع) یعنی ثلاثی کی ہے۔

(و کان معہ) ضمیر کا تعلق (مسلم) کے ساتھ ہے دوسری روایت میں (معہا) ہے اب اس کا مرجع جنازۃ ہے۔

(حتی یصلی) معلوم و مجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ (تابعہ عثمان الخ) یہ ابن ھیثم ہیں، شیوخ بخاری میں سے ہیں۔ انہوں نے حسن بصری کی بجائے صرف محمد کے واسطہ سے روایت کی ہے۔ اگر بخاری کی عثمان سے اس کی سماعت ہوتی تو یہ سند عالی ہوتی اس متابعت کو ابو نعیم نے المستخرج میں ذکر کیا ہے۔

باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله و هو لا يشعر

یحبط فعل معلوم ہے اور لازم ہے عملہ اس کا فاعل ہے۔ بطورِ خاص یہ باب مرجیہ پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ ایمان فقط تصدیق بالقلب ہے اقرار باللسان ان کے ہاں شرط نہیں اور نہ ہی وہ معاصی کے ارتکاب کو کمالِ ایمان کے منافی سمجھتے ہیں۔ اعمال کا ذکر کرتے ہوئے ان کے لیے ایک ضرر رساں امر یعنی حبوط یا احباط کا ذکر بھی ضروری تھا یعنی کچھ لوگ ایسے بھی ہوں گے کہ نیک اعمال کئے ہوں گے۔ لیکن کسی وجہ سے وہ ضائع ہو جائیں گے یعنی وہ ثواب سے محروم رہیں گے۔ بعض لوگوں نے اس باب کو احباطیہ کے مذہب کی تائید سمجھا ہے جن کا خیال ہے کہ برائیاں حسنات کو باطل کر دیتی ہیں یعنی ان کے ہاں نیکیاں برائیوں کی وجہ سے منعدم ہو جاتی ہیں۔ ابو بکر ابن العربی نے اس وہم یا اعتراض کو دور کرتے ہوئے لکھا ہے کہ احباط دو قسم کا ہے ایک احباطِ حقیقی ہے یعنی ایک چیز کا دوسری چیز کو محو یا باطل کر دینا مثلاً ایمان کفر کے لئے مبطل یا محبط ہے اور کفر ایمان کے لئے دوسرا احباطِ نسبی، جو شکلی اور وقتی ہے مثلاً اگر وزن کے وقت برائیوں کا پلڑا بھاری ہو گیا تو معاملہ اب مشیتِ الٰہی پر موقوف ہے، مغفرت کرے یا سزا دے سزا کی شکل میں گویا وقتی طور پر اس کے عمل محبط ہو گئے سزا بھگت کر واپس آئے گا تو اب ان نیک اعمال کی بدولت جنت میں داخلہ کا مستحق ہو گا، گویا یہ احباط وقتی تھا۔ احباطیہ اس تفریق کے قائل نہیں ہیں اور عاصی کو کافر کہتے ہیں جب کہ امام بخاری کا یہ موقف نہیں ہے۔

(و قال ابراھیم الخ) یہ فقہائے تابعین میں سے ہیں چونکہ وعظ کیا کرتے تھے اس لئے یہ کہا اسے بخاری نے اپنی تاریخ میں اور احمد نے (الزھد) میں موصول کیا ہے۔ (مکذبا) اسم فاعل و اسم مفعول دونوں طرح مروی ہے، اسم فاعل کے بطور معنی یہ ہو گا کہ لوگوں کو عمل کی تلقین و وعظ کرتے ہیں خود ہو سکتا ہے کہ مقصر ہوں لہٰذا ڈرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی وعید (کبر مقتا عنداللہ ان تقولوا ما لا تفعلون) کے مصداق نہ بن جائیں اسم مفعول کے بطور معنی یہ ہو گا کہ کوئی مجھے جھٹلائے اور کہے کہ لوگوں کو اتنی وعظ کرتے ہو اور خود مقصر ہو۔ یہ ان کی احتیاط اور نیکی کے میدان میں سبقت پر حرص کی دلیل ہے۔

(و قال ابن ابی ملیکة)اسے ابن ابی خیثمہ نے اپنی تاریخ میں موصول کیا ہے لیکن عدد کے ذکر کے بغیر۔ مروزی اور ابو زرعہ نے بھی نقل کیا ہے۔ (کلھم یخاف النفاق علی نفسه) یہ ان کا غایت درجہ کا ورع ،تقوی اور للّٰہیت ہے کہ وہ حد درجہ محتاط تھے لیکن اس خوف کا مطلب یہ نہیں کہ نفاق واقع بھی ہو گیا۔ خوف اور چیز ہے وقوع اور چیز ہے۔ دوسرا یہ کہ طویل عمر پانے والے صحابہ کرام نے اپنے زمانہ میں کچھ سیاسی قسم کی منکرات دیکھیں خوف فتنہ وعدمِ قدرت کی وجہ سے خاموشی اختیار کی اس سے انہیں اندیشہ لاحق ہوا کہ یہ نفاق نہ ہو اور وہ مداھنت کے مرتکب نہ ہوئے ہوں یہ ان کے تقوی کی نشانی ہے۔ ویسے بھی مؤمن ہمیشہ خوف اور رجاء کے درمیان ہوتا ہے۔ بطور مبالغہ نفاق کا ذکر کیا۔

(إنه علی إیمان جبریل و میکائیل) یعنی جزم اور قطعیت کے ساتھ اپنے ایمان کو فرشتوں کے ایمان کی طرح نہیں کہہ سکتے تھے کیونکہ فرشتے (معصوم عن الخطأو عن أی تقصیر) ہیں آدمی کتنا ہی عامل و مجتہد ہو دنیا میں رہتے ہوئے کئی قسم کا تلوث اور تقصیر ہوتا ہے لہذا وہ اپنے ایمان کو ان کے ایمان کی طرح نہیں سمجھتے تھے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ صحابہ کرام زیادت ایمان اور نقص ایمان کے قائل تھے۔ بخلاف مرجئہ کے جو کہتے تھے کہ صدیقین کا ایمان اور ان کے غیر کا ایمان ایک ہی رتبہ کا حامل ہے۔ (و یذکر عن الحسن ما خافه إلا مؤمن و لا أمنه إلا منافق) حسن بصری کا یہ قول جعفر فریابی نے اپنی کتاب صفۃ المنافق میں متعدد طرق کے حوالہ سے موصول کیا ہے۔ امام بخاری نے یذکر کا لفظ اس وجہ سے استعمال کیا کہ انہوں نے یہ قول حسن مختصرا اور بالمعنی نقل کیا ہے۔ اس وجہ سے کچھ شارحین کو اس قول کے مفہوم کے ادراک میں غلطی ہو گئی انہوں نے ضمیر کا مرجع اللہ تعالی کو قرار دیا ہے حالانکہ باوجود اس معنی کے مستحسن ہونے کے۔ باب کے ساتھ اس کا تعلق نہیں بنتا۔ لہذا ضمیر کا تعلق نفاق کے ساتھ ہے جو اس باب کا موضوع ہے ویسے بھی حسن بصری کا یہ قول جہاں مفصلا بیان ہوا ہے وہاں یہ وضاحت موجود ہے ایک روایت میں ہے۔ (قال جعفر الفریابی حدثنا قتیبه۔ سمعت الحسن یحلف فی هذا المسجد بالله ما مضیٰ مؤمن قط و لا بقی إلا و هو من النفاق مشفق) گویا مومن ہمیشہ محتاط رہے ہیں اور وقوع نفاق (یعنی نفاق العمل) سے خوف کھاتے ہیں بلکہ حقیقۃً جو منافق ہے وہ اس سے امن میں ہے۔ کیونکہ وہ تو ہے ہی منافق، اسے خائف ہونے کی کیا پرواہ۔ (الا و هو من النفاق آمن)

(ما یحذر من الإصرار) یہ محلِ جر میں ہے، خوف المؤمن پر اس کا عطف ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ جس نے نفاقِ معصیت پر اصرار کی الیعنی اس میں لگا رہا ڈر ہے کہ کبھی نفاقِ کفر کا شکار بن جائے گا۔ (فیض) (و لم یصروا علی مافعلوا) یعنی اللہ تعالی نے ان لوگوں کی مدح فرمائی ہے جو گناہوں پر اصرار نہیں کرتے اور استغفار کرتے ہیں اس کے عکسی مفہوم کے طور پر جو ایسا نہیں کرتے وہ قابل مذمت ہیں۔ اس مفہوم کی عبداللہ بن عمرو سے احمد نے مرفوع روایت بھی ذکر کی ہے۔ (ویل للمصرین) گویا اصرار علی نفاق [illegible] کار نفاق الکفر [illegible] پہنچا سکتا ہے اور اس طرح نیکی برباد گناہ لازم والی کیفیت پیدا ہو سکتی ہے اسی معنی سے سابقہ [illegible] تھ اس کی مناسبت بنتی ہے۔

حدثنا محمد بن عر عرة قال: حدثنا شعبة عن زبید قال: سألت أبا وائل عن المرجئة،
فقال: حدثني عبدالله أن النبيﷺ قال: سباب المسلم فسوق و قتاله کفر۔

سند میں زبیر بن حارث الیامی ہیں شعبہ نے اس کو منصور بن معتمر اور اعمش سے بھی روایت کیا ہے اعمش کی مسلم جب کہ

منصور کی روایت صحیح بخاری کے کتاب الادب میں ہے ابو وائل کا نام شقیق بن سلمہ ہے جو کوفی ہیں عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں۔
(سألت أبا وائل عن المرجئة قال۔ سباب المسلم فسوق) ابو وائل سن ۹۹ یا ۸۲ میں فوت ہوئے ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مرجئہ کی بدعت کا اغاز کافی متقدم زمانہ میں ہوا۔ جو ارجاء کے قائل تھے یعنی اعمال کو ایمان نہیں سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ معاصی کا ارتکاب ایمان کے لئے نقصان دہ نہیں ہے۔ ان کے اس مذہب کا رد آنخضرت علیہ السلام کے اس فرمان سے کیا (سباب المسلم فسوق و قتاله كفر) کفر سے مراد جحود نہیں بلکہ کفر لغوی ہے۔ گویا کہنا یہ چاہتے ہیں کہ آنخضرت دو گناہوں کو فسق و کفر قرار دے رہے ہیں، ایسے میں مرجئہ کا موقف کہ گناہ ایمان کے لئے ضار نہیں، کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ کچھ سیئات کے ارتکاب کو کفر، تغلیظاً قرار دیا گیا ہے اس سے وہ کفر جو مخرج عن الملۃ ہے مراد نہیں۔

اسے مسلم اور ترمذی نے (الایمان) میں اور نسائی نے (المحاربة) میں ذکر کیا ہے۔

أخبرنا قتيبة بن سعيد حدثنا اسماعيل بن جعفر عن حميد عن أنس قال : أخبرني عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ خرج يخبربليلة القدر ، فتلاحى رجلان من المسلمين ، فقال إني خرجت لأخبركم بليلة القدر ، وإنه تلاحى فلان وفلان فرُفعت ، وعسى أن يكون خيراً لكم ، التمسوها في السبع والتسع والخَمس۔

(خرج يخبر بليلة القدر) یعنی آپ حجرہ مبارکہ سے نکلے تا کہ لیلۃ القدر کی تعیین کے بارے میں لوگوں کو آگاہ فرمائیں، مسجد میں آئے تو (فتلاحى رجلان) دو آدمی جھگڑا کر رہے تھے، یہ عبداللہ بن ابی حدرد اور کعب بن مالک ہیں، کعب کا ان کے ذمہ کچھ قرض تھا، اس کا تقاضہ کیا تو، آوازیں بلند ہوئی جھگڑا ہوا تو صلح و صفائی میں مشغول ہو گئے۔ حکمتِ خداوندی سے لیلۃ القدر کی تعیین آپ کے حافظہ سے محو ہو گئی، مسجد میں اور ماہِ رمضان میں اس مخاصمت اور شور و شرابہ کی وجہ سے مسلمان اس خیر سے محروم ہو گئے پھر آنخضرت کی موجودگی میں شور و شرابہ ہوا حالانکہ اس کی نہی ہے (لا ترفعوا) کیونکہ تنازع اور جھگڑے میں آوازیں بلند ہو جاتی ہیں جو آیت کے بموجب حبطِ اعمال کا ایک سبب ہے (أن تحبط اعمالكم) اور بقول ابنِ حجر یہی اس کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت ہے اگر چہ اس آیت کو مصنف نے ذکر نہیں کیا۔ اٹھالی گئی سے مراد یہ نہیں کہ امت محمد یہ اس سے محروم کر دی گئی بلکہ اس کی تعیین کا علم اٹھالیا گیا۔ (عسى أن يكون خيرا) یعنی اس کا اٹھالیا جانا، کیونکہ اس طرح مسلمانوں کو اسے پانچ راتوں میں تلاش کا حکم دیا گیا، یعنی جہد و اجتہاد کا جو عبادات میں اصل مقصود ہے۔ یعنی اگر مومن پانچ راتوں کو عبادات میں گذاریں گے تو گوہرِ مقصود (ليلة القدر) کے حصول کے ساتھ اضافی چار راتوں کی عبادت و ریاضت کا ثواب بھی پائیں گے اگر قدر کی رات متعین ہوتی تو اس اضافی ثواب سے محروم ہو جاتے۔

(في السبع والتسع والخمس) السبع کو سب سے قبل ذکر کرنے سے اس امر کا اشارہ ملتا ہے کہ ستائیسویں شب کا زیادہ اہتمام کیا جائے (تسع) سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہے بعض کے ہاں آخری عشرہ سے نو گذر چکی ہوں یعنی ۲۹ ویں بعض کے ہاں نو باقی ہوں یعنی ۲۱ ویں۔ مزید تفصیل کتاب کتاب الاعتکاف میں آئے گی۔ اسے نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب سؤال جبريل النبيﷺ عن الإيمان، والإسلام،

والإحسان، و علم الساعة-و بيان النبيﷺ له- ثم قال: جاء جبريل عليه السلام يعلمكم دينكم، فجعل ذلك كله دينا، ومابين النبيﷺ لوفد عبدالقيس من الإيمان، وقوله تعالىٰ: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾[آل عمران:٨٥]

باب مضاف ہے۔سوال یہاں عامل ہے النبی پر زبر ہے کیونکہ یہ مصدر عامل کا مفعول ہے۔(بیان النبی) نون پر زیر ہے سوالِ جبریل پر عطف کی وجہ سے۔

حدیثِ جبریل میں انہوں نے ایمان کے بارہ میں سوال کیا پھر اسلام کے بارہ میں پھر احسان کے بارہ میں،اس سے یہ خیال ہوسکتا ہے۔کہ ایمان اور اسلام دو متغایر امر ہیں،اس لئے ان کا الگ سے ذکر ہوا جب کہ مصنف کا موقف یہ ہے کہ دونوں ایک ہیں آنخضرت کے فرمان (یعلمکم دینکم) سے استدلال کیا،(فجعل ذلک کله دینا) یعنی آنخضرت نے سب کو دین قرار دیا۔(و بیان النبی) اور (و ما بین لوفد) میں واو معیت کی ہے۔اس طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان (و من یتبغ غیر الاسلام) اس سے استدلال کیا کہ یہ تینوں مصطلحات ہم معنی ومقصود ہیں۔بہر حال یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے امام شافعی کا بھی یہی موقف ہے کہ ان میں کوئی تغایر نہیں لیکن امام احمد تغایر کے قائل ہیں۔ابوعوانہ السفر ائینی نے دونوں کے اقوال کی تفصیلات اور أدلہ اپنی صحیح میں درج کی ہیں۔ابن حجر نے ان متباین آراء پر تعلیق دی ہے کہ ایمان اور اسلام لغوی لحاظ سے تو ہم معنی ہیں،شرعی اصطلاح میں ایمان اعتقاد پر اور اسلام ادائیگی فرائض یعنی عمل پر بولا جائے گا لیکن یہ دونوں باہم دخیل اور ایک دوسرے کو مستلزم اور ایک دوسرے کا تکملہ ہیں،جس طرح اعتقاد سے خالی عامل کا ایمان نامکمل ہے۔اسی طرح عمل سے عاری معتقد کا ایمان بھی نامکمل ہے،لہٰذا دونوں مصطلح کا ایک دوسرے پر اطلاق ہوسکتا ہے۔اگر کسی مقام پر ایک اصطلاح استعمال ہوئی ہو تو دوسری بھی مراد ہوگی اور اگر کسی مقام میں (جیسا کہ یہاں) دونوں مصطلح آئی ہیں تو وہ محمول علی حقیقت ہوں گی تب ہم اعتقاد کے لیے ایمان اور عمل کے لیے اسلام (لیکن یہ ذہن میں رکھتے ہوئے کہ دونوں ایک دوسرے کو مستلزم ہیں)۔استعمال کریں گے۔

حدثنامسدد قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم أخبرنا أبو حيان التيمي عن أبي زرعة عن أبي هريرة قال: كان النبيﷺ بارزا يوما للناس، فأتاه رجل فقال: ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله، و ملائكته، و بلقائه، و رسله، و تؤمن بالبعث- قال: ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تعبدالله و لا تشرك به، و تقيم الصلاة، و تؤدي الزكاة المفروضة، و تصوم رمضان- قال: ما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه- فإن لم تكن تراه فإنه يراك- قال: متى الساعة؟قال: ماالمسؤول عنها بأعلم من السائل- و سأخبرك عن أشراطها:إذا ولدت الأمة ربها وإذا تطاول رعاة الإبل البهم في البنيان، في خمس لا يعلمهن إلا الله، ثم تلا النبيﷺ: ﴿إن

الله عنده علم الساعة﴾الآية- ثم أدبر- فقال: ردوه- فلم يرواشيئا- فقال: هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم- قال أبو عبدالله: جعل ذلك كله من الإيمان-

یہ اسماعیل ابن علیہ ہیں، ابوحیان کا نام یحییٰ بن سعید بن حیان ہے۔

(ما الایمان) یہ سوال ایمان کی تعریف یا ماھیت کی بابت نہ تھا بلکہ اس کی متعلقات کے بارہ میں، اس لئے آنحضرت نے جواباً اس کی متعلقات بیان فرمائیں۔ (کان النبی ﷺبارزا یوما) بارز کا لفظ اس لئے استعمال فرمایا کہ پہلے آپ مجلس میں عام لوگوں کے ساتھ اور ان کی طرح تشریف فرما ہوتے تھے نئے آنے والے کو پتہ نہ چلتا کہ رسول اللہ کون سے ہیں، صحابہ کرام نے مٹی کا ایک چبوترہ آپ کے لئے بنوایا تا کہ آپ کی نشست قدرے بلند ہوتا کہ ہر آنے والا شناخت کر سکے اور تا کہ کوئی سوال کرنے والا آپ سے آسانی کے ساتھ مخاطب ہو سکے۔

حضرت جبریل کی یہ آمد اور ان کا آپ سے سؤالات کرنا مختلف کتب حدیث میں مختلف طرق اور مختلف صحابہ سے مروی ہے کچھ کمی وبیشی کے ساتھ، ابن حجر نے فتح میں یہ ساری تفصیلات یک جا کر دی ہیں۔ حضرت عمر سے بھی یہ روایت مروی ہے۔

(و بلقائه ورسله و تؤمن بالبعث

لقاء اور بعث کا الگ تذکرہ کیا۔ بعض کے ہاں لقاء سے مراد موت کا وقت ہے جب آدمی اس جہاں سے اس جہاں منتقل ہو رہا ہوتا ہے، اور بعث سے مراد یوم حشر کا نشور اور قبروں سے نکلنا ہے۔ بعض نے عکس کہا ہے یعنی بعث پہلے ہے اور لقاء بعد میں۔ لیکن پہلے مفہوم کی تائید ایک روایت سے ہوتی ہے اس کے لفظ ہیں، (و بالموت و البعث بعد الموت) اسی طرح لقاء سے کیا مراد ہے اس میں بھی اختلاف ہے، بعض کے ہاں اللہ تعالی کی رؤیت ہے لیکن نووی نے اس کا رد کیا ہے اور کہا ہے اللہ تعالی کی رؤیت صرف مؤمنین کو حاصل ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مراد یہ ہے اس کو برحق سمجھا جائے کہ یہ بات وقوع پذیر ہوگی۔ اس سے اہلِ سنت کے موقف کی تائید ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ آخرت میں اللہ تعالی کی رؤیت عطا ہوگی۔ کس کو عطا ہوگی؟ اس کا انحصار خاتمہ بالایمان پر ہے بالبعث کے ساتھ لفظ (تؤمن) کے اعادۃ کی حکمت یہ ہے کہ اس سے قبل کے امور موجود ہیں اور بعث ابھی لا موجود ہے۔ یا اس کے منکرین کی کثرت کے پیش نظر اس کی اہمیت کی طرف توجہ دلانے کے لئے لفظ (تؤمن) اس کے ساتھ دوبارہ استعمال کیا۔

(ما الاحسان) اس کا معنی اخلاص اور اِجادۃ العمل یعنی حسنِ ادائیگی یعنی عبادات خصوصا نماز کی ادائیگی کی عمدگی اور حسن یہ ہے (کأنك تراہ) یہ کامل خشوع اور عبادت میں ڈوب جانے کی علامت ہے اور مقام مشاہدہ و مکاشفہ ہے جو انبیاء کو حاصل ہے۔ اور دوسری علامت (فإنه يراك) مقام مراقبہ ہے یعنی اگر پہلی کیفیت کا حصول دشوار ہو۔ تو یہ ذہن میں رکھ کر عبادات کو حسنِ ادائیگی سے کرنا چاہئے کہ وہ معبود ہمہ وقت مجھے دیکھ رہا ہے لہٰذا آدابِ عبادت کا خیال رکھے بقول علامہ انور نووی نے اس کا یہ معنی کیا ہے کہ تو دورانِ عبادت اس طرح آدابِ مذکورہ کا خیال رکھ جیسا کہ تو اس وقت کرتا اگر تو اسے دیکھ رہا ہوتا اور وہ تجھے تو دیکھتا ہی ہے لہٰذا اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اعمال حسن ادائیگی سے متصف ہوں۔ (ما المسئول عنها بأعلم من السائل) بظاہر یہ تساوی فی العلم کا معنی دے رہا ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے کہ رسول اللہ اور سائل (جبریلؑ) علم میں متساوی ہیں اس طرح کی ترکیب ایک اور حدیث میں بھی ہے (ما كنت بأعلم به من رجل منكم) یہاں تقابل آنحضور اور عام آدمی کے درمیان ہے، لہٰذا اصل معنی یہ ہے کہ

قیامت قائم ہونے کے وقت کے عدمِ علم میں ہم دونوں برابر ہیں کہ یہ علم اللہ تعالیٰ نے اپنے ساتھ خاص کیا ہے۔ لہٰذا اس عدمِ علم میں ساری مخلوق برابر ہے۔ یہی جواب حضرت جبریل نے حضرت عیسیٰ کو دیا تھا جب انہوں نے بھی قیامت کب آئے گی، کا سوال کیا۔

(إذا ولدت الأمة ربها) ایک روایت میں (ربتها) ہے۔ اس جملہ کے معنی کی تعیین میں متعدد اقوال ہیں، صاحب فتح نے سب کا خلاصہ کرتے ہوئے چار اقوال ذکر کئے ہیں۔

۱۔ یہ اشارہ ہے کہ اسلام کی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوگا بلادِ شرک وکفر پر اس کا استیلاء ہوگا اور ان کی عورتوں کو لونڈیاں بنایا جائے گا تو ان کی اولاد حقیقت میں ان کی مالک ہوئی۔ بعض نے اس معنی میں زیادہ خصوصیت پیدا کرتے ہوئے بنوعباس کے اکثر خلفاء پر اس کا اطلاق کیا ہے کیونکہ وہ لونڈیوں کی اولاد ہیں اور ان کی مائیں ان کی رعیت ہوئیں ابن حجر نے اس کو رد کیا ہے کہ آنحضرت قربِ قیامت کی نشانیاں بتلا رہے ہیں اور بنوعباس والا معاملہ تو ابتدائی زمانہ کا ہے۔

۲۔ دوسرا معنی یہ کہ لونڈیوں کے مالک اپنی اولاد کی ماؤں کو بیچیں گے۔ تو ایسی صورت حال پیدا ہوگی کہ ماں کو اس کا اپنا بیٹا خریدے گا اور وہ اس کی مِلک ہوگی۔

۳۔ ایک قول نووی کا ہے کہ اس قسم کی صورت حال پیدا ہوگی کہ لونڈی زنا سے حاملہ ہوکر بچہ جنے گی اور تداولِ ایام سے وہی اس کو خریدے گا۔

۴۔ یا یہ کہ عمومی صورتِ حال اتنی خراب ہوگی کہ اولاد اپنی ماؤں کی نافرمانی کریں گے۔ اور ان کے ساتھ وہی معاملہ کریں گے جو مالک اپنی لونڈیوں کے ساتھ روا رکھتے ہیں۔ اہانت اور سب وشتم والا معاملہ، مجازاً رب کا لفظ استعمال ہوا یا رب یہاں مربی کے معنی میں ہے۔ ابن حجر نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ قیامت کے قرب میں معاملات بگڑ جائیں گے۔ کئی قسم کی خرابیاں پیدا ہوں گی جن میں والدین کی نافرمانی سرِ فہرست ہے۔ علامہ انور بھی اس آخری معنی کو اختیار کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ اصول، فروع اور فروع، اصول بن جائیں گے یعنی قربِ قیامت انقلابِ امور برپا ہوگا۔ یہ وہی معنی ہے جو آپ کے ایک اور فرمان میں ہے کہ (إذا وُسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة) پس مراد یہ ہے کہ معاملات بگڑ جائیں گے۔

(تطاول رعاة الإبل البهم) یعنی انٹوں کے چرواہے لمبی اونچی عماتیں بنانے میں ایک دوسرے سے مقابلہ کریں گے۔

البهم۔ أبهم یا بهيم کی جمع ہے۔ اس روایت میں البہم کی میم پر پیش اور زیر دونوں ٹھیک ہیں، پیش کے ساتھ رعاۃ کی صفت ہوگی معنی ہوگا کالے رنگ کے چرواہے، زیر کے ساتھ ابل کی صفت ہے، یعنی کالے رنگ کے اونٹ اور عربوں کے ہاں یہ بدترین اونٹ سمجھے جاتے تھے سب سے عمدہ ان کے نزدیک سرخ اونٹ ہیں، (رعاة بهم) کا ایک معنی مجہول حسب ونسب والے بھی کیا گیا ہے (بهم) تب مبہم سے ہے، أبہم الامر، جب معاملہ صاف نہ ہو۔ عام طور پر حضرت جبریل اگر آدمی کی شکل میں آتے تو جناب دحیہ کلبی کی شکل اختیار کرتے تھے لیکن اس مرتبہ کسی غیر معروف آدمی کی شکل میں آئے کیونکہ صحابہ میں سے کسی نے ان کو نہ پہچانا ایک روایت میں ہے کہ خود جناب رسول اللہ کو ان کے واپس جانے کے بعد علم ہوا کہ وہ حضرت جبریل تھے ایک روایت میں وضاحت سے فرمایا: (ما جاء ني قط إلا و أنا أعرفه إلا أن تكون هذه المرة) کہ جب بھی وہ آتے میں پہچان لیتا تھا لیکن اس دفعہ نہ پہچان پایا۔ نسائی نے جوابو فروہ کے طریق سے اس روایت کے آخر میں یہ جملہ نقل کیا ہے کہ (و إنه لجبريل نزل في صورة دحية الكلبي) یہ وہم ہے

کیونکہ دحیہ تو ان کے ہاں معروف تھے جب کہ اس آنے والے کے متعلق راوی کہتے ہیں کہ ہم سے کوئی پہچانتا نہ تھا۔حضرت جبریل کے کئے ہوئے سوالات کو آنجناب نے علم قرار دیا، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ (یعلمکم) کہ معلم حسنِ سوالات سے متعلمین کو علم سے بہرہ ور کرسکتا ہے (آج کل کے جدید عصری اسالیب تعلم میں سوال و جواب کا طریقہ اچھے طرقِ تدریس میں شمار ہوتا ہے۔ کیونکہ سوال جواب کی شکل میں جو معلومات پیش کی جائیں گی وہ آسانی سے سینوں میں محفوظ ہو جاتی ہیں۔ یہ سوالات معلم کی طرف سے بھی ہو سکتے ہیں اور متعلم کی طرف سے بھی)، ایک مشہور قولِ حکمت ہے (حسن السؤال نصف العلم)

اسے مسلم نے (الایمان) ابن ماجہ نے (السنۃ) اسی طرح ابوداؤد نے، جب کہ نسائی ترمذی نے اور احمد نے (الایمان) میں ذکر کیا ہے ابوعوانہ نے بھی اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے۔ یہ ایک جلیل القدر حدیث ہے قرطبی نے اسے (ام السنۃ) قرار دیا ہے۔عیاض کا قول ہے کہ تمام علوم شرعیہ اسی سے متشعب اور اس کی طرف راجع ہیں۔

باب

یہ بلاعنوان ہے لیکن اس کے تحت درج شدہ حدیث سابق ابواب ہی کا تسلسل ہے اور کتاب کے موضوع (زیادت ونقصِ ایمان) سے تعلق رکھتی ہے۔

حدثنا ابراهيم بن حمزة قال: حدثنا إبراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله أن عبدالله بن عباس أخبره قال: أخبرني أبو سفيان أن هرقل قال له: سألتك هل يزيدون أم ينقصون فزعمت أنهم يزيدون، و كذلك الإيمان حتى يتم- و سألتك هل يرتد أحد سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ فزعمت أن لا، و كذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب لا يسخطه أحد-

شیخِ بخاری عبداللہ بن زبیر کی آل میں سے ہیں۔ابراہیم بن سعد ابن عوف کے پڑپوتے ہیں۔صالح سے مراد ابن کیسان ہیں جب کہ عبیداللہ مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ہیں۔

ہرقل نے ایمان کو دین ہی سمجھا ہے، دوسرا اس کا یہ کہنا (و كذلك الايمان حتى يتم) کیونکہ اس نے ابوسفیان سے پوچھا تھا کہ نبی کے ماننے والے زیادہ ہورہے یا ان کی تعداد میں کمی آرہی ہے تو انہوں نے کہا (بل يزيدون) اس پر اس نے کہا (و كذلك) اگر ایمان کی زیادت ثابت ہوئی تو یہ اس کے نقص کو بھی مستلزم ہے۔کمال ایمان کی نشانی بھی اس حدیث میں مذکور ہے (حين تخالط بشاشته القلوب لا يسخطه أحد) رہا یہ اعتراض کہ یہ تو ہرقل کے اقوال یا اس کی رائے یہ ہے، جواب یہ ہے کہ یہ اس کی ذاتی رائے نہیں بلکہ جیسا کہ اس حدیث کی ابتدا میں ہے اس نے سابقہ رسولوں کی کتب کا مطالعہ کیا تھا،لہٰذا یہ قول انہی کتب سے مستفاد سمجھا جائے گا مزید یہ کہ صحابہ کرام بالخصوص عبداللہ بن عباس جیسے عربی زبان کے ماہر نے ابوسفیان سے سن کر یہ الفاظ روایت کئے ہیں اور ان کا انکار یا ان کی تردید نہیں کی لہٰذا یہ رائے معتبر ہے کیونکہ اس کی ذاتی نہیں۔ یہی مناسبت ہے اس حدیث کی کتاب الایمان سے۔

باب فضل من استبرأ لدينه

باب مضاف ہے۔ استبرا یعنی طلب البراءۃ۔ یہ کامل ایمان کی نشانی ہے کہ گناہوں سے آدمی براءت چاہے چونکہ ان امور کا ذکر بھی ہو رہا ہے جو ایمان کی تکمیل کا باعث ہیں لہٰذا یہ حدیث درج کی۔

حدثنا ابو نعيم حدثنا زكريا عن عامرقال: سمعت النعمان بن بشير يقول: سمعت رسول اللهﷺ يقول: الحلال بين والحرام بين، و بينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس فمن اتقىٰ المشبهات استبرأ لدينه و عرضه، و من وقع في الشبهات كَراعٍ يرعى حول الحمىٰ يوشك أن يواقعه۔ ألا و إن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه۔ ألا و إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، و إذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب۔

سند میں زکریا بن ابی زائدہ اور عامر شعبی ہیں۔نعمان اصاغر صحابہ میں سے ہیں آٹھ برس کے تھے جب آنحضرت کا انتقال ہوا یہ واقدی پر حجت ہے جو کہتا ہے کہ نعمان کا آنحضرت سے سماع ثابت نہیں۔ یہ حدیث ابن عمر، عمار، ابن عباس اور واثلہ سے بھی مروی ہے لیکن تمام اسناد میں مقال ہے۔صحیح سند یہی ہے اس کے تمام راوی کوفی ہیں۔

(فمن اتقى المشبهات) مفعلات کے وزن پر باء کی شد کے ساتھ اور اس پر زبر ہے۔ دوسری روایت میں مفتعلات کے وزن پر ہے۔ابن ماجہ میں اس طرح ہے۔دارمی نے ابونعیم استاذِ امام بخاری سے (متشابهات) روایت کیا ہے۔

(لا يعرفها كثير من الناس) یعنی مجتہدین اور علماء کو تو ان کے حکم کا علم ہو سکتا ہے چنانچہ یہ عام لوگوں کی نسبت سے متشابہات ہیں کہ انہیں ان کے حکم کا علم نہیں ہے۔ بسا اوقات ترجیح کی دلیل واضح نہ ہونے کی بناء پر علماء کے لئے بھی متشابہ ہوگا لہٰذا ان سے بچنا ہی بہتر ہے آنحضرت علیہ السلام نے مشتبہات یا شبہات سے بچنے کو دین کے نقص سے بری یا محفوظ ہونا قرار دیا ہے کیونکہ ان سے اجتناب نہ کرنے والا طعن والزام سے بچ نہیں سکتا کچھ لوگ اس کے موافق ہوں گے اور کچھ اس کے موقف سے اختلاف رکھنے والے ہوں گے لہٰذا کامل دین کی نشانی یہ بتلائی کہ بین حلال کو اختیار کرنا اور بین حرام سے اجتناب اور (ما بينهما) سے اپنے آپ کو بچانا۔

(كراع يرعى حول الحمىٰ) ملوکِ عرب کی شاہی جانوروں کے لئے مخصوص چراگاہیں تھیں جن میں عام لوگوں کے جانوروں کا داخلہ منع تھا اجتناب نہ کرنے پر سزا کی دھمکی تھی، آنحضور نے تقریرِ معنی کے لئے عامل یا مکلّف کو راعی سے تشبیہ دی اور نفس کو مویشیوں سے،مشبہات کو ماحول الحمٰی سے اور محارم کو حمی سے، چنانچہ چراگاہ کے قریب اپنے مویشیوں کو چرانے والے اس خطرہ سے بے نیاز نہیں ہو سکتے کہ ان کا کوئی مال مویشی بھٹک کر شاہی چراہ گاہ کے اندر چلا جائے اور جو اس خطرہ سے محفوظ رہنا چاہے وہ چراگاہ سے ہی دور رہے گا نہ اس کا قرب ہوگا اور نہ خطرہ لاحق ہوگا۔ یہی حال بندہ مکلّف کا ہے اگر مشتبہ چیزوں وامور سے اجتناب نہ کیا تو کچھ بعید نہیں کہ حرام میں جا پڑے۔(ألا إن حمى الله محارمه) یعنی منہیات ومحرمات کا فعل اور مامورات وواجبات کا ترک،صرف منہیات مراد نہیں کیونکہ ایک روایت میں معاصی کا لفظ آیا ہے۔ جو دونوں جوانب کا احاطہ کرتا ہے۔اس بارہ میں علامہ لکھتے ہیں۔ کہ یہ حدیث نہایت اہمیت والی ہے کاش ائمہ میں سے کوئی اس کی تشریح کرتا اگر امام شافعی اس کی شرح لکھتے تو ہمیں نہایت فائدہ ہوتا، بہرحال

اتنا معلوم ہوا کہ یہ حلت و حرمت کا ایک کلی ضابطہ ہے، کہتے ہیں کہ مشتبہات سے آپ کی کیا مراد ہے اس کا کلی علم نہیں ہے اتنا طے ہے کہ مشتبہ شيء یا حلال ہوگی یا حرام مگر اس کا علم تو اللہ کے پاس ہے لہٰذا ہمیں حکم ہوا کہ ان سے بچیں (تمباکو اور دوسری مضر صحت اشیاء انہی مشتبہات میں سے ہو سکتی ہیں)۔

(ألا وهي القلب) قلب کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی خصوصیت تقلب ہے کبھی ادھر کبھی ادھر، یا اس وجہ سے کہ وہ مقلوب حالت میں جسم کے اندر ہے یا یہ کہ وہ بدن کا خلاصہ ہے:(و خالص كل شيء قلبه) علامہ نے تمام اعضائے انسانی کا رخ زمین کی طرف ہونے کی ایک نفیس توجیہہ ذکر کی ہے کہ چونکہ اسے آسمان سے اهبطوا کا حکم ملا تھا لہٰذا ماسوائے سر کے جو اصل ہے اور اس کا رخ انسان کے اصل ٹھکانے کی طرف ہے باقی تمام اعضاء مع دل زمین کی طرف لٹکے ہوئے ہیں۔

(صلحت) اور (فسدت) کے عین حرف پر زبر اور پیش دونوں جائز ہیں۔ اس سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ کسب حلال کا دل کی پاکیزگی میں بڑا حصہ ہے اسی طرح بالعکس۔

یہ بڑی عظیم القدر حدیث ہے علماء نے اس کو ان چار احادیث میں سے قرار دیا ہے جو دین اسلام کا نچوڑ اور عمدة ہیں۔ ابی العربی کے نزدیک تمام دینی احکام اسی ایک حدیث سے منتزع کئے جا سکتے ہیں۔ مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجۃ نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔

باب أداء الخمس من الإيمان

باب منون ہے۔ اضافت بھی صحیح ہے خمس کی خاء اور میم پر پیش ہے۔ بعض نے اسے خاء پر زبر کے ساتھ پڑھا ہے مراد اسلام کے پانچ بنیادی اصول، لیکن مروی حدیث میں حج کا ذکر نہیں لہٰذا راجح خاء پر پیش کے ساتھ ہے کیونکہ حدیث کے آخر میں خمس کی ادائیگی کا ذکر ہے اور اسے ایمان قرار دیا ہے یہی باب کے ساتھ مناسبت ہے

حدثنا علي بن الجعد قال: أخبرنا شعبة عن أبي جمرة قال: كنت أقعد مع ابن عباس يجلسني على سريره، فقال: أقم عندي حتى أجعل لك سهما من مالي- فأقمت معه شهرين، ثم قال: إن وفد عبدالقيس لما أتوا النبيﷺ قال: من القوم- أو من الوفد؟- قالوا: ربيعة قال: مرحبا بالقوم- أو بالوفد- غير خزايا ولا ندامى- فقالوا: يا رسول الله إنا لا نستطيع أن نأتيك إلا في الشهر الحرام، و بيننا وبينك هذا الحي من كفار مضر، فمرنا بأمر فصل نخبربه من ورائنا، و ندخل به الجنة- و سألوه عن الأشربة، فأمرهم بأربع و نهاهم عن أربع: أمرهم بالإيمان بالله وحده، قال: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله و رسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، و صيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس- و نهاهم عن أربع: عن الحنتم، والدباء، والنقير، والمزفت- وربما قال: المقير- و قال: احفظوهن، وأخبروابهن من وراء كم-

ابو جمرہ حضرت ابن عباس کے مصاحب اور ترجمان تھے فارسی سے واقف تھے اور ان کے دروس کا فارسی دانوں کیلئے ترجمہ کرتے تھے۔ یا ایک رائے کے مطابق ازدحام کی وجہ سے ابن عباس کی بات آگے پہنچاتے اور جو حضرات ان سے سوال کرنا چاہتے ان کی بات ابن عباس تک پہنچاتے یہ بھی اشارہ ملتا ہے کہ اجرت یعنی تنخواہ پر یہ کام کیا کرتے تھے،(حتی اجعل لك سهماً)

وفد عبدالقیس چودہ آدمیوں پر مشتمل تھا جس کا سربراہ المنذر ابن عائذ المعروف بالأشج تھا۔ آٹھ ناموں کا نووی نے ذکر کیا ہے بقیہ کے بارہ میں کہا کہ معلوم نہیں ہو سکے۔ ابن حجر نے تتبع کے بعد باقی نام بھی تلاش کئے ہیں۔ اس طرح ان کی تحقیق کے مطابق ۱۳ آدمی تھے۔ اور روایات میں ۴۰ آدمیوں کا ذکر بھی ہے، ممکن ہے ۱۴ یا ۱۳ رؤساء الوفد ہوں باقی اتباع۔ (مرحبا) تقدیر کلام ہے (صادفت رحبا)، استینا س کے لئے یہ لفظ استعمال ہوتا ہے، یعنی کشائش اور وسعتِ صدر (وسیع القلبی) کا سلوک ملے گا۔ (غیر خزایا) خزیان کی جمع ہے۔ ای (غیر أذلاء) غیر پر زبر حال کی وجہ سے ہے زیر بھی صحیح ہے قوم کی صفت بنے گی۔ بدل بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح ندامیٰ نادم کی غیر قیاسی جمع ہے بعض کے ہاں اصل میں نادمین تھا خزایا کی مشاکلت اور تحسین لفظی کے لئے ندامیٰ کہا، ایک روایت میں نادمین کا لفظ بھی آیا ہے۔ (إلا في شهر الحرام) شہر پر الف لام بھی مروی ہے اور دوسری روایت میں (أشهر الحرم) ہے۔ مراد حرمت والے چار مہینے واحد کے لفظ کے ساتھ بھی یہی معنی ہے کیونکہ جنس مراد ہے۔ بعض نے الف لام عہد کا قرار دیتے ہوئے شہرِ رجب مراد لیا ہے کیونکہ مضری قبائل اس کی نہایت درجہ تعظیم کرتے تھے اسی لئے اسے (رجب مضر) کہتے ہیں۔ قبیلہ عبدالقیس اس طرف کے تمام قبائل سے پہلے اسلام لایا تھا۔ اور مدینہ سے باہر سب سے پہلا جمعہ ان کے شہر جواثی میں منعقد ہوا۔ یہ روایت کتاب الجمعۃ میں آئے گی۔ (أمر فصل) ترکیب توصیفی ہے اور فصل بمعنی فاصل جیسے عدل بمعنی عادل یا مفصل کے معنی میں ہے بمعنی متبین وواضح۔ (أمرهم بأربع) اس میں حج کا ذکر نہیں کیونکہ اس وقت تک اس کی فرضیت مشروع نہیں ہوئی تھی، راجح یہی ہے کہ وہ قدیم الاسلام ہیں اور سن چھ میں حج فرض ہونے سے پیشتر مدینہ وارد ہوئے تھے واقدی وغیرہ نے ان کا قدوم سن آٹھ ہجری ذکر کیا ہے لیکن اس پر عدم ذکرِ حج کا اشکال ہے کیونکہ وہ تو سن ۶ میں فرض ہوا۔ علامہ انور کی تحقیق یہ ہے کہ وہ دو مرتبہ آئے سن ۶ ہجری کو اور دوسری مرتبہ فتحِ مکہ کے سال۔ کہتے ہیں کہ ربیعہ، مضر، انمار اور زید چار بھائی تھے ان میں سے مضر آنحضرت کے اجداد میں شامل ہیں اس لحاظ سے عبدالقیس آپ کے بنی اعمام تھے۔

یہ بھی احتمال ہے کہ صرف ان امور کا ذکر کیا جن کو وہ فوری ادا کر سکتے تھے تو آپ نے مذکورہ چار امور ذکر کئے۔ کیونکہ تمام امور واحکام ان کو بتلانا مقصود نہ تھا اسی طرح (نهاهم عن أربع) میں ان چار امور کا ذکر کیا جو ان کے ہاں رائج تھے اور قابلِ اجتناب تھے وگرنہ ان سے زیادہ ضرر رساں منہیات بھی ہیں جو آپ نے ذکر نہ فرمائیں ایک اشکال یہ بھی ہے کہ (أمر بأربع) کے تحت پانچ امور کا تذکرہ ہوا، شافی وکافی توجیہہ اس میں ابن الصلاح کی ہے کہ (و أن تعطوا) یہ جملہ اربع پر معطوف ہے اور محلِ جر میں ہے معنی یہ ہوگا کہ آپ نے ان کو چار چیزوں کا حکم دیا اور یہ کہ وہ خمس ادا کریں۔

(عن الحنتم والدباء والنقير والمزفت) یہ محل بول کر صاحبِ محل مراد لینے کی قبیل سے ہے یعنی جو ان برتنوں میں ہو گا۔ حنتم نامی برتن برنگِ سبز، مٹی، خون اور بالوں سے بنایا جاتا تھا الدباء یعنی کدو مراد خشک کدو جس کو برتن کی شکل دی جاتی تھی۔ نقیر کھجور کا تنا جسے کھوکھلا کر کے برتن بنایا جاتا۔ اور المزفت یا دوسری روایت کے مطابق المقیر، وہ برتن جسے زفت کے ساتھ رنگا جاتا تھا اور مقیر جسے

قار یعنی تارکول کے ساتھ رنگا جاتا تھا بعض کہتے ہیں کہ زفت اور قار ایک ہی چیز ہے۔ تو ان برتنوں میں مشروب بنا کر ڈالے رکھنا نبیذ کی شکل میں منع فرمایا کیونکہ سرعت کے ساتھ یہ نشہ آور ہو جاتا تھا آدمی سمجھتا کہ مسکر نہیں ہوا وہ پی لیتا لیکن اس کی توقع کے برعکس وہ مسکر ہو چکا ہوتا۔ بعد میں تمام قسم کے برتنوں کے استعمال کی رخصت ملی اس شرط کے ساتھ کہ نشہ نہ ہو۔ اسے مسلم نے (الایمان) میں نقل کیا ہے، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی بھی (العلم، الایمان اور الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة، ولكل امرئ ما نوى

فدخل فيه الإيمان والوضوءُ والصلاة والزكاة والحج والصوم والأحكام، وقال الله تعالى: ﴿قل كل يعمل على شاكلته﴾ [الإسراء:۸۴] على نيته، نفقة الرجل على أهله يحتسبها، صدقة، وقال: ولكن جهاد ونية۔

(ان) کے ہمزہ پر زبر اور زیر دونوں صحیح ہیں۔ حسبۃ سے مراد طلبِ ثواب ہے۔ (فدخل فیه) یہ مصنف کا قول ہے وہ حدیث کے اس ٹکڑے سے استنباط کرتے ہوئے اپنے موقف کی تائید ثابت کرتے ہیں۔ کہ حدیث (الأعمال بالنیات) میں سارے امورِ دینیہ مثلاً ایمان، وضوء نماز، زکاۃ، حج سب شامل ہیں گویا ایمان قول وعمل دونوں کا جامع ہے۔ حنفیہ کے نزدیک وضوء اعمال میں شامل نہیں وہ وسیلۂ عبادت ہے نہ کہ عبادت کیونکہ آنحضرت علیہ السلام نے ایک اعرابی کو وضوء سکھلایا لیکن نیت نہیں سکھلائی اس سے ان کا استدلال ہے۔ لیکن تیمم میں نیت کو شرط قرار دیتے ہیں۔ جمہور کے ہاں اس کی بھی نیت ہے۔ اس طرح ایمان بمعنی تصدیق القلب میں الگ سے نیت کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ بذاتِ خود نیت ہے (النیة فعل القلب) کیونکہ دل کے سارے اعمال مثلاً خشیت، اللہ تعالیٰ کی عظمت ومحبت کا احساس وغیرہ میں نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ نیت کی ضرورت پڑتی ہے ایک عمل کی نوعیت کی تمیز کے لئے مثلاً فرضی روزہ کی نفلی روزہ سے اور عبادت کی عادت سے تمیز کے لئے یا اس امر کی وضاحت کے لئے کہ یہ (عمل لوجه الله) ہے یا لغیر اللہ۔ مذکورہ اعمالِ قلب میں اس تمیز کی ضرورت نہیں، وہ انہیں حاصل ہے۔ (والاحکام) سے مراد معاملات ہیں از قسم تجارت، مناکحت وغیرہ، یعنی ان میں بھی تعینِ مراد کے لئے نیت اور قصد ضروری ہے کیونکہ سبقتِ لسانی کی وجہ سے بسا اوقات منہ سے کسی لفظ کا نکل جانا جب کہ اس کی نیت وقصد نہ ہو قابلِ عمل وتعمیل نہ ہوگا۔ (یعمل علی شاکلته) امام بخاری نے علی شاکلتہ کا معنی ذکر کیا ہے (علی نیته) یہ تفسیر حسن بصری، معاویہ بن مرہ اور قتادہ سے مروی ہے، مجاھد سے (علی طریقته) مروی ہے۔ (و قال و لکن جهاد ونية) یہ ابن عباس کی ایک روایت کا حصہ ہے جو (الجهاد) میں ذکر ہوگی۔ (یحتسبها فهوله صدقة) ھو کا مرجع انفاق ہے، دوسری روایت میں، فھی، سے مراد نفقہ ہے۔ یحتسبھا، کی قید سے ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کا ہر خرچ خواہ وہ واجب ہو یا مندوب، اگر اس میں اس کی طلب وحصولِ ثواب کی نیت ہوگی تو وہ خرچ ثواب کے لحاظ سے مثلِ صدقہ ہوگا۔ یہاں مجازاً صدقہ کہا گیا ہے مثلاً ایک آدمی اپنی بیوی واولاد پر جو خرچ کرتا ہے، یہ اللہ اور اس کے رسول کا حکم سمجھے تب اس کی نیت میں طلبِ ثواب واجر بھی ہوگا، لہٰذا وہ مستحقِ ثواب ہے اور اس کا یہ خرچ کرنا مثلِ صدقہ ہے۔ اس کے مقابلہ میں دوسرا آدمی جو صرف اس لئے بیوی واولاد پر خرچ کرتا ہے کہ یہ اس کی قانونی ذمہ داری ہے اب وہ اس سے تو عہدہ برا ہوا لیکن مستحقِ ثواب نہ ہوگا کہ یہ اس کی نیت نہ تھی۔ تو (یحتسبها) کا لفظ اہمیت کا حامل ہے۔ اور ترجمۃ الباب سے اسی کا تعلق ہے۔ (آج کل کے لحاظ سے اس کی مثال یوں بھی ہوسکتی ہے کہ کچھ اطباء بعض

امراض میں سورۃ الرحمٰن کی تلاوت سننے کی تلقین کرتے ہیں اب جس نے صرف حصول شفا کے لئے تلاوت سنی اس کو اجر نہ ملے گا لیکن اگر اس کے ساتھ نیت حصولِ اجر وثواب کی بھی کر لی تو شفا کے ساتھ اجر کا مستحق بھی ٹھہرا)۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة قال: أخبرنا مالك عن يحي بن سعيد عن محمد بن إبراهيم عن علقمة بن وقاص عن عمر أن رسول اللهﷺ قال: الأعمال بالنية، و لكل امرىء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله و رسوله فهجرته إلى الله و رسوله، و من كان هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ماهاجر إليه۔

سند میں یحییٰ سے مراد انصاری ہیں، ابتدائے کتاب میں بھی یہ حدیث مذکور ہے لیکن سند کے پہلے دو راوی مختلف ہیں، کچھ الفاظ میں بھی فرق ہے۔

حدثنا حجاج بن منهال قال: حدثنا شعبة قال: أخبرني عدي بن ثابت قال: سمعت عبدالله ابن يزيد عن أبي مسعود عن النبيﷺ قال: إذا أنفق الرجل على أهله يحتسبها فهو له صدقة۔

عبداللہ بن یزید بھی صحابی ہیں انصار میں سے ہیں جو ابو مسعود انصاری صحابی سے روایت کر رہے ہیں۔ بدر میں حاضر تھے اس حدیث پر (النفقات) میں بحث ہوگی۔ اسے مسلم نے (الزكاة) ترمذی نے (البر) اور نسائی نے (الزكاة) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا الحكم بن نافع قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: حدثني عامر بن سعد عن سعد بن أبي وقاص أنه أخبره أن رسول اللهﷺ قال: إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها، حتى ما تجعل في في امرأتك۔

شیخ بخاری ابوالیمان کی کنیت سے معروف ہیں اکثر مواضع میں کنیت ہی ذکر کی ہے۔

ایک نسخہ میں (فی فم امرأتك) ہے یہ حدیث ایک طویل حدیث کا قطعہ ہے الجنائز، المغازی، الطب، والفرائض وغیرہ کئی مقامات پر ذکر ہوگی، مسلم کے ابوداؤد ترمذی نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

باب قول النبيﷺ: الدين النصيحة

لِلّٰه و لرسوله ولأئمة المسلمين و عامتهم، و قوله تعالى: ﴿إذا نصحوا لله و رسوله۔﴾

باب مضاف ہے آنحضرت کا یہ قول امام بخاری نے باب میں اس لئے ذکر کیا یعنی سند کے ساتھ اس کی روایت نہیں کی کیونکہ یہ ان کی شرط پر نہیں۔ یہ تمیم داری نے آنحضور سے روایت کی ہے اور مسلم نے اسے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔

(الدين النصيحة)، اسی سے مصنف نے اپنے موقف پر تائید لی ہے کہ دین، ایمان اور عمل مترادفات ہیں کیونکہ یہاں دین کو نصیحت کہا گیا ہے جو کافی اعمال و افعال کو متضمن ہے۔ نصیحت بمعنی اخلاص ہے یعنی ہر عمل کے ساتھ اخلاص شرط ہے عرب کہتے

ہیں، (نصحت العسل) یعنی اسے صاف کیا۔ نچوڑا یعنی اسے اس کے چھتر سے الگ کیا، یا یہ نصح میں سے ہے بمعنی (الخياطة بالمنصحة) یعنی سوئی کے ساتھ سینا، اسی سے (التوبة النصوح) ہے مفہوم یہ کہ دین میں کسی فسق و فجور سے جو شگاف پڑا توبہ سے اسے سی لیا۔ زیادہ واضح معنی خلوص واخلاص والا ہے۔ اسی لئے تمام دین کو نصیحہ قرار دیا گیا کہ ہر عمل کی قبولیت کے لئے خلوص وصفاءِ نیت کا ہونا ضروری ہے، اللہ کے لئے نصیحت کا مفہوم یہ ہے کہ ظاہری و باطنی طور پر اس کے واسطے خشوع وخضوع ہو، اس کی ذات وصفات میں کسی کو شریک نہ ٹھہرایا جائے۔ اطاعت سے اس کی محبت کا حصول اور معصیت سے اجتناب کر کے اس کی ناراضگی سے بچا جائے۔ اس کے رسول کے لئے نصیحت یہ ہے کہ ان کی تعظیم، نصرت، سنت کا احیاء اور ان کے اقوال وافعال اور عادات کی اقتداء کی جائے۔ لأئمة المسلمین سے مراد ان کی سمع وطاعت جب تک اللہ کی معصیت نہ ہو غفلت پر ان کی تنبیہ اور صائب مشورہ اور ظلم سے ان کو باز رہنے کی تلقین وغیرہ، ائمۃ المسلمین سے مراد فقہی وعلمی ائمہ بھی ہیں، تو ان کے لئے نصیحت یہ ہے کہ ان سے استفادہ کیا جائے، عام لوگوں کے لئے نصیحت یہ ہے کہ ان کے ساتھ مشفقانہ سلوک ہو، ان کی ایذاء سے باز رہے ان کی منفعت کا خیال رکھے اور عام بھلائی کے جو کام ہو سکتے ہوں کر لے، انکو کسی معاملہ میں گھاٹا نہ ہونے دے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن إسماعيل قال: حدثني قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبدالله قال: بايعت رسول الله على إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم۔

یحی سے مراد القطان ہیں، اسماعیل اور قیس اور راوی حدیث جریر بن عبداللہ، تینوں بجلی ہیں۔ تینوں کی کنیت ابوعبداللہ تھی۔ اسماعیل بھی تابعی ہیں۔ جریر کی بخاری میں ۱۰ احادیث ہیں۔ سند کے تمام راوی کوفی ہیں سوائے مسدد کے، مسلم اور ترمذی نے بھی ذکر کیا ہے۔ یہاں یہ حدیث کچھ اختصار کے ساتھ درج کی ہے، یہی حدیث مصنف نے بیوع اور احکام میں بھی دوسری سند کے ساتھ درج کی ہے وہاں اور الفاظ کا بھی اضافہ ہے۔

حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا أبو عوانة عن زياد بن علاقة قال: سمعت جرير بن عبدالله يقول يوم مات المغيرة بن شعبة، قام فحمد الله وأثنى عليه و قال: عليكم باتقاء الله وحده لا شريك له، والوقار والسكينة، حتى يأتيكم أمير، فإنما يأتيكم الآن، ثم قال: استعفوا لأمير كم، فإنه كان يحب العفو۔ ثم قال: أما بعد فإني أتيت النبي ﷺ قلت۔ أبايعك على الإسلام: فشرط علي والنصح لكل مسلم، فبايعته على هذا، و رب هذا المسجد إني لناصح لكم۔ ثم استغفر و نزل۔

مغیرہ بن شعبہ حضرت معاویہ کی طرف سے کوفہ کے گورنر تھے سن ۵۰ ہجری میں وفات ہوئی، فوت ہوتے وقت جریر کو اپنا وقتی نائب بنایا اس حیثیت سے انہوں نے یہ خطبہ دیا تا کہ لوگوں میں اضطراب وانتشار نہ ہو۔ (استعفوا لأمير كم) ایک روایت میں (استغفروا) ہے۔ (فشرط علي والنصح) نصح کو مجرور بھی پڑھا گیا ہے (على الاسلام) پر عطف کی وجہ سے۔ اور منصوب بھی پڑھا گیا ہے تب یہ مفعول ہے فعلِ مقدر (فشرط) کا۔ (إني لناصح) آنحضرت سے کی ہوئی اپنی بیعت اور اس کے الفاظ کا حوالہ

دیتے ہوئے باور کرایا کہ میں تمہارا خیر خواہ ہوں یعنی تم سب کی خیر خواہی میرے دین کا حصہ ہے کہ اس امر پر آنحضرت کی بیعت کی ہے، لہٰذا کوئی غلط مشورہ نہ دوں گا۔ یہ حدیث رباعیاتِ بخاری میں شامل ہے۔ مسلم اور نسائی نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔

اسی پر مصنف نے کتاب الایمان کو ختم کیا ہے گویا وہ خود بھی لوگوں کی توجہ اس امر کی طرف مبذول کرا رہے ہیں کہ آمدہ ابواب میں ان کی خیر خواہی کریں گے اور اپنے علم کے مطابق صحیح احادیث ہی درج کریں گے۔ (الایمان کی آخری حدیث جس میں مغیرہ کی وفات کا ذکر ہے، لانے کا مقصد یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے لئے اور تمام اہلِ اسلام کے لئے اس تمنا کا اظہار کر رہے ہیں کہ سب کا خاتمہ ایمان پر ہو)۔

خاتمہ

کتاب الایمان اور اس کا مقدمہ یعنی بدء الوحی میں مکررات سمیت (۸۱) احادیث پر مشتمل ہے۔ بدء الوحی میں (۱۵) اور الایمان میں (۶۶) ہیں۔ (۳۶) مکرر ہیں ان میں سے (۲۲) بصیغۃ المتابعۃ یا معلق ہیں (۳) کے سوا تمام معلقات و متابعات موصول ہیں سات کے سوا باقی تمام مسلم نے بھی نقل کی ہیں۔ آثارِ صحابہ و تابعین کی تعداد (۱۳) ہے دو کے سوا تمام معلق ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب العلم

کتاب الایمان کے بعد کتاب العلم کو لائے، مناسبت یہ بنتی ہے کہ ایمانیات کا مدار تعلیم وتعلم پر ہے۔اسی طرح دین کا کمال تبھی حاصل ہوگا جب مکمل آگہی ہوگی ایمان میں لوگوں کا باہم متفاوت ہونا (جو مصنف کا موقف ہے اور کتاب الایمان میں یہی ثابت کیا)۔علم اور دینی معلومات میں ان کے تفاوت کی وجہ سے ہے جس کی خواہش ہے کہ اس کا دین مکمل و کامل ہو جائے اسے اپنے علم کو کامل کرنا چاہیے۔

باب فضل العلم، و قول الله تعالى:

﴿يرفع الله الذين ء امنوا منكم والذين أوتواالعلم درجت والله بما تعلمون خبير﴾ و قوله عز وجل: ﴿رب زدني علما﴾

علم کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ مشہور اشیاء تعارف وتعریف سے مستغنی ہیں۔(و قول اللہ) لام پر زیر ہے، کیونکہ یہ معطوف ہے (فضل) پر یا (علم) پر ابن حجر کے نزدیک پیش بھی صحیح ہے، اس طرح اس کا عطف ہوگا کتاب العلم پر یا اس وجہ سے کہ جملہ مستأنفہ بنے گا۔(یرفع اللہ الذین) یعنی مومنِ عالم کا درجہ مومنِ غیر عالم سے بلند ہے۔اور رفعتِ مرتبہ جس کا سبب علم ہے اس کی فضیلت کی علامت ہے

(و قوله عزو جل رب زدنی علما) آنحضرت کو حکم دیا کہ علم کی زیادت مانگیں اس سے فضلِ علم ظاہر ہو۔اس علم سے دین وشریعت اور اس کی تفاصیل کا علم ہے اور اس علم کا دارومدار تین اصناف پر ہے یعنی حدیث، تفسیر اور فقہ اسی لئے مصنف نے اپنی کتاب میں ان تینوں اصناف کے لئے حصہ مخصوص کیا ہے۔اس باب میں کوئی حدیث ذکر نہیں کی، یا تو اس وجہ سے کہ مذکورہ باب کے لئے دونوں آیات کا ذکر کافی سمجھا۔بعض کا خیال ہے کہ (باب رفع العلم) میں درج کردہ ابنِ عمر کی روایت اس باب سے متعلق تھی لیکن بعض رواۃ کے تصرف سے سہواً وہاں درج ہوگئی۔

کرمانی نے بعض اہل شام سے نقل کیا کہ امام بخاری نے ابواب وتراجم پہلے سے لکھ لئے تھے تاکہ حدیثوں کا انتخاب وترتیب کرکے ہر باب میں متعلقہ احادیث درج کریں، لیکن اس باب کے لئے ان کی شرط کے مطابق حدیث مل نہ سکی چنانچہ آیات پر اکتفاء کیا۔

باب من سئل علما و هو مشتغل في حديثه فأتم الحديث ثم أجاب السائل

باب مضاف ہے۔علما پر زبر اس کے مفعول ثانی ہونے کی وجہ سے ہے۔اس باب اور اس کے تحت درج کردہ حدیث میں معلم اور متعلم دونوں کے لئے آداب بیان کئے ہیں، عالم کے لئے یہ کہ سائل کو کسی اور مسئلہ یا بات میں مشغول ہونے کی بناء جھڑکے نہیں بلکہ حکمت کے ساتھ معاملہ کرے اور متعلم کے لئے بھی ادب ہے کہ وہ تامل کرکے سوال کرے اور اس امر کو ملحوظ رکھے کہ عالم کسی اور شخص

کے سوال کا جواب دینے میں یا کسی معاملہ میں مشغول تو نہیں۔

اس سے امام مالک احمد استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں، کہ خطیب کو کسی سوال کے سبب خطبہ منقطع نہ کرنا چاہئے لیکن جمہور کے نزدیک اگر کوئی دینی، شرعی یا اہم معاملہ پیش آ جائے تو خطبہ کو منقطع کیا جا سکتا ہے اسی طرح اقامت کے بعد نماز کے شروع سے قبل اگر کوئی اہم مسئلہ درپیش ہو تو نماز مؤخر کی جا سکتی ہے اس کے جواز کی متعدد روایات موجود ہیں۔

حدثنا محمد بن سنان قال: حدثنا فليح- ح- و حدثني إبراهيم بن المنذر قال: حدثنا محمد بن فليح قال: حدثني أبي قال: حدثني هلال بن علي عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة قال: بينما النبي ﷺ في مجلس يحدث القوم جاءه أعرابي فقال: متى الساعة فمضى رسول الله ﷺ يحدث- فقال بعض القوم: سمع ما قال فكره ما قال، و قال بعضهم: بل لم يسمع- حتى إذا قضى حديثه قال: أين- أراه- السائل عن الساعة؟ قال: ها أنا يا رسول الله- قال: فإذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة- قال: كيف إضاعتها؟ قال: إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة-

(يحدث القوم) لغت میں عموماً قوم کا لفظ رجال یعنی مردوں کے ساتھ مخصوص ہے (اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔ لا يسخر قوم من قوم- بعد میں عورتوں کا ذکر الگ فرمایا- و لا نساء من نساء-

وقال شاعر:　أقوم آل حصن أم نساء)

لیکن تبعاً عورتیں بھی شامل سمجھی جا سکتی ہیں۔ (فمضى رسول الله يحدث) آنحضرت کے اس توقف کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آپ نے وحی کا انتظار کیا تا کہ اسے کوئی مناسب جواب دیں۔ (أين أراه السائل) اراہ کے ہمزہ پر پیش ہے، اظن کے معنی میں اور السائل پر پیش حکایۃً ہے۔ أراه۔ یہ سند کے راوی محمد بن فلیح کا لفظ ہے یعنی وہ کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ آپ نے یہ کہا این السائل۔ کیونکہ ان کے ہم سبق نے یہ شک کا لفظ، استعمال نہیں کیا۔ (كيف إضاعتها) سائل نے وضاحت چاہی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر سمجھ نہ آئے یا مزید وضاحت مقصود ہو تو عالم سے مراجعت کی جا سکتی ہے۔ (اذا وسد) وسادۃ سے ہے عام طور پر امراء گدی وغیرہ بچھا کر اور ٹیک لگا کر بیٹھتے ہیں اس سے اخذ کرتے ہوئے (وسد) بمعنی (أسند) یعنی جب لوگوں کے معاملات و اختیارات نا اہل لوگوں کے سپرد کر دیئے جائیں۔ مناسبت یہ ہے کہ ایسی صورتِ حال جہل کے غلبہ اور رفعِ علم کے وقت درپیش ہو گی گویا مقتضا یہ ہے کہ جب تک علم و تعلم کا دور دورہ رہے گا خرابی زیادہ نہ ہو گی، اس کے فقدان کا مطلب قربِ قیامت ہے اس سے علم کی فضیلت ظاہر ہوئی۔

اس کے تمام رجال مدنی ہیں۔ یہ روایت اصحابِ صحاح میں سے صرف بخاری نے نقل کی ہے یعنی ان کے افراد میں سے ہے۔

باب من رفع صوته بالعلم

باب مضاف ہے یعنی علم کی بات، کوئی تلقین یا نصیحت با آوازِ بلند کی جا سکتی ہے اسی سے استدلال کرتے ہوئے خطباء، واعظین اور اساتذہ کے لئے مستحسن ہے مجلس کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنی آوازوں کو حسبِ ضرورت اتنا بلند رکھیں کہ تمام لوگوں تک ان کی آواز پہنچ سکے، ائمہ صلوات کے لئے بھی مستحسن ہے کہ نمازیوں کی رعایت کرتے ہوئے آواز کو بلند رکھیں تا کہ ان کی قراءت کی آواز سب

سن سکیں۔ (عام مشاہدہ کیا گیا ہے کہ تقوی اور بزرگی کے سبب کسی کو مسندِ امامت وقتی طور پر سونپی جاتی ہے لیکن اس کی آواز اتنی پست ہوتی ہے کہ مقتدیوں کے لئے باعث پریشانی بنتی ہے، بزرگی اپنی جگہ لیکن نمازیوں کی رعایت بھی نہایت ضروری ہے) حضرت جابر کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ (اذا خطب و ذکر الساعة اشتد غضبه وعلا صوته) اسے مسلم نے روایت کیا۔

حدثنا ابو النعمان عارم بن الفضل قال: حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن يوسف بن ماهك عن عبدالله بن عمرو و قال: تخلف عنا النبي ﷺ في سفرة سافر نا ها، فأدركنا و قد أرهقتنا الصلاة و نحن نتوضأ، فجعلنا نمسح على أرجلنا، فنادى بأعلى صوته: ويل للأعقاب من النار مرتين أو ثلاثا۔

ابو بشر کا نام جعفر بن الیاس ہے ابن وشیہ کے لقب سے معروف تھے ماہک فارسی ہے ماہ بمعنی چاند بقول قسطلانی تصغیر کرتے آخر میں کاف لگا لیتے ہیں۔ (مرتين أو ثلاثا) اس سے ثابت ہوا کہ اہم بات کو دو یا تین مرتبہ کہا جانا مستحسن ہے تا کہ یقینی طور پر سب آگاہ ہو جائیں اور اس کی اہمیت سے بھی کما حقہ واقف ہو جائیں۔

(نمسح على أرجلنا) مراد یہ ہے کہ ایک سفر میں آنحضور عام جماعت سے کسی سبب پیچھے تھے اتنے میں نمازِ عصر کا وقت ہوا، عموماً صحابہ کرام اور آنحضرت نمازوں کو اول وقت میں ادا کرنے کا اہتمام فرماتے تھے، آنحضرت کے انتظار میں وقت تنگ ہوا تو سرعت کی وجہ سے ایسے لگا گویا دھونے کی بجائے پاؤں پر مسح کر رہے ہیں، یہ صرف بیان میں مبالغہ ہے حقیقی مسح مراد نہیں، کیونکہ آنحضرت کے الفاظ (ويل للأعقاب) اسی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ (ويل) لفظِ عذاب و ہلاکت ہے۔ الاعقاب میں الف لام عہد کا ہے یعنی وہ ایڑیاں جو خشک رہ گئی ہوں اور وضوء صحیح طریقے سے نہ کیا گیا ہو۔ ممکن ہے آپ نے کچھ لوگوں کے ہاں یہ کیفیت مشاہدہ فرمائی ہو یا یہ جنس کے لئے ہے اور آپ کی یہ بات عمومی ہے یعنی جلد بازی کی وجہ سے اس امر کا خدشہ تھا، آنحضور نے (النصح لكل مسلم) اور رسالت کے بتقاضہ لوگوں کو خبردار فرمایا۔

باب قول المحدث: حدثنا أو أخبرنا و أنبانا

وقال لنا الحميدي: كان عند ابن عيينه حدثنا و أخبرنا و أنبأنا وسمعت واحدا، وقال ابن مسعود: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق، وقال شقيق عن عبدالله: سمعت النبي ﷺ كلمة، وقال حذيفة حدثنا رسول الله ﷺ حديثين، وقال أبو العالية: عن ابن عباس عن النبي ﷺ فيما يروى عن ربه وقال أنس: عن النبي ﷺ برويه عن ربه عزوجل، وقال أبو هريرة: عن النبي ﷺ يرويه عن ربكم عزوجل۔

امام بخاری نے یہ باب باندھ کر محدثین کی ان مشہور مصطلحات کی بابت اپنا موقف بیان کیا ہے کہ یہ سب الفاظ مترادف وہم مطلب ہیں محدث (أخبرنا) کہے یا (حدثنا) یا (أنبأنا) کوئی فرق نہیں۔ مصنف کا استدلال ترجمۃ الباب میں درج کردہ احادیث پر ہے جن میں یہ سارے الفاظ ہم معنی استعمال ہوئے ہیں۔ (وقال ابن مسعود) انہوں نے حدثنا کا لفظ استعمال کیا ہے (و قال

شقیق عن عبداللہ سمعت) مراد عبداللہ بن مسعود ہی ہیں۔ اسی طرح دوسری معلقات، کسی میں عن النبی کا لفظ استعمال ہوا، مصنف کی غرض یہی ہے کہ یہ سارے الفاظ ایک ہی معنی ادا کرتے ہیں۔ امام مسلم حدثنا، اور أخبرنا، کے مابین فرق کرتے ہیں کثیر اوقات اسی تغایر کو واضح کرنے کے لئے تحویلِ سند کرتے ہیں۔ ابن مسعود کی معلق کتاب القدر میں، شقیق عن عبداللہ الجنائز میں، حدیثِ حذیفہ الرقاق میں، اسی طرح احادیثِ ابن عباس، انس اور ابو ہریرہ کتاب التوحید میں موصولاً درج کی ہیں۔ ان آخری تین معلقات سے مصنف نے استنباط کیا ہے کہ عنعنة کے ساتھ روایت موصول متصور ہوگی اگر لقاء ثابت ہو۔ لقاء کے ثبوت کے لئے بخاری کوئی خارجی دلیل تلاش نہیں کرتے بلکہ ان کے نزدیک لقاء اس طرح ثابت ہوگا کہ کسی روایت میں بلفظِ تحدیث یا اخبار یا سماع روایت کی ہو یہ اس امر کی دلیل ہوگی کہ ان شیخ سے لقاء ہوئی ہے (فیض) اسی طرح باب کی پہلی حدیث جو بواسطہ ابن عمر مروی ہے سے اپنے اس موقف پر دلیل پکڑی ہے کہ آنحضرت نے ایک درخت کا ذکر کر کے صحابہ کرام سے پوچھا: (فحد ثونی ما ھی)

حدثنا قتيبة حدثنا إسماعيل بن جعفر عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر قال: قال رسول اللهﷺ: إن من الشجر شجرة لا يسقط و رقها، وإنها مثل المسلم، فحدثوني ما هي؟ فوقع الناس في شجر البوادي- قال عبدالله: ووقع في نفسي أنها النخلة، فاستحييت- ثم قالوا: حدثنا ما هي يا رسول الله- قال: هي النخلة-

یہ حدیث مختلف طرق سے مروی ہے خود مصنف نے اسے التفسیر میں بواسطہ نافع ذکر کیا ہے وہاں (حدثونی) کی بجائے (أخبرونی) ہے، اسی طرح اسماعیلی کے ہاں (أنبئونی) ہے تو الفاظ کا یہ اختلاف اس امر پر دلیل ہے کہ یہ ساری مصطلحات ہم معنی ہیں۔ لغت کے اعتبار سے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

محدثین میں سے بعض نے ان میں فرق کیا ہے۔ زھری، مالک، ابن عیینہ، یحیی القطان اور اکثر حجازی و کوفی محدثین اور امام بخاری ان الفاظ میں عدم فرق و اختلاف کے قائل ہیں۔ اور حاکم سے منقول ہے کہ ائمۃ فقہاء اربعہ کا یہی موقف ہے۔

جو لوگ فرق کے قائل ہیں ان کے نزدیک لفظ (تحدیث) خاص ہے جب شیخ پڑھے یا خود بیان کرے۔ اگر حلقہ تلامذہ میں سے کوئی پڑھے تو لفظ (إخبار) استعمال ہوگا اسحاق بن راھویہ، نسائی، ابن حبان، ابن جریج شافعی، اور جمہور اہلِ مشرق کا یہی موقف ہے بعد میں متأخرین نے کچھ اور بھی دقیق تفصیلات بیان کی ہیں بطورِ مثال یہ کہ اگر کوئی تنہا شیخ سے سنے تو حدثنا کی بجائے حدثنی کہے گا۔ اس طرح اگر پڑھنے والا وہ خود ہو تو أخبرنی کہے گا اگر اس کا کوئی اور ساتھی ہو تو أخبرنا، کہے گا، اس طرح لفظ (إنباء) کو انہوں نے شیخ کی اجازہ کے ساتھ خاص کیا ہے ابن حجر کی رائے میں یہ سارے فروق متأخرین کے ہاں عرفی حقیقت کی شکل اختیار کر گئے ہیں اور ان کے ہاں ان الفاظ کے استعمال میں سختی اور تکلف پایا جاتا ہے لیکن متقدمین محدثین ان میں سے جو بھی لفظ استعمال کریں تو ان سب کا محمل ایک ہی سمجھا جائے گا۔

(و انها مثل المسلم) مثل کو میم کی زیر اور ثاء پر سکون اور میم وثاء کی زبر، دونوں طرح روایت کیا گیا ہے اور یہ ہم معنی ہیں جیسے شبہ اور شبہ (فوقع الناس فی شجر البودی) یعنی ان کے خیالات جنگل کے درختوں کی طرف گئے۔

(فاستحییت) مختلف روایات میں یہ بات مختلف پیرائے میں کی گئی ہے۔ مصنف نے (باب الفھم فی العلم) میں اس اضافہ کے ساتھ روایت کیا ہے، (فأردت أن أقول ھی النخلة فإذا أنا أصغر القوم) (الأطعمة) میں اس طرح سے

(فإذا أنا عاشر عشرة و أنا أحدثهم) نافع کی روایت میں ہے (و رأیت أبا بکر و عمر لا یتکلمان) تو ان کے بولنے میں حیاء مانع ہوا۔

بندۂ مومن کو کھجور کے درخت کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ شارحین نے اپنے اپنے ذوق کے مطابق وجہ التشبیہ بیان کی ہے۔ اکثر کے ہاں اس کی برکت اور اس کے تمام اجزاء سے انتفاع حتی کہ گٹھلیوں تک کا استعمال، علاوہ ازیں اس کے تنے کی مضبوطی و استقامت، بندہ مومن کی نظیر ہے کہ وہ بھی زندہ اور بعداز موت، لوگوں کے لئے نفع و برکت کا باعث بنتا ہے، دین میں استقامت کا حامل ہے بعض نے اور بھی توجیہات بیان کی ہیں مثلاً یہ کہ کھجور کے درخت کی پیدائش حضرت آدم کے لئے گوندھی گئی مٹی کے بقیہ سے ہوئی، یہ سب مبنی بر تفنن اور توجیہاتِ واھیہ ہیں۔ اس حدیث سے متعدد آداب و امور ثابت ہوتے ہیں مثلاً کبار کا احترام، اور یہ کہ کئی دفعہ عالم کبیر پر بظاہر آسان مسئلہ مخفی ہو جاتا ہے۔ یہ بھی کہ عالمِ معلم بطور امتحان، طلبہ کے اذھان کو متحرک کرنے کے لئے کوئی سوال کر سکتا ہے اور جواب نہ دینے پر خود اس کا بیان کر سکتا ہے ایک حدیث میں مغالطات سے روکا گیا ہے یہ محمول ہے ان مسائل کو زیر بحث لانے سے جن میں کوئی نفع نہیں یا عالم کو خجل کرنے کی نیت سے کئے جا رہے ہوں اور آخر میں حضرت عمر کا احترامِ علم کہ ایک علمی مسئلہ کے فہم کو (حمر النعم) پر ترجیح دے رہے ہیں۔ اس سے متاع دنیا کی علم کے مقابلہ میں ان کی نظروں میں حقارت ثابت ہوتی ہے اور یہی علماء کا طریق ہے۔ دوسرا ان کا یہ خواہش کرنا کہ کاش ابن عمر کہہ دیتے، اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ یقیناً حضور علیہ السلام صحیح جواب ایک چھوٹی عمر کے لڑکے سے پا کر اس کے علم و فہم میں برکت کے لئے دعا کرتے۔ اور یہی انسان کی طبع ہے کہ اپنے اور اپنی اولاد کے لئے خیر کی تمنا و خواہش کرتا ہے۔

باب طرح الإمام المسألة على أصحابه ليختبر ماعندهم من العلم

امام بخاریؒ کا حسنِ کمال ہے کہ ایک ہی روایت سے کچھ ایسی جوانب کی طرف توجہ مبذول کراتے ہیں جو عام محدثین سے مخفی ہوتی ہیں اسی لئے کہا گیا ہے (فقه البخاری فی تراجمه) اس باب میں سابقہ باب ہی کی حدیث ابن عمرؓ سند کے ساتھ نقل کی ہے اس سے مصنف کا مطمح نظر یہ بھی تھا کہ تکرار کا الزام بھی نہ آئے اور اسی حدیث سے ایک پہلے سے مختلف استنباط بھی ہو جائے۔ ابن حجر کے بقول یہی ان کا حسنِ تصرف اور امتیاز ہے۔

حدثنا خالد بن مخلد حدثنا سليمان حدثنا عبدالله بن دينار عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: إن من الشجر شجرة لا يسقط و رقها وإنها مثل المسلم، حدثوني ما هي؟ قال: فوقع الناس في شجر البوادي۔ قال عبدالله: فوقع في نفسي أنها النخلة۔ ثم قالوا: حدثنا ماهي يا رسول الله؟ قال: هي النخلة۔

سند میں سلیمان سے مراد بن بلال ہیں جو مشہور فقیہ اور اصلاً بربری تھے۔

باب ما جاء فی العلم

و قوله تعالى: ﴿و قل رب زدني علما﴾ القراء ة والعرض على المحدث، رأى الحسن والثورى ومالك القراء ة جائزة، واحتج بعضهم فى القراء ة

علی العالم بحدیث ضمام بن ثعلبة قال للنبیﷺ آلله أمرك أن تصلی الصلواتِ؟ قال: نعم، قال: فهذه قرائة علی النبیﷺ، أخبر ضمام قومه بذلك فأجازوه، واحتج مالك بالصك يقرأ علی القوم فيقولون: أشهدنا فلان، ويقرأ ذلك قرائة عليهم، ويقرأ علی المقرئ فيقول القارئ: أقرأنی فلان، حدثنا محمد بن سلام حدثنا محمد بن الحسن الواسطی عن عوف عن الحسن قال: لا باس بالقرائة علی العالم، و أخبرنا محمد بن يوسف الفربری وحدثنا محمد بن إسماعيل البخاری قال: حدثنا عبيد الله بن موسی عن سفيان قال: إذا قرئ علی المحدث فلا بأس أن تقول: حدثنی، قال: وسمعت أبا عاصم يقول عن مالك و سفيان: القرائةُ علی العالم و قراء ته سواء

ایک روایت میں باب ماجاء فی العلم ساقط ہے اور اصل باب (باب القراءة والعرض) کے عنوان سے ہے دوسری روایت میں باب ماجاء موجود ہے اور دوسرا ساقط ہے۔اس طرح تیسری روایت میں دونوں کو جمع کیا گیا ہے۔

قراءة اور عرض میں تغایر اور فرق ظاہر کرنے کے لئے حرفِ عطف لایا گیا ہے، قراءة،عرض سے اعم ہے عرض سے مراد طالب علم کا شیخ کے اصل مسودہ سے موازنہ ان کی موجودگی میں، تا کہ فروق اگر ہوں تو دور ہوسکیں۔اور اس کی صحت کی شیخ سے توثیق ہو سکے۔بعض سلف صرف شیخ سے سنی گئی روایات کا اعتبار کرتے تھے اس لئے امام بخاری نے اس باب میں شیخ سے اخذ کے مختلف طریقے اور ان کی صحت کی بابت اپنا موقف ذکر کیا ہے۔اور تائید کے طور پر حسن بصری،سفیان ثوری اور امام مالک کا حوالہ دیا ہے کہ ان کے نزدیک شاگرد کا استاذ کے سامنے پڑھنا اور شیخ کا توثیق کرنا حجت ہے۔(واحتج بعضهم) حدیثِ ضمام بن ثعلبہ سے احتجاج کرتے ہوئے کہ انہوں نے آنحضورﷺ سے کہا:(آلله أمرك ان تصلی، قال نعم) تو اس روایت سے اس طریقہ کا جواز ملتا ہے۔بیہقی کے مطابق (احتج بعضهم) اس سے مراد شیخ بخاری ابوسعید الحداد ہیں۔

اسی طرح ضمامؓ نے آنحضرت علیہ السلام سے توثیق پا کر اپنی قوم کو بتلایا (فأجازوه) یعنی انہوں نے قبول کیا تو اس سے اس طریقہ کا قابلِ حجت وقبول ہونا ثابت کیا ہے۔(و احتج مالك بالصك) صک فارسی کا لفظ ہے معرب ہے۔اس کی جمع صکاک اور صکوک آتی ہے۔آج کل کی اصطلاح میں (بیانِ حلفی) جو لکھا جاتا ہے اور مقر کا اقرار سمجھا جاتا ہے۔ابن حجر کے مطابق اگر لکھا سن کر مقر، نعم کہے (یا آج کل کی اصطلاح میں دستخط کرے) تو وہ قابلِ حجت ہے۔ایک روایت میں ہے کہ مالکؒ نے قراءة الحدیث کو قراءة القرآن پر قیاس کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے کہ شاگرد حدثنی کا لفظ استعمال کرے جس طرح قرآن پڑھ کر (أقرأنی) کہا جاتا ہے۔یہ موقف امام بخاری کے بیان کے مطابق سفیان ثوری کا ہے۔

حدثناعبدالله بن يوسف قال: حدثنا الليث عن سعيد۔ هو المقبري۔ عن شريك

بن عبدالله بن أبي نمر أنه سمع أنس بن مالك يقول: بينما نحن جلوس مع النبيﷺ في المسجد دخل رجل على جمل فأناخه في المسجد ثم عقله ثم قال لهم: أيكم محمد- والنبيﷺ متكىء بين ظهرانيهم فقلنا هذا الرجل الأبيض المتكيء، فقال له الرجل: ابن عبد المطلب- فقال له النبيﷺ: قد أجبتك: فقال الرجل للنبيﷺ:إني سائلك فمشدد عليك في المسألة، فلا تجد علي في نفسك فقال: سل ما بدا لك، فقال: أسألك بربك و رب من قبلك، آلله أرسلك إلى الناس كلهم؟ فقال: اللهم نعم- قال: أنشدك، بالله، آلله أمرك أن نصلي الصلوات الخمس في اليوم والليلة؟ قال: اللهم نعم- قال: أنشدك بالله، آلله أمرك أن تأخذ هذه الصدقة من أغنيائنا فتقسمها على فقرائنا؟ فقال النبيﷺ: اللهم نعم- فال الرجل: آمنت بما جئت به، و أنا رسول مَن ورائي من قومي، و أنا ضمام بن ثعلبة أخو بني سعد بن بكر- رواه موسى و علي بن عبدالحميد عن سليمان عن ثابت عن أنس عن النبيﷺ بهذا-

ابونمر کا نام معلوم نہیں ہوسکا۔(والنبی متکیء بین ظهر انيهم) ظہر کی تثنیہ ظہرین استعمال کی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت علیہ السلام لوگوں کے درمیان تشریف فرما ہوتے تھے ترکیب کے لحاظ سے ظہرین+ھم اضافت کی وجہ سے تثنیہ کا نون حذف ہوا پھر تاکید کے لئے الف نون کا اضافہ کیا گیا،(فأناخه في المسجد) اس سے بعض نے حلال جانوروں کا مسجد میں باندھا جانا اور ان کا بول وگوبر کرنا جائز ثابت کیا ہے لیکن ابن حجر کے مطابق ایک روایت میں تصریح ہے کہ اس نے اپنا جانور مسجد کے دروازے پر باندھا تھا۔اسے احمد اور حاکم نے ابن عباس سے روایت کیا ہے۔

(أجبتك) یہ ترجمۃ الباب سے متعلق ہے اس سے امام بخاری نے استدلال کیا ہے گویا اس آدمی نے کچھ مسائل آنحضرت پر پڑھے آپ نے ان کی توثیق فرمائی۔

(فلا تجد علي) وجد یجد سے بمعنی (لا تغضب) موجدۃ، وجود، وجدان، وجد سب کا مادہ ایک ہی ہے، صلہ کے اختلاف سے معنی واضح ہوگا۔

(آمنت بما جئت به) اس کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آنحضرت سے مذکورہ بالا گفتگو کے بعد اس نے ایمان لانے کا اعلان کیا یا پھر صیغہ ماضی کا اعتبار کرتے ہوئے مراد یہ ہے کہ ایمان پہلے سے لایا ہوا تھا اب بعد از گفتگو خبر دے رہا ہے۔امام بخاری نے دوسرا معنی اختیار کیا ہے۔ کیونکہ مسلم اور طبرانی کی روایات میں ذکر ہے کہ (اتتنا کتبك و أتتنا رسلك) چنانچہ اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام ان کے ہاں پہنچ چکا تھا تفصیلات جاننے اور توثیق حاصل کرنے کے لئے ضمام کو اس کی قوم نے مدینہ بھیجا۔اس معنی کو اس امر سے بھی تقویت ملتی ہے کہ اس نے توحید کے بارہ میں کوئی سوال نہ کیا بلکہ دینی فرائض کی بابت سوال کئے۔

(رسول من ورائی) رسول مضاف ہے اور من کی میم پر زبر ہے، رسول پر پیش+تنوین، اور من کی میم پر زیر بھی جائز ہے۔ لیکن یہ لغۃً ہے روایۃً اضافت کے ساتھ ہے۔حضرت عمر ضمام کے ان سوالات اور اس کے انداز پر تبصرہ فرمایا کرتے تھے اور کہتے (ما

رأیت أحسن مسئلةً ولا أوجز من ضمام) یعنی حسن سوال بھی اور حسنِ ایجاز بھی۔ یہ حدیث عمل بخبر الواحد کے لئے قوی دلیل ہے کہ پورے قبیلہ نے جیسا کہ ذکر ہوا ایک ضمام کے بیان پر جو اس نے واپسی پر دیا، اسلام قبول کیا۔ (رواہ موسی الخ) یہ ابن اسماعیل ابوسلمہ شیخِ بخاری ہیں صحیح اُبی عوانۃ میں ان کی روایت موصول ہے۔ (و علی بن عبد الحمید) ان کی صحیح بخاری میں یہی ایک روایت ہے۔ ترمذی نے اسے بخاری ہی کے حوالہ سے موصول کیا ہے دارمی نے بھی علی سے اسے روایت کیا ہے۔ (بهذا) یعنی بالمعنی روایت کی ہے۔ اکثر نسخوں میں متابعات کا یہ ذکر ساقط ہے۔

باب مایذکر في المناولة، و کتاب أهل العلم بالعلم إلى البلدان

وقال أنس: نسخ عثمان المصاحف فبعث بها إلى الآفاق، ورأى عبدالله بن عمر ویحییٰ بن سعید و مالك ذلك جائزاً، واحتج بعض أهل الحجاز فى المناولة بحدیث النبیﷺ حیث کتب لأمیر السریة کتاباً وقال: لاتقرأه حتى تبلغ مکان کذا و کذا، فلما بلغ ذلك المکان قرأه على الناس و أخبرهم بأمر النبیﷺ۔

شیوخ سے اخذ و استفادہ کے مختلف طرق جو محدثین کے ہاں مروج تھے، کے بیان میں (مناولہ) کا ذکر کیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ شیخ اپنے شاگرد کو کتاب دے کہ فلاں سے میرا سماع ہے تو تمہیں اجازت ہے کہ میرا حوالہ دے کر اس کو روایت کرو، جمہور نے اس طریقہ کا اعتبار کیا ہے اسی بات کو آگے چلاتے ہوئے امام بخاری نے علماء کا خطوط کے ذریعہ اپنے پاس موجود ذخیرہ احادیث کو دوسروں تک پہنچانے اور اس امر کے قابل حجت ہونے کا ذکر کیا ہے اور دلیل کے طور پر حضرت عثمان کا قرآن پاک کے نسخے تیار کرا کے مختلف شہروں کو روانہ کرنا، ذکر کیا ہے اسی طرح آنحضور کی حدیث کہ آپ نے ایک سریہ کے امیر کو بند خط دیا اور کہا کہ فلاں مقام پر پہنچنے سے پہلے اس کو نہ پڑھنا، اس سے اس طریقہ کی صحت پر استدلال کیا ہے۔ مصنف نے یہ حدیث موصول ذکر نہیں کی لیکن صاحب الفتح کے بیان کے مطابق صحیح حدیث ہے اور دو طریقوں سے مروی ہے۔ اور جس امیر سریہ کا ذکر ہے وہ ام المومنین حضرت زینب کے بھائی حضرت عبداللہ بن جحش اسدی ہیں۔ اور یہ سن دو ہجری جنگِ بدر سے قبل کا واقعہ ہے۔

حدثنا اسماعیل بن عبدالله قال: حدثني إبراهیم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب عن عبید الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود أن عبدالله بن عباس أخبره أن رسول اللهﷺ بعث بکتابه رجلا و أمره أن یدفعه إلى عظیم البحرین، فدفعه عظیم البحرین إلى کسرى، فلما قرأة مزقه، فحسبت أن ابن المسیب قال: فدعا علیهم، رسول اللهﷺ أن یمزقوا کل ممزق۔

صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔ آنحضرت کے سفیر کا نام عبداللہ بن حذافہ سہمی تھا۔ عظیم بحرین کا نام منذر بن ساوئی تھا اس روایت کو نسائی نے بھی ذکر کیا ہے۔ آنحضرت نے کسریٰ کے نام جو خط لکھا تھا۔ ایک آدمی کے ہاتھ بحرین کے حاکم تک پہنچایا تا کہ وہ

اسے کسریٰ تک پہنچا دے۔

حدثنا محمد بن مقاتل أبو الحسن أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا شعبة عن قتادة عن أنس بن مالك قال: كتب النبيﷺ كتابا۔ أو أراد أن يكتب۔ فقيل له: إنهم لا يقرؤون كتابا إلا مختوما، فاتخذ خاتما من فضة نقشه محمد رسول الله۔ كأني أنظر إلى بياضه في يده، فقلت لقتادة: من قال: نقشه: محمد رسول الله؟ قال: أنس۔

سند میں عبداللہ بن مبارک ہیں اسناد میں صحابہ کے بعد جب عبداللہ خالی از نسبت ذکر ہوتو وہی مراد ہوتے ہیں۔ اس میں مہر لگانے کا ذکر ہے، (فقيل له انهم الخ) یعنی آپ سے کہا گیا جب آپ نے سلاطین کو خطوط روانہ کئے کہ وہ صرف مہر والے خطوط کو پڑھتے ہیں، تو آپ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی جس میں (محمد رسول الله) نقش تھا، اس حدیث کے درج کرنے سے امام بخاری کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم کا دوسرے شہروں کی طرف بذریعہ خط احادیث و روایات روانہ کرنا حجت تو ہے یہ مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ موثوق ہوں، مہر لگی ہو یا مرسِل کا خط پہچانا جاسکے یا حاملِ خط ثقہ اور غیر متہم ہو یعنی توثیق کا کوئی وسیلہ بھی میسر ہو علامہ انور ناقل ہیں کہ بقول ابنِ معین امام ابوحنیفہ اس سلسلہ میں یہ شرط لگاتے تھے کہ اگر کبھی لکھنے والا اپنا خط دیکھے تو اول تا آخر لکھی گئی تحریر یاد آجائے مگر صاحبین کہتے ہیں کہ اتنا ہی کافی ہے کہ اپنا خط پہچان لے۔

(فاتخذ خاتما) علامہ اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوا کہ انگوٹھی ضرورۃً بنائی جاتی تھی پھر قدیم زمانہ میں خاتم یعنی مہر کا استعمال اس امر کی نشانی تھا کہ تحریر ختم ہوتی ہے آج کل بطور تصدیق مہر کا استعمال ہوتا ہے خاتم النبیین قدیم معنی کے اعتبار سے ہے۔

باب من قعد حيث ينتهي به المجلس
و من رأى فرجة في الحلقة فجلس فيها

حیث مبنی علی الضمہ ہے اور محلاً منصوب ہے ظرفیت کی بناء پر۔ کتاب العلم سے اس باب کا واضح تعلق ہے کہ یہ علم کی مجلس کا بیان ہے اور اس میں آدابِ علم اور آدابِ طالب علم کا ذکر ہے۔ یہاں دو لفظ مجلس اور حلقہ (جمع حلق) استعمال کئے ہیں دونوں سے مراد ایک ہی ہے۔ حدیث میں حلقہ کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

حدثنا اسماعيل قال: حدثني مالك عن إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة أن أبا مرة مولى عقيل بن أبي طالب أخبره عن أبي واقد الليثي أن رسول اللهﷺ بينما هو جالس في المسجد والناس معه إذ أقبل ثلاثة نفر، فأقبل اثنان الى رسول الله و ذهب واحد۔ قال: فوقفا على رسول اللهﷺ، فأما أحدهما فرأى فرجة في الحلقة فجلس فيها، و أما الآخر فجلس خلفهم، و أما الثالث فأدبر ذاهبا۔ فلما فرغ رسول اللهﷺ قال: ألا أخبركم عن النفر الثلاثة؟ أما أحدهم فأوى إلى الله فآواه، و أما الآخر فاستحيا فاستحيا الله منه، وأما الآخر فأعرض فأعرض الله عنه۔

شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں، اسحاق حضرت انس کے بھتیجے ہیں یعنی ان کے سوتیلے بھائی کے بیٹے تھے۔ ابو مرہ اصل میں

عقیل کی بہن حضرت ام ہانی کا مولی تھے لیکن عقیل کے ساتھ ہمہ وقت رہنے کی وجہ سے (مولی عقیل) مشہور ہو گئے، حدیث کے راوی ابو واقد لیثی کا نام حارث بن مالک ہے اور ان کی صحیح بخاری میں یہی ایک حدیث ہے۔

(ثلاثۃ نفر) نفر اسم جمع ہے اور تین تا دس مردوں پر بولا جاتا ہے۔ دو دفعہ (أقبل) کا لفظ مذکور ہے دوسری روایت سے صراحت ہے کہ اولاً راستے میں گزرتے ہوئے نمودار ہوئے مسجد کے پاس پہنچ کر آنحضور کی مجلس پر نظر پڑی ایک اپنی راہ پر چلتا رہا دو مسجد میں آئے اسی لئے دو مرتبہ اقبل کا لفظ ہے۔ (فرأى فرجة في الحلقة) فرجۃ، ف پر پیش اور زبر دونوں ٹھیک ہیں یعنی دو چیزوں کے درمیان کچھ جگہ، مجالسِ علم و ذکر کا حلقہ یعنی دائرہ کے انداز میں بیٹھنا مستحب محسوس ہوتا ہے (اس طرح بیٹھنے کی افادیت یہ بھی ہے کہ اس طرح معلم یا واعظ سے استفادہ بطریقِ احسن کیا جا سکتا ہے اور اس کی آواز آسانی سے سنی جا سکتی ہے)

(فآوى الى الله فآواه الله) قرطبی کے مطابق صحیح روایت پہلا (اوی) قصر کے ساتھ اور دوسرا مدّ کے ساتھ ہے۔ کیونکہ پہلا لازم، دوسرا متعدی ہے قرآن مجید میں ہے، ﴿اذ أوى الفتية إلى الكهف﴾ یہ قصر کے ساتھ ہے، دوسری جگہ ہے، (وآوينا هما إلى ربوة) مد کے ساتھ یعنی پہلا آدمی اللہ کی طرف متوجہ ہوا تو اللہ نے بھی خاص توجہ وعنایت اور نظرِ رحمت اسے مرحمت فرمائی اس سے مجالسِ علم و ذکر میں سعی و کوشش کر کے معلم و واعظ سے قریب ہونے کا استحباب ظاہر ہوتا ہے جتنا قرب ہو گا نیکی کے ساتھ ساتھ استفادہ بھی زیادہ ہو گا اور توجہ بھی مرکوز رہے گی۔ اس سے ثابت ہوا کہ حلقہ میں نماز کی صفوں کی طرح، خلل یعنی جگہ خالی نہیں چھوڑنا چاہئے اور اگر جگہ خالی ہو تو اسے پر کرنے کے لئے لوگوں کو ایذاء پہنچائے بغیر پھلانگا جا سکتا ہے۔

(فاستحيا) دوسرا آدمی جھجکا، یا تو معنی یہ ہے کہ جس طرح ہمت کر کے اس کے پہلے ساتھی نے جگہ تلاش کی وہ حیاء کی وجہ سے ایسا نہ کر سکا چنانچہ جہاں جگہ ملی کنارے پر وہیں بیٹھ گیا یا اس کا معنی یہ ہے کہ واپس جانا چاہتا تھا تیسرے ساتھی کی طرح حیاء، آڑے آئی اور بادلِ نخواستہ مجلس کے کنارے بیٹھ گیا۔ حاکم کی حضرت انس سے روایت کے لفظ ہیں (و مضى الثاني قليلا) اس سے دوسرا معنی اقوی معلوم ہوتا ہے۔

(فاستحيا الله منه) ابن حجر نے معنی کیا ہے کہ اللہ نے اس پر رحم کیا اور سزا نہیں دی۔ مجازاً حیاء کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی۔ (ایک معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس عنایت و نظر رحمت سے سعی و کوشش کر کے آنحضرت کے قریب پہنچنے والے کو نوازا اس سے اسے محروم رکھا)۔

(فأعرض الله عنه) تیسرے آدمی کی بابت ارشاد فرمایا کہ اللہ کی ناراضی اس پر آئی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اگر وہ مسلمان تھا تو بلا عذر مجلسِ علم و ذکر سے اعراض کیا، یہ بھی احتمال ہے کہ وہ منافق ہو اور اللہ تعالیٰ نے اس کے احوال سے آپ کو مطلع فرما دیا ہو۔ آنحضرت کا یہ کہنا (فأعرض الله) خبر بھی ہو سکتا ہے۔ اور دعا بھی۔ حضرت انس کی روایت کے لفظ ہیں (فاستغنى الله عنه) اس سے اس جملہ کا اِخبار ہونا زیادہ محتمل ہے۔ علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ اگر کسی خارجی دلیل سے اس جانے والے کا مفضول علیہ ہونا ثابت ہے تب تو ٹھیک ہے وگرنہ اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہاں صرف جزاء جنس العمل کا تذکرہ ہے یعنی اس مجلس میں ان کے طرزِ عمل کی بابت احکام ذکر کئے ہیں بعض کا اس تیسرے آدمی کو منافق قرار دینا صحیح نہیں ہے۔

اس سے اہلِ معاصی کے بارہ میں بتلانا اور نصیحت کی غرض سے دوسروں کو آگاہ کرنا جائز ثابت ہوتا ہے اور یہ غیبت نہ ہو گی۔ یہاں بھی اعراض کے لفظ کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت مجازی اور علی سبيل المقابلة و المشاكلة ہے۔ جیسا کہ فرمایا (ومكروا

و مکر اللہ) ابن حجر فرماتے ہیں کہ کسی روایت سے ان اصحابِ ثلاثہ کے نام نہیں معلوم ہو سکے۔ اسے مسلم اور ترمذی نے (الاستیذان) جب کہ نسائی نے (العلم) میں ذکر کیا ہے۔

باب قول النبي ﷺ: رب مبلَغ أوعیٰ من سامع

حرفِ جر ہے تقلیل اور تکثیر دونوں کے لیے آتا ہے لیکن زیادہ استعمال تکثیر کے لیے ہے۔ (مبلغ) اسم مفعول ہے (أوعی) اس کی صفت ہے۔ عنوانِ باب پر مشتمل یہ معلق حدیث آنحضرت کے خطبہ حج کا حصہ ہے اور بخاریؒ نے اسے کتاب الحج میں موصول ذکر کیا ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا بشر قال: حدثنا ابن عون عن ابن سرين عن عبدالرحمن بن أبي بكرة عن أبيه ذكر النبي ﷺ قعد على بعيره وأمسك إنسان بخطامه۔ أو بزمامه۔ قال: أي يوم هذا؟ فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه سوى اسمه۔ قال: أليس يوم النحر؟ قلنا۔ بلى۔ قال: فأي شهر هذا؟ فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه۔ فقال أليس بذي الحجة؟ قلنا: بلى۔ قال: فإن دمائكم و أموالكم و أعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا، في شهر كم هذا، في بلدكم هذا۔ ليبلغ الشاهد الغائب، فإن الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه۔

بشر سے مراد ابن المفضل ہیں ابن عون کا نام عبداللہ ہے۔ حدیث میں لفظ (ذکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم) ذکر کا فاعل حضرت ابوبکرہ راوی حدیث ہیں۔ ایک روایت میں ذکر بصیغہ مجہول پڑھا گیا ہے اور لفظ (النبی) مرفوع نائب فاعل ہونے کی وجہ سے ہوگا۔

(بخطامه أو بزمامه) دونوں ہم معنی ہیں لیکن راوی کو شک ہے کہ خطام کا لفظ سنا یا زمام کا یعنی لگام اور یہ شک راوی حدیث یعنی حضرت ابوبکرہ کے بعد والے راویوں میں سے کسی کا ہے، تعیین نہیں ہو سکی۔ ایک روایت میں انہوں نے صراحت کی کہ لگام پکڑنے والے وہی تھے۔ حدیثِ ابی بکرہ میں ہے کہ جب آنحضرت نے پوچھا: (ای یوم هذا فسكتنا) یعنی ہم خاموش رہے جب کہ ابن عباس کی اسی موضوع پر حدیث میں ہے کہ آپ کے اس سوال پر (قالوا یوم حرام) لوگوں نے کہا حرمت والا دن ہے۔ اس تعارض کا حل یہ ہے کہ جس طرف ابوبکرہ تھے وہ لوگ خاموش رہے اور جہاں ابن عباس تھے انہوں نے مذکورہ جواب دیا۔ یا ابن عباس کی روایت بالمعنی ہو سکتی ہے۔ اور انہوں نے خلاصہ بیان کیا جب کہ ابوبکرہ نے تمام سیاق بعینہ ذکر کیا۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تبلیغِ علم کمال اہلیت سے پہلے بھی ہو سکتی ہے اور یہ بھی کہ فہم اداء کے لئے شرط نہیں ہے لازمی نہیں کہ معلم یا واعظ کی بات کو کلی طور پر پہلے سمجھا جائے پھر آگے نقل یا بیان کیا جائے ممکن ہے کہ امرِ واقعہ یا سنے گئے الفاظ دھرا دیئے جائیں اور بعد کے لوگ اس سے زیادہ استفادہ کر سکیں اور زیادہ سمجھ سکیں۔ عین ممکن ہے کہ متقدمین کے ذہن میں وہ معانی یا ان کا کچھ حصہ نہ آ سکے جو اللہ تعالیٰ متاخرین کے اذہان میں الہام کرے، اس حدیث کے تمام راوی بصری ہیں اسے مسلم نے الدیات اور نسائی نے (الحج اور العلم) میں نقل کیا ہے۔

باب العلم قبل القول و العمل

لقول الله تعالى:﴿فاعلم أنه لآ إله إلا الله﴾فبدأ بالعلم وأن العلماء هم ورثة الانبياء، ورثوا العلم، من أخذه أخذ بحظ وافر، و من سلك طريقاً طلب به علما سهل الله له طريقاً إلى الجنة، وقال جل ذكره: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماءُ﴾[فاطر:۲۸] وقال: ﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾ [العنكبوت:۴۳] ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ [الملك:۱۰] وقال: ﴿هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ [الزمر:۹] وقال النبیﷺ: من يرد الله به خيراً يفقهه، وإنما العلم بالتعلم، وقال أبو ذر: لو وضعتم الصمصامة على هذه وأشار إلى قفاه۔ ثم ظننت أني أنفذ كلمة سمعتها من النبیﷺ قبل أن تجيز واعلى لأنفذتها، وقال ابن عباس: ﴿كونوا ربانيين﴾ حكماء فقهاء' ويقال: الرباني الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره۔

باب پر تنوین ہے۔یعنی قول وعمل کی صحت کے لئے علم شرط ہے کیونکہ شریعت وسنت کا علم ہوگا تو اعتقاد صحیح ہوگا اور نیت میں اخلاص آئے گا،مصنف نے بطورِ خاص یہ باب باندھا ہے تا کہ علمِ صحیح کی طلب میں تساہل نہ ہو اور عمل تبھی مقبول ہوگا جب وہ سنت کے مطابق ہو اور سنت سے واقفیت علم کی بنیاد پر ہوگی لہٰذا علم ان دونوں پر متقدم ہے۔(فاعلم أنه لا إله إلا الله) سے استدلال فرمایا کہ علم کو پہلے ذکر کیا ہے۔اور (و استغفر لذنبك) یعنی عمل کو بعد میں مراد یہی ہے کہ عمل کا پتہ بھی علم سے ہی لگے گا۔(وأن العلماء ورثة الأنبياء) ان کے الف پر زیر اور زبر دونوں ٹھیک ہیں۔زبر کے ساتھ ما قبل پر عطف ہوگا اور زیر حکایۃً۔یہ اصل میں ایک حدیث ہے جسے ابوداؤد، ترمذی، حاکم اور ابن حبان نے روایت کیا ہے بعض نے اسے ضعیف قرار دیا ہے لیکن امام بخاری نے صراحت نہیں کی کہ ان کے نزدیک یہ حدیث ہے یا نہیں لہٰذا اس کا شمار بخاری کی معلقات میں نہ ہوگا۔اس کا قرآن سے شاہد ملتا ہے قولہ تعالیٰ (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) علم واصحابِ علم کی فضیلت بیان کرنے کے لئے یہاں درج کیا۔

(ورثوا العلم) اگر راء کی تشدید کے ساتھ پڑھیں تو اس کا فاعل انبیاء ہیں، اگر تخفیف کے ساتھ تو فاعل علماء ہیں۔پہلے کی مؤید ترمذی کی حدیث ہے(و إن الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما و إنما ورثوا العلم

(و من سلك طريقا) یہ اسی حدیث کا ٹکڑا ہے لیکن مسلم نے بطریقِ اعمش الگ سے اسے روایت کیا ہے اسی طرح ترمذی نے بھی،اور حسن کہا ہے۔(طريقا) کو نکرہ ذکر کیا تا کہ حصول علم کے تمام ممکنہ طریقوں کو شامل ہو (آج کل کے دور کے جدید وسائل اور طریقوں کو دیکھ کر اس لفظ کو نکرہ کے طور پر ذکر کرنے کی بخوبی سمجھ آتی ہے)۔مزید یہ کہ نکرہ قلیل وکثیر دونوں کو شامل ہے۔(و قال جل

ذکرہ انما یخشی اللہ) اس کا عطف (لقول اللہ) پر ہے۔

(من یرد اللہ به خیراً یفقه) اکثر کی روایت اسی طرح ہے ایک روایت میں (یفهمه) ھاء پر شد کے ساتھ ہے۔ دونوں ہم معنی ہیں (و انما العلم بالتعلم) یہ ایک حدیث ہے ابن ابی عاصم اور طبرانی نے حضرت معاویہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے (اس جملہ کا عصرِ ھذا میں بخوبی مفہوم واضح ہوتا ہے، حضور فرماتے ہیں کہ دینی علم انبیاء اور ان کے ورثہ۔علماء۔ کے سامنے زانوئے تلمذ طے کرنے سے آتا ہے۔ ہمارے مشاہدہ کے مطابق جن اصحاب نے بغیر روایتی طریقہ پر چلے، یہ علم بذریعہ انفرادی مطالعہ حاصل کیا اور بعض ان میں سے عظیم مذھبی سکالر بھی قرار پائے لیکن کچھ مقامات پر ان سے ایسی غلطیاں سرزد ہوئیں کہ اگر ان کا علماء سے تلمذ ہوتا تو نہ ہوتیں)۔

(وقال أبوذر) امام بخاری کی یہ معلق روایت مسند دارمی میں سند کے ساتھ مروی ہے یہ بات تب کہی تھی جب حضرت عثمانؓ نے مال اور مالداروں کے بارہ میں ان کے خاص موقف کی وجہ سے فتوی دینے سے منع کیا تھا تو قریش کے ایک آدمی نے دیکھا کہ آپ جمرہ وسطی کے پاس بیٹھے ہیں اور لوگ سوالات کرتے ہیں اور آپ انہیں جواب دیتے ہیں اس پر اس نے کہا (ألم تُنه عن الفیتا) تو جواباً انہوں نے کہا: (لو وضعتم الخ) چونکہ آنحضرت نے صحابہ کرام کو حکم دیا تھا (فلیبلغ الشاهد الغائب) تو انہوں نے اجتہاد کرتے ہوئے امیرِ وقت (حضرت عثمان) کے حکم پر آنحضور کے عمومی حکم کو ترجیح دی۔ (صمصامة) قاطع تلوار یا بعض کے مطابق ایک دھاری تلوار، اس سے مصنف تحصیل علم کے لئے مشقتیں برداشت کرنا اس کے حصول میں صبر سے کام لینا اور (عدم کتمانِ علم پر استدلال کررہے ہیں) یعنی یہ بھی علم کی فضیلت ہے کہ اس کے لئے جان دینا بھی ہیچ ہے۔ (و قال ابن عباس) یہ تعلیق بھی ابن ابی عاصم اور خطیب نے سند کے ساتھ نقل کی ہے۔ ربانیون سے مراد ان کے ہاں علماء وفقہاء ہیں، ابن مسعود کی بھی یہ رائے ہے بعض علمائے لغت نے ربانی کو رب کی طرف منسوب کیا ہے اور بعض نے تربیت کی طرف۔ دوسری نسبت کے اعتبار سے ربانی سے مراد مربی یعنی معلم اور عالم ہوسکتا ہے۔ امام بخاری بھی اسی طرف مائل ہیں ان کا یہ کہنا: (الربانی الذی یربی الناس بصغار العلم قبل کبارہ) صغار العلم سے مراد بنیادی وابتدائی اور واضح مسائل اور کبار العلم سے مراد دقیق اور پیچیدہ علمی مباحث اور مسائل، اس باب کے تحت مصنف نے کوئی حدیث درج نہیں کی اس کے کئی اسباب ہوسکتے ہیں، ان کو اپنی شرط پر کوئی موصول حدیث نہیں ملی یا انہی تعلیقات و اقوال پر اکتفاء کیا۔

باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا

یتخول سے مراد خیال رکھنا۔ رعایت رکھنا۔ مراد یہ ہے کہ آنحضرت تبلیغ اور وعظ کے لئے صحابہ کرام کے اوقاتِ توجہ ونشاط کا خیال رکھتے تا کہ اکتاہٹ اور نفور نہ پیدا ہو۔ چونکہ سابقہ ابواب میں آدابِ تعلیم وتعلم بیان کررہے ہیں انہی میں یہ بھی شامل ہے کہ اس بات کا خیال رکھا جائے کہ لوگوں میں اکتاہٹ پیدا نہ ہو، چنانچہ آنحضرت کا طریق کار یہ تھا کہ صحابہ کی دلچسپی اور اشتیاق ونشاط کو ملاحظہ فرماتے اسی حساب سے انہیں موعظہ اور تعلیم کا اہتمام فرماتے باب کی دوسری حدیث (یسروا و لا تعسروا) سے بھی یہی استدلال کیا ہے۔

(بعض علماء واصحابِ تبلیغ کا گھنٹوں سامعین کو اپنے سامنے بیٹھائے رکھنا اور ان میں پیدا ہونے والے ملال اور اکتاہٹ کا خیال نہ رکھنا خلافِ مصلحت وحکمت اور آنحضرت کے طریقہ تبلیغ وتعلیم کے بھی خلاف ہے، اس قدر مشقت اٹھانا کہ اکتاہٹ پیدا ہو اور

نتیجہ کے طور پر تھوڑے عمل سے بھی جائے، کی کراہت بھی ثابت ہوتی ہے)۔

حدثنا محمد بن يوسف قال: أخبرنا سفيان عن الأعمش عن أبي وائل عن ابن مسعود قال: كان النبيﷺ يتخولنا بالموعظة في الأيام كراهة السآمة علينا۔

سند میں سفیان ثوری ہیں۔ اس حدیث کو امام احمد نے اپنی مسند میں سفیان بن عیینہ سے نقل کیا ہے مگر بخاریؒ محمد بن یوسف عن الثوری نقل کر رہے ہیں۔ محمد بن یوسف فریابی نے دونوں سفیانوں سے روایت کی ہے مگر وہ جب بھی مطلق سفیان کہیں تو مراد ثوری ہوتے ہیں، اسی طرح بخاری نے محمد بن یوسف بیکندی سے بھی روایت لی ہے، مگر جب بھی مطلق محمد بن یوسف کہیں تو مراد فریابی ہوتے ہیں۔ احمد کی مذکورہ روایت میں عن کی بجائے (أعمش سمعت شقيقاً) ہے، شقیق ابو وائل کا نام ہے، اعمش نے ان سے بلواسطہ اور بلا واسطہ دونوں طرح روایت ذکر کی ہے۔

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا يحي بن سعيد قال: حدثنا شعبة قال: حدثني أبو التياح عن أنس عن النبيﷺ قال: يسروا و لا تعسروا، و بشروا و لا تنفروا۔

یحیٰ سے مراد القطان ہیں۔ ابو التیاح کا نام یزید بن حمید ہے۔ (وبشروا و لا تنفروا) یعنی ابتداء میں دین کی عبادات کی ادائیگی اور معاملات میں متشددانہ رویہ نہ رکھا جائے، انسان کی طبیعت یہ ہے کہ اگر زیادہ اصرار کے ساتھ کسی چیز سے منع کیا جائے اور ضرورت سے زائد اس ممنوع چیز کے أضرار بالتکرار بیان کئے جائیں تو طبیعت میں اس کی طرف میلان پیدا ہوتا ہے چنانچہ حکمت یہ بتلائی کہ بشارتیں زیادہ ہوں یعنی اشتیاق پیدا کیا جائے اور تربیت وتعلیم میں تدریجی انداز اختیار کیا جائے (ہمارے نانا حضرت حافظ بڈھیمالوی فرمایا کرتے تھے کہ عام لوگوں کے لئے جنت کی باتیں اور اس کی نعمتوں کا ذکر زیادہ کیا جائے اور جہنم کی تمام تفصیلات شرح و بسط کے ساتھ عموماً نہ بیان کی جائیں۔ ابتدا میں۔ بطور مثال اگر نئے نمازی کو عشاء کی سترہ رکعتیں بتلائی جائیں۔ ذاتی تجربہ ومشاہدہ ہے وہ چار سے بھی جائے گا لیکن اگر ابتداء تھوڑے عمل سے کرائی جائے اور تدریجاً شوق دلایا جائے تو یہ زیادہ ثمر آور ہے۔ ایک خطیب صاحب زبان و بیان کا سارا زور صرف فرما کر جمعہ کے خطبہ میں ارشاد فرما رہے تھے کہ پل صراط بال سے باریک تلوار کی دھار سے تیز اور اس کے نیچے دھکتا ہوا دوزخ ہے اور اس میں انسانوں کو پکڑنے و جکڑنے کے لئے تیز کنڈے ہیں وغیرہ وغیرہ ایک آدمی کھڑا ہو کر کہنے لگے مولوی صاحب صاف کہیں کہ اللہ نے پل صراط سے کسی کو گذرنے نہیں دینا۔ اس کی مثال یوں بھی ہے کہ لمبی دوڑوں کے مقابلوں میں آغاز انتہائی سست رفتار سے دوڑنے کے ساتھ کیا جاتا ہے جو شروع ہی سے تیز دوڑتا ہے جلد تھک ہار کر گر جاتا ہے)۔

باب من جعل لأهل العلم أياما معلومة

اس کے تحت ذکر کردہ ابن مسعود کے فعل سے یہ استنباط کیا ہے۔

حدثنا عثمان بن ابی شيبة قال: حدثنا جرير عن منصور عن أبي وائل قال: كان عبدالله يذكر الناس في كل خميس، فقال له رجل: يا أبا عبدالرحمن لوددت أنك ذكرتنا كل يوم۔ قال: أما إنه يمنعني من ذلك أني أكره أن أملكم، وإني أتخولكم بالموعظة كما كان النبيﷺ يتخولنا بها مخافة السآمة علينا۔

ابو شیبہ کا نام عثمان بن محمد ہے چنانچہ حضرت ابن مسعود نے پندو موعظت کے لئے ہفتہ میں ایک دن۔ جمعرات۔ مقرر کیا تھا یہاں یہ احتمال ہے کہ جمعرات کا تعین بھی حضور کی اقتداء ہو یعنی آپ علیہ السلام بھی جمعرات کو اس مقصد کے لئے مجلس آراء ہوتے ہوں لیکن زیادہ احتمال یہی ہے کہ تعیین یوم۔ جمعرات۔ تو اپنی مرضی سے کی اور یہ بھی لازمی نہیں کہ حضور ہفتہ میں ایک ہی دن لوگوں کو موعظہ وتعلیم دیتے ہوں، اصل اقتداء حضور کی یہ ہے کہ انہوں نے لوگوں کے اوقات نشاط کا خیال رکھا اور جیسا کہ روزانہ درس دینے کے مطالبہ پر کہا (أکرہ أن أملکم) یہی ان کی حضور کے طریقے کی اقتداء ہے۔

باب من یرد اللہ به خیرا یفقهه في الدین

حدثنا سعید بن عفیر قال: حدثنا ابن وهب عن یونس عن ابن شهاب قال: قال حمید بن عبدالرحمن سمعت معاویة خطیبا یقول: سمعت النبيﷺ یقول: من یرد اللہ به خیرا یفقهه في الدین- وإنما أنا قاسم، واللہ یعطي- و لن تزال هذه الأمة قائمة علی أمر اللہ لا یضرهم من خالفهم حتیٰ یأتي أمر اللہ-

(سمعت معاویة خطیبا) خطیباً مفعول سے حال ہے صحیح بخاری میں حضرت معاویہ سے آٹھ احادیث مروی ہیں۔

ابن حجر اور بعض دوسرے شارحین نے حضرت معاویہ کی اس حدیث کو تین موضوعات پر تقسیم کیا ہے۔

نمبر(۱) من یرد اللہ به خیرا الخ یہ کتاب العلم سے متعلق ہے اور اس میں دین میں تفقہ یعنی فہم وسمجھ بوجھ کی فضیلت ظاہر کی ہے۔

نمبر(۲) (انما أنا قاسم الخ) رہا۔ یہ صدقات وغنائم کی تقسیم سے متعلق ہے۔ اسی لئے مسلم نے اسے کتاب الزکاۃ اور بخاری نے (خمس) میں بھی روایت کیا ہے۔ اور حدیث مذکورہ کا تیسرا جملہ (و لن تزال هذه الخ) اشراط الساعہ سے متعلق ہے اور مصنف نے (کتاب الاعتصام) میں بھی درج کیا ہے۔ امام احمد اس گروہ کی بابت لکھتے ہیں: کہ اگر وہ اہل سنت نہیں تو پھر مجھے نہیں علم کہ کون ہیں۔ علامہ کشمیری کہتے ہیں مجھے ایک مدت تک ایک امام احمد کے اس قول کی توجیہ معلوم نہ ہوسکی کیونکہ بظاہر معاملہ واضح ہے کہ حدیث کا یہ ٹکڑا مجاہدین سے متعلق ہے، پھر ان کے قول کا مطلب آخر کار آشکار ہوا کہ وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مجاہدین ہمیشہ اہل سنت ہی سے ہوتے رہے ہیں اور رہیں گے حقیقت بھی یہی ہے کہ غیر اہل سنت کو کبھی جہاد کی توفیق نہیں ملی بلکہ اسلامی حکومات کی بربادی میں روافض اکثر اوقات شریک رہے ہیں (مشہور خطیب سید عبدالمجید ندیم کہا کرتے ہیں کہ مجاور کبھی مجاہد نہیں بنا اور نہ بن سکتا ہے، حضرت ابوبکرؓ سے لے کر شاہ اسماعیل شہید تکؒ تاریخ شاہد ہے کہ جہاد کا علم ہمیشہ اہلِ توحید نے ہی اٹھایا ہے اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں۔

؎ توحید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے
آسان نہیں مٹانا نام و نشان ہمارا)

لیکن ایک دوسری توجیہ بھی ہے جو قسطلانی نے ذکر کی ہے کہ یہ تینوں جملے باہم متعلقہ ہیں۔ ان کے مطابق (إنما أنا قاسم) کا تعلق بھی ما قبل کے ساتھ ہے یعنی حضور بلا تخصیص علم کی تقسیم کرتے ہیں اور (واللہ یعطی) فہم وفقہ اور اس میں لوگوں کا تفاوت من

جانب اللہ ہے اور اس کے ارادہ ومشیت پر معلق ہے ہوسکتا ہے حضور کے فرامین کے ادراک اور فہم میں متقدمین سے بڑھ جائیں، اس معنی پر وہ (و انما انا) کی واو کو (یفقهه) کے فاعل یا اس کے مفعول سے حال بناتے ہیں معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالی جسے چاہتا ہے کہ دین میں تفقہ دے، اسے معانی کے ادراک وفہم، کی استعداد وصلاحیت عطاء فرماتا ہے۔ پہلے معنی۔ یعنی اس جملہ کے مالی تقسیم سے متعلق سمجھنے پر۔ اس کا حدیث کے پہلے جملہ سے تعلق یہ بنے گا کہ حضور علیہ السلام نے غنائم وصدقات میں سے کسی کو کم اور کسی کو زیادہ دیا تو بعض ایسے لوگوں نے کچھ تحفظ کا اظہار کیا جن پر اس معاملہ کی حکمت مخفی تھی تو حضور نے اس امر کو تفقہ فی الدین پر محمول فرمایا۔ اور واضح کیا کہ یہ صلاحیت اسی کو عطاء ہوتی ہے جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس صلاحیت کے حاملین اس تفاوتِ عطاء پر اعتراض نہیں کرتے کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ سب اللہ تعالی کی طرف سے ہے اور آنحضور علیہ السلام اللہ کے امر سے تقسیم کرتے ہیں (إنما أنا قاسم) اسلوبِ حصر ہے یعنی ظاہری کلام سے لگتا ہے کہ حضور کی صرف یہی صفت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ان معترضین کا رد مقصود تھا جو سمجھتے تھے کہ قاسم اور معطی حضور خود ہیں، اس خیال کی نفی کرتے ہوئے اسلوبِ حصر استعمال کیا کہ میں تو صرف (قاسم) ہوں (معطی) اللہ تعالی ہے۔

مزید فرمایا کہ اس صلاحیتِ تفقہ کے حاملین ہمیشہ رہیں گے حتی کہ اللہ کا امر آجائے۔ (فقہ) کا ف تینوں حرکات کے ساتھ لغت میں آیا ہے پیش کے ساتھ، جب یہ کسی کی طبیعت ثانیہ بن جائے یعنی وہ ہر معاملہ میں غور وفکر کا عادی بن جائے۔ زیر کے ساتھ، بمعنی فہم، اور زبر کے ساتھ کا معنی فہم میں سبقت لے جانا۔

(خیراً) کو نکرہ ذکر کیا تاکہ قلیل وکثیر اور خیر کی تمام انواع واقسام کو شامل ہو۔ تنکیر تعظیم کے لئے ہوتا ہے۔

باب الفهم في العلم

چونکہ تفقہ یعنی علمی ودینی سمجھ بوجھ کا تذکرہ شروع ہوا تو اس کی فضیلت واہمیت کا بیان ہے فہم کی ھاء پر سکون اور زبر دونوں ٹھیک ہیں۔

حدثنا علي حدثنا سفيان قال: قال لي ابن أبي نجيح عن مجاهد قال: صحبت ابن عمر إلى المدينة فلم أسمعه يحدث عن رسول اللهﷺ إلا حديثا واحدا قال: كنا عند النبيﷺ، فأتي بجمار فقال: إن من الشجر شجرة مثلها كمثل المسلم۔ فأردت أن أقول: هي النخلة، فإذا أنا أصغر القوم فسكت: قال النبيﷺ: هي النخلة۔

شیخِ بخاری ابن المدینی ہیں جو سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ ابن ابی نجیح کا نام عبداللہ بن یسار ہے۔ مسند حمیدی میں یہی روایت سفیان نے عنعنہ کے ساتھ نقل کی ہے۔ یہ ابن عمر کی سابقہ حدیثِ نخلہ ہے۔

(فلم اسمعه يحدث عن رسول اللهﷺ إلا حديثا واحدا) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کمی وبیشی ہو جانے کے خدشہ کے پیشِ نظر آنحضرت کی احادیث بیان کرنے میں نہایت محتاط تھے اور صرف ضرورت کے وقت بیان کرتے تھے۔ اس باب کے ساتھ اس حدیث کا تعلق یہ ہے کہ آنحضرت علیہ السلام نے جب ایک درخت کا ذکر کیا جو بندہ مسلم سے مشابہ ہے تو ابن عمر کی فہم نے اس کا ادراک کر لیا اور انہوں نے دراصل جمار (کھجور کا خوشہ) سے اندازہ لگایا کیونکہ حدیث میں ہے کہ جب اسے پیش کیا گیا تب

آپ نے یہ سوال کیا۔

باب الاغتباط في العلم والحكمة

وقال عمر: تفقهوا قبل أن تسودوا، قال أبو عبدالله: وبعد أن تسودوا، وقد تعلم أصحاب النبيﷺ فی کبر سنهم۔

اغتباط بمعنی رشک یعنی جو خیر و برکت کسی اور کے پاس ہے اس کے مثل کی خواہش کرنا۔ حسد سے مراد دوسرے کے پاس موجود نعمت کا زوال اور اپنے پاس اس کی موجودگی کی خواہش کرنا ہے۔ حضرت عمرؓ کے قول کی ابن ابی شیبہ وغیرہ نے بطریق (ابن سیرین عن الأحنف بن قیس) تخریج کی ہے۔ (قبل أن تسودوا) یعنی اس سے قبل کہ تمہیں کوئی سیادت عطاء ہو یعنی کوئی ذمہ داری آنے سے پیشتر علم وتفقہ حاصل کرنا چاہئے۔ کیونکہ سیادت اور کوئی دنیوی مقام مل جانے پر علم کے حصول میں کبر اور بڑا پن آڑے آ سکتا ہے۔ ابو عبید نے کتاب غریب الحدیث میں اس کا معنی یہ کیا ہے کہ صغر سنی میں علم حاصل کرو تا کہ بڑی عمر یا کوئی ذمہ داری اس بات کے آڑے آئے کہ صغار کی مجلس میں جا کر تعلم کیا جائے۔ شمر لغوی نے (تسودوا) کا معنی کیا ہے (تزوجوا) یعنی شادی سے قبل، کیونکہ شادی کر کے وہ اپنے گھر کا سردار بن گیا، یہ مرحلہ آنے سے پہلے علم حاصل کر لینا چاہئے۔ ایک معنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تسودوا کو سواد اللحیہ پر محمول کیا جائے، مراد صغر سنی میں تعلم کیا جائے۔ اس کی حکمت مخفی نہیں ہے۔ ابن المنیر کے بقول پہلے معنی یعنی سیادت کے ساتھ ترجمۃ الباب سے اس کا تعلق اور مناسبت یہ ہے کہ حضرت عمر نے سیادت کو علم کے ثمرات میں سے قرار دیا ہے اور نصیحت کی ہے کہ طالبانِ علم اس میں رشک کریں اور زیادہ سے زیادہ کی کوشش کریں تا کہ سیادتِ دنیوی و دینی سے بہرہ ور ہوں۔ (قال أبو عبدالله الخ) امام بخاری اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ نہ صرف سیادت سے قبل بلکہ سیادت حاصل ہو جانے کے بعد بھی تعلم میں عار نہ ہونا چاہئے۔ (دوسرا احتمال یہ ہے کہ بخاری (أن تسودوا) کو کبر سنی پر محمول سمجھتے ہیں۔ کیونکہ صحابہ کرام کی مثال دی ہے کہ انہوں نے کبر سنی میں علم حاصل کیا)۔

حدثنا الحميدي قال: حدثنا سفيان قال: حدثني إسماعيل بن أبي خالد على غير ما حدثناه الزهري۔ قال: سمعت قيس بن أبي حازم قال: سمعت عبدالله بن مسعود قال: قال النبيﷺ: لاحسد إلا في إثنتين: رجل آتاه الله مالا فسلط على هلكته في الحق، و رجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها و يعلمها۔

حمیدی کا نام ابوبکر عبداللہ بن زبیر ہے۔ سفیان سے مراد ابنِ عیینہ ہیں۔ (علی غیر ما الخ) یعنی سفیان نے زھری سے بھی اس روایت کو نقل کیا ہے مگر اس کا سیاق اس سے مختلف ہے زھری سے ان کی روایت (التوحید) میں ذکر ہوگی۔ (لا حسد الا فی اثنتین) اس حدیث میں حسد سے مراد غبطہ یعنی رشک ہے۔ اور مجازاً حسد کا لفظ استعمال کیا یعنی ان دو معاملات میں رشک، ہر قسم کے رشک و منافست سے افضل ہے۔ (اثنتین) سے مراد خصلتیں ہے، بعد میں ذکر کیا (رجل) یہاں مقدر ہے یعنی (خصلة رجل) یہی روایت مصنف نے کتاب الاعتصام میں لفظ (اثنین) کے ساتھ ذکر کی ہے، تب (رجل) اس سے بدل ہو گا۔ اور زیر کے ساتھ پڑھا جائے گا۔ ابن ماجہ کی روایت میں (رجلا) زبر کے ساتھ ہے وہاں (أعنی) مقدر مانا جائے گا۔ یہ سب عربی زبان کے اسالیب

ہیں اور اس کا اعجاز ہے کہ متعدد اعراب ثابت ہوتے ہیں اور سب کے ساتھ معنی صحیح ہوتا ہے۔(فسلط) ایک روایت میں (فسلطه) ہے یہ لفظ اس لئے استعمال فرمایا کہ انسانی طبیعت میں عموما بخل ہے اللہ کے عطا کردہ مال میں سے خرچ کرنا ایک مجاہدہ سے کم نہیں۔ (هلكته) مبالغہ کے طور پر، یعنی اتنا دیتا ہے کہ مال ختم ہوگیا (زھیر نے کسی کی مدح کے بارہ میں کہا تھا۔

أخي ثقة لا تهلك الخمر ماله ولكن قد يهلك المال نائله)

(آتاه الله الحكمة) الحکمۃ کا الف لام عہد کے لئے ہے مراد قرآن پاک، جنس کا بھی صحیح ہے۔ حضرت ابوھریرہ سے مروی اسی حدیث میں لفظ ہیں: (ليتني أوتيت مثل ما أوتي فلان) یعنی اس میں دوسرے کی نعمت کے زوال کی تمنا نہیں اسی لئے حدیث کے لفظ (لا حسد) حسد کا معنی غبطہ متعین ہوگا۔

باب ماذكر في ذهاب موسى عليه السلام في البحر إلى الخضر و قوله تعالى:

﴿هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشدا﴾.

تحصیلِ علم میں ہر قسم کی مشقت برداشت کرنا، سفر کرنا علاوہ ازیں کسی کے مقام ومرتبہ کی بلندی کا حصولِ علم میں رکاوٹ نہ بننا، یہ سب معانی حضرت موسیٰ کے اس قصہ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ سابق باب کے ساتھ مناسبت یہ ظاہر ہو رہی ہے کہ حضرت موسیٰ سیادت کے اعلی مقام پر پہنچنے کے باوجود تحصیلِ علم کے لئے دور دراز کا سفر اختیار کرتے ہیں۔

حدثني محمد بن غُرَير الزهري۔ قال: حدثنا يعقوب بن إبراهيم قال: حدثني أبي عن صالح عن ابن شهاب حدث أن عبيد الله بن عبدالله أخبره عن ابن عباس أنه تمارى هو والحُر بن قيس بن حِصن الفَزاري في صاحب موسى، قال ابن عباس: هو خضر۔ فمر بهما أبي بن كعب فدعاه ابن عباس فقال: إني تماريت أنا و صاحبي هذا في صاحب موسى الذي سأل موسى السبيل إلى لُقيِّه، هل سمعت النبي ﷺ يذكر شأنه؟ قال: نعم سمعت رسول الله ﷺ يقول: بينماموسى في ملأ من بني إسرائيل جاءه رجل فقال: هل تعلم أحدا أعلم منك؟ قال موسى: لا، فأوحى الله إلى موسى: بلى، عبدنا خضر۔ فسأل موسى السبيل إليه، فجعل الله له الحوت آية، و قيل له: إذا فقدت الحوت فارجع فإنك ستلقاه۔ و كان يتبع أثر الحوت في البحر۔ فقال لموسى فتاه: أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت، و ما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره۔ قال: ذلك ما كنا نبغي۔ فارتدا على آثارهما قصصا، فوجدا خضرا، فكان من شأنهما الذي قص الله عزوجل في كتابه۔

یعقوب، عبدالرحمٰن بن عوف کی اولاد میں سے ہیں، صالح سے مراد ابن کیسان ہیں، (في البحر إلى الخضر) خضر کے خاء پر زبر اور ضاد پر زیر ہے یا خاء پر زیر اور صاد پر سکون، دونوں ٹھیک ہیں۔ ان کے اصل نام، شخصیت کے تعین وغیرہ میں اختلاف ہے عام جماہیر کے نزدیک نبی ہیں، پوشیدہ ہیں اور آبِ حیات پینے کی وجہ سے قیامت تک زندہ ہیں لیکن کسی صحیح اثر سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔

(فی البحر) اس سے اشکال پیدا ہوتا ہے کہ آیا حضرت موسیٰ کا یہ سفر بحری تھا حالانکہ ثابت یہ ہے کہ بری تھا دراصل خضر سے ملاقات کے بعد ان کے ساتھ بحری سفر بھی کیا جیسا کہ قرآن میں ہے دوسرا یہ کہ خضر سے ان کی ملاقات کسی سمندری جزیرہ میں ہوئی چونکہ حضرت خضر کا مستقر سمندر میں تھا لہٰذا مجازاً پورے سفر پر (فی البحر) کا لفظ استعمال کیا۔ ملاقات سے قبل کا سفر ساحلِ سمندر پر تھا آخری حصہ میں مچھلی سمندر میں چلی گئی اور ایک سرنگ سی بن گئی حضرت موسیٰ نے اس پر چل کر آگے کسی جزیرہ میں خضر سے ملاقات کی۔ اس حدیث سے علمی مجادلات، اور تنازع میں کسی دوسرے ذی علم سے رجوع، خبرِ واحد پر عمل، طلبِ علم میں سمندری اسفار۔ زادِ راہ کی فراہمی اور اہلِ علم کے سامنے تواضع اور ان سے زیادہ سے زیادہ معلومات کے حصول کا شوق، ثابت ہوتا ہے۔ ابن عباس کا اس بارہ میں جن کے ساتھ مجادلہ ہوا۔ یعنی حر بن قیس، وہ بھی صحابی ہیں۔ حر کا موقف کیا تھا اس کا ذکر نہیں کیا۔ بقول ابنِ حجر کسی اور روایت میں بھی ان کا موقف نہیں ملا اس بارہ میں ایک بحث سعید بن جبیر اور نوف بکالی کے درمیان بھی ہوئی لیکن اس کا تعلق موسیٰ کے ساتھ تھا کہ آیا یہ موسیٰ ابن عمران ہیں یا کوئی اور۔ ان کی بحث التفسیر کی روایت میں ذکر ہوگی۔ خضر کے بارہ میں باقی تفصیلات بھی وہیں بیان ہوں گی۔

باب قول النبي ﷺ اللهم علمه الكتاب

چونکہ سابقہ باب وحدیث میں ابن عباس اور حر بن قیس کے علمی مجادلہ کا ذکر ہے اور یہ کہ ایک قرآنی قصہ کے حوالہ سے دونوں کا موقف مختلف تھا لیکن حضرت ابنِ عباس کا موقف صحیح ثابت ہوا مصنف نے آنحضور کی ان کو دی گئی دعا کا ذکر کیا۔ مناسبت یہ بنتی ہے کہ ان کا یہ غلبہ اور موقف کی صحت ثابت ہونا آنحضرت کی ان کے حق میں کی گئی دعا کا نتیجہ ہے۔ اسی لئے قرآن پاک کی تفسیر میں ابن عباس کی کاوشوں کو علمائے امت کا اعتبار حاصل ہے۔ مصنف نے کتاب الطہارۃ میں اس دعا کا پس منظر بھی ذکر کیا ہے کہ آنحضرت ایک دن بیت الخلاء میں داخل ہوئے تو ابن عباس نے ان کے لئے وضو کا پانی رکھا ایک روایت میں ہے کہ رات کا وقت تھا۔ ہوسکتا ہے یہ وہی رات ہو جب ابن عباس نے اپنی خالہ ام المومنین میمونہ کے گھر رات گذاری تا کہ حضور علیہ السلام کی رات کی عبادت کا مشاہدہ کریں۔ تب آنحضرت نے شفقت سے ان کو پیار کیا اور یہ دعا فرمائی۔

حدثنا أبومعمر قال: حدثنا عبدالوارث قال: حدثنا خالد عن عكرمة عن ابن عباس قال: ضمني رسول الله ﷺ و قال: اللهم علمه الكتاب۔

شیخ بخاری کا نام عبداللہ بن عمرو بصری ہے جب کہ خالد سے مراد ابن مہران ہیں ایک اور خالد بھی ہیں جو الحذاء سے معروف ہیں۔ تعلیمِ کتاب سے مراد حفظ اور فہم دونوں ہیں۔ ایک روایت میں (الکتاب) کی جگہ (الحکمۃ) کا ذکر ہے مراد قرآن پاک ہی ہے چنانچہ اس دعا کی وجہ سے ابن عباس ترجمان القرآن، حبر الامت اور رئیس المفسرین کے القاب سے ملقب ہوئے۔

باب متى يصح سماع الصغير

باب پر تنوین ہے اضافت بھی صحیح ہے۔ یہ استدلال مقصود ہے کہ قبل از بلوغ علم کا حصول صحیح ہے۔ بعض کے نزدیک یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ (صبی) یعنی نابالغ بچے کا سنا ہوا قابلِ حجت بھی سمجھا جائے گا۔ دراصل یہ امام احمد بن حنبل اور یحیٰ بن معین کے درمیان اختلاف کی طرف اشارہ ہے کہ کس عمر میں بچہ کا تحملِ علم معتبر مانا جائے گا۔ یحیٰ کا خیال تھا کہ کم از کم پندرہ برس کی عمر سے، ان کا استدلال اس حدیث سے ہوا کہ احد میں ابن عمر کو آنحضرت نے واپس بھیج دیا کہ وہ پندرہ برس سے کم تھے امام احمد نے ان سے اختلاف

کیا اور کہا کہ جب سمجھنے کی عمر ہو جائے۔ یعنی سات آٹھ برس۔ تو تحملِ علم کی ابتدا ہو سکتی ہے اور کئی ایسی مثالیں ہیں کہ اصاغر صحابہ نے آنحضرت سے سنا اور بعد میں بیان کیا اور ان کے بیان کو حجت سمجھا گیا، کیونکہ قتال اور چیز ہے اس کے لئے قوت اور تجربہ چاہئے جب کہ بات سن کر سمجھنا اور محفوظ رکھنا سات آٹھ برس کے بچے کی صلاحیت کے مطابق ہے۔

حدثنا إسماعيل بن أبي أويس قال: حدثني مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة عن عبدالله بن عباس قال: أقبلت راكبا على حمار أتان- و أنا يومئذ قد ناهزت الاحتلام- و رسول اللهﷺ يصلي بمنى إلى غير جدار، فمررت بين يدي بعض الصف، وأرسلت الأتان ترتع فدخلت في الصف، فلم يُنكَر ذلك عليّ

(على حمار أتان) حمار اسم جنس ہے مذکر و مؤنث دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ أتان صفت یا بدل ہے ایک روایت میں حمار کو اضافت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ چونکہ ابن عباس کی عمر بلوغ سے ابھی کم تھی یعنی قریب البلوغ تھے اس سے استدلال کیا ہے کہ اتنی عمر ہو کہ سمجھ سکے بعض نے کہا ہے کہ ترجمہ میں مستعمل لفظ (الصغیر) ابن عباس کی اس حدیث کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ان کی دوسری حدیث کے ساتھ مطابق ہے۔

حدثني محمد بن يوسف قال: حدثنا أبو مسهر قال: حدثني محمد بن حرب حدثني الزبيدي عن الزهري عن محمود ابن الربيع قال: عقلت من النبيﷺ مجة مجها في وجهي و أنا ابن خمس سنين من دلو-

یہ محمد بن یوسف بیکندی ہیں کیونکہ فریابی کی ابو مسہر سے روایت نہیں ہے (اس سے ابن حجر کا ذکر کردہ اصول صحیح ثابت نہ ہوا کہ بخاری جب مطلق محمد بن یوسف کہیں تو اس سے فریابی مراد ہوتے ہیں) ابو مسہر کا نام عبدالاعلی بن مسہر ہے۔ اپنے زمانہ میں شیخ الشامیین تھے۔

(عقلت من النبی صلی اللہ علیہ وسلم مجۃ) یعنی مجھے یاد ہے، (مجة) یعنی کلی کرنا، آنحضور علیہ السلام بچوں کے ساتھ انتہائی شفقت کا مظاہرہ فرماتے، ان کے ساتھ لاڈ و پیار فرماتے، اس طرح سے ان کے لئے برکت کے حصول کا باعث بنتے تھے محمود بن ربیع کی عمر اس واقعہ کے وقت پانچ برس تھی۔ اس سے استدلال کیا کہ اگر بچہ سمجھنے اور شعور کی صلاحیت کرتا ہے تو تحملِ علم کے لئے بلوغ کی شرط نہیں۔ محمودؓ نے پانچ برس کی عمر میں آنحضرت کی ایک ادا کو یاد رکھا ایک تو شرعی لحاظ سے ان کا شرف صحبت ثابت ہوا دوسرا باب میں مستعمل لفظ (سماع) کے ساتھ مناسبت ہوئی کہ یہ لفظ آنحضرت کے قول و فعل و تقریر کو شامل ہے یہاں انہوں نے آپ کے ایک فعل کو یاد و محفوظ رکھا چنانچہ یہ دلیل ہے کہ بچے کا سماع حجت ہے اگر اس میں فہم کی اہلیت ہے۔

باب الخروج في طلب العلم

و رحل جابر بن عبدالله مسيرة شهر إلى عبدالله بن أنيس في حديث واحد

حضرت موسی والی سابقہ حدیث سے استدلال کیا۔ آثار و افعال صحابہ میں سے حضرت جابر کے اس اثر سے استدلال کیا ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک حدیث کے لئے مہینہ بھر کا سفر کر کے عبداللہ بن انیس کے پاس پہنچے۔ حضرت جابر جس حدیث کے لئے یہ سفر کر

کے گئے تھے اسے امام بخاری نے الادب المفرد میں، احمد وابویعلی نے (بطریق عبداللہ بن محمد بن عقیل) روایت کیا ہے کہ انہوں نے حضرت جابر کو سنا کہہ رہے تھے کہ مجھے پتہ چلا کہ شام میں ایک آدمی آنحضرت سے ایک حدیث بیان کرتا ہے تو میں نے اونٹ خریدا، زین کسی اور مہنہ کا سفر طے کر کے پہنچا وہ حدیث ہے: (سمعت رسول الله يقول يحشر الله الناس يوم القيمة عراةً) اس حدیث کے اور بھی طرق ہیں حضرت جابر نے اپنے اونٹ پر بیٹھے بیٹھے ابن انیس سے یہ حدیث سنی ان کے اصرار کے باوجود نیچے نہ اترے اور انہی قدموں مدینہ واپس ہو گئے۔ اس طرح حدیث کو اس کے راوی سے سننے کے اشتیاق وطلب میں اور بھی صحابہ کرام و تابعین کے سفر منقول ہیں اس سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ اپنے اور آنحضرت علیہ السلام کے درمیان واسطوں کو ختم یا کم سے کم کرنے کا انہیں کتنا شوق تھا۔ یہی شوق محدثین کرام تک منتقل ہوا جن کی ہمیشہ کوشش رہی کہ اپنی سند کو مختصر سے مختصر کیا جائے۔

حدثنا ابو القاسم خالد بن خلي قال: حدثنا محمد بن حرب قال: قال الأوزاعي أخبرنا الزهري عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس أنه تمارى هو والحر بن قيس بن حصن الفزاري في صاحب موسى، فمر بهما أبي بن كعب فدعاه ابن عباس فقال: إني تماريت أنا وصاحبي هذا في صاحب موسى الذي سأل السبيل إلى لقيه، هل سمعت رسول اللهﷺ يذكر شأنه؟ فقال أبي: نعم سمعت النبيﷺ يذكر شأنه يقول: بينما موسى في ملأ من بني إسرائيل إذ جاءه رجل فقال: أتعلم أحدا أعلم منك؟ قال موسى: لا۔ فأوحى الله عزوجل إلى موسى: بلى، عبدنا خضر۔ فسأل السبيل إلى لقيه، فجعل الله له الحوت آية، و قيل له: إذافقدت الحوت فارجع فإنك ستلقاه، فكان موسىﷺ يتبع أثر الحوت في البحر، فقال فتى موسى لموسى: أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت، وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره۔ قال موسى: ذلك ما كنا نبغي۔ فارتدا على آثار هما قصصا، فوجدا خضرا۔ فكان من شأنهما ما قص الله في كتابه۔

خلی کے خاء پر زبر اور لام شد کے بغیر ہے۔ خالد قاضی حمص تھے۔ اوزاعی کا نام ابوعمر وعبدالرحمٰن بن عمرو ہے تبع تابعین میں سے ہیں اوزاع، دمشق کی نواحی بستی ہے یا حمیر اور ہمدان قبائل کی ایک شاخ تھی۔ قبائل کی شاخیں بھی اوزاع کہلاتی ہیں۔

باب فضل من عَلِم و علّم

باب اضافت کے ساتھ ہے اس کے تحت حضرت ابوموسیٰ اشعری کی روایت ہے ان سے ان کا بیٹا ابو بردہ، ان سے ان کا پوتا برید بن عبداللہ، لیکن تفننا امام بخاری نے ان رشتوں کو سند میں ذکر نہیں کیا۔

حدثنا محمد بن العلاء قال: حدثنا حماد بن أسامة عن بريد بن عبدالله عن أبي

بردة عن أبي موسى عن النبيﷺ قال: مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا، فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، و كانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا و زرعوا، و أصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ- فذلك مثل من فقه في دين الله و نفعه ما بعثني الله به فعلم وعلّم و مثل من لم يرفع بذلك رأسا و لم يقبل هدى الله الذي أرسلت به- قال أبو عبدالله: قال إسحق: و كان منها طائفة قيلت الماء قاعٌ يعلوه الماء، والصفصف المستوي من الأرض-

ابوموسی کا نام عبداللہ بن قیس ہے۔(اجادب) جدب کی جمع ہے یعنی جو زمین پانی جذب نہ کرے اور نہ وہاں کوئی چیز اگتی ہو، ایک روایت میں دال کی بجائے ذال ہے۔(قیعان) قاف پر زیر ہے قاع کی جمع یعنی میدانی زمین جہاں پانی نہ ٹھہرے۔تین قسم کے لوگ ہوئے۔

نمبر(۱) عالم جو عامل بھی ہے اور دوسروں کے لئے معلم ہے، اس کی مثال (فكان منها نقيةٌ) ہے یعنی وہ عمدہ زمین جس میں پانی جذب ہوا (اس کو بھی فائدہ ہوا) پھر اس نے پودوں وغیرہ کو اگایا اور لوگوں کو نفع پہنچایا۔

نمبر(۲) وہ عالم جو کہ معلم بھی ہے لیکن خود اس نے عمل نہیں کیا یا تفقہ حاصل نہیں کر سکا اس کی مثال (و كانت منها اجادب) کی طرح ہے۔

نمبر(۳) ایسا آدمی جو دین میں داخل ہوا لیکن نہ خود علم وفقہ حاصل کیا، یا علم کو سنا لیکن عمل نہ کیا اور نہ کسی اور کو اس سے فیض پہنچایا یا مطلقا اس نے اللہ کی ہدایت کو قبول نہ کیا تو ایسے لوگوں کی مثال ہے (انما هى قيعان الخ) بلاغت میں اس تشبیہ کو تشبیہ تمثیلی کہا جاتا ہے یعنی جس میں مشبہ بہ کوئی مفرد چیز نہیں بلکہ بہت ساری اشیاء سے مرکب ہو کر ایک ہیئت یا صورت بنتی ہے۔ (قال اسحاق و كان منها طائفة قيلت) یہ اسحاق بن راھویہ ہیں انہوں نے بجائے (قبلت) یعنی باء کی بجائے یا روایت کیا ہے بعض نے اسے تصحیف سمجھا مگر قیلت یاء کے ساتھ بھی معنی صحیح ہے۔قیل لغت میں وسط نہار کے شرب کو کہتے ہیں۔کہا جاتا ہے (قيلت الابل) یعنی (شربت فى القائلة) یعنی الظہیرۃ۔(قاع يعلوه الماء) امام بخاری حدیث میں مذکور لفظ قیعان کی تشریح کر رہے ہیں۔

(والصفصف المستوى) حدیث میں یہ لفظ موجود نہیں ہے لیکن مصنف نے (قاع) کا مترادف معنی کی مزید توضیح کے لئے ذکر کیا ہے۔اور اس آیت کریمہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے:(فيذرها قاعا صفصفا)۔

باب رفع العلم، و ظهور الجهل وقال ربيعة:

لا ينبغي لأحد عنده شئ من العلم أن يضيع نفسه

مصنف کا مقصود علم کے حصول پر ترغیب دلانا ہے کیونکہ علم کا اٹھایا جانا علماء کے فقدان کی وجہ سے ہوگا۔(و قال ربيعة) یہ

ربیعۃ الرأی، مدینہ کے مشہور عالم اور امام مالک کے استاذ ہیں۔ ان کی مراد یہ ہے کہ عالم کو معلم بھی ہونا چاہیے، یعنی لوگوں کو سکھلانا بھی چاہیئے اس کی کوئی صورت بھی ہوسکتی ہے لازم نہیں کہ ہر متعلم باقاعدہ معلم بنے، جس میدانِ کار میں بھی ہے اس کے ساتھ ساتھ جو علم اس نے حاصل کیا ہے اس سے لوگوں کو مستفید کرنا چاہیئے۔ ربیعہ کا مذکورہ قول خطیب نے الجامع میں اور بیہقی نے المدخل میں (من طریق عبدالعزیز الأویسی عن مالك عن ربیعة) نقل کیا ہے۔

حدثنا عمر ان بن میسرة قال: حدثنا عبدالوارث عن أبي التیاح عن أنس قال: قال رسول اللهﷺ: إن من أشراط الساعة أن یرفع العلم، و یثبت الجهل، و یشرب الخمر، و یظهر الزنا۔

اس سند کے تمام رواۃ بصری ہیں۔ (أن یرفع العلم) محلِ نصب میں ہے کیونکہ ان کا اسم ہے (ویشرب الخمر) سے مراد کثرت سے اور علانیہ شراب نوشی، کیونکہ مطلق پینا تو ہر دور میں رہا ہے۔ امام بخاری نے کتاب النکاح میں ھشام عن قتادہ کے طریق سے یہی روایت درج کی ہے اس میں (یکثر) کا لفظ ہے ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے کہ علم ایک ہی رات میں سینوں سے اچک لیا جائے گا ان دونوں روایتوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ شروع شروع میں رفعِ علم کی کیفیت اور سبب وہی ہوگا جو صحیح بخاری کے اس روایت میں مذکور ہے یعنی تدریجاً علم کم ہوتا جائے گا۔ عین قربِ قیامت دفعۃً ایک رات علوم سینوں سے اٹھالئے جائیں گے (چنانچہ آج کل ہم دیکھ رہے ہے کہ کوئی بڑا عالم فوت ہوجاتا ہے اور اس کا مثیل اس کی جگہ پر کرنے والا نہیں ہوتا۔ حضرت حافظ محمد گوندلوی چلے گئے، ان کی جگہ پُر نہ ہوسکی، ہمارے نانا حضرت حافظ بڈھیمالوی بخاری کی آخری حدیث پر ایک جامع و مانع وفنی مباحث سے بھرپور درس دیتے تھے جس کا دورانیہ تین ساڑھے تین گھنٹے ہوتا اور اپنے درس میں امام صاحب کے حالات ذکر نہ کرتے تھے پھر ایک یہ وقت آیا کہ چند برس قبل جامعہ سلفیہ اسلام آباد میں آخری حدیث کا درس دینے ایک مشہور شیخ الحدیث آئے پونے دوگھنٹہ کے خطاب میں ایک گھنٹہ بیس منٹ امام صاحب کے حالات اور صحیح کے درجہ اور اس کی احادیث کی صحت وتعداد کے موضوع پر صرف کیئے، خالص متعلقہ فنی مباحث پر صرف پچیس منٹ لگائے اس دن اس حدیث کا مفہوم پوری طرح عیاں ہوا)۔

(یظهر الزنا) یعنی یہ وباء عام ہوجائے گی۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا یحي عن شعبة عن قتادة عن أنس قال: لأحدثنكم حدیثا لا یحدثكم أحد بعدي، سمعت رسول اللهﷺ یقول: من أشراط الساعة أن یقل العلم و یظهر الجهل، و یظهر الزنا، و تكثر النساء، و یقل الرجال حتی یكون لخمسین امرأة القیم الواحد۔

یحی سے مراد القطان ہیں۔ (لأحدثنكم حدیثا لا یحدثكم أحد بعدی) یعنی میرے بعد اسے کوئی دوسرا صحابی بیان کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ وہ بصرہ میں موجود آخری صحابی تھے۔ لہٰذا یہ خطاب اہلِ بصرہ سے ہے۔ عام بھی ہوسکتا ہے کیونکہ حضرت انس کے بعد شاذ و نادر ہی کوئی صحابی تھا۔ (أن یقل العلم) پہلی روایت میں (یرفع العلم) ہے یعنی آغاز میں قلت ہوتی جائے گی علماء کم ہوتے جائیں گے حتی کہ کلیۃً ختم ہوجائے گا۔ (وتكثر النساء) بعض کے نزدیک اس کا سبب جنگوں میں مردوں کا کثرت سے کام

آجاتا ہے ابن حجر کی رائے ہے کہ اس کا ظاہری کوئی سبب نہ بھی ہو یہ اللہ تعالی کی مشیت کے تحت ہوگا کہ ذکور کی پیدائش کم ہوگی اور لڑکیاں زیادہ ہوں گی یہ قرب قیامت کی اہم نشانی ہے (چنانچہ ہمارے اس زمانہ میں ہم عموما سنتے اور دیکھتے ہیں کہ لڑکوں کی نسبت لڑکیاں زیادہ پیدا ہوتی ہیں)۔ یہ تناسب آہستہ آہستہ بڑھتا رہے گا حتی کہ ایک بمقابلہ پچاس تک جا پہنچے گا۔ (خمسون) کا عدد محمول برحقیقت بھی ہوسکتا ہے اور مجاز بھی مراد کثرت ہے۔

(القیم الواحد) قیم سے مراد جوان کی ذمہ داری نبا ہے، یعنی پچاس عورتوں کے نان ونفقہ کی ذمہ داری ایک پر آن پڑے گی، القیم سے مراد شوہر بھی ہوسکتا ہے ممکن ہے یہ اس زمانہ میں ہو جب زمین پر کوئی اللہ اللہ کہنے والا نہ ہو اور ایک آدمی پچاس پچاس عورتوں سے شادی کرے گا۔ کیونکہ دین سے دوری و نا آشنائی ہوگی اور علم مرفوع ہو جائے گا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ہم نے بعض ترکمانی امراء کی بابت سنا کہ پچاس پچاس بیویاں رکھتے ہیں (ہمارے زمانے میں امارات وغیرہ کے بعض امراء کے بارہ میں پڑھا کہ سینکڑوں عورتیں حرم میں ہیں۔۹۲ء میں عراقی حملہ کی وجہ سے امیر کویت محل چھوڑ کر بھاگا تو اس کے حرم میں چودہ سو عورتیں تھیں) اس حدیث میں پانچ ایسے بنیادی امور کا ذکر فرمایا جن کی درستگی پر معاش و معاد کی فلاح کا انحصار ہے اور ان پانچ کی خرابی سے دونوں کی خرابی ہے۔ دین، اس میں خلل پڑے گا اور خرابی آئے گی علم کے اٹھا لیے جانے سے، عقل، اس کی خرابی اور فساد کا سبب شراب نوشی ہے۔ نسب، اس کی خرابی وخلل کا سبب زنا ہوگا۔ نفس اور مال، ان کی خرابی کا سبب اور باعث فتن کا کثرت سے ظہور ہوگا۔ چنانچہ ان پانچ اساسی امور کی خرابی کا مطلب ہوگا دنیا کی خرابی اور یہ خرابی جب انتہاء کو پہنچے گی تب اللہ کا امر بھی آن پہنچے گا۔

باب فضل العلم

یہاں فضل سے مراد زیادہ کا ہے یعنی (ما فضل منه) جو بچ گیا، باقی رہ گیا فضل بمعنی فضیلت کی بابت، باب گذر چکا ہے۔ کیونکہ اس باب کی حدیث میں ذکر ہے (أعطیت فضلی لعمر) یعنی پھر میں نے بقایا عمر کو دے دیا، یہ آنحضرت کی مشہور خواب کا بیان ہے۔

حدثنا سعيد بن عُفير قال: حدثني الليث قال: حدثني عُقيل عن ابن شهاب عن حمزة بن عبدالله بن عمرو أن ابن عمر قال: سمعت رسول اللهﷺ قال: بينا أنا نائم أتيت بقدح لبن فشربت حتى إني لأرى الرِيّ يخرج في أظفاري، ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا: فما أولته يا رسول الله؟ قال: العلم۔

عقیل سے مراد ابن خالد ایلی ہیں، (یخرج من أظفاری) محل نصب میں ہے، (أری) کا مفعول ثانی۔ (بما أولته قال العلم) العلم، پر زبر اور پیش دونوں صحیح ہیں۔

باب الفتيا فهو واقف على الدابة وغيرها

فاء پر پیش ہے یعنی فتوی، اس وزن پر بہت کم مصادر ہیں، جیسے تقیا اور رجعی۔

حدثنا إسماعيل قال: حدثني مالك عن ابن شهاب عن عيسى بن طلحة بن عبيد الله عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن رسول اللهﷺ وقف في حجة الوداع بمنى

للناس يسألونه فجاءه رجل فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، فقال: اذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي، قال: ارم ولا حرج۔ فما سئل النبيﷺ عن شيء قُدم ولا أُخر إلا قال: افعل ولا حرج۔

شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔(علی الدابة) لغۃً دابۃ ہر چلنے والی چیز کو کہتے ہیں عرف میں اس سے مراد جس پر سوار ہوا جائے۔اس باب کے تحت نقل کردہ حدیث میں آنحضور علیہ السلام کے سوار ہونے کا ذکر نہیں ہے لیکن دوسری روایات میں یہ ذکر موجود ہے خود مصنف نے یہی حدیث (کتاب الحج) میں نقل کی ہے مختلف طرق سے، ان میں سوار ہونے کا ذکر ہے یہاں انہوں نے (وقف فی حجة الوداع) سے استدلال کیا چونکہ آپ کا وقوف ناقہ (اونٹنی) پر تھا، لہٰذا مذکورہ استنباط کیا۔(بمنی) منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح صحیح ہے۔(و لا حرج) شافعی اور احمد، وغیرہ، کا یہی مسلک ہے جب کہ مالک اور ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے۔عدمِ ترتیب پر دم واجب ہوگا، ان کی دلیل ابن عباس کی ایک روایت ہے کہ (من قدم شيئا في حجه أو أخر فليهرق لذلك دما) (لا حرج) کی ان کے ہاں تاویل یہ ہے کہ (لا إثم) یعنی تم پر کوئی گناہ نہیں کیونکہ تم نے قصداً اس طرح نہیں کیا گویا اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ دم نہ دیں۔علامہ انور اس بارہ میں یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ ان مذکورہ صورتوں میں اثم بھی ساقط ہے جیسا کہ حنفیہ اور مالکیۃ کہتے ہیں اور جزاء یعنی دم دینا بھی ساقط ہے، کہتے ہیں کہ میرا مسلک، حنفیہ کی تضییق اور بخاری کی توسیع کے درمیان ہے۔

باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا وهيب قال: حدثنا أيوب عن عكرمة عن ابن عباس أن النبيﷺ سئل في حجته فقال: ذبحت قبل أن أرمي، فأومأ بيده قال: ولا حرج۔ قال: حلقت قبل أن أذبح، فأومأ بيده: ولا حرج۔

ایوب سے مراد سختیانی ہیں سند کے تمام راوی بصری ہیں۔

حدثنا المكي بن إبراهيم قال: أخبرنا حنظلة بن أبي سفيان عن سالم قال: سمعت أبا هريرة عن النبيﷺ قال يقبض العلم، و يظهر الجهل والفتن، و يكثر الهرج۔ قيل: يا رسول الله و ما الهرج؟ فقال: هكذ ابيده فحرفها، كأنه يريد القتل۔

المکی اسم علم ہے نہ کہ نسبت، بلخی تھے۔اس باب کے تحت تین روایات درج کی ہیں پہلی دو میں ہاتھ کا اشارہ مذکور ہے اور تیسری حدیث میں سر کے اشارے کا ذکر ہے۔پہلی حدیث کے لفظ (فأومأ بيده قال و لا حرج) حال بنے گا۔یہ بھی احتمال ہے کہ (قال ولا حرج) (أومأ بيده) کا بیان ہے یعنی صرف اشارہ فرمایا ہو راوی نے توضیح کی ہو کہ اشارہ کا یہ مفہوم تھا۔(فقال هكذا فحرفها كأنه يريد القتل) آنحضرت نے پوچھنے پر کہ ہرج کیا ہے ہاتھ سے اشارہ کر کے سمجھایا راوی نے توضیح کی کہ اس طرح اشارہ کیا گویا قتل و غارت مراد لے رہے ہیں، (فقال هكذا) اطلاق القول علی الفعل کی قبیل سے ہے۔ابنِ حجر کی تحقیق کے مطابق یہ الفاظ حنظلہ سے روایت کونے والے کے ہیں۔(ہرج) حبشہ کی زبان میں بمعنی قتل ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا وهيب قال: حدثنا هشام عن فاطمة عن

أسماء قالت: أتيت عائشة وهي تصلي، فقلت: ما شأن الناس؟ فأشارت إلى السماء، فإذا الناس قيام فقالت: سبحان الله- قلت: آية- فأشارت برأسها- أي نعم- فقمت حتى تجلاني الغشي، فجعلت أصب على رأسي الماء- فحمد الله عز و جل النبيﷺ و أثنى عليه ثم قال: ما من شيء لم أكن أريته إلا رأيته في مقامي، حتى الجنة والنار- فأوحي إلي أنكم تفتنون في قبوركم مثل، أو قريب- لا أدري أي ذلك قالت أسماء- من فتنة المسيح الدجال، يقال: ماعلمك بهذا الرجل؟ فأما المؤمن، أو الموقن- لا أدري بأيهما قالت أسماء- فيقول: هو محمد رسول الله جاءنا بالبينات والهدى، فأجبنا واتبعنا، هو محمد ثلاثا- فيقال: نم صالحا، قد علمنا إن كنت لموقنا به- و أما المنافق، أو المرتاب- لا أدري أي ذلك قالت أسماء- فيقول: لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئا فقلته-

فاطمہ سے مراد بنت منذر ہیں جو ھشام بن عروہ کی بیوی اور عمزاد تھیں۔ (حتیٰ تجلا نی الغشی) ایک روایت میں (علانی) ہے۔ اس سے مراد غشی والی کیفیت ہے یعنی غشی طاری نہیں ہوئی کہ غافل ہو گئیں۔ ابن حجر نے بعض کا (فجعلت أصب علي رأسي الماء) کا افاقہ کے بعد کا واقعہ مراد لینا وہم قرار دیا ہے یعنی نماز کی حالت میں جب غشی والی کیفیت پیدا ہونی شروع ہوئی تو پانی بہایا، چونکہ آنحضرت نے نہایت طویل رکعتیں پڑھائی تھیں اس لئے یہ کیفیت طاری ہوئی۔ (مثل أو قريباً) اصل جملہ یوں ہے (مثل فتنة الرجال) أو (قريبا من فتنة الرجال) چونکہ راوی کو شک تھا کہ اسماء نے کون سا لفظ استعمال کیا تو مثل کا مضاف الیہ اختصار کرتے ہوئے ترک کیا اور مثل کو بنی بر زبر جیسا کہ حذف سے قبل تھا، ذکر کیا۔ اور نحاۃ کی ایک جماعت نے مضاف اور مضاف الیہ کے مابین فاصلہ کو جائز قرار دیا ہے۔ بقول شاعر

ـ بين ذراعي وجبهة الأسد تقدیرِ کلام ہے بين ذراعي الأسد وجبهة الأسد

ایک روایت میں مثل اور قریب دونوں بغیر تنوین ہیں۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ مسیح اصلاً عبرانی کا لفظ ماشیح ہے جس کا معنی ہے مبارک۔ سالف کتب میں ایک مسیح ہدایت کی آمد کی بابت پیشین گوئی تھی اور ایک مسیح ضلال کے بارہ میں۔ جب حضرت عیسیٰ مسیح علیہ السلام آئے تو یہود نے انہیں مسیح ضلال سمجھ کر کفر کیا اور درپے آزار ہوئے اور جب دجال آئے گا تو اسے مسیح موعود و مبارک سمجھ کر اس کی اتباع کریں گے۔

باب تحريض النبيﷺ وفد عبدالقيس

على أن يحفظوا الإيمان والعلم و يخبروا من وراء هم وقال مالك بن الحويرث: قال لنا النبيﷺ: ارجعوا إلى أهليكم فعلموهم

ترجمۃ الباب میں مالک بن الحویرث کا قول ذکر کیا ہے اس تعلیق کو مصنف نے کتاب الصلاۃ میں موصول کیا ہے۔ ان کی صحیح بخاری میں چار احادیث ہیں۔

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا غندر قال: حدثنا شعبة عن أبي جمرة قال: كنت أترجم بين ابن عباس و بين الناس، فقال: إن وفد عبدالقيس أتوا النبيﷺ فقال: من الوفد۔ أو من القوم۔ ؟ قالوا:ربيعة فقال: مرحبا بالقوم۔ أو بالوفد۔ غير خزايا ولا ندامى۔ قالوا: إنا نأتيك من شقة بعيدة، و بيننا و بينك هذا الحي من كفار مضر، و لا نستطيع أن نأتيك إلا في شهر حرام، فمرنا بأمر نخبر به من وراء نا ندخل به الجنة۔ فأمرهم بأربع، و نهاهم عن أربع: أمرهم بالإيمان بالله عز و جل وحده، قال: هل تدرون ما الايمان بالله وحده قالوا: الله ورسوله أعلم۔ قال: شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاءُ الزكاة، وصوم رمضان، وتعطوا الخمس من المغنم۔ و نهاهم عن الدباء، والحنتم، والمزفت۔ قال شعبة: ربما قال: النقير، وربما قال: المقير۔ قال: احفظوه وأخبروه من وراء كم۔

(و تعطوا الخمس من المغنم) یہ بتقدیر ان ہے اور اس کا عطف اسم پر ہے۔ احمد کی غندر سے روایت میں صراحت سے ہے(و أن تعطوا) گویا(أن) کا حذف محمد بن بشار سے ہوا۔(قال شعبة ربما قال النقير و ربما قال المقير) اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ راوی کو شک ہے کہ نقیر کہا یا مقیر کہا کیونکہ مقیر مزفت کا ہم معنی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے تین لفظ یعنی الدباء، الحنتم، اور المزفت تو بالیقین بولے چوتھا لفظ یعنی النقیر کبھی ذکر کیا اور کبھی نہیں ذکر کیا، اس طرح یہ بھی شک ہے، (المزفت) بولا یا(المقير) یعنی دونوں میں سے ایک لفظ بولا، کیونکہ دونوں ہم معنی ہیں۔ یہ مفہوم مصنف کی کتاب الایمان میں مذکورہ اسی روایت سے متعین ہوتا ہے کیونکہ وہاں انہوں نے صرف المزفت اور المقیر کے تردد کا ذکر کیا ہے اور نقیر کو بالجزم نقل کیا ہے۔

(احفظوه) اس سے استدلال کیا اور اس لفظ سے ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت بنی۔

باب الرحلة في المسألة النا زلة و تعليم أهله

رحلۃ راء کی زیر کے ساتھ یعنی سفر۔

حدثنا محمد بن مقاتل أبو الحسن قال: أخبرنا عبد الله قال أخبرنا عمرو بن سعيد بن أبي حسين قال حدثني عبدالله بن أبي مليكة عن عقبة بن الحارث أنه تزوج ابنة لأبي إهاب بن عزيز فأتته امرأة فقالت: إني قد أرضعت عقبة والتي تزوج۔ فقال لها عقبة: ما أعلم أنك أرضعتني، ولا أخبرتني۔ فركب إلى رسول اللهﷺ بالمدينة، فسأله، فقال رسول اللهﷺ۔ كيف و قد قيل؟ ففارقها عقبه، و نكحت زوجا غيره۔

(انه تزوج ابنة) اس کا نام غنیہ اور کنیت ام یحیٰ تھی (فركب) یہ ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت ہے۔ وہ مکہ سے سوار ہو کر مسئلہ دریافت کرنے مدینہ پہنچے۔ قبل ازیں درج کردہ(باب الخروج في طلب العلم) اور اس باب میں یہ فرق ہے کہ

یہ خاص وہ عام ہے۔ یہ کسی پیش آمدہ اہم مسئلہ کی بابت استفسار و استفتاء کے لئے سفر کے بارہ میں ہے جب کہ وہ عمومی حصولِ علم کے لئے سفر کے بارہ میں ہے۔

باب التناوب في العلم

یعنی مجلسِ علم کی حاضری کے لئے باری مقرر کر لینا۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري۔ ح۔ قال أبو عبدالله و قال ابن وهب أخبرنا يونس عن ابن شهاب عن عبيد الله بن أبي ثور عن عبدالله بن عباس عن عمر قال: كنت أنا و جار لي من الأنصار في بني أمية بن زيد۔ وهي من عوالي المدينة۔ و كنا نتناوب النزول على رسول الله ﷺ ينزل يوما و أنزل يوما، فإذا نزلت جئته بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، وإذا نزل فعل مثل ذلك، فنزل صاحبي الأنصاري يوم نوبته فضرب بابي ضربا شديدا فقال: أثم هو؟ ففزعت، فخرجت إليه فقال: قد حدث أمر عظيم۔۔ قال۔ فدخلت على حفصة فإذا هي تبكي، فقلت: طلقكن رسول الله؟ قالت: لا أدري۔ ثم دخلت على النبي ﷺ فقلت وأنا قائم: أطلقت نسائك؟ قال: لا۔ فقلت: الله أكبر۔

ایک اور راوی بھی ہیں جو اس سند میں زھری کے استاذ عبیداللہ بن عبداللہ کے ہم نام ہیں ان کے والد کا نام بھی یہی ہے۔ دونوں ابن عباس سے روایت کرتے ہیں اور دونوں سے زھری روایت کرتے ہیں۔ وہ ابن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود ہیں جن کی کثیر روایات صحیح بخاری میں منقول ہیں جب کہ ابن ابی ثور کی ابن عباس سے صرف یہی ایک حدیث ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر نکاح کے بعد کوئی عورت کہے کہ میں نے دونوں کو دودھ پلایا ہے تو اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی یہ حدیث ان کا رد کرتی ہے علامہ انور اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ محمول علی الدیانۃ ہے نہ کہ محمول علی القضاء (یعنی تنزیہاً انہیں فرمایا کہ بیوی کو چھوڑ دو۔ یہ بطور ایک فیصلہ کے حکمِ عام نہیں ہے۔ بلکہ انہیں احتیاطا بیوی سے الگ ہونے کا حکم دیا)۔ (كنت أنا وجار لي) ان کا نام ابن القسطلانی کے مطابق عتبان بن مالک ہے، جب کہ بعض کے نزدیک یہ اوس بن خولی ہیں جن کے اور حضرت عمرؓ کے مابین مواخات قائم ہوئی تھی لیکن یہ محلِ نظر ہے کہ صرف مواخات سے یہ تعین ثابت نہیں ہو سکتا مگر ابن القسطلانی نے بھی کوئی دلیل ذکر نہیں کی ہے۔ (قال فدخلت) قال کے فاعل حضرت عمر ہیں۔ یہاں ترجمۃ الباب کے مطابق اختصار سے ذکر کی، دیگر مقامات پر یہ حدیث مفصلاً آئے گی۔ سند میں ح۔ کے بعد مصنف کا یہ کہنا (و قال ابن وهب) ابن وھب ان کے استاذ نہیں ہیں بلکہ یہ معلق ہے ابن حبان نے یہ سند موصول ذکر کی ہے۔ (بطريق ابن قتيبة عن حرملة عن عبدالله بن وهب)۔

باب الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأى ما يكره

حدثنا محمد بن كثير قال: أخبرنا سفيان عن ابن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم عن أبي مسعود الأنصاري قال: قال رجل: يا رسول الله لا أكاد أدرك الصلاة مما يطول

بنا- فلان- فما رأیت النبیﷺ في موعظة أشد غضبا من یومئذ فقال: أیها الناس إنکم منفرون فمن صلی بالناس فلیخفف، فإن فیهم المریض والضعیف و ذا الحاجة۔

سند میں سفیان ثوری ہیں ابن ابی خالد سے مراد اسماعیل بجلی کوفی ہیں جو تابعی تھے محمد بن کثیر ہمیشہ سفیان ثوری سے روایت کرتے ہیں یہ روایت مسلم نے (الطلاق) ترمذی نے (التفسیر) جب کہ نسائی نے (الصوم اور عشرۃ النساء) میں نقل کی ہے۔

کہا گیا ہے کہ اس آدمی کا نام حزم بن ابی کعب تھا۔ اور یہ واقعہ حضرت معاذ بن جبل کا ہے کہ نماز لمبی پڑھائی چنانچہ ان کے لئے نماز با جماعت ادا کرنا مشکل ہوا۔ ظاہری الفاظ سے بعض نے سمجھا کہ روایت میں تصحیف ہے اصل یوں تھا، (لأ کاد أترك الصلاۃ،) یا یہ کہ امام کی تطویل کی وجہ سے ان پر ضعف غالب آتا چنانچہ رکوع وسجود ادا کرنے کے قابل نہ رہتے۔ لیکن راجح یہی ہے کہ اطالت کی وجہ سے جماعت کو حاضر نہ ہوتے کیونکہ دوسری روایت کے لفظ ہیں: (إني لأتأخر عن الصلاۃ) لہذا معنی یہ ہوگا کہ (لا أکاد أدرك یعني لا أقرب من الصلاہ في الجماعة بل أتأخر عنها أحیانا من أجل التطویل) یعنی میں امام کی طوالت کی وجہ سے جماعت کے ساتھ نماز نہیں پڑھتا۔ تفصیل کتاب الصلاۃ میں آئے گی محل استشہاد یہاں یہ ہے (فما رأیت رسول اللہ۔ في موعظة أشد غضباً) آپ کے غضب کا سبب یہ تھا کہ اتنی لمبی نماز نہ پڑھائی جائے کہ لوگوں کو دشوار ہو کوئی بیمار ہے، کوئی ضعیف ہے، کسی کو کوئی کام درپیش ہے۔

حدثنا عبداللہ بن محمد قال: حدثنا أبو عامر قال:حدثنا سلیمان بن بلال المدیني عن ربیعة بن أبي عبدالرحمن عن یزید مولی المنبعث عن زید بن خالد الجهني أن النبيﷺ سأله رجل عن اللقطة فقال: اعرف و کائها- أو قال: وعاء ها- و عفا صها، ثم عرفها سنة ثم استمتع بها، فإن جاء ربها فأدها إلیه قال: فضالة الإبل؟ فغضب حتی احمرت وجنتاہ- أو قال: احمر وجهه- فقال: و ما لك ولها؟ معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء و ترعی الشجر، فذرها حتی یلقاها ربها قال: فضالة الغنمَ؟ قال: لك أو لأخیك أو للذئب۔

شیخ بخاری ابوجعفر مسندی ہیں۔ ابو عامر کا نام عبدالملک بن عمرو عقدی ہے ربیعہ، امام مالک کے شیخ ہیں جو ربیعۃ الرأی کے لقب سے مشہور تھے۔ (لقطة) یعنی راہ میں گری پڑی چیز قاف پر زبر اور سکون دونوں صحیح ہیں۔ لام پر زبر افصح ہے یہ اسم فاعل کا مبالغہ ہے۔ لام کی پیش کے ساتھ اسم مفعول میں سے متصور ہوگا۔ مثل لقمہ اور اکلہ (فیض) (قال فضالة الإبل فغضب) یہ ترجمۃ الباب سے مناسبت ہے آپ کے غضب کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے اس سے قبل لقطہ اٹھانے سے منع فرمایا تھا، یا سائل کی سوءفہمی کی وجہ سے کیونکہ (لقطة) لغۃً وصفۃً اس چیز کو کہتے ہیں جو مالک سے گر پڑے اور اس کو علم نہ ہو کہ کہاں گری ہے۔ اور اونٹ کے معاملہ میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس کے جیسا کہ آنحضور نے وضاحت فرمائی۔ ضائع ہونے کا خطرہ نہیں ہے۔ اور مالک جلد اسے پا سکتا ہے۔

حدثنا محمد بن العلاء قال: حدثنا أبو أسامة عن برید عن أبي بردۃ عن أبي موسی قال: سئل النبيﷺ عن أشیاء کرهها، فلما أکثر علیه غضب ثم قال للناس: سلوني عما شئتم- قال رجل: من أبي قال: أبوك حذافة فقام آخر فقال: من أبي یا

رسول الله؟ فقال: أبوك سالم مولى شيبة۔ فلما رأى عمر ما في وجهه قال: يا رسول الله إنا نتوب إلى الله عز وجل۔

یہ پوری سند (باب فضل من علم و علم) کے تحت گذر چکی ہے۔ (کرھھا فلما أكثر عليه غضب) یہ ترجمہ کے ساتھ مناسبت ہے۔ من جملہ سوالات جن کی وجہ سے آپ ناراض ہوئے قیامت کے بارہ میں بھی سوال تھا (قال رجل من أبي) یہ عبداللہ بن حذافہ تھے۔ (فقام آخر) یہ سعد بن سالم تھے۔ آنحضور کا غضبناک ہوکر یہ فرمانا (سلوني عما شئتم) وحی کی وجہ سے تھا یعنی اس وقت جو بھی سوالات کئے جائے آپ بذریعہ وحی ان کا جواب دیتے اس لئے دو تین آدمیوں نے آپ کا یہ کہنا غنیمت سمجھا کہ ان کے نسب میں شک کیا جاتا تھا انہوں نے اس شک کو دور کرنا چاہا چنانچہ آپ نے عبداللہ کو ان کے معروف والد (حذافة) کی طرف منسوب کیا اور ایک اور روایت میں ہے (إن رجلا من بني عبدالدار قال من أبي) اسے اس کے غیر والد کی طرف منسوب کیا۔ یہ سب من جانب اللہ اور بطریق وحی تھا۔ مصنف نے اس غضب کو موعظۃ اور تعلیم کے ساتھ ملحق ذکر کیا کیونکہ واعظ کا خصوصاً جب وہ بطور ایک منذر کے ہو، یا معلم کا اکثر اوقات بعض تلامذہ کے سوءِ تصرف کی وجہ سے غضبناک ہونا معمول کی بات ہے جب کہ حاکم یا قاضی کا حالتِ غضب میں فیصلہ کرنا منع ہے کہ مبادا غلط فیصلہ صادر کردے۔ آپ نے اگرچہ حالتِ غضب میں ہی (قال رجل من أبي) کا جواب دیا لیکن یہ آپ کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ (و ماينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحىٰ) علامہ انور لکھتے ہیں کہ آپ ہمیشہ اس وقت حالتِ غضب میں ہوئے جب حرمات اللہ میں سے کسی حرمت کا ہتک ہو یا جب بلاھت اور صریح سفاھت کا اظہار ہو لیکن جب مقامِ عذر ہو یا مقامِ اجتہاد، کان أسمح الناس به چنانچہ نماز کی طوالت پر اس لئے ناراض ہوئے کہ امام کو فطرتِ سلیمہ کے تحت خیال کرنا چاہئے تھا کہ اس کے مقتدی مزدور و کاشت کار قسم کے لوگ ہیں جو اس وقت تھکاوٹ سے چور ہیں اس کا تقاضہ یہ تھا کہ طوالت نہ کی جائے۔

باب من برك على ركبتيه عند الإمام أو المحدث

برک کا لفظ اونٹ کے بیٹھنے پر بولا جاتا ہے جب وہ گھٹنوں کے بل بیٹھتا ہے مجازاً انسان پر استعمال کیا گیا ہے۔

حدثنا ابو اليمان قال أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني أنس بن مالك أن رسول اللهﷺ خرج فقام عبدالله بن حذافة فقال: من أبي ؟ فقال: أبوك حذافة۔ ثم أكثر أن يقول: سلوني۔ فبرك عمر على ركبتيه فقال: رضينا بالله ربا، و بالإسلام دينا، و بمحمد نبيا فسكت۔

اس باب کے تحت مروی حدیث اسی واقعہ سے تعلق رکھتی ہے جو سابقہ باب میں ذکر ہوا کیونکہ دونوں میں حضرت عبداللہ بن حذافہ کے سوال کا ذکر ہے چنانچہ حضرت عمر آنحضرت علیہ السلام کا غصہ دیکھتے ہوئے گھٹنوں کے بل بیٹھے اور سابقہ روایت کے لفظ (إنا نتوب إلى الله عز و جل) اور اس روایت کے لفظ (رضينا بالله الخ) کہے مگر ہر راوی نے اپنے حفظ کے مطابق روایت بیان کی۔

باب من أعاد الحديث ثلاثا ليفهم عنه فقال:

ألا و قول الزور فما زال يكررها۔ وقال ابن عمر: قال النبيﷺ: هل بلغت ثلاثا

(لیفھم) معلوم و مجہول دونوں طرح مروی ہے لیکن مجہول راجح ہے۔(فقال ألا وقول والزور) فقال، میں ضمیر آنحضرت علیہ السلام کی طرف ہے۔اور یہ ابو بکرہ سے مروی حدیث کا ٹکڑا ہے جسے مصنف نے الشہادات اور الدیات میں موصولاً ذکر کیا ہے باب کے ساتھ تعلق ہے۔(فماز ال یکررھا) کا(قال بن عمر قال النبیﷺ ھل بلغت ثلاثا) یہ حدیث بھی مصنف نے موصولا کتاب الحدود میں نقل کی ہے۔یعنی آپ علیہ السلام نے یہ قول تین مرتبہ دھرایا۔

حدثنا عبدة قال: حدثنا عبدالصمد قال: حدثنا عبدالله بن المثنى قال: حدثنا ثمامة بن عبدالله عن أنس عن النبيﷺ أنه كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثا حتى تفهم عنه، وإذا أتى على قوم فسلم عليهم سلم عليهم ثلاثا۔

شیخ بخاری عبدۃ بن عبداللہ الصفار ہیں عبداللہ کے والد مثنیٰ ابن عبداللہ بن انس بن مالک ہیں، ثمامہ ان کے چچا ہیں، تمام راوی بصری ہیں۔حضرت انس آنحضرت کی عادتِ مبارکہ کا حال بیان کر رہے ہیں، عام طور پر عن النبی سے مراد آنحضور کا قول ہوتا ہے، اس لئے یہ شبہ تھا کہ آپ نے انہیں بتلایا ہو مگر دوسری روایت میں صراحت ہے (عن أنس فقال ان النبیﷺ کان) اسے مصنف نے کتاب الاستیذان میں نقل کیا ہے۔ابن منیر کہتے ہیں کہ امام بخاری نے یہ باب باندھ کر ان لوگوں پر نکیر کی ہے جو تکرارِ کلام کو غیر ضروری اور سامعین کی کند ذھنی کی علامت تصور کرتے ہیں۔ایسا نہیں ہے بلکہ چونکہ یہ شرعی مسائل و احکام ہیں لہٰذا، آنحضور علیہ السلام عموما اہم بات کو تین مرتبہ دھراتے تا کہ جس نے پہلی دفعہ اچھی طرح نہیں سنا یا متوجہ نہیں تھا وہ سن لے، نیز آپ کی مجلس میں کئی دفعہ ازدحام بھی ہوتا تھا آپ آخری صفوں تک آواز پہنچانے کے لئے بھی تکرار فرماتے تھے (کان إذ اسلم سلم ثلاثا) اس کی شکل یوں بھی بن سکتی ہے۔ کہ لوگوں کے پاس پہنچ کر پہلا سلام، سلامِ استیذان پھر عین مجلس یا کسی گھر میں داخل ہو کر، تیسرا سلام وہاں سے واپسی پر، یا یہ کہ آپ تکرار اس لئے فرماتے کہ مبادا پہلا سلام نہ سنا گیا ہو، یا اس امر کو حدیثِ ابی موسیٰ کے ساتھ ملا کر دیکھنا چاہئے جس میں ہے کہ اگر تین مرتبہ سلام کہے اور جواب نہ ملے تو واپس آ جائے۔پہلی صورت زیادہ راجح ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن يوسف بن ماهك عن عبدالله بن عمرو قال: تخلف رسول اللهﷺ في سفر سافرناه، فأدركنا و قد أرهقنا الصلاة صلاة العصر و نحن نتوضأ، فجعلنا نمسح على أرجلنا، فنادى بأعلى صوته، ويل للأعقاب من النار مرتين أو ثلاثا۔

یہ حدیث پہلے بھی گذر چکی ہے۔(و قد أرهقنا الصلاة صلاة العصر) دوسری روایت میں (أرهقتنا الصلاة) ہے صلاۃ العصر دونوں صورتوں میں بدل ہے۔

(مرتين أو ثلاثا) اس حدیث میں تین یا دو دفعہ کا بیان ہے لہٰذا معلوم یہی ہوتا ہے کہ آنحضرت علیہ السلام کی غالب عادت مبارکہ ہر اہم بات کو تین دفعہ دھرانے کی تھی لیکن اس معاملہ میں تین یا دو، گنتی کی اہمیت نہیں بلکہ اصل مقصد تفہیم تھا لہٰذا یہ مقصد اس حدیث میں دو مرتبہ کہنے سے حاصل ہو گیا تو دو مرتبہ کو کافی سمجھا۔

باب تعليم الرجل أمته و أهله

اس باب کے تحت نقل کردہ حدیث میں امت (لونڈی) کا ذکر ہے لیکن ترجمۃ الباب میں مصنف نے (و أهله) بھی ذکر کیا

ہے کیونکہ اگر لونڈی کی تعلیم وتربیت پر اجر وثواب ہے تو (اہل) یعنی (حرائر) کی تعلیم وتربیت پر بالاولیٰ ہوگا۔

أخبرنا محمد- هو ابن سلام- حدثنا المحاربي قال: حدثنا صالح بن حيان قال: قال عامر الشعبي حدثني أبو بردة عن أبيه قال: قال رسول اللهﷺ: ثلاثة لهم أجران: رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه و آمن بمحمدﷺ، والعبد المملوك إذا أدى حق الله و حق مواليه، و رجل كانت عنده أمة فأدبها فأحسن تأديبها، و علمها فأحسن تعليمها، ثم أعتقها فتزوجها، فله أجران- ثم قال عامر: أعطيناكها بغير شيء قد كان يركب فيما دونها إلى المدينة-

محاربی کا نام عبدالرحمٰن بن محمد ہے ان کی صحیح بخاری میں صرف دو حدیث ہیں دوسری عیدین میں آئے گی۔ صالح بن حیان، حیان ان کے جدامجد کا نام تھا، والد کا نام صالح بن مسلم ہے۔ اسی طبقہ میں ایک صالح بن حیان قرشی ہیں وہ ضعیف ہیں۔ جب کہ اس صالح کو صالح بن حی بھی کہا جاتا ہے۔(رجل من أهل الكتاب) کتاب سے مراد تورات اور انجیل ہیں بعض کے نزدیک اس سے مراد صرف انجیل ہے کیونکہ نصرانیت یہودیت کی ناسخ ہے یہ ایک جماعت کی رائے ہے۔ اکثر کے مطابق دونوں یعنی یہودی وعیسائی مراد ہیں عام مفسرین کے مطابق اللہ تعالیٰ کا فرمان (الذين آتينا هم الكتاب- أولئك يؤتون أجرهم مرتين) مدینہ کے یہود جو آنحضرت پر ایمان لائے اور حضرت سلمان فارسی جو کہ نصرانی تھے، کے متعلق نازل ہوئی، قتادہ کہتے ہیں کہ یہ عبداللہ بن سلام اور سلمان فارسی کی بابت نازل ہوئی، لہٰذا اس حدیث کے مصداق وہ یہودی جو عدم معرفت کی وجہ سے حضرت عیسیٰ پر ایمان نہ لا سکے اور وہ نصرانی جوان پر یمان لائے، دونوں ہیں۔قرطبی کہتے ہیں کہ دو اجر کا مستحق وہ کتابی ہے جو پہلے اپنی شریعت پر اعتقاد وعمل کی صحت کے ساتھ عمل پیرا رہا پھر آنحضرت علیہ السلام پر ایمان لایا تو اس قسم کے افراد کو دو مرتبہ اتباع حق پر اجر ملے گا۔ آنحضور نے ہرقل کو لکھا تھا: (أسلم يؤتك الله أجرك مرتين)۔

اس حکم میں اہل کتاب کی عورتیں بھی داخل ہیں تغلیباً صرف (رجل) کا تذکرہ کیا۔ علامہ انور اس کے تحت تحریر کرتے ہیں۔ کہ اس میں وہ اہل کتاب شامل نہیں جو جناب عیسیٰ پر ایمان نہ لائے تھے اور نہ وہ کفار جو اسلام لانے سے قبل بت پرست تھے مدینہ کے یہودی حضرت عیسیٰ کا کفر کرنے، والوں میں سے نہ تھے کیونکہ وہ تو ان کی آمد سے کئی سو سال پیشتر بخت نصر کے خوف سے شام چھوڑ کر مدینہ آباد ہو گئے تھے لہٰذا ان تک حضرت عیسیٰ کی خبر پہنچی ہی نہیں۔ الوفاء میں ایک روایت ہے کہ مدینہ کے قریب ایک پتھر پایا گیا۔ جس پر تحریر تھا کہ ھذا قبر رسول رسول اللہ عیسیٰ علیہ السلام، جو اہلِ مدینہ کو ان کی دعوت پہنچانے آیا تھا لیکن مدینہ پہنچنے سے قبل ہی وفات ہوگئی۔ طبری میں بھی یہ قصہ مذکور ہے۔ مگر ھذا قبر رسول اللہ میں ایک رسول، کا لفظ کاتب کی غلطی سے رہ گیا ہے جس سے قادیانی کہتے ہیں کہ یہ حضرت عیسیٰ کی وفات کی دلیل ہے۔ انتھی۔

(ثم قال عامر أعطيناكها) بظاہر شعبی کا خطاب اپنے شاگرد صالح کو ہے اسی لئے شارح بخاری کرمانی نے (والخطاب لصالح) ذکر کیا، لیکن ابن حجر کے مطابق یہ خطاب خراسان کے ایک آدمی کو تھا شعبی سے لونڈی کے بارہ میں مسئلہ دریافت کیا تھا: (إلى المدينة) یعنی آنحضرت اور خلفاء راشدین کے زمانہ میں فتوحات کے بعد صحابہ کرام عالم اسلام کے بڑے شہروں میں سکونت پذیر ہو گئے۔ شعبی کا یہ کہنا سامع کی تحریض کی نیت سے تھا اور ان کی حرص علم میں اضافہ کی خاطر۔ اس حدیث کو مسلم نے

(الایمان) اور ترمذی نے (النکاح) میں ذکر کیا ہے۔

باب عظة الإمام النساء و تعليمهن

اس سے قبل کے باب میں، اهل و أمة، کو تبلیغ و تعلیم کا ذکر ہے اسی سلسلہ کو آگے چلاتے ہوئے عام عورتوں کو تبلیغ اور امور دین سے ان کو آگاہ کرنے کا بیان ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا شعبة عن أيوب قال: سمعت عطاء قال: سمعت ابن عباس قال: أشهد على النبيﷺ۔ أو قال عطاء:أشهد على ابن عباس أن رسول اللهﷺ۔ خرج و معه بلال فظن أنه لم يسمع، فوعظهن و أمرهن بالصدقة فجعلت المرأة تلقي القرط والخاتم، و بلال يأخذ في طرف ثوبه۔

سند میں ایوب سختیانی اور عطاء بن ابی رباح ہیں۔ (فوعظهن) اس سے ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت ہے۔ (و قال اسماعيل عن ايوب) یہ مصنف کی تعلیق ہے اس کو موصولاً کتاب الزکاۃ میں ذکر کیا ہے۔

باب الحرص على الحديث

مراد حدیثِ نبوی ہے۔ یہ نام اس وجہ سے پڑا کہ قرآن قدیم ہے (کلام اللہ) اور آنحضرت کا کلام اس کے مقابلہ میں حدیث ہے (قدیم اور حدیث)۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله قال: حدثني سليمان عن عمرو بن أبي عمر و عن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة أنه قال: قيل: يا رسول الله من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ قال رسول اللهﷺ: لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أول منك، لما رأيت من حرصك على الحديث۔ أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله، خالصا من قلبه، أو نفسه۔

سلیمان سے مراد ابن بلال جب کہ عمرو بن ابی عمرو، مولی المطلب بن عبداللہ ہیں سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔ (أول منك) لام پر پیش اور زبر، دونوں مروی ہیں پیش کے ساتھ (أحد) کی صفت اور زبر کے ساتھ (ظننت) کا مفعول ثانی۔ تو اس سے حضرت ابو ہریرۃ کی حدیث نبوی کے حصول پر حرص اور اس کی فضیلت (اسی طرح ابو ہریرہ کی فضیلت بھی) ثابت کی۔

(أسعد الناس بشفاعتی) أسعد، یا تو صفت کے معنی میں ہے یعنی (سعید) یا حقیقی اسم تفضیل، تو معنی ہوگا کہ آنحضرت کی شفاعت سے بہت سارے لوگ بہرہ ور ہوں گے کچھ کا عذاب اس وجہ سے ہلکا کر دیا جائے گا، کچھ شفاعت کے سبب دوزخ سے خلاصی پائیں گے اور کچھ اس کے سبب، جہنم کے مستحق تھے لیکن بچا لئے جائیں گے اور بعض شفاعت کی وجہ سے بلا حساب جنت میں داخلہ کے مستحق ہوں گے چنانچہ مختلف احوال پیدا ہوں گے تو سب سے زیادہ سعادت مند شفاعت کی وجہ سے وہ شخص ہوگا جس نے دل

سے کلمۂ شہادت پڑھا۔ شاہ ولی اللہ نے خیال ظاہر فرمایا ہے کہ یہ اسلوب الحکیم کی قبیل سے بھی ہو سکتا ہے، (کما في قوله تعالى يسئلونك ما ذا ينفقون قل العفو) یعنی حضرت ابو ہریرۃ کو تعلیم دی۔ کہ اصل اہمیت اخلاص کے ساتھ عقیدہ و عمل کی ہے۔ اور وہی شفاعت کا مستحق ہوگا۔

باب كيف يقبض العلم

وكتب عمر بن عبدالعزيز إلى أبي بكر بن حزم: انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النبي ﷺ، ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سراً ، حدثنا العلاءُ بن عبدالجبار قال: حدثنا عبدالعزيز بن مسلم عن عبدالله بن دينار بذلك، يعني حديث عمر بن عبدالعزيز إلى قوله: ذهاب العلماء

باب پر تنوین اور اضافت دونوں صحیح ہیں۔ ابن حزم مدینہ کے عامل و قاضی تھے، ان کا نام نہیں جانا جا سکا ان کے دادا عمرو بن حزم انصاری صحابی ہیں اور والد محمد بن عمرو کی رؤیت ثابت ہے اور خود تابعی ہیں بعض کے ہاں یہ کنیت ہی ان کا نام تھا۔ چونکہ مصنف نے قبضِ علم کی کیفیت کے بارہ میں باب باندھا ہے اس قول عمر سے یہ استدلال کیا ہے کہ علم کی تدوین ضروری ہے کیونکہ عام عرب اوائل میں حفظ پر ہی اعتماد کرتے تھے کتابت کا رواج زیادہ نہ تھا تو پہلی صدی کے آخر تک کافی صحابہ کرام فوت ہو گئے اس سے عمر بن عبدالعزیز متفکر ہوئے کہ علمِ حدیث بالکل ناپید نہ ہو جائے۔ تو تدوینِ حدیث کی شروعات کیں۔ یہ حکم نہ صرف قاضی و امیر مدینہ کی طرف لکھا بلکہ ابونعیم نے تاریخ اصبہان میں نقل کیا ہے کہ (كتب عمر بن عبدالعزيز إلى الآفاق) یعنی ہر چہار اطراف یہ لکھ کر بھیجا۔ ... ن عبدالعزیز کے اس کتابت کی سند بھی ترجمہ میں ذکر کر دی ہے۔

حدثنا إسماعيل بن أبي أويس قال: حدثني مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا۔ قال الفربري حدثنا عباس قال حدثنا قتيبة حدثنا جرير عن هشام نحوه۔

ابنِ حجر کہتے ہیں ہشام سے اس حدیث کو روایت کرنے والوں کی تعداد ستر سے زیادہ ہے جو تمام عالمِ اسلام، مثلاً حرمین شریفین عراقین شام مصر وغیرہ سے ہیں۔ (ان الله لا يقبض الخ) آنحضرت قبضِ علم کی وضاحت اور اس کی کیفیت بیان فرما رہے ہیں کہ سینوں سے یک لخت علم ختم نہیں کر لیا جائے گا بلکہ علماء فوت ہوتے جائیں گے اور اس طرح علم آخر کار مقبوض ہو جائے گا۔ (کیونکہ دنیا اسباب پر قائم ہے) (حتى إذا لم يبق عالم) یبق، ثلاثی اور رباعی دونوں طرح پڑھا گیا ہے معلوم کا صیغہ ہے ثلاثی پڑھنے کی صورت میں (عالم) اس کا فاعل ہوگا۔ رباعی کی صورت میں عالما منصوب ہوگا۔ (رؤوسا) رأس کی جمع ہے بمعنی رئیس (قال الفربري

الخ) فربری امام بخاری سے صحیح کے مشہور راوی ہیں۔ یہ بخاریؒ کی عبارت نہیں ہے فربری کی یہ سند بخاری کے طریق سے جدا ہے ان کی یہ عادت ہے کہ کسی روایت کا بخاریؒ کے طریق سے الگ کوئی طریق ملتا ہے تو اسے ذکر کر دیتے ہیں۔

باب هل يجعل للنساء يوم على حدة في العلم؟

باب پر تنوین ہے۔

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة قال: حدثني ابن الأصبهاني قال: سمعت أبا صالح ذكوان يحدث عن أبي سعيد الخدري: قالت النساء للنبيﷺ غلبنا عليك الرجال، فاجعل لنا يوم من نفسك۔ فوعدهن يوما لقيهن فيه فوعظهن و أمرهن، فكان فيما قال لهن: ما منكن امرأة تقدم ثلاثة من ولدها إلا كان لها حجابا من النار فقالت امرأة: و اثنين؟ فقال واثنين۔

شیخ بخاری آدم بن ابی ایاس میں ابن الاصبہانی کا نام عبدالرحمٰن بن عبداللہ کوفی ہے۔

(قالت النساء فاجعل لنا يوما من نفسك فوعد هن) اس سے استدلال کیا کہ عورتوں کو وعظ و نصیحت اور تبلیغ و تعلیم کے لئے مردوں سے علیحدہ دن مقرر کئے جا سکتے ہیں۔ یہی قصہ حضرت ابو ہریرۃ سے مروی ہے اس میں ہے، (فقال موعد كن بيت فلانة) یعنی کسی کے گھر میں ان کو جمع ہونے کے لئے فرمایا تا کہ وہاں ان کو وعظ کریں۔ (و قالت امرأة) ایک قول کے مطابق یہ ام سلیم تھیں (واثنين) ثلاثة پر عطف کی وجہ سے منصوب ہے الجنائز میں تقدیم الواحد کا ذکر بھی ہوگا۔

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا غندر قال: حدثنا شعبة عن عبدالرحمن ابن الأصبهاني عن ذكوان عن أبي سعيد الخدري عن النبيﷺ بهذا۔ وعن عبدالرحمن بن الأصبهاني قال: سمعت أبا حازم عن أبي هريرة قال: ثلاثة لم يبلغوا الحنث۔

اس دوسری روایت میں جو کہ ابو سعید سے ہی ہے پہلی روایت میں سند کے راوی (حدثنی ابن الاصبهانی) کے نام کی صراحت کی یعنی (عبدالرحمن بن الاصبهانی) ان ابن الاصبہانی نے یہی روایت حضرت ابو ہریرۃ سے بھی ابو حازم کے واسطہ سے ذکر کی ہے جو آگے آ رہی ہے۔ اور اس میں (بلوغ الحنث) کی قید بھی مذکور ہے۔ یعنی کس خاتون کی تین یا دو بچے اگر بلوغ (یعنی گناہ لکھے جانے کی عمر) سے پہلے فوت ہو گئے تو وہ اس کے لئے آگ سے حجاب ہوں گے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ مسلمانوں کی اولاد جنت میں ہوگی۔ مزید یہ کہ یہ تخصیص عورتوں کے لئے ہی نہیں بلکہ مرد بھی اس میں شامل ہیں چنانچہ ان کا ذکر کتاب الجنائز کی ایک روایت میں آئے گا۔ (و عن عبدالرحمن الخ) واو کے ساتھ اس کا عطف ہے حدیث ابی سعید کی سند میں مذکور (حدثنا شعبة عن عبدالرحمن) عن عبدالرحمٰن پر، گویا شعبہ نے دو طریق سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔

باب من سمع شيئا فراجع حتى يعرفه

حدثنا سعيد بن أبي مريم قال: أخبرنا نافع بن عمر قال: حدثني ابن أبي مليكة أن عائشة زوج النبيﷺ كانت لا تسمع شيئا لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه، و

أن النبيﷺ قال: من حوسب عذب قالت عائشة: فقلت: أوليس يقول الله تعالى:﴿فسوف يحاسب حسابا يسيرا﴾قالت: فقال: إنما ذلك العرض، و لكن من نوقش الحساب يهلك۔

ابومریم سعید کے پردادا کا نام تھا والد کا نام حکم ہے ابن ابی ملیکہ عبداللہ بن عبید اللہ ہیں۔حدیث شروع کے الفاظ سے مرسل معلوم ہوتی ہے لیکن بعد میں صراحت ہے (قالت عائشة فقلت) لہذا مرفوع ہے (من حوسب عذب) آنحضرت کے اس فرمان پر حضرت عائشہؓ نے مراجعت کی اور رسول اللہ سے پوچھا کہ (فسوف يحاسب حساباً يسيرا) کا کیا مفہوم متعین ہوگا، چنانچہ آپ نے وضاحت فرمائی کہ حساب دو قسموں پر ہے، حساب لغوی جس کا قرآن کی اس آیت میں ذکر ہے۔دوسرا حساب عرفی، چنانچہ اس حدیث میں اسے (نوقش) کے ساتھ ممیز کیا گیا۔مناقشہ کا اصل معنی استخراج ہے لغت میں ہے (نقش الشوكة) یعنی کانٹا نکالنا گویا اس حساب سے مراد استیفاء میں مبالغہ و تدقیق ہے یعنی یہ کیا اور کیوں کیا یہ حساب صرف مستحقینِ عذاب سے ہوگا جب کہ پہلے حساب سے مراد صرف عرض اور اللہ کے دربار میں پیشی ہے۔(یھلک) کے کاف پر جزم کیونکہ جوابِ شرط ہے اور پیش دونوں صحیح ہیں، فعلِ شرط اگر ماضی ہو تو جزم اور عدمِ جزم دونوں جائز ہیں۔

امام بخاریؒ نے اس حدیث سے مسائل کی صحیح فہم کی خاطر عالم سے مراجعت کو ثابت کیا ہے اس طرح کا مراجعہ اور بھی صحابہ و صحابیات سے منقول ہے۔اس طرح کے علمی سوالات (لا تسألو عن أشياء) کی نہی میں شامل نہیں ہیں، نہی ان سوالات سے فرمائی جن کا مقصد امور کو مشکل بنانا یا (ابتغاء الفتنة) یا لایعنی قسم کے (جیسا کہ ہمارے عام لوگ قسما قسم کے سوال کرتے ہیں اور علماء بھی پوری شرح و سبط کے ساتھ ان کے لایعنی سوالات کا جواب دیتے ہیں، اس روش کی حوصلہ شکنی کی ضرورت ہے)۔

باب ليبلغ العلم الشاهدُ الغائبَ. قاله ابن عباس عن النبيﷺ

الشاھد، فاعل اور العلم اور الغائب دونوں مفعول ہیں، الشاھد سے مراد حاضر۔یعنی شارع علیہ السلام کا مقصود علم کی اشاعت ہے چنانچہ کتاب العلم میں بھی نقل کیا۔(قاله ابن عباس عن النبیﷺ) یعنی علم کا لفظ اصل روایت میں ذکر نہیں ہے مگر ابن عباس کے بقول مراد علم ہی ہے، کیونکہ روایت کے اصل لفظ ہیں (ليبلغ الشاهد الغائب)

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: حدثني الليث قال: حدثني سعيد عن أبي شريح أنه قال لعمرو بن سعيد۔ و هويبعث إلى مكة: ائذن لي أيها الأمير أحدثك قولا قام به النبيﷺ الغد من يوم الفتح، سمعته أذناي و وعاه قلبي، وأبصرته عيناي حين تكلم به۔ حمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن مكة حرمها الله و لم يحرمها الناس، فلا يحل لا مرىء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماء، و لا يعضد بها شجرة۔ فإن أحد ترخص لقتال رسول اللهﷺ فيها فقولوا: إن الله قد أذن لرسوله و لم يأذن لكم، وإنما أذن لي فيها ساعة من نهار، ثم عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس، و ليبلغ الشاهد الغائب فقيل لأبي شريح: ما قال عمرو؟ قال:أنا أعلم

منك يا أبا شريح، لا يعيذ عاصيا، ولا فارا بدم، ولا فارا بخربة۔

ابوشریح خزاعی صحابی ہیں بخاری میں ان سے تین احادیث مروی ہیں۔ جب کہ عمرو بن سعید بن العاص بن امیہ ہیں۔ ابن حجر نے ان کے بارہ میں لکھا (ليست له صحبة و لا كان من التابعين باحسان) ظاہری تبعیت تو ہے مگر چونکہ حکمران خانوادہ سے تعلق رکھتے تھے چنانچہ (باحسان) کے ساتھ ذکر کیا۔ (و هو يبعث البعوث الى مكة) یعنی لشکر مکہ کی طرف روانہ کرتا تھا۔ یہ امویوں کی ابن زبیر کے ساتھ لڑائی کا واقعہ ہے۔ (الغد) سے مراد یہ ہے کہ آپ علیہ السلام نے فتح مکہ کے دوسرے دن یہ خطاب فرمایا۔

(و لا يعضد) ضاد پر زیر ہے یعنی معضد (کلہاڑا) کے ساتھ درخت کاٹنا۔ (و انما أذن لي فيها ساعة من نهار) مسند احمد میں عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ سے مروی ہے کہ یہ ساعت طلوع آفتاب سے عصر تک تھی۔

(و لا فاراً بخربة) خاء کی زبر کے ساتھ سرقہ کے معنی میں اور پیش کے ساتھ فساد کے معنی میں ہے۔ گویا عمرو نے ابوشریح کا رد کیا اور عبداللہ بن زبیر کو فسادی قرار دیتے ہوئے لشکروں کا بھیجنا اور لڑائی کرنا صحیح گردانا۔ اسے مسلم اور نسائی نے (الحج) میں جب کہ ترمذی نے (الحج اور الديات) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن عبدالوهاب قال: حدثنا حماد عن أيوب عن محمد عن ابن أبي بكرة ذكر النبيﷺ قال: فإن دماءكم و أموالكم- قال محمد: وأحسبه قال: وأعراضكم- عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في شهر كم هذا ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب، وكان محمد يقول: صدق رسول اللهﷺ، كان ذلك ألا هل بلغت مرتين۔

حماد بن زید بصری ایوب سختیانی اور وہ محمد بن سیرین سے روایت کر رہے ہیں۔ یہ حدیث (**العلم**) کے اوائل میں دوسرے طریق کے ساتھ عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ سے نقل ہو چکی ہے۔

(و كان محمد يقول صدق۔) یہ جملہ معترضہ ہے۔ ابن حجر نے یہی کہنے پر اکتفاء کیا ہے۔ قسطلانی کا خیال ہے کہ محمد بن سیرین کا مطلب یہ ہے کہ واقعۃً ایسا ہی ہوا یعنی آنحضرت کے بعد فریضہ تبلیغ ادا کیا گیا یا یہ اشارہ ہے اس حدیث کے ایک جملہ کی طرف جو یہاں مذکور نہیں ہے وہ یہ ہے (فرب مبلغ أوعىٰ من سامع) یعنی وہ کہنا چاہتے ہیں کہ آنحضرت کا یہ کہنا سچ ثابت ہوا واقعی ایسا ہے کہ بعض وہ لوگ جنہیں حدیث نبوی پہنچائی گئی وہ پہنچانے والے سے زیادہ اسے سمجھنے والے ہیں۔ شاہ صاحب نے بھی آخری توجیہہ ذکر کی ہے علامہ انور بھی یہی اختیار کرتے ہیں۔

باب إثم من كذب على النبيﷺ

اس معنی پر مشتمل احادیث میں اثم کا لفظ استعمال نہیں کیا گیا مگر وعید بالنار کا چونکہ ذکر ہے لہذا یہ اس امر کے اثم ہونے کو مستلزم ہے۔

حدثنا علي بن الجعد قال: أخبرنا شعبة قال: أخبرني منصور قال: سمعت ربعي بن حراش يقول، سمعت علياً يقول: قال النبيﷺ: لا تكذبوا علي فإنه من كذب علي فليلج النار۔

منصور سے مراد ابن المعتمر ہیں۔ صغار تابعین میں سے ہیں۔ ربعی نے قسم کھائی تھی کہ اپنا انجام اور ٹھکانہ جب تک جان نہ لیں کبھی نہ ہنسیں گے چنانچہ ساری زندگی نہیں ہنسے موت کی وقت ہنسے۔ حضرت علی کی صحیح بخاری میں ۲۹ روایات ہیں (لا تكذبوا علی) یعنی میری طرف جھوٹی باتیں واحادیث منسوب نہ کرو یعنی جو بات آپ نے نہیں فرمائی، حدیث کہہ کر بیان کرنا خواہ احکام میں ہو خواہ ترغیب وترھیب میں۔ ابن حجر کہتے ہیں: (و قد اغترقوم من الجهلة فوضعوا أحاديث في الترغيب والترهيب و قالوا نحن لم نكذب عليه بل فعلنا ذلك لتأييد شريعته) چنانچہ جو بات آپ نے نہیں کہی خواہ وہ ترغیب یا ترھیب میں ہو (یا آپ کی مدح سرائی اور نعت ہو) وہ سب اس وعید میں شامل ہیں، (ہمیں یہ باور کرنا چاہئے کہ جو کچھ قرآن یا صحیح احادیث میں ترغیب وترھیب یا آپ کی بیانِ شان وفضیلت میں ہے، کافی ہے ہمیں اپنی طرف سے اضافہ یا وضع کرنے کی ضرورت نہیں وگرنہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دین میں نقص تھا جو ہم نے پورا کر دیا اور اللہ تعالی نے آنحضور کی جو شان بیان فرمائی ہے، وہ ناکافی تھی ہم نے اس کا ازالہ کر دیا، نعوذ باللہ)۔ علامہ انور بھی لکھتے ہیں کہ ترغیب وترھیب میں بھی غلط بیانی کذب ہی شمار ہوگی۔ جمہور کے نزدیک عمداً آنحضرت صلعم پر کذب گھڑنا اشد الکبائر میں سے ہے بعض فقہاء نے اسے کفر قرار دیا ہے۔ چنانچہ قدیم زمانہ میں یہ کام کرامیہ نے کیا ان کا کہنا تھا کہ یہ کذب تو ہے لیکن (له لا عليه) یعنی آپ کی خاطر ہے ابن حجر کے بقول یہ عربی زبان سے جہالت کا نتیجہ ہے۔ ان میں بعض نے البزار کی بیان کردہ حدیثِ ابن مسعود سے استدلال کیا جس کے لفظ ہیں (من كذب علي ليضل به الناس) یعنی لوگوں کو گمراہ کرنے کے لئے حدیث وضع کرنا حرام ہے ہم تو لوگوں کو راہِ راست پر لانے کے لئے وضع کرتے ہیں اول تو یہ حدیث ضعیف ہے بفرضِ صحت (ليضل) میں لام، لام تعلیل نہیں ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے (و لا تقتلوا أولادكم من إملاق) یعنی فقر کے خدشہ کے باعث اولاد کو قتل نہ کرو، اگر کوئی تاویل کرے کہ فقر نہیں کسی اور وجہ سے قتلِ اولاد جائز ہے تو یہ جہالت ہے (من املاق) کا ذکر تاکید کے لئے ہے تعلیل کے لئے نہیں۔

(فليلج النار) یعنی وہ آگ کا مستحق ہے پس چاہئے کہ آگ میں ہی جائے یا یہ امر خبر کے معنی میں ہے۔ مسلم کی روایت میں خبر کے طور پر ذکر کیا (من يكذب علي يلج النار)

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة عن جامع بن شداد عن عامر بن عبدالله بن الزبير عن أبيه قال: قلت للزبير: إني لا أسمعك تحدث عن رسول اللهﷺ كما يحدث فلان و فلان- قال: أما إني لم أفارقه، و لكن سمعته يقول: من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار-

اس روایت کی سند میں تابعی نے تابعی سے (ابن شداد عن عامر) اور صحابی نے صحابی سے (عبدالله ابن الزبير عن ابيه) اور بیٹے نے باپ سے اور اس سے اس کے بیٹے نے روایت کی ہے (كما يحدث فلان و فلان) ابن زبیر نے اپنے والد سے کہا کہ فلاں فلاں کی طرح آپ کثرت سے کیوں حدیث بیان نہیں کرتے۔ ابن ماجہ کی روایت میں انہوں نے بطور مثال عبداللہ بن مسعود کا نام لیا۔ تو جواباً حضرت زبیر نے کہا: (لم أفارقه و لكن سمعته يقول من كذب الخ) صحابہ کرام میں دو قسم کے گروہ تھے، ایک گروہ نے آپ سے سن کر بکثرت احادیث روایت کی جیسے ابو ہریرہ، ابن مسعود وغیرہما، دوسرا گروہ، جنہوں نے اس معاملہ میں احتیاط کی۔ باوجود آنحضرت علیہ السلام کی طویل صحبت کے ان کی روایت کردہ احادیث قلیل ہیں۔ انکا یہ طرزِ عمل احتیاط پر مبنی ہے اور انکا

یہ خیال کہ کثرت سے حدیث بیان کرنے میں اس بات کا خدشہ ہے کہ سہواً یا خطأً کوئی بات غلط بیان ہو جائے اگرچہ سہو اور خطأ کے سبب گناہ لازم نہیں تھا مگر یہ ان کی نہایت احتیاط اور حسنِ نیت تھی اور جنہوں نے کثرت سے احادیث روایت کی ہیں ان کو اپنے حفظ اور ضبط پر اعتماد تھا حضرت ابو ہریرہ کے لئے تو آنحضور علیہ السلام کی دعائے خیر و برکت بھی ہے، انہوں نے بھی حسنِ نیت سے کام لیا اور (فلیبلغ الشاهد الغائب) پر عمل کیا۔ ان کی عمریں بھی طویل ہوئیں۔ چنانچہ اللہ تعالی نے ان کے سبب اسلام اور دین کی وسیع پیمانے پر نشر و اشاعت کا بندوبست فرمایا۔ دوسرا یہ کہ عوام الناس ان سے طلبِ حدیث کرتے تھے اور دینی مسائل دریافت کرتے تھے اس پر اگر وہ سنی ہوئی احادیث بیان نہ کرتے تو کتمانِ علم کے مرتکب ہوتے۔ (حضرت زبیر جیسے بعض صحابہ کرام کی قلتِ روایت کا ایک سبب اور بھی ہے وہ یہ کہ حضرت زبیر اور ان جیسے دوسرے اصحاب کرام باوجود طویل صحبت کے تجارت وغیرہ میں مشغول تھے۔ یہ اشغال بھی ان کی قلتِ روایت کا سبب ہیں اور کثرت سے بیان کرنے والے گویا ہر شغل و معاملہ سے متفرغ تھے لہٰذا ان کی ساری توجہ احادیث کے حفظ وضبط اور بعد میں روایت کرنے پر رہی۔ ولکل فن رجال۔ کے تحت یہی مشیتِ خداوندی تھی۔ کچھ صحابہ ساری عمر جہاد میں مشغول رہے یہ بھی ان کی قلتِ روایت کا ایک سبب ہے)

(فلیتبوأ) یہ بھی امر بمعنی خبر ہے یا تہدید ہے یا ان پر دعا ہے۔ امر، حقیقی معنی میں بھی ہو سکتا ہے یعنی جس نے جھوٹ گھڑا اس پر لازم ہے کہ آگ کو مسکن بنا لے۔

حدثنا أبو معمر قال: حدثنا عبدالوارث عن عبدالعزيز قال أنس إنه ليمنعني أن أحدثكم حديثا كثيرا أن النبيﷺ قال: من تعمد علي كذبا فليتبوأ مقعده من النار۔

سند میں عبدالوارث بن سعید اور عبدالعزیز بن صہیب ہیں تمام راوی بصری ہیں۔ (یمنع) کا فاعل جملہ (ان النبیﷺ قال) ہے چنانچہ یہ محلِ رفع میں ہے۔ باوجود حضرت انس کی اس احتیاط کے وہ مکثرین میں شمار ہوتے ہیں اس لئے کہ ان کی عمر طویل ہوئی لوگ ان سے مسائل دریافت کرتے تھے، لہٰذا ان کے لئے کتمانِ علم جائز نہ تھا۔ لیکن صحابہ کرام کا رویہ احتیاط والا تھا، صرف وہ احادیث بیان کیں جن کی بابت انہیں وثوق حاصل تھا کہ اچھی طرح یاد ہیں، ایک روایت میں ہے کہ حضرت انس نے فرمایا: (لو لا أني اخشى أن اخطئ لحد ثتك بأشياء قالها) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن صحابہ نے کثرت سے احادیث بیان فرمائیں انہیں وثوق حاصل تھا کہ جو کچھ ان کے پاس ہے محفوظ ہے اور انہیں اچھی طرح یاد ہے۔

حدثنا مكي بن إبراهيم قال: حدثنا يزيد بن أبي عبيد عن سلمة قال: سمعت النبيﷺ يقول: من يقل علي مالم أقل فليتبوأ مقعده من النار۔

مکی شیخ بخاری کا نام ہے نسبت نہیں یزید مذکور سلمہ بن اکوع کے مولیٰ تھے یہ حدیث ثلاثیاتِ بخاری میں سے ہے یعنی امامؒ اور آنحضرت ﷺ کے مابین صرف تین واسطے ہیں۔ اصحابِ صحاح ستہ میں سے یہ امام بخاری کا خاص امتیاز ہے۔ بقول ابن حجر ثلاثیات کی تعداد بیس سے زیادہ ہے۔ علامہ انور کے مطابق دارمی کی ثلاثیات کی تعداد زیادہ ہے اور چند ایک ثلاثیات ابن ماجہ کی بھی ہیں کسی اور مؤلف صحاح ستہ کی نہیں ہیں۔ سلمۃ بن الاکوع کی بخاری میں بیس احادیث مروی ہیں۔

(ما لم أقل) فعل بھی اس میں شامل ہے قول کا ذکر اس لئے کیا کہ وہ اکثر ہے۔

حدثنا موسى قال: حدثنا أبو عوانه عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة عن

النبی ﷺ قال: تسموا باسمی، ولا تکتنوا بکنیتی، ومن رآنی فی المنام فقد رآنی، فإن الشیطان لا یتمثل فی صورتی- ومن کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار-

یہ موسیٰ بن اسماعیل تبوذکی ہیں۔ فقط محلِ استشہاد والا جملہ ذکر کرنے کی بجائے پوری روایت بیان کی۔ اس میں کذبِ متعمد کو (من آنی فی المنام) کے ساتھ ذکر کیا ہے گویا اس طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ کچھ لوگ یہ دعوی کریں گے کہ انہیں آپ کی خواب ں زیارت ہوئی ہے جنہیں واقعۃً ہوئی سو انہیں ہوئی انہیں مبارک، لیکن جنہوں نے جھوٹا دعوی کیا وہ بھی اس وعید کے مستحق ہیں۔ یہ حدیث ام بخاری نے اور مقامات میں بھی درج کی ہے۔ ابن حجر کے مطابق علمائے امت نے سلفاً وخلفاً اس حدیث کے طرق کے ذکر واستخراج کا اہتمام کیا ہے۔ آخر کار اس کے طرق کی تعداد نووی کے بیان کے مطابق ۲۰۰ صحابہ تک پہنچی ہے۔ اس لئے ایک جماعت نے اسے حدیثِ متواتر قرار دیا ہے۔ (پشاور یونیورسٹی کے تحت ایک صاحب اس حدیث کے تمام طرق کے تتبع وجمع میں مشغول ہیں۔ یہ ان کا پی ایچ .ی کا مقالہ ہے)

باب کتابة العلم

چونکہ کتابتِ علم کی بابت علمائے سلف کے درمیان اختلاف رہا ہے لہٰذا امام بخاریؒ نے اس باب کے عنوان میں اپنی کوئی رائے ذکر نہیں کی اگرچہ بعدازاں اس امر پر بقول ابن حجر اجماع منعقد ہو گیا کہ کتابتِ علم جائز بلکہ مستحب بلکہ ان کے لئے واجب ہے، جنہیں نسیان یا غلطی کا خطرہ ہو۔

حدثنا محمد بن سلام قال: أخبرنا وكيع عن سفيان عن مطرِّف عن الشعبي عن أبي جُحيفة قال: قلت لعلي: هل عندكم كتاب؟ قال: لا إلا كتاب الله، أو فهم أعطِيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة، قال: قلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، و فكاك الأسير، و لا يقتل مسلم بكافر-

ابن حجر کے نزدیک یہ سفیان ثوری ہیں کیونکہ وکیع ان سے کثیر الروایت ہیں ابو مسعود دمشقی کا سفیان بن عیینہ قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ وکیع نے ان سے بہت کم روایت کی ہے اور امام بخاریؒ کا (و کیع عن سفیان) تعین نہ کرنا اسی طرف اشارہ ہے کہ ثوری مراد لیا جائے کہ وکیع ان سے کثیر الروایت ہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی راوی کسی سے کثیر الروایۃ اور کثیر الصحبۃ والملازمۃ ہو تو اگر اس کا نام، جو کہ متعدد میں مشترک ہے بغیر قید کے ذکر کیا جائے تو وہی محدث شمار ہوں گے جن سے وہ کثیر الروایت ہیں، وکیع نے اگرچہ ابن عیینہ سے بھی روایت لی ہے مگر وہ ان سے قلیل الروایت ہیں اس صورت میں امام بخاری ضرور سفیان ابن عیینہ ذکر کرتے۔ ابو جحیفہ کا نام عبداللہ الشوائی ہے صغار صحابہ میں سے ہیں اس طرح یہ صحابی کی صحابی سے روایت ہے۔ (هل عند کم) جمع کی ضمیر یا تو تعظیماً ذکر کی یا اس سے مراد تمام اہل بیت ہیں کیونکہ شیعہ نے مشہور کیا کہ اہلِ بیت کے پاس کچھ چیزیں ہیں، جو دوسروں کے پاس نہیں اور آنحضرت ﷺ نے یہ امور صرف انہی کو بتلائے تھے اور چونکہ نمایاں ترین حضرت علی تھے لہٰذا ابو جحیفہ نے ان سے دریافت کیا۔ یہی سوال ان سے قیس بن عبادہ اور اشتر نخعی نے کیا تھا ان دونوں کی روایت سنن نسائی میں ہے۔

(الا کتاب الله الخ) کتاب اللہ مرفوع ہے کیونکہ یہ بدل ہے مستثنیٰ منہ سے، اسی طرح فہم پر پیش ہے عطف کی وجہ سے

مرادقرآن وحدیث کی فہم۔اوراس فہم میں لوگ متفاوت ہیں اس سے یہ استدلال ہوسکتا ہے کہ قرآن وحدیث فہی کے سلسلہ میں کسی بھی زمانہ کے عالم سے اصولِ شریعت کے اندر رہتے ہوئے اللہ تعالی کی مشیت والہام سے ایسے معانی مستنبط ہو سکتے ہیں جو مفسرین یا محدثین وفقہاءِ سلف سے منقول نہ ہوں۔ابن المنیر کہتے ہیں کہ حضرت علی کا یہ کہنا اس امر کی دلیل ہے کہ کچھ قرآن سے مستنبط مسائلِ فقہ ان کے پاس مکتوب تھے لیکن ایک دوسری روایت میں جسے امام احمد نے بطریق طارق بن شہاب نقل کیا ہے کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علی کو منبر پر کہتے سنا کہ (والله ما عند نا كتاب نقرأه عليكم الا كتاب الله و هذه الصحيفة) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ (فهم) کوئی مکتوب چیز نہ تھی۔(الصحيفة) یعنی کچھ اوراق۔نسائی کی روایت میں ہے کہ یہ صحیفہ ان کی تلوار کی نیام میں تھا۔اس میں کچھ مسائل جوذکر کئے، مکتوب تھے۔

(العقل) یعنی دیت، عقل کا معنی باندھنا ہے کیونکہ دیت کے اونٹوں کو عقال (رسی) کے ساتھ مقتول کے گھر میں باندھا جاتا تھا اس پر یہ نام پڑ گیا۔یعنی اس میں دیت سے متعلقہ مسائل تھے۔(فكاك الأسير) فاء پر زبر اور زیر دونوں صحیح ہیں یعنی قیدیوں کو چھڑانے کی فضیلت اور اس پر ترغیب مکتوب تھی۔(و لا يقتل) یہ جملہ فعلیہ معطوف ہے جملہ اسمیہ پر، لام پر پیش اور (ان) مقدر مانتے ہوئے زبر پڑھی گئی ہے۔کافر کے بدلے مسلم کو قصاصاً قتل کرنے کے بارہ میں تفصیلی بحث کتاب القصاص میں آئے گی۔اس صحیفہ کی محتویات کے بارہ میں مختلف روایات ہیں، تطبیق یہ ہوگی کہ تمام مسائل جو ذکر کئے گئے ہیں وہ اس صحیفہ میں تھے تو ہر راوی نے وہ ذکر کیا جو اس نے محفوظ رکھا۔

حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين قال: حدثنا شيبان عن يحي عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن خزاعة قتلوا رجلا من بني ليث عام فتح مكة بقتيل منهم قتلوه، فأخبر بذلك النبيﷺ فركب راحلته فخطب فقال: إن الله حبس عن مكة القتل۔ أو الفيل۔ شك أبو عبدالله۔ و سلط عليهم رسول اللهﷺ والمؤمنين۔ ألا وإنها لم تحل لأحد قبلي، ولم تحل لأحد بعدي۔ ألا وإنها حلت لي ساعة من نهار۔ ألا وإنها ساعتي هذه، حرام۔ لا يُختلى شوكها، ولا يُعضد شجرها، ولا تُلتقط ساقطتها إلا لِمنُشد۔ فمن قتل فهو بخير النظرين: إما أن يُعقل، و إما أن يُقاد أهل القتيل۔ فجاء رجل من أهل اليمن فقال: اكتب لي يا رسول الله۔ فقال: اكتبوا لأبي فلان۔ فقال رجل من قريش: إلا الإذخرَ يا رسول الله، فإنا نجعله في بيوتنا وقبورنا۔ فقال النبيﷺ إلا الإذخر۔ قال أبو عبدالله: يقال: يقاد، بالقاف۔ فقيل لأبي عبدالله أي شيء كتب له؟، قال: كتب له هذه الخطبة۔

سند میں شیبان بن عبدالرحمن نحوی بصری اور یحیی بن ابی کثیر ہیں۔(ان خزعة قتلوا رجلا) یعنی قبیلہ خزاعہ، خاء پر پیش کے ساتھ۔کے ایک آدمی نے کسی کو قتل کیا، قاتل کا نام خراش بن امیہ خزاعی اور مقتول جندب بن اقرع ھذلی ہے مجازاً ایک آدمی پر (خزاعة) کا لفظ استعمال کیا۔

(فمن قتل فهو بخير النظرين) یہاں محذوف ہے یعنی (فمن قتل له قتيل۔ (فجاء رجل من أهل اليمن) یہ ابو شاہ ہے جیسا ہے کہ دوسری روایت میں ان کا نام مذکور ہے، (فقال اکتبوا) یہ باب کے ساتھ مناسبت ہے۔ (فقال رجل من قريش) یہ عباس بن عبدالمطلب تھے (اللقطة) کی روایت میں نام ذکر ہوگا۔ ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے (فقال رجل من قريش يقال له شاه) یہ غلط ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا سفيان قال: حدثنا عمرو قال: أخبرني وهب بن منبه عن أخيه قال: سمعت أبا هريرة يقول: ما من أصحاب النبيﷺ أحدٌ أكثرَ حديثا عنه مني، إلا ما كان من عبدالله بن عمرو فإنه يكتب ولا أكتب۔ تابعه معمر عن همام عن أبي هريرة۔

شیخ بخاری ابن المدینی سفیان بن عیینہ سے روایت کرتے ہیں عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ عن اخیہ۔ سے مراد ھمام بن منبہ ہیں جو وھب سے عمر میں بڑے تھے لیکن انکی وفات بعد میں ہوئی۔ اس سند میں تین تابعی ہیں۔ ابو ہریرہ کی بات کا مفہوم یہ ہے کہ ان کا خیال تھا کہ اصحاب رسول میں ان سے زیادہ احادیثِ نبویہ کا حامل نہیں ہے مگر عبداللہ بن عمرو بن العاص، اس کی وجہ یہ بتلائی کہ وہ احادیث لکھ لیا کرتے تھے۔ گویا ابو ہریرہ نے کتابت نہیں کی بلکہ حفظ پر اعتماد کیا۔ ظاہراً یہ مطلب نکلتا ہے کہ عبداللہ بن عمرو کا ذخیرۂ حدیث ابو ہریرہ کے ذخیرہ حدیث سے زیادہ تھا لیکن واقعۃً اور روایۃً ایسا نہیں ہے کیونکہ ابو ہریرہؓ سے تقریباً پانچ ہزار، تین سو احادیث مروی ہیں جب کہ عبداللہؓ سے سات سو۔ اس اشکال کا حل یہ ہے کہ اگر استثناء کو منقطع تصور کریں تو مفہوم یہ متعین ہوگا کہ عبداللہ کتابتِ حدیث کرتے تھے یعنی اس سے روایت وحمل احادیث کی کثرت مراد نہیں اور اگر استثناء کو ماقبل سے متصل تصور کریں تو ممکن ہے کہ حضرت عبداللہ کے پاس ذخیرۂ حدیث ابو ہریرہؓ سے زیادہ ہو مگر کئی اسباب کی وجہ سے وہ اپنے پاس کل ذخیرہ حدیث کی روایت نہ کر سکے۔ اس کی کئی ایک وجوہ ہیں نمبر ایک، عبادت سے انہیں بہت شغف تھا اس مشغولیت نے زیادہ روایت سے روکا، نمبر دو، ان کا زیادہ تر قیام مصر و طائف و شام میں رہا جب کہ حضرت ابو ہریرہ مدت العمر مدینہ میں رہے جو طالبانِ حدیثِ نبوی کا مرکز تھا۔ نمبر تین، حضرت ابو ہریرہ کے لئے آنحضرت نے دعاء فرمائی تھی جس کے سبب آپ کا حفظ واتقان انتہاء درجہ کا تھا اس وجہ سے آپ کی روایت سب سے زیادہ ہوئی، امام بخاری کے بیان کے مطابق ۸۰۰ تابعین نے ان سے اخذ و استفادہ کیا، جب کہ حضرت عبداللہ کو شام میں قیام کے دوران اہل کتاب کی کتب کا ایک ذخیرہ مل گیا وہ ان کے مطالعہ میں مشغول ہو گئے اس وجہ سے تابعین ان سے اخذ واستفادہ میں احتراز کرنے لگے۔

حضرت ابو ہریرۃ کا (و لا أكتب) کہنا ایک دوسری روایت سے متعارض ہے جو بطریق الحسن بن عمرو بن امیۃ۔ ابن وھب نے اخراج کیا ہے کہ (تحدث عند ابی هريرة بحديث) حضرت ابو ہریرہ کے پاس کوئی حدیث ذکر ہوئی تو آپ میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے گھر لے گئے اور وہاں کتب دکھلائیں جن میں حدیث نبوی لکھی تھی، ممکن ہے کہ (و لا اكتب) کا تعلق عہد نبوی سے ہو یا یہ مکتوبات کسی اور مثلاً شاگردوں نے لکھے ہوں۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور علیہ السلام نے ابتداء میں جو حدیث کی کتابت سے منع فرمایا تھا۔ (لا تكتبوا عنى شيئا غير القرآن ، مسلم) یہ خاص نزولِ قرآن کے وقت ہے تا کہ قرآن وحدیث خلط ملط نہ ہوں یا یہ کہ ایک ہی جگہ دونوں کی کتابت سے روکا تا کہ اندیشہ التباس نہ ہو۔ بعض کی رائے میں یہ حدیث (جسے ابو سعید خدری نے روایت کیا ہے) منسوخ ہے امام بخاریؒ اور بعض دیگر کا خیال ہے کہ یہ حدیث، ابو سعید پر موقوف ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ ابتدا میں صحابہ کرام پسند فرماتے تھے کہ جس

طرح انہوں نے آنحضرت علیہ السلام سے احادیث حفظ کیں اسی طرح تابعین حفظ پر اکتفاء کریں مگر پہلی صدی کے آخر تک جب علوم کی تدوین وکتابت شروع ہوئی اور ذھن اس طرف متوجہ ہونے کی وجہ سے حفظ کمزور پڑا تو حدیث کے ضیاع کے خدشہ کے تحت حضرت عمر بن عبدالعزیز کی رہنمائی میں حدیث کی کتابت وسیع پیانہ پر شروع ہوئی اور اولین مدونِ حدیث ابن شھاب زھری ہیں۔(تابعه معمر الخ) یہ ابن راشد ہیں اسے عبدالرزاق نے معمر سے روایت کیا ہے مروزی نے بھی اپنی کتاب العلم میں (حجاج بن الشاعر عنه)، کے طریق سے موصول کیا ہے۔اس روایت کے اور بھی متعدد طرق ہیں۔

حدثنا يحي بن سليمان قال: حدثني ابن وهب قال: أخبرني يونس عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله عن ابن عباس قال: لما اشتد بالنبيﷺ وجعُه قال: اِئتوني بكتاب أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده۔ قال عمر: إن النبيﷺ غلبه الوجع، و عندنا كتاب الله حسبنا۔ فاختلفوا، و كثر اللغط۔ قال: قوموا عني، ولا ينبغي عندي التنازع۔ فخرج ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول اللهﷺ و بين كتابه۔

ابن وھب کا نام عبداللہ ہے جب کہ یونس بن یزید ہیں (قال ائتونی بکتاب) مراد ادوات کتابت (قرطاس وقلم) ہیں مسلم کی روایت میں صراحت ہے (ائتونی بالکتف والدواة) کتف سے مراد کندھے کی ہڈی کیونکہ منجملہ چیزوں کے جن پر کتابت ہوتی تھی ہڈی بھی شامل ہے۔(اکتب) باء پر جزم ہے کیونکہ جوابِ امر ہے، پیش بھی صحیح ہے پھر جملہ مستأنفہ ہوگا مراد یہ ہے (آمر بالکتابة) یعنی لکھواؤں مجازاً اکتب فرمایا۔ مسند احمد کی روایت میں ذکر ہے کہ حضرت علی کو حکم دیا تھا۔اس کے الفاظ ہیں: (أمرنی النبی)۔ (لا تضلوا) جوابِ امر سے بدل ہے اس لئے نون محذوف ہے اور جواب امر کا متعدد ہونا بغیر حرف عطف کے جائز ہے۔

(قال عمر۔ غلبه الوجع) یعنی ان کی رائے تھی کہ تکلیف غالب ہے لکھوانا پر مشقت ہوگا اس لئے آپ کو تکلیف نہ دی جائے۔حضرت عمر اور بعض دیگر صحابہ کی رائے تھی کہ آپ کا امر استحبابی اور امت کی خیر خواہی کے نقطۂ نظر سے ہے ورنہ ہر چیز واضح ہو چکی تھی لہٰذا آپ کو تکلیف دینا گوارہ نہ کیا۔قرائن سے بھی یہی رائے واضح ہوتی ہے کیونکہ آنحضرت اس کے بعد افاقہ میں آئے اور کئی دن زندہ رہے اگر آپ چاہتے تو دوبارہ قرطاس وقلم منگوا کر۔اگر کوئی خاص بات ہوتی۔املاء کروا سکتے تھے لیکن آپ نے نہ کیا اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ آپ کا نیم غشی کے عالم میں (ائتونی) فرمانا اختیار تھا۔اب یہ معاملہ کہ آپ کیا لکھوانا چاہتے تھے اس پر قیاس آرائیاں ہیں اشارے اس طرف ہیں کہ آپ اپنے بعد ولی العہد کا نام لکھوانا چاہتے تھے ایک حدیث میں صراحت ہے کہ حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ (ادعی لی أباك و أخاك حتى أكتب كتابا فإني أخاف أن يتمنىٰ متمنٍ و يقول قائل و يأبى الله والمؤمنون الا أبا بكر أخرجه مسلم) بخاری میں بھی اس معنی کی روایت مذکور ہے۔لیکن پھر آپ نے معاملہ اللہ پر چھوڑ دیا۔

(فخرج ابن عباس يقول ان الرزية كل الرزية ما حال بين رسول اللهﷺ و بين كتابه)۔

ابن عباس یہ کہتے ہوئے نکلے ظاہرا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت ابن عباس بھی وہاں موجود تھے تو یہ کہتے ہوئے نکلے۔لیکن امرِ واقع یہ نہیں ہے بلکہ اس سے مراد راوی کہتا ہے کہ یہ روایت (بعد میں) بیان کر کے ابن عباس گھر وغیرہ کو چلے اور کہہ رہے تھے کہ آنحضرت اور ان کے لکھنے کے درمیان حائل ہونا بڑی مصیبت تھی۔کیونکہ مستخرج میں ابو نعیم کی روایت کے الفاظ ہیں: (قال عبيد الله فسمعت ابن عباس يقول، الى آخره) تو ظاہر ہے کہ عبید اللہ تو اس واقعہ کے عرصہ دراز بعد پیدا ہوئے تابعین کے طبقہ ثانیہ میں

سے ہیں لہٰذا ابن عباس کا یہ کہنا اس وقت ہے جب انہوں نے عبید اللہ کو یہ حدیث روایت کی۔ ابن عباس کا یہ ذاتی خیال ہے شیعہ نے اسی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے دور دراز قسم کی باتیں کی ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے بڑی نفیس بحث کی ہے فرماتے ہیں کہ یہ ابن عباس کے منجملہ شبہات میں سے ہے کیونکہ اس واقعہ کے وقت ابوبکر وعمر وعلی جیسے اکابر صحابہ موجود تھے وہ سب یہی سمجھے کہ آپ امت کو قرآن وسنت کے تمسک کی تاکید لکھوانا چاہتے ہیں اگر کسی کے ذہن میں کوئی اور بات ہوتی تو یہ ممکن ہی نہ تھا کہ لکھنے میں رکاوٹ تسلیم کرتا خود حضرت علی رک گئے اور قرطاس وقلم لے کر نہ آئے ایک روایت میں ہے کہ آپ نے حضرت علی سے کہا کہ دوات قلم لاؤ ان کو خدشہ ہوا کہ ان کے جانے کے بعد آپ انتقال نہ فرما جائیں تو کہا کہ حضور میں سنوں گا اور یاد رکھوں گا آپ فرمائیں، چنانچہ آپ نے صدقات کے احکام، جزیرہ عرب سے کفار کے اخراج کا حکم، وفود کے ساتھ حسن سلوک وحسنِ عطاء جیسا کہ آپ نے خود کیا۔ اور انصار کے ساتھ بھلائی کا معاملہ کرنے کی نصیحت فرمائی۔ لہٰذا کبار صحابہ کرام نے آپ کو تکلیف دینا گوارہ نہ کیا اور سب کا خیال تھا کہ کوئی خاص بات نہیں ہے جو آپ لکھوانا چاہتے ہوں دوسرا خود حضور بھی اس واقعہ کے بعد۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ کئی دن بقید حیات رہے اگر آپ چاہتے تو دوبارہ حکم دے کر دوات وقلم منگوا سکتے تھے۔ ابن عباس تو اس وقت بالغ بھی نہ تھے۔ لہٰذا یہ ان کا ذاتی خیال ہے اور واضح قرائن کی روشنی میں ایک شبہہ ہے۔ (اس امر کا قوی قرینہ ہے کہ جو کچھ آپ لکھوانا چاہتے تھے وہ افاقہ کے بعد زبانی کہہ دیا جیسے حضرت علی کی مذکور حدیث، اور دوسری مشہور حدیث لن تضلوا بعدی ما تمسکتم وہاں بھی آپ نے لن تضلوا کے لفظ کہے ہیں اور یہاں بھی آپ فرمارہے ہیں، اکتب لکم کتابا لا تضلوا لہٰذا قوی اندازہ ہے کہ یہی باتیں تاکیدا آپ لکھوانا چاہتے تھے)۔

باب العلم والعظة بالليل

یعنی رات کے وقت تعلیم ووعظ۔

حدثنا صدقة أخبرنا ابن عيينة عن معمر عن الزهري عن هند عن أم سلمة و عمرٌو و يحي بن سعيد عن الزهري عن هند عن أم سلمة قالت: استيقظ النبيﷺ ذات ليلة فقال: سبحان الله ما ذا أنزل الليلةَ من الفتن، و ما ذا فُتح من الخزائن- أيقظِوا صواحبات الحُجَر، فرب كاسية في الدنيا عارية في الآخرة-

شیخ بخاری صدقہ بن فضل مروزی ہیں۔ ھند سے مراد بنت حارث فراسیہ ہیں۔ عمرو پر زیر معمر پر عطف کی وجہ سے اور پیش استیناف کی وجہ سے، دونوں صحیح ہیں۔ گویا سفیان بن عیینہ نے یہ حدیث تین افراد سے روایت کی ہے معمر، عمرو ابن دینار اور یحی بن سعید، مسند حمیدی میں صراحت سے مذکور ہے (عن ابن عيينة قال حدثنا معمر عن الزهرى قال و حدثنا عمرو ويحى بن سعيد عن الزهرى) یہ یحی بن سعید انصاری ہیں بعض کا القطان سمجھنا غلط ہے کیونکہ ان کی زھری سے لقاء ثابت نہیں۔ اس حدیث کی سند میں تین تابعی۔ دو صحابیہ ہیں، ھند اور ام سلمہ ھند بعض کے نزدیک صحابیہ ہیں۔ (یہ ھند زوجۃ ابی سفیان نہیں)۔

(أيقظوا صوا حبات الحجر) یعنی ازواج مطہرات، اس سے یہ استنباط کیا جا سکتا ہے کہ کسی فزع کے وقت عبادت اور نماز میں مشغول ہونا چاہیئے۔ کہ آپ علیہ السلام کو اللہ تعالی نے اس رات کئی قسم کے فتنوں اور خزائنِ رحمت کے اتارے جانے سے مطلع

فرمایا تو آپ نے عبادت و نماز کی طرف توجہ کی اور ازواج مطہرات کو بیدار کرنے کا حکم دیا تا کہ وہ بھی بمصداق و استعینوا بالصبر والصلاۃ، عبادت میں مشغول ہوں۔ سبحان اللہ آپ نے اظہار تعجب کے طور پر کہا۔

باب السمر في العلم

سمر کی سین اور میم پر زبر ہے، میم پر سکون بھی صحیح ہے اس کا معنی رات کے سونے سے قبل باتیں کرنا۔ سونے سے قبل کی رعایت سے ماقبل باب سے مختلف ہے۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ سمر اصلاً غیر علم میں ہی ہوتا ہے یعنی قصے کہانیاں سننا سنانا۔ علم کے لئے اس کا اطلاق ایسے ہی ہے جیسے تغنی کا قرآن کے ساتھ استعمال کیا جائے۔ (یعنی مجازاً علم کے لئے سمر کا استعمال ہوا)۔ (باب) پر تنوین اور اس کی اضافت دونوں صحیح ہیں۔

حدثنا سعيد بن عفير قال: حدثني الليث قال: حدثني عبدالرحمن بن خالد عن ابن شهاب عن سالم و أبي بكر بن سليمان بن أبي حثمة أن عبدالله بن عمر قال: صلى بنا النبيﷺ العشاء في آخر حياته ، فلما سلم قام فقال: أرأيتكم ليلتكم هذه، فإن رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض أحد۔

سالم سے مراد ابن عبداللہ ہیں۔ ابو بکر کا نام مذکور نہیں بعض کہتے ہیں کہ یہی ان کا نام ہے، (في آخر حياته) صحیح میں حضرت جابر کی روایت میں ہے، یہ کہ وفات سے ایک مہینہ قبل کا ذکر ہے (أرأيتكم) تاء پر زبر ہے اور ہمزہ استفہام کے لئے ہے اور کم ضمیر ثانی، اعراب میں اس کا محل نہیں۔ بمعنی (أبصرتم وأعلمتم) تو اس استفہام کا جواب مقدر ہے۔ قالوا نعم، أرأيتكم بمعنی أخبروني بھی ہوسکتا ہے تب ہمزہ بمعنی قد ہوگا۔ کما في قوله (قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله) (فإن رأس مائة سنة منها) ایک روایت میں ہے (فإن على رأس) یعنی اس رات سے سو برس کی انتہا پر۔ یہ آپ کی إخبار عن المغيبات کی قبیل میں سے ہے یعنی اس رات جو کوئی سطح زمین پر ہے اس سے سو برس کے اندر اندر فوت ہو جائے گا۔ بظاہر (ممن) کے استعمال سے انس و جن مراد وہ سکتے ہیں بعض نے الأرض کے الف لام کو للعہد تصور کر کے جزیرۂ عرب مراد لیا ہے۔ نووی کے مطابق۔ آج رات جو کوئی ہے وہ اب سے سو برس کے بعد زندہ نہ رہے گا یعنی پہلے بھی مر سکتا ہے مگر انتہائی مدت سو برس ہے۔

ابن بطال کے مطابق آنحضرت کی مراد یہ ہے کہ موجودہ نسل سو برس کے اندر ختم ہو جائے گی اس سے آپ اس امت کی کم اعمار کی طرف توجہ مبذول کرا رہے ہیں سابقہ امم کے برعکس چونکہ ان کی عمریں کم ہیں تو آپ انہیں عبادت میں زیادہ منہمک ہونے کی طرف متوجہ فرما رہے ہیں۔ اس حدیث سے ان حضرات کا رد ہوتا ہے جو حضرت خضر کی حیات ابدی کے قائل ہیں۔ بعض کا صرف جزیرہ عرب مراد لینا محتاج دلیل ہے اسی طرح برصغیر کے ایک آدمی بابا رتن ھندی کا صحابی ہونے کا دعوی بھی اس حدیث سے مردود ہے جس نے چوتھی صدی ہجری میں یہ دعوی کیا تھا جو دراصل جلب مال کے لئے ایک فراڈ تھا بقول علامہ انور وہ بٹھندہ کا باشندہ تھا۔ ذہبی نے بٹھندہ کو بطرند لکھا ہے ظاہر ہے ایک عربی عالم کے لئے خالص عجمی نام لکھنے میں غلطی کا امکان ہے۔ مکہ میں وفات پانے والے آخری صحابی عامر ابو طفیل ہیں جب کہ مدینہ میں حضرت جابر ہیں علامہ انور بھی حضرت خضر کی حیات ابدی کے قائل ہیں ان کے خیال میں چونکہ وہ بحر میں رہائش پذیر تھے پھر اس امت کے فرد نہ تھے لہٰذا اس حدیث کے مفہوم میں شامل نہیں ہیں۔ (لیکن سوال یہ ہے کہ ان کی حیات

ابدی کی کیا دلیل ہے؟)

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة قال: حدثنا الحكم قال: سمعت سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: بت في بيت خالتي ميمونة بنت الحارث زوج النبيﷺ، و كان النبيﷺ عندها في ليلتها، فصلى النبيﷺ العشاء، ثم جاء إلى منزله فصلى أربع ركعات، ثم نام، ثم قام، ثم قال: نام الغُلَيم- أو كلمة تشبهها- ثم قام، فقمت عن يساره فجعلني عن يمينه- فصلى خمس ركعات، ثم صلى ركعتين، ثم نام حتى سمعت غطيطه- أو خطيطه- ثم خرج إلى الصلاة-

سند میں حکم بن عتبہ فقیہ کوفہ ہیں، ابن عباس نے آنحضرت کے رات کے معمولات ملاحظہ کرنے کے لئے اپنی خالہ ام المؤمنین میمونہ کے ہاں رات گذاری جب آنحضرت کی ان کے گھر سونے کی باری تھی۔ (نام الغليم) غلام کی تصغیر، شفقت کی وجہ سے تصغیر استعمال فرمائی، بظاہر یہ استفہام ہے، إخبار بھی محتمل ہے۔ (غطيطه أو خطيطه) یہ یعنی راوی کو شک ہے کہ کون سا لفظ استعمال کیا۔ دونوں ہم معنی ہیں۔ یعنی خراٹے (ثم صلى ركعتين) اس سے مراد فجر کی دو رکعتیں ہیں بعض نے اسے رات کی نماز میں سے سمجھا جو صحیح نہیں ہے کیونکہ رات کی نماز کا اختتام آپ وتر سے فرماتے تھے، فجر کی سنت کے بعد آپ کا سونا اور بغیر وضو فجر کی امامت کے لئے نکلنا آپ کی خصوصیات میں سے ہے کیونکہ نوم آپ کے لئے ناقضِ وضوء نہیں تھی۔ اس حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت بظاہر مخفی ہے اس لئے بعض نے آپ کا یہ کہنا (نام الغليم) کو سمر فی العلم، مراد لیا حالانکہ ایک جملہ (سمر فی العلم) نہیں ہوسکتا، بعض نے ابن عباس کے آپ کے معمولات کے ملاحظہ کے لئے جاگنے کو (سمر فی العلم) مراد لیا ہے مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ سمر نہیں بلکہ (سہر) ہے ان کے مطابق اس روایت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ترجمۃ الباب سے متعلق ہو مگر دوسری سند کے ساتھ مروی اسی روایت میں مذکور ہے کہ (كريب عن ابن عباس قال بت فى بيت ميمونة فتحدث رسول اللهﷺ مع اهله ساعة ثم رقد) یہ روایت مصنف نے کتاب التفسیر میں نقل کی ہے اور یہی ترجمۃ الباب سے مطابقت ہے اور امام البخاری کی عادت ہے کہ ایک روایت مختلف طرق والفاظ سے اپنی صحیح میں مختلف مقامات پر درج کرتے ہیں اور طالبانِ علم کو توجہ دلاتے ہیں کہ وہ وعی اور بصیرت سے اس تعدد طرق واختلاف الفاظ پر تدبر کریں اور مختلف استنباطات پر نظر رکھیں۔ اور حدیث کی تفسیر حدیث ہی کرتی ہے۔

ایک اعتراض یہ وارد ہوسکتا ہے کہ کریب کی روایت میں صرف (تحدث مع اهله) آنحضرت کا اہلِ خانہ سے باتیں کرنے کا ذکر ہے (السمر فى العلم) کیسے ثابت ہوا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب سمر ثابت ہوا تو (في العلم) زیادہ محتمل ہے کہ آپ ایک نبی، معلم اور واعظ ہیں جہاں اور باتیں بھی ہوئی ہوں گی وعظ و تعلیم کی باتیں بھی یقیناً ہوئی ہوں گی (وما ينطق عن الهوى) اور ایک روایت میں ہے کہ آپ لغو گو نہ تھے۔ فضول گفتگو نہ کرتے نہ پسند فرماتے۔ مزید یہ کہ سمر کا اطلاق قول کے ساتھ فعل پر بھی ہوتا ہے لغت میں ہے (سمر القوم الخمر) إذا شربوها، چونکہ آپ عشاء کی جماعت سے فارغ ہو کر گھر تشریف لائے اور چار رکعات ادا فرمائیں یہ آپ کا سمر ہے۔ سمر فی العلم باللیل کے بارہ میں بہت سی روایات ہیں۔ مسند احمد کی روایت (لا سمر إلا لمصل أو مسافر) اس میں ایک مجہول راوی ہے بفرضِ صحت (السمر فى العلم) کو (السمر فى الصلاة) قیاس کیا جاسکتا ہے ایک مرتبہ حضرت عمر ابو موسی اشعری کے ساتھ مذاکرہ فقہ میں رات کو مشغول تھے ابو موسی نے کہا الصلاۃ تو حضرت عمر بولے (إنا فى صلاة) یعنی

ہم نماز میں ہی ہیں۔

باب حفظ العلم

یعنی علم کو حفظ کرنا/ازبر کرنا۔اس باب کے تحت صرف حضرت ابو ہریرۃ کی تین احادیث ذکر کی ہیں کیونکہ ابو ہریرۃ تمام صحابہ کرام سے احادیث کو حفظ کرنے کی نسبت ممتاز تھے اور انہیں آنحضرت کی دعا کی برکت بھی حاصل تھی۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله قال: حدثني مالك عن ابن شهاب عن الأعرج عن أبي هريرة قال: إن الناس يقولون: أكثر أبو هريرة- ولو لا آيتان في كتاب الله ماحدثت حديثا- ثم يتلو: ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات﴾ إلى قوله: ﴿الرحيم﴾ وإن إخواننا من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق، و إن إخواننا من الأنصار كان يشغلهم العمل في أموالهم ، وإن أبا هريرة كان يلزم رسول اللهﷺ بشبع بطنه، و يحضر ما لا يحضرون ، ويحفظ ما لا يحفظون-

سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔لوگوں کا یہ کہنا استعجاباً اور استبعاداً تھا کہ ابو ہریرہ بعض دوسروں کی نسبت قلیل مدت آنحضور کے ساتھ رہے مگر حدیثیں زیادہ روایت کرتے ہیں۔تو اس کا جواب دیا کہ باقی لوگ فکرِ معاش میں بھی مشغول رہتے تھے (الصفق) یعنی ہاتھ پر ہاتھ مارنا۔کوئی سودا مکمل ہونے پر، عربوں کی عادت تھی کہ خرید وفروخت کا کوئی معاملہ مکمل ہوتا تو ہاتھ پر ہاتھ مارتے یہ اس امر کا اظہار و اعلان ہوتا کہ یہ سودا طے پا چکا ہے۔جب کہ ابو ہریرہ (كان يلزم رسول الله بشبع بطنه) ایک روایت میں (ليشبع بطنه) ہے ایک معنی یہ ہے کہ صرف کھانا کھانے کے لئے آنحضور کی مجلس سے اٹھتے باقی ہمہ وقت اخذ واستفادہ میں مشغول رہتے۔ایک روایت کے لفظ ہیں۔(كنت امرأ مسكينا من مساكين الصفة) شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ دوسرا معنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ آپ علیہ السلام کی مجلس سے اتنا استفادہ کرتے کہ سیر ہو جاتے یعنی زیادہ وقت آپ کے ساتھ گذارتے اور دوسروں کی نسبت (حتى يستوفى حظه) زیادہ محظوظ ہوتے اور عربوں کا محاورہ ہے (فلان يحدث شبع بطنه)۔یعنی سیر حاصل گفتگو کی۔دونوں معانی محتمل ہیں۔اس سے لوگوں کے تعجب یا استبعاد کو دور کیا کہ گو ابو ہریرہ کا السابقون کی نسبت زمانہ قلیل ہے مگر جتنا عرصہ بھی ملا اس کا غالب حصہ آپ علیہ السلام سے اخذ واستفادہ میں گذارا (و يحفظ ما لا يحفظون) لہذا حضرت ابو ہریرۃ کا احفظ الصحابہ بالحدیث ہونا سب کو مسلم تھا۔طلحہ بن عبید اللہ کی روایت ہے حضرت ابو ہریرۃ کی نسبت کہتے ہیں: (انه سمع من رسول اللهﷺ ما لا نسمع وذلك أنه كان مسكينا لا شيء له ضيفا لرسول الله) اسے بخاری نے التاریخ میں اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا ہے۔احمد اور ترمذی نے ابن عمر کی ایک روایت ذکر کی ہے کہ انہوں نے ابو ہریرہ سے مخاطب ہوکر کہا: (كنت ألزمنا لرسول اللهﷺ و أعرفنا بحديثه)

حدثنا أحمد بن ابي بكر أبو مصعب قال: حدثنا محمد بن إبراهيم بن دينار عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال: قلت: يا رسول الله، إني أسمع منك حديثا كثيرا أنساه- قال: ابْسط ردائك، فبسطته- قال: فغرف بيديه ثم قال: ضُمه ، فضممته ، فما نسيت شيئا بعده-حدثنا ابراهيم بن المنذر قال:

حدثنا ابن أبي فُديك بهذا، أو قال: غرف بيده فيه-

شیخ بخاری احمد مدنی امام مالک کے شاگرد ہیں اور عبدالرحمٰن بن عوف کی اولاد میں سے ہیں۔ابن ابی ذئب کا نام محمد ابن عبدالرحمٰن ہے قاضی مدینہ رہے۔سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔(ضمہ) ضاد پر پیش اور میم پر زبر ہے۔میم پر ھاء کی رعایت سے پیش بھی صحیح ہے۔میم پر کسرہ بھی ہوسکتا ہے تب ھاء کو ساکن پڑھیں گے۔(فما نسيت شيئا بعده) ہ ضمیر ضم کی طرف لوٹ رہی ہے ایک روایت میں بغیر ضمیر کے ہے۔(شیئا) کا نکرہ ہونا اس امر کو مقتضی ہے کہ ہے کہ ابو ہریرہ اس کے بعد کوئی چیز نہ بھولتے تھے یعنی حدیث یا غیر حدیث۔لیکن دوسرے رواۃ نے اس عدم نسیان کو حدیث کے ساتھ متقید کیا ہے مسلم کی روایت میں ہے (فما نسيت بعدذلك اليوم شيئا حدثني به) گویا یہ امر حدیثِ رسول کے ساتھ خاص تھا اور یہ آپ علیہ السلام کا معجزہ تھا، حاکم نے مستدرک میں زید بن ثابت کی حدیث نقل کی ہے (كنت اناو ابوهريرة و آخر عند النبي ﷺ فقال ادعوا فدعوت انا وصاحبي و أمن النبي ﷺ) (یہ اجتماعی دعا اور اس پر آمین کہنے کا ثبوت ہے) ابو ہریرہ نے اپنی باری آنے پر دعا کی (اللهم إني اسألك مثل ما سألك صاحباى و أسألك علما لا يُنسىٰ) نبی پاک نے اس پر بھی آمین کہی یہ دیکھ کر زید بن ثابت اور تیسرے ساتھی کہنے لگے کہ یا رسول اللہ یہ ہماری بھی دعا ہے لیکن آپ نے فرمایا: (سبقكما الغلام الدوسي) دو روایتیں ایسی ہیں جن میں حضرت ابو ہریرہ کے ایک آدھ حدیث بھولنے کا ذکر ہے ان میں ایک تو ضعیف ہے دوسری صحیح ہے تو یہ ایک استثناء و ندرت ہے کیونکہ اس میں راوی خود کہتے ہیں کہ یہی ایک حدیث حضرت ابو ہریرہ بھول گئے۔(فما رأيته نسي شيئا غيره)-

حدثنا إسماعيل قال: حدثني أخي عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال: حفظت من رسول الله ﷺ و عاء ين: فأما أحدهما فبثثته، و أما الآخر فلو بثثته قُطع هذا البُلعوم-

اسماعیل سے مراد ابن ابی اویس ہیں۔اخی سے مراد ابو بکر عبدالحمید بن ابو اویس ہیں۔(وعائین) یعنی ظرفین اس سے مراد نوعین ہے یعنی دو قسم کی احادیث آنحضرت سے حفظ کی ہیں۔یعنی اتنی احادیث یاد کی تھیں کہ اگر لکھی جاتیں تو ایک قسم سے ایک برتن اور دوسری قسم سے دوسرا برتن بھر جاتا (آج کل کے محاورہ کے مطابق الماری بھر جاتی) (قطع هذا البلعوم) ایک نوع لوگوں کو بیان کر دی، دوسری نہ کی کہ اگر بیان کریں تو حلق کاٹ دیا جائے یعنی قتل کر دیے جائیں۔بعض روایات میں ہے کہ ان کی بیان کردہ احادیث غیر بیان کردہ سے زیادہ ہیں۔جن احادیث کی بابت کہا کہ اگر بیان کردوں تو بلعوم کاٹ دی جائے تو یہ وہ احادیث ہیں جن میں آنحضرت نے امرائے سوء، ان کے احوال اور ان کے زمانہ کی بابت کچھ ذکر فرمایا تھا ابو ہریرہ کہا کرتے تھے۔(لو شئت أن أسميهم) اگر میں چاہوں تو ان کے نام بھی لے دوں لیکن جان کے خوف سے اور فتنہ پھیل جانے کے ڈر سے ایسا نہیں کیا یہ کتمانِ علم نہیں ہے کیونکہ احکام شریعت اور مسائل کی ساری احادیث ذکر کر دیں، فتنوں کی بابت مزید فتنہ پھیل جانے کے ڈر سے بیان نہ کیا ہاں کچھ اشارے کر دیے کہا کرتے تھے۔(أعوذ بالله من رأس الستين وإمارة الصبان) کیونکہ اسی سن میں خلافتِ یزید کی ابتدا ہوئی لیکن اللہ تعالیٰ نے ایک برس قبل ہی، ابو ہریرہ کو اٹھا لیا اور ان کی دعا قبول فرمائی۔(خوف و فتنہ کے ڈر سے صرف ابو ہریرہ ہی واحد صحابی نہیں جنہوں نے سب کچھ بیان نہ کیا، حضرت حذیفہ بن الیمان کے بارہ میں بھی مذکور ہے کہ آنحضور علیہ السلام کی وفات کے بعد جو

کچھ فتنے برپا ہونے والے تھے اور اصحابِ فتن و منافقین کے نام اور بہت سارے اسرار سے آنحضور نے انہیں مطلع فرمایا تھا لیکن حکم دیا تھا کہ یہ راز، راز ہی رہنے دیں)۔

باب الإنصات للعلماء

یعنی جب وہ علم و وعظ کی بات کرتے ہوں تو سکوت کرنا چاہیے اور استماع کرنا چاہیے۔

حدثنا حجاج قال: حدثنا شعبة قال: أخبرني علي بن مُدرِك عن أبي زرعة عن جرير أن النبيﷺ قال له في حجة الوداع: استنصت الناس۔ فقال: لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض۔

یہ حجاج ابن منہال ہیں۔ راوی حدیث جریر، ابوزرعہ کے دادا ہیں۔ (استنصت الناس) نبی کریم نے حضرت جریر کو حکم دیا کہ لوگوں کو خاموش کرائیں یہ ترجمۃ الباب سے مناسبت ہے۔ (فقال لا ترجعوا) یعنی لوگوں کو چپ کرانے کے بعد منجملہ باتوں، مناسکِ حج کی تعلیم، وعظ وارشاد وغیرہ کے یہ بات بھی کہی اس پر مزید بحث کتاب الفتن میں آئے گی۔ بعض اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ انصات سے مراد توجہ ہے، یعنی یہ نہ ہو کہ انصات (سکوت ہو) اور ذہن کسی اور امر میں مشغول ہو، مطرف کہتے ہیں۔ انصات کا مطلب یہ ہے کہ نظریں بولنے والے کی طرف لگائے گویا توجہ اس طرف مبذول کرے، سفیان ثوری نے حصولِ علم کے لئے یہ مدارج ذکر کئے ہیں، اولاً استماع پھر انصات پھر حفظ پھر عمل پھر علم کا نشر کرنا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ انصات اور استماع الگ ہیں قرآن میں ہے (و إذا قرئ القرآن فاستمعوا اله وأنصتوا) کیونکہ استماع میں سکوت لازمی نہیں ہے بلکہ کئی دفعہ تکلم کے ساتھ بھی استماع ممکن ہے۔ (مثلاً کوئی آدمی وعظ سن رہا ہو اور ساتھ ساتھ زیرِ لب درود شریف وغیرہ کا ورد کر رہا ہو)۔

باب ما يستحب للعالم إذ سئل أي الناس أعلم فيكل العلم إلى الله

یعنی کوئی کسی کے یہ پوچھنے پر کہ سب سے بڑا عالم کون ہے، جواباً معاملہ اللہ کے حوالہ کر دے کہ اللہ ہی بہتر جانتا ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد قال: حدثنا سفيان قال: حدثنا عمرو قال: أخبرني سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس إن نوفاً البَكالي يزعم أن موسى ليس بموسى بني إسرائيل إنما هو موسى آخر، فقال كذب عدو الله، حدثنا أبي بن كعب عن النبيﷺ: قام موسى النبي خطيبا في بني إسرائيل، فسئل: أي الناس أعلم؟ فقال: أنا أعلم۔ فعتب الله عليه إذ لم يَرُدَّ العلم إليه، فأوحى الله إليه أن عبدا من عبادي بمجمع البحرين هو أعلم منك۔ قال: يا رب و كيف به؟ فقيل له: احمِل حوتا في مِكتل، فإذا فقدته فهو ثَم۔ فانطلق بفتاه يوشع بن نون، و حملا حوتا في مكتل، حتى كانا عندالصخرة، وضعا رؤوسهما و ناما، فانسل الحوت من المكتل فاتخذ سبيله في البحر سَرَبا، و كان لموسى و فتاه عجبا۔ فانطلقا بقية ليلتهما و يومهما، فلما أصبح قال موسى لفتاه:آتنا غداء نا، لقد لقينا من سفرنا

هذا نصبا۔ و لم يجد موسى مسا من النَصَب حتى جاوز المكان الذي أمر به۔ فقال له فتاه: أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة فإني نسيت الحوت۔ قال موسى: ذلك ما كنا نبغي۔ فارتدا على آثارهما قصصا، فلما انتهيا إلى الصخرة إذا رجل مُسَجىً بثوب۔ أو قال: تَسجّىٰ بثوبه۔ فسلم موسى، فقال الخَضِر: و أنّى بأرضك السلام؟ فقال: أنا موسى۔ فقال: موسى بني إسرائيل؟ قال: نعم۔ قال: هل أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشدا۔ قال: إنك لن تستطيع معي صبرا۔ يا موسى إني على علم من علم الله علمنيه لا تعلمه أنت، و أنت على علم علمكه لا أعلمه۔ قال: ستجدني إن شاء الله صابرا و لا أعصي لك أمرا۔ فانطلقا يمشيان على ساحل البحر ليس لهما سفينة، فمرت بهما سفينة ، فكلموهم أن يحملوهما، فعُرِف الخضر فحملوهما بغير نَول: فجاء عصفور فوقع على حرف السفينة، فنقر نقرة أو نقرتين في البحر، فقال الخضر: يا موسى، مانقص علمي و علمك من علم الله إلا كنقرة هذا العصفور في البحر۔ فعمد الخضر إلى لوح من ألواح السفينة فنزعه، فقال موسى: قوم حملونا بغير نول عمدت إلى سفينتهم فخرقتها لتغرق أهلها۔ قال: ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا۔قال: لا تؤاخذني بما نسيت۔ فكانت الأُولى من موسى نسيانا۔ فانطلقا، فإذا غلام يلعب مع الغلمان فأخذ الخضر برأسه من أعلاه فاقتلع رأسه بيده۔ فقال موسى: أقتلت نفسا زكية بغير نفس؟ قال: ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا؟ قال ابن عيينة: وهذا أوكد فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما، فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقضَ فأقامه ، قال الخضر بيده فأقامه۔ فقال له موسى: لو شئت لا تخذت عليه أجرا۔ قال: هذا فراق بيني و بينك۔ قال النبيﷺ: يرحم الله موسى، لوَدِدنا لو صبر حتى يُقص علينا من أمرهما۔

سند میں شیخِ بخاری عبداللہ مسندی جعفی ہیں۔ اور سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں اور عمرو ابن دینار ہیں نوف البکالی، نون، باء پر زبر اور کاف بغیر تشدید کے، حمیر قبیلہ کی ایک شاخ ہے۔ یہ دمشق کے ایک عالم اور تابعی تھے۔ ایک روایت کے مطابق کعب الاحبار کے سوتیلے بیٹے تھے۔ (کذب عدواللہ) یہ زجر و توبیخ کے طور پر ہے یہ نہیں مراد کہ انہیں کافر قرار دیا لیکن عموماً علماء کوئی انوکھی خلافِ حق بات سن کر طیش میں آتے ہیں اور توبیخاً سخت جملہ استعمال کرتے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ ابن عباس کو نوف کے اسلام پر شک ہو کیونکہ سابقہ حدیثِ خضر و موسیٰ میں حر بن قیس نے بھی یہی کہا تھا لیکن اسے ابن عباس نے عدواللہ قرار نہیں دیا۔

بقول علامہ انور اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ قصہ تورات میں مذکور نہیں کیونکہ یہ اس وقت پیش آیا جب بنو اسرائیل میدانِ تیہ میں تھے اور تورات اس سے قبل نازل ہو چکی تھی۔ (عصرِ حاضر کے کئی مؤرخین بشمول محمد خضری بک بھی کعب احبار کے صحتِ اسلام پر

بھی شک کرتے ہیں اور بعض روایات، بشرطِ صحت کی بناء پر حضرت عمر کی شہادت کی سازش میں اسے شریک گردانتے ہیں)۔ نیز کذب کا اطلاق، اخبار بما ھو باطل یا غیر صحیح کی بناء پر ہے جیسا کہ حضور علیہ السلام نے ایک مرتبہ فرمایا: (کذب ابو السنا)۔ (ھو أعلم منك) اس سے ایک تو یہ ظاہر ہوا کہ خضر نبی تھے۔ کیونکہ اگر نبی نہ مانیں تو یہ عالی کی اعلیٰ پر تفضیل ہے۔ دوسرا اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ ہر لحاظ سے اور بلا تقیید خضر، موسی سے بڑے عالم تھے، مفہومِ متعین یہ ہے کہ بعض اسرار کونیہ کا علم انہیں دیا گیا جو حضرت موسیؑ یا کسی اور کو عطا نہ ہوا کیونکہ جب ان کی خضرؑ سے ملاقات ہوئی تو انہیں نے کہا تھا۔ (انی علی علم من علم اللہ علمنیه لا تعلمه انت و انت علی علم علمکه لا أعلمه) تو اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعض اسرار کونیہ جن کا ذکر سورۃ کہف میں آیا ہے، کا علم انہیں عطا ہوا تھا جو جناب موسی کو نہیں ہوا۔ جب کہ حضرت موسی کا علم علومِ شرعیہ کے متعلق تھا چونکہ سائل کے سوال (أي الناس أعلم) کے جواب میں حضرت موسی نے (أنا أعلم) کہا تھا تو عتاب کے طور پر اور یہ باور کرانے کے لئے کہ اس قسم کی بات کرنا کسی کے لائق نہیں (ھو أعلم منك) کہا گیا۔ مناسب یہ تھا کہ وہ معاملہ اللہ کے سپرد کر دیتے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ (و ما فعلته عن أمری) قرآن مجید کا خضر کی بابت یہ بیان، دلیل ہے کہ وہ نبی تھے اور یہی عقیدہ زیادہ مناسب ہے کہ اگر انہیں ولی جانیں تو اہل باطل اس سے نبوت پر ولایت کا افضل ہونا ثابت کرتے ہیں لہٰذا یہی مناسب ہے کہ حضرت موسی، بنی اسرائیل کے لئے نبی تھے اور جناب خضر اپنی قوم کے لئے دوسرا یہ کہ حضرت موسی کا (أنا أعلم) کہنا عجب اور کبریائی کی بناء پر نہ تھا۔ حقیقۃً وہ ایسا ہی سمجھتے تھے ان کی اسی سمجھ اور خیال کی اصلاح کے لئے مجمع البحرین روانہ کیا گیا (و فوق کل ذی علم علیم)

مجمع البحرین سے مراد مشرق کی سمت بحرِ فارس اور بحرِ روم کے اجتماع کی جگہ۔ بعض نے افریقہ کا کوئی مقام اور بعض نے طنجہ کہا ہے۔ مکتل یعنی زنبیل (تھیلا یا بورا قسم کی کوئی چیز) (فانطلقا یمشیان) یعنی حضرت خضر و موسی علیہما السلام، ان کے ساتھ خادم موسی جناب یوشع بن نون بھی تھے لیکن تابع غیر مقصود بالاصالۃ ہونے کے سبب ان کا ذکر نہیں کیا۔ آگے (فکلموھم) میں تینوں کا ذکر کیا۔ اگرچہ یہ احتمال بھی ہے کہ یوشع اگلے واقعات میں ان کے ہمراہ نہ رہے ہوں۔ (ما نقص۔ الا کنقرۃ۔) اس کا مطلب یہ نہیں کہ اللہ کے علم میں حضرت موسی و خضر کے اخذ اور اپنا حصہ وصول کرنے کے بعد کوئی کمی آئی یہ صرف اندازِ بیان ہے حقیقۃً جس طرح چڑیا کے سمندر میں چونچ مارنے سے سمندر میں کوئی کمی نہیں آتی اسی طرح اللہ کے علم میں کوئی کمی نہیں آتی یہ صرف مقابلۃً، کے طور پر ہے۔ اس کی مثال غسانۃ کی مدح میں حضرت حسان کا یہ شعر ہے:

ولا عیب فیہم غیر أن سیوفہم   بھن فلول من قراعِ الکتائب

ابن جریج کی روایت میں یہ بات احسن پیرائے میں کہی گئی۔ (فقال یعنی الخضر ما علمی و علمك فی جنب بعلم اللہ الا کما أخذ ھذا العصفو ربمنقارہ من البحر) اس سے تمام اشکالات رفع ہو جاتے ہیں۔

بعض جہال نے اس سے استدلال کرتے ہوئے خضر کو موسی سے افضل قرار دیا ہے یہ ان کی کج فہمی ہے حضرت موسی کے کثیر فضائل قرآن و حدیث میں ہیں، سارے انبیائے بنی اسرائیل بشمول جناب عیسیٰؑ کے، ان کی شریعت کے دائرہ کے اندر ہیں ان کے حق میں فرمایا: (انی اصطفیتك علی الناس برسالاتی و بکلامی) جب کہ حضرت خضر نبی تھے، بالاتفاق رسول نہ تھے اور رسول بالاتفاق نبی غیر مرسل سے افضل ہے۔ اگر خضر کو ولی سمجھیں تو نبی ولی سے افضل ہے۔ اگر برائے بحث یہ بھی مان لیں کہ خضر نبی+رسول تھے تو پھر بھی جناب موسی کی افضلیت روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ ان کی رسالت عظیم رسالت ہے ان کے تابعین کثیر ہیں ان کا ذکر

قرآن کے صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ یہ سارا قصہ حضرت موسی کا امتحان تھا۔(فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه قال الخضر بيده) یعنی ایک دیوار، قریب تھا کہ گر جائے تو اسے سیدھا کر دیا(قال الخضر بيده) ابن حجر کہتے ہیں کہ قال بمعنی فعل ہے قسطلانی کہتے ہیں یعنی (أشاره بيده) کہ ہاتھ کے اشارہ سے سیدھا کر دیا ایک روایت میں ہے (فمسح بيده) ہاتھ سے چھوا تو سیدھی ہوگئی۔ جس بچے کو خضرؑ نے قتل کیا اس کی بابت مسلم کی روایت میں ہے (و أما الغلام فطبع يوم طبع كافرا) یعنی کفر اس کی جبلت میں لکھ دیا گیا تھا اور اللہ تعالی نے جناب خضر کو اس پر مطلع فرمایا تھا۔ اس حدیث کو امام بخاری نے دس سے زائد مقامات پر مختلف استنباطات کرتے ہوئے درج کیا ہے یہ تابعی سے تابعی عن الصحابی کی روایت ہے۔

باب من سأل و هو قائم عالما جالساً

(وهو قائم) فاعل سے جملہ حالیہ ہے۔ عالماً مفعول اور جالسا اس کی صفت ہے۔ یعنی اس کا جواز ذکر کیا ہے یہ امر اس نہی میں نہیں آتا کہ (من أحب أن يتمثل له الرجل قياما) کیونکہ وہ تکبر اور عجب کے سبب ہے۔

حدثنا عثمان قال: أخبرنا جرير عن منصور عن أبي وائل عن أبي موسى قال: جاء رجل إلى النبيﷺ فقال: يا رسول الله، ما القتال في سبيل الله؟ فإن أحدنا يقاتل غضبا و يقاتل حمية۔ فرفع إليه رأسه۔ قال: و ما رفع إليه رأسه إلا أنه كان قائماً۔ فقال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله عز و جل۔

شیخ بخاری عثمان ابن ابی شیبہ ہیں جریر سے مراد ابن عبدالحمید ہیں۔ (فرفع إليه رأسه) سے استدلال کیا کہ اس آدمی نے کھڑے ہونے کی حالت میں سوال کیا تھا جبکہ آنحضرت تشریف فرما تھے (قال و ما رفع) ابن حجر کہتے ہیں کہ بظاہر اس کے قائل حضرت ابوموسی ہیں کوئی اور راوی بھی ہوسکتا ہے۔ (میرے خیال میں اقوی یہ ہے کہ اس کے قائل امام بخاری ہیں) اگر عجب اور تکبر نہ ہو تو کوئی حرج نہیں کہ عالمِ جالس سے کھڑے کھڑے کوئی مسئلہ دریافت کر لیا جائے۔

باب السؤال و الفيتا عند رمي الجمار

کسی عبادت میں مشغول عالم سے مسئلہ دریافت کیا جا سکتا ہے ہاں حالتِ استغراق میں پرہیز کرنا چاہئے۔

حدثنا ابو نعيم قال: حدثنا عبدالعزيز بن أبي سلمة عن الزهري عن عيسى ابن طلحة عن عبدالله بن عمرو قال: رأيت النبيﷺ عندالجمرة و هو يسأل ، فقال رجل: يا رسول الله نحرت قبل أن أرمي۔ قال: ارم ولا حرج۔ قال آخر۔ يا رسول الله حلقت قبل أن أنحر۔ قال: انحر ولا حرج۔ فما سئل عن شي ء قدم و لا أخر إلا قال: افعل و لا حرج۔

عیسی بن طلحہ مشہور صحابی طلحہ بن عبید اللہ کے بیٹے ہیں۔ اس حدیث کے الفاظ (قال رأيت النبي عند الجمرة) تو یہاں لوگوں نے مناسکِ حج کی بابت سوال کئے اور آپ جواب مرحمت فرماتے رہے، حدیث میں اگر چہ ترجمۃ الباب کی مناسبت سے صراحۃ مذکور نہیں ہے کہ آپ اس وقت رمی کر رہے تھے یا نہیں مگر امام بخاری نے عمومی مفہوم کو مدِ نظر رکھتے ہوئے یہ باب باندھا ہے کیونکہ

آنحضرت جمرہ کے قریب اسی لئے کھڑے تھے کہ رمی کریں یہ بھی محتمل ہے کہ رمی سے فارغ ہو چکے ہوں۔ اسماعیلی کے مطابق اس ترجمہ میں سابقہ ترجمہ سے کوئی زائد بات نہیں ہے لیکن ابن حجر نے ان کا رد کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سابقہ باب میں (باب الفتيا و هو واقف على الدابة) میں چونکہ مکان کا ذکر ہے تو مناسب خیال کیا کہ زمان کا ذکر بھی ہو جائے یہی امام بخاری کا حسنِ نظر و تصرف ہے کہ حدیث کے مخفی گوشے تلاش کرتے ہیں۔ اور نادر قسم کے استدلالات کرتے ہیں بعض لوگ یہ خیال کر سکتے ہیں مثلاً کہ موقع محل دیکھ کر عالم سے کوئی مسئلہ دریافت کرنا چاہئے یا یہ کہ عید کے دن کیونکہ وہ خوشی و مسرت کا دن ہے، کوئی علمی سوال نہ ہونا چاہیے امام بخاری نے اس خیال کا رد کیا ہے کہ علمی و دینی مسائل کی بابت ہر جگہ اور ہر وقت علماء سے رجوع کیا جا سکتا ہے حتی کہ رمیِ جمار کے وقت بھی جو نہایت رش اور تنگی کی جگہ ہے اور سب کی خواہش ہوتی ہے کہ جلد از جلد رمی سے فارغ ہو کر مستقر میں واپس پہنچا جائے بالخصوص یہ کہ سؤال کا تعلق بھی رمی وغیرہ مناسکِ حج سے تھا۔ اور حضور کی حیثیت معلم کی ہے (إنما بعثت معلما)۔

باب قول الله تعالى:

﴿و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾[الإسراء:۸۵]

اس کے تحت علامہ کشمیری رقمطراز ہیں کہ بعض صحیح روایات میں ہے کہ یہ سوال مکہ میں ہوا اور بعض میں ہے کہ مدینہ میں ہوا، دونوں جگہ سوال ہوا تھا۔ (من أمر ربي) کے تحت تحریر کرتے ہیں کہ ان الفاظ کے ساتھ ان کے سوال کا جواب دیا گیا بعض کے نزدیک یہ جواب نہیں ہے بلکہ یہ کہہ کر انہیں اس قسم کے سوال سے منع کیا گیا ہے امام غزالی و دیگر جن کے خیال میں یہ ان کے سوال کا جواب ہے، کہتے ہیں۔ کہ دو عوالم ہیں، مشہود عالم الخلق ہے اور غائب عالم الأ وامر ہے جو کچھ عالم الأمر میں ہے۔ مثلاً روح، اس کی کنہ اور حقیقت کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ شیخ احمد سرہندی لکھتے ہیں کہ تحت العرش عالمِ خلق اور فوقہ عالمِ اُمر ہے غرض یہ کہ قرآن نے روح کی حقیقت اور اس کا مادہ بیان نہیں کیا۔

حدثنا قيس بن حفص قال: حدثنا عبدالواحد قال: حدثنا الأعمش سليمان عن إبراهيم، عن علقمه عن عبدالله قال: بينا أنا أمشي مع النبيﷺ في خِرَب المدينة۔ و هو يتوكأ على عَسيب معه۔ فمرَ بنفر من اليهود، فقال بعضهم لبعض۔ سلوه عن الروح۔ و قال بعضهم: لا تسألوه، لا يجي ء فيه بشي ء تكرهونه فقال بعضهم: لَنسألنه، فقام رجل منهم فال: يا أبا القاسم، ماالروح؟ فسكت فقلت: إنه يوحى إليه، فقمت۔فلما انجلى عنه فقال:﴿و يسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي، و ما أوتوا من العلم إلا قليلا﴾

عبدالواحد سے مراد ابن زیاد بصری ہیں۔ اس حدیث کی سند اعمش سے آگے یعنی اعمش عن ابراھیم (النخعي) عن علقمة عن عبدالله (ابن مسعود) کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ أصح الأسانيد ہے۔ (خرب) خاء پر زیر اور راء پر زبر خربة کی جمع ہے۔ خَربٌ بھی پڑھا گیا ہے یعنی بے آباد جگہ (عسيب) یعنی کھجور کے تنے سے بنا ہوا عصا (فقمت) عبداللہ کہتے ہیں کہ جب آپ پر وحی کی کیفیت طاری ہوئی تو میں کھڑا ہو گیا یعنی آپ سے ہٹ گیا تا کہ آپ سکون سے وحی کی تلقی کر لیں یا یہ کہ آپ

اور یہود کے درمیان حائل ہوگیا۔

روح سے مراد جس کی بابت یہود نے سوال کیا۔ بعض کے مطابق حضرت جبریل ہیں بعض کے نزدیک حضرت عیسیٰ جب کہ اکثر کی رائے میں وہ روح جو ہر جاندار میں ہوتی ہے۔ مروی ہے کہ یہود نے قریش سے کہا تھا کہ اگر اس نبی نے روح کی تفسیر و مراد بیان کردی تو وہ سچا نبی نہ ہوگا (گویا ان کے علم میں تھا کہ روح کی تفسیر اللہ تعالی نے اپنے علم کے ساتھ خاص کر رکھی ہے) (ھکذا في قراء تنا) حفص کی قراءت میں (وما أوتيتم) ہے اعمش کی قراءت میں نہیں ہے۔ گویا یہ شاذ قرأت ہے اور بقول قسطلانی ابوعبید کی کتاب القراءات میں بھی اس کا ذکر نہیں ہے اور قرآنی رسم الخط جسے رسم عثمانی کہا جاتا ہے، کے بھی مخالف ہے (رسم عثمانی کے مطابق لکھے گئے الفاظ قرآنی پر تمام صحیح قراءات کا اجراء ہوتا ہے)۔

باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشدَ منه

یعنی مصلحت کے پیشِ نظر اور فتنہ کے خوف سے اختیار کے باوجود کسی کام کا ترک کر دینا علامہ انور نے اختیار بمعنی جائز مراد لیا ہے یعنی مصلحۃ راجح کے علم کے باوجود مرجوح پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

حدثنا عبيد الله بن موسى عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن الأسود قال: قال لي ابن الزبير: كانت عائشة تسر إليك كثيرا، فما حدثتك في الكعبة؟ قلت: قالت لي: قال النبيﷺ: يا عائشة لو لا قومك حديث عهدهم- قال ابن الزبير بكفر- لنقضتُ الكعبة فجعلت لها بابين: باب يَدخل الناس، و باب يخرجون ففعله ابن الزبير-

سند میں اسرائیل بن یونس جو اپنے دادا ابو اسحاق سبیعی سے روایت کر رہے ہیں۔ الاسود سے مراد، ابن یزید نخعی ہیں تمام راوی کوفی ہیں۔ اہلِ مکہ چونکہ اس وقت حال ہی میں مسلمان ہوئے تھے آپ نے اس ڈر سے کہ وہ بدگمانی میں نہ پڑ جائیں کہ آپ نے بیت اللہ کی اصل بناء بدل ڈالی اس کی تعمیر میں کوئی تصرف نہ فرمایا جب کہ آپ کی خواہش تھی کہ کعبہ کے دو دروازے بنا دیئے جائیں۔ ایک داخل ہونے کا ایک نکلنے کا، چنانچہ ابن زبیر نے اس کا علم ہونے پر اپنے دورِ حکومت میں یوں ہی کیا لیکن حجاج نے ان پر غلبہ پا کر عدم واقفیت کے سبب دوبارہ پرانی طرز پر کر دیا جو آج تک قائم ہے۔ منصور عباسی نے امام مالک سے پوچھا تھا کہ اسے دوبارہ آنحضور کی خواہش کے مطابق کر دیا جائے لیکن انہوں نے اس خطرہ کے پیش نظر کہ سلاطین اسے کھیل نہ بنالیں، اسے نہ کرنے کا مشورہ دیا۔ اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام کو رعیت کے موڈ کا اندازہ ہونا چاہئے اور ان کی نبض پر اس کا ہاتھ ہونا چاہئے اور مصلحت کے سبب افضل پر مفضول کو ترجیح دی جا سکتی ہے۔ ہاں جہاں حلال و حرام کا مسئلہ ہو وہاں کوئی رعایت نہیں۔

باب من خص بالعلم قوما دون ، قوم كراهية أن لا يفهموا

وقال علي : حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يُكذَّب اللهُ و رسوله؟

سابقہ باب کا تعلق افعال سے ہے یعنی امام کوئی کام کرنا چاہتا ہے مصلحت کے پیشِ نظر نہیں کرتا، موجودہ باب کا تعلق اقوال

سے ہے، ترجمہ میں حضرت علی کا قول ذکر کیا ہے کہ (حدثوا الناس بما یعرفون أتحبون أن یُکذَب الله ورسولُه) یعنی لوگوں سے مانوس اور سادہ باتیں کرنا چاہئیں ندرت وغرابت بھری باتیں۔ (جیسا کہ بعض علماء کی عادت ہے)۔ سن کر لوگ اسے مستبعد خیال کر کے انکار کریں گے چنانچہ عامۃ الناس کی مجلس اور عام جگہ میں ایسی باتوں سے پرہیز لازمی ہے۔ (احناف کے ایک عالم جلیل شیخ القرآن مولانا غلام اللہ آف راولپنڈی شروع شروع میں عام تقاریر میں تقدیر وصفات اللہ کے قدم اور معتزلہ کا اختلاف وغیرہ ٹھوس علمی باتیں کیا کرتے تھے تو علماء نے انہیں روکا کہ یہ خواص کی باتیں ہیں عوام میں نہ کریں)۔ دون۔ سویٰ کے معنی میں ہے مطلب یہ کہ خواص کے لئے خاص باتیں اور عوام کے لئے عام احکام و مسائل کی باتیں کرنی چاہئے۔ (بلاغت کی تعریف بھی یہی ہے کہ مخاطبة الناس علی قدر عقولهم) یہ مطلب نہیں کہ کچھ لوگوں کو علم کی باتیں بتلائیں اور کچھ کو نہ بتلائیں۔

حدثنا عبيد الله بن موسى عن معروف بن خَرَّبوذِ عن أبي الطفيل عن علي بذلك۔

معروف، صغار تابعین میں سے ہیں مکی ہیں اور صحیح بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے یہ سند امام بخاری کی عالی ترین سند ہے یعنی ثلاثی ہے ابو الطفیل عامر بن واثلہ آخری صحابی ہیں جو فوت ہوئے (س ۱۱۰ھ میں) بخاری میں ان کی یہی ایک روایت ہے۔ (بذلک) یعنی وہ قول جو ترجمہ میں ذکر کر دیا۔ یہ ابن راھویہ ہیں ھشام سے مراد دستوائی ہیں۔ معاذ بن جبل آپ علیہ السلام کے ایک مرتبہ ردیف تھے تو آپ نے یہ بیان فرمایا لیکن حکم دیا کہ عام لوگوں کو نہ بتلائیں تاکہ عمل نہ چھوڑ بیٹھیں چنانچہ حضرت معاذ نے اپنی موت کے وقت یہ حدیث سنائی (تاثما) تاکہ کتمانِ علم نہ ہو جس کے سبب گناہ لازم آجائے۔ چونکہ آنحضرت کی نہی تحریمی نہ تھی تنزیہی تھی صرف مصلحت کی بناء پر روکا تھا لہٰذا آخر وقت بیان کر دیا۔ بزار کی روایت میں ہے کہ اولاً حضور نے لوگوں کو یہ بشارت سنا دینے کی اجازت دے دی تھی مگر راستے میں حضرت عمر ملے ان کے کہنے پر روک دیا۔ یہ حضرت عمر کی منجملہ موافقات میں سے ہے۔

(و معاذ ردیفه علی الرحل) یہ جملہ حالیہ ہے۔ رحل عموماً اونٹ کے لئے استعمال ہوتا ہے لیکن اس وقت آپ دونوں گدھے پر سوار تھے (لبیك و سعد یك) لَبّ لام کے زبر کے ساتھ لبی یلبی سے بمعنیٰ قبول کرنا۔ اور سعد بمعنی مساعدة، تاکیداً تثنیہ کا لفظ مستعمل ہے۔ بعض علمائے لغت نے مختلف اشتقاق بیان کیا ہے۔ اگرچہ ظاہراً اس حدیث کا یہ مفہوم ہے کہ صدق دل سے کلمہ قبول کہہ لینے سے دوزخ حرام ہو گئی لیکن جیسا کہ کتاب الایمان کی بحث گذری ہے اور قرآن وسنت کی قطعی ادلہ ہیں کہ یہ مشروط ہے اعمال صالحہ سے۔ اسی ظاہری مفہوم کے پیش نظر معاذ کو منع فرمایا کہ لوگوں کو نہ بتلائیں تاکہ کوئی اسے کافی سمجھ کر عمل سے بے اعتنائی اختیار نہ کر بیٹھے کیونکہ کلمہ پڑھنے کا طبعی مفہوم ہی یہی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے بتائے ہوئے احکام پر عمل کرے گا۔ بعض نے اسے ظاہری مفہوم پر ہی لیا ہے ان کی تاویل یہ ہے کہ اس سے مراد (خلود فی النار) ہے۔ ان کے مطابق ایسے لوگ جہنم میں اپنی معاصی کا عذاب بھگتیں گے پھر اللہ تعالیٰ انہیں احساس سے عاری کر دے گا تاکہ جہنم کے آلام محسوس نہ کر سکیں ایک وقتِ مقرر کے بعد جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کئے جائیں گے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم من جانب اللہ مامور تھے کہ جو کچھ بھی ان پر اتارا جائے قرآن کی شکل میں یا حدیث کی صورت اس کو بیان کر دیں۔ چنانچہ حضرت معاذ اور کئی دوسرے اصحاب کے سامنے اس کا ذکر کر دیا، عامۃ الناس سے مخفی کیا تاکہ اس پر تکیہ نہ کر بیٹھیں، اس سے مصنف کا یہ استدلال ہے کہ کوئی علم کی بات کچھ کو بتلانا اور کچھ کو نہ بتلانا صحیح ہے۔

(یتکلوا) جواب شرط ہے۔ ای إن أخبرتهم یتکلوا۔ ایک نسخہ میں (ینکلوا) نون کے ساتھ ہے اس کا معنی ہے کہ عمل

سے احتراز کریں گے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ نوافل وفضائلِ اعمال سے کنارہ کش ہو جائیں گے صرف فرائض پر اکتفاء کریں گے ترمذی میں مروی حدیثِ معاذ میں اس کی صراحت ہے۔ اس سند کے اسحاق کے سوا تمام راوی بصری ہیں۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا معتمر قال: سمعت أبي قال: سمعت أنسا قال: ذُكر لي أن النبيﷺ قال لمعاذ: من لقي الله لا يشرك به شيئا دخل الجنة قال: ألا أبشر الناس؟ قال: لا إني أخاف أن يتكلوا۔

معتمر کے والد سلیمان تیمی ہیں۔ اس کے بھی تمام راوی بصری ہیں سوائے حضرت معاذ کے۔ (ذکر) بصیغہ مجہول ہے۔ کس نے ذکر کیا اس کا نام معلوم نہیں کیونکہ حضرت معاذ نے یہ حدیث اپنی وفات کے وقت بیان کی جب کہ وہ شام میں تھے اور حضرت انس اور اس طرح کی بات حضرت جابر سے بھی منقول ہے، وہ دونوں مدینہ میں تھے۔ لہٰذا حضرت انس نے سابقہ اور اس حدیث میں حضرت معاذ سے بلا واسطہ نہیں سنا، مصنف نے کتاب الجہاد میں بھی یہی روایت ذکر کی ہے اور معاذؓ سے سننے والوں میں عمرو بن میمون کا ذکر کیا ہے اور نسائی کی اسی روایت میں عبدالرحمٰن بن سمرہ صحابی کا ذکر ہے کہ انہوں نے حضرت معاذ سے یہ سنا تھا تو محتمل ہے کہ ان دو حضرات میں سے کسی نے حضرت انس کو بتلایا ہو۔ (لقي الله) یہ موت سے کنایہ ہے بعض نے اسے حقیقی معنی میں لیا ہے۔

باب الحياء في العلم

وقال مجاهد: لا يتعلم العلم مستحيٍ ولا مستكبرٌ: وقالت عائشة: نعم النساء نساء الأنصار، لم يمنعن الحياء أن يتفقهن في الدين۔

ترجمۃ الباب میں مجاہد کا قول ذکر کیا کہ حیاء کرنے والا اور تکبر کرنے والا علم سے محروم رہ جاتے ہیں حیاء والا حیاء کی وجہ سے اور متکبر تکبر کے سبب توجہ نہیں دے گا یا سمجھ نہ آنے پر سوال نہ کرے گا۔ لہٰذا محرومی علم کا شکار بنے گا مجاہد کے اس قول کو ابونعیم نے حلیہ میں (بطريق علي بن المديني عن ابن عيينة عن منصور عن مجاهد) نقل کیا ہے۔ کتاب الایمان والا حیاء محمود ہے اور ایمان کے شعبوں میں سے ایک شعبہ ہے جب کہ زیرِ بحث حیاء مذموم ہے کیونکہ یہ امرِ شرعی کے ترک کا سبب بنتا ہے۔ درحقیقت یہ حیاء ہے ہی نہیں اصل میں یہ احساسِ کمتری اور کمزوری ہے جسے مشابہت کی وجہ سے حیاء کہا گیا۔ ترجمۃ الباب میں مذکور حضرت عائشہ کا قول مسلم نے (بطريقِ ابراهيم بن مهاجر عن صفيه بنت شيبة عن عائشه) ذکر کیا ہے۔

حدثنا محمد بن سلام قال: أخبرنا معاوية قال: حدثنا هشام عن أبيه عن زينب ابنة أم سلمة عن أم سلمة قالت: جاء ت أم سليم إلى رسول الله فقالت: يا رسول الله، إن الله لا يستحي من الحق، فهل على المرأة من غسل إذا احتلمت؟ قال النبيﷺ: إذا رأت الماء۔ فغطت أم سلمة۔ تعني وجهها۔ فقالت: يا رسول الله، و تحتلم المرأة؟ قال: نعم، تربت يمينك، فيم يشبهها ولدُها۔

ابو معاویہ سے مراد محمد بن حازم الضریر التیمی ہیں۔ ام سلیم، بنت ملحان، حضرت انس کی والدہ محترمہ ہیں انہوں نے پہلے عذر

کے طور پر اللہ تعالی کا فرمان (ان اللہ لا یستحی من الحق) پڑھا چونکہ عورتیں مردوں کی موجودگی میں حیاء کے سبب نسوانہ مسائل دریافت نہیں کرتیں اس لئے پہلے تمہیداً یہ آیت پڑھی، صحیح مسلم میں ہے کہ حضرت عائشہ نے انہیں کہا (فضحت النساء) تو نے عورتوں کو رسوا کر دیا۔

(اذا احتلمت) یعنی اگر خواب میں دیکھے کہ شوہر سے مجامعت کی (إذا رأت الماء) بیدار ہونے پر اگر منی کپڑوں پر دیکھے تو تب غسل واجب ہوگا گویا یہ غسل کے لئے شرط ہوئی۔ (فغطّت أم سلمه وجهها) حیاء کی وجہ سے منہ لپیٹ کر کہا کہ آیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے۔ بعض کے نزدیک اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بعض عورتوں کو احتلام نہیں ہوتا اس لئے تعجب کیا۔ لیکن بظاہر یہ ہے کہ ان کے خیال میں عورتوں کو منی ہی نہیں آتی اسی لئے آنحضور نے (تربت یمینك) کہا اور فرمایا کہ عورتوں میں بھی منی ہوتی ہے اسی وجہ سے بچہ کی والدہ سے مشابہت ہوتی ہے۔ مسلم کی روایت میں یہ بات حضرت عائشہ کی طرف منسوب ہے ممکن ہے کہ دونوں وہاں موجود ہوں۔ (تربت یمینك) زجر یہ جملہ ہے اس کا حقیقی معنی مراد نہیں ہوتا۔ انبیاء کرام کو احتلام ہونے کے بارہ میں علامہ کشمیری کا موقف یہ ہے کہ احتلام تو ہوتا ہے مگر اس کی وجہ کیسۂ منی کا بھر جانا ہے۔ شیطان کا اس میں عمل و دخل نہیں ہے۔

حدثنا اسماعیل قال: حدثني سالك عن عبدالله بن دينار عن عبدالله بن عمر أن رسول اللهﷺ قال: إن من الشجر شجرة لايسقط و رقها و هي مثل المسلم، حدثوني ما هي ؟ فوقع الناس في شجر البادية، و وقع في نفسي أنها النخلة، قال عبدالله: فاستحييت۔ فقالوا: يا رسول الله أخبرنا بها۔ فقال رسول اللهﷺ: هي النخلة۔ قال عبدالله: فحدثت أبي بما وقع في نفسي، فقال: لأن تكون قلتها أحب إلي من أن يكون لي كذا و كذا۔

شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔ عبداللہ بن عمر کی پہلے ذکر کردہ روایت سے استدلال کیا کیونکہ ان کے والد حضرت عمر نے ان کے استحیاء پر اظہار تاسف کیا (حدیث کے لفظ (فاستحييت) سے باب کی مناسبت ہے)۔

باب من استحيا فأمر غيره بالسؤال

سابقہ باب میں ابن عمر کے آنحضرت علیہ السلام کے سوال کا جواب معلوم ہونے کے باوجود استحیاءً سکوت کا ذکر ہے اس باب میں یہ بیان کیا ہے کہ کسی وجہ سے اگر خود نہ بیان کرے یا سوال نہ کرے تو کسی اور سے کہے کہ وہ پوچھے۔

حدثنا مسدد قال:حدثنا عبدالله بن داود عن الأعمش عن سنذر الثوري عن محمد بن الحنفية عن علي قال: كنت رجلا مذاء، فأمرت المقداد أن يسأل النبيﷺ، فسأله فقال: فيه الوضوء۔

سند میں محمد بن الحنفیہ ہیں جو حضرت علی کے فرزند ہیں، ان کی والدہ کا نام خولہ بنت جعفر ہے جو بنو حنفیہ کی قیدی عورتوں میں سے تھیں ان سے حضرت علی نے شادی کر لی تھی۔

اس بارہ میں امام احمد کا موقف یہ ہے کہ مذی کے خروج کے فوراً وضوء کرے نہ کہ جب نماز کا ارادہ ہو۔ (بہر حال اصل

ضرورت یعنی وجوبا تبھی پڑے گی، جب نماز کا ارادہ ہوگا) حضرت علی نے جو کہ (مذاء) یعنی کثیر المذی تھے حیاء کی وجہ سے آنحضرت سے خود نہ پوچھا بلکہ مقدادؓ کو حکم دیا کہ وہ پوچھیں۔ نسائی کی روایت میں ہے کہ جب مقداد نے مذی کے حکم کے بارہ میں سوال کیا تو حضرت علی بھی وہاں موجود تھے۔

باب ذكر العلم والفتيا في المسجد

بعض لوگ مساجد میں شور شرابہ کے ڈر سے تعلیم وتعلم یا علماء سے استفتاء اور مسائل دریافت کرنا مکروہ سمجھتے ہیں ان کے رد اور اس امر کے جواز کے بارہ میں یہ باب باندھا ہے۔

حدثني قتيبه بن سعيد قال: حدثنا الليث بن سعد قال: حدثنا نافع مولى عبدالله بن عمر بن الخطاب عن عبدالله بن عمر أن رجلا قام في المسجد فقال: يا رسول الله، من أين تامرنا أن نهل؟ فقال رسول الله ﷺ: يهل أهل المدينة من ذي الحُلَيفة، و يهل أهل الشام من الجحفة، و يهل أهل نجد من قرن- و قال ابن عمر: و يزعمون أن رسول الله ﷺ قال: و يهل أهل اليمن من يلملم- وكان ابن عمر يقول: لم أفقه هذه من رسول الله ﷺ-

سند میں نافع بن سرجس ہیں جو عبداللہ بن عمر کے مولیٰ تھے۔ ایک آدمی نے مسجد نبوی میں آنحضرت سے مواقیت حج کے بارہ میں سوال کیا تو آپ نے اہل مدینہ واہلِ شام و نجد اور اہلِ یمن کا میقات ذکر فرمایا۔ سائل کا نام معلوم نہیں ہو سکا مسجد سے مراد مسجد نبوی ہے۔ (ان نهل) اهل کا اصل معنی بآوازِ بلند حج میں تلبیہ کہنا ہے لیکن سائل کی مراد یہ تھی کہ کہاں سے احرام باندھ کر اس تلبیہ کی ابتدا کی جائے۔

(ويز عمون) یہ ابن عمر کا قول ہے کہ یعنی آنحضرت کا اہلِ یمن کے لئے میقات کا ذکر وہ (لم افقه هذه من رسوله الله ﷺ) سمجھ نہ سکے یہ ان کا ورع اور تقوی ہے کہ یہ جملہ دوسرے اصحاب کرام سے روایت کرتے ہیں۔ یہاں زعم بمعنی ظن نہیں ہے کیونکہ وہ خود کہہ رہے ہیں کہ یہ جملہ سنا تو ہے مگر سمجھ نہیں سکے جب کہ ان کے ساتھی اصحاب نے اہل یمن کی میقات کے طور پر یلم کا ذکر کیا ہے۔ مواقیت کے بارہ میں مفصل بحث (الحج) میں ذکر ہوگی۔

باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله

یعنی وضاحت کی خاطر اور اس خدشہ کے پیش نظر کہ محدود سوال کا محدود جواب ناکافی ہوگا اور ابہام باقی رہے گا تو تفصیل سے مسئلہ مسئولہ کی پوری تشریح کی جاسکتی ہے خصوصاً اگر کوئی دینی فریضہ کا معاملہ ہو۔

حدثنا آدم قال: حدثنا بن أبي ذئب عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ، و عن الزهري عن سالم عن ابن عمر عن النبي ﷺ، أن رجلا سأله: مايلبس المحرم؟ فقال: لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويل ولا البُرنس ولا ثوبا مسه الوَرْس أو الزعفران، فإن لم يجد النعلين فليلبس الخفين، و ليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين-

(و عن الزهری) کا عطف (عن نافع عن ابن عمر) پر ہے گویا آدم نے دو طریق سے روایت کیا ہے۔ دوسرے طریق میں بھی زھری سے روایت کرنے والے ابن ابی ذئب ہیں۔ آنحضرت سے ایک آدمی نے پوچھا کہ محرم کون کون سا لباس پہن سکتا ہے؟ اگر آپ محرم کیا کچھ پہن سکتا ہے کا جواب دیتے تو بات لمبی ہو جاتی چنانچہ اسلوب الحکیم کے تحت آپ نے محرم جو نہیں پہن سکتا اس کا ذکر فرما دیا۔ گویا ان کے علاوہ سب کچھ پہن سکتا ہے (و لیقطعھما) (حدیث سے ثابت ہو رہا ہے کہ موزے پہننے کی شرط یہ ہے کہ ٹخنے ننگے ہوں اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس زمانہ میں جوتے اس قسم کے تھے کہ ٹخنے باھر رہتے تھے لہٰذا حالتِ احرام میں صرف وہ جوتے نہ پہنے جو جوگر کی طرح پورے پاؤں کو ٹخنوں سمیت ڈھانپ لیتے ہیں عام جوتے مثلاً پشاوری چپل یا بند جوتے چونکہ ٹخنے سے نیچے ہوتے ہیں۔ لہٰذا پہننے میں کوئی حرج نہیں عام لوگ مشاہدہ کے مطابق ہوائی چپل کے سوا باقی جوتے پہننا جائز نہیں سمجھتے مگر حدیث میں کوئی ایسی ممانعت نہیں)۔

اگر آپ علیہ السلام محرم جو کچھ پہن سکتا ہے کا تذکرہ شروع کر دیتے تو یہ وہم بھی ہو سکتا تھا کہ یہ یا ان میں کچھ محرم کے ساتھ خاص ہے لہٰذا آپ نے جو نہیں پہن سکتا، کی وضاحت فرما دی۔ یہ کتاب العلم کا آخری باب ہے ابن رشد کہتے ہیں کہ سب سے آخر میں یہ باب باندھ کر امام بخاری باور کرا رہے ہیں کہ وہ حتی الوسع امت کے فائدہ کے لئے ان احادیث سے جو ممکن استنباطات ہیں تحریر کر رہے ہیں۔

خاتمہ

اس کتاب میں درج کردہ احادیثِ مرفوعہ کی تعداد (۱۰۲) ہے جن میں سے (۱۸) متابعات ہیں جن کو صیغۂ تعلیق کے ساتھ ذکر کیا ہے اور انہیں دوسرے مقامات میں موصول ذکر کر دیا ہے۔ (۴) معلقات کو موصولاً کہیں ذکر نہیں کیا۔ باقی (۸۰) موصول احادیث میں سے (۱۶) مکرر ہیں۔ سوائے (۱۶) احادیث کے مسلم نے بھی ان تمام کی تخریج کی ہے۔ علاوہ ازیں آثار صحابہ و تابعین میں سے (۲۲) درج کئے ہیں ان میں سے (۴) موصول ہیں باقی معلق۔

بسم الله الرحمن الرحیم

كتاب الوضوء

باب ماجاء في الوضوء و قول الله تعالیٰ:

﴿إذا قمتم إلى الصلوٰة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق و امسحوا برءوسكم و أرجلكم إلى الكعبين﴾[المائدة:٦] قال أبو عبدالله: و بين النبيﷺ أن فرض الوضوء مرة مرة، و توضأ ايضاً مرتين، وثلاثاً، ولم يزد على ثلاث، و كره أهل العلم الإسراف فيه، و أن يجاوزوا فعل النبيﷺ۔

وضوء کے احکام، شروط، صفت اور مقدمات سے متعلقہ مسائل کا ذکر ہے۔ وضوء، واو کے پیش کے ساتھ، وضاءۃ سے مشتق ہے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ نمازی وضوء کر کے نظافت حاصل کرتا ہے (فیصیر وضیئاً) یعنی صاف ستھرا اور روشن ہو جاتا ہے۔ ایک روایت میں (باب ما جاء في قول الله إذا قمتم إلى الصلاة) ہے اس باب سے مصنف، سلف کے اس آیت کی بابت اختلاف کا ذکر کر رہے ہیں کہ اکثر کے ہاں (إذا قمتم إلى الصلاة) سے مراد (محدثین) یعنی حالتِ حدث میں جب کہ بعض کے نزدیک ہر نماز کے لئے وضو کرنا ہوگا۔ انہوں نے اس آیت کے عموم سے یہ استدلال کیا ہے۔

بعض کے ہاں یہ بھی ہے کہ بے وضوء کے لئے (فاغسلوا) کا حکم وجوبی ہے اور جس کا پہلے سے وضوء ہے اس کے لئے استحبابی، بعض کہتے ہیں کہ سب کے لئے واجب تھا پھر منسوخ کر دیا گیا۔ ان کا استدلال احمد اور ابوداؤد کی روایت پر ہے (عن عبدالله بن حنظلة الأنصاي) کہ آنحضرت نے ہر نماز کے لئے وضوء کا حکم دیا تھا: (طاهراً أو غير طاهر) بعد میں اس حکم میں تخفیف کر دی گئی۔ مسلم نے بریدہ کی حدیث نقل کی ہے کہ آنحضرت ہر نماز کے لئے وضوء فرماتے تھے، فتح مکہ کے دن ایک ہی وضوء سے کئی نمازیں ادا کیں اس پر حضرت عمر نے کہا کہ آپ نے آج ایسا فعل کیا ہے جو پہلے نہیں کیا تو آپ نے فرمایا کہ عمداً میں نے ایسا کیا ہے یعنی بیانِ جواز کے لئے۔

(و بين النبيﷺ أن فرض الوضوء مرة مرة) چونکہ آیتِ کریمہ میں مطلق اعضائے وضوء کے دھونے کا ذکر ہے (فاغسلوا وجوهكم الخ) تعداد کا ذکر نہیں ہے، آیت کے اس اجمال کو آنحضور نے اپنے فعل کے ساتھ واضح فرمایا، آپ نے ایک ایک مرتبہ بھی اعضائے وضوء کو دھویا ہے دو دو مرتبہ بھی اور تین تین مرتبہ بھی اس سے زائد کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ تعداد کی بابت احادیث آگے آئیں گی۔

شارع علیہ السلام نے اپنے عمل سے وضاحت فرمادی کہ ایک دفعہ کا دھونا فرض ہے باقی مستحب۔ (وکرہ اہل العلم الاسراف فیہ) مختلف صحابہ مثلا ابو درداء اور ابن مسعود اور بعض تابعین سے یہ قول منقول ہے، اس معنی پر مشتمل ایک مرفوع حدیث بھی ہے جسے احمد اور ابن ماجہ نے (عن عبداللہ بن عمرو بن العاص) نقل کیا ہے لیکن اس کی سند کمزور ہے۔ (اسراف سے مراد یہ ہے کہ جس طرح آج کل مساجد میں عام مشاہدہ میں آتا ہے کہ لوگ وضوء کرتے وقت ٹونٹی کھلی چھوڑ دیتے ہیں اور اعضائے وضوء کو باری باری دھوتے رہتے ہیں اس سے پانی کا ضیاع ہوتا ہے اور یہی اسراف ہے جسے امام بخاری کے قول کے مطابق اہل علم نے مکروہ سمجھا ہے)۔

بعض نے اسراف سے مراد تین مرتبہ سے زیادہ دھونا لیا ہے۔ (قسطلانی) چونکہ یہ آیت مدنی ہے اس سے بعض نے استدلال کیا ہے کہ وضوء مدینہ میں فرض ہوا مگر ابن عبدالبر نے علماء کا اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ غسلِ جنابت مکہ میں فرض ہوا تھا جیسا کہ نماز بھی، اور آپ نے کبھی بغیر وضوء کے نماز نہیں پڑھی لہٰذا وضوء بھی مکہ میں فرض ہوا حاکم نے المستدرک میں ایک روایت نقل کی ہے جس میں ہے کہ حضرت فاطمہ روتے ہوئے آنحضرت کے پاس آئیں کہا کہ کفار نے آپ کے قتل کا فیصلہ کرلیا ہے آپ نے فرمایا: (ائتونی بوضوء) ابن حجر کہتے ہیں کہ اس سے کم از کم یہ ثابت ہوا کہ ہجرت سے قبل وضوء کا وجود تو تھا البتہ اس سے اس کا وجوب ثابت نہیں ہوتا بعض علماء کا خیال ہے کہ وضوء مکہ میں استحبابی تھا، البتہ ابن لھیعہ کی ایک روایت کے مطابق حضرت جبریل نے ابتدائے وحی کے وقت آپ کو وضوء بھی سکھلایا تھا لیکن یہ مرسل ہے احمد نے (ابن لھیعۃ عن الزھری عن اسامۃ عن ابیہ) سے موصول نقل کیا ہے مگر اس میں بھی ابن لھیعہ ہیں۔

باب لا تقبل صلاة بغير طُهور

یہاں تقبل، فعل مجہول کے ساتھ درج کیا جب کہ (ترک الحیل) میں (لا یقبل اللہ) معلوم کے ساتھ نقل کیا ہے یہاں قبول سے مراد نماز کی صحت ہے کہ وہ بغیر وضوء کے صحیح نہیں اور طہور کے بغیر ادا کی جانے والی نماز فریضہ کی ادائیگی متصور نہ ہوگی۔ جب کہ ایک دوسری حدیث (من أتیٰ عرا فالم تقبل له صلاة) میں قبول سے مراد اس کا اجر وثواب ہے یعنی وہ اپنے فریضہ کی ادائیگی سے سبکدوش تو سمجھا جائے گا مگر اس کے ثمرہ ونتیجہ سے محروم رہے گا یعنی اجر وثواب سے جب کہ زیر نظر باب میں عدم قبول سے مراد نماز کی عدم ادائیگی ہے کہ وہ بغیر وضوء کے ادائے فریضہ متصور نہ ہوگی۔

حدثنا إسحق بن إبراهيم الحنظلي قال: أخبرنا عبدالرزاق قال: أخبرنا معمر عن همام بن منبه أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول اللهﷺ: لا تقبل صلاةُ مَن أحدث حتى يتوضأ قال رجل من حضر موت: ما الحدث يا أبا هريرة؟ قال: فُساء أو ضُراط۔

(قال رجل من حضر موت) حضرت ابو ہریرۃ کا حدث سے فساء اور ضراط (دبر سے ہوا خارج ہونا آواز اور بغیر آواز کے) مراد لینا اس امر کی بناء پر تھا کہ ان کی رائے میں ذکر کا چھونا، بیوی کا مبنی بر شہوت لمس اور منہ بھر کے قے، کا آنا ناقضِ وضوء نہیں۔ امام بخاری کا بھی یہی مسلک معلوم ہوتا ہے جیسا کہ (باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین) آگے باب آئے گا۔ یا اس بناء پر کہ سائل کو باقی نواقضِ وضوء کا علم تھا لہٰذا فساء اور ضراط کے ذکر پر اقتصار کیا۔ اس بارہ میں علامہ انور لکھتے ہیں کہ چونکہ سائل نے مسجد میں مذکورہ بالا سوال کیا تھا اور مسجد میں عام طور پر یہ دو حدث ہی واقع ہوتے ہیں تو جواب میں انہی کا ذکر کیا۔ (یتوضأ) سے مراد

پانی کے ساتھ وضوء یا اس کی عدم دستیابی کی صورت میں تیمّم ہے، نسائی کی ایک روایتِ ابی ذر میں تیمم پر بھی وضوء کا لفظ بولا ہے۔ اس حدیث سے واضح ہوا کہ وضوء وطہارت صحتِ نماز کی بنیادی شرط ہے جب کہ صحت یا قبولیت کے لئے اور شرائط بھی ہیں جو قرآن وسنت میں مذکور ہیں

باب فضل الوضوء والغُر المحجلون من آثار الوضوء

بظاہر والغر المحجلین ہونا چاہئے تھا لیکن حکایۃً مرفوع ہے کہ بعض روایات میں ہے (أنتم الغر المحجلون) یا (الغرا لمحجلون) مبتدا ہے اس کی خبر محذوف ہے یعنی (سفضلون علی غیر هم)، ایک روایت میں (فضل الغر المحجلین) ہے جس سے تقدیری خبر کی ضرورت نہیں ہے۔ فضل بمعنی فضیلت مراد ہے۔ غر، اَغر کی جمع ہے ای ذو غرۃ، غرۃ لغت میں گھوڑے کی پیشانی میں سفید چمکدار نشانی (اگر ہو) پر بولا جاتا ہے۔ پھر استعارۃً خوبصورتی اور شہرت پر استعمال ہوا ہے، امت محمدیہ علی صاحبہا السلام کے چہروں پر وضوء کے باعث ایک نور پھیلا ہوگا جو ان کے لئے دیگر امم سے ایک امتیاز ہوگا۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ سابقہ امم میں نماز بھی تھی اور وضوء بھی تھا پھر امت محمدیہ کے اس امتیاز کا سبب کیا ہے بعض نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح ہماری نمازیں ان سے زیادہ ہیں ہمارا وضوء بھی ان سے زیادہ ہے اس سبب تجیل اس امت کا خاصہ ہے علامہ لکھتے ہیں، وجود بالغ تتبع کے اس کا کوئی خاص سبب معلوم نہیں ہوسکا۔ حلیہ ابی نعیم میں امتِ محمدیہ کے وصف میں، متوضئین الأطراف کا ذکر ہے اس سے اشارہ ملتا ہے کہ اس امت کے وضوء کے کچھ اختصاصات ہیں جو سابقہ امتوں کے وضوء میں نہ تھے میرا گمان یہ ہے کہ ان کا وضوء احداث پر تھا بخلاف اس امت کے کہ ان کا وضوء صلوات کے لئے بھی ہے۔ (محجلون) تجل حاء پر زیر کے ساتھ لغت میں پازیب (خلخال) کو کہتے ہیں مزید، گھوڑے کی تین ٹانگوں میں سفیدی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، پیشانی اور تین ٹانگوں کی سفیدی والے گھوڑے نہایت عمدہ تصور ہوتے ہیں اور یہ ایک ممتاز قسم ہے۔ چنانچہ قیامت کے روز امت محمدیہ کے ہاتھ پاؤں چمکتے ہوں گے اور یہ چمک وضوء کے باعث ہوگی۔

حدثنا يحي بن بكير قال: حدثنا الليث عن خالد عن سعيد بن أبي هلال عن نُعيم المُجمِر قال: رقِيت مع أبي هريرة على ظَهر المسجد فتوضأ فقال: إني سمعت النبيﷺ يقول: إن أمتي يُدعَون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غُرته فليفعل۔

سند میں خالد سے مراد ابن یزید الاسکندرانی ہیں جو فقہائے ثقات ہیں سے ہیں۔ نعیم اور ان کے والد مجمر اس وجہ سے کہلاتے تھے کہ وہ مسجد نبوی کو خوشبودار رکھنے کا انتظام کرتے تھے۔ سند کے پہلے تین راوی مصری اور باقی مدنی ہیں۔ (غرا محجلین) کی نصب مفعول یا حال ہونے کے سبب ہے یعنی جب ان کو پکارا جائے گا تو وہ اس حال میں ہوں گے کہ ان کے اعضائے وضوء چمکتے ہوں گے۔ (من آثار الوضوء) من سببیہ ہے۔ (فمن استطاع) نعیم المجمر کہتے ہیں کہ مجھے نہیں علم کہ یہ جملہ ابو ہریرہ کا ہے یا آنحضرت علیہ الصلاۃ والسلام کا، یہ احمد کی روایت میں ہے۔ اور یہ جملہ صرف نعیم کی ابو ہریرہ سے اس روایت میں ہے۔

اس جملہ مذکورہ بالا میں صرف (غرتہ) کا ذکر ہے تجیل کا نہیں، یا تو یہ ہے کہ ایک کا ذکر کیا، مراد دونوں ہیں۔ یا یہ کہ غرۃ

کا تعلق چہرے کے ساتھ ہے جو کہ اشرف اعضائے وضوء ہے اور اسی پر سب سے پہلے نظر پڑتی ہے ہے اس لئے صرف غرۃ کا ذکر ہوا۔ لیکن مسلم کی روایت (من طریق عمارۃ بن غزیۃ) میں دونوں لفظ مذکور ہیں۔

وضوء میں اعضائے وضوکس حد تک دھوئے جاسکتے ہیں۔ تاکہ اطالتِ غرۃ ہو، اس امر میں اختلاف ہے بعض نے کہا ہاتھوں کو کندھے تک اور پاؤں کو گھٹنے تک۔ ابو ہریرہ سے یہ قولاً اور ابن عمر سے فعلاً منقول ہے بعض مالکیہ کا خیال ہے کہ صرف اسی حد تک دھونا چاہئے جو تمام روایات میں ذکر ہے کیونکہ آنحضور کا فرمان ہے (من زاد علی هذا فقد أساء و ظلم) چنانچہ وہ اطالتِ غرۃ سے وضوء کی مداومت مراد لیتے ہیں لیکن یہ رائے فاسد اور مردود ہے۔ کیونکہ مسلم کی روایات میں صراحۃً زیادہ دھونے کے استحباب کا ذکر ہے۔ اور آنحضور کے مذکور فرمان کا مطلب ہے کہ جس نے تین سے زیادہ مرتبہ دھویا تو اس نے ظلم کیا۔ سلف اور اکثر حنفیہ و شافعیہ کی یہی رائے ہے۔

اس حدیث سے بعض علماء نے وضوء کو آنحضرت کی امت کا خاصہ قرار دیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حضرت سارہ زوجہ سیدنا ابراہیم کے قصہ میں ذکر ہے (قامت تتوضا و تصلی) اور جریج راہب کے قصہ میں بھی ہے (انه قام فتوضأ وصلی) صحیح یہ ہے کہ وضوء تمام امتوں میں تھا لیکن یہ صفت صرف، امت محمدیہ کا خاصہ ہے۔

باب لا یتوضأ من الشك حتی یستیقن

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ یعنی جب یقینی طور پر اثنائے نماز معلوم ہو کہ وضوء ٹوٹ گیا ہے تب وضوء کرے،

حدثنا علي قال: حدثنا سفیان قال: حدثنا الزهري عن سعید بن المسیب و عن عبّاد بن تمیم عن عمه أنه شکا إلی رسول اللهﷺ: الرجل الذي یُخیّل إلیه أنه یجد الشيء في الصلاة؟ فقال: لا ینفتل۔ أو لا ینصرف۔ حتی یسمع صوتا أو یجد ریحا۔

یہ علی بن عبداللہ المدینی ہیں سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔

زہری نے اس روایت کو سعید بن میتب اور عباد بن تمیم دونوں سے بیان کیا ہے بعض نسخوں میں (و عن عباد) کی بجائے (عن عباد) غلطی ہے۔ کیونکہ سعید کی عباد سے کوئی روایت نہیں ہے۔ عباد کو ذہبی نے صحابی قرار دیا ہے لیکن جمہور کے نزدیک وہ تابعی ہیں۔ (عن عمه) یہ عبداللہ بن زید بن عاصم المازنی الانصاری ہیں۔ مسلم نے صراحت کی ہے اس بابت اختلاف ہے کہ یہ عباد کے والد کی طرف سے عم ہیں یا والدہ کی طرف سے۔ ابن ماجہ میں اسی حدیث کو سعید بن المسیب نے ابوسعید خدری سے روایت کیا ہے یہاں بظاہر زہری کے دونوں شیوخ یعنی سعید اور عباد، عباد کے چچا سے روایت کر رہے ہیں۔ (انه شکا) صیغہ معلوم کے ساتھ، بعض روایت میں (شکی) مجہول ذکر ہے۔

(یخیل إلیه الخ) یعنی وہم ہوا کہ اس کا وضوء ٹوٹ گیا اس پر آپ نے فرمایا کہ دو طرح سے حدث پر دلالت ہوگی یا تو بدبو سے یا آواز سے، لہٰذا صرف وہم و گمان پر نماز توڑ کر وضوء نہیں کرنا چاہئے۔ اکثر علماء کا خیال ہے کہ طہارت اور حدث میں سے جس پر تیقن ہو وہی معتبر سمجھے صرف شک کی بناء پر وضوء ٹوٹا ہوا خیال نہ کرے۔ بعض کے نزدیک احتیاط یہی ہے کہ شک پر بھی وضوء کرے۔

ابن وھب سے منقول ہے کہ (أحب إلی أن یتوضأ) اس کا جواب دیا گیا ہے کہ نظری طور پر یہ بظاہر مضبوط موقف ہے مگر ظاہر حدیث کے مدلول کے مخالف ہے۔

باب التخفيف في الوضوء

وضوء میں تخفیف یعنی اختصار کے جواز کے بارہ میں، یہ تخفیف دوطرح سے ہوسکتی ہے ایک تو کم از کم پانی استعمال کر کے صرف اسی حدتک اعضائے وضوء دھونا جو عام روایات میں مذکور ہے یعنی کم از کم حدتک جو ضروری ہے۔ دوسرا دو یا تین مرتبہ کی بجائے ایک مرتبہ ان اعضاء کا دھونا چنانچہ روایت میں اسی طرف یہ کہہ کر اشارہ کیا گیا ہے۔(یخففه عمر و یقلّله)

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا سفيان عن عمرو قال: أخبرني كريب عن ابن عباس أن النبيﷺ نام حتى نفخ، ثم صلى- و ربما قال اضطجع حتى نفخ ثم قام فصلى- ثم حدثنا به سفيان مرة بعد مرة عن عمرو عن كريب عن ابن عباس قال: بت عند خالتي ميمونة ليلة، فقام النبيﷺ من الليل، فلما كان في بعض الليل قام النبيﷺ فتوضأ من شن معلق وضوءا خفيفا- يخففه عمرو و يقلله- و قام يصلي- فتوضأت نحوا مما توضأ، ثم جئت فقمت عن يساره- و ربما قال سفيان- عن شماله- فحولني فجعلني عن يمينه- ثم صلى ما شاء الله، ثم اضطجع فنام حتى نفخ، ثم أتاه المنادي فآذنه بالصلاة، فقام معه إلى الصلاة فصلى و لم يتوضأ، قلنا لعمرو: إن ناسا يقولون: إن رسول اللهﷺ تنام عينه و لا ينام قلبه، قال عمرو: سمعت عبيد عن عمير يقول:رؤيا الأنبياء وحي- ثم قرأ:﴿إني أرى في المنام أني أذبحك﴾

سفیان سے مراد ابن عیینہ اور عمرو سے مراد ابن دینار مکی ہیں دوسرے عمرو بن دینار بصری ہیں۔علی ابن المدینی کے سوا تمام راوی مکی ہیں عمرو اور کریب دونوں تابعی ہیں۔(ثم حدثنا به سفيان الخ) یعنی سفیان نے اس حدیث کو کبھی مختصرا اور کبھی مفصلا بیان کیا ہے۔

(فصلى و لم يتوضأ) یعنی آنحضرت صلاۃ اللیل سے فارغ ہوکر سو گئے، منادی کے خبر دینے پر بغیر وضوء نماز فجر کے لئے مسجد تشریف لائے۔کیونکہ (تنام عينه و لا ينام قلبه) لہٰذا اگر حالتِ نیند میں حادث ہوتے تو آپ کو پتہ چل جاتا۔اس سے ثابت ہوا کہ نیند بذاتہ حدث نہیں ہے بلکہ عام لوگوں کے لئے نینداس لئے ناقضِ وضوء قرار دی گئی ہے کہ آنحضرت کے برخلاف ان کی آنکھیں بھی سوتی ہیں اور دل بھی۔لہٰذا اگر نیند کی حالت میں ہوا خارج ہوتو انہیں پتہ نہ چلے گا اس لیے ان کی نیند ناقضِ وضوء ہے۔

باب إسباغ الوضوء وقال ابن عمر، إسباغ الوضوء الإنقاء

اسباغ بمعنی اتمام واکمال اوراچھی طرح اعضائے وضوء کا دھونا (وقال ابن عمر) اس تعلیق کو مصنف عبدالرزاق میں موصولا صحیح سند کے ساتھ درج کیا ہے۔انقاء کا معنی ہے میل کچیل کو مَل کر دور کرنا اور اتمام سے انقاء بھی حاصل ہوگا۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن موسى بن عقبة عن كريب مولى ابن

عباس عن أسامة بن زيد أنه سمعه يقول: دفع رسول اللهﷺ من عرفة حتى إذا كان بالشعب نزل فبال، ثم توضأ و لم يسبغ الوضوء۔ فقلت: الصلاة يا رسول الله۔ فقال: الصلاة أمامك۔ فركب۔ فلما جاء المزدلفة نزل فتوضأ فأسبغ الوضوء ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله، ثم أقيمت العشاء فصلى، و لم يصل بينهما۔

موسیٰ بن عقبہ صاحب المغازی (سیرت پر کتاب) ہیں (شاید اولین سیرت نگار ہیں) اسامہ بن زید بن حارثہ، تینوں صحابی ہیں ان کی والدہ ام ایمن ہیں، بخاری میں ان کی ۱۷ احادیث ہیں۔ (و لم يسبغ الوضوء) یعنی ضرورت کے سبب وضوء میں تخفیف کی سابقہ باب کی حدیث میں تفصیل آ چکی ہے۔ (نزل فتوضأ فأسبغ) مزدلفہ پہنچ کر وضوء کا اعادہ فرمایا اور اسباغ کیا۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ایک مرتبہ وضوء کرنے کے بعد بغیر نماز پڑھے وضوء کا اعادہ ہو سکتا ہے یعنی تجدیدِ وضوء کر سکتا ہے لیکن ایک احتمال یہ بھی ہے کہ ممکن ہے کہ پہلا وضوء ٹوٹ چکا ہو۔ رہا یہ سوال کہ پہلا وضوء کیوں فرمایا حالانکہ نماز نہیں ادا فرمائی تو ممکن ہے کہ دوامِ طہارت کی خاطر وضوء فرمایا ہو اسی لئے اسباغ نہیں فرمایا یعنی کم از کم وضوء کیا۔ بقول علامہ انور یہ بھی احتمال ہے کہ پہلے وضوء کے وقت پانی کم تھا لہٰذا کم از کم پانی کے ساتھ اور ایک ایک مرتبہ اعضاء دھوئے بعد ازاں مزدلفہ میں پانی وافر پا کر اکمل طہارت کی خاطر اسباغِ وضوء فرمایا۔ شافعیہ کے نزدیک تجدیدِ وضوء اسی صورت جائز ہے جب پہلے وضوء کے ساتھ کوئی فرض یا نفل نماز ادا کی ہو لہٰذا ان کے ہاں احتمال یہ ہے کہ آپ محدث ہوئے تھے اس لئے دوبارہ وضو کیا۔ شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک اسباغ سے مراد استیعاب ہے یعنی وضوء کے تمام سنن و مستحبات و آداب شامل ہوں گے مثلاً تین دفعہ دھونا، غرۃ و تحجیل کی اطالت (یعنی زیادہ سے حد تک اعضاء کا دھونا، جیسا کہ پہلے گذرا) اور انقاء۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ عبداللہ بن احمد بن حنبل نے مسند احمد کی زیادات میں حضرت علی سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ آنحضرت علیہ السلام نے جس پانی سے وضوء فرمایا تھا وہ آب زمزم تھا اس سے ان لوگوں کا رد ہوا جو کہتے ہیں کہ زمزم صرف پینے کے لئے استعمال کرنا جائز ہے۔ بقیہ مباحث کتاب الحج میں ذکر ہوں گے۔ اس کی سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔

باب غسل الوجه باليدين من غرفة واحدة

غرفۃ کا معنی کف میں پانی بھرنا۔ غین کی پیش کے ساتھ اسم مفعول کے معنی میں ہے جیسے، لقمہ، اور زبر کے ساتھ مرۃ کے لئے ہے یہی افصح ہے۔ (فیض) اس سے اس حدیث کی تضعیف کی طرف اشارہ کیا جس میں ہے کہ آنحضرت چہرہ مبارک کو دائیں کف سے دھوتے تھے نیز یہ بھی کہ چہرہ دھونے کے لئے دونوں کف میں پانی بھرنا ضروری نہیں (آج کل کی روش کے برعکس وضوء کے لئے پانی کے استعمال میں اعتدال ضروری ہے یہ بیماری عام ہو چکی ہے کہ وضوء کے لئے ٹونٹیاں مسلسل کھلی ہیں اور وضوء ہو رہا ہے کسی کو یہ خیال نہیں کہ اس طرح کتنا پانی ضائع ہوتا ہے آنحضرت کا طرزِ عمل دیکھئے کہ ایک کف میں پانی لے کر دونوں کف جمع کرتے ہیں۔ اور چہرہ دھوتے ہیں)۔

حدثنا محمد بن عبدالرحيم قال: أخبرنا أبو سلمة الخزاعي منصور بن سلمة قال: أخبرنا ابن بلال- يعني سليمان- عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن ابن

عباس أنه توضأ فغسل وجهه، أخذ غرفة من ماء فمضمض بها واستنشق، ثم أخذ غرفة من ماء فجعل بها هكذا أضافها إلى يده الأخرى فغسل بهما وجهه، ثم أخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليمنى ثم أخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليسرى، ثم مسح برأسه، ثم أخذ غرفة من ماء فرشّ على رجله اليمنى حتى غسلها، ثم أخذ غرفة أخرى فغسل بها رجله- يعني اليسرى- ثم قال:هكذا رأيت رسول اللهﷺ يتوضأ-

محمد، امام بخاری کے صغار شیوخ میں سے ہیں سرعت حافظہ کے سبب صاعقہ کہلاتے تھے۔

(فغسل وجهه) فاء تفصیلیہ ہے، مجملاً چہرہ کا ذکر کر کے پھر تفصیل سے بیان کیا کہ کیسے کلی وغیرہ کی (اخذ غرفة الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ کلی اور استنشاق ایک ہی چلو سے کیا یعنی کلی کے لئے الگ اور ناک کے لئے الگ چلو نہیں بھرا۔ دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ کلی اور استنشاق الگ کیا۔ البتہ ان کا ذکر اکٹھا کر دیا۔ (ثم مسح رأسه) یہاں مسح کے لئے الگ پانی لینا مذکور نہیں۔ لیکن ابوداؤد کی میں ذکر ہے (ثم قبض قبضة من الماء ثم نفض يده ثم مسح رأسه) یعنی مسح کے لئے الگ پانی لیا۔

(فغسل رجله) یہ ماء مستعمل کی طہوریت کے قائلین کی دلیل ہے کہ ایک غرفہ پانی لے کر جب پاؤں دھونا شروع کیا تو بالتدریج وہ پانی مستعمل ہوتا گیا اور پاؤں کے کچھ حصہ کے لئے اس کی حیثیت ماء مستعمل کی ہے کہ بیک وقت تو پاؤں نہیں دھویا جا سکتا اس کا کچھ حصہ، پہلے دھویا گیا کچھ بعد میں دھویا گیا، جو بعد میں دھویا اس کے لئے وہ پانی مستعمل بنا۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ غرفة (کف بھر پانی) جب تک ہاتھ میں ہے، مستعمل نہیں بنے گا ابن حجر کہتے ہیں کہ اس جواب میں بحث ہو سکتی ہے۔ بہر حال یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے۔

باب التسمية على كل حال و عند الوِقاع

وقاع سے مراد جماع ہے۔ اس باب کی حدیث کا تعلق اگرچہ صرف وقاع سے ہے لیکن بدیہی طور پر اگر ارادہ جماع کے وقت تسمیہ ہو سکتا ہے تو دوسری حالتوں میں بالاولی ہونا چاہئے۔ اس سے اس حدیث کی تضعیف ہے جس میں ہے کہ دو حالتوں میں ذکر اللہ مکروہ ہے حالتِ خلاء اور حالتِ جماع میں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر اس اثر کی صحت ثابت بھی ہو تو تطبیق ممکن ہے وہ یہ کہ یہاں ارادہ جماع کے وقت اللہ کا نام لینا مراد ہے جب کہ اثنائے جماع کراہت ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا جرير عن منصور عن سالم بن أبي الجعد عن كريب عن ابن عباس يَبلُغ النبيﷺ قال: لو أن أحدكم إذا أتى أهله قال: بسم الله، اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا، فقضي بينهما ولد لم يضره-

اس کی سند میں تین تابعی ہیں جریر سے مراد ابن عبدالحمید ہیں۔ علامہ انور اس کے تحت تحریر کرتے ہیں کہ امام احمد سے ایک روایت کے سوا کسی امام سے وضوء کے وقت تسمیہ کا وجوب منقول نہیں حنفیہ میں سے ابن ھمام بھی وجوب کے قائل ہیں شاید بخاری اور ان کے رفیقِ سفر داؤد ظاہری بھی وجوب کے قائل ہیں لیکن ترجمہ میں وضوء کا لفظ استعمال نہیں کیا تا کہ اس بابت موجود ضعیف روایات کی

تحسین مراد نہ لی جائے اور ان کی رفعت ہے کہ ائمہ اربعہ کے غیر اختیار کردہ مسلک کو اپنے تراجم میں جگہ نہیں دی چونکہ اس باب میں کوئی صحیح حدیث نہیں ہے اس لئے عمومات سے استدلال کر رہے ہیں کہتے ہیں معنوی نظر سے اگر دیکھا جائے تو ہر حال وموقع پر بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے کیونکہ شیطان ہر آن افساد کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی ان کوششوں سے بچاؤ صرف بسم اللہ سے ہی ہو سکتا ہے۔

باب مايقول عند الخلاء

یعنی بیت الخلاء جانے کا ارادہ کرتے وقت، اگر باقاعدہ۔ آج کل کی طرح ایسے بیوت الخلاء ہوں، وگرنہ اگر کھلی جگہ جا رہا ہے تو کسی مناسب وقت پر مثلاً شروع سے قبل یا میدان یا کھیت میں داخلہ پر یہ دعا پڑھے۔ مجازاً قضائے حاجت کے لئے تیار کردہ مکان پر بیت الخلاء کا استعمال ہوا۔

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة عن عبدالعزيز بن صهيب قال: سمعت أنسا يقول: كان النبي ﷺ إذ دخل الخلاء قال: اللهم إني أعوذبك من الخبث والخبائث، تابعه ابن عر عرة عن شعبة- و قال غندر عن شعبة: إذا أتى الخلاء- و قال موسى عن حماد: إذا دخل- و قال سعيد بن زيد: حدثنا عبدالعزيز: إذا أراد أن يدخل-

شیخ بخاری آدم بن أبی ایاس ہیں۔ (تابعه عرعرة) ان کا نام محمد ہے اور مصنف نے یہ حدیث کتاب الدعوات میں ذکر کی۔ (و قال غندر الخ) اس تعلیق کو مسند بزار میں موصولا (بطريق محمد بن بشار عن غندر) نقل کیا گیا ہے وہاں (اذا أتى الخلاء) کا لفظ ہے جب کہ مسند احمد میں غندر کی اسی روایت کے لفظ ہیں (اذا دخل) (و قال موسى) یہ موسیٰ بن اسماعیل تبوذ کی ہیں۔ حماد بن سلمہ کے بارہ میں قسطلانی لکھتے ہیں کہ اولاد کے لئے ستر عورتوں سے شادی کی مگر کسی سے اولاد نہ ہوئی کیونکہ وہ ابدال میں سے تھے اور بدل کی اولاد نہیں ہوتی۔ اسے بیہقی نے موصول ذکر کیا ہے (**و قال سعيد**) اسے مصنف نے الادب المفرد میں موصول کیا ہے، عبدالعزیز سے مراد ابن صہیب ہیں۔ جمہور کے نزدیک یہ دعا شروع سے قبل پڑھے گا۔ اگر یاد نہ رہا اور مشغول ہو گیا تو دل میں پڑھ لے۔ امام بخاریؒ خروج عن بیت الخلاء کی دعا کے ذکر میں باب نہیں لائے جو متعدد روایات میں مذکور ہے یعنی (غفرانك الخ) یہ حدیثِ عائشہ میں ہے جسے ابن حبان اور ابنِ خزیمہ نے اپنی اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے۔ اور (الحمد لله الذي أذهب عني الأذى وعا فاني) یہ حدیث انس ہے جسے ابن ماجہ نے ذکر کیا۔) اور (الحمد لله الذي أخرج عني ما يؤذ يني وأمسك عليَّ ما ينفعني) یہ حدیث ابن عباس ہے جسے دارقطنی نے ذکر کیا) یہ ساری روایات ان کی شرط پر نہیں ہیں۔

(الخبث والخبائث) خبث کی خاء اور باء پر پیش ہے اور یہ خبیث کی جمع ہے جب کہ خبائث خبیثہ کی جمع ہے۔ گویا شیاطین، مذکر و مؤنث دونوں سے اللہ کی پناہ۔ بعض علماءِ لغت کے نزدیک باء پر سکون بھی صحیح ہے۔ عمری نے اس حدیث کو (من طريق عبدالعزيز بن المختار) نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: (إذا دخلتم الخلاء فقولوا بسم الله أعوذ بالله- الخ) اس میں تسمیہ کا اضافہ ہے، ابنِ حجر کہتے ہیں کہ وہ مسلم کی شرط پر ہے اور یہ اضافہ صرف اسی روایت میں ہے۔ اس باب اور مابعد ابواب کی وجہ سے امام بخاری پر اعتراض کیا گیا ہے کہ وضوء کے بارہ میں کچھ ابواب کو درج کر کے درمیان میں (ما يقول عند الخلاء) اور مابعد کے متعدد ابواب لے آئے ہیں پھر دوبارہ وضوء کی طرف لوٹے ہیں۔ اس طرح انہوں نے حسن ترتیب کا خیال نہیں رکھا اسی طرح (باب

التسمیۃ) کو باب غسل الوجہ سے قبل ذکر کرنا چاہئے تھا۔

ابن حجر نے اس اعتراض کو رفع کیا ہے اور امام بخاری کی حسن ترتیب کو ثابت کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ مصنف نے غسل الوجہ کو ذکر کر کے تسمیۃ کی بابت باب باندھا اور ثابت کیا کہ تسمیۃ وضوء کے اول میں مشروع ہے جس طرح بیت الخلاء کا ارادہ کرتے وقت مشروع ہے چونکہ بیت الخلاء کا ذکر آیا تو استطراداً اس سے متعلقہ کئی مسائل بیان فرما دیئے، بیت الخلاء کا ذکر آیا تو استنجاء کے آداب کا موقع ومحل بھی تھا اس بارہ میں باب باندھا دیا۔ یہ موضوع جو استطراداً شروع ہو گیا تھا مکمل کر کے وضوء کے بقیہ مباحث کی طرف واپس آئے۔ تو ان کے خیال میں حسنِ ترتیب جو مصنف کا طرۂ امتیاز ہے، یہاں بھی قائم ہے۔ کیونکہ ابواب اور ان کی حسنِ ترتیب کی وجہ سے ائمہ کے ایک گروہ نے امام بخاری کی توصیف وتحسین کرتے ہوئے کہا ہے (فقه البخاری فی تراجمه) علامہ انور کہتے ہیں کہ اس اعتراض کے برعکس یہ حسنِ ترتیب ہے۔

باب وضع الماء عندالخلاء

تا کہ فارغ ہو کر وضو کر سکے۔

حدثنا عبدالله بن محمد قال: حدثنا هاشم بن القاسم قال: حدثنا ورقاء عن عبيد الله بن أبي يزيد عن ابن عباس أن النبيﷺ دخل الخلاء فوضعتُ له وضوء ا۔ قال: من وضع هذا؟ فأُخبر، فقال: اللهم فقهه في الدين۔

(فوضعت له وضوأ) واو پر زبر کے ساتھ یعنی وضوء کا پانی۔ اس پر خوش ہو کر ان کے تفقہ فی الدین کے لئے دعا فرمائی۔ (فأخبر) آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ پانی کس نے رکھا ہے تو بتلایا گیا، کتاب العلم میں ذکر ہوا کہ ابن عباس کی خالہ ام المؤمنین میمونہ نے بتلایا تھا۔ ابن عباس کے اس عمل اور اس موقع پر آنحضرت کی دعا برائے تفقہ فی الدین کی وجہ مناسبت یہ ہے (یعنی کوئی اور دعا کیوں نہ دی) ابن المنیر نے حسنِ توجیہہ ذکر کرتے ہوئے کہا کہ تین امور میں سے (نمبر (۱) کہ پانی لے کر بیت الخلاء کے اندر داخل ہوں، یہ نامناسب تھا نمبر (۲) دروازے کے پاس رکھ دیں نمبر (۳) کچھ نہ کریں، انہوں نے دوسرا کام کیا جو ان کی ذہانت و سمجھداری کی دلیل ہے چنانچہ اس سمجھداری کو دین کے معاملات سے متعلق کرنے کی بابت دعا فرمائی۔

باب لا تُستقبل القبلة بغائط أو بول، إلا عند البناء، جدار أو نحوه

اس مسئلہ میں چونکہ قول اور فعل میں بظاہر تعارض ہے، باہمی تطبیق کرتے ہوئے ترجمہ میں ہی استثناء تحریر کیا کہ قول کا تعلق کھلی جگہ سے ہے جب کہ فعل کا تعلق کسی آڑ یا بیت الخلاء کے ساتھ ہے (یستقبل) کو مجہول و معلوم دونوں طرح سے روایت کیا گیا ہے مجہول کی صورت میں مونث کا صیغہ ہوگا۔

(لا یستقبل) لام، نافیہ اور ناھیہ دونوں طرح مروی ہے نافیہ کی شکل میں یستقبل کے لام پر پیش اور ناھیہ کی شکل میں اس پر زیر ہے۔

(جدارٍ أو نحوہ) نحو سے مراد بڑے پتھر، ستون وغیرہ

حدثنا آدم قال: حدثنا ابن أبي ذئب قال: حدثنا الزهري عن عطاء بن يزيد الليثي

عن أبي أيوب الأنصاری قال: قال رسول اللهﷺ: إذ أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة و لا يولها ظهره، شرقوا أو غربوا۔

(إذا أتى أحدكم الغائط) غائط لغت میں زمین کا وہ ٹکڑا ہے جہاں قضائے حاجت کے لئے جایا جائے، کنایۃً اس لفظ سے بول و براز مراد لیا جاتا ہے۔ اگرچہ حدیث میں یہ استثناء، جو مصنف نے باب میں ذکر کیا ہے، موجود نہیں تو اس اشکال کو ذیل کی توجیہہ سے دور کیا گیا ہے۔ آنحضرت نے ۔الغائط ۔ کا لفظ اس کے اصل لغوی معنی میں استعمال کیا ہے یعنی اگر کھلی جگہ قضائے حاجت کے لئے جایا جائے تب حدیثِ باب والا حکم ہے۔ اور استثناء کا ذکر اگلے باب کی حدیثِ ابن عمر میں ہے۔ یہ دونوں باب باہم متعلقہ ہیں۔ چنانچہ اس طرح سے آنحضرت کے قول اور فعل دونوں کو ملا کر یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے۔ امام احمد نے حضرت جابر کی روایت ذکر کی ہے جس میں انہوں نے بیان کیا کہ آنحضرت نے قضائے حاجت کے وقت قبلہ کی طرف منہ یا پیٹھ کرنے سے روکا تھا لیکن میں نے ایک دفعہ آپ کو دیکھا کہ قبلہ کی طرف رخ کر کے پیشاب کر رہے ہیں۔ اور بخاری کی حدیث ابن عمر میں قبلہ کی طرف پیٹھ کرنے کا ذکر ہے چنانچہ ان روایات کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ آنحضرت کسی تیار بیت الخلاء میں ہوں گے بعض نے اسے آپ کا خاصہ شمار کیا ہے مگر یہ بغیر دلیل ہے صحیح یہ ہے کہ آپ بیت الخلاء یا کسی آڑ میں تھے کیونکہ آپ کی شان سے بعید ہے کہ کھلے عام پیشاب وغیرہ کریں۔ یہی موقف جمہور و ائمہ اربعہ کا ہے کہ رکاوٹ، آڑ یا بیت الخلاء کی شکل میں استقبال اور استدبارِ قبلہ جائز ہے جو آنحضرت علیہ السلام کے فعل سے ثابت ہوتا ہے۔ ابوحنیفہ اور احمد سے نہی بھی منقول ہے۔ مطلق نہی کا مسلک ہی مجاھد، نخعی اور ثوری کا ہے بعض نے استقبال کو منع اور استدبار کو جائز قرار دیا ہے۔ عروہ بن زبیر اور ربیعۃ الرائے مطلقاً استقبال و استدبار کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک نہی کی حدیث منسوخ ہے۔ مگر صحیح وہی ہے جو جمہور کا مسلک ہے کہ کسی آڑ یا تیار بیت الخلاء میں استقبال و استدبار جائز ہے، بصورتِ دیگر منع ہے۔ (شرقوا أو غربوا) یہ اہلِ مدینہ کی نسبت سے کہا چونکہ وہ قبلہ کے شمالی جانب تھے۔

باب من تبرز على لبنتين

براز کا اصل معنی بھی غائط کا ہے یعنی کھلی فضاء، مجازاً اس معروف معنی کے لئے مستعمل ہوا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن يحي بن سعيد عن محمد بن يحي بن حَبّان عن عمه واسع بن حبان عن عبدالله بن عمر أنه كان يقول: إن ناسا يقولون: إذا قعدتَ على حاجتك فلا تسقبل القبلة و لا بيت المقدس۔ فقال عبدالله بن عمر: لقد ارتقيت يوما على ظهر بيت لنا، فرأيت رسول اللهﷺ على لبنتين مستقبلا بيت المقدس لحاجته۔ و قال: لعلك من الذين يصلون على أوراكهم، فقلت: لا أدري والله۔

یحییٰ سے مراد انصاری ہیں ایک قول کے مطابق واسع کی رؤیت ثابت ہے ان کے والد اور دادا صحابی ہیں۔ (انه كان يقول) قائل ابن عمر ہیں، مسلم کی روایت میں صراحت ہے۔ (فقال عبدالله بن عمر) فاء سببیہ ہے اس سے بعض کو وہم ہوا کہ کان یقول کے قائل واسع ہیں ان کے جواب میں ابن عمر نے کہا، یہ غلط ہے صحیح یہ ہے کہ ابن عمر نے ہی پہلی بات کہی پھر اس کا انکار اور رد کرتے ہوئے اپنا واقعہ بیان کیا۔

(ان ناساً) صحابہ میں مطلق نہی کے قائل حضرات اُبوایوب انصاری اور ابو ہریرہ وغیرہ تھے۔(علي ظهر بيت لنا) مسلم میں صراحت ہے کہ یہ اُم المؤمنین حضرت حفصہ کا گھر تھا جو ان کی بہن تھیں۔نسبت اپنی طرف کرنے کی وجہ ان کی وفات کے بعد دوسرے بھائیوں کے سوا صرف عبداللہ ابن عمر ان کے وارث بنے تھے۔کیونکہ صرف وہ ان کے حقیقی بھائی تھے۔(علي لبنتين) دو اینٹوں پر،اس لفظ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ بیت الخلاء میں تھے کھلے میں بھی اینٹیں استعمال ہوسکتی ہیں،مگر دیگر روایات میں وضاحت ہے کہ بیت الخلاء ہی تھا۔ایک روایت میں کنیف کا لفظ ہے یعنی بیت الخلاء۔ابن عمر کی اتفاقاً آنخضرت پر نظر پڑی اس سے امت کے لئے نہایت فائدہ مند مسئلہ دریافت کیا۔اور اس اختلاف کے حل میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ابن حجر کہتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمر کی آنخضرت کی کمر مبارک پر نظر پڑی چنانچہ ان کے لئے ممکن ہوا کہ آپ کی کیفیت کو ذہن نشین کر لیں اور آنخضرت کی کیفیات کے تتبع اور حفظ میں ابن عمر نہایت حریص تھے۔علامہ انور نے تفصیل کے ساتھ ائمہ اربعہ کے اس بارہ میں مذاہب ذکر کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں۔امام ابوحنیفہ کے ہاں استقبالِ قبلہ اور استدبار مکروہِ تحریمی ہے بناء میں ہو یا فضاء میں۔احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے دوسری کے مطابق استدبار جائز ہے جب کہ استقبال مکروہ۔ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔بعض نے مکروہِ تنزیہی قرار دیا ہے شافعی اور مالک کے ہاں استقبال واستدبار بناء میں جائز اور فضاء (یعنی کھلے میں) میں مکروہ ہیں۔

(و قال لعلك) قائل ابن عمر ہیں اور واسع سے یہ کہا۔یہ اس لئے کہا کہ مسلم کی روایت میں ہے واسع کہتے ہیں میں مسجد میں نماز ادا کر رہا تھا عبداللہ بیٹھے ہوئے تھے۔میں نماز پوری کر کے ان کی طرف گیا تو انہوں نے کہا:(ان ناسا) پوری حدیث۔جو یہاں ہے۔نقل کی۔تو ممکن ہے ابن عمر نے واسع کو دیکھا ہو کہ بالکل زمین کے ساتھ چپک کر سجدہ کر رہے ہیں تو ان کی اصلاح فرمائی دوسرا تعلق اس جملہ کا مسئلہ زیر نظر سے یہ ہوسکتا ہے کہ قبلہ کی طرف رخ یا پیٹھ کرنے سے۔مطلقاً روکنے والے حضرات حالت سجدہ میں زمین سے چپک جاتے تھے۔تاکہ ان کی شرم گاہ کا رخ قبلہ کی طرف نہ ہو حالانکہ لباسِ ساتر ان کے اور قبلہ کے درمیان حائل ہے یہی ساتر اور آڑ،مسئلہ زیرِ بحث میں بیوت خلاء۔بڑے پتھر اور ستون وغیرہ ہیں۔واسع نے یہ سن کر کہا:(لا أدري) یعنی ان کے ذہن میں ایسا کوئی خیال نہیں ہے جو ابن عمر نے سوچا یعنی وہ ایسے حضرات کے ہم نوا نہیں ہیں جو ہر حالت میں شرم گاہ کو قبلہ رخ کرنے کے خلاف ہیں اور احتیاطاً سجدہ میں زمین کے ساتھ چپک جاتے ہیں۔جب کہ سنت یہ ہے کہ دوران سجدہ ہاتھوں اور رانوں کے درمیان فاصلہ ہونا چاہئے۔بدءالوحی میں یہ پوری سند گذر چکی ہے۔

باب خروج النساء إلى البَراز

باء پر زبر ہے بعض نے زیر پڑھی ہے جو اصلاً جنگ میں نکلنا اور دعوتِ مبارزت کے معنی میں ہے مجازاً قضائے حاجت یعنی پاخانہ کے لئے نکلنے پر بولا گیا ہے۔

حدثنا يحي بن بكير قال: حدثنا الليث قال: حدثني عقيل عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أن أزواج النبيﷺ كن يخرجن بالليل إذا تبرزن إلى المناصع- و هو صعيد أفيح- فكان عمر يقول للنبي: احُجب نسائك- فلم يكن رسول اللهﷺ يفعل- فخرجت سودة بنت زمعة زوج النبيﷺ ليلة من الليالي عِشاءً، و كانت

امرأة طويلة، فناداها عمر: ألا قد عرفناك يا سودة۔ حرصا على أن يُنزل الحجاب۔
فأنزل الله آية الحجاب۔

بدء الوحی میں یہ پوری سند گذر چکی ہے۔(المنا صح) منصع بروزن مقعد کی جمع ہے۔بقیع کے ساتھ خالی جگہ تھی جو اس مقصد کے لئے مختص کی گئی تھی۔ (أفيح) یعنی وسیع وعریض، ظاہراً یہ حضرت عائشہ کا مقولہ ہے۔تستر کی خاطر عورتیں رات کو نکلتی تھیں، نزول حجاب کے بعد بھی امہات المؤمنین اور اہل مدینہ کی عورتیں مناصع جایا کرتی تھی، حضرت عمر کی رائے تھی کہ امہات المومنین اس غرض کے لئے باہر نہ نکلیں تا آنکہ گھروں میں (کنف) یعنی بیوت الخلاء بنائے گئے۔

آیتِ حجاب سے مراد بعض کے ہاں اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے (يد نين عليهن من جلا بيبهن) حضرت عمر کی موافقت کے علاوہ اور متعدد اسباب ہیں جو آیت حجاب کے نزول کا سبب بنے مثلاً ام المؤمنین حضرت زینب کا ولیمہ جس کی طرف قرآن اشارہ کرتا ہے۔ (يا ايها الذين آمنوا لا تد خلوا بيوت النبي۔الخ)

حدثنا زكرياء قال: حدثنا أبو أسامة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة عن النبيﷺ قال: قد أُذن أن تخرجن في حاجتكن قال هشام: يعني البراز۔

یہ زکریا ابن یحییٰ ہیں، بلخی ہیں ان کی یہ حدیث (التفسير) میں مطولا آئے گی ابو اسامہ کا نام حماد بن اسامہ کوفی ہے (قال يعني النبي عليه السلام قد أذن أن تخرجن في حاجتكن) اس کا پس منظر یہ ہے کہ سابقہ حدیث میں ذکر ہے حضرت عمر کی بڑی خواہش تھی کہ امہات المؤمنین قضائے حاجت کے لئے دوسری عورتوں کی طرح باہر نہ نکلیں چنانچہ حضرت سودہ کی قد و قامت سے ان کو پہچان کر آواز دی (قد عرفناك) ہم نے آپ کو پہچان لیا ہے۔مقصد یہ تھا کہ امہات المؤمنین گھروں سے باہر نہ نکلیں۔ جب یہ کہا حضرت سودہ واپس آئیں آنحضرت سے شکایت کی آپ اس وقت رات کا کھانا تناول فرما رہے تھے آپ پر وحی اتری جس میں اس حدیث میں بیان کردہ حکم تھا۔ (قد أذن لكن۔) تا آنکہ گھروں میں بیوتِ خلاء بنا لئے گئے۔اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

باب التبرز في البيوت

اس کے تحت حضرت ابن عمر کی سابقہ باب میں بیان کردہ حدیث مکرر درج کی ہے لیکن مختلف سند کے ساتھ۔

حدثنا إبراهيم بن المنذر قال حدثنا أنس بن عياض عن عبيد الله عن محمد بن يحيٰ بن حبان عن واسع بن حَبّان عن عبدالله بن عمر قال: ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة لبعض حاجتي، فرأيت رسول اللهﷺ يقضي حاجته مستدبرَ القبلة مستقبل الشام۔

عبید اللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر خطاب ہیں۔صغار تابعین اور فقہائے مدینہ میں سے ہیں۔

حدثنا يعقوب بن إبراهيم قال: حدثنا يزيد بن هارون قال: أخبرنا يحيىٰ عن محمد بن يحيىٰ بن حَبان أن عمه واسع بن حبَان أخبره أن عبدالله بن عمر أخبره قال: لقد ظهرت ذات يوم على ظهر بيتنا فرأيت رسول اللهﷺ قاعداً على لبنتين مستقبل

بیت المقدس۔
شیخِ بخاری یعقوب دورقی ہیں جب کہ یحی بن سعید انصاری ہیں۔ اس روایت میں مستدبر القبلہ کا لفظ نہیں ہے مگر مستقبل الشام اس کو مستلزم ہے بعض روایات میں شام کی بجائے مستقبل بیت المقدس ہے دونوں ہم معنی ہیں۔ کیونکہ دونوں کی جہت ایک ہی ہے۔

باب الاستنجاء بالماء

استنجاء استفعال یعنی طلب للانجاء، ہمزہ برائے سلب وازالہ ہے معنی ہوا(ازالۃ النجو) نجو کا ازالہ کرنا اور (نجو) مخرجین میں باقی ماندہ نجاست کو کہتے ہیں۔ یہ باب باندھ کر امام بخاری نے ان لوگوں کا رد کیا ہے جو پانی کے ساتھ استنجاء کو مکروہ سمجھتے تھے۔ بعض صحابہ مثلا حذیفہ بن یمان، ابن عمر اور ابن زبیر کے بارہ میں مروی ہے کہ پانی سے استنجاء نہ کرتے تھے (فتح) ابن التین نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے انکار کیا کہ آنحضرت علیہ السلام نے پانی کے ساتھ استنجاء کیا ہے، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بیک وقت دونوں یعنی پتھر اور پانی کا استعمال افضل ہے اگر دونوں میں سے کسی ایک پر اقتصار کرنا چاہے تو پھر پانی افضل ہے۔

حدثنا أبو الوليد هشام عن عبدالملك قال: حدثنا شعبة عن أبي معاذ- و اسمه عطاء بن أبي ميمونة- قال: سمعت أنس بن مالك يقول: كان النبيﷺ إذا خرج لحاجته أجيء أنا و غلام معنا إداوة من ماء- يعني يستنجي به-

اس سند کے تمام راوی بصری ہیں حدیثِ انس ہے کہ آنحضرت جب قضائے حاجت کے لئے نکلتے (أجيء أنا وغلام معنا إداوة) اگلی روایت میں ہے (منا) یعنی ہم انصار میں سے، مسلم کی روایت میں ہے (نحوی) یعنی میرا ہم عمر۔ داڑھی مونچھ آنے کی عمر تک کے لڑکوں پر (غلام) کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

(يعني يستنجي به) اس جملہ کے قائل بخاری کے استاد ابوالولید الطیالسی ھشام ہیں لیکن یہ صرف اس طریق میں ہے۔ حضرت انس کی یہ روایت جو باقی طرق سے منقول ہے ان میں یہ جملہ حضرت انس کی طرف منسوب ہے مثلا امام بخاری نے (من طريق روح ابن القاسم عن عطاء بن ابی ميمونة) نقل کیا:(إذا تبرز لحاجته أتيته بماء فيغسل به) اس طرح مسلم نے (من طريق خالد الخلاء عن عطاء عن انس) نقل کیا ہے (فخرج علينا وقد استنجى بالماء) ان سے یہ شبہ رفع ہو جاتا ہے کہ چونکہ صحیح بخاری کی روایتوں میں اس پانی سے جو حضرت انس ہمراہ لے کے جاتے تھے استنجاء کا ذکر حضرت انس سے منقول نہیں بلکہ استاذِ بخاری سے ہے لہٰذا احتمال ہے کہ یہ وضوء کے لئے پانی ہو، نہ کہ استنجاء کے لئے۔ یہ اعتراض مذکورہ بالا روایات سے دور ہوتا ہے۔

پانی کے ساتھ آنحضرت کے استنجاء کرنے کی روایت صحیح ابن خزیمۃ میں جریر سے اور صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہ سے بھی منقول ہے۔ ترمذی میں حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ (مرن أزواجكن أن يغسلوا أثر الغائط والبول فإن النبیﷺ كان يفعله)

باب من حمل معه الماء لطهوره

و قال أبو الدرداء أليس فيكم صاحب النعلين والطهور والوساد۔

یہ بات حضرت ابو درداء نے علقمہ بن قیس سے مخاطب ہو کر کہی صاحب النعلین سے مراد حضرت ابن مسعود ہیں کیونکہ وہ آنحضرت علیہ کے جوتے مبارک اٹھایا کرتے تھے اس طرح وضوء کا پانی اور تکیہ بھی، مصنف نے اس معلق کو موصولاً کتاب المناقب میں ذکر کیا ہے، یہاں ابو درداء کے اس قول کو درج کرنے سے یہ بھی محتمل ہے کہ امام بخاری استدلال کر رہے ہوں کہ جس غلام کا حضرت انس نے سابقہ حدیث میں ذکر کیا ہے وہ ابن مسعود ہیں، کیونکہ اس غلام کی تعیین میں اختلاف نقل کیا گیا ہے بعض نے حضرت ابو ہریرہ کا بھی نام لیا ہے اسماعیلی کی روایت (من طريق عاصم بن علي عن شعبة) میں اس طرح مذکور ہے (فأتبعه و أنا غلام) یعنی واو پہلے ہے اس طرح یہ غلام کا لفظ انہوں نے اپنے لئے استعمال کیا ہے۔ اصل میں آنحضرت کے متعدد صحابہ جن کے نام مختلف روایات میں آئے ہیں مثلاً ابن مسعود، ابو ہریرہ، جابر، سب نے یہ خدمت انجام دی ہے اور مجازاً غلام کا لفظ داڑھی مونچھ والے نوجوان پر بھی بولا جاتا ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا شعبة عن أبي معاذ۔ هو عطاء بن أبي ميمونة قال: سمعت أنسا يقول: كان رسول اللهﷺ إذا خرج لحاجته تبعته أنا و غلام منا معنا إداوة من ماء۔

باب حمل العنَزَة مع الماء في الاستنجاء

عنزہ نیزے سے چھوٹی لکڑی جو نوکدار ہو پر بولتے ہیں، بعض نے برچھی مراد لیا ہے

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا محمد بن جعفر قال: حدثنا شعبة عن عطاء بن أبي ميمونة سمع أنس بن مالك يقول: كان رسول اللهﷺ يدخل الخلاء، فأحمل أنا و غلام إداوة من ماء و عنزةً، يستنجي بالماء۔ تابعه النضر و شاذان عن شعبة۔ العنزة عصا عليه زُج۔

محمد بن جعفر سے مراد غندر ہیں الخلاء سے مراد یہاں کھلی فضاء ہے نہ کہ بیت الخلاء، کیونکہ دوسری روایت میں صراحت ہے (كان إذا خرج لحاجته) حمل العنزۃ بھی قرینہ ہے کہ اس سے مراد کھلی فضاء ہے کیونکہ گھر میں موجود بیت الخلاء استعمال کرتے ہوئے پانی وغیرہ پہنچانے کی ذمہ داری اہلِ بیت انجام دیا کرتے تھے خدام کی صرف کھلی فضاء میں جاتے وقت ضرورت پڑتی تھی۔ عنزہ ساتھ لے جانے کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً سخت زمین کو نرم کرنا تا کہ چھینٹے نہ پڑیں، زمین میں گاڑ کر کپڑا وغیرہ ڈالنا تا کہ ستر ہو اور اس دوران کوئی قریب نہ آئے، صحرائی کیڑوں، جانوروں سے بچاؤ کے لئے یا اگر نماز ادا کریں تو اس کو سترہ بنالیں امام بخاریؒ نے عنزہ کے سترہ بنانے پر ایک باب بھی باندھا ہے۔

(تابعه النضر و شاذ ان) نضر کی یہ حدیث نسائی میں ہے اور شاذان کی روایت مصنف نے کتاب الصلاۃ میں نقل کی ہے۔

باب النهي عن الاستنجاء باليمين

یہ نہی تحریمی ہے یا تنزیہی، اس کا ذکر نہیں کیا کیونکہ یہ امر مصنف پر ظاہر نہیں ہو سکا، یہ ان کی غایت درجہ کی احتیاط پسندی

ہے۔لیکن جمہور کا یہی خیال ہے کہ یہ تنزیہی ہے۔اہلِ ظاہر تحریم کے قائل ہیں۔

حدثنا معاذ بن فضالة قال: حدثنا هشام هو الدستوائي عن يحي بن أبي كثير عن عبدالله بن أبي قتادة عن أبيه قال: قال رسول اللهﷺ: إذا شرب أحدكم فلا يتنفس في الإناء، و إذا أتى الخلاء فلا يمس ذكره بيمينه، و لا يتمسّح بيمينه۔

معاذ امام بخاری کے قدیم شیوخ میں سے ہیں، بصری ہیں۔ابو قتادہ کا نام حارث،عمرو اور نعمان ذکر کیا گیا ہے مشہور شہسوار تھے صحیح بخاری میں ان سے تیرہ احادیث مروی ہیں (احد میں ان کی آنکھ کا ڈھیلہ تیر لگنے سے باہر آ گیا آنحضرت نے ہاتھ سے واپس اپنی جگہ پر رکھ دیا اور آنکھ صحیح ہوگئی ان کے بیٹے نے عمر بن عبدالعزیز سے اپنا تعارف کراتے ہوئے کہا تھا۔

أنا ابن الذی سالت علی الخد عینه فردت بکف المصفطی أحسن الرد)

(لا ینتفس الخ) تینوں جگہ لا ناہیہ ہے،لہٰذا افعال پر جزم ہوگی، نافیہ بھی پڑھا گیا ہے۔اور یہ نہی تادیب کے لئے ہے کہ مبادا کوئی تھوک یا ناک سے چیز، سانس برتن میں لینے کے سبب پانی میں جا پڑے (لا یتمسح)، یعنی دائیں ہاتھ کے ساتھ استنجاء نہ کرے۔

باب لا يُمسك ذكره بيمينه إذا بال

یہ باب لا کر وضاحت کی کہ سابقہ حدیث میں ذکر کو چھونے کی نہی استنجاء کرنے کے لئے ہے اس حالت کے علاوہ یہ نہی نہیں ہے کیونکہ طلق بن علی نے جب اس بابت سوال کیا تھا تو آپ نے فرمایا تھا: (انما هو بضعة منك) علامہ انور اس نہی کو عام قرار دیتے ہیں۔

حدثنا محمد بن يوسف قال: حدثني الأوزاعي عن يحي بن أبي كثير عن عبدالله بن أبي قتادة عن أبيه عن النبيﷺ قال: إذا بال أحدكم فلا يأخذن ذكره بيمينه، و لا يستنجي بيمينه، و لا يتنفس في الإناء۔

یحیٰ کے بارہ میں بعض نے تدلیس کا شبہ کیا ہے لیکن یہاں ان کا عبداللہ سے سماع ابنِ خزیمۃ نے صراحۃً ذکر کیا ہے اور اسی طرح اس روایت کو ابن المنذر نے اوسط میں صیغہ تحدیث کے ساتھ نقل کیا ہے لہٰذا تدلیس کا امکان نہیں۔ یہ نہی عورتوں کے لئے بھی ہے کیونکہ عموما احکام ومسائل میں مخاطب اول مرد حضرات ہیں مگر عورتیں بھی ان میں شامل ہیں۔ پچھلے باب میں ذکر کو دائیں ہاتھ کے ساتھ چھونے کی نہی تھی یہاں پکڑنے کی نہی ہے گویا، پکڑنا اور چھونا دونوں سے روکا گیا ہے۔ بہرحال یہ نہی جمہور کے نزدیک تنزیہی ہے۔

باب الاستنجاء بالحجارة

حدثنا أحمد بن محمد المكي قال: حدثنا عمرو بن يحيٰ بن سعيد بن عمرو المكي عن جده عن أبي هريرة قال: اتبعت النبيﷺ و خرج لحاجته، فكان لا يلتفت فدنوت منه فقال: ابغني أحجارا أستنفض بها۔ أو نحوه۔ و لا تأتني بعظم و لا روث۔ فأتيته بأحجار بطرف ثيابي فوضعتها إلى جنبه و أعرضت عنه، فلما قضى أتبعه بهن۔

احمد بن محمد مکی نام کے دو راوی ہیں بخاری نے ان میں سے ایک، ابو الولید ازرقی سے روایت کی ہے دوسرے کی کنیت ابو محمد ہے۔(فد نوت منه) ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ حضور قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئے تو میں آپ کے قریب ہوا یعنی اگر کوئی کام از قسم پانی طلب کرنا یا پتھر منگوانا ہو تو میں یہ خدمت بجا لاؤں، یہ صحابہ کرام کی آپ کی ذاتِ اقدس سے محبت وعقیدت کا مظہر ہے ہمیشہ کو شاں رہتے کہ حضور کی خدمت کریں ایک روایت میں ہے (أتنحنح) یعنی کھانسنے لگا تا کہ آپ کو موجودگی کا علم ہو۔(فقال من هذا فقلت ابوهريرة) ۔(ابغنی) یہ ثلاثی بھی پڑھا گیا ہے تب همزہ وصلی ہوگا بمعنی (اطلب لی)، باب افعال سے بھی پڑھا گیا ہے تب همزہ قطعی ہے (استنفض بها أو نحوه) اسماعیلی کی روایت میں استنجی کا لفظ ہے یہ تردد کسی راوی کی طرف سے ہے کہ یہ لفظ استعمال فرمایا یا اس کا ہم معنی کوئی اور لفظ۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ صرف پتھر کا استعمال واجب نہیں جیسا کہ داؤد ظاہری کا موقف ہے بلکہ ہر وہ چیز جو طاہر ہو، نجاست کا ازالہ کر سکتی ہو سوائے ان اشیاء کے جن سے روکا ہے۔ داؤد ظاھری کے بارہ میں کہتے ہیں کہ میں انہیں محقق عالم خیال نہ کرتا تھا تا آنکہ ان کی کتب کے مطالعہ کا اتفاق ہوا تب پتہ چلا کہ وہ جلیل القدر، رفیع الشان عالم ہیں، عظم اور روث لانے سے منع فرمایا کیونکہ روایت کے مطابق وہ جنوں کے کھانے میں سے ہیں۔

باب لا يُستنجىٰ بروث

حدثنا ابو نعيم قال: حدثنا زهير عن أبي إسحق قال: ليس أبو عبيدة ذكره، و لكن عبدالرحمن بن الأسود عن أبيه أنه سمع عبدالله يقول: أتى النبيﷺ الغائط فأمرني أن آتيه بثلاثة أحجار، فوجدت حجرين والتمست الثالث فلم أجده، فأخذت روثة فأتيته بها، فأخذ الحجرين وألقى الروثة و قال: هذا رِكس- و قال إبراهيم بن يوسف عن أبيه عن أبي إسحاق: حدثني عبدالرحمن-

زہیر سے مراد ابن معاویہ جعفی کوفی ہیں جب کہ ابو اسحاق کا نام عمرو بن عبداللہ سبیعی ہے وہ اور ان کے شیخ بھی تابعی ہیں۔ سند کے تمام راوی کوفی ہیں۔اس میں مذکور ہے کہ عبداللہ آپ کے ساتھ گئے تو انہیں حکم دیا کہ تین پتھر لائیں۔ کیونکہ مسلم نے حضرت سلمان سے روایت کیا ہے کہ آپ نے تین سے کم پتھروں کے ساتھ استنجاء کرنے سے منع فرمایا اگر صفائی تین سے نہ ہو سکے تو زیادہ لے سکتا ہے اور بہتر ہے کہ طاق عدد لے کیونکہ ایک روایت میں ہے (و من استجمر فليوتر) یہ مستحب ہے ابو داؤد کی روایت میں ہے (و من لا فلا حرج)۔

(فأخذت روثة) روثہ یعنی گھوڑے، خچر اور گدھے کی لید۔(وألقى الروثة) یعنی لید استعمال نہ فرمائی اور دو پتھروں کے ساتھ استنجاء لیا۔ اس سے طحاوی کا استدلال ہے کہ تین کی شرط ضروری نہیں کیونکہ یہاں دو کے ساتھ استنجاء فرمایا لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مسند احمد کی ابن مسعود کی اسی روایت میں اضافہ ہے کہ ابن مسعود کو دوبارہ بھیجا کہ تیسرا پتھر بھی تلاش کریں اور ثقہ کا اضافہ مقبول ہے۔ (هذا رِكس) راء پر زیر ہے اور یہ رجس کا ہم معنی ہے۔ سند میں ابو اسحاق کہتے ہیں کہ (ليس ابو عبيدة ذكره) یعنی وضاحت کرتے ہیں کہ یہ روایت ابو عبیدہ سے نہیں لی، جو ابن عبداللہ بن مسعود ہیں مگر ان کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں، بلکہ عبدالرحمٰن سے

روایت کر رہے ہیں، کیونکہ اس حدیث کو ابوعبیدہ بھی بیان کرتے ہیں جو راوی حدیث کے فرزند ہیں اس سے عام لوگوں کا خیال اس طرف جاتا ہوگا کہ بدیہی طور یہ حدیث ابوعبیدہ کے واسطے سے ہی بیان ہوتی ہے مگر محدثین کی اکثریت کے نزدیک ان کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں لہٰذا وضاحت کر دی تاکہ کوئی مذکورہ شبہ نہ کرے لیکن ترمذی نے اسی روایت کو (بطریق اسرائیل عن أبی اسحاق عن أبی عبیدۃ) نقل کیا ہے اور اسرائیل ابواسحاق کے سب سے مشہور تلمیذ ہیں گویا ترمذی اس سند سے بخاری پر استدراک کر رہے ہیں مگر شاہ ولی اللہ نے اسے ترمذی کا وہم قرار دیا ہے اور صاد کیا ہے کہ بخاری کی سند أصح ہے یہی خیال دارقطنی کا ہے وہ بخاری کی سند کو احسن الطرق قرار دیتے ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک (لیس أبو عبیدۃ ذکرہ) کا مطلب ہے کہ فقط انہوں نے ہی بیان نہیں کیا بلکہ عبدالرحمٰن نے بھی۔ یہ بھی فرماتے ہیں کہ (قال لیس أبو عبیدہ) قال کی ضمیر کا مرجع زہیر شاگردِ ابی اسحاق بھی ہو سکتے ہیں۔ اور اسرائیل کے اشہر اصحابِ ابی اسحاق ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ ان کی اُن سے ہر روایت دوسروں سے زیادہ أثبت اور اقوی ہوگی۔ خلاصہ کلام کہ امام بخاری کی یہ سند اُقوی و ارجح ہے۔ اور اس میں انقطاع کا کوئی شائبہ نہیں (و قال ابراھیم الخ) ابراہیم، ابواسحاق سبیعی کے پوتے ہیں یہ تعلیق لا کر تدلیس کے شبہ کی نفی کر رہے ہیں کیونکہ یہاں ابواسحاق لفظِ تحدیث کے ساتھ روایت کر رہے ہیں عبدالرحمٰن بن الأسود مذکور سے ابواسحاق کے علاوہ لیث بن ابی سلیم نے بھی اس حدیث کو روایت کیا ہے اسے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے اس متابعت سے بھی بخاری کے اس طریق کی تقویت وصحت ثابت ہوتی ہے۔ علامہ انور ذکر کرتے ہیں کہ شافعیہ کے نزدیک کم از کم تین پتھر کا استعمال واجب ہے جب کہ حنفیہ کے نزدیک دو کے ساتھ بھی کافی ہے، اگر نجاست کا ازالہ ہوگیا ہے۔ ترمذی نے بھی اس حدیث پر باب الاستنجاء بالحجرین کے عنوان سے ترجمہ قائم کیا ہے۔

باب الوضوء مرة مرة

یعنی ہر عضو کو ایک ایک مرتبہ دھونا۔

حدثنا محمد بن یوسف قال: حدثنا سفیان عن زید بن أسلم عن عطاء بن یسار عن ابن عباس قال: توضأ النبيﷺ مرة مرة۔

سند میں سفیان سے مراد سفیان ثوری ہیں۔ شیخ بخاری محمد فریابی ہیں۔ ابوداؤد اور اسماعیلی نے سفیان کے زید سے سماع کی صراحت کے ساتھ یہ روایت ذکر کی ہے۔

باب الوضوء مرتین مرتین

ہر عضو کو دو دو مرتبہ دھونا بھی ثابت ہے۔

حدثنا حسین بن عیسی قال: حدثنا یونس بن محمد قال: حدثنا فلیح بن سلیمان عن عبداللہ بن أبي بکر بن عمر و بن حزم عن عباد بن تمیم عن عبد اللہ بن زید أن النبيﷺ توضأ مرتین مرتین۔

شیخ بخاری حسین بسطامی ہیں جب کہ یونس المؤدب۔ عبداللہ بن زید وہی صحابی ہیں جنہیں خواب میں اذان کے الفاظ یاد کرائے گئے تھے بعض کے مطابق عباد بن تمیم بھی صحابی ہیں۔

باب الوضوء ثلاثا ثلاثا

اس میں حضرت عثمان ذوالنورین کا عمل مروی ہے کہ ہر عضوِ وضو کو تین مرتبہ دھویا اور اس عمل کو آنحضرت کی طرف منسوب کیا۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله الأويسي قال: حدثني إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب أن عطاء بن يزيد أخبره أن حمران مولى عثمان أخبره أنه رأى عثمان بن عفان دعا بإناء فأفرغ على كفيه ثلاث مرار فغسلها ثم أدخل يمينه في الإناء فمضمض واستنشق، ثم غسل وجهه ثلاثا، و يديه إلى المرفقين ثلاث مرار، ثم مسح برأسه ثم غسل رجليه ثلاث مرار إلى الكعبين، ثم قال: قال رسول اللهﷺ من توضأ نحو وضوئي هذا، ثم صلى ركعتين لا يُحدّث فيهما نفسَه، غُفر له ما تقدم من ذنبه۔

ابراھیم بن سعد، عبدالرحمٰن بن عوف کے سبط ہیں۔ سند کے تمام راوی مدنی ہیں اور اس میں تین تابعی ہیں اگلی روایت کی سند میں چار تابعی ہیں۔ (ثم مسح رأسه) اس میں عدد کا ذکر نہیں ہے بظاہر مسح ایک ہی مرتبہ ہوتا ہے لیکن امام شافعی سے تین مرتبہ مسح کرنے کا استحباب منقول ہے انہوں حدیث کے ظاہر (إن النبیﷺ توضأ ثلاثا ثلاثا) سے استنباط کیا جو مسلم میں ہے۔ لیکن عام روایات میں صراحت ہے کہ مسح ایک ہی دفعہ فرماتے تھے۔

(ثم صلی ركعتين) یہ تحیۃ الوضوء کی دو رکعتیں ہیں۔ (لا يحدث فيهما نفسه) یعنی توجہ اللہ کی طرف مبذول رکھی عمداً طرح طرح کے خیالات میں نہ پڑا شیطان کی طرف سے وسواس کا در آنا مراد نہیں، وہ معاف ہیں ایک روایت میں ہے (بشیء من الدنیا) کوئی دنیاوی معاملات کی بابت خیالات کی یلغار نہ ہو، ان کو دفع کرنا اور توجہ قائم رکھنا ضروری ہے۔

(غفرله ما تقدم من ذنبه) علماء نے صغیرہ گناہ مراد لئے ہیں۔ امام بخاری نے یہ حدیث الرقاق میں بھی نقل کی ہے اس کے آخر میں یہ اضافہ ہے کہ آنحضرت نے فرمایا: (لا تغتروا) یعنی اس دھوکہ میں نہ پڑنا کہ نماز گناہ ختم کر دیتی ہے تو گناہوں کے ارتکاب میں لگ جاؤ، کیونکہ وہ نماز مکفرِ ذنوب ہے جو بارگاہ ایزدی میں مقبول بھی ہو اور انسان کو کیا خبر کہ کونسی مقبول ہوئی ہے اور کون سی مردود۔ علامہ کشمیری یہ معنی کرتے ہیں کہ یہ وعدہ تمہیں اس دھوکہ میں نہ ڈال دے کہ نجات کے لئے یہی کافی ہے اور فضائلِ اعمال کی طرف رغبت نہ کرو۔ کیونکہ نجات کا دارو مدار کلی مغفرت پر ہے اور اس کا علم صرف روزِ حشر ہی ہوگا۔

(و عن ابراهيم قال قال صالح بن كيسان قال ابن شهاب ولكن عروة يحدث عن حُمران، فلما توضا عثمان قال ألا أحدثكم حديثا لولا آية ما حدثتكموه ؟ سمعت النبي ﷺ يقول : لا يتوضأرجل يحسن وضوء ه ويصلي الصلاة إلا غفرله ما بينه وبين الصلاة حتى يصليها ، قال عروة الآية ﴿ إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات﴾

یہ حدثنی ابراھیم بن سعد پر معطوف ہے یعنی وہ بھی زہری سے بواسطہ صالح اس حدیث کو روایت کرتے ہیں (و لكن عروة يحدث عن حمران) یہ ابن شہاب زہری کا قول ہے یعنی ان کے حمران سے اس روایت کو بیان کرنے والے دو شیخ ہیں، عروہ اور

عطاء۔ دونوں کی روایتوں کے کچھ الفاظ مختلف ہیں، شارحین کے خیال میں یہ دو مختلف روایتیں ہیں عروہ کی روایت میں مندرجہ ذیل اضافہ ہے کہ وضو کر کے حضرت عثمان نے کہا: (لا أحدتكم حديثا لو لا آية الخ) حضرت عثمان نے وضوء کے بارہ میں یہ عظیم بشارت بیان کی تو خیال ہوا لوگ اس کے عظیم اجر کے بارہ میں شک کریں گے کہ بظاہر چھوٹے سے عمل کا اتنا عظیم اجر وثواب، تو وضاحت فرمائی اگر قرآن کی یہ آیت نہ ہوتی تو کبھی بیان نہ کرتا عروہ کے مطابق جس آیت کی طرف اشارہ کیا وہ یہ ہے (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات الخ) کیونکہ اس میں تبلیغ کی تحریض ہے اور کتمان کرنے والوں کے لئے وعید ولعنت ہے۔ عروہ کی اس روایت کو امام مالک نے مؤطا میں روایت کیا ہے مگر آیت کی تعیین ذکر نہیں کی۔ اور کہا میرا خیال ہے کہ اس آیت سے مراد قولہ تعالی (أقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل ان الحسنات يذهبن السيآت) ہے۔ ابن حجر کی رائے میں عروہ کی تعیینِ آیت بہتر واولی ہے، لیکن شاہ ولی اللہ صاحب امام مالک کی ذکر کردہ آیت کو موضوع سے الیق قرار دیتے ہیں کہ اس میں نیکیوں کے گناہوں کو مٹا دینے کا ذکر ہے۔ اور کہتے ہیں کہ حضرت عثمان نے لوگوں کے اس عظیم اجر کے استبعاد کے پیشِ نظر اس آیت کا حوالہ دیا۔ عروہ کی اس حدیث میں صرف وضوء پر اقتصار نہیں بلکہ (ثم يصلي الصلاة) نماز کا ذکر بھی ہے یہ فرض نماز ہے مسلم کی روایت میں ہے (فيصلي هذه الصلوات الخمس)

باب الاستنثار في الوضوء

ذكره عثمان و عبدالله بن زيد و ابن عباس- رضي الله عنهم- عن النبي ﷺ

استنثار نثر سے ہے یعنی جھاڑنا، مراد جو پانی متوضیٔ نے ناک میں داخل کیا ہے (استنشاق) اسے زور سے ناک کے اندر کی ہوا کے ساتھ باہر جھاڑنا تاکہ نظافت حاصل ہو۔ (ذكره عثمان- الخ) عثمانؓ کی حدیث گذر چکی ہے عبداللہ بن زید کی تفصیلی روایت آگے آئے گی جبکہ ابن عباس کی روایت (باب غسل الوجه من غرفة) میں گذری مگر اس میں استنثار کا ذکر نہیں لیکن احمد، ابوداؤد اور حاکم نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا ہے: (استنثروا مرتين أو ثلاثا) کہ دو یا تین مرتبہ خوب استنثار کرو گویا امام بخاری اُسی روایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

حدثنا عبدان قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا يونس عن الزهري قال: أخبرني أبو إدريس أنه سمع أبا هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: من توضأ فليستنثر، و من استجمر فليوتر-

ابو ادریس سے مراد عائذ اللہ ابن عبداللہ الخولانی ہیں جو امیر معاویہؓ کی طرف سے قاضیِ دمشق تھے۔ (فليستنثر) ظاہراً یہ امرِ وجوبی ہے یہی مسلک احمد، اسحاق ابو عبید وابن المنذر کا ہے۔ جمہور آنحضرت کے ایک اعرابی کو یہ فرمانا کہ اس طرح وضوء کرو جیسا اللہ نے حکم دیا پھر متعلقہ آیت کا حوالہ دیا اور اس میں استنثار کا ذکر نہیں ہے، سے استدلال کرتے ہوئے اس امر کو استحبابی قرار دیتے ہیں۔ لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرآن کی تشریح آنحضرت کے فرامین ہیں اور آپ کی صفتِ وضوء میں استنشاق اور استنثار شامل ہے۔ امام شافعی عدمِ وجوب کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ کسی نے بھی استنشاق نہ کرنے والے کو وضوء کے اعادہ کا حکم نہیں دیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ واجب نہیں ہے ابن حجر کے بقول یہ ایک قوی دلیل ہے صحابہ اور تابعین میں سے صرف عطاء اس صورت میں اعادہ کے قائل ہیں اور انہوں نے بھی رجوع کر لیا تھا یہاں استنثار کی تعداد کا ذکر نہیں مگر حمیدی نے اپنی مسند میں اور مصنف کی بدء الخلق کی روایت میں عدد کا ذکر ہے۔ حمیدی کے لفظ ہیں: (و إذا استنثر فليستنثر وترا) اور بخاری کی بدء الخلق والی روایت کا تعلق نیند

سے اٹھ کر وضوء کرنے سے ہے الفاظ یہ ہیں: (اذا استیقظ أحد کم من منامه فتوضأ فلیستنثر ثلاثا)

(و من استجمر فلیوتر) استجمار یعنی جمار (پتھر) کے ساتھ صفائی کرنا، مراد استنجاء کرنا بعض نے اس سے استجمار کا عدم وجوب ثابت کیا ہے کہ اسلوب شرط استعمال کیا ہے یعنی جو چاہے استجمار کرے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ اسلوب شرط اس لئے استعمال کیا کہ پانی اور پتھر میں سے کسی ایک کے ساتھ استنجاء کرنے کا اختیار دیا ہے پہلے ذکر ہوا ہے کہ دونوں کو جمع کرنا افضل ہے۔ اسی موضوع کے لئے مستقل اگلا باب باندھا۔

باب الاستجمار وترا

یعنی طاق عدد ہو۔

حدثنا عبدالله بن یوسف قال: أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: إذا توضأ أحدكم فليجعل في أنفه ثم لينثر- و من استجمر فليوتر- و إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده-

(ثم لینثر) اس لفظ کو باب افتعال کے وزن پر بھی روایت کیا گیا ہے۔ فراء کہتے ہیں: نثر الرجل وانتثر واستنثر یعنی إذا حرك النثرة، نثرۃ ناک کے کنارے کو کہتے ہیں یعنی کنارا پکڑ کر جھاڑنا۔

(وإذا استيقظ أحدكم) بخاری کے سیاق سے لگتا ہے کہ یہ ایک ہی حدیث ہے مگر مؤطا میں اسے دوسری حدیث کے طور سے نقل کیا گیا ہے۔ اسی طرح مسلم نے وضوء اور نثر والی حدیث کو مستقلاً (من طريق المغيرة بن عبدالرحمن عن أبي الزناد) نقل کیا ہے۔ اس سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ امام بخاری کے نزدیک جب دو حدیثوں کی سند ایک ہو تو انہیں ایک ہی سیاق میں نقل کرنا جائز ہے۔ س طرح ان کے ہاں ایک ہی حدیث دو حکموں پر مشتمل ہے تو اسے متفرقاً دو حدیثوں کے بطور بھی نقل کیا جا سکتا ہے۔

(من نومه) اس میں رات یا دن کی تخصیص نہیں ہے اور یہی جمہور اور شافعی کا مسلک ہے جب کہ امام احمد نے اس سے مراد رات کی نیند لی ہے۔ ان کا استدلال اس حدیث کے آخری الفاظ سے ہے۔ (باتت یده) کیونکہ (بات) رات کے سونے کو کہتے ہیں۔ ابو داؤد کی ایک حدیث میں ہے (إذا قام أحدكم من الليل) جمہور کے نزدیک یہ امر استحبابی ہے، احمد کے نزدیک وجوبی ہے جب رات کو نیند سے بیدار ہو، دن کے لئے استحبابی ہے۔ لیکن اس پہ دونوں، جمہور و احمد کا اتفاق ہے کہ اگر دھونے سے قبل پانی میں ہاتھ ڈال دیا تو پانی نجس نہ ہوگا۔ لیکن اس شرط کے ساتھ ہاتھوں میں کوئی ظاہری نجاست نہ لگی ہو۔ بعض کے ہاں نجس ہو جائے گا کیونکہ ایک حدیث میں پانی کے بہانے کا حکم دیا لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔ ید سے مراد کف ہے یعنی اگر مستیقظ، وضوء، کرنا چاہے تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے قبل اپنا ہاتھ دھولے۔ اور جو سویا ہوا نہیں تھا تو استحباباً وہ بھی پہلے ہاتھ دھوئے۔ جیسا کہ حضرت عثمان کی مذکور حدیث میں گذرا۔

باب غسل الرجلين، ولا يمسح على القدمين

علامہ اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ بڑی عجیب بات ہے کہ ایک ہی آیت شیعہ کے ہاں پاؤں کے مسح کی دلیل ہے اور یہی آیت اہل سنت کے ہاں پاؤں کے دھونے کی دلیل ہے کہتے ہیں کہ طحاوی نے قوی سند کے ساتھ حضرت علی کا فعل نقل کیا ہے کہ وضوء

کرتے ہوئے پاؤں کا مسح کیا پھر اسے آنحضرت کا وضوء قرار دیتے ہوئے کہا۔ ھذا وضوء من لم یحدث۔ یعنی جس کا وضوء برقرار ہے، تجدید وضوء کرتے ہوئے پاؤں کا مسح کرسکتا ہے۔ کہتے ہیں کہ وضوء کی کئی اقسام ہیں ایک نماز کا وضوء ہے۔ جس میں پاؤں دھونا ہوں گے ایک سونے کے لئے وضوء ہے جس میں باقی اعضاء دھو کر پاؤں پر مسح کیا جا سکتا ہے۔ اسی لئے جہاں پورا وضوء مراد ہو وہاں وضوء للصلاۃ کی قید کے ساتھ مذکور ہوتا ہے۔ انتھیٰ۔

حدثنا موسى قال: حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن يوسف بن ما هك عن عبدالله بن عمرو قال: تخلف النبيﷺ عنا في سفرة سافرنا ها، فأدر كنا و قد أرهقنا العصر، فجعلنا نتوضأ و نمسح على أرجلنا۔ فنادى بأعلى صوته ويل للأعقاب من النار، مر تين أو ثلاثا۔

یہ موسیٰ بن اسماعیل تبوذ کی ہیں۔ (أرھقنا) کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے فعل ماضی میں (نحن) کے صیغہ کے طور پر، تب العصر پر زبر ہوگی کیونکہ مفعول ہے، دوسرا (ھو) کے صیغہ کے طور پر اس صورت میں (العصر) پر پیش ہوگی کہ وہ فاعل ہے۔ پہلی شکل میں اس کا معنی یہ ہوگا کہ ہم نے عصر کو مؤخر کیا۔ دوسری شکل میں معنی بنے گا کہ ہمیں نماز عصر نے آلیا یعنی عصر کا وقت ہوا۔ ایک روایت میں صیغہ تانیث ہے (أرھقتنا) جس سے دوسرے معنی کی تائید ہوتی ہے۔ اگر پہلا معنی لیں تو مفہوم یہ ہوگا کہ صحابہ کرامؓ نے اس خیال سے کہ آنحضرت پہنچ جائیں نماز کو مؤخر کیا کیونکہ اول حدیث میں ہے کہ حضرت باقی ہمراہیوں سے پیچھے رہ گئے تھے تو صحابہ نے آپ کا انتظار کیا جب آپ پہنچے تو لوگوں نے نمازِ عصر فوت ہو جانے کے خوف سے وضوء کرنے میں جلدی کی اور (و نمسح على أرجلنا) امام بخاری نے اس سے یہ مفہوم اخذ کیا ہے کہ انہوں نے پاؤں پر مسح کرنا شروع کیا جلدی کی وجہ سے۔ اسی لئے باب میں ذکر کیا (و لا يمسح على القدسين) ظاہر روایت سے یہی مفہوم نکلتا ہے لیکن مسلم کی روایت میں ہے کہ جلدی کے سبب ایڑیاں خشک رہ گئیں تھیں لیکن یہ مسلم کا افراد ہے راجح یہی ہے جو بخاری نے مفہوم اخذ کیا ہے کیونکہ روایت میں صراحت ہے کہ ہم نے پاؤں پر مسح کرنے لگے تو آپ نے (ويل للأعقاب) کہا، اس سے شیعہ پر رد کیا ہے جو پاؤں کے مسح کے قائل ہیں اگر مسلم کی روایت کو مدنظر رکھیں تب بھی وہ شیعہ کی دلیل نہیں بن سکتی کیونکہ ان کے ہاں پاؤں پر مسح سے مراد اس کے اگلے حصہ پر مسح ہے ایڑیاں مسح میں داخل نہیں ہیں۔ لہٰذا مسلم کی روایت بھی ان کی دلیل نہیں بن سکتی کیونکہ مسلم ہی میں ابو ہریرۃ سے ایک روایت ہے کہ آنحضرت نے ایک آدمی کو دیکھا کہ اس نے ایڑی کو نہ دھویا تو آپ نے یہی وعید کے لفظ ارشاد فرمائے۔

(ویل) کے معنی میں اختلاف ہے زیادہ مشہور یہی ہے کہ یہ جہنم کی ایک وادی ہے ابن حبان کی ایک مرفوع روایت میں یہ ذکر ہوا ہے۔ وضوء کی سب روایات میں پاؤں دھونے کا ذکر ہے شیعہ نے وضوء والی آیت میں لفظ (و ارجلکم) زیر والی قرأت سے استدلال کرتے ہوئے مسح واجب قرار دیا۔ ایک روایت کے مطابق صحابہ میں سے صرف حضرات علی، ابن عباس اور انس کی یہی رائے تھی مگر انہوں نے رجوع کرلیا، عبدالرحمٰن بن اُبی لیلیٰ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام کا پاؤں کے دھونے پر اجماع ہے طحاوی اور ابن حزم کا خیال ہے کہ پہلے مسح بھی جائز تھا پھر ويل للأعقاب الخ والی حدیث سے وہ منسوخ کر دیا گیا ہے۔ (للأعقاب) میں لام، عہد کے لئے ہے یعنی خشک رہ جانے والی ایڑیاں اس حدیث سے مصنف نے کتاب العلم میں باب باندھ کر یہ استدلال کیا ہے کہ کوئی اہم مسئلہ تین مرتبہ

تلقین کیا جا سکتا ہے۔ تا کہ عام فہم ہو اور سب اس کی اہمیت سے آگاہ ہو جائیں، نیز مسائل کے بیان کے وقت آواز بلند کرنا بھی اس سے ثابت ہوتا ہے۔

باب المضمضة في الوضوء

قاله ابن عباس و عبدالله بن زيد رضى الله عنهم۔ عن النبیﷺ

ابن عباس کی روایت (الطهارة) میں گذر چکی ہے جب کہ ابن زید کی حدیث آگے آ رہی ہے۔ باب کی اضافت اور تنوین دونوں صحیح ہیں۔ مضمضۃ کا لغوی معنی ہے تحریک، یعنی حرکت دینا۔ مراد پانی منہ میں ڈال کر حرکت دینا، کلی کرنا شافعیہ کے ہاں حرکت دینا یا پورے منہ میں پھیرنا ضروری نہیں ہے۔

یعنی پانی منہ میں ڈال کر باہر پھینک دے تب بھی کلی ہو جائے گی تحریک اور مَجّ لازمی نہیں ہے۔ ابن حجر اسے عجیب قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ شاید اس سے مراد یہ ہے کہ اگر پانی کو نگل لے یا نرمی سے باہر پھینک دے تب بھی مضمضہ شمار ہو جائے گی۔

حضرت عثمان والی سابق حدیث مختلف سند کے ساتھ دوبارہ درج کی ہے۔ اس سیاق میں اضافہ یہ ہے کہ وضوء کر کے حضرت عثمان نے اس کی صفت کو آنحضرت کی طرف منسوب کیا۔ (ثم قال رأيت رسول اللهﷺ الخ)

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني عطاء عن يزيد عن حمران مولى عثمان بن عفان أنه رأى عثمان دعا بوَضوء فأفرغ على يديه من إنائه فغسلهما ثلاث مرات، ثم أدخل يمينه في الوضوء، ثم تمضمض و استنشق واستنثر، ثم غسل وجهه ثلاثا، و يديه إلى المرفقين ثلاثا، ثم مسح برأسه، ثم غسل كل رِجل ثلاثا، ثم قال: رأيت النبيﷺ يتوضأ نحو و ضوئي هذا و قال: من توضأ نحو وضوئي هذا ، ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه، غفر الله له ما تقدم من ذنبه۔

باب غسل الأعقاب

و كان ابن سيرين يغسل موضع الخاتَم إذا توضأ

ابن سیرین کی اس تعلیق کو بخاری نے التاریخ میں، ابن شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ جب کہ ابن ماجہ نے مرفوعا ضعیف سند کے ساتھ درج کیا ہے۔ (باب غسل الرجلين) کے بعد دوبارہ ایڑیوں کی بابت بطور خاص باب باندھا ہے پہلے کے ساتھ مسح رجلین کے قائلین پر رد کیا ہے یہاں پاؤں دھوتے وقت ایڑیوں کو بھی شامل کرنے کی بابت توجہ دلائی ہے۔ تا کہ ان کا کوئی حصہ خشک نہ رہ جائے کیونکہ (عام مشاہدہ ہے کہ جلد بازی میں وضوء کرنے سے اور بچوں سے یہ کوتاہی ہو جاتی ہے لہٰذا مستقبل باب باندھا)۔

حدثنا آدم بن أبي إياس قال: حدثنا شعبة قال: حدثنا محمد بن زياد قال: سمعت أبا هريرة۔ و كان يمر بنا والناس يتوضؤون من المِطهرة۔ قال: أسبغوا الوضوء، فإن

أبا القاسم قال: ويل للأعقاب من النار۔

سند میں محمد بن زیاد جمحی مدنی ہیں۔ اعقاب کا بالخصوص تذکرہ اس لئے کیا کہ ان کے دھونے میں عموما تساہل ہو جاتا ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے وہ تمام اعضاء یا ان کے وہ حصے جن کا کچھ حصہ خشک رہ جانے کا احتمال ہوا اس حکم میں شامل ہیں مثلا کہنیاں، حاکم کی ایک روایت میں اعقاب کے ساتھ (بطون الأ قدام من النار) کا ذکر بھی آیا ہے۔ ابن سیرین کے اثنائے وضوء اپنی انگوٹھی کو حرکت دینے کا اس لئے ذکر کیا کہ اگر انگوٹھی تنگ ہو تو اس کے نیچے والی جگہ خشک رہنے کا امکان ہوتا ہے اس کے نیچے بھی پانی پہنچنا چاہئے۔ یہ حدیث بخاری کی رباعیات میں سے ہے۔

باب غَسل الرِجلين في النعلين، و لا يمسح على النعلين

اس کے دو معنی محتمل ہیں ایک یہ کہ پاؤں اس حالت میں دھونا کہ وہ جوتوں کے اندر ہوں یعنی ان کو نکالے بغیر، اگر بالیقین پانی تمام جگہ پہنچ جائے تو جائز ہوگا، دوسرا جو زیادہ الیق ہے یہ کہ مسح نہیں کرے گا اگر جوتے پہنے ہوئے ہے، بلکہ دھوئے گا۔ (ولا یمسح علی النعلین) کا اضافہ کر کے ان کا رد کیا جو ابو داؤد کی ضعیف روایت سے استدلال کرتے ہوئے مسح کے قائل ہیں جو مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے جس میں ذکر ہے کہ حضرت علی اور بعض دیگر صحابہ نے جوتوں پر مسح کیا پھر نماز پڑھی، یہ ضعیف ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن سعيدالمقبري عن عبيد بن جريج أنه قال لعبد الله بن عمر: يا أبا عبدالرحمن، رأيتك تصنع أربعا لم أرأحدا من أصحابك يصنعها۔ قال: و ما هي يا ابن جريج؟ قال: رأيتك لا تمس من الأركان إلا اليمانيين، و رأيتك تلبس النعال السبتية، و رأيتك تصبُغ بالصُفرة، ورأيتك إذا كنت بمكة أهل الناس إذا رأوا الهلال و لم تهل أنت حتى كان يومُ التروية۔قال عبدالله: أما الأركان فإني لم أر رسول اللهﷺ يمس إلا اليمانيين، و أما النعال السبتية فإني رأيت رسول اللهﷺ يلبس النعل التي ليس فيها شعر و يتوضأ فيها، فأنا أحب أن ألبسها۔ و أما الصفرة فإني رأيت رسول اللهﷺ يصبغ بها، فأنا أحب أن أصبغ بها، و أما الإهلال فإني لم أر رسول اللهﷺ يهل حتى تنبعث به راحلته۔

یہ عبید بن جریج مولی بنی تمیم ہیں مدنی ہیں ایک اور راوی جریج مکی بھی ہیں جو فقہائے مکہ میں سے ہیں ان کا نام عبدالملک بن عبدالعزیز ابن جریج ہے۔ یہ سند مدنی راویوں پر مشتمل ہے اس میں دو تابعی ہیں۔ (تصنع أربعا) یعنی أربع خصال، أو أربعة أعمال۔ (لم أر أحداً من أصحابك) یعنی بعض اصحاب رسول اللہ علیہ السلام۔ اگرچہ سیاق کلام، ابن عمر کا ان چار کاموں کے کرنے میں منفرد ہونا ظاہر کرتا ہے لیکن یہ عبید بن جریج کے علم یا مشاہدہ کے مطابق ہے۔ حقیقت میں ابن عمر ان کے کرنے میں منفرد نہیں ہیں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ چاروں اکٹھے کوئی اور نہیں کرتا ان میں سے بعض، دیگر صحابہ کرام بھی کرتے ہوں گے۔ (لا تمس من الاركان إلا الخ) حضرت معاویہ اور ابن زبیر سے منقول ہے کہ وہ کعبہ کے چاروں ارکان کا استلام کرتے تھے مگر ابن عمر دو ارکان کا، (مزید تفصیل کتاب الحج میں ہے) (النعال السبتيه) ایسے جوتے جن میں بال نہ ہوں یہ سبت بمعنی حلق سے ماخوذ ہے یہ بھی کہا گیا ہے کہ سبت سے

مراد گائے کی جلد جو قرظ (کیکر کی چھال) سے رنگی ہو بعض نے سبت سین کی پیش سے پڑھا ہے۔ وہ ایک بوٹی ہے جس سے یہ رنگے ہوتے تھے۔ ایک معنی یہ بھی ہے کہ رنگی ہوئی جلد سے بننے کہ وجہ سے (انسبتت) یعنی (لانت) نرم ہو جاتے تھے اس لئے ان کو سبتیہ کہتے تھے۔ یا ان کا بازار تھا سوق السبت ہفتہ بازار (جس طرح آج کل بعض شہروں میں اتوار یا جمعہ بازار لگتا ہے) طائف میں یہ جوتے تیار ہوتے تھے۔ (تصبغ بالصفرة) مراد کپڑے رنگنا یا بالوں کو رنگ دینا، مزید تفصیل کتاب اللباس میں آئے گی۔ تصبغ کی باء پر تینوں اعراب پڑھے گئے ہیں۔ اسی طرح ذوالحجہ کی آٹھویں کو (یوم الترویة) منیٰ جاتے وقت اھلال شروع کرتے تھے، جواباً ابن عمر نے ان چاروں اعمال کو آنحضور علیہ السلام کی طرف منسوب کیا کہ آپ ایسا ہی کرتے تھے۔ باب کے ساتھ مناسبت اس حدیث کا یہ جملہ ہے (فإني رأيت رسول اللهﷺ يلبس النعل التي ليس فيها شعر و يتوضأ فيها) اسی سے نعال سبتیہ کسے کہتے ہیں، معنی واضح ہو گیا۔ یعنی (التي ليس شعر فيها)۔

باب التيمن في الوضوء و الغسل

یعنی دائیں اعضاء کو پہلے دھونا۔ علامہ لکھتے ہیں کہ دنیا کی کسی اور قوم میں اس طرح کا تیامن موجود نہیں ہے حتی کہ ان کی کتابت بھی بائیں سے سے دائیں ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا إسماعيل قال: حدثنا خالد عن حفصة بنت سيرين عن أم عطية قالت:قال النبيﷺ لهن في غسل ابنته، ابدأن بميا منها و مواضع الوضوء منها۔

سند میں اسماعیل ابن علیہ اور خالد الحذاء ہیں، اس میں میت کو غسل دینے کی کیفیت کا ذکر ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اپنی بیٹی حضرت زینب کی بابت حکم دیا کہ (ابدأن بميا منها) دائیں طرف کے اعضاء سے آغاز کیا جائے، اسی سے زندہ کے غسل وغیرہ میں بھی ترتیب ملحوظ رکھنے کی بابت استدلال کیا کہ اگر میت کا غسل اس طرح ہے تو زندہ کا بالاولیٰ اس طرح ہونا چاہئے۔ دوسری حدیث میں مزید صراحت آ گئی اس میں تنعل، ترجل کے ساتھ طہور یعنی وضوء و غسل کا بھی ذکر ہوا۔ اس حدیث کو مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا حفص بن عمر قال: حدثنا شعبة قال: أخبرني أشعث بن سُليم قال: سمعت أبي عن مسروق عن عائشة قالت: كان النبيﷺ يعجبه التيمن في تنعله و ترجله وطهوره في شأنه كله۔

مسروق بن اجدع آنحضرت کی وفات سے قبل اسلام لے آئے تھے مگر رؤیت سے مشرف نہ ہو سکے، صدرِ اول کے صحابہ کرام سے ملاقات کی ہے۔ سلیم بھی تابعی ہیں۔

(في شانه كله) سے مراد آپ کی ہر حالت میں یعنی سفر میں حضر میں عُسر میں یسر میں، یعنی ہر حالت میں ان مذکورہ کاموں میں تیمن کا خیال فرماتے تھے۔ ایک معنی یہ بھی ہے کہ اپنے ہر عمل و فعل میں مثلاً لباس پہننا، دائیں کف پہلے پہنتے، مسجد میں دایاں پاؤں پہلے رکھتے کھانا پینا وغیرہ لیکن، اس میں بعض کاموں کا جن کا ذکر روایات میں آیا ہے استثناء ہے مثلاً بیت الخلاء میں داخل ہونا، چنانچہ

پہلے بایا پاؤں داخل کرتے، اسی طرح مسجد سے نکلنے میں پہلے بایاں پاؤں نکالتے وغیرہ، اس میں قاعدہ یہ مستنبط کیا گیا ہے کہ جن افعال میں انسان کی تکریم اور تزیین ہے ان کے کرتے ہوئے (تیمن) بصورت دیگر بائیں طرف سے، پہلے معنی کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں آغازِ حدیث میں کہا (فی شانه کله) پھر بدل کے طور پر ذکر کیا (فی تنعله و ترجله الخ)۔

نووی کہتے ہیں علمائے اہل سنت کے ہاں وضوء میں تیمن کی رعایت نہ رکھنے والا افضیلت سے محروم ہوگا مگر وضوء صحیح ہوگا، جب کہ شیعہ کے ہاں وضوء میں تیمن واجب ہے۔اسے مسلم نسائی اور ابن ماجہ نے (الطہارۃ) ابوداؤد نے (اللباس) جب کہ ترمذی نے (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے

باب التماس الوضوء إذا حانت الصلاة

وقالت عائشة: حضرت الصبح فالتُمس الماءُ فلم يوجد، فنزل التيمم

وضوء کی واو پر پیش اور زبر دونوں صحیح ہیں حضرت عائشہ کا قول، قصہ نزول آیت تیمم والی حدیث جو حضرت عائشہ سے مروی ہے، کا ایک جزو ہے جسے مصنف نے کتاب التیمم میں نقل کیا ہے۔شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس باب سے امام بخاری یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جوازِ تیمم کے لئے صرف پانی کا نہ ہونا کافی نہیں ہے بلکہ پانی کا تلاش کرنا واجب ہے تلاش کرنے پر اگر نہ ملے تب تیمم جائز ہوگا۔اور صحابہ کرام کی یہ عادت تھی کہ وہ پانی تلاش کرتے تھے۔ان کے تلاش کرنے پر ہی تھوڑا سا پانی چھوٹے سے برتن میں ملا جس میں آنحضرت نے ہاتھ مٹھی بند کر کے ڈالا تو اللہ تعالی نے معجزہ دکھلایا۔یہ بھی استدلال کیا کہ وقت سے پہلے تلاش ضروری نہیں اسی لئے تاخیر ہونے پر آنحضرت نے ناراضی کا اظہار نہیں فرمایا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك أنه قال: رأيت رسول اللهﷺ و حانت صلاة العصر، فالتمس الناس الوضوء فلم يجدوه، فأتي رسول اللهﷺ بوَضوء فوضع رسول اللهﷺ في ذلك الإناء يده و أمر الناس أن يتوضؤوا منه۔ قال: فرأيت الماء ينبَع من تحت أصابعه، حتى توضؤوا من عند آخرهم۔

ابوطلحہ کا نام زید بن سہل انصاری ہے جو حضرت انس کے سوتیلے باپ تھے۔یہ معجزہ مقام زوراء جو مدینہ کا ایک بازار ہے، میں پیش آیا، قتادہ کی روایت میں صراحت ہے۔یہ حدیث، بخاری کی رباعیات میں سے ہے۔اسے مسلم و ترمذی نے (المناقب) اور نسائی نے (الطہارۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب الماء الذي يُغسل به شَعر الإنسان

وكان عطاء لا يرى به بأسا أن يتخذ منها الخيوط والحبال، وسؤر الكلاب و ممرها في المسجد، وقال الزهري: إذا ولغ في إناء ليس له وَضوء غيره يتوضأ به، وقال سفيان: هذا الفقه بعينه، يقول الله تعالىٰ: ﴿فلم تجدوا ماء

فتيمموا﴾[المائدة:٦] وهذا ماء، وفي النفس منه شيءٌ، يتوضأ به ويتيمم-

اس مسئلہ میں امام بخاری کا مذہب امام ابوحنیفہ والا ہے کہ آدمی کے بال پاک ہیں اور جس پانی سے دھوئے جائیں وہ بھی پاک ہے اور غسل کرتے وقت اگر چند بال پانی میں گر جائیں تو نجس نہ ہوگا۔ بخلاف امام شافعی کے مذہب کے، ان کی رائے میں بال نجس ہیں مگر آنحضرت کے بال اس سے مستثنیٰ کئے ہیں علامہ انور کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک انسان کے اجزاء (بال وغیرہ) سے انتفاع کرامۃً لہ جائز نہیں ہے۔ زیرنظر باب کی دو حدیثوں سے استدلال کیا ہے۔(و کان عطاء) یہ ابن ابی رباح ہیں محمد بن اسحاق فاکہی نے اخبارِ مکہ میں اسے موصول کیا ہے۔ ان کے قول سے تائید حاصل کی ہے۔ اسی طرح (وسؤر الکلاب و ممر ھا فی المسجد) اس کا عطف (الماء) پر ہے۔ اس مسئلہ میں ان کا موقف امام مالک کے موافق ہے جن کے نزدیک کتے کا جوٹھا نجس نہیں ہے۔ آنحضور علیہ السلام کا سات دفعہ اس برتن کو دھونے کا حکم جس میں کتا منہ مار جائے اس برتن کے نجس ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ یہ امرِ تعبدی ہے۔ اگر اس کے سوا اور پانی نہیں ہے تو اسی کے ساتھ وضوء ہو سکتا ہے جیسا کہ زہری نے کہا ہے۔ بہر حال یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ امام بخاری کی پہلے مسئلہ میں بنائے استدلال صحابہ کرام میں سے بعض کا آنحضرت کے بالوں کو محفوظ رکھنے پر ہے۔ جواباً کہا گیا ہے کہ یہ آپ کا خاصہ ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں۔

(وقال الزھری) اسے ولید بن مسلم نے، اوزاعی عنہ سے نقل کیا ہے، ابن عبدالبر نے بھی (التمہید) میں اس کی تخریج کی ہے۔(و قال سفیان) یہ ثوری ہیں اسے بھی ولید مذکور نے زہری کے قول کے بعد ذکر کیا ہے۔ انہوں نے ساتھ یہ بھی کہا کہ احتیاطاً اس پانی کے ساتھ وضوء کر کے تیمم بھی کر لے۔ ولید کہتے ہیں میں نے زہری کی رائے انہیں بتلائی تو خوش ہوئے اور کہا:(ھذا الفقه بعينه) یعنی یہ قرآن پاک سے مستفاد ہے۔ قرآن کی آیت (فلم تجدو اماء فتیمموا) کا عمومی حکم یہی ہے لیکن اس بابت علماء کے اختلاف کے پیش نظر اور طبعی کراہت کی وجہ سے جو کتوں کے جوٹھے سے ہوتے ہے کہہ دیا:(و فی النفس منہ شیء) وضوء تو کر لے لیکن ساتھ تیمم بھی کرے۔ یہ احتیاطاً کہا کیونکہ اس پانی کی بابت اختلاف ہے۔ اسماعیلی کا کہنا کہ زہری کا کتے کے منہ مارے ہوئے پانی سے وضوء کی اجازت بشرطیکہ اور پانی نہ ہو، سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی اس پانی کے نجس ہونے کے قائل ہیں لیکن بظاہر ایسا نہیں ہے دوسرا پانی نہ ہونے کی شرط اس وجہ سے لگائی کہ بعض علماء کے ہاں یہ پانی نجس ہے اس لئے شرط لگائی اگر اور بھی پانی موجود ہے تو بہتر ہے کہ اُس سے وضوء کرے۔

حدثنا مالك بن اسماعيل قال: حدثنا إسرائيل، عن عاصم عن ابن سيرين قال: قلت لعَبِيدة: عندنا من شَعر النبيﷺ أصبناه من قِبل أنس- أو من قبل أهل أنس- فقال: لأن تكون عندي شعرة منه أحب إلي من الدنيا و ما فيها-

سند میں اسرائیل بن یونس بیہقی کوفی۔ عاصم بن سلیمان الأحول اور محمد ابن سیرین ہیں۔ عبیدہ سے مراد عبیدہ ابن عمر ہیں۔ عبیدہ آنجناب کی وفات سے دو برس قبل اسلام لے آئے تھے مگر رؤیت نہ کر سکے۔ چونکہ محمد کے والد سیرین حضرت انس کے مولیٰ تھے ان کے پاس آنحضرت ﷺ کے موئے مبارک حضرت انس کے خاندان کے توسط سے آئے چونکہ اگلی روایت میں ابوطلحہ والد حضرت انس کے پاس موئے مبارک کی موجودگی کا ذکر ہے۔ عبیدہ ابن عمر کا یہ کہنا:(لان تكون عندی شعرة منه أحب) سے التزامی طور پر استدلال کیا کہ وہ طاہر ہیں اسی لئے ان کو اپنے پاس محفوظ رکھا اور رکھنے کی خواہش کی۔ نیز التزامی طور پر یہ بھی استدلال کیا کہ اگر یہ بال

پاک ہیں تو جس پانی سے دھوئے جائیں وہ بھی پاک ہوگا۔

حدثنا محمد بن عبدالرحيم قال: أخبرنا سعيد بن سليمان قال: حدثنا عباد عن ابن عون عن ابن سيرين عن أنس أن رسول اللهﷺ لما حلق رأسه كان أبو طلحة أول من أخذ من شعره۔

امام بخاری کا سعد بن سلیمان سے بھی سماع ہے بلکہ ابن عون کے اصحاب میں سے ابو عاصم سے بھی سماع کیا ہے مگر یہ حدیث ان سے نہیں سنی لہٰذا سندِ نازل ذکر کی ہے۔ ابن عون کا نام عبداللہ ہے اپنے زمانہ میں سید القراء تھے۔ (كان أبو طلحة أول من أخذ من شعره) ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے کہ اس موقع پر آپ نے حلاق کو سر مونڈنے کا حکم دیا دائیں طرف کے سارے بال ابوطلحہ کو عطا فرمائے اور بائیں طرف کے بال دوسرے مشتاقان میں تقسیم کرنے کا حکم دیا۔ مسلم کی روایت میں ہے۔ (فوزعه بين الناس الشعرة والشعرتين) تو انہوں نے ایک اور دو دو بال لوگوں میں تقسیم کیے۔ حلاق کا نام بخاری کے مطابق معمر بن عبداللہ ہے۔ خراش بن امیہ کا نام بھی ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ خراش نے مقامِ حدیبیہ پر آپ کا سر مونڈھا تھا۔ اسے مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب إذا شرب الكلب في الإناء

حدثنا عبدالله بن يوسف عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال إن رسول اله قال: إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا۔

مؤطا کی روایت میں بھی شرب کا لفظ ہے۔ لیکن ابوہریرہ سے اس کو روایت کرنے والوں کی اکثریت نے (وَلَغَ) کا لفظ استعمال کیا ہے ولغ کا لغوی معنی زبان کے کنارے کے ساتھ پانی پینا ہے۔ جو عموما کتوں کی عادت ہے۔ (في إناء أحدكم) کی قید سے بعض نے یہ کہا ہے کہ تالاب وغیرہ میں اگر کتا منہ ڈال دے تو پانی نجس نہ ہوگا لیکن یہ قول شاذ ہے اناء کا ذکر اس لئے کیا کہ عموما گھروں کے برتنوں میں کتے منہ ڈالتے رہتے ہیں مسلم اور نسائی نے (من طريق علي بن مسهر عن الأعمش عن أبي صالح و أبي رزين عن أبي هريرة) اسی حدیث کی روایت میں (فليرقه) کا اضافہ کیا گیا ہے اس سے کتے کے منہ ڈالے ہوئے پانی کے نجس ہونے کے قول کی تائید ہوتی ہے کیونکہ اگر وہ پاک ہے تو اس کے بہا دینے کا حکم نہ ہوتا، لیکن نسائی کہتے ہیں کہ میرے علم کے مطابق کسی اور راوی نے علی بن مسہر کی (فليرقه) کا لفظ روایت کرنے میں متابعت نہیں کی۔ حمزہ کنانی اس لفظ کو غیر محفوظ کہتے ہیں، ابن عبدالبر کے مطابق اعمش کے باقی شاگردوں مثلا ابومعاویہ اور شعبہ نے بھی اسے ذکر نہیں کیا۔ ابن مندہ کہتے ہیں کہ صرف علی نے ہی یہ لفظ روایت کیا ہے مگر ابن حجر کے مطابق علی کے علاوہ (من طريق عطاء عن ابي هريرة) اسی طرح (حماد بن زيد عن ايوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة) سے بھی یہ لفظ مروی ہے عطاء کی روایت ابن عدی نے مرفوعا اور حماد کی روایت دار قطنی نے بسند صحیح موقوفا نقل کی ہے ابن حجر کا خیال ہے کہ صحیح طور پر موقوفا ہی یہ لفظ منقول ہے۔

(فليغسله سبعا) ابن سیرین کی ابوہریرہ سے اس روایت میں ایک دفعہ مٹی کے ساتھ دھونے کا بھی ذکر ہے۔ مسلم کی ان سے روایت میں ہے کہ پہلی دفعہ مٹی کے ساتھ صفائی کرلے پھر پانی کے ساتھ سات مرتبہ۔ دار قطنی کی اس روایت میں بھی یہی ہے۔

شافعی کی روایت (بطریق سفیان عن ایوب عن ابن سیرین) میں ہے کہ (أولاھن أو إحد اھن) یعنی پہلی مرتبہ مٹی کے ساتھ یا سات میں سے ایک دفعہ مٹی کے ساتھ (یعنی ترتیب کا ذکر نہیں) سدی کی بزار سے روایت میں بھی (إحد اھن) ہے اس طرح (هشام بن عروة عن ابی الزناد) میں بھی (إحداھن) ہے جب کہ ابو داؤد کی روایت (أبان عن قتادة) میں ہے کہ ساتویں دفعہ مٹی سے صاف کر لے ابن حجر ایک دقیق بحث کے بعد (أولاھن) کو ارجح قرار دیتے ہیں کیونکہ اکثر اور احفظ راویوں نے یہی روایت کیا ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی یہی راجح ہے کیونکہ اگر ساتویں یعنی آخری دفعہ مٹی لگائی جائے گی تو اسے صاف کرنے کے لئے ایک دفعہ اور دھونے کی ضرورت پڑے گی جب کہ سات دفعہ دھونے کا ذکر ہے، نہ کہ آٹھ دفعہ۔ امام شافعی نے بھی اسے اَولیٰ قرار دیا ہے اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر نجس چیز مائع (سیال) ہے تو وہ پوری بمع برتن نجاست زدہ شمار ہوگی اور یہ بھی کہ ماءِ قلیل میں اگر نجاست پڑ گئی تو وہ سارا پانی نجس ہوگا اگر چہ اس کا ذائقہ، بو یا رنگ تبدیل نہ ہوا ہو۔

چونکہ مالک کی اس روایت میں جو بخاری نے نقل کی ہے، مٹی کا ذکر نہیں ہے لہٰذا مالکیہ مٹی سے صاف کرنے کے قائل نہیں ہیں۔ امام مالک کے نزدیک سات مرتبہ دھونے کا حکم استحبابی ہے کچھ مالکیہ وجوب کے بھی قائل ہیں لیکن ان کے نزدیک یہ دھونا نجس ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حکمِ تعبدی ہے (یعنی پاکی اور نظافت تو ایک دو مرتبہ دھونے سے ہی ہو جائے گی مگر چونکہ آنحضرت نے سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا ہے تو امتثالاً لأمرہ سات مرتبہ ہی دھوئیں گے گویا یہ آپ کی اتباع ہے جس طرح دین کے باقی عبادات وطاعات میں ہمیں ان کی حکمتیں تلاش نہیں کرنا چاہئیں بس اتباع رسول کریں گے۔ اسی طرح اس حکم پر بھی بعینہ عمل پیرا ہوں گے)۔ کیونکہ کتا ان کے ہاں پاک ہے امام مالک سے ایک روایت اس کے نجس ہونے کی بھی ہے لیکن وہ پانی کو اس وقت نجس مانتے ہیں جب اس کی تین مذکورہ صفات میں کوئی متغیر ہو لیکن مسلم کی روایت (من طریق ابن سیر ین و همام بن منبه عن ابی هریرة) کے شروع میں ہے (طهور اناء أحد کم) ہے یعنی آپ نے فرمایا کہ تمہارا برتن تب پاک ہوگا جب سات مرتبہ۔ الخ اس سے مالکؒ کے موقف کی نفی ہوتی ہے۔ سات مرتبہ کی تاکید طبی نقطہ نظر سے ہے اور بھی مواقع پر سات مرتبہ کا ذکر آتا ہے مثلاً آپ نے اپنی مرض میں فرمایا تھا: (صبوا علي من سبع قرب) اسی طرح (من تصبح بسبع تمرات عجوة) (آج طب نے ثابت کر دیا ہے کہ کتے کے منہ ڈالے ہوئے برتن میں ایک دو یا تین اور چھ دفعہ دھونے سے جراثیم باقی رہتے ہیں اور صرف اس وقت زائل ہوئے ہیں جب پہلی دفعہ مٹی سے صاف کیا جائے اور پھر سات مرتبہ پانی سے دھویا جائے۔ (سات) کا عدد نصاریٰ کے ہاں مقدس سمجھا جاتا ہے وہ اسے اس کے تقدس کے سبب صلیب کی طرز پر لکھتے ہیں۔ اسلام میں یہ مقدس ہے یا نہیں اس کا علم نہیں لیکن اکثر اَدعیہ ماثورہ میں، رقیة میں، اور مذکورہ روایات میں سات کے عدد کا ذکر ہے) حنفیہ بھی مٹی سے صاف کرنے اور سات دفعہ دھونے کے وجوب کے قائل نہیں ہیں، طحاوی نے اسکے کئی اسباب بیان کئے ہیں مثلاً یہ کہ حضرت ابوھریرہ جو ان روایات کے راوی ہیں نے ایک دفعہ تین مرتبہ دھونے کا فتوی دیا تھا لہٰذا سات مرتبہ کی قید منسوخ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے ابوھریرہ سات دفعہ دھونے کے وجوب کے قائل نہ ہوں بلکہ استحباب کے یا وہ بھول گئے ہوں لہٰذا احتمالی بات سے کوئی امرِ نبوی منسوخ متصور نہ ہوگا۔ جب کہ یہ بھی ثابت ہے کہ انہوں نے سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا اور یہ فتوی ان کی روایت کے مطابق ہے۔ لہٰذا یہ راجح ہوگا۔ اور اسناد کے لحاظ سے بھی تین والی روایت کی سند سات والی سے بہت کمزور ہے۔ یہ دعوی بھی کیا گیا ہے کہ کہ سات مرتبہ دھونے کا حکم اس وقت تھا جب کتوں کو قتل کرنے کا حکم تھا جب وہ حکم منسوخ ہوا تو یہ حکم بھی ختم ہو گیا۔ لیکن یہ بھی مردود ہے کیونکہ قتل کا حکم ابتدائے ہجرت میں تھا۔ جب مدینہ میں کتے بکثرت

تھے اور دھونے کا حکم حدیثِ ابی ھریرہ میں ہے، جو سن سات میں اسلام لائے اسی طرح اس روایت کے دوسرے راوی عبداللہ بن مغفل بھی اسی سن میں اسلام لائے۔

حدثنا إسحاق أخبرنا عبدالصمد حدثنا عبدالرحمن بن عبدالله بن دينار سمعت أبي عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبيﷺ: أن رجلا رأى كلبا يأكل الثرى من العطش، فأخذ الرجل خُفه فجعل يَغرِف له به حتى أرواه، فشكر الله له، فأدخله الجنة۔

شیخ بخاری اسحاق بن منصور کو سج اور عبدالصمد بن عبدالوارث ہیں۔ عبدالرحمٰن متکلم فیہ ہیں مگر وہ صدوق ہیں اور اس حدیث کی روایت میں منفرد بھی نہیں۔ سند میں دو تابعی ہیں۔ (یاکل الثریٰ) یعنی شدتِ پیاس سے نمی والی مٹی کو کھا یعنی چوس رہا ہے۔ اس حدیث کے ظاہر سے مصنف کا استدلال ہے کہ کتے کا جوٹھا پاک ہے کیونکہ اس آدمی نے اپنے موزے کو بار بار بھرا اور کتے کو سیر ہو کر پانی پلایا اور وہ بار بار موزے کو کنویں میں ڈالتا تھا۔ اس سے ان کے موقف کی تائید ہوئی۔ علامہ انور علامہ عینی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ امام بخاری نے مالک کا مسلک نہیں بلکہ ابو حنیفہ کا مسلک اختیار کیا ہے کیونکہ کتے کے منہ ڈالے ہوئے برتن کو سات مرتبہ دھونے کی روایت نقل کی ہے اس سے ظاہر ہوا کہ کتے کی نجاست ان کے ہاں (من أغلظ النجاسات) ہے ترجمہ میں کوئی صریح لفظ ایسا نہیں ہے جس سے ظاہر ہو کہ بخاری مالک کے مسلک کو اختیار کرتے ہیں۔ بخاریؒ کے اختیار کردہ موقف کے بیان میں شارحین کا تردد اس وجہ سے ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے دو باب کے تحت ایسی روایات لائے ہیں جو نجاست اور طہارت دونوں کا اشارہ دیتی ہیں۔ امام نے اپنا موقف صراحتہً ذکر کرنے کی بجائے معاملہ قارئین کے سپرد کر دیا ہے۔ لیکن ۔يأكل الثرى ۔ والی حدیث سے استدلال کا رد درج ذیل سے کیا گیا ہے۔

(۱) لازمی نہیں جو سابقہ شریعتوں کے امور ہیں وہ ہماری شریعت میں بھی جائز ہوں۔

(۲) یہ واضح نہیں کہ اس نے اپنے موزے کو جس میں کتے نے منہ ڈالا، بار بار کنویں میں ڈالا، ہوسکتا ہے پانی کسی اور چیز سے نکالا ہو اور پھر اس سے موزے میں ڈال ڈال کر اسے پلایا اور بعد میں دھولیا ہو یا دوبارہ اسے استعمال ہی نہ کیا ہو، یہاں یہ سب احتمالات ہیں لہٰذا اس امر پر موقف کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ اسے مسلم نے (الحیوان) اور ابوداؤد نے (الجہاد) میں ذکر کیا ہے۔

و قال أحمد بن شبيب حدثنا أبي عن يونس عن ابن شهاب قال: حدثني حمزة بن عبدالله عن أبيه قال: كانت الكلاب تبول و تقبل و تدبر في المسجد في زمان رسول اللهﷺ لم يكونوا يرشون شيئاً من ذلك۔

یہ عبداللہ ابن عمر ہیں اس کو ابو نعیم اور بیہقی نے موصولاً احمد بن شبیب سے ہی درج کیا ہے۔ اس طرح اسے ابو داؤد نے (بطريق عبدالله بن وهب عن يونس عن ابن شهاب) روایت کیا ہے۔ اس روایت سے بھی کتوں کی طہارت پر استدلال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان کے بول کا ذکر ہے جو بالاتفاق ناپاک ہے۔ منذر کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کتے مسجد کے باہر پیشاب کر کے مسجد سے گذر جاتے تھے اور یہ سابقہ حدیث سے متعارض نہیں ہے کیونکہ کتا اگر خشک ہے تو ظاہر ہے صرف گذرنے سے

کوئی چیز نجس نہ ہو گی کیونکہ اس حالت میں اس کی نجاست کے کوئی آثار نہیں پائے جائیں گے۔ پھر وہ حالت ابتدائے اسلام کی معلوم ہوتی ہے جب مسجد کے دروازے نہ تھے اور ان کی تطہیر و تکریم کی بابت احکام نہ آئے تھے بعد میں دروازے بنائے گئے اور مساجد کو پاک وصاف رکھنے کا حکم ہوا۔ حنفیہ اسی سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نجاست اگر خشک ہو گئی ہو اور اس کے آثار بھی باقی نہ ہوں مثلاً پیشاب وغیرہ، ہوا یا دھوپ سے خشک ہو جائے تو زمین پاک ہو گی۔ ابو داؤد نے اس امر پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے باب بھی باندھا ہے۔(باب طهور الأرض إذا يبست) ابو داؤد کے علاوہ اسماعیلی اور ابو نعیم نے بھی اسے نقل کیا ہے

حدثنا حفص بن عمر قال: حدثنا شعبة عن ابن أبي السَفر عن الشعبي عن عدي بن حاتم قال: سألت النبيﷺ فقال: إذا أرسلت كلبك المعلَّم فقتل فكل، وإذا أكل فلا تأكل فإنما أمسكه على نفسه۔ قلت: أرسل كلبي فأجد معه كلبا آخر۔ قال: فلا تأكل، فإنما سميت على كلبك و لم تسم على كلب آخر۔

ابن ابی السفر کا نام عبداللہ ہے۔ عدی کا سوال مذکور نہیں ہے لیکن آنحضرت کے جواب سے سوال کا علم ہو جاتا ہے۔ مصنف نے ایک اور سند سے کتاب الصید میں اس روایت کو نقل کیا ہے۔ یہاں اس کے ذکر سے وہ اپنے موقف کہ کتے کا جوٹھا پاک ہے، پر استدلال کر رہے ہیں۔ کیونکہ آنحضرت علیہ السلام نے شکاری کتے کا جہاں منہ لگا ہو اس کے دھونے کا ذکر نہیں کیا بلکہ فرمایا: (إذا أرسلت كلبك المعلّم فقتل فكل) لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ یہاں تو یہ بھی مذکور نہیں ہے کہ خون دھولو حالانکہ وہ بالاتفاق ناپاک ہے، اس حدیث میں صرف یہ مسئلہ پوچھا گیا تھا کہ شکاری کتے نے اگر منہ سے شکار پکڑا ہے تو اس کو کھایا جائے یا نہ۔ نجس یا عدمِ نجس کا سوال بھی نہیں تھا۔ تو بدیہی اور طبعی طور پر خون وغیرہ صاف کرنے اور دھونے کے بعد ہی گوشت تیار کیا جاتا ہے لہٰذا مصنف کا اس حدیث سے استدلال کمزور ہے(و لم تسم على كلب آخر) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ کہ ذبح کرتے وقت تسمیہ واجب ہے اگر عمداً یا سہواً ترک کیا تو ذبیحہ حلال نہ ہو گا۔ یہ اہل ظاہر کی رائے ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں سہواً ترک جائز ہے عمداً نہیں۔ شافعیہ کے بقول تسمیہ سنت ہے۔ عمداً یا سہواً ترک کرنے سے ذبیحہ حرام نہ ہو گا۔ مزید بحث آگے ہو گی۔

باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين القبل والدبر

و قول الله تعالى:﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ [المائده:٦] وقال عطاء فيمن يخرج من دبره الدود أو من ذكره نحو القَملة: يعيد الوضوء، وقال جابر بن عبدالله: إذا ضحك في الصلاة أعاد الصلاة ولم يعد الوضوء، وقال الحسن: إن أخذ من شعره و أظفاره أوخلع خفيه فلا وضوء عليه، وقال أبو هريرة، لا وضوء إلا من حدث ويذكر عن جابر أن النبيﷺ كان في غزوة ذات الرقاع فرُمي رجل بسهم فنزفه الدم فركع و سجد ومضى في صلاته، وقال الحسن: ما زال المسلمون يصلون في جراحاتهم، وقال طاؤوس و محمد بن علي و عطاء و أهل الحجاز: ليس في الدم وضوء، وعصر ابن عمر بَثرة فخرج منها الدم ولم يتوضأ، وبزق ابن

أبی أوفی دما فمضی فی صلاته وقال ابن عمر والحسن فیمن یحتجم: لیس علیه إلا غسل محاجمه۔

القبل والدبر، پرزیر ہے کیونکہ وہ عطف بیان یا بدل ہیں اس ترجمۃ الباب میں امام بخاری اپنا مذہب ذکر کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک صرف قبل و دبر سے کوئی چیز نکلنے (عموما بول و براز اور ہوا) کی صورت میں وضوء ٹوٹتا ہے یعنی جسم کے کسی اور حصہ سے کوئی چیز نکلے مثلا منہ سے قے کا آنا یا ناک سے کوئی چیز نکلنا اور خون نکلنا وغیرہ سے وضوء نہیں ٹوٹے گا، احناف کے نزدیک منہ بھر کر قے آنا، سنگی لگوانا اور خون نکل کر بہہ پڑنا، ناقضِ وضوء ہیں۔ علامہ انور کے مطابق بخاری نے مسِ ذکر اور مسِ مرأۃ کے عدم ناقضِ وضوء ہونے میں ابوحنیفہ کی اور الخارج من غیر السبیلین کے عدم ناقض ہونے کے بارہ میں شافعی کی موافقت کی ہے۔ نواقضِ وضوء میں متعدد چیزیں ذکر کی جاتی ہیں۔

ان سب کا اصل (ایک تاویل کے مطابق) سبیلین ہی ہے، مثلاً نیند بذاتِ خود ناقض نہیں ہے بلکہ یہ احتمال کہ اس دوران ہوا وغیرہ خارج ہو چکی ہوگی۔ اس لئے وضوء منقوض متصور ہوگا۔ آنحضور کی نینداسی لئے ناقضِ وضوء نہ تھی کہ آپ کی آنکھیں سوتی تھیں۔ دل بیدار رہتا تھا (لہذا آپ کو علم ہوتا تھا کہ ہوا وغیرہ خارج ہوئی ہے یا نہیں) اسی طرح عورت کا لمس (أولا مستم النساء) اور ذکر کو چھونا بذات خود ناقض نہیں بلکہ یہ احتمال کہ ایسا کرتے ہوئے مذی خارج ہو چکی ہوگی، لہذا وضوء منقوض متصور ہوگا۔ (دوسرے لفظوں میں جیسا کہ کہا گیا اگر شہوت سے لمس و مس ہوا ہے تو وضوء ٹوٹے گا، وگرنہ نہیں) حنفیہ کے نزدیک (أولا مستم النساء) جماع کا کنایہ ہے۔

(و قال عطاء) یہ ابن أبی رباح ہیں اسے ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح موصولا نقل کیا ہے۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ سبیلین سے ہر قسم کی خارج ہونے والی اشیاء، معتاد وغیر معتاد (جیسا کہ شاہ ولی اللہ نے تشریح کی) سے ہر صورت میں وضوء ٹوٹ جائے گا۔ (و قال جابر) اس قول کو دار قطنی نے نقل کیا ہے ان کی ایک اور روایت میں اسے مرفوعا بھی نقل کیا گیا ہے لیکن وہ ضعیف ہے صحیح یہی ہے کہ یہ حضرت جابر کا قول ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر قہقہہ مار کر اس طرح ہنسا کہ ساتھ والوں نے اس کی آواز سنی تو نماز بھی باطل ہو جائے گی اور وضوء بھی ٹوٹ جائے گا اور اگر آواز پست رہی تو وضوء نہ ٹوٹے گا۔ ہنسی بذات خود بالاتفاق ناقضِ وضوء نہیں ہے لیکن اگر نماز کی حالت میں ہنسا تو بعض کے ہاں نماز دوبارہ پڑھے گا، وضوء نہیں ٹوٹے گا۔ جب کہ احناف، اوزاعی، نخعی، اور ثوری کے نزدیک وضوء بھی دوبارہ کرے لیکن ہنسی سے مراد ان کے نزدیک قہقہہ ہے۔ (و قال الحسن) یہ حسن بصری ہیں۔ بال اور ناخن والا قول ابن منذر اور سعید بن منصور نے بسند صحیح نقل کیا ہے اور خلعِ خفین والا قول ابن ابی شیبہ نے موصولا صحیح اسناد کے ساتھ درج کیا ہے۔ لیکن جمہور کا خفین کی بابت مسلک یہ ہے کہ اگر وضوء کو کافی عرصہ ہو گیا تھا، خفین پر مسح کیا تھا پھر ان کو اتار دیا تو نئے سرے سے وضوء کرے لیکن اگر کچھ ہی دیر بعد موزے اتار دیئے تو صرف پاؤں دھولے امام شافعی کا یہی مذہب ہے موطا میں ہے کہ دوبارہ وضوء کرنا مجھے زیادہ پسند ہے۔

(و قال ابوھریرۃ) اسے احمد، ابو داؤد، اور ترمذی نے (من طریق شعبۃ عن سھل بن أبی صالح عن ابیه عن ابی ھریرۃ) مرفوعا نقل کیا ہے۔ حدث سے مراد تمام نواقضِ وضوء و طہارت۔ (ویذکر عن جابر) اسے محمد بن اسحاق نے مغازی میں (سیرت ابن اسحاق) (عن طریق صدقۃ بن یسار عن عقیل بن جابر عن أبیه) نقل کیا ہے اسی سند کے ساتھ احمد، ابو داؤد اور دار قطنی نے بھی۔ ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح کہا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ عقیل سے صرف صدقہ نے اس کو روایت کیا ہے اسی لئے امام بخاری نے صیغہ غیر مجزوم (و یذکر) سے ترجمۃ الباب میں درج کیا یا اختصار کی وجہ سے ابن اسحاق کا

حوالہ نہیں دیا۔ یا اس وجہ سے کہ خود ابن اسحاق کی بابت حفاظ نے اختلاف کیا ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔ یا نہیں۔

(فرسی رجل) بیہقی نے دلائل میں اپنی سند کے ساتھ اس واقعہ کی تخریج کی ہے اور اس آدمی کا نام عباد بن بشر ذکر کیا ہے۔ مصنف نے یہاں حنفیہ کا رد کیا ہے جن کے مطابق بہتا ہوا خون ناقضِ وضوء ہے۔ علامہ انور اس بارہ میں کہتے ہیں کہ اس قصہ سے استدلال غیر تام ہے کیونکہ معلوم نہیں انہوں نے آنحضرت کو اس سے آگاہ کیا یا نہیں۔ کیونکہ خون بالاتفاق نجس ہے اس کی موجودگی میں نماز کا جاری رکھنا سمجھ سے بالاتر ہے البتہ اس کی توجیہہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ ابقاءً للھیئة المحمودة رجاءً للرحمة تھا کیونکہ شہید کے بارہ میں آیا ہے کہ روزِ قیامت اس حالت میں آئے گا، کہ رنگ خون کا رنگ ہوگا، والریح ریح المسك، لہٰذا اسے حکم فقہی قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح بظاہر امام بخاری کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ خون نکلنے سے نہ وضوء ٹوٹے گا نہ نماز فاسد ہوگی اسی لئے اس کے بعد انہوں نے حسن بصری کا قول ذکر کیا ہے۔ حضرت عمر نے زخم لگنے اور خون بہتے رہنے کے باوجود نماز مکمل کی تھی۔

(وقال طاؤوس و محمدبن علی (یہ محمد الباقر ہیں) (و عطاء و أھل الحجاز) یہ مذکور تین شخصیات بھی حجازی ہیں پھر واہل الحجاز کہنا عطف العام علی الخاص ہے۔ طاؤس کا قول ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح۔ محمد الباقر کا قول ابو بشر سمویہ نے فوائد میں (بطریق أعمش)، اور عطاء کا قول عبدالرزاق نے (بطریق ابن جریج عنه) نقل کیا ہے۔ یہ مدینہ کے فقہائے سبعہ اور مالک و شافعی کا مسلک ہے۔ (و عصر ابن عمر) اسے ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح نقل کیا ہے (و بزق ابن أبی أوفیٰ) اسے سفیان ثوری نے عطاء بن السائب سے روایت کیا ہے۔ ابن أبی أوفی صحابی ابن صحابی ہیں۔ آخری صحابی جو کوفہ میں فوت ہوئے ان کا نام عبداللہ ہے۔ (و قال ابن عمر) اس قول کو امام شافعی اور ابن ابی شیبۃ نے روایت کیا ہے۔ (و الحسن) اسے ابن ابی شیبہ نے موصولاً نقل کیا ہے۔

حدثنا آدم أبي إياس قال: حدثنا ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: لا يزال العبد في صلاة ما كان في المسجد ينتظر الصلاة ما لم يحدث۔ فقال رجل أعجمي: ما الحدث يا أبا هريرة؟ قال: الصوت (يعني الضَرطة)۔

سند کے تمام راوی مدنی ہیں سوائے شیخ بخاری کے (لایزال الخ) یعنی اسے نماز کا ثواب پہنچتا رہے گا۔ (فقال رجل اعجمی) غیر عربی بھی ہو سکتا ہے یا غیر فصیح آدمی خواہ عربی ہو یا عجمی ممکن ہے وہی حضر موت کا آدمی ہو جس کا ذکر کتاب الوضوء کے اوائل میں آیا ہے۔ (قال رجل من حضر موت) (یعنی الضرطة) یعنی پاد (گوز) مارنا، یہ حدیث امام بخاری کی رباعیات میں سے ہے۔

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا ابن عيينة عن الزهري عن عباد بن تميم عن عمه عن النبي ﷺ قال: لا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا۔

یہ ابو الولید الطیالسی ہیں، ابن عیینہ کے ایک اور شاگرد ہشام بن عمار کی کنیت بھی ابو الولید ہے ان سے بھی بخاری نے روایت کی ہے۔ یہ حدیث (باب لا یتوضأ من الشك) کے تحت گذر چکی ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا جرير عن الأعمش عن منذر أبي يعلى الثوري عن محمد بن الحنفية قال: قال علي: كنت رجلا مذاء فاستحييت أن أسأل رسول الله ﷺ

فأمرت المقداد بن الأسود فسأله فقال: فيه الوضوء- ورواه شعبة عن الأعمش-

کتاب العلم کے آخر میں مختلف سند کے ساتھ یہ حدیث گزر چکی ہے۔ متنِ حدیث پر مزید بحث کتاب الغسل میں آئے گی یہاں اس حدیث سے مذی کے ناقضِ وضوء ہونے پر استشہاد کیا ہے۔ (ورواه شعبة عن الأعمش) اعمش سے اوپر کی اسی سند کے ساتھ شعبہ نے بھی روایت کی ہے۔ مسند ابوداؤد الطیالسی میں یہ روایت موصولاً منقول ہے۔

حدثنا سعد بن حفص حدثنا شيبان عن يحي عن أبي سلمة أن عطاء بن يسار أخبره أن زيد بن خالد أخبره أنه سأل عثمان بن عفان رضي الله عنه قلت: أرأيت إذا جامع فلم يُمن؟ قال عثمان: يَتوضأ كما يَتوضأ للصلاة و يَغسل ذكره- قال عثمان: سمعته من رسول اللهﷺ فسألت عن ذلك عليا والزبير و طلحة وأبي بن كعب رضي الله عنهم فأمروه بذلك-

سند میں شیبان بن عبدالرحمٰن اور یحیٰ بن ابی کثیر ہیں سند میں تین تابعی اور دو صحابی ہیں۔ (فلم يمن) یعنی اگر جماع کرے اور منی خارج نہ ہو، تو انہوں نے کہا میں نے آنحضرت سے سنا کہ اس صورت میں غسل نہیں ہے، بلکہ وضوء ہے (كما يتوضأ للصلاة) یہ بیان ہے، یعنی لغوی وضوء مراد نہیں ہے بلکہ شرعی جو نماز کے لئے کرتے ہیں اور ذکر کو دھو لے۔ بعض صحابہ جن میں سے بعض کے نام یہاں اس روایت میں مذکور ہیں ان کے علاوہ سعد بن ابی وقاص، ابن مسعود، رافع بن خدیج، ابوسعید خدری، ابن عباس، زید بن ثابت۔ تابعین میں سے عطاء، ھشام بن عروہ اور اعمش نیز بعض اہل ظاہر عدمِ نزولِ منی کی صورت میں غسلِ ذکر اور وضوء کے قائل ہیں لیکن عصرِ صحابہ کے بعد ایسی شکل میں غسل واجب ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے اور اس حدیث کو منسوخ تصور کیا گیا ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ یہ اجماع سیدنا عمر کے دور میں منعقد ہوا تھا انہوں نے لوگوں کو جمع کر کے کہا آج کے بعد جس نے (الماء من الماء) والی حدیث پر عمل کیا، اس کو سزا دیں گے۔ ایک توجیہہ یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عثمان کی مراد یہ تھی کہ فوراً تو وضوء کیا جائے یعنی غسل کی نفی نہیں کی، اس کا ضروری ہونا تو معلوم ہی ہے (الماء من الماء) کی ابن عباس نے یہ توجیہہ کی تھی کہ یہ احتلام کے بارہ میں ہے کہ اگر پانی نکلا تبھی غسل واجب ہوگا وگرنہ نہیں۔ امام بخاری نے اس حدیث کے ایک جزو یعنی عدمِ نزولِ منی کی صورت میں پہلا وضوء ٹوٹ جانے اور نیا وضوء کرنے کے حکم سے استدلال کرتے ہوئے اس باب میں اس روایت کو درج کیا ہے۔ یہی اس کی ترجمۃ الباب سے مناسبت ہے کیونکہ حالتِ جماع میں یا ملامسۃ کرتے ہوئے گمانِ غالب کے مطابق مذی تو خارج ہوئی ہوگی، لہٰذا وضوء کرنا لازم ہوگا۔ دوسرا یہ کہ حدیث منسوخ ہے۔ مگر وضوء منسوخ نہیں ہے بلکہ غسلِ جماع کا حصہ ہے (مزید بحث آگے آئے گی)۔ (و يغسل ذكره) غسلِ ذکر پہلے ہوگا وضوء بعد میں یہاں اگرچہ اس کا تذکرہ بعد میں ہو رہا ہے کیونکہ واو ترتیب کی متقاضی نہیں ہوتی۔ (فسألت الخ) زید کہتے ہیں کہ یہی مسئلہ ان حضرات سے دریافت کیا: (فأمروه) ضمیر کا مرجع مجامع (یعنی جماع کرنے والا) ہے۔ اسے مسلم نے بھی (الطہارۃ) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا إسحاق قال: أخبرنا النضر قال: أخبرنا شعبة عن الحكم عن ذكوان أبي صالح عن أبي سعيد الخدري أن رسول اللهﷺ أرسل إلى رجل من الانصار فجاء

و رأسه يقطر، فقال النبيﷺ لعلنا أعجلناك؟ فقال: نعم۔ فقال رسول اللهﷺ إذا أُعجلت۔ أو قُحطت۔ فعليك الوضوء۔ تابعه وهب قال: حدثنا شعبة، قال أبو عبدالله: ولم يقل غندر و يحيٰ عن شعبة الوضوء۔

یہ اسحاق کوسج ہیں۔ جب کہ نضر بن شمیل اور حکم بن عتیبہ ہیں، مسلم کی روایت میں ہے (مر علی رجل) تطبیق یہ ہے کہ آپ وہاں سے گذرے یعنی اس کے گھر کے پاس سے تو اسے بلانے کے لئے کسی کو بھیجا۔ مسلم نے ایک اور روایت میں اس کا نام عتبان (ابن مالك انصاری) ذکر کیا ہے۔ (اذا أعجلت أو قحطت) ایک روایت میں (عجلت) ہے (قحطت) کا معنی یہ ذکر کیا گیا ہے۔ کہ (جامع و لم ینزل) یعنی جماع کیا اور منی نازل نہ ہوئی۔ یہ قحوط المطر یعنی حبسه سے مستعار ہے۔

اس صورت میں فرمایا (فعلیك الوضوء) یہی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت ہے۔ کرمانی کے مطابق (أعجلت أو قحطت) یہ راوی کا شک نہیں ہے بلکہ یہ وضاحت کے لئے ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ کسی خارجی سبب سے جماع نامکمل چھوڑنا پڑا، یا (قحطت) یعنی کوئی خارجی سبب نہیں بلکہ اتفاقاً خود ہی انزال نہ ہوا۔ قسطلانی کے بقول یہ راوی کا شک بھی ہوسکتا ہے۔ (تابعه وهب) ضمیر کا مرجع نضر ہیں۔ اس متابعت کو ابو عباس السراج نے اپنی مسند میں (زیاد بن ایوب عن وهب) سے نقل کیا ہے۔

(لم یقل غندر و یحی عن شعبة الوضوء) یعنی غندر اور یحی ابن سعید القطان نے بھی اس کو شعبہ سے اسی سند و متن کے ساتھ روایت کیا ہے لیکن (الوضوء) کا لفظ ان کی روایت میں موجود نہیں ہے۔ یہ دونوں روایتیں مسند احمد میں ہیں۔ یحی کی روایت کے لفظ ہیں (فلیس علیك غسل) غندر کی روایت میں ہے (فلا غسل علیك علیك الوضوء) مصنف کا یہ بیان کہ غندر کی روایت میں (وضوء) کا لفظ نہیں ہے، سہو ہے۔ (یعنی ان کی روایت میں یہ لفظ موجود ہے) اس روایت کو بھی مسلم اور ابن ماجہ نے (الطہارۃ) میں ذکر کیا ہے۔

باب الرجل يوضّیء صاحبه

حدثني محمد بن سلام قال: أخبرنا يزيد بن هارون عن يحي عن موسى بن عقبة عن كريب مولى ابن عباس عن أسامة بن زيد أن رسول اللهﷺ لما أفاض من عرفة عدل إلى الشعب فقضى حاجته۔ قال أسامة بن زيد: فجعلت أصب عليه۔ و يتوضأ۔ فقلت: يا رسول الله أتصلي؟ فقال: المصلى أمامك۔

سند میں یحی بن سعید انصاری ہیں۔ اس حدیث کی سند میں بھی تین تابعی ہیں یحیٰی اور موسی صغار تابعین میں سے ہیں۔ امام بخاری نے جواز یا عدم جواز کی ترجمہ میں وضاحت نہیں کی امور محتملہ کی بابت یہی ان کا انداز ہوتا ہے بہر حال جواز کا رجحان معلوم ہوتا ہے حنفیہ کے نزدیک پانی کوئی دوسرا ڈال سکتا ہے مگر ملے خود ہی۔ (فیض)۔

حدثنا عمرو ابن علي قال: حدثنا عبدالوهاب قال: سمعت يحي بن سعيد قال: أخبرني سعد بن إبراهيم أن نافع بن جبير بن مطعم أخبره أنه سمع عروة بن المغيرة بن شعبة يحدث عن المغيرة بن شعبة أنه كان مع رسول اللهﷺ في سفر

وأنه ذهب لحاجته له و أن مغيرة جعل يصب الماء عليه و هو يتوضأ، فغسل وجهه و يديه و مسح على الخفين۔

اس کی سند میں چار تابعی ہیں۔ان دونوں حدیث سے مصنف نے وضوء کرنے میں کسی کی مدد لینے کی بابت استدلال کیا ہے یہ مدد وضوء کے لئے پانی لانا یا وضوء کرانا کی شکل میں ہوسکتا ہے۔بعض نے اعضائے وضوء خود دھونے کی بجائے کسی اور سے دھلانے کو مکروہ قرار دیا ہے۔ پانی ڈالنا یا لانا ان احادیث سے ثابت ہورہا ہے۔اسے مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

باب قراءة القرآن بعد الحدث وغيره

وقال منصور عن إبراهيم: لا باس بالقراءة في الحمام، ويكتب الرسالة على غير وضوء، وقال حماد عن إبراهيم: إن كان عليهم إزار فسلم، وإلا فلا تسلم۔

بعض شراح کے مطابق غیرہ کی ضمیر کا تعلق قرآن سے ہے یعنی حدث کے بعد قرآن پڑھنا یا غیر قرآن یعنی قراءت کے علاوہ اور کام مثلاً قرآن لکھنا، ذکر وسلام بھی مراد ہوسکتا ہے۔ابن حجر اس ضمیر کا تعلق حدث سے جوڑتے ہیں مراد یہ ہے کہ حدث اصغر ہو یا اکبر (و قال منصور عن ابراهيم) نخعی مراد ہیں اور اس اثر کو سعید بن منصور اور عبدالرزاق نے (عن الثوری عن منصور قال سألت ابراهيم۔ الخ) موصولاً ذکر کیا ہے۔ابراہیم نخعی سے دو رائیں منقول ہیں۔ایک وہ جو مصنف نے ترجمۃ الباب میں ذکر کی ہے دوسری عبدالرزاق کی روایت میں کہ حمام میں تلاوت مکروہ ہے۔ابو حنیفہؒ بھی اس کی کراہیت کے قائل ہیں جب کہ ان کے صاحب محمد جواز کے۔کیونکہ حمام میں عموماً بیٹھنے والا وضوء کے بغیر ہوتا ہے اس سے حالتِ حدث میں قرآن کی تلاوت کے جواز پر استدلال کیا ہے۔اکثر علماء جواز کے قائل ہیں، سبکی کا کہنا ہے اگر جگہ پاک صاف ہے تو کوئی مضائقہ نہیں۔

(و يكتب الرسالة على غير وضوء) یہ بھی نخعی سے منقول ہے اسے عبدالرزاق نے موصولا (عن الثوری عن منصور عنه) نقل کیا ہے چونکہ رسائل کی کتابت میں بسم اللہ وغیرہ جملے استعمال ہوتے ہیں پہلا قول قراءت کی بابت ہے یہ لکھنے کی بابت ہے۔دونوں کے جواز کے قائل ہیں۔(و قال حماد عن ابراهيم) یہ بھی نخعی ہیں جب کہ حماد بن سلیمان شیخ ابی حنیفہ ہیں اس اثر کو ثوری نے اپنی جامع میں درج کیا ہے مراد یہ ہے اگر اہلِ حمام اُز ر میں ہیں تو ان کو سلام کہا جاسکتا ہے وگرنہ نہیں، کیونکہ سلام، ذکر ہے۔اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حالتِ عریانی میں اور اس پر قیاس کرتے ہوئے بیت الخلاء میں، ذکر وغیرہ سے پرہیز کرنا چاہئے۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ محدث کے لئے قرآن چھونا ہمارے نزدیک حرام ہے البتہ کتب تفسیر چھونے میں کوئی حرج نہیں۔ابو یوسف کے نزدیک قرآن بھی پکڑا جاسکتا ہے۔(لا يمسه إلا المطهرون) کو امام مالک خبر قرار دیتے ہیں یعنی یہ حکم (انشاء) نہیں بلکہ فرشتوں کے بارہ میں خبر دی جارہی ہے۔بخاری اور سہیلی کا بھی یہی موقف ہے۔

حدثنا إسماعيل قال: حدثني مالك عن مخرمة بن سليمان عن كريب مولى ابن عباس أن عبدالله بن عباس أخبره أنه بات ليلة عند ميمونة زوج النبيﷺ- و هي

خالته- فاضطجعت في عرض الوسادة، واضطجع رسول اللهﷺ و أهله في طولها، فنام رسول اللهﷺ، حتى إذا انتصف الليل- أو قبله بقليل، أو بعده بقليل- استيقظ رسول اللهﷺ، فجلس يمسح النوم عن وجهه بيده- ثم قرأ العشر الآيات الخواتم من سورة آل عمران- ثم قام إلى شَنّ معلقه فتوضأ منها فأحسن و ضوئه، ثم قام يصلي- قال ابن عباس: فقمت فصنعت مثل ما صنع، ثم ذهبت فقمت إلى جنبه، فوضع يده اليمنى على رأسي وأخذ بأذني اليمنى يفتلها- فصلى ركعتين، ثم ركعتين، ثم ركعتين، ثم ركعتين، ثم ركعتين، ثم ركعتين، ثم أوتر- ثم اضطجع حتى أتاه المؤذن فقام فصلى ركعتين خفيفتين- ثم خرج فصلى الصبح-

یہ اسماعیل بن ابی اُویس ہیں۔ سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔ ابن عباس کی سابقہ حدیث ہے جب انہوں نے اپنی خالہ کے گھر رات گذاری تا کہ آنحضرت کے رات کے عملیات ملاحظہ کریں، اس میں مذکور ہے کہ آپ نے نیند سے بیدار ہو کر آلِ عمران کی آخری دس آیات تلاوت کیں۔ جس سے بخاریؒ نے استدلال کیا ہے کہ حالتِ حدث میں تلاوت قرآن جائز۔ ہے کراھیت کے قائل کہتے ہیں کہ آنحضرت کی نیند ناقضِ وضوء نہیں لیکن یہ ان کا وہم ہے کیونکہ نیند بذات خود ناقض نہیں لیکن ظنِ غالب کے مطابق طویل نیند کے دوران آپ کا وضوء منقوض ہوا ہوگا کیونکہ ابن عباس کہتے ہیں۔ پھر آپ نے وضوء کیا۔ دوسرا یہ بھی کہ آپ اہلِ خانہ کے ساتھ سوئے ، ملامست کی وجہ سے وضوء منقوض ہوا ہوگا۔ بہر حال مصنف کا استدلال ظاہر ہے کہ حالتِ حدث میں تلاوتِ کلام پاک (زبانی) جائز ہے۔

با ب من لم يتوضأ إلا من الغشي المُثقل

یہاں مصنف نے ان لوگوں کا رد کیا ہے جن کے نزدیک خفیف نیند یا غشی بھی ناقضِ وضوء ہے، حضرت اسماء کی حدیث سے استدلال کیا ہے جنہوں نے حضرت عائشہ کے ساتھ خسوفِ شمس کے موقع پر آنحضرت کے پیچھے طویل نماز ادا کی۔ حالتِ نماز میں نیند کے جھونکے آئے جنہیں دور کرنے کے لئے سر پر پانی ڈالا اور نماز میں مشغول رہیں ، دوبارہ وضوء نہیں کیا۔ یہ حدیث کتاب العلم میں گذر چکی ہے۔

حدثنا إسماعيل قال: حدثني مالك عن هشام بن عروة عن امرأته فاطمة عن جدتها أسماء بنت أبي بكر أنها قالت: أتيت عائشة زوج النبيﷺ حين خسفت الشمس، فإذا الناس قيام يصلون، وإذا هي قائمة تصلي- فقلت: ما للناس؟ فأشارت بيدها نحو السماء و قالت: سبحان الله- فقلت: آية؟ فأشارت أي نعم- فقمت حتى تجلاني الغشي، و جعلت أصب فوق رأسي ماء- فلما انصرف رسول اللهﷺ حمد الله و أثنى عليه ثم قال: ما من شيء كنت لم أره إلا قد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار- و لقد أوحي إلي أنكم تفتنون في القبور

مثل- أو قريب من- فتنة الدجال لا أدري أي ذلك قالت أسماء يؤتي أحدكم فيقال: ما علمك بهذا الرجل؟ فأما المؤمن أو الموقن، لا أدري أي ذلك قالت أسماء فيقول: هو محمد رسول الله، جاء نا بالبينات والهدى، فأجبنا و آمنا واتبعنا- فيقال: نم صالحا، فقد علمنا إن كنت لمؤمناو أما المنافق أو المرتاب، لا أدري أي ذلك قالت أسماء فيقول: لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئا فقلته-

یہ بھی ابن ابی اویس ہیں اس سند کے بھی تمام رواۃ مدنی ہیں۔

باب مسح الرأس كله،

لقول الله تعالى: ﴿و امسحوا برء وسكم﴾[المائدة: ٦] وقال ابن المسيب المرأة بمنزلة الرجل تمسح على رأسها- وسئل مالك: أيجزىء أن يمسح بعض الرأس؟ فاحتج بحديث عبدالله بن زيد-

یعنی پورے سر کا مسح کرنا کیونکہ اللہ تعالی کے فرمان (و امسحوا برؤسکم) میں پورے سر کا ذکر ہے نہ کہ بعض کا۔(و قال ابن المسيب الخ) اس قول کو ابن ابی شیبہ نے موصولا نقل کیا ہے اس سے استدلال کیا ہے کہ عورت کو بھی پورے سر کا۔ مرد کی طرح۔ مسح کرنا چاہئے ابن ابی شیبہ کے لفظ ہیں: (الرجل والمرأة فی المسح سواء) (سئل مالك) سائل اسحاق بن عیسی ہیں۔ صحیح ابن خزیمہ میں یہ روایت موجود ہے جواب میں انہوں نے حدیثِ عبداللہ بن زید جسے بخاری نے اس باب کے تحت نقل کیا ہے کا حوالہ دیا، اس میں پورے سر کے مسح کا ذکر ہے گویا امام مالک کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان دونوں اماموں کے نزدیک آیت میں باء زائدۃ ہے کیونکہ آنحضرت کے فعل سے اس کی توضیح ہوگئی۔ جو علماء بعض الرأس کے مسح کے جواز کے قائل ہیں۔ وہ اس باء کو تبعیضیہ قرار دیتے ہیں، وہ حضرت مغیرہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ہے۔(أنه مسح على ناصيته و عمامته)-

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن عمرو بن يحي المازني عن أبيه أن رجلا قال لعبدالله بن زيد- و هو جد عمرو بن يحي-: أتستطيع أن تريني كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟فقال عبدالله بن زيد: نعم فدعا بماء فأفرغ على يديه فغسل مرتين، ثم مضمض واستنثر ثلاثا، ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل يديه مرتين مرتين إلى المرفقين، ثم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما و أدبر: بدأ بمقدّم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه-

عمرو بن یحییٰ سے مراد، ابنِ عمارہ بن ابی الحسن ہے۔ ابو الحسن کا نام تمیم بن عبد عمرو ہے، صحابی ہیں ابن عبدالبر کے مطابق عمارہ بھی صحابی ہیں۔ شیخ بخاری کے سوا تمام مدنی ہیں۔(ان رجلا) یہ عمرو بن ابی الحسن ہیں اگلی حدیث میں ان کا نام ذکر کیا ہے۔ ابونعیم کی المستخرج میں منقولہ روایت میں عمرو خود کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن زید سے کہا الخ اسے مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب غَسل الرِجلين إلى الكعبين

سابق باب کی حدیث مختلف سند کے ساتھ بیان کی ہے

حدثنا موسى قال: حدثنا وهيب عن عمرو عن أبيه قال: شهدت عمرو بن أبي حسن سأل عبدالله بن زيد عن وضوء النبيﷺ، فدعا بتَور من ماء فتوضأ لهم وضوء النبيﷺ:فأكفأ على يده من التور فغسل يديه ثلاثا، ثم أدخل يده في التور فمضمض واستنشق واستنثر ثلاث غَرفات ثم أدخل يده فغسل وجهه ثلاثا، ثم غسل يديه مرتين إلى المرفقين، ثم أدخل يده فمسح رأسه فأقبل بهما و أدبر مرة واحدة، ثم غسل رجليه إلى الكعبين۔

(ثم غسل يديه مرتين) مالک کی روایت میں صراحت ہے کہ (مرتين مرتين) دو دو دفعہ ہاتھ دھوئے۔ابن حجر کہتے ہیں کہ عمرو سے مروی تمام روایات میں (مرتين) کا لفظ ہے مگر مسلم کی (بطريق حبان بن واسع عن عبدالله بن زيد) سے روایت میں عبداللہ کہتے ہیں کہ انہوں نے آنحضرت کو وضوء میں تین دفعہ دایاں اور تین دفعہ بایاں ہاتھ دھوتے دیکھا یقیناً یہ کسی اور موقع کی بابت تذکرہ ہے، کیونکہ دونوں حدیثوں کا مخرج ایک نہیں ہے۔

باب استعمال فضل وَضوء الناس.

و أمر جرير عن عبد الله أهله أن يتوضؤوا بفضل سواكه۔

بچا ہوا پانی بقصدِ تطہر یا کسی اور مقصد کے لئے دوبارہ استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ماءِ مستعمل کے دوبارہ طہارت کے لئے استعمال میں اختلاف ہے۔ابوحنیفہ سے تین آراء منقول ہیں۔ایک یہ کہ طاهر ہے لیکن طہور نہیں یعنی پاک تو ہے مگر طہارت کے لئے یعنی وضوء یا غسل کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ یہ محمد بن حسن کی ان سے روایت ہے اور حنفیہ کا یہی فتوی ہے۔امام شافعی کا جدید قول بھی یہی ہے۔دوم :نجس بنجاسة خفيفة ہے یہ ابو یوسف کی ان سے روایت ہے اور ان کی اپنی بھی یہی رائے تھی۔امام شافعی الأم میں محمد سے نقل کرتے ہیں کہ ابو یوسف نے اس قول سے رجوع کیا پھر دو ماہ بعد دوبارہ اسے اختیار کر لیا۔سوم :یہ کہ وہ نجس بنجاسة غليظة ہے یہ حسن لؤلؤی کی ان سے روایت ہے۔علامہ انور اس روایت کا انکار کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ عراقیوں نے ان سے یہ روایت نہیں کیا اور وہی ان کے مذھب کے نقل میں متثبت ہیں نہ کہ ماوراء النہری سلف میں سے کسی نے ماءِ مستعمل کو نجس قرار نہیں دیا۔امام بخاری نے ان احادیث سے نجس والے اقوال کا رد کیا ہے۔کیونکہ نجس کے ساتھ برکت حاصل نہیں ہو سکتی۔ جب کہ پہلی روایت میں بالخصوص ماءِ مستعمل پینے اور چہرے اور سینے پر ڈالنے کا حکم دیا تا کہ برکت ہو، لہٰذا صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ وہ پانی نجس نہیں ہے البتہ طہور ہے یا نہیں؟ یعنی اسے دوبارہ وضوء یا غسل یا کپڑے پاک کرنے کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے یا نہیں، وہ ان روایات سے ثابت نہیں ہوتا۔اس کی بابت بحث کتاب الغسل میں آئے گی۔(و أمر جرير) اس اثر کو ابن ابی شیبہ اور دار قطنی نے موصولاً نقل کیا ہے۔ ایسا ہی فعل مرفوعاً حضرت انس سے بھی مروی ہے (دار قطني) لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔ترجمۃ الباب سے اس کی مناسبت یہ ہے کہ

سواک کو آنحضور نے مطہرۃ للفم قرار دیا ہے چنانچہ جریر کا مسواک کر کے، اسے پانی میں ڈال دینا اور اس پانی کی بابت اہل خانہ سے کہنا کہ اس سے وضوء کر لیں گویا مستعمل کو دوبارہ استعمال کرنا ہے جو امام بخاری کا مذھب ہے۔

حدثنا آدم قال: حدثناشعبة قال: حدثنا الحكم قال: سمعت أبا جحيفة يقول: خرج علينا رسول اللهﷺ بالهاجرة، فأتي بوضوء فتوضأ، فجعل الناس يأخذون من فضل وَضوئه فيتمسحون به، فصلي النبيﷺ الظهر ركعتين، والعصر ركعتين، و بين يديه عنزة۔

ابو جحیفۃ کا نام وھب بن عبداللہ ہے ثقفی کوفی ہیں۔ ان کی صحیح بخاری میں سات روایات ہیں۔ (يأخذون الخ) اس سے استدلال کیا ہے کہ ماء مستعمل طاہر ہے۔ اس میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ برتن میں باقی بچا ہوا پانی اپنے درمیان تقسیم کر لیا۔ دوسرا یہ کہ آپ کے مبارک اعضاء سے جو پانی گرا اسے حاصل کیا (فيتمسحون) اس سے ماءِ مستعمل کے دوبارہ استعمال پر استدلال ممکن ہے اسے مسلم اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے،

و قال أبو موسى: دعا النبيﷺ بقدح فيه ماء فغسل يديه ووجهه فيه، ومج فيه، ثم قال لهما: اشربا منه، وأفرغا على وجوهكما ونحوركما

یعنی اشعری، یہ ان سے مروی ایک طویل حدیث کا حصہ ہے جسے المغازی میں ہے۔ اس میں ذکر کیا کہ یہ مقامِ جعرانہ کا واقعہ ہے آپ کے ہمراہ بلال بھی تھے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ آنخضرت کے بچے ہوئے پانی کے استعمال سے یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ آپ کے فضلات طاہر ہیں مگر اسے حکمِ عام قرار دینا صحیح نہیں ہے۔

(اشربا) تثنیہ کا صیغہ استعمال فرمایا ایک تو اس حدیث کے راوی حضرت ابو موسی ہیں دوسرے بلال ہیں اس کا کچھ حصہ باب الغسل اور باب الوضوء میں بھی ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنايعقوب بن إبراهيم بن سعد قال: حدثنا أبي عن صالح عن ابن شهاب قال: أخبرني محمود بن الربيع قال: وهو الذي مج رسول اللهﷺ في وجهه و هو غلام من بئرهم۔ و قال عروة عن المسور وغيره يصدق كل واحد منهما صاحبه، وإذا توضأ النبيﷺ كادوا يقتتلون على وَضوئه۔

محمود بن ربیع جو صغار صحابہ میں سے ہیں، کا واقعہ ہے اور یہ حدیث پہلے (کتاب العلم) میں گذر چکی ہے۔ (و قال عروة عن المسور وغيره) غیرہ سے مراد مروان بن حکم ہیں۔ کتاب الشروط میں صراحت سے ذکر ہوگا۔ اور یہ امام بخاری کی تعلیق ہے جس کو موصولا کتاب الشروط میں نقل کیا ہے۔ کرمانی کا (وقال عروة) کو (أخبرني محمود) پر معطوف قرار دینا صحیح نہیں ہے۔

باب

بعض روایات میں باب کا لفظ موجود نہیں ہے۔

حدثنا عبدالرحمن بن يونس قال: حدثنا حاتم بن إسماعيل عن الجَعد قال:

سمعت السائب بن يزيد يقول: ذهبت بي خالتي إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن ابن أختي وقِعٌ، فمسح رأسي و دعا لي بالبركة، ثم توضأ فشربت من وضوئه، ثم قمت خلف ظهره فنظرت إلى خاتم النبوة بين كتفيه مثل زر الحَجَلة۔

شیخ بخاری ابومسلم المستملی ہیں۔ الجعد۔ اکثر نسخوں میں جعید ہے۔ سائب بن زید صغار صحابہ میں سے ہیں یہ ان کا واقعہ ہے (وقع) پاؤں کی تکلیف کو کہتے ہیں۔ آنحضور کے وضوء سے بچے ہوئے پانی کو پیا کہتے ہیں (ثم قمت خلف ظهره الخ) مہر نبوت دیکھی (مثل زر الحجلة) زر، ازرار کا مفرد ہے اور حجلۃ کی جمع حجال ہے گھروں میں آرائش کے لئے جو پردے اور کپڑے لٹکائے جاتے ہیں، جن میں کڑیاں اور بٹن ٹانکے ہوتے ہیں، انہیں حجال کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ حجلہ ایک پرندہ ہے اس قول کے مطابق زر سے مراد اس کا انڈہ ہوگا، اس کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں خاتم نبوت کو (مثل بيضة الحمامة) کبوتری کے انڈے سے تشبیہ دی گئی ہے۔ مزید بحث آگے آئے گی۔ اسے مسلم ترمذی اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب من مضمض واستنشق من غَرفة واحدة

ایک ہی کف سے کلی اور ناک میں پانی ڈالنا، یہ مسئلہ سابقہ روایاتِ وضوء میں گذر چکا ہے۔ علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ (مَن) استعمال کر کے اس حدیث سے کسی کے استدلال کا حوالہ دے رہے ہیں یہ نہیں کہ خود ان کا بھی یہی موقف ہے، حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے جو اولویت کا ہے نہ کہ جواز وعدمِ جواز۔ کا ایک ہی کف سے کلی و ناک صاف کرنے کی وجہ پانی کا کم ہونا بھی محتمل ہے۔ ابن ہمام اس کی توجیہہ یہ کرتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ ایک کف سے کلی کرتے اور ایک ہی کف سے پانی لے کر ناک میں ڈالتے، یعنی دو ہاتھ استعمال نہیں کرتے تھے، جب کہ باقی اعضاء کے وضوء کے لئے دونوں ہاتھ استعمال فرماتے تھے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا خالد بن عبدالله قال: حدثنا عمرو بن يحي عن أبيه عن عبداله بن زيد أنه أفرغ من الإناء على يديه فغسلهما، ثم غسل أو مضمض واستنشق من كفة واحدة ففعل ذلك ثلاثا۔ فغسل يديه إلى المرفقين مرتين مرتين، و مسح برأسه ما أقبل و ما أدبر، و غسل رجليه إلى الكعبين، ثم قال:هكذا وضوء رسول الله ﷺ۔

نئی سند کے ساتھ عبداللہ بن زید کی سابق حدیث درج کی ہے، خالد سے مراد الطحان ہیں۔ (من كفة واحدة) ایک نسخہ میں (من غرفة) کا لفظ ہے، جیسا کہ ترجمۃ الباب میں ہے یعنی ایک ہی چلو سے، اکثر روایت میں (کف) بغیر تاء کے ہے۔ کفۃ کف کی مونث نہیں ہے بلکہ غرفۃ کے معنی میں ہے۔ کلامِ عرب میں (کف) بغیر تاء کے آتا ہے۔ اسے مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔

باب مسح الرأس مرة

یہی حنفیہ کا مسلک ہے، اقبال وادبار ان کے نزدیک ایک ہی مسح کی دو حرکت ہیں، نہ کہ ان کو دو مسح قرار دیا جائے (فیض)

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا و هيب قال: حدثنا عمرو بن يحي عن أبيه

قال:شهدت عمرو بن أبي حسن سأل عبدالله بن زيد عن وضوء النبيﷺ، فدعا بتور من ماء فتوضأ لهم، فكفأ علي يديه فغسلهما ثلاثا، ثم أدخل يده في الإناء فمضمض واستنشق واستنثر ثلاثا بثلاث غرفات من ماء ثم أدخل يده في الإناء فغسل وجهه ثلاثا، ثم أدخل يده في الإناء فغسل يديه إلى المرفقين مرتين مرتين، ثم أدخل يده فى الإناء فمسح برأسه فأقبل بيديه و أدبر بهما، ثم أدخل يده في الإناء فغسل رجليه۔ و حدثنا موسى قال: حدثنا وهيب قال: مسح رأسه مرة۔

ایک اور سند کے ساتھ عبداللہ بن زید کی ہی حدیث درج کی ہے اس روایت میں صرف سر کے مسح کا ذکر ہے۔ تعداد کا صراحۃً ذکر نہیں ہے اس کی وضاحت میں دوسری حدیث (حدثنا موسى) درج کی ہے جس میں صراحت سے ہے کہ (مسح رأسه مرةً) ایک مرتبہ مسح کیا۔ اور یہ روایت اسی سند کے ساتھ (باب غسل الرجلين الى الكعبين) میں گزر چکی ہے۔ اکثر علماء کے ہاں مسح ایک ہی مرتبہ کرنا ہوتا ہے بعض نے مسلم کی روایت کے عموم (توضأ ثلاثا ثلاثا) سے استدلال کرتے ہوئے تین مرتبہ کا کہا ہے اسی طرح حضرت عثمان کی ایک روایت جسے ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے۔ تین مرتبہ ذکر ہے امام ابوحنیفہ و شافعی کا بھی یہی موقف ہے لیکن ان کے نزدیک ایک ہی پانی سے تین دفعہ مسح کرے لیکن احناف کا فتوی ایک مسح کا ہے۔ حدیث (توضأ ثلاثا ثلاثا) مبہم ہے تفصیل دوسری روایات میں آئی ہے جن میں ایک مرتبہ مسح کرنے کا ذکر ہے۔ لہٰذا جمہور کا مذہب قوی ہے۔ حضرت عثمان کی روایت مع اور متعدد روایات کے جن میں تین مرتبہ کا ذکر ہے، سے مراد استیعاب ہے یعنی پورے سر کا اچھی طرح مسح کرے۔ عمومی شکل یہ بنتی ہے کہ ہاتھ پانی میں لگا کر اس کے اگلے حصہ سے شروع کیا پچھلے حصہ تک مسح کیا، ایک مرتبہ، پھر وہاں سے آگے آیا، یہ مجازاً دوسرا مسح شمار ہوا، ایک دفعہ مزید استیعاب کے لئے دائیں بائیں لگایا، یہ تیسرا مسح شمار ہوا واللہ اعلم۔ اس روایت میں قدرے اختصار ہے۔

باب وُضوء الرجل مع امرأته، و فضل وضوء المرأة

و توضأ عمر بالحميم من بيت نصرانية

وضوء اول کی واء پر پیش ہے دوسری پر زبر (مع امرأته) سے مراد ایک ہی برتن سے۔ بیوی نے بھی وضوء کیا اس کے بچے ہوئے پانی کا حکم ذکر کر رہے ہیں، حضرت عمر نے گرم پانی کے ساتھ وضوء کیا، اس تعلیق کو سعید ابن منصور اور عبدالرزاق نے بسند صحیح روایت کیا ہے۔ اسی طرح کی روایت ابن ابی شیبہ اور دار قطنی نے بھی روایت کی ہے کہ آپ کے وضوء اور غسل کے لئے پانی گرم کیا جاتا تھا۔ یہاں امام بخاری ان لوگوں کا رد کر رہے ہیں جو عورت کو شوہر کے فاضل پانی کے استعمال سے منع کرتے ہیں قسطلانی کہتے ہیں کہ (توضأ عمر بالحميم) کی ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں ہے مگر بقول ابن حجر قیاساً مناسبت موجود ہے، وہ یہ کہ ظن غالب ہے کہ بچا ہوا پانی ضائع نہیں کیا جاتا تھا بلکہ دوسرے لوگ۔ اگر گھر میں ہیں تو گھر والے۔ بھی اس کو استعمال کرتے ہوں گے۔ باب کی حدیث جسے ابن عمر روایت کر رہے ہیں اسی طرف اشارہ کر رہی ہے کہ مرد و عورتیں اکٹھے وضوء کرتے تھے۔ (مراد شوہر اور اس کی بیوی

یعنی ایک دوسرے کا فاضل پانی استعمال کرتے تھے) اسی طرح (ومن بیت نصرانیة) ایک روایت میں (واو) بھی ہے اسی شکل میں یہ جملہ معطوف ہے (بالحمیم) پر اور بظاہر یہ ایک مستقل اثر ہے۔اس کو امام شافعی اور عبدالرزاق نے (بطریق سفیان بن عیینه عن زید بن أسلم عن أبیه أن عمر) روایت کیا ہے اس کے لفظ ہیں (إن عمر توضأ من ماء فی جرة نصرانیة) (اس کی مناسبت بھی قیاسی ہے وہ یہ کہ اس گھڑے سے دوسرے لوگ بھی۔ مرد وعورتیں استفادہ کرتے ہوں گے)۔لہٰذا امام بخاری نے اس سے فاضل پانی کے استعمال کے جواز پر استدلال کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن یوسف قال: أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أنه قال: کان الرجال والنساء یتوضؤون في زمان رسول اللهﷺ جمیعا۔

(کان الرجال الخ) یعنی شوہر اور ان کی بیویاں اکٹھے وضوء کر لیتے تھے اس طرح ایک دوسرے کا فاضل پانی استعمال ہوتا رہتا تھا۔ ابن حجر کے مطابق امام بخاری کی ان روایات کی بابت جن کو آنحضرت کے زمانے کی طرف منسوب کیا جائے، رائے یہ ہے کہ وہ مرفوع احادیث کے حکم میں ہیں۔ ابن ماجہ کی اسی روایت میں اضافہ ہے۔(من إناء واحد) ایک ہی برتن سے۔ ابن خزیمہ میں (من طریق معمر عن عبید الله عن نافع عن ابن عمر) ہے کہ انہوں نے خود حضور علیہ السلام اور آپ کے صحابہ کو دیکھا کہ وہ اور عورتیں ایک ہی برتن سے وضوء کر رہے ہیں۔ یہ بھی محتمل ہے کہ یہ حجاب سے پہلے کا واقعہ ہو بعد ازاں شوہر بیوی یا محارم کے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔ ابن التین نے یہ معنی محدد کیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مرد الگ اجتماعی طور پر ایک برتن سے وضوء کرتے تھے اور عورتیں الگ اجتماعی شکل میں ایک ہی برتن سے وضوء کرتی تھیں۔ امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور جمہور علماء ایک دوسرے کے بچے ہوئے پانی سے وضوء (تطہر) کرنے کے قائل ہیں۔ امام احمد عدم جواز اور حسن اور ابن المسیب کراھیت کے قائل ہیں ابن حجر نے تفصیل سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے ان کے مطابق مجوزین کی بنائے استدلال حضرت میمونہ ام المؤمنین کی روایت ہے جو صحیحین میں ہے، فرماتی ہیں کہ وہ اور آنحضرت ایک ہی برتن سے غسل کرتے تھے اسی طرح اصحاب السنن، دارقطنی، ترمذی اور ابن خزیمہ نے (ابن عباس عن میمونہ) سے روایت کیا ہے، کہتی ہیں۔ انہوں نے ایک برتن میں پانی لے کر غسلِ جنابت کیا پھر بچے ہوئے پانی سے آنحضرت نے غسل فرمایا، پوچھنے پر جواب دیا کہ پانی کو تو جنابت نہیں ہوتی۔ ان دو صحیح روایات سے دونوں صورتیں ثابت ہوتی ہیں۔ اکٹھے وضوء یا غسل بھی کر سکتے ہیں اور ایک دوسرے کا بچا پانی بھی استعمال کر سکتے ہیں۔

مانعین کی بنائے استدلال حکم بن عمرو غفاری کی روایت ہے جس میں ایسا کرنے سے منع کیا ہے، اسے اصحاب سنن نے روایت کیا ہے ترمذی نے اسے حسن اور ابن حبان نے صحیح کہا ہے لیکن نووی کہتے ہیں کہ حفاظ کا اس کی تضعیف پر اتفاق ہے۔ (ابن حجر نے اس پر حیرت کا اظہار کیا ہے) اسی طرح ابو داؤد اور نسائی نے حمید الحمیری سے نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں، (لقیت رجلاً صحب النبیﷺ) ایسے آدمی سے ملا جو چار برس آنحضرت کی صحبت میں رہا اس نے کہا کہ آپ نے مرد کو عورت اور عورت کو مرد کے بچے ہوئے پانی کو استعمال کرنے سے منع فرمایا۔ (و لیغترفا جمیعا) یعنی اس کی اجازت دی کہ مرد عورت (خاوند، بیوی یا محارم) اکٹھے ایک برتن سے وضوء کر سکتے ہیں۔ ابن حزم اس روایت کے ایک راوی کو ضعیف کہتے ہیں لیکن ابن حجر اس کی تردید کرتے ہیں کہ جو راوی ضعیف ہے وہ اور ہے، ابن حزم کو وہم ہوا ہے۔ ابن حجر جواز و منع کی احادیث میں خطابی سے یہ تطبیق نقل کرتے ہیں کہ جو پانی اعضاء کو لگ کر گرے وہ استعمال کرنا منع ہے اور جو برتن میں بچ جائے اس کا استعمال صحیح ہے۔ ایک توجیہہ یہ بھی ہے کہ منع کرنا تنزیہی ہے۔ قسطلانی نے اس

حدیث کی سند کو سلسلۃ الذھب کہا ہے۔ کہتے ہیں کہ یہ بخاری کی اصح الاسانید ہے۔

باب صب النبي ﷺ وَضوء ہ علی مُغمی علیه

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة عن محمد بن المنكدر، قال: سمعت جابرا يقول: جاء رسول اللهﷺ يعودني و أنا مريض لا أعقل فتوضأ و صب عليّ من وَضوئه، فعقلت، فقلت: يا رسول الله لمن الميراث، إنما يرثني كلالة؟ فنزلت آية الفرائض۔

محمد بن منکدر تیمی قریشی مشہور زاھد ہیں۔ آنجناب حضرت جابر کی عیادت کے لئے تشریف لائے تو وہ حالتِ غشی میں تھے۔ وضوء کر کے فاضل پانی ان پر ڈالا۔ اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ ماءِ مستعمل مزید استعمال ہوسکتا ہے۔ ہوش میں آکر میراث کی بابت مسئلہ دریافت کیا۔ اس کو مصنف نے آگے متعدد مواقع پر نقل کیا ہے۔ مثلاً التفسیر اور الاعتصام میں، وہیں بقیہ بحث ہو گی۔ آیۃ الفرائض سے مراد سورۃ نساء کی آخری آیت ہے۔ (یستفتونك فی الكلالة الخ) اسے مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے۔

باب الغسل و الوضوء في المِخضب و القَدَح و الخَشَب و الحجارة

مخضب کپڑے دھونے کے لئے جو برتن استعمال ہوتا ہے (جیسے آج کل ٹب ہے) یا غسل کرنے کے لئے، بڑا ہو یا چھوٹا، قدح عام طور پر لکڑی سے بنا ہوا برتن جس کا منہ تنگ ہوتا ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہر قسم کے برتن سے وضوء اور غسل ہوسکتا ہے۔ (بعض لوگ ٹب سے وضوء کرنے میں کراہیت محسوس کرتے ہیں کہ اس میں پاک و ناپاک کپڑے دھوئے جاتے ہیں مگر پانی لگنے سے وہ پاک ہو جاتا ہے) المخضب اور القدح لکڑی اور پتھر کے بھی ہو سکتے ہیں اور کسی دوسرے مادہ سے بھی (جیسے آج کل پلاسٹک کے ہیں)۔ اسی لئے (المخضب والقدح) کے بعد (والخشب والحجارة) کہا ہے گویا یہ عموم وخصوص من وجہ ہے۔ اس باب کے تحت چار احادیث درج کی ہیں۔

حدثنا عبدالله ابن منير سمع عبدالله بن بكر قال: حدثنا حُميد عن أنس قال: حضرت الصلاة، فقام من كان قريب الدار إلى أهله و بقي قوم، فأُتي رسول اللهﷺ بمِخضب من حجارة فيه ماء، فصَغُر المخضب أن يبسط فيه كفه، فتوضأ القوم كلهم۔ قلنا: كم كنتم؟ قال: ثمانين و زيادة۔

شیخِ بخاری عبداللہ بن منیر، ابن المنیر سے الگ شخصیت ہیں جن سے فتح الباری میں آراء و اقوال منقول ہیں۔ وہ ان شیخِ بخاری سے چار سو برس بعد کے ہیں اور ان کے والد کا نام (المنیر) یاء پر شد کے ساتھ ہے۔ یعنی منیّر (حضرت الصلاۃ) یہ نمازِ عصر کی بات ہے۔ یہ حدیث علامات النبوۃ میں بھی آئے گی۔ (باب التماس الماء) کے تحت گذر بھی چکی ہے۔

حدثنا محمد بن العلاء قال: حدثنا أبو أسامة عن بريد عن أبي بردة عن أبي موسى أن النبيﷺ دعا بقَدَح فيه ماء فغسل يديه و وجهه فيه و مج فيه۔

اس کے متن کا کچھ حصہ ابوموسیٰ کے حوالہ سے ہی اسی کتاب الوضوء میں گذرا ہے پوری روایت المغازی میں آئے گی۔ اس میں چونکہ قدح کا ذکر ہے اس لئے یہاں درج کیا۔

حدثنا أحمد بن يونس قال: حدثنا عبدالعزيز بن أبي سلمة قال:حدثنا عمرو بن يحي عن أبيه عن عبدالله بن زيد قال:أتى رسول الله ﷺ فأخرجنا له ماء في تور من صُفر، فتوضأ، فغسل وجهه ثلاثا، و يديه مرتين مرتين، و مسح برأسه فأقبل به وأدبر، و غسل رجليه۔

(من صُفرٍ) یعنی تانبے کے برتن میں آپ کے وضوء کے لئے پانی لائے۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني عبيد الله بن عبدالله بن عتبه أن عائشة قالت: لما ثقل النبي ﷺ واشتد به وجعه استأذن أزواجه في أن يُمرّض في بيتي، فأذِنَّ له۔ فخرج النبي ﷺ بين رجلين تخط رجلاه في الأرض: بين عباس و رجل آخر۔ قال عبيد الله: فأخبرت عبدالله بن عباس فقال: أتدري من الرجل الآخر؟ قلت: لا۔ قال: هو علي۔ وكانت عائشة رضي الله عنها تحدث أن النبي ﷺ قال بعد ما دخل بيته واشتد وجعه: هَريقوا عليَّ من سبع قِرب لم تُحلَل أو كيتهن، لعلي أعهد إلى الناس وأُجلِس في مِخضب لحفصة زوج النبي ﷺ، ثم طفقنا نصبّ عليه من تلك القرب حتى طفق يشير إلينا أن قد فعلتن، ثم خرج إلى الناس۔

(لما ثقل) قاف پر پیش اور زیر دونوں طرح لغت میں ہے یعنی مرض بڑھ گئی۔ یہ مرض الموت کا قصہ ہے۔(ان یمرّض) یاء پر شد کے ساتھ، صیغہ مجہول یعنی حالتِ مرض میں آپ کی دیکھ بھال کی جائے۔ مراد ایامِ مرض کا گزارنا۔ (آپ نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ بیماری کے ایام اور آپ کی دیکھ بھال حضرت عائشہ کے گھر میں ہو، تاکہ آپ روزانہ ایک ام المؤمنین کے گھر سے دوسری کے گھر منتقل ہونے کی زحمت سے بچ جائیں جو ایامِ صحت میں آپ کا طریقہ کار تھا)۔(فأذن) ن پر شد، جمع مؤنث کا صیغہ ہے۔(فخرج النبي ﷺ رجلین) ایک کا نام خود ذکر کیا کہ حضرت عباس تھے (و رجل آخر) اسی حدیث میں ان کا نام حضرت علی مذکور ہوا ہے۔ دیگر روایات میں حضرت علی کے ساتھ، اسامہ اور فضل بن عباس کا نام بھی ہے۔ ایک طرف سے حضرت عباس نے مستقل آپ کو سہارا دیا ہوا تھا۔ دوسری طرف سے باری باری مذکور تینوں اصحاب نے آپ کو سہارا دیا، اس لئے حضرت عائشۃ نے کسی کا نام نہیں لیا۔ بقول علامہ انور یہ نکلنا نمازِ عشاء کے لئے تھا ابن حجر کے نزدیک یہ نماز ظہر تھی۔

(و كانت عائشة تحدث) یعنی سابقہ سند کے ساتھ، یہ بھی بیان کرتی تھیں۔(سبع قِرب) قاف پر زیر ہے اور راء پر زبر ہے۔ قربۃ کی جمع، مشک، یہ مدینہ کے سات کنوؤں سے پانی جمع کیا گیا تھا۔ ابن حجر خطابی کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں کہ شاید اس کا تعلق علاج معالجہ سے تھا نیز جیسا کہ پہلے اشارہ بیان ہوا سات کا عدد اسلام میں (بھی نصرانیت کی طرح) مبارک معلوم ہوتا ہے ابن حجر کہتے ہیں:(لأن له دخولاً فی كثير من أمور الشريعة)۔ (کہ سات کے عدد کا شریعت کے بہت سے امور میں دخل ہے)۔

علامہ انور نے اس مقام پر اس بارہ میں بحث کی ہے کہ آپ کتنے دن مسجد سے غیر حاضر رہے اور کتنی نمازیں جماعت کے

ساتھ ادا نہ کر سکے، کہتے ہیں کہ بخاری کے مطابق آپ تین دن مسجد نہ آ سکے بیہقی اور زیلعی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے مسلم نے پانچ دن کا ذکر کیا ہے۔ تطبیق یہ ہوسکتی ہے کہ جنہوں نے صرف مکمل دن شمار کئے ان کے ہاں تین، باقیوں کے ہاں پانچ بنتے ہیں۔ مثلاً اس کی ابتداء لیلۃ الخمیس سے ہوئی اگر جمعرات اور پھر پیر کا دن بھی شامل کریں تو پانچ بنتے ہیں۔ بالاتفاق ان دنوں میں کسی ایک نماز کے لئے مسجد آئے۔ شاید یہ ہفتہ یا اتوار کی ظہر تھی امام شافعی کے مطابق فجر کی نماز تھی۔ کہتے ہیں میری تحقیق کے مطابق آپ ان ایام میں چار نمازوں کے لئے مسجد آئے تھے بخاری کی روایت کے مطابق ایک نماز کے لئے نکلنا چاہا غشی طاری ہوئی پھر بعد میں طبیعت میں ہلکا پن محسوس فرمایا تو مسجد تشریف لائے۔ ابن حجر کے مطابق ارادہ فرمایا تھا مگر آ نہ سکے تھے۔ دوسری نماز کسی دن کی ظہر کی نماز ہے قرینِ قیاس یہ ہے کہ ہفتہ یا اتوار کی بات ہے۔ ابنِ حجر اس کا اقرار کرتے ہیں۔ تیسری نماز، مغرب ہے چنانچہ ترمذی باب القراءۃ بعد المغرب کے تحت ام الفضل سے روایت لائے ہیں، کہتی ہیں: (خرج إلينا رسول اللهﷺ وهو عاصب رأسه في مرضه فصلى المغرب فقرأ بالمرسلات فما صلاها بعد حتى لقي الله عز و جل) یہ روایت نسائی میں بھی ہے۔ ابن حجر اس کی تاویل کرتے ہیں کہ یہ مسجد میں نہیں گھر میں ہی ادا فرمائی تھی۔ چوتھی وفات والے دن کی فجر کی نماز ہے جیسا کہ مغازی موسیٰ بن عقبہ میں ہے، بیہقی نے بھی اس کا اقرار کیا ہے، دوسری رکعت میں شامل ہوئے تھے اور حضرت ابوبکر کی اقتداء میں وہ نماز ادا فرمائی تھی۔ کہتے ہیں اگرچہ ظاہر روایت اس کے خلاف ہے (یعنی روایت میں اتنا ہی ہے کہ آپ نے حجرہ شریفہ کا پردہ اٹھا کر نماز میں مشغول اہلِ ایمان کو دیکھا پھر پردہ گرا دیا) مگر میرے نزدیک آپ نے حجرہ شریفہ سے ہی جماعت میں شرکت فرمائی۔ ترمذی نے تین نمازیں اس دوران مسجد میں آ کر ادا کرنے کا اقرار کیا ہے۔ انتھی۔ (في مخضب لحفصة) ابنِ خزیمہ کی روایت میں ہے کہ یہ نحاس (تانبہ) کا تھا۔ اس سے ان کا رد ہوا جو تانبے کے برتن میں غسل کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ یہ روایت المغازی میں بھی آئے گی، مفصل بحث وہاں ہوگی۔ مسلم نے اس روایت کو (الصلاۃ) نسائی نے (عشرہ النساء اور الوفاۃ) جب کہ ترمذی نے (الجنائز) میں ذکر کیا ہے۔

باب الوضوء من التور

تور، تانبے یا پتھر سے بنا ہوا طست کی طرح کا برتن، لوٹے پر بھی بولا گیا ہے۔

حدثنا خالد بن مَخلد قال: حدثنا سليمان قال: حدثني عمرو بن يحي عن أبيه قال: كان عمي يكثر من الوضوء، قال لعبد الله بن زيد: أخبرني كيف رأيت النبيﷺ يتوضأ؟ فدعا بتور من ماء فكفأ على يديه فغسلهما ثلاث مِرار، ثم أدخل يده في التور فمضمض واستنثر ثلاث مرات من غَرفة واحدة، ثم أدخل يده فاغترف بها فغسل وجهه ثلاث مرات، ثم غسل يديه إلى المرفقين مرتين مرتين، ثم أخذ بيده ماء فمسح رأسه فأدبر به و أقبل، ثم غسل رجليه فقال: هكذ ارأيت النبيﷺ يتوضأ۔

وہی سابقہ عبداللہ بن زید کی حدیث ذکر کی اس میں چونکہ (تور) کا لفظ ہے، اس لئے ایک دفعہ پھر ذکر کیا۔ سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں۔ یہاں اس سند کے تمام راوی مدنی ہی۔ (ثم أدخل يده في التور فمضمض) تقدیرِ کلام ہے۔ (فأخرجها) مسلم میں یہ لفظ موجود ہے۔ (فمضمض واستنثر ثلاث مرات من غرفة واحدة) یعنی تین مرتبہ کلی اور ناک میں پانی ڈال کر نکالا،

ہر دفعہ ایک ہی چلو سے، یہ معنی مراد نہیں کہ ایک ہی چلو سے تین مرتبہ کلی واستنثار کیا، باقی روایات میں صراحت ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا حماد عن ثابت عن أنس أن النبيﷺ دعا بإناء من ماء، فأتي بقدح رَحراح فيه شيء من ماء، فوضع أصابعه فيه، قال أنس فجعلت أنظر إلى الماء ينبع من بين أصابعه۔ قال أنس: فحزرتُ مَن توضأ ما بين السبعين إلى الثمانين۔

یہ حماد بن زید ہیں، مسدد نے حماد بن سلمہ سے سماع نہیں کیا۔ یہ رباعیاتِ امام بخاری میں سے ہے۔ تمام راوی بصری ہیں۔ (رحراح) یعنی کھلے منہ والا برتن۔ چونکہ اس صفت کے ساتھ اس برتن کی مشابہت طست سے ہوئی لہٰذا اس باب کے تحت ذکر کیا۔ ابن خزیمہ کی اسی روایت میں جس کو (عن أحمد بن عبدة عن حماد بن زيد) روایت کیا ہے، (قدح من زجاج) کا لفظ ہے۔ لیکن احمد اس لفظ کے روایت کرنے میں متفرد ہیں، حماد کے باقی تمام شاگردوں نے (رحراح) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ بظاہر دونوں روایتوں میں تناقض نہیں ہے۔ احمد نے اس کا میٹریل بیان کیا ہے۔ باقیوں نے اس کی صفت و ہیئت ذکر کی ہے۔ مسند احمد میں شاہِ مصر مقوقس کے بھیجے ہوئے ایک برتن کا ذکر ہے جو زجاج کا تھا شاید یہ وہی ہو۔ (فحزرت) یعنی اندازہ لگایا۔ اسے مسلم نے بھی نکالا ہے۔

باب الوضوء بالمُد

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا مسعر قال: حدثني ابن جَبر قال: سمعت أنسا يقول: كان النبيﷺ يغسل۔ أو كان يغتسل۔ بالصاع إلى خمسة أمداد، و يتوضأ بالمد۔

سند میں مسعر بن کدام اور عبداللہ بن ان عبداللہ بن جبر بن عتیک انصاری ہیں۔ پہلے دو راوی کوفی اور آخری دو بصری ہیں یہ بھی رباعیات میں سے ہے۔ وضوء اور غسل کے پانی کی مقدار کا ذکر کرتے ہوئے غسل کے لئے (بالصاع إلى خمسة أمداد) اور وضوء کے لئے (و يتوضأ بالمد)۔ الصاع ایک برتن ہے جس میں پانچ رطل اور ثلث رطل بغدادی (ڈھائی کلو) پانی سما جاتا تھا۔ بعض حنفیہ کے نزدیک آٹھ رطل پانی سما جاتا تھا۔ یعنی بسا اوقات آپ صاع جس میں چار مد ہوتے ہیں، پر غسل میں اکتفاء کرتے کبھی کچھ زیادہ یعنی مزید ایک مد پانی استعمال فرماتے۔ حضرت انس چونکہ گھر کے خادم تھے ان کی معلومات کے مطابق آپ نے پانچ مد سے زیادہ غسل میں استعمال نہیں فرمایا۔ مد حجازی اور مد اعراقی میں اختلاف ہے۔ صاع چار مد کا ہے عراقیوں کے مطابق مد میں دو رطل ہیں جب کہ حجازیوں کے مطابق ایک رطل اور ثلث کا ہے۔

مسلم کی روایت میں حضرت عائشہ نے ذکر کیا ہے کہ وہ اور آنحضور فرق (ایک برتن) سے نہایا کرتے تھے، شافعی اور ابن عیینہ وغیرھما کہتے ہیں کہ فرق میں تین صاع پانی آسکتا ہے (یعنی سولہ رطل، یعنی آٹھ کلو) اس طرح مسلم ہی کی ایک روایت میں ایک اور برتن کا ذکر ہے جس میں تین مد پانی آتا تھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مختلف اوقات میں مختلف مقدار میں پانی استعمال فرمایا ہے اس سے (بعض حنفية اور مالكية) کا رد ہوتا ہے جو غسل اور وضوء کے لے پانی کی مقدار کا تعین کرنا صحیح نہیں سمجھتے۔ اسی طرح مد اور صاع کی مقدار میں بھی احناف اور دوسروں کا اختلاف ہے جمہور کا موقف یہ ہے کہ یہ مقداریں جن کا مختلف روایات میں ذکر آتا ہے۔ استحبابی ہیں ہر کوئی بقدرِ حاجت اور ضخامتِ جسم کو مدنظر رکھتے ہوئے، کم یا زیادہ استعمال کرسکتا ہے امام بخاری کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس امر میں اسراف کے خلاف ہیں اور آنحضرت کے وضوء اور غسل کے پانی کی جو انتہائی مقدار بیان ہوئی ہے، اس سے تجاوز

کے خلاف ہیں۔ کتاب الوضوء کے شروع میں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ (و کرہ أھل العلم الاسراف فیه و أن یجاوزوا فعل النبی ﷺ) (یہ سب باتیں اور مقداریں جو ذکر ہوئی ہیں اس امر سے تعلق رکھتی ہیں کہ پانی کی کتنی مقدار سے غسل یا وضوء ممکن ہے اگر گرمی دور کرنے کے لئے آدمی نہار ہا ہے یا اس کے پاس پانی کثیر مقدار میں ہے تو ظاہر ہے اس کو روکا نہیں جا سکتا خود آنحضرت علیہ السلام نے بفرض علاج وافاقہ سات مشکوں سے غسل فرمایا تھا)۔

باب المسح علی الخفین

علامہ انور کہتے ہیں کہ خف کا ترجمہ موزہ کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس کی اصل یہ ہے کہ اس سے چلنا سہل ہو اسی لئے اونٹوں کے ضمن میں اخفاف (جمع خف) کا لفظ استعمال ہوتا ہے، موزوں کے ساتھ تو یہ غرض پوری نہیں ہوتی۔

ابن مبارک سے منقول ہے کہ صحابہ کرام میں (مسح علی الخفین) کی بابت کوئی اختلاف نہیں ہے ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ فقہاء میں سے صرف امام مالک سے بعض روایات کے مطابق اس کا انکار نقل کیا گیا ہے جب کہ اکثر روایات میں ان کی طرف سے اس کا اثبات منقول ہے۔ اب مالکیہ میں اس کے بارہ میں دو قول موجود ہیں۔ (۱) مطلقاً جواز۔ (۲) مسافر کے لئے اس کی اجازت، بعض روایات کے مطابق امام مالک نے اس کے جواز کا فتوی دیا لیکن خود مسح کرنے میں توقف کیا ہے۔ حضرت ابو ایوب انصاری سے بھی یہی منقول ہے۔ خوارج اور روافض (شیعہ)، اس کے قائل نہیں اسی لئے ابن المنذر وغیرہ کے نزدیک مسح کرنا پاؤں دھونے سے افضل ہے تا کہ ان لوگوں کا رد ہو اور ایک سنت کا احیاء ہو۔ شیخ محی الدین کے مطابق اکثر صحابہ کرام کے ہاں پاؤں دھونا افضل ہے لیکن اس سنت پر عمل کرنے کی غرض سے کبھی مسح بھی کرنا چاہیے۔ بعض نے مسح علی الخفین والی روایت کے راوی صحابہ کرام کی تعداد (۸۰) بتائی ہے جن میں عشرہ مبشرہ بھی شامل ہیں۔ ابن ابی شیبہ میں حسن بصری سے منقول ہے کہ مجھے ستر صحابہ نے مسح علی الخفین کی حدیث بیان کی۔

> حدثنا أصبغ بن الفَرَج المصري عن ابن وهب قال: حدثني عمرو حدثني أبو النضر عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن عبدالله بن عمر عن سعد بن أبي وقاص عن النبي ﷺ أنه مسح على الخفين، وأن عبدالله بن عمر سأل عمر عن ذلك فقال: نعم، إذا حدثك شيئا سعد عن النبي ﷺ فلا تسأل عنه غيره۔
>
> و قال موسىٰ بن عقبة: أخبرني أبو النضر أن أبا سلمة أخبره أن سعدا--- فقال عمر لعبد الله نحوه۔

سند کے پہلے چار راوی مصری ہیں۔ بعد کے تین مدنی ہیں، اس میں دو تابعی اور دو صحابی ہیں۔ (وان عبداله بن عمر) یہ یا تو معطوف ہے (عن عبداله بن عمر عن سعد) پر یعنی ابو سلمہ نے عبداللہ بن عمر کو سنا کہ انہوں نے اپنے والد سے پوچھا لیکن ابو سلمہ اس سوال کے وقت موجود نہ تھے اس لئے اس کو مستقل اثر سمجھنا چاہیے اور امام احمد نے بسندہ اس کی تخریج کی ہے۔ (عن أبی النضر عن أبی سلمة عن ابن عمر قال رأیت سعد ابن ا بی وقاص یمسح علی خفیه بالعراق حین توضأ فأنکرت ذلك علیه فلما اجتمعنا عند عمر قال لی سعد سل أباك) یہی روایت ابن خزیمہ نے بھی (من طریق أیوب عن نافع عن ابن عمر) ذکر کی ہے۔

(فلا تسأل عنه غیره) حضرت عمر نے عبداللہ کو کہا اگر سعد آنحضور سے ءکوئی بات بیان کریں تو کسی اور سے اس کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمر خبرِ واحد کو قبول کرتے تھے۔ ان سے اس بابت جو توقف نقل کیا گیا ہے وہ بعض مواقع پر کسی شک کی وجہ سے تھا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ابنِ عمر حضر میں مسح کرنے کے قائل نہ ہوں اس لئے جب حضرت سعد کو مسح کرتے دیکھا تو انکار کیا پھر اپنے والدِ گرامی سے تصدیق کر کے قائل ہوئے۔ کیونکہ ابن ابی شیبہ نے (من روایة عاصم عن سالم عن ابن عمر) بیان کیا ہے کہ (رأیت النبیﷺ یمسح علی الخفین فی السفر) حضر کی بابت علم نہ تھا جو سعدؓ سے پتہ چلا، اسے نسائی نے بھی (الطہارۃ) میں ذکر کیا ہے۔ (وقال موسی بن عقبة) اس تعلیق کو اسماعیلی وغیرہ نے اسی سند کے ساتھ موصولاً ذکر کیا ہے۔ یعنی ابوالنضر سے عمرو کے علاوہ موسیٰ نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ اس طرح اس سند میں تین تابعی جمع ہوتے ہیں کیونکہ موسیٰ بھی تابعی ہیں (ان سعدا) یعنی حدثہ گویا موسیٰ کی روایت ابن عمر کی بجائے حضرت سعد سے ہے۔

حدثنا عمرو بن خالد الحَرّاني قال: حدثنا الليث عن يحي بن سعيد عن سعد بن إبراهيم عن نافع بن جُبير عن عروة بن المغيرة عن أبيه المغيرة بن شعبة عن رسول اللهﷺ أنه خرج لحاجته فاتبعه المغيرة بإدواة فيها ماء فصب عليه حين فرغ من حاجته، فتوضأ و مسح على الخفين۔

سند میں یحییٰ سے مراد انصاری ہیں۔ یہ حدیث پہلے گزر چکی ہے۔ (باب الرجل یوضیٔ صاحبه) میں آگے المغازی میں بھی آئے گی۔ وہاں (لیث) کسی اور شیخ سے روایت کرتے ہیں۔ (أنه خرج لحاجته) اگلے باب میں آئے گا کہ یہ ایک سفر کا واقعہ ہے اور مغازی کی روایت میں ہے کہ سفرِ تبوک کی بات ہے۔ مالک، احمد اور ابوداؤد کی اسی روایت میں ہے کہ سفرِ تبوک میں نمازِ فجر کے وقت کی بات ہے۔ بزار نے ذکر کیا ہے کہ حضرت مغیرہ سے اس حدیث کو ساٹھ آدمیوں نے روایت کیا ہے۔ چونکہ یہ واقعہ غزوہ تبوک کا ہے اس سے ان لوگوں کے خیال کا رد ہوا جو کہتے ہیں کہ سورۃ المائدہ کی آیت وضوء سے (مسح علی الخفین) منسوخ ہو گیا کیونکہ وہ آیت غزوہ مریسیع کے وقت نازل ہوئی تھی۔ جو بالاتفاق تبوک سے قبل تھا۔ غسلِ جنابت کرتے وقت مسح کرنا جائز نہ ہوگا ترمذی نے صفوان سے روایت میں یہ ذکر کیا ہے، اسی میں مسح کی حد بھی مذکور ہے کہ مسافر کے لئے تین دن اور ان کی راتیں۔ اسے مسلم، ابوداؤد، نسائی، اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا شيبان عن يحي عن أبي سلمة عن جعفر بن عمرو بن أمية الضمري أن أباه أخبره أنه رأى النبيﷺ يمسح على الخفين۔ و تابعه حرب بن شداد وأبان عن يحي۔

سند میں شیبان بن عبدالرحمٰن اور یحییٰ بن ابی کثیر ہیں۔ اس کی سند میں تین تابعی ہیں یحییٰ ابن ابی کثیر تابعی صغیر ہیں۔ (وتابعه حرب) ضمیر کا تعلق شیبان سے ہے یہ روایت نسائی اور طبرانی نے موصولاً نقل کی ہے۔ دوسرے متابع ابان ہیں احمد اور طبرانی نے اسے نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدان قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا الأوزاعي عن يحي عن أبي سلمة عن

جعفر بن عمرو عن أبيه قال: رأيت النبيﷺ يمسح على عمامته و خفيه- و تابعه معمر عن يحي عن أبي سلمة عن عمرو قال: رأيت النبي-

یہ بھی یحییٰ بن ابی کثیر ہیں (و تابعه معمر عن يحيىٰ) یعنی اوزاعی کی متابعت کی ہے، یہ متابعت متنِ حدیث میں ہے نہ کہ اسناد میں، معمر (ابن راشد) کی سند میں جعفر موجود نہیں ہیں بلکہ ابوسلمہ نے بلا واسطہ جعفر کے والد حضرت عمرو بن امیہ سے روایت کی ہے۔ معمر کی یہ روایت عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں نکالی ہے۔ بعض نے ابوسلمہ کے عمرو بن امیہ سے سماع میں شک کیا ہے لیکن ابن حجر کے نزدیک سماع ممکن ہے کیونکہ ان کی وفات مدینہ میں سن ساٹھ ہجری کو ہوئی اور ابوسلمہ بھی مدنی ہیں اور مدلس بھی نہیں ہیں اس کو اس امر سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ ان صحابہ سے بھی یہ روایت مروی ہے جو عمرو سے بھی پہلے فوت ہو گئے۔ اس روایت میں (مسح على عمامته) کا لفظ بھی ہے جمہور علماء کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ پیشانی پر مسح کرنے کے بعد باقی مسح عمامہ پر کیا اس طرح پورے سر کے مسح کو مکمل فرمایا۔ مسلم کی ایک روایت میں یہ ذکر موجود ہے۔ امام احمد کے نزدیک صرف عمامہ پر مسح کرنا کافی ہے اگر اس کا اتارنا باعثِ مشقت ہو۔ اور پہلے وضوء اور سر پر مسح کر کے باندھا گیا ہو۔ بہر حال عمامہ کے مسح کے ذکر میں اوزاعی متفرد ہیں لیکن حافظ وثقہ ہیں۔ لہٰذا ان کا تفرد و زیادت قابلِ رد نہیں ہے۔

باب إذا أدخل رجليه و هما طاهر تان

یعنی مسح کرنا روا ہوگا جب وضوء کر کے، پاؤں دھو کر موزے پہنے ہوں

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا زكريا عن عامر عن عرة بن المغيره عن أبيه قال: كنت مع النبيﷺ في سفر، فأهويت لأنزع خفيه فقال: دعهما، فإني أدخلتهما طاهر تين فمسح عليهما-

ابونعیم کے شیخ زکریا مدلس ہیں (اور ہمیشہ۔ ابن حجر کے مطابق) عن سے ہی روایت بیان کرتے ہیں لیکن یہ حدیث تدلیس سے خالی ہے کیونکہ اسے احمد نے (من طريق يحيىٰ القطان عن زكريا) نقل کیا ہے اور یحییٰ اپنے مدلس شیوخ سے وہی روایت بیان کرتے ہیں جن کے سماع کی بابت انہیں یقین ہو۔ (طاهر تين) تقدیر کلام یوں ہے (وهما طاهر تان) جملہ اسمیہ حالیہ ہے یہ بھی کہا گیا: (أد خلتهما أي الرجلين حال كو نهما طاهر تين) گویا طاہرتین کا تعلق قدمین یا رجلین سے ہے کیونکہ (خفين) تو مذکر ہے۔ اس سند کے تمام راوی کوفی ہیں، ابن خزیمہ نے صفوان ابن عسال سے بیان کیا ہے کہ ہمیں آنحضرت نے حالتِ سفر میں تین دن اور حضر میں ایک دن و رات مسح کرنے کا حکم دیا۔ جمہور کا موقف ہے کہ صرف وضوء کر کے۔ تیمم کر کے نہیں۔ موزے پہننے کی صورت میں ہی مسح ہو سکتا ہے۔

مصنف نے مسح کرنے کی مدت کے بارے میں کوئی حدیث درج نہیں کی، مسلم نے نقل کی ہے صفوان کی حدیث کے علاوہ ابو بکرہ سے وقت کی بابت حدیث مروی ہے۔ امام شافعی وغیرہ نے اس کی تصحیح کی ہے۔

باب من لم يتوضأ من لحم الشاة و السَّوِيق

و أكل أبو بكر و عمر و عثمان رضي الله عنهم فلم يتوضؤوا۔

اس باب کے تحت امام بخاری نے جو حدیث درج کی ہے، مالک و دیگر محدثین نے اس کے لئے عموماً جو باب باندھا ہے اس کا عنوان یوں ہے (باب عدم التوضيء مما مست النار) امام بخاری کے الفاظ اس لئے ان سے مختلف ہوئے ہیں کیونکہ اس حدیث سے اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضوء نہ کرنا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضوء کا ذکر حضرت جابر بن سمرہ کی ایک روایت میں ہے۔ کہتے ہیں کہ آنحضرت نے وضوء کرنے کا حکم دیا۔ یہ مسلم میں ہے اسی طرح حضرت براء کی حدیث ہے کہ اونٹ کی بابت سوال پر آپ علیہ السلام نے وضوء کرنے کا حکم دیا لیکن نسائی اور ابو داؤد میں حضرت جابر سے روایت میں ہے۔ جسے ابن خزیمہ و ابن حبان نے صحیح کہا ہے کہ آنحضرت کا آخری عمل آگ میں پکی چیزوں کے بارہ میں یہ ہے کہ آپ نے وضوء نہیں کیا گویا اس میں اونٹ کا گوشت بھی شامل ہے۔ بہر حال اس مسئلہ کی دو شقیں ہیں نمبر ایک:۔ آگ میں پکی چیز تناول کر کے وضوء نہ کرنا یہ مذہب ثوری، اوزاعی، ابو حنیفہ، مالک، شافعی، لیث، اسحاق وغیرھم کا ہے، زید بن ثابت کی ایک حدیث طحاوی اور طبرانی نے نقل کی ہے۔ (توضأوا مما غيرت النار) اور یہ مذہب حضرت عائشہ، ابو ھریرۃ، انس اور حسن بصری و عمر بن عبدالعزیز کا ہے، اس بابت جمہور علماء کا موقف جیسا کہ ابنا خزیمہ و حبان نے حضرت جابر سے روایت کیا یہ ہے کہ (كان آخر الأمرين من رسول اللهﷺ ترك الوضوء مما مست النار) یعنی آخری عمل ترکِ وضوء ہے

نمبر دو:۔ اونٹ کے گوشت اور باقی جانوروں کے گوشت میں فرق۔

اونٹ کے گوشت کے بعد وضوء کا حکم متعدد روایات میں آیا ہے جب کہ باقی لحوم کے تناول کے بعد وضوء کرنا ضروری نہیں۔ اونٹ کی بابت شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ چونکہ یہود کے ہاں اس کا گوشت حرام تھا۔ چنانچہ انصار ان کے ساتھ معایشت کے سبب اس سے اجتناب کرتے تھے اس لئے ایک زمانہ تک اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضوء کرنے کا حکم رہا بعد ازاں اسے منسوخ کر دیا گیا۔ زھری کا خیال ہے کہ وضوء کرنے کا حکم ناسخ ہے لیکن جابر بیہقی نے عثمان دارمی سے بیان کیا ہے کہ اس بابت روایات کے اختلاف اور تناقض کو مدِ نظر رکھتے ہوئے خلفاء راشدین کے عمل کو دیکھا گیا تو وہ ترکِ وضوء تھا (بخاری نے بھی ترجمۃ الباب میں (وأكل أبو بكر و عمر و عثمانؓ فلم يتوضأوا کہہ کر اور کسی متعین مفعول کو ذکر نہ کر کے اسی طرف اشارہ کیا ہے) اس تعلیق کو طبرانی نے مسند الشامیین میں حسن سند کے ساتھ (من طريق سليم بن عامر قال رأيت أبا بكر و عمرو عثمان أكلوا سمامست النار ولم يتوضأوا) ذکر کیا ہے۔

نووی کہتے ہیں آخر کار معاملہ اس پر ٹھہرا اور اجماع منعقد ہوا کہ آگ میں پکی چیزوں کے تناول کرنے پر وضوء نہیں ہے مگر وہ اونٹ کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ خطابی نے ایک اور توجیہہ پیش کی ہے کہ وضوء کرنے کا حکم استحبابی ہے۔ شاہ صاحب نے بھی اس کو اختیار کیا ہے علامہ انور اس قول کی تائید کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ یہ مستحب خواص ہے یعنی اس استحباب کا ایک مقصد ہے وہ یہ کہ ملائکہ اپنی طبع کے لحاظ سے ماکولات سے متنافر ہیں، لہٰذا مقربین کے لئے مستحب ہوا کہ ان کے تنفر کے ازالہ کے لئے آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے

کے بعد وضوء کر لیں۔ کیونکہ اس کی تیاری وغیرہ میں بشر کے ہاتھ ملوث ہوتے ہیں بخلاف پھلوں وغیرہ کے کہ وہ انسانی ہاتھ کے تلوث سے بعید ہیں۔ گویا یہ وضوء من باب التقرب الی الملائکۃ۔ والتشبہ بھم کی قبیل سے ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن عبدالله بن عباس أن رسول اللهﷺ أكل كَتِف شاة ثم صلى و لم يتوضأ۔

اس میں بکری کے کندھے کے گوشت کا ذکر ہے بعض نے کہا ہے کہ آپ اس وقت ابن عباس کی خالہ اور اپنی زوجہ حضرت میمونہ کے گھر پر تھے۔ اسے مسلم اور ابوداؤد نے بھی (الطہارۃ) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا يحيىٰ ابن بكير قال: حدثنا الليث عن عُقيل عن ابن شهاب قال: أخبرني جعفر بن عمرو بن أمية أن أباه أخبره أنه رأى رسول اللهﷺ يحتز من كتف شاة، فدُعِي إلى الصلاة فألقى السكين فصلى، و لم يتوضأ۔

عمرو کہتے ہیں کہ انہوں نے حضور کو دیکھا کہ بکری کے کندھے کا گوشت کاٹ رہے ہیں، الأطعمہ میں معمر عن الزہری کی روایت میں اضافہ کیا (يأكل منها) (فدعى إلى الصلاة) نسائی کی روایت ام سلمہ میں ہے کہ بلانے والے حضرت بلال تھے۔ (فألقى السكين) (الأطعمة) کی روایت کے الفاظ ہیں۔ (فألقا ها والسكين) اسے اور چھری کو رکھا (اس سے علم ہوا کہ کھانے پینے میں چھری، کانٹا، چمچ وغیرہ آلات استعمال ہو سکتے ہیں، بعض لوگ کسی چیز کے استعمال کو خلاف سنت سمجھتے ہیں، یہ رویہ تنگ نظری پر مبنی ہے اسلام میں تنگی نہیں ہے اور نہ ہی یہ آلات استعمال کرنا مغربیت ہے۔ ہمارے ایک دوست سے دورانِ تعلیم جب وہ ہاسٹل میں رہتے تھے چاول تناول کرتے وقت جب اس طرز کا کوئی آدمی کہتا کہ ہاتھ سے کھاؤ وہ بھنا اٹھتے اور کہتے کیا چمچ میں نے پاؤں سے پکڑ رکھا ہے) علامہ انور کا اس میں موقف یہ ہے کہ چھری سے کاٹ کاٹ کر گوشت تناول نہیں فرماتے تھے بلکہ بکری کے کندھے سے چھری کے ساتھ گوشت اتارتے تھے پھر ہاتھ کے ساتھ تناول کرتے تھے، گوشت کے بڑے ٹکڑوں کو کاٹنے کے لئے طبعی طور پر چھری کا استعمال فرمایا نہ کہ اہل یورپ کے طریق پر چھری کا استعمال کیا جو مسلسل اثنائے تناول اسے استعمال کرتے رہتے ہیں۔

عمرو بن امیہ کی صحیح بخاری میں صرف دو حدیثیں، ایک یہ اور دوسری (باب المسح علی الخفين) والی حدیث ہے۔ اس باب کی دونوں احادیث میں (سويق) کا ذکر نہیں ہے لیکن اگر گوشت کہ جس میں چکناہٹ ستو کی نسبت زیادہ ہے، تناول کر کے وضوء نہیں تو ستو میں بالاولیٰ نہیں ہے صراحۃً ذکر اگلے باب میں آ گیا ہے۔ اس روایت کے پہلے تین راوی مصری، آخر تین مدنی ہیں۔ اسے نسائی نے (الولیمۃ) اور ابن ماجۃ نے (الطہارۃ) میں نکالا ہے۔

باب من مضمض من السويق و لم يتوضأ

شاہ صاحب کی رائے ہے کہ اس باب سے امام بخاری یہ استدلال کر رہے ہیں اور (مما مست النار) کے وضوء کی بابت اپنا موقف بیان کر رہے ہیں کہ ایسی چیزیں تناول کرنے کے بعد جن روایات میں وضوء کرنے کا حکم ہے اس سے مراد لغوی وضوء ہے یعنی کلی کرنا اور ہاتھوں کو دھونا فقط، اصلاً یہ سابقہ باب سے ہی متعلق ہے، ستو میں اگرچہ چکناہٹ نہیں ہوتی۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کوئی چیز تناول کر کے کلی کرنا چاہئے تا کہ منہ سے اس کا ذائقہ یا اثر ختم ہو اور نماز خشوع سے ادا ہو سکے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن يحي بن سعيد عن بُشير بن يسار مولى بني حارثة أن سُويد بن النعمان أخبره أنه خرج مع رسول اللهﷺ عام خيبر حتى إذا كانوا بالصَهباء- و هي أدنى خيبر- فصلى العصر ثم دعا بالأزواد فلم يؤت إلا بالسويق، فأمر به فُثرّي، فأكل رسول اللهﷺ وأكلنا، ثم قام إلى المغرب فمضمض و مضمضنا، ثم صلى و لم يتوضأ۔

یحیٰی سے مراد ابن سعید انصاری ہیں۔ شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مدنی ہیں بشیر باء کے پیش کے ساتھ مصغرا ہے۔ (وھی أدنی خیبر) یعنی خیبر کا وہ حصہ جو مدینہ کی طرف ہے۔ (دعا بالأزواد) زاد کی جمع ہے۔ اسے نسائی اور ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے۔

حدثنا أصبغ قال: أخبرنا ابن وهب قال: أخبرني عمرو عن بُكير عن كُريب عن ميمونة أن النبيﷺ أكل عندها كتفا، ثم صلى و لم يتوضأ۔

اس حدیث کے مباحث گذر چکے ہیں بظاہر اس حدیث کا ترجمۃ الباب سے کوئی تعلق نہیں بعض نے یہ توجیہہ کی ہے کہ چونکہ اس حدیث میں گوشت تناول کرنے کا ذکر ہے۔ جس میں ستو کی نسبت زیادہ چکناہٹ ہے اس کے باوجود نہ کلی کی، نہ وضوء کیا، اس سے مصنف اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ کلی کرنا مستحب ہے، واجب نہیں۔ کرمانی کا بیان ہے کہ ایک نسخہ میں یہ حدیث سابقہ باب کے تحت ہے جو اسی کے موضوع متن سے تعلق رکھتا ہے۔ اس میں بھی تین مصری اور تین مدنی ہیں۔ مسلم نے بھی (الطہارۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب هل يمضمض من اللَبَن

چونکہ دودھ میں بہت زیادہ چکناہٹ ہے لہٰذا کلی کرنا چاہئے۔ علامہ انور قرار دیتے ہیں کہ اس کلی کا تعلق متعلقاتِ اکل و آدابہ سے ہے نہ کہ نماز سے (یعنی انسانی وقار کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس قسم کی اشیاء تناول کرنے کے بعد چکناہٹ کے ازالہ کے لئے کلی کر لینا چاہئے نہ کہ گائے بھینس کی طرح مسلسل منہ ہلاتے رہیں، جس طرح بچے ببل کھاتے ہوئے مدت تک منہ ہلاتے رہتے ہیں بڑوں کے لیے یہ غیر مناسب ہے)۔

حدثنا يحيىٰ بن بكير و قتيبة قالا: حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة عن ابن عباس أن رسول اللهﷺ شرب لبنا فمضمض و قال: إن له دَسَما۔ تابعه يونس و صالح بن كيسان عن الزهري۔

یہ ان احادیث میں سے ہے جسے ائمہ خمسہ یعنی بخاری، مسلم نسائی، ابوداؤد اور ترمذی نے ایک ہی شیخ یعنی قتیبہ سے روایت کیا ہے۔ (شرب لبنا) مسلم میں اضافہ ہے (ثم دعا بماء) قولہ (تابعه يونس۔) یعنی عقیل کی متابعت کی ہے یونس کی حدیث مسلم میں ہے اور صالح کی مسند السراج میں۔ ابن حجر کہتے ہیں: اوزاعی بھی متابع ہیں اور ان کی روایت بخاری نے الأطعمہ میں نقل کی ہے۔ کلی کرنا مستحب ہے اس کی دلیل ابن عباس کی روایت ہے۔ جسے امام شافعی نے روایت کیا کہ انہوں نے دودھ پیا پھر کلی کی اور فرمایا: (لولم أتمضمض ما باليت) یعنی اگر کلی نہ بھی کرتا تو کوئی حرج نہ تھا۔ اسی طرح ابوداؤد نے انسؓ سے روایت کیا کہ آنحضرت نے دودھ پیا (فلم يتمضمض و لم يتوضأ) اس کی اسناد حسن ہے۔

باب الوضوء من النوم،

و من لم یر من النعسة والنعستين أو الخَفقة وضوء اً

نعس ،نصر ینصر کے وزن پر ہے اور خفق باب ضرب کے وزن پر دونوں سے مراد اونگھ یا ہلکی نیند (خفقة) کا لفظ جو کہ (نعسة) کا ہم معنی ہے اس لئے ذکر کیا کہ وہ بعض روایات میں استعمال ہوا ہے۔ اصل معنی ہے حرکت دینا۔ حضرت انس کی ایک روایت ہے کہ اصحاب رسول ﷺ نماز کے انتظار میں اونگھتے (حتی تخفق رؤوسهم) حتی کہ ان کے سر نیند کے سبب ہلتے۔

ایک جماعت کا خیال ہے کہ نیند بذاتِ خود ناقضِ وضوء نہیں، بلکہ مظنۃ الحدث ہونے کی وجہ سے ناقض ہے یعنی حالتِ نیند میں چونکہ سونے والے کو پتہ نہیں چلتا کہ ہوا وغیرہ خارج ہوئی ہے یا نہیں اس لئے نیند کو ناقضِ وضوء تصور کیا گیا ہے چنانچہ آنحضرت علیہ السلام کی نیند ناقض نہ تھی کیونکہ آپ کی آنکھیں سوتی تھیں اور دل بیدار رہتا تھا۔ ابن منذر وغیرہ نے بعض صحابہ و تابعین سے نقل کیا ہے کہ نیند بذاتِ خود ناقضِ وضوء ہے، اسحاق، حسن بصری اور مزنی وغیرھم کا بھی یہی موقف ہے ان کی بنائے استدلال حدیثِ صفوان کا عموم ہے کیونکہ اس میں (الا من غائط أو بول أو نوم) تینوں کا اکٹھے ذکر کیا ہے دوسری دلیل ابو داؤد وغیرہ کی نقل کردہ یہ حدیث ہے۔ العينان و كاء السنة فمن نام فليتوضأ۔ نیند کتنی اور کیسی ناقض ہے؟

اس بابت اختلاف ہے مالک اور زھری اور احمد کے نزدیک قلیل نیند (یعنی مختصر مدت کی) ناقض نہیں ہے لیٹ کر سونا ثوری کے ہاں ناقض ہے، اہل رائے کے ہاں لیٹ کر یا ٹیک لگا کر سونا ناقض ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک اگر سونے والا بیٹھا ہوا ہے اور اس کی پیٹھ زمین پر متمکن ہے تو یہ نیند۔ کیونکہ گہری نہیں ہے۔ ناقضِ وضوء نہیں۔ بعض نے یہ بھی تحقیق کی ہے کہ بیٹھ کر سونے والا اگر بیٹھنے میں متمکن ہے یعنی اس کا دایاں پہلو یا بایاں پہلو یا دونوں پہلو زمین کے ساتھ چپکے ہوئے ہیں تو اس صورت میں یہ نیند ناقض شمار نہ ہوگی کیونکہ وہ (مستغرق في النوم) نہیں ہے اس صورت میں اگر اس کی ہوا خارج ہوتی ہے تو اسے پتہ چل جائے گا۔ علامہ انور اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ آج کل چونکہ لوگ کثرت سے کھاتے پیتے ہیں لہذا احتمال ہے کہ اس طرح بیٹھنے سے بھی محدث ہو جائیں گے لہذا موجودہ فتویٰ یہ ہے کہ اس طرح بیٹھ کر سونے سے بھی وضوء ٹوٹ جائے گا۔ اور جو لوگ نیند کو بذاتہ حدث سمجھتے ہیں ان کے نزدیک کسی بھی شکل میں ہو، لیٹ کر، ہو یا بیٹھ کر، کم ہو یا زیادہ، اسی طرح اونگھ بھی، ناقضِ وضوء ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن هشام عن أبيه عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: إذ نعَس أحدكم و هو يصلي فليرقد حتى يذهب عنه النوم، فإن أحدكم إذا صلى وهو ناعس لايدري لعله يستغفر فيسبَ نفسه۔

(فليرقد) یعنی سو جائے نسائی کی روایت میں ہے (فلينصرف) یعنی اگر نمازی اونگھ کا شکار ہونے لگے تو پھر جائے اور پہلے نیند پوری کر لے، علماء نے اس کا یہ مطلب متعین کیا ہے کہ وہ نماز مختصر کر کے سلام پھیر دے، مہلب نے اس کا ظاہری معنی لیا ہے کہ نماز توڑ دے۔

(فيسب نفسه) آنحضرت نے ایسا کرنے کی علت یہ بیان فرمائی کہ استغفار کرنا چاہتا ہے لیکن اونگھ کی وجہ سے اپنے

آپ پر بد دعا کر بیٹھے، بقول علامہ انور ایک معنی یہ کیا گیا ہے کہ ملال کا شکار ہو کر کہنے لگے کہ کیا مصیبت پڑی ہے نماز کیوں فرض ہوئی وغیرہ۔ امام بخاری نے اس سے استدلال کرتے ہوئے کہ آنحضرت علیہ السلام نے نماز سے جلدی پھرنے کی علت، یہ بیان فرمائی ہے، یہ نہیں کہا کہ اس کا وضوء ٹوٹ گیا ہے، یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اونگھ ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ (ومن لم یر النعسة أو۔الخ) ابن حجر کہتے ہیں کہ اس حدیث کا پسِ منظر خولاء بنت تویت کا واقعہ ہے جو رات بھر نماز پڑھتی رہتی تھیں۔ ایک مرتبہ حضرت عائشہ کے پاس بیٹھی تھیں کہ آپ تشریف لائے استفسار پر ان کی اس صفت کا علم ہوا تو آپ نے یہ فرمایا، یہ (باب أحب الدین إلی اللہ أدومه) میں گزر چکا ہے۔ اس کی سند کے تمام راوی، مصنف کے شیخ کے سوا، مدنی ہیں۔ اسے مسلم اور ابوداؤد نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو معمر قال: حدثنا عبدالوارث حدثنا أیوب عن أبي قِلابة عن أنس عن النبي ﷺ قال: إذ نعس أحدکم في الصلاۃ فلینم حتی یَعلم مایقرأ۔

ابومعمر کا نام عبداللہ بن عمرو ہے جب کہ عبدالوارث بن سعید اور ایوب سختیانی ہیں۔ سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ (فلینم) مہلب کا خیال ہے کہ یہ قیام اللیل کی بابت فرمایا تھا کیونکہ عموماً پنجگانہ فرض نمازیں نیند کے اوقات میں نہیں ہیں اور نہ ہی ان میں ایسی طوالت ہوتی ہے جو اونگھ کا موجب بنے۔ لیکن بہرحال لفظ کا عموم فرائض اور نوافل دونوں کو شامل ہے۔ اسے نسائی نے بھی (الطہارۃ) میں ذکر کیا ہے۔

باب الوضوء من غیر حدث

یعنی اگر وضوء نہیں بھی ٹوٹا تو بھی استحباباً تجدیدِ وضوء کر سکتا ہے۔ بعض علماء نے آیت (إذا قمتم الی الصلاۃ فاغسلوا۔ الخ) کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے ہر نماز کے لئے الگ وضوء واجب قرار دیا ہے بعض کے نزدیک پہلے واجب تھا پھر دشوار سمجھتے ہوئے منسوخ کر دیا گیا۔ کیونکہ ابوداؤد کی ایک روایت میں جسے ابنِ خزیمہ نے صحیح کہا ہے، عبداللہ بن حنظلہ فرماتے ہیں: (إن النبی ﷺ أمر با لوضوء لکل صلاۃ فلما شق علیه أمر بالسواک)

حدثنا محمد بن یوسف قال: حدثنا سفیان عن عمرو بن عامر قال: سمعت أنسا۔ح۔ قال و حدثنا مسدد قال: حدثنا یحییٰ عن سفیان قال: حدثني عمرو بن عامرعن أنس قال کان النبی ﷺ یتوضأ عند کل صلاۃ، قلت: کیف کنتم تصنعون؟ قال: یجزیءُ أحدَنا الوضوءُ مالم یُحدث۔

شیخِ بخاری محمد، فریابی ہیں اور سفیان ثوری۔ ح کے بعد والی سند میں یحییٰ قطان، ثوری سے راوی ہیں۔ پہلی سند عالی ہے سفیان کے دوسری سند میں عمرو بن عامر سے تصریحِ تحدیث کے سبب اسے ذکر کیا ہے۔ عمرو کوفی وانصاری ہیں بعض نے عمرو بجلی قرار دیا ہے مگر بقول مزی وہ ایک اور راوی ہیں۔ ان انصاری کی حضرت انس سے صحیح بخاری میں تین احادیث ہیں، ایک اور راوی عمر بن عامر ہیں۔ ان کی بخاری میں کوئی روایت نہیں۔

طحاوی کہتے ہیں کہ یہ بھی محتمل ہے کہ آپ کے لئے ایسا کرنا واجب تھا کیونکہ حضرت انس نے ساتھ ہی بتلایا کہ ہم جب تک

وضوء نہ ٹوٹا اسی سے نمازیں پڑھتے تھے۔ حضور پر اگر واجب بھی تھا تو فتح مکہ کے دن منسوخ ہوگیا کیونکہ مسلم میں حضرت بریدہ کی روایت ہے کہ آپ نے ایک ہی وضوء کے ساتھ پانچ نمازیں ادا کیں۔ حضرت عمر کے پوچھنے پر فرمایا میں نے عمداً ایسا کیا ہے۔ صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت فتح سے پہلے استحباباً ہر نماز کے لئے مستقل وضوء کرتے کیونکہ اس باب کی دوسری حدیث میں جو سوید بن نعمان نے روایت کی، فتح خیبر کے موقع کا واقعہ ذکر کرتے ہیں کہ آپ نے نمازِ عصر ادا کر کے ستو تناول کئے پھر بغیر وضوء کئے نمازِ مغرب ادا فرمائی۔

حدثنا خالد بن مخلد قال: حدثنا سليمان قال: حدثني يحي بن سعيد قال: أخبرني بشير بن يسار قال: أخبرني سويد بن النعمان قال: خرجنا مع رسول اللهﷺ عام خيبر حتى إذا كنا بالصهباء صلى لنا رسول اللهﷺ العصر، فلما صلى دعا بالأطعمة فلم يؤت إلا بالسويق، فأكلنا و شربنا، ثم قام النبيﷺ إلى المغرب فمضمض ثم صلى لنا المغرب، و لم يتوضأ۔

سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں جب کہ یحییٰ بن سعید انصاری ہیں۔ سوید کی بخاری میں صرف یہ ایک حدیث ہے جسے متعدد مواضع میں نقل کیا ہے۔ متن کے مباحث گذر چکے ہیں۔

باب من الكبائر أن لا يَستترِ من بوله

اس باب کا کتاب الوضوء سے یہ تعلق یہ ہے کہ چونکہ پیشاب موجبِ وضوء ہے، اس کی بابت بعض مسائل درج کر دیئے۔

حدثنا عثمان قال: حدثنا جرير عن منصور عن مجاهد عن ابن عباس قال: مر النبيﷺ بحائط من حيطان المدينة۔ أو مكة۔ فسمع صوت إنسانين يعذبان في قبورهما، فقال النبيﷺ: يعذبان، و ما يعذبان في كبير۔ ثم قال۔ بلى، كان أحدهما لا يستتر من بوله، و كان الآخر يمشي بالنميمة ثم دعا بجريدة فكسرها كِسرتين، فوضع على كل قبر منهما كسرة، فقيل له: يا رسول الله لم فعلت هذا؟ قال: لعله أن يخفف عنهما مالم ييبسا أو إلى أن ييبسا۔

عثمان سے مراد ابن أبي شیبہ جب کہ جریر بن عبدالحمید، منصور، بن معتمر اور مجاھد بن جبر ہیں۔ جنہوں نے ابن عباس سے بہت سی روایات بیان کی ہیں اس روایت کو مجاھد سے اعمش نے نقل کرتے ہوئے ان کے اور ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ بھی ذکر کیا ہے۔ ممکن ہے پہلے طاؤس کے حوالہ سے سنی ہو بعد میں ابن عباس سے بلا واسطہ بھی سماعت کی ہو ابن حبان کے بقول دونوں طریق صحیح ہیں۔

(مر النبيﷺ بحائط) امام بخاری نے کتاب الأدب میں ایک روایت درج کی ہے جس میں ہے (خرج النبيﷺ من بعض حيطان المدينه) تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ دو الگ واقعات ہیں۔ یہاں کی روایت میں راوی کا شک ہے۔ (من حيطان المدينة أو مكة) یہ شک جریر کا ہے لیکن دار قطنی کی یہی روایت جو حضرت جابر سے مروی ہے، میں ہے کہ یہ باغ ام مبشر انصاریہ کا تھا اس سے بالجزم تعین ہوا کہ واقعہ مدینہ کا ہے۔ (بلى أحدهما الخ) شاہ صاحب نے اس کے تین معانی بیان کئے ہیں۔

(۱) پہلے فرمایا ان کو عذاب کسی کبیرہ گناہ کی وجہ سے نہیں ہو رہا پھر اسی وقت وحی آئی، آگاہ کیا گیا کہ اس عادتِ بد کا ترک کرنا بعض اشخاص کے ہاں واقعی بڑا معاملہ ہے تو آپ نے استدراک کرتے ہوئے فرمایا۔ (بلیٰ) ہاں واقعی بڑا ہے۔

(۲) دوسرا معنی یہ ہے کہ (و ما یعذبان فی کبیر) یعنی ایسے معاملہ کے سبب عذاب نہیں ہو رہا کہ جس کا ترک، کبیر تھا مراد دشوار تھا یا۔ کوئی بڑا (جان جوکھوں کا) کام تھا (یعنی بچنا آسان تھا)

(۳) تیسرا معنی یہ کہ پہلے آپ کا خیال تھا کہ یہ کبیرہ معاصی نہیں ہیں پھر وحی سے آگاہ کیا گیا کہ یہ کبیرہ ہیں تو آپ نے فرمایا :(بلی)۔ ان کے مطابق دوسرا معنی متعین ہے اور مصنف جیسا کہ ترجمۃ الباب کی عبارت سے ظاہر ہے ان کو کبائر معاصی میں شمار کرتے ہیں کبیرہ گناہ وہ ہوتا ہے جو کس حد کا موجب بنے یا اس کے کرنے پر کوئی وعید ہو۔ بعض نے یہ معنی بھی کیا ہے کہ ان کے اعتقاد (خیال) میں بڑا نہ تھا یا حاضرین کے خیال میں بڑا نہ تھا۔ جب کہ اللہ کے نزدیک یہ کبار میں سے ہیں۔ کقولہ تعالیٰ (وتحسبونه هيناً و هو عند الله عظيم) اکثر علماء نے امثال۔ لغوی، ابن دقیق العید و جماعۃ، دوسرے معنی کو ترجیح دی ہے (کان) کا استعمال بتاتا ہے کہ پیشاب کی چھینٹوں سے نہ بچنا اور چغل خوری ان کی عادتِ مستمرہ بن چکی تھی۔ (ثم دعا بجريدة) اعمش کی روایت میں ہے۔ (بعسيب رطب) عسیب بمعنی جریدۃ ہے۔ یعنی تازہ شاخ۔ ایک شاخ، منگوانے اور اسے دو حصوں میں تقسیم کر کے قبروں پر رکھنے کا واقعہ ابن عباس کی اس روایت کے علاوہ حضرت جابر کی ایک روایت میں اور حضرت ابوہریرہ کی ایک روایت میں بھی تھوڑے سے فرق کے ساتھ ہے۔ زیادہ احتمال یہ ہے کہ یہ الگ الگ واقعات ہیں۔

(ما لم تيبسا) اکثر روایات میں یہی صیغہ ہے تانیث ضمیر کا تعلق شاخ کے دو ٹکڑوں سے ہے۔ ایک روایت میں (إلا أن) حرفِ استثناء کے ساتھ ہے ایک اور میں (إلى أن) ہے۔ آپ کا یہ کہنا: (لعله أن يخفف عنهما) وحی پر مبنی ہو سکتا ہے۔ اس قول پر (لعل) ترجی کی بجائے تعلیل کے لئے ہے۔ جب کہ تازہ ہیں، کا بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ وہ جب تک تازہ ہیں تسبیح خوانی میں مشغول ہوتی ہیں، تو اس برکت سے عذاب میں تخفیف ہونے کی امید فرمائی۔ بہر حال لازمی نہیں کہ اس کی حکمت ہمیں معلوم ہو۔

علامہ رقمطراز ہیں کہ مسلم کی روایت میں صراحت ہے کہ یہ تخفیف آپ کی شفاعت کے سبب تھی، اس کے لفظ ہیں۔ (فأحببت بشفاعتي الخ۔) اس سے واضح ہوا کہ تخفیفِ عذاب کا اصل سبب آپ کی شفاعت ہے اور عدم یبس کا ذکر صرف اس لئے کہ یہی مدت ان کے لئے مقرر کی گئی تھی۔ حافظ ابن حجر مسلم کی روایت والے اس قصہ کو دوسرا واقعہ قرار دیتے ہیں اور یہ کہ شاخیں یا بس ہونے کے بعد بھی تسبیح خوانی کرتی ہیں۔ بمصداق قولہ تعالی (و إن من شيء إلا يسبح بحمده) لہٰذا تخفیفِ عذاب کا اصل سبب آپ کی شفاعت و برکت ہے اور اس کے کارگر ہونے کی مدت ان شاخوں کے خشک ہونے تک مقرر کی۔ ابن حجر کہتے ہیں۔ کہ کوئی حرج نہیں کہ ہم بھی آپ کی اتباع میں قبور پر تازہ شاخ رکھ دیں۔ یہ کہنا کہ ان دو کے عذاب میں تخفیف آپ کے مبارک ہاتھ سے چونکہ شاخ رکھی گئی تھی اس وجہ سے ہوئی، کہتے ہیں کہ یہ قطعی بات نہیں کہ آپ نے اپنے دستِ مبارک سے شاخ رکھی تھی یا کسی سے رکھوائی تھی لہذا آپ کی اتباع میں یہ کام کیا جا سکتا ہے۔ آپ کی اقتداء کرتے ہوئے بریدہ صحابی نے وصیت کی تھی کہ ان کی قبر پر دو تازہ شاخیں رکھی جائیں۔

ان دونوں آدمیوں کا نام کسی روایت میں نہیں آیا ہے بظاہر یہ رواۃ کی طرف سے قصداً ہوا ہے تا کہ ان کی پردہ پوشی ہو۔ قرطبی نے تذکرہ میں بعض کا یہ قول بیان کرنے کے ساتھ اس کو ضعیف بھی کہا ہے کہ ایک سعد بن معاذ تھے یہ ایک باطل قول ہے اس کا ذکر نہ کرنا ہی بہتر ہے۔ اس کے بطلان کے لئے یہی کافی ہے کہ آنحضرت ان کے جنازہ و دفن کے موقع پر موجود تھے لیکن ان دو قبروں کے پاس آ کر آپ نے پوچھا تھا کہ یہاں آج کن کو دفن کیا ہے؟ اس سے اس حکایت کا بطلان واضح ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ میں نے صرف اس لئے تحریر کر دیا تا کہ اس سید، جسے حضور نے سید کہا، کی طرف منسوب یہ باطل قصہ مردود ٹھہرے اور جن کی موت کے سبب عرشِ رحمٰن کانپا تھا۔ حضرت جابر کی ایک روایت میں جس کی سند میں ابن لہیعہ ہے، ذکر ہے کہ یہ دونوں کافر تھے۔ (هلكا في الجاهلية) اسلام سے قبل ان کا انتقال ہوا تھا۔ بہر حال اس میں اختلاف ہے کہ وہ کافر تھے یا مسلمان۔ صحیح یہی ہے کہ وہ مسلمان تھے اور ان کے عذاب دیئے جانے کا سبب بول کی چھینٹوں سے عدمِ تحفظ اور چغل خوری تھا۔ اگر کافر ہوتے تو کفر کے سبب عذاب ہونے کا ذکر ہوتا ویسے بھی ابن ماجہ کی روایت میں صراحت ہے کہ (مر بقبرين جديدين) اور مسند احمد کی ابوامامہ کی حدیث میں ہے کہ آپ بقیع سے گذرے۔ اور پوچھا: (من دفنتم اليوم ههنا) اس سے ثابت ہوا کہ وہ مسلمان تھے۔ اس روایت کو تمام اصحابِ صحاح نے بھی نقل کیا ہے۔

باب ما جاء في غسل البول

و قال النبي ﷺ لصاحب القبر- كان لا يستتر من بوله- و لم يذكر سوى بول الناس-

اس ترجمہ میں سابقہ حدیث کی طرف اشارہ کیا اور اس سے استدلال کیا ہے کہ صرف آدمی کا پیشاب نجس ہے (و لم يذكر سوى بول الناس) کہہ کر ان کا رد کیا جو تمام حیوانات کے بول کو نجس کہتے ہیں۔ مصنف کے نزدیک آدمی اور جن حیوانات کا گوشت نہیں کھایا جاتا، کا پیشاب نجس ہے حیوان مأکول کا بول ان کے ہاں پاک ہے امام شافعی کا بھی یہی مسلک ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ ایک روایت میں (من البول) کا لفظ بظاہر عموم پر دلالت کرتا ہے وہ دراصل اس روایت کے لفظ (من بوله) سے خاص ہو گیا۔ اس سے مراد جنسِ بشر کا بول ہے۔ خطابی کا کہنا کہ (فيه دليل على نجاسة الأبوال كلها) صحیح نہیں ہے اس روایت میں ایسی کوئی دلیل نہیں۔

حدثنا يعقوب بن إبراهيم قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم قال: حدثني رَوح بن القاسم قال: حدثني عطاء بن أبي ميمونة عن أنس بن مالك قال: كان النبي ﷺ إذا تبرز لحاجته أتيته بماء فيغسل به-

سند میں یعقوب دورقی اسماعیل ابن علیہ سے راوی ہیں۔ دونوں کے والد کا نام مشترک ہے۔ (إذا تبرز لحاجته) اس جملہ کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے (غسل البول) کے تحت درج کیا کیونکہ کھلے میں جانا، بڑے یا چھوٹے پیشاب، دونوں کے لئے ہو سکتا ہے۔

(فيغسل به) ایک روایت میں فیغتسل ہے۔ یغسل کا مفعول معلوم ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کیا۔ بقیہ مباحث گذر چکے ہیں اسے بھی مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے نقل کیا ہے۔

باب

اکثر نسخوں میں باب کا لفظ نہیں ہے۔

حدثنا محمد بن المثنی قال: حدثنا محمد بن خازم قال: حدثنا الأعمش عن مجاهد عن طاؤس عن ابن عباس قال: مر النبي ﷺ بقبرين فقال: إنهما ليعذبان، و ما يعذبان في كبير: أما أحدهما فكان لا يستتر من البول، و أما الآخر فكان يمشي بالنميمة ثم أخذ جريدة رطبة فشقها نصفين، فغرز في كل قبرٍ واحدةً۔ قالوا: يا رسول الله لم فعلت هذا؟ قال: لعله يخفف عنهما مالم ييبسا۔قال ابن المثنى: وحدثنا وكيع قال: حدثنا الاعمش قال: سمعت مجاهداً مثله۔

نئی سند لا کر ابن عباس کی سابقہ حدیث نقل کی ہے اس پر بنائے استدلال قائم کی ہے کہ پیشاب جہاں لگ جائے اسے دھونا چاہئے۔(قال ابن المثنی و حدثنا وکیع) یہ کوئی تعلیق نہیں ہے بلکہ سابقہ پر ہی معطوف ہے۔محمد بن المثنی کے اسی طریق کے ساتھ ابونعیم نے المستخرج میں اسے نقل کیا ہے وہاں وکیع کے ساتھ ابومعاویہ بھی ہیں دونوں نے اعمش سے عن کے لفظ کے ساتھ روایت کی ہے بخاری نے اکیلے وکیع کا اس لئے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے اعمش سے (حدثنا) کے ساتھ روایت کی ہے جب کہ ابومعاویہ کے ہاں تصریح بالتحدیث نہیں ہے۔

باب ترك النبي ﷺ والناس الأعرابي حتى فرغ من بوله في المسجد

اعرابی اعراب کا مفرد ہے اس سے مراد بادیہ یعنی جنگل یا دیہات میں رہنے والے لوگ ہیں، عرب و عجم کی کوئی قید نہیں۔ (والناس) مجرور ہے النبی کے لفظ پر عطف کی وجہ سے الاعرابی میں الف لام عہد ذہنی کا ہے۔جس کا ذکر آگے متن میں آیا ہے۔ یہ مصدر کا مفعول ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا همام أخبرنا إسحاق عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ رأى أعرابيا يبول في المسجد فقال: دعوه۔ حتى إذا فرغ دعا بماء فصبه عليه۔

سند میں ہمام بن یحییٰ اور اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ ہیں۔ لاعلمی کی وجہ سے ایک اعرابی نے مسجد نبوی میں پیشاب کرنا شروع کیا آنحضرت نے تعرض نہ کرنے کا حکم دیا اس کی مصلحت یہ تھی کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو، یا تو وہ درمیان میں پیشاب روکتا، اس سے اس کو نقصان پہنچتا کہ یہ ضرر رساں ہے، یا وہ ادھر ادھر بھاگتا تو بول ہر طرف پھیل جاتا۔ لہٰذا حکمت یہی تھی کہ اسے اس کا کام کرنے دیا گیا پھر پانی منگوا کر بہا دیا گیا۔ مسلم میں یہ حدیث مفصل ہے۔ تمام اصحابِ صحاح ستہ نے اسے ذکر کیا ہے۔

باب صب الماء على البول في المسجد

سابقہ حدیث نئی سند کے ساتھ نقل کر کے ترجمۃ الباب پر استدلال ہے۔ یہ بھی ثابت کیا ہے کہ پانی ڈال کر بہا دینا ہی کافی ہے، جگہ کھودنی یا مٹی نکالنے کی ضرورت نہیں۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني عبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود أن أبا هريرة قال: قام أعرابي فبال في المسجد، فتناوله الناس، فقال لهم النبيﷺ: دعوه، و هَر يقوا على بوله سَجَلا من ماء۔ أو ذنوبا من ماء۔ فإنما بُعثتم ميسرين، و لم تُبعَثوا معسرين۔

سند میں شعیب بن ابی حمزہ ہیں۔(قام أعرابی) یہ وہی اعرابی ہے جس کے بارہ میں ایک روایت میں ہے کہ نماز ادا کی پھر دعا کرنے لگا اور کہا:(اللهم ارحمنی و محمداً و لا ترحم معنا أحدا) آپ نے اسے فرمایا(لقد تحجرت واسعا) پھر کچھ ہی دیر بعد مسجد میں پیشاب کر دیا۔ترمذی میں یہ صراحت ہے۔مصنف نے مذکورہ اضافہ بطور ایک مستقل روایت کے الأدب میں نقل کیا ہے۔علامہ انور نے اس کا نام ذوالخویصر ذکر کیا ہے یمانی تھے۔روایات میں اس معنی کے کئی الفاظ ذکر کئے گئے ہیں۔(سجلاً) سین پر زبر اور جیم پر سکون ہے۔بھرے ڈول پر بولا جاتا ہے۔خالی کو(دلو) کہیں گے۔(أو ذنوبا) ذال پر زبر کے ساتھ سجل کا ہم معنی ہے۔یہ مترادف کے طور پر ذکر کیا یا راوی کو شک ہے کہ کون سا لفظ استعمال کیا۔(فإنما بعثتم) اصل میں مبعوث تو حضرت محمدﷺ خود ہیں صحابہ کی طرف اسناد، مجازی ہے۔

حدثنا عبدان قال: أخبرنا عبدالله قال أخبرنا يحيٰ بن سعيد قال: سمعت أنس بن مالك عن النبيﷺ۔

یہ حدیث بیہقی نے عبدان ہی سے نقل کی ہے اس کے لفظ ہیں کہ جونہی اس نے پیشاب کیا:(فصاح الناس به) حنفیہ کے نزدیک اگر زمین سخت ہے۔اس پر پیشاب کیا گیا تو پہلے مٹی کھود کر نکال دی جائے پھر پانی بہایا جائے اگر نرم ہے تو پھر بہایا گیا پانی جذب ہو جائے گا۔مٹی کھودنے کی ضرورت نہیں۔ان کا استدلال ابوداؤد کی عبداللہ بن معقل کی روایت پر ہے اس کے علاوہ دو روایتیں اور بھی ہیں ایک موصول ہے اس کو طحاوی نے عبداللہ بن مسعود سے نقل کیا ہے لیکن یہ ضعیف ہے اور دوسری ابن معقل کی طرح مرسل ہے۔جس میں ہے کہ آنحضرت نے فرمایا:(خذوا ما بال عليه من التراب فألقوه وأهر يقوا على مكانه ماءً) لیکن یہ ضعیف ہے کیونکہ عبداللہ بن معقل نے آنحضور کا زمانہ نہیں پایا لہٰذا سند منقطع ہے۔امام شافعی کے نزدیک سات گنا پانی بہانا چاہئے پھر نجاست زائل ہو گی، یہ بھی ثابت ہوا کہ جو پانی اس نجاست پر بہایا جائے گا وہ پاک ہوگا وگرنہ اگر اسے نجس کہیں تو وہ پانی تو پھیل کر باقی جگہ بھی پلید کر دے گا لہٰذا زیادہ مقدار میں پانی اگر بہا دیں تو نہ صرف جگہ پاک ہو جائے گی بلکہ وہ(غسالة النجاسة) پانی پاک ہو گا۔حنفیہ کی یہ رائے کہ دھوپ یا ہوا سے اگر وہ جگہ خشک ہو جائے جہاں پیشاب ہو، تو وہ پاک ہو جائے گی۔اس کا بھی رد اس حدیث سے ہوا اور معلوم ہوا کہ صرف پانی ہی سے پاک ہو گی۔

باب يهريق الماء على البول

اکثر نسخوں میں یہ ترجمہ نہیں ہے۔بلکہ سابقہ باب کے تحت ہی ہے۔

وحدثنا خالد، قال: و حدثنا سليمان عن يحيٰ بن سعيد قال: سمعت أنس بن مالك قال:جاء أعرابي فبال في طائفة المسجد، فزجره الناس، فنهاهم النبيﷺ۔

فلما قضیٰ بوله أمر النبيﷺ بذنوب من ماء فأهريق عليه۔

یہ ابن مجلد ہیں جب کہ یحییٰ، انصاری ہیں۔

باب بول الصبيان

صاد پر زیر ہے پیش بھی جائز ہے۔صبی کی جمع۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت: أتي رسول اللهﷺ بصبي فبال على ثوبه، فدعا بماء فأتبعه إياه۔

(أتي بصبي) بظاہر یہ بعدوالی حدیث میں مذکور ام قیس کا بیٹا تھا یہ بھی محتمل ہے کہ یہ حسن بن علی یا حسین تھے کیونکہ طبرانی نے ام سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ ان میں سے ایک نے آنخضرت کے پیٹ پر پیشاب کر دیا یہی روایت مسند احمد میں ابن ابی لیلی سے ہے طحاوی کی روایت میں حضرت حسن کا نام ہے لیکن ابن حجر کے نزدیک بخاری کی اس روایت میں حسنین کے علاوہ کوئی اور ہے کیونکہ حسنین کے واقعہ میں ہے کہ اس نے پیٹ پر پیشاب کیا یہاں کپڑے کا اور بعدوالی روایت میں گود کا ذکر ہے۔

(فأتبعه) یعنی پانی منگوا کر پیشاب پر پانی بہا دیا مسلم کی روایت میں ہے (ولم يغسله) دھویا نہیں۔اسے نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة عن أم قيس بنت مِحصن أنها أتت بابن لهاصغيرٍ لم يأكل الطعام إلى رسول اللهﷺ فأجلسه رسول اللهﷺ في حجره، فبا ل على ثوبه، فدعا بماء فنضحه و لم يغسله۔

یہ عکاشہ بن محصن کی بہن ہیں ان کا نام آمنہ یا جذامہ ہے مہاجرات میں سے ہیں ان کی بخاری میں دو احادیث ہیں دوسری (طب) میں ہے۔

(لم يأكل الطعام) یعنی دودھ کے سوا کوئی خوراک ابھی تک نہیں کھائی تھی یعنی ابھی روٹی وغیرہ نہیں کھاتا تھا۔بعض نے یہ معنی کیا ہے کہ خود ابھی کھانا نہ کھا سکتا تھا یہ بھی احتمال ہے کہ ولادت کے فورا بعد لائی ہوں کیونکہ بعض روایات میں ہے کہ (تحنيك) کے لئے لایا گیا تھا پھر (لم يأكل) والا جملہ (محمول على النفي العام) ہوگا۔اس کو تقویت اس امر سے بھی پہنچتی ہے کہ اس روایت کو مصنف نے عقیقہ میں بھی نقل کیا ہے۔اگر یہ آخری مراد لیں تو (فأجلسه) کا معنی (فوضعه) کریں گے۔

صبایا جمع صبیۃ، کے بول کا حکم مختلف ہے جو دیگر متعدد روایات میں ذکر ہوا ہے چونکہ وہ یا ان میں سے کوئی اور روایت امام بخاری کی شرط پر نہیں لہذا صحیح میں نقل نہیں کیا۔احمد اور نسائی کے سوا باقی اصحابِ سنن نے ایک مرفوع روایت نکالی ہے۔جس میں ہے (ينضح بول الغلام و يغسل بول الجارية) یہ حکم رضیع کے لئے ہے۔اس کے راوی قتادہ کہتے ہیں: (هذا ما لم يطعما) حالتِ رضاعت میں یا جب تک صرف دودھ ان کی غذا ہے۔اسی طرح احمد، ابن ماجہ میں لبابہ بنت حارث سے مرفوعا روایت ہے کہ

(انما یغسل من بول الأنثی و ینضح من بول الذکر) ابنِ خزیمہ نے اسے صحیح کہا ہے۔ خطابی کا قول ہے کہ یہ اس وجہ سے نہیں کہ لڑکے کا پیشاب پاک ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ نجسِ خفیف ہے طحاوی کے مطابق بعض نے کھانا کھانے کی عمر سے پیشتر لڑکے کے بول کو طاھر کہا ہے۔ علماء کے اس بابت تین مذاہب ہیں بچے کے پیشاب پر پانی ڈالنا یا چھڑکنا، اور بچی کے پیشاب کو دھونا، یہ علی، عطاء، حسن، زہری، احمد، شافعی اور اسحاق کا مذہب ہے دوسرا یہ کہ۔ دونوں کے پیشاب پر پانی چھڑکنا۔ یہ اوزاعی کا مذہب ہے۔ امام مالک اور شافعی سے بھی ایک قول منقول ہے۔ تیسرا مذہب حنفیہ اور مالکیہ کا ہے جن کے ہاں، دونوں کے پیشاب کرنے پر دھویا جائے۔

باب البول قائما و قاعدا

بیٹھ کر پیشاب تو کرنا ہی ہے س کے لئے کوئی روایت لانے یا دلیل ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں اگر کھڑے ہوکر کرنے کا ذکر ہے تو بیٹھ کر تو بالاولیٰ ہوگا۔ ترجمہ میں و قاعدا۔ کا لفظ اس لئے ذکر کر دیا تا کہ کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ پیشاب صرف کھڑے ہوکر ہی کرنا جائز ہے۔ اس حدیث سے امام بخاری کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کا جوا ثابت کر رہے ہیں۔ ابنِ ماجہ نے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ عموما عرب کھڑے ہوکر پیشاب کرتے تھے۔ ایک دفعہ آنحضرت کو دیکھا گیا کہ بیٹھ کر پیشاب کر رہے ہیں تو لوگوں نے تعجب کیا کہ عورتوں کی طرح پیشاب کر رہے ہیں۔ حضرت عائشہ کی ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت نے جب سے قرآن نازل ہوا، کھڑے ہوکر پیشاب نہیں کیا۔ اسے ابوعوانہ اور حاکم نے روایت کیا ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں کھڑے ہوکر پیشاب کرنا نصاریٰ کا شعار بن چکا ہے لہٰذا اس کی حوصلہ شکنی کرنا چاہئے۔

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة عن الأعمش عن أبي وائل عن حذيفة قال: أتى النبي ﷺ سُباطة قوم فبال قائما، ثم دعا بماء، فجئته بماء فتوضأ۔

حذیفہ بن الیمان راوی حدیث ہیں۔ دونوں باپ بیٹا صحابی ہیں یمان کا نام حسیل یا حسل تھا، احد میں شہید ہوئے حضرت حذیفہ کی صحیح بخاری میں بائیس احادیث ہیں۔ مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت نے انہیں قیامت تک کے اہم واقعات بتائے تھے۔ نیز منافقوں کے ناموں سے بھی آگاہ کیا تھا۔ (سباطة قوم) یعنی کوڑا پھینکنے کی جگہ چونکہ وہ جگہ، بھربھری ہوتی ہے پیشاب کے چھینٹے پڑنے کا خدشہ نہیں ہوتا اس لئے وہاں پیشاب کیا۔

(قائما) یا تو بیانِ جواز کے لئے یا یہ کہ بیٹھنے کی جگہ نہ تھی یہ ممکن ہے کہ آنحضرت کسی اہم معاملہ میں مشغول ہوں اس لئے دور نہ گئے اور قریب ترین کوئی جگہ دیکھ کر حاجت پوری کی۔ بہر حال یہ سب احتمالات ہیں۔ بیہقی نے ابوہریرۃؓ سے ایک روایت نقل کی ہے کہ آپ نے کھڑے ہوکر اس لئے پیشاب کیا تھا کہ آپ کے گھٹنے میں درد تھا۔ لیکن یہ حدیث ضعیف ہے ابن حجر کہتے ہیں یہ اگر صحیح ہوتی تو تمام قیاس آرائیوں سے نجات مل جاتی۔ امام شافعی سے منقول ہے کہ عرب کمر درد سے شفا پانے کے لئے کھڑے ہوکر پیشاب کرتے تھے۔ بقول علامہ انور سب سے اچھی توجیہہ یہ ہے کہ جگہ گندی ہونے کی وجہ سے بیٹھنا ممکن نہ تھا خدشہ تھا کہ پیشاب آلودہ کر دے گا۔
امام بخاری نے اس سے کھڑے ہوکر پیشاب کرنے پر استدلال کیا ہے اور ایک جماعت کا یہی مسلک ہے مثلا زید بن ثابت، عمرو بن العاص، احمد، سعید بن المسیب، نخعی اور ابن سیرین۔ عام علماء کے نزدیک یہ مکروہ تنزیہی ہے۔ تمام اصحابِ صحاح نے اسے نقل کیا ہے۔

باب البول عندصاحبه، والتستر بالحائط

یعنی صاحب البائل۔عموماً آنحضرت بڑے پیشاب کے لئے آبادی سے دور تشریف لے جاتے اور کوئی آپ کے قریب نہ ہوتا کیونکہ اسی طرح ستر پوشی ہوتی تھی لیکن چھوٹے پیشاب میں زیادہ دور نہ جاتے اور لوگوں کا قرب بھی ستر پوشی میں آڑے نہ آتا، اس کے لئے کسی دیوار کی اوٹ کافی ہوتی تھی۔

حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال: حدثنا جرير عن منصور عن أبي وائل عن حذيفة قال: رأيتني أنا والنبيﷺ نتماشىٰ، فأتى سباطة قوم خلف حائط، فقام كمايقوم أحدكم فبال، فانتبذت منه، فأشار إلي فجئته، فقمت عند عقبه حتى فرَغ۔

سند میں جریر بن عبدالحمید اور منصور بن معتمر ہیں۔آنحضور ایک دیوار کے پیچھے پیشاب کرنے کے لئے کھڑے ہوئے حذیفہ دور جانے لگے تو آواز دے کر پاس بلایا تاکہ وہ ستر پوشی کریں۔ وہ آپ کی پشت کی جانب کھڑے ہو گئے۔طبرانی کی روایت میں صراحت ہے کہ (یا حذیفه استرنی) یہ عصمۃ بن مالک سے مروی ہے (اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کوئی دوسرا واقعہ ہے اور کلامِ مذکور آپ نے پیشاب کرنے سے پہلے کی ہوگی یہ بھی ثابت ہوا کہ حضرت حذیفہ بھی آپ کے بقیہ معروف خدام کی طرح ایسے مواقع پر آپ کے ہمراہ ہوتے تھے)(فأشار إلي) مسلم کی روایت میں ہے (ادنه) حذیفہ نے آپ کے اشارہ کو اپنے لفظ میں بیان کیا ہے۔آنحضرت نے صرف اشارہ کیا تھا کہ قریب آؤ، کلام نہیں کی تھی لہٰذا پیشاب کرتے وقت بولنے کا جواز مسلم کی روایت سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

باب البول عند سباطة قوم

مصنف کا اس باب سے مقصود یہ ثابت کرنا بھی ہے کہ کسی کوڑے والی جگہ پر پیشاب کرنے کے لئے ان سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان کو اس سے کوئی نقصان نہیں۔

حدثنا محمد بن عرعرة قال: حدثنا شعبة عن منصور عن أبي وائل قال: كان أبو موسى الأشعري يشدد في البول و يقول: إن بني إسرائيل كان إذا أصاب ثوب أحدهم قرضه، فقال حذيفة: ليته أمسك، أتى رسول اللهﷺ سباطة قوم فبال قائما۔

(كان أبو موسى يشدد) ابن منذر نے ان کے اس تشدد کے بارہ میں ایک روایت ذکر کی ہے۔(من طريق عبدالرحمن بن الأسود عن أبيه) کہ انہیں سنا جب ایک آدمی کو دیکھا کہ کھڑے ہو کر پیشاب کر رہا ہے تو اسے کہا (ويحك أفلا قاعدا) اور بنی اسرائیل والی بات کی اس پر حضرت حذیفہ نے یہ بیان کیا۔(ثوب أحدهم) مسلم کی روایت میں (جلد أحدهم) ہے۔قرطبی کہتے ہیں جلد سے مراد ان کا لباس ہے جو جلود سے تیار ہوتا تھا۔بعض نے ظاہری معنی مراد لیتے ہوئے جسم کا معنی کیا ہے لیکن بخاری میں صراحت آ گئی کہ اس سے مراد کپڑا ہے۔ابوموسی کا تشدد یہ تھا کہ بوتل میں پیشاب کرتے تھے تاکہ چھینٹے نہ پڑیں۔(قرضه) ایک نسخہ میں (بالمقراض) قینچی کے ساتھ کاٹنا اس سے بعض لوگوں کا (قرضه) بمعنی (غسله) مراد لینا غلط ثابت ہوا۔
علامہ انور لکھتے ہیں کہ میں نے مصنف ابن ابی شیبہ میں دیکھا ہے کہ بنی اسرائیل کو دنیا میں حکم تھا کہ چھینٹے پڑنے کی صورت

میں اپنے ملوث کپڑے کاٹ دیں، قطعِ جلد کا حکم قبر میں بطورِ عذاب کے ہوگا۔(لیته أمسك) اس خواہش کا اظہار کیا کہ وہ تشدد سے کام نہ لیں کیونکہ آنحضرت علیہ السلام نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا (لیکن آپ نے یہ تسلی کر لی کہ یہ جگہ ایسی بھربھری ہے کہ چھینٹے اڑنے کا خدشہ نہیں ہے)۔اور بقول ابن حبان بیٹھنے کے لئے جگہ صحیح نہ تھی۔اس لئے حد سے زیادہ تشدد سنت کے مخالف ہے (اور یہ آدمی کو وہم میں مبتلا کر دیتا ہے کافی حضرات کو اس میں مبتلا دیکھا ہے) ابوعوانہ اور ابن شاہین نے ایک اور موقف اختیار کیا ہے کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا منسوخ ہے انہوں نے حضرت عائشہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔(ما بال قائما منذ أنزل علیه القرآن) لیکن صحیح یہی ہے کہ منسوخ نہیں بلکہ حضرت عائشہ کا بیان ان کے علم کے مطابق ہے۔یعنی گھر میں کبھی ایسے نہیں کیا باہر کے بارہ میں ان کو علم نہ تھا۔حضرات عمر، علی اور زید بن ثابت سے مروی ہے کہ انہوں نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا، لہٰذا یہ بغیر کراہت کے جائز ہے اگر چھینٹے پڑنے کا خطرہ نہ ہو۔آنحضور سے اس کی نہی ثابت نہیں۔

باب غسل الدم

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ دم کے نجس ہونے پر اتفاق ہے اسی لئے غسل کا لفظ استعمال کیا ہے بول، مذی اور منی کے لئے بھی غسل کا لفظ استعمال کیا ہے لہٰذا میرا موقف ہے کہ امام بخاری بھی منی کی نجاست کے قائل ہیں۔خون کے بارے میں ہماری عام کتب میں ہے کہ مسفوح (بہتا ہوا) نجس اور غیر مسفوح غیر نجس ہے۔

حدثنا محمد بن المثنى قال: حدثنا يحي عن هشام قال: حدثتني فاطمة عن أسماء قالت: جاء ت امرأة النبيﷺ فقالت: أرأيت إحدانا تحيض في الثوب كيف تصنع؟ قال: تحتُّه ثم تقرُصُه بالماء و تنضحه و تصلي فيه۔

یحییٰ سے مراد القطان ہیں فاطمہ ہشام کی بیوی اور ان کے چچا منذر بن زبیر کی بیٹی تھیں۔اسماء کی بخاری میں سولہ احادیث ہیں۔(تحیض في الثوب) یعنی حیض کا خون کپڑے کو لگ جاتا ہے۔(تحته ثم تقرصه) رگڑے پھر پانی سے مل کر دھوئے۔(تنضحه) یعنی باقی ماندہ قطرے چھڑک کر کپڑے کو صاف کرے۔اس طرح (تحته) کی ضمیر خون کے لئے اور (تنضحه) کی کپڑے کے لئے ہوگی۔ابن حجر کہتے ہیں اختلافِ ضمائر اصل کے خلاف ہے (تینوں الفاظ میں ضمیر کا مرجع ثوب ہونا بھی معنی کے اعتبار سے ممکن ہے) اس سے یہ بھی استدلال ہوا کہ نجاست کا ازالہ صرف پانی سے ہی ہوگا کوئی اور مائع چیز اس مقصد کے لئے استعمال کرنا صحیح نہیں ہے یہی قول جمہور کا ہے۔امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے ہاں کوئی اور مائع بھی جائز ہے۔امام شافعی نے یہی روایت (سفیان بن عیینة عن هشام) سے روایت کی ہے اس میں ہے کہ حضرت اسماء نے یہ سوال کیا تھا، گویا، جاءت امرأة۔ سے مراد خود راویۃ الحدیث ہیں۔ابن حجر نے نووی کے اس روایت کو ضعیف کہنے پر سخت تعجب کا اظہار کرتے ہیں اور وضاحت کرتے ہیں کہ اس کی سند میں کوئی علت نہیں ہے۔

حدثنا محمد قال: حدثنا أبو معاوية حدثنا هشام بن عروه عن أبيه عن عائشة قالت: جاء ت فاطمة ابنة أبي حبيش إلى النبيﷺ فقالت: يا رسول الله، إني امرأة استحاض فلا أطهر، أفادع الصلاه؟ فقال رسول الله: لا إنما ذلك عرق، و ليس بحيض۔ فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم

صلي قال: و قال أبي: ثم توضئي لكل صلاة حتي يجيء ذلك الوقت۔

یہ محمد بن سلام ہیں۔ فاطمہ بنت ابی حبیش آئیں، ابو حبیش کا نام قیس بن المطلب بن اسد ہے۔ (انی امرأۃ أستحاض) استحاضہ وہ خون جو ماہواری کے ایام کے علاوہ نکلے یہ خون حیض شمار نہ ہوگا بلکہ (إنما ذلك عرق) یعنی یہ ایک رگ ہے (جو پھوٹ پڑی) (فإذا أقبلت حيضتك) عورتوں کو اپنے حیض کے دنوں کا علم ہوتا ہے کہ معتاد کب آتا ہے کب ختم ہوتا ہے تو اتنے دن یہ خون حیض کا شمار ہوگا اور حیض کے احکام لاگو ہوں گے۔ بعد والے دن اگر خون جاری رہے تو وہ استحاضہ شمار ہوگا اس میں نماز نہیں چھوڑے گی۔

علامہ انور تحریر کرتے ہیں کہ بعض فقہاء نے حیض اور استحاضہ کے خون کے مابین فرق کے لئے رنگ کو معیار قرار دیا ہے، چنانچہ امام شافعی شدید سرخ اور سیاہ خون کو حیض، کسی اور رنگ کے خون کو استحاضہ قرار دیتے ہیں مگر صحیح یہ ہے کہ ماہواری کے ایام کا اعتبار ہوگا ان معتاد دنوں میں جس رنگ کا بھی خون آئے حیض کا ہی شمار ہوگا۔ (فاغسلي عنك الدم) مراد غسلِ شرعی ہے تفصیل کتاب الحیض میں آئے گی، (قال و قال أبي) پہلے قال کے فاعل ہشام ہیں وہ کہتے ہیں کہ میرے والد یعنی عروہ نے کہا۔ یہ کوئی الگ تعلیق نہیں ہے بلکہ اسی سے سابقہ سند کے ساتھ متصل ہے۔ بعض نے اسے عروہ کا قول قرار دیا ہے لیکن صحیح یہی ہے کہ حدیث کا حصہ ہے اگر ان کا قول ہوتا تو وہ (تتوضا) ہی کا صیغہ استعمال کرتے (حتي يجيء ذلك الوقت) یعنی دوبارہ حیض کے ایام آ جائیں۔ اسے مسلم، ترمذی، نسائی اور ابوداؤد نے بھی نکالا ہے۔

باب غسل المني و فركه، و غسل ما يصيب من المرأة

یعنی منی کا دھونا کپڑے سے صاف کرنا اور جو بھی رطوبت عورت سے کپڑے یا جسم کو لگے اسے بھی دھوئے (فرك) سے مراد رگڑ کر صاف کرنا۔ اگرچہ اس باب میں فرک کی بابت کوئی حدیث نقل نہیں کی۔ حضرت عائشہ کی حدیث سے ثابت ہے، غسل اور فرک کی احادیث میں تطبیق اس طرح دی جا سکتی ہے کہ فرک سے اگر کپڑا صاف ہو گیا تو دھونا استحبابی ہے یا اگر منی خشک ہوگئی تو رگڑ کر بھی صاف ہو سکتی ہے اور اگر تر ہے تو دھو کر ہی صاف ہوگی پہلا قول شافعی، احمد اور اصحاب الحدیث کا ہے۔ اور دوسری توجیہ حنفیہ کی ہے۔ ابن حجر نے پہلی توجیہ کو ترجیح دی ہے کیونکہ اس کے مطابق ظاہر حدیث پر عمل ممکن ہے اور قیاساً بھی صحیح ہے کیونکہ اگر منی دم کی طرح ناپاک ہے تو دھونا واجب ہوگا رگڑنے سے (اگرچہ خشک ہو) کام نہیں چلے گا حضرت عائشہ کی حدیث میں صراحت ہے کہ وہ آنحضرت کے نجاست والے کپڑے سے اپنے ناخن کے ساتھ منی کھرچ کر صاف کر دیتی تھیں ایک روایت میں ہے کہ کبھی وہ اذخر گھاس کے تنکوں کے ساتھ صاف کرتی تھیں گویا اگر وہ تر ہے تو اذخر کے ساتھ، اگر خشک ہے تو ناخنوں اور انگلیوں کے ساتھ، اس سے حنفیہ کا رطب اور یابس کا فرق کرنا غلط ثابت ہوا، خلاصہ کلام یہ ہے کہ منی شافعی، احمد اور محدثین کے نزدیک طاہر ہے ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک نجس ہے۔ اور مالک ہر صورت میں، تر ہو یا خشک، دھو کر صاف کرنے کے قائل ہیں۔ جب کہ ابوحنیفہ کے نزدیک خشک ہونے کی صورت میں کھرچ کر ازالہ کرنے سے پاک ہو جائے گا۔ بعض کے ہاں صرف آنحضرت علیہ السلام کی منی طاہر ہے باقی کسی کی نہیں۔ امام بخاری نے اپنا موقف ذکر نہیں کیا۔ ان کے موقف کی بابت علامہ انور کی رائے گذر چکی ہے مزید کہتے ہیں کہ اگلے باب (إذا القي علي ظهر المصلي الخ) میں باقی نجس اشیاء کے ساتھ جنابت یعنی منی کا بھی ذکر کیا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ منی کی نجاست کے قائل ہیں۔

حدثنا عبدان قال: أخبرنا عبد الله قال: أخبرنا عمرو بن ميمون الجزري عن سليمان

بن يسار عن عائشة قالت: كنت أغسل الجنابة من ثوب النبيﷺ، فيخرج إلى الصلاة وإن بُقَع الماء في ثوبه۔

(كنت أغسل الجنابة) مراد جنابت کا اثر یعنی منی، مجازاً الجنابۃ کو غسل کا مفعول بنایا۔ (بقع الماء) جمع بقعۃ ایک رنگ میں جب دوسرا رنگ بھی شامل ہو، مراد یہ ہے کہ کپڑے کے خشک حصوں کے ساتھ گیلے حصے نظر آتے تھے۔

حدثنا قتيبه قال: حدثنا يزيد قال: حدثنا عمرو عن سليمان قال: سمعت عائشة ح۔ وحدثنا مسدد قال: حدثنا عبدالواحد قال حدثنا عمرو بن ميمون عن سليمان ابن يسار قال: سألت عائشة عن المني يصيب الثوب فقالت: كنت أغسله من ثوب رسول اللهﷺ، ويخرج إلى الصلاة وأثر الغسل في ثوبه بقع الماء

قتيبة کے استاد یزید کے بارہ میں دو آراء ہیں بعض کے ہاں وہ ابن ہارون ہیں اور بعض کے ہاں ابن زریع اور یہ دونوں نام موجود ہیں اور دونوں نے عمرو بن میمون سے روایت کی ہے۔ ابن حجر نے ابن زریع والے قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ قتیبہ ابن زریع سے روایت میں مشہور ہیں بجائے ابن ہارون کے۔ اسی طرح سلیمان بن یسار کے حضرت عائشہ سے سماع کی بابت صراحت ہوگئی، مسلم نے بھی بخاری کی موافقت کی ہے، بعض نے اس کی نفی کی ہے۔ الأم میں امام شافعی نے نفی کا قول کسی سے نقل کیا ہے، بزار سے بھی نفی منقول ہے۔ عبدالواحد سے مراد ابن زیاد بصری ہیں ایک اور راوی عبدالواحد بن زید بصری ہیں بخاری نے ان سے روایت نہیں کی۔

باب إذا غسل الجنابة أو غيرها فلم يذهب أثره

غیرھا سے مراد دمِ حیض وغیرہ۔ (أثره) یعنی غسل کا اثر اور نشان باقی رہا۔

حدثنا موسى بن إسماعيل المِنقري قال: حدثنا عبدالواحد قال: حدثنا عمرو بن ميمون قال: سمعت سليمان بن يسار في الثوب تصيبه الجنابة قال: قالت عائشة: كنت أغسله من ثوب رسول اللهﷺ ثم يخرج إلى الصلاة و أثر الغسل فيه بقع الماء۔

نئی سند کے حضرت عائشہ کی سابقہ حدیث روایت کی ہے۔ شیخ بخاری موسیٰ کی کنیت ابوسلمہ اور نسبت تبوذ کی ہے۔ اس حدیث میں اگرچہ صرف جنابت کا ذکر ہے لیکن قیاس کرتے ہوئے (غيرها) کی تطہیر پر استدلال کیا ہے۔ اس بابت متعدد روایات ہیں ابوداؤد میں ابوھریرۃؓ سے مروی ہے کہ خولہ بنت یسار نے آنحضرت سے پوچھا کہ میرے پاس ایک ہی کپڑا ہے میں ایامِ حیض میں کیا کروں آپ نے فرمایا پاک ہونے پر اسے دھولو پھر اس میں نماز ادا کرو۔ (قالت فإن لم يخرج الدم قال يكفيك الماء و لا يضرك أثره) یعنی اگرچہ خون کا نشان ختم نہ ہو دھو لینا کافی ہے۔ اس کی سند ضعیف ہے۔ لیکن اس کا ایک مرسل شاھد ہے جسے بیہقی نے نقل کیا ہے۔ اسی طرح ام قیس کی حدیث جسے ابوداؤد نے باسنادِ حسن نقل کیا ہے میں ہے (حكيه بضلع واغسليه بماء و سدر) امام بخاری کو اگر اپنی شرط کے مطابق کوئی حدیث نہیں ملتی تو جو حدیث ان کی شرط پر ہے اس سے استنباط کر لیتے ہیں یعنی قیاس کیا کہ اگر جنابت دھونے پر اثر باقی رہنے کا ذکر ہے تو غیر جنابت کا بھی یہی حکم ہوگا۔

حدثنا عمرو بن خالد قال: حدثنا زهير قال: حدثنا عمر و بن ميمون بن مهر ان عن

سليمان بن يسار عن عائشة أنها كانت تغسل المني من ثوب النبيﷺ ثم أراه فيه بقعة أو بقعا۔

زھیر سے مراد ابن معاویہ جعفی ہیں۔اس میں غائب کے صیغہ سے متکلم کی طرف التفات ہے ممکن ہے شروع میں راوی نے بالمعنی روایت کی ہو۔

باب أبوال الإبل والدواب والغنم و مرابضها

و صلى أبو موسى في دار البريد والسِرقين، والبريةُ إلى جنبه فقال: ها هنا و ثَم سواء۔

دواب دابة کی جمع ہے۔لغۃً ہر چلنے والے پر دابۃ کا لفظ بولا جاتا ہے،عُرفاً چوپائے مراد ہیں۔مرابض مربض کی جمع ہے ریوڑ کے مسکن کو مرابض اور اونٹوں کے مسکن کو مطاعن کہتے ہیں۔ربض (على وزن ضرب) کا لغوی معنی ہے (أقام)۔مصنف نے حسب عادت ترجمۃ الباب میں کسی حکم کا ذکر نہیں کیا کیونکہ اس بابت اختلاف ہے لیکن درج کردہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان حیوانات کے پیشاب کو طاہر سمجھتے ہیں، جن کا گوشت حلال ہے۔مصنف کے ایک سابقہ (باب ما جاء في غسل البول) کے ترجمہ میں قول (و لم يذكر سوى بول الناس) سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ کرمانی نے لکھا ہے۔کہ نجاسات میں امام بخاری کا مسلک داؤد ظاہریؒ کے موافق ہے علامہ کہتے ہیں میرا موقف ہے کہ بخاریؒ کے علامہ ظاہری کے مذہب کی کچھ جزئیات اختیار کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ کلی طور پر ان کے مذہب پر ہیں اصل بات کہ ہے کہ وہ مجتہد فی الفقہ ہیں ظاہریہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے کہ وہ خنزیر، کتا اور انسان کے سوا تمام ابوال و ازبال کی طہارت کے قائل ہیں لیکن میرے نزدیک یہ متحقق نہیں ہے امام بخاری کے تراجم سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حدیث العرنین کی وجہ سے اونٹوں کے ابوال کو طاہر کہتے ہیں، ازبال کی بابت ساکت ہیں۔دواب کا لفظ اپنی طرف سے بڑھایا ہے حدیث میں اس کی کوئی اس کی کوئی دلیل نہیں اسی لئے یہاں ابہام سے کام لیا ہے میرے نزدیک ان کی مراد مرکوب جانور ہیں ایک حدیث کے سبب غنم کا اضافہ بھی کیا ہے۔جس چیز کی دلیل ہے اس کا نام ذکر کر دیا ہے باقی کو مبہم رکھا ہے پھر ان کی طہارت اور نجاست کی بابت عدمِ افصاح کیا ہے یہی ان کی عادت ہے ان احادیث کے بارہ میں جو دونوں فریق کے لئے صالح ہیں، ایسی حدیث میں معاملہ ناظرین پر چھوڑ دیتے ہیں۔(از بال، لید اور گوبر وغیرہ)

(وصلى ابو موسى) یہ اشعری ہیں کوفہ کی گورنری کے زمانہ کا ذکر ہے (دار البريد) کوفہ میں ایک جگہ ہے جہاں خلفاء کی طرف سے پیغام رساں آ کر ٹھہرتے تھے۔(السرقين) البريد پر اس کا عطف ہے۔سین پر زیر اور زبر دونوں صحیح ہیں۔سرجین جیم کے ساتھ بھی آیا ہے یہ فارسی الاصل، معرب ہے جیم اصل لفظ (فارسی) میں گ ہے سرگین۔اس سے مراد دواب کا فضلہ (گوبر) (البرية) یعنی صحراء، دار البرید کوفہ کے ایک کنارے پر تھا لہٰذا صحراء پہلو پر ہوا۔

ابو موسی کی یہ روایت ابونعیم کے حوالہ سے کتاب الصلاۃ میں منقول ہے اس میں ہے کہ انہوں نے ہمیں دار البرید میں نماز پڑھائی (و هناك سر قين الدواب) گوبر بھی تھا، کہا گیا (لوصليت على الباب) تو انہوں نے کہا: (هاهنا و ثم سواء) یعنی یہاں اور وہاں میں کوئی فرق نہیں ہے۔گوبر کی طہارت پر بظاہر کوئی دلیل نہیں کیونکہ ممکن ہے ابو موسی نے کپڑا بچھایا ہو۔لیکن ایک اور

روایت میں صراحت ہے (صلى بناأبو موسى على مكان فيه سرقين) اسے سفیان ثوری نے اپنی جامع میں اعمش سے روایت کیا ہے۔ راجح یہ ہے کہ یہ ابوموسی کا ذاتی فعل ہے بعض صحابہ مثلا ابن عمر وغیرہ نے اس کی مخالفت کی ہے بظاہر گوبر کی طہارت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس مسلک کے مخالفین نے حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت جسے ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے: (استنز هوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه) سے استدلال کیا ہے کہ اس میں بظاہر (البول) سے ہر بول مراد ہے آدمی کا بھی اور حیوان کا بھی۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن أبي قلابة عن أنس قال: قدم أناس، من عُكل۔ أو عُرَينة۔ فاجتووا المدينة، فأمرهم النبيﷺ بلقاح، و أن يشربوا من أبوالها و ألبانها، فانطلقوا۔ فلما صَحُوا قتلوا راعي النبيﷺ، واستاقوا النَعَم۔ فجاء الخبر في أول النهار، فبعث في آثارهم۔ فلما ارتفع النهار جيء بهم فأسر فقطع أيد يهم و أرجلهم و سُمّرت أعينهم و أُلقوا في الحَرة يستسقون فلا يُسقَون۔

ایوب سے مراد سختیانی ہیں مسلم کی روایت میں ایوب اور ابوقلابہ کے درمیان ابورجاء مولی أبی قلابہ ہیں اور یہ دونوں طریق صحیح ہیں ایوب نے ابوقلابۃ سے عرنین کا قصہ ابورجاء کے واسطہ کے بغیر سنا ہے جب کہ ابورجاء کے واسطہ سے جو روایت انہوں نے سنی ہے اس میں ابوقلابۃ کا عمر بن عبدالعزیز کے ساتھ ایک قصہ ذکر کیا ہے جو کتاب الدیات میں آئے گا۔ گویا اس قصہ کے راوی ابورجاء ہیں۔ امام بخاری کی طرح ہی یعنی بلا واسطہ، ابوداؤد، ابوعوانہ اور ابونعیم نے روایت کی ہے۔ ابوعوانہ نے دوسری روایت مسلم کی طرح ایوب اور ابوقلابہ کے درمیان ابورجاء کے اضافہ کے ساتھ بھی نکالی ہے۔ بقول دارقطنی دونوں طریق صواب ہیں۔

(من عكل أو عرينة) حماد نے شک کیا ہے۔ امام بخاری نے کتاب الجہاد میں (عن وهيب عن أيوب) جو روایت نقل کی ہے اس میں ہے (إن رهطامن عكل) وہاں ایک ہی لفظ ہے۔ لیکن کتاب الزکاۃ میں (عن شعبة عن قتادة عن أنس) ہے۔ (ان ناسا من عرينة) ایک ہی لفظ ہے جب کہ المغازی میں (عن سعيد بن أبى عروبة عن قتادة) (ان ناسا من عكل و عرينة) یعنی (أو) کی بجائے (و) کے ساتھ ہے اس کی وضاحت ابوعوانہ اور طبری کی روایت سے ہوتی ہے۔ من طريق سعيد بن بشير عن قتادة عن انس قال كانوا أربعة من عرينة و ثلاثة من عكل) یہ دو قبیلے ہیں عکل عدنانی اور عرینہ قحطانی ہیں یہ سن چھ ہجری میں آئے تھے۔ (فاجتوا وا المدينه) یعنی آب وہوا راس نہ آئی۔ بعض کے مطابق (الجوى) پیٹ کی بیماری ہے۔ الطب میں (ثابت عن انس) کی روایت میں ہے (ان ناسا كان بهم سقم) اس سے علم ہوا کہ جب مدینہ آئے تو بیمار تھے صحتمند ہونے پر مدینہ کو اپنے ناموافق کہا ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ سخت لاغر اور کمزور تھے آنحضرت سے ٹھکانا اور کھانا مانگا (آونا و أطعمنا)۔ (فأمرهم بلقاح) یعنی لقاح جانے کا حکم دیا۔ ابوعوانہ کی روایت میں ہے خود انہوں نے لقاح جانے اور آنحضرت کے ریوڑ اور چرواہے کے پاس ٹھہرنے کی اجازت مانگی تھی۔ لقاح کا معنی ہے دودھ والی اونٹنیاں، اس کی واحد (لقحة) ہے۔ یہ صدقہ کی تھیں۔ اور مدینہ سے باہر چراگاہ میں تھیں۔ ابن سعدان نے ان کی تعداد پندرہ لکھی ہے۔ انہوں نے ان میں سے ایک کو ذبح کر دیا۔

(و أن يشربوا من أبوالها وألبانها) شرب ابوال سے مصنف اور بعض دیگر نے ان کی طہارت پر استدلال کیا ہے۔

قائلین میں مالک، احمد اور سلف کی ایک جماعت ہے۔ حنفیہ میں سے زفر بھی اور ایک روایت کے مطابق امام محمد بھی ماکول اللحم کے بول و زبل کی طہارت کے قائل ہیں (فیض) جب کہ شوافع میں ابن خزیمہ، ابن حبان، ابن المنذر، اور اصطخری وغیرھم۔ نجاست کے قائلین ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور جمہور، کے نزدیک پیشاب اور گوبر دونوں ناپاک ہیں۔ اس میں ماکول اللحم وغیرہ کی قید نہیں، سب کا نجس ہے۔ ان کے مطابق یہ صرف ان لوگوں کے علاج کی وجہ سے تھا اور انہی کے ساتھ خاص ہے۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ زمانہ قدیم و حدیث میں لوگوں کا گوبر کی خرید و فروخت کرنا اور چوپایوں کے ابوال دواؤں میں استعمال کرنا ان کی طہارت کی بلانکیر دلیل ہے۔ ابن حجر کا رجحان ان کی نجاست کی طرف ہے لیکن ضرورت کے تحت تداوی کے لئے استعمال کو صحیح سمجھتے ہیں، علامہ انور بھی یہی موقف رکھتے ہیں۔

(فجاء الخبر) ایک روایت میں ہے کسی نے باآواز بلند اس سانحہ کی خبر دی اور یہ صارخ ایک چرواہا تھا، دو چرواہے تھے ایک کو قتل کر دیا مقتول کا نام یسار تھا۔ (بعث فی آثارھم) سلمہ بن اکوع کی روایت میں ہے ایک گھڑ سوار دستہ کرز بن جابر فہری کی قیادت میں بھیجا۔ ایک (قائف) یعنی کھوجی کو بھی بھیجا۔

(فقطع أیدیھم و أرجلھم) ترمذی کی روایت میں ہے (من خلاف) یعنی مخالف سمت سے، ایک بازو اور ایک پاؤں کاٹ دیے۔ (و سمرت أعینھم) بخاری کی تمام روایات میں (سمر) راء کے ساتھ ہے مسلم کی روایت میں لام کے ساتھ ہے دونوں ہم معنی ہیں۔ مصنف کی اوزاعی سے مروی حدیث میں صراحت ہے (ثم أمر بمسامیر فأحمیت فکحلھم بھا) کیل (سلائیاں) گرم کرنے کا حکم دیا پھر ان کی آنکھوں میں پھیرے گیے۔ (ألقوا فی الحرۃ) مدینہ کے قریب سیاہ پتھریلی زمین (یستسقون ولا یسقون) پانی مانگتے تھے لیکن پانی نہ دیا گیا۔ وھب اور اوزاعی کی روایت میں اضافہ ہے (حتی ما توا) مسلم اور ترمذی میں ہے (إنھم ارتدوا عن الاسلام)۔ ابن جوزی وغیرہ نے اتنی سخت سزا کی یہ وجہ بتلائی ہے کہ انہوں نے بھی چرواہے کے ساتھ ایسا ہی کیا تھا یہ سب کچھ قصاصِ مثلی کے طور پر کیا گیا۔ مسلم میں ہے (لأنھم سملوا أعین الرعاۃ) انہوں نے چرواہوں کی آنکھوں میں سلائیاں پھیریں تھیں اہل مغازی نے یہ بھی لکھا: (إھم مثلوا بالراعی) جس راعی (یسار) کو قتل کیا تھا اس کا مثلہ بھی کیا تو جواباً ان کو مثلہ بھی کیا گیا۔ اور یہ مثلہ کرنے کی نہی سے قبل کی بات ہے بعد میں سورۃ المائدہ کی آیت نازل ہوئی تو آنحضرت نے مثلہ کرنے سے منع فرمایا۔

(قال ابو قلابۃ فھؤ لاء سرقوا الخ) یہ ابوقلابہ کا قول نہیں ہے بلکہ متنِ حدیث کا حصہ ہے باقیوں سے روایت میں یہ الفاظ منقول ہیں۔ (یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ چونکہ ان کے جرائم کی فہرست کافی سنگین اور طویل ہے لہذا ان کی سزا بھی خوفناک اور عبرت انگیز ہوئی وہ نہ صرف محسن کش ثابت ہوئے بلکہ مرتد اور خدا و رسول سے جنگ کرنے کے مرتکب بھی ہوئے ایسے لوگوں کی یہی سزا ہونی چاہئے۔ إنما جزاء الذین یحاربون اللہ و رسولہ أن یقتلوا أو یصلبوا الخ)

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة قال: أخبرنا أبو التَیاح یزید بن حُمید عن أنس قال:

کان النبي ﷺ یصلي- قبل أن یُبنی المسجد- في مرابض الغنم-

یہ بھی دواب ماکولۃ اللحم کے ابوال اور ابعار کی طہارت کے قائلین کی دلیل ہے۔ جواباً کہا گیا کہ محتمل ہے کہ کوئی چٹائی وغیرہ بچھا کر نماز پڑھتے ہوں۔ اسے مسلم ترمذی اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب ما يقع من النجاسات في السَمن والماء

وقال الزهری: لا بأس بالماء مالم يغيره طعم أو ريح أو لون، وقال حماد: لا بأس بريش المَيتة، وقال الزهری فی عظام الموتی- نحو الفيل وغيره- أدركت ناسا من سلف العلماء يمتشطون بها ويدهنون فيها لايرون به بأسا، وقال ابن سيرين و إبراهيم: و لا بأس بتجارة العاج-

اگر گھی اور پانی میں کوئی نجاست گر جائے تو اس بابت کیا حکم ہے کیا نجس ہوں گے؟ امام بخاری کا پانی کے بارہ میں موقف زھری اور امام مالک کے موقف جیسا ہے کہ وہ تب نجس ہوگا۔ جب اس کا ذائقہ، رنگ، یا بو، نجاست کی وجہ سے بدل جائے۔

(و قال الزهری) یہ قول ابن وھب نے اپنی جامع میں (عن یونس عنه) اور بیہقی نے اس کا معنی (من طریق أبی عمرو- أوزاعی- عن الزهری) نقل کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ زہری اور بیشتر علماء کا یہی رجحان ہے کہ پانی کی مقدار کم ہو یا زیادہ، نجس تبھی ہوگا جب نجاست کے سبب اس کے تین مذکورہ اوصاف میں سے کسی ایک میں تبدیلی آئے۔ قلتین کی حدیث کو مصنف نے اس لئے نظر انداز کیا ہے کہ اس کی اسناد میں اختلاف ہے، جب کہ اس کے راوی ثقہ ہیں۔ اسی طرح قلتین کی مقدار متعین کرنے میں اختلاف ہے۔ احناف کے ہاں پانی اگر کثیر مقدار میں بھی ہے تو نجاست پڑنے سے نجس نہ ہوگا کثیر کی تعریف یہ کی ہے کہ ایک کنارے کو حرکت دینے سے دوسرے کنارے کا پانی حرکت نہ کرے۔ شافعیہ قلتین کی مقدار، پانچ حجازی مشکیں ذکر کرتے ہیں جب کہ مالکیہ کے ہاں تبھی ناپاک ہوگا۔ جب اس کے تین اوصاف میں سے ایک تبدیل ہو جائے۔ (و قال حماد لا بأس بريش الميتة) حماد بن ابی سلیمان فقیہِ کوفہ ہیں یعنی پر ماکول اللحم کا ہو یا حرام جانوروں کا، پانی اس کی وجہ سے نجس نہ ہوگا اس تعلیق کو عبدالرزاق نے موصولاً (عن معمر عنه) نقل کیا ہے۔ ابو حنیفہ کا بھی یہی مذہب ہے، حماد ان کے شیخ ہیں۔ ابو حنیفہ کے نزدیک نہ صرف پر بلکہ وہ تمام اجزاء جن میں حیات متداخل نہیں ہوتی مثلاً مردار کی ہڈیاں، سینگ بال اور وبر (اُون) بھی پانی میں جانے سے پانی ناپاک نہ ہوگا۔ (فیض)

(وقال الزهری فی عظام الموتیٰ الخ) یعنی ان جانوروں کی ہڈیاں جن کا گوشت حلال نہیں مثلاً ہاتھی کے دانت اور ہڈیاں سلف کے زیر استعمال رہیں۔ (مثلاً ہاتھی دانت سے کنگھیاں بنائی جاتی تھیں اور ہیں) ان سے بنی ہوئی شیشوں میں تیل ڈالتے ہیں وغیرہ، گویا ایسی چیزیں ان کے ہاں پاک ہیں۔ (اس بابت اختلاف کا آگے ذکر ہوگا) (و قال ابن سيرين و ابراهيم ولابأس بتجارة العاج) ابن سیرین کا اثر عبدالرزاق کی مصنف میں منقول ہے۔ ابراہیم سے مراد نخعی ہیں، بخاری کے اکثر ناقلین نے ابراہیم ذکر نہیں کیا ہے۔ نجاست کا اصلاً تعلق گوشت سے ہے تبعاً یہ اشیاء زیر بحث لائے ہیں۔ (العاج) اکثر علمائے لغت کے مطابق اس سے مراد ہاتھی کے دانت ہیں جب کہ بعض کے نزدیک اس کی ہڈی پر بھی یہ لفظ بولا جاتا ہے امام ابوحنیفہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ تمام عظام مطلقاً حلال ہیں۔ ان سے استفادہ اور خرید وفروخت، جائز ہے۔ جب کہ امام مالک کے نزدیک ان کو پاک کیا جائے پھر استفادہ جائز ہوگا۔

حدثنا إسماعيل قال: حدثني مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن

عتبة بن مسعود عن ابن عباس عن ميمونة أن رسول اللهﷺ سئل عن فأرة سقطت في سَمن، فقال: ألقوها، و ما حولها فاطرحوه، و كلوا سمنكم۔

شیخِ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔سند کے تمام رواۃ مدنی ہیں۔(سئل عن فارة) سائلہ خود حضرت میمونہ تھیں۔دارقطنی میں یہ صراحت ہے۔(سقطت فی سمن) نسائی میں ہے(جامد) یعنی جے گھی میں اگر چوہیا گر جائے۔تو اس کا کیا حکم ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا معن قال: حدثنا مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس عن ميمونة أن النبيﷺ سئل عن فأرة سقطت في سمن فقال: خذوها وما حولها فاطر حوه۔ قال معن: حدثنا مالك ما لا أحصيه يقول: عن ابن عباس عن ميمونة۔

یہ ابن المدینی ہیں۔ (قالمعن) یہ علی بن عبداللہ شیخ بخاری کا قول ہے کوئی الگ سے معلق نہیں۔مصنف کے اس قول کو ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مالک کی اس روایت کو موطا کے ناقلین میں سے بعض نے ابن عباس کے واسطہ کے بغیر، بعض نے میمونہؓ کے واسطہ کے بغیر اور بعض نے دونوں کا ذکر نہیں کیا، اس لئے مصنف نے معن کا قول ذکر کر کے اس طریق کو اصح ثابت کیا ہے۔ جب کہ عبدالرزاق نے(عن معمر عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة)، یہی روایت نقل کی اس میں ہے۔ (سئل رسول الله عن فأرة)۔ معن کی یہ روایت باب کی حدیثِ اول کے مطابق ہے پھر مصنف کے معن کے اس قول کو ذکر کرنے کی کیا حکمت ہے؟ حکمت یہ بیان کی گئی ہے کہ مصنف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ (عن ابن عباس عن ميمونة) کا سند میں ذکر نہ صرف اسماعیل کے طریق سے بلکہ معن کے طریق سے بھی مروی ہے اور معن امام مالک سے بے شمار دفعہ یہ طریق سن چکنے کی تصدیق کر رہے ہیں۔لہٰذا یہ طریق محفوظ ہے اسی لئے اس کا ذکر کیا تا کہ کسی کو اصحابِ مؤطا کے باہمی اختلاف کی وجہ سے اس سند کے بابت کوئی شک نہ ہو۔اصل بات یہ ہے کہ مالکؒ نے کبھی اس حدیث کو موصولاً کبھی مرسلاً بیان کیا ہے۔اسی وجہ سے بعض نے یہ واسطے ذکر کئے بعض نے نہیں کئے۔

جمہور نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے جامد گھی کے بارے میں یہی موقف اختیار کیا ہے لیکن اگر مائع شکل میں ہو اور اسمیں نجاست پڑ جائے تو وہ سارا نجس ہوگا استعمال نہ کیا جائے۔ بقول علامہ انور، امام بخاری، بھی جمہور کے مسلک پر ہیں۔ زھری اور اوزاعی وغیرہما نے اختلاف کیا ہے باقی تفصیل کتاب الذبائح میں آئے گی۔ان تمام آثار سے مصنف یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ پانی، گھی ہڈی، پَر وغیرہ قسم کی تمام اشیاء تبھی نجس ہوں گی جب ان کی صفات میں کوئی تبدیلی آئے چونکہ ہڈی اور پَر حالتِ حیات اور حالتِ ممات میں ایک جیسے رہتے ہیں لہٰذا وہ نجس نہیں ہیں

حدثنا أحمد بن محمد قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة عن النبيﷺ قال: كل كَلْم يُكلَمه المسلم في سبيل الله تكون يوم القيامة كهيئتها إذ طُعنت تَفجَّرُ دما: اللون لون الدم، والعَرف عرف المِسك۔

شیخِ بخاری احمد بن محمد، مردویہ کے نام سے معروف ہیں۔مروزی ہیں۔(كل كلم) کاف پر زبر اور لام پر سکون ہے۔یعنی

زخم جو اللہ کی راہ میں لگے۔(تکون کھیئتھا) ضمیر (جراحة) سے متعلق ہے (تفجر) اصل میں (تتفجر) ہے۔اس میں حکمت یہ ہے کہ وہ زخم اسی ھئیت پر، زخمی یا شہید کی فضیلت وخلوص کی گواہی دے گا اور خوشبو اس وجہ سے آئے گی کہ اس کی اجر اور فضیلت کا سب کو علم ہو جائے۔اسی سبب شہید کو غسل نہیں دیا جاتا۔اس حدیث کا ترجمۃ الباب سے تعلق یہ بنتا ہے کہ وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ کسی چیز کی صفت کا بدل جانا اس کے حکم کو بھی تبدیل کرنے کا موجب بنتا ہے جس طرح خون جو کہ نجس ہے کو پاکیزہ خوشبو، معرضِ ذم سے معرضِ مدح میں لے گئی اسی طرح پانی کی اگر کوئی صفت تبدیل ہوتی ہے، اس کی تین مشہور صفات میں سے۔تو اس کا حکم بھی تبدیل ہو جائے گا۔ بعض نے کہا کہ وہ یہاں (مسک) کی طہارت پر استدلال کر رہے ہیں کیونکہ بعض نے اسے نجس کہا ہے کیونکہ وہ اصل میں جما ہوا خون ہے۔ابن رشید نے یہ توجیہہ بیان کی ہے کہ وہ یہاں بو کے تغلب کو بیان کر رہے ہیں کہ اگر پانی کی صرف بو تبدیل ہو جائے کوئی وصف تبدیل نہ بھی ہو تو اس پانی کا حکم بدل جائے گا۔اب وہ بجائے طاہر کے نجس ہے کیونکہ بعض علماء کم از کم دو وصف بدلنے سے اس کی نجاست کے قائل ہیں۔یہ بھی کہا گیا کہ وہ یہ استدلال کر رہے ہیں کہ اگر پانی کی بو حلال چیز کی وجہ سے بدلے تو وہ پانی پاک ہی رہے گا جس طرح اس حدیث میں خون کی بو تبدیل ہونے سے اس کو خون ہی کہا گیا ہے۔ بالجملہ یہ ترجمہ بخاری کے تراجم میں مناسبت کے لحاظ سے مشکل مقامات میں سے ہے اور تقریباً تمام جواب تکلف سے خالی نہیں ہیں۔(العرف) عین پر زبر اور راء پر سکون ہے۔بمعنی خوشبو۔

باب البول في الماء الدائم

یہ باب لا کر مصنف یہ ثابت کر رہے ہیں کہ اگرچہ پانی کو جب تک اس کی کوئی صفت تبدیل نہ ہو کوئی چیز نجس نہ کرے گی مگر کھڑے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت ہے کیونکہ مسلسل لوگوں کے پیشاب کرنے سے آخر کار اس کی ہیئت وصفات تبدیل ہو جائیں گی اور وہ نجس ہو جائے گا۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب قال: أخبرنا أبو الزناد أن عبدالرحمن بن هرمز الأعرج حدثه أنه سمع أبا هريرة أنه سمع رسول اللهﷺ يقول: نحن الآخرون السابقون- وبإسناده قال: لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه-

(نحن الآخرون السابقون و بإسناده) حدیثِ مقصود سے قبل اس جملہ کے نقل کرنے کی وجہ کے بارہ میں شراح نے مختلف توجیہات ذکر کی ہیں۔ابن بطال وغیرہ نے کہا کہ ممکن ہے کہ حضرت ابو ہریرہ نے یہ جملہ اور بعد والی حدیث ایک ہی نسق میں آنحضرت سے سنی ہوئی چنانچہ اسی طرح روایت کر دیا لیکن اس پر اعتراض یہ ہے کہ امام بخاری نے پھر (وبإسناده) کیوں کہا؟ ایک حدیث کے طور پر بیان کیوں نہ کیا۔ویسے بھی یہ جملہ ایک مشہور حدیث جس میں یوم الجمعہ کا بیان ہے، کا ابتدائی حصہ ہے اسی طرح باب کی حدیثِ ابوھریرہ مختلف طرق کے ساتھ کتبِ حدیث میں مروی ہے کسی میں بھی یہ جملہ نہیں ہے۔ابونعیم نے اسی سند جو بخاری نے ذکر کی ہے، کے ساتھ شیخ بخاری سے ہی نقل کی ہے اس میں بھی یہ جملہ نہیں ہے۔اصل وجہ یہ ہے کہ امام بخاری کی عادت ہے، اور یہی امام مالک کی عادت بھی ہے موطا میں، ایسی متعدد مثالیں ہیں۔کہ عموماً جس طرح اپنے شیخ سے سنتے ہیں بلا تصرف ویسا ہی بیان کرتے ہیں انہوں نے ایک ہی سند کے ساتھ سنا۔اور ممکن ہے ایک ہی وقت میں۔تو اصل مقصود یعنی حدیثِ باب کے ساتھ دوسری حدیث کا

ابتدائی حصہ بھی بیان کر دیا اور احتیاط کے طور پر درمیان میں (وبإسناده) کا لفظ ذکر کیا تا کہ یہ شبہ نہ رہے کہ حدیثِ مقصود اسی سند کے ساتھ شیخ بخاری نے روایت کی یا کسی مختلف سند کے ساتھ۔ اس قسم کی مثالیں صحیح بخاری میں متعدد ہیں۔ کیونکہ بسا اوقات شیوخ مجلسِ حدیث کے آغاز میں ایک سند ذکر کر کے متعدد احادیث جو اس سند سے مروی ہیں بیان کرتے تھے ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بخاری اور مالک جیسے محدثین اپنی مقصود، حدیث کو نقل کرتے ہیں۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ جس طرح مسلم صحیفہِ ہمام سے احادیث نقل کرتے ہیں اسی طرح الأعرج کے پاس بھی صحیفہ تھا جس میں متعدد احادیث تھیں بخاری نے اس سے روایات نقل کی ہیں اس صحیفہ کی پہلی حدیث کی طرف اشارہ کر کے پھر اپنی مقصود حدیث نقل کی ہے۔ یہی طریقہ کتاب الجمعہ اور کتاب الأنبیاء میں استعمال کیا ہے۔

(الذی لا یجری) الدائم کی تعریف کرتے ہوئے یہ کہا۔ بعض کے خیال میں الماء الدائر سے جو دائرہ کی شکل میں چلتا ہے، ممیّز کرنے کے لئے یہ تفسیری جملہ بیان فرمایا۔ ایک روایت میں الدائم کی بجائے (الراکد) کا لفظ ہے۔ جو أوضح ہے۔ علامہ انور کے مطابق دائم وہ پانی ہے جس کی اصل دائم (و قائم) ہے مثلا کنواں جبکہ راکد سے مراد ٹھہرا ہوا یعنی غیر جاری پانی (مثلا جوہڑ تالاب وغیرہ) یہ دائم اور غیر دائم دونوں طرح ہو سکتا ہے، اسی لئے لایجری کی قید لا کر اس دائم جاری سے احتراز کیا ہے۔ راکد کبھی جاری نہیں ہوتا، دائم جاری بھی ہو سکتا ہے مثلا چشمے، اور غیر جاری بھی (مثلا کنواں) تو یہ حکم دائم غیر جاری سے متعلق ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ پانی کی نجاست کا دار و مدار اس کے جریان و عدمِ جریان پر ہے لہذ اقلتین والی حدیث اس باب میں غیر معتبر اور اجنبی ہے۔ انتہٰی۔ (ثم یغتسل) مرفوع ہے اور (لا یبولن) پر عطف کے سبب مجزوم پڑھنا بھی صحیح ہے جو لائے ناہیہ کی وجہ سے اصلاً مجزوم ہے۔ قرطبی نے حالتِ رفع کو ترجیح دی ہے۔ یعنی آپ حقیقتِ حال ذکر فرما رہے یعنی کہ پھر اسی میں غسل کرے گا۔ کیونکہ اگر (لا یبولن) پر عطف ہوتا تو فرماتے (لا یغسلن)۔ اسے مسلم اور باقی اصحابِ صحاح نے بھی نقل کیا ہے۔

باب إذا ألقي على ظهر المصلي قَذَر أو جيفة لم تَفسُد عليه صلاته

امام بخاری اس باب میں یہ ثابت کر رہے ہیں کہ بعض ایسی اشیاء جو اگر ابتداء موجود ہوں تو نماز شروع کرنا صحیح نہیں لیکن اگر وہ اثنائے نماز پیش آئیں تو نماز جاری رکھنا صحیح ہے، باطل نہ ہوگی۔ (قذر) یعنی گندگی (جیفة) مردار جس میں بو بھی پیدا ہو چکی ہو۔ (وكان ابن عمر عنه) بیان کیا ہے کہ اثنائے نماز اگر کوئی خون کا دھبہ وغیرہ دیکھتے تو اسے صاف کرتے ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے اگر اس طرح صاف نہ ہوتا تو نماز ترک کر کے دھوتے اور وہیں سے نماز دوبارہ پڑھتے جہاں سے چھوڑی تھی اس سے استدلال کیا ہے کہ اگر نجاست شروع کرنے سے پہلے معلوم ہوئی، یا لگی ہے تو ظاہر ہے صفائی کر کے آغاز ہوگا لیکن اگر دورانِ نماز لاحق ہوئی تو نماز باطل نہ ہوگی یہی موقف صحابہ و تابعین کی ایک جماعت، اوزاعی، اسحاق اور ابو ثور کا ہے امام شافعی و احمد کے نزدیک نماز دوبارہ ادا کرے جب کہ امام مالک کے نزدیک اگر وقت ہے تو دوبارہ پڑھے وگرنہ صحیح ہے۔ مصنف نے اس سے قبل باب (من لم یر الوضوء إلا من المخرجین) میں اس صحابی کا ذکر کیا ہے جسے اثنائے نماز تیر آن لگا اور خون بہنے لگا لیکن وہ نماز میں مشغول رہے۔ اسی طرح احمد اور ابو داؤد نے ابو سعید سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے اثنائے نماز نعالین مبارک اتارے اور نماز میں مشغول رہے بعد میں بتلایا کہ مجھے ابھی جبریلؑ نے بتایا کہ انہیں نجاست لگی ہے۔

(وقال ابن المسیب والشعبی) ان دو تابعین سے یہ چار آثار منقول ہیں جن کو عبدالرزاق، سعید بن منصور اور ابن ابی شیبہ نے مختلف جگہوں پر نقل کیا ہے ان میں چار مسائل کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ مسئلہ دم، اگر وہ نمازی کے علم میں نہ ہو (یعنی ابتدا میں) اسی طرح اگر منی کپڑے میں لگی ہے اسی طرح اگر اجتہاد سے قبلہ کا رخ طے کر کے نماز ادا کر لی۔ پھر بعد میں پتہ چلا کہ رخ غلط تھا اور اسی طرح تیمم کا مسئلہ کہ نماز ادا کر لی اور وقت فوت ہونے سے پہلے پانی مل گیا تو ان تمام چار حالتوں میں نماز کے اعادہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ دم (خون) کی بابت امام بخاری و دیگر کا موقف ذکر ہو چکا ہے مسئلہ تیمم میں ائمہ اُربعہ کا بھی یہی قول ہے۔ بعض تابعین مثل عطاء، مکحول اور ابن سیرین، اعادہ کے قائل ہیں۔ اور غلط رخ نماز کے سلسلہ میں بھی ائمہ ثلاثہ اور امام شافعی کا قدیم قول یہی ہے جدید قول کے مطابق اعادہ ضروری ہے۔

حدثنا عبدان قال: أخبرني أبي عن شعبة عن أبي إسحاق عن عمرو بن ميمون عن عبدالله قال: بينا رسول اللهﷺ ح- قال و حدثني أحمد بن عثمان قال: حدثنا شريح بن مسلمة قال حدثنا إبراهيم بن يوسف عن أبيه عن أبي إسحاق قال: حدثني عمرو بن ميمون أن عبدالله بن مسعود حدثه أن النبيﷺ كان يصلي عند البيت و أبو جهل وأصحاب له جلوس إذ قال بعضهم لبعض: أيكم يجيء بسَلى جَزورِ بني فلان فيضعه على ظهر محمد إذا سجد- فانبعث أشقى القوم فجاء به، فنظر حتى إذا سجد النبيﷺ وضعه على ظهره بين كتفيه و أنا أنظر لا أغني شيئا، لو كانت لي منعة- قال: فجعلوا يضحكون و يحيل بعضهم على بعض، و رسول اللهﷺ ساجد لايرفع رأسه، حتى جاءته فاطمة فطرحت عن ظهره، فرفع رأسه ثم قال: اللهم عليك بقريش ثلاث مرات، فشق عليهم إذ دعا عليهم- قال: و كانوا يرون أن الدعوة في ذلك البلد مستجابة- ثم سمى: اللهم عليك بأبي جهل، و عليك بعتبة بن ربيعة، و شيبة بن ربيعة، والوليد بن عتبة، و أمية بن خلف، و عقبة بن أبي معيط و عد السابع فلم نحفظه- قال: فوالذي نفسي بيده، لقد رأيت الذين عدَّ رسول اللهﷺ صرعىٰ في القَليب، قليب بدر-

(ح و حدثنی أحمد الخ) احمد بن عثمان کوفی بخاری کے صغار شیوخ میں سے ہیں۔ ان کی اس روایت کی ایک اور سند بھی ہے جو نسائی نے نقل کی ہے مصنف نے یہاں احمد کا متن ذکر کیا ہے عبدان کی سند کا ذکر اس کی تقویت کے لئے درج کیا کیونکہ احمد کی سند میں ایک راوی ابراہیم بن یوسف پر مقال ہے۔ نسائی کی سند اس طرح ہے (أحمد عن خالد بن مخلد عن علی بن صالح عن أبی اسحاق) عمرو بن میمون کبار تابعین میں سے ہیں آنحضرت کے عہد میں اسلام لائے لیکن آپ کو نہیں دیکھا یہ اُودی ہیں اور سابقہ باب کے راوی عمرو بن میمون جزری ہیں۔ یہ حدیث آنحضرت سے صرف ابو اسحٰق کے واسطہ سے مروی ہے یعنی ہر سند میں ابو اسحاق ہیں جو بخاری کی اس سند کے راوی ابراہیم کے والد یوسف کے دادا ہیں۔

(و أبو جهل وأصحاب له) یہ سات آدمی ہیں جن کے لئے آپ نے بعد میں بددعا فرمائی تھی (اذا قال بعضهم) ابو جہل نے کہا تھا، مسلم میں صراحت ہے۔ (بسلی جزور) سلی۔ حیوانات کی بچہ دانی کو کہتے ہیں۔ مجزور یعنی ذبح کیے ہوئے اونٹ، اس کی جمع جزر ہے مذکر مونث دونوں پر بولا جاتا ہے بمعنی مجزور یعنی منحور۔ (عام طور پر اس سے مراد اوجھڑی لی گئی ہے لیکن مختلف معاجم کی ورق گردانی سے علم ہوا کہ یہ لفظ بچہ دانی پر بولا جاتا ہے۔)

(فانبعث أشقی القوم) یہ عقبہ بن أبی معیط تھا۔ شعبہ نے صراحت کی۔ ہے ان کی روایت مسند ابی داؤد الطیالسی میں ہے۔

(منعة) ن پر زبر کے ساتھ یعنی قوت، مانع کی جمع جیسے کاتب / کَتَبة۔ آگے باقی جملہ مقدر ہے یعنی اگر میرے پاس قوت یا ساتھی ہوتے تو آنحضرتؐ سے اس شر کر روکتا۔

(فرفع رأسه ثم قال) یعنی نماز مکمل کرنے کے بعد، بزار کی روایت میں ہے (فحمد الله و أثنی علیه ثم قال اما بعد) آپ نے بددعا نماز ادا کر کے کعبہ کی طرف رخ کیے ہوئے کی تھی، زہیر کی روایت میں ہے۔

(علیك بقریش) مراد قریش کے کفار یا جن کا بعد میں آپ نے نام لیا (فشق علیهم) مسلم میں ہے جب یہ سنا تو ان کی ہنسی ختم ہوئی اور خوف محسوس کرنے لگے۔ (والولید بن عتبة) عتبہ بن ربیعہ کا بیٹا، مسلم میں عقبہ قاف کے ساتھ ہے یہ راوی کا وہم ہے۔

(وعد السابع فلم یحفظه) ساتویں کا بھی نام لیا لیکن راوی نے اسے محفوظ نہ رکھا۔ بعض روایت میں (فلم نحفظه) نون کے ساتھ ہے۔ (عد) کا فاعل عمرو بن میمون ہیں اور (لم یحفظ) کا ابو اسحاق، مسلم کی روایت میں یہ صراحت ہے۔ بعض دفعہ ابو اسحاق نے یاد کر کے ساتویں کا نام عمارہ بن الولید ذکر کیا ہے۔ مصنف نے الصلاۃ میں جو روایت نقل کی ہے اس میں یہ نام ہے۔ بعض نے اس پر یہ اشکال پیش کیا ہے کہ عمارہ تو خلافتِ حضرت عمر میں حالتِ وحش وجنون میں ارضِ حبشہ میں فوت ہوا جب کہ ابن مسعود کہتے ہیں: (لقد رأیت...... صرعی فی القلیب قلیب بدر) تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے ان میں سے اکثر کو قلیبِ بدر میں مقتول دیکھا اور یہ حکم اکثریت کی بناء پر ہے کیونکہ عقبہ کو بدر سے واپسی پر قتل کیا گیا اور وہ قلیبِ بدر میں نہیں پھینکا گیا۔ قلیب اس کنویں کو کہتے ہیں جو متروک ہو یعنی اس میں پانی نہ ہو لیکن پاٹا نہ گیا ہو۔

تو اس سے امام بخاری یہ استدلال کر رہے ہیں کہ جو نجاست دوران نماز لاحق ہوئی (کسی خارجی سبب سے) وہ مفسدِ نماز نہیں ہے۔ کیونکہ آپ نماز میں مشغول رہے کیونکہ وہاں گوبر اور خون بھی تھا جوابا یہ کہا گیا ہے کہ خون اور گوبر (سلی) بچہ دانی کے اندر تھا جب کہ اس کی ظاہری جلد طاہر ہے۔ جواب در جواب یہ دیا گیا کہ یہ کوئی حلال طریقہ سے کیا گیا ذبیحہ نہ تھا۔ اس لئے سب کچھ ہی نجس تھا۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ امام بخاری کا اس حدیثِ سے استدلال کمزور ہے کیونکہ یہ امر قطعی نہیں کہ آپ نے نماز کا اعادہ کیا یا نہیں، فرض تھی یا نفل، پھر یہ بھی کہ آپ کو دورانِ نماز اس بات کا علم ہوا یا نہیں پھر یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے استغاثۃً اور ترحما من اللہ نماز جاری رکھی ہو، نہ کہ اسے جائز سمجھتے ہوئے، جس طرح حضرت حمزہ کے بارہ میں کہا تھا۔ اگر صفیہ نہ ہوتی تو میں حمزہ کو اسی طرح چھوڑ دیتا۔ تأکله السباع۔ درندے ان کی لاش کھاتے۔

باب البصاق (البزاق) والمُخاط و نحوه في الثوب

قال عروة عن المسور و مروان: خرج النبي ﷺ زمن حديبية۔ فذكر الحديث: و ما تنخم النبي ﷺ نخامة إلا وقعت في كف رجل منهم فدلك بها وجهه و جلده۔

بصاق میں صاد، ایک لغت میں زاء کے ساتھ بھی تبدیل ہے۔ یعنی تھوک اور ناک سے نکلا ہوا مادہ نجس نہیں ہیں دورانِ نماز اگر کپڑے کے ساتھ صاف کیا جائے تو نماز باطل نہ ہوگی، کتاب الطہارۃ میں اس باب کو لا کر یہ استدلال کر رہے ہیں کہ یہ دونوں اسی طرح اگر پانی میں پڑ جائیں تو وہ نجس نہ ہوگا۔

(قال عروة عن المسور ومروان خرج النبی ﷺ) اس تعلیق سے حدیبیہ سے متعلق ایک طویل حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں یہ تفصیلاتِ صلح اور معاہدہ وغیرہ اور سفراء کی آمد و رفت و بات چیت منقول ہے۔ (فذكر الحديث و ما تنخم) یعنی یہ حدیث بیان کی جس میں یہ بھی ہے۔ (تنخم) نخامہ (أو نخاعة) منہ سے نکلی ہوئی تھوک یا پانی (لعابِ دھن) کو کہتے ہیں۔ اس سے لعاب کا پاک ہونا ثابت ہوا۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ اس ذکر کردہ جملہ سے استدلال محلِ نظر ہے کیونکہ یہ سفیرِ مکہ (سہل یا سہیل) کا بیان ہے جو اس وقت تک مسلمان نہ تھا (ممکن ہے اس نے بیان کرنے میں مبالغہ آرائی کی ہو) اور کافر کے بیان سے اخذ و استفادہ اور استشہاد میں اختلاف ہے۔ (دراصل آنحضرت نے وضوء فرمایا تھا۔ اور برکت کے لئے صحابہ کرام آپ کے منہ مبارک سے نکلا ہوا پانی لینے کے لئے ٹوٹ پڑے تھے)۔

علامہ لکھتے ہیں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ آنحضرت کے فضلات (لعابِ دھن وغیرہ) پاک ہیں اگرچہ یہ بات مذاہب اربعہ کی کتب میں موجود ہے مگر یہ تصریح نہیں کہ ائمہ اربعہ سے یہ منقول ہے یا نہیں، اس کے عدمِ وضوح کی وجہ سے امام بخاری نے یہاں کوئی حکم نہیں ذکر کیا۔ امام ابوحنیفہ کی طرف نجاست کا قول اور روایۃً اور درایۃً غلط طور پر منسوب ہے۔

حدثنا محمد بن يوسف قال: حدثنا سفيا ن عن حميد عن أنس قال: بزق النبي ﷺ في ثوبه۔ طوله ابن أبي مريم قال: أخبرنا يحي بن أيوب حدثني حميد قال: سمعت أنسا عن النبي ﷺ۔

محمد فریابی ہیں اور سفیان سے مراد ثوری ہیں ابونعیم نے اپنی مستخرج میں اس حدیث کو نکالا ہے، اس میں صراحت ہے کہ آپ حالتِ نماز میں تھے۔

(طوله ابن أبی مریم) یہ سعید بن حکم مصری بخاری کے شیوخ میں سے ہیں ان کی سند اس لئے ذکر کی کہ اس میں حمید کی حضرت انس سے سماع کی صراحت ہے۔ (قال سمعت أنسا) کیونکہ یحییٰ القطان نے حماد بن سلمہ سے نقل کیا کہ حمید نے انس سے یہ روایت (ثابت عن أبی نضرة) کے واسطہ سے لی ہے چنانچہ حمید نے تدلیس کی ہے امام بخاری نے یہ سند ذکر کے اس کا رد کیا ہے۔

باب لا يجوز الوضوء بالنبيذ و لا المُسكر

و كرهه الحسن و أبو العالية و قال عطاء: التيمم أحب إلي من الوضوء بالنبيذ واللبن۔

نبیذ، فعیل بمعنی مفعول ہے یعنی مطروح، پانی میں کھجوریں ڈال کر کچھ مدت رکھا جاتا ہے اور ایک مشروب تیار ہو جاتا ہے۔ مسکر کا الگ سے ذکر کیا۔ بعض دفعہ نبیذ بھی مسکر ہوتی ہے لیکن اگر مسکر نہ بھی ہو تو اس سے وضوء جائز نہیں۔

(و كره الحسن و أبو العالية) حسن بصری کا اثر ابن ابی شیبۃ اور عبدالرزاق نے ان لفظوں کے ساتھ نقل کیا ہے (لا نتوضأ بنبيذ) لیکن ابوعبیدہ نے ایک اور طریق سے ان سے نقل کیا ہے کہ کوئی حرج نہیں (لا بأس به) اس لئے ترجمۃ الباب میں جو کراہت کا ذکر ہے وہ تنزیہی تصور ہوگی۔ جب کہ ابوالعالیہ کا قول ابوداؤد نے اور ابوعبیدہ نے (من طریق ابی خلدۃ) نقل کیا ہے کہتے ہیں میں نے ان سے پوچھا کہ جنبی آدمی کے پاس صرف نبیذ ہے کیا وہ اس سے غسل کر سکتا ہے تو کہا نہیں۔ ابوعبید کی روایت میں ہے۔(فكرهه)۔

(و قال عطاء التيمم أحب الخ) یہ ابوداؤد نے (من طريق ابن جريج عنه) نقل کیا ہے یہی قول جمہور کا ہے۔ اوزاعی ہر قسم کی نبیذ سے وضوء کے جواز کے قائل ہیں۔ یہی قول عکرمہ کا ہے۔ ابوحنیفہ کا مشہور قول یہ ہے کہ کھجور کی نبیذ سے ٹھیک ہے باقیوں سے نہیں لیکن اس شرط پہ کہ پانی موجود نہیں اور وہ شہر یا گاؤں سے دور ہو صاحبین نے ان سے اختلاف کیا ہے، محمد کے نزدیک وضوء بھی کر لے اور تیمم بھی۔ بعض نے کہا وجوباً بعض نے کہا استحباباً، یہی قول اسحاق کا ہے ابو یوسف جمہور کے ساتھ ہیں طحاوی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ قاضی خان کہتے ہیں کہ ابوحنیفہ نے بھی جمہور کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ لیکن حنفیہ کی کتابوں میں یہ لکھا ہے کہ پانی میں اگر کھجوریں ڈال دی جائیں اور وہ میٹھا ہو جائے تو اس سے وضوء جائز ہے۔ بقول علامہ انور بشرطیکہ وہ مسکر نہ ہوا ہو، اگر مسکر ہے تو بالاتفاق اس سے وضوء جائز نہ ہوگا۔ ان کا استدلال ابن مسعود کی حدیث لیلۃ الجن پر ہے کہ آنحضرت نے پوچھا تمہارے برتن میں کیا ہے انہوں نے کہا نبیذ آپ نے فرمایا: (ثمرة طيبة و ماء طهور) اسے ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا۔ ترمذی کی روایت میں اضافہ ہے۔(فتوضأبه) لیکن علمائے سلف نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے بشرطِ صحت یہ منسوخ ہے کہ مکہ کی بات ہے جب کہ وضوء کی آیت مدینہ کی ہے جس میں ہے۔(فإن لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا)

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا سفيان قال: حدثنا الزهري عن أبي سلمة عن عائشة عن النبي ﷺ قال: كل شراب أسكر فهو حرام۔

علی ابن المدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں (كل شراب أسكر) یعنی ہر وہ مشروب جس کی اسکار صفت ہے اگر چہ وہ بعض کو نشہ نہ بھی کرے تو وہ حرام ہے۔ قلیل ہو یا کثیر، کسی بھی جنس کی ہو، امام بخاری کی اس حدیث سے وجہِ استدلال یہ ہے کہ جس مشروب کی صفت اسکار ہے وہ حرام ہے لہٰذا اس کے ساتھ وضوء بھی جائز نہ ہوگا۔ نبیذ کی بابت مفصل بحث الأشربہ میں آئے گی، اسے تمام اصحابِ صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔

باب غسل المرأة أباها الدم عن وجهه

و قال أبو العالية: امسحوا على رجلي فإنها مريضة۔

أباها مفعولیت کے سبب منصوب ہے جب کہ (الدم) منصوب علی الاختصاص یا بدل ہونے کی وجہ سے، بدلِ اشتمال یا بدلِ بعض۔ بقول علامہ انور اصل مقصود یہ ثابت کرنا ہے کہ عورت کا مس ناقضِ وضوء نہیں ہے۔ (وقال ابو العالیۃ امسحوا علی رجلی) یہ اثر عبدالرزاق نے (عن معمر عن عاصم) نقل کیا ہے کہتے ہیں: (دخلنا علی ابی العالیۃ و ھو وجع فوضأ وہ) اس سے مصنف یہ بھی استدلال کر رہے ہیں کہ کوئی دوسرا وضوء کرا سکتا ہے کیونکہ بعض نے اسے جائز نہیں سمجھا ہے۔ اسی طرح نجاست کے ازالہ کے لئے بھی کسی اور سے مدد لینا جائز ہے کیونکہ حضرت فاطمہ نے آنحضرت کے چہرہ اقدس سے احد کے دن خون صاف کیا۔ یہ بحث گزر چکی ہے۔

حدثنا محمد قال: أخبرنا سفيان بن عيينة عن أبي حازم سمع سهل بن سعد الساعدي و سأله الناس۔ و ما بيني و بينه أحد۔ بأي شيء دُووِي جرح النبي ﷺ؟ فقال: ما بقي أحد أعلم به مني، كان عليٌّ يجيء بتُرسه فيه ماء، و فاطمة تغسل عن وجهه الدم۔ فأُخذ حصير فأحرق، فحُشِي به جُرحه۔

یہ محمد ابن سلام ہیں ابن عساکر کی روایت میں صراحت ہے ابو حازم کا نام سلمہ بن دینار ہے۔ (وسأله الناس) یہ جملہ حالیہ ہے۔ (وما بيني الخ) یعنی وقتِ سوال میرے اور ان کے درمیان کوئی اور نہ تھا صحتِ سماع کی وضاحت اور بالتاکید اس کا اثبات کر رہے ہیں۔

(ما بقي الخ) کیونکہ مدینہ میں وہ آخری صحابی تھے۔ لوگوں کا اختلاف اس امر میں تھا کہ احد کے دن جو زخم آپ کو لگے تھے ان کا کسی چیز سے علاج کیا گیا تھا اور حضرت سہل نے یہ بیان کیا۔ احد اور سہل کے اس بیان کے درمیان اسی برس سے زیادہ کا وقفہ ہے۔ یہ روایت مفصلاً آگے آئے گی۔ مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

باب السواك

و قال ابن عباس: بت عند النبي ﷺ فاستن۔

سواک سین پر زیر کے ساتھ، آلہ اور فعل دونوں پر بولتے ہیں یہاں فعل مراد ہے ابن عباس کا یہ قول اس مشہور و طویل حدیث کا حصہ ہے جس میں وہ اپنی خالہ حضرت ام المومنین میمونہؓ کے گھر رات گذارنے کا واقعہ بیان کرتے ہیں تا کہ آنحضرت کے قیام اللیل کا مشاہدہ کر سکیں، پہلے بھی گذر چکی ہے۔ حنفیہ کا اس میں موقف یہ ہے کہ نماز کے لئے قیام کے وقت مسواک مستحب ہے اگرچہ وضوء کے بعد ہی کیوں نہ کرے (فیض)

حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا حماد بن زيد عن غيلان بن جرير عن أبي بردة عن

أبيه قال: أتيت النبي ﷺ فوجدته يستن بسواكٍ بيده يقول: أع أع والسواك في فيه كأنه يتهوّع۔

(یقول اع اع) یقول کے فاعل نبی پاکؐ ہیں، یا مسواک کی طرف مجازاً نسبت ہے، یعنی اس طرح کی آواز نکال رہے تھے، ہمزۃ پر پیش ہے بعض نسخوں میں زبر ہے ابن خزیمہ اور نسائی کی روایت میں عین ہمزہ سے پہلے ہے۔ ابوداؤد کی روایت میں ہمزۃ مکسورہ اس کے بعد ہاء ہے کیونکہ ان سب حروف کا مخرج قریب قریب ہے مقصود یہ بتلانا ہے کہ مسواک کرتے وقت اس طرح کی آواز نکل رہی تھی (یتھوع) تھوع قئی کو کہتے ہیں یعنی آپ اتنے مبالغہ سے صفائی کرتے تھے اور ایسی آواز نکلتی تھی جس طرح قیء کرنے والے کی نکلتی ہے۔ (عموماً حلق اور زبان کی صفائی کرتے وقت ایسی آواز آتی ہے) ابن حجر کہتے ہیں کہ دانتوں کی صفائی میں مستحب یہ ہے کہ عرضاً صفائی کی جائے۔ مسواک صرف دانتوں اور منہ کی صفائی کے لئے ہی مشروع نہیں بلکہ تطیب اور تقرب کیلئے بھی ہے۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الطہارۃ) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عثمان قال: حدثنا جرير عن منصور عن أبي وائل عن حذيفة قال: كان النبي ﷺ إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك۔

شیخ بخاری، ابوبکر ابن ابی شیبہ کے بھائی ہیں، تمام راوی کوفی ہیں۔ حذیفہ بھی عراق میں آباد ہو گئے تھے۔ (یشوص) یعنی دھونا اور صاف کرنا۔ (اذا قام من اللیل) سے مراد ہے تہجد کے لئے جب ارادہ فرماتے تو پہلے مسواک فرماتے کیونکہ مصنف نے اس روایت کو کتاب الصلاۃ میں ان لفظوں سے نقل کیا ہے۔ (إذا قام للتھجد) مسلم میں بھی اسی طرح ہے۔ ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اسے نقل کیا ہے

باب دفع السواك إلى الأكبر

و قال عفان: حدثنا صخر بن جويرية عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: أراني أتسوك بسواك، فجاء ني رجلان أحدهما أكبر من الآخر، فناولت السواك الأصغر منهما، فقيل لي: كبر، فدفعته إلى الأكبر منهما۔ قال أبو عبدالله: اختصره نعيم عن ابن المبارك عن أسامة عن نافع عن ابن عمر۔

اس باب میں مسواک کی فضیلت بیان کی ہے کہ آنحضرتؐ کا معمول مبارک یہ تھا کہ اگر ان کی جناب میں کوئی عام یا معمولی چیز پیش کی جاتی تو چھوٹوں کو پہلے عطا کرتے اور اگر کوئی غیر معمولی اور ذی شان چیز ہوتی تو بڑوں کو پہلے، پھر چھوٹوں کی باری آتی جب مسواک دو آدمیوں میں سے چھوٹے کو پہلے دیا تو حکم ہوا کہ بڑے کو پہلے دیں۔ اس سے آپ کے لئے اور سب کے لئے مسواک کی فضیلت کا اظہار ہوا۔

عفان سے مراد ابن مسلم بن الصفار بصری انصاری ہیں یہ بخاری کے شیوخ میں سے نہیں ہیں لیکن ان سے روایت کرنے والے بہت ہیں اس لئے اعتماد کرتے ہوئے بیان کر دیا، دوسرے لفظوں میں اس کو مصنف کی تعلیقات میں بھی شمار کیا جا سکتا ہے اس طرح یہ باب گویا بلا روایت ہے۔ عفان کی اس روایت کو ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں (محمد بن اسحق الصغانی عن عفان)۔ اسی

طرح ابونعیم اور بیہقی نے بھی اسی طریق سے روایت کیا ہے۔ مگر علامہ انور کہتے ہیں کہ عفان بخاری کے شیوخ میں سے ہیں لیکن یہ حدیث ان سے مقاولۃً اخذ کی ہے نہ کہ مذاکرۃً۔ اثنائے گفتگو شیخ نے یہ حدیث ذکر کی یعنی کوئی مجلسِ تحدیث نہ تھی بلکہ منجملہ گفتگو کے کوئی حدیث ذکر کر دی تو وہ مقاولۃً شمار ہوگی۔ (أراني) ہمزہ پر زبر ہے، پیش سے روایت وہم ہے مسلم میں ہے (أراني في المنام) اسماعیلی نے (رأيت في المنام) ذکر کیا ہے، خواب کا قصہ بیان کر رہے ہیں۔ (کبر) یعنی عمر میں جو بڑا ہے اسے پہلے دیجئے۔ (قال أبو عبدالله اختصره نعيم) بخاری کہتے ہیں نعیم نے متن کو مختصر کیا ہے یعنی نعیم کی روایت میں (أراني) کا لفظ نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ خواب کا معاملہ نہیں ہے بلکہ اختصار کی وجہ سے یہ لفظ چھوڑا ہے۔ ویسے نعیم کی یہ روایت طبرانی نے اوسط میں (عن بكر بن سهل عنه) نقل کی ہے اس کے لفظ ہیں (أمرني جبريل أن أكبّر) ابن مبارک کے اصحاب کی ایک جماعت نے ان سے مطولا اس روایت کو نقل کیا ہے مثلا احمد، اسماعیلی اور بیہقی نے ان سے اس لفظ کے ساتھ روایت کی ہے (رأيت رسول الله يستن فأعطاه أكبر القوم) پھر آپ نے فرمایا: (إن جبريل أمرني أن أكبر) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ بیداری کا واقعہ ہے دونوں روایتوں میں تطبیق یہ ہے کہ پہلے آپ نے خواب دیکھی پھر بیداری میں جو حکم خواب میں ملا تھا، اس پر عمل کر کے بتلایا کہ اس طرح کی خواب آئی تھی۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ انبیاء جو کچھ عالمِ بیداری میں امورِ غیب کا مشاہدہ کرتے ہیں چونکہ وہ لوگوں کی نظر سے اوجھل ہیں لہٰذا اس پر بھی رؤیا کے لفظ کا اطلاق ہوگا۔ ابوداؤد نے ابن مبارک ہی کے حوالے سے حضرت عائشہؓ سے بیان کیا ہے کہ آنحضرت نے مسواک کی، آپ کے پاس دو آدمی تھے۔ (فأوحي إليه أن أعط السواك الأكبر) مسواک کی بابت وحی کا آنا اس کی فضیلت کی نشانی ہے۔ مہلب کہتے ہیں اگر اہلِ مجلس ترتیب سے بیٹھے ہوں تو دائیں طرف والے کو مسواک وغیرہ دینا مستحب ہے اور اگر بلا ترتیب ہوں تو اس سلسلہ میں بڑی عمر والوں کو ترجیح دی جائے۔

اس سے یہ ثابت ہوا کہ غیر کی مسواک استعمال ہو سکتی ہے۔ مگر مستحب یہ ہے کہ پہلے اس کو دھو لیا جائے، ابوداؤد نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت مسواک کرتے پھر ان کو دیتے کہ دھو دیں لیکن وہ دھونے سے پیشتر خود وہی مسواک منہ میں ڈالتیں۔ پھر دھو کر انہیں واپس کرتیں تاکہ وہ آپ کے لعابِ دھن کی برکت سے محروم نہ ہوں یہ حضرت ام المؤمنین کی آپ سے محبت، عقیدت اور کمال درجہ کی فطانت کا مظہر ہے۔ دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ حضور انہیں خود مسواک کرنے سے پہلے دیتے اس غرض سے کہ وہ اسے پانی لگا کر نرم اور تازہ کر دیں۔ قسطلانی شارحِ بخاری نے ابن عباس کے حوالے سے مسواک کے دس فوائد گنوائے ہیں۔ نظر تیز کرتا ہے، مسوڑوں کو سخت بناتا ہے، منہ کے اندرون کو خوشبودار کرتا ہے، بلغم خارج کرتا ہے، فرشتے خوش ہوتے ہیں، خدا راضی ہوتا ہے، سنت کی اتباع ہے، نماز کے ثواب میں اضافہ کا سبب ہے۔ بعض نے اور بھی فوائد تحریر کیے ہیں۔

باب فضل من بات على الوضوء

اس آدمی کی فضیلت کا بیان جو وضوء کر کے شب باشی کرتا ہے۔ علامہ انور کے حوالہ سے پہلے بحث گذری ہے کہ وضوء کی متعدد اقسام ہیں ایک عرفی وضوء جو نمازوں کے لئے کیا جاتا ہے پھر وہ وضوء جو بقول ان کے چکناہٹ والی اشیاء تناول کر کے یا محدث ہونے کے بعد کیا جائے ان کے نزدیک ان وضوءات میں لازم نہیں کہ سب اعضائے وضوء دھوئے جائیں چنانچہ زیرِ نظر باب والا وضوء اسی قبیل سے ہو سکتا ہے۔ (مگر حدیث میں ـ وضوء لك للصلاة ـ کا لفظ ہے)

حدثنا محمد بن مقاتل قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا سفيان عن منصور عن سعد بن عبيدة عن البراء بن عازب قال: قال النبيﷺ: إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل: اللهم أسلمت وجهي إليك، و فوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رغبةً ورهبة إليك، لا ملجأ ولا منجأ منك إلا إليك- اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبنبيك الذي أرسلت: فإن مت من ليلتك فأنت على الفطرة- واجعلهن آخر ما تتكلم به- قال: فرددتها على النبيﷺ، فلما بلغت اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت قلت:و رسولك- قال: لا- و نبيك الذي أرسلت-

ابن مبارک سفیان ثوری سے اور وہ منصور ابن معتمر سے راوی ہیں۔آنحضرت نے حضرت براء کو تلقین کی کہ رات سونے سے پیشتر نماز والا وضوء کر کے یہ دعا پڑھیں۔فضیلت کے اظہار کے لئے فرمایا (فإن مت من ليلتك الخ) یہ ترجمۃ الباب سے مناسبت ہے فطرۃ سے مراد سنۃ ہے بعض طرق میں وضوء کا ذکر نہیں۔معاذ بن جبل اور علی سے اسی معنی پر مشتمل روایت ابوداؤد اور بزار نے ذکر کی ہیں لیکن وہ بخاری کی شرط پر نہیں ہیں۔(فتوضأ) سے بظاہر تجدیدِ وضوء مراد ہے یعنی کسی کا اگر عشاء والا۔وضوء برقرار ہے تو پھر بھی کرے یا ممکن ہے یہ محدث کے لئے ہو۔(لا ونبيك الذي أرسلت) حضرت براء نے دعا یاد کر کے جب آنحضرت کو سنائی تو (و نبيك) کی جگہ (و رسولك) پڑھا مگر آپ نے فرمایا کہ (ونبيك) ہی پڑھو اس میں بظاہر روایت بالمعنی کے مانعین کے لئے دلیل ہے اس منع کرنے کی متعدد توجیہات ذکر کی گئی ہیں۔مثلاً تکرار سے بچنے کے لئے نبی کا لفظ استعمال کیا چونکہ اس کے بعد (أرسلت) ہے۔یہ بھی کہ آپ دونوں وصفوں یعنی نبوت اور رسالت کو جمع کرنا چاہتے ہیں کیونکہ ہر نبی رسول نہیں ہے قسطلانی کے نزدیک ہر رسول بھی نبی نہیں ہے جیسے حضرت جبریل، رسول ہیں مگر نبی نہیں۔

اس لیے بھی کہ اس دعا کی وحی میں نبی کا لفظ استعمال ہوا، لہٰذا آپ نے بھی اسی کی تلقین کی۔اس سے ثابت ہوا کہ وہ اذکار واُدعیہ جو مناسبات میں پڑھی جاتی ہیں، توقیفی ہیں ان میں ردوبدل واضافہ وکمی جائز نہیں ہے (اس سے ان حضرات کا رد ہے جنہوں نے ہر دعا یا ہر ذکر میں اپنی طرف سے اضافہ کرنا اپنی عادت بنالیا ہے)

امام بخاری نے حسب عادت کتاب الوضوء کا اختتام اس حدیث سے کیا ہے جس میں مکلّف کو حالت بیداری کا آخری وضوء کرنے کا ذکر ہے۔اسی طرح اس میں (فاجعلهن آخرما) کا ذکر بھی ہے۔

خاتمہ

اس کتاب میں کل مرفوع احادیث (۱۵۴) ہیں۔(۱۱۶) موصول ہیں، متابعت میں اور تعلیقاً جو روایات مذکور ہیں۔ان کی تعداد (۳۸) ہے۔(۷۳) احادیث مکرر ہیں بعض کتاب الوضوء میں بعض سابقہ ابواب میں ہیں۔بقیہ (۸۱) میں سے (۳) معلق ہیں، (۱۹) کے سوا باقی صحیح مسلم میں بھی مذکور ہیں۔صحابہ وتابعین کے (۴۸) آثار بھی ہیں جن میں سے (۳) موصول، باقی معلق ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الغسل

وقول الله تعالىٰ: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا وإن كنتم مرضىٰ أوعلىٰ سفر أو جاء أحد منكم من الغآئط أولمستم النسآء فلم تجدوا مآء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم و أيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾ [المائدة:٦] وقوله جل ذكره: ﴿يأيها الذين ءامنوا لا تقربوا الصلوٰة و أنتم سكارىٰ حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا و إن كنتم مرضى أو على سفر أوجآء أحد منكم من الغائط أو لمستم النسآء فلم تجدوا مآءً فتيمموا صعيداً طيبا فامسحوا بوجوهكم و أيديكم إن الله كان عفواً غفوراً﴾ [النساء: ۴۳]

اکثر نسخوں میں بسملہ نہیں ہے۔ غُسل غین کی پیش کے ساتھ ہے۔ اغتسال کے لئے اسم ہے۔ جو لفظ (غَسل) بطور مصدر استعمال ہوتا ہے اس میں پیش اور زبر دونوں صحیح ہیں۔ غسل کی اصل یہ ہے کہ اعضاء پر پانی بہانا، ملنے کی بابت اختلاف ہے کہ واجب ہے یا نہیں، اکثر کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ امام مالک اور مزنی سے وجوب کا قول منقول ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں لغت کے اعتبار سے دلک غسل میں شامل ہے اسی لئے مالکیہ نے دلک کی شرط عائد کی ہے کہ بغیر دلک کے لئے لغت میں صَبّ اور إسالۃ کے الفاظ ہیں مگر غسل کے ان تمام مراتب کا اعتبار مراحلِ اجتہاد میں سے ہے بعض (مالکیہ) نے اسے جمیع مراتب کے ساتھ لیا۔ جب کہ دوسروں نے تعمیم کی، کسی موقف کو خلاف نص نہ قرار دیا جائے گا کیونکہ نص میں صرف مسمّی کا ذکر ہے مراتب سے تعرض نہیں کیا۔ (وقال جل ذكره يآيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة......ان الله كان عفوّاً غفوراً) امام بخاری کی تفسیر دوسری آیت سے کر رہے ہیں کہ اس سے مراد غسل ہے کیونکہ اس میں صراحت سے ہے (حتى تغتسلوا) یہ بھی کہ غسلِ جنابت کا ذکر قرآن میں مذکور ہے دوسری آیت کریمہ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جنبی کے لئے نماز ادا کرنا اور مسجد میں ٹھہرنا تبھی جائز ہوگا جب وہ غسل کرے گا۔

باب الوضوء قبل الغسل

امام شافعی کے نزدیک وضوء مستحب ہے کیونکہ قرآن پاک میں غسل کے ساتھ وضوء کرنے یا کسی قسم کی تفصیل کا ذکر نہیں ہے

جس طرح بھی غسل کرے، کافی ہوگا حدیث میں اس کا ذکر ہے لہٰذا یہ مستحب ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن هشام عن أبيه عن عائشة زوج النبي ﷺ أن النبي ﷺ كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه، ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة، ثم يد خل أصابعه في الماء فيخلل بها أصول شعره، ثم يصب على رأسه ثلاث غرف بيديه، ثم يفُيض على جلده كله۔

(بدأفغسل يديه) ممکن ہے برتن میں ڈالنے سے پہلے صفائی کی غرض سے ہاتھ دھوتے ہوں یا نیند سے بیدار ہونے پہ ہاتھ دھونا اس سے قبل کہ انہیں برتن میں ڈالا جائے، مشروع ہے ابن عیینہ کی اس روایت میں یہ اضافہ ہے (قبل أن يدخلها في الإناء) اس میں یہ بھی ہے (ثم يغسل فرجه) پھر شرمگاہ دھوتے، اس کو شافعی اور ترمذی نے روایت کیا اسی طرح مسلم کی (أبومعاوية عن هشام) اور ابوداؤد کی (حماد بن زيد عن هشام) کی روایت میں ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ قابل قدر اضافہ ہے۔ اس سے اثنائے غسل فرج دھونے کی ضرورت باقی نہیں رہتی تا کہ ہاتھ آلودہ نہ ہوں۔

(كما يتوضأ للصلاة) یعنی لغوی وضوء نہیں بلکہ شرعی وضوء مراد ہے۔ ممکن ہے کہ غسلِ جنابت کے شروع میں وضوء کرنا ایک مستقل سنت ہو اور پھر غسل کے ساتھ دوبارہ اعضائے وضوء کو دھویا جائے یہ بھی محتمل ہے کہ اب ان کو دوبارہ دھونے کی ضرورت نہیں۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ وضوء کی نہیں بلکہ غسل جنابت کی نیت کرے گا اگر وضوء کی الگ سے نیت کی تو ان اعضاء کو دوبارہ دھونا واجب ہے۔

(فيخلل بها) یعنی انگلیوں کے ساتھ بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچاتے (حماد عن هشام) کی بیہقی میں موجود روایت میں سر کے بالوں کا ذکر ہے لیکن قاضی عیاض کہتے ہیں پورے جسم کے بالوں تک پانی پہنچائے گا یہ تخلل بالاتفاق مستحب ہے یعنی اگر سر اور جسم پر پانی بہا دیا اس احتیاط کے ساتھ کہ کوئی حصہ خشک نہیں رہا تو کافی ہے۔

(ثم يد خل) پہلے ماضی کے افعال استعمال کئے ہیں اب التفات کرتے ہوئے مضارع استعمال کیا یہ عربی زبان کے اسالیب بلاغت میں شامل ہے تا کہ کسی فعل کا پورا نقشہ سامنے آجائے۔

(ثم يفيض) یعنی پانی بہاتے، اس سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو (دلك) یعنی ہاتھ سے جسم کو ملنا واجب نہیں سمجھتے (على جلده كله) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وضوء کے اعضاء دھونے کے بعد پھر ان سمیت پورے جسم پر پانی بہاتے اس سے اس موقف کو تقویت ملتی ہے کہ وضوء باقاعدہ مستقل سنت ہے یعنی غسلِ جنابت کی ابتداء وضوءِ نماز سے ہوگی۔ علامہ انور بھی غسل کی ابتداء میں وضوء کرنے کو سنت قرار دیتے ہیں کہتے ہیں پھر آخر میں دوبارہ وضوء کرنا بدعت ہے۔ (یعنی غسل جنابت اور نماز کے لئے وہی وضوء کافی ہوگا) اگر عورت ہے تو وضوء کی نیت کرے پھر غسل کی اگر پہلے سے وضوء پر ہے تو صرف غسل کی نیت کرے گا نیز اس حدیث میں پاؤں دھونے کی تاخیر کا ذکر نہیں۔ جو بعض دیگر روایات میں ہے، جیسا کہ مسلم کی (ابو معاوية عن هشام) والی روایت میں ہے اور یہ ابومعاویہ کا تفرد ہے اس میں اگر چہ مقال ہے مگر اس کے شواہد موجود ہیں اس کی تطبیق یوں ہوگی کہ بخاری کی روایت میں جو وضوء کا ذکر ہے اس سے مراد اکثر اعضائے وضوء کے دھونے سے ہے یا یہ کہ جن روایت میں آخر میں پاؤں دھونے کا ذکر ہے اس سے مراد ہے کہ

دوبارہ دھوئے یعنی ایک دفعہ وضوء کرتے ہوئے دھوئے پھر (علی جلدہ کلہ) میں پاؤں بھی شامل ہوئے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے ہاں وضوء کرتے ہوئے پاؤں ساتھ ہی دھونا ارجح ہے امام مالک سے منقول ہے کہ اگر غسل خانہ صاف نہیں ہے تو پاؤں کا آخر میں دھونا مستحب ہے۔

حدثنا محمد بن يوسف قال: حدثنا سفيان عن الأعمش عن سالم بن أبي الجَعد عن كريب عن ابن عباس عن ميمونة زوج النبي ﷺ قالت: توضأ رسول الله ﷺ وضوءه للصلاة غير رجليه، و غسل فرجه و ما أصابه من الأذى، ثم أفاض عليه الماء، ثم نحىّ رجليه فغسلهما۔ هذه غُسله من الجنابة۔

محمد بن یوسف فریابی ہیں اور سفیان ثوری ہیں کرمانی شارحِ بخاری نے محمد بن یوسف کو بیکندی جب کہ سفیان کو ابن عیینہ قرار دیا ہے جو درست نہیں ہے۔ (غیر رجلیہ) اس روایت میں پاؤں کو آخر میں دھونے کا ذکر ہے یہ بھی صراحت ہے کہ وضوء کرتے ہوئے پاؤں نہیں دھوئے بہر حال جمہور کا یہی مذھب ہے قرطبی کہتے ہیں غسل کا آغاز اعضائے وضوء کو دھونے سے کیا اور اختتام بھی اعضائے وضوء پر کیا اس میں ان کی تکریم وتشریف ہے۔

(وغسل فرجه) تقدیم وتاخیر ہے یعنی وضوء کرنے کے بعد شرم گاہ نہیں دھوئی بلکہ پہلے، جیسا کہ باقی روایات میں صراحت ہے اسی لئے واو کے ساتھ ذکر ہوا جو ترتیب کے لئے نہیں ہوتی۔ جب کہ آگے باب الستر فی الغسل میں ثم استعمال کرتے ہوئے صراحت سے ذکر آئے گا کہ فرج کا غُسل وضوء سے قبل ہے۔

(هذه غسله) یعنی یہ افعال مذکورہ آپ کا غُسل ہے۔ یا ھذہ کا اشارہ صفت کی طرف ہے (هذه صفة غسله) کشمیہنی کی روایت میں (هذا غسله) ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ اس حدیث اور حدیثِ عائشہ کے کسی بھی طریق میں سر کے مسح کا ذکر نہیں ہے اس سے استدلال کرتے ہوئے مالکیہ کا موقف ہے کہ وضوءِ غسل میں سر کا مسح نہیں ہے بلکہ اس کا دھونا ہی کافی ہے (لیکن کتاب الغسل کی جب پہلی ہی حدیث میں کما یتوضأ للصلاۃ آگیا تو اس میں سر کا مسح بھی شامل ہے)

باب غسل الرجل مع امرأته

یعنی ایک ہی برتن سے، امام بخاری شوہر اور بیوی کے اکٹھا نہانے کے جواز پر استدلال کر رہے ہیں۔

حدثنا آدم بن أبي إياس قال: حدثنا ابن أبي ذئب عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: كنت أغتسل أنا والنبي ﷺ من إناء واحد، من قدَح يقال له: الفَرق۔

ابن ابی ذئب کا نام محمد بن عبدالرحمٰن قرشی ہے۔ (أنا والنبي) النبی پر زبر بھی پڑھی جا سکتی ہے مفعول معہ کے سبب، پیش کی شکل میں (أنا) پر اس کا عطف ہے (من إناء واحد من قدح) دوسرا من بیانیہ ہے (من إناء) سے بدل ہونا بھی ممکن ہے مالک کی زہری سے روایت میں ہے (من الجنابة) مسلم کی ابن عیینہ عن الزہری کی روایت میں ہے (الفرق ثلاثة آصع) آصع صاع کی جمع ہے۔ داؤدی نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ شوہر بیوی اور بیوی شوہر کی شرمگاہ دیکھ سکتی ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے

بھی نقل کیا ہے۔

باب الغسل بالصاع و نحوه

یعنی ایک صاع بھر پانی سے غسل کرنا (صاع کے بارہ میں بحث گذر چکی ہے)

حدثناعبدالله بن محمد قال: حدثني عبد الصمد قال: حدثني شعبة قال: حدثني أبو بكر بن حفص قال سمعت أبا سلمة يقول: دخلت أنا و أخو عائشة على عائشة فسألها أخوها عن غسل النبي ﷺ، فدعت بإناء نحوٍ من صاع فاغتسلت و أفاضت على رأسها، و بيننا و بينها حجاب۔ قال أبو عبدالله: قال يزيد بن هارون و بهز والجُدي عن شعبة: قدرِ صاع۔

شیخ بخاری عبداللہ جعفی ہیں جب کہ بکر ابن حفص، عمر بن سعد بن ابی وقاص اور ابوسلمہ، عبدالرحمٰن بن عوف کے بیٹے ہیں ایک قول کے مطابق ابوبکر اور ابوسلمہ دونوں کا نام عبداللہ تھا۔

(و أخو عاشة) بعض نے کہا یہ عبدالرحمٰن ہیں اور بعض کے مطابق سوتیلے بھائی طفیل بن عبداللہ ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مسلم نے من طریق معاذ، نسائی نے من طریق خالد بن حارث اور ابوعوانہ نے من طریق یزید بن ھارون، اور یہ سب شعبہ سے اسی حدیث میں روایت کرتے ہیں کہ یہ آپ کے رضاعی بھائی تھے۔ نووی اور ایک جماعت کا خیال ہے کہ یہ عبداللہ بن یزید ہیں جو آپ کے رضیع تھے مگر ان کے ایک اور رضاعی بھائی بھی تھے جن کا نام کثیر بن عبید ہے اس لئے کسی کا نام متعین کرنا بقول ابن حجر دشوار ہے۔

(فدعت بإناء نحو صاع) نحو پر زیر ہے اناء کی صفت ہے۔ (و بينها و بينه حجاب) حضرت عائشہ ابوسلمہ اور اخو عائشہ دونوں کے لئے محرم تھیں ابوسلمہ کی رضاعی خالہ اور ان کی رضاعی بہن لہٰذا اس حجاب سے مراد یہ کہ بدن کا وہ سارا حصہ حجاب میں تھا جس کا پردہ محرم سے بھی ہے چونکہ ایک صاع سے غسل ان کے لئے اور بہت سارے لوگوں کے لئے۔ جیسا کہ آگے ذکر ہوگا۔ ایک مستغرب امر تھا لہٰذا عملی طور پر پردے میں غسل کر کے ثابت کیا کہ اس طرح ممکن ہے۔ کیفیت اور کمیت دونوں کی وضاحت کی، کمیت اس طرح کہ ایک صاع سے غسل کیا اور کیفیت اس طرح کہ سر پر پانی بہایا (أفاضت على رأسها)

(قال يزيد بن هارون) یہ تعلیق ابوعوانہ۔ اور ابونعیم نے اپنی مستخرج میں نقل کی ہے۔ (و بهزٌ) ان کی حدیث اسماعیلی نے موصولا نقل کی ہے (والجدی) جیم پر پیش ہے جدہ کی طرف نسبت ہے وہاں نشوونما پائی پھر بصرہ میں آباد ہوئے۔ (قدر صاع) یعنی ان کی شعبہ سے روایت میں یہ لفظ ہیں یعنی پانی کا تقریبی اندازہ ذکر ہے کہ ایک صاع کے برابر تھا۔

حدثنا عبدالله بن محمد قال: حدثنا يحي بن آدم قال: حدثنا زهير عن أبي إسحاق قال: حدثنا أبو جعفر أنه كان عند جابر بن عبدالله هو و أبوه و عنده قوم، فسألوه عن الغسل، فقال : يكفيك صاع۔ فقال رجل: ما يكفيني۔ فقال جابر: كان يكفي من هو أوفى منك شعرا و خير منك، ثم أمنا في ثوب۔

سند میں ابوجعفر سے مراد محمد بن علی بن حسین بن علیؓ الملقب بالباقر ہیں۔
(فسألوه) سائل خود راوی حدیث ابوجعفر تھے مسند اسحاق بن راھویہ میں اس کی صراحت ہے مجازاً سب کی طرف منسوب کیا کیونکہ نسائی کی روایت میں ہے کہ ان کا اہلِ مجلس سے غسل جنابت کی بابت بحث و مباحثہ ہوا چنانچہ حضرت جابر سے رجوع کرنے کا فیصلہ ہوا یعنی سؤال سب کی طرف سے تھا بالفعل سائل حضرت ابوجعفر ہیں۔حضرت جابر نے اسی لئے جواب میں مفرد کی ضمیر استعمال کی۔(يكفيك)
(فقال رجل) یہ حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب ہیں، ابن حنفیہ کے بیٹے۔(وأو فى منك شعرا) یعنی اکثر و اطول۔
(ثم أمّنا) یعنی نماز کا وقت ہوا تو حضرت جابر نے امامت کرائی۔اسے نسائی نے بھی نقل کیا ہے

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا ابن عيينة عن عمر و عن جابر بن زيد عن ابن عباس أن النبي ﷺ و ميمونة كانا يغتسلان من إناء واحد- و قال يزيد بن هارون و بهز والجدي عن شعبة: قدر صاع-

سند میں عمرو سے مراد ابنِ دینار ہیں، اس حدیث میں مقدار کا ذکر نہیں ہے بظاہر ترجمۃ الباب سے مناسبت نہیں بنتی مگر چونکہ اس طرح کی دوسری روایات میں جو کہ اس باب کے تحت اور دوسری کتب حدیث میں موجود ہیں، صاع کا ذکر موجود ہے لہٰذا انہی پر محمول کرتے ہوئے اس حدیث کو یہاں درج کیا دوسرا یہ کہ عموماً اس وقت گھروں کے برتن چھوٹے چھوٹے ہوتے تھے جن میں عام طور پر ایک صاع کم و بیش ہی پانی سماتا تھا لہٰذا تقریبی طور پر یہ حدیث ترجمہ سے متعلق ہے۔
(قال أبو عبد الله الخ) یعنی امام بخاری، مطلب یہ ہے کہ سفیان اخیر عمر میں اس روایت کو ابن عباس عن میمونہ کے حوالہ سے بیان کیا کرتے تھے کیونکہ ظاہر بات ہے کہ انہوں نے آنحضرتؐ کے غسل سے متعلق یہ معلومات اپنی خالہ ام المومنین میمونہ سے ہی حاصل کی ہوں گی۔اس روایت کو مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب من أفاض على رأسه ثلاثا

اس بابت حضرت عائشہ و میمونہ کی احادیث میں بھی یہ ذکر موجود ہے۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا زهير عن أبي إسحاق قال: حدثني سليمان بن صرد قال: حدثني جبير بن مطعم قال: قال رسول الله ﷺ: أما أنا فأفيض على رأسي ثلاثا و أشار بيديه كلتيهما-

یہ صحابی کی صحابی سے روایت ہے، جبیر سے بیان کرنے والے سلیمان بن صرد خزاعی اور ان کے والد بھی صحابی ہیں۔(أما أنا فأفيض) حضرت رسول اکرم فرما رہے ہیں۔ابونعیم اور مسلم کی روایت میں ہے کہ آنحضرت کی مجلس میں لوگوں نے غسل جنابت کی بابت اپنا اپنا معمول بیان کیا کیفیت اور کمیت میں اختلاف تھا چنانچہ آنحضرت نے بھی اپنا طریق کار بیان کرتے ہوئے فرمایا:(أما أنا الخ) مسلم کی ایک اور روایت میں ہے کہ یہ معاملہ وفدِ ثقیف نے اٹھایا تھا۔اسے مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے۔

حدثني محمد بن بشار قال: حدثنا غندر قال: حدثنا شعبة عن مخول بن راشد عن محمد بن علي عن جابر بن عبدالله قال: كان النبي ﷺ يفرغ على رأسه ثلاثا۔

سند میں مخول ہیں۔ یہ لفظ بروزن محمد ہے میم پر زیر اور خاء پر سکون بھی پڑھا گیا ہے ہے صحیح بخاری میں ان کی یہ ایک ہی روایت ہے۔ اور محمد بن علی وہی سابقہ حدیثِ جابر کے راوی المعروف بالباقر ہیں یہ سابقہ باب ہی کی حدیث ہے نئی سند اور نئے استدلال کے ساتھ درج کی ہے اسے نسائی نے (الطهارة) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا ابو نعيم قال: حدثنا معمر بن يحي بن سام حدثني أبو جعفر قال: قال لي جابر: وأتاني ابن عمك۔ يعرض بالحسن بن محمد ابن الحنفية۔ قال: كيف الغسل من الجنابة؟ فقلت: كان النبي ﷺ يأخذ ثلاثة أكُفّ و يفيضها على رأسه، ثم يفيض على سائر جسده۔ فقال لي الحسن إني رجل كثير الشعر، فقلت : كان النبي ﷺ أكثر منك شعرا۔

اس کی سند کے ایک راوی معمر کو بھی محمد کے وزن پر بھی نقل کیا گیا ہے ان کی بھی صحیح میں یہی ایک روایت ہے۔

(ابن عمك) یہ اصل میں ان کے والد کے چچا زاد ہیں۔تجوزاً ان کا چچا زاد کہا (شاید ان کے ہم عمر ہوں) اس روایت سے اندازہ ہوتا ہے کہ حسن بن محمد المعروف بابن الحنفیہ نے الباقر کی عدم موجودگی میں حضرت جابر سے پوچھا تھا، سابق باب میں سوال ابو جعفر باقر کی طرف سے تھا اور یہ پانی کی مقدار کے بارہ میں تھا جب کہ حسن کا یہ سوال کیفیت کے بارہ میں ہے۔ بہر حال دونوں مسئلوں میں حسن کی موجودگی ظاہر ہے جابر نے جب باقر کو بتلایا کہ ایک صاع سے غسل فرماتے تھے تو حسن نے کہا: (ما يكفيني الصاع) اور جب جابر نے انہیں کیفیت کے بارہ میں آگاہ کیا تو کہا: (إني رجل كثير الشعر)

(ثلاثة اكف) یہ کف کی جمع ہے۔ ایک روایت میں (ثلاث) یعنی بغیر تاء کے ہے کیونکہ (کف) مذکر اور مؤنث دونوں طرح آتا ہے مراد یہ ہے کہ آنحضرت تین مرتبہ دونوں کف میں پانی لے کر سر پر ڈالتے تھے، حضرت جبیر کی سابقہ روایت میں وضاحت ہے۔ (بيديه كلتيهما)

دوسرا یہ کہ (کف) اسم جنس ہے تثنیہ پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے۔

باب الغسل مرة واحدة

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا عبدالواحد عن الأعمش عن سالم بن أبي الجعد عن كريب عن ابن عباس قال: قالت ميمونة: وضعت للنبي ﷺ ماء للغسل فغسل يديه مرتين أو ثلاثا، ثم أفرغ على شماله فغسل مذاكيره، ثم مسحه بالأرض، ثم مضمض واستنشق، و غسل وجهه و يديه، ثم أفاض على جسده، ثم تحول من مكانه فغسل قدميه۔

یہ سند مع متن سوائے ایک راوی عبدالواحد کے (باب الوضوء قبل الغسل) کے تحت گذر چکی ہے۔
(فغسل یدیه مرتین أو ثلاثا) اعمش نے شک کیا ہے۔(فغسل مذا کیرہ) جمع ذکر ہے علی غیر القیاس۔بعض نے کہا اس کا مفرد مذکار ہے اخفش کے نزدیک یہ ان الفاظ میں سے ہے جن کی واحد نہیں تجوزاً آلہ تناسل و ما حولہ کو جمع کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا۔(ثم أفاض علی جسدہ) چونکہ یہاں تعداد نہیں بتلائی اس کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے یہ باب قائم کیا ہے۔اسے اصحاب خمسہ نے بھی ذکر کیا ہے۔

باب من بدأ بالحلاب أو الطيب عند الغسل

حلاب کے لفظ اور اس ترجمۃ الباب میں اس کے معنی اور حدیثِ باب کی اس سے مناسبت کے بارہ میں شراح بخاری نے بہت سی توجیہات ذکر کی ہیں بعض نے اسے خوشبو کی ہی ایک قسم قرار دیا ہے بعض نے خوشبو کا برتن قرار دیا ہے جب کہ بعض نے اسے جیم مضمومہ کے ساتھ جُلاب پڑھا ہے جو کہ فارسی معرب ہے اور گلاب کے پانی کو کہتے ہیں بعض نے اسے دودھ کا برتن قرار دیا ہے کہ اتنا پانی طلب فرماتے جب کہ بعض نے (أو الطيب) سے مراد یہ لیا ہے کہ آپ غسل سے قبل جسم اور سر کی صفائی (تطیّب) کرتے پھر پانی ڈالتے۔ابن حجر نے اس روایت کے تمام طرق اور استعمال کئے جانے والے الفاظ پڑھ کر درج ذیل معنی کو ترجیح دی ہے۔

حلاب سے مراد پانی کا برتن ہے۔صحیح ابی عوانہ میں ابو عاصم کی اسی روایت میں ہے (کان یغتسل من حلاب) آگے تفصیلا ذکر ہے کہ دونوں کف سے پانی لے کر سر مبارک دھوتے اس سے ثابت ہوا کہ اس سے مراد اس طرح کا برتن ہے دوسری کئی روایات میں بھی یہی صراحت ہے۔علامہ انور کے مطابق معروف برتن ہے،اسے جلاب پڑھنا تصحیف ہے۔اصلاً اس میں دودھ دوھا جاتا تھا۔چنانچہ اس میں پانی ڈال کر غسل کرنے سے جب کہ دودھ کی بو یا مہک آرہی ہو،باعثِ حرج نہیں اس لئے أو الطیب کا لفظ بھی لائے ہیں یعنی خوشبو ہو یا کوئی اور بو یا رنگ،اگر اثنائے غسل اس کا اثر ظاہر ہو،حرج والی بات نہیں ہمارے ملک میں بھی نہانے سے قبل تیل وغیرہ کی مالش کرنا معمول ہے۔

(أو الطيب) اس کے ساتھ اشارہ کیا ہے حدیث عائشہؓ کی طرف جس میں انہوں نے ذکر کیا کہ انہوں نے آنحضرت کے سر مبارک کو خوشبو لگائی صبح اٹھ کر آپ نے غسل فرمایا،یہ حدیث آگے اسی کتاب میں آرہی ہے۔غسل کے بعد خوشبو استعمال کرنا تو آپ کے معمولات میں شامل تھا یہاں یہ اشارہ کیا کہ غسل سے قبل بھی آپ بسا اوقات خوشبو استعمال فرماتے۔آگے اس بابت باب ہے۔
چونکہ حدیثِ باب میں طیب کی بابت کوئی ذکر موجود نہیں جب کہ ترجمہ میں ہے،اس سے شارحین مشکل میں پڑے کہ حلاب اور طیب، دونوں سے مراد خوشبو ہوگی۔ابو عاصم راوی نے حلاب نامی اس برتن کی ھیئت اور کمیت یہ کہہ کر بیان کی کہ وہ (أقل من شبر دون شبر) ہے۔یہ صحیح ابی عوانہ میں ہے۔

حدثنا محمد بن المثنی قال: حدثنا أبو عاصم عن حنظلة عن القاسم عن عائشة قالت: كان النبي ﷺ إذا اغتسل من الجنابة دعا بشيء نحو الحلاب فأخذ بكفه فبدأ بشق رأسه الأيمن، ثم الأيسر، فقال بهما على رأسه۔

ابو عاصم بھی امام بخاری کے شیوخ میں سے ہیں اور صحیح میں ان سے کثیر روایات منقول ہیں لیکن یہاں ان سے محمد کے واسطہ سے روایت کر رہے ہیں۔ قاسم سے مراد قاسم بن محمد ابن ابی بکر ہیں یعنی حضرت عائشہ کے بھتیجے۔

(فقال بهما على رأسه) مسلم کی اسی سند کے ساتھ اس روایت میں (ثم الأيسر) کے بعد ہے (ثم أخذ بكفيه فقال بهما) گویا وہاں یہ صراحت ہوئی کہ کل تین چلو پانی سے سر دھوتے تھے (سابقہ روایات میں بھی یہ ذکر ہے) اسے مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب المضمضة والاستنشاق في الجنابة

یا تو یہ مضمضہ اور استنشاق غسل کا حصہ ہے یا غسلِ جنابت میں کئے جانے والے وضوء کا حصہ۔ ابن بطال وغیرہ کا خیال ہے کہ مصنف نے یہاں ان کا عدمِ وجوب ثابت کیا ہے کیونکہ اگلے باب کی حدیث میں ہے، (ثم توضأ وضوءه للصلاة) گویا یہ مضمضہ اور استنشاق وضوء کا حصہ ہیں نہ کہ غسل کا اور وضوء بالاتفاق واجب نہیں لہذا کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی واجب نہیں ہیں گویا یہ مسنون ہے۔ ابو حنیفہ اور ثوری کے نزدیک یہ واجب ہیں۔

حدثنا عمر بن حفص بن غياث قال: حدثنا أبي حدثنا الأعمش قال: حدثني سالم عن كريب ابن عباس قال: حدثنا ميمونة قالت: صببت للنبي ﷺ غسلا، فأفرغ بيمينه على يساره فغسلهما، ثم غسل فرجه، ثم قال بيده الأرض فمسحها بالتراب، ثم غسلها ثم تمضمض واستنشق، ثم غسل وجهه و أفاض على رأسه، ثم تنحى فغسل قدميه، ثم أُتي بمنديل فلم ينفض بها۔

یہ حدیث متعدد مرتبہ گذر چکی ہے۔ (ثم قال بيده الأرض) ایک روایت میں (بيده على الارض) ہے آگے ایک حدیث میں (فضرب بيده الارض) ذکر ہوگا گویا قال بمعنی ضرب ہے (کئی روایات میں قال کسی فعل کے معنی میں آتا ہے عموماً یہ أشار کا مترادف سمجھا جاتا ہے)

(ثم أتى بمنديل فلم ينفض بها) مندیل مذکر ہے جب کہ ضمیر مونث کی استعمال کی یہ اس لئے کہ مندیل ایک (خرقة) تھا اس کی رعایت سے ضمیر تانیث ذکر کی (باب من أفرغ على يمينه) میں (خرقة) کا لفظ ذکر ہوگا۔ تولیہ کا استعمال جائز ہے بعض کتبِ فقہ میں مکروہ کہا ہے یہ کراہت تنزیہی ہے۔

اس میں تابعی کی تابعی سے اور صحابی کی صحابیہ سے روایت ہے۔

باب مسح اليد بالتراب لتكون أنقىٰ

اس بابت پھر حدیثِ میمونہ نئی سند کے ساتھ نقل کی ہے۔ اس روایت میں ثم کا استعمال ہوا ہے اس سے افعالِ غسل کی ترتیب کے بارہ میں معلومات ملتی ہیں۔

حدثنا عبدالله بن الزبير الحميدى قال: حدثنا سفيان قال: حدثنا الأعمش عن

سالم بن أبي الجعد عن كريب عن ابن عباس عن ميمونة أن النبي ﷺ: اغتسل من الجنابة، فغسل فرجه بيده، ثم دلك بها الحائط ثم غسلها، ثم توضأ وضوء ه للصلاة، فلما فرغ من غسله غسل رجليه۔

حمیدی امام شافعی کے رفیقِ سفر اور بقول علامہ انور ان کے مذہب کے علم بردار ہیں اور ابوحنیفہ کے مخالف ہیں بخاری نے انہی سے حنفیہ کی مخالفت سیکھی ہے۔ سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔

باب هل يدخل الجنب يده في الإناء قبل أن يغسلها

إذا لم يكن على يده قذر غيرُ الجنابة وأدخل ابن عمر والبراء بن عازب يده في الطهور ولم يغسلها ثم توضأ، ولم ير ابن عمر و ابن عباس بأسا بما ينتضح من غسل الجنابة۔

اس کے تحت اگر ہاتھ آلودہ نہیں ہے تو دھونے سے پیشتر برتن میں داخل کرنے کا جواز ثابت کر رہے ہیں ویسے سنت یہی ہے کہ پہلے ان کو دھویا جائے۔ باب کی پہلی حدیث سے دلالۃً دھونے سے قبل ہاتھ برتن میں ڈالنے کا جواز کہ دوسری حدیث میں واضح ہے کہ پہلے ہاتھ دھوئے تھے دونوں کی تطبیق یہ ہے کہ پہلی حدیث جواز پر محمول ہے (اگر آلودگی نہ ہو) اور دوسری دھونے کی سنیت پر۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ یہاں صراحۃً منی کی نجاست ثابت کر رہے ہیں اور یہ بھی کہ ماء مستعمل طاہر ہے، جمہور کا یہی مذہب ہے، مالک کے ہاں مطہر بھی ہے۔

(وأدخل ابن عمر الخ) ابن عمر کا یہ اثر سعید بن منصور نے بالمعنی موصول کیا ہے۔ مصنف عبدالرزاق میں ابن عمر کے حوالہ سے ہے کہ (انه كان يغسل يده قبل التطهر) تطبیق یہ ہے کہ اگر ان کے خیال میں ہاتھ میں قذر وغیرہ نہیں تو برتن میں ڈال لیتے۔ وگرنہ پہلے اس کو دھو کر صاف کرتے۔ یا استحباباً دھوتے اور جوازاً نہ دھوتے۔ حضرت براء کا اثر ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے، شعبی نے روایت کیا ہے۔ کہ (كان اصحاب رسول الله ﷺ يد خلون أيد يهم الماء قبل أن يغسلوها و هم جنب)۔

(و لم ير ابن عمر و ابن عباس الخ) ابن عمر کا قول موصولا عبدالرزاق نے اور ابن عباس کا ابن ابی شیبۃ نے نقل کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر حکمی جنابت کا اعتبار ہوتا تو مغتسل کے بدن سے دورانِ غسل گرنے والے قطرے پانی کے برتن میں گرنا اور ان سے احتراز لازمی ہوتا حضرت عائشہ کی حدیث کے لفظ (تختلف أيد ينا فيه) سے بھی یہی ثابت ہو رہا ہے لہٰذا اگر ہاتھوں میں کوئی ظاہری نجاست یا قذر نہیں تو صرف جنابت (جو کہ ایک غیر مرئی اور معنوی چیز ہے) کے سبب اگر برتن میں ڈالنے سے قبل، ہاتھ نہ بھی دھوئے جائیں۔ تو جائز ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة حدثنا أفلح عن القاسم عن عائشة قالت: كنت أغتسل أنا والنبي ﷺ من إناء واحد تختلف أيدينا فيه۔

یہ افلح بن حمید ہیں ایک دوسرے راوی افلح بن سعید ہیں لیکن بخاری نے ان سے کوئی روایت نقل نہیں کی۔

متن پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے۔اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ (الماء الراکد) میں جنبی کے غوطہ لگانے کی جو نہی آئی ہے (پہلے ذکر ہوا) وہ تنزیہی ہے کہ مبادا پیشاب وغیرہ نکل جائے اور پانی آلودہ یا نجس ہو جائے۔اسے مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا حماد عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ إذا اغتسل من الجنابة غسل يده۔

مسدد کے استاذ حماد بن زید ہیں، حماد بن سلمہ سے ان کی کوئی روایت نہیں۔(غسل يده) ابوداؤد نے کامل اسی سند کے ساتھ یہ روایت نقل کی ہے لیکن اس میں (يده) کی بجائے (يديه) ہے اور بھی کئی الفاظ کا اضافہ ہے۔

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة عن أبي بكر بن حفص عن عروة عن عائشة قالت: كنت أغتسل أنا والنبي ﷺ من إناء واحد من جنابة۔ و عن عبدالرحمن ابن القاسم عن أبيه عن عائشة مثله۔

اس روایت کا ایک اور طریق ذکر کرتے ہوئے کہا:(و عن عبدالرحمن ابن القاسم عن أبيه عن عائشة مثله) اس کا عطف (شعبة عن أبي بكر بن حفص عن عروة) پر ہے یعنی شعبہ نے دونوں سے روایت کی ہے۔ایک شیخ (ابو بکر) نے بطریق عروة عن عائشة جب کہ دوسرے (ابو القاسم) نے (بطريق قاسم ابن محمد بن ابى بكر عنهما) بیان کیا ہے۔اسے معلق سمجھنا وہم ہے ابونعیم اور بیہقی نے بحوالہ ابی الولید دونوں اسناد ذکر کی ہیں۔اور انہوں نے امام بخاری کا حوالہ بھی دیا ہے کہ انہوں نے بھی دو اسناد ذکر کی ہیں۔

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة عن عبدالله بن عبدالله بن جبر قال سمعت أنس بن مالك يقول: كان النبي ﷺ والمرأة من نسائه يغتسلان من إناء واحد۔ زاد مسلم و وهب عن شعبة: من الجنابة۔

یہ شعبہ سے تیسری سند کے روایت ساتھ ہے اس میں صحابی بھی مختلف ہے۔بعینہ یہی سند کسی اور متن کے لئے (باب علامة الإيمان) میں گذر چکی ہے۔(والمرأة) اس میں پیش اور زبر دونوں صحیح ہیں۔پیش عطف کی وجہ سے جب کہ زبر واو المعیۃ کے سبب۔ (زاد مسلم و وهب عن شعبة) مسلم سے مراد شیخ بخاری مسلم بن ابراہیم ہیں جب کہ وھب سے مراد ابن جریر ہیں۔یعنی ان دونے جو کہ دیگر رواۃ کی طرح شعبہ سے اس حدیث کو روایت کر رہے ہیں۔(من الجنابة) کا اضافہ کیا ہے۔وھب کی وفات کے وقت بخاری بارہ برس کے تھے لہذا غالب گمان یہ ہے کہ وھب کا حوالہ بطور تعلیق کے ہے وھب کی اس معلق کو اسماعیلی نے موصول کیا ہے۔

باب تفريق الغسل والوضوء

ويذكر عن ابن عمر أنه غسل قدميه بعد ما جف وضوؤه۔

اس کا جواز ثابت کر رہے ہیں یہی امام شافعی کا جدید قول کے مطابق مسلک ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اعضاء کا دھونا فرض قرار دیا ہے کس ترتیب سے دھویا جائے یہ ذکر نہیں اور یہ بھی مذکور نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں دھویا جائے لہذا فرق کے ساتھ

اعضاء کودھویا جا سکتا ہے امام ابوحنیفہ کا بھی یہی مسلک ہے شافعی کا اصح قول یہ ہے کہ عدمِ تفریق سنت ہے۔ جب کہ امام مالک اور ربیعہ کا موقف ہے کہ جان بوجھ کر ایسا کرنا جائز نہیں عمداً جس نے تفریق کی اس پر اعادہ ضروری ہے امام مالک سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر درمیان میں وقفہ مختصر ہے تو کوئی حرج نہیں قتادہ اور اُوزاعی کا قول ہے کہ اگر اتنا وقفہ ہوا کہ اعضاء وضوء خشک ہو گئے تب جائز نہیں ہے۔ نخعی کے نزدیک غسل میں جائز ہے وضوء میں نہیں۔

(ویذکر عن ابن عمر) یہ اثر الأم میں (عن مالك عن نافع عنه) منقول ہے اس میں یہ ہے کہ بازار میں وضوء کیا پھر مسجد پہنچ کر خفین پر مسح کیا اور نماز ادا کی۔

(ممکن ہے بازار میں جوتے اتارنا اور پھر موزوں پر مسح کرنا مشقت طلب ہو اس لئے ان کا مسح مؤخر کیا) ابن حجر کہتے ہیں روایت کے الفاظ میں اعضاء خشک ہونے کی صراحت نہیں شاید روایت بالمعنی ہے۔

حدثنا محمد بن محبوب قال: حدثنا عبدالواحد قال: حدثنا الأعمش عن سالم بن أبي الجعد عن كريب مولى ابن عباس عن ابن عباس قال: قالت ميمونة: و ضعت لرسول الله ﷺ ماء يغتسل به، فأفرغ على يديه فغسلهما مرتين أو ثلاثا، ثم أفرغ بيمينه على شماله فغسل مذاكيره، ثم دلك يده بالأرض، ثم مضمض واستنشق، ثم غسل وجهه و يديه، و غسل رأسه ثلاثا، ثم أفرغ على جسده، ثم تنحى من مقامه فغسل قدميه۔

وہی حضرت میمونہ والی سابقہ حدیث ہے۔ (فغسل رجليه) اس سے استدلال کیا ہے۔ چونکہ آپ نے پاؤں غسل خانہ سے باہر آ کر دھوئے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے غسل میں تفریق کو ثابت کیا۔

باب من أفرغ بيمينه على شماله في الغسل

حدیث میں صرف شرم گاہ کو دھونے کے لئے دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالنے کا ذکر ہے۔ اس خصوص سے عموم کو ثابت کیا ہے۔ دوسرا یہ کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے آنحضورؐ ہر کام میں (تیا من) یعنی دائیں طرف سے آغاز پسند فرماتے تھے۔ یہ بھی آیا ہے کہ داہنا ہاتھ برتن میں ڈال کر پانی نکالتے پھر بایاں ساتھ ملا کر چلو بناتے، خطابی کہتے ہیں، اگر برتن کا منہ تنگ ہوتا تو برتن کو بائیں ہاتھ پر رکھتے اور اس سے داہنے پر پانی ڈالتے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل قال: حدثنا أبو عوانة حدثنا الأعمش عن سالم بن أبي الجعد عن كريب مولى ابن عباس عن ابن عباس عن ميمونة بنت الحارث قالت: وضعت لرسول الله ﷺ غسلا و ستر ته، فصب على يده فغسلها مرة أو مرتين۔ قال سليمان: لا أدري أذكر الثالثة أم لا۔ ثم أفرغ بيمينه على شماله فغسل فرجه، ثم دلك يده بالأرض أو بالحائط، ثم تمضمض واستنشق و غسل

وجهه و يديه و غسل رأسه، ثم صب على جسده، ثم تنحى فغسل قدميه، فناولته خِرقة فقال بيده هكذا، و لم يُردها۔

نئی سند کے ساتھ ایک بار پھر حدیثِ میمونہ ذکر کی ہے جس کے الفاظ (ثم أفرغ بيمينه على شماله) کو محلِ استدلال بنایا ہے۔(قال سليمان) یہ اعمش ہیں اور قول ابوعوانہ کا ہے۔اور (أذكر) کے فاعل اعمش کے شیخ سالم ہیں ابن فضیل کی اعمش سے روایت میں تین مرتبہ کا ذکر آیا ہے، یہ مستخرج ابی عوانہ میں ہے۔گویا پہلے اعمش تردد کا اظہار کرتے تھے بعد میں جزم کے ساتھ تین کے عدد کا تذکرہ کیا کیونکہ ابن فضیل ان کے متاخر تلامذہ میں سے ہیں۔(ولم يردها) یہ اُراد سے ہے نہ کہ ردّ سے جس نے یاء پر زبر اور دال پر شد پڑھی اس نے تصحیف کی ہے۔ابن السکن کی روایت میں اس طرح ہے اور یہ ان کا وہم ہے کیونکہ احمد کی (عن عفان عن أبي عوانة) اسی سند کے ساتھ منقول روایت میں صراحت ہے کہ (وأشار بيده أن لا أريدها) ابوحمزہ عن الأعمش کی روایت میں ہے (فناولته ثوباً فلم يأخذه) اس سے وضاحت ہوگئی۔

باب إذا جامع ثم عاد. و من دار على نسائه في غسل واحد

یعنی ہر جماع کے لئے الگ غسل کرنا ضروری نہیں ہے، کئی روایات میں ہر جماع کے بعد وضوء کرنے کا ذکر آیا ہے البتہ استحبابا غسل کر سکتا ہے ابوداؤد اور نسائی نے ابورافع سے روایت کیا ہے کہ ایک دفعہ آنخضرت اپنی ازواج مطہرات کے پاس گئے ہر ایک کے پاس غسل کیا۔وہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا یارسول اللہ ایک غسل کافی نہ تھا، آپ نے فرمایا (هذا أزكى و أطيب و أطهر) اس سے استحباب ثابت ہوا جمہور وضوء کے استحباب کے قائل ہیں جب کہ اہلِ ظاہر کے نزدیک وضوء واجب ہے۔ان کی بنائے استدلال مسلم کی ایک روایت ہے جس میں (فليتوضأ بينهما) بعض نے اس سے مراد غسلِ فرج لیا ہے جب کہ بعض نے اس کو استحبابی سمجھا ہے۔کیونکہ اس حدیث میں ہے، (فإنه أنشط للعود) یعنی یہ اس وجہ سے کہ اس سے چستی آئے گی۔حضرت عائشہ کی ایک روایت میں جسے طحاوی نے نقل کیا، آنخضرت کی بابت مذکور ہے کہ وضوء نہ کرتے تھے۔(ثم يعود و لا يتوضأ) علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ہر جماع کے بعد ہمارے ہاں غسل مستحب ہے بعض نے واجب بھی کہا ہے کہتے ہیں کہ یہ واقعہ صرف ایک مرتبہ ہوا تھا حجۃ الوداع کے موقع پر اگرچہ اسلوبِ بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ آنخضرت کا معمول تھا۔

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا ابن أبي عدي و يحي بن سعيد عن شعبة عن إبراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه قال: ذكرته لعائشة فقالت: يرحم الله أبا عبدالرحمن كنت أطيب رسول الله ﷺ فيطوف على نسائه ثم يصبح محرما ينضَخ طيبا۔

سند میں ابن ابی عدی سے مراد محمد بن ابراہیم اور یحیی بن سعید قطان ہیں۔

(ذكرته لعائشة) محمد بن المنتشر نے ابن عمر کا ایک قول حضرت عائشہ کے سامنے رکھا، وہ قول اگلے باب میں آئے گا وہ کہتے تھے کہ (ما أحب أن أصبح محرما أنضخ طيبا) یعنی مجھے خوشبو لگی حالت میں احرام باندھنا پسند نہیں ہے، (مراد یہ ہے کہ احرام باندھنے کے بعد تو خوشبو نہیں لگائی جا سکتی، اگر صبح مثلا احرام باندھنا ہو تو رات کو خوشبو لگائی جا سکتی ہے اور صبح احرام کے بعد اس کا اثر

باقی رہے گا ابن عمر کہتے ہیں کہ مجھے یہ پسند نہیں ہے) (ثم یصبح محرما ینضخ طیبا) آنحضرت کا عمل بتلایا کہ میں انہیں خوشبو لگاتی تھی (یعنی رات کو) صبح وہ اٹھ کر احرام باندھتے تھے ان سے خوشبو کی مہک آتی تھی یعنی اس کا اثر باقی ہوتا تھا۔ ابن عمر کے لئے رحم کی دعا کی کیونکہ انہیں اس امر کا علم نہ تھا اگر ہوتا تو یہ نہ کہتے (فیطوف علی نسائہ) مراد جماع ہے اور درمیان میں غسل یا وضوء کا ذکر نہیں ہے اس سے مصنف کا استدلال قائم ہوا اور یہ ترجمۃ الباب سے مناسبت ہے۔ ابن عمر کا مذکور قول ایک روایت کی شکل میں مسلم میں بھی ہے دراصل محمد بن منتشر نے ان سے سوال کیا تھا کہ کیا آدمی پہلے خوشبو لگائے پھر احرام باندھے اس پر انہوں نے یہ کہا تھا۔ اسے مسلم نے (الحج) اور نسائی نے (الطہارۃ) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا معاذ بن هشام قال: حدثني أبي عن قَتادہ قال: حدثنا أنس بن مالك قال: كان النبي ﷺ يد ور على نسائه في الساعة الواحدة من الليل والنهار و هن إحدى عشرة۔ قال: قلت لأنس: أو كان يطيقه؟ قال: كنا نتحدث أنه أُعطي قوة ثلاثين۔ و قال سعيد عن قتادة إن أنسا حدثهم:تسع نسوة۔

ھشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (الساعة الواحدة) آج کل کی اصطلاح میں ایک گھنٹہ مراد نہیں کیونکہ یہ تقسیم زمانہ مابعد کی پیداوار ہے مراد رات یا دن کا ایک حصہ یا کچھ وقت۔

(من الليل والنهار) (و) (أو) کے معنی میں ہے۔ (و هن إحدى عشره) یہ لفظ معاذ بن ھشام عن أبیہ عن قتادۃ کا تفرد ہے کیونکہ قتادہ سے باقی راویوں نے (تسع نسوة) نقل کیا ہے اس روایت کے آخر میں سعید بن اُبی عروبۃ نے قتادۃ سے اس لفظ کی طرف اشارہ کیا ہے اس تعلیق کو ۱۲ ابواب بعد موصولا نقل کیا ہے۔ ابن حبان نے تطبیق دیتے ہوئے کہا کہ جب آپ مدینہ آئے تو شروع میں نو بیویاں تھیں۔ آخر میں یہ تعداد گیارہ ہوگئی، یہ ان کا وہم ہے کیونکہ جب آپ آئے آپ کی صرف ایک بیوی تھی، وہ حضرت سودہؓ ہیں پھر حضرت عائشہؓ سے نکاح ہوا، پھر ام سلمہؓ اور حفصہؓ اور زینبؓ بنت خزیمہ سے تین اور چار ہجری میں۔ ۵ھ میں زینبؓ بنت جحش سے، چھ میں جویریہؓ سے، سات میں صفیہؓ، ام حبیبہؓ اور میمونہؓ سے، ان میں سے حضرت زینبؓ بنت خزیمہ کا شادی کے دو یا تین ماہ بعد انتقال ہوگیا۔ حضرت ریحانہ جو کہ بنی قریظہ کے قیدیوں میں سے آپ کی لونڈی تھیں ان سے نکاح میں اختلاف ہے، ابن اسحق نے جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ آنحضرت نے انہیں پیش کش کی تھی کہ آزاد ہو جائیں اور آپ ان سے نکاح کر لیں گے مگر انہوں نے آپ کی لونڈی رہنے کو ترجیح دی۔ اکثر کے نزدیک وہ آپ سے قبل سن دس ھ میں فوت ہوگئیں۔ لہٰذا گیارہ ازواج کبھی بھی آپ حرم میں نہیں رہیں۔ ھشام نے دراصل حضرت ماریہ و ریحانہ کو آپ کی ازواج کی فہرست میں شامل کیا اس طرح انہوں نے (احدی عشرۃ) کا عدد روایت کیا۔ ایسا تغلیباً کیا۔

حضرت انس کے الفاظ (کان النبی) سے بظاہر یوں لگتا ہے کہ یہ آپ کا معمول تھا مگر ایسا نہیں ہے، علماء نے کئی آراء ذکر کی ہیں مثلاً یہ اس وقت ہوتا تھا جب آپ سفر سے واپس آتے تھے چونکہ سفر میں قرعہ ڈال کر کسی ایک زوجہ محترمہ کو ساتھ لے جاتے تھے۔ واپسی کے بعد ازواج کی باری شروع کرنے سے پہلے آپ سب کے پاس جاتے۔ (یہ بھی محتمل ہے کہ آپ کا معمول ہو کہ جب جماع کا ارادہ کرتے تو سب ازواج مطہراتؓ کے پاس تشریف لے جاتے۔ پھر رات ان کے گھر گذارتے جن کی باری ہوتی یعنی بجائے اس کے

کہ ہرروز جماع کریں معمول یہ تھا کہ ایک متعین مدت کے بعد ایک ہی رات یا دن کے کسی وقت سب کے ساتھ ہمبستری کرتے تا کہ روزانہ نہ کرنا پڑے۔ حضرت عائشہ کی حدیث سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے کہ سفر پر جاتے وقت ایسا کرتے کیونکہ سب تو ساتھ نہیں جاتیں تھیں۔ واللہ أعلم)

(قوة ثلاثين) ثلاثین کی تمیز رجلا معلوم ہونے کی وجہ سے محذوف ہے۔ ایک روایت میں (أربعين) کا لفظ ہے۔ عبداللہ بن عمر کی ایک مرفوع روایت میں ہے کہ آپ کو چالیس آدمیوں کی قوت حاصل تھی۔ (في البطش والجماع) یعنی طاقت میں اور جماع کے لحاظ سے، ایک روایت میں ہے۔ (من رجال أهل الجنة) یہ مجاہد کی روایت ہے جو صفۃ الجنۃ میں بحوالہ ابی نعیم منقول ہے یعنی چالیس اہل جنت کے آدمیوں کے برابر۔ اور اہل جنت کے ہر آدمی کو دنیا کے سو آدمیوں کے برابر قوت عطا ہو گی یہ زید بن ارقم کی حدیثِ مرفوع ہے جسے احمد، نسائی اور حاکم نے نقل کیا ہے۔ اس کے لفظ ہیں، (ان الرجل من أهل الجنه ليعطى قوة مائة في الأكل والشرب والجماع والشهوة) ابن حجر کہتے ہیں اس طرح ہمارے نبی کی قوت جنت میں چار ہزار کے برابر ہوئی۔ چونکہ اس روایت میں (يدور على نسائه) کے سلسلہ میں درمیان میں غسل کرنے کا ذکر نہیں ہے اس پر مصنف کا استدلال ہے اگرچہ عدمِ ذکر عدمِ وجود کو مستلزم نہیں مگر ظاہر حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کیونکہ متعدد روایات میں۔ جیسا کہ مذکور ہوا یہ صراحت بھی ہے باب کی ان دو روایتوں سے بھی دلالۃً یہ امر ثابت ہے کیونکہ ایک مختصر وقفہ میں ہر جماع کے بعد غسل ممکن نہیں۔ (تسع نسوة) تسعُ پر پیش ہے (هن) مقدر کی خبر کے بطور (و قال سعيد الخ) یہ ابن ابی عروبہ ہیں بارہ ابواب بعد ان کی اس روایت کو موصول کیا ہے۔ اس حدیث کے تمام راوی بصری ہیں، اسے نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب غَسل المذي والوضوء منه

مذی کو متعدد طریقوں سے پڑھا گیا ہے لغت میں یہ سب موجود ہیں افصح یہ ہے، میم پر زبر، ذال پر جزم اور یاء پر حرکت خفیفہ۔ رقیق سفید پانی جو بغیر ٹپکے، شہوت کے سبب بیویوں سے بوس و کنار کرتے ہوئے خارج ہوتا ہے۔ اس ترجمۃ الباب سے یہ ثابت کر رہے ہیں کہ منی۔ اگر خشک ہے تو کھرچنے سے جگہ پاک ہو جائے گی اگرچہ پانی استعمال نہ بھی کیا جائے مگر مذی کو پانی سے دھونا ضروری ہے یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی غرض اس باب سے یہ بھی ہے کہ سبیلین سے معتاد یعنی بول و براز خارج ہونے کی صورت میں مٹی وغیرہ سے استنجاء ہو سکتا ہے مگر غیر معتاد مثلاً مذی، کے خارج ہونے کی صورت میں پانی کا استعمال ضروری ہے مٹی پتھر وغیرہ کافی نہ ہوں گے۔ ابن حجر کے مطابق ابن دقیق العید نے یہ دوسرا احتمال ذکر کیا ہے (شاہ ولی اللہؒ نے بھی مذکور دونوں اغراض بیان کی ہیں)

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا زائدة عن أبي حَصينٍ عن أبي عبدالرحمن عن علي قال: كنت رجلا مذاء، فأمرت رجلا أن يسأل النبي ﷺ۔ لمكان ابنته۔ فسأل، فال: توضأ، واغسل ذكرك۔

(مذاء) مبالغہ کا صیغہ ہے ثلاثی باب مذی یمذی بروزن مضیٰ یمضی بنے گا۔ اعطی یعطی کے وزن پر بھی کہا گیا ہے۔ (فأمرت رجلا) باب الوضوء میں یہ روایت گذر چکی ہے وہاں حضرت مقداد کا نام آیا ہے۔ (فقال توضأ) امر ہے اس سے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ مقداد نے اپنے لئے سوال کیا تھا یہ بھی محتمل ہے کہ انہوں نے کسی کا نام لئے بغیر عمومی سوال کیا ہو تو آنحضرت کا جواب

مخاطب کے صیغہ کے ساتھ ہے، روایات میں آیا ہے کہ وقتِ سوال حضرت علی بھی حاضر تھے نسائی کی روایت میں صراحت ہے حضرت علی کہتے ہیں (فقلت لرجل جالس إلى جنبى) ساتھ والے سے کہا کہ وہ پوچھے مسلم کی روایت کے لفظ ہیں آنحضرت نے جواباً فرمایا:(یغسل ذکرہ) صیغہ مخاطب کی بجائے صیغہ غائب استعمال کیا نسائی کی ایک روایت میں ہے حضرت علی کہتے ہیں کہ میں نے عمار سے کہا کہ وہ پوچھیں، ابن حبان نے یوں تطبیق دی ہے کہ ان تینوں حضرات کا اس مسئلہ کی بابت آپس میں مذاکرہ ہوا فیصلہ ہوا کہ آنحضرت سے سوال کیا جائے حضرت علی نے خود آپ کے داماد ہونے کے سبب سوال کرنا مناسب نہ سمجھا تو عمار سے کہا پھر مقداد سے بھی کہا آنحضرت سے سوال کرنے والے مقداد ہیں چونکہ محرک حضرت علیؓ ہیں، لہٰذا کسی روایت میں بطور سائل ان کا نام آ گیا۔ اسی طرح عمار بھی شریک مجلس تھے کسی روایت میں ان کا نام آیا۔ عبدالرزاق کی روایت میں صراحت ہے (عن أنس قال تذاكر علي والمقداد و عمار المذى فقال علي إنني رجل مذاء فاسئلا عن ذلك النبى ﷺ فسأله أحد الرجلين) تو اکثر روایات میں وضاحت سے ذکر ہو گیا کہ پوچھنے والے مقداد تھے مجازاً علیؓ یا عمارؓ کا نام بھی ذکر ہو گیا۔ مذی خارج ہونے پر مذی کو دھونے اور وضوء کرنے کا حکم ایسے ہی ہے جیسے پیشاب کرنے پر وضوء کرنے کا حکم دیا یعنی مذی نواقضِ وضوء میں شامل ہے اگر پہلے وضوء تھا تو مذی خارج ہونے پر دوبارہ وضوء کرے گا نماز پڑھنے کے لئے وگرنہ اگر نماز کا وقت نہیں تو صرف دھونا کافی ہوگا۔ طحاوی نے بعض لوگوں کا ذکر کیا ہے جو مجرد مذی خارج ہونے پر دھونے اور وضوء کرنے کے قائل ہیں۔ یہ غلط ہے۔

(واغسل ذکرک) بظاہر وضوء کے بعد ذکر دھونے کا ذکر ہے لیکن چونکہ واو ترتیب کے لئے نہیں ہوتی فقط مذی کے خروج کے بعد جو کام کرنے ہیں ان کا ذکر ہوا ہے یہ بات طبعی ہے کہ وضوء بعد میں ہوگا اور استنجاء پہلے ہوگا۔ لیکن ظاہر روایت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ابن حجر نے وضوء پہلے کرنے کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ مذی نجس ہے لہذا صرف دھو کر ہی طہارت حاصل ہوگی۔ بخلاف منی کے کہ کھرچ کو صاف کرنے سے طہارت ہو جاتی ہے جیسا کہ ذکر ہو چکا (منی کی بابت اختلاف آراء کا ذکر ہو چکا ہے)

باب من تطيب ثم اغتسل، و بقي أثر الطيب

اس میں حضرت عائشہ کی سابقہ حدیث دھرائی، اس سے استدلال کیا کہ غسل کرتے وقت زور زور سے ملنا ضروری نہیں صرف پانی بہا دینا کافی ہوگا کیونکہ خوشبو کا اثر تبھی باقی رہ سکتا ہے جب صرف پانی بہایا ہو دلک نہ کیا ہو۔ (دلک کی بابت بحث گذر چکی ہے)

حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا أبو عوانة عن إبراهيم بن محمد المتنشر عن أبيه قال: سألت عائشة فذكرت لها قول ابن عمر: ما أحب أن أصبح محرما أنضخ طيبا فقالت عائشة: أنا طيبت رسول الله ﷺ، ثم طاف في نسائه، ثم أصبح محرما۔

(انا طیبت رسول الله ﷺ ثم الخ) جماع سے قبل خوشبو لگانے کا عربوں میں رواج تھا اس سے نشاط میں اضافہ ہوتا تھا۔ (اور اگر پسینہ وغیرہ کا کوئی اثر ہے تو ختم ہو جاتا ہے اور ایک دوسرے سے رغبت پیدا ہوتی ہے چونکہ تمام ازواج مطہرات کے پاس جانے کا پروگرام ہوتا تو منی وغیرہ کی بو کا اثر زائل کرنے کے لئے بھی خوشبو کا استعمال ہوتا)

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة قال: حدثنا الحكم عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة

قالت: كأني أنظر إلى وبيص الطيب في مفرق النبي ﷺ و هو مُحرِم۔
سند میں حکم اوران کے شیخ ابراہیم نخعی اوران کے شیخ اسود تینوں تابعی اور فقہائے کوفہ ہیں۔
(و بیص الطیب) وبیص بمعنی چمک (گویاان کے ہاں رائج خوشبواس قسم کی تھی کہ نظر آتی تھی مثلاً کستوری یا کسی ٹھوس شکل میں۔ مائع خوشبو یا سینٹ بعد کی پیداوار ہیں) اس حدیث میں ظاہراً غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن محتمل ہے کہ یہ سابقہ روایت ہی کا اختصار ہے دوسرا(و ھو محرم) کے لفظ سے غسل ثابت ہے کیونکہ آپ کا معمول تھا اور سنت ہے کہ احرام باندھتے وقت غسل کیا جائے اور یہ گذر چکا کہ احرام باندھنے سے قبل کی لگائی گئی خوشبو کہ ابھی تک اس کا کوئی اثر باقی ہے احرام کی ممنوعات میں سے نہیں ہے۔خوشبو سے متعلقہ بقیہ مباحث کتاب الحج میں ذکر ہوں گے۔اس روایت کو مسلم اور نسائی نے (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب تخليل الشعر، حتى إذا ظن أنه أروى بَشَرَته أفاض عليه

یہ غسل جنابت کا ذکر ہے انگلیوں کے پوروں سے بالوں کی تہہ تک (بشرته) سے یہ مراد ہے پانی پہنچانے کے بعد پورے جسم پر پانی بہادیا جائے۔(أفاض علیه) ضمیر کا مرجع شَعر ہے۔

حدثنا عبدان قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ إذا اغتسل من الجنابة غسل يديه، و توضأ وضوئه للصلاة، ثم اغتسل، ثم يخلل بيده شعره، حتى إذا ظن أنه قد أروى بشرته أفاض عليه الماء ثلاث مرات، ثم غسل سائر جسده۔

یہ روایت من طریق (مالك عن هشام) اسی کتاب کی ابتدا میں گذر چکی ہے (و قالت كنت اغتسل) یہ معطوف ہے یعنی سابقہ سند کے ساتھ ہی متصل ہے۔ بالوں کا خلال وضوء اور غسل میں امام شافعی کے نزدیک سنت ہے۔علامہ انور کے مطابق سائر، سؤر سے ہے۔بمعنی باقی اس معنی کے مطابق جسے وہ افصح قرار دیتے ہیں اس امر کا تعین ہوا کہ غسل میں اعضائے وضوء دوبارہ نہیں دھوتے تھے۔

باب من توضأ في الجنابة ثم غسل سائر جسده

و لم يعد غسل مواضع الوضوء مرة أخرى

حضرت میمونہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے یہ مسئلہ ثابت کیا ہے اگرچہ حدیث کے الفاظ میں اس کی صراحت نہیں ہے مگر سیاق وسباق اور قرینہ سے اس کا ثبوت ملتا ہے کیونکہ ام المؤمنین نے غسل فرج اور غسل اعضائے وضو کا ذکر کیا (ماسوائے پاؤں کے) پھر کہا:(ثم غسل جسده) ابن حجر کے مطابق اس سے مراد ہے(ما بقی بعد ما تقدم ذکرہ) یعنی جن اعضاء کے غسل کا ذکر ہو چکا ان کے سوا باقی جسم کیونکہ یہ کہہ کر آخر میں کہا:(ثم تنحیٰ فغسل رجلیه) گویا جسد میں (رجلین) شامل نہیں اگر رجلین شامل نہیں تو اعضائے وضوء بھی شامل نہیں بعض شراح کے خیال میں اگر اس باب کے تحت سابقہ باب کی حدیث عائشہ درج کی جاتی تو زیادہ مناسب ہوتا کیونکہ اس میں ہے (ثم غسل سائر جسده) سائر بمعنی بقیہ، مگر ابن حجر اور قسطلانی کے خیال میں حدیثِ میمونہ

کے الفاظ سے استدلال بھی قوی ہے۔ کیونکہ بعض اعضاء کا ذکر کر کے جب (جسده) کہا تو عرفاً اور قرینۃ الحال کے مطابق باقی جسم ہی مراد ہوگا۔

حدثنا يوسف ابن عيسى قال: أخبرنا الفضل بن موسى قال: أخبرنا الأعمش عن سالم عن كريب مولى ابن عباس عن ابن عباس عن ميمونة قالت: وضع رسول الله ﷺ وضوء الجنابة فأكفأ بيمينه على شماله مرتين أو ثلاثا، ثم غسل فرجه، ثم ضرب يده بالأرض- أو الحائط- مرتين أو ثلاثا، ثم مضمض واستنشق و غسل وجهه و ذراعيه، ثم أفاض على رأسه الماء، ثم غسل جسده، ثم تنحى فغسل رجليه-قالت: فأتيته بخِرقة فلم يردها، فجعل ينفض بيده-

یہ حدیث مختلف اسناد کے ساتھ کئی دفعہ مذکور ہو چکی ہے۔ (وضوءاً للجنابة) واؤ پر زبر ہے۔ مراد پانی، بعض نسخوں میں (وضوء الجنابة) ترکیب اضافی ہے۔ اصل میں تو زبر کے ساتھ وضوء، وضوء کے پانی کا اسم مقرر ہو چکا لہٰذا الجنابۃ کی طرف منسوب کر کے اطلاق المقید بإرادة المطلق کی قسم سے ہو گیا۔ (اور اس لئے بھی کہ غسلِ جنابت میں وضوء بھی کیا جاتا ہے) بعض نسخوں میں (وضع لرسول الله) صیغہ مجہول کے ساتھ بھی ہے۔

باب إذا ذكر في المسجد أنه جنب خرج كما هو ولا يتيمم

ذکر بمعنی تذکر ہے اس کا مصدر (ذکر) ذال کے پیش کے ساتھ ہوگا یعنی مسجد میں اچانک یاد آیا کہ وہ تو جنبی ہے تو اسکا کفارہ یہی ہے کہ مسجد سے نکل جائے یہ نہیں کہ تیمم کر لے، ثوری، اسحاق اور بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ اس صورت میں تیمم کرے پھر مسجد سے نکلے۔ لیکن درج کردہ حدیث میں تیمم کا ذکر نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر جنبی مسافر مسجد کے کنویں سے پانی لے کر غسلِ جنابت کرنا چاہتا ہے تو تیمم کر کے مسجد میں داخل ہو اور پانی لے کر نکل آئے۔

حدثنا عبدالله بن محمد قال: حدثنا عثمان بن عمر قال: أخبرنا يونس عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: أقيمت الصلاة و عُدّلت الصفوف قياما، فخرج إلينا رسول الله ﷺ، فلما قام في مصلاه ذكر أنه جنب فقال لنا: مكانكم ثم رجع فاغتسل، ثم خرج إلينا ورأسه يقطر، فكبر فصلينا معه-

(ذكر أنه جنب) یہ مراد نہیں کہ آپ نے ذکر کیا یعنی بتلایا کہ میں جنبی ہو۔ راوی نے قرینہ سے جانا کیونکہ کچھ دیر بعد آپ واپس تشریف لائے تو غسل کے آثار واضح تھے یا ممکن ہے آپ نے بعد میں بتلا دیا ہو۔ (فلما قام فی مصلاه) اللہ اکبر کہنے سے قبل آپ کو یاد آیا کتاب الصلاۃ میں مصنف نے صالح بن کیسان عن الزہری کے حوالہ سے روایت کیا ہے اس میں یہ صراحت ہے۔ (فکبر) واپسی کے بعد دوبارہ اقامت کا ذکر نہیں ہے اس سے ثابت ہوا کہ اقامت اور تکبیر کے درمیان فاصلہ (قدرے زیادہ بھی) بھی ہوسکتا ہے عموماً تو آپ اقامت کے بعد تسویۃ الصفوف کرتے ہی تھے (اس سے حنفیہ کے عام معمول کا رد ہوا جو اقامت کے آخری الفاظ ابھی منہ میں ہوتے ہیں اور تکبیر کہہ دیتے ہیں) (تابعه عبدالأعلیٰ) ضمیر کا تعلق عثمان بن عمر سے ہے، عبدالاعلیٰ کی یہ روایت امام احمد نے موصولاً

ذکر کی ہے۔(و رواه الأوزاعي عن الزهري) یہ روایت مصنف نے الامامۃ کے اوائل میں نقل کی ہے۔علامہ انور تحریر کرتے ہیں کہ ابوداؤد کی روایت کے بعض الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ تکبیر کے بعد گئے جب کہ بخاری کی اس روایت میں پہلے کا ذکر ہے بعض نے اسے تعدد واقعہ پر محمل کیا ہے لیکن میرے نزدیک ایک ہی واقعہ ہے اور تکبیر سے قبل گئے تھے کیونکہ یہاں صراحت ہے کہ پہلے گئے تھے لہذا دوسری روایت کا مفہوم یہ ہوگا کہ تکبیر کہنے کی جگہ پہنچے ہی تھے کہ واپس ہوئے اس قسم کا واقعہ ایک نبی کے لئے ایک ہی مرتبہ ہوسکتا ہے تا کہ لوگوں کے لئے مشعل راہ ہو کہ اس قسم کی صورتحال میں کیا کریں۔ایک حدیث ہے۔إنما أنسى لأسنّ۔اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب نفض اليدين من الغسل عن الجنابة

غسل جنابت کے بعد ہاتھ چھلکانے یعنی ہاتھوں کے ساتھ پانی جسم سے اتارنے کا جواز ثابت کر رہے ہیں۔شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام بخاری یہ باب لاکر غسلِ جنابت کے باقی ماندہ قطروں کی طہارت ثابت کر رہے ہیں کیونکہ جب ہاتھوں سے پانی چھانٹا جائے گا تو ظاہری بات ہے کہ کچھ قطرے جسم پر بھی پڑیں گے۔اس سے ماءِ مستعمل ، بالخصوص وہ پانی جو غسلِ جنابت میں استعمال ہوا، کی طہارت ثابت ہوئی

حدثنا عبدان قال: أخبرنا أبو حمزة قال: سمعت الأعمش عن سالم عن كريب عن ابن عباس قال: قالت ميمونة: وضعت للنبي ﷺ غسلا فسترته بثوب وصبّ على يده فغسلها ثم صب بيمينه على شماله فغسل فرجه فضرب بيده الأرض فمسحها۔ ثم غسلها، فمضمض واستنشق و غسل وجهه و ذراعيه، ثم صب على رأسه و أفاض على جسده، ثم تنحى فغسل قدميه، فناولته ثوبا فلم يأخذه، فانطلق و هو ينفض يديه۔

حضرت میمونہ کی سابق حدیث ایک دفعہ پھر لائے ہیں۔اس باب کی اس روایت کی سند میں دو مروزی راوی ہیں، عبدان اور ان کے شیخ، دو کوفی ہیں، اعمش اور ان کے شیخ، دو مدنی ہیں کریب اور ان کے شیخ اس سے قبل جو حدیثِ میمونہ ہے۔اس میں بھی دو مروزی (یوسف بن عیسی وشیخہ) راوی ہیں اور اس سے قبل کی حدیثِ میمونہ میں دو بصری راوی (موسی و أبوعوانہ) اسی طرح موسی اور عبدالواحد، اسی طرح محمد بن محبوب اور عبدالواحد اور اس سے قبل کی روایتِ میمونہ میں دو مکی راوی (الحمیدی وسفیان) ہیں اور یہ سب روایت کر رہے ہیں اعمش سے اور وہ ان سب روایات کو سالم عن كريب عن ابن عباس نقل کرتے ہیں اس حدیث کو امام بخاری نے چھ مواضع پر ذکر کیا ہے۔

باب من بدأ بشق رأسه الأيمن في الغسل

متعدد روایات میں آیا ہے کہ غسل میں داہنے اعضاء سے آغاز کیا جائے۔

حدثنا خلاد بن يحي قال: حدثنا إبراهيم بن نافع عن الحسن بن مسلم عن صفية

بنت شيبة عن عائشة قالت: كنا إذا أصابت إحدانا جنابه أخذت بيديها ثلاثا فوق رأسها، ثم تأخذبيدها على شقها الأيمن، و بيد ها الأخرى على شقها الأيسر۔

یہ امام بخاری کے کبار شیوخ میں سے کوفی الاصل ہیں مکہ میں رہائش پذیر ہوئے۔ ان کے بعد حضرت عائشہ تک تمام راوی مکی ہیں۔صفیہ بنت شیبہ صغار صحابیات میں سے ہیں۔ان کے والد شیبہ بن عثمان الحجبی العبدی مشہور صحابی ہیں۔

(اذا أصابت إحدانا جنابة) بظاہر حضرت عائشہ اپنا اور باقی ازواج النبی المطہرات کا عمل بتلا رہی ہیں لیکن ظاہر ہے آنحضرت سے پوچھ کر ہی ایسا کیا لہٰذا مرفوع حدیث کے حکم میں ہے۔ اور امام بخاری کا یہی موقف ہے کہ اگر صحابی یہ کہے کہ (كنا نفعل) وہ اس فعل کو آنحضرت کے زمانہ سے مقرون کرے یا نہ کرے وہ حدیث تقریری ہوگی یعنی مرفوع متصور ہوگی۔ایک اعتراض یہ ہوسکتا ہے کہ حدیث میں سر کے دائیں حصہ کا ذکر نہیں بلکہ پورے جسم کے دائیں حصے اور پھر بائیں حصے کا ذکر ہے جب کہ ترجمۃ الباب میں سر کے دائیں حصے کو ذکر کیا ہے۔کرمانی نے جواب دیتے ہوئے کہا عمومی ذکر سے سر سے قدم تک کا دایاں پھر بایاں مراد ہے۔اسے ابوداؤد نے بھی ذکر کیا ہے۔

باب من اغتسل عريانا وحده في الخلوة، و من تستر فالتستر أفضل

وقال بهز عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ: الله أحق أن يُستحيا منه من الناس۔

وحدہ کے بعد فی الخلوۃ تاکید کے طور پر ہے کیونکہ دونوں کا معنی ایک ہے۔(فالتستر أفضل) افضل کا لفظ استعمال کیا ہے اس کا مطلب ہے جواز تو ہے مگر افضل یہی ہے کہ خلوت میں بھی پردہ میں نہائے۔(و قال بهز عن أبيه عن جده) ان کے والد کا نام حکیم اور دادا کا معاویہ بن حیدہ ہے معروف صحابی ہیں، یہ اصحاب سنن نے بھی نقل کی ہے۔ترمذی نے حسن اور حاکم نے صحیح کہا ہے۔ بہز تک سند بخاری کی شرط پر ہے مگر بہز اور ان کے والد ان کی شرط پہ نہیں۔ بہز کی اس روایت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ خلوت میں ننگا ہونا جائز نہیں مگر مصنف جواز کے قائل ہیں۔اکثر علماء کا یہی مسلک ہے ان کی بنائے استدلال حضرت موسیٰ اور حضرت ایوب کا قصہ ہے لہٰذا حدیثِ بہز کو افضلیت پر محمول کیا جائے گا۔ بقول علامہ کشمیری مراسیل أبی داؤد میں ہے کہ اگر خالی جگہ غسل کرے تو اپنے گرد خط کھینچ لے کیونکہ کچھ عباداللہ ہیں جن سے حیا کرنا چاہئے۔

حدثنا إسحق بن نصر قال: حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرةعن النبي ﷺ قال: كانت بنو إسرائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم إلى بعض، و كان موسى يغتسل وحده۔ فقالوا: والله ما يمنع موسى أن يغتسل معنا إلا أنه آدَرُ، فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه على حجرففر الحجر بثوبه، فخرج موسى في إثره يقول: ثوبي يا حجر حتى نظرت بنو إسرائيل إلى موسى فقالوا: والله ما بموسى من بأس۔ و أخذ ثوبه فطفق بالحجر ضربا فقال أبو هريرة: والله إنه لنَدَبٌ

بالحجر ستةٌ أو سبعة ضربا بالحجر۔

(یغتسلون عراۃ) عریان کی جمع ہے بظاہر ان کی شریعت میں یہ جائز تھا مگر حضرت موسیٰ حیا اور افضل پر عمل پیرا ہونے کے سبب تنہا غسل کرتے تھے۔ اس پر انہوں نے قیاس آرائی کی کہ وہ (آدر) ہیں آدر۔ کسی بیماری کے سبب یا طبعی طور پر پھولے ہوئے خصیتین والے کو کہتے ہیں۔ صاحب فیض کہتے ہیں ممکن ہے میدانِ تیہ میں اس طرح نہاتے ہوں کیونکہ وہاں عمارات نہ تھیں۔ (فقال ابو ھریرۃ) یہ الگ سے کوئی معلق روایت نہیں بلکہ ہمام کا مقولہ اور اسی روایت کا تتمہ ہے (لَنَدَب) نون اور دال پر زبر ہے یعنی نشان۔

و عن أبي هريرة عن النبيﷺ قال: بينا أيوب يغتسل عريانا فخر عليه جراد من ذهب، فجعل أيوب يحتثي في ثوبه، فناداه ربه: يا أيوب ألم أكن أغنيتك عما ترى؟ قال: بلى و عزتك، ولكن لا غنى بي عن بركتك، ورواه إبراهيم عن موسىٰ بن عقبة عن صفوان بن سليم عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة عني النبيﷺ قال: بينا أيوب يغتسل عريانا۔

مذکور سند پر معطوف ہے حضرت ایوب کے غسل کا قصہ بطور ایک مستقل روایت کے مصنف نے (أحاديث الأنبياء) میں نقل کیا ہے۔ (یحتثی) (أي يأخذه بيده) ایک روایت میں یاء کی جگہ نون ہے، (یحتثن) (لا غِنیً) یائے مقصورۃ کے ساتھ، نون پر تنوین بھی ایک روایت میں مذکور ہے۔ (ورواہ ابراھیم عن موسی) یہ روایت نسائی میں موصولا منقول ہے۔ وجہِ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے سونے کے مینڈک جمع کرنے پر تو عتاب کیا لیکن ننگے نہانے پر نہیں کیونکہ وہ خلوت میں تھے، اسی طرح آنحضرت نے بھی دونوں قصے بیان کر کے کوئی اعتراض یا وضاحت کہ ہماری شریعت میں جائز نہیں وغیرہ، نہیں کی لہذا مصنف کی بنائے استدلال صحیح ہے اور خلوت میں اکیلے ننگے نہانے کا جواز ہے۔ چونکہ عریان نہانا، ان کے ہاں معمول تھا لہذا حضرت موسی کی نسبت یہ واقعہ کوئی عیب والی بات نہ تھی اس ذریعہ سے ان کے طعن کا جواب مل گیا۔ اس حدیث کو مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

باب التستر في الغسل عند الناس

اس مسئلہ کی دوسری شق یہ ہے کہ سرِ عام نہانے کے لئے کیا حکم ہے وہ بیان کیا کہ پردہ پوشی واجب ہے

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله أن أبا مرة مولى أم هانيء بنت أبي طالب أخبره أنه سمع أم هانيء بنت أبي طالب تقول: ذهبت إلى رسول الله ﷺ عام الفتح فوجدته يغتسل و فاطمة تستره، فقال: من هذه فقلت : أنا أم هانيء۔

(وفاطمة تستره) یہ محلِ استدلال ہے۔ (من هذه) کیونکہ مردوں کا وہاں داخلہ نہ تھا لہذا اتنا تو علم تھا کہ آنے والی کوئی عورت ہے۔

حدثنا عبدان قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا سفيان عن الأعمش عن سالم بن أبي الجعد عن كريب عن ابن عباس عن ميمونه قالت: سترت النبي ﷺ و هو

يغتسل من الجنابة، فغسل يديه، ثم صب بيمينه على شماله فغسل فرجه و ما أصابه، ثم مسح بيده على الحائط أو الأرض، ثم توضأ و ضوءه للصلاة غير رجليه، ثم أفاض على جسده الماء، ثم تنحى فغسل قدميه۔ تابعه أبو عوانة و ابن فضيل في السَّتر۔

سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ نئی سند کے ساتھ حضرت میمونہ کی روایت ایک بار پھر ذکر کی اس میں ہے (سترت النبی) اس سے استدلال کیا۔ (تابعه أبو عوانة و ابن فضيل فى الستر) تابعہ میں ضمیر کا مرجع سفیان ہیں۔ ابوعوانہ کی یہ روایت (باب من أفرغ بيمينه) میں گذر چکی ہے۔ (و ابن فضيل) یعنی انہوں نے بھی ثوری کی متابعت کی ہے ان کی روایت اسی سند کے ساتھ صحیح ابی عوانہ اسفرایینی میں منقول ہے۔ ستر کا ذکر اور بھی متعدد روایات میں ہے۔ یعنی یہ متعابعت ستر کے ذکر میں ہے باقی روایت میں نہیں۔ ام ہانی کی اس روایت کے پانچوں راوی مدنی ہیں۔ ابوداؤد کے سوا باقی اصحاب ستہ نے بھی اسے ذکر کیا ہے۔

باب إذا احتلمت المرأة

چونکہ حدیثِ باب میں سوال عورتوں کے بارہ میں تھا اس لئے ترجمہ میں عورت کا ذکر کیا اگرچہ مرد کا حالت احتلام میں بھی وہی حکم ہے۔ اور اسلئے کہ بعض نے اس کا انکار کیا ہے یہ ابراہیم نخعی سے منقول ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ عورتوں کی منی شرم گاہ سے بہت کم باہر خارج ہوتی ہے اگر ہو تو بالا جماع غسل واجب ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة أم المؤمنين أنها قالت: جاء ت أم سليم امرأة أبي طلحة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله إن الله لا يستحيي من الحق، هل على المرأة من غسل إذا هي احتلمت؟ فقال رسول الله ﷺ: نعم، إذا رأت الماء۔

یہ حدیث پہلے بھی باب (باب الحياء فى العلم) کے تحت بیان ہوئی ہے اس کی سند میں عروہ زینب بنت ام سلمہ سے راوی ہیں یہاں (عن زينب بنت ابى سلمة) یعنی زینب اپنے والد کی طرف منسوب کی گئی ہیں۔ مسلم میں یہ روایت حضرت عائشہ سے بھی مروی ہے گویا ام سلیم کے اس سوال کے وقت آنحضرت کے پاس دونوں حاضر تھیں۔ آنحضرت سے یہ سوال متعدد صحابیات نے کیا تھا مثلاً خولہ بنت حکیم نے جن کی روایت کو احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے نقل کیا اسی طرح طبرانی کی روایت میں سہلۃ بنت سہیل کا ذکر ہے اور ابن ابی شیبہ میں بسرۃ بنت صفوان کا۔

(احتلمت) احمد کی روایت میں تفصیل ہے کہ انہوں نے کہا کہ اگر عورت خواب میں دیکھے کہ اس کا شوہر اس سے جماع کر رہا ہے۔ (اذا رأت المرأة ان زوجها يجامعها فى المنام أتغتسل) تو آپ نے فرمایا: (نعم اذا رأت الماء) یعنی جاگنے کے بعد اگر منی کپڑوں وغیرہ میں لگی ہوئی پائے تو غسل کرے گی۔ (عموماً عورتوں کے ساتھ مردوں کی نسبت یہ عارضہ شاذ و نادر پیش آتا ہے اس لئے حضرت ام سلمہ نے تعجباً پوچھا تھا و هل تحتلم المرأة، کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے؟)

یہ اضافہ ہشام کے مالک کے علاوہ باقی شاگردوں کی روایت میں موجود ہے۔ مسئلہ کی صورت یہ بھی ہے کہ خواب میں اگر مرد وزن جماع کرتا دیکھیں اور انزال بھی دیکھیں لیکن غسل تبھی واجب ہوگا جب بیدار ہونے کے بعد کپڑے وغیرہ پر گیلا پن پائیں۔
شیخِ مؤلف کے سوا تمام رواۃ مدنی ہیں اس میں تین صحابیات کا ذکر ہے۔ اسے تمام اصحابِ ستہ نے ذکر کیا ہے۔

باب عرق الجنب، وأن المسلم لا ينجُس

یعنی جنابت کے سبب مسلم نجس نہیں ہو جاتا کہ اس سے مصافحہ، اور معانقہ، مصاحبت سے بچا جائے اور اسی طرح اگر اس کا جسم نجس نہیں تو پسینہ بھی نجس نہ ہوگا۔ امام بخاری نے حسبِ عادت ترجمۃ الباب میں حکم ذکر نہ کر کے اس مسئلہ میں اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ بعض کے ہاں کافر کا پسینہ نجس ہوگا اگر وہ جنبی ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک کافر بھی بحالت جنابت نجسِ عین نہیں۔ لہٰذا اس کا پسینہ بھی نجس نہ ہوگا یعنی اس حالت میں اس کا چھونا یا اس کے ہاتھ سے چیز لینا منع نہیں ہے

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا يحي قال: حدثنا حُميد قال: حدثنا بكر عن أبي رافع عن أبي هريرة أن النبيﷺ لقيه في بعض طريق المدينة وهو جنبٌ، فانخنست منه، فاغتسل ثم جاء، فقال: أين كنت يا أبا هريرة؟ قال: كنت جنبا فكرهت أن أجالسك و أنا على غير طهارة۔ فقال: سبحان الله، إن المسلم لا ينجس۔

علی کے شیخ یحی بن سعید قطان ہیں۔ ان کے شیخ حمید الطویل ہیں۔ اس سند میں تین تابعی ہیں۔ اور ابو رافع تک تمام راوی بصری ہیں وہ خود بھی بصرہ میں رہائش پذیر ہوئے۔ (و هو جنب) یہ حال ہے (لقيه) کی ضمیر منصوب سے مراد یہ کہ:
ابوہریرہ جنبی تھے، ابوداؤد کی روایت میں ہے (و أنا جنب) (فانخنست) یعنی چپکے سے کسی طرف نکل لیا۔ یہ اس وجہ سے کہ ان کے خیال میں جنابت کے سبب وہ ناپاک ہو گئے ہیں مصافحہ کرنا یا چھونا جائز نہ ہوگا۔ آنحضرت نے بعد میں ملاقات ہونے پر تصحیح فرمائی (إن المسلم لا ينجس) یعنی اس کا وجود (ذات) نجس نہیں ہوتا۔ اس سے اہلِ ظاہر کافر یا مشرک کا نجس ذات ہونا قرار دیتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ بھی فرماتا ہے، (إنما المشر كون نجس) جمہور کے ہاں اس نجاست سے مراد اعتقادی نجاست ہے دوسرا یہ بھی کہ وہ مسلمانوں کی طرح ظاہری نجاست یعنی پیشاب کے چھینٹوں سے احتراز نہیں کرتے (اس طرح اہل یورپ مقعد کو اچھے طریقہ سے صاف نہیں کرتے نہ پانی سے نہ مٹی وغیرہ سے بلکہ ٹشو پیپر استعمال کرتے ہیں جس سے اچھی طرح صفائی نہیں ہوتی) لہٰذا ان کی نجاست باطنی بھی ہے ظاہری بھی۔ وہ نجس العین یا نجس الذات نہیں کیونکہ مسلمانوں کے لئے اہل کتاب کی عورتوں سے شادی جائز ہے اس سے ثابت ہوا کہ وہ نجس العین نہیں اور ان کا پسینہ بھی نجس نہیں کیونکہ شادی کر کے اس سے کیسے بچا جا سکتا ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ امام مالک اور حسن بصری کافر کے بدن کی نجاست کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک اگر وہ پانی میں ہاتھ ڈال دے تو وہ نجس ہو جائے گا، کہتے ہیں کہ میرا گمان ہے کہ بخاری کا بھی یہی مسلک ہے یہ بھی کہتے ہیں کہ انما المشر کون نجس، میں اعتقادی نجاست یا شرک کی نجاست مراد نہیں بلکہ میرے نزدیک ظاہری یعنی بدنی نجاست ہی مراد ہے۔ اس کے باوجود صرف مسجد حرام میں داخل ہونے کی نہی ہے باقی مساجد میں آ سکتے ہیں اسی لئے کافر کو حکم ہے کہ اسلام لانے کیلئے غسل کرے امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر کافر کنویں میں گر

جائے تو اس کا سارا پانی نکالا جائے۔ ابن رشید کہتے ہیں کہ قرآن کا مشرکوں کے لئے یہ کہنا معرضِ ذم میں ہے حقیقی نجاست مرادنہیں۔ اس حدیث کوتمام اصحاب صحاح نے بھی نقل کیا ہے۔

باب الجنب يخرج و يمشي في السوق وغيره

وقال عطاء: يحتجم الجنب و يقلم أظفاره و يحلق رأسه و إن لم يتوضأ

(غیرہ) السوق پر عطف کی وجہ سے مجرور ہے اس کا مرفوع ہونا بھی محتمل ہے باعتبار معنی یخرج پر عطف کے سبب یعنی جنبی نکل سکتا ہے اور بازار میں چل سکتا ہے اور دوسرے کام بجالا سکتا ہے حضرت ابوھریرہ کی سابقہ حدیث اور حضرت انس کی آنحضرت کے ایک ہی رات میں تمام ازواج کے پاس جانے کی روایت سے استدلال کرتے ثابت کیا ہے کہ جنابت کے فوراً بعد غسل کرنا لازمی نہیں (کیونکہ غسل وطہارت کی ضرورت تو تعبد کے لئے ہے) جمہور کا یہی مسلک ہے ابن ابی شیبہ نے بعض صحابہ جیسے حضرات عمر، علی، ابن عمر، حضرت عائشہ اور بعض تابعین مثلاً مجاھد، سعید، زھری، نخعی، حسن بصری وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ جنبی ہونے پر اگر فوراً غسل نہ کرتے تو مذکورہ کام کرنے سے قبل کم از کم وضوء کرتے تھے۔(و قال عطاء) یہ قول مصنف عبدالرزاق میں ابن جریج سے موصولاً منقول ہے۔

حدثنا عبدالأعلى بن حماد قال: حدثنا يزيد بن زريع قال: حدثنا سعيد عن قتادة أن أنس بن مالك حدثهم أن نبي الله ﷺ كان يطوف على نسائه في الليلة الواحدة، و له يومئذ تسع نسوة۔

سند میں سعید سے مراد ابن ابی عروبہ ہیں، تو آنحضور کا ایک ام المؤمنین کے گھر سے دوسری کے گھر پھر تیسری الخ اس امر پر دال ہے کہ جنبی کے لئے لازمی نہیں کہ فوراً غسل کرے اور یہ کہ وہ اپنے مختلف کام کرسکتا ہے گویا مصنف عطاء کے موقف کی تائید کررہے ہیں۔ اس روایت میں وضوء کا ذکر نہیں جو مذکور صحابہ وتابعین کا معمول یا موقف تھا۔

حدثنا عياش قال حدثنا عبدالأعلى قال: حدثنا حميد عن بكر عن أبي رافع عن أبي هريرة قال: لقيني رسول الله ﷺ و أنا جنب، فأخذ بيدي فمشيت معه حتى قعد، فانسللت فأتيت الرحل فاغتسلت، ثم جئت و هو قاعد فقال: أين كنت يا أباهر؟ فقلت له، فقال: سبحان الله يا أبا هر، إن المؤمن لا ينجس۔

نئی سند کے ساتھ سابقہ حدیثِ ابی ھریرہ ذکر کی ہے شیخ بخاری عیاس بن ولید الرقام ہیں۔ جب کہ حمید الطویل ہیں۔ ابورافع کا نام نطیع ہے۔ اس روایت کے بھی تمام راوی بصری ہیں (فأتيت الرحل) سے مراد ان کا مسکن یا گھر ہے۔

باب كينونة الجنب في البيت إذا توضأ قبل أن يغتسل

کینونۃ کان کا مصدر ہے (کون) کی طرح۔ یعنی جنبی کا گھر میں ہونا۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا هشام و شيبان عن يحي عن أبي سلمة قال: سألت

عائشة أكان النبي ﷺ يرقد و هو جنب؟ قالت: نعم- و يتوضأ-

سند میں ھشام سے مراد دستوائی اور شیبان ابن عبدالرحمن، نسائی میں یہ روایت یحی سے اَوزاعی نے نقل کی ہے۔ یحی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں اور ابوسلمۃ ابن عبدالرحمن بن عوف یہ باب اور مابعد کے دو باب، تینوں میں مصنف تقریباً ایک ہی مسئلہ زیر بحث لائے ہیں کہ جنبی کے لئے مستحب ہے کہ رات سونے سے قبل شرم گاہ دھوئے اور نماز والا وضوء کرے، کہا گیا ہے کہ کینونۃ والے باب سے امام بخاری حضرت علی سے مروی مرفوع روایت کی تضعیف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جسے ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا ہے جس میں ہے کہ (إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب ولا صورة ولا جنب) اس کی سند میں نجی الحضرمی ہے جن سے صرف ان کے بیٹے عبداللہ نے روایت کیا ہے اور وہ مجہول الحال ہے بفرض صحتِ روایت کیونکہ عجلی نے اس راوی کی توثیق کی ہے اور ابن حبان و حاکم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے جنبی سے مراد وہ شخص ہے جو تادیر غسل نہ کرنے کا یا غسل کے ترک کا عادی ہو چکا ہے۔ اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ کتے کے معاملہ میں کہا گیا ہے کہ وہ کتا مراد نہیں جسے گھر میں رکھنے کی اجازت ہے (یعنی شکاری اور رکھوالا) اس طرح تصویر کی بابت کہا گیا ہے کہ اس سے مراد ذی روح کی تصویر یا جس نے تصویر کشی کو کسب معاش کا ذریعہ بنالیا ہے، یہ بھی تاویل کی گئی ہے کہ اس جنبی سے مراد وہ جو نہ کلی طہارت حاصل کرتا ہے (غسل کر کے) اور نہ جزوی طہارت (وضوء کر کے) لہٰذا حدیث علیؓ اور ان ابواب کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے (نعم و يتوضأ) یعنی سوال کا اثبات میں جواب دیا اور اضافہ کیا کہ وضوکر لیتے تھے، مراد یہ کہ سونے سے قبل، کیونکہ واو ترتیب کے لئے نہیں ہوتی۔ مسلم کی روایت میں زیادہ صراحت ہے اور وضوء کا ذکر نوم سے پہلے آیا ہے۔

باب نوم الجنب

بعض نسخوں میں یہ ترجمۃ الباب ساقط ہے۔ اور اسکا حذف ہی زیادہ مناسب ہے کیونکہ یہ روایت ماقبل سے ہی متعلق ہے۔

حدثنا قتيبة قال: حدثنا الليث عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب سأل رسول الله ﷺ: أيرقد أحدنا و هو جنب؟ قال: نعم إذا توضأ أحدكم فليرقد وهو جنب-

حضرت عمر نے آنحضرت سے سوال کیا کہ جنبی حالتِ جنابت میں سو سکتا ہے آپ نے فرمایا ہاں وضوء کر لے پھر سوئے۔ بظاہر ابن عمر سوال کے وقت حاضر تھے لیکن نسائی کی روایت میں (ابن عمر عن عمر) روایت کرتے ہیں۔ مسلم میں بھی اس طرح ہے، لیکن یہ کوئی ایسا اختلاف نہیں جو صحتِ حدیث کے لئے قادح ہو۔ اوزاعی اور تمام ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے۔ وضوء کرنے سے ان اعضاء کی جنابت ختم ہو جائے گی ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح شداد بن اوس سے روایت کیا ہے کہ وضوء نصف غسل ہے، بعض علماء کا خیال ہے کہ اس سے مراد منی کا صاف کرنا اور شرم گاہ کا دھونا ہے۔

باب الجنب يتوضأ ثم ينام

یہ بھی اسی مسئلہ سے متعلق ہے اس باب کے تحت درج کردہ حدیث میں ایک اضافہ ہے کہ حضرت عائشہ کے بیان کے مطابق آنحضرت جنابت کی حالت میں سونے سے قبل (غسل فرجه و توضأ للصلاة) شرمگاہ دھوتے اور نماز والا وضوء کرتے کیونکہ پچھلی دونوں روایتوں میں (للصلاة) کا لفظ نہیں تھا اس سے یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ ممکن ہے لغوی وضوء (یعنی ہاتھ پاؤں دھونا) مراد ہو وضاحت

آئی کہ سب اعضائے وضوء کا دھونا مراد ہے۔

حدثنايحي بن بكير قال: حدثنا الليث عن عبيد الله بن أبي جعفر عن محمد بن عبدالرحمن عن عروة عن عائشة قالت: كان النبي ﷺ إذا أراد أن ينام و هو جنب غسل فرجه و توضأ للصلاة۔

سند میں ایک راوی محمد بن عبدالرحمٰن کی کنیت ابوالأسود اور انہیں یتیمِ عروہ کہا جاتا تھا سند کے پہلے تین راوی بصری اور آخری تین مدنی ہیں۔

حدثنا موسى بن اسماعيل قال :حدثنا جويرية عن نافع عن عبدالله قال: استفتى عمر النبي ﷺ أينام أحدنا و هو جنب؟ قال: نعم إذا توضأ۔

جویریہ تصغیر ہے اور یہاں مرد کا نام ہے (عموماً عورتوں کا ہوتا ہے) عبداللہ بن عمر کی سابقہ روایت ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن عبدالله بن دينار عن عبدالله بن عمر أنه قال: ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله ﷺ أنه تصيبه الجنابة من الليل، فقال له رسول الله ﷺ: توضأ واغسل ذكرك ثم نَم۔

مؤطا میں امام مالک نے اس روایت کو اس سند کے ساتھ یعنی ابن دینار سے روایت کیا ہے لیکن خارج مؤطا یہ روایت ابن دینار کی بجائے (مالك عن نافع) بیان ہوئی ہے۔ گویا امام مالک نے اسے دونوں سے روایت کیا ہے ابن عبدالبر نے مالک کی نافع سے روایت کو غریب کہا ہے لیکن ابن حجر کہتے ہیں کہ اس روایت کو نافع سے پانچ یا چھ راویوں نے نقل کیا ہے تو پھر کیا غرابت ہوسکتی ہے۔ اگرچہ دارقطنی نے بھی اسے غرائبِ مالک میں ذکر کیا ہے ہاں یہ ہے کہ مؤطا کی روایت (یعنی عن ابن دینار) اشہر ہے۔ (توضأ واغسل ذكرك) چونکہ واو ترتیب کی مقتضی نہیں ہوتی لہذا جیسا کہ بعض روایات میں صراحت ہے غسل ذکر، وضوء پر مقدم ہے۔ ابن حزم کے مطابق اگر ظاہر حدیث پر بھی عمل کیا جائے تو پہلے وضوء کر کے بعد میں ذکر دھو لے لیکن جو علماء مس ذکر کو نواقضِ وضوء میں شمار کرتے ہیں تو ان کے نزدیک اسے چھوئے بغیر دھوئے۔ اہل ظاہر جنبی کے لئے سونے سے پیشتر وضوء کو واجب قرار دیتے ہیں۔ ابن العربی نے یہی قول مالک اور شافعی کی طرف منسوب کیا ہے مگر شافعیہ اسے صحیح نہیں سمجھتے۔ بہر حال جمہور اس کے استحباب کے قائل ہیں جب کہ مالکیہ اور اہل ظاہر کے ہاں یہ واجب وجوب الفرائض ہے اس پر ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں باب باندھا ہے۔ (باب إيجاب الوضوء على الجنب إذا أراد النوم) لیکن بعد ازاں خود انہوں نے اس کے عدمِ وجوب کو بھی ذکر کیا ہے اور ابن عباس کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ہے، (انما أمرت بالوضوء اذا قمت إلى الصلاة) ایک روایت جو ابواسحٰق نے عن الاسود عن عائشہ نقل کی ہے، میں ہے کہ آنحضرت علیہ السلام (كان يجنب ثم ينام ولا يمس ماء) اسی سے استدلال کرتے ہوئے بقول طحاوی ابو یوسف استحباب کے بھی قائل نہیں۔ طحاوی کا میلان یہ بھی لگتا ہے کہ وضوء سے مراد لغوی وضوء ہے یعنی بعض اعضاء کا دھونا کیونکہ جیسا کہ موطأ میں ہے اس حدیث کے راوی ابن عمر جو کہ صاحب قصہ بھی ہیں پاؤں نہیں دھوتے تھے۔ لیکن جواب میں کہا گیا ہے کہ حضرت عائشہ کی روایت میں صراحت ہے۔ (للصلاۃ) لہذا ابن عمر کے پاؤں نہ ہونے کی کوئی اور وجہ ہوسکتی ہے یعنی کسی عذر

کے سبب نہیں دھوتے ہوں گے۔ ابن الجوزی نے وضوء اور شرمگاہ دھونے کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ اس سے نصف طہارت حاصل ہوتی ہے۔ چونکہ فرشتے گندگی اور گندی بو۔ سے دور ہوتے ہیں لہٰذا مستحب ہے کہ سونے سے قبل صفائی کر لی جائے اور شرم گاہ دھو لی جائے۔ علامہ انور کہتے ہیں آنحضرت کا حالتِ جنابت غسل یا وضوء یا تیمم کے بغیر سونا ثابت نہیں ہے۔ ابواسحاق نے الأسود عن عائشہ کے حوالہ سے جو روایت کی ہے کہ آنجناب بسا اوقات بغیر پانی چھوئے سو جاتے تھے طحاوی نے اسے مفصلاً نقل کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ غسل کے لئے پانی نہ چھوتے تھے صورت حال اس طرح بنتی ہے کہ اگر اول لیل میں جنبی ہوتے تو نماز والا وضوء کر کے سوتے اور اگر آخر رات ہوتے تو غسل کرتے کیونکہ تھوڑی مدت بعد فجر کا وقت ہو جاتا پھر آپ نے تہجد بھی ادا کرنا ہوتی تھی۔ امام محمد شیبانی نے اپنی موطا میں یہی توجیہہ ذکر کی ہے الاسود عن عائشہ سے ایک روایت کے الفاظ ہیں: (ان رسول اللهﷺ إذا أراد أن یاکل أوینام و هو جنب یتوضأ) بہرحال یہ محمول علی الاستحباب ہے

باب إذا التقى الختانان

آدمی کے آلہ تناسل کا اگلا حصہ جس کا ختنہ کیا جاتا ہے۔ ختان کہلاتا ہے تغلیباً مذکر لفظ کا تثنیہ ذکر کیا، مراد یہ ہے کہ اگر دونوں کی شرمگاہ ہوں کا باہم ملاپ ہو جائے (یعنی دخول ہو جائے) تو حدیثِ باب کے ظاہر سے مصنف نے استدلال کیا ہے کہ غسل واجب ہو جائے گا، یعنی وجوبِ غسل کا انزال پر انحصار نہیں ہے بلکہ مطلقاً دخول ہو جانے پر غسل کرنا واجب ہو گا۔ شاہ صاحب نے اس ترجمۃ الباب کی تشریح میں یہ عبارت لکھی ہے (فالغسل عند ذلك أحوط، اجتهاد أو مذهب المؤلف في هذه المسئلة) أحوط کا لفظ اگر چہ وجوب کو مستلزم نہیں۔ علامہ انور احوط کے لفظ سے وجوب مراد لیتے ہیں گویا کہہ رہے ہیں اخترت الوجوب احتیاطاً بہر حال اپنے موقف کو صراحۃ ذکر نہیں کیا آثار ذکر کر کے معاملہ ناظرین پر چھوڑ دیا ہے لیکن جیسا کہ گذرا حضرت عمر نے صحابہ کرام کو جمع کر کے اس موقف پر اجماع منعقد کر لیا تھا کہ التقاء الختانین کی صورت میں غسل واجب ہو گا۔ امام شافعی اور ایک جماعت کا قول ہے کہ پہلے غسل انزال، پر ہی واجب تھا۔ بمصداق حدیث (إنما الماء من الماء) پھر دخول پر جسے التقاء الختانین سے تعبیر کیا گیا ہے، غسل واجب ہو گیا، بقول قسطلانی اس پر اجماع ہے ترمذی کی روایت میں (اذا جاوز) کا لفظ ہے یعنی دخول اور (انما) والی حدیث منسوخ ہے۔ ابن عباس سے مروی ہے یہ حدیث منسوخ نہیں بلکہ اس کا تعلق عالم خواب سے ہے اگر خواب میں جماع کرتا دیکھے بیدار ہونے پر اگر پانی پائے گا یعنی گیلا پن، تو غسل واجب ہو گا وگرنہ نہیں۔ بیہقی کی روایت کے الفاظ (اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل) اس ترجمہ الباب سے عین مطابقت رکھتے ہیں محتمل ہے کہ مصنف ترجمہ سے اسی روایت کی طرف اشارہ کر رہے ہوں اور ان کی عادت ہے کہ ترجمۃ الباب میں زیر بحث مسئلہ سے متعلق کسی ایک روایت کے الفاظ استعمال کرتے ہیں اگر چہ اس روایت کو نقل نہ کریں اسی طرح مسلم کی روایت میں جو ابوموسیٰ اشعری سے مروی ہے (مس الختان بالختان) کے الفاظ ہیں دوسری روایات میں مستعمل الفاظ کی روشنی میں (مس) سے مراد بھی دخول ہی ہو گا

حدثنا معاذ بن فضالة قال: حدثنا هشام-ح- وحدثناأبو نعيم عن هشام عن قتادة عن الحسن عن أبي رافع عن أبي هريرة عن النبيﷺ قال: إذا جلس بين شعبها

الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل۔
چونکہ معاذ نے ہشام دستوائی سے حدثنا کے لفظ کے ساتھ روایت کی اور ابونعیم نے عن کے ساتھ اس لئے تحویل کر کے الگ سے ذکر کیا۔ معاذ کی سند کے صحابی تک تمام راوی بصری ہیں۔

(اذا جلس۔ ثم جهد ها) جلس کا فاعل شوہر اور ضمیر کا مرجع بیوی ہے، ابن المنذر کی ابوھریرہ سے روایت میں صراحت سے کہا: (اذا غشی الرجل امرأته)

(بين شعبها) شعب شعبة کی جمع ہے بمعنی قطعہ، حصہ، چار شعب سے مراد دونوں ہاتھ پاؤں بعض نے کہا پاؤں اور دونوں رانیں۔ مراد ہے جماع کی کیفیت، (ثم جهد) جماع سے کنایہ ہے، بمعنی (جامعها) جہد کوشش کو کہتے ہیں بعض نے معنی کیا ہے (كدها بحركته) یعنی اپنی حرکت وعمل سے اسے تھکا دیا۔ (تابعه عمرو) یہ ھشام کی متابعت ہے عمرو سے مراد ابن مرزوق ہیں۔ یہ روایت عثمان بن احمد السماک نے موصولاً نقل کی ہے۔ اس میں (جهدها) کی جگہ (أجهد ها) ہے معنی ایک ہے۔ (وقال موسى) اس میں قتادہ نے حسن سے أخبرنا کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے اس لئے اس کا ذکر کر دیا۔ اس کے تمام راوی بصری ہیں مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الطهارة) میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

باب غسل ما يصيب من فرج المرأة

حدثنا أبو معمر قال: حدثنا عبدالوارث عن الحسين قال يحي: و أخبرني أبو سلمة أن عطاء بن يسار أخبره أن زيد بن خالد الجهني أخبره أنه سأل عثمان بن عفان فقال:أرأيت إذا جامع الرجل امرأته فلم يمن؟ قال عثمان: يتوضأ كما يتوضأ للصلاة و يغسل ذكره قال عثمان : سمعته من رسول اللهﷺ۔ فسألت عن ذلك علي بن أبي طالب والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وأبي بن كعب رضي الله عنهم فأمروه بذلك۔ قال يحي: وأخبرني أبو سلمة أن عروة بن الزبير أخبره أن أبا أيوب أخبره أنه سمع ذلك من رسول اللهﷺ۔

زید نے حضرت عثمان سے پوچھا اگر شوہر جماع کرے یعنی (دخول ہو جائے) لیکن انزال نہ ہو تو کیا حکم ہے انہوں نے کہا اس صورت میں نماز والا وضوء کرے اور جو رطوبت وغیرہ لگی ہے اس دھولے مزید کہا کہ میں نے آنحضرت سے ایسا ہی سنا ہے زید کہتے ہیں۔ (فسألت عن ذلك على ابن أبى طالب الخ فأمروه بذلك) مصنف نے سابقہ باب میں اپنا موقف مع دلیل ذکر کر دیا ہے یہ باب لا کر مخالف موقف سامنے لائے ہیں۔ ان دونوں کی نسبت جمہور کی رائے ہے کہ یہ شروع اسلام میں تھا پھر منسوخ ہو گیا کیونکہ امام احمد نے زھری عن سہل بن سعد کے طریق سے روایت کیا ہے وہ کہتے ہیں (حدثنى أبى بن كعب) کہ مجھے ابی نے بیان کیا کہ یہ فتوی کہ غسل صرف انزال ہونے کی شکل میں لازم ہو گا، ابتدائے اسلام میں تھا پھر آنحضرت نے (انزال ہو یا نہ) غسل کا حکم دیا، اس روایت کو ابن خزیمہ اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا ہے اور اسماعیلی کہتے ہیں کہ یہ بخاری کی شرط پر ہے۔ لیکن ابن حجر کہتے ہیں کہ

بخاری کی شرط پہ نہیں کیونکہ زھری کے سہل بن سعد سے سماعت میں اختلاف ہے۔مگر ابو داوٗد نے اس کو (بطریق ابی حازم عن سہل) روایت کیا ہے بالجملہ یہ روایت قابل احتجاج ہے امام احمد زید الجہنی کی مذکورہ حدیث کی بابت کہتے ہیں کہ معلول ہے کیونکہ جن صحابہ کا ذکر کیا ہے ان کا فتوی اس حدیث میں بیان کردہ موقف کے خلاف ثابت ہے علی بن المدینی اس حدیث کو شاذ کہتے ہیں، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ سند کے اعتبار سے یہ حدیث متصل اور صحیح ہے اس طرح اس کے تمام راوی ثقہ ہیں لیکن اس کا منسوخ ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ بہر حال امام بخاری نے محتاط لفظ استعمال کیا ہے کہ (الغسل أحوط). ابن العربی اور بعض دیگر نے مطلق دخول کہ انزال نہ ہوا ہو۔کی صورت میں وجوب غسل پر اجماع کا دعوی کیا ہے۔امام بخاری کا احوط کا لفظ استعمال کرنا اس امر کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ ان کے خیال میں اجماع منعقد نہیں ہوا صحابہ کرام کی ایک جماعت عدمِ وجوبِ غسل کی قائل تھی اسی طرح ابن قصار کا یہ دعوی کہ تابعین کے دور میں ایک ہی رائے بن گئی تھی کہ غسل کرنا واجب ہے، بھی محلِ نظر ہے کیونکہ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف، اعمش ھشام بن عروہ اسی طرح زمانہ مابعد میں قاضی عیاض عدم انزال کی صورت میں ترکِ غسل کے قائلین ہیں امام شافعی سے منقول ہے کہ حدیث (الماء من الماء) منسوخ ہے مگر (فخالفنا بعض أهل ناحيتنا يعني من الحجاز بين) حجاز کے بعض لوگ اس امر میں ہم سے مختلف ہیں اس سے ثابت ہوا کہ ان کے زمانہ میں بھی یہ اختلاف موجود تھا اگرچہ ہر دور کے جمہور کا موقف یہی ہے کہ غسل کرنا ضروری ہوگا اور امام بخاری کا بھی یہی مسلک ہے اسی لئے انہوں نے ان دو روایتوں کے لئے یہ باب نہیں باندھا (باب جواز ترك الغسل اذا لم ينزل) وغیرہ بلکہ ان روایتوں سے مستفاد ایک اور مسئلہ کہ عورت سے لگی رطوبت وغیرہ دھو لینی چاہئے، کی بابت یہ ترجمۃ الباب لائے ہیں گویا اس امر میں وہ بھی جمہور کے ساتھ ہیں لیکن یہ دونوں روایتیں امانت علمی کے طور پر ذکر کر دی ہیں اور وجہ بھی بتلا دی ہے۔

سند میں عبدالوارث کے شیخ حسین سے مراد حسین المعلم ہیں، اور ان کے شیخ یحیی ابن کثیر ہیں، حسین کے قول (عن الحسین قال یحی و أخبرنی أبو سلمة الخ) سے ابن العربی نے سمجھا کہ حسین کا یحیی سے اس روایت کا سماع نہیں ہے اس لے انہوں نے معروف صیغ تحدیث میں سے کوئی استعمال نہیں کیا۔ یہ ایک غلط فہمی ہے کیونکہ مسلم میں صراحت ہے۔ (عن الحیسن عن یحی) اور حسین مدلس بھی نہیں کہ ان کے عنعنہ کا اعتبار نہ ہو۔ ابن خزیمہ کی روایت میں مزید صراحت ہے۔ وہاں حسین نے (حدثنی) کا لفظ استعمال کیا ہے۔مزید کہ یحیی سے اس روایت کو نقل کرنے والے اور بھی ہیں۔اس طرح (وأخبرنی) کا واؤ مسلم کی روایت میں موجود نہیں ہے۔ یہاں یہ معطوف ہے مقدر کلام پر ای (أخبرنی بكذا و أخبرنی بهذا الحدیث) یعنی ایک مجلس میں ان سے متعدد روایات بیان کیں بخاری نے ان میں سے ایک جو اس باب سے متعلق ہے نقل کر دی۔

(فأمروه بذلك) یعنی زید کہتے ہیں کہ میں نے یہ مسئلہ حضرت عثمان سے دریافت کرنے کے بعد حضرات علی، زبیر، طلحہ اور ابی سے پوچھا تو انہوں نے بھی اسے اس بات کا حکم دیا، ابن حجر کی رائے میں یہ التفات ہے کہ بظاہر (فأمرونی) کہنا چاہئے تھا کیونکہ پہلے وہ کہہ چکے ہیں، (فسألت) لیکن کرمانی کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ (فأمروہ) کی ضمیر حدیث کے شروع مذکور (أرأیت إذا جامع الرجل الخ) الرجل کی طرف لوٹ رہی ہے۔ یا یہ کہ یہ جملہ زید کے شاگرد عطاء کا مقولہ ہے وہ کہہ رہے ہیں کہ ان صحابہ نے بھی انہیں یعنی زید کو اس بات کا حکم دیا، اس طرح یہ مرسل روایت ہوگی اسی طرح بظاہر ان صحابہ کرام کا انہیں وضوء کرنے کا حکم دینا گویا مرفوع روایت نہیں یعنی آنحضرت علیہ السلام سے بیان نہیں کر رہے لیکن اسماعیلی کی روایت میں صراحت ہے کہ (فقالوا مثل ذلك

عن النبى صلى الله عليه وسلم) لہٰذا ان کی یہ روایت مرفوع حدیث ہے، حضرت عثمان کی روایت کی طرح۔ (قال یحی و أخبرنی ابو سلمة) یہ سابقہ اسناد پر معطوف ہے کوئی نئی یا معلق روایت نہیں۔

(أن عروة بن الزبير أخبره أن أبا أيواب الخ گویا یحییٰ کے استاذ ابوسلمہ جو کہ ابن عبدالرحمٰن بن عوف اور جلیل القدر تابعی ہیں ایک دوسرے تابعی یعنی عروہ بن زبیر سے سابقہ روایت ذکر کر رہے ہیں مگر آگے والی سند مختلف اور نئی ہے، بجائے (عطاء عن زید الجهنی) کے (عروة عن أبی أيوب انصاری) ہیں اور وہ آنحضرت سے بیان کر رہے ہیں چونکہ ان مذکور صحابہ کرام کا فتوی زید کی اس روایت کے برخلاف تھا اس لئے ابن المدینی زید کی اس روایت کوشاذ قرار دیتے ہیں احمد نے اسے معلول کہا ہے جواب دیا گیا ہے کہ حدیث کا صحیح ہونا اس کے منسوخ ہونے کے متناقض نہیں۔اسے مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا يحي عن هشام بن عروة قال: أخبرني أبي قال: أخبرني أبو أيوب قال: أخبرني أبي بن كعب أنه قال: يا رسول الله إذا جامع الرجل المرأة فلم يُنزل؟ قال: يغسل ما مس المرأة منه ثم يتوضأ و يصلي- قال أبو عبدالله: الغسل أحوط، و ذاك الآخر وإنما بيننا لا ختلافهم-

یہاں ابو ایوب انصاری ابی بن کعب سے روایت کر رہے ہیں گویا صحابی صحابی سے، یہ روایت عروہ سے ان کے بیٹے کے ساتھ ساتھ ابوسلمہ بھی روایت کرتے ہیں لیکن وہ (أبو أيوب عن أبی بن كعب) کی بجائے، (أبوب عن النبی ﷺ) روایت کرتے ہیں اور یہ وہم نہیں بقول دارقطنی بلکہ ایک مستقل روایت ہے گویا ابو ایوب انصاری نے آنحضرت سے بھی یہ سنا بعد میں ان کا اپنے ساتھی ابی بن کعب سے مذاکرہ ہوا ہوگا، تو ابی نے بھی ان کو بیان کیا کہ انہوں نے بھی آنحضرت سے یہ پوچھا تھا اور آپ نے یہی فرمایا تھا کہ شرم گاہ دھو لے اور وضوء کرے۔ ابو ایوب کی براہ راست عن النبی ﷺ روایت اپنی الگ سند کے ساتھ دارمی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کی ہے۔

(وذاك الآخر إنما بيننا لا ختلافهم) یعنی یہ آخری روایتیں یہ بتلانے کے لئے بیان کی ہیں کہ اس باب میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ اس آخری جملہ نے اعراب کے اختلاف کے سبب کافی اشکال پیدا کیا ہے بعض نے (آخر) کے خاء پر زبر پڑھی ہے اور بعض نے زیر، ایک نسخہ میں (الأخير) بھی ہے زبر پڑھنے والوں کے نزدیک ذاک، آخری باب کی طرف اشارہ ہے گویا کہنا چاہتے ہیں کہ یہ آخری باب ہم نے فقط اس لئے بیان کیا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے (وگرنہ ہمارا موقف پچھلے باب میں ذکر ہو چکا ہے) (ایک اعتراض یہ ہوسکتا ہے کہ اسم اشارہ، بعید کا کیوں استعمال کیا؟ جواب یہ ہوسکتا ہے کہ الٓمٓ ذلك الكتاب کی نہج پر جہاں قریب کا اشارہ استعمال ہونا چاہئے وہاں کسی بلاغی غرض کے لئے اسم اشارہ بعید استعمال کرنا عربی کے اسالیب بیان میں موجود ہے)۔

(آخر) پر زیر پڑھنے والوں کے نزدیک (ذاك) اسم اشارہ کا استعمال حقیقی ہے کیونکہ امام بخاری پچھلے باب کی طرف اشارہ کر کے کہہ رہے ہیں کہ وہ موقف اس مسئلہ میں آخر الأمرین ہے۔ (یعنی عدمِ غسل منسوخ ہے) اسی طرح (انما) سے قبل بعض نسخوں میں (واو) ہے اس سے بھی کلام کا ربط ختم ہوتا ہے لیکن جس عبارت کو اکثر رواۃ وشراح نے ترجیح دی ہے وہ وہی ہے جو ہم اوپر لکھ آئے ہیں اس سے امام کا مسلک بھی واضح ہوتا ہے اور معنوی اشکال بھی ختم ہوتا ہے۔ (امام بخاری ایک باخبر وامین عالم ہیں اس مسئلہ میں اختلاف سے آگاہ

ہیں دونوں موقف بیان کر دیئے ہیں اور اپنا مسلک بھی ذکر کر دیا ہے۔ أحوط کا لفظ یہ ظاہر کر رہا ہے کہ وجوبِ غسل ان کے ہاں مستحب نہیں ہے بلکہ شِبہ واجب ہے کیونکہ مستحب ہونے کا مطلب ہے کہ (ترکِ غسل بھی صحیح ہے)، بعض نسخوں میں اس کتاب کا آخری جملہ یہ ہے، (والماء أنقى) عبدالرزاق نے مصنف میں بحوالہ ابن جریج عطاء سے بھی اس قسم کی عبارت نقل کی ہے کہتے ہیں: (لا تطیب نفسي اذا لم أنزل حتي اغتسل من أجل اختلاف الناس لأخذنا بالعروة الوثقیٰ) (یعنی انزال نہ ہونے کی صورت میں جب تک غسل نہ کروں دل راضی نہیں ہوتا)۔

خاتمہ

یہ کتاب (۶۳) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے جن میں (۳۵) مکرر ہیں جو اسی کتاب یا سابقہ کتب میں مذکور ہیں۔ ان میں سے (۲۱) روایات موصول اور بقیہ تعالیق اور متابعات ہیں۔ جو پہلی مرتبہ شاملِ صحیح ہوئی ہیں ان کی تعداد (۲۸) ہے جن میں صرف ایک معلق ہے جو کہ (بہز عن ابیه عن جده) والی حدیث ہے۔ (۵) احادیث کے سوا باقی مسلمؒ نے بھی تخریج کی ہیں۔ صحابہؓ وتابعینؒ کے (۱۰) آثار ہیں جن میں سے (۷) معلق اور (۳) موصول ہیں۔ اور یہ تین، زید بن خالد جہنی کی حضرات علی، طلحہ اور زبیرؓ سے روایت ہے جو آخری باب میں مذکور ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الحیض

(و قول الله تعالى ﴿و يسئلونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين و يحب المتطهرين﴾[البقرة ۲۲۲]

اس کتاب میں نہ صرف حیض، بلکہ استحاضہ اور نفاس کے مسائل بھی زیر بحث آئیں گے چونکہ حیض کثیر الوقوع ہے لہٰذا کتاب اس کی طرف منسوب کی ہے دوسری وجہ یہ بھی کہ حیض کے ناموں میں ایک نام نفاس بھی ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے کہا تھا (أنفست)۔ کہا گیا ہے کہ اس فعل کو مجہول پڑھا جائے تو ولادت کے بعد والا خون، اگر معروف پڑھا جائے تو حیض کا خون مراد ہوگا۔ اور استحاضہ بھی اسی مادہ سے ہے لہٰذا حیض، تمام کو شامل ہے۔ حیض کا لغوی معنی ہے سیلان، کہا جاتا ہے (حاض الوادی اذا سال) اصطلاح میں حیض وہ خون ہے جو عورت کے بالغ ہونے کے بعد اس کے رحم سے ہر ماہ مخصوص ایام میں آتا ہے۔ حاملہ ہونے کی صورت میں نہیں آتا۔ اس معاملہ میں ہر خاتون کے معتاد ایام ہوتے ہیں ان ایام کے علاوہ اگر خون آئے تو وہ استحاضہ کہلائے گا وہ ایک رگ ہے جو رحم میں ہے، اور کسی مرض کے سبب اس کا سیلان ہوتا ہے۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ حیض اختلافِ مصار واعصار کے سبب مختلف ہے اسی لئے مالک کہتے ہیں کہ یہ ایک گھنٹہ کے لئے بھی ہوسکتا ہے چونکہ شریعت نے اس کی کوئی توقیت یا مدت، کم از کم یا زیادہ سے زیادہ، مقرر نہیں کی اور معاملہ خواتین پر چھوڑ دیا ہے اسی لئے فقہاء نے مجبوراً اس کی کم از کم یا زیادہ سے زیادہ مدت کی تحدید کی ہے۔ چونکہ یہ بابِ اجتہاد ہے لہٰذا اس میں اختلاف بھی واقع ہوا حنفیہ کے ہاں کم از کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ پندرہ دن مدت ہے۔ (یطهرن) سے مراد غسل ہے علامہ کے مطابق اسے تخفیفا اور تشدیدا دونوں طرح پڑھا جاتا ہے ،تشدید کے ساتھ غسل کے ذریعہ طہارت حاصل ہوگی اور تخفیف کے ساتھ مفہوم یہ ہوگا کہ خون کے انقطاع کے بعد اسے طہر حاصل ہوگیا یعنی غسل سے قبل مجامعت کرسکتا ہے یہ حنفیہ کا موقف ہے ان کے نزدیک اگر حیض اپنی اکثر مدت کے بعد منقطع ہوا ہے تو اس کی واپسی کا امکان نہیں اور غسل سے قبل جماع کرسکتا ہے بعض نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ اس رائے میں متفرد ہیں علامہ کہتے ہیں میرے نزدیک جائز تو ہے مگر مستحب یہی ہے کہ غسل کے بعد قریب جائے۔

(و قول الله) قول، الحیض پر عطف کی وجہ سے مجرور ہے ایک روایت میں مرفوع بھی پڑھا گیا ہے۔ (ویسئلونك عن المحيض) یہ مصدر ہے بروزن مجیء اور مبیت، مراد حیض ہے۔ چونکہ یہودی حائضہ عورت کو الگ کر دیتے تھے ان کے ساتھ کھانا پینا ختم بلکہ ان کو گھروں سے دور کر دیتے تھے صحابہ کرام نے پوچھا تو یہ آیت نازل ہوئی آپ نے فرمایا مجامعت کے علاوہ سب کچھ صحیح ہے۔ (هو أذى) یعنی مخرجِ حیض نجس اور قذر ہے اس سے جدا رہو، باقی جسم اس سے متاثر نہیں ہے۔ طبری سدی سے ناقل ہیں کہ سب سے پہلے ثابت ابن الدحداح نے آپ سے اس بارہ میں سوال کیا تھا۔

باب كيف كان بدء الحيض

و قول النبي ﷺ هذا شيىء كتبه الله على بنات آدم وقال بعضهم: كان أول ما أرسل الحيض على بني إسرائيل، وحديث النبي ﷺ أكثر۔

باب پر تنوین اور اضافت دونوں صحیح ہیں یہ باب اس امر کے بیان میں کہ حیض کی ابتداء کیسے ہوئی۔ (و قول النبیؐ) یہ حدیث اس باب کی پہلی حدیث ہے لیکن اس میں (شیء) کی بجائے (أمر) کا لفظ استعمال کیا (شيٌ) کے لفظ کے ساتھ روایت بھی اسی کتاب میں آگے آئے گی۔ مگر اس کی سند مختلف ہے۔

(کان أولُ) اول مرفوع ہے کیونکہ (کان) کا اسم ہے جبکہ خبر (علی بنی اسرائیل) ہے بنی اسرائیل سے مراد ان کی عورتیں۔ شاید مصنف عبدالرزاق میں موجود ابن مسعود کے قول کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اس میں ہے کہ بنی اسرائیل کے مرد و زن اکٹھے نماز پڑھتے تھے عورتیں مردوں کو نماز میں دیکھتیں تو سزا کے طور پر اللہ تعالیٰ نے ان پر حیض اتارا اس طرح مساجد میں اس دوران ان کو آنے سے منع کیا۔ (و حدیث النبی اکثر) یعنی آنخضرت کا حیض کی بابت مذکور قول زیادہ قوی ہے بمعنی (اشمل) بھی ہوسکتا ہے سب کو تمام بناتِ آدم یعنی بنی اسرائیل سے قبل کی عورتوں کو بھی شامل ہے۔ ابن منذر نے ابن عباس سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ حیض کی ابتداء حضرت حواء سے ہوئی جب انہیں زمین پر اتارا گیا۔

باب الأمر بالنُفَساء إذا نُفِسن

حدثنا علي ابن عبدالله قال: حدثنا سفيان قال: سمعت عبدالرحمن بن القاسم قال: سمعت القاسم يقول: سمعت عائشة تقول: خرجنا لا نرى إلا الحج۔ فلما كنا بسرف حِضت، دخل علي رسول الله ﷺ و أنا أبكي، قال: ما لك أنفست؟ قلت: نعم۔ قال: إن هذا أمر كتبه الله على بنات آدم، فاقضي ما يقضي الحاج، غير أن لا تطوفي بالبيت، قالت: وضحى رسول الله ﷺ عن نسائه بالبقر۔

سند میں سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں اور قاسم سے مراد ابن محمد بن ابی بکر (سرف) سین پر زبر اور راء پر زیر ہے۔ منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح مستعمل ہے مکہ سے دس میل کے فاصلہ پر ایک جگہ کا نام ہے اس حدیث کے مطالب پر بحث کتاب الحج میں ہوگی۔

باب غسل الحائض رأس زوجها و ترجيله

(ترجیل) مجرور ہے عطف کی وجہ سے۔ حدیثِ باب میں ترجیل یعنی سر میں کنگھی کرنے کا ذکر ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے غسل کا بھی اضافہ کیا یعنی شوہر کا سر دھو بھی سکتی ہے، مراد یہ ہے کہ حائض عورت کی ذات، حیض کے سبب نجس نہیں ہوئی شوہر کا ہر کام کر سکتی ہے سوائے مجامعت کے۔

حدثنا عبدالله ابن يوسف قال: حدثنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشه

قالت: كنت أرجل رأس رسول الله ﷺ و أنا حائض۔

اس سند کے تمام راوی مصنف کے شیخ کے سوا مدنی ہیں (و انا حائض) جملہ حالیہ ہے۔

حدثنا إبراهيم بن موسى قال: أخبرنا هشام بن يوسف أن ابن جريج أخبرهم قال: أخبرني هشام عن عروة أنه سئل: أتخدُمني الحائض أو تدنو مني المرأة و هي جنب؟ فقال عروة: كل ذلك علي هين، و كل ذلك تخدمني و ليس على أحد في ذلك بأس، أخبرتني عائشة أنها كانت ترجّل- تعني رأس رسول الله ﷺ- و هي حائض و رسول الله ﷺ حينئذ مجاور في المسجد، يدني لها رأسه و هي في حجرتها فترجله و هي حائض۔

عروہ سے سوال کیا گیا کہ حائضہ اور جنبیہ، شوہر کا کوئی کام کاج (یعنی جس سے ملامست لازم آئے) کر سکتی ہے انہوں نے سابقہ حدیثِ عائشہ قدرے تفصیل کے ساتھ بیان کی اور حائضہ پر قیاس کرتے ہوئے جنبیہ کا بھی وہی حکم قرار دیا۔

(مجاور فی المسجد) ای معتکف، اس سے ثابت ہوا کہ حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی اور یہ بھی کہ معتکف بھی جماع کے سوا یا مقدماتِ جماع کے سوا باقی ہر طرح کا حسبِ ضرورت میل جول رکھ سکتا ہے

باب قراءة الرجل في حجر امرأته و هي حائض

وكان أبو وائل يرسل خادمه و هي حائض إلى أبي رزين فتأتيه بالمصحف فتمكسه بعلاقته۔

حجر کی حاء پر زبر اور زیر دونوں ٹھیک ہیں۔ ابو وائل کا یہ اثر ابن ابی شیبہ نے موصولاً ذکر کیا ہے اور وہ مشہور تابعی اور صاحب ابن مسعودؓ ہیں۔ (خادمہ) لفظاً مذکر ہے مگر دونوں پر (مذکر و مؤنث) پر اطلاق ہوتا ہے۔ (بعلاقتہ) اس سے مراد غلاف کا دھاگہ جس سے اس کو غلاف میں باندھا جاتا ہے یعنی قرآن کو چھوئے بغیر حائضہ (اور جنبی و جنبیہ) اٹھا سکتے ہیں جس طرح ابو وائل کی خادمہ دھاگے سے پکڑ کر لاتی تھی۔ امام ابوحنیفہ کا یہی مذہب ہے۔ جمہور کے نزدیک اس طرح کرنا منع ہے یہ ان کے خیال میں تعظیم کے منافی ہے۔

حدثنا أبو نعيم الفضل بن دكين سمع زهيرا عن منصور ابن صفية أن أمه حدثته أن عائشة حدثتها أن النبي ﷺ كان يتكيء في حجري و أنا حائض ثم يقرأ القرآن۔

زہری سے مراد ابن معاویہ جعفی ہیں ان کے شیخ منصور بن صفیہ کی اپنی والدہ کی طرف نسبت زیادہ مشہور ہے چونکہ ان کی والدہ صفیہ بن شیبہ بن عثمان صغار صحابیات میں سے ہیں۔ (ثم یقرأ القرآن) آنحضرت حضرت عائشہ کی گود سے ٹیک لگا کر جب کہ وہ حائضہ ہوتیں تلاوت کلام پاک کر لیتے۔ ایک اور روایت میں جو مصنف نے (التوحید) میں ذکر کی ہے، گود میں سر رکھ کر تلاوت کا ذکر ہے۔ حائضہ بیوی سے ٹیک لگا کر یا سر اس کی گود میں رکھ کر تلاوت کرنا یا ذکر اذکار کرنا احترام کے منافی نہیں ہے۔ شاید اسی لئے مصنف نے اس باب کے ترجمہ میں ابو وائل کا اثر ذکر کیا ہے کہ ان کی خادمہ حالتِ حیض میں مصحف کو دھاگے سے پکڑ کر لاتی تھی اور حضرت عائشہ حالتِ حیض میں حاملِ قرآن کو مس کرتیں، دونوں فعل میں مشابہت ہے۔ اس روایت کو ترمذی کے سوا تمام اصحاب صحاح نے ذکر کیا ہے۔

باب من سمى النفاس حيضا

مصنف کی اس ترجمہ سے غرض یہ ہے کہ نفاس پر حیض اور حیض پر نفاس کے لفظ کا استعمال لغت العرب میں عام ہے اسی طرح ذاتِ حیض اور ذاتِ نفاس کے شرعی احکام بھی ایک ہیں چونکہ شارع علیہ السلام نے ذاتِ نفاس کے لئے الگ احکام بیان نہیں کئے مشابہتِ کلی کو ملحوظ رکھتے ہوئے احکام بھی مشترک ہیں۔ بعض کے خیال (من سمى الحيض نفاسا) کہنا چاہئے تھا لیکن مصنف کا جملہ صحیح ہے کیونکہ عرب جیسا کہ ذکر ہوا، ہر دو پر دونوں لفظوں کا اطلاق کرتے ہیں۔ معنی یوں بھی کیا جا سکتا ہے۔ جس نے حیض کا نام نفاس رکھا۔ (من أطلق على الحيض نفاسا) حیض پر نفاس کا لفظ بولا۔ اس طرح حدیث اور ترجمہ کی کلی مطابقت ہو جائے گی کیونکہ حضرت ام سلمہ نے (حضت) کا لفظ استعمال کیا اور آنحضور نے (انفست) نفاس کا لفظ استعمال کیا۔ علامہ انور اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ لغۃً تو ایسا ہی ہے مگر امام بخاری اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کا اظہار بھی کرنا چاہتے ہیں کہ دمِ نفاس دراصل حیض ہی ہے کیونکہ حاملہ کا فمِ رحم بند ہونے کی وجہ سے حیض منقطع ہو گیا تھا، اب وضعِ حمل ہونے پر فمِ رحم کھلا تو منقطع ہونے والا دمِ حیض بہہ پڑا۔ چالیس دن تک نفاس کے کے جاری رہنے کا بعض نے یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ پانچویں مہینے سے دمِ حیض جنین کی غذا بنتا رہا ہر ماہ دس دن کے حساب سے چار ماہ کے لئے چالیس دن ہی بنتے ہیں جو نفاس کی انتہائی مدت ہے کہتے ہیں عموماً یہی ہے کہ حمل کا استقرار ہوتے ہی حیض کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے مگر ایسی مثالیں موجود ہیں کہ حمل کے باوجود حیض جاری رہا مگر یہ نادر ہے۔ (اس سلسلہ میں ایک گائنی کالوجسٹ سے پوچھا تو اس نے بتلایا کہ میڈیکل کی رو سے حمل کے سبب حیض کا انقطاع لازمی امر نہیں ہے ، حمل کے باوجود حیض آ سکتا ہے)۔

حدثنا المكي بن ابراهيم قال حدثنا هشام عن يحيىٰ بن أبي كثير عن أبي سلمة أن زينب ابنة أم سلمة حدثته أن أم سلمة حدثتها قالت: بينا أنا مع النبيﷺ مضطجعة في خميصة إذ حضت، فانسللت فأخذت ثياب حيضي، قال: أنفست؟ قلت: نعم۔ فدعاني فاضطجعت معه في الخميلة۔

(مضطجعة) پر پیش اور زبر دونوں جائز ہیں۔ زبر حال ہونے کے سبب، اور پیش (أنا) کی خبر ہونے کی وجہ سے۔ (في خميصة) کالے رنگ کا کپڑا یا چادر جو عموماً اون سے بنا ہوتا تھا اور اسمیں نشان ہوتے تھے، یحیٰی کے باقی شاگردوں نے صاد کی جگہ لام ذکر کیا ہے (خميلة) دونوں ہم معنی ہیں۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔

باب مباشرة الحائض

مباشرت یعنی باہمی جسانی ملاپ یعنی حیض کی حالت میں کس قدر ملاپ ہو سکتا ہے، کیا حدود ہیں؟ اس کا ذکر ہوگا

حدثنا قبيصة قال: حدثنا سفيان عن منصور عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة قالت: كنت أغتسل أنا والنبي ﷺ من إناء واحد كلانا جنب۔ وكان يأمرني فأتزر فيباشرني و أنا حائض۔

سند میں سفیان سے مراد ثوری اور ابراہیم سے مراد نخعی ہیں۔حضرت عائشہ تک تمام راوی کوفی ہیں۔ان کی روایت میں متعدد مسائل بیان ہوئے ہیں پہلے مسئلہ پر بحث گذر چکی ہے۔باقی ترجمۃ الباب سے متعلقہ ہیں۔

(فأتزر فیہا شرنی) اتزر دراصل أا تزر بروزن افتعل ہے۔اکثر نحوی الف ساکن ختم کر کے تاء میں ادغام کے خلاف ہیں مگر کوفی مذہب کے مطابق یہ جائز ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی کمر میں چادر باندھ لیتیں پھر آنحضرت ان کے ساتھ لیٹتے، اس مسئلہ میں (ما فوق الإزار) مباشرت یعنی دونوں جسموں کا ملنا جلنا (باہمی ملاپ) کی اجازت ہے مراد یہ کہ ناف سے گھٹنے تک کا حصہ حیض کی حالت میں ممنوعہ ہوگا بعض کے ہاں اس حصہ سے بھی ملاپ ہوسکتا ہے لیکن (مکان الدخول) اور (مخرج الدم) سے بچا جائے۔ بقول علامہ انور تفصیلِ مذاہب اس طرح ہے کہ احمد کے نزدیک صرف موضعِ دم سے بچے، ابوحنیفہ اور شافعی کے نزدیک ناف سے گھٹنہ تک کے حصہ سے بچے۔

حدثنا إسماعيل بن خليل قال: أخبرنا علي بن مسهر قال: أخبرنا أبو إسحاق- هو الشيباني-عن عبدالرحمن بن الأسود عن أبيه عن عائشة قالت: كانت إحدانا إذا كانت حائضا فأراد رسول الله ﷺ أن يباشرها أمرها أن تتزر في فور حيضتها ثم يباشرها- قالت: وأيكم يملك إربه كما كان النبي ﷺ يملك إربه؟ تابعه خالد و جرير عن الشيباني-

مختلف سند کے ساتھ الأسود عن عائشہ کی سابقہ روایت ذکر کی ہے یہ سند بھی کوفی راویوں پر مشتمل ہے۔

(فی فور حیضتہا) یعنی حیض شروع ہونے کی ابتدا میں، یا اس کا معنی ہے حیض کی کثرت وشدت کے دوران (فوران القِدر) کہتے ہیں (غلیا نہا) ھنڈیا کا ابلنا، جوش مارنا۔(أيكم يملك إربه) ارب ھمزہ کی زیر اور زبر دونوں کے ساتھ مروی ہے بمعنی حاجت، مراد یہ کہ آنحضرت سے زیادہ اپنے آپ پر قابو تم میں سے کس کو ہے؟ اس کے باوجود آپ چادر باندھنے کا حکم دیتے۔اور اس میں امت کی رہنمائی ہے کہ کیا حدود و قیود ہیں۔انداز کلام سے لگتا ہے کہ حیض کی حالت میں عام لوگوں کی اپنی ازواج سے مباشرت حضرت عائشہ کو ناپسند تھی۔مبادا جماع کا وقوع ہو جائے۔بہر حال جمہور کا مسلک یہی ہے کہ جماع کے سوا ہر کام ہوسکتا ہے مگر زیادہ قربت یا بغیر چادر کے قریب جانے کی صورت میں خطرہ ہے کہ مجامعت نہ کر بیٹھے۔(من حام حول الحمى يخشىٰ أن يد خلها)۔

(تابعہ خالد و جریر عن الشیبانی) یہ خالد بن عبد واسطی ہیں جب کہ جریر ابن عبدالحمید ہیں، ضمیر کا مرجع علی بن مسہر ہیں۔ خالد کی متابعت ابو قاسم تنوخی نے فوائد میں اور جریر کی متابعت ابوداؤد نے اور حاکم نے المستدرک میں درج کی ہے۔

حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا عبدالواحد قال: حدثنا الشيباني قال: حدثنا عبدالله بن شداد قال سمعت ميمونة: كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يباشر امرأة من نسائه أمرها فاتزرت و هي حائض- ورواه سفيان عن الشيباني-

ان تینوں روایات میں مباشرت کا معنی قرینہ لفظیہ کی موجودگی کے پیش نظر جماع کے سوا باقی میل ملاپ طے ہوا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ آنحضرت نے چادر باندھنے کا حکم دیا پھر قریب آئے۔(و رواہ سفیان عن الشیبانی) یعنی ثوری نے بھی ابو اسحٰق شیبانی

سے روایت کیا ہے اور یہ روایت امام احمد نے بواسطہ (عبدالرحمن بن مہدی عن سفیان) نقل کی ہے اسی طرح مسلم میں یہی روایت خالد بن عبداللہ نے شیبانی سے اور اسماعیلی نے بھی انہیں سے بواسطہ جریر بن عبدالحمید ذکر کی ہے، شیبانی نے یہ روایت حضرت عائشہ اور میمونہ دونوں سے نقل کی ہے کبھی حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں اور کبھی حضرت میمونہ سے جریر اور خالد نے ان سے دونوں حوالوں سے سماعت کی ہے باقی رواۃ نے یا حضرت عائشہ کے حوالہ سے یا حضرت میمونہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ اس طرح ابو داؤد میں حفص بن غیاث نے شیبانی عن میمونہ کے حوالہ سے اسے روایت کیا ہے۔

باب ترك الحائض الصوم

امام بخاری کی عادت ہے کہ جو امور واضح اور جلی ہیں ان کو زیر بحث نہیں لاتے لہٰذا ترک نماز پر باب لانے کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ سب کو علم ہے کہ نماز کے لئے طہارت ضروری ہے چونکہ روزہ کے لئے طہارت کی شرط نہیں، اس لیے ترک روزہ پر نص کی ضرورت تھی، لہٰذا اس پر باب باندھا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں کہ خوارج کا اس میں اختلاف ہے مگر وہ اہل سنت میں شمار نہیں ہوتے کہ ان کے اختلاف کی اہمیت ہو۔

حدثنا سعيد بن أبي مريم قال: أخبرنا محمد بن جعفر قال: أخبرني زيد هو ابن أسلَمَ عن عياض بن عبدالله عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رسول الله ﷺ في أضحى- أو في فطر- إلى المصلى، فمر على النساء فقال: يا معشر النساء تصدقن، فإني أريتكن أكثر أهل النار- فقلن: وبم يا رسول اللهﷺ؟ قال: تكثرن اللعن، و تكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل و دين أذهبَ للُبِّ الرجل الحازم من إحداكن- قلن: و ما نقصان ديننا و عقلنا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأه مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى- قال: فذلك من نقصان عقلها- أليس إذا حاضت لم تصل و لم تصم؟ قلن: بلى- قال: فذلك من نقصان دينها-

سند میں امام کے شیخ سعید بن الحکم بن محمد بن سالم مصری ہیں، امام بخاری کی ان سے ملاقات ہے جب کہ مسلم، و دیگر اصحاب سنن ان سے واسطہ کے ساتھ روایت کرتے ہیں، محمد بن جعفر سے اوپر تک تمام راوی مدنی ہیں۔ اس میں تابعی کی تابعی سے روایت ہے۔ عیاض کے والد عبداللہ بن أبي سرح صحابی ہیں۔ (أريتكن) ہمزہ پر پیش ہے مجہول کا صیغہ ہے۔ اسراء کی رات اللہ تعالی نے آپ کو ان کیفیات پر مطلع فرمایا۔ ابن عباس کی ایک حدیث میں بھی یہی معنی کتاب العلم میں بیان ہوا ہے۔

(و تكفرن العشير) عشیر سے مراد خاوند یا تمام اہل معاشرت۔ (ما رأيت من ناقصات۔) یعنی عورتوں کے کثرت سے اہل نار ہونے کے جملہ اسباب میں سے یہ بھی ہے کہ وہ (أذهب للُب الرجل الخ) دانا آدمی کی مت مار کر اسے گناہوں کے راستہ پر ڈال دیتی ہیں گویا اس طرح وہ گناہ کا سبب بھی بنتی ہیں اور گناہ کی سزا میں شریک بھی (اذهب) یہ باب افعال یعنی ثلاثی مزید فیہ سے اُفعل تفضیل ہے اور یہ سیبویہ کی دلیل ہے کیونکہ اس کا مذہب ہے کہ ثلاثی مزید فیہ سے تفضیل کا صیغہ بنانا جائز ہے جب کہ اکثر نحوی اس کے خلاف ہیں (لُبّ) لام پر پیش کے ساتھ، مراد عقل سلیم (حازم) یعنی دانا، اپنے معاملات پر قابو رکھنے والا، یعنی اس قسم کا

آدمی بھی اگر عورتوں کے چنگل میں آسکتا ہے تو جو اتنی عقل والے نہیں ہیں وہ کس طرح ان کی ریشہ دوانیوں یا عشوہ و ناز سے بچ سکتے ہیں۔(لم تصل و لم تصم) یہ محلِ استشہاد ہے اور ترجمۃ الباب سے متعلق۔ چونکہ کفرانِ خاوند اور لعن و شتم کی وجہ سے عورتوں کی کثیر تعداد کو نارِ جہنم میں دیکھا گیا اس سے استدلال کرتے ہوئے نووی انہیں کبائر معاصی میں شمار کرتے ہیں۔(تکفرن) کفر کا اطلاق تغلیباً کیا ہے یہ مخرج عن الملت والا کفر نہیں۔اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ صدقہ دافعِ عذاب ہے اور بسا اوقات حقوق العباد سے متعلقہ گناہوں کا کفارہ بھی بنتا ہے۔

آنحضرت کا عورتوں کو (ناقصات العقل والدین) کہنا کوئی ملامت یا چڑانے کے انداز میں نہیں ہے بلکہ خلقت کے اعتبار سے ایک بدیہی حقیقت کا اظہار کیا ہے۔(عصرِ حاضر کے بعض متجددین نے عورت کی آدھی گواہی اور اس کے ناقصۃ العقل والدین ہونے کا انکار کیا ہے۔مثلاً وارث میر کی کتاب۔کیا عورت آدھی ہے، یہ واضح نص ان کا رد کرتی ہے) یہ تغلیظاً تنبیہ اس سبب ہے کہ وہ نادانی میں کفرانِ عشیر نہ کریں اور کسی کے گناہ میں پڑنے کا سبب نہ بنیں گویا عذاب کا ذکر ان کی نقصِ دین وعقل کے سبب نہیں بلکہ کفران، اکثارِ لعن اور اذھاب لُب الرجل کے سبب ہے۔اسے مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے۔

باب تقضی الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت

وقال إبراهيم: لابأس أن تقرأ الآية، ولم ير ابن عباس بالقراءة للجنب بأساً، وكان النبي ﷺ يذكر الله في كل أحيانه، وقالت أم عطية: كنا نؤمر أن يخرج الحيض فيكبرن بتكبيرهم ويدعون، وقال ابن عباس: أخبرني أبو سفيان أن هرقل دعا بكتاب النبي ﷺ فقرأ فإذا فيه: بسم الله الرحمن الرحيم- ﴿يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة﴾ الآية [آل عمران:٦٣] وقال عطاء عن جابر: حاضت عائشة فنسكت المناسك غير الطواف بالبيت ولا تصلي، وقال الحكم: إني لأذبح وأنا جنب، وقال الله تعالىٰ: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ [الأنعام:١٢١]

اس ترجمۃ الباب میں مصنف نے سات تعلیقات ذکر کی ہیں اور یہ ان کی عادت ہے کہ کسی جزوی یا ادنی مناسبت کی وجہ سے بھی کسی اثر یا تعلیق کو ذکر کرتے ہیں اس باب سے امام بخاری کی غرض، حائضہ یا جنب کی قراءت قرآن کے جواز پر استدلال ہے کیونکہ حضرت عائشہ کی حدیث جو پہلے بھی گذر چکی ہے اور اس باب کے تحت بھی لائے ہیں، میں آنحضرت ﷺ نے ان کو حیض آنے پر تمام مناسک حج ادا کرنے کی اجازت دی، ماسوا بیت اللہ کے طواف کے اور اعمال حج ذکر، تلبیہ اور دعاؤں پر مشتمل ہوتے ہیں اور ان دعاؤں میں اور ذکر اذکار میں قرآن کی تلاوت بھی شامل ہے۔ان کے نزدیک تلاوت کو اگر ذکر میں شامل سمجھیں تو اس کا جواز حدیث عائشہ سے

بھی اور ترجمہ میں ذکر کردہ تعلیق (وكان النبي يذكر الله على كل أحيانه) سے ملتا ہے اور اگر تلاوت کو علیحدہ مستقل عبادت سمجھیں تو اس کے منع ہونے پر دلیل چاہئے اور مصنف کے نزدیک منع قراءت کی بابت کوئی صحیح حدیث موجود نہیں اور حائض پر جنب کو قیاس کیا ہے اگر حائض کے لئے مذکورہ اعمال و قراءت کا جواز ہے تو جنب کے لئے بطریق اولی ہے کیونکہ حائض کا حدث جنب کے حدث سے اغلظ ہے۔ یہی موقف طبری، ابن المنذر اور داؤد کا ہے، امام مالک سے جواز بھی منقول ہے اور نخعی کے قول کی مانند ایک دو آیتوں کی قراءت کا جواز ہونا بھی مروی ہے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں حائض اور جنب کے لئے قراءت مطلقاً۔ یعنی کم یا زیادہ کا فرق کئے بغیر حرام ہے۔ احمد سے منقول ہے کہ خط و کتابت میں موجود ایک آدھ آیت کا پڑھنا یا کسی کی ہدایت کی خاطر ایک آدھ آیت کی تلاوت جائز ہے۔ اس مسئلہ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اکثر علماء وائمہ یعنی جمہور، عدمِ قراءت کے قائل ہیں ان کی بنائے استدلال اصحابِ سنن کی روایت کردہ حدیثِ علیؓ پر ہے اس میں ہے: (كان رسول الله ﷺ لا يحجبه عن القرآن شيء ليس الجنابة) یعنی جنابت کے سوا کوئی شيء حضور کو تلاوتِ قرآن سے نہیں روکتی تھی۔ ترمذی اور ابن حبان نے اسے صحیح کہا ہے بعض نے اس کے کچھ راویوں کو ضعیف کہا ہے، ابن حجر کی رائے میں یہ حسن کے درجہ میں ہے اور قابلِ حجت ہے۔ لیکن کہا گیا ہے کہ اس روایت سے استدلال محلِ نظر ہے کیونکہ یہ ایک مجرد فعل ہے تحریم پر دلالت نہیں کرتا اور طبری کے مطابق اسے افضلیت پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے تا کہ تمام روایات کے مابین تطبیق ہو سکے۔ جمہور کی ایک اور دلیل ابن عمر کی مرفوع حدیث ہے جس میں ہے (لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن) لیکن اس کے تمام طرق ضعیف ہیں۔

(و قال ابراهيم) یہ نخعی ہیں ان کا یہ قول دارمی وغیرہ نے موصولا نقل کیا ہے۔ جنبی اور حائضہ کے سوار ہوتے وقت سبحان الذی سخر الخ پڑھنے کی بابت اختلاف کیا گیا ہے مالکیہ کے ہاں حائضہ قرآن پڑھ سکتی ہے جنبی نہیں۔ اس کی علت یہ ہے کہ حیض تو آٹھ دس دن جاری رہتا ہے اگر اتنی مدت قرآن چھوڑا تو حافظات کو بھول سکتا ہے۔ اس بارہ میں علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ہمارے ہاں ایک اور تفصیل بھی ہے وہ یہ کہ بقصدِ تلاوت قراءتِ قرآن منع ہے بطریقِ ذکر جائز ہے۔

(و لم ير ابن عباس) اسے ابن المنذر نے موصول بیان ہے۔ اس کے الفاظ ہیں: (كان يقرأ ورده وهو جنب) اس بابت اعتراض ہونے پر کہا: (ما في جوفي أكثر منه) یعنی جو میرے پیٹ میں ہے وہ زیادہ ہے یعنی قرآن پاک۔ (و كان النبي ﷺ يذكر) یہ مسلم میں حضرت عائشہ سے مروی ہے (كل أحيانه) کا مطلب (كل أزمانه) ہے۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اس سے مراد احوالِ متواردہ ہیں مثلاً حالتِ قیام حالتِ قعود، گھر میں راستے میں بازار میں۔ وگرنہ اگر اس کو مطلق کہا جائے تو بیت الخلاء کے اندر بھی ذکر کرنا شامل ہوگا جو بالاتفاق منع ہے۔ (و قالت ام عطية) اسے مصنف نے کتاب العیدین میں موصولاً ذکر کیا ہے۔ (و قال ابن عباس أخبرني أبو سفيان ان هرقل) یہ بدء الوحی میں ہے، یہ بھی امام بخاری کے من علی موقفہ کی دلیل ہے کہ ہرقل کافر ہے اور کفار جنب ہیں لیکن اس کے باوجود اس نے قرآن کی یہ آیت جو آنحضرت نے اس کی طرف خط میں لکھوائی تھی، (يا أهل الكتاب تعالوا- الخ) پڑھی جمہور نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس خط میں ان دو آیات کے علاوہ بہت سی باتیں تھیں جملہ خط پڑھتے ہوئے اس نے آیتیں بھی پڑھیں یا ترجمان نے جو کافر تھا، پڑھی۔ اس نے ان کی قراءت کے وقت قرآن کی تلاوت کی نیت یا قصد تو نہ کیا تھا۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کسی تاریخ یا فقہ وغیرہ کی کتاب میں اثنائے مضمون ایک دو قرآن کی

آیتیں آ جائیں تو حائض یا جنب اثنائے مطالعہ ان کی بھی قراءت کر لے گا گویا یہ قراءت ارادہ اور نیت کے ساتھ قرآن پڑھنے کی طرح نہیں ہے۔

(و قال عطاء) یہ ابن أبی رباح ہیں (عن جابر) یہ صحیح بخاری کی کتاب الاحکام میں منقول ہے۔ (و قال الحکم) یہ ابن عتیبہ ہیں۔ بغوی نے جعدیات میں اس قول کو موصولا ذکر کیا ہے۔ یعنی حالتِ جنابت میں ذبح کرتے ہیں اور ذبح کے لئے (بسم اللہ) وغیرہ پڑھنا چاہئے لہٰذا وہ بھی پڑھتے تھے اس سے استدلال کرتے ہوئے قراءتِ قرآن کو جائز سمجھا ہے (جمہور نے اسے ما دون الآیہ پر محمول کر کے شمار نہیں کیا یعنی آیت کا تھوڑا سا حصہ بشرط یہ کہ قصدِ تلاوت نہ ہو پڑھنا، تلاوتِ نہ سمجھا جائے گا)۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا عبدالعزيز بن أبي سلمة عن عبدالرحمن بن القاسم عن القاسم بن محمد عن عائشة قالت: خرجنا مع النبي ﷺ لا نذكر إلا الحج۔ فلما جئنا سرف طمِثت، فدخل عليّ النبي ﷺ و أنا أبكي، فقال ما يبكيك؟ قلت: لو ددت والله أني لم أحج العام۔ قال: لعلك نفست؟ قلت: نعم۔ قال: فإن ذلك شيء كتبه الله على بنات آدم، فافعلي ما يفعل الحاج، غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهُري۔

حضرت عائشہ کی سابقہ حدیث ذکر کی ہے جو ان کی بنائے استدلال ہے (و يدعون) ایک نسخہ میں یدعین ہے مگر عینی نے اسے رد کیا ہے، وہ کہتے ہیں معتل اللام بالواو الفاظ میں جمع مذکر اور مونث کا صیغہ ایک جیسا ہوتا ہے البتہ تقدیراً فرق ہوگا جمع مذکر کا وزن یفعون اور جمع مونث کا وزن، یفعلن قرار دیا جائے گا۔

باب الاستحاضة

پہلے گذر چکا ہے کہ یہ حیض کے خون کے علاوہ ہے اس کا مخرج بھی رحم کی کوئی رگ ہے، عموماً خواتین کو حیض کی ابتدا اور انتہا کی بابت اپنی عادت معلوم ہو جاتی ہے اور عموماً مخصوص ایام میں ہی اس کی آمد ہوتی ہے معتاد دونوں کے سوا اگر خون کا جریان جاری رہے تو وہ بیماری ہوگی حیض نہ ہوگا اس کے حیض والے احکام نہیں ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك بن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أنها قالت: قالت فاطمة بنت أبي حُبيش لرسول الله ﷺ۔ يا رسول الله إني لا أطهرُ، أفادع الصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ: إنما ذلك عرق و ليس بالحيضة، فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة، فإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم و صلي۔

فاطمہ بنت أبی حبیش کا قصہ ہے کہ انہوں نے آنحضرت سے کہا (إنی لا أطهر) چونکہ ان کے علم میں تھا کہ حائضہ عورت کی طہارت خون منقطع ہونے کے بعد ہوتی ہے اس لیے یہ کہا۔ ان کا مسئلہ یہ تھا کہ حیض کے خون کے ساتھ ہی استحاضہ کا خون آتا تھا لہٰذا عدمِ طہارت کی بات کی۔ آنحضرت نے رہنمائی فرمائی کہ حیض کی مدت کا اندازہ کر کے یعنی جتنے دن اس بیماری سے قبل آتا تھا، اس عرصہ کے لئے نماز و روزہ ترک کر دو باقی استحاضہ ہوگا، اس کے لئے فرمایا کہ خون دھو کر نماز ادا کرو۔ (أفأدع الصلاة) یہ اس لئے

کہا کہ انہیں علم تھا حائضہ نماز نہیں پڑھتی تو ان کو خیال ہوا یہ ترکِ نماز رحم سے جریانِ خون کے سبب ہے چونکہ جریان تو اب بھی تھا تو خیال ہوا کہ نماز ترک کرنا ہوگی۔

باب غسل دم المحيض

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن هشام عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر أنها قالت: سألت امرأة رسول اللهﷺ فقالت: يا رسول الله، أرأيت إحدانا إذا أصاب ثوبها الدم من الحيضة كيف تصنع؟ فقال رسول الله ﷺ إذا أصاب ثوب إحداكن الدم من الحيضة فلتقرُصه ثم لتنضَحه بماء ثم لتصلي فيه۔

ابو معاویہ عن ھشام کے حوالہ سے یہی روایت گذری ہے اس میں صراحت ہے کہ انہوں نے کہا: (اني استحاض) گویا یہ پتہ تھا کہ یہ خون حیض کا نہیں استحاضہ کا ہے مگر حکم کا علم نہ تھا۔ (فاغسلي عنك الدم) دوسری روایات کی روشنی میں اس کا مطلب غسل کرنا ہوگا۔ یہ روایت آگے آئے گی۔ ھشام سے روایت کرنے والوں میں سے بعض نے صرف خون کے دھونے کا ذکر کیا ہے جب کہ بعض نے اغتسال (غسل) کا ذکر کیا ہے۔ غَسلِ دم کا نہیں اور تمام راوی ثقہ ہیں لہٰذا ثقہ کا اضافہ مقبول ہے لہٰذا اس پر عمل کیا جائے گا اور جن کی روایت میں غُسل کا ذکر نہیں ہے اس کا سبب اختصار ہے۔ (اغتسال میں غسلِ دم بھی ہو جائے گا)۔ اس مسئلہ میں ایک اور اشکال بھی ہے وہ یہ کہ ابو معاویہ عن ھشام کی سابقہ حدیث میں اس باب کی حدیث کی طرح آخر میں ہے: (ثم توضِئ لكل صلاة) بعض نے اس زیادت کو مدرج اور بعض نے عروہ کا قول قرار دیا ہے۔ لیکن ابن حجر نے اس کا رد کیا ہے ابو معاویہ اس اضافہ میں متفرد بھی نہیں ہیں بلکہ یہی اضافہ نسائی کی (حماد عن هشام) کی اسی روایت میں بھی ہے دوسرا یہ کہ دارمی نے اسی روایت کو (بطريق حماد بن سلمه عن ہشام) اور السراج نے (من طريق يحي بن سليم عن هشام) مع اس اضافہ کے نقل کیا ہے لہٰذا حکم کی صورت یہ بنے گی کہ حیض کے معتاد دنوں کا اندازہ کر کے غسل کرے گی پھر اگر استحاضہ کا خون جاری ہے تو ہر نماز کے لئے خون صاف کرے گی اور وضوء کرے گی یعنی ہر نماز کا الگ وضوء کرنا ہوگا۔ جمہور کا یہی قول ہے حنفیہ کے نزدیک ایک نماز کا جو وقت ہے اس کے لئے ایک وضوء کرے گی اور اس وقت میں ظاہر ہے ایک اس وقت کی نماز ادا کرے گی اس کے علاوہ نوافل اور اگر اس کے ذمہ قضاء فرائض ہیں تو اسی وضوء سے وہ ادا کر سکتی ہے۔ پھر اگلی نماز کا وقت ہونے پر نیا وضوء کرے گی۔ گویا ان کے نزدیک (توضئي لكل صلاة) کا مطلب ہوا (توضيء لوقت كل صلاة) جب کہ مالکیہ کے ہاں ہر نماز کے لئے نیا وضوء مستحب ہے، احمد اور اسحاق کہتے ہیں کہ ہر نماز کے لئے غسل کرنا زیادہ احتیاط ہے۔ شافعیہ کے نزدیک ایک وضوء سے ایک فرض نماز یا ایک قضاء نماز ادا کرے گی۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عورت بذاتِ خود مفتی یا عالم سے نسوانہ مسائل دریافت کر سکتی ہے۔ اور یہ کہ بوقتِ ضرورت اس کی آواز سننا جائز ہے۔ شیخِ بخاری کے سوا تمام راوی مدنی ہیں۔

حدثنا أصبغ قال: أخبرني ابن وهب قال: أخبرني عمرو بن الحارث عن عبدالرحمن بن القاسم حدثه عن أبيه عن عائشة قالت: كانت إحدانا تحيض ثم تقترص الدم من ثوبها عند طهر ها فتغسله و تنضح على سائره ثم تصلي فيه۔

اس سند کے پہلے تین راوی مصری جب کہ باقی تین مدنی ہیں۔
(قالت کانت إحدانا) یعنی ازواج مطہرات میں سے کوئی، یا عموم پر بھی محمول ہوسکتا ہے چونکہ یہ فعل آنحضور کے علم میں تھا لہذا بظاہر یہ قولِ عائشہ ہے مگر مرفوع حدیث کے حکم میں ہے ویسے بھی یہ مضمون سابقہ حدیث میں حضرت اسماء کے حوالہ سے ذکر ہو چکا ہے اور اس میں آنحضرت کا حوالہ ہے۔ گویا حدیثِ عائشہ حدیثِ اسماء کی تفسیر ہے اس حدیث سے حدیثِ اسماء میں مذکور لفظ (ثم لتنضحه) کا معنی متعین ہوا کہ اس کا مطلب غسل ہے۔
(ثم تقترص الدم من ثوبها) یعنی خون والی جگہ کو انگلیوں سے کھرچتی تھیں یعنی دھونے سے قبل کھرچ کر خون کے آثار ونشان صاف کرتیں، پھر دھوتی تھیں۔(و تنضح على سائره) یعنی دفعِ وسواس اور احتیاط کے لئے پورے کپڑے کو دھولیتیں، پھر نماز ادا کرتیں۔اسے ابن ماجہ نے بھی (الطهارة) میں نقل کیا ہے۔

باب الاعتكاف للمستحاضة

یعنی اس کا جواز ثابت کر رہے ہیں۔

حدثنا إسحق قال: حدثنا خالدبن عبدالله عن خالد عن عكرمة عن عائشة أن النبي ﷺ اعتكف معه بعض نسائه و هي مستحاضة ترى الدم، فربما وَضعت الطست تحتها من الدم، وزعم أن عائشة رأت ماء العُصفُر فقالت: كأن هذا شيء كانت فلانة تجده۔

اسحاق کے شیخ خالد بن عبداللہ طحان واسطی ہیں جب کہ ان کے شیخ خالد الحذاء ہیں اور عکرمہ مولی ابن عباس ہیں۔(بعض نسائه) ابن الجوزی کا خیال ہے کہ آنحضرت کی کوئی زوجہ مطہرہ مستحاضہ نہیں رہی، شاید اس سے مراد متعلقین یا متعلقات کی کوئی عورت ہے ان کے مطابق یہ زینب بنت جحش کی بہن ام حبیبہ ہیں۔لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ اگلی روایت میں (من أزواجه) کا لفظ ہے اس سے پتہ چلا کہ آپ کی ازواج میں سے کوئی ہے۔اس طرح تیسری روایت میں (بعض أمهات المؤمنين) ہے۔ابن عبدالبر نے بیان کیا ہے کہ جحش کی تینوں بیٹیاں یعنی ام المومنین زینب، ام حبیبہ جو حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی زوجہ تھیں اور حمنہ جو حضرت طلحہ کی بیوی تھی، مستحاضہ تھیں ام المومنین زینب کا استحاضہ وقتی تھا لیکن ان کی بہن ام حبیبہ کا دائمی تھا۔لیکن اس روایت میں جس ام المؤمنین کا ذکر ہے وہ ام سلمہ ہیں جو وقتی طور پر استحاضہ کا شکار ہوئیں خالد الحذاء کی ایک روایت جسے سنن میں سعید بن منصور نے بواسطہ اسماعیل بن ابراہیم نقل کیا ہے، ام سلمہ کا نام ذکر کیا ہے (من الدم) یعنی من أجل الدم۔(و زعم) یہ معلق نہیں بلکہ اسی سند پر معطوف ہے ضمیر کا تعلق عکرمہ کے ساتھ ہے۔(ماء العُصفر) یعنی حضرت عائشہ کی ایک مرتبہ ماءِ عصفر پر نظر پڑی تو کہا: (كأن هذا شيء كانت فلانة تجده) فلانہ سے مراد وہی ام المؤمنین جن کا ذکر آیا ہے۔یعنی اس رنگ کا خون آتا تھا۔علامہ انور کے مطابق یہ سمبہ نامی بوٹی ہے کشمیر میں بکثرت ہوتی ہے، زرد رنگ کی ہے اور قرطم بھی کہلاتی ہے، اسے ابوداؤد، ابن ماجہ اور نسائی نے (الاعتکاف) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا قتيبة قال: حدثنا يزيد بن زريع عن خالد عن عكرمة عن عائشة قالت: اعتكفت مع رسول الله ﷺ امرأة من أزواجه فكانت ترى الدم والصفرة

والطست تحتها و هي تصلي۔
یہ بھی عکرمہ سے خالد الحذاء روایت کرتے ہیں، باقی سند مختلف ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا معتمر عن خالد عن عكرمة عن عائشة أن بعض أمهات المؤمنين اعتكفت و هي مستحاضة۔

خالد سے پہلے سند مختلف ہوگئی ہے۔ ان روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ مستحاضہ مسجد میں اعتکاف بیٹھ سکتی ہے اگر خون سے بچت کے لئے بندوبست کرلیا جائے۔ یعنی مسجد آلودہ نہ ہو۔ اس کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہماری فقہ کے مطابق عورت اپنے گھر کی مسجد (یعنی کسی گوشہ) میں اعتکاف بیٹھے اگرچہ عام مسجد میں بیٹھنا بھی ثابت ہے کہ بعض امہات المؤمنین اعتکاف بیٹھا کرتی تھیں۔ مگر بقول ان کے آنجناب اس پر راضی نہ تھے مگر منع بھی نہ فرمایا۔ درمختار میں اعتکاف فی المسجد کو جو مکروہ کہا گیا ہے میں اسے مکروہ تنزیہی سمجھتا ہوں، مجھ میں یہ جرأت نہیں کہ آنحضرت ﷺ کے سامنے کئے گئے عمل کو مکروہ تحریمی قرار دوں۔

باب هل تصلي المرأة في ثوب حاضت فيه؟

یعنی حیض والے کپڑے دھونے سے پاک ہو جائیں گے اور ان میں نماز ادا کی جاسکتی ہے۔ بسا اوقات حیض کے لئے مخصوص کپڑے ہوتے ہیں جو صرف اسی مقصد کے لئے خاص ہوتے ہیں ان کو انقطاع حیض کے بعد بغیر تطہیر بھی چھوڑا جاسکتا ہے لیکن اگر ان میں نماز ادا کرنی ہو تو دھونا پڑے گا۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا إبراهيم بن نافع عن أبن أبي نجيح عن مجاهد قال: قالت عائشة ما كان لإحدانا إلا ثوب واحد تحيض فيه فإذا أصابه شيء من دم قالت بريقها فقصعته بظُفرها۔

(قالت بر يقها) قالت یہاں فعل کے معنی میں ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان ہوا۔ یعنی تھوک لگا کر پھر ناخن سے جو خون لگا ہے، اسے کھرچ کر صاف کرلیتی تھیں۔ یہاں چونکہ اس میں نماز پڑھنے کا ذکر نہیں ہے تو ممکن ہے یہ کپڑا حیض کے لئے مختص ہو لیکن اگر نماز بھی پڑھنی ہے تو پہلے روایت آچکی ہے جس میں ناخن سے کھرچنے کے بعد پانی سے دھونے کا بھی ذکر ہے۔ (فمصعته) بعض روایات میں میم کی بجائے قاف ہے دونوں ہم معنی ہیں۔ امام بخاری نے چونکہ ترجمۃ الباب میں نماز کا بھی ذکر کیا ہے حالانکہ حدیث میں نماز کا ذکر صراحۃً نہیں ہے لیکن حضرت عائشہ کے قول (ما كان لإحدنا إلا ثواب واحد) سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ نماز بھی اسی میں ادا کرتی ہوں گی۔ یہ اس وقت کی بات ہوگی جب اتنی رفاہیت نہ تھی۔ دوسری روایات میں اگرچہ صراحۃً پانی سے دھونے کا بھی ذکر ہے لیکن اس حدیث میں لعاب سے دھونے اور ناخن سے کھرچنے کا ذکر ہے تو یہ توجیہ بھی ہوسکتی ہے کہ اس سے مراد خون کا ایک آدھ دھبہ ہے جسے لعاب سے ہی صاف کرلیا جاتا تھا۔ (شيء من دم) سے یہ معنی ثابت ہوتا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ پہلی توجیہ اقوی ہے۔

ابو حاتم نے مجاہد کے حضرت عائشہ سے سماع کا انکار کیا ہے مگر یہ غلط ہے امام بخاری نے ایک اور سند میں مجاہد کی حضرت عائشہ سے سماع کا ذکر کیا ہے۔ علی ابن المدینی نے بھی سماع کو ثابت کیا ہے اس طرح بعض نے سند کو یہ کہہ کر مضطرب ثابت کیا ہے، کہ ابو داؤد نے یہی روایت بحوالہ محمد بن کثیر (عن ابراهيم بن نافع عن الحسن بن مسلم) نقل کی ہے یعنی وہاں ابراہیم کے استاذ بخاری

کی سند کی طرح ابن ابی نجیح نہیں بلکہ حسن بن مسلم ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو ابراہیم نے دونوں سے روایت کی ہے لیکن اگر ثابت نہیں تو بخاری کی سند کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ ان کے شیخ ابونعیم ابوداؤ کے شیخ محمد بن کثیر سے أحفظ ہیں دوسرا یہ کہ ابونعیم کی متابعت خلاد بن یحی، أبوحذیفہ اور نعمان بن عبدالسلام نے کی ہے۔ لہٰذا بخاری کی سند راجح قرار پائے گی۔

باب الطيب للمرأة عند غُسلها من المحيض

یعنی حائضہ کا غسلِ طہارت کرتے وقت خوشبو استعمال کرنا صرف مستحب ہی نہیں بلکہ تاکیدی معاملہ ہے کیونکہ بیوہ کو بھی یہ رخصت دی گئی۔ حالانکہ چار ماہ دس دن تک اس کے لئے خوشبو کا استعمال حرام ہے۔

حدثنا عبدالله بن عبدالوهاب قال: حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن حفصة- قال ابو عبدالله: أو هشام بن حسان عن حفصة- عن أم عطية عن النبيﷺ قالت كنا نُنهى أن نحد على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج أربعة أشهر و عشرا، و لا نكتحل ولا نتطيب و لا نلبس ثوبا مصبوغا إلا ثوب عَصب- و قد رُخص لنا عند الطهر إذا اغتسلت إحدانا من محيضها في نُبذة من كُست أظفار- و كنا ننهى عن اتباع الجنائز- قال: ورواه هشام بن حسان عن حفصة عن أم عطية عن النبيﷺ-

امام بخاری کو شک ہے کہ حماد بن زید کے شیخ ایوب ہیں یا ھشام بن حسان، یہ شک کا اظہار بعض نسخوں میں نہیں ہے یہ حدیث کتاب الطلاق میں بھی مذکور ہے وہاں بھی نہیں ہے۔ ام عطیہ بنت حارث کی صحیح بخاری میں پانچ روایات ہیں۔ یہ زمانہ نبوی کی طبیبہ ہیں، زخمیوں کی مرہم پٹی کرتی تھیں نیز وفات پانے والی عورتوں کو غسل دیتی تھیں، (كنا ننهى أن نحد) ننھی صیغہ مجہول ہے، نہی کے فاعل آنحضرت ہیں ھشام کی روایت میں صراحت ہے۔ (نحد) احداد سے ہے، بمعنی ترکِ زینت (ولا نكتحل) لام پر زبر اور پیش دونوں صحیح ہیں لا زائدہ ہے تاکیداً اس کا استعمال ہوتا ہے۔ (ثوب عصب) یعنی کپڑوں یا چادروں کی ایک قسم ہے، (نبذة من كستِ أظفار) نبذہ بمعنی قطعہ۔ کست میں تین لغات ہیں کشف، کسط اور کست، ابن التین کی روایت کے مطابق یہ (قسط ظفار) ہے۔ ظفار یمن کا ایک ساحلی شہر ہے جہاں منجملہ اور اشیاء کے قسط ھندی یعنی عودِ ھندی درآمد کیا جاتا تھا یہ ایک خوشبو ہے۔ مسلم کی روایت میں اسی طریق سے یہ لفظ مروی ہے (قسط أو أظفار) أظفار ظفر کی جمع یعنی ایک خوشبو جو ناخن کی طرح ہوتی تھی یعنی ناخن کی شکل کی۔ اس روایت میں جو لفظ (كست) آیا ہے وہ بمعنی قسط ہے۔ ظفار کو ظاء کی زیر اور زبر دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ نووی کہتے ہیں مراد یہ نہیں کہ حائضہ غسلِ طہارت کرتے وقت یا قسط نامی خوشبو استعمال کرے یا اظفار نامی، بلکہ مراد یہ ہے کہ خون کی بدبو ختم کرنے کے لئے وہ کوئی خوشبو استعمال کرے (چونکہ یہ دو قسم کی خوشبو عام تھی ان کا تمثیلاً نام ذکر کر دیا)

(ورواه هشام) مصنف نے یہ تعلیق کتاب الطلاق میں موصولا ذکر کر دی ہے۔ لہٰذا (قال) کے فاعل امام بخاری ہیں، کرمانی شارحِ بخاری کے مطابق یہ حماد بن زید کا مقولہ ہے گویا انہوں نے ایوب سختیانی اور ھشام بن حسان دونوں سے روایت کی ہے اس پر یہ تعلیق نہیں بلکہ موصول ہے۔ ابن حجر نے کرمانی کی توجیہہ پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ علامہ کشمیری کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک مطلقہ کے لئے بھی احداد ہے مگر اس میں صرف نخعی نے ہماری موافقت کی ہے۔

باب دلك المرأة نفسها إذا تطهرت من المحيض

و كيف تغتسل و تأخذ فِرصة مُمسّكة فتتبع أثر الدم

اس باب میں امام بخاری کیفیتِ غسل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اگر چہ باب کی حدیث میں اس کیفیت کی بابت کوئی زیادہ صراحت نہیں ہے اور نہ ہی دلک کے لفظ کا استعمال ہوا ہے کہ لیکن مصنف کی عادت ہے کہ متعلقہ روایت کے دوسرے طرق سے اگر کوئی مزید وضاحت یا صراحت ملتی ہو تو اس کا ذکر اپنے ترجمۃ الباب میں کر دیتے ہیں اگر چہ کسی وجہ سے وہ روایت ذکر نہ بھی کریں، یہاں بھی یہی صورتحال ہے مسلم کی ذکر کردہ اسی روایت میں جو بخاری کی طرح (من طريق ابن عيينة عن منصور) مروی ہے (كيف تغتسل) کے بعد (ثم تأخذ) یعنی ثم کا اضافہ ہے جس سے پتہ چلتا ہے۔ کہ غسل کرنے کے بعد پھر حائضہ خوشبو کا ایک ٹکڑا لے یعنی اس میں کچھ کیفیت کا بیان ہے اس طرح مسلم کی دوسرے طریق سے ذکر کردہ اسی روایت میں مزید تفصیل ہے اور کیفیتِ غسل کی مزید تشریح ہے وہ یہ کہ (فقال تأخذ إحدا كن ماء ها وسدرتها فتحسن الطهور ثم تصب على رأسها فتد لكه دلكا شديدا حتى تبلغ شئون رأسها اى اصوله۔ ثم تأخذ فرصة الخ) اس روایت میں (صفية عن عائشة) سے روایت کرنے والے ابراہیم بن مہاجر ہیں چونکہ یہ مصنف کی شرط پر نہیں لہٰذا اس کو نقل نہیں کیا، لیکن ترجمۃ الباب میں اس کے نفسِ مضمون کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

حدثنا يحي قال: حدثنا ابن عيينة عن منصور ابن صفية عن أمه عن عائشة أن امرأة سألت النبي ﷺ عن غسلها من المحيض فأمر ها كيف تغتسل قال: خذي فرصة من مَسك فتطهري بها۔ قالت: كيف أتطهر قال: تطهري بها۔ قالت: كيف قال: سبحان الله، تطهري۔ فاجتبذتها إلي فقلت : تتبعي بها أثر الدم۔

ابن السکن کے مطابق یہ یحیی بن موسی بلخی ہیں جب کہ بیہقی کے مطابق یہ ابن جعفر ہیں اس طرح سند میں منصور بن صفیہ کا ذکر پہلے ہو چکا ہے ان کے والد کا نام عبدالرحمٰن بن طلحہ ہے، ان کو رؤیت حاصل ہے ان کے دادا حارث بن طلحہ احد میں شہید ہوئے۔ چونکہ والدہ صفیہ اور نانا شیبہ صحابی ہیں اس مناسبت سے والدہ کی طرف نسبت زیادہ مشہور ہوئی۔

(ان امرأة من الأنصار) مسلم کی روایت میں ان کا نام اسماء بنت شکل آیا ہے (قال خذى) چونکہ سوال غسل کی بابت نہ تھا کیونکہ وہ تو معروف تھا وہ یہ جاننا چاہتی تھیں کہ کیا حیض کے غسلِ طہارت میں کوئی خاص چیز استعمال کرنی ہے اس کی تفصیل آپ نے بیان فرمادی کہ بعد میں (فرصة) یعنی مسک کا ایک ٹکڑا لے اور خوشبو لگائے۔ فرصۃ کی فاء پر زیر ہے (المنجد کے مطابق فاء پر تینوں حرکات ہیں)۔ بعض روایت میں (قرصة) قاف مفتوحہ کے ساتھ ہے بمعنی قطعہ۔ (مسک) میم پر زیر کے ساتھ دمِ غزال یعنی کستوری، اکثر کی روایت میں میم پر زبر کے ساتھ ہے جس کا مطلب قطعۃ جلد، چمڑے کا ٹکڑا، ایک روایت میں (فرصة ممسكة) بھی آیا ہے (اور جسے امام بخاری نے اپنے ترجمہ میں بھی ذکر کیا ہے) خطابی کے نزدیک یہ ممسکہ ماخوذ کے معنی میں بھی محتمل ہے اُمسکت یا مسّکت سے۔ لیکن ابن حجر کہتے ہیں اس طرح کلام میں رکاکت آئے گی یعنی گویا کہ آپ نے کہا: (خذى قطعة مأخوذة) لیکن اگر میم کی زیر کے ساتھ

پڑھا جائے تو اس میں صرف یہ اشکال بعض نے بیان کیا ہے کہ کستوری ایک مہنگی خوشبو تھی، کیسے غسلِ طہارت میں اس کے استعمال کا حکم دیا، لیکن یہ معترض اس امر کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ اچھی اور عمدہ خوشبوئیں عربوں کے استعمال میں تھیں اور انہیں پسند تھیں سابقہ روایت میں قسطِ اظفار یا ظفار کا ذکر آیا ہے گویا اصل مراد کسی خوشبو کا استعمال ہے اور یہ استحبابا ہے تا کہ خون وغیرہ کی بد بو ختم ہو سکے، (فتطہر ی بہا) یعنی تنظفی اگلے باب کی روایت میں (توضئی) کہا۔ (تتبعی أثر الدم) ایک روایت میں مواضع الدم یعنی جہاں جہاں خون لگا ہے وہاں خوشبو لگائے۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔

باب غَسل المحيض

سابقہ باب کا تسلسل ہے۔

حدثنا مسلم قال: حدثنا وهيب حدثنا منصور عن أمه عن عائشة أن امرأة من الأنصار قالت للنبي ﷺ: كيف أغتسل من المحيض؟ قال: خذي فرصة ممسكة فتوضئي ثلاثا ثم إن النبي ﷺ استحيا فأعرض بوجهه أو قال: توضئي بها۔ فأخذتها فجذبتها فأخبرتها بما يريد النبي ﷺ۔

نئی سند کے ساتھ (منصور عن أمه) والی روایت دہرائی ہے (فتوضئ ثلاثا) ثلاثا کا لفظ فتوضئی سے بھی متعلق ہو سکتا ہے، یا یہ کہ آپ نے تین مرتبہ فرمایا۔ یہ زیادہ قرینِ قیاس ہے، سیاق سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ (أو قال) اکثر روایات میں او کے ساتھ ہے ابن عساکر کی روایت میں واؤ ہے۔ یہ شک حضرت عائشہ کی طرف سے ہے یعنی آپ نے (توضئی بھا) کہا یا صرف (توضئی) کہا۔ یا یہ کہ (توضئی بھا) کہا یا (توضئی ثلاثا) کہا، اس میں شک کیا ہے تو اس وضوء سے مراد لغوی وضوء ہے (من الوضاءة) مراد طہارت ہے لأجل الوضاءة، شرع نے اسے وضوء کہا ہے۔

باب امتشاط المرأة عند غسلها من المحيض

غسلِ حیض میں کنگھی کرنے کی بابت۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا إبراهيم حدثنا ابن شهاب عن عروة أن عائشه قالت: أهللت مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع، فكنت ممن تمتع و لم يَسُق الهدي۔ فزعمت أنها حاضت و لم تطهر حتى دخلت ليلة عرفة فقالت: يا رسول الله هذه ليلة عرفة، وإنما كنت تمتعت بعمرة: فقال لها رسول الله ﷺ: أنقضي رأسك وامتشطي و أمسكي عن عمرتك ففعلت۔ فلما قضيت الحج أمر عبدالرحمن ليلة الحَصبة فأعمرني من التنعيم، مكان عمرتي التي نسكت۔

موسی کے شیخ ابراہیم بن سعد ہیں۔ (انقضی رأسك) یعنی اپنے بالوں کو کھول دو یعنی مینڈیاں ختم کر دو (وامتشطی) یہ ترجمۃ الباب سے مناسبت ہے۔ کیونکہ حج کا احرام باندھتے وقت غسل کرنا سنت ہے۔ مسلم کی اسی روایت میں صراحت ہے،

(فاغتسلی ثم أهلی بالحج) اور بخاریؒ حسب عادت دوسرے طرق سے جو مزید تفصیل، وضاحت یا صراحت ہوتی ہے اس طرف اپنے ترجمہ میں اشارہ کر دیتے ہیں۔ اگرچہ یہ غسل، غسلِ طہارت نہ تھا بلکہ غسل احرام تھا لیکن امتشاط کا فعل تو ثابت ہوا (اور کتاب الحیض یا اس باب سے اس کا تعلق یہ ہے کہ حضرت عائشہ اس وقت حائضہ تھیں) (لیلة الحصبة) حاء پر زبر ہے۔ یعنی اس رات جب آنحضور اور صحابہ وادی محصب میں اترے، منی سے واپسی پر وہاں قیام پذیر ہوئے۔

(التی نسکت) نسک سے ہے یعنی اس عمرہ کی جگہ یا عوض کے طور پر جس کا میں نے (حضرت عائشہ فرماتی ہیں) احرام باندھا تھا۔ انہوں نے حجِ تمتع کا احرام باندھا تھا مگر حیض آنے کے سبب تمتع ختم کر دیا۔ پہلے غائب کے صیغے استعمال ہوئے ہیں آخر میں التفاتاً متکلم کا صیغہ استعمال کیا۔ اس روایت میں کئی التفات ہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ حضرت عائشہ کی بابت اختلاف ہے کہ حجِ قرآن کا احرام باندھا تھا یا افراد کا۔ حیض کے سبب احرام کھولنا پڑا پھر حج کے نزدیک اس کا احرام باندھا اور بعد از حج آنحضرت ﷺ نے ان کے بھائی عبدالرحمٰن کے ساتھ حدودِ حرم سے باہر بھیجا کہ اس عمرہ کی قضاء دیں جو حیض کے سبب نا تمام رہا تھا شافعیہ کے نزدیک احرام کھولا نہ تھا صرف افعالِ عمرہ ادا نہ کئے تھے، ان کے نزدیک حضرت عائشہ کا وہ عمرہ بھی معتبر رہا۔

باب نقض المرأة شعرها عند غسل المحيض

غسلِ جنابت میں مینڈھیاں کھولنا ضروری نہیں ہیں۔ لیکن غسلِ حیض میں ایک جماعت جس میں حسن، طاؤس اور احمد شامل ہیں، کے نزدیک واجب ہے۔ مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ ابن عمر بھی اسے واجب خیال کرتے تھے حضرت عائشہ کا اس پر انکار بھی مروی ہے۔ حدیث میں جو (أنقضی رأسك) کہا جمہور اسے امرِ استحبابی قرار دیتے ہیں کیونکہ حضرت ام سلمہ نے آپ سے پوچھا تھا کہ میری مینڈھیاں سخت ہیں غسلِ جنابت کے وقت انہیں کھول دیا کروں؟ آپ نے فرمایا نہیں۔ ان دونوں حدیثوں میں تطبیق یا تو اس حدیث کے امر کو استحبابی قرار دینے کے ساتھ ہوگی یا یہ کہ اگر کھولے بغیر پانی جڑوں تک پہنچ جائے تو نہ کھولے، اگر نہ پہنچتا ہو تو کھولنا واجب ہے۔

حدثنا عبيد بن إسماعيل قال: حدثنا أبو أسامة عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت: خرجنا موافين لهلال ذي الحجة، فقال رسول الله ﷺ : من أحب أن يهل بعمرة فليهلل، فإني لو لا أني أهديت لأهللت بعمرة۔ فأهل بعضهم بعمرة، وأهل بعضهم بحج ، و كنت أنا ممن أهل بعمرة۔ فأدركني يوم عرفة وأنا حائض، فشكوت إلى النبي ﷺ فقال : دعي عمرتك وانقضي رأسك وامتشطي وأهلي بحج۔ ففعلت۔ حتى إذا كان ليلة الحصبة أرسل معي أخي عبدالرحمن بن أبي بكر فخرجت إلى التنعيم فأهللت بعمرة مكان عمرتي۔ قال هشام و لم يكن في شيء من ذلك هدي و لا صوم و لا صدقة۔

حضرت عائشہ کی سابقہ روایت نئی سند کے ساتھ درج کی ہے، حماد کے شیخ ابو اسامہ کا نام حماد بن اسامہ ہے یہ کوفی ہیں۔ اس حدیث کے بقیہ مباحث کتاب الحج میں آئیں گے۔ (قال هشام الخ) علامہ نوویؒ کے مطابق ھشام کی اس نفی الثلاثہ میں اشکال ہے

کیونکہ قران وتمتع کی صورت میں اگر نقضِ احرام کرنا پڑے، تو دم واجب ہوگا۔ اس کا حل یہ پیش کیا گیا ہے کہ ایک روایت سے ثابت ہے کہ آنحضرتؐ نے ان کی طرف سے گائے ذبح کی تھی، ھشام کو اس کا علم نہیں ہو سکا۔

باب مُخلَّقةٍ. وغير مخلقةٍ

سورۃ الحج کے شروع میں پیدائشِ انسانی کے مراحل کا ذکر کرتے ہوئے یہ دو لفظ بھی ذکر کئے گئے ہیں کتاب الحیض کے ساتھ مناسبت یہ بنتی ہے کہ مخلقہ، وہ نطفہ ہوتا ہے، جس کی پورے دن مکمل کر کے مکمل اور صحیح خلقت اور حالت میں پیدائش ہوتی ہے اور غیر مخلقہ جو امر الٰہی سے ساقط ہو جاتا ہے، سقوط کی صورت میں حاملہ کے رحم سے خون نکلتا ہے۔ طبری نے بطریق (داؤد بن ابی ھند عن الشعبی عن علقمة عن ابن مسعود) روایت کیا ہے کہ رحم پر مقرر فرشتہ اللہ تعالیٰ سے پوچھتا ہے۔ (یارب مخلقة أو غیر مخلقة) اگر جواب ملے (غیر مخلقة) (مجها الرحم دماً) تو رحم اسے خون کی صورت باہر پھینکتا ہے یہ حدیث اگرچہ لفظاً موقوف ہے مگر حکماً مرفوع ہے۔ تو یہ جو خون جاری ہوگا وہ حیض کا خون شمار نہیں ہوگا کیونکہ حاملہ کو حیض نہیں آتا لہٰذا اس پر حیض والے احکام نافذ نہ ہوں گے۔ ابن بطال کے نزدیک امام بخاری کا یہ باب باندھ کر یہ روایت ذکر کرنا اسی موقف کی تقویت کے لئے ہے۔ یہی قول حنفیہ، احمد، ابو ثور، ابن المنذر، اوزاعی اور ثوری کا ہے۔ امام شافعی کا قدیم قول بھی یہی ہے جدید میں کہتے ہیں کہ حاملہ کو حیض آتا ہے۔ امام مالک سے دونوں قول منقول ہیں۔ ابن حجر کا میلان مخالفین کے موقف کی طرف ہے وہ اس خون کو دمِ حیض کے حکم میں سمجھتے ہیں۔ حاملہ کو حیض نہیں آتا کے موقف کے حق میں سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ لونڈی کے استبراءِ رحم کا دار و مدار حیض کے آنے یا نہ آنے پر مقرر کیا گیا ہے۔ ابن حجر بھی اس دلیل کی قوت کا اعتراف کرتے ہیں۔ علامہ انور اسکے تحت رقمطراز ہیں کہ جس طرح ولادت کے بعد نومولود کی ہر مرحلہ پر نگہداشت کے لئے کوئی مقرر ہوتا ہے (والدہ وغیرہ) اسی طرح رحم میں ہر موڑ پر اس کی نگہداشت کی خاطر ایک فرشتہ مقرر ہے۔ کہتے ہیں بعض لوگ چوتھے ماہ روح پھونکے جانے کو اطباء کے اقوال کے منافی سمجھتے ہیں، ان لوگوں میں محمد حسن امروھی ہے جس نے ایک تفسیر لکھی جس میں تحریف ہے اور آیات کی الٹی سیدھی تفسیر ہے۔ اسی سلسلہ کو سر سید احمد خان اور لعینِ قادیان نے آگے چلایا۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ تقدیر کی متعدد انواع ہیں ایک تقدیر ازلی ہے، ایک محدث ہے۔ ایک وہ جو خلقِ عالم سے پچاس ہزار سال پہلے لکھی گئی پھر ایک وہ جو رحم میں لکھی جاتی ہے۔ بعض تقدیر لیلۃ البراءۃ میں رقم پذیر ہوتی ہے۔ انتھیٰ۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا حماد عن عبيد الله بن أبي بكر عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: إن الله عز وجل وكل بالرحم ملكا يقول: يا رب نطفة، يا رب علقة، يا رب مضغة. فإذا أراد أن يقضي خلقه قال: أذكر أم أنثى؟ شقي أم سعيد؟ فما الرزق، والأجل؟ فيكتب في بطن أمه.

مسدد کے شیخ حماد ابن زید ہیں جب کہ ان کے شیخ عبید اللہ حضرت انس کے پوتے ہیں۔ تمام راوی بصری ہیں۔ اسے مسلم نے بھی رایت کیا ہے۔

باب كيف تهل الحائض بالحج والعمرة؟

حضرت عائشہ کی سابقہ حدیث سے ایک اور استدلال کرتے ہوئے حائض کے اہلال کی کیفیت بیان کی ہے۔ اس کے اہلال

کی کیفیت اور صفت میں یہ ذکر ہوا کہ وہ غسل کرے گی اگرچہ اس کا حیض ابھی جاری ہے شاہ صاحب نے یہ تقریر اپنے شرح تراجم البخاری میں بیان کی ہے لیکن ابن حجر اور قسطلانی وغیرہ کہتے ہیں کہ مرادصفتِ اہلال یا کیفیت بتلانا نہیں بلکہ یہ کہ حائض کا اہلال صحیح ہے یعنی وہ اہلال کر سکتی ہے گویا صحتِ اہلال کی بابت یہ ترجمہ ہے اگر بظاہر (کیف) استعمال کر کے کیفیت یا صفت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ابن حجر کے مطابق چونکہ درج کردہ روایت میں صفت اہلا ذکر نہیں کی (جبکہ شاہ صاحب کے نزدیک (انقضی رأسك وامتشلی کے الفاظ صفتِ اہلال کے بیان میں ہیں)۔لہٰذا اس مناسبت سے یہ اعتراض دور ہو جائے گا کہ یہ حدیث ترجمۃ سے مطابقت نہیں رکھتی۔

حدثنا يحي بن بكير قال: حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة قالت: خرجنا مع النبي ﷺ في حجة الوداع- فمنا من أهل بعمرة و منا من أهل بحج- فقدمنا مكة، فقال رسول الله ﷺ- من أحرم بعمرة و لم يهد فليحلل، و من أحرم بعمرة وأهدى فلا يحل حتى يحل بنَحر هديه-و من أهل بحج فليتم حجه- قالت: فحضت، فلم أزل حائضا حتى كان يوم عرفة، و لم أهلل إلا بعمرة، فأمرني النبي ﷺ أن أنقض رأسي وأمتشط وأهل بحج و أترك العمرة، ففعلت ذلك حتى قضيت حجي، فبعث معي عبدالرحمن بن أبي بكر و أمرني أن أعتمر مكان عمرتي من التنعيم-

اسے مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

باب إقبال المحيض و إدباره

وكن نساء يبعثن إلى عائشة بالدُرجة فيها الكُرسف فيه الصفرة فتقول: لا تعجلن حتى ترين القَصّة البيضاء، تريد بذلك الطهر من الحيضة، وبلغ ابنة زيد بن ثابت أن نساء يدعون بالمصابيح من جوف الليل ينظرن إلى الطهر فقالت: ما كان النساء يصنعن هذا وعابت عليهن-

(كن نساء) نساء مرفوع ہے یا تو بدل ہے، کُنّ سے یا (أكلوني البراغيث) کے اسلوب پر فعل جمع ذکر کیا۔اور نسائی کی تنوین سے یہ بھی اشارہ ملتا ہے کہ بعض عورتیں مراد ہیں۔ یہ اثر امام مالک نے موطا میں (عن علقمة بن أبی علقمه عن أمه مرجانة، مولاة عائشة) سے روایت کیا ہے (الدرجة) دال پر زیر، راء اور جیم پر زبر، اس کی جمع (دُرَج) ہے درجہ دال کے پیش اور راء کے سکون کے ساتھ بھی ضبط کیا گیا ہے۔اس سے مراد کوئی کپڑے کی پٹی یا برتن (فيها الكرسف) کاف پر پیش ہے یعنی روئی، حیض کا انقطاع جاننے کے لئے روئی کا استعمال کرتی تھیں اس میں صفرہ یعنی دمِ حیض کے اثرات جو زرد رنگ کے ہوتے ہیں، ظاہر ہوتے۔ اس پر حضرت عائشہ کہتیں (لا تعجلن) جلد بازی نہ کریں (حتى ترين القصة البيضاء) یعنی اگر تم روئی کو بالکل سفید پاؤ اس پر

زرد یا سرخ یا اس قسم کا کوئی نشان نہ ہو تب حیض ختم ہونے کا تعین ہوگا، (قَصّة) قاف پر زبر اور صاد پر شد ہے یعنی نورہ یعنی چونا کلی۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ ایامِ حیض میں اگر زرد یا گدلے رنگ کا مادہ ظاہر ہو تو وہ حیض ہی شمار ہوگا اور اگر سفید رنگ کا مادہ روئی کے ٹکڑے پر ظاہر ہوا تو وہ دمِ حیض کے انتہاء کی نشانی ہوگا۔ امام مالک کہتے ہیں کہ میں نے اس بابت عورتوں سے دریافت کیا، وہ اس سفید پانی کو پہچانتی ہیں اور یہ حیض کا خون ختم ہونے پر رحم سے نکلتا ہے اور یہ یہ ابتدائے طہر کی علامت ہے۔

(وبلغ ابنة زيد بن ثابت أن الخ) یہ اثر موطا میں (من طريق عبدالله ابن أبي بكر أي محمدبن عمرو بن حزام عن عمته عنها) منقول ہے لیکن نام ذکر نہیں کیا، حضرت زید بن ثابت کی بیٹیوں میں سے صرف ایک ام کلثوم جو سالم بن عبداللہ بن عمر کی بیوی تھیں کی روایت کتب حدیث میں ملتی ہے، لہٰذا اس سے مراد وہی ہو سکتی ہیں یہ ابن حجر کی رائے ہے بعض نے ان کی بہن ام سعد کا نام بھی لیا ہے کیونکہ وہ بھی صحابیہ تھیں۔ عورتوں کا رات کو طہر جاننے کی غرض سے چراغ منگوانے کو ناپسند کیا (عابت عليهن) ناپسند کرنے کی وجہ یہ ہے کہ خواہ مخواہ حرج کی بات ہے اور دین میں اس قسم کی تنگی نہیں ہے، ان عورتوں کو یہ حرص ہوتی تھی کہ ابھی عشاء کا وقت فوت نہیں ہوا یہ نہ ہو کہ طہر ہو جائے اور انہیں پتہ نہ چلے، اس طرح نماز رہ جائے یہ بھی احتمال ہے کہ اس وجہ سے ناپسند کیا کہ رات کو یہ اندازہ کرنا دشوار ہے، یہ نہ ہو کہ ابھی طہر نہ ہوا اور وہ پہلے ہی نماز ادا کر لیں۔

حدثنا عبدالله بن محمد قال: حدثنا سفيان عن هشام عن أبيه عن عائشة أن فاطمة بنت أبي حبيش كان تستحاض، فسألت النبي ﷺ فقال: ذلك عرق و ليست بالحيضة، فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغتسلي وصلي۔

فاطمہ بنت ابی حبیش کا قصہ ذکر کیا، یہ روایت گذر چکی ہے۔ سند میں سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں کیونکہ عبداللہ کا ثوری سے سماع نہیں ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ اس مقام پر یہ وضاحت ضروری ہے کہ صبح اٹھ کر اگر علم ہو کہ رات کو طہر ہو گیا تھا تو عشاء کی قضاء دے گی مگر آثم نہ ہوگی۔

باب لا تقضي الحائض الصلاة

و قال جابر و ابو سعيدعن النبي ﷺ: تدع الصلاة

خوارج کے سوا تمام اہل اسلام کا حائضہ کے لئے نماز کی عدمِ قضاء پر اجماع ہے۔ سمرہ بن جندب کا بھی یہی خیال تھا لیکن ام سلمہؓ نے اس پر انکار کیا۔ حضرت جابر و ابوسعید کی تعلیق مصنف نے بالمعنی نقل کی ہے۔ جابر کی کتاب الأحکام میں اور ابوسعید کی روایت (باب ترك الحائض الصوم) میں گذر چکی ہے، ان دونوں تعلیق کا باب کے عنوان سے براہ راست تعلق نہیں ہے لیکن قضاء جبھی ہوگی جب ترک ہوگا چنانچہ ترکِ نماز پر یہ دونوں تعلیق درج کی ہیں اور عدمِ قضاء پر حضرت عائشہؓ کی حدیث اس باب کے تحت درج کی۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا همام قال: حدثنا قتادة قال حدثتني معاذة أن امرأة قالت لعائشة: أتَجزي إحدانا صلاتها إذا طهرت؟ فقالت: أحرورية أنت؟ كنا نحيض مع النبي ﷺ فلا يأمرنا به۔ أو قالت: فلا نفعله۔

سند میں معاذہ بنت عبداللہ العدویہ ہیں جن کا شمار فقیہات تابعات میں ہوتا ہے۔ سند میں ان سے پہلے کے تمام راوی بصری ہیں۔ (إن امرأة) ہمام کی اس روایت میں نام ذکر نہیں ہے لیکن ان کے ساتھی شعبہ نے بھی قتادہ سے اس روایت کو بیان کیا ہے اور انہوں نے راویہ یعنی معاذہ کا ہی نام لیا ہے کہ سائلہ وہ خود ہیں۔ مسلم کی روایت میں بھی یہی ہے۔ (أتجزى إحدانا صلاتها) تجزی بمعنی تقضی اور (صلاتها) مفعولیت کی بناء پر منصوب ہے۔ (أتجزئ) بھی روایت کیا گیا ہے پھر (صلاتها) فاعلیت کی وجہ سے مرفوع ہوگا۔ یعنی کیا حالتِ طہر کی نماز ہی کافی ہے؟ پہلی روایت زیادہ مشہور ہے، (أحرورية أنت) حروراء کی طرف نسبت ہے کوفہ سے دو میل کی مسافت پر ایک جگہ تھی۔ خوارج کے اولین فرقہ نے یہیں حضرت علی کے خلاف خروج کیا تھا چنانچہ ان جیسے خیالات رکھنے والا، ان کی نسبت کی وجہ سے حروری کہلاتا تھا۔ چونکہ ان کے ہاں حائضہ فوت شدہ نمازوں کی قضاء دے گی اس لئے یہ استفہامِ انکاری کیا۔ مسلم کی روایت میں اضافہ ہے کہ معاذہ نے اس پر کہا نہیں میں حروریہ نہیں یہ صرف طلبِ علم کے لئے سوال تھا۔ اسی لئے حضرت عائشہ نے نماز کی عدمِ قضاء اور روزوں کی قضاء کا سبب بیان نہیں کیا جو علماء کے نزدیک یہ ہے کہ نمازیں تو کافی تعداد میں چھوڑنا پڑتی ہیں اور ہر ماہ یہ ہوتا ہے اور روزے صرف ایک ماہ کے کچھ چھوڑنا پڑیں گے لہذا نمازوں کی قضاء میں حرج ہے۔ دوسرا یہ کہ انہوں نے آنحضرت کا حوالہ دیا ہے کہ ان کے زمانہ میں حیض آنے پر جو نمازیں ترک کرنا پڑتیں آپ علیہ السلام ان کی قضاء کا حکم نہ دیتے، جب کہ روزوں کے سلسلہ میں قرآن میں اس شخص کو قضاء کا حکم ہے جس کے کسی سبب کچھ روزے رہ گئے ہوں، اس حکم میں مرد، عورتیں، حائضات وغیر حائضات، سب شامل ہیں۔ اسے تمام الستة نے روایت کیا ہے۔

باب النوم مع الحائض وهي في ثيابها

یعنی حیض والے کپڑوں میں کپڑوں میں اس کیساتھ سونا، (وهى فى ثيابها) کا ذکر صرف صاغانی کے نسخہ میں ہے۔

حدثنا سعد بن حفص قال: حدثنا شيبان عن يحي عن أبي سلمة عن زينب ابنة ابي سلمة حدثته أن أم سلمة قالت: حضت وأنا مع النبيﷺ في الخميلة، فانسللت فخرجت منها فأخذت ثياب حيضتي فلبستها، فقال لي رسول اللهﷺ: أنفست؟ قلت: نعم- فدعاني فأدخلني معه في الخميلة- قالت: و حدثتني أن النبيﷺ كان يقبلها و هو صائم- و كنت أغتسل أنا والنبي ﷺ من إناء واحد من الجنابة-

سند میں یحی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں۔ یہ روایت پہلے گذر چکی ہے۔ (قالت و حدثتنى أن النبى) یہ زینب ابنۃ أبی سلمہ کا مقولہ ہے حدثتنی کا فاعل ام سلمہ ہیں۔ چونکہ ظاہر قرآن سے تو مطلقاً عدمِ قربت پر دلالت ہوتی ہے، حدیث نے اس کا مفہوم واضح کیا۔

باب من اتخذ ثياب الحيض سوى ثياب الطهر

ایک روایت میں (اتخذ) کی بجائے (أعد) ہے یعنی حیض کے لئے علیحدہ کپڑے تیار رکھنا۔ اس روایت پر بھی بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا معاذ بن فضالة قال: حدثنا هشام عن يحي عن أبي سلمة عن زينب ابنة أبي

سلمة عن أم سلمة قالت: بينا أنا مع النبيﷺ مضطجعة في خميلة حضت، فانسللت فأخذت ثياب حيضتي، فقال: أنفست؟ فقلت: نعم- فدعاني فاضطجعت معه في الخميلة-

یحییٰ بن ابی کثیر کی سابقہ روایت ہے اس میں ان سے ہشام دستوائی روایت کر رہے ہیں (فأخذت ثياب حيضتي) سے ترجمہ پر استدلال کیا ہے۔

باب شهود الحائض العيدين و دعوة المسلمين، و يعتزلن المصلى

ایک روایت میں (یعتزلن) کی بجائے (اعتزالهن) ہے چونکہ شہود مصدر ہے اس کی رعایت سے۔ جمع کا صیغہ اس لئے استعمال کیا کہ الحائض اسم جنس ہے۔ واحد+جمع سب کو شامل ہے۔ یہ جملہ حالیہ ہے۔

حدثنا محمد هو بن سلام- قال: أخبرنا عبدالوهاب عن أيوب عن حفصة قالت: كنا نمنع عواتقنا أن يخرجن في العيدين، فقدمت امرأة فنزلت قصر بني خلف فحدثت عن أختها- وكان زوج أختها غزا مع النبيﷺ ثنتي عشرة، وكانت أختي معه في ست- قالت: كنا نداوي الكلمى، ونقوم على المرضى، فسألت أختي النبيﷺ: أعلى إحدانا بأس إذا لم يكن لها جلباب أن لا تخرج؟ قال: لتلبسها صاحبتها من جلبابها' ولتشهد الخير ودعوة المسلمين- فلما قدمت أم عطية سألتها: أسمعت النبيﷺ؟ قالت: بأبي نعم- وكانت لا تذكره إلا قالت بأبي- سمعته يقول: يخرج العواتق و ذوات الخدور- أو العواتق ذوات الخدور- والحيض، وليشهدن الخير ودعوة المؤمنين، ويعتزل الحيض المصلى قالت حفصة: فقلت: الحيض؟ فقالت: أليس تشهد عرفة وكذا وكذا؟

سند میں عبدالوہاب ثقفی، ایوب سختیانی اور وہ محمد بن سیرین کی بہن حفصہ بنت سیرین سے روایت کر رہے ہیں۔ (عواتقنا) عاتق کی جمع ہے وہ لڑکی جو بالغ ہو چکی ہو یا قریب البلوغت ہو اس عمر میں لڑکیاں والدین کی جھڑکیوں سے یا بچپن کی بعض قیود وصفات سے قدرے آزاد ہو جاتی ہیں اس لئے انہیں عواتق کہا۔ یہ روکنا شاید اس وجہ سے تھا کہ زمانہ خراب ہو چکا تھا۔ (فقدمت امرأة) ابن حجر کہتے ہیں کہ میں اس کا نام معلوم نہیں کر سکا۔ (قصر بني خلف)۔ یہ طلحہ بن عبید اللہ بن خلف خزاعی کی طرف منسوب تھا۔ (فحدثت عن أختها) ایک قول کے مطابق یہ ام عطیہ ہیں جن کا اسی روایت میں آگے ذکر آئے گا۔ ان کے خاوند کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (ثنتي عشرة) یعنی غزوۃ۔ ایک روایت میں یہ لفظ موجود بھی ہے۔ (و كانت أختي) تقدیر کلام یوں ہے۔ (قالت المرأة وكانت الخ) (قالت) کا فاعل اس خاتون کی بہن جو قصرِ بنی خلف میں قیام پذیر ہوئیں۔ یعنی ام عطیہ (الكلمى) کلیم کی جمع ہے بمعنی جریح۔ (من جلبابها) یا تو اس سے مراد یہ ہے کہ عاریۃً اپنا جلباب اسے دے یا یہ کہ اسے جلباب میں اپنے ساتھ شریک کر

لے، یعنی دونوں ایک جلباب اوڑھ لیں۔ جلباب جیم کی زیر کے ہاتھ، کھلی اوڑھنی، چادر، حجاب اور آج کل کی اصطلاح میں عباء پر بولا جا سکتا ہے۔ (ذوات الخدور) خِدر کی جمع ہے (خاء پر زیر کے ساتھ) پردہ عرب کا رواج تھا بالغ لڑکی گھر میں بھی پس پردہ رہا کرتی تھی۔

چہرہ کا پردہ واجب ہے

کے بارے میں ایک نوٹ اور علامہ البانیؒ و ہمنواؤں کا رد

(اس لئے حجاب کا حکم آنے سے قبل چہرے اور ہاتھوں کے سوا باقی جسم پردے ہی میں ہوتا تھا۔ یدنین علیھن من جلا بیبھن۔ کی آیت اترنے کے بعد چہرے کو چھپانے کا حکم ہوا۔ بعض دین و پردہ بیزار کہتے ہیں کہ چہرے کا پردہ نہیں ہے۔ کوئی ان سے پوچھے کہ آیا آیتِ حجاب نازل ہونے سے قبل مسلمان عورتوں کا سر، گردن اور جسم کے اکثر اعضاء ننگے ہوتے تھے؟ نعوذ باللہ میرا موقف ہے کہ پردے کا حکم اور آیتِ حجاب کے نزول سے قبل چہرے کے سوا تمام جسم جس میں سر بھی شامل ہے، کا پردہ عربوں کے رواج کے مطابق پہلے ہی سے موجود تھا۔ اس کا اشارہ (یدنین) کے لفظ سے بھی ملتا ہے یعنی جو اوڑھنیاں ان کے سروں پر پہلے سے تھیں اب حکم ہوا کہ انہیں باہر نکلتے وقت سینے کی طرف جھکا لیں ادنیٰ، دُنُوّ سے ہے جس کا معنی ہے قریب کرنا، یعنی ان اوڑھنیوں کو سینے کے قریب کر لیں۔ مفہوم یہ ہوا کہ چہرے چھپا لیں ایک اور دلیل مؤطا امام مالک کی ایک روایت ہے جس کے الفاظ ہیں، فاطمہ بنت منذر کہتی ہیں۔ کنا نخمر وجوهنا و نحن محرمات و نحن مع أسماء بنت أبي بكر الصديق فلا تنكره علينا۔ یعنی حالتِ احرام میں بھی چہرے اوڑھنیوں کے ساتھ پردے میں ہوتے، حالانکہ اکثر کا موقف ہے کہ حالت احرام میں چہرے ننگے ہونا چاہئیں۔ ننگے ہونے کے باوجود مردوں کی نظروں سے اوجھل ہوں گے جیسا کہ حضرت عائشہ کی ایک روایت میں ہے کہ اگر آس پاس مرد نہ ہوتے تو چہروں سے پردہ اٹھا دیا جاتا تھا۔ گویا احرام کے بغیر چہرے ننگا کرنے کا تصور تک نہیں۔ ایک اور دلیل یہ ہے کہ آیا آنجناب علیہ السلام اور صحابہ کرام کی غیرت گوارا کرتی تھی کہ ان کی عورتیں ننگے سر باہر نکلیں؟ لہٰذا یہ امر قطعی ہے کہ آیت حجاب صرف اور صرف چہرے کا پردہ کرنے سے ہی متعلق ہے، باقی جسم کا پردہ پہلے سے تھا۔

مقامِ افسوس ہے علامہ ناصر الدین البانی مرحوم جیسے عالم و خادمِ حدیث کے قلم سے ایک کتاب تألیف پذیر ہوئی بعنوان حجاب المرأة المسلمة جس میں ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چہرے کا پردہ ضروری نہیں۔ ان کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ وغیرھا سے مروی ہے کہ ليس الوجه واليد ان بعورة یعنی چہرہ اور ہاتھ عورۃ نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ عورۃ نہیں ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ غیروں کے سامنے انہیں ڈھانپا نہ جائیے۔ عورۃ نہ ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ انہیں ہر وقت پردہ میں رکھنا ضروری نہیں جس طرح مرد کی عورۃ ہمہ وقت ڈھانپا رہنا ضروری ہے۔ اگر چہرہ اور ہاتھ عورۃ ہوتے تو انہیں ہر وقت ڈھانپے رکھنا ضروری ہوتا جس طرح مرد کے لئے ناف تا گھٹنہ۔ لہٰذا عورتیں گھروں میں اور اپنے محارم کے سامنے چہرہ اور ہاتھ ننگا کر سکتی ہیں۔ سورہ النور کی آیت اسی سے متعلقہ ہے۔ باہر جاتے ہوئے حکم ہوا کہ جو اوڑھنیاں گھروں کے اندر ان کے سروں پر ہیں اب انہیں جھکا لیں (سینے کی طرف)۔ علیھن۔ کا یہی مطلب ہے۔ جب اوڑھنیاں جھکائی جائیں گی تو طبعی طور پر چہرے چھپ جائیں گے۔ یہ ساری خرابی اس لئے پیدا ہوئی ہے کہ سورہ النور کی آیت اور سورۃ الاحزاب کی آیت، دونوں کو ایک ہی حکم سے متعلق سمجھ لیا گیا ہے۔ نہیں، النور کی آیت عورتوں کے اندرون خانہ رہنے کی بابت تعلیم دیتی ہے، یعنی محارم کے سامنے اس طرح رہیں کہ: و لا یبدین

زینتهن الا ما ظهر منہا۔ چہرہ اور ہاتھ محارم کے سامنے ننگا کر سکتی ہیں اور الاحزاب کی آیت بیرونِ گھر جانے سے متعلق تعلیم دیتی ہے۔ میں نے علامہ البانی مرحوم کی اس کتاب کے ایک متاثر سے سوال کیا کہ مجھے یہ بتلاؤ آیتِ حجاب سے پہلے تمہارے خیال میں نبی کریم کی بیویوں اور صحابہ کرام کی بیویوں کے جسم کا کون کون سا حصہ باہر نکلتے وقت ننگا ہوتا تھا۔ میں نے کہا پاؤں سے شروع کرتے ہیں تم بتلاتے رہنا کہ تمہارے خیال میں یہ حصہ مستور تھا یا نہیں۔ قارئین سے اس مقام پر معذرت خواہ ہوں کہ کچھ غیر محتاط الفاظ استعمال ہو سکتے ہیں مگر یہ فتنہ اس قدر شدید ہے کہ عرب وعجم کے بے شمار متدین گھرانے اس کی لپیٹ میں ہیں۔ کہا کہ کیا خیال ہے ٹخنوں سے ناف تک کا حصہ آیتِ حجاب سے قبل مستور تھا؟ اس نے کہا بے شک تھا میں نے کہا ناف سے گردن تک؟ کہنے لگا بالکل مستور تھا، میں نے کہا: تمہارے خیال میں ان کے بال اور سر مستور تھے؟ کہنے لگا طبعی حیا اور غیرت کا تقاضہ یہی ہے کہ مستور تھے، تب میں نے کہا پھر یقینی بات ہے کہ آیتِ حجاب کا نزول صرف اور صرف چہرے ڈھانپنے کے بارہ میں ہوا کہ باقی سب اعضاء پہلے سے ہی مستور ہوتے تھے۔ مجھے خوشی ہے کہ ان باتوں سے کم از کم ایک متاثر البانیؒ راہِ راست پر آیا۔ البانی مرحوم کی اس لغزش پر جو یقیناً و إن أخطا المجتهد الخ کے قبیل سے ہے اللہ تعالی انہیں معاف فرمائے سچ ہے لکل عالم هفوة و لكل صارم نبوة و لكل فارس كبوة۔

(ويعتزل الحيّض المصلى)۔ جملہ خبریہ، امر کے معنی میں ہے اور جمہور کے نزدیک مصلی یعنی نماز گاہ سے الگ رہنے کا حکم استحبابی ہے کیونکہ وہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے کہ حائض کا داخلہ منع ہو (میری رائے میں یہ ان کے نمازِ عید نہ پڑھنے کا کنایہ ہے یعنی کوئی شہود العیدین سے یہ نہ سمجھ لے کہ وہ نماز میں بھی شریک ہوں گی تو کنایۃً الگ رہنے کا حکم دیا)

(فقلت الحيض) ہمزہ ممدود ہے یعنی تعجباً کہا کہ حائضہ بھی! تو ام عطیہ نے جواباً عرفہ وغیرہ کا حوالہ دیا کہ وہاں بھی تو جائیں گی۔ (كذا و كذا) سے مراد مزدلفہ ومنی ہے یعنی صرف مساجد میں داخلہ ممنوع ہے باقی خیر کی مجالس اور ذکر اللہ کے مواضع کو ترک نہیں کرے گی۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ عیدگاہیں اس زمانہ میں مساجد کے حکم میں نہ تھی آج کل چونکہ دیواریں وغیرہ بن چکی ہیں اور مساجد کی ھیئت پر ہی ہوتی ہیں۔ لہٰذا ان کے اندر داخل نہ ہوں گی (حدیث بھی یہی کہہ رہی ہے کہ عین نماز کی جگہ سے الگ رہیں) مزید لکھتے ہیں کہ دعوۃ سے مراد اثنائے خطبہ دعائیہ کلمات ہیں نماز کے بعد مستقل طور پر دعاء آنجناب سے منقول نہیں (جماعۃ الدعوۃ کا بھی یہی موقف ہے) مزید لکھتے ہیں کہ ہمارا آج کل کا فتوی یہ ہے کہ عیدین وجمعات وغیرہ کے لئے عورتیں باہر نہ نکلیں کیونکہ فسادِ بحر وبر ہے، قلتِ حیاء ہے۔ اسے تمام نے روایت کیا ہے۔

باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيضٍ

وما يصدق النساء في الحيض والحمل فيما يمكن من الحيض، لقول الله تعالى: ﴿و لا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن﴾ ويذكر عن علي و شريح: إنّ امرأة جاءت ببينة من بطانة أهلها ممن يُرضىٰ دينه أنها حاضت ثلاثا في شهر صُدّقت، قال عطاء: أقراؤها ما كانت' وبه قال إبراهيم، وقال عطاء: الحيض يوم

إلى خمس عشرة، وقال معتمر عن أبيه: سألت ابن سيرين عن المرأة ترى الدم بعد قرئها بخمسة أيام؟؟ قال النساء أعلم بذلك

یعنی اگر کوئی عورت عام عورتوں کے برخلاف ایک ماہ میں کم وبیش تین حیض آنے کا دعویٰ کرے تو اس بابت حکم ذکر کیا ہے کہ اس کی تصدیق بشرطِ امکان ہوگی۔ قرآن کی آیت ﴿و لا یحل لهن أن یکتمن ما خلق الله فی أرحامهن﴾ سے استدلال کیا ہے اس آیت کی ترجمۃ الباب سے مناسبت یہ ہے کہ (ما خلق الله) سے مراد حیض اور حمل ہے تو اسکے لئے حلال نہیں جیسا کہ ابن عمر سے مروی ہے۔ کہ اگر وہ حائضہ ہے تو حیض کو چھپائے اگر حاملہ ہے تو حمل کو مخفی رکھے اور مجاہد کہتے ہیں کہ حلال نہیں کہ وہ حیض کا دعویٰ کرے جب کہ حائضہ نہ ہو، یا نہ ہونے کا دعوی کرے جب کہ حائضہ ہو، یعنی اس کو اظہار کا حکم ہے اور اسکے دعوی کو مانا جائے گا۔ یہ مناسبت ہے (فیما یمکن) کی قید سے خارج از امکان کو رد کیا (و یذکر عن علی و شریح) اس اثر سے بھی ترجمہ کی تقویت کی ہے کیونکہ اس میں مذکور ہے کہ شریح نے (ان امرأۃ جاءت الخ) کی شرط عائد کر کے اس خاتون کے ایک ماہ میں تین حیض آنے کے دعوی کو تسلیم کیا۔ یہ اثر دارمی نے شعبی کے حوالہ سے نقل کیا ہے امام بخاری نے صیغۂ تضعیف استعمال کیا ہے کیونکہ شعبی کے حضرت علی سے سماع میں تردد ہے۔ اگرہ وہ صرف شریح سے سماع کا حوالہ دیتے تو بلا تردد موصول اثر ہے۔ شریح نے اس عورت کے دعوی کو اس شرط پر تسلیم کیا کہ اس کے متعلقات وخواص میں سے امانت وتدین سے متصف خواتین اس کے دعوی کی تصدیق کریں کہ واقعۃً ایسا ہوا ہے تو دعوی تسلیم ہوگا وگرنہ نہیں، حضرت علی نے اس فیصلہ کی تحسین فرمائی۔ (و قال عطاء أقراؤها) قرء کی جمع ہے مراد یہ کہ جو خاتون اس قسم کا دعوی کرے اس کے سابقہ عادت اور معمول کو دیکھا جائے گا۔ اگر پہلے بھی ایسا ہوا یا ہوتا رہا تو ٹھیک ہے وگرنہ نہیں، یہ اثر عبدالرزاق نے (بطریق ابن جریج عن عطاء) نقل کیا ہے۔ (وبه قال ابراهیم) ابراہیم نخعی کا بھی ایسا ہی قول ہے۔ (به) ضمیر کا مرجع عطاء کا قول بھی ہوسکتا ہے اور اس سے قبل کا اثرِ علیؓ وشریح بھی، کیونکہ دارمی نے ابراہیم کا قول نقل کیا ہے اور اس میں اثر علی وشریح جیسی بات مذکور ہے یہ بھی ممکن ہے کہ ابراہیم سے دونوں قول۔ جو کہ متشابہ۔ اور متقارب ہیں۔ منقول ہوں۔ (و قال عطاء الحیض) دارمی نے اسے صحیح سند کے ساتھ موصول کیا ہے۔ دارقطنی نے بھی ذکر کیا ہے۔ (وقال معتمر عن أبیه) یعنی سلیمان التیمی، یہ دارمی نے (عن محمد بن عیسیٰ عن معتمر) نقل کیا ہے۔

اس بارہ میں علامہ انور رقم طراز ہیں کہ مسئلہ کی صورت یہ بنتی ہے کہ کسی مرد نے اپنی عورت کو طلاق دی معاً بعد اس کا حیض شروع ہوا جسکی کم از کم مدت حنفیہ کے مطابق تین دن اور شافعیہ کے مطابق ایک دن ہے پھر طہر شروع ہوا جو کم از کم پندرہ دن کا ہوتا ہے اب اس کے دعوی کے مطابق پھر حیض آ گیا تین دن کے بعد پھر طہر ہوا الخ تو اس طرح وہ ۳۳ یا ۳۹ دن گزرنے کے بعد دعوی کرسکتی ہے کہ وہ عدت گزار چکی ہے اس قسم کے معاملات میں اس کے اہل خانہ میں سے متدین عورتوں کی گواہی طلب کی جائے گی، شریح نے یہی فیصلہ دیا تھا۔

حدثنا أحمد بن أبي رجاء قال: حدثنا أبو أسامة قال: سمعت هشام بن عروة قال: أخبرني أبي عن عائشة أن فاطمة بنت أبي حبيش سألت النبي ﷺ قالت: إني أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال: لا إن ذلك عرق ولكن دعي الصلاة قدر

الأيام التي كنت تحيضين فيها، ثم اغتسلي و صلي۔

یہ حدیث پہلے بھی کئی ابواب کے تحت گذر چکی ہے۔ محلِ مناسبت یہ ہے کہ (دعي الصلاة قدر الايام الخ) یہ معاملہ ان کے سپرد کیا گویا عورت کے اپنے متعلقہ امور و عادات کے بارہ میں کسی قسم کے دعوی کو بشرطِ امکان تسلیم کیا جائے گا، اور امکان کا فیصلہ جیسا کہ ترجمۃ الباب کی تعلیقات سے ظاہر ہوتا ہے، نظائر اور معتاد کی روشنی میں کیا جائے گا۔

باب الصفرة و الكدرة في غير أيام الحيض

اس باب کے تحت درج کردہ حدیث ام عطیہ اور سابقہ حدیث عائشہ کے مابین تطبیق کی ایک صورت نکالی ہے کہ اگر صفرۃ و کدرۃ ایام حیض کے علاوہ ظاہر ہوں تو وہ حیض نہ ہوگا جیسا کہ ام عطیہ کہتی ہیں: (كنا لا نعدل الصفرة والكدرة شيئا) اور (القصة البيضاء) والی حدیثِ عائشہ کے مطابق اگر ایامِ حیض کے دوران صفرۃ یا کدرۃ (یعنی ان رنگوں کا مادہ) ظاہر ہوتا ہے تو وہ حیض ہی شمار ہوگا۔ حنفیہ ام عطیہ کے اس قول (لا نعد الخ) کا معنی یہ کرتے ہیں کہ ہمارے ہاں حیض کی پہچان کا دارمدار رنگوں پر نہ تھا جس رنگ کا بھی مادہ ہو، حیض ہی شمار ہوتا تھا، شافعیہ کے ہاں اس کا مفہوم یہ ہے کہ حیض کی پہچان کا بھی دارومدار رنگوں پر تھا چنانچہ صفرۃ اور کدرۃ حیض نہیں بلکہ استحاضہ شمار ہوتے تھے امام بخاری نے اس کا تیسرا مفہوم پیش کیا ہے کہ وہ یہ کہ اگر معتاد ایام حیض میں صفرۃ و کدرۃ ظاہر ہوں تو وہ حیض ہی شمار ہوں گے اور اگر معتاد دنوں کے بعد ان رنگوں کا مواد نکلے تو وہ استحاضہ ہوگا۔ (فیض)

حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا إسماعيل عن أيوب عن محمد عن أم عطية قالت: كنا لا نعد الكدرة والصفرة شيئا۔

سند میں قتیبہ کے شیخ اسماعیل ابن علیہ، ان کے ایوب سختیانی اور ان کے محمد ابن سیرین ہیں۔ ابن ماجہ نے یہی روایت (وهب بن خالد عن أيوب عن حفصة بنت سيرين عن أم عطية) نکالی ہے۔ گویا ایوب نے محمد اور ان کی بہن حفصہ دونوں سے اس کی سماعت کی ہے۔ ابو داؤد نے یہی روایت (من طريق قتادة عن حفصة عن ام عطية) نقل کی ہے اس میں (بعد الطهر) کا اضافہ ہے اور وہ امام بخاری کے ترجمہ کے ساتھ زیادہ موافق ہے، (كنا لا نعد) اس قسم کے صیغوں کا استعمال حدیث کو مرفوع کے حکم میں لاتا ہے اگرچہ صحابی نے صراحۃً آنحضور کے زمانہ یا ان کی تقریر کا ذکر نہ بھی کیا ہو۔ ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اس حدیث کو ذکر کیا ہے۔

باب عرق الاستحاضة

اس کی کی تفصیل گذر چکی ہے۔

حدثنا إبراهيم بن المنذر قال: حدثنا معن قال: حدثني ابن أبي ذئب عن ابن شهاب عن عروة و عن عمرة عن عائشة زوج النبي ﷺ أن أم حبيبة استحيضت سبع سنين فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فأمرها أن تغتسل فقال: هذا عرق فكانت تغتسل لكل صلاة۔

سند میں معن سے مراد ابن عیسیٰ القزاز ہیں اور زھری، عروہ بن زبیر اور عمرہ بنت عبدالرحمٰن بن سعد انصاریہ دونوں سے روایت کررہے ہیں۔ زیادہ محفوظ یہی ہے۔ ایک روایت میں (واو) محذوف ہے۔ کیونکہ مسلم نے عمر بن حارث کے طریق سے اور ابو داؤد نے اُوزاعی کے طریق سے، دونوں، زھری سے اور وہ، دونوں (عروہ و عمرہ) سے روایت کرتے ہیں۔ زھری نے مسلم کی دوسری روایت میں صرف عروہ سے اور ابوداؤد کی دوسری روایت میں صرف عمرہ سے نقل کیا ہے، لہٰذا اس سے وضاحت ہوگئی کہ انہوں نے دونوں سے سماعت کی ہے۔(إن أم حبيبة) یہ بنت جحش ہیں۔ام المومنین زینب بنت جحش کی بہن۔

(فأمر ها أن تغتسل) اس سے مراد صحیح توجیہہ کے مطابق غسلِ طہر ہے یعنی حیض کے دن شمار کر کے غسل کرلیں اور نماز پڑھنا شروع کردیں۔ آگے جو لفظ ہیں: (فكانت تغتسل لكل صلاة) تو امام شافعی و جمہور کا مذھب ہے کہ کسی روایت میں ذکر نہیں کہ آنحضور نے انہیں ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا حکم دیا تھا، وہ تطوعاً خود ہر نماز کے لئے الگ غسل کرتی تھیں۔ کیونکہ سابقہ روایات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ غسل ضروری نہیں۔ ابو داؤد کی ایک روایت میں صراحت سے کہا: (فأمر ها صلى الله عليه وسلم أن تنتظر أيام أقرائها ثم تغتسل و تصلي فإذا رأت شيئا من ذلك توضأت و تصلي) یہ (من طريق عكرمة) نقل کی ہے کہ (إن ام حبيبة استحيضت فأمر ها الخ) اس سے یہ امر بالکل واضح ہوگیا، یہاں جو ان کے ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا ذکر ہے وہ انکا اپنا فعل ہے اس کو تطوع پر محمول کیا جائے گا یہ بھی ممکن ہے کہ جب آنحضور نے انہیں غسل کا حکم دیا تو آپ کی مراد تو یہ تھی کہ اس استحاضہ کو حیض نہ سمجھیں بلکہ غسل کرلیں کہ حیض ختم ہو چکا وہ اسے ہر نماز کے لئے غسل کا امر سمجھیں۔ (میرے خیال میں یہ مستبعد ہے کیونکہ سات برس تک وہ غسل کرتی رہیں اور حضرت عائشہ یا کسی اور نے ان کو آنحضور کا مقصد نہ بتلایا یا خود انہوں نے دوبارہ نہ پوچھا۔ یہ ناممکن ہے، زیادہ بہتر یہی ہے کہ تطوعاً ایسا کرتی رہیں۔ ممکن ہے خون زیادہ آتا ہو اور غسل کئے بنا چارہ نہ ہو) ابو داؤد کی روایت میں (من طريق سليمان بن كثير و ابن اسحق عن الزهري) ہے کہ (فأمر ها بالغسل لكل صلاة) لیکن حفاظ نے اس زیادت پر طعن کیا ہے کیونکہ زھری کے ثبت تلامذہ نے اس کو ذکر نہیں کیا۔ بلکہ مسلم کی روایت میں لیث بن سعد نے اسکے برعکس وضاحت کی ہے (بأن الزهري لم يذكرها) کہ زھری نے یہ ذکر نہیں کیا البتہ ابو داؤد کی ایک روایت (من طريق يحي بن أبي كثير عن أبي سلمة عن زينب بنت أبي سلمة) میں بھی یہی ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل کا حکم دیا، تو دونوں قسم کی ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے۔ جمہور نے اس امر کو استحباب پر محمول کیا ہے۔ طحاوی کا خیال ہے کہ ام حبیبہ کی یہ روایت فاطمہ بنت اَبی حبیش کی روایت سے منسوخ ہے۔

اس حدیث باب کے تمام راوی مدنی ہیں اسے مسلم، ترمذی، نسائی اور ابو داؤد نے بھی ذکر کیا ہے۔

باب المرأة تحيض بعد الإ فاضة

یعنی اگر طوافِ افاضہ کے بعد (۱۰ تاریخ کا طواف) حیض آجائے تو ضروری نہیں کہ طہر کا انتظار کرے اور طواف وداع کر کے جائے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن عبدالله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن عمرة بنت عبدالرحمن عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت لرسول

الله ﷺ: يا رسول الله إن صفية بنت حيي قد حاضت- قال رسول الله ﷺ: لعلها تجسنا، ألم تكن طافت معكن ؟ فقالوا: بلى- قال: فاخرجي-

شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مدنی ہیں اور اس میں تین تابعی ہیں۔ (فاخرجی) اکثر کی روایت میں مفرد کا یہی صیغہ ہے گویا غائب کے صیغوں سے عدول کر کے مخاطب کا صیغہ استعمال کیا۔ یہ بھی محتمل ہے کہ مخاطب حضرت عائشہ ہیں کہ تم نکلو (وہ بھی تمہارے ساتھ نکلے گی) ایک روایت میں جمع کا صیغہ ہے۔ (فاخرجن) وہ سیاق کے زیادہ مناسب ہے۔ آنحضرت نے (لعلها تجسنا) اس لئے کہا کہ آپ کو خیال ہوا کہ حضرت صفیہ نے ابھی تک طواف افاضہ نہیں کیا جو رکنِ حج ہے لیکن جب علم ہوا کہ وہ تو کر لیا تھا تب فرمایا اب نکل سکتی ہے کیونکہ طواف وداع حالتِ عذر میں چھوڑا جا سکتا ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔

حدثنا معلى بن أسد قال: حدثنا وهيب عن عبدالله بن طاؤس عن أبيه عن ابن عباس قال: رُخص للحائض أن تَنفِر إذا حاضت-

یعنی حائض کو رخصت دی کہ وہ جا سکتی ہے (و كان ابن عمر يقول في أول امره) یہ طاؤس کا مقولہ ہے کہ ابن عمر ابتدا میں کہتے تھے کہ حائضہ طہر کا انتظار کرے اور طواف وداع کر کے ہی جائے، بعد میں انہیں اس رخصت کا علم ہوا۔

باب إذا رأت المستحاضة الطهر

قال ابن عباس: تغتسل و تصلي و لو ساعة- ويأتيها زوجها إذا صلت، الصلاة أعظم-

یعنی استحاضہ کے خون کا حیض کے خون سے الگ اور ممیز ہونے کا زمانہ، طہر کہلائے گا: (قال ابن عباس تغتسل و تصلي ولو ساعة) حیض کا خون معتاد طریقہ پر ختم ہونے پر غسلِ طہر کر کے نماز ادا کرے گی اگرچہ یہ مدت ساعت بھر کے لئے ہو پھر خون کا جریان شروع ہو جائے کیونکہ دوبارہ جو خون جاری ہوا ہے وہ استحاضہ کا ہے۔ اس تعلیق کو ابن ابی شیبہ نے (من طريق انس ابن سيرين عن ابن عباس) موصول کیا ہے: (و يأتيها زوجها) یہ دوسرا اثر ہے اسے عبدالرزاق نے (عكرمه عنه) کے حوالہ سے نقل کیا ہے یعنی استحاضہ کے خون کے لئے حیض والے احکام نہیں ہیں شوہر مجامعت کر سکتا ہے۔ (إذا صلت الصلاة أعظم) یہ جملہ مستانفہ ہے سابق سے اس کا تعلق نہیں۔ تقدیرِ کلام یہ ہے (إذا صلت تغتسل) (الصلاة أعظم) امام بخاری بعض لوگوں کا مستحاضہ سے جماع کے منع کرنے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور ان کا رد کرتے ہوئے کہا: کہ اگر نماز ادا کرنا جائز ہے جو جماع سے اعظم ہے تو وہ بطریق اولی جائز ہوا۔ اسی لئے اس باب کے تحت فاطمہ بنت ابی حبیش والی روایت ایک مرتبہ پھر لائے ہیں جس میں نماز ادا کرنے کا حکم ہے کہنا یہ چاہتے ہیں کہ استحاضہ کا زمانہ طہر کا زمانہ ہی شمار ہوگا اور وہ تمام کام جائز ہیں جو طہر میں ہو سکتے ہیں۔ (الصلاة أعظم) ابن عباس کے مقولہ میں سے نہیں ہے۔ یہ ان کا اپنا قول ہے اور یہ مستفاد ہے قولِ سعید بن جبیر سے جسے عبدالرزاق اور دارمی نے من طریق سالم افطس روایت کیا ہے کہ ان سے مستحاضہ کے ساتھ جماع کے متعلق سوال کیا گیا تو کہا: (الصلاة أعظم من الجماع) یعنی نماز کا معاملہ جماع سے بڑا ہے۔ اگر وہ ادا کرنا روا ہے تو جماع بھی جائز ہے۔

حدثنا أحمد بن يونس عن زهير قال: حدثنا هشام عن عروه عن عائشة قالت: قال

النبي ﷺ: إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذ أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي۔
شیخ بخاری احمد بن عبداللہ بن یونس کوفی ہیں۔شہرت کی وجہ سے دادا کی طرف نسبت ہے۔زھیر سے مراد ابن معاویہ جعفی کوفی ہیں۔بقیہ مباحث گذر چکے ہیں۔

باب الصلاة على النفُسَاء و سنتها

سنتها۔ الصلاة پر عطف کی وجہ سے مجرور ہے یعنی اس پر نماز جنازہ پڑھنے کا کیا طریقہ وسنت ہے؟ امام کہاں کھڑا ہو۔میت اگر عورت کی ہے۔تو امام بلا قید نفساء وغیرھا، وسط ہی میں کھڑا ہوگا۔شاہ صاحب کے نزدیک یہ قید اتفاقی ہے، اس حدیث کی ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت میں ابن حجر نے تین اقوال ذکر کیے ہیں:

نمبرا: ابن بطال کے نزدیک امام بخاری کا قصد یہ ہے کہ نفاس والی خاتون اگرچہ نماز نہ پڑھتی تھی مگر وہ دوسری عورتوں کی طرح طاہر العین ہے،اسی لئے آنخضرت نے اس پر نماز جنازہ پڑھی۔

نمبر۲: ابن منیرؒ کے کے نزدیک مقصودِ ترجمہ یہ ہے کہ نفاس میں فوت ہونے والی عورت اگرچہ حکماً شہیدہ ہے مگر اس کا جنازہ پڑھا جائے گا۔

نمبر۳: ابن رشید کی رائے میں امام بخاری یہ ثابت کر رہے ہیں کہ نفاس یا حیض والی خاتون نجس العین نہیں ہوگئی کیونکہ نماز کے لئے شرط ہے کہ جگہ پاک ہو اور قبلہ کی طرف کوئی نجاست نہ ہو آپ نے نفاس والی عورت کی میت کی طرف منہ کر کے اس کی نماز جنازہ پڑھی اسی طرح اگلی حدیث میں ذکر ہے کہ ام المؤمنین میمونہ آپ کے سجدہ کی جگہ میں حیض کی حالت میں لیٹی ہوئی تھیں اور دورانِ سجدہ آپ کے کپڑے بھی ان کے جسم سے لگتے تھے اس سے ثابت ہوا کہ نفساء اور حائض طاہر العین ہے۔اس کے تحت علامہ کشمیری لکھتے ہیں کہ فقہ میں ہے اگر نمازی نے نجاست اٹھائی ہوئی ہے تو وہ مفسدِ نماز ہوگی وگرنہ نہیں اور اگر کپڑے کے ایک کونہ میں نجاست ہے تو اس کے دوسرے کونے کو بچھا کر نماز پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ اتنا بڑا ہو کہ ایک کونے کے ہلانے سے دوسرا کونہ نہ ہلے۔اس خون کے سبب اس کا وجود نجسِ نہیں ہوگیا (جس طرح جنبی کے بارہ میں گذر چکا ہے کہ نجس الوجود نہ ہوگا یہ حکمیہ نجاست ہے)۔

نفساء مفرد ہے اس کی جمع نفاس ہے اور یہ غیر قیاسی ہے کیونکہ لغتِ عرب میں فعلاء کہ اس کی جمع فعال ہو،نہیں ہے۔سوائے دولفظوں کے (نفساء/ نفاس اور عشراء/عشار۔اس سے مراد وہ خاتون جو زچگی کے دوران یا معاً بعد انتقال کر گئی۔

حدثنا أحمد بن ابی سریج قال: أخبرنا شبابة قال: أخبرنا شعبة عن حسين المعلم عن ابن بريدة عن سمرة بن جندب أن امرأة ماتت في بطن فصلى عليها النبي ﷺ فقام و سطها۔

سند میں شبابہ بن سوار فزاری ہیں، ابن بریدہ کا نام عبداللہ ہے،سمرہ بھی فزاری تھے۔یہ ام کعب تھے۔

(ان امرأة الخ) جن کا نام مسلم کی روایت میں آیا ہے۔(ما تت فی بطن) یعنی بسبب بطن،مراد حمل کے سبب دورانِ زچگی۔بعض نے اس سے مراد پیٹ کی بیماری لیا جو وہم ہے کیونکہ بخاری نے یہی روایت کتاب الجنائز میں ذکر کی ہے اس میں صراحت

ہے (ماتت فی نفاسہا)۔ مسلم میں بھی یہی ہے۔ اسے تمام اصحاب صحاح نے نقل کیا ہے۔

باب حدثنا الحسن بن مدرك قال: حدثنا يحي بن حماد قال: أخبرنا أبو عوانة اسمه الوضاح من كتابه قال: أخبرنا سليمان الشيباني عن عبدالله بن شداد قال: سمعت خالتي ميمونة زوج النبي ﷺ أنها كانت تكون حائضا لا تصلي و هي مفترشة بحذاء مسجد رسول الله و و هو يصلي على خمرته إذا سجد أصابني بعض ثوبه۔

امام بخاری کی عادت ہے کہ کئی دفعہ صرف باب کا لفظ بغیر کسی نئے ترجمہ کے استعمال کرتے ہیں یہ بتلانے کے لئے کہ اگلی حدیث بھی سابقہ باب سے تعلق رکھتی ہے۔ ایک نسخہ میں یہ لفظ موجود نہیں ہے۔ حسن بن مدرک امام بخاری کے صغار شیوخ میں سے ہیں بلکہ ابن حجر کے مطابق بخاری ان سے عمر کے لحاظ سے بڑے ہیں اور ان کے شیخ یحیٰ بن حماد سے سماعت میں بھی شریک ہیں۔ یہ روایت ان سے رہ گئی تھی لہذا اپنے ساتھی سے روایت کی۔ (أبو عوانة اسمه الوضاح من كتابه) یعنی حفظ سے نہیں بلکہ اپنی کتاب سے یہ روایت ذکر کی۔ عبداللہ بن شداد کی والدہ سلمی بنت ابی عمیس اسماء بنت ابی عمیس کی بہن، اور یہ دونوں حضرت میمونہ کی والدہ کی طرف سے بہنیں ہیں۔ (كانت تكون) بعض کے مطابق ان میں سے ایک زائدہ ہے دوسری توجیہ یہ ہے کہ (تكون لا تصلي) كانت کی خبر ہے اور (حائضا) حال ہے (ماضی میں استمرار کی طرف اشارہ کے لئے کان ماضی کے ساتھ مضارع استعمال ہوتا ہے مثلاً كان يقرأ كان يكتب اسی طرح کانت تکون حائضا یعنی وہ حائضہ ہوتی تھیں ایک توجیہ یہ بھی محتمل ہے کہ تکون حائضا، یہ جملہ کانت کی خبر ہو اور لا تصلي حال ہے یعنی حال کو نہا لا تصلی) (وهي مفترشة بحذاء مسجد رسول اللهﷺ) مسجد سے مراد آنحضور کے سجدہ کرنے کی جگہ (حذاء) کا مطلب ہے کہ اس کے برابر نہیں، سیدھ میں۔ (الخمرة) خاء کی پیش کے ساتھ، یعنی چھوٹے سائز کا مصلی جو کھجور کی چھال سے بنایا جاتا تھا اگر بڑے سائز کا ہو تو اسے حصیر کہتے ہیں۔ خمرہ اس لئے کہتے ہیں کہ چہرے اور ہاتھوں کو زمین کی حرارت یا برودت سے بچاتا ہے۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

خاتمہ

کتاب الحیض میں مرفوع احادیث کی تعداد (۴۷) ہے ان میں سے اسی کتاب یا سابقہ میں مکرر کی تعداد (۲۲) ہے۔ جن میں سے (۱۰) موصول اور باقی تعلیقات اور متابعات ہیں باقی (۲۵) پہلی مرتبہ صحیح میں ذکر کی گئی ہیں۔ ان میں سے ایک معلق ہے جو یہ ہے (كان يذكر الله في كل أحيانه) (۵) احادیث کے سوا باقی کی تخریج میں مسلم نے بھی موافقت کی ہے۔ اس میں صحابہ و تابعین کے (۱۵) آثار بھی ہیں جو کہ سب معلق ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب التیمم

قول الله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم و أيديكم منه﴾[المائدہ:٦]

باب

تیمم کا لغوی معنی قصد کرنا ہے اور شرع میں پاک مٹی کا قصد کرنا ہاتھوں اور چہرہ پر مسح کرنے کے لئے تا کہ نماز پڑھنا ممکن ہو سکے۔ پھر کثرتِ استعمال سے اس فعل کا نام ہی تیمم پڑ گیا۔ اس طرح بلاغت کی اصطلاح میں یہ مجاز لغوی ہے یہ امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے بعض کے نزدیک رخصت ہے اور بعض کے نزدیک پانی نہ ہو تو عزیمت اور کسی عذر (بیمار وغیرہ) کے سبب تیمم کرنا رخصت ہے۔ (قول الله تعالى فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيدا طيبا الخ) قول، مرفوع ہے مبتدا کی وجہ سے ما بعد اس کی خبر ہے بعض کی روایت میں (و قول الله) ہے پھر یہ کتاب التیمم پر معطوف ہوگا، (فلم تجدوا) اکثر کی روایتِ بخاری میں اسی طرح ہے لیکن نسفی، عبدوس، مستملی اور حموی نے (فإن لم) روایت کیا ہے قرآن مجید کی دونوں آیتوں میں (سورۃ النساء اور سورۃ المائدہ) میں فإن موجود نہیں، ابن حجر کا خیال ہے کہ (فإن) کے اضافہ سے امام ایک روایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس میں یہ قصہ بیان کر کے ذکر ہوا (فأنزل الله آية التيمم فإن لم تجدوا ماء فتيمموا) اس سے حضرت عائشہ کی مراد سورۃ المائدہ والی آیت تھی ممکن ہے کہ (فإن) کے ساتھ حماد بن سلمہ کی شاذ قراءت ہو (یعنی غیر شاذ و متداول قراءات قرآنیۃ میں (فإن) نہیں ہے) سورہ النساء والی آیت پر بھی مصنف نے کتاب التفسیر میں ایک باب باندھا ہے اور اس کے تحت حضرت عائشہ کی یہی روایت ذکر کی ہے لیکن یہ وضاحت نہیں کی کہ یہ آیت اس کے نتیجے میں نازل ہوئی تھی۔ (وأيديكم) یہ ابوذر کے نسخہ میں ہے شبوی اور کریمہ کے نسخوں میں (وأيديكم منه) ہے اس سے بطور خاص تعین ہو گیا کہ اس قصہ کے وقت جو آیت نازل ہوئی تھی وہ سورۃ المائدۃ والی تھی کیونکہ (منہ) سورۃ النساء والی آیت میں نہیں ہے۔ اس کی مزید تائید (عمر بن حارث عن عبدالرحمن بن قاسم) کی روایت تفسیر سورۃ المائدۃ میں نقل کر کے، کی ہے جس میں صراحت ہے کہ (فنزلت يا أيها الذين إذا قمتم إلى الصلاه، إلى قوله. تشكرون) یہ المائدہ میں ہے۔ علامہ انور نے اس مسئلہ میں کہ آیت تیمم سے مراد کون سی آیت ہے، النساء والی یا المائدہ والی، دو رائیں پیش کی ہیں پہلی یہ کہ جیسا کہ امام بخاری نے ذکر کیا ہے کہ بالیقین اس سے مراد المائدہ والی آیت ہے، پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر النساء والی آیت اس سے قبل نازل ہو چکی تھی اور اس میں بھی تیمم کا ذکر ہے تو اس موقع پر لوگ متردد کیوں ہوئے۔ النساء والی آیت کے مطابق تیمم کیوں نہ کیا۔ اس کا جواب یہ ہے تیمم کا مسئلہ تو النساء والی آیت سے لوگ جان چکے تھے مگر وہ سمجھتے تھے کہ یہ تیمم حدثِ اکبر کے بعد پانی نہ ملنے کی صورت میں ہے یہاں چونکہ حدثِ اصغر تھا انہیں یہ علم نہ تھا کہ اب بھی تیمم کرنا ہے؟ اس کی اجازت کے لئے المائدہ والی آیت نازل ہوئی۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن عبدالرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره حتى إذا كنا بالبيداء- أو بذات الجيش- انقطع عِقدلي، فأقام رسول الله ﷺ على التماسه، و أقام الناس معه، و ليسوا على ماء- فأتى الناس إلى أبي بكر الصديق فقالوا: ألا ترى ما صنعت عائشة؟ أقامت برسول الله ﷺ والناس، و ليسوا على ماء و ليس معهم ماء- فجاء أبو بكر و رسول الله ﷺ واضع رأسه على فخذي قد نام، فقال: حبست رسول الله ﷺ والناس، و ليسوا على ماء و ليس معهم ماء- فقالت عائشة: فعاتبني أبو بكر و قال ما شاء الله أن يقول، و جعل يطعنني بيده في خاصرتي، فلا يمنعني من التحرك إلا مكان رسول الله ﷺ على فخذي، فقام رسول الله ﷺ حين أصبح على غير ماء، فأنزل الله آية التيمم، فتيمموا- فقال أسيد بن الحضير : ما هي بأول بركتكم يا آل أبي بكر- قالت: فبعثنا البعير الذي كنت عليه، فأصبنا العقد تحته-

سوائے مصنف کے شیخ کے تمام راوی مدنی ہیں۔(في بعض أسفاره) ابن عبدالبر اوران سے قبل ابن سعد وابن حبان نے یہ سفرغزوۃ المریسیع کا جسے غزوۃ بنی المصطلق بھی کہا جاتا ہے، قرار دیا ہے۔اسی میں واقعہ افک بھی پیش آیا اوراس کا آغاز بھی ھارگم ہونے سے ہوااس سے ظاہر ہوا کہ ہار دو دفعہ گم ہوا بعض نے طبرانی کی روایت کی بناء پر واقعہ افک کسی دوسرے سفر سے متعلق قرار دیا ہے تفصیلات آگے آئیں گی۔(البيداء أو بذات الجيش) البیداء سے مراد ذوالحلیفہ ہے جب کہ ذات الجیش اس سے تھوڑا آگے ہے ایک روایت میں ابواء کا ذکر ہے یہ مکہ اور مدینہ کے درمیان ہے ایک اور میں (صُلصُل) کا نام آیا ہے یہ ذوالحلیفہ کے نزدیک ایک پہاڑ کا نام ہے۔ اس وقت آنخضور واپس مدینہ آ رہے تھے عمر بن حارث کی روایت میں صراحت ہے جو تفسیر میں ذکر ہو گی۔(عقد) عین کی زیر کے ساتھ اسے قلادہ بھی کہتے ہیں بعض روایات میں یہ لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔(على التماسه) آگے ذکر ہو گا کہ اسید بن حضیر کی قیادت میں ایک جماعت کو تلاش کرنے بھیجا تھا۔(فأتى الناس إلى أبي بكر) اس سے ثابت ہوا کہ خاوند کے ہوتے ہوئے بھی عورت کی کوئی شکایت اس کے والد سے کی جا سکتی ہے۔(فاتى أبو بكر) عاتبنی أبي نہیں کہا، اس میں لطیف نکتہ ہے کہ چونکہ وہ عتاب کا اظہار کر رہے تھے اور سخت سست کہہ رہے تھے بعض روایات میں جو کچھ انہوں نے اس موقع پر کہا وہ بھی منقول ہے مثلا طبرانی میں ہے کہ (في كل مرة تكونين عناء) ہر مرتبہ تم کسی کلفت کا باعث بنتی ہو وغیرہ وغیرہ اس لئے أبي کا لفظ استعمال نہیں کیا کہ اُبوت اور شفقت تو لازم ملزوم ہیں اس وقت چونکہ عتاب اور جلال کا عالم تھا تو نام ذکر کیا، (اس کی مثال حضرت عائشہ کا تعامل ہے کہ جب کسی سبب اپنے سرتاج حضور عالم پر کوئی خفگی دل میں ہوتی تو ورب ابراھیم کہتیں جب بالکل راضی ہوتیں تو ورب محمد کہتیں) (يطعنني) اگر طعن حسی ہو تو لغت عرب میں یطعن، کی عین پر زیر ہے اگر معنوی ہو تو عین پر زبر پڑھی جاتی ہے۔(فلا يمنعني من التحرك) اس سے ثابت ہوا کہ نائم، نماز ادا کرنے والے، جو پڑھ رہا ہو یا جو علم و ذکر میں مشغول ہو، تو ایسی حرکت یا شور وشرابہ نہیں کرنا چاہئے جو ان کے لئے باعثِ تشویش ہو۔

(فأنزل الله آية التيمم) اگر اس سے مراد پوری آیت ہے تو اس میں تیمم سے پہلے وضوء کا بھی ذکر ہے تو سوال یہ پیدا

ہوتا ہے کہ کیا وضوء بھی اسی موقع پر فرض ہوا۔ جواب دیتے ہوئے ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ تمام اہل مغازی اس امر پر متفق ہیں کہ جب سے نماز فرض ہوئی ہے آنحضرت نے کبھی بغیر وضوء کے نماز نہیں ادا کی اس موقع پر وضوء کے ذکر پر مشتمل آیت کے نزول کا مطلب یہ ہے کہ قرآن میں اب وضوء کا ذکر ہوا جب کہ اس سے پہلے وحی خفی یعنی حدیث رسول میں فرضیتِ وضوء اور اس کا طریقہ و تمام تفصیلات بیان ہو چکی تھیں۔ اگرچہ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ ممکن ہے کہ وضوء والا حصہ پہلے نازل ہو چکا ہو اور تیمم والا حصہ اب نازل ہوا ہو لیکن عمر بن حارث کی روایت (جو التفسیر میں آئے گی) میں صراحت ہے کہ اس موقع پر پوری آیت نازل ہوئی۔ (گویا وضوء کا فریضہ اس سے پہلے بذریعہ حدیث معلوم ہو چکا تھا۔ مشیتِ خداوندی کے تحت اس موقع پر تیمم نازل ہونا تھا لہٰذا پورا مسئلہ وضوء مع تیمم، پر مشتمل آیت نازل کی تاکہ پوری صورتحال ایک ہی مرتبہ لوگوں کے سامنے آجائے) ﴿فأنزل الله آية التيمم فتيمموا﴾ اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ ماضی کا صیغہ ہے، یعنی بیان کر رہی ہیں کہ اللہ نے آیت تیمم نازل کی تو لوگوں نے تیمم کیا دوسرا یہ کہ فعل امر ہے جو آیت تیمم میں بیان ہوا ہے، حکایۃً اسے ذکر کر دیا۔ (ایک اور احتمال بھی مستبعد نہیں کہ یہ فعل امر ہے اس کو بطور خاص ذکر کر کے اشارہ دیا کہ اس آیت کا یہاں سے جو حصہ شروع ہوتا ہے۔ فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا الخ وہ نازل ہوا، اس سے مذکورہ بالا بحث کہ وضوء والا حصہ اب اترا یا اس سے پہلے اترا، کا فیصلہ ہو جائے گا)۔ اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ تیمم میں نیت واجب ہے کیونکہ تیمموا کا معنی ہے اقصدو یعنی اگر آندھی چل رہی ہو تو چہرے اور ہاتھوں پر مٹی لگنے سے خود بخود تیمم نہیں ہو جائے گا بلکہ اس میں قصد کر کے مٹی لے کر ہاتھوں اور چہرہ کا مسح کرنا ہوگا۔ اوزاعی کے سوا تمام فقہائے امصار کا یہی مسلک ہے۔

(فقال أسيد) کبار انصار میں سے ہیں المناقب میں ذکر آئے گا۔ بطور خاص انہوں نے یہ بات کہی کیونکہ جو جمیعت ہار کی تلاش میں بھیجی تھی یہ اس کے قائد تھے۔ (ما هي بأول بركتكم يا آل أبي بكر) آل ابی بکر سے مراد ان کی اپنی ذات، اولاد اور اتباع ہیں یعنی اس سے پہلے بھی ان کی وجہ سے برکات نازل ہو چکی تھیں خود آنحضور نے بھی حضرت عائشہ سے کہا: (ما كان أعظم بركة قلادتك) تیرا ہار کتنی عظیم برکت والا نکلا، یہ تفسیرِ اسحاق بستی میں (من طريق ابن ابي مليكه عن عائشة) ہے اور بھی کلماتِ تحسین و خیر و برکت مروی ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سفر واقعہ افک والا نہیں ہے وہ کسی سفر میں پیش آیا، محمد بن حبیب اخباری نے یقین سے کہا ہے کہ حضرت عائشہ کا ہار دو دفعہ گم ہوا۔ ایک مرتبہ غزوہ ذات الرقاع میں اور دوسری مرتبہ غزوۃ بنی المصطلق میں۔ ابن ابی شیبہ کی حضرت ابوھریرہ سے روایت ہے کہ (لما نزلت آية التيمم لم أدر كيف اصنع) کہ مجھے آیت تیمم نازل ہونے کے بعد پتہ نہیں تھا کہ تیمم کیسے کروں اور وہ سن سات ہجری میں اسلام لائے ہیں اور مغازی میں امام بخاری نے روایت کیا ہے کہ غزوۃ ذات الرقاع ابوموسی اشعری کے آنے کے بعد پیش آیا اور وہ حضرت ابوھریرۃ کے اسلام کے زمانہ میں یعنی سن سات ھ میں آئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ واقعہ افک پہلے پیش آیا تھا: (ما هي بأول بركتكم) سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ اس سے قبل افک پیش آیا تھا چونکہ اس کے نتیجہ میں بھی قرآن نازل ہوا۔ اب اس قصہ کے نتیجہ میں بھی قرآن نازل ہوا اور مسلمانوں کے لیے ایک بہت بڑی نعمت وسہولت میسر آئی تو اس پر اسید بن حضیر نے اسے حضرت عائشہ کی برکت سے تعبیر کیا۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی ذکر کیا ہے۔

حدثنا محمد بن سنان قال: حدثنا هُشيم- ح- قال: و حدثني سعيد بن النضر قال: أخبرنا هشيم قال: أخبرنا سيارقال: حدثنا يزيد- هو ابن صهيب الفقير- قال: أخبرنا

جابر بن عبدالله أن النبي ﷺ قال: أعطيت خمسا لم يُعطَهن أحد قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، و جعلت لي الأرض مسجدا و طَهورا فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي المغانم و لم تَحِل لأحد قبلي، وأعطيت الشفاعة، و كان النبي يبعث إلى قومه خاصة و بعثت إلى الناس عامة۔

امام بخاری کے دونوں شیخ محمد اور سعید ایک ہی شیخ ھشیم سے روایت کر رہے ہیں۔ ح۔ اس لئے لائے ہیں کہ انہوں نے ان سے یہ روایت الگ الگ سنی ہے۔ یہ بھی کہ محمد سے سماعت دیگر ساتھیوں کے ہمراہ کی لہٰذا (حدثنا) کہا اور سعید سے تنہا سنا چنانچہ لہٰذا مفرد کا صیغہ استعمال کیا ہے۔ اسی طرح محمد نے حدثنا ھشیم کہا ہے گویا انہوں نے ھشیم کے لفظ کو سنا یعنی ھشیم نے خود اس حدیث کو پڑھا جب کہ سعید نے اخبرنا ھشیم کہا ہے گویا اس موقع پر ھشیم خود حدیث کا لفظ نہیں پڑھ رہے تھے بلکہ سعید یا کوئی اور پڑھ رہا تھا۔ یہ سب روایت حدیث کی فنی باتیں ہیں۔ امام بخاری نے سعید کا متن بیان کیا ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ امام بخاری جب دو شیخ کے حوالہ سے کوئی حدیث نقل کرتے ہیں تو ان کی عادت یہ ہے کہ وہ شیخ جس کا ذکر بعد میں کیا، کا متن درج کرتے ہیں۔ ھشیم کے شیخ سیار ہیں یہ ابو الحکم بصری ہیں متعدد صحابہ کا زمانہ پایا، لیکن کسی سے ملاقات نہ ہو سکی۔ ائمہ ستہ نے ان سے روایت کی ہے۔ ایک اور سیار بھی ہیں لیکن وہ شامی ہیں اور تابعی ہیں، ترمذی نے ان سے روایت کی ہے۔ یہ وضاحت اس لئے ضروری تھی کہ سیار شامی نے بھی اس حدیث کا معنی (عن أبي أمامة) روایت کیا ہے چونکہ وہ وہاں اور یہ سیار یہاں بغیر نسبت اور شناخت کے ذکر کئے گئے ہیں تو غلط فہمی ہو سکتی تھی کہ دونوں سیار ایک ہیں۔ اس سے کسی کو سند میں اضطراب کا شبہ ہو سکتا ہے۔ سیار کے استاذ، یزید فقیر کے لقب سے مشہور ہیں۔ چونکہ انہیں اپنی کمر کے مہروں میں درد کی شکایت رہتی تھی (فقار ظهره) مال کے لحاظ سے فقیر نہ تھے۔

(أعطيت خمسا) عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے کہ آپ کا یہ فرمان غزوہ تبوک کے موقع پر ہوا جو آپ کا آخری غزوہ تھا۔ (لم يعطهن أحد قبلي) کتاب الصلاۃ میں محمد بن سنان سے اسی روایت میں (من الأنبياء) کا اضافہ ہے۔ ابن عباس کی روایت میں ہے۔ (لا أقولهن فخرا) مسلم کی ابوھریرہ سے مرفوع روایت میں چھ کا ذکر ہے، جابر بخاری کی اس روایت میں مذکور امور اور دو نئے ہیں۔ تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ پہلے آپ کو بعض امور کی بابت اطلاع دی گئی بعد میں مزید کا اضافہ ہو گیا۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ اس باب میں عدد کا مفہوم غیر معتبر ہے، خصائص صرف اتنے ہی نہیں ہیں۔ سیوطیؒ نے الخصائص الکبریٰ کے نام سے اس باب میں ایک مستقل کتاب تصنیف کی ہے۔ اس میں سینکڑوں خصائص ہیں۔ (مسيرة شهر) ایک ماہ کے سفر کی غایت اس لئے رکھی کہ آپ کے زمانہ میں آپ کے اعداء کا کوئی شہر بھی مہینہ بھر کی مسافت سے زیادہ دور نہ تھا۔

(جعلت لي الأرض مسجدا و طهورا) ساری زمین۔ (الا یہ کہ کوئی جگہ ناپاک ہو) نماز ادا کرنے کے لئے درست ہے، کیونکہ سابقہ انبیاء اور ان کی قومیں صرف مخصوص اماکن میں نماز ادا کر سکتی تھیں۔ عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے کہ (و كان من قبلي إنما كانوا يصلون في كنائسهم) اسی طرح بزار نے ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ (و لم يكن من الأنبياء أحد يصلي حتى يبلغ محرابه) مسجد سے مراد سجود کی جگہ یا اصطلاحی مسجد بھی مراد ہو سکتی ہے۔ ابوداؤد اور ترمذی کی بعض روایات میں استثناء کا بھی ذکر ہے ابوداؤد میں دو جگہیں مقبرہ و حمام اور ترمذی میں سات کا ذکر ہے جن میں دو مذکور کے علاوہ بیت اللہ کی چھت، اونٹوں کے

باندھنے کی جگہ اور ذبیحہ خانہ مگر ان دونوں روایتوں کی سند قوی نہیں ہے۔طہور سے مراد جس سے طہارت حاصل ہو، اس معنی کا تعین ابن منذر وابن جارود کی نقل کردہ حدیثِ انس سے ہوتا ہے جس میں ہے (جعلت لی كل أرض طيبة، مسجداً و طهوراً) اگر طہور سے مراد صرف طاہر ہوتو وہ تو طیبہ کے لفظ سے ظاہر ہو رہا ہے طہور کہنے کی ضرورت نہ تھی گویا طہور، طیبہ کا غیر ہے لہٰذا اس کا معنی (مطهر لغیرہ) کرنا ہوگا (اسی لئے کتاب التیمم میں اس کو درج کیا ہے) اسی سے استدلال کرتے ہوئے امام مالک وابوحنیفہ زمین کے تمام اجزاء سے تیمم کو جائز سمجھتے ہیں جب کہ احمد اور شافعی ایک دوسری روایت سے استدلال کرتے ہوئے کہ اس میں ہے۔(و جعلت تربتها لنا طهورا) صرف مٹی سے تیمم کو جائز قرار دیتے ہیں، یہ روایت حضرت حذیفہ سے مسلم میں ہے۔(فأيما رجل) ای مبتدا ہے ما زائدہ ہے اور اگلا جملہ محلِ جر میں رجل کی صفت ہے۔(فليصل) اس کی خبر ہے۔(وأعطيت الشفاعة) الف لام عہد کا ہے اس سے مراد شفاعت کبریٰ ہے یہ بھی کہا گیا کہ اس سے مراد اہل توحید کو جن کے پاس اعمال صالحہ کا خزانہ نہ ہوگا، جہنم سے نکالنے کی شفاعت مراد ہے یہ بھی ایک قول ہے کہ اس سے مراد رد نہ کی جانے والی شفاعت ہے۔ابن حجر کے مطابق تمام شفاعات مراد ہیں جو آپ امت اور تمام لوگوں کے حق میں فرمائیں گے شفاعتِ کبریٰ اصل ہے باقی اس کی تبع ہیں۔ابن عباس کی ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا:(و أعطيت الشفاعة فأخرتها لأمتى فهى لمن لا يشرك بالله شيئا) یعنی یہ مشرکوں کے لئے نہیں ہے۔(وبعثت إلى الناس عامة) ہر نبی اپنی قوم کے لئے مبعوث ہوتا تھا جب کہ آپ سب کے لئے ہیں۔مسلم میں ہے:(إلى كل أحمر و أسود) بعض نے کہا احمر سے مراد عجم اور اسود سے مراد عرب ہیں بعض کے نزدیک جن اور انس مراد ہیں۔

یہاں ایک اعتراض یہ وارد ہوسکتا ہے کہ شفاعت کے مسئلہ میں حدیث میں آتا ہے کہ لوگ حضرت نوح سے جا کر کہیں گے (انت أول رسول إلى أهل الارض) گویا وہ بھی تمام اہل ارض کے لئے مبعوث تھے۔لیکن یہ صحیح نہیں اس حدیث میں ان کا پہلا رسول ہونا مراد ہے یہ نہیں کہ وہ تمام اہل ارض کے لئے تھے۔کیونکہ متعدد قرآنی آیات میں ذکر ہے کہ وہ اپنی قوم کے لئے مبعوث تھے۔ دوسرا اشکال اس بابت یہ بھی ہے کہ پھر تمام اہل زمین کے لئے بددعا کیوں کی اور وہ تمام ہلاک کیوں ہوئے؟ جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اور انبیاء بھی ان کے زمانہ میں دوسری اقوام کے لئے موجود ہوں تو حضرت نوح نے تمام غیر مومنین کے لئے بددعا کی۔یا یہ کہ ان کے لمبے زمانہ تبلیغ کی وجہ سے تمام اہل زمین ان کی رسالت سے آگاہ ہو گئے ہوں ایمان نہ لانے پر عذاب کا شکار ہوئے۔بعض نے اس کا معنی یہ کیا ہے کہ آپ کی شریعت غیر منسوخ اور تا قیامت باقی رہنے والی ہے جب کہ تمام سابقہ انبیاء کی شریعتیں اپنے اپنے زمانہ تک تھیں اور بعد میں آنے والے صاحبِ شریعت نبی کے سبب سابقہ شریعت یا اس کا کچھ حصہ منسوخ ہو جاتا تھا۔یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے زمانہ میں صرف قومِ نوح ہی دنیا میں آباد ہو اور کسی کا وجود ہی نہ ہو۔مسلم کی حدیثِ ابی هریرہ میں چھ خصوصیات کا ذکر ہے، اس حدیث میں بیان کردہ پانچ میں سے چار، سوائے شفاعت کے، اس میں بھی مذکور ہیں، باقی دو یہ ہیں (أعطيت جوامع الكلم و ختم بى النبيون) تو یہ دونوں روایتیں ملا کر سات خصال بنتی ہیں۔

ابن حجر خصال اور خصوصیات کے ذکر پر مشتمل تمام روایات کا احاطہ کرتے ہوئے ذکر کرتے ہیں کہ مجموعی طور پر ۱۷ خصال ثابت ہوئی ہیں اور مزید تلاش وتتبع سے اور بھی نکالی جاسکتی ہیں۔تطبیق کی ایک صورت پہلے ذکر ہو چکی ہے۔ابو سعد نیشاپوری نے اپنی کتاب شرف المصطفی میں آنحضرت کی ساٹھ خصوصیات گنوائی ہیں۔اسے مسلم اور نسائی نے بھی ذکر کیا ہے۔

باب إذا لم يجد ماء ولا ترابا

حضرت عائشہ کے ہار والی روایت میں ذکر ہے کہ لوگوں کے پاس پانی نہ تھا تو بغیر وضوء کئے نماز ادا کر لی کیونکہ تیمم کا حکم ابھی نازل نہ ہوا تھا اور یہ بھی مذکور نہیں کہ تیمم آنے کے بعد اعادہ کیا۔اس سے استدلال کرتے ہوئے یہ باب باندھا ہے کہ اگر پانی بھی موجود نہیں اور تیمم کے لئے مٹی بھی،تو کیا کرے۔مصنف کا مذہب اس بابت یہ ہے کہ نماز ادا کر لے اور اس پر اعادہ بھی واجب نہیں ہے یہی موقف امام شافعی،احمد اور جمہور محدثین کا ہے اکثر اصحابِ مالک کی بھی یہی رائے ہے لیکن اعادہ کے مسئلہ میں اختلاف ہے۔شافعیؒ سے اعادہ کا وجوب منقول ہے جب کہ احمد، مزنی،سحنون اور ابن المنذر سے مشہور قول یہ ہے کہ اعادہ ضروری نہیں کیونکہ حدیث میں اعادہ کا ذکر نہیں ہے۔امام ابوحنیفہ کا مشہور قول یہ ہے کہ نماز نہ پڑھے ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اسی طرح ثوری اور اوزاعی کہتے ہیں کہ قضاء دے گا ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ اس صورت میں نماز پڑھنے کی ہیئت کرے پھر پانی یا مٹی ملنے پر قضاء دے۔جس طرح ایسا شخص جو مثلاً دورانِ رمضان سفر میں تھا دن کے وقت گھر پہنچا اب مغرب تک کھانے پینے سے احتراز کرے اور روزہ داروں کی مشابہت اختیار کرے۔ جب کہ امام مالک کے ہاں قضاء بھی ضروری نہیں، (گویا ان کے نزدیک پانی اور مٹی کے فقدان کی وجہ سے فرض ساقط ہو جائے گا) نووی نے ایک قول یہ ذکر کیا ہے کہ نماز ادا کر لینا مستحب ہے اور اعادہ ضروری ہوگا۔

حدثنا زكريا بن يحي قال: حدثنا عبدالله بن نمير قال: حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أنها استعارت من أسماء قِلادة فهلكت۔ فبعث رسول الله ﷺ رجلا فوجدها، فأدركتهم الصلاة و ليس معهم ماء، فصلوا، فشكو ذلك إلى رسول الله ﷺ فأنزل الله آية التيمم، فقال أسيد بن حضير لعائشة: جزاك الله خيرا، فوالله ما نزل بك أمر تكرهينه إلا جعل الله ذلك لك و للمسلمين فيه خيرا۔

زکریا بن یحیٰ کی بابت اختلاف ہے کہ وہ کون سے ہیں کیونکہ تمام روایات میں وہ بغیر نسبت کے مذکور ہیں۔صحیح بخاری میں ان کی روایت متعدد مواضع میں آئی ہے مثلاً الصلاۃ، الھجرۃ، المغازی اور التفسیر میں مگر کسی بھی جگہ ان کی نسبت مذکور نہیں کلاباذی نے بالتیقن انہیں لؤلؤی بلخی قرار دیا ہے جب کہ ابن عدی نے انہیں زکریا بن یحیٰ بن زکریا بن ابی زائدہ قرار دیا ہے جب کہ ابن عدی نے انہیں زکریا بن یحیٰ بن زکریا بن ابی زائدہ قرار دیا ہے۔دارقطنی کا میلان بھی اسی طرف ہے۔کیونکہ ابن زائدہ کوفی ہیں اور ان کے شیخ عبداللہ بن نمیر اور دوسری روایت میں ان کے شیخ ابواسامہ بھی کوفی ہیں۔عیدین کی روایت میں بخاری نے زکریا بن بن یحیٰ ابوالسکین عن المحاربی ذکر کیا ہے اور محاربی بھی کوفی ہیں تو قوی احتمال یہی ہے کہ یہی ابوالسکین زکریا بن یحیٰ جو کہ کوفی ہیں،تمام روایات میں مراد ہیں۔کیونکہ مزی نے تہذیب میں انہی کا تذکرہ کرتے ہوئے تحریر کیا کہ انہوں نے ابن نمیر اور ابواسامہ سے روایت کی ہے اور صاحب الزھرۃ نے بھی یقین سے کہا ہے کہ بخاری نے ابوالسکین سے چار احادیث روایت کی تھیں۔ابوالولید الباجی کا بھی یہی خیال ہے۔

(انها استعارت من أسماء قلادة) پچھلی روایت میں تھا(عقدلی) وہاں انہوں نے اپنی طرف اس لئے نسبت کی کیونکہ وقتی طور پر ان کی ملک اور تصرف میں تھا،(اسی لئے عقدی کی بجائے عقد لی کہا) یہاں وضاحت کر دی کہ اپنی بہن اسماء سے ادھار یا تھا۔(فبعث رسول الله ﷺ رجلا فوجدها) پچھلی روایت میں تھا کہ اونٹ اٹھایا تو اس کے نیچے سے نکلا جو جماعت اسید بن

حضیر کی قیادت میں ہار تلاش کرنے پر بھیجی تھی وہ ناکام واپس آئی تو تطبیق یہ ہے کہ بعض روایات میں اسید کا نام ذکر نہیں کیا۔ جیسے اس باب کی روایت میں، پہلے ان کو ہار نہ ملا تھا واپس آئے، آیتِ تیمم نازل ہوئی اور جب روانگی کا قصد کیا اور اونٹ کو اٹھایا تو اسید کی نظر اس کے نیچے دبے ہوئے ہار پر پڑی۔ اس لئے باب زیر بحث کی روایت میں کہا: (فوجدھا) نووی کے مطابق (وجد) کا فعل آنحضور بھی ہو سکتے ہیں (یعنی فبعث رجلا امرِ واقعہ کے طور پر بیان کیا کہ تلاش میں آدمی بھی بھیجا)۔ (و ليس معهم ماء فصلوا) حسن بن سفیان نے اپنی سند میں (عن محمد بن عبدالله بن نمير عن أبيه) سے (بغير وضوء) کا اضافہ کیا ہے۔ اس طرح ابونعیم نے اپنی سند کے ساتھ، جوزقی نے ایک اور واسطہ سے ابن نمیر سے، اور خود مصنف نے بھی (فضلِ عائشة) میں (من طريق أبي اسامه) اور التفسیر میں (من طريق عبدة بن سليمان) دونوں ھشام بن عروہ سے روایت کرتے ہیں، یہ اضافہ نقل کیا ہے۔

باب التيمم في الحضر إذا لم يجد الماء و خاف فوت الصلاة،

وبه قال عطاء و قال الحسن في المريض عنده الماء و لا يجد من يناوله: يتيمم - و أقبل ابن عمر من أرضه بالجرف فحضرت العصر بمربد النعم فصلى، ثم دخل المدينة والشمس مرتفعة فلم يعد۔

حضر میں تیمم کے جواز کو دو شرطوں سے مقید کیا ہے، وقت نکل جانے کا خوف، اور پانی کی عدم دستیابی (وبه قال عطاء) اسے عبدالرزاق نے صحیح سند کے ساتھ، اسی طرح ابن ابی شیبہ نے بھی دوسری سند کے ساتھ موصول کیا ہے اور ان کی روایت میں اعادہ کی بابت عطاء نے کوئی اظہارِ خیال نہیں کیا۔ (و قال الحسن فى المريض الخ) اسے اسماعیل القاضی نے اور ابن ابی شیبہ نے اپنی اپنی سند کے ساتھ، ابن أبي شیبہ نے ابن سیرین کا حوالہ بھی دیا ہے۔ موصول کیا ہے۔ (وأقبل ابن عمر من أرضه بالجُرف الخ) ابن عمر جرف کے مقام پر اپنی زمین سے واپس آ رہے تھے۔ تو مربد کے مقام پر عصر کا وقت ہو گیا پانی نہ تھا تیمم کیا اور نماز ادا کی۔ جب مدینہ پہنچے تو ابھی وقت تھا مگر اعادہ نہیں کیا، جرف شام کے راستہ میں تین میل کے فاصلہ پر تھا اور مربد میم کی زبر اور زیر، دونوں طرح مروی ہے۔ مدینہ سے دو میل پر تھا۔ شافعی نے اسے اپنی سند (انا ابن عيينه عن ابن عجلان عن نافع عن ابن عمر) کے ساتھ نقل کیا ہے وہاں صراحت ہے کہ مربد پہنچ کر (تيمم فمسح وجهه و يديه و صلى العصر) امام مالک نے بھی موطا میں نافع سے روایت کیا ہے۔ وہاں (إلى المرفقين) کا اضافہ بھی ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابن عمر کے نزدیک مقیم بھی تیمم کر سکتا ہے کیونکہ اتنی کم مسافت پر سفر کا اطلاق نہیں ہوتا نیز یہ بھی کہ وہ جب مدینہ داخل ہوئے تو سورج ابھی کھڑا تھا۔ لیکن اعادہ نہ کیا۔ یہ بھی محتمل ہے کہ ان کا خیال ہو کہ وقت پر مدینہ نہ پہنچ سکیں گے نیز یہ بھی کہ ان کی عادت تھی کہ اگر وضوء ہوتا بھی تو ہر نماز کے لئے وضوء کی تجدید کرتے تھے تو احتمال ہے کہ ان کا وضوء ہوگا اول وقت میں نماز کی خاطر استحبابا تیمم بھی کر لیا۔ اسی لئے اعادہ نہ کیا کیونکہ اس احتمال پر بالاتفاق اعادہ نہیں ہے وگرنہ مقیم اگر تیمم سے نماز پڑھ لے تو امام شافعی کے نزدیک اگر وقت کے اندر پانی مل گیا تو اعادہ ضروری ہے جب کہ احناف میں سے ابو یوسف اور زفر کہتے ہیں کہ نماز ہی نہ پڑھے بلکہ پانی کا انتظار کرے اگرچہ وقت نکل جائے۔ جب کہ امام مالک کے نزدیک مقیم اگر تیمم کر کے نماز پڑھ لے پھر وقت کے اندر پانی مل جائے تو اعادہ ضروری نہیں۔

حدثنا يحي بن بكير قال: حدثنا الليث عن جعفر بن ربيعة عن الأعرج قال سمعت عميرا مولى ابن عباس قال: أقبلت أنا و عبدالله بن يسار مولى ميمونة زوج النبي ﷺ حي دخلنا على أبي جُهيم بن الحارث بن الصِمة الأنصاري، فقال أبو الجهيم- أقبل النبي ﷺ من نحو بئر جمل فلقيه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه النبي ﷺ حتي أقبل على الجدار فمسح بوجهه و يديه، ثم رد عليه السلام-

پہلے تین راوی مصری ہیں، آخری تین مدنی۔ عمیر بن عبداللہ الہلالی دراصل ابن عباس کی والدہ ام الفضل بنت حارث کے مولی ہیں۔ بالتبع ان کی اولاد کے مولیٰ بھی ہوئے۔ صحیح بخاری میں ان سے دو روایت منقول ہیں۔ عبداللہ بن یسار، عطاء بن یسار جو کہ مشہور تابعی ہیں، کے بھائی ہیں۔ مسلم نے اس روایت میں عبدالرحمٰن بن یسار کا نام لیا ہے جو کہ وہم ہے۔

(من نحو بئر جمل) اس کنویں میں ایک اونٹ گر گیا تھا جس کی وجہ سے یہ نام پڑا (فیض) (فلقیه رجل) یہ خود ابو الجہیم راوی حدیث ہیں۔ شافعی نے (أبو الحويرث عن الأعرج) سے اسی روایت میں نام ذکر کیا ہے۔ (فمسح وجهه و يديه) دارقطنی نے (من طريق أبي صالح عن الليث) اس طرح شافعی کی روایت میں (يديه) کی جگہ (ذراعيه) مذکور ہے لیکن ابوالجہیم سے جو لفظ ثابت ہے وہ (يديه) ہے مزید یہ کہ ابو صالح اور ابوالحویرث میں ضعف بھی ہے مزید تفصیل آگے آئے گی۔ نووی کہتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت کے پاس وضوء کے لئے پانی نہ تھا اس لئے تیمم کرلیا، امام بخاری نے اس پر اپنی بنائے استدلال قائم کرتے ہوئے، مقیم کے لئے تیمم کو جائز قرار دیا ہے اگر پانی نہ ہو اور نماز کے فوت ہو جانے کا ڈر ہو کیونکہ آنحضرت نے باوجود اس کے کہ سلام کا جواب بغیر وضوء دینے میں کوئی رکاوٹ یا ممانعت نہیں فوری طور پر پانی نہ ہونے کی وجہ سے مسح کیا تاکہ جواب دے سکیں۔ قراءتِ اذکار کے لئے باوضوء ہونا شرط نہیں ہے اور نہ وہ اس کے بغیر مکروہ ہیں آنجناب ﷺ نے استحبابا ایسا کیا کیونکہ آپ ہمہ وقت باوضوء رہنا پسند فرماتے تھے تیمم کر کے سلام کا جواب دینا آپ کی طبع سلیم ونفیس کے اقتضاء کے بموجب تھا نہ کہ کسی شرعی ممانعت کے سبب نماز ایک تو فریضہ ہے اس کے لئے تو بطریق اُولیٰ مسح کیا جا سکتا ہے۔ اسے مسلم ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب المتيمم هل ينفخ فيهما؟

یدین کے ساتھ ضمیر کا تعلق ہے یعنی اس خیال سے کہ ہاتھوں پر زیادہ مٹی ہو یا کوئی اور چیز لگ گئی ہو تو مسح کرنے سے قبل پھونک مار لینا مستحب ہے۔ ہل کا لفظ اس لئے ترجمہ میں استعمال کیا کہ اس میں بحث کی گنجائش ہے اور نئے استنباط ہو سکتے ہیں کیونکہ اس سے استدلال کرتے ہوئے بعض نے غیر تراب کے ساتھ تیمم جائز قرار دیا ہے کیونکہ ان کے خیال میں پھونک مارنے سے مٹی تو اڑ گئی، لیکن یہ پھونک دراصل زیادہ مٹی جھاڑنے کی خاطر ہے تاکہ چہرہ بالکل مٹی زدہ نہ ہو جائے۔

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة حدثنا الحكم عن ذَرّعن سعيد بن عبدالرحمن بن أبزى أبيه أبي قال: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال:إنيَ أجنبت فلم أصب الماء- فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب: أما تذكر أنا كنا في سفر أنا و أنت، فأما- أنت فلم تصل و أما أنا فتمعكت فصليت، فذكرت للنبي ﷺ، فقال

النبیﷺ: کان یکفیك هکذا فضرب النبی ﷺ بکفیه الأرض و نفخ فیهما، ثم مسح بهما و جهه و کفیه۔

سند میں شعبہ کے شیخ حکم بن عتیبہ فقیہ کوفہ ہیں جب کہ ان کے شیخ ذرّ ابن عبداللہ وھبی ہیں۔

(جاء رجل) اس کا نام معلوم نہیں ہو سکا طبرانی کی روایت میں ہے کہ اہل بادیہ میں سے تھا (فقال عمار الخ) اس روایت میں حضرت عمر کا موقف یا جواب مذکور نہیں۔ مسلم اور نسائی کی روایت عن شعبہ میں ہے کہ سائل کے جواب میں حضرت عمر نے کہا تھا (لا تصل) اس صورت میں نماز نہ پڑھو (یعنی پانی کا انتظار کرو، جب ملے تب قضاء دے دو) یہ ان کا اور ابن مسعود کا مذہب تھا اس پر ابن مسعود کا ابوموسیٰ اشعری سے مناظرہ بھی ہوا، آگے ذکر ہوگا۔ (فی سفر) مسلم میں ہے (فی سریة) مزید یہ ہے (فأجنبنا) ہم جنب ہو گئے۔ (فمتعکت) اگلی روایت میں (فتمر غت) کا لفظ ہے، یعنی مٹی میں لوٹ پوٹ ہوا حضرت عمار نے وضوء پر قیاس کرتے ہوئے غسل کا بدل تمام اجزاء پر مٹی لگانا سمجھا اس پر حضور نے فرمایا: (إنما کان یکفیك الخ) اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ آنحضور کے زمانہ میں بھی صحابہ کرام اجتہاد کرتے تھے لیکن توثیق آپ سے کرتے تھے اور یہ بھی کہ اگر مجتہد اپنی سی کوشش کر کے کوئی عمل کرے، اگر وہ صحیح نہ بھی ہو تو اس پر کوئی ملامت نہیں اور اعادہ بھی واجب نہیں۔ اس روایت کی سند میں تین صحابہ کرام ہیں۔ اسے الستة نے روایت کیا ہے۔

باب التیمم للوجه و الکفین

امام بخاری کا اس مسئلہ میں مذہب یہ ہے کہ تیمم میں صرف چہرے اور ہاتھوں پر (یعنی کلائی تک نہ کہ کہنیوں تک) مسح ہوگا اس لئے جزم اور تیقن کا اسلوب اختیار کیا ہے کیونکہ ابن حجر کے مطابق تیمم کے باب میں سوائے ابوجہیم اور عمار بن یاسر کی روایتوں کے کوئی اور صحیح روایت نہیں ہے۔ ابن حجر کے اس دعویٰ کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حدیث عمار کے متن میں اضطراب ہے کیونکہ مختلف کتب حدیث میں مختلف الفاظ ہیں مثلاً کفین، کوعین، اسی طرح إلی نصف الذراع۔ کذا، الی المناکب اور إلی الآباط کے الفاظ مذکور ہیں۔ علاوہ ازیں حدیث جابر بھی صحیح ہے جسے حاکم، دارقطنی اور بیہقی نے نقل کیا ہے اور اس میں دوضرب اور إلی المرفقین کا ذکر ہے، اس کے بارے میں حاکم نے کہا ہے کہ (هذا إسناد صحيح) ذھبی نے بھی کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے اور عدم صحت کا قول قابل التفات نہیں ہے (قسطلانی) لیکن اس کے بالمقابل امام بخاری نے اپنے چھ شیوخ سے یہ حدیث عمار نقل کی ہے سب میں (کفین) یا (یدین) کا لفظ ہے، لہذا ان کے مقابلہ میں دوسری کتب میں جو الفاظ آئے ہیں وہ قابل التفات نہیں ہیں۔ دوسرا یہ کہ وہ اضافہ بفرضِ صحت اگر بصیغہ امر منقول ہوتا تو ماننا لازم تھا چونکہ حکایۃ الفعل ہے لہذا یا تو اکمل پر محمول ہوگا (جیسے وضوء میں بھی بعض صحابہ بغلول تک دھوتے تھے۔) یا منسوخ تصور ہوگا اور تیمم کے بارے میں آنحضرت سے بصیغہ امر جو لفظ مروی ہیں وہی قابلِ حجت و عمل ہیں۔ ابن حجر نے یہ جواب امام شافعی وغیرہ سے نقل کیا ہے۔ ابوجہیم کی روایت میں الیدین کا ذکر ہے اور بخاری و مسلم کی روایتِ عمار میں (کفین) کا اور اصحاب سنن کی روایت عمار میں (المرفقین) کا ذکر ہے ایک روایت میں (الی نصف الذراع) اور ایک اور میں (إلی الآباط) کا ذکر ہے، مرفقین اور نصف الذراع والی روایت میں مقال ہے جب کہ آباط والی روایت کے مقابلہ میں صحیحین والی روایت أرجح وأولیٰ ہے۔ اس امر سے بھی اس روایت کو تقویت ملتی ہے کہ راوی حدیث جو کہ مجتہد بھی ہیں یعنی حضرت عمار وہ خو

کفین پر مسح کا فتوی دیتے تھے۔اور راوی حدیث اس کی مراد ومفہوم سے زیادہ واقف ہوتا ہے۔امام احمد کا بھی یہی مذہب ہے اسی طرح اسحاق، ابن جریر، ابن منذر اور اصحاب الحدیث، ابن جہیم کے مطابق امام مالک کا بھی اور ابوثور کے مطابق شافعی کا قدیم قول بھی یہی ہے۔حنفیہ اور متاخرینِ شافعیہ کے نزدیک کہنیوں تک مسح کرنا ہوگا۔اور قسطلانی جو کہ شافعی المذھب ہیں کے مطابق ہمارے اصحاب (إلى المرفقين) مسح کے قائل ہیں لیکن دلیل کے لحاظ سے بخاری، احمد اور شافعی کا قدیم قول قوی ہے۔کیونکہ حدیثِ ابن عمر جسے حاکم اور دارقطنی نے روایت کیا جس میں کہنیوں تک کا ذکر ہے وہ دراصل موقوف ہے مرفوع نہیں۔قائلینِ إلى المرفقين کی اصل دلیل وضوء پر قیاس ہے کیونکہ وضوء میں کہنیوں تک دھویا جاتا ہے۔(حیرت ہے پھر قیاس تام کیوں نہیں کیا کہ تمام اعضائے وضوء پر مسح کریں) دوسرا یہ کہ یہ قیاس حدیث کی نص کے مقابلہ میں ہے لہٰذا فاسد الاعتبار رہے، سرقہ میں بھی الیدین کا لفظ ہے۔وہاں بالاتفاق کلائی تک ہاتھ مراد ہے۔

حدثنا حجاج قال: أخبرنا شعبة أخبرني الحكم عن ذر عن سعيد بن عبدالرحمن بن أبزى عن أبيه قال عمار بهذا، و ضرب شعبة بيديه الأرض، ثم أدناهما من فيه ثم مسح وجهه و كفيه۔

وقال النضر أخبرنا شعبة عن الحكم قال: سمعت ذراً يقول عن ابن عبدالرحمن بن أبزى قال الحكم و قد سمعته من ابن عبدالرحمن عن أبيه قال: قال عمار۔

(بهذا) سابقہ حدیث کے متن کی طرف اشارہ کر رہے ہیں لیکن حجاج کی اس روایت میں حضرت عمر کا ذکر نہیں ہوا۔(وقال النضر الخ) یہ ابن شمیل ہیں یہ تعلیق ہے اور مسلم نے اسے (اسحاق بن منصور عن النضر) اور ابونعیم نے المستخرج میں (اسحاق بن راهويه عنه) سے موصول کیا ہے، یہ تعلیق ذکر کرنے کا سبب یہ بتلانا ہے کہ شعبہ کے شیخ حکم نے یہ روایت (ذرعن سعيد ابن عبدالرحمن) سے بھی سماعت کی ہے،(و قد سمعته من ابن عبدالرحمن) اور اپنے استاذ ذر کے استاذ سے بھی سماعت کی ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا شعبة عن الحكم عن ذر عن ابن عبدالرحمن بن أبزى عن أبيه أنه شهد عمر و قال له عمار: كنا في سرية فأجنبنا۔ و قال: تَفَل فيهما۔

یہ روایت شعبہ کے ایک اور شاگرد سلیمان کے واسطہ سے بیان کی ہے اور اس میں حضرت عمر کا تذکرہ بھی موجود ہے۔

حدثنا محمد بن كثير أخبرنا شعبة عن الحكم عن ذر عن ابن عبدالرحمن بن أبزى عن عبدالرحمن قال: قال عمار لعمر: تمعكت فأتيت النبي ﷺ فقال: يكفيك الوجه والكفان۔

شعبہ کے چوتھے شاگرد محمد بن کثیر کے حوالہ سے وہی روایت ایک مرتبہ پھر نقل کی ہے۔اس میں بھی حضرت عمر کا ذکر ہے۔
(الوجه والكفين) الوجه والكفين میں تینوں، اعراب منقول ہیں نمبر(۱) الوجه والكفان فاعلیت کی بناء پر۔نمبر(۲) الوجهِ والكفين یعنی مجرور کیونکہ اصل میں تھا۔(مسح الوجهِ والكفين) مضاف محذوف ہوا اور مضاف الیہ اور اس پر معطوف

حالتِ جر میں باقی رہا۔ نمبر (۳) الوجه والكفين یعنی منصوب، مفعولیت کی بناء پر، اعنی کو مقدر مانتے ہوئے یا (أن تمسح الوجه والكفين) کو مقدر رکلام تصور کرتے ہوئے۔ (الوجه) پیش کے ساتھ اور (والكفين) حالتِ جر کے ساتھ بھی مروی ہے (واو المعية) کی وجہ سے، اس کا ایک مفہوم یہ بھی ہے کہ کلائیوں تک کا مسح کافی ہے اس سے زائد ضروری نہیں مستحب ہے۔

حدثنا مسلم حدثنا شعبة عن الحكم عن ذر عن ابن عبدالرحمن عن عبدالرحمن قال: شهدت عمرفقال له عمار-- و ساق الحديث-

اس میں بھی حضرت عمر کا ذکر موجود ہے۔

حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا غندر حدثنا شعبة عن الحكم عن ذر عن ابن عبدالرحمن بن أبزى عن أبيه قال: قال عمار: فضرب النبي ﷺ بيده الأرض فمسح وجهه و كفيه-

شعبہ ہی کے واسطہ سے ایک اور سند ہے اس میں مؤلف اور شعبہ تک دو واسطے ہیں۔ ان کثرتِ طرق سے امام بخاری یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ حضرت عمار کی اس روایت میں محفوظ ترین لفظ جو ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے وہ کفین کا لفظ ہے بعض دیگر کتب کی روایتِ عمار میں۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ جو دوسرے الفاظ ذکر کئے گئے ہیں وہ صحیحین کے مقابلہ میں مرجوح ہیں۔ علامہ انور اس بارہ میں رقمطراز ہیں کہ کلائیوں سے لے کر کہنیوں اور آباط تک کے الفاظ مختلف روایات میں مذکور ہوئے ہیں، ان میں سے وہ روایات جن میں کہنیوں کا ذکر ہے۔ صحیح ترین ہیں آباط والی حدیث بھی قوی ہے اس طرح مرفقین والی حدیث کی ابن حجر نے تحسین کی ہے۔ اصل اختلاف دو جگہوں پر ہے ضربات میں چنانچہ مالک اور احمد کے ہاں ایک ضرب ہی کافی ہے ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق مالک بھی، دو ضرب کے قائل ہیں۔ احمد کے ہاں دو ضرب بھی جائز ہیں۔ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ کہاں تک مسح کرنا ہے۔ (اس بابت تفصیلِ مذاہب ذکر ہو چکی ہے)

باب الصعيد الطيب وَضوء المسلم يكفيه من الماء

و قال الحسن: يجزئه التيمم ما لم يحدث- و أم ابن عباس و هو متيمم- و قال يحي بن سعيد: لا بأس بالصلاة على السَّبخَة والتيمم بها-

یہ ترجمہ ایک حدیث کے الفاظ پر مشتمل ہے جسے بزار نے (من طريق هشام ابن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة) مرفوعاً نقل کیا ہے۔ ابن قطان نے اس کا مرفوع ہونا صحیح کہا ہے جب کہ دارقطنی کے نزدیک اس کا ارسال صواب ہے۔ امام احمد اور اصحابِ سنن نے ابوذر سے ایک روایت نکالی ہے جس میں ہے (ان الصعيد الطيب طهور المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين) ترمذی، ابن حبان اور دارقطنی نے اس کو صحیح کہا ہے۔ امام بخاری کا مقصد اس باب سے یہ ہے کہ پانی کی عدم موجودگی میں مٹی اس کی قائم مقام ہے جس طرح وضوء ٹوٹنے تک فرائض و نوافل ادا کئے جا سکتے ہیں اسی طرح بعض کے برخلاف ایک دفعہ تیمم کر کے محدث ہونے تک مشغولِ فرائض و نوافل رہا جا سکتا ہے اور جس طرح ایک وضوء سے دو اور زیادہ فرض نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں۔ اس طرح تیمم سے بھی جائز ہے امام ابوحنیفہ کا بھی یہی مذہب ہے جب کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک تیمم سے ایک نماز

ادا کرے گا۔ جمہور کے نزدیک ایک تیمم سے ایک فرض نماز ہوگی لیکن اس کے ساتھ نوافل جتنے چاہے ادا کر سکتا ہے۔ ابن عمر سے ہر فریضہ کے لئے تیمم کا وجوب مروی ہے جب کہ ابن عباس سے عدم وجوب منقول ہے۔

(وقال الحسن) اسے عبدالرزاق نے موصول کیا ہے اس میں یہی لفظ ہیں جب کہ ابن ابی شیبہ نے قولِ حسن نقل کیا ہے، اس کے الفاظ ہیں (لا ينقض التيممَ إلا الحدث) سعید بن منصور کی روایت کردہ قولِ حسن کے الفاظ ہیں: (التيمم بمنزلة الوضوء) اس طرح حماد بن سلمہ نے اپنی مصنف میں اس کی تخریج کی ہے، اس کے الفاظ ہیں: (تصلي الصلوات كلها بتيمم واحد مثل الوضوء ما لم تحدث) (و أم ابن عباس و هو متيمم) اسے ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے موصول کیا ہے سند بھی صحیح ہے۔ صحیح بخاری میں عمرو بن العاص کی حالتِ تیمم میں امامت کا ذکر آئے گا۔ اس سے مصنف اسی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ تیمم ہر لحاظ سے وضوء کا قائم مقام ہے۔ (و قال يحي بن سعيد) یعنی انصاری۔ (سبخة) یعنی کلر والی زمین (نمکیلی) جس میں کوئی چیز نہیں اگتی۔ حدیث عائشہ میں ہے کہ آنحضرت نے دار الہجرۃ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا تھا۔ (أريت دار هجرتكم سبخة ذات نخل يعني المدينة) اس سے ثابت ہوا کہ سبخة بھی الصعيد الطيب میں داخل ہے۔ اس ابن حجر کہتے ہیں کہ اس سے تیمم کی صرف ابن راھویہ نے مخالفت کی ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثني يحي بن سعيد قال: حدثنا عوف قال: حدثنا أبو رجاء عن عمران قال: كنا في سفر مع النبي ﷺ وإنا أسرَينا حتى إذا كنا في آخر الليل و قعنا وقعة و لا وقعةَ أحلى عند المسافر منها، فما أيقظنا إلاحرُّ الشمس، و كان أول من استيقظ فلان ثم فلان ثم فلان- يسميهم أبو رجاء فنسي عوف- ثم عمر بن الخطاب الرابع، و كان النبي ﷺ إذا نام لم يوقَظ حتى يكون هو يستيقظ لأنا لاندري ما يحدث له في نومه- فلمااستيقظ عمر و رأى ما أصاب الناس- و كان رجلا جليدا- فكبر و رفع صوته بالتكبير، فما زال يكبر و يرفع صوته بالتكبير حتى استيقظ بصوته النبي ﷺ، فلما استيقظ شكوا إليه الذي أصابهم، قال: لا ضير- أو لا يضير- ارتحلوا- فارتحل، فسار غير بعيد، ثم نزل فدعا بالوضوء فتوضأ، و نودي بالصلاة فصلى بالناس، فلما انفتل من صلاته إذا هو برجل معتزل لم يصل مع القوم، قال: ما أصابك؟ قال: أصابتني جنابة و لا ماء- قال: عليك بالصعيد، فإنه يكفيك- ثم سار النبي ﷺ فاشتكى إليه الناس من العطش، فنزل فدعا فلانا- كان يسميه أبو رجاء نسيه عوف- و دعا عليا- فقال: اذهبا فابتغيا الماء، فانطلقا فتلقّيا امرأة بين مَزادتين- أو سطيحتين- من ماء على بعير لها فقالا لها: أين الماء؟ قالت: عهدي بالماء أمس هذه الساعة، و نَفَرنا خلوفا- فقالا لها: انطلقي إذا- قالت: إلى أين؟ قالا: إلى رسول الله ﷺ- قالت: الذي يقال له الصابىء؟ قالا: هو

الذي تعنين، فانطلقي- فجاء ا بها إلى النبي ﷺ و حدثاه الحديث- قال: فاستنزلوها عن بعيرها، و دعا النبي ﷺ بإناء ففرّغ فيه من أفواه المزادتين- أو السطيحتين- و أو كأ أفواهما وأطلق العزاليَ و نودي في الناس: اسقوا واستقوا- فسَقى مَن شاء و كان آخرَ ذاك أن أعطى الذي أصابته الجنابة إناءً من ماء قال:اذهب فأفرغه عليك- و هي قائمة تنظر إلى ما يفعل بمائها- و أيم الله لقد أقلع عنها وإنه ليخيل إلينا أنها أشد ملأة منها حين ابتدأ فيها- فقال النبيﷺ اجمعوا لها، فجمعوا لها- من بين عجوة و دقيقة و سَويقة- حتى جمعوا لها طعاما، فجعلوها في ثوب و حملوها على بعير ها ووضعوا الثوب بين يديها، قال لها: تعلمين ما رَزئنا من مائك شيئا، و لكن الله هو الذي أسقانا- فأتت أهلها و قد احتبست عنهم- قالوا: ما حبسك يا فلانة؟ قالت: العجب، لقيني رجلان فذهبا بي إلى هذا الذي يقال له الصابیء، ففعل كذا و كذا، فوالله إنه لأسحر الناس من بين هذه و هذه- و قالت باصبعيها الوسطى والسبابة فرفعتهما إلى السماء تعني السماء والأرض- أو إنه لرسول الله حقا- فكان المسلمون بعد ذلك يغيرون على من حولها من المشركين و لا يصيبون الصِرم الذي هي منه- فقالت يوما لقومها: ما أرى أن هؤلاء القوم يدعونكم عمدا، فهل لكم في الإسلام؟ فأطاعوها، فدخلوا في الإسلام-

قال أبو عبدالله : صبأ خرج من دين إلى غيره

وقال أبو العالية: الصابئين و فى نسخة الصابئون- فرقةٌ من أهل الكتاب يقرؤون الزبور-

یحیٰ سے مراد القطان ہیں، عوف الاعرابی اور ابو رجاء العطاردی ہیں۔ عمران سے مراد ابن حصین ہیں، تمام راوی بصری ہیں۔ عمران بھی قاضی بصرہ رہے ہیں، ان سے بخاری میں ۱۲، احادیث مروی ہیں۔ (كنا فى سفر مع النبى ﷺ) اس سفر کے تعین میں اختلاف ہے۔ مسلم کی حدیثِ ابی ہریرہ میں بھی خیبر سے واپسی کے سفر میں اسی قسم کا واقعہ مذکور ہے، اس طرح ابو داؤد کی حدیث ابن مسعود میں حدیبیہ کے سفر کے دوران ایک رات اسی جیسا واقعہ مذکور ہے، مؤطا میں زید بن اسلم کی مرسل روایت میں سفر مکہ اور مصنف عبدالرزاق میں عطاء بن یسار کی مرسل روایت میں سفرِ تبوک کا اسی جیسا واقعہ ذکر ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ واقعہ متعدد مرتبہ دوران سفر پیش آیا بعض نے کہا ہے کہ ایک ہی دفعہ یہ واقعہ پیش آیا ہے اور اختلاف مواطن کی توجیہ یہ پیش کرتے کہ سفرِ خیبر اور سفرِ حدیبیہ قریب الوقوع ہیں اور دونوں جگہوں کے راستے پر طریقِ مکہ صادق آتا ہے، یہ ابن عبدالبر کی توجیہ ہے۔ مگر ابن حجر کہتے ہیں: اس میں تکلف ہے بالخصوص ایک روایت میں تبوک کا نام بھی آیا ہے اس کی کیا توجیہ ہوگی۔ راجح یہی ہے کہ یہ واقعہ متعدد مرتبہ پیش آیا۔

(و انا أسرينا) سریٰ وأسریٰ ایک ہی معنی میں ہیں، یعنی رات کو چلنا۔ (و کان أول من استیقظ) بعض روایات میں حضرت ابوبکر کا نام ہے کہ سب سے پہلے وہ بیدار ہوئے۔ (لا ندری ما یحدث له) چونکہ آنحضرت پر کئی دفعہ اثنائے نیند بھی وحی نازل ہوتی تھی، اس لئے عام طور پر صحابہ کرام آپ کو نیند سے جگایا نہیں کرتے تھے۔ (لا ضیر أو لا یضیر) لاضیر بمعنی لاضرر راوی کو شک ہے کہ کون سا لفظ استعمال فرمایا۔ آپ نے تسلی دی کہ چونکہ عمداً ایسا نہیں ہوا لہٰذا کوئی حرج کی بات نہیں۔ (ارتحلوا) یعنی چل پڑو۔ مسلم کی روایت میں اس کا سبب بھی مذکور ہے کہ (فإن هذا منزل حضرنا فيه الشيطان) (اس سے ثابت ہوا کہ کوئی جگہ نحوست زدہ ہوسکتی ہے) بعض نے جو یہ سبب بتلایا ہے کہ مکروہ وقت تھا، صحیح نہیں کیونکہ روایت میں ہے کہ حرِ شمس نے انہیں بیدار کیا، لہٰذا مکروہ وقت نہیں تھا۔ (بعض نے اور بھی اسباب ذکر کئے ہیں لیکن جب حدیث میں سبب ذکر کر دیا گیا ہے تو قیاس آرائی کیا ضرورت ہے) ایک حدیث میں جو یہ ذکر ہوا ہے کہ آنحضرت کی آنکھیں سوتی تھیں۔ دل نہیں سوتا تھا مگر یہاں آپ پر بھی غفلت طاری ہوئی۔ اس کی توجیہ بیان کرتے ہوئے علامہ نووی نے دو جواب دیئے ہیں أقواهما یہ ہے کہ دل کے بیدار رہنے کا مطلب یہ ہے کہ دل آپ کے اندرون سے متعلقہ تمام امور وحسیات سے واقف رہتا ہے۔ مثلاً محدث ہونا، کوئی تکلیف ہونا وغیرہ۔ نیند تو خارجی امر ہے جو آنکھ سے متعلقہ ہے اور وہ تو سوتی تھی۔ اب مثلاً دل تو طلوع فجر کا ادراک نہیں کرسکتا کہ وہ خارجی معاملہ ہے اور آنکھ سے متعلقہ ہے دوسرا اس میں حکمت یہ بھی تھی کہ شرع کا حکم بتلایا جائے کہ اس قسم کے معاملات میں کیا کیا جائے۔ اس حدیث کے ظاہر سے اخذ کرتے ہوئے بعض علماء نے کہا ہے کہ اگر کسی سے غفلت کے سبب کسی مقام پر کوئی نماز فوت ہوجائے تو اس جگہ سے نکل کر ادا کرے بعض نے کہا ہے کہ یہ آپ کے ساتھ خاص تھا۔ کیونکہ آپ پر تو وحی آتی تھی اور اس جگہ کے احوال سے باخبر کر دیا گیا تھا۔

(و نودی بالصلاة) مراد اذان بھی ہوسکتی ہے اور عمومی نداء بھی۔ اقامت مراد لینا بھی محتمل ہے۔ لیکن مسلم کی روایت میں اذان کی صراحت ہے اور امام بخاری نے المواقیت میں اس نقطہ پر ایک باب باندھا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ فوت شدہ فرائض کی قضاء کیلئے اذان دی جاسکتی ہے۔ (یہ بھی توجیہ ہوسکتی ہے کہ اذان کی حکمت چونکہ لوگوں کو اطلاع دینا ہے کہ نماز کا اہتمام کرلیں اور آپ کے ساتھ کئی سو صحابہ کرام تھے ان تک اطلاع پہنچانے کے لئے کہ وہ وضوء وغیرہ کرلیں اذان دی گئی) (فصلی بالناس) اس سے ثابت ہوا کہ فوت شدہ نماز باجماعت ادا ہوسکتی ہے۔ (فدعا فلانا) مسلم کی روایت میں صراحت ہے کہ وہ راوی حدیث عمران تھے۔ (مزاد تین أو سطیحتین) عوف کو شک ہے کہ کون سا لفظ مستعمل ہوا، کیونکہ مسلم کی روایت میں جو کہ ابورجاء سے غیر عوف نے روایت کی ہے صرف مزادتین کا لفظ استعمال کیا ہے، مزادہ سے مراد چمڑے کی بڑی مشک ہے۔ اس کو سطیحۃ بھی کہتے ہیں۔ (و نفرنا خلوفا) نفر عام طور پر دس سے کم افراد پر بولا جاتا ہے اور خلوف خالف کی جمع ہے، خلوفا حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور سد مسد الخبر ہے۔ کرمانی شارح بخاری کی رائے میں کان مقدر کی خبر ہے، اصیلی کی روایت میں خلوف پیش کے ساتھ ہے یعنی مبتدا اور خبر۔ بعض علمائے لغت کے نزدیک خالف کا معنی ہے (مستقی) غائب ہونے والے کو بھی کہتے ہیں وہ کہنا یہ چاہتی ہے کہ اس کے ہمراہی پانی کی تلاش میں پیچھے رہ گئے ہیں۔ (الذی یقال له الصابی) ہمزہ کے بغیر ہے۔ بمعنی المائل ہمزہ کے ساتھ بھی مروی ہے صبأ سے بمعنی (خرج من دین إلی دین) جو ایک دین کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرے۔ اس پر دونوں نے کہا: (هو الذی تعنين) یہ حسنِ تخلص ہے کہ نعم کہنا سوءِ ادب تھا اور لا کہنے سے مقصود کے فوت ہونے کا خدشہ تھا۔ ابن حجر کا یہ کہنا کہ وقتِ ضرورت اور جہاں فتنہ کا اندیشہ نہ ہو

اجنبی عورت سے خلوت جائز ہے۔محل نظر ہے کیونکہ یہ خلوت نہیں بنتی کیونکہ وہاں ایک آدمی و عورت نہیں بلکہ دو آدمی و عورت تھی۔ (فاستنزلوها عن بعيرها) بظاہر اس کی مرضی کے بغیر پانی لے لیا بعض شراح نے یہ توجیہ کی ہے کہ وہ چونکہ حربی کافرہ تھی، لہٰذا ایسا کرنا جائز تھا اگر یہ فرض کیا جائے کہ حربی نہ تھی بلکہ ہوسکتا ہے اس قبیلہ سے ہو جس کے ساتھ معاہدہ امن تھا تو پھر یہ ہے کہ تحت پیاس کا عالم اور مجبوری کی حالت میں ایسا کرنا جائز ٹھہرا (یہ بھی کہ آپ کے ارادہ میں غصب کرنا نہ تھا بلکہ اسے نہ صرف اس کا پانی واپس ملا بلکہ جائزہ کے طور پر متعدد ماکولات پر مشتمل خوراک کا ایک ذخیرہ ملا اور نہایت احترام سے اونٹ پر بٹھا کر روانہ کر دیا) (أطلق العز الى) أطلق بمعنى فتح۔ العزالي عزلاء کی جمع ہے اس سے مراد مشک کا نچلا حصہ جس سے پانی چھڑکا جاتا ہے ابن حجر کہتے ہیں: (لكل مزادة عز لاوان من أسفلها) یعنی ہر مشک کے نچلے طرف چھڑکاؤ کرنے کے لئے دو منہ ہوتے ہیں: (سقى واستقى) سقی اپنے لئے پانی کا حصول اور استعمال اور استقی، لغیرہ یعنی چوپاؤں وغیرہ کے لئے پانی پلانا، یعنی خود بھی پیو اور دوسروں کو بھی پلاؤ گویا اللہ تعالیٰ نے اتنی برکت ڈالی کہ سیراب ہوئے جو وقتی پیاس تھی ختم ہوئی اور ذخیرہ بھی کر لیا۔

(و كان آخر ذلك أن أعطى) آخر پر زبر اور پیش دونوں صحیح ہیں یعنی کان کی خبر مقدم یا اسم دونوں طرح ٹھیک ہے۔ (وأيم الله) ایم دراصل (ایمن) ہے نون تخفیفاً حذف کیا گیا اور یہ اسم ہے، قسم کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ متبدا ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے جب کہ اس کی خبر محذوف ہے۔ أی قسمی، (أو إنه لرسول الله حقا) یعنی اتنا بڑا محیر العقول کام یا تو کوئی ساحر کر سکتا ہے۔ (اس کے خیال میں) یا وہ واقعی اللہ کا رسول برحق ہے۔ چونکہ یہ جملہ شک پر مبنی تھا لہٰذا اسے اس کا ایمان اور شہادت نہیں تصور کیا جا سکتا، ہاں یہ ہے کہ بعد میں وہ ایمان لے آئی تھی (الصرم) کچھ گھروں کا مجموعہ یعنی گوٹھ۔ چونکہ وہ اس خیر و برکت کے حدوث کا سبب بنی تھی۔ مسلمان ہمیشہ سے نہایت احسان شناس واقع ہوئے ہیں تو آس پاس تو حربی کافروں کے خلاف ان کی جنگی مہمات برپا ہوتیں مگر اس عورت کا مسکن ان کی تگ و تاز سے محفوظ رہتا تھا اس پر اس نے لوگوں سے کہا کہ میرا خیال ہے کہ مسلمان عمداً اس طرف کا رخ نہیں کرتے (فهل لكم في الاسلام) تو بفضل خدا تمام مسلمان ہو گئے۔ (ما أرى) میں ما موصولہ ہے یعنی (الذى اعتقد) یعنی جو میرا خیال ہے وہ یہ کہ الخ (قال أبو عبدالله صبأ الخ) بعض نسخوں میں یہ نہیں ہے صابی، کی تشریح میں ابوالعالیہ کا ایک قول بھی نقل کیا ہے جسے ابن ابی حاتم نے (من طريق ربيع بن يونس) موصول کیا ہے ان کے مطابق صابئون نصاریٰ کا ایک گروہ ہے جو زبور پڑھتے ہیں بعض کے ہاں یہ صابی بن متوشلح عم نوح علیہ السلام کی طرف منسوب ہیں اسی مادہ سے ایک لفظ (أصب) نکلا ہے جو سورۃ یوسف میں ہے۔ (أصب إليهن) اس کا معنی ذکر کیا ہے۔ یعنی امل، مال یمیل سے (تو گویا معنی یہ بنا جو اپنے دین سے نکل کر کسی دوسرے دین کی طرف میلان رکھتے ہیں۔ قرآن پاک کے اندازِ بیان سے لگتا ہے کہ منجملہ گروہوں۔ نصاریٰ، یہود، کی طرح یہ بھی ایک گروہ تھے۔ ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين الخ) ابن مردویہ نے بسند حسن عبداللہ بن عباس سے روایت کیا ہے۔ (قال الصابئون ليس لهم كتاب) یعنی ان کی کوئی کتاب نہیں (اس قسم کا معجزہ متعدد بار آنحضرت کے دست مبارک پر ظاہر ہوا حدیبیہ کے موقع پر کنویں میں برکت پیدا ہوئی ایک اور موقع پر آنجناب کی انگلیوں سے پانی چشمہ کی طرح پھوٹا حضرت جابر کے کھانے میں جو نہایت قلیل مقدار میں تھا آپ کے لعابِ دھن کی برکت سے ۱۵۰۰ اصحابِ خندق کے لئے کافی ہوا دودھ کا پیالہ اسی (۸۰) سے زائد اہلِ صفہ اور حضرت ابوھریرہ کی سیرابی کا سبب بنا، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس قسم کی برکت کے حصول کے لئے ہمیشہ

کچھ نہ کچھ پانی یا کھانے کی موجودگی ضروری ٹھہری وگرنہ جو اللہ، کم پانی یا کم کھانے کو اتنا زیادہ کر دیتا ہے کہ سینکڑوں اور ہزاروں کی پیاس و بھوک رفع ہوتی ہے وہ اس بات، پر بھی قادر ہے کہ مطلوبہ شيً کو عدم سے وجود میں لے آتا ،له مقاليد السموات والأرض ولله خزائن السموات والأرض اشارۂ کن سے کیا کچھ نہیں ہوسکتا تھا۔لیکن شاید اس حکمت کا اظہار مقصود تھا کہ چونکہ دنیا اسباب سے عبارت ہے اور لوگوں سے مطلوب یہ ہے کہ کچھ نہ کچھ وہ حرکت کریں تو اس میں اللہ تعالی برکت ڈال دے گا یعنی بجائے اس کے کہ من وسلویٰ والوں کی طرح یا اقبالؒ کے الفاظ میں:

ہاتھ پہ ہاتھ دھرے منتظرِ فردا ہو

کی تصویر ہوں لوگ بھی کچھ سعی کریں اور نتیجہ اللہ پر چھوڑ دیں۔ دوسرا یہ کہ برکت اس میں ہوتی ہے جو چیز موجود ہو اگر کوئی چیز موجود ہی نہیں تو اس میں برکت کیسے ہو، گویا اس عظیم معجزہ بصورتِ برکت کے اظہار کے لئے آنجناب علیہ السلام لوگوں سے فرماتے تھے کہ کچھ نہ کچھ سعی کریں۔ مثلاً پانی لائیں اگر کم مقدار میں ہوگا تو آپ کے ہاتھوں خدائے بزرگ و برتر اس میں برکت ڈالے گا حضرت جابر کے کھانا تیار کرنے سے قبل آپ اور آپ کے ساتھ اصحابِ خندق بھوک سے بے تاب ہیں نہ جانے کتنے پہر گذر چکے ہیں مگر جب تھوڑا بہت کھانا سامنے آیا تب برکت بھی آئی۔

توکل کا یہ مطلب ہے کہ خنجر تیز رکھ اپنا۔ نتیجہ اس کی تیزی کا مقدر کے حوالے کر)

باب إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت أو خاف العطش تيمم

و يذكر أن عمرو بن العاص أجنب في ليلة بارده فتيمم و تلا ﴿و لا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما﴾فذكر للنبي ﷺ فلم يُعنِّف۔

کسی بیماری کے خوف سے کہ اگر وضوء کیا تو بیمار ہو جائے گا، تیمم کی بابت فقہاء میں اختلاف ہے جب کہ اگر اندیشۂ پیاس ہو بالاتفاق تیمم کر سکتا ہے (کیونکہ اس میں فوری اتلافِ جان کا خطرہ ہے۔(و يذكر أن عمر و بن العاص) اس تعلیق کو ابو داؤد اور حاکم نے بطریق یحیی بن ایوب نقل کیا ہے جس میں جناب عمروؓ غزوہ ذات السلاسل کا قصہ بیان کرتے ہیں کہ (احتملمت في ليلة باردة) تو تیمم کر کے نمازِ فجر کی امامت کرائی۔ ساتھیوں نے حضور کو بعد ازاں بتلایا آپ نے پوچھا تو جواباً یہ آیت پڑھی۔(فضحك رسول الله و لم يقل شيئا) گویا آپ کی طرف سے اس فعل کی توثیق تھی ایک روایت میں ہے۔(فغسل مغابنه و توضأ) یعنی شرمگاہ دھو کر وضوء کیا اور جنابت کے غسل کے عوض تیمم کیا۔ مصنف نے صیغہ تمریض استعمال کیا ہے حالانکہ اس روایت کے کئی طرق ہیں اور سند قوی ہے یہ اس لئے کہ چونکہ اختصار کیا ہے۔ سیاق سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ آیت اسی وقت اپنے ساتھیوں کے سامنے تلاوت کی مگر ایسا نہیں، مفصل روایت سے علم ہوا کہ تلاوت آنحضور کے سامنے کی۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آنحضور کے زمانہ میں اجتہاد ہوتا تھا مگر اس کی تقریر و توثیق آنجناب سے کروانا ضروری تھا۔ علامہ انور اس پر لکھتے ہیں کہ جنابت کے غسل کے عوض کیا گیا تیمم صرف موجباتِ جنابت سے ہی ٹوٹے گا کہ نواقضِ وضوء سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ (البتہ پانی ملنے پر یا صحیح ہونے پر غسل کرنا پڑے گا)

حدثنا بِشر بن خالد قال: حدثنا محمد هو غندر عن شعبة عن سليمان عن أبي وائل

قال: قال أبو موسى لعبد الله بن مسعود: إذا لم يجد الماء لايصلي۔ قال عبدالله۔ لو رخصتُ لهم في هذا كان إذا وجد أحدهم البرد قال هكذا۔ يعني تيمم۔ و صلى۔ قال: قلت : فأين قول عمارلعمر؟ قال: إني لم أر عمر قنع بقول عمار۔

ابو وائل سے سلیمان یعنی اعمش راوی ہیں:(إذا لم يجد) یعنی جنبی، بعض نسخوں میں (إذا لم تجد) صیغۂ خطاب ہے اور یہ بھی ہے کہ جواباً عبداللہ نے کہا تھا:(نعم إن لم أجد الماء شهراً لا أصلي) یعنی ابو موسی کا ان سے استفسار، استفہامِ انکاری تھا کیونکہ ان کا مسلک یہ تھا کہ اگر مقیمِ صحیح کے پاس پانی نہیں تو وہ نماز ہی نہ پڑھے یعنی اس کے لئے تیمم کو صحیح نہ سمجھتے تھے۔ یہ موقف رکھنے کا سبب بھی بتلا دیا۔ (گویا اصلاً تیمم کے منکر نہ تھے بلکہ مصلحۂ مقیم کے لئے انکار کیا)۔ (قلت فأين قول عمار) سابقہ حدیثِ عمار کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس پر ابن مسعود کا خیال تھا کہ حضرت عمر عمار کے قول و روایت پر قانع نہ تھے (اگلی روایتوں میں مزید تفصیل ہے)

حدثناعمر بن حفص قال: حدثنا أبي قال: حدثنا الأعمش قال:سمعت شقيق بن سلمة قال: كنت عند عبدالله و أبي موسى فقال له أبو موسى:أرأيت يا أبا عبدالرحمن إذا أجنب فلم يجد ماء كيف يصنع؟ فقال عبدالله: لا يصلي حتى يجد الماء۔ فقال أبو موسى: فكيف تصنع بقول عمار حين قال له النبيﷺ: كان يكفيك قال: ألم تر عمر لم يقنع بذلك ؟ فقال: أبو موسى: فدعنا من قول عمار، كيف تصنع بهذه الآية؟ فما درى عبدالله ما يقول۔ فقال:إنا لو رخصنا لهم في هذا لأوشك إذا بَرَد على أحدهم الماءُ أن يدعه و يتيمم۔ فقلت لشقيق: فإنما كره عبدالله لهذا؟ قال: نعم۔

اس سند میں اعمش کے ابو وائل شقیق بن سلمہ سے سماع کی تصریح ہے۔ کیونکہ سابقہ روایت میں (عن) سے بیان کیا۔ (كيف تصنع بهذه الآية) یعنی اگر قول عمار پر آپ قانع نہیں تو اس آیت کے بارہ میں کیا کہیں گے، آیتِ تیمم مراد ہے اگلے باب میں صراحت آئے گی۔ (فما درى عبدالله ما يقول) یعنی یہ دلیل مسکت تھی کوئی جواب نہ بن پڑا (ان کا یہ کہنا کہ حضرت عمرؓ قانع نہ تھے۔ ان کا اپنا احساس ہوسکتا ہے۔ ہاں یہ ہے کہ حضرت عمر کو وہ واقعہ یاد نہیں آرہا تھا بہرحال اس کی مزید وضاحت آگے آئے گی)۔

باب التيمم ضربة

ابن منذر کے مطابق جمہور علماء کا مسلک یہی ہے کہ تیمم میں چہرے اور ہاتھ کے مسح کے لئے ایک ہی مرتبہ مٹی پر ہاتھ مارنا کافی ہے یہی مذہب امام احمد کا ہے جبکہ مالکیہ کا مشہور قول دو ضرب کا ہے۔ اور یہی موقف حنفیہ اور شافعیہ کا ہے ان کا استدلال حدیثِ ابی داؤد سے ہے، جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت نے (تيمم بضربتين مسح بإحداهما وجهه) دو دفعہ ہاتھ مٹی پر مارا ایک کے ساتھ چہرے پر مسح کیا، تو اس کی سند قوی نہیں ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب دو ضرب، جمہور کا مسلک قرار دیتے ہیں۔ علامہ انور بھی اسی کے مدعی ہیں (چار فقہی مسالک میں سے تین یعنی مالکیہ، حنفیہ اور شافعیہ دو ضرب کے قائل ہیں۔ متأخر زمانہ کی تقسیم کے مطابق انہیں جمہور قرار دیا جاسکتا ہے مگر زمانہ سلف میں یعنی جب ابھی یہ مذکورہ مسالک رواج پذیر نہ ہوئے تھے اکثر علماء ایک ضرب کے قائل ہیں)۔

حدثنا محمد بن سلام قال: أخبرنا أبو معاوية عن الأعمش عن شقيق قال: كنت جالسا مع عبدالله وأبي موسى الأشعري، فقال له أبو موسى: لو أن رجلا أجنب فلم يجد الماء شهرا أما كان يتيمم و يصلي فكيف تصنعون بهذه الآية في سورة المائدة﴿فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا﴾فقال عبدالله: لو رخص لهم في هذا لأوشكوا إذا برد عليهم الماء أن يتيمموا الصعيد۔ قلت: وإنما كرهتم هذا لذا؟ قال: نعم۔ فقال أبو موسى: ألم تسمع قول عمار لعمر: بعثني رسول الله ﷺ في حاجة فأجنبت فلم أجد الماء فتمرّغت في الصعيد كما تَمرغُ الدابة۔ فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا فضرب بكفه ضربة على الأرض ثم نفضها ثم مسح بهما ظهر كفه بشماله، أو ظهر شماله بكفه ثم مسح بهما وجهه۔ فقال عبدالله: أفلم تر عمر لم يقنع بقول عمار؟ وزاد يعلى عن الأعمش عن شقيق: كنت مع عبدالله و أبي موسى، فقال أبو موسى :ألم تسمع قول عمار لعمر إن رسول الله ﷺ بعثني أنا و أنت فأجنبت فتمعكت بالصعيد، فأتينا رسول الله ﷺ فأخبرناه فقال: إنما كان يكفيك هكذا و مسح وجهه و كفيه واحدة۔

سابقہ روایت ذکر کی ہے (فكيف تصنعون بهذه الآية في سورة المائدة) سابقہ روایت میں آیت اور سورت کے بارہ میں جو ابہام تھا اس کی صراحت آ گئی اس روایت میں حضرت ابو موسی کے آیتِ تیمم سے استفادہ واحتجاج حدیثِ عمار کے ذکر سے قبل مذکور ہے۔ جب کہ سابقہ روایت میں پہلے حدیثِ عمار پھر آیت کا تذکرہ کیا ابن حجر نے پچھلی روایت حفص کو ترجیح دی ہے کیونکہ اس میں اضافہ ہے، (فد عنا من قول عمار) اس سے صراحۃً آیت کا ذکر بعد میں ثابت ہوا اور ثقہ کا اضافہ مقبول ہے۔

(أوظهر شماله الخ) تمام روایت میں اَو کے ساتھ ہے شاہ صاحب کے نزدیک یہ (أو) یا تو بمعنی (و) ہے یا راوی کا شک ہے۔ ابو داوَد کی روایت میں جو ابُو معاویہ کے طریق سے ہے بغیر شک کے ہے اسکے الفاظ ہیں (ثم ضرب بشماله على يمينه و بيمينه على شماله على الكفين ثم مسح وجهه)۔

(و زاد يعلى عن الأعمش عن شقيق) یعلیٰ بن عبید نے اس روایت میں حضرت عمار کا حضرت عمر سے یہ کہنا (ان رسول الله ﷺ بعثني أنا وأنت) کا اضافہ کیا ہے۔ مسلم کی روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے کہا: (اتق الله يا عمار) یعنی حضرت عمر کو یہ واقعہ بالکل یاد نہیں تھا اسی لئے عمار نے، ان سے کہا: (ان شئت لم أحدث به) مگر حضرت عمر نے کہا: (نوليك ما توليت) یعنی اپنی ذمہ داری پر یہ حدیث بیان کرتے رہو یعنی یاد نہ آنے کا مطلب یہ نہیں کہ واقعہ نہیں ہوا آپ کو یاد ہے تو بیان کرتے رہیں۔ گویا اگر حضرت عمر کا یہ موقف ہے کہ جنبی تیمم نہیں کر سکتا تو ان کا ایک عذر ہے مگر ابن مسعود کا جو موقف تھا اور جس کے بارہ میں ابن ابی شیبہ کی روایت میں جس کی سند میں انقطاع ہے، ذکر ہے کہ اپنے اس فتویٰ سے رجوع کر لیا تھا۔ (فقال عبدالله لور حض لهم لأو شكوا اذا برد عليهم الماء أن يتيمموا) روایت میں درج ان کے اس مقولہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وجہ سے وہ اس

رخصت کے خلاف تھے کہ لوگ اس کو معمول بنالیں گے۔ یعلی کی یہ روایت مسند احمد میں موصول ہے۔ اس میں صراحت سے ہے کہ (و مسح وجهه و كفيه واحدة) ایک ہی ضربہ سے چہرے اور ہاتھوں کا مسح کیا۔ اکثر روایات میں پہلے ہاتھوں کا مسح پھر چہرے کا ہے یہ ترتیب امام شافعی کے نزدیک واجب ہے جب کہ احناف کے نزدیک واجب نہیں۔

باب

اکثر کی روایت میں یہ باب بلا ترجمہ ہے جب کہ اصیلی کی روایت میں باب کا لفظ موجود ہی نہیں ہے۔ بہرحال اس حدیث کا سابقہ باب سے تعلق ہے۔

حدثنا عبدان قال: أخبرنا عبدالله قال:أخبرنا عوف عن أبي رجاء قال: حدثنا عمران بن حصين الخزاعي أن رسول اللهﷺ رأى رجلا معتزلا لم يصل في القوم فقال: يا فلان ما منعك أن تصلي في القوم؟ فقال: يا رسول الله أصابتني جنابة و لا ماء۔ قال: عليك بالصعيد فإنه يكفيك۔

عبدان، ابن مبارک سے روایت کر رہے ہیں، عمران کی یہ حدیث مطولاً باب الصعید الطیب میں گزر چکی ہے۔ اگر چہ اس میں ضربات کی تعداد کا ذکر نہیں ہے بظاہر مصنف نے عدمِ ذکر سے ہی استدلال کیا ہے کیونکہ کم از کم ایک دفعہ مٹی پر ہاتھ مارنا تو لازم ہے (دوسرا اس میں صراحت ہے کہ اس آدمی نے جنابت کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا: عليك بالصعيد گویا تیمّم غسلِ جنابت کا بھی بدل ہے چونکہ حضرت عمار نے بھی ایسا ہی کیا تھا چنانچہ سابقہ باب اور اس کے تحت درج کردہ اس حدیثِ عمار سے زیرِ نظر حدیثِ عمران بن حصین کا یہ تعلق بھی بنتا ہے)۔

خاتمہ

کتاب التیمم میں جملہ مرفوع احادیث (۱۷) ہیں ان میں (۱۰) مکرر ہیں جن میں (۲) معلق ہیں۔ عمرو بن عاص کی معلق روایت کے علاوہ باقی تمام مسلم میں بھی ہیں۔ علاوہ ازیں آثار صحابہ و تابعین (۱۰) ہیں، موصول باقی معلق ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الصلاۃ

کتاب الصلاۃ کے تراجم (عنوانات) اوران کی حسنِ ترتیب پر ابن حجر نے نفیس بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام بخاری جو کہ ترتیبِ صحیح بخاری میں حسن و براعت کے ساتھ متصف ہیں۔ ان کا حسنِ استھلال اور حسنِ ترتیب کا ایک اور مظہر کتاب الصلاۃ کے عناوین اوران کی ترتیب بھی ہے۔ جملہ متعلقاتِ نماز بڑی خوبی سے مرتب کئے ہیں چنانچہ ابتداء۔

باب کیف فرضت الصلوات في الإسراء

و قال ابن عباس: حدثني أبو سفيان في حديث هرقل فقال: يأمرنا- يعني النبي ﷺ- بالصلاة والصدق والعفاف-

سے کی ہے بعض نسخوں میں (الصلاۃ) ہے۔ چونکہ نماز کی فرضیت معراج کی رات ہوئی ہے اس امر میں اختلاف ہے کہ اسراء یعنی بیت المقدس کی زیارت اور رات کو آپ کا وہاں لے جایا جانا اور معراج یعنی آسمانوں کی سیر ایک ہی رات میں وقوع پذیر ہوئے یا دو راتوں میں چنانچہ امام بخاری کا نماز کی فرضیت کے حوالہ سے (لیلة الاسراء) کا ذکر گویا اپنے مسلک کی طرف اشارہ ہے کہ اسراء اور معراج آپ کے نزدیک ایک ہی رات واقع ہوئے ہیں۔ (و قال ابن عباس) بدء الوحی میں یہ حدیث موصولاً و مفصلاً گذر چکی ہے۔ یہاں اس کے ذکر کی مناسبت اس امر کا اظہار ہے کہ نماز کی فرضیت مکہ میں ہوئی کیونکہ ابوسفیان کی آنحضرت سے بعد از ہجرت اس کے ہرقل کو ملنے تک ملاقات نہیں ہوئی۔ اس حدیث کا امام بخاری نے اپنی صحیح میں ۱۴ مقامات پر حوالہ دیا ہے مسلم اور ابن ماجہ کے سوا تمام اصحاب سنن نے بھی روایت کیا ہے۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ صلاۃ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مقتدی اس کے ساتھ فعلِ امام کی اتباع کرتا ہے لغت میں التالی للسابق من الخیل یعنی گھر دوڑ میں سب سے آگے جانے والے گھوڑے کے پیچھے والا گھوڑا مصلی کہلاتا ہے کیونکہ اس کا سر اگلے گھوڑے کے صلویٰ یعنی سرین کے پاس ہوتا ہے، دوسرے علماء اسے تحریکِ صلوَین کے سبب قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے اس توجیہہ میں باقلانی کا حوالہ دیا ہے۔ پھر مخلوق کی تعظیمِ خالق اور اس کی خشیت کے لئے کی گئی ہر عبادت صلاۃ کہلاتی ہے اس معنی میں نماز تمام مخلوق میں مشترک ہے، صورت خواہ کیسی بھی ہو، اسی لئے قرآن نے کہا: ﴿کل قد علم صلاته و تسبيحه﴾ اسی طرح سجدہ میں بھی تمام مخلوق مشترک ہے۔

حدثنا يحى بن بكير قال : حدثنا الليث عن يونس عن ابن شهاب عن أنس بن مالك قال ؛ كان أبو ذر يحدث أن رسو ل الله ﷺ قال: فُرج عن سقف بيتى وأنا بمكة ، فنزل جبريل ففَرج صدرى ، ثم غسله بماء زمزم ، ثم جاء بطِست من ذهب ممتلىء حكمة وإيمانا فأفرغه فى صدر ى ثم أطبقه ، ثم أخذ بيدى فعرج

بی إلی السماء الدنیا فلما جئت إلی السما ء الدنیا قال جبریل لخازن السماء افتح ۔ قال : من ھذا؟ قال: ھذا جبریل ۔ قال : ھل معك أحد ؟ قال : نعم ، معی محمد ﷺ فقال : أرسل أليه ؟ قال نعم فلما فتح علونا السماء الدنیا ، فإذا رجل قاعد علی یمینه اسودة وعلی یساره أسوِدة إذا نظر قِبل یمینه ضحك ، وإذا نظر قبل یساره بکی، فقال : مرحبا بالنبی الصالح والابن الصالح ۔ قلت لجبریل : من ھذا؟ قال: ھذا آدم ، وھذه الأسودة عن یمینه وشماله نَسمُ بنیه ، فأھل الیمین منھم أھل الجنة ، والأسودة التی عن شماله أھل النار ، فإذا نظر عن یمینه ضحك، وإذا نظر قبل شماله بکی۔ حتی عرج بی إلی السماء الثانیة فقال لخازنھا: افتح ۔ فقال له خازنھا مثل ماقال الأول ، ففتح ۔

قال أنس : فذکر أنه وجد فی السماوات آدم وادریس وموسی وعیسی وابراھیم صلوات الله علیھم ۔ ولم یثبت کیف منازلھم غیر أنه ذکر أنه وجد آدم فی السماء الدنیا ، وابراھیم فی السماء السادسة۔ قال أنس: فلما مر جبریل بالنبی ﷺ بادریس قال : مرحبا بالنبی الصالح والأخ الصالح۔ فقلت ۔ من ھذا ؟ قال ھذا ادریس ۔ثم مررت بموسی فقال : مرحبا بالنبی الصالح والأخ الصالح ۔ قلت ؛ من ھذا ؟ قال: ھذا موسی۔ ثم مررت بعیسی فقال: مرحبا بالأخ الصالح والنبی الصالح قلت : من ھذا؟ قال ؛ھذا عیسی ۔ ثم مررت بابراھیم فقال: مرحبا بالنبی الصالح والابن الصالح۔ قلت من ھذا؟ قال : ھذا ابراھیم ﷺ قال ابن شھاب فأخبرنی ابن حزم أن ابن عباس وأبا حَبّة الأنصاری کانا یقولا ن : قال النبی ﷺ ثم عرج بی حتی ظھرت لمستوی أسمع فیه صریف الأقلام ۔ قال أن حزم وأنس بن مالك: قال النبی ﷺ ففرض الله علی أمتی خمسین صلاة ، فرجعت بذلك حتی مررت علی موسی فقال ؛ ما فرض الله لك علی أمتك ؟ قلت : فرض خمسین صلاة۔ قال: فارجع إلی ربك ۔ فإن أمتك لاتطیق ذلك فراجعنی فوَضع شطرھا۔ فرجعت إلی موسی قلت : وضع شطرھا ۔ فال راجع ربك ، فإن أمتك لاتطیق فراجعت ، فوضع شطرھا ۔ فرجعت إلیه فقال: ارجع إلی ربك فإن أمتك لاتطیق ذلك ۔ فراجعته فقال: ھی خمس وھی خمسون ۔ لایبدّل القول لدی ۔ فرجعت إلی موسی فقال : راجع ربك فقلت : استحییت من ربی۔ ثم انطلق بی حتی انتھی بی إلی سدرة

المنتھی وغشیھا ألوان لاأدری ماھی ، ثم أدخلت الجنۃ فإذا فیھا حبایل اللؤلؤ ، وإذا ترابھا المسک۔

(ممتلئ حکمۃ وإیمانا) حکمت وایمان اگرچہ معنوی اشیاء میں سے ہیں، مجازاً ممتلی کہا، یا اس بناء پر کہ کئی مرتبہ معانی کو اشیاءِ محسوسہ سے تمثیل دی جاتی ہے۔ جس طرح موت۔ جو کہ ایک معنوی چیز ہے۔ کو، کبش (مینڈھے) سے تعبیر کیا گیا۔

حکمت کی تفسیر میں کئی اقوال ہیں ظاہر یہ ہے کہ اس سے مراد قرآن، نبوت (کہ وہ حکمت پر ہی مشتمل ہیں) یا ہر خیر کا امر، اللہ تعالیٰ کی معرفت، کمال بصیرت۔ نفس کی پاکیزگی وغیرہ مراد ہیں: (ثم أخذ بیدی فعرج بی إلی السماء) اس سے بعض نے استدلال کیا ہے کہ معراج الگ واقعہ ہے کیونکہ یہاں اسراء إلی بیت المقدس کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن یہ بطور اختصار ہے ثم کا استعمال تراخی پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا درمیان میں کسی اور امر کا وقوع ہونا اس کے منافی نہیں ہے پھر یہ کہ بقیہ روایات میں اسراء کا ذکر ہے۔ معراج یعنی سموات کی سیر کا ذکر سورت والنجم میں ہے جب کہ اسراء الی بیت المقدس کا سورت بنی اسرائیل میں۔ (أرسل إلیہ) یعنی ان کی طرف آسمان پر لانے کا کوئی حکم ارسال کیا گیا ہے، مراد یہ کہ یہ مدعو ہیں؟ (أسودۃ) سواد کی جمع ہے جیسے أزمنۃ جمع زمان۔ دور سے دیکھنے پر چونکہ کوئی چیز واضح نظر نہیں آتی بلکہ سیاہ دھبے یا نقطے سے دکھائی دیتے ہیں۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ آپ کی جناب آدمؑ کے دائیں بائیں موجود اشخاص پر اجمالی نظر پڑی اور آپ ان میں سے کسی کو پہچان نہیں پائے۔ (نسم بنیہ) نسمۃ کی جمع ہے نسمہ سے مراد روح۔ اس میں ایک اشکال یہ ہے کہ کفار کی ارواح تو سجین میں ہیں اور مومنین کی علیین میں پھر ان کا آسمانِ دنیا پر کیوں اجتماع ہوا۔ ایک جواب یہ ہے کہ جناب آدم علیہ السلام کے ملاحظہ کے لئے بعض اوقات اپنے اصل مستقر سے انہیں لایا جاتا ہوگا جس طرح اہلِ نار کی بابت ارشاد ہے (یعرضون علیھا غدوا و عشیا) یا یہ کہ یہ وہ ارواح ہیں جو ابھی تک اجساد میں داخل نہیں ہوئیں، یعنی ان کی ابھی تک تخلیق بصورتِ انسان نہیں ہوئی۔ اور جو ان میں علم الٰہی کے مطابق سعید اَرواح ہیں وہ آپ کے یمین میں اور شقی ارواح آپ کے شمال میں تھیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ارواح اپنے اپنے مستقر پر ہی تھیں جناب آدم کے لئے ان پر جھانکنا ممکن بنا دیا گیا تھا۔ اس قول کے مطابق جنت ان کے داہنے اور دوزخ بائیں طرف ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ اربابِ حقائق کے نزدیک آخرت میں جہات منقلب ہو جائیں گی عالیہ کا جہت، جہتِ یمین اور سافلہ کی جہت، جہتِ شمال بن جائے گی چونکہ یہ واقعہ بھی ایسے عالم سے تعلق رکھتا ہے جو عالمِ آخرت سے مشابہ ہے تو وہاں بھی یہی صورت حال تھی سجین چونکہ تحت الارض ہے اس میں موجود خبیث ارواح جناب آدم کو اپنے بائیں جہت نظر آئیں اور علیین عالیہ میں ہے۔ اس میں موجود سعید روحیں انہیں اپنے دائیں جانب نظر آئیں۔ (و ابراھیم فی السماء السادسۃ) حضرت انس کی اس روایت کے سوا تمام روایاتِ معراج واسراء میں ہے حضرت ابراہیم ساتویں آسمان پر تھے۔ تو اکثر کی روایت راجح ہوگی۔

(قال أنس فلما مرجبریل) سیاق کلام سے لگتا ہے کہ یہ جملہ حضرت انس نے حضرت ابو ذر سے نہیں سنا (ثم مررت بعیسی) ثم یہاں ترتیب پر دال نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ باقی روایات میں ہے کہ جناب عیسیٰ پر گذر حضرت موسیٰ سے قبل ہوا تھا۔ (قال ابن شھاب فأخبرنی ابن حزم ان ابن عباس) ابن حزم سے مراد، ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم ہیں کیوں کہ ان کے والد محمد سے زھری کا سماع نہیں ہے لیکن ابوحبہ انصاری سے ان کی روایت منقطع ہے کیونکہ وہ اُحد میں شہید ہو گئے تھے جب کہ ابوبکر بلکہ

ان کے والد محمد بھی احد کے بعد پیدا ہوئے۔ گویا ابو بکر کی ان سے روایت مرسل ہے۔ (حتی ظهرت لمستوىً أسمع فيه صريف الأقلام) ظھرت بمعنی ارتفعت لمستوی یعنی اتنی بلندی کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کے لوح محفوظ میں لکھے جا چکے فیصلے اپنی اقلام کے ساتھ لکھ رہے تھے تو قلموں کے چلنے کی آواز سنی۔

(ففرض الله على أمتي خمسين صلاة فرجعت بذلك حتى الخ) چونکہ یہاں نماز کی فرضیت کی کیفیت بیان ہوئی ہے، کہ ابتداء میں پچاس نمازیں فرض ہوئیں، پھر حضرت موسیٰ کے کہنے پر بار بار گئے تو آخر کار پانچ رہ گئیں۔ تو اسی تفصیل و کیفیت کے بارہ میں ترجمۃ الباب میں اشارہ کرتے ہوئے کہا: (کیف فرضت الخ) (فوضع شطرها) ویسے تو شطر کا لغوی معنی نصف کا ہے مگر دوسری روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ پانچ پانچ کر کے نمازوں میں تخفیف ہوئی، لہٰذا یہاں اس کا معنی، کچھ کا کیا جائے گا کہ کچھ نمازیں چھڑوا دیں۔ ہر چکر میں پانچ کم ہوتی گئیں، آخر کار جب پانچ رہ گئیں، اس پر بھی حضرت موسیٰ نے مشورہ دیا کہ پھر جائیں آپ نے کہا: (استحييت من ربي) ابن منیر نے یہاں ایک لطیف نکتہ بیان کیا ہے وہ یہ کہ آنجناب اپنی فراست سے سمجھ گئے کہ پانچ پانچ کر کے تخفیف کی گئی ہے اب تو پانچ ہی رہ گئیں ہیں۔ اب اگر جاتے ہیں تو گویا آپ اللہ تعالیٰ سے نمازوں کو بالکل معاف کرانے جائیں گے اور یہ آپ کو گوارہ نہ تھا اس لئے ذکر فرمایا کہ مجھے اپنی رب سے حیا آتی ہے۔

بعض شیوخ نے حضرت موسیٰ کے آنحضرت کو بار بار اللہ تعالیٰ کی طرف بھیجنے پر اصرار و تکرار کا یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ انہوں نے رب تعالیٰ سے رؤیت کی فرمائش کی تھی لیکن پوری نہ ہوئی اب انہوں نے یہ جان کر کہ آنحضرت کو رؤیت عطا ہوئی ہے بار بار آپ کو بھیجا کہ اگر وہ خود اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکے تو اس کو بار بار دیکھیں جس نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے،

لعلي أراهم أو أرىٰ من رآهم

لیکن اس کا دار و مدار اس امر کے ثبوت پر ہے کہ آنحضرت ہر دفعہ واپس جا کر اللہ تعالیٰ کی رؤیت سے فیض یاب ہوتے تھے۔

علامہ انور سدرۃ المنتہیٰ کی وجہ تسمیہ کی بابت تحریر کرتے ہیں کہ ابن حجر نے قرار دیا ہے کہ اس کی اصل سماءِ سادسہ میں اور ان کی فروع سابعہ میں ہے تو اس لحاظ سے حسب روایات چھٹے اور ساتویں آسمان میں اس کی موجودگی کا ذکر صحیح ہے وجہ تسمیہ میں بعض کی توجیہہ ہے کہ یہاں تک لوگوں کے اعمال پہنچتے ہیں۔ ان کا اپنا موقف یہ ہے کہ ساتوں آسمان مع زمینوں کے، علاقہ جہنم ہے، جب کہ جنت کا علاقہ ساتوں آسمانوں کے اوپر ہے اور اس کی چھت عرشِ رحمٰن ہے، اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے۔ سدرۃ کی اصل علاقہ جہنم میں اور اس کا جذع (تنا) علاقہ جنت میں ہے کیونکہ قرآن نے کہا ہے کہ (عندها جنة المأوى) اس سے تعین ہوا کہ جنت کا علاقہ (یعنی حدود) یہاں سے شروع ہوتی ہیں اور جہنم کا علاقہ یہاں ختم ہوتا ہے تو اس سے سدرۃ المنتہیٰ کا نام پڑا کیونکہ یہ علاقہ جہنم کے منتہیٰ پر واقع ہے۔ (غشيتها ألوان) سے مراد ملائکہ ہو سکتے ہیں جو وہاں کی تجلیات ربانیہ سے فیض یاب ہونے آئے تھے۔ (هي خمس و هن خمسون) تو پچاس نمازوں کا فرض لاگو ہونے سے پیشتر ہی پانچ سے منسوخ کر دیا گیا اس سے معتزلہ وغیرہ کا رد ہوا جو کہتے ہیں کہ کوئی بھی حکم مکلفین تک پہنچائے جانے یعنی اس کا نفاذ ہونے سے قبل اس کا نسخ نہیں ہو سکتا۔

اس سے بعض نے وتر کے غیر فرض ہونے پر بھی استدلال کیا ہے۔ (حبايل اللؤلؤ) تمام نسخوں میں اس باب کی روایت میں حبایل ہی مذکور ہے لیکن دیگر روایات میں اور خود بخاریؒ کی اس روایت میں جو احادیث الانبیاء میں مذکور ہے حبائل کی بجائے

(جنابذ) مذکور ہے اور یہ ابن مبارک سے مروی ہے۔ بعض کے نزدیک حبایل تصحیف ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ میں نے ایک معتمد علیہ نسخہ کی اس جگہ کی روایتِ ابی ذر میں جنابذ ہی پایا شاید بعض رواۃ نے اصلاح کر کے لکھ دیا ہو۔ بہر حال جنابذ، جنبذ کی جمع ہے۔ قباب کے ہم معنی (قبہ کی جمع) فارسی الاصل ہے۔ بلند عمارات کے معنی میں (گنبد) فارسی تلفظ (کنبذہ) ہے (قتادة عن انس) کی روایت میں (جو بخاری کی کتاب التفسیر میں ہے) ہے کہ آپ نے فرمایا: (أتيت على نهر حافتاه قباب اللؤلوء) اس سے جنابذ (جو جنبذ یعنی گنبد کی تعریب ہے) کی تائید ہوئی۔ بعض نے حبایل کا معنی قلائد یا عقود کا کیا ہے اس لحاظ سے حبائل حبالة یا حبیلة کی جمع ہوگی۔ بعض نے اسے حبالہ اور حبالہ کو حبل کی جمع تصور کیا ہے۔ (على غير القياس) مراد یہ ہے کہ بڑے بڑے موتیوں کے ہار ہوں گے۔ اسے مسلم ترمذی اور نسائی نے بھی ذکر کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن صالح بن كيسان عن عروة بن الزبير عن عائشة أم المؤمنين قالت: فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر، و زيد في صلاة الحضر۔

اس میں بھی نماز کی فرضیت کی بابت کچھ کیفیت مذکور ہے، دو دو رکعتیں فرض ہوئی تھیں۔ یہ ترجمۃ الباب سے مناسبت ہے۔ اسی حدیث کو ابن اسحق نے صالح بن کیسان سے روایت کرتے ہوئے، (إلا المغرب فإنها كانت ثلاثا) کا اضافہ کیا ہے۔ یہ مسند احمد میں ہے۔ کتاب الہجرۃ میں امام بخاری نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ (ثم هاجر النبي ﷺ ففرضت أربعا) اس سے یہاں کی روایت کے الفاظ (و زيد في صلاة الحضر) کا تعین ہوا کہ مدینہ جا کر ایسا ہوا۔ اس حدیث کے ظاہر سے حنفیہ نے دلیل لیتے ہوئے نمازِ قصر کو رخصت نہیں بلکہ عزیمت قرار دیا ہے۔ لہٰذا پوری نماز پڑھنا صحیح نہ ہوگا۔ جب کہ شافعیہ کے ہاں یہ رخصت ہے ان کا قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال ہے (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) یعنی سیاقِ آیت سے عزیمت ہونے کی بجائے رخصت ہونا مترشح ہے۔ نیز مسلم کی روایت میں قصر کے بارہ میں آنحضور کا فرمان ہے (صدقة تصدق الله بها عليكم) ابن خزیمہ، ابن حبان اور بیہقی کی (بطريق الشعبي عن مسروق عن عائشة) کی ایک مفصل روایت میں مذکور ہے کہ ابتداء میں سفر و حضر کی نماز دو رکعت تھی پھر ہجرت کے بعد چار کر دی گئی۔ (و تركت صلاة الفجر لطول القراءة و صلاة المغرب لأنها وتر النهار الخبر) چار رکعت فرض متقرر ہونے کے بعد سفر کی نماز میں تخفیف یعنی قصر پر مشتمل آیت مذکورہ نازل ہوئی ابن اثیر کے مطابق سن چار ہجری میں، بعض کے مطابق سن دو ہجری میں، تو حضرت عائشہ کا یہاں یہ کہنا: (فأقرت صلاة السفر) کا مطلب ہے مآل کار سفر کی نماز دو رکعت کر دی گئی۔ یعنی اس کا مطلب یہ نہیں کہ ابتداء ہی سے نمازِ سفر دو رکعت رہی بلکہ ابتداء میں حضر کی بھی اور سفر کی بھی دو رکعت تھی پھر دونوں کے لئے چار رکعت مقرر ہوئے، سوائے فجر اور مغرب کے، پھر سفر کی دو (دوبارہ) کر دی گئی۔

اسراء اور معراج سے پہلے فرض نماز کے موجود ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ کوئی فرض نماز نہ تھی بغیر تحدید، رات کی نماز کا حکم تھا۔ بعض کے نزدیک دو رکعت صبح کے وقت اور دو رکعت شام کے وقت فرض تھی۔ امام شافعی نے بعض اہل علم سے ذکر کیا ہے کہ رات کی نماز فرض تھی پھر (فاقرأوا ما تيسر منه) سے منسوخ ہوگئی۔ پھر (قيام بعض الليل) فرض ہوا جو آخر کار پانچ نمازوں کی فرضیت سے منسوخ ہوگیا۔

باب وجوب الصلاة في الثياب،

و قول الله تعالى:﴿ خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾

و من صلى ملتحفا في ثوب واحد

و يذكر عن سلمة بن الأكوع أن النبيﷺ قال: يزره و لو بشوكة- في إسناده نظر- ومن صلى في الثوب الذي يجامع فيه مالم ير أذى، و أمر النبي ﷺ أن لا يطوف بالبيت عريان-

ترجمۃ الباب میں سلمہ بن الاکوع کا ایک معلق قول ذکر کیا ہے صیغۂ تمریض (یذکر) کے ساتھ، سبب بھی ذکر کر دیا کہ اس کی اسناد میں نظر ہے۔ اس قول کو خود مصنف نے اپنی تاریخ میں اسی طرح ابو داؤد، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے بھی موصولا نقل کیا ہے (بطریق دراوردی عن موسى ابن ابراہیم بن عبدالرحمن بن أبي ربيعة عن سلمة بن الأكوع)۔

(يزره و لو بشوكة) یعنی یسد ازارہ، یعنی کپڑے کی دونوں طرفوں کو باندھ لے تاکہ ننگا نہ ہو۔ حضرت سلمہ کی حدیث سے گویا امام بخاری ترجمہ میں ذکر کردہ آیت (خذوا زينتكم) کی تفسیر کر رہے ہیں کہ زینت سے مراد مطلق کپڑے ہیں یعنی زینت و آرائش یا عمدہ کپڑوں کو پہننا مراد نہیں (اور نہ ہی ٹوپی یا سر کو کسی چیز سے ڈھانپنا مراد ہے جو ہماری زمانہ کے حنفی حضرات یہ آیت پڑھ کر زینت سے مراد ٹوپی لیتے ہیں)۔ علامہ انور اس بارہ میں کہتے ہیں کہ ترکِ عمامہ (یعنی ننگے سر نماز پڑھنا) میرے نزدیک مکروہ نہیں ہے لکھتے ہیں کہ ان بلاد میں جہاں عمامہ کو ایک محترم چیز سمجھا جاتا ہے، ترک کرنا مکروہ ہوگا۔ (گویا سر ڈھانپنا صحتِ نماز کی شرط نہیں بلکہ اسے مستحب کہنا بھی بلا دلیل ہے۔ یہ کہنا کہ آنحضرت ہمیشہ سر ڈھانپ کر ہی نماز پڑھتے تھے تو عمامہ اور ٹوپی آپ کے لباس کا حصہ تھا)۔ (و من صلى في الثوب الذي يجامع فيه) یہ اصل میں ایک روایت کے الفاظ ہیں جسے ابو داؤد اور نسائی نے نقل کیا ہے اور ابن خزیمہ و ابن حبان نے صحیح قرار دیا ہے کہ حضرت معاویہ بن أبی سفیان نے اپنی بہن ام المومنین ام حبیبہ سے پوچھا: (هل كان رسول الله ﷺ يصلي في الثوب الذي يجامع فيه قالت نعم اذا لم ير فيه أذىً) یعنی اگر وہ آلودہ نہ ہوتی تو نماز پڑھ لیتے تھے، یہ بھی امام بخاری کی عادت ہے کہ بعض اوقات تراجم میں کوئی اشارہ دیئے بغیر یا صیغہ روایت استعمال کئے بغیر کوئی حدیث ذکر کر دیتے ہیں۔ (وأمر النبي ﷺ الخ) یہ حضرت ابوھریرۃ سے مروی ہے کہ حضرت علی کو حضرت ابو بکر کی امارتِ حج میں یہ حکم دے کر بھیجا۔ مسند احمد میں خود حضرت ابو بکر سے یہ روایت مروی ہے کہ انہیں یہ حکم دے کر بھیجا تھا۔ وجہِ استدلال یہ ہے کہ اگر کوئی عریان طواف نہیں کر سکتا تو نماز تو بالاولی نہیں ادا کی جا سکتی کیونکہ اس کے لئے بھی وہی شرائط ہیں جو طواف کے لئے ہیں، جمہور کے ہاں سترِ عورۃ۔ کم از کم۔ نماز کی شروط میں سے ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا يزيد بن إبراهيم عن محمد عن أم عطية قالت: أمرنا أن نُخرج الحُيض يوم العيدين و ذواتِ الخُدور، فليشهدن جماعة

المسلمین و دعوتهم ، و یعتزل الحیض عن مصلاهن۔ قالت امرأة۔ یا رسول الله إحدانا لیس لها جلباب۔قال: لِتُلبسها صاحبتها من جلبابها۔

یزید کے شیخ محمد بن سیرین ہیں اور سند کے تمام راوی بصری ہیں۔(أمرنا) صیغۂ مجہول کے ساتھ،مسلم کی روایت میں (أمر رسول الله) ہے(یہ حدیث کتاب الطہارۃ میں گذر چکی ہے)(عن مصلاهن) ھن کا مرجع (النساء اللاتی لسن بحیض یعنی غیر حائضہ عورتوں کی نماز گاہ سے الگ رہیں۔(لتلبسها صاحبتها) یہ ترجمہ کے ساتھ مناسبت اور محلِ استدلال ہے یعنی اگر عیدین کے لئے جلباب اوڑھنا ضروری ہے تو فرض نمازوں کے لئے بطریق اولیٰ ضروری ہے۔(و قال عبدالله بن رجاء) اس تعلیق کے بھی تمام راوی بصری ہیں۔اس میں محمد بن سیرین صیغۂ تحدیث کے ساتھ ام عطیہ سے روایت کر رہے ہیں اس سے ان لوگوں کا رد ہوا جن کے خیال میں محمد کا ام عطیہ سے سماع ثابت نہیں بلکہ وہ ان سے اپنی بہن حفصۃ بنت سیرین کے واسطہ سے روایت کرتے ہیں۔ یہ تعلیق طبرانی کبیر میں (بواسطه علی بن عبدالعزیز قال حدثنا عبدالله بن رجاء) نقل ہوئی ہے۔علامہ انورؒ اس مقام پر امام بخاریؒ کی نہایت تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم سب کی گردنوں پر ان کا عظیم احسان ہے (منة عظیمة علی رقاب الناس و علینا) کہ اپنے تراجم میں قرآنی آیات کا کثرت سے استعمال کرتے ہیں اگرچہ وہ ہمارے امام سے خوش نہیں تھے مگر صاحبین کے شاگردوں کی ایک جماعت سے اپنی صحیح میں روایت کرتے ہیں۔اس امر پہ تعجب کا اظہار کرتے ہیں کہ ان کے قلم سے باقی ائمہ ثلاثہ کی بھی کوئی منقبت صادر نہیں ہوئی (اس لئے کہ وہ ان میں سے کسی کے مقلد نہیں اور شاید ان کے زمانہ تک ان ائمہ کرام کے فتاویٰ نے باقاعدہ مسالک کی شکل اختیار نہ کی تھی)۔

باب عقد الإزار علی القفافي الصلاة

و قال أبو حازم عن سهل: صلوا مع النبيﷺ عاقدی أزُرُهِم علی عواتقهم۔

یہ ابو حازم ابن دینار ہیں آگے یہ روایت موصول آرہی ہے۔(عاقدی أزرهم) ازار کی جمع ہے یہ زمانہ عسرت کی بات ہے عموماً اہلِ صفہ کے پاس ایک چادر ہی ہوتی تھی شروع میں ان کے پاس سراویلات نہ تھیں۔وہ اس کی گانٹھ گدی پر باندھ لیتے تھے تاکہ رکوع اور سجود میں بے پردگی نہ ہو۔(باب نوم الرجل فی المسجد) میں صراحت آئے گی۔

حدثناأحمد بن یونس قال: حدثنا عاصم بن محمد قال: حدثني واقد بن محمد عن محمد بن المنکدر قال: صلی جابر في إزار قد عقده من قِبَل قفاه وثیابه موضوعة علی المِشجب۔ قال له قائل: تصلي في إزار واحد؟ فقال:إنما صنعت ذلك لیراني أحمق مثلك۔ وأینا کان له ثوبان علی عهد النبيﷺ؟

احمد کے شیخ عاصم بن محمد اپنے بھائی واقد بن محمد سے راوی ہیں۔ان کے والد محمد، زید بن عبداللہ بن عمر کے بیٹے ہیں واقد اور ان کے شیخ محمد بن المنکدر ایک ہی طبقہ کے تابعی ہیں۔حضرت جابر نے باوجود کپڑے کھونٹی پر لٹکے ہونے کے ایک ہی چادر میں نماز پڑھائی ،گردن کے پیچھے گانٹھ باندھی، یہ ترجمۃ الباب سے مناسبت ہے۔اس کا سبب بھی بتلا دیا(فقال له قائل) مسلم کی روایت میں

اس قائل کا نام عبادہ بن ولید بن عبادہ بن صامت مذکور ہے اور بخاری کی ایک روایت میں ذکر ہے کہ سعید بن حارث نے حضرت جابر سے یہ مسئلہ دریافت کیا بخاری کی (باب الصلاۃ بغیر رداء) میں محمد بن منکدر کے حوالہ سے ایک روایت آئے گی جس میں ہے کہ (فقلنا یا أبا عبداللہ) تو ممکن ہے کہ متعدد نے یہ سوال کیا ہو، ابن منکدر کی آگے آنے والی روایت میں جابرؓ کا جواب تھا (فأحببت أن یرانی الجھال أمثالکم) گویا احمق سے مراد جاہل ہی ہے یعنی مسئلہ سے ناواقف (تاکہ یہ نہ ہو کہ ناواقف حضرات کپڑوں کی کمی کے سبب نماز ہی نہ ادا کریں ان کو امرِ واقع بتایا کہ شروع میں اکثر صحابہ کے پاس ایک ہی چادر ہوتی تھی)

حدثنا مطرف أبو مصعب قال: حدثنا عبدالرحمن بن أبي الموالي عن محمد بن المنكدر قال: رأيت جابر بن عبدالله يصلي في ثوب واحد و قال:رأيت النبي ﷺ يصلي في ثوب۔

ابن منکدر سے ایک دوسرے راوی اسی روایت کو نقل کرتے ہیں اور اس میں اس فعل یعنی ایک چادر میں نماز پڑھنا۔ کی نسبت آنحضرت کی طرف کی ہے (و قال رأیت النبیﷺ یصلی فی ثوب) تا کہ کسی کو کوئی تحفظ نہ ہو اور اس کا جواز ظاہر ہو۔ ابن حجر کے خیال میں یہ حدیث کتاب الطہارۃ میں آگے بیان کردہ ایک مفصل حدیث کا ملخص ہے جس میں ہے کہ آنحضرت نے ایک بڑے کپڑے کو اپنے جسم مبارک کے گرد لپیٹ کر نماز ادا کی (اس تشریح سے بظاہر اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت نہیں بنتی لیکن اگر کرمانی کی توجیہہ مدنظر رکھی جائے۔ جس کو ابن حجر نے رد کیا ہے۔تو ترجمہ سے مناسبت بنتی ہے ان کے نزدیک یہ یا تو سابق حدیث کا ہی حصہ ہے یا یہ کہ ایک کپڑے میں نماز ادا کی ہے تو یقیناً اس کی گانٹھ گردن پر باندھی ہوگی تا کہ سترِ عورۃ رہے) یہ باب لا کر امام بخاری نے اس اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے جو صحابہ کے درمیان تھا بعض صحابہ مثلاً ابن مسعود، جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے ان سے روایت کیا۔ کہتے ہیں:(لا تصلین فی ثوب واحد و ان کان أوسع مما بین السماء والأرض) ابن بطال نے یہ قول ابن عمر کی طرف منسوب کیا ہے لیکن یہ بھی کہا کہ (لم یتابع علیه) یعنی اس قول کو پذیرائی حاصل نہ ہوئی (کیونکہ جیسا کہ حضرت جابر نے کہا ابتدائے اسلام میں اکثر صحابہ ایک کپڑے میں نماز ادا کرتے تھے۔ممکن ہے ابن مسعود یا ابن عمر نے اس کو مجبوری پر محمول کیا ہو) اس سند کے تمام راوی مدنی ہیں اور بخاری کے شیخ مطرف امام مالک کے شاگرد ہیں اور ان سے مؤطا روایت کی ہے (چونکہ کنیت کی نسبت اپنے نام سے زیادہ مشہور ہیں شاید اس لئے مطرف ابو مصعب یعنی کنیت کو نام کے بعد ذکر کیا ہے) ان کے ایک ہم جماعت، امام مالک کے شاگرد اور ان سے مؤطا کے راوی احمد بن ابو بکر الزھری ہیں جن کی کنیت بھی ابو مصعب ہے لیکن وہ نام کی نسبت کنیت سے زیادہ مشہور ہیں۔ صاحبِ فیض اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ زینت کا لفظ متقاضی ہے کہ انسان مسجد میں خارج مسجد کی نسبت احسن حال میں ہو حدیث میں ہے کہ آنجناب عمامہ باندھ کر نماز ادا کرتے تھے جس کی لمبائی سات گز تھی اور فقہ میں ہے کہ آدمی کو تین کپڑوں میں نماز ادا کرنا چاہئے ان میں سے ایک عمامہ ہے مگر ترکِ عمامہ میرے نزدیک مکروہ نہیں سوائے صاحب الفتاوی الدینیۃ۔ کے کسی نے اس کے ترک کی کراہت کی تصریح نہیں کی اور مجھے نہیں علم کہ وہ کس رتبہ کے عالم ہیں، وہ ایک سندھی عالم ہیں۔

باب الصلاة في الثوب الواحد ملتحفا به

قال الزهري في حديثه: الملتحف المتوشح، و هو المخالف بين طرفيه على

عاتقيه، وهو الاشتمال على منكبيه- قال: قالت أم هانيء: التحف النبيﷺ بثوب و خالف بين طرفيه على عاتقيه-

پچھلے باب کی احادیث میں ایک کپڑے کا ذکر بظاہر تنگی کی حالت کی طرف اشارہ تھا دوسرا یہ کہ کپڑا بھی کوئی زیادہ بڑا نہیں ہوتا تھا اس لئے اسے گردن کے پیچھے باندھنے کا بھی ذکر ہوا تا کہ بے پردگی نہ ہو اس باب کی احادیث میں زمانہ فراخی کا ذکر ہے اور کپڑا اگر چہ ایک ہے مگر طویل وعریض ہے اسی لئے مخالف سمت سے کندھے پر گذرا۔اس کے دونوں کنارے سینے پر باندھنے کا بیان ہے۔ اس امر سے بھی ایک کپڑے میں نماز ادا کرنے کا جواز ظاہر ہو گیا جو ابن مسعود یا ابن عمر کے قولِ مذکور کے منافی ہے کہ کپڑا اگر چہ آسمان و زمین کے درمیان سے بھی بڑا ہو تب بھی ایک کپڑے میں نماز ادا کرنا جائز نہیں ہے (و قال الزهري في حديثه) حدیث سے مراد ان کی التحاف کے ذکر پر مشتمل روایت یعنی جس کے وہ راوی ہیں، یا تو اس سے مراد ان کی (سالم بن عبدالله عن أبيه) سے حدیث مراد ہے جو ابن ابی شیبہ نے نقل کی ہے یا (عن سعيد عن أبي هريرة) جو مسند احمد میں ہے۔مراد یہ بیان کرنا ہے کہ انہوں نے الملتحف کی وضاحت وتشریح التوشح کے لفظ سے کی ہے۔(یہاں پچھلی سطور میں التحاف کا جو مفہوم بیان ہوا ہے وہ ابن السکیت کا ہے جسے قسطلانی نے ذکر کیا ہے)(و هو المخالف) یہ سارا جملہ بظاہر امام بخاری کا ہے۔(قال قالت ام هانی ء الخ) ام ھانی کی روایت اسی باب کے تحت ذکر کی ہے لیکن جس روایت کی طرف ترجمہ میں اشارہ کر رہے ہیں جس میں (و خالف بين طرفيه) کے الفاظ بھی ہیں یہ مسلم میں مذکور ہے۔جس کی سند مختلف ہے اس میں ابومرہ ام ھانی سے راوی ہیں۔امام احمد نے بھی مسلم والی سند سے معلقاً روایت کیا ہے۔

حدثنا عبيدالله بن موسى قال: حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عمر بن أبي سلمة أن النبي ﷺ صلى في ثوب واحد قد خالف بين طرفيه-

عمر بن ابی سلمہ ام المؤمنین ام سلمہ کے بیٹے اور آنخضرت کے ربیب ہیں۔یہ حدیث حکماً ثلاثیات میں سے ہے وہ اس طرح کہ امام بخاری اور تابعی جو کہ ہشام بن عروہ ہیں، کے درمیان ایک ہی واسطہ ہے۔اور اصلاً تابعی اور آنحضور کے درمیان ایک ہی یعنی صحابی کا واسطہ ہوتا ہے لہذا اگر چہ ھشام یہاں صحابی سے روایت نہیں کر رہے بلکہ ایک اور تابعی یعنی اپنے والد عروہ سے اور وہ عمر بن ابی سلمہ سے، اس لئے حکماً یہ ثلاثی ہے۔حقیقۃً نہیں۔متعدد روایات ھشام نے آنخضرت سے ایک ہی واسطہ یعنی صحابی، سے روایت کی ہیں۔

حدثنا محمد بن المثنى قال: حدثنا يحي قال: حدثنا هشام قال: حدثني أبي عن عمر بن أبي سلمة أنه رأى النبي ﷺ يصلي في ثوب واحد في بيت أم سلمة وقد ألقى طرفيه على عاتقيه-

باب کی دوسری روایت میں مصنف اور ھشام کے درمیان دو واسطے ہیں لیکن اس کا اضافی فائدہ یہ ہے کہ عمر بن اُبی سلمہ صراحت کر رہے ہیں کہ انہوں نے آنخضرت کو ام المؤمنین سلمۃ کے گھر ایک کپڑے میں نماز پڑھتے دیکھا ہے۔اس کی سند میں یحیی سے مراد ابن سعید القطان ہیں۔

حدثنا عبيد بن إسماعيل قال: حدثنا أبو أسامة عن هشام عن أبيه أن عمر بن أبي

سلمة أخبره قال: رأيت رسول الله ﷺ يصلي في ثوب واحد مشتملا به في بيت أم سلمة واضعا طرفيه على عاتقيه۔

تیسری سند لائے ہیں اس میں بھی مصنف اور ھشام کے درمیان دو واسطے ہیں مگر اس کا ایک اور اضافی فائدہ ہے کہ اس میں ھشام کے والد عروہ عمر بن ابی سلمہ سے (أخبر) کے صیغہ کے ساتھ روایت کر رہے ہیں جب کہ سابقہ دونوں روایتوں میں عنعنہ ہے۔ اور اس میں (مشتملا) کا لفظ ہے جو التحاف کی تشریح ہے۔ (یہی امام بخاری کی بداعت، ذہانت اور فطانت ہے کہ ان کی کوئی مکرر روایت کسی اضافی فائدہ سے خالی نہیں ہوتی اس لئے شارحین ومحدثین قدیما وحدیثا ان کی تعریف میں رطب اللسان رہے ہیں)۔

حدثنا إسماعيل بن أبي أويس قال: حدثني مالك بن أنس عن أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله أن أبا مرة مولى أم هانئ بنت أبي طالب أخبره أنه سمع أم هانيء بنت أبي طالب تقول: ذهبت إلى رسول الله ﷺ عام الفتح فوجدته يغتسل، و فاطمة ابنته تستره۔ قالت: فسلمت عليه فقال: من هذه فقلت: أنا أم هانيء بنت أبي طالب: فقال: مر حبا بأم هانيء۔ فلما فرغ من غسله قام فصلى ثماني ركعات ملتحفا في ثوب واحد۔ فلما انصرف قلت: يا رسول الله زعم ابن أمي أنه قاتل رجلا قد أجرته فلانَ ابن هبيرة۔ فقال رسول الله ﷺ: قد أجرنا من أجرت يا أم هانيء قالت أم هانيء: و ذالك ضُحىً۔

ام ہانی سے روایت کنندہ ابومرہ ہیں، یہاں انہیں مولی ام ہانی کہا گیا ہے اور کتاب العلم کی روایت میں ان کا ذکر بحیثیت مولی عقیل کیا گیا ہے ابن حجر کے مطابق وہ حقیقی مولی ام ہانی ہیں، مجازا مولی عقیل کہا گیا کیونکہ وہ ام ہانی کے بھائی ہیں یہ وجہ بھی ہوسکتی ہے کہ ابومرہ اکثر پیشتر ان کے ہمراہ ہوتے تھے لہذا شہرت مولیٰ عقیل کی ہوگئی اس حدیث کے اکثر مطالب پر کتاب الغسل کے باب التستر میں بحث ہو چکی ہے یہاں محلِ استدلال (ملتحفا في ثوب واحد) ہے روایت میں اس التحاف کی تشریح نہیں کی لیکن ترجمۃ الباب کی معلق روایت ام ہانی میں تشریح موجود ہے اور جیسا کہ ذکر ہوا کہ وہ مسلم کی روایت ہے۔ (زعم ابن أمي) اس سے مراد حضرت علی ہیں۔ ایک نسخہ میں (ابن أبي) کا لفظ ہے وہ بھی صحیح ہے کیونکہ یہ دونوں حقیقی بہن بھائی ہیں۔ (فلان بن هبيرة) منصوب ہے کیونکہ بدل ہے، مرفوع بھی پڑھا جا سکتا ہے بتقدیر (هو فلان) ھبیرہ بن ابی وھب بن عمرو الخزاعی ام ھانی کے شوہر تھے ان سے کئی بیٹے تھے جن میں سے ایک ھانی ہیں۔ اسی سے ان کی کنیت تھی۔ دوسرا بیٹا جعدہ تھا ابن جوزی کے خیال میں فلان سے مراد جعدہ ہے کیونکہ اس نے اور بنی مخزوم کے ایک اور آدمی نے فتح مکہ کے دوران حضرت خالد سے۔ آنحضور نے ایک جمعیت پر ان کو سردار مقرر کیا تھا۔ قتال کیا تھا اور امان قبول نہ کی تھی۔ احمد اور طبرانی کی روایت میں ام ہانی نے دو آدمیوں کا ذکر کیا ہے کہ میں نے انہیں امان دی ہے۔ لیکن ابن عبدالبر نے ان دو میں جعدہ کا ہونا رد کیا ہے ایک اس وجہ سے کہ یہ اس وقت بہت چھوٹے تھے۔ بخاری اور ابن حبان نے روایت کے اعتبار سے ان کو تابعین میں شمار کیا ہے لہٰذا یہ ممکن نہیں کہ وہ خالد سے لڑائی کرنے والوں میں شامل ہوتے۔ دوسرا یہ حضرت علی کے بھانجے ہیں یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ اس کے قتل کے درپے ہوں۔ کیونکہ ام ہانی تو مسلمان ہو چکی تھیں جب کہ ان کے شوہر بھاگ گئے اور حالتِ شرک

میں فوت ہوئے۔ابن ھشام نے سیرت میں تیقن کے ساتھ دو نام ذکر کئے ہیں جنہیں ام ہانی نے امان دی تھی وہ حارث بن ھشام اور زھیر بن أبی امیہ تھے۔ دونوں مخزومی ہیں ابن حجر کا خیال ہے کہ روایتِ باب (فلان بن هبيرة میں فلان ابن عم هبيرة) یعنی عم کا لفظ ساقط ہے کیونکہ بنی مخزوم میں سے ہونے کے ناطے دونوں آدمی ام ہانی کے شوہر ھبیرہ کے رشتہ دار ہیں اسی لئے احمد اور طبرانی کی روایت میں ذکر ہے کہ (أني أجرت حموين لي) اس سے یہ اشکال دور ہو جاتا ہے۔اس کے تمام راوی مدنی ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن سائلا سأل رسول الله ﷺ عن الصلاة في ثوب واحد، فقال رسول الله ﷺ: أو لكلكم ثوبان؟

سرخسی نے المبسوط میں سائل کا نام ثوبان ذکر کیا ہے۔ (أو لكلكم ثوبان) یہ الزامی جواب ہے یعنی (الفتوی من طريق الفحوى) مراد یہ کہ پوچھنے کی کیا ضرورت ہے کیا ہر ایک کے پاس دو کپڑے ہیں؟۔تو کیسے ہوسکتا ہے کہ نماز جائز نہ ہو ۔طحاوی نے یہ معنی کیا ہے کہ اگر ایک کپڑے میں نماز مکروہ ہوتی تو میں ان لوگوں کے لئے نماز مکروہ کہتا جن کے پاس ایک ہی کپڑا ہے۔ مگر پہلا معنی زیادہ واضح ہے یعنی صورت یہ بنتی ہے کہ ایک کپڑے میں نماز صرف مجبوری کے ساتھ ھی مشروط نہیں۔جیسا کہ حضرت جابر نے عملی طور پر واضح کیا۔ بلکہ سترِ عورۃ کرتے ہوئے زیادہ کپڑوں کی موجودگی کے باوجود جائز ہے۔اس حدیث کو ابن حبان نے (من طريق الأوزاعي عن ابن شهاب) روایت کیا ہے اس میں مزید یہ ہے کہ (ليتوشح به ثم ليصل فيه) محتمل ہے کہ ترجمۃ الباب میں زھری کے حوالہ سے جو (المتوشح) کا لفظ ذکر کیا ہے وہ اس روایت کے حوالہ سے ہو۔ بقول قسطلانی جمہور سلف مع ائمہ اربعہ کا یہی مسلک ہے۔

باب إذا صلى في الثوب الواحد فليجعل على عاتقيه

کندھے اور گردن کے درمیانی حصہ کو عاتق کہتے ہیں:

حدثنا أبو عاصم عن مالك عن أبي الزناد عن عبدالرحمن الأعرج عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: لا يصلي أحدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقيه شيء۔

(لا يصلي) دار قطنی کی امام شافعی کے واسطہ سے غرائب مالک میں (لا يصل) یاء کے بغیر ہے اور (عبدالوهاب ابن عطاء عن مالك) کے حوالہ سے (لا يصلين) ہے اس طرح اسماعیلی نے ثوری کے طریق سے (عن أبي الزناد) نہیٔ رسول اللہ کے الفاظ سے روایت کی ہے اس سے تعین ہوا کہ یہ نہی ہے لہذا بخاری کی اس روایت میں وارد خبر بمعنی نھی متصور ہوگی۔ (ليس على عاتقيه شيء) مسلم کی (من طريق ابن عيينه عن أبي الزناد) کی روایت میں (منه) کا اضافہ ہے یعنی اگر ایک کپڑا ہے تو نماز اس طرح ادا کریگا کہ اسے کمر پر باندھنے کی بجائے کندھوں پر گذارے (جیسا کہ طریقہ پہلے بیان ہوا ہے کہ گردن کے پیچھے گانٹھ باندھ لے اس میں یہ شرط معلوم ہوتی ہے کہ کپڑا اتنا چھوٹا نہ ہو کہ کندھے سے اگر گذاریں تو بے پردگی ہوتی ہو یعنی اتنا تو ہو کہ گردن کے پیچھے ایک گانٹھ باندھ کر کم از کم گھٹنوں تک پہنچ جائے)۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا شيبان عن يحي بن أبي كثير عن عكرمة قال: سمعته۔ أو كنت سألته۔ قال: سمعت أبا هريرة يقول: أشهد أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: من صلى في ثوب واحد فليخالف بين طرفيه۔

(سمعته أو كنت سألته) یحییٰ کو تردد ہے کہ انہوں نے عکرمہ سے پوچھا تھا تب انہوں نے یہ روایت بیان کی یا سؤال نہیں ہوا بلکہ خود ہی بیان کی ہے، اسماعیلی کی (مكي بن عبدان عن حمدان عن أبي نعيم) کے طریق سے ذکر کردہ روایت کے الفاظ ہیں: (سمعته أو كتب به إلى یعنی یحییٰ کا تردد سماع اور کتابت کے مابین ہے مگر ابن حجر کے مطابق حارث بن ابی اسامہ نے اپنی مسند میں (بواسطه يزيد بن هارون عن شيبان عن يحي) بخاری کے الفاظ ہی نقل کئے ہیں یعنی (سمعته أو كنت سألته) اسے ابونعیم نے المستخرج میں نکالا ہے۔ (اس سے بخاری کی روایت کے الفاظ اکثر ضبطاً ثابت ہوئے) (فليخالف بين طرفيه) ان الفاظ سے ترجمۃ الباب کے ساتھ مناسبت بنتی ہے کیونکہ۔ اس طرح کرنے سے لازمی امر ہے کہ کندھوں پر بھی کپڑا آئے گا۔ مزید یہ کہ اس حدیث کے بعض طرق میں صراحت سے کہا: (فليخالف طرفيه على عاتقيه) اسماعیلی اور ابونعیم کی اسی روایت میں بھی یہ لفظ موجود ہے اور امام بخاری کی یہ بھی عادت ہے کہ ترجمہ میں ایسے الفاظ ذکر کردیتے ہیں جو اگرچہ ان کے اس باب کے تحت درج کردہ روایت میں تو نہیں ہوتے مگر اس روایت کے دیگر طرق جسے دیگر محدثین نے نقل کیا ہوتا ہے میں موجود ہوتے ہیں۔

جمہور کے نزدیک یہ امر استحبابی ہے اور سابقہ روایات میں وارد نہی، تنزیہی ہے۔ امام احمد کے نزدیک یہ مجبوری سے مشروط ہے وگرنہ نماز صحیح نہ ہوگی۔ ایک روایت ان سے یہ بھی منقول ہے کہ نماز صحیح تو ہوگی مگر ایسا کرنے والا گناہ گار ہوگا اگر اس نے ایسا کرنے کو اپنی عادت بنا لیا ہے۔ ابن عمر، طاؤس اور نخعی وغیرھم سے بھی عدمِ جواز منقول ہے، لہٰذا یہ مسئلہ اختلافی ہے اور امام بخاری کے ہاں جائز تو ہے مگر ان ابواب میں ذکر کردہ شروط کے ساتھ۔ جمہور کا بھی یہی موقف ہے بلکہ ان کے نزدیک اگر اتنا چھوٹا کپڑا ہے کہ کندھے پر اس کا کوئی حصہ نہیں ڈالا جا سکتا تو پھر بھی جائز ہے کیونکہ وہ اس امر کو استحبابی قرار دیتے ہیں۔ ابن حجر بھی یہ قرار دیتے ہیں کہ بخاری کا موقف یہی لگتا ہے کہ اگر تو کپڑا بڑا ہے تو کندھے پر اس کا کوئی حصہ کرنے کا حکم وجوبی ہے اگر تنگ ہے تو غیر وجوبی، اگلے باب سے یہی واضح ہوتا ہے۔

باب إذا كان الثوب ضيقا

یعنی اگر اتنا تنگ ہے کہ گردن کے پیچھے باندھنے یا کندھوں پر کرنے سے (بين السرة والمركبتين) کا کوئی حصہ دکھائی پڑتا ہے تو پھر یہ ہے کہ اس کپڑے کو کمر کے گرد باندھے۔ (لہٰذا اوپر والا حصہ ننگا رہے گا) گویا یہ مجبوری کی حالت ہے۔ علامہ کشمیری اس کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ فقہ میں موجود نہیں لہٰذا یہ تصور کہ فقہ میں تمام مسائل ہیں صحیح نہیں۔ کثیر مسائل فقہ میں نہیں ملتے۔

حدثنا يحي بن صالح قال: حدثنا فليح بن سليمان عن سعيد بن الحارث قال: سألنا جابر بن عبدالله عن الصلاة في الثوب الواحد فقال: خرجت مع النبي ﷺ في بعض أسفاره، فجئت ليلة لبعض أمري، فوجدته يصلي، و عليّ ثوب واحد فاشتملت به و صليت إلى جانبه۔ فلما انصرف قال: ما السُّرىٰ يا جابر؟ فأخبرته

بحاجتي- فلما فرغت قال: ما هذا الاشتمال الذي رأيت قلت: كان ثوب- يعني ضاق- قال: فإن كان واسعا فالتحف به، وإن كان ضيقا فاتزر به-

(فی بعض أسفارہ) مسلم کی روایت میں اس سفر کو غزوہ بواط کے نام سے ذکر کیا ہے۔ یہ ابتدائے ہجرت کے مغازی میں سے ہے۔ (ما ھذا الاشتمال) گویا یہ استفہامِ انکاری ہے خطابی کے بقول چونکہ کپڑا زیادہ تنگ تھا لہٰذا جب اشتمال کیا تو ہاتھ اندر ہی رہے اس وجہ سے آنحضور نے منع فرمایا۔لیکن ابن حجر کہتے ہیں کہ مسلم کی روایت میں صراحت ہے کہ انہوں نے جب کندھوں پر سے کپڑا گذار کر لپیٹا تو وہ سترِ عورہ نہ کر رہا تھا لہٰذا جابر نے تھوڑا سا جھک کر نماز ادا کی تا کہ بے پردگی نہ ہو اس پر آنحضور نے طریقہ بتلایا کہ اشتمال تب کرو جب کپڑا اتنا بڑا ہے کہ کم از کم گھٹنوں تک پہنچ جائے وگرنہ اسے کمر کے گرد۔ (چادر باندھنے کی طرح) باندھو۔ (کان ثوب) ثوب مرفوع بھی مروی ہے اور منصوب بھی، مرفوع ہونے کی شکل میں کان تامہ ہے، معنی یہ ہوا کہ ایک ہی کپڑا ہے۔ منصوب کی صورت میں یہ خبر ہے اور اسم مقدر ہے یعنی (كان المشتمل به ثوبا) اسماعیلی کی روایت میں (ضیقا) کا لفظ بھی ہے

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحيى عن سفيان قال: حدثني أبو حازم عن سهل قال: كان رجال يصلون مع النبي ﷺ عاقدي أزرهم على أعناقهم كهيئة الصبيان، وقال للنساء: لا ترفعن رؤوسكن حتى يستوي الرجال جلوساً-

سند میں یحی سے مراد ابن سعید قطان ہیں جب کہ سفیان ثوری اور ابو حازم سلمہ ابن دینار اور سہل بن سعد الساعدی ہیں۔ (کان رجال) رجال کو تنویع کے سبب نکرہ لایا گیا ہے مراد یہ کہ کچھ لوگ یعنی تمام لوگ اس ہیئت میں نہ ہوتے تھے۔ ابوداؤد کی روایت میں (رأیت الرجال) ہے، لام جنس کا ہے۔ وہاں نکرہ کے حکم میں ہے۔ (لا ترفعن) چنانچہ اس احتمال سے کہ کپڑے مختصر ہونے کے سبب عورتوں کی نظر کہیں مردوں کے ننگے حصہ پر نہ پڑے انہیں حکم دیا گیا کہ دیر سے سر اٹھایا کریں۔

باب الصلاة في الجبة الشامية

و قال الحسن في الثياب ينسُجها المجوسي لم يربها بأسا ، و قال معمر: رأيت الزهري يلبس من ثياب اليمن ما صُبغ بالبول- و صلى عليٌّ في ثوب غير مقصور-

چونکہ اس وقت اہلِ شام کافر تھے اس سے یہ استدلال مقصود ہے کہ کافروں کے بنے ہوئے کپڑے میں نماز ہو سکتی ہے۔ چونکہ حدیث میں (جبة شامية) کا لفظ ہے اس لئے ترجمۃ الباب میں یہی استعمال کیا اس پر قیاس کرتے ہوئے ہر قسم کا اور ہر جگہ کا کپڑا مراد ہے۔ (جس طرح آج کل لنڈے کے کپڑے آتے ہیں اگر ظاہری نجاست نہیں ہے تو ان میں نماز ادا کرنا جائز ہے گویا اہل شرک و کفر کی نجاست معنوی ہے، ظاہری نہیں) (وقال الحسن) اسے ابونعیم نے (بطريق معمر عن هشام عنه) نقل کیا ہے المجوسی سے مراد قومِ مجوس ہے۔ ایک نسخہ میں جمع کا لفظ بھی مستعمل ہے۔ ان سے مراد ایران کے آتش پرست تھے ابونعیم کے اس اثر کے الفاظ ہیں: (لا بأس بالصلاة فى الثوب الذى ينسجه المجوسى قبل أن يغسل) یعنی دھونے کی بھی ضرورت نہیں ہے مگر امام ابوحنیفہ کے ہاں بغیر دھوئے نماز ادا کرنا مکروہ ہے۔ امام مالک سے بھی یہی منقول ہے بلکہ ان کے ہاں اگر بغیر دھوئے نماز پڑھ لی تو اعادہ کرے (و قال معمر) اسے مصنف عبدالرزاق میں موصولاً نقل کیا گیا ہے۔ (ما صبغ بالبول) یا تو بول سے مراد ماکول اللحم کا بول

مراد ہے جو زھری کے نزدیک نجس نہیں ہے اگر البول میں الف لام جنس کا مراد لیں تو اس کا مطلب ہوگا کہ پہلے اس کو دھوتے تھے کیونکہ انسان کا بول بالاتفاق نجس ہے۔ (و صلی علی فی ثوب غیر مقصور) یعنی حضرت علی نے نئے کپڑوں، مراد تازہ بنے ہوئے کپڑوں میں بغیر انکو دھوئے نماز ادا کی۔ ابن سعد نے (من طریق عطاء بن محمد) ذکر کیا ہے (رأیت علیا صلی و علیه قمیص کرابیس غیر مغسول) علامہ انور رقمطراز ہیں کہ میری رائے میں اس باب میں بظاہر مسئلہ زیر بحث طہارت یا جناست کا نہیں بلکہ یہ ہے کہ ایسا لباس جو عربوں کے طریقہ پر سلا ہوا نہیں ہے، اس میں نماز پڑھی جا سکتی ہے؟ (اور اسے پہنا جا سکتا ہے) اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ یہ اہل کفر کے شعار کے زمرہ میں نہیں آتا۔ ان کا شعار اختیار کرنا منع ہے۔ (اس سے بعض معاصر علماء نے کہا کہ پینٹ کوٹ پہننے میں حرج نہیں، اس سے اہل مغرب کی مشابہت نہیں ہوگی۔ اور نہ یہ ان کا شعار ہے، مگر ٹائی نہ باندھی جائے کہ اس کی اصل یہ ہے کہ یہ صلیب کی ایک علامت اور اس کی طرز پر تھی جسے وہ مقدس سمجھتے ہیں، لہذا اسے استعمال کرنے سے ان کی مشابہت آ جائے گی۔ لیکن اس پر کہا گیا ہے کہ ممکن ہے کہ کبھی اس طرح ہو، مگر زمانہ حاضر میں ان کے عوام کے اذہان میں یہ نہیں ہے کہ وہ صلیب کی رمز باندھ رہے ہیں لہذا ٹائی میں بھی کوئی حرج نہیں۔ کچھ سکالرز نے پینٹ کوٹ کے اصلاً اہل مغرب کے لباس ہونے کا انکار کیا ہے بہر حال میری رائے ہے کہ لباس کوئی بھی ہو، اس کا پہننا جائز ہے، صرف یہ ہو کہ وہ۔ لباس التقوی ۔ کی قرآنی شرط پر پورا اترتا ہو یعنی جینز کی پینٹوں کی طرح اتنا چست نہ ہو کہ بجائے ستر کے اور نمایاں کرے)

حدثنا يحي قال: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن مغيرة بن شعبة قال: كنت مع النبي ﷺ في سفر فقال: يا مغيرة خذ الإداوة فأخذتها۔ فانطلق رسول الله ﷺ حتى توارى عني فقضى حاجته، و عليه جبة شامية ، فذهب ليخرج يده من كُمها فضاقت، فأخرج يده من أسفلها، فصببت عليه فتوضأ وضوء ه للصلاة، و مسح على خفيه، ثم صلى۔

امام بخاری کے شیخ یحی سے مراد، ابن موسی بلخی ہیں، ابوعلی جیانی کہتے ہیں کہ امام بخاری نے بابِ مذکور اور الجنائز اور تفسیر الدخان میں (یحی عن أبی معاویة) سے روایتیں نقل کی ہیں، ان تمام میں بھی یحی غیر منسوب ہیں۔ ابن السکن نے الجنائز کی روایت میں یحی کو ابن موسی قرار دیا ہے چنانچہ ابن حجر کے نزدیک ان تینوں مذکورہ ابواب کی روایت میں یحی سے مراد ابن موسی ہی ہیں۔ جب کہ ابونعیم نے الجنائز کی روایت میں یحی سے مراد ابن جعفر بیکندی کو لیا ہے، کرمانی نے ان کی تائید کی ہے مگر ابن حجر اس کا رد کرتے ہیں کیونکہ ابوعلی بن شبویہ بھی ابن السکن کے تائید کرتے ہیں کہ باب مذکور اور الجنائز میں یحی سے مراد ابن موسی بلخی ہیں۔ بعض متاخرین نے یحی ابن بکیر قرار دیا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔ اس طرح ابو معاویہ سے مراد الضریر ہیں نہ کہ شیبان النحوی، کیونکہ ابو معاویہ شیبان نحوی سے یحی ابن موسی اور یحی ابن جعفر اور یحی ابن معین، تینوں کا سماع ثابت نہیں ہے۔ مغیرہ کی یہ حدیث (باب المسح علی الخفین) میں گذر چکی ہے اور یہ سفرِ تبوک کا قصہ ہے۔ اسے مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب كراهية التعري في الصلاة وغيرها

یعنی نماز و غیر نماز میں عریاں ہونے کی کراہیت کے بارہ میں

حدثنا مطربن الفضل قال: حدثنا روح قال: حدثنا زكريا بن إسحاق حدثنا عمر و بن دينار قال: سمعت جابر بن عبدالله يحدث أن رسول اله ﷺ كان ينقل معهم الحجارة للكعبة و عليه إزاره، فقال له العباس عمه: يا ابن أخي لو حللت إزراك فجعلته على منكبيك دون الحجارة قال: فحله فجعله على منكبيه، فسقط مغشيا عليه، فما رئي بعد ذلك عريانا ﷺ۔

(كان ينقل معهم الحجارة) حضرت جابر نے قبل بعثت کا واقعہ بیان کیا ہے غالبا حضرت عباس سے جو اس واقعہ کے شاھد ہیں، سے سنا ہے اور انہوں نے یہ واقعہ اپنے بیٹے عبداللہ کو بھی سنایا چنانچہ ان کے حوالہ سے طبرانی میں روایت ہے۔ کعبہ کی تعمیر کے دوران پتھر ڈھو رہے تھے کہ حضرت عباس کے کہنے سے اپنی ازار کندھے پر ڈال لی تا کہ پتھر کی سختی سے محفوظ رہ سکیں۔ (فسقط مغشيا) بے ہوش ہو کر گر پڑے، ایک روایت میں ذکر ہے کہ ایک فرشتہ نے آ کر دوبارہ ازار باندھ دی آپ کا یہ بے ہوش ہونا نافرطِ حیاء کے سبب تھا کیونکہ یہ آپ کی جبلت تھا۔ آپ کے بارہ میں مروی ہے کہ (كان أشد حياء من العذراء) کنواری سے بھی زیادہ با حیا تھے۔ یہ بعثت سے پانچ برس قبل کا واقعہ ہے۔ (فما رئي بعد ذلك عريانا) یہ ترجمۃ الباب سے مطابقت ہے۔ اس سے مراد عمومی نفی ہے خاص حالات مثلاً نہاتے ہوئے اور حالت مباشرت اس میں داخل نہیں۔ (لیکن اس استثناء کی ضرورت نہیں کیونکہ فما رئی الخ کا لفظ ذکر کر کے اشارہ دیا کہ جلوت کی عریانی کہ قمیص اتار دینا وغیرہ، مراد ہے)

باب الصلاة في القميص و السراويل و التُبّان و القَباء

(سراویل) فارسی الاصل ہے اردو میں اس کا مترادف شلوار ہے۔ (تبان) بھی اوپر والے حصہ سے شلوار کی طرح ہوتا ہے مگر شلوار کی طرح اس کے دو پہنچے نہیں ہوتے یہ کبھی چمڑے کا بھی ہوتا تھا۔ (القباء) بغیر مد کے بھی مستعمل ہے بعض نے اسے بھی فارسی الاصل قرار دیا ہے جب کہ بعض کے نزدیک یہ (قبا يقبو) سے مشتق ہے بمعنی جمع، اس سے مراد واسکٹ کی طرح کا لباس ان چاروں کپڑوں میں سے کسی ایک میں نماز ادا کرنا جائز ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ انسان کی عورۃ باپردہ ہو جو کہ ناف سے گھٹنے تک ہے لیکن اولیٰ یہی ہے کہ دو کپڑے استعمال کئے جائیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک ایک کپڑے میں نماز ادا کرنا حالتِ مجبوری سے مشروط ہے۔ تبان یعنی نیکر میں نماز ادا کرنا صرف امام مالک کے ہاں جائز ہے۔ کیونکہ یہ عموماً رانوں کے نصف تک ہوتا ہے لہٰذا اس میں سترِ عورۃ پوری طرح نہ ہوا۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن محمد عن أبي هريرة قال: قام رجل إلى النبي ﷺ فسأله عن الصلاة في الثوب الواحد، فقال: أو كلكم يجد ثوبين۔ ثم سأل رجل عمر، فقال، إذا وسع الله فأوسعوا: جمع رجل عليه ثيابه، صلى رجل في إزار و رداء ، في إزار و قميص، في إزار و قباء، في سراويل ورداء، في سراويل وقميص ، في سراويل و قباء، في تبان و قباء، في تبان و قميص، قال: وأحسبه قال۔ في تبان ورداء۔

محمد سے مراد ابن سیرین ہیں۔ (أو كلكم يجد ثوبين) یہ ابتدائے اسلام کی بات ہے۔ اس سے مصنف کا استدلال ہے

کہ ان مذکورہ کپڑوں میں سے کسی ایک میں نماز ادا کرنا صحیح ہوگا مگر ساتھ ہی حضرت عمر کے حوالہ سے ذکر کر دیا کہ حالتِ کشائش میں بہتر ہے کہ دو دو کپڑے استعمال کئے جائیں۔ (ان دو دو کپڑوں کے ذکر سے ثابت ہوا کہ عمامہ یا ٹوپی ان میں شامل نہیں ہے لہٰذا اس پر اس طرح سے زور دینا جو بعض حضرات کا شیوہ ہے، نادرست ہے)

(سأل رجل عمر) کسی روایت میں ان کا نام مذکور نہیں ہے مگر محتمل ہے کہ ابن مسعود ہوں کیونکہ ان کا اور حضرت ابی بن کعب کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا تھا، ابی کا کہنا تھا کہ نماز ایک کپڑے میں ادا کرنا غیر مکروہ ہے۔ جب کہ ابن مسعود کہتے تھے یہ تب کی بات ہے جب کپڑوں کی قلت تھی۔ تو حضرت عمر نے برسر منبر یہ مذکورہ بات کہی (جمع رجل عليه ثيابه، صلى رجل في إزار و رداء الخ) یہ حضرت عمر کی منبر پر کی جانے والی گفتگو ہے اس مسئلہ میں اظہار خیال کرتے ہوئے بیان فرما رہے ہیں کہ نماز کے لئے (کم از کم) دو کپڑے ہونا چاہئیں اس طرح ازار اور اوپر والی چادر میں نماز ادا کرے، وغیرہ اس عبارت میں فعل ماضی، امر کے معنی میں ہے۔ دوسرا یہ عبارت کئی اجزاء پر مشتمل ہے اور بغیر واو العاطفہ کے ہے اس کی نظیر آنحضرت کا ایک فرمان بھی ہے۔ (تصدق امرؤ من ديناره من درهمه من صاع تمره) حرف عطف کے بغیر ہے اور ماضی بمعنی امر ہے۔ (تبان نیکر کو کہتے ہیں جہاں قمیص و نیکر کا ذکر ہے اس میں یہ بات محل نظر رہے کہ اس زمانہ کی قمیصیں بذات خود اتنی لمبی ہوتی تھیں کہ گھٹنوں تک یا اس سے بھی نیچے تک پہنچتی تھیں مگر اس قسم کی قمیص کے ساتھ (تبان) کا استعمال اس اندیشہ سے کہ مبادا حالت سجدہ میں شرم گاہ نظر آئے) (و قال و أحسبه) اس کے قائل ابوھریرہ ہیں (أحسبه) کی ضمیر حضرت عمر کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ (أو كلكم) میں ہمزہ استفہام کے لئے ہے اور واو عاطفہ ہے اصل کلام (و أكلكم) تھی چونکہ حرفِ استفہام صدارتِ کلام کا مستحق ہے لہٰذا اسے واؤ پر مقدم کر دیا۔ ابن حبان نے بھی اس روایت کی تخریج کی ہے مگر اس میں حضرت عمر کا ذکر نہیں ہے۔ اسی طرح مسلم نے بھی صرف مرفوع حصہ نکالا ہے۔ گویا بخاری کی یہ روایت مفصل ہے۔ حماد بن سلمۃ نے حماد بن زید سے موافقت کرتے ہوئے ایوب، ہشام، حبیب اور عاصم سے اسے روایت کیا ہے یہ سب ابن سیرین سے اور وہ ابوھریرہ سے راوی ہیں اس میں حضرت عمر کا قول مذکور ہے۔ اسے بھی ابن حبان سے نقل کیا ہے۔

حدثنا عاصم بن علي قال: حدثنا ابن أبي ذئب عن الزهري عن سالم عن ابن عمر قال:سأل رجل رسول اللهﷺ فقال: ما يلبس المُحرم؟ فقال: لا يلبس القميص ولا السراويل و لا البُرنُس و لا ثوبا مسه الزعفران و لاوَرَس- فمن لم يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين-

(سأل رجل) یہ روایت کتاب العلم میں بھی آئی ہے اور کتاب الحج میں بھی آئے گی اس کے باقی متعلقہ مباحث وہیں ذکر ہوں گے یہاں محلِ استدلال یہ ہے چونکہ محرم قمیص شلوار، برنس (یعنی لمبی ٹوپی) وغیرہ قسم کے کپڑے نہیں پہن سکتا، نماز تو اس نے پڑھنی ہی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ ان سلے ہوئے مختلف الشکل کپڑوں کے بغیر نماز ہو جاتی ہے۔ (و عن نافع) یہ عن الزھری پر معطوف ہے یعنی یہ روایت (نافع عن ابن عمر) کے طریق سے بھی مروی ہے، چنانچہ کتاب العلم کی روایت مصنف نے بحوالہ (آدم قال حدثنا ابن ذئب عن نافع) نکالی ہے۔ اور ساتھ ہی ذکر کر دیا کہ اس روایت کو زھری نے بھی عن سالم عن ابن عمر روایت کیا ہے، یہاں زھری کا طریق ذکر کر کے نافع کے طریق کا بھی حوالہ دیا ہے۔

باب ما يُستَرُ من العورة

یعنی عام حالت میں انسان کے جسم کا کون کون سا حصہ چھپانا ضروری ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کے نزدیک غیرِ نماز میں اگلی اور پچھلی شرم گاہ کا چھپانا ہی ضروری ہے۔ علامہ انور نے صحیح بخاری کے تمام تراجم میں مستعمل۔ من۔ کو تبعیضیہ قرار دیا ہے۔ جب کہ باقی شراح بعض جگہ بیانیہ، بعض جگہ تبعیضیہ کہتے ہیں۔ ان کی توجیہہ کے مطابق عورۃ میں تبعیض اس طرح ہوگی کہ لغت میں عورۃ کہتے ہیں ما یستحیٰ منه چنانچہ اس میں کیا اور کس قدر حصہ کا ستر ضروری ہے؟ اس کا بیان ہے۔ جمہور کے ہاں مرد کے ناف تا گھٹنہ جب کہ امام مالک کے نزدیک نصف فخذ تک عورۃ ہے۔ علامہ انورؒ اسے مراتب کا فرق قرار دیتے ہیں یعنی مالک کے ہاں شرم گاہ کے آس پاس کا حصہ بنسبت دوسرے حصہ کے آکد ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا الليث عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة عن أبي سعيد الخدري أنه قال: نهى رسول اللهﷺ عن اشتمال الصماء، و أن يجتبي الرجل في ثوب واحد ليس على فرجه منه شيء۔

یہاں ابن شہاب زہری نے یہ روایت عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود کے واسطہ سے بیان کی ہے جبکہ کتاب اللباس میں یہی روایت زہری نے (عامر بن سعد عن أبي سعيد) اس طرح (الاستیذان) میں زہری نے (عطاء بن يزيد عن أبي سعيد) نقل کی ہے گویا زہری نے اس کو اپنے تین شیوخ کے واسطہ سے حضرت ابوسعید خدری سے بیان کیا ہے۔

(عن اشتمال الصماء) یعنی اس طرح بکل مار کر اپنے جسم کے گرد کپڑا لپیٹ لینا کہ دونوں ہاتھ اندر ہوں اس لئے اس طریق کو صماء کہا گیا کہ اس میں ہاتھ نکالنے کی جگہ یا کسی بھی جانب سے کوئی کھلا نہیں ہے۔ یہ ابن قتیبہ کی تشریح ہے، فقہاء کے نزدیک اس سے مراد چادر کی بکل مارنا پھر ایک کنارے کو اس طرح کندھے پر ڈال دینا کہ فرج کا حصہ ننگا ہو جائے۔ نووی کہتے ہیں کہ اہل لغت نے جو تفسیر کی ہے، اس کے مطابق ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں ضرر کا اندیشہ ہے کہ اچانک ہاتھ نکالنے کی ضرورت پیش آئے۔ لیکن وہ اس طرح لپٹا ہوا ہے کہ بروقت نہیں نکل سکتا، اس طرح اسے کوئی نقصان پہنچ سکتا ہے (میرے خیال میں یہ رفع الیدین کی بھی ایک دلیل ہے ممکن ہے اس وجہ سے اس طرح کا بکل مارنا منع کیا گیا ہو کہ اس طرح رفع یدین نہیں ہوسکتا) اور فقہاء کی تشریح کے مطابق کی طرح کا بکل مارنا حرام ہوگا کیونکہ اس میں کشفِ عورت ہے۔ کتاب اللباس کی روایت میں مصنف نے اس کی تشریح بھی ذکر کی ہے جو بظاہر مرفوع ہے عبارت اس طرح ہے۔ (والصماء أن يجعل ثوبه على أحد عاتقيه فيبدو أحد شقيه) یعنی ایک کندھے پر چادر اس طرح ڈالے کہ اس کا ایک کنارا اوپر اٹھا ہوا ہو، مراد یہ کہ اس طرح کرنے سے کشفِ عورۃ ہو رہا ہو، یہ تشریح فقہاء کی تشریح کے موافق ہے اگر یہ تفسیر راوی حدیث کا مقولہ ہے یعنی موقوف ہے پھر بھی حجت ہوگی۔ کیونکہ حدیث کے ظاہر کے مخالف نہیں۔ (وأن يحتبي) احتباء یہ ہے کہ سرینوں کے بل اس طرح بیٹھے کہ ٹانگیں کھڑی ہوں، عربوں کی عادت تھی کہ مجلس میں عام طور پر اس طرح بیٹھتے تھے۔ اس میں اگر ایک ہی کپڑا ہے تو شرم گاہ ننگی ہوتی ہے، لہٰذا ممنوع قرار دیا۔

اس روایت کو امام بخاری نے اللباس اور البیوع میں بھی نقل کیا ہے، اسی طرح مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا قبيصة بن عقبة قال: حدثنا سفيان عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: نهى النبي ﷺ عن بيعتين : عن اللِماس والنَباذ۔ و أن يشتمل الصَّماءَ۔ وأن يحتبي الرجل في ثوب واحد۔

سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (عن بیعتین اللماس والنباذ) اس کی تشریح کتاب البیوع میں آئے گی۔ محلِ استدلال (وأن یشتمل الصماء الخ) ہے سابقہ حدیث میں (أن یحتبی) کے ذکر کے بعد فرمایا: (لیس علی فرجه منه شیء) یہ جملہ زیرِ نظر روایت میں نہیں ہے، اس قید سے ظاہر ہوا کہ مطلق احتباء منع نہیں ہے ہاں اگر اس طرح بیٹھنے سے بے پردگی ہو تب منع ہے (بعض خطباء کو سنا کہ گھٹنوں کے بل بیٹھنے سے اس حدیث کی بناء پر منع کرتے ہیں یہ غلط ہے کیونکہ ہمارے لباس میں اس طرح بیٹھنے سے کوئی بے پردگی کا خدشہ نہیں)۔ ابوداؤد کے سوا تمام اصحابِ صحاح بھی یہ روایت ذکر کی ہے۔

حدثنا إسحاق قال: حدثنا يعقوب بن إبراهيم قال: حدثنا ابن أخي ابن شهاب عن عمه قال: أخبرني حميد بن عبدالرحمن بن عوف أن أبا هريرة قال: بعثني أبو بكر في تلك الحجة في مؤذنين يوم النحر نُؤذّن بمنى ألا لا يحج بعد العام مشرك و لا يطوف بالبيت عريان۔ قال حميد بن عبدالرحمن: ثم أردف رسول الله ﷺ عليا فأمره أن يؤذن ببراءة۔ قال أبو هريرة: فأذن معنا عليٌّ في أهل منى يوم النحر: لا يحج بعد العام مشرك و لا يطوف بالبيت عريان۔

اسحاق سے مراد ابن راھویہ ہیں بعض نے ابن منصور بھی کہا ہے کیونکہ دونوں یعقوب سے روایت کرتے ہیں لیکن ابن حجر کہتے ہیں کہ میرے نسخہ میں ابوذر کے حوالہ سے اسحاق بن ابراہیم درج ہے جو کہ ابن راھویہ ہیں۔ مصنف کے شیخ اور ابوھریرہ وابوبکر کے علاوہ درمیان کے تمام راوی زھری ہیں۔ یہ روایت مجملاً پہلے گذر چکی ہے۔ کتاب الحج میں بھی اس کا ذکر ہوگا، بقیہ مباحث وہیں بیان ہوں گے یہاں محلِ استدلال (و لا یطوف بالبیت عریان) ہے۔ (فأمره أن یؤذن ببراءة) براءۃ پر تینوں اعراب صحیح ہیں، پیش حکایۃً کیونکہ قرآن میں ہے: ﴿براءة من الله الخ﴾ زبر اس بناء پر کہ یہ سورت کا نام ہے اور زیر اس وجہ سے کہ سورت کو مقدر مانتے ہوئے بطور مضاف اور براءۃ مضاف الیہ، حضرت علی کو بھیجنے کا سبب یہ تھا کہ سورت براءۃ میں مشرکوں کو جو امان دی تھی اس کی واپسی کا اعلان تھا اور یہ اعلان عربوں کے معمول کے مطابق صاحبِ امان یا اس کے قریبی رشتہ داروں میں سے کوئی آدمی ہی کر سکتا ہے۔ (چونکہ اس سے اگلے برس آنحضور کا حج کرنے کا ارادہ تھا۔ آپ نے چاہا کہ جب وہ تشریف لے جائیں وہاں کوئی مشرک نہ ہو اور نہ دوسری خرافات ہوں) علامہ انور کے مطابق آنحضرت کے اس سال حج نہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ حج اپنے اصلی مہینہ میں نہ تھا کیونکہ مشرکین ہر چند برس بعد ایک مہینہ بڑھاتے تھے۔ اسی کو قرآن میں نسیئ کے نام سے ذکر کیا گیا ہے۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب الصلاة بغير رداء

رداء سے مراد اوپر والے حصہِ بدن کو ڈھانپنے والی چادر وغیرہ، اس کا جواز ثابت کر رہے ہیں۔

حدثنا عبدالعزیز بن عبدالله قال: حدثني ابن أبي الموالي عن محمد بن المنكدر قال: دخلت علی جابر بن عبدالله و هو يصلي في ثوب ملتحفا به ورداؤه موضوع- فلما انصرف قلنا: يا أبا عبدالله تصلي ورداؤك موضوع؟ قال: نعم أجبت أن يراني الجهال مثلكم- رأيت النبي ﷺ يصلي هكذا-

حضرت جابر کی یہ حدیث گذر چکی ہے انہوں نے کپڑوں کی موجودگی کے باجود اظہارِ جواز کے لئے ایک کپڑا جسم کے گرد لپیٹ کر نماز ادا کی (ملحتفا بہ) اس پر تینوں اعراب آسکتے ہیں، زبر حال ہونے کے سبب، زیر جوار کی وجہ سے کہ اس کا ماقبل مجرور ہے۔ثواب کی صفت ہونا بھی محتمل ہے۔پیش، مبتدا مقدر (ھو) کی خبر گردانتے ہوئے۔

باب ما يذكر في الفخذ

ويروی عن ابن عباس و جرهد و محمد بن جحش عن البنیﷺ الفخذ عورة وقال أنس: حسرالنبیﷺ عن فخذه، و حديث أنس أسند، وحديث جرهد أحوط، حتی يخرج من اختلافهم، وقال أبو موسی: غطی النبیﷺ ركبتيه حين دخل عثمان، وقال زيد بن ثابت: أنزل الله علی رسولهﷺ و فخذه علی فخذی، فثقلت علی حتی خفت أن ترض فخذی-

ران عورۃ میں داخل ہے یا نہیں؟ اس بارہ میں اختلاف ہے امام شافعی اور ابوحنیفہ کے نزدیک پردہ میں داخل ہے البتہ انکا آپس میں ناف اور گھٹنہ کے شاملِ عورۃ ہونے کی بابت اختلاف ہے۔امام مالک کے نزدیک ران عورۃ نہیں ہے۔شاہ ولی اللہ امام مالک کے مسلک کو قوی قرار دیتے ہیں۔لیکن مالک کا ایک قول اس کے عورۃ ہونے کے حق میں بھی ہے۔احمد بھی اصح قول کے مطابق اسے عورۃ گردانتے ہیں۔ایک قول ان کا یہ بھی ہے کہ صرف قُبل اور دُبر عورۃ ہیں۔اہل ظاہر کا بھی یہی مسلک ہے۔اکثر تابعین کا یہی مسلک ہے۔جو اسے پردہ میں شامل نہیں سمجھتے ،ان کا استدلال مصنف کے ترجمۃ الباب میں نقل کردہ قولِ انس پر ہے۔ان بظاہر متعارض روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ خاص ،محرمِ راز قسم کے دوست احباب اور جن کے ساتھ کثرت کے ساتھ آدمی کا اٹھنا بیٹھنا ہو، ان کے لئے فخذ کا پردہ ضروری نہیں ہے چنانچہ آنحضرت جناب ابوبکر وعمر کی موجودگی میں بے تکلفی سے ران کے کچھ حصہ سے پردہ سرکا کر تشریف فرما تھے کیونکہ یہ دونوں حضرات آپ کے خاص دوست تھے اور ہمیشہ آپ کے ساتھ ان کا اٹھنا بیٹھنا تھا ان کے مقابلہ میں حضرت عثمان آپ کے بے تکلف قسم کے دوست نہ تھے بلکہ ان کے ساتھ ایک نازک رشتہ تھا لہٰذا ان کے آنے پر آپ نے فخذ کو اچھی طرح ڈھانپ لیا۔امام مالک کا بھی خیال ہے کہ مزدور ٹائپ لوگوں کے لئے فخذ کا پردہ نہیں ہے کیونکہ ان کی مزدوری اور بازار میں کام کاج کا تقاضہ ہے کہ ان کے کپڑے مختصر ہوں شاہ صاحب نے یہ نکتہ آرائی بھی کی ہے کہ ایک نماز محسنین کی نماز ہے ایک نماز عام مسلمانوں کی ہے عام مسلمانوں کی نماز کے لئے کچھ رخصتیں ہیں جب کہ محسنین سے تقاضہ یہ ہے کہ وہ ہر قسم کے آداب وعزیمت کا مظاہرہ کریں۔

(جیسا کہ کہا گیا ہے ،حسنات الأبرار سيئات المقربين، اب مثال کے طور پر ایک شیخ الحدیث کا ننگے سر رہنا یا نماز

پڑھنا معیوب ہوگا لیکن ایک عام آدمی یا طالب علم کے لئے یہ امر معیوب نہ ہوگا امام بخاری کی بیان کردہ توجیہ بھی اسی سے ملتی جلتی ہے کہ (حدیث جر هدأ حوط) یعنی احتیاط دینی اور ورع یہی ہے کہ فخذ ڈھانپ کر رکھے جائیں)۔

(ویروی عن ابن عباس و جر هد و محمد بن جحش) ابن عباس کی روایت، ترمذی نے موصولاً نکالی ہے اس کی سند میں ایک راوی ابو یحییٰ قتات ضعیف ہیں اس لئے صیغۂ تمریض سے اس کا حوالہ دیا ہے۔ جب کہ جرھد کی روایت مالک نے مؤطا میں اور ترمذی نے بھی نقل کی ہے۔ ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا ہے لیکن امام بخاری نے اس کو التاریخ میں اس کی سند کے اضطراب کے باعث ضعیف قرار دیا ہے۔ محمد بن جحش جو اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں، کے والد کا نام عبداللہ تھا جو صحابہ میں سے ہیں۔ خود محمد نے بھی عہدِ طفلی میں زمانۂ نبوت پایا ہے اور یہ روایت بیان کی ہے، اسے امام احمد نے اور حاکم نے المستدرک میں اور بخاری نے التاریخ میں نقل کیا ہے۔ سب نے (بطریق اسماعیل بن جعفر عن العلاء بن عبدالرحمن عن أبی کثیر مولی محمد بن جحش عنه) روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ (مرا لنبی ﷺ وأنا معه، علی معمر فخذاه مکشوفتان فقال یا معمر غط علیك فخذیك فإن الفخذین عورة) ابن حجر کے مطابق اس کے تمام راوی بخاری کی شرط پر ہیں سوائے ایک راوی، ابو کثیر کے۔ معمر سے مراد ابن عبداللہ نضلہ قرشی عدوی ہیں۔ محمد بن جحش ام المؤمنین زینب بنت جحش کے بھتیجے ہیں۔

(و قال أنس حسر النبی ﷺ) حضرت انس کی یہ حدیث اس باب کی پہلی روایت ہے۔ اور اس کی بابت بخاری فرما رہے ہیں کہ (أسند) (یعنی أصح اسنادا) چونکہ فخذ کے عورۃ ہونے کی بابت ترجمہ میں ذکر کردہ تینوں تعلیقات صحتِ سند کے لحاظ سے حدیث انس سے فروتر ہیں مگر بخاری ران ڈھانپنے کو أحوط قرار دیتے ہیں۔ (و قال أبو موسی) یہ ایک مفصل حدیث کا ٹکڑا ہے جسے مصنف نے المناقب میں (عاصم أحول عن أبی عثمان النهدی) کے واسطہ سے ذکر کیا ہے کہ آنحضرت ایک جگہ تشریف فرما تھے اور آپ کا گھٹنہ ننگا تھا، حضرت عثمان وہاں آئے تو آپ نے گھٹنہ ڈھانپ لیا۔ اس قسم کا واقعہ حضرت عائشہ سے بھی مروی ہے کہ آنحضرت اُن کے ہاں فروکش تھے اور آپ کا فخذ ننگا تھا اتنے میں عثمان آئے تو آپ نے ڈھانپ لیا، یہ ایک دوسرا واقعہ ہے یہ روایت مسلم میں ہے۔ طحاوی اور بیہقی نے اس قسم کا واقعہ حضرت حفصہ کے حوالہ سے بھی ذکر کیا ہے۔ اس میں حضرت ابو بکر کی آمد کا ذکر ہے چنانچہ اس قسم کے متعدد واقعات مروی ہیں۔ (و قال زید بن ثابت) یہ بھی ایک حدیث کا حصہ ہے جسے امام نے کتاب التفسیر میں سورۃ النساء کے حوالہ سے نقل کیا ہے، زید کہتے ہیں جب یہ آیت نازل ہوئی (لا یستوی القاعدون) تو آپ کی ران میری ران پر تھی۔ اس سے بخاری کا استدلال ہے کہ ران عورۃ نہیں ہے۔ اگر چہ اس روایت میں یہ صراحت نہیں کہ آیا اس وقت آپ کی ران پر کپڑا تھا یا نہیں، اسی لئے اسماعیلی نے اس معلق کو ترجمہ سے غیر متعلق قرار دیا ہے۔ شاہ ولی اللہ بھی اس استدلال کو محلِ نظر قرار دیتے ہیں کہ اگر کپڑا اس پر نہ تھا تو یہ ممکن ہے کہ نزولِ وحی کی حالت تھی چنانچہ غیر ارادی طور پر آپ کی ران زید کی ران پر آ گئی اور اگر کپڑا تھا پھر تو استدلال بنتا ہی نہیں ہے۔ بہر حال ابن حجر کے مطابق امام بخاری نے ظاہر حدیث پر اپنے استدلال کی بناء قائم کی ہے کیونکہ اس میں فخذ کا لفظ استعمال ہوا ہے اور اصلاً اس سے مراد بغیر کپڑے کی موجودگی کے ہوگا۔

(ترض فخذی) ترض، معلوم اور مجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے، نزولِ وحی کی حالت میں صرف آپ کی اونٹنی قصواء ہی آپ کی متحمل ہو سکتی تھی کیونکہ وہ عادی ہو چکی تھی۔ (فیض)

حدثنا يعقوب بن إبراهيم قال: حدثنا إسماعيل بن علية قال:حدثنا عبدالعزيز بن صهيب عن أنس أن رسول اللهﷺ غزا خيبر فصلينا عندها صلاة الغداةبغلس ، فركب نبي اللهﷺ و ركب أبو طلحة و أنا رديف أبي طلحة، فأجرى نبي الله ﷺ في زُقاق خيبر و إن ركبتي لتمس فخذ نبي الله ﷺ۔ ثم حسر الإزار عن فُخذه حتى إني أنظر إلى بياض فخذ نبي الله ﷺ فلما دخل القرية قال: الله أكبر خربت خيبر، إنا إذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين۔ قالها ثلاثا۔ قال: و خرج القوم إلى أعمالهم، فقالوا: محمد۔ قال عبدالعزيز و قال بعض أصحابنا۔ والخميس ، يعني الجيش۔ قال: فأصبناها عَنوة، فجُمع السَّبي ، فجاء دحية فقال: يا نبي الله أعطني جارية من السبي۔ قال: اذهب فخذ جارية۔ فأخذ صفية بنت حيي فجاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا نبي الله أعطيت دحية صفية بنت حُيَيَ سيدة قريظة والنضير، لا تصلح إلا لك۔ قال: ادعوه بها۔ فجاء بها۔ فلما نظر إليها النبي ﷺ قال: خذ جارية من السبي غيرها۔ قال: فأعتقها النبي ﷺ و تزوجها۔ فقال له ثابت: يا أبا حمزة ما أصدقها؟ قال: نفسَها، أعتقها و تزوجها۔ حتى إذا كان بالطريق جهزتها له أم سُليم فأهدتها له من الليل، فأصبح النبيﷺ عروسا، فقال: من كان عنده شيء فليجئ به۔ و بسط نِطعا فجعل الرجل يجيء بالتمر، و جعل الرجل يجيء بالسَّمن، قال: وأحسبه قد ذكر السويق۔ قال: فحاسوا حَيسا، فكانت وليمة رسولِ الله ﷺ۔

(ثم حسر الإزار عن فخذه) یہ محلِ استدلال ہے۔قرطبی کے مطابق یہ خصوصی حالات کی بناء پر تھا کہ آپ سواری پر تھے اگر اس طرح نہ کرتے تو بیٹھنا دشوار تھا۔لہٰذا یہ حکم مطلق نہیں ہے۔ابن حجر اس روایت کے الفاظ کہ انس کہتے ہیں کہ (و ان رکبتی لتمس فخذ نبی اللهﷺ) سے بھی استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ فخذ عورۃ نہیں ہے کیونکہ عورۃ کا بغیر حائل (کپڑے) کے چھونا جائز نہیں ہے۔ (قال و خرج القوم إلى أعمالهم) قال کے فاعل انس ہیں ۔آنحضرت کے خیبر میں داخل ہونے سے قبل وہاں کے باسی اپنے کام کاج پر نکلے لیکن یہاں اس کا ذکر بعد میں ہے یہ تقدیم و تاخیر ہے کیونکہ وہ خیبر کے واقعات ترتیب سے بیان نہیں کر رہے تھے ، برسبیلِ تذکرہ اس بات کا ذکر کر دیا۔ (قال عبدالعزيز و قال بعض أصحابنا والخميس) یعنی بخاری کی اس روایت کے حضرت انس سے راوی عبدالعزیز نے ان سے یہی جملہ سنا ہے (فقالوا محمد) لیکن وہ یعنی عبدالعزیز کہتے ہیں کہ ہمارے بعض اصحاب مراد حضرت انس کے کچھ دوسرے شاگرد یعنی ان کے ساتھی، (والخميس) کا لفظ بھی انس سے روایت کرتے ہیں۔اہل خیبر نے کہا تھا (محمد والخميس) یعنی الجیش ، (یہ محدثین کی کمال درجہ کی احتیاط ہے کہ ایک لفظ کسی وجہ سے خود نہیں سنا تو دوسروں کے حوالہ سے ذکر کر دیا) لشکر کو خمیس اس وجہ سے کہا جاتا تھا کہ اس کے پانچ حصے ہوتے تھے مقدمہ، میمنہ، میسرہ، قلب اور ساق یعنی

مؤخرة الجيش۔ (عَنوةً) یعنی قہراً، بزورِ طاقت۔ (فخذ جارية من السبي غيرها) امام شافعی نے واقدی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضرت صفیہ کو واپس لینے کے بعد دحیہ کلبی کو کنانہ بن ربیع کی بہن لونڈی کے طور پر عطا کی، کنانہ حضرت صفیہ کا شوہر تھا جو خیبر میں قتل ہوا چونکہ انہوں نے قیدی عورتوں میں حسب ونسب کے اعتبار سے سب سے افضل یعنی حضرت صفیہ کو لے لیا تھا۔ آپ نے اس خیال سے کہ باقی ساتھیوں سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ دحیہ سے امتیازی سلوک کیا ہے، مصلحت کے تحت صفیہ کو واپس لیا اور ان کی طیبِ خاطر کے لئے صفیہ کے مقتول شوہر کی بہن ان کو دی۔ مسلم کی روایت میں جو یہ ہے کہ (اشترى صفية منه بسبعة أرؤس) اشتری کا لفظ مجازاً استعمال ہوا ہے مراد یہ ہے کہ صفیہ کے بدلے ان کو سات سَر (غلام اور لونڈیاں) عطا کئے۔ علامہ کہتے ہیں کہ عربوں کے ہاں جنگوں میں صرف عورتیں اور بچے ہی سبی بنائے جاتے تھے۔ باقی مباحث المغازی اور کتاب النکاح میں آئیں گے۔

(فقال له ثابت يا أباحمزة) ابوحمزہ حضرت انس کی کنیت ہے، ثابت سے مراد بنانی ہیں۔ (فأهد تها) یعنی (زفتها) شبِ زفاف کے لئے بھیجا۔ (فحاسوا حَيسا) یعنی کھجور اور گھی وغیرہ کو مکس کر کے ایک قسم کا حلوہ تیار کیا۔ اس روایت کو ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب في كم تصلي المرأة في الثياب

و قال عكرمة : لو وارت جسدها في ثوب لأجزته۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ عورت کا تمام جسم عورة ہے ما سوائے ہاتھوں اور قدموں کے۔ مختلف روایات میں جو متعدد کپڑوں کا ذکر آیا ہے مثلاً ام سلمہ کی ایک روایت میں چادر اور قمیص کا ذکر ہے، عطاء سے مروی ہے کہ عورت قمیص، چادر اور ازار میں نماز پڑھے گی، اس سے مراد یہ ہے کہ وہ تمام جسم کو چھپائے گی اگر ایک ہی کھلے کپڑے سے اس کا جسم مستور ہو جائے تو جائز ہوگا جیسا کہ ترجمۃ الباب میں ذکر کیا۔ عکرمہ کا یہ قول مصنف عبدالرزاق میں موصول ہے۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال:أخبرني عروة أن عائشة قالت: لقد كان رسول الله ﷺ يصلي الفجر فيشهد معه نساء من المؤمنات متلفعات في مروطهن، ثم يرجعن إلى بيوتهن مايعرفهن أحد۔

(متلفعات) یعنی متغطيات، سر اور جسم ڈھانپے ہوئے۔ (مرو طهن) مرط کی جمع ہے، صوف وغیرہ سے بنی ہوئی چادریں۔ اگرچہ اس استدلال پہ یہ اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ ممکن ہے ان چادروں کے نیچے اور بھی کپڑے ازقسم قمیص وازار ہوں مگر جیسا کہ امام بخاری کی عادت ہے کہ ظاہر کلام سے فائدہ اٹھاتے ہیں کیونکہ یہ احتمال بھی ہے کہ ایک بڑی چادر سے سارا سر و جسم چھپانے کے علاوہ اور کوئی کپڑا نہ ہو، لہٰذا استدلال صحیح ہوا۔ ویسے بھی حدیثِ باب سے زیادہ تراجم ابواب میں نقل کردہ آثار صحابہ وتابعین ان کے استدلال کے شواھد ہوتے ہیں اور یہاں بھی عکرمہ نے صراحت سے ایک کپڑے کا ذکر کیا ہے۔ (مايعرفهن أحد) المواقیت کی روایت میں (من الغلس) کا بھی اضافہ ہے۔ اس سے یقین ہوا کہ عدم معرفت اندھیرے کی بناء پر تھی وگرنہ یہ بھی احتمال ہوتا کہ اپنے آپ کو اچھی طرح چھپانے اور [illegible] لینے کے سبب کوئی ان کو پہچان نہ پاتا۔ نووی نے اس معرفت سے یہ مراد لیا ہے کہ پتہ نہ چلتا تھا کہ مرد ہے یا عورت۔ کیونکہ اتنا اندھیرا ابھی باقی ہوتا تھا کہ پہچان نہ ہوسکتی تھی۔ اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی

نکالا ہے۔

باب إذا صلى في ثوب له أعلام، و نظر إلى عَلَمها

علمھا میں مؤنث ضمیر آمدہ روایت کے لفظ (خميصته) کے حوالہ سے ہے۔شاہ صاحب اس ترجمہ کی بابت راقم ہیں کہ نماز فاسد نہ ہوگی مگر ترک افضل ہے۔

حدثناأحمد بن يونس قال: حدثنا إبراهيم بن سعد قال: حدثنا ابن شهاب عن عروة عن عائشة: أن النبي ﷺ صلى في خميصة لها أعلام فنظر إلى أعلامها نظرة، فلما انصرف قال: اذهبوا بخميصتي هذه إلى أبي جهم وائتوني بأنبجانية أبي جهم، فإنها ألهتني آنفا عن صلاتي، و قال هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة: قال النبي ﷺ: كنت أنظر إلى علمها و أنا في الصلاة فأخاف أن تفتنني۔

خميصة چوکور قسم کی چادر اس میں اعلام یعنی۔نشانات (از قسم پھول وغیرہ) تھے (وأتوني بأنبجانية أبي جهم) اعلام والی خمیصہ ابوجہم کو بھجوادی اور ان کی انجانیہ طلب فرمائی یہ بغیر نشانات کے چادر ہے۔ابوموسی کے مطابق یہ انجان (ایک جگہ کا نام) کی طرف نسبت ہے۔ابوجہم کا نام عبید یا عامر بن حذیفہ قرشی ہے مؤطا کی روایت کے مطابق چونکہ اسی نے یہ خمیصہ آپ کو تحفۃً دی تھی، آپ نے اس میں نماز مناسب نہ سمجھتے ہوئے واپس بھجوادی اور بغیر نشان والی چادر منگوائی۔تاکہ اسے یہ باور نہ ہو کہ آپ نے اس کا ہدیہ واپس کر دیا ہے۔اس سے ثابت ہوا کہ تحفہ اپنی پسند کا لیا جا سکتا ہے (آنفا) یعنی ابھی، یہ استئناف سے ماخوذ ہے یعنی کسی چیز کی ابتدا (عن صلاتی) نماز سے غافل کر دیا کہ مفہوم یہ ہے کہ کمالِ حضور سے تھوڑا سا مشغول کر دیا۔کہ آپ کی نظر نشانات پر پڑتی تھی۔یا یہ کہ آپ کو ایسا ہونے کا خوف لاحق ہوا کیونکہ متنِ حدیث میں ہے (فأخاف ان تفتننی) ابوجہم کی طرف واپس لوٹا دیا تا کہ کسی اور استعمال میں لائیں جس طرح حضرت عمر کو ایک مرتبہ حلہ عطارد بھیجا تھا اور فرمایا تھا: (إني لم أبعث بها إليك لتلبسها) کہ اس لئے نہیں بھیجا کہ تم پہنو یعنی کسی اور استعمال میں لا سکتے ہو۔(آج کل ہماری مساجد اور ہمارے جائے نماز حتی کہ مسجد نبوی بھی نقوش اور اعلام سے بھرپور ہیں اسی طرح ہمارے لباس بھی بسا اوقات مختلف ڈیزائنوں اور پھولوں سے مزین ہوتے ہیں۔خصوصا نوجوانوں کی شرٹس اور خواتین کے کپڑے، ان کے ساتھ نماز ادا کرنے کی بابت میرا خیال یہ ہے کہ بغیر کراہت کے جائز ہے کیونکہ پہلے ذکر ہوا کہ حسنات الأبرار سيآت المقربين اور شاہ صاحب فرماتے ہیں۔صلاۃ المحسنین اور صلاۃ عامۃ المؤمنین کے درمیان فرق ہے آنحضور اور آپ کے صحابہ و مقربین کمال حضوری اور استغراق سے نماز ادا کرتے تھے۔جب کہ عامۃ الناس عموماً مشغول و مصروف اذہان کے ساتھ صف بستہ ہوتے ہیں، ان کا ذہن ویسے ہی اثنائے نماز مختلف قسم کے خیالات میں مشغول رہتا ہے۔نشانات والے کپڑے یا جائے نماز اور منقش فرش و محراب ان کو مزید غافل نہیں کر سکتے۔ویسے بھی ایک درجۂ کمال ہے اور دوسرا درجۂ قبول:

تیرا قیام بے حضور تیری نماز بے سرور
ایسی نماز سے گذر ایسے امام سے گذر

علامہ کشمیری لکھتے ہیں کہ قلوبِ لطیفہ ان چھوٹے امور کو بھی محسوس کر لیتے ہیں۔ ایسا استغراق کہ گرو پیش کی کچھ خبر نہ ہو طریقِ انبیاء نہیں ہے۔ (و قال هشام بن عروة) اسے احمد، ابن ابی شیبہ مسلم اور ابو داود نے نقل کیا ہے: (تفتنني) یہ ایک روایت میں (تفتنّي) یعنی تاءِ ثانی پر زیر اور نون مدغم ومشدد کے ساتھ ہے۔

باب إن صلى في ثوب مصلب أوتصاوير هل تفسد صلاته؟

و ما ينهى عن ذلك

یعنی ایسے کپڑے میں جس میں صلیب جیسی شکلیں ونقش ہوں یا تصاویر والا کپڑا۔ (تصاویر) تقدیرِ کلام یوں ہے (ثوب ذی تصاویر) مضاف معلوم ہونے کی وجہ سے محذوف ہے۔ (هل تفسد صلاته) حسبِ عادت یہ اسلوب اختیار کیا تا کہ اس امر میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ ہو۔ نماز فاسد ہو گی یا نہیں، اس میں اختلاف ہے مگر کراہت پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ ان بنے ہوئے نقوش کے سبب دل کے غفلت میں پڑنے کا خدشہ ہے دوسرا چونکہ اہلِ تثلیث صلیب کو تقدس کا درجہ دیتے ہیں لہٰذا اس کپڑے میں بھی نماز پڑھنے سے نہی ہے کیونکہ کتاب اللباس میں حضرت عائشہ سے مروی حدیث میں ہے کہ صلیب کے نقش والی کوئی چیز دیکھتے تو مٹا دیتے، حدیثِ باب میں اگرچہ صراحۃً نماز کی نہی نہیں ہے لیکن نمازی کے سامنے سے ہٹانے کا ارشاد فرمایا اس سے نمازی کا اسے پہن کر نماز ادا کرنا بالاولی منع ثابت ہوا۔

حدثنا أبو معمر عبدالله بن عمرو قال: حدثنا عبدالوارث قال: حدثنا عبدالعزيز بن صهيب عن أنس: كان قِرامٌ لعائشة سترت به جانب بيتها ، فقال النبي ﷺ: أميطي عنا قرامك هذا فإنه لا تزال تصاويره تعرِض في صلاتي۔

قرام سے مراد صوف سے بنا ہوا رنگوں والا باریک پردہ۔ اس حدیث میں آنحضرت کے نماز قطع کرنے یا اسے دوبارہ پڑھنے کا ذکر نہیں ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ سابقہ باب کی طرح دل غافل ہونے کے خطرہ کے تحت اس قسم کے لباس میں نماز ادا کرنے کی کراہت ہے۔ اس سند کے تمام راوی بصری ہیں اسے نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ کہ ایسے نقوش جو اتنے چھوٹے ہوں کہ تقریباً دکھائی نہ دیتے ہوں، ان میں حرج نہیں وگرنہ مکروہ ہے کیونکہ توجہ بٹ جانے کا خدشہ ہے۔

باب من صلى في فَرُّوجِ حرير ثم نزعَه

یعنی ریشمی قباء میں نماز کی ادائیگی۔ کراہت ثابت ہو رہی ہے چونکہ حدیث میں (کالکارہ) ہے نماز قطع نہیں کی اور نہ ہی لوٹائی۔ اور آپ کے الفاظ کہ یہ متقین کا لباس نہیں ہے۔ چونکہ ریشم ابتدائے اسلام میں حرام نہ تھا اس لئے آپ نے زیبِ تن فرمایا کیونکہ مسلم کی حدیثِ جابر میں ہے (و قال نهاني عنه جبريل) یعنی نماز پڑھ کر آپ نے اتارا اور فرمایا مجھے جبریل نے روک دیا ہے المتقین جمع مذکر کا لفظ ہے کیونکہ عورتوں کے لئے ریشم کا استعمال حلال ہے۔ جمہور اور حنفیہ کے نزدیک ریشم میں نماز پڑھنے سے فریضہ تو ادا ہو جائے گا لیکن اس نے حرام کا ارتکاب کیا جب کہ امام مالک کے نزدیک نماز لوٹانی پڑے گی۔ مزید مباحث اللباس میں آئیں گے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: حدثنا الليث عن يزيد عن أبي الخير عن عقبة بن

عامر قال:أهدي إلى النبيﷺ فروج حرير فلبسه فصلى فيه، ثم انصرف فنزعه نزعا شديدا كالكاره له و قال: لا ينبغي هذا للمتقين۔

اکیدر (صاحب دومۃ الجندل) نے یہ ہدیہ بھیجا تھا۔ اللباس میں نام مذکور ہے۔ اس سند کے تمام راوی مصری ہیں اسے مسلم اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب الصلاة فى الثوب الأحمر

جائز ہے، حنفیہ کے ہاں مکروہ ہے حدیثِ باب کی انہوں نے یہ تاویل کی ہے کہ مکمل سرخ نہ تھا بلکہ سرخ رنگ کی دھاریاں تھیں ان کی دلیل ابو داؤد میں منقول ابن عمر کی روایت ہے کہ آنحضور کا گذر سرخ رنگ کی دو چادریں پہنے ہوئے آدمی پر ہوا اس نے سلام کہا مگر آپ نے جواب نہ دیا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند کمزور ہے ترمذی نے اگرچہ حسن کہا ہے بفرضِ صحت سلام کا جواب نہ دینے کا کوئی اور سبب ہوسکتا ہے کیونکہ صحیح کی اس روایت میں صراحۃً ہے کہ آپ نے سرخ قبہ پہنا۔ ایک توجیہہ بیہقی نے ذکر کی ہے کہ اگر کپڑا بننے کے بعد سرخ رنگ میں رنگا گیا تو کراہیت ہے لیکن اگر اس کے ریشے سرخ رنگ میں رنگ کر کپڑا بُن لیں تو کراہیت نہیں ہے۔ شاہ ولی اللہ بھی بیہقی کی توجیہہ سے متفق ہیں۔ علامہ انور ذکر کرتے ہیں کہ اگر احمر قانی یعنی خالص اور شدید سرخ رنگ ہے تو مکروہ تنزیہی ہے دھاری دار سرخ ہے تو بلا کراہت جائز ہے اور اگر زعفران اور عصفر سے رنگے ہونے کی وجہ سے سرخ ہے تو مردوں کے لئے مکروہِ تحریمی ہے عورتوں کے لئے یہ سب کچھ جائز ہے کہتے ہیں کہ نہایت تلاش کے بعد مجھے ابن العربی کی احکام القرآن میں روایت ملی ہے کہ یہ حلہ دھاری دار سرخ تھا۔

حدثنا محمد بن عَرعرة قال: حدثني عمر بن أبي زائدة عن عون بن أبي جُحيفة عن أبيه قال: رأيت رسول الله في قبة حمراء من ادَمٍ، ورأيت بلالا أخذ وضوء رسول الله ﷺ، ورأيت الناس يبتدرون ذاك الوضوء، فمن أصاب منه شيئا تمسّحَ به، و من لم يصب منه شيئا أخذ من بلل يد صاحبه۔ ثم رأيت بلالا أخذ عنزة فركزها، و خرج النبيﷺ في حلة حمراء مشمرا صلى إلى العنزة بالناس ركعتين ، ورأيت الناس والدواب يمرون من بين يدي العنزة۔

(من آدَم) یعنی چمڑے کا بنا ہوا۔ چرمی جیکٹ کی طرح (مشمرا) یعنی پنڈلیوں سے کپڑا اٹھائے ہوئے۔ مسلم کی روایت میں ہے (كأني أنظر إلى بياض ساقيه) (عموماً کیچڑ وغیرہ سے بچنے کے لئے شلوار یا ازار کو پنڈلیوں سے کچھ اٹھا کر چلا جاتا ہے۔ یہ مراد بھی ہوسکتا ہے کہ لباس المؤمن الی نصف ساقه کے مصداق نصف پنڈلیوں تک یہ کپڑا معمول کے مطابق ہی ہو۔ لغت میں ۔مشمر۔ کا لفظ کسی کام کے لئے تیار ہونے کا کنایہ ہوتا ہے) اس حدیث کو مصنف نے کتاب اللباس میں نیز ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے الزینۃ میں اور ابن ماجہ نے الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔

باب الصلاة في السطوح والمنبر والخشب

قال أبو عبدالله :و لم ير الحسن بأسا أن يصلي على الجَمْد والقناطر وإن جرى

تحتها بول أو فوقها أو أمامها إذا كان بينهما سترة- و صلى أبو هريرة على سقف المسجد بصلاة الإمام، و صلى ابن عمر على الثلج-

یعنی اس کا جواز ثابت ہے شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ امام بخاری کا اس ترجمۃ سے مقصود یہ ہے کہ یہ جو حدیث میں آیا ہے (وجعلت لی الارض مسجدا) اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ چھت، منبر وغیرہ پر نماز ادا کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ ارض نہیں ہیں (وہاں ارض کے لفظ کا استعمال اس معنی میں ہے کہ چونکہ سابقہ امتوں کیلئے مخصوص جائے عبادت ہوتے تھے جن کے بغیر وہ ادائے عبادت نہ کر سکتے تھے امتِ محمد یہ کے لئے تمام زمین جائے عبادت بنائی گئی) (قال ابو عبدالله) یعنی امام بخاری، حسن بصری کا قول نقل کرتے ہیں کہ جامد پانی پر مراد برف، نماز ادا کرنا صحیح ہے۔ یہ معنی جَمد کو جیم پر زبر اور میم پر جزم پڑھنے کے ساتھ ہے اگر جیم اور میم پر پیش پڑھی جائے تو اس کا معنی اونچی ٹھوس جگہ ہوگا۔ دونوں معانی صحیح ہیں لیکن چونکہ بعد میں (قناطر) یعنی پل کا لفظ موجود ہے لہٰذا پہلا معنی ارجح ہے۔ (و ان جری تحتہا بول) مراد یہ ہے کہ خاص وہ جگہ جہاں نماز ادا ہو رہی ہو، اس کا طاہر ہونا ضروری ہے اگر اس کے سامنے یا نیچے نجاست ہو یا گذر رہی ہو تو کوئی حرج نہیں۔ (و صلی ابو ہریرۃ) اس اثر کو ابن ابی شیبۃ نے صالح مولی التوأمۃ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔ صالح ضعیف ہے مگر اس اثر کو تقویت ایک دوسری سند سے ہوتی ہے جسے سعید بن منصور نے عن ابی ہریرۃ روایت کیا ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا سفيان قال: حدثنا أبو حازم قال: سألوا سهل بن سعد من أي شيء المنبر؟ فقال: ما بقي في الناس أعلم مني، هو من أثل الغابة، عمله فلان مولى فلانة لرسول اللهﷺ، و قام عليه رسول اللهﷺ حين عُمل ووُضع، فاستقبل القبلة، كبر و قام الناس خلفه، فقرأ و ركع و ركع الناس خلفه، ثم رفع رأسه، ثم رجع القهقرى فسجد على الأرض، ثم عاد إلى المنبر، ثم ركع ثم رفع رأسه ثم رجع القهقرى حتى سجد بالأرض- فهذا شأنه- قال أبو عبدالله: قال علي بن عبدالله سألني أحمد بن حنبل رحمه الله عن هذا الحديث، قال: فإنما أردت أن النبيﷺ كان أعلى من الناس، فلابأس أن يكون الإمام أعلى من الناس بهذا الحديث- قال: فقلت إن سفيابن عيينة كان يُسأل عن هذا كثيرا فلم تَسمعه منه؟ قال:لا-

علی سے مراد ابن المدینی ہیں اور ان کے شیخ سفیان ابن عیینہ ہیں اور ابو حازم سے مراد سلمہ ابن دینار ہیں۔ (من ای شیء المنبر) یعنی منبرِ رسول، ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ بعض لوگوں نے اس امر میں بحث و تمحیص کی کہ آنحضرت کا منبر کس لکڑی کا تھا تو تحقیقِ حال کے لئے سہل بن سعد کے پاس آئے۔ (من أثل الغابة) مدینہ کے نواح میں الغابہ ایک معروف جگہ تھی اور اثل (جھاؤ) جس کا ذکر قرآن میں بھی ہے ایک معروف درخت ہے جس میں کانٹے نہیں ہوتے۔ بڑے درخت کو اثل اور اگر چھوٹا ہو تو اسے طرفاء کہتے ہیں۔ (عملہ فلان مولی فلانة) بنانے والے کے نام میں اختلاف ہے راجح وہ ہے جو ابو سعد نے اپنی کتاب شرف المصطفیٰ میں

(ابن لہیعة عن عمارة بن غزیة عن عباس ابن سہل عن ابیه) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس کا نام میمون تھا۔ (مولی فلانة) فلانہ کا نام معلوم نہیں ہوسکا مگر وہ انصاریہ تھیں ابن التین نے امام مالک سے روایت کیا ہے کہ وہ سعد بن عبادہ کا مولیٰ تھا ممکن ہے کہ دراصل ان کی بیوی کا مولی ہو، مجازا سعد کا مولیٰ کہا، اگر ایسا ہے تو ان کی بیوی کا نام فکیہہ بنت عبید ہے جو ان کی عم زاد تھیں۔ تو اس روایت سے ثابت ہوا کہ منبر پر نماز ہوسکتی ہے۔ نیز یہ بھی ثابت ہوا کہ امام مقتدیوں سے بلند سطح پر وقتِ امامت کھڑا ہوسکتا ہے آپ علیہ السلام سجدہ کے لئے پیچھے ہٹ کر منبر سے نیچے آئے اور زمین پر سجدہ کیا اس سے حالتِ نماز کچھ عمل کا جواز بھی ثابت ہوا، مزید تفصیل آگے آئے گی۔

(قال علی بن عبدالله الخ) امام بخاری اپنے شیخ ابن المدینی کا استدلال ذکر کر رہے ہیں کہ امام کا مقتدیوں سے بلند جگہ پر کھڑا ہونا جائز ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ ابوداؤد کی ایک روایت میں جو نہی ہے بقول نووی وہ بلا ضرورت مقتدیوں سے بلند جگہ کھڑا ہونے پر ہے کسی حاجت کے سبب مثلاً مقتدیوں کو نماز کا طریقہ سکھلانا وغیرہ، تو یہ جائز ہے مسلم کی روایت میں ہے: (انما صنعت هذا لتأتموا بی و لتعلموا صلاتی)۔ (قال فقلت) قال کے فاعل علی ہیں (قال لا) اس قال کے فاعل احمد بن حنبل ہیں۔ گویا احمد نے یہ حدیث سفیان بن عیینہ سے نہیں سنی۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ میں نے مسند احمد کا مراجعہ کیا تو وہاں ابن عیینہ سے منقول یہ حدیث اسی سند کے ساتھ مذکور ہے مگر وہ صرف سہل کے قول کا (کان المنبر من أثل الغابة) تک ہی ہے اس سے تعین ہوا کہ احمد نے جو سفیان سے نہ سننے کی بات کی ہے اس سے مراد بقیہ حدیث ہے یعنی جس میں ذکر ہے کہ پھر آپ نے اس پر کھڑے ہو کر نماز پڑھائی، یہ حصہ احمد نے نہیں سنا۔ اس لئے ابن المدینی نے سفیان کے حوالہ سے جب یہ بھی بیان کیا تو احمد بن حنبل نے توثیق چاہی جو انہوں نے کر دی۔ اس حدیث سے لکڑی پر نماز ادا کرنے کا جواز بھی ثابت ہوا۔

حدثنا محمد بن عبدالرحیم قال: حدثنا یزید بن هارون قال: أخبرنا حُمید الطویل عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ سقط عن فرسه فجحشت ساقه۔ أو كتِفه۔ وآلی من نسائه شهرا، فجلس في مشربة له درجتها من جُذوع، فأتاه أصحابه یعودونه فصلی بهم جالسا و هم قیام، فلما سلم قال: إنما جعل الإمام لیؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا، وإن صلی قائما فصلوا قیاما۔

(فجحشت ساقه أو كتفه) پنڈلی یا کندھا چھل گیا۔ راوی کو شک ہے، اسماعیلی کی روایت میں (بطریق بشر بن المفضل عن حمید) قدم مبارکہ کا ذکر ہے۔ زہری کی انس سے روایت میں دائیں حصہ کے زخمی ہونے کا ذکر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت کے داہنے حصہ پر زخم آیا ممکن ہے کندھے، پنڈلی اور قدم سب پر معمولی زخم آئے ہوں۔ (و آلی من نسائه شهرا) حلف اٹھایا کہ ایک ماہ تک ازواجِ مطہرات کے قریب نہ جائیں گے۔ ابن حجر کے نزدیک یہ دونوں واقعات ایک ہی وقت پیش آئے۔ یعنی سن نو ہجری میں، مگر علامہ کشمیری استدراک کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ دو الگ الگ واقعات ہیں گھوڑے سے گرنے کا واقعہ بقول ابن حبان سن آٹھ ہجری میں پیش آیا تھا۔ راوی نے صرف ذکر کرتے ہوئے جمع کر دیا ہے کیونکہ دونوں مرتبہ آپ مشربہ میں قیام پذیر ہوئے تھے، اس کی دلیل حدیث کا لفظ (یعودونه) بھی ہے کیونکہ واقعہ ایلاء میں تو آپ علیل نہ تھے۔ انتھی۔ تو اس

صورتِ حال میں (مشربة) یعنی بالا خانہ میں قیام فرمایا: (درجتها من جذوع) کشمھینی کی روایت میں (جذوع النخل) مذکور ہے آپ کے اصحاب عیادت کے لئے آتے تھے وہیں ان کو نماز پڑھاتے۔ اس سے لکڑی پر نماز پڑھنے کے جواز کا اثبات کیا۔ مزید یہ کہ وہ گھر کے نچلے حصہ کی چھت تھی۔ یہ بھی ترجمۃ الباب سے مطابقت ہوئی۔ بقیہ مباحث (الامامة) میں آئیں گے۔ اس کو مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ اور نسائی نے کتاب الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔

باب إذاأصاب ثوب المصلي امرأته إذا سجد

حدیث باب سے استدلال کیا ہے کہ نماز صحیح ہوگی یعنی یہ ملامسۃ النساء میں شمار نہ ہوگا۔

حدثنا مسدد عن خالد قال: حدثنا سليمان الشيباني عن عبدالله بن شداد عن ميمونة قالت: كان رسول الله ﷺ يصلي وأنا حذاء ه وأنا حائض، و ربما أصابني ثوبه إذا سجد قالت: و كان يصلي على الخُمرة۔

یہ حدیث کتاب الطہارۃ میں گذر چکی ہے وہاں یہ استدلال ہوا تھا کہ حائض کا جسم طاہر ہے یہاں یہ استدلال کیا کہ بدن کا کوئی حصہ یا کپڑا لگنے سے کوئی حرج واقع نہیں ہوتا اور یہ بھی کہ عورت کا نمازی کے عین سامنے ہونا مفسدِ نماز نہیں ہے۔ اس سند میں دو تابعی ہیں اور اسے مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔ آگے الصلاۃ میں بھی آئے گی۔

باب الصلاة على الحصير

وصلى جابر و أبو سعيد في السفينة قائما۔ و قال الحسن: قائما ما لم تشق على أصحابك تدور معها، وإلا فقاعدا۔

عموما خمرہ اور حصیر کھجور کی چھال وغیرہ سے تیار کی جاتی تھیں، بڑے سائز والی کو حصیر اور چھوٹی کو خمرہ کہتے تھے اس پر نماز ادا کرنا صحیح ہوگا۔ یعنی روایات میں وارد الفاظ مثلاً: (جعلت لي الأرض) اور آپ کا ایک صحابی سے کہنا (عفرو جهك) اور افلح سے کہنا: (ترِّبْ ترّب) اس سے لازم نہیں آتا کہ صرف خاک پر ہی نماز ادا ہوگی (جیسا کہ یہ بحث گذری ہے) (و صلى جابر) اسے ابن ابی شیبہ نے (بطريق عبدالله بن أبي عتبة مولى أنس بن مالك) روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ (سافرت مع أبي الدرداء و جابر و أبي سعيد الخدري) کشتی کے سفر کا ذکر کیا ہے کہ اس میں با جماعت نماز ادا کرتے تھے یہ بھی کہا کہ کشتی کنارے پر لا کر نماز ادا کرنا ہمارے احاطہ امکان میں تھا یعنی مجبوری نہ تھی۔ اس تعلیق سے یہ استدلال کیا ہے کہ جنسِ تراب پر نماز ادا ئیگی لازمی نہیں ہے۔ (و قال الحسن) یہ اثر قتیبہ کے نسخہ میں بحوالہ نسائی (عن قتيبة عن أبي عوانة عن عاصم الأحول عن الحسن) منقول ہے۔ ابن ابی شیبہ نے بھی نقل کیا ہے۔ (بطريق حفص عن عاصم) اس کی بھی وہی مطابقت ہے جو تعلیقِ جابر وابی سعید کی ہے۔ گویا غیر ارض پر نماز صحیح ہے امام ابوحنیفہ کے ہاں کشتی میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا باوجود قیام پر قادر ہونے کے، جائز ہے جب کہ حسن بصری کے اس قول کے مطابق اگر ہمراہیوں کے لئے مشقت نہ ہو تب کھڑے ہو کر ادا کرنا ہی صحیح ہے۔ ابن سیرین اور شعبی کا موقف یہ ہے کہ اگر کشتی کنارے لگا کر نماز ادا کرنا ممکن ہو تو ایسا ہی کرنا چاہئے بجائے اس کے کہ کشتی میں ہی ادا کی جائے۔

حدثنا عبدالله قال: أخبرنا مالك عن إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك أن جدته مليكة دعت رسول اللهﷺ لطعام صنعته له، فأكل منه ثم قال: قوموا فلأصل لكم۔ قال فقمت إلى حصير لنا قد اسود من طول مالبس، فنضحته بماء۔ فقام رسول اللهﷺ، وصففت واليتيم وراءه، والعجوز من ورائنا، فصلى لنا رسول اللهﷺ ركعتين، ثم انصرف۔

یہ عبداللہ بن یوسف ہیں جو امام مالک سے راوی ہیں، ملیکہ، ملکہ کی تصغیر ہے اور یہ بنت مالک بن عدی ہیں (أن جدته) اس ضمیر کا مرجع ابن عبدالبر، قاضی عیاض اور نووی کے نزدیک حضرت انس سے روایت کنندہ اسحاق بن عبداللہ بن اَبی طلحہ اَنصاری ہیں جب کہ ابن سعد، ابن مندہ اور ابن الحصار کے نزدیک ملیکہ حضرت انس کی دادی یعنی ام سلیم والدہ انس، کی والدہ ہیں۔ اس کی تائید فوائد العراقیین کی ایک روایت (بطريق قاسم بن يحي المقدمي عن عبيد الله بن عمر عن اسحاق بن أبي طلحة عن أنس) ہے، جس میں انس کہتے ہیں کہ (أرسلتني جدتي إلى النبي ﷺ واسمها مليكة) اس سے متعین ہوا کہ حضرت انس کی دادی ہیں۔ ام سلیم والدۂ انس کی پہلی شادی مالک بن نضر سے ہوئی جن سے حضرت انس پیدا ہوئے، ان کی وفات کے بعد دوسری شادی ابوطلحہ سے ہوئی جن سے عبداللہ اور ابوعمیر پیدا ہوئے یہی عبداللہ اسی حدیث کے راوی اسحاق کے والد ہیں اس طرح سوتیلے رشتہ سے ملیکہ، اسحاق کی بھی دادی بنتی ہیں لہٰذا کوئی تعارض نہیں ہے۔ اس کی روایت میں ملیکہ، انس کی والدہ ام سلیم کا نام مذکور ہے اس طرح اسحاق کی طرف (جدته) کی ضمیر کا لوٹانا صحیح ہے۔ ابن حجر کے مطابق یہ روایت غرائبِ مالک میں بیان ہوئی ہے۔ (لطعام) آنحضرت ﷺ کو بلانے کا مقصد کھانا کھلانا تھا۔ بخلاف عتبان بن مالک کے قصہ کے، کہ انہوں نے آپ سے گھر آ کر کسی جگہ نماز پڑھنے کی فرمائش کی تھی تا کہ اس جگہ کو اپنی گھر کی جائے نماز بنالیں، اسی لئے وہاں آپ نے کھانے سے پہلے اس آمد کی اصل غرض یعنی نماز، کی طرف توجہ فرمائی اور پہلے نماز پڑھائی بعد میں کھانا تناول فرمایا یہاں چونکہ اصل مقصد دعوتِ طعام تھی لہٰذا پہلے کھانا کھایا پھر برکت کی خاطر دو رکعت نماز (نفلی) با جماعت پڑھائی۔ یا نماز پڑھنے کا مقصد، عورتوں کو نماز کے ارکان کی تعلیم دینا ہوسکتا ہے۔ (فلأصل) کو یاء کے ساتھ اور بغیر یاء، دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ یاء کے بغیر لام، لامِ امر ہے جس کی وجہ سے یاء محذوف ہوتی ہے، یاء کے ساتھ لام، لام کَیْ ہے جس کی وجہ سے فعل منصوب ہوگا۔ لام کو لام کَیْ سمجھنے کے باوجود (اُصلی) کی یاء پر سکون جائز ہے یعنی بجائے فعل کو منصوب پڑھنے کے مجزوم پڑھنا بھی جائز ہے اور یہ سکون تخفیفاً متصور ہوگا۔ ورنہ اصل تو لامِ کی کے ساتھ فعل مضارع کا منصوب ہونا ہے۔ اور یہ سب اعراب مروی ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اور بھی توجیہات واعرابات ممکن ہیں مگر وہ مروی نہیں۔

(قال أنس فقمت إلى حصير) یہ ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت ہے۔ (من طول ما لبس) حصیر اگرچہ بچھانے کے کام آتی ہے مگر اسے لباس کا نام دیا گیا ہے اس سے یہ استدلال بھی ہوسکتا ہے کہ چونکہ ریشم کا لباس منع ہے لہٰذا اسے بطورِ فرش کے بھی استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ (وصففت واليتيم) بعض نسخوں میں (وصففت أنا واليتيم) ہے اور یہی افصح ہے۔ اور یتیم پر پیش اور زبر دونوں صحیح ہیں، پیش، ضمیر (انا) پر عطف کی وجہ سے اور زبر مفعول معہ ہونے کے سبب۔ ای مع اليتيم۔ اس یتیم سے مراد ضمیرہ بن اَبی ضمیرہ ہیں، جو آنحضرت کے آزاد کردہ تھے، اگرچہ اس بارہ میں اختلاف ہے، ابن حجر کے مطابق عبدالملک بن حبیب نے یہ نام ذکر

کیا ہے بعض نے اس کا نام سلیم ذکر کیا ہے، جس کی وجہ سے والدہ حضرت انس (ام سلیم) کہلاتی ہیں لیکن ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ وھم ہے (کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو یتیم کے لفظ کے استعمال کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کیونکہ حضرت انس کا کوئی حقیقی بھائی نہ تھا کہ وہ یتیم کہلاتا، ان کے والد مالک فوت ہو چکے تھے، دوسرے خاوند ابوطلحہ سے دولڑکے تھے ان میں سے کسی کو بھی یتیم نہیں کہا جا سکتا (کہ ابوطلحہ زندہ تھے) (والعجوز) یہ ملیکہ ہیں جن کا پہلے ذکر ہوا ہے۔(فصلی لنا رکعتین) اس سے اندازہ ہوا کہ نفلی نماز تھی (ثم انصرف) مراد نماز سے پھرے یا یہ کہ واپس تشریف لے گئے۔ امام مالک نے اس حدیث کو صلاۃ الضحیٰ کے باب کے تحت درج کیا ہے اس سے اندازہ ہوا کہ یہ چاشت کا وقت تھا۔

ابن حجر کے مطابق اس ترجمہ (الصلاۃ علی الحصیر) سے امام بخاری ابن ابی شیبہ کی شریح بن ھانی کے طریق سے نقل کردہ ایک روایت کا رد کر رہے ہیں جس میں ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے کہا کہ کیا آنحضرت حصیر پر نماز پڑھ لیتے تھے جب کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: (وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا) تو اس پر انہوں نے کہا: (لم يكن يصلي على الحصير) تو یہ روایت ان کے نزدیک شاذ اور مردود ہے کیونکہ صحیحین کی متعدد روایات میں حصیر پر نماز ادا کرنے کا ذکر ہے بلکہ حضرت عائشہ سے ہی ایک روایت آگے آئے گی جس میں صراحت سے ہے کہ آپ کے ہاں ایک حصیر تھی جس پر بالاستمرار نماز ادا فرماتے تھے۔ اسے ابن ماجہ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔

باب الصلاة على الخمرة

یہ باب اور اس سے اگلا (باب الصلاة على الفراش) سابقہ استدلال ہی کی تائید میں ہیں کہ غیر ارض پر نماز صحیح ہے چونکہ روایات میں خمرہ اور فراش کا لفظ بھی ہے اس لئے الگ الگ باب باندھا ہے۔

حدثنا ابوالوليد قال: حدثنا شعبة قال: حدثنا سليمان الشيباني عن عبدالله بن شداد عن ميمونة قالت: كان النبي ﷺ يصلي على الخمرة۔

پہلے ذکر کردہ حدیث میمونہ دھرائی ہے جو اگرچہ طویل ہے مگر یہاں اپنے شیخ سے مختصراً بیان کی ہے۔

باب الصلاة على الفراش و صلى انس علىٰ فراشه

وقال أنس: كنا نصلي مع النبي ﷺ فيسجد أحدنا على ثوبه،

اس ترجمہ سے ابوداؤد وغیرہ کی نقل کردہ حدیث عائشہ جو (اشعث عن محمد بن سيرين عن عبدالله بن شقيق عنها) مروی ہے کہ (كان النبي ﷺ لا يصلي في لحفنا) کہ آپ ہمارے سونے کے لئے استعمال ہونے والے بستر یا فراش پر نماز ادا نہ کرتے تھے، کا رد کر رہے ہیں اور یہ روایت ان کے نزدیک ثابت نہیں ہے خود ابوداؤد نے بھی علتِ ضعف بیان کی ہے۔ ثابت یہ ہے کہ ہر قسم کے فراش میں نماز ادا کرتے تھے۔(و صلى أنس) حضرت انس کا یہ اثر ابن أبي شیبہ اور سعید بن منصور نے (عن ابن المبارك عن حميد) ذکر کیا ہے۔(وقال أنس كنا الخ) یہ دوسرا اثر ہے اگلے باب میں بالمعنی موصولاً روایت کیا ہے مسلم نے بھی انہی الفاظ کے ساتھ جو اس ترجمہ میں بطور معلق درج ہیں۔ یہ روایت ذکر کی ہے۔

حدثنا إسماعيل قال: حدثني مالك عن أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: كنت أنام بين يدي رسول الله ﷺ ورجلاي في قبلته، فإذا سجد غمزني فقبضت رجلي، فإذا قام بسطتها۔ قالت: والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح۔

اسماعیل بن عبداللہ بن ابی اویس امام مالک کے بھانجے ہیں اور انہی سے روایت کر رہے ہیں، سند کے تمام رواۃ مدنی ہیں۔ (و رجلای فی قبلته) مراد آپ کے سجدہ کرنے کی جگہ۔ اگلی روایت میں صراحت ہے کہ حضرت عائشہ کا لیٹنا اور آنجناب کا نماز ادا کرنا بستر نوم پر تھا، یہ ترجمہ سے مطابقت ہوئی۔ (والبیوت لیس فیها مصابیح) یہ اس بات کا عذر ذکر کیا کہ سجدہ کرتے وقت آپ علیہ السلام کو حضرت عائشہ کو ہاتھ لگا کر محسوس کرانا پڑتا کہ پاؤں اکٹھا کر لیں تاکہ آپ سجدہ کر سکیں اگر چراغ ہوتے تو وہ خود ہی ایسا کر لیتیں۔ اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔

حدثنا يحی بن بكير قال: حدثنا الليث عن عُقيل عن ابن شهاب قال: أخبرني عروة أن عائشة أخبرته أن رسول الله ﷺ كان يصلي و هي بينه و بين القبلة على فراش أهله اعتراضَ الجنازة۔

(اعتراض الجنازة) مفعول مطلق ہونے کے سبب منصوب ہے اور اس کا عامل مقدر ہے ای (معترضة اعتراضا کاعتراض الخ) لیٹنے کی ہیئت ذکر کی ہے جس طرح امام کے سامنے جنازہ رکھا جاتا ہے کہ سر داہنے اور پاؤں بائیں طرف ہوتے ہیں اسے مسلم ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: حدثنا الليث عن يزيد عن عراك عن عروة أن النبي ﷺ كان يصلي و عائشة معترضة بينه و بين القبلة على الفراش الذي ينامان عليه۔

سند میں لیث بن سعد کے شیخ یزید بن ابی حبیب اور عراک سے مراد ابن مالک ہیں، یزید، عراک اور ان کے شیخ عروہ تینوں تابعی ہیں یہ روایت بظاہر مرسل ہے لیکن سابقہ روایت سے معلوم ہوا کہ عروہ نے اس کا حضرت عائشہ سے سماع کیا ہے۔ امام بخاری کی براعت ہے کہ باب کے تحت اگر متعدد روایات ذکر کرتے ہیں تو ہر روایت سے کوئی نئی بات، نئی معلومہ پیش کرتے ہیں۔ کئی دفعہ وہ نئی بات سند سے متعلق ہوتی ہے۔ اور کئی دفعہ حدیث کے معنی کے ساتھ، یہاں مقصد اس فراش کا فراشِ نوم ثابت کرنا ہے کیونکہ روایت میں ہے (الذی ینامان علیه)۔

باب السجود على الثوب فى شدة الحر

و قال الحسن: كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة و يداه في كُمِه۔

شدتِ حر کی قید صرف اس وجہ سے ہے کہ حدیث میں یہ لفظ ذکر ہوا ہے وگرنہ سخت سردی میں بھی (بلکہ بغیر سردی اور گرمی کی قید کے بھی) جواز ثابت ہے امام شافعی کے نزدیک نمازی نے جو کپڑا (قمیص وغیرہ) پہنا ہوا ہے اس پر سجدہ نہیں کر سکتا بلکہ اس سے مراد

الگ سے کوئی کپڑا ہے۔ یا اگر اس نے چادر قمیص کے اوپر اوڑھی ہوئی ہے تو اس کے پلو اور کنارے پر سجدہ کر سکتا ہے۔ نووی کے مطابق (بقول ابن حجر) جمہور اور امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ متصل کپڑے (یعنی جو نمازی نے پہنے ہوئے ہیں) پر سجدہ کر سکتا ہے (مثلاً گرمی یا سردی سے بچنے کے لئے اگر کھلی کف یا دامن ہے تو اس پر سجدہ کر سکتا ہے) شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ عمامہ کے شملہ پر سجدہ کرنا امام مالک کے ہاں مکروہ ہے قسطلانی نے حنفیہ کے ہاں اس کو جائز لکھا ہے مگر شاہ صاحب ان کا رد کرتے ہوئے ان کے نزدیک بھی اس کی کراہت ذکر کرتے ہیں یعنی جائز تو ہے مگر مع الکراہۃ۔ (و قال الحسن كان القوم) ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے اسے موصولاً نقل کیا ہے۔ قوم سے مراد صحابہ کرام ہیں۔ (يسجدون على العمامة والقلنسوة) (عموماً پگڑی کے نیچے ٹوپی بھی ہوتی تھی سخت گرمی کے سبب انہیں اتار کر پیشانی کو اس پر رکھ کر سجدہ کرتے، اس طرح ان کا سر ننگا ہو جاتا تھا، جو اس امر کی دلیل ہے کہ ننگے سر کا مسئلہ خواہ مخواہ ایک ایشو بنا لیا گیا ہے۔ امتِ مسلمہ خصوصاً عجم کا ایک مسئلہ نان ایشو کو ایشو بنا لینا بھی ہے، سر ڈھانپ کر ہمیشہ رہنا، نماز و غیرِ نماز میں کسی زمانہ میں ہماری ثقافت تھی اور ثقافت کے مظاہر زمانہ بزمانہ تبدیل ہوتے رہتے ہیں جتنا زور سر کو ڈھانپنے پر دیا جاتا ہے اس کا عشرِ عشیر بھی نماز کی اصل روح یعنی خشوع وخضوع پر نہیں دیا جاتا)

حدثنا أبوالوليد هشام بن عبدالملك قال: حدثنا بشر بن المفضل قال: حدثني غالب القطان عن بكر بن عبدالله عن أنس بن مالك قال: كنا نصلي مع النبي ﷺ فيضع أحدنا طرف الثوب من شدة الحر في مكان السجود۔

صحابی کا اپنے فعل یا صحابہ کرام کے کسی فعل کی بابت بتلانا کہ آنجناب کے زمانہ میں یا موجودگی میں ہم یہ کرتے تھے، حدیثِ مرفوع کی قبیل سے ہے کیونکہ شیخین کا اس قسم کی حدیث کی تخریج کرنا اسکے قابلِ حجت و مرفوع ہونے کی اہم دلیل ہے۔ اس حدیث کو الصلاۃ میں بھی نقل کیا ہے نیز مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی تخریج کی ہے۔

باب الصلاة في النعال

جوتے اگر پاک ہیں تو ان کو پہن کر نماز ادا کرنا جائز ہے۔ اگر اس میں نجاست لگی ہے تو شافعیہ کے نزدیک ان کا دھونا ضروری ہے امام مالک اور ابوحنیفہ کے نزدیک اگر نجاست خشک ہے تو کھرچ کر بھی صاف کرنے سے پاک ہو جائیں گے۔ ابن حجر نے ابن دقیق العید وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ یہ رخصت کے نوع میں سے ہے لیکن خود ان کا خیال ہے کہ یہ صرف رخصت ہی نہیں بلکہ ایک لحاظ سے مستحب ہے کیونکہ ابوداؤد کی رایت میں ہے: (خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون فى نعالهم ولا خفافهم) تو ان کی مخالفت کی جہت سے یہ مستحب ہوا۔ علامہ کشمیری لکھتے ہیں کہ یہودیوں کے نہ پڑھنے کی وجہ حضرت موسیٰ کو طورِ سینا پر اللہ تعالیٰ کا یہ حکم ہے: ﴿إني أنا ربك فا خلع نعليك﴾ وہ اسے نہیِ مطلق سمجھے۔

حدثنا آدم بن أبي إياس قال: حدثنا شعبة قال: أخبرنا أبو سسلمة سعيد بن يزيد الأزدي قال: سألت أنس بن مالك: أكان النبي ﷺ يصلي في نعليه؟ قال: نعم۔

اس حدیث کو مصنف نے اللباس میں بھی نکالا ہے اور مسلم، ترمذی اور نسائی نے الصلاۃ میں تخریج کی ہے۔

باب الصلاة في الخفاف

ممکن ہے یہ ترجمہ لا کر ابوداؤد کی یہود کی مخالفت والی حدیث کی طرف اشارہ کر رہے ہوں کیونکہ اس میں خفاف یعنی موزوں کا ذکر بھی ہے۔

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة عن الأعمش قال: سعمت إبراهيم يحدث عن همام بن الحارث قال: رأيت جرير بن عبدالله بال ، ثم توضأ و مسح على خفيه ثم قام فصلى، فسئل فقال: رأيت النبيﷺ صنع مثل هذا۔ قال إبراهيم فكان يعجبهم، لأن جريرَ كان من آخر من أسلم۔

سند میں ابراہیم سے مراد نخعی ہیں وہ، ان کے شیخ، اور شاگرد اعمش تینوں تابعی اور تینوں کوفی ہیں۔ (ومسح على خفيه ثم قام فصلى) اس سے استدلال کیا۔ ظاہر ہے خفین اتارے بغیر نماز پڑھی وگرنہ پاؤں دھونے پڑتے۔ شاہ صاحب کی رائے میں چونکہ اس زمانہ میں بعض لوگ موزے پہن کر بغیر جوتے پہنے بازاروں میں چلتے پھرتے تھے اس سے اس تاثر کی نفی اور رد کرنے کے لئے یہ باب لائے ہیں کہ مبادا ان میں نجاست لگی ہوئی ہو لہٰذا نماز ادا نہ کی جائے وگرنہ خفاف پہن نماز ادا کرنا بالاتفاق جائز وصحیح ہے۔ (فسئل) طبرانی کی (جعفر بن حارث عن الأعمش) کی روایت میں ہے کہ سائل خود ہمام بن الحارث تھے۔ (من آخر من أسلم) چونکہ جریر سورۃ المائدہ کے نازل ہونے کے بعد اسلام لائے جس میں وضوء کرتے وقت پاؤں دھونے کا ذکر ہے لہٰذا یہ حدیث سن کر لوگ خوش ہوئے۔ ترمذی کہتے ہیں کہ خفین پر مسح کے منکر یہ تاویل کرتے تھے کہ آپ نے نزولِ سورت مائدہ سے پہلے مسح کیا پھر دھونے کا حکم نازل ہوا لیکن جریر کی اس روایت سے وضاحت ہوگئی کہ یہ حکم ثابت اور متاخر ہے کیونکہ وہ سورت المائدہ کے بعد اسلام لائے ہیں۔ مسلم کی روایت میں اس امر کا ذکر موجود ہے۔ ترمذی کی روایت میں بھی ہے کہ شہر بن حوشب نے ان سے پوچھا کہ یہ واقعہ آپ المائدہ سے قبل کا بیان کر رہے ہیں یا بعد کا؟ تو انہوں نے کہا (ما أسلمت الا بعد المائدة) اسے ابن ماجہ کے سوا تمام نے روایت کیا ہے۔

حدثنا إسحاق بن نصر قال: حدثنا أبو أسامة عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن المغيرة بن شعبة قال: وضأت النبيﷺ فمسح على خفيه و صلى۔

اس سند کے تمام راوی کوفی ہیں اور اس میں تین تابعی ہیں، یہ حدیث کتاب الوضوء میں گذر چکی ہے الجہاد اور اللباس میں بھی آئے گی۔ مسلم نے الطہارۃ میں اور نسائی نے الطہارۃ اور الزینۃ میں اسے نقل کیا ہے۔

باب إذا لم يتم السجود

یہ اور اس سے اگلے باب کا صحیح محل ابواب صفۃ الصلاۃ ہے اسی لئے ابن حجر نے خیال ظاہر کیا ہے کہ مستملی جو کہ تمام راویانِ صحیح بخاری میں سب سے أحفظ ہے، کی روایت میں یہ دونوں باب اس جگہ کی بجائے ابواب السجود میں ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کاتبوں نے غلطی سے یہ دونوں باب یہاں لکھ دیئے ہیں۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ فربری کے مطابق چند اوراق کتاب میں کسی سبب

چسپاں نہیں تھے۔تو کاتبوں نے ان کی مصنف کے تجویز کردہ مقام سے ہٹ کر بوجہ لاعلمی کتابت کردی اسی لئے صحیح کے بعض ابواب کی ما قبل اور مابعد سے مناسبت محسوس نہیں ہوتی۔اس رائے کو ترجیح دینے کے باوجود ابن حجر نے اپنی طرف سے مناسبت قائم کی ہے مثلاً اس باب کی یہ مناسبت بن سکتی ہے کہ جس نے نماز کی شروط میں سے کوئی شرط ترک کی وہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے نماز کا کوئی رکن نامکمل ادا کیا مثلاً سجدہ، اور دوسرے باب کی یہ مناسبت ہوسکتی ہے کہ سجدہ میں مجافات کرنا (یعنی بازوؤں کو پیٹ سے دور رکھنا) ستر کے منافی نہیں ہے،مگر اسکے باوجود اصل بات وہی ہے جو پہلے ذکر کی اور جس کی طرف شاہ صاحب نے فربری کے حوالہ سے اشارہ کیا ہے کیونکہ امام بخاری کبھی ایک باب کا اس کی حدیث سمیت تکرار نہیں کرتے اور یہ دونوں باب مع حدیثوں کے آگے بھی آئیں گے۔لہٰذا یہ کاتبوں کی غلط فہمی ہے۔علامہ انور کا موقف ہے کہ یہ کاتبوں کا سہو نہیں بلکہ امام بخاری نے یہاں یہ ابواب لاکر اتمام سجود کو شرطِ نماز ثابت کیا ہے جبکہ ابداءِ ضبعین اور مجافاۃ کو تمامیۃ السجود میں سے قرار دیا ہے مگر وہ شرطِ نماز نہیں۔اسی طرح ان کے بعد فضل استقبال الخ کا باب لائے ہیں جب کہ صفۃ الصلاۃ میں یہ ابواب یہاں کی ترتیب سے نہیں لائے لہٰذا میرے نزدیک یہ کاتبوں کا سہو نہیں ہے۔

أخبرنا الصلت بن محمد أخبرنا مهدی عن واصل عن أبی وائل عن حذيفة رأى رجلاً لا يتم ركوعه ولا سجوده، فلما قضى صلاته قال له حذيفة: ما صليت، قال: و أحسبه قال: لو مت مت على غير سنة محمدﷺ۔

یہ حدیث افرادِ امام بخاریؒ میں سے ہے۔

باب یبدی ضبعیه و یجا فی فی السجود

أخبرنا یحییٰ بن بکیر حدثنا بکر بن مضر عن جعفر عن ابن هرمز عن عبدالله بن مالك ابن بحينة أن النبیﷺ كان إذا صلى فرج بين يديه حتى يبدو بياض إبطيه۔

وقال الليث حدثنی جعفر بن ربيعة نحوه۔

(و قال الليث الخ) اسے مسلم نے موصول کیا ہے بکیر پر اس کا عطف ہے اس تعلیق کے ذکر کرنے کا مقصد یہ ذکر کرنا ہے کہ ان کی سند میں بکر نے جعفر سے صیغۂ تحدیث کے ساتھ روایت کیا ہے۔

خاتمہ

ابواب ستر العورۃ اور ماقبل کے ابواب ابتداءِ فرض الصلاۃ سے لے کر اب تک کے ابواب میں آخری دونوں تراجم۔کی احادیث ملا کر کل (۴۱) احادیث ذکر ہوئی ہیں، ان میں سے ان ابواب اور سابقہ میں مکرر کی تعداد (۱۵) ہے۔اسی طرح (۱۵) معلقات ذکر کئے ہیں۔ان میں سے (۱۱) مکرر ہیں۔تمام احادیث مسلم میں بھی ہیں۔نیز ان ابواب میں (۱۱) آثار بھی ہیں۔ابن عمر کے اثر (اذا وسع الله عليكم) کے سوا تمام معلق ہیں۔

باب فضل استقبال القبلة، يستقبل بأطراف رجليه

قاله أبو حميد عن النبيﷺ۔

ابوحمید الساعدی کی صفتِ نماز والی حدیث میں مذکور معنی پر اس ترجمہ کو قائم کیا ہے یہ حدیث آگے آرہی ہے۔اس ترجمہ سے یہ استدلال کرنا مقصود ہے کہ نمازی ممکن طور پر تمام اعضاء قبلہ کی طرف کرے مثال کے طور پر پاؤں کی انگلیوں کا ذکر کیا ہے (اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ پاؤں کی انگلیوں کا رخ قبلہ کی سمت ہونا چاہئے بعض لوگ انگریزی لفظ V کی شکل میں پاؤں رکھتے ہیں جو غلط ہے) یہ استقبالِ قبلہ کا الگ سے ذکر اس کی شان وعظمت کے اظہار کے طور پر کیا ہے وگرنہ یہ نماز کی شروط میں داخل ہے۔یعنی (من صلی صلاتہا) کہنے کے بعد (واستقبل قبلتنا) کا ذکر (تعظیما لشأنہ) ہے۔اور حدیثِ باب میں چونکہ مسلم اور کافر کے درمیان فوارق کا ذکر کرتے ہوئے استقبالِ قبلہ کا بھی ذکر کیا ہے اس سے یہ عظمت وفضیلت ظاہر ہوتی ہے۔(شاہ صاحب)

حدثنا عمرو بن عباس قال: حدثنا ابن المهدي قال: حدثنا منصور بن سعد عن ميمون بن سياهٍ عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم الذي له ذمة الله و ذمة رسوله، فلا تَخفروا الله في ذمته۔

اس سند کے تمام راوی بصری ہیں۔حضرت انس سے روایت کنندہ میمون بن سیاہ ہیں، سیاہ فارسی کا لفظ ہے جس کا عربی مترادف اسود ہوگا۔علمیت اور عجمہ کے سبب غیر منصرف کے طور پر بھی پڑھا جا سکتا ہے۔(حافظ ابن حجر کا اسے فارسی معرب کہنا محلِ نظر ہے، یعنی یہ معرب نہیں ہے بلکہ اپنی اصل پر برقرار ہے)۔ انہوں نے یہ بھی کہا ہے:(وقیل عربی)۔ تین چیزیں ذکر کرکے فرمایا: (فذلك المسلم الذی له ذمة الله و ذمة رسوله فلا تخفروالله فی ذمته) کہ ان کا عامل مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ (عہد) ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ اسلام کا تعلق انسان کے ظاہری اعمال سے ہے جس نے دین کا ظاہری شعار قائم کیا وہ مسلمان ہی کہلائے گا اسے نقصان پہنچانا جائز نہ ہوگا، اسے نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا نُعيم قال: حدثنا ابن المبارك حميد الطويل عن أنس بن مالك قال: قال رسول اللهﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها، وصلّوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حَرُمت علينا دماؤهم و أموالهم إلا بحقها، و حسابهم على الله۔

یہ نعیم بن حماد ہیں۔(حتی یقولوالا إله إلا الله) کلمہ کا اگلا حصہ بھی مراد ہے۔یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے (قرأت الحمد) مراد پوری سورت ہوگی۔بعض نے یہ توجیہہ بھی کی ہے کہ پہلے جزو کا اقرار کرنے سے وہ موحد اہل کتاب کی طرح ہو جائے گا۔ پھر مذکورہ اگلے اعمال (وصلوا صلاتنا) سے مقر بالرسالت بھی ہو جائے گا کیونکہ نماز میں مسلمان کلمہ کے دونوں جزو پڑھتے ہیں۔ (واستقبلوا قبلتنا) شافعیہ کے نزدیک مکہ کے سوا دوسرے علاقوں کے اہل نماز کے لئے عین کعبہ کی طرف اثنائے نماز رخ کرنا

واجب ہے جب کہ حنفیہ کے نزدیک جہتِ کعبہ کی طرف رخ کرنا کافی ہوگا۔ (و قال ابن أبی مریم) ان کی یہ سند ذکر کر کے میمون بن سیاہ کی متابعت بواسطہ (حمید عن أنس) کا تذکرہ مقصود ہے۔ ابن ابی مریم سے مراد سعید بن حکم مصری ہیں۔ اسے محمد بن نصر اور ابن مندہ نے موصولاً نقل کیا ہے۔ (و قال علی بن عبداللہ) یہ ابن المدینی ہیں اس میں حمید کہتے ہیں: (سأل میمون أنسا) اس اندازِ بیان سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ حمید وقتِ سوال موجود تھے یا نہیں تو ابن ابی مریم بحوالہ (یحییٰ حدثنا حمیدہ حدثنا أنسؓ) ذکر کر کے صراحت کی کہ حمید نے انسؓ سے یہ روایت سنی ہے۔ گویا حمید بسا اوقات حضرت انس سے بھی روایت کرتے ہیں اور اس طرح ان کی سند عالی ہو جاتی ہے چونکہ سائل میمون تھے لہٰذا بسا اوقات ان کے حوالہ سے بھی روایت کرتے ہیں۔ انہوں نے میمون سے تثبیت لی تھی اس طرح امانتِ علمی کے طور پر ان کا حوالہ بھی دیا۔ ایک روایت میں کہا: (حدثنی أنس وثبتنی فیہ ثابت) گویا یہ ان کی عادت اور معمول تھا۔ یہاں بھی یہی انداز اختیار کیا۔ (وأکل ذبیحتنا) ذبیحہ فعیل بمعنی مفعول ہے اس میں مذکر اور مؤنث برابر ہیں ت کا استعمال اس وجہ سے ہے کہ جب وصفیت کا معنی زائل ہوا اور اسمیت غالب آئی تو تاء کو استعمال کیا، وگرنہ اگر یہ لفظ کس موصوف کے ہمراہ ذکر ہو مثلاً (شاۃ ذبیح) تو تاء کا استعمال لازمی نہ ہوگا۔ اس حدیث میں مسلمان کی شناخت کے لئے زبانی اقرار کے بعد صرف نماز استقبالِ قبلہ اور اکلِ ذبیحہ کا ذکر کیا یعنی روزہ حج وغیرہ کو ذکر نہیں کیا اس لئے کہ مذکورہ اعمال روزانہ کے اعمال ہیں دن کے ایک حصہ میں ہی اسلام کی شناخت کی جا سکتی ہے بخلاف روزہ و حج کے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ یہ مذکورہ اعمال شعارِ اسلام کی حیثیت رکھتے ہیں چونکہ باقی ادیان کے اتباع سے ان کا صدور نہیں ہے لہٰذا ان سے اسلام کی شناخت ہوئی، اس کا مطلب یہ نہیں کہ جن کے ہاں بھی یہ اعمال پائے جائیں۔ وہ مسلمان قرار دیئے جائیں چاہے وہ ختم نبوت کا یا قرآن کی کسی سورت کا انکار کریں۔ لہٰذا اس حدیث کی بناء پر قادیانیوں کو کافر کہنے میں (جیسا کہ بعض بزرگوں سے یہ تساہل ہوا) تردد نہ کرنا چاہیے۔ اس حدیث کو ابوداؤد نے الجہاد میں، ترمذی نے الایمان اور نسائی نے المحاربۃ میں نقل کیا ہے۔

باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق،

ليس في المشرق ولا في المغرب قبلة

لقول النبي ﷺ: لا تستقبلوا القبلة بغائط أو بول، ولكن شرقوا أو غربوا۔

اہلِ مدینہ، اہلِ شام اور اہلِ مشرق کا قبلہ اور اس کی جہت ذکر کی ہے، یہاں المغرب کا لفظ ذکر نہیں کیا یا تو للعلم بہ یا اس وجہ سے کہ اکثر اسلامی ممالک (بخاریؒ کے زمانہ میں بھی اور آج کل بھی) مشرق کی سمت میں ہیں مغرب میں مسلمان قلیل ہیں اور ان کے اکا دکا ہی ملک ہیں۔ (لیس فی المشرق ولا فی لامغرب قبلۃ) آنحضرت کا قضائے حاجت کے لئے جانے والوں کو (شرقوا أو غربوا) کہنے سے یہ استدلال کیا ہے کہ اہلِ مدینہ و اہلِ شام کا قبلہ ان دونوں سمتوں میں نہ ہوگا، اس کو عموم پر محمول نہیں کرنا چاہیے کہ ایسا کرنا خلافِ واقعہ ہوگا۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا سفيان قال: حدثنا الزهري عن عطاء بن يزيد عن أبي أيوب الأنصاري أن النبي ﷺ قال: إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة و لا

تستدبروها، و لکن شرقوا أو غربوا قال أبو أیوب: فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض بُنیت قِبَل القبلة، فننحرف و نستغفر الله تعالی۔

و عن الزهري عن عطاء قال: سمعت أبا أیوب عن النبي ﷺ۔ مثله۔

(فوجدنا مرا حیض بنیت قبل القبلة) مرحاض کی جمع ہے۔یعنی غسل خانے۔(فننحرف و نستغر الله) اس کا یہ معنی بھی ہوسکتا ہے کہ بنانے والوں کے لئے استغفار کیا یا یہ کہ ہم نے اپنے لئے مغفرت چاہی کہ ان کا استعمال کریں۔کیونکہ وہ قبلہ رخ تھے۔ممکن ہے ابوایوب تک ابن عمر کی کتاب الطہارۃ میں مذکور حدیث نہ پہنچی ہو، یہ مباحث پہلے بیان ہو چکے ہیں۔اس روایت کو مسلم، ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے الطہارۃ میں نقل کیا ہے۔(وعن الزهری عن عطاء قال سمعت أبا أیوب) چونکہ اسنادِ سابق میں عطاء نے ابوایوب سے عنعنہ سے روایت کی ہے تو یہ سند لاکر تحدیث کی صراحت کر دی گویا عطاء نے بعض دفعہ زھری سے عن استعمال کرتے ہوئے اور بعض دفعہ (سمعت أبا ایوب) کے ساتھ روایت بیان کی ہے۔اس سمعت والی سند میں سفیان کی زھری سے عنعنہ ہے جب کہ سابقہ میں وہ حدثنا کے ساتھ روایت کر رہے ہیں علاوہ ازیں دوسری سند میں (ابو ایوب عن النبی) کا لفظ ہے جو سابقہ لفظ (ان النبی) سے اقوی ہے۔(یہ سب بظاہر معمولی تبدیلیاں ہیں مگر اس امر پر دلالت کناں ہیں کہ محدثین کس قدر محتاط، باریکیوں پر نظر رکھنے والے اور ذہین لوگ تھے اور ہمیشہ خوب سے خوب تر سند کی تلاش میں سرگرداں رہتے تھے) یہ آخری بات۔کہ عن النبی، إن النبی سے اقوی ہے۔کرمانی شارح بخاری کی نکتہ آفرینی ہے جو ابن حجر کے مطابق بحوالہ ابن الصلاح، امام احمد سے منقول ہے اور ان کے خیال میں ابن الصلاح کا وہم ہے کیونکہ ان النبی کہہ کر کوئی حدیث بیان کرنا یا عن النبی کہنا ایک ہی درجہ میں ہے، الا یہ کہ (ان النبی) کے اسلوب کے ساتھ کوئی ایسا قصہ یا امر بیان ہو جس کا راوی آنحضرت کے زمانہ کا مدرک نہ ہو۔

باب قول الله تعالی ﴿و اتخذ و ا من مقام إبراهیم مصلی﴾

واتخذوا میں دو قراءات ہیں، فعل ماضی کے صیغہ کے ساتھ اور فعل امر کے ساتھ۔مقامِ ابراہیم سے مراد وہ پتھر ہے جس پر کھڑے ہوکر تعمیرِ کعبہ کی اور یہ آج تک موجود ہے بقول ابنِ حجر اس بات پر اجماع ہے کہ عین اس پتھر کے پاس کھڑے ہوکر نماز پڑھنا ضروری نہیں بلکہ حرم کی کسی بھی جگہ قبلہ رو ہوکر ادا کی تو جائز ہوگا۔مجاہد کا کہنا ہے کہ مقام سے مراد سارا بیت اللہ ہے لیکن صحیح یہی ہے کہ پتھر کا مقام مراد ہے صحیحین کی ایک روایت میں (جو آگے آئے گی) صراحت ہے لیکن نماز جہاں چاہے ادا کرے۔(مصلی) بعض نے جائے نماز کا معنی کیا ہے اور بعض نے جائے دعاء کا۔حسن بصری نے قبلہ کا معنی کیا ہے یعنی اس کی طرف منہ کرکے نماز پڑھو لیکن اس کا رد اس طرح ہوتا ہے کہ آنحضرت نے کعبہ کے اندر داخل ہوکر نماز پڑھی ہے اور مقامِ ابراہیم تو کعبہ سے باہر فاصلہ پر ہے، شاید اسی وجہ سے ابن عمر اور بلال کی یہ روایت (داخلِ کعبہ نماز ادا کرنے کی) امام بخاری اس باب کے تحت لائے ہیں تاکہ ثابت کریں کہ ایک تو مصلی کا معنی جائے نماز اقوی ہے۔بنسبت حسن بصری کے معنی کے، دوسرا یہ کہ اس آیت کا امر، استحبابی ہے۔یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس آیت میں نماز سے مراد طواف کی دو رکعتیں ہیں جو مقامِ ابراہیم کے پاس ادا کرنا بعض کے مطابق واجب اور بعض کے ہاں مستحب ہے۔آنحضرت نے طواف کرکے مقامِ ابراہیم کے پاس ہی دو رکعت ادا کی تھیں۔

حدثنا الحمیدی قال: حدثنا سفیان قال: حدثنا عمرو بن دینار قال: سألنا ابن عمر

عن رجل طاف بالبيت للعمرة و لم يطف بين الصفا والمروة أيأتي امرأته؟ فقال: قدم النبي ﷺ فطاف بالبيت سبعا و صلى خلف المقام ركعتين و طاف بين الصفا والمروة وقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة۔

چونکہ سعی عمرہ کا رکن ہے اس سے پہلے حلال ہونا جائز نہیں ہے ابن عمر نے آنحضرت کا عمل ذکر کر کے اشارۃً یہی بتلایا کیونکہ آنحضرت کا فرمان ہے: (خذوا عني مناسككم) حضرت جابر نے صراحۃً اس کی نہی ذکر کی یہی اکثر فقہاء کا مسلک ہے ابن عباس کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک معتمر طواف کے بعد اور سعی سے قبل تحلل اختیار کر سکتا ہے، اس کی مزید بحث الحج میں آئے گی۔ یہاں محلِ مناسبت (وصلى خلف المقام) ہے اس سے یہ بتلایا کہ نماز کا مقام، مقام ابراہیم کے اندر نہیں (ایسی کوئی جگہ بھی نہیں) بلکہ اس کے (خلف) پیچھے ہے۔ (معلوم یہ ہوتا ہے کہ طواف کی دو رکعت مقام ابراہیم کو سامنے رکھ کر ادا کرنا چاہئیں۔ اصل قبلہ تو کعبہ ہوا مگر نگاہوں کے سامنے مقام بھی ہو، شاید اسی سبب حسن بصری نے مصلی کا معنی قبلہ کیا ہے) اس حدیث کی سند کے صحابی تک تینوں راوی مکی ہیں، روایت ابن عمر کی شمار ہوگی نہ کہ جابر کی کیونکہ جابر نے مرفوعا بیان نہیں کیا۔ مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی یہ روایت نقل کی ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن سيف۔ يعني بن سليمان۔ قال: سمعت مجاهدا قال: أُتي ابن عمر فقيل له هذ ارسول الله ﷺ دخل الكعبة۔ فقال ابن عمر: فأقلبت والنبي ﷺ قد خرج، وأجد بلا لا قائما بين البابين، فسألت بلالا فقلت: أصلى النبي ﷺ في الكعبة؟ قال نعم، ركعتين بين الساريتين اللتين على يساره إذا دخلتَ، ثم خرج فصلى في وجه الكعبة ركعتين۔

(وأجد بلالا) شروع میں ماضی کا صیغہ استعمال کیا پھر عدول کر کے مضارع کا استعمال کر رہے ہیں، اس اسلوب کی غرضِ بلاغی اس موقعہ کا استحضار ہوتا ہے یعنی اس طرح بیان کرنا گویا ابھی کوئی امر واقع ہو رہا ہے، اور مخاطب بھی مشاہدہ کر رہا ہے۔ (بين البابين) کعبہ کا ایک ہی دروازہ ہے اس سے مراد دونوں دہلیزیں ہیں۔ کرمانی کے نزدیک ابن عمر یہ واقعہ اس وقت بیان کر رہے ہیں جب ابن زبیر نے اپنی خلافت کے دوران آنحضور کی خواہش کے مطابق دو دروازے بنا دیئے تھے اس لئے (بابین) کہا۔

(نعم ركعتين) ابن عمر بطریقِ نافع کی مشہور روایت میں ہے کہ میں بلال سے رکعات کی تعداد پوچھنا بھول گیا جب کہ یہاں دو رکعت کا ذکر ہے۔ جواب یہ ہے کہ حضرت بلال نے فی الواقع رکعات کی تعداد نہیں بتلائی ابن عمر کا دو رکعت کہنا اعتماداً علی المحقق ہے کیونکہ آپ سے ثابت ہے کہ دن کی نفلی نماز کم از کم دو رکعت ہی پڑھتے تھے۔ اس طرح (ركعتين) ابن عمر کا کلام ہے نہ کہ بلال کا، اس کی تائید۔ بقول ابن حجر۔ عمر بن شیبہ کی کتاب مکۃ میں ذکر کردہ ایک روایت جو (بطريق عبدالعزيز بن داؤد عن نافع عن ابن عمر) ہے، سے ہوتی ہے۔ اس میں ہے کہ میں نے بلال کو پایا، پوچھا آنحضرت کا کیا عمل ہے (یعنی کعبہ کے اندر کیا کیا) (فأشار بيده) (أي صلى ركعتين بالسبابة) انگلی کے اشارہ سے بتایا کہ دو رکعت ادا کی ہیں گویا دوسری روایت میں ابن عمر کا کہنا کہ میں یہ پوچھنا بھول گیا، سے مراد لفظاً پوچھنا اور بلال کا لفظاً جواب دینا۔ یہ بھی محتمل رہے کہ مراد یہ ہو کہ دو سے زیادہ بھی پڑھی یا نہیں؟ یہ پوچھنا بھول گئے۔ بعض متاخرین نے یہ تطبیق دی ہے کہ بلال سے پہلی ملاقات میں نہیں پوچھ سکے پھر ملے تو پوچھ لیا۔ ابن حجر نے اس توجیہہ کو مستبعد قرار دیا ہے۔ قاضی عیاض نے (ركعتين) کا لفظ سند کے راوی یحیی بن سعید القطان کی غلطی قرار دیا ہے ابن حجر نے اس

پر شدید تنقید کی ہے۔اور تفصیل سے بتلایا ہے کہ یحی اس لفظ کو روایت کرنے میں منفرد نہیں ہیں بلکہ کثیر تعداد میں رواۃ نے ان کی متابعت کی ہے ان کے شیخ سیف سے روایت کرتے ہوئے اور سیف بھی منفرد نہیں بلکہ ان کے متابع حصیف ہیں مسند احمد میں یہ روایت ہے۔ اور پھر مجاہد بھی منفرد نہیں بلکہ ان کے متابع ابن اَبی ملیکہ ہیں۔ اسے احمد اور نسائی نے ذکر کیا ہے۔اور دوسرے متابع عمرو بن دینار ہیں۔اسی لئے ابن حجر کہتے ہیں:(فالعجب من الإقدام علي تغليط جبل من جبال الحفظ) حافظہ کے پہاڑ یحی کو غلط کہنے پر تعجب ہے۔(ایک توجیہہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ابن عمر نے ۔ رکعتین ۔ وقتِ روایت کہا ہے کیونکہ بعد میں تو انہیں س امر کی تحقیق ہو گئی تھی کہ آنحضرتؐ نے دو رکعت نماز ادا فرمائی تھی۔

(وجه الكعبة) یعنی بابِ کعبہ کا واجہہ کرمانی کے نزدیک اس سے مراد مقامِ ابراہیم ہے اسی سے ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت ہے۔لیکن ابن حجر کہتے ہیں کہ اہل علم سے اس کا خلاف منقول ہے ویسے ترجمۃ الباب وہ نہیں جو کرمانی نے سمجھا ہے بلکہ امام بخاری یہ استدلال کر رہے ہیں کہ مقامِ ابراہیم کو سامنے رکھ کر نماز ادا کرنا واجب نہیں ہے۔کیونکہ آپ کا کعبہ کے اندر اور باب کعبہ کے پاس (جو مقامِ ابراہیم سے آگے ہے) نماز پڑھنے کا ذکر ہے۔اہل الحدیث اس حدیثِ بلال کے قابلِ حجت واخذ ہونے پر متفق ہیں کیونکہ یہ مثبت ہے اور اس میں معلومات کا اضافہ ہے بنسبت اسامہ وابن عباس کی روایات کے جن میں انہوں نے کعبہ کے اندر آپ کے نماز ادا کرنے کی نفی کی ہے چونکہ اسامہ حرم میں کسی اور جگہ دعاء ذکر میں مشغول تھے اور بلال آپ کے ہمراہ تھے اور کعبہ کا دروازہ بھی بند کر دیا گیا تھا۔انہوں نے اپنے علم کے مطابق نفی کی ہے۔

یہ روایت الحج، الصلاۃ اور الجہاد میں بھی ذکر کی ہے مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔

حدثنا إسحق بن نصر قال: حدثنا عبدالرزاق أخبرنا ابن جريج عن عطاء قال: سمعت ابن عباس قال: لما دخل النبي ﷺ البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حيت خرج منه۔ فلما خرج ركع ركعتين في قُبُلِ الكعبة وقال: هذه القبلة۔

اکثر روایات میں اسحق بن نصر ہی ہے۔ابو عباس طرفی نے اطراف میں بحوالہ بخاری صرف اسحق یعنی غیر منسوب ذکر کیا ہے نیز اسماعیلی نے اپنی صحیح اور ابونعیم نے المستخرج میں (اسحق بن راهويه عن عبدالرزاق) جو اس روایت میں اسحق بن نصر کے شیخ ہیں سے روایت کی ہے۔ باقی سند بھی یہی ہے اور ابن راھویہ نے (ابن عباس عن أسامة) کا حوالہ دیا ہے۔(و لم يصل) آپ کے نماز ادا کرنے کی نفی کی ہے جب کہ بلال نے اثبات کیا ہے، تطبیق ذکر ہو چکی ہے۔علامہ انور کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ ابن عباس حجۃ الوداع کے موقع پر داخلِ کعبہ نماز پڑھنے کی نفی کرتے ہوں کیونکہ اس موقع پر بھی آپ کعبہ میں داخل ہوئے تھے لیکن کہتے ہیں کہ محدثین اسے تعدد واقعہ پر محمول نہیں کرتے۔مزید بحث الحج میں آئے گی (فی قبل الكعبة) قاف اور باء پر پیش ہے۔باء پر سکون بھی صحیح ہے۔بمعنی کعبہ کا مقابل مراد وجہِ کعبہ جو ابن عمر کی سابقہ روایت کا لفظ ہے۔(هذه القبلة) کعبہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ قبلہ ہے۔اس سے مراد یہ ہے کہ بیت المقدس سے تحویل کے حکم کی توثیق کی کہ یہ تحول منسوخ نہیں ہوا بلکہ امرِ مستقر وثابت ہے یہ بھی احتمال ہے کہ کعبہ کے اندر موجودین کے لئے ضروری قرار دے رہے ہیں کہ کعبہ کا مواجہہ کریں یعنی پورا حرم قبلہ نہیں بلکہ خاص کعبہ ہی قبلہ ہے۔اس حدیث کو مسلم نے المناسک میں اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب التوجه نحو القبلة حيث كان

و قال ابوهريرة: قال النبي ﷺ: استقبلِ القبلة و كبر۔

کان کا فاعل الرجل ہے یعنی جہاں بھی ہو سفر میں حضر میں سواری پر یا نیچے، نماز میں قبلہ رخ ہی ہوگا۔ ابو ہریرہ کی یہ تعلیق ایک حدیث کا جزو ہے جو انہی الفاظ کے ساتھ کتاب الاستیذان میں ذکر ہوگی۔

حدثنا عبدالله بن رجاء قال: حدثنا إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء بن عازب رضي الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ صلى نحو بيت المقدس ستة عشر۔ أو سبعة عشر۔ شهرا، و كان رسول الله ﷺ يحب أن يوجّه إلى الكعبة، فأنزل الله:﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء﴾فتوجه نحو الكعبة، و قال السفهاء من الناس۔ و هم اليهود۔ ﴿ما ولّا هم عن قبلتهم التي كانوا عليها؟ قل لله المشرق والمغرب، يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾فصلى مع النبي ﷺ رجل، ثم خرج بعد ما صلى فمر على قوم من الأنصار في صلاة العصر نحو بيت المقدس فقال هو يشهد أنه صلى مع رسول الله ﷺ، وأنه توجه نحو الكعبة۔ فتحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة۔

یہ روایت کتاب الایمان میں گذر چکی ہے۔ بعد از ہجرت کتنا عرصہ بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی؟ یہ ساری تفصیل بھی گذر چکی ہے۔ (نحو بيت المقدس) یعنی مدینہ میں جیسا کہ باقی روایات سے معلوم ہوا۔ اس روایت کا مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اخراج کیا ہے۔

حدثنا مسلم قال: حدثنا هشام قال: حدثنا يحي بن أبي كثير عن محمد بن عبدالرحمن عن جابر قال: كان رسول الله ﷺ يصلي على راحلته حيث توجهت۔ فإذا أراد الفريضة نزل فاستقبل القبلة۔

سند میں مسلم سے مراد ابن ابراہیم، ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ حضرت جابر سے روایت کنندہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں، ان کی صحیح بخاری میں حضرت جابر سے یہی ایک روایت ہے۔ (حيث توجهت) توجہت کا فاعلِ ظاہری راحلہ ہے مگر مراد ہے راحلہ سوار، جہاں اور جس طرف جائے۔ (فإذا أراد الفريضة) اس سے علم ہوا کہ فرضی نمازوں میں ضروری ہے کہ قبلہ رو ہو۔ اس پر اجماع واقع ہے، خوف کی حالت میں رخصت ہے۔ اس حدیث کو قصر، اور مغازی میں بھی نقل کیا ہے نیز مسلم نے بھی تخریج کیا ہے۔ حنفیہ نے توسع کرتے ہوئے نوافل میں تکبیر تحریمہ کے وقت بھی قبلہ رو ہونے کی شرط عائد نہیں کی مگر ابوداؤد کی ایک روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ تحریمہ کے وقت قبلہ رو ہو پھر سواری جس طرف چاہے رخ کر لے۔ (فیض)

حدثنا عثمان قال: حدثنا جرير عن منصور عن إبراهيم عن علقمة قال: قال عبدالله: صلى النبي ﷺ۔ قال إبراهيم: لا أدري زاد أو نقص۔ فلما سلم قيل له: يا رسوا

اللهﷺ أحدث في الصلاة شيء؟ قال: و ما ذاك؟ قالوا: صليت كذا و كذا۔ فثنى رجليه واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم۔ فلما أقبل علينا بوجهه قال: إنه لو حدث في الصلاة شيء لنبأتكم به، و لكن إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني، وإذاشكّ أحدكم في صلاته فليتحر الصواب، فليُتِم عليه ثم ليسلم، ثم يسجد سجدتين۔

سند میں عثمان سے مراد ابن ابی شیبہ ہیں اور منصور ابن المعتمر اور ابراہیم نخعی ہیں۔ بقول ابن حجر یہ اصح الاسانید میں سے ہے۔ عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں۔ (قال ابراهيم لا أدري زاد أو نقص) یعنی نخعی کو اس میں شک ہے کہ سجودِ سہو کا سبب نماز میں کمی تھی یا اضافہ تھا۔ مگر اگلے باب کی اسی روایت میں جسے نخعی سے منصور کی بجائے حکم نقل کر رہے ہیں، صراحت ہے کہ آنحضرت نے پانچ رکعت پڑھا دیں تھیں حکم کے متابع حماد بن ابی سلیمان اور طلحہ بن مصرف بھی ہیں ان کی روایت میں یہ بھی ہے کہ نمازِ ظہر کا واقعہ ہے۔ طبرانی کی طلحہ عن ابراہیم کی اس روایت میں عصر کا نام ہے مگر بخاری والی روایت اصح ہے گویا ابراہیم نے منصور کو جب یہ روایت بیان کی تو کمی یا زیادت کی بابت شک کا اظہار کیا، باقیوں کو تعین کے ساتھ زیادت کے ذکر سے روایت بیان کی۔ (وماذاك) خود آنحضرت کو علم نہ ہوسکا کہ آپ سے سہو ہوا ہے اس سے علم ہوتا ہے کہ (آپ عالم الغیب نہیں ہیں اور) انبیاء سے بھی افعال میں سہو کا صدور ہوسکتا ہے۔ (فثنى رجليه واستقبل القبلة) پاؤں کو تہہ کیا یعنی تشہد کی حالت میں بیٹھے اور قبلہ کا رخ کیا یہ ترجمۃ الباب سے مطابقت ہے اس سے استدلال کیا کہ نماز کی ہر حالت میں استقبالِ قبلہ کرنا ہوگا۔ حتی کہ سجدتا سہو میں بھی (اسی پر قیاس کرتے ہوئے سجودِ تلاوت میں بھی قبلہ رو ہونا افضل ہے اگرچہ ویسے بھی جائز ہے) (فليتحر الصواب) یعنی جس طرف زیادہ رجحان ہو اس بناء پر کرے، مراد یہ ہے کہ گمانِ غالب پر عمل کرے۔ مزید بحث ابواب السہو میں آئے گی۔ مسلم کی روایت میں ہے۔ (فلينظر أقرب ذلك الى الصواب) ظاہر ہے بالکل یقینی کیفیت تو نہیں ہوتی (خصوصا اگر تنہا ہے) پھر گمانِ غالب پر ہی عمل کرنا پڑے گا۔ شافعیہ کے ہاں اقل پر عمل کرے یعنی اگر یہ شبہ پڑا کہ تین پڑھیں یا چار، تو تین کا شمار کرے۔

علامہ انور، تقی الدین ابن دقیق العید کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ آنحضرت سے چار مرتبہ سہو واقع ہوا، دو کا ذکر صحیح بخاری میں ہے۔ ایک دفعہ ظہر، پانچ رکعت پڑھا دیں۔ ایک دفعہ چار کی بجائے دو پڑھا کر سلام پھیر دیا تیسری کا ذکر ابوداؤد میں ہے کہ پہلا قعدہ بھول گئے۔ چوتھا سہو یہ کہ ایک مرتبہ اثنائے قراءت ایک آیت چھوڑ دی نماز کے بعد ابن مسعود سے فرمایا: تم نے لقمہ کیوں نہ دیا۔ علامہ کہتے ہیں ایک اور سہو بھی ہوا وہ یہ کہ آپ نے ایک مرتبہ مغرب کی دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دیا۔ اس روایت کے تمام راوی کوفی ہیں۔ اسے مسلم، نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب ما جاء في القبلة،

و من لا يرى الإعادة على من سها فصلى إلى غير القبلة وقد سلم النبيﷺ في ركعتي الظهر وأقبل على الناس بوجهه ثم أتم ما بقي

اس باب کے تحت اس اس شخص کے بارہ میں حکم ذکر کر رہے ہیں۔ جو قبلہ رو ہونا بھول گیا، آیا اس پر اعادہ ہے؟ (و من لا

یری) بقول شاہ صاحب یہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی طرف اشارہ ہے جن کے نزدیک اگر نمازی سے قبلہ کا اندازہ کرنے میں غلطی ہو گئی۔ اور اس نے اجتہاد کر کے نماز غیر قبلہ رو ہوئے ادا کر لی تو اس کی نماز جائز ہے، بعد میں علم ہونے پر اعادہ کرنا ضروری نہیں۔ امام شافعی کے نزدیک اعادہ کرنا پڑے گا۔ امام مالک وزھری سے مروی ہے کہ اگر وقت میں پتہ چل گیا تو اعادہ کرے گا وگرنہ نہیں۔ اعادہ نہ کرنے کا استدلال آنحضرت کی سہو والی روایت سے کیا کہ دو رکعت پڑھا کہ منہ لوگوں کی طرف کر لیا گویا اپنے خیال میں نماز سے نکل آئے پھر بتلائے جانے پر اسی پر بناء کی یعنی بقیہ دو رکعت پڑھائیں۔ اس روایت کو تعلیقا ترجمۃ الباب میں ذکر کیا: (وقد سلم الخ) یہ حدیث ابی ھریرہ ہے، جس میں ذوالیدین کا قصہ مذکور ہے صحیحین میں موصولا منقول ہے مگر (وأقبل علی الناس بوجھہ) کا جملہ صحیح کی روایت میں نہیں یہ مؤطا کی روایت (بطریق أبی سفیان مولی احمدعن ابی ھریرۃ) میں ہے۔ گویا آپ کا دو رکعت پڑھا کر لوگوں کی طرف منہ کر لینا، پھر اطلاع ہونے پر دوبارہ استقبال قبلہ کر کے بقیہ رکعتین پڑھانا اور درمیان کا وقفہ حالت نماز میں ہی شمار ہوگا کیونکہ آپ نے بناء کی۔ اس سے یہ استدلال کیا کہ اعادہ نہ کرنا ہوگا۔

حدثنا عمرو بن عون قال: حدثنا ھشیم عن حُمیدعن أنس قال: قال عمر: وافقت ربی فی ثلاث فقلت یا رسول اللہ لو اتخذنا من مقام إبراھیم مصلی فنزلت ﴿واتخذوا من مقام إبراھیم مصلی﴾ و آیة الحجاب، قلت، یا رسول الله لو أمرت نسائك أن يحتجبن فإنه يكلمهن البَر والفاجر، فنزلت آية الحجاب، واجتمع نساء النبيﷺ في الغيرة فقلت لهن- عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن، فنزلت هذه الآية-

یہ صحابی کی صحابی سے روایت ہے۔ (وافقت ربی) اصلا کہنا چاہتے تھے (وافقنی ربی) کہ میرے رب نے میری موافقت کی لیکن ادبا موافقت کی اسناد خود اپنی طرف کی ہے۔ ویسے موافقت کی خاصیت (اشتراک الفریقین فی الحکم) ہے (ثلاث) اگر معدود ساتھ ذکر نہ ہو تو عدد کو مذکر یا مؤنث دونوں طرح استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ثلاث کا ذکر کر کے مزید کاموں میں موافقت کی نفی نہیں کی، کیونکہ کچھ امور بھی ہیں جن میں حضرت عمر کی رائے کے مطابق اللہ تعالی نے احکام نازل کئے، مثلاً بدر کے قیدیوں کا معاملہ اور منافقوں کی نماز جنازہ پڑھنے کی بابت ان کی رائے۔ ترمذی میں ابن عمر سے روایت ہے کہ (مانزل بالناس أمر قط فقالوا فیه و قال فیه عمر إلا نزل القرآن فیه علی نحوما قال عمر) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ موافقات عمر بے شمار ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ہمارے حساب سے ان کی پندرہ موافقات منقول ہیں۔ علامہ کشمیری قسطلانی کے حوالہ سے کہتے ہیں کہ محدثین نے بائیس موافقات جمع کئے ہیں۔ (قسطلانی نے اس جگہ تو یہ عدد ذکر نہیں کیا شاید کسی اور جگہ کیا ہو) (راقم کا خیال ہے کہ زیر نظر روایت میں حضرت عمر نے تین ان موافقات کا ذکر کیا ہے جن میں حضرت عمر کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ پر ہی مشتمل آیات نازل ہوئیں، گویا ان تین موافقات سے مراد وہ موافقات ہیں جن میں لفظاً و معنیٰ اللہ تعالی کی طرف سے موافقت ہوئی، جب کہ باقی میں معنیٰ موافقت ہے) بعض نے اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا اصل مقام سابقہ باب (باب قول اللہ تعالی واتخذوا الخ) تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں ابن عمر کی روایت بیان کی کیونکہ اس میں صراحت سے آنحضرت کے اس کے مطابق عمل کا تذکرہ ہے اور زیر نظر حضرت عمر کی روایت میں یہ ذکر

موجودنہیں ہے۔

کرمانی کے نزدیک ترجمہ سے اس روایت کی مناسبت قبلہ اوراس سے متعلقہ معاملہ کا اس آیت کی روشنی میں تذکرہ مقصود ہے کیونکہ بعض مفسرین نے مقامِ ابراہیم سے مراد کعبہ کولیا ہے یہ مطابقت تو واضح ہے جن کے نزدیک مقامِ ابراہیم سے مراد پورا حرم ہے، ان کے ہاں (من) (واتخذوا من الخ) میں تبعیض کے لئے ہے اور جن نے اس سے مراد وہ پتھر لیا ہے جس پر حضرت ابراہیمؑ نے کھڑے ہوکر تعمیرِ کعبہ کی اور یہی زیادہ مشہور ہے، تو اس تفسیر پر اس روایت کی متعلق بالقبلہ سے مناسبت ہوگی۔ایک مناسبت ابن رشید نے بھی ذکر کی ہے وہ یہ کہ حضرت عمر نے اجتہاد کر کے حرم کی متعدد جہات میں سے کعبہ کے دروازے والی جہت اختیار کی جس کی وجہ امتیاز اس کے سامنے مقام ابراہیم کا ہونا ہے اور اللہ کی طرف سے اس کی موافقت اتری جو ان کے اس اجتہاد کے درست ہونے کی دلیل ہے، اس سے امام بخاری یہ مراد لے رہے ہیں کہ قبلہ جاننے کے لئے سعی وکوشش کرنی چاہئے پھر اپنے اجتہاد پر بناء کرتے ہوئے اگر آدمی نے نماز پڑھ لی اور بعد میں پتہ چلا کہ اس کا اجتہاد صحیح نہ تھا تو اس کی نماز صحیح متصور ہوگی اور اس پر اعادہ نہیں۔جیسا کہ کہا گیا ہے۔ للمجتهد أجر و إن حرم إصابة المرام۔ ابن حجر اسے تکلف قرار دیتے ہیں۔

حدثنا ابن أبي مريم قال: أخبرنا يحي بن أيوب قال: حدثني حميد قال: سمعت أنسا بهذا۔

یہ سند ذکر کر کے حمید کی انس سے سماع کی صراحت کر دی کیونکہ سابقہ روایت کی سند میں انہوں نے عنعنہ سے بیان کیا ہے۔ اس سند میں یحیی بن ایوب ہیں جو بخاری کے نزدیک قابلِ حجت نہیں مگر یہ سند متابعت کے طور پر ذکر کی ہے پھر وہ منفرد بھی نہیں ہیں بلکہ اسماعیلی نے (بطريق يوسف القاضي عن أبي الربيع الزهراني عن هشيم أخبرنا حميد حدثنا انس) یہ حدیث روایت کی ہے۔ اس میں بھی حمید کی انس سے سماع کی صراحت ہے۔اس سے یحیی مذکور کی سند متقوی ہوئی۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك بن أنس عن عبدالله بن دينار عن عبدالله بن عمر قال: بينا الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آتٍ فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن، و قد أمر أن يستقبل الكعبة، فاستقبلوها۔ و كانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة۔

قباء میں مد اور منصرف ہونا اشہر ہے قصر یعنی مد کے بغیر اور غیر منصرف ہونا بھی جائز ہے۔اسے مذکر و مؤنث دونوں طرح استعمال کرنا صحیح ہے۔اس سے مراد مسجد اہل قباء ہے (فی صلاة الصبح) مسلم میں (صلاة الغداة) کا لفظ ہے اس سے مراد بھی نمازِ فجر ہے۔ براء کی سابقہ حدیث میں نمازِ عصر کہا ہے بحث پہلے گذر چکی ہے کہ مدینہ کے اندر مسجد نبوی کے علاوہ باقی مساجد میں عصر کے وقت اطلاع پہنچی براء کی روایت میں مسجد بنی حارثہ کا ذکر ہے اور مدینہ کے مضافات میں مثلاً قباء وغیرہ میں نماز صبح کے وقت اطلاع آئی، اس آنے والے کا نام ذکر نہیں ہوا مگر ابن طاہر وغیرہ نے عباد بن بشر نام بتلایا ہے جو مسجد بنی حارثہ میں عصر کی نماز کے وقت پہنچے اور اہلِ مسجد کو تحویلِ قبلہ کی بابت بتلایا اگر ابن طاہر وغیرہ کی روایت محفوظ ہے تو امکان ہے کہ یہ عباد بعد میں صبح کے وقت قباء پہنچے ہوں اور اہلِ مسجد کو اطلاع بہم پہنچائی ہو۔لیکن مسلم کی حدیثِ انس میں ہے (إن رجلا من بني سلمة مرَّ و هم ركوع في صلاة الفجر)

اس سے پتہ چلتا ہے کہ شاید کوئی اور آدمی ہو کیونکہ بنوسلمہ بنو حارثہ میں سے نہیں ہیں۔
(قد أنزل علیه اللیلة القرآن) تحویلِ قبلہ کی آیت دن کے وقت نازل ہوئی چونکہ اہل قباء کے ہاں وہ رات کے آخر میں فجر کے وقت پہنچے ہیں مجازا (اللیلة) کا لفظ استعمال کیا۔قرآن کونکرہ،بعضیۃ کے ارادہ سے کیا کیونکہ (قد نری تقلب) والی آیت مراد ہے۔(فاستقبلوھا) صیغہ امر ہے مخاطب اہل قباء ہیں؛(و کانت و جوھھم) راوی نے ان کے تحول کا نقشہ کھینچا ہے کہ ان کے چہرے شام کی طرف تھے تو وہاں سے گھوم کر یعنی پورا رخ پلٹ کر کعبہ کی طرف رخ کیا۔ حالتِ رکوع میں تھے اس رکعت کے دوسجدے کعبہ کی طرف منہ کر کے کئے۔ابن ابی حاتم کی ایک روایت میں جسے ثویلہ بنت اسلم نے نقل کیا ہے، اس تحول کا منظر بیان ہوا ہے اس میں ہے کہ مرد عورتوں کی جگہ آگئے اور عورتیں ان کی جگہ پر (کیونکہ عورتوں کی صفیں مردوں سے پیچھے ہوتی تھیں لہٰذا پورا گھوم کر اور جگہ چھوڑ کر مرد دوسری طرف آگے ہوئے اور عورتیں اپنی سابقہ جگہ سے پیچھے ہٹ کر مردوں کی سابقہ جگہ چلی گئیں۔ جب کہ امام کو زیادہ گھوم کر مسجد کے سامنے والے حصہ سے پیچھے والے حصہ میں جانا پڑا اس طرح یہ عمل کثیر بنتا ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ یہ نماز میں عملِ کثیر کی تحریم سے قبل کا واقعہ ہو۔اس طرح تحریمِ کلام سے قبل ہونا بھی ثابت ہوتا ہے یا یہ کہ مصلحت کی خاطر ان کا یہ عمل قابل معافی ٹھہرا۔ تو وجہِ استدلال یہ ہے کہ ان کی بیت المقدس کی طرف پڑھی نماز کا حصہ (نہ صرف یہ نماز بلکہ اس سے قبل عشاء، مغرب اور عصر بھی) ادائے فریضہ شمار ہوا، اعادہ نہ کیا۔اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نسخ کا علم مکلفین تک پہنچے گا، تو قابلِ عمل ہوگا نیز خبرِ واحد کا قابلِ حجت وقبول ہونا بھی ظاہر ہوا۔ یہ کہ اس کی وجہ سے خبرِ قطعی بھی ترک کرنا چاہئے کیونکہ اہلِ قباء کا بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرنا قطعی خبر پر محمول تھا کہ انہوں نے آنحضرت کو اسی طرح نماز پڑھتے دیکھا تھا لیکن ایک ثقہ آدمی کے بتلانے پر یہ قطعی خبر چھوڑ دی۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ نماز میں مشغول آدمی کو دوسرا، جو نماز میں مشغول نہیں، کوئی مسئلہ کی بات بتلا سکتا ہے اور نماز میں مشغول حضرات نماز سے باہر کی بات۔ جو مسئلہ سے متعلق ہو۔ سن سکتے ہیں اور عمل بھی کر سکتے ہیں۔اسے مسلم اور نسائی نے بھی الصلاۃ میں روایت کیا ہے۔

حدثنا مسدد قال:حدثنا یحي عن شعبة عن الحکم عن إبراھیم عن علقمة عن عبدالله قال: صلی النبي ﷺ الظھر خمسا، فقالوا: أزید في الصلاة؟ قال: و ما ذاك؟ قالوا: صلیت خمسا، فثنی رجلیه و سجد سجدتین۔

سند میں یحیی القطان ہیں۔آپ نے ظہر کی پانچ رکعت پڑھا کر سلام پھیرا لوگوں نے کہا (أزید فی الصلاة) آپ نے بھی بات کی، استفسار کیا (وما ذاك) یعنی اس سوال کا سبب کیا ہے، آگاہ ہونے پر (فثنی رجلیه) یہ ترجمہ سے مناسبت ہوئی۔حنفیہ کا اس میں مسلک یہ ہے کہ اگر دوسرے تشہد میں بیٹھے بغیر پانچ پڑھ لیں تو وہ نماز نفل بن جائے گی (فیض) (لیکن ظاہر حدیث سے اس کا رد ہو رہا ہے کیونکہ آپ نے صرف سجدہ سہو کیا ہے اسے نفل شمار کر کے دوبارہ ظہر نہیں پڑھائی اور نہ ایک رکعت مزید پڑھا کر آخری دو کو نفل بنا لیا)۔احکامِ قبلہ سے فارغ ہو کر احکام و آدابِ مسجد کا بیان شروع کر کے باب لائے ہیں۔

باب حكِّ البزُاق باليد من المسجد

ترجمہ میں (بالید) کا لفظ اس لئے ہے ہیں کیونکہ حدیث میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے اسماعیلی نے (فحکه بیده) کا معنی یہ کیا ہے کہ صفائی کی ذمہ داری خود نبھائی یہ نہیں کہ اپنے ہاتھ کے ساتھ صاف کیا، اس کی تائید ابو داؤد کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں

ہے (حكها بعرجون) ابن حجر کہتے ہیں ممکن ہے وہ دوسرا واقعہ ہو، بہر حال امام بخاری اپنی عادت کے مطابق حدیث کے الفاظ پر مشتمل ترجمہ قائم کرتے ہیں۔

حدثنا قتيبة قال: حدثنا إسماعيل بن جعفر عن حُميد عن أنس أن النبيﷺ رأى نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى رُئي في وجهه، فقام فحكه بيده فقال: إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربه۔ أو إن ربه بينه و بين القبلة۔ فلا يبزُقن أحدكم قِبل قبلته، و لكن عن يساره أو تحت قدميه ثم أخذ طرَف ردائه فبصق فيه، ثم رد بعضه على بعض فقال: أو يفعل هكذا۔

حضرت انس سے روایت کنندہ حمید چونکہ مدلس ہیں مگر مصنف عبدالرزاق کی روایت میں حمید کا صراحت کے ساتھ انس سے سماع کا ذکر ہے۔ (نُخَامة) سینے کی بلغم یا کھنگار، بعض علمائے لغت نے (نخاعة) یعنی عین کے ساتھ، بلغم وغیرہ کے لئے اور میم کے ساتھ سر سے بذریعہ ناک نکلنے والا مادہ مرادلیا ہے۔ اسی طرح (بزاق) میں زاء کی جگہ سین اور صاد بھی ایک لغت ہے۔ (حتى رئي في وجهه) نسائی کی روایت میں (فغضب حتى احمر وجهه) بخاری کی الأدب کی روایت میں (فتغيظ على أهل المسجد) ہے۔

(فإنه يناجي ربه أو إن ربه الخ) اکثر روایات میں (أو) شک کے ساتھ ہے۔ مستملی اور حموی کے نسخوں میں واؤ کے ساتھ ہے۔ (مناجات) کی خاصیت یہ ہے کہ دونوں طرف سے ہوتی ہے مگر یہاں عبد کی طرف سے ہے مجازاً یہ باب استعمال کیا کیونکہ قرینہ ظاہرہ موجود ہے جو حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہے۔ وہ ہے صرف بندے کا قرآن پڑھنا اور دعائیں و ذکر اذکار کرنا۔ یا اللہ تعالی کی طرف سے مناجاۃ سے مراد رحمت او رضوان کے ساتھ اسکی طرف توجہ کرنا۔ رب تعالی کے قبلہ میں ہونے کا معنی یہ ہے کہ قبلہ تو ایک استعارہ ہے دراصل نمازی اس کے پردہ میں ذات باری تعالی کی طرف ہی متوجہ ہے بعض نے مضاف کو مقدر مانا ہے ای عظمۃ اللہ أو ثواب اللہ لہذا سامنے کی طرف تھوکنے وغیرہ سے منع فرمایا۔ صاحبِ فیض کہتے ہیں اس سے مراد ایک طرح کی تجلی بھی ہوسکتی ہے اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ مستمر ہے یعنی ہمہ وقت اللہ تعالی یا اس کی تجلی وعظمت قبلہ کی جہت ہے یا صرف حالتِ نماز میں؟ تمہید لأبی عمرو میں ہے کہ یہ استواء، معیت اور اُقربیت کی طرح ایک مستقل صفت ہے۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ میرے نزدیک قبلہ رو تھوکنے کی یہ نہی صرف حالتِ نماز کے ساتھ خاص ہے ہاں اگر تجلی بالاستمرار کا ثبوت مل جائے تو پھر مطلقا نہی ہوگی۔ یہ دراصل قبلہ کی شان وعظمت کا بیان ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسجد میں یا غیر مسجد میں قبلہ رو تھوکنا اور ناک صاف کرنا یا بلغم پھینکنا منع ہے۔ متعدد روایات میں اس پر سختی منقول ہے جس سے اس کی تحریم راجح معلوم ہوتی ہے۔ صحیح ابن خزیمہ و ابن حبان میں حضرت حذیفہ سے مرفوعا ہے جس نے قبلہ رو تھوکا وہ قیامت کے دن آئے گا کہ اس کی تھوک اس کی آنکھوں کے درمیان ہوگی۔ ابوداؤد اور ابن حبان میں سائب بن خلاد سے ہے کہ آپ نے ایک آدمی کو دیکھا، امامت کرا رہا تھا۔ اس اثناء اس نے قبلہ رو تھوکا آپ نے بعد از فراغ فرمایا کہ آئندہ سے یہ تمہاری امامت نہ کرے۔ (و لكن عن يساره أو تحت قدميه) دائیں طرف اس لئے نہ تھوکے کہ کاتبِ حسنات فرشتہ اس طرف ہوتا ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا لیکن قدموں کے نیچے یا بائیں طرف۔

علامہ انور کہتے ہیں اگر کوئی یہ کہے کہ بائیں طرف بھی تو فرشتہ ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرف فرشتہ کے ساتھ ساتھ

شیطان بھی ہے اور اللہ تعالیٰ قادر ہے کہ تھوک کو شیطان پر ڈال دے۔نووی کے مطابق یہ تھوکنے اور بلغم و ناک صاف کرنے کا عمومی طریقہ د ادب بتلایا ہے مسجد کے اندر صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ اپنے کپڑے میں صاف کر کے اس کو مل دے۔شاہ صاحب بھی یہی معنی مراد لیتے ہیں کیونکہ مسجد میں بزاق سے روکا گیا ہے۔اور آگے حدیث آ رہی ہے۔(البزاق فی المسجد خطيئة و كفارتها دفنها) (اس حدیث کے مطابق اتنی گنجائش ہے کہ ضرورت کے تحت اگر مسجد کے اندر تھوک وغیرہ پھینک ہی دی تو اب اسے دفن کرے یا صاف کرے) اس حدیث کو مسلم، ترمذی، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر أن رسول اللهﷺ رأى بصاقا في جدار القبلة فحكه، ثم أقبل على الناس فقال: إذا كان أحدكم يصلي فلا يبصق قِبل وجهِهِ، فإن الله قبل وجهه إذا صلى۔

(رأى بصاقافى جدار القبلة) الصلاۃ کے آخر میں ایوب عن نافع کی اسی روایت میں ہے۔(ثم نزل فحكها) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ خطبہ دے رہے تھے۔ایک اور روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ زعفران منگوا کر وہاں مل دیا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أم المومنين أن رسول اللهﷺ رأى في جدار القبلة مخاطا۔ أو بصاقا أو نخامة۔ فحكه۔

(مخاطا أو بصاقا أو نخامة) مؤطا کی روایت میں بھی اسی طرح شک کے ساتھ ہے اسماعیلی کے ہاں بطریق (معن عن مالك) (مخاعاً بدل مخاطاً) ہے فرق پہلے بیان ہو چکا ہے۔

باب حك المخاط بالحصى من المسجد

وقال ابن عباس: إن وطئت على قذر رطب فاغسله، وإن كان يابسا فلا۔

ابن حجر کہتے ہیں سابقہ باب اور اس باب کا فرق یہ ہے کہ عموماً ناک سے نکلا ہوا مادہ لیس دار اور اس میں جراثیم ہوتے ہیں۔لہٰذا ان کا صاف کرنا کسی لکڑی یا پتھر سے ہی مناسب اور ممکن ہے لیکن شاہ ولی اللہ کہتے ہیں اس باب کو ایک مستقل حیثیت سے لانے کی وجہ بعض علماء کا مخاط کو نجس کہنا ہے اور ان کا اس حدیث سے استدلال ہے یعنی ان کے نزدیک چونکہ وہ نجس ہے لہٰذا اس کی صفائی کے لئے پتھر کا استعمال کیا۔اب اس امر میں دو احتمال میں یا تو امام بخاری کا بھی یہی مسلک ہے یا ان کے مسلک کی تردید کر رہے ہیں۔ایک اور توجیہہ بھی ممکن ہے جسے وہ اُجود قرار دیتے ہیں وہ یہ کہ امام بخاری کی عادت ہے کہ ایک حدیث کے مختلف طرق میں جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں ان میں سے ہر لفظ پر باب لاتے ہیں چونکہ زیر نظر روایت میں مخاط، نخاع، بزاق وغیرہ کے الفاظ ہیں اور پھر کئی طرق میں بالید اور بالحصی وغیرہ کے الفاظ بھی ہیں لہٰذا ہر ایک پر ترجمہ قائم کیا ہے۔اور ان کا اصل مقصود حدیث کے کثرتِ طرق کا بیان ہے، (و قال ابن عباس) اسے ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ بنتی ہے کہ قذر دو قسم کی ہوتی ہے طاہر اور نجس، دونوں کا قبلہ کے رخ پھینکنا حرام ہے اس کی اصل علت احترامِ قبلہ ہے دوسری علت خلافِ نفاست ہونا بھی ہے چنانچہ احترامِ قبلہ و مسجد کا تقاضہ ہے کہ ہر دو قسم کی قذر خواہ تر ہو یا خشک۔قبلہ کی جہت سے اور مسجد سے اسے صاف کیا جائے۔غیر قبلہ اور غیر مسجد میں قذر جو طاہر ہے، نجس نہیں مثلاً تھوک یا بلغم وغیرہ اگر خشک حالت میں ہے تو اسکے اوپر پاؤں لگ جانا باعثِ حرج نہیں ہے اگر تر ہے تو اسے دھو کر صاف کیا جائے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: أخبرنا إبراهيم بن سعد أخبرنا ابن شهاب عن حُميد بن عبدالرحمن أن أبا هريرة وأبا سعيد حدثاه أن رسول اللهﷺ رأى نخامة في حائط المسجد، فتناول رسول اللهﷺ حصاة فحتها ثم قال: إذا تنخم أحدكم فلا يتنخم قِبل وجهه و لا عن يمينه، وليبصُق عن يساره أو تحت قدمه اليسرى۔

(فتناول حصاة) یہ محلِ ترجمہ ہے۔ اسے مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔

باب لا يبصق عن يمينه في الصلاة

اس باب کے تحت دو حدیثیں لائے ہیں پہلی تو سابقہ ہی ہے مگر نئی سند کے ساتھ، دوسری حدیثِ انس ہے۔ ان دونوں میں (فی الصلاۃ) کی قید مذکور نہیں ہے مگر یہ قید اگلے باب کے تحت ذکر کردہ حدیثِ اُنس جو اس باب میں بھی مذکور ہے۔ میں ہے۔ اسی طرح اس قید کا ذکر آگے آنے والی حدیث اُبی ہریرہ جسے ہمام کے واسطہ سے روایت کیا ہے، میں ہے اور یہ مصنف کی عادت ہے کہ ایک حدیث کے باقی کسی طریق میں اگر کوئی زائد لفظ ہو تو اسے محلِ ترجمہ بنالیتے ہیں اگرچہ اسے اس غرض کے لئے قائم کردہ باب کے تحت ذکر نہ بھی کریں۔ گویا ان کا رجحان اس طرف ہے کہ ان دونوں روایتوں میں مطلق، دراصل مقید بالصلاۃ ہے اسی لئے یہ قید ترجمہ میں ذکر کر دی۔ خارج نماز میں کیا حکم ہے، اس بابت سکوت کیا ہے، جب کہ جیسا کہ مذکور ہوا نووی وغیرہ نے اس نہی کو ہر حالت پر محمول کیا ہے۔ داخل نماز ہو یا خارج نماز، داخل مسجد ہو یا خارج مسجد۔ امام مالک سے منقول ہے کہ خارج نماز کوئی حرج نہیں مگر مصنف عبدالرزاق میں ابن مسعود سے مروی ہے کہ دائیں جانب تھوکنے کو مکروہ سمجھا حالانکہ وہ نماز میں نہ تھے۔ معاذ بن جبل سے منقول ہے کہ میں نے اسلام لانے کے بعد کبھی دائیں جانب نہیں تھوکا۔ حالتِ نماز میں بہترین طریقہ جو آنحضور نے امت کو عملی مظاہرہ کر کے سکھلایا کہ کپڑے میں لے کر اسے مل دے۔ امام بخاری کے نزدیک بظاہر نخامہ اور بصاق کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ آپ نے نخامہ دیکھ فرمایا (لا يبزقن) اس سے اندازہ ہوا کہ دونوں متساوی الحکم ہیں۔

حدثنا يحي بن بكير قال: حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن حُميد بن عبدالرحمن أن أبا هريرة و أبا سعيد أخبراه أن رسول اللهﷺ رأى نخامة في حائط المسجد، فتناول رسول الله ﷺ حصاة فحَتها ثم قال: إذا تنخمَ أحدكم فلا يتنخم قِبل وجهه و لا عن يمينه، و ليبصق عن يساره أو تحت قدمه اليسرى۔

سابقہ روایت میں (حدثاہ) کا لفظ ہے اور بھی کئی الفاظ مختلف ہیں۔ لیکن ہم معنی ہیں۔

حدثنا حفص بن عمر قال: حدثنا شعبةقال: أخبرني قَتاده قال: سمعت أنسا قال: قال النبي ﷺ: لا يتفِلَن أحدكم بين يديه و لا عن يمينه، و لكن عن يساره أو تحت رجله۔

(أوتحت رجله) سے مراد بایاں پاؤں ہے۔

باب ليبزق عن يساره أوتحت قدمه اليسرىٰ

اس کے تحت بھی سابقہ حدیثِ انس نئی سند کے ساتھ نقل کی جس میں (إذا كان في الصلاة) کی قید بھی ہے،

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة قال: حدثنا قتادة قال: سمعت أنس بن مالك قال: قال النبيﷺ : إن المؤمن إذا كان في الصلاة فإنما يناجي ربه، فلا يبزقن بين يديه ولا عن يمينه، و لكن عن يساره أو تحت قدمه۔

(تحت قدمه) اس سے مراد بھی (الیسریٰ) لیں گے تا کہ ترجمہ سے مناسبت ہو۔اگلی روایت میں اس کی صراحت ہے۔

حدثنا علي قال: حدثنا سفيان حدثنا الزهري عن حميد بن عبدالرحمن عن أبي سعيد أن النبي ﷺ أبصر نخامة في قبلة المسجد فحكها بحصاة۔ ثم نهى أن يبزق الرجل بين يديه أو عن يمينه، و لكن عن يساره أو تحت قدمه اليسرى۔ و عن الزهري سمع حميدا عن أبي سعيد۔۔ نحوه۔

یہ علی ابن المدنی ہیں اور سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔

متن وہی ہے جو سابقہ ابن شہاب کی روایت میں ذکر ہے۔(و عن الزهرى سمع حميداً عن أبى سعيد نحوه) یہ کوئی معلق روایت نہیں جیسا کہ بعض کو وہم ہوا بلکہ زیر نظر حدیث والی یہی سند ہے۔امام بخاری یہ عبارت ذکر کر کے یہ ثابت کر رہے ہیں کہ سفیان نے زھری کے حمید سے سماع کی صراحت بھی کی ہے یعنی کئی دفعہ عنعنہ سے یہ روایت ذکر کی ہے۔جیسا کہ اوپر والی سند میں ہے،اور کئی دفعہ تصریح بالسماع کے ساتھ۔

باب كفارة البزاق في المسجد

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة قال: حدثنا قتادة قال: سمعت أنس بن مالك قال: قال النبيﷺ: البزاق في المسجد خطيئة و كفارتها دفنها۔

سابقہ باب والی حدیث انس کی سند کے ساتھ یہ روایت لائے ہیں۔اس میں مسجد میں تھوک کا کفارہ بیان ہوا ہے مسلم کی روایت میں بزاق کی جگہ تفل کا لفظ ہے،معنی ایک ہی ہے۔قاضی عیاض کی رائے ہے کہ مسجد میں تھوکنا تب گناہ کا کام ہے اگر اسے دفن نہ کرے اگر بعد میں دفن (یا صاف) کرنے کی نیت سے تھوک پھینکا ہے تو خطیئہ نہ ہوگا لیکن نووی کو۔جیسا کہ گذرا ہے۔اس سے اختلاف ہے۔ابن حجر نے ان دو آراء کی بابت بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس مسئلہ کے بارہ میں موجود روایات میں دو عموم ہیں جو (بظاہر) باہم متعارض ہیں ایک آپ کا فرمان (البزاق في المسجد خطيئة) دوم آپ کا فرمان (وليبزق عن يسا ره أو تحت قدمه) نووی کے نزدیک پہلا فرمان عام ہے اور دوسرا ان کے نزدیک غیر مسجد کے ساتھ خاص ہے (یعنی مسجد میں تو تھوک وغیرہ پھینکنا ہی نہیں) جب کہ اس کے برخلاف عیاض دوسرے فرمان کو عام کہتے ہیں اور پہلے فرمان کو خاص کرتے ہیں اس شخص کے لئے جس

کی تھوک کو دفن کرنے کی نیت یا ارادہ نہ ہو تب یہ خطیئۃ شمار ہوگی، بقول ابن حجر ان کی موافقت ایک جماعت نے کی ہے جن میں بن مکی نے التنقیب میں اور قرطبی نے المفہم میں، وغیرھما۔ مسند احمد کی ایک روایت بھی ان کی مؤید ہے جو سعد بن ابی وقاص سے مرفوعا مروی ہے کہ (من تنخم فی المسجد فلیغیب نخامته أن تصیب جلد مؤمن أو ثوبه فتؤ ذیه) اس سے بھی اَوضح حدیثِ ابی امامہ ہے جسے مرفوعا احمد اور طبرانی نے نقل کیا ہے۔ (من تنخع فی المسجد فلم یدفنه فسیئة و إن دفنه فحسنة) گویا تھوک یا ناک کا پھینکنا کا خطیئہ ہونا عدمِ دفن کے ساتھ مقید ہے۔ اسی طرح کی مسلم میں بھی ابو ذر سے مرفوع حدیث ہے سعید بن منصور نے ابو عبیدہ بن جراح کا واقعہ بیان کیا ہے کہ ایک رات مسجد میں تھوک پھینکی، دفن کرنا یاد نہ رہا گھر جا کر چراغ لے کے آئے تا کہ تلاش کر کے دفن کریں پھر کہا: (الحمد الله الذی لم یکتب علیَّ خطیئة اللیلة) اور پھر نہی کی علت مذکور ہے کہ مومن کے جسم یا کپڑے کو نہ لگ جائے اور اسے تکلیف پہنچے۔ سب کے نزدیک مسجد میں کپڑے کے اندر تھوک سکتا ہے ابو داؤد کی روایت میں آنحضرت کا فعل بھی مروی ہے۔ عبداللہ بن شخیر کہتے ہیں: کہ انہوں نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی (فبصق تحت قدمه الیسری ثم دلکه بنعله) یعنی بائیں پاؤں کے نیچے تھوک کر جوتے سے اس کو مل دیا، اس کی سند صحیح ہے۔ ابن روایات سے قاضی عیاض کے مسلک کو تقویت ملتی ہے۔ بعض نے درمیانی راہ نکالتے ہوئے کہا کہ اگر مسجد سے باہر جانا ممکن ہو تو یہی بہتر ہے، اگر کوئی عذر مانع ہے پھر مذکورہ شرائط مدِ نظر رکھتے ہوئے تھوک وغیرہ پھینک سکتا ہے۔ اس روایت کو مسلم اور ابو داؤد نے بھی روایت کیا ہے۔

باب دفن النخامة في المسجد

حدیث میں اگرچہ صرف نماز کا ذکر ہے مگر اسے مسجد کے ساتھ مختص کیا ہے بعض نے یہ توجیہہ ذکر کی ہے کہ سابقہ باب میں کفارہ کا لفظ اور اس باب میں دفن کا لفظ ترجمہ کا موضوع بنایا ہے تا کہ یہ واضح کریں کہ عمداً غیر ضروری طور پر مسجد میں ناک صاف کرنے والا خطا کار جبکہ وہ شخص جس نے بحالتِ مجبوری۔ مثلاً نزلہ کی وجہ سے۔ مسجد میں یہ کام کیا اور پھر اس کی صفائی بھی کر دی وہ خطا کار نہیں ہے۔

حدثنا إسحاق بن نصر قال: حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن همام سمع أبا هريرة عن النبي ﷺ قال: إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصق أمامه، فإنما يناجي الله ما دام في مصلاه، و لا عن يمينه فإنَّ عن يمينه ملكا۔ و ليبصق عن يساره أو تحت قدمه فيدفنها۔

(فید فنها) میں پیش، زبر اور جزم جائز ہیں، مرفوع مبتدا محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے ای (هو ید فنها) منصوب جوابِ امر ہونے کے سبب اور مجزوم (لیبصق) پر عطف کی وجہ سے (فإن عن یمینه ملكا) ممکن ہے یہ فرشتہ حالتِ نماز کے خاص ہو۔ اگر اس سے مراد کاتب فرشتہ لیں تو بائیں طرف بھی تو فرشتہ ہوتا ہے، اس پر کہا جا سکتا ہے کہ دائیں طرف والا فرشتہ چونکہ کاتبِ حسنات ہے تو اس کے اکرام وتشریف کے لئے دائیں طرف تھوکنا منع فرمایا۔ بعض متاخرین نے کہا ہے کہ حالتِ نماز میں صرف دائیں طرف والا فرشتہ موجود ہوتا ہے کیونکہ نماز چونکہ نیکیوں کا مرکز ہے لہٰذا برائی کا کاتب فرشتہ اس وقت موجود نہیں ہوتا۔ کیونکہ ابن ابی شیبہ کی حضرت حذیفہ سے موقوف حدیث میں صراحت ہے (فإن عن یمینه کاتب الحسنات) اس سے متاخرین کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

باب إذا بدره البزاق فليأ خذ بطرف ثوبه

یعنی اگر تھوک (اور ناک، بلغم) کا غلبہ ہو، اس کے حکم کا ذکر کیا کہ بائیں طرف یا بائیں قدم کے نیچے یا کپڑے میں تھوک کر اسے مل دے۔

حدثنا مالك بن إسماعيل قال: حدثنا زهير قال: حدثنا حُميد عن أنس أن النبیﷺ رأى نخامة في القبلة فحكها بيده، و رئى منه كراهية- أو رئى كراهته لذلك و شدته عليه-و قال إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنما يناجي ربه- أوربه بينه و بين قبلته - فلا يبزقن في قبلته ولكن عن يساره أو تحت قدمه ثم أخذ طرف ردائه فبزق فيه ورد بعضه على بعض، قال أو يفعل هكذا-

اس حدیث کے سیاق میں اگر چہ موضوعِ ترجمہ یعنی بَدَر یا اس کا ہم معنی لفظ نہیں ہے مگر اس حدیث کے ایک طریق جو کہ مسلم میں بحوالہ جابر منقول ہے، میں یہ لفظ ہے (فإن عجلت به بادرة فليقل بثوبه هكذا) پھر عملی طور پر کر کے دکھلایا اسی طرح ابن ابی شیبہ اور ابوداؤد کی روایت میں ہے (بأن يتفل في ثوبه ثم يرد بعضه على بعض) یعنی راوی نے آنحضرت کے سابق فرمان کی تفسیر ذکر کی، یہ دونوں روایتیں صحیح ہیں مگر بخاری کی شرط پر نہیں، لیکن تراجم میں اشارہ کر دیتے ہیں اور اس صورت میں اپنی شرط والی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اگر چہ کوئی ادنی مناسبت ہی کیوں نہ ہو علماء کی توجہ مبذول کرانے کے لئے دوسری کتبِ حدیث میں موجود روایات کے بعض الفاظ اپنے تراجم میں استعمال کرتے ہیں مطلب یہ کہ انہوں نے اپنے اوپر جو شرائط عائد کی ہیں وہ صرف اپنی صحیح میں احادیث کے ذکر و درج سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ احادیث قابلِ احتجاج نہیں۔ (شاید اس مسئلہ کی بابت اس آخری باب میں استعمال کئے گئے لفظ بدرہ سے اپنا مسلک واضح کر دیا کہ ضرورت کے تحت یا مجبوری کے سبب ہی مساجد میں تھوک وغیرہ پھینکنی جائز ہے۔ اور اس کی بھی صفائی کر دینا چاہئے)۔

باب عظة الإمامِ الناسَ في إتمام الصلاة و ذكر القبلة

ذِکر مجرور ہے عظۃ پر عطف کی وجہ سے (چونکہ حدیثِ باب میں قبلۃ کا لفظ ہے اسے بھی ترجمہ میں شامل کر دیا)

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: هل ترون قبلتي ههنا؟ فوالله مايخفى علي خشوعكم و لا ركوعكم، إني لأ راكم من وراء ظهري-

(هل ترون قبلتي ها هنا) استفہامِ انکار ہے کیونکہ آپ کے قبلہ رو ہونے کی صورت میں گمان یہی تھا کہ آپ سامنے ہی دیکھتے ہوں گے مگر آپ نے وضاحت کی کہ میں اپنے پیچھے بھی دیکھتا ہوں (من وراء ظهري) اس کے معنی میں اختلاف ہے، ایک قول کے مطابق اس سے مراد علم ہے جو بذریعہ وحی آپ کو دیا جاتا تھا کہ آپ کے مقتدیوں کا خشوع وخضوع کس درجہ کا ہے۔ بعض نے اس سے یہ مراد لیا ہے کہ آپ اپنی دائیں اور بائیں آنکھ کے کونے سے تھوڑا سا جھانک کر پیچھے والوں کی کیفیات ملاحظہ فرما لیتے تھے۔

اس کو اس جملہ سے تعبیر کیا ہے۔ (ان کے نزدیک یہ معجزہ نہ ہوا) ابن حجر نے اس کا رد کیا ہے اور یہ رائے ظاہر کی ہے کہ آپ کا یہ کہنا حقیقت پر محمول ہے اور آپ کا یہ دیکھنا حقیقی دیکھنا ہی ہے اور آپ کا خاصہ ہے۔ امام بخاری کا بھی یہی خیال ہے اسی لئے علامات النبوۃ میں بھی اس روایت کو نقل کیا ہے۔ امام احمد سے بھی یہی منقول ہے۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ آپ کے کندھوں کے درمیان سوئی کے ناکے جتنی دو آنکھیں تھیں جن سے آپ دیکھتے تھے مگر اہل السنۃ کے نزدیک رؤیت کے لئے کسی عضوِ خاص کی شرط نہیں اور نہ آمنے سامنے ہونے کی اور نہ قرب کی شرط ہے۔ ان کے بغیر بھی عقلاً ادراک ممکن ہے۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ نمازیوں کی تصویریں آپ کے سامنے دیوار پر منعکس کر دی جاتی تھیں۔ جس طرح آئینہ میں ہوتی ہیں۔ مسلم کی روایت میں فرمایا: (إنی لأ بصر من ورائی کما أبصر من بین یدی) اس سے ایک تو یہ ثابت ہوا کہ اس رؤیت سے مراد ابصار ہی ہے (نہ کہ ادراک) پھر آپ اپنا سامنے دیکھنا اور پیچھے دیکھنا ایک ہی جیسا قرار دے رہے ہیں (اس سے اس رائے کو تقویت ملتی ہے کہ آپ کی کمر یا کندھوں کے درمیان آنکھیں تھیں) نیز اس میں حالتِ نماز کی تخصیص بھی مذکور نہیں ہے۔ لہٰذا احتمال ہے کہ آپ کی یہ خصوصیت دائمی ہو، مجاہد اور تقی بن مخلد سے نقل کیا گیا ہے کہ آپ تاریکی میں اسی طرح دیکھتے تھے جس طرح روشنی میں۔ (شاید آپ کی ہر طاقت عام انسانوں کی نسبت کئی گنا زیادہ تھی)

حدثنا يحي بن صالح قال: حدثنا فليح بن سليمان عن هلال بن علي عن أنس بن مالك قال: صلى لنا النبي ﷺ صلاة، ثم رقيَ المنبر فقال فى الصلاة و في الركوع: إني لأراكم من ورائي كما أراكم۔

(فقال فى الصلاة و فى الركوع الخ) یعنی نماز کے بارہ میں اور رکوع کے بارہ میں گفتگو فرمائی اور ساتھ ہی فرمایا: (إنی لأ راكم من ورائی كما أراكم) یعنی من أمامی۔ یہ حدیث الرقاق میں بھی نقل کی ہے۔

باب هل يقال: مسجد بني فلان؟

چونکہ مساجد اللہ تعالیٰ کی مِلک ہیں کسی کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ شاید اس طرح کی نسبت جائز نہ ہو، اسے دور کرنے کی غرض سے یہ باب لائے ہیں۔ اس طرح کی نسبت بوجہ تعمیر یا تولیت یا کسی علاقہ وقبیلہ کے قرب کی وجہ سے کی جاسکتی ہے۔ جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں ابن ابی شیبہ کے روایت کے مطابق نخعی اس امر کے مخالف تھے کہ (مسجد بنی فلان) کہا جائے ان کے نزدیک (مصلیٰ بنی فلان) کہنا صحیح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وأن المساجد لِلّه﴾ اس کے جواب میں کہا گیا کہ اس طرح کی اضافت ونسبت تمیز اور پہچان کے لئے ہے نہ کہ ملکیت کے لئے (اس سے معلوم ہوا کہ اگر اس طرح کی نسبت ملکیت ظاہر کرنے کے لئے ہو تو ناجائز ہوگا وگرنہ آنحضرت علیہ السلام نے بھی (مسجدی) کا لفظ استعمال فرمایا ہے)

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ سابق بين الخيل التي أضمرت من الحفياء، وأمَدُها ثنية الوداع۔ و سابق بين الخيل التي لم تضمر من الثنية إلى مسجد بني زُريق، وأن عبدالله بن عمر كان فيمن سابق بها۔

(و أمدها) یعنی اس کی انتہا (من الثنية) الف لام عہد کا ہے مراد ثنیۃ الوداع ہے (مسجد بنی زریق) یہ محلِ استدلال ہے۔ (سابق بہا) ضمیر کا مرجع یا تو (خیل) ہے یعنی انہوں نے بھی حصہ لیا یا اس کا مرجع (بھذہ المسابقة) یعنی اس مقابلہ میں انہوں نے بھی حصہ لیا۔ یہ جملہ یا تو انہی کا ہوسکتا ہے یا ان کے شاگرد نافع کا، المغازی میں بھی یہ حدیث آئے گی نیز ابوداؤد نے الجہاد میں اور نسائی نے الخیل میں نقل کی ہے۔

باب القسمة و تعليق القِنْو في المسجد

قال أبو عبدالله: القنو العذق، والاثنان قنوانِ، والجماعة أيضاقنوانٌ، مثل صنو و صنوان۔

مسجد میں کوئی چیز تقسیم کرنے کا جواز ذکر کر رہے ہیں (القنو) قاف پر زیر ہے۔ اس کا تثنیہ (قنوانِ) نون کی زیر کے ساتھ اور جمع (قنوان) نون کے پیش اور تنوین کے ساتھ آتی ہیں یعنی کھجور کے گچھے۔

وقال ابراهيم عن عبدالعزيز صهيب عن أنس رضى الله عنه قال: أتى النبیﷺ بمال من البحرين فقال: انثروه في المسجد، وكان أكثر مال أتي به رسول الله ﷺ، فخرج رسول اللهﷺ إلى الصلاة ولم يلتفت إليه، فلما قضى الصلاة جاء فجلس إليه، فما كان يرى أحداً إلا أعطاه، إذ جاء ه العباس فقال : يا رسول الله أعطني، فإني فاديت نفسي و فاديت عقيلا۔ فقال له رسول اللهﷺ: خذ، فحثا في ثوبه، ثم ذهب يقله فلم يستطع، فقال يا رسول الله اؤمر بعضهم يرفعه إلي، فقال: لا۔ قال: فارفعه أنت علي، قال لا۔ فنثرمنه ثم ذهب يقله فقال: يا رسول الله اؤمر بعضهم يرفعه علي۔ قال لا۔ قال: فارفعه أنت علي۔ فنثر منه ثم احتمله فألقاه على كاهله، ثم انطلق فما زال رسول اللهﷺ يتبعه بصره۔ حتى خفي علينا۔ عجباً من حرصه، فما قام رسول اللهﷺ و ثَم منها درهم۔

ابراہیم سے مراد ابن طہمان ہیں یہ امام بخاری کے شیوخ میں سے نہیں ہیں یہ معلق ہے اور اسے ابونعیم نے المستخرج، اور حاکم نے المستدرک میں (من طريق أحمد بن حفص عن أبيه عن ابراهيم بن طهمان) نقل کیا ہے۔ بخاری کی متعدد احادیث میں یہ سند مذکور ہے۔ اس باب کے تحت اس معلق کے سوا اور کوئی روایت نقل نہیں کی اور یہ روایت اپنی سند کے ساتھ ایک اور باب میں ذکر کریں گے۔

(انثروه في المسجد........ إلا أعطاه) ان دونوں جملوں سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہوتی ہے کہ مسجد میں نماز سے فارغ ہوئے اور اس مال کو تقسیم کرنا شروع کیا۔ مال بھی چونکہ لوگوں کے استعمال و نفع اور کھانے پینے کی چیزیں خریدنے کے کام آتا ہے لہٰذا ترجمہ میں بجائے مال کا لفظ استعمال کرنے کے (القنو) استعمال کیا ہے اور یہ لفظ نسائی کی ایک روایت میں (من حديث

عوف بن الك) مذکور ہے کہتے ہیں کہ آپ تشریف لائے (و بيده عصا و قد علق رجل قناحشف فجعل يطعن فى ذلك القنو الخ) اس کی سند قوی ہے مگر مصنف کی شرط پر نہیں ایک اور روایت بھی ہے جس کو ثابت نے الدلائل میں نکالا ہے۔ بلفظ (ان النبي ﷺ أمر من كل حائط بقنو يعلق في المسجد يعنى للمساكين) (مزید یہ کہ لازمی نہیں کہ بحرین سے آنے والا یہ مال صرف درہم و دینار ہی ہو اس میں طعام و غلہ بھی ہو سکتا ہے کیونکہ حضرت عباس نے اپنی چادر بھر کر اٹھایا یہ نہیں ہو سکتا کہ پوری چادر دراہم و دنانیر سے بھری ہو۔ ممکن ہے کھجوروں کے خوشے بھی شامل ہوں)۔ ان کے ساتھ ساتھ نقدی بھی تھی جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے حمید بن ہلال سے مرسلاً نقل کیا ہے کہ (انه كان مائة ألف) ایک لاکھ تھے؟ اور یہ خراجِ بحرین تھا جسے حضرت علاء بن حضرمی نے بھیجا تھا۔ بحرین کا معاملہ اور علاء کی امارت کا ذکر المغازی میں آئے گا۔ اور یہ جو حضرت جابر کی ایک روایت ہے کہ آنحضرت نے بحرین کا مال آنے پر انہیں کچھ عطا کرنے کا وعدہ کیا تھا لیکن آپ کے فوت ہونے تک وہ مال نہ آیا۔ یہ حدیث صحیح بخاری میں ہے اور اس سے مراد اس سال کا خراج ہے جو آپ کی وفات تک مدینہ نہ پہنچا تھا کیونکہ سال بہ سال خراج بھیجا جاتا تھا۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ اس سے یہ استدلال مطلق محلِ نظر ہے کیونکہ بیت المال آپ کے عہد میں تعمیر نہ ہوا تھا لہذا خراج کا مال مسجد ہی میں رکھا جاتا اور وہیں تقسیم کیا جاتا۔ (فاديت عقيلاً) یعنی عقیل بن ابی طالب، بدر کے قیدیوں میں سے تھے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے مساجد میں لوگوں کے نفع کی کوئی چیز مثلاً پانی (مطالعہ کی کتب وغیرہ) رکھی جاسکتی ہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہمارے فقہاء مساجد میں کلام و طعام کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ ممکن ہے تقسیم کو بھی ایسا ہی سمجھتے ہوں مگر کراہت اعتیاد پر ہے کبھی کبھار ہو تو حرج نہیں۔

باب من دعا لطعام في المسجد، و من أجاب منه

اس کے تحت حضرت انس کی روایت ذکر کی ہے اس میں ذکر ہے کہ کھانے کا بلاوا لے کر آئے اور آپ نے متعدد صحابہ کے ہمراہ ان کے گھر تشریف لے جا کر کھانا کھایا اس پر بعض کا خیال ہے کہ یہ حدیث ترجمہ کے دوسرے حصہ یعنی (و من أجاب) سے متعلق ہے کیونکہ ترجمہ کے حصہ اول سے وہ یہ معنی مراد لے رہے ہیں کہ کھانے کا انتظام اور تناول کرنا مسجد کے اندر ہو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل معنی یہ ہے کہ کوئی مسجد میں آکر کھانے کی دعوت دے لہذا حدیثِ انس سے دونوں باتوں کے ساتھ مطابقت مل رہی ہے۔ مقصود یہ ہے کہ مساجد میں صرف لغویات سے منع کیا ہے مباح کلام (یا افعال) جیسا کہ زیرِ نظر روایت میں آنحضرت نے انسؓ سے سوال جواب کئے، جائز ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن إسحاق بن عبدالله سمع أنسا قال: وجدت النبي ﷺ في المسجد معه ناس، فقمت فقال لي: أرسلك أبو طلحة؟ قلت: نعم۔ فقال لطعام؟ قلت: نعم۔ فقال لمن معه: قوموا۔ فانطلق وانطلقت بين أيديهم۔

اس حدیث کو مختصرا روایت کیا ہے علامات النبوۃ، الاطعمہ، الایمان اور النذور میں بھی ذکر ہوگی۔ مسلم نے الصلاۃ اور الاطعمہ میں اسی طرح ابوداؤد، ترمذی اور نسائی میں بھی منقول ہے۔

باب القضاء واللعان في المسجد بين الرجال والنساء

لعان بھی قضاء ہی سے ہے لہذا یہ عطف الخاص علی العام کی قسم سے ہوگا۔

حدثنا يحى قال أخبرنا عبدالرزاق قال: أخبرناابن جريج قال: أخبرني ابن شهاب عن سهل بن سعد: أن رجلا قال: يا رسول الله أرأيت رجلا و جد مع امرأته رجلا أيقتله؟ فتلاعنا في المسجد و أنا شاهد۔

بخاری کے شیخ یحیی بن موسی ہیں۔ مفصلاً تمام مباحث سمیت یہ حدیث کتاب اللعان میں زیرِ بحث آئے گی مسجد میں جوازِ قضاء کی بابت بحث کتاب الأحکام میں ہوگی۔ اس روایت کو ترمذی کے سوا تمام نے نقل کیا ہے۔

باب إذا دخل بيتا يصلي حيث شاء، أوحيث أُمر، ولا يتجسس

یعنی کس کے گھر جا کر، مراد یہ کہ اگر کسی کے گھر مدعو ہے۔ ترجمہ کی عبارت کو بعض نے استفہام قرار دیا ہے یعنی امام بخاری ایک سوال اٹھارہے ہیں کہ اپنی مرضی سے جہاں چاہے نماز پڑھ لے یا یہ کہ ماموربہ جگہ پر ہی ادا کرے۔ (يتجسس) یعنی تجسس میں نہ پڑ جائے اسے حاء کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے تب یہ ترجمہ کے دوسرے حصہ (حيث أمر) سے متعلق ہوگا یعنی اس پر کوئی حساسیت کا مظاہرہ نہ کرے یعنی اسے محسوس نہ کرے اور خلافِ شان نہ سمجھے۔ حدیثِ باب میں آپ نے صاحبِ بیت سے پوچھا ہے کہ کہاں نماز ادا کروں، اس لئے بعض کا یہ کہنا ہے کہ یہ حدیث ترجمہ کے دوسرے حصہ سے تعلق رکھتی ہے لیکن اس حدیث کے بعض طرق میں مذکور ہے کہ صاحبِ خانہ عتبان نے آنخضرت کو کسی بھی جگہ نماز ادا کرنے کا معاملہ سونپ دیا تھا مگر تبرعاً آپ نے ان سے پوچھا کہ کہاں نماز ادا کروں، چونکہ انہوں نے اسی غرض کے لئے آپکو بلایا تھا کہ گھر کے کسی کونے میں برکت کے لئے نماز ادا کریں پھر وہ اس جگہ کو اپنا گھر کا مصلی بنالیں تو آپ نے مستحسن خیال کیا کہ ان سے پوچھ لیں۔ وگرنہ اذنِ دخول کے بعد جہاں بیٹھا ہے وہیں نماز ادا کرسکتا ہے۔ (ولا يتجسس) کہہ کر (حيث شاء) کو مقید کیا ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ گھر کے تمام کونے کھدرے جھانکتا پھرے۔ اس مشیت سے مراد فقط اتنی ہے کہ اگر صاحبِ منزل نے باقاعدہ نماز ادا کرنے کی کوئی جگہ نہیں بنائی ہوئی تو جائے مجلس پر ہی پڑھ سکتا ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة قال: حدثنا إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب عن محمود بن الربيع عن عتبان بن مالك: أن النبي ﷺ أتاه في منزله فقال: أين تحب أن أصلي لك من بيتك؟ قال: فأشرت له إلى مكان، فكبر النبي ﷺ و صففنا خلفه، فصلى ركعتين۔

عبداللہ کے شیخ ابراہیم، عبدالرحمن بن عوف کے نواسہ ہیں۔ (عن ابن شهاب) مسند ابی داؤد طیالسی میں ابراہیم کی زہری سے سماع کی صراحت ہے۔ (عن محمود بن الربيع) صحابی ہیں۔ انصار خزرج سے تعلق تھا۔ صحیح کی باب النوافل جماعۃ کی روایت میں زہری کے ان سے سماع کی تصریح ہے۔ یہ روایت اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کی ہے۔ آگے تفصیلاً آئے گی۔ اس سند کے پانچ راوی مدنی ہیں، اسے الرقاق، المغازی، الاطعمہ میں بھی ذکر کیا ہے مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب المساجد في البيوت

و صلى البراء بن عازب في مسجده في داره جماعة

سابقہ حدیث سے استدلال کرتے ہوئے یہ باب لائے ہیں اور سابقہ ہی کو مفصلاً ذکر کیا ہے۔ براء بن عازب کا یہ اثر ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔ بقول صاحب فیض فقہ کا مسئلہ ہے کہ جنہوں نے گھر میں با جماعت نماز ادا کی انہیں جماعت کا ثواب تو حاصل ہوگا مگر مسجد جانے کی فضیلت سے محروم رہیں گے۔ آنجناب نے ابن ام مکتوم کو گھر میں نمازیں ادا کرنے کی اجازت نہ دی تھی۔ مگر عتبان کو دے دی اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ابن ام مکتوم پیدائشی اندھے تھے اور اس قسم کے اندھوں کی چھٹی حس بہت تیز ہوتی ہے (کیونکہ عادی ہو چکے ہوتے ہیں) ابن ام مکتوم کے تیقظ کا یہ عالم تھا کہ کبھی وقت سے قبل اذان نہ دی حالانکہ حضرت بلال سے کبھی یہ تقصیر ہو جاتی تھی۔

حدثنا سعيد بن عُفير قال: حدثنا الليث قال: حدثني عُقيل عن ابن شهاب قال: أخبرني محمود بن الربيع الأنصاري أن عتبان بن مالك و هو من أصحاب رسول الله ﷺ ممن شهد بدرا من الأنصار أنه أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله قد أنكرت بصري و أنا أصلي لقومي، فإذا كانت الأمطار سال الوادي الذي بيني و بينهم لم أستطع أن آتي مسجد هم فأصلي بهم- و وددت يا رسول الله أنك تأتيني فتصلي في بيتي فأتخذه مصلى، قال: فقال له رسول الله ﷺ: سأفعل إن شاء الله- قال عتبان: فغدا رسول الله ﷺ و إبوبكر حين ارتفع النهار فاستأذن رسول الله ﷺ فأذنت له، فلم يجلس حتى دخل البيت ثم قال: أين تحب أن أصلي من بيتك؟ قال: فأشرت له إلى ناحية من البيت، فقام رسول الله ﷺ فكبر، فقمنا فصففنا فصلى ركعتين، ثم سلم، قال: و حبَسناه على خزيرة صنعناها له،قال فثاب في البيت رجال من أهل الدار ذوو عدد فاجتمعوا، فقال قائل منهم: أين مالك بن الدُخيشن- أو ابن الدُخشُن- ؟ فقال بعضهم: ذاك منافق لا يحب الله و رسوله- فقال رسول الله ﷺ: لاتقل ذلك، ألا تراه قد قال لا إله الله يريد بذلك وجه الله؟ قال: الله و رسوله أعلم، قال: فإنا نرى وجهه و نصيحته إلى المنافقين- قال رسول الله ﷺ: فإن الله قد حرم على النار من قال: لا إله إلا الله، يبتغي بذلك وجه الله- قال ابن شهاب: ثم سألت الحصين بن محمد الأنصاري- و هو أحد بني سالم و هو من سَراتهم- عن حديث محمود بن الربيع، فصدقه بذلك-

عتبان کی عین پر پیش اور زیر دونوں صحیح ہیں۔ (أنه أتى رسول الله) مسلم کی ثابت عن انس کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کسی کو آنجناب کی خدمت میں یہ پیغام دے کر بھیجا تھا۔ محتمل ہے کہ یہاں مجازاً اپنی طرف منسوب کیا ہو۔ یا یاددہانی کے لئے خود بھی گئے ہوں۔ طبرانی کی روایت میں ہے کہ جمعہ کے روز آپ سے یہ عرض کی اور آپ اگلے یعنی ہفتہ کے دن ان کے ہاں تشریف لے گئے۔

(قد أنكرت بصري) دوسری روایات کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ بالکل اندھے نہ ہوئے تھے کافی کمزوری آ گئی تھی طبرانی میں (ساء بصري) مسلم میں (أصابني في بصري بعض الشيء) ہے۔لہٰذا (أنكرت) کا معنی ہوا کہ پہلے جیسا نہیں پاتا صحیح کی ایک روایت میں محمود بن الربیع کے حوالہ سے ہے (ان عتبان كان يؤم قومه و هو أعمى) بعض کے خیال میں یہ سابقہ روایات کی معارض ہے لیکن کوئی تعارض نہیں کیونکہ محمود کو جب یہ قصہ بیان کیا تب مکمل اندھے ہو چکے تھے یعنی واقعہ کے وقت نظر میں کمزوری آ چکی تھی جو آخر کار بڑھ کر مکمل اندھے پن میں بدل گئی۔ ایک اور روایت میں وہ خود اپنے آپ کو ضریر البصر کہتے ہیں اس کا معنی بھی (أنكرت) والا ہوگا۔ مسلم کی ایک اور روایت میں ہے۔ جو (من طريق حماد عن ثابت) ہے۔ کہ۔(أنه عمي فأرسل) تو باقی استعمال کئے گئے الفاظ کی روشنی میں اس کا معنی یہ متعین ہوگا کہ (قرب من العمىٰ)

(اصلي لقومي) یعنی ان کی امامت کراتا ہوں متعدد روایات میں صراحت ہے۔(بيني و بينهم) اسماعیل کی روایت میں ہے (بين مسكني و بين مسجد قومي) (وددت) زیادہ مشہور دال پر زیر ہے بعض نے زبر کو بھی جائز قرار دیا ہے اسی طرح اس کے مصدر (وُدّ) کی واؤ پر مشہور پیش ہے، زبر بھی منقول ہے۔(فتصلي) کو مجزوم اور منصوب دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔ (فأتخذه) مرفوع اور منصوب دونوں طرح جائز ہے۔(قال عتبان فغدا) یہاں تک یہ حدیث بظاہر محمود کی زبانی ہے اور یہاں سے آخر تک عتبان کی روایت سے جو کہ صاحبِ قصہ بھی ہیں۔ تو اس پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ پہلا حصہ محمود کے مراسیل میں سے ہے کیونکہ وہ اُصاغر صحابہ میں سے ہیں اس سے پہلے والا حصہ انہوں نے عتبان سے ہی سنا جیسا کہ سابقہ باب کی روایت میں صراحت ہے مگر بیان ان کے حوالہ کے بغیر کیا اس طرح یہ ان کی مرسل ہوئی یہ اس روایت کا ظاہری اسلوب دیکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے وگرنہ پچھلے باب میں اور اس کے علاوہ ابو عوانہ کی (أوزاعي عن ابن شهاب) کے طریق سے مذکور روایت میں شروع سے ہی عتبان کا حوالہ مذکور ہے۔ (وأبوبكر) ابن شہاب کے جمہور تلامذہ نے صرف ابو بکر ہی کا آپ کے ہمراہ ذکر کیا ہے حتی کہ اوزاعی کی روایت میں (فاستأذنا فأذت لهما) یعنی تثنیہ کا صیغہ اور ضمیر استعمال کی ہے۔ مگر ابو اُویس کی روایت میں حضرت عمر کا بھی ذکر ہے مزید یہ کہ مسلم کی روایت میں (من طريق أنس عن عتبان) (فأتاني و من شاء الله من أصحابه) ہے طبرانی کی حضرت انس سے ایک روایت میں (في نفر من أصحابه) ہے توجیہہ یہ ہو سکتی ہے کہ ابتداءً آپ کے ہمراہ صرف ابو بکر تھے پھر حضرت عمر بھی بعض دیگر اصحاب کے ساتھ آ گئے۔(فلم يجلس حين دخل) یعنی بیٹھنے سے پہلے جس سبب آپ کو دعوت دی گئی تھی کہ برکت کے لئے نماز پڑھ دیں، وہ کام کیا پھر تشریف فرما ہوئے۔(خزيرة) کتاب الاطعمۃ میں اس کی تشریح نقل کی ہے کہ بقول نضر بن شمیل دودھ میں آٹا پکا کر ایک حلوہ سا تیار کیا جب کہ ابن قتیبہ کے بقول گوشت کی بوٹیاں آٹے کے ہمراہ پکا کر یہ کھانا تیار ہوتا تھا۔(فثاب في البيت رجال) ثاب کا معنی متفرق ہونے کے بعد لوگوں کا پھر جمع ہو جانا ہے یعنی آپ کی تشریف آوری کا سن کر اہل محلّہ عتبان کے گھر اکٹھے ہو گئے۔

(أو ابن الدخشن) راوی کو شک ہے کہ یہ لفظ مصغر ہے یا مکبر۔ صحیح کی ایک روایت میں معمر کے طریق سے دخشن ذکر ہے اسی طرح مسلم کی یونس کے طریق سے دخشن اور معمر کے طریق سے دونوں (أو) کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں مسلم کی (أنس عن عتبان) کی روایت اور طبرانی کی (النضر بن أنس عن أبيه) کی سند سے (دخشم) میم کے ساتھ آیا ہے۔(فقال بعضهم) بعض کے خیال میں قال کے فاعل عتبان راوی حدیث ہیں۔ نفاق کی یہ تہمت نفاقِ کفر کی نہیں تھی کیونکہ جیسا کہ خود آنحضرت نے نفی

فرمائی اور یہ ابن دخشن بدری صحابی ہیں اور انہوں نے بدر میں سہیل بن عمرو کو گرفتار کیا تھا، مغازی ابن اسحق میں ہے کہ مسجد ضرار کو جلانے کی مہم پر آپ ﷺ نے انہی کو معن بن عدی کے ہمراہ بھیجا تھا ممکن ہے یہ بات ان کے منافقوں کے ساتھ کچھ تعلقات کے حوالہ سے کہی گئی ہو۔ ظاہر ہے منافق اوس وخزرج اور مہاجرین ہی میں سے تھے لہٰذا ان کے ساتھ سماجی تعلقات تو تھے علاوہ ازیں ان میں سے کافی حضرات کا نفاق عامۃ المسلمین پر مخفی تھا۔ یہ بھی محتمل ہے کہ جن لوگوں کے ساتھ تعلقات کی بناء پر یہ بات کہی گئی وہ ان کے خیال میں منافق نہ ہوں بہر حال ایک بات طے ہے کہ مالک مذکور منافق نہ تھے وگرنہ آنحضرت ان کی براءت نہ کرتے۔ ابن حجر کہتے ہیں: ممکن ہے کہ ان تعلقات کے حوالہ سے ان کا حاطب بن ابی بلتعہ کی طرح کوئی عذر ہو۔ (فإنا نری وجهه یعنی توجهه و نصحیته إلی المنافقین) کرمانی شارح بخاری کے نزدیک نصیحۃ کا صلہ الی نہیں بلکہ لام آتا ہے لہٰذا (الی المنافقین) (وجهه) سے متعلق ہے جب کہ (نصیحته) کا صلۃ معلوم ہونے کی وجہ سے محذوف ہے۔ (قال ابن شهاب) یعنی اسی سند سے یہ مقولہ بھی منقول ہے۔ (من سراتهم) سَرِیٌّ کی جمع، یعنی خیارھم (فصدقه بذلك) یعنی حصین بن محمد انصاری نے اس واقعہ کی تصدیق کی ممکن ہے انہوں نے بھی عتبان یا کسی اور صحابی سے یہ واقعہ سنا ہو، حصین اور عتبان کی بخاری ومسلم میں یہی ایک روایت ہے۔ بخاری نے دس سے زائد مقامات پر اسے نقل کیا ہے کبھی مطولا کبھی مختصرا۔

باب التیمن في دخول المسجد وغیره

وكان ابن عمر يبدأ برجله اليمنى، فإذا خرج بدأ برجله اليسرى-

یعنی اس کے استحباب کے بارہ میں۔ (وغیره) کا عطف بقول ابن حجر دخول پر زیادہ أفید ہے المسجد پر بھی صحیح ہے دخول پر عطف کا مطلب یہ ہوگا کہ داخلہ کے علاوہ مسجد میں ہر کام میں تیمن مستحب ہے۔ مثلاً دائیں طرف کھڑا ہونا وغیرہ، المسجد پر عطف کا مطلب ہوگا کہ غیر مسجد میں بھی ہر اہم کام میں تیمن مستحب ہے۔ (تفصیلی بحث گزر چکی ہے) (وكان ابن عمر) ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ اثر موصولاً مجھے نہیں مل سکا مگر یہ معنی حضرت انس کی ایک موقوف روایت میں حاکم نے مستدرک میں (بطریق معاویہ بن مرہ) نقل کیا ہے (من السنة إذا دخلت المسجد أن تبدأ برجلك اليمنى وإذا خرجت أن تبدأ برجلك اليسرى) اور صحابی کا من السنۃ کہہ کر کوئی بات ذکر کرنا حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہے۔ چونکہ حدیث انس مذکور امام بخاری کی شرط پر نہیں لہٰذا ابن عمر کا یہ معلق اثر کیا ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا شعبة عن الأشعث بن سُليم عن أبيه عن مسروق، عن عائشة قالت: كان النبي ﷺ يحب التيمن ما استطاع في شأنه كله: في طُهوره، و ترجله و تنعله-

یہ حدیث (باب التیمن فی الوضوء والغسل) میں گذر چکی ہے۔

باب هل تنبش قبو رُمشر كي الجاهلية و تُتخذ مكانُها مساجدَ؟

لقول النبي ﷺ: لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجدَ، و ما يكره من الصلاة في القبرَ، و رأى عمر أنس بن مالك يصلي عند قبر فقال: القبرَ- و لم يأمره بالإعادة-

یعنی ایک تو یہ کہ مشرکین کی قبور کی جگہ برابر کر کے مساجد تعمیر کی جاسکتی ہیں انبیاء اوران کے اتباع کی قبور کے ساتھ ایسا معاملہ جائز نہ ہوگا دوسرا یہ کہ ایسا کرنا آپ کے فرمان کہ قبور کو عبادت گاہ نہ بناؤ، کی مخالفت نہ ہوگا کیونکہ یہود نے قبریں برابر کر کے مساجد نہیں بنائی تھیں بلکہ قبروں کے پاس عبادت کرنا شروع کر دیا آخر کار انہی اہلِ قبور کی عبادت کا آغاز ہوگیا۔ ایک تعلیل یہ بھی مذکور ہے کہ انبیاء و صالحین کی قبور برابر کر کے جیسا کہ یہود نے کیا، مساجد بنانا منع ہے مگر مشرکین کی قبور کو برابر کر کے مساجد تعمیر کی جاسکتی ہیں۔ یہ کرمانی نے ذکر کیا ہے مگر علامہ انور کہتے ہیں کہ ان کی یہ فہم صحیح نہیں ہے کیونکہ یہود و نصاری نے انبیاء کرام کی قبور نبش نہ کی تھیں بلکہ ان کے ساتھ مساجد تعمیر کر لی تھیں اور ان سے تبرک حاصل کرتے تھے اور ان کی تعظیم کرتے تھے طیبی کہتے ہیں مسجد کے احاطے میں یا پڑوس میں کسی صالح کی قبر باقی رکھی جاسکتی ہے اگر اس کی تعظیم یا التوجہ الیہ کا شائبہ یا خدشہ نہ ہو (وگرنہ منع ہے جس طرح آج کل پیروں وغیرہ کی قبریں مساجد میں بنا کر عرس منایا جاتا ہے)۔

(و ما یکرہ) یعنی قبر کے پاس یا قبر کی طرف یا دو قبروں کے درمیان نماز پڑھنا مکروہ ہے، مگر اعادہ کرنے کا کوئی حکم ذکر نہیں ہے۔ مسلم کی ابومرثد غنوی سے روایت میں ہے۔ (لا تجلسوا علی القبور ولا تصلوا إلیها أو علیها) یہ بخاریؒ کی شرط پہ نہیں ہے مگر ترجمہ میں اس کی طرف اشارہ کر دیا۔ حضرت عمر کا یہ اثر کتاب الصلاۃ میں ابونعیم شیخ بخاری کی سند سے منقول ہے۔ اس میں ہے کہ جب حضرت عمر نے قبر قبر کہا حضرت انس سمجھے کہ قمر کہہ رہے ہیں جب سمجھ آئی تو حالتِ نماز میں ہی اس قبر سے ہٹ گئے نہ نماز توڑی نہ اعادہ کا حکم ملا۔ امام مالک کے نزدیک قبرستان میں نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں امام ابوحنیفہ کے نزدیک مطلقا مکروہ ہے ہاں اگر ایک آدھ قبر کسی جگہ ہو یا گھر میں کسی کی قبر ہو تو کوئی حرج نہیں۔ جامع صغیر میں ہے اگر نمازی اور قبر کے درمیان سترہ ہو تو کوئی حرج نہیں (فیض)

حدثنا محمد بن المثنى قال: حدثنا يحي عن هشام قال: أخبرني أبي عن عائشة أن أم حبيبة و أم سلمة ذكرتا كنيسة رأينها بالحبشة فيها تصاوير فذكرتا للنبي ﷺ فقال: إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجدا و صوروا فيه تلك الصور فأولئك شِرار الخلق عند الله يوم القيامة-

محمد: یحی بن سعید القطان سے روایت کر رہے ہیں۔ آگے ایک روایت میں آئے گا کہ اس کنیسہ کا نام ماریہ تھا۔ (و صوروا فیه تلك الصور) یہ نیک لوگوں کی تصاویر تھیں، اس غرض سے ابتداء میں مرسوم کی گئیں تا کہ ان کی یاد تازہ رہے اور ان

کے سلوک وعمل کی اقتداء کی جاتی رہے مرورِ زمان سے بعد میں آنے والوں نے شیطان کے وسوسہ سے انہی تصاویر کی عبادت شروع کر دی۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ بعض نے اس سے حرمتِ تصویر پر استدلال کیا ہے جب کہ بعض کے نزدیک یہ اس وقت حرام تھی کیونکہ اوثان کی عبادت کا زمانہ قریب اور احوال تازہ تھے اب چونکہ ایسا معاملہ نہیں لہٰذا تصویر کشی حرام نہیں ہے۔ بیضاوی کہتے ہیں کہ یہود ونصاریٰ تعظیماً انبیاء کی قبروں کو سجدہ کرتے تھے۔ ان کو قبلہ بنا کر نماز ادا کرتے تھے اور ان کی قبروں کو اوثان بنا لیا اس پر وہ لعنت کے مستحق ٹھہرے اب اگر تبرکاً نہ کہ تعظیماً کسی نیک کی قبر کے جوار میں مسجد بنالی جائے تو حرام نہ ہوگا اور اس وعید میں شامل نہ ہوگا۔ (اسی پر قیاس کرتے ہوئے تصویر کے معاملہ میں بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے اور بقول ابن حجر کہی بھی گئی) اس کے تمام راوی بصری ہیں اس کو ہجرت حبشہ میں بھی لائے ہیں، مسلم اور نسائی نے الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا عبدالوارث عن أبي التَياح عن أنس قال: قدم النبيﷺ المدينة فنزل أعلى المدينة في حي يقال لهم بنوعمرو بن عوف، فأقام النبيﷺ فيهم أربع عشرة ليلة، ثم أرسل إلى بني النجار فجاؤوا متقلدي السيوف، كأني أنظر إلى النبي ﷺ على راحلته و أبو بكر رِدفه وملأ بني النجار حوله، حتى ألقى بفناء أبي أيوب، و كان يحب أن يصلي حيث أدركته الصلاة و يصلي في مرابض الغنم،وإنه أمر بناء المسجد، فأرسل إلى ملأ من بني النجار فقال: يا بني النجارثامنوني بحائطكم هذا۔ قالوا: لا والله لا نطلب ثمنه إلا إلى الله۔ فقال أنس : فكان فيه ما أقول لكم: قبور المشركين، و فيه خَرِب، و فيه نخل۔ فأمر النبيﷺ بقبور المشركين فنبشت، ثم بالخرب فسوّيت، و بالنخل فقطع۔ فصفوا النخل قبلة المسجد، و جعلوا عِضادتيه الحجارة، و جعلوا ينقلون الصخر و هم يرتجزون، والنبي ﷺ معهم و هو يقول:

اللهم لا خير إلا خير الآخره　　　فاغفر للأنصار والمهاجره

(فأقام فيهم أربع عشرة ليلةً) مستملی اور حموی کے نسخوں میں اربع وعشرین ہے لیکن صحیح ۱۴ ہے۔ ابوداؤد نے انہی مسدد شیخ بخاری سے یہی عدد نقل کیا ہے۔ (ثم أرسل إلى بني النجار) یہ عبدالمطلب کے اخوال تھے کیونکہ ان کی والدہ سلمیٰ ان میں سے تھیں اس رشتہ کے ناطے ان کو بلایا۔ اور یہ خزرج کا ذیلی قبیلہ تھا۔ (وأبو بكر ردفه) اگرچہ ان کے پاس اپنی اونٹنی تھی جس پر ہجرت کی جیسا کہ آگے الہجرۃ میں ذکر ہوگا مگر ان کی اظہارِ قدر کی خاطر اپنا ردیف بنایا۔ (ملأ بني النجار حوله) یعنی پاسِ ادب کی اور تعظیمِ شان کے لئے ان کی ایک جماعت آپ کے ہمراہ پیدل چل رہی تھی (وإنه أمَرَ) زیادہ مشہور معلوم کا صیغہ ہے ایک قول کے مطابق مجہول بھی مروی ہے۔ (ثامنوني) یعنی اس کی قیمت بتلاؤ۔ اصلاً یہ لفظ مول تول کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یہ احاطہ حضرت زرارہ کے زیر پرورش دو یتیم بھائیوں کا تھا۔ آنجناب کی اونٹنی کے حضرت ابوایوب کے گھر کے صحن میں پڑاؤ ڈالنے کی بابت تحریر کرتے ہیں کہ حضرت تبعؑ جب یثرب آئے تو انہیں یہود کے ایک حبر نے بتلایا کہ یہ خاتم الانبیاء کا دار ہجرت ہے تو انہوں

نے آپ کے لئے ایک گھر بنوایا کہ آپ ہجرت کے بعد اسمیں رہائش اختیار کریں۔تو وہی گھر ابوایوب کے پاس تھا اسلئے ان کے پاس رہے۔(لانطلب ثمنه الخ) یعنی ہم اس کی قیمت اللہ سے مانگتے ہیں۔ظاہر حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے قیمت نہیں لی۔(و فیه خرب) مثل کلم جو کلمة جمع ہے اس کی مفرد بھی خربة ہے۔ایک اعراب، خاء پر زیر اور راء پر زبر بھی ہے عنب جمع عنبہ کی طرح، ایک روایت میں خرب کے بجائے (حرث) بھی ہے، تو اس مقام کو ہموار کر کے وہاں مشرکین کی جو قبریں تھیں ان کو برابر کر دیا گیا اور مسجد نبوی کی تعمیر ہوئی۔(عضا دتین) مفرد عضادۃ ہے یعنی ستون۔

(و هم یر تجزون) انسانی طبیعت کے مطابق کام کاج کے وقت کچھ گنگنانے کے انداز میں پڑھ لینے سے تھکاوٹ کا احساس ہلکا ہو جاتا ہے۔آنحضرت کا اس رجز کے پڑھنے میں ان کا ساتھ دینا۔(وما علمنا ہ الشعر) کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس آیت سے مراد آپ کا شعر نظم کرنا ہے نہ کہ پڑھنا دوسرا یہ کہ خلیل جو علم الأوزان والبحور کا بانی ہے، کے نزدیک یہ شعر ہے ہی نہیں، یہ بھی ایک قول ہے کہ آنحضرت (الآ خرۃ) اور (المهاجرۃ) کی تاء کو متحرک پڑھ رہے تھے اس طرح یہ اوزانِ شعر سے خارج ہو جاتا ہے (صحیح یہی ہے کہ اس طرح ایک آدھ شعر پڑھ لینا اس آیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ آپ کی مجلس میں صحابہ بسا اوقات شعر گوئی کرتے تھے اور آپ شعرائے سلام کی حوصلہ افزائی فرمانے کے لئے ان کے اسلامی و جہادی اشعار سے شروع کے ایک دو لفظ پڑھ کر انہیں فرماتے کہ یہ شعر پڑھو پھر دعا دیتے، لہٰذا شعر سننا یا پڑھنا۔وہ بھی محدود حد تک۔وما علمناہ کے منافی نہیں۔اس کا مطلب یہی ہے کہ اللہ نے مشرکین کے قرآن کو شعر قرار دینے کی تردید فرماتے ہوئے کہا کہ ہم نے اپنے رسول کو شعری ملکہ اور طاقتِ سخن عطا ہی نہیں کی اور یہ آپ کے شایانِ شان بھی نہیں کیونکہ آپ تو ایک عظیم کام کے لئے چنے گئے ہیں)۔

علامہ انور اخفش کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں کہ رجز شعری بحور میں سے نہیں ہے (آپ نے اکثر رجزیہ اشعار ہی پڑھے ہیں وہ اصطلاحا شعر کے زمرہ میں نہیں آتے اس کی بحر ہے مستفعلن مستفعلن مستعفلن، مابعد عصور کے نقادِ ادب نے اسے شعری بحور میں شمار کیا ہے۔) بعض نے (و بالنخل فقطع) سے استدلال کیا ہے کہ بوقتِ ضرورت پھلدار درخت کاٹے جا سکتے ہیں مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ان کا پھلدار ہونا مذکور نہیں ممکن ہے وہ بے پھل ہوں۔مسجد نبوی کے اندازِ تعمیر اور ہیئت کی بابت ابن عمر وغیرہ کی روایت آگے ذکر ہوگی۔

اس حدیث کے تمام راوی بصری ہیں، اسے مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب الصلاة في مرابض الغنم

سابقہ حدیث میں چونکہ حضرت انس نے فرمایا کہ آپ مرابض الغنم میں بھی نماز ادا کر لیتے تھے چنانچہ وہی حدیث ابوالتیاح ہی کی روایت سے دوبارہ ذکر کی ہے، نیچے کے راوی مختلف ہیں، یہ مباحث پہلے گذر چکے ہیں۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا شعبة عن أبي التياح عن أنس قال: كان النبيﷺ يصلي في مرابض الغنم، ثم سمعته بعد يقول: كان يصلي في مرابض الغنم قبل أن يبنى المسجد۔

سمعته کے قائل شعبہ ہیں یعنی اپنے شیخ ابوالتیاح کو بعد میں یہ کہتے بھی سنا کہ آپ مسجد کی تعمیر سے قبل مرابض الغنم میں نماز پڑھتے تھے، اس سے علم ہوا کہ بلاضرورت نہیں پڑھتے تھے مگر (کتاب الطھارۃ) میں سیر حاصل بحث گذر چکی ہے کہ آپ نے اس کی اجازت دی ہے۔ ابن بطال کہتے ہیں کہ یہ حدیث امام شافعی (اور احناف) کے خلاف حجت ہے جن کے نزدیک غنم کے ابوال اور لید نجس ہیں۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ مرابضِ غنم میں نماز ادا کرنا یا اس کی اجازت دینا، حدیث جعلت لی الارض مسجدا الخ۔ کی تفریع ہے اس سے حنفیہ اور شافعیہ کے برخلاف اذبال (لید) کی طہارت کی دلیل لینا خلطِ مبحث ہے۔

باب الصلاة في مواضع الإبل

اس مسئلہ میں متعدد احادیث کتب حدیث میں وارد ہیں مثلاً مسلم میں جابر بن سمرہ سے، ابوداؤد میں براء بن عازب سے، ترمذی میں ابوہریرہ سے اور نسائی میں عبداللہ بن مغفل سے، جابر اور براء کی روایت میں (مَبارك الابل) ابوہریرہ کی حدیث میں (أعطان الابل) ابن عمر کی ایک روایت میں (مرابد الابل) کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں جو سب ہم معنی ہیں۔ یہاں امام بخاریؒ نے ترجمہ میں ان سب تراکیب پر (مواضع) کا لفظ استعمال کر کے تعبیر کیا ہے کیونکہ یہ اشمل واعم ہے، اُعطان اور معاطن پانی کے لئے اونٹوں کے آنے اور اقامت کی جگہ پر بولا جاتا ہے امام مالک اور شافعی کے نزدیک وہاں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ احناف کے ہاں جائز ہے بعض ائمہ نے اس کراہت کو کراہتِ تنزیہی کہا ہے انہوں نے حدیث (جعلت لی الارض مسجدا) کے عموم سے استدلال کیا ہے۔ مسلم اور ترمذی کی روایتوں میں (مبارك) اور (أعطان) کا لفظ استعمال ہوا ہے اور نماز پڑھنے کی نہی آئی ہے۔ امام بخاری کا زیر نظر ابن عمر کی حدیث سے اس کے جواز پر استدلال، اسماعیلی کے نزدیک محلِ نظر ہے کیونکہ جیسا کہ سیاقِ حدیث میں ہے اپنے اونٹ کو سترہ بنا کر نماز پڑھ رہے تھے نہ کہ اونٹوں کی جائے اقامت پر (ایک اونٹ کا سامنے ہونا اور اونٹوں کے ڈیرہ پر نماز پڑھنا کہ جہاں ان کی لید، پیشاب اور باقی نجاست ہو دوسری بات ہے) بعض کے نزدیک امام بخاری نماز پڑھنا جائز ثابت نہیں کر رہے بلکہ نہی کی جو علت عموماً لوگ ذکر کرتے تھے کہ وہ چونکہ (خلقت من الشیاطین) یعنی شیطانوں سے انہیں پیدا گیا ہے، اس کی تردید کر رہے ہیں کہ علتِ نہی یہ نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو اسے سترہ بنا کر ابن عمر۔ اور پھر آنحضرت کا حوالہ بھی دے رہے ہیں، نماز ادا نہ کرتے یہ بھی مذکور ہے کہ آنحضرت سفروں میں نفلی نماز اونٹ پر سواری کی حالت میں ادا فرماتے تھے۔ بعض نے اسی حدیثِ ابن عمر کے حوالہ سے کہا کہ ایک آدھ اونٹ کی موجودگی اور اس کے قرب میں نماز ادا کرنا صحیح ہے بخلاف اونٹوں کی ایک جماعت کے قرب کے، کیونکہ ان کے شور وشرابے اور نقل و حرکت سے نمازی کے خشوع وخضوع میں فرق پڑ سکتا ہے (نہی کی علت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اونٹوں سے ان کی طبعیت و عادت کے بموجب نمازی کی جان کو خطرہ درپیش ہو سکتا ہے، اس لئے ان کی جائے مقام واجتماع پر نماز سے روکا ہے) مسند احمد کی حدیثِ عبداللہ بن عمر میں جو یہ مذکور ہے کہ آپ مرابضِ غنم میں نماز پڑھ لیتے تھے، مرابضِ ابل وبقر میں نہیں پڑھتے تھے، اس کی سند ضعیف ہے صحیح یہی ہے کہ بقر کا حکم غنم جیسا ہے، یعنی نماز جائز ہے۔

حدثنا صدقة بن الفضل قال: أخبرنا سليمان بن حيان قال: حدثنا عبيد الله عن نافع

قال: رأيت ابن عمر يصلي إلى بعيره و قال: رأيت النبي ﷺ يفعله۔

نافع سے روایت کنندہ عبید اللہ، ابن عبداللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب ہیں۔ اس حدیث کو مسلم اور ترمذی نے بھی نقل کیا ہے۔ شیخ بخاری صدقہ کے بارہ میں علامہ انور لکھتے ہیں کہ بڑی تیز طبیعت کے تھے کہ انہوں نے رفع یدین کو اہل سنت والجماعت کی شناخت قرار دیا۔ لکھتے ہیں کہ معاطن کا لفظ ترجمہ میں اس لئے استعمال نہیں کیا کہ ایک روایت میں آنجناب نے یہی لفظ ذکر کر کے نماز پڑھنے کی نہی فرمائی ہے، جب کہ اس حدیث سے جواز ظاہر ہو رہا ہے چنانچہ معاطن کا لفظ ذکر کرنے سے احتراز کیا ہے تطبیق یہ دی جا سکتی ہے کہ خاص اس جگہ جہاں اونٹوں کا اجتماع ہو اور ان کے ابوال ولید سے زمین ملوث ہو، نماز ادا کرنا منع ہے البتہ کچھ فاصلے پر جہاں یہ تلوث نہ ہو جائز ہے۔

باب من صلى و قدامه تنور أو نار أو شيء مما يُعبد فأراد به الله

و قال الزهري : أخبرني أنس قال: قال النبي ﷺ عُرِضت عليَّ النارُ و أنا أصلي۔

اس باب کا مقصد بعض لوگوں کے اس وہم کو دور اور اس کا رد کرنا ہے کہ نمازی کے آگے اگر آگ ہو تو مجوس سے مشابہت ہو سکتی ہے جو آگ کو پوجتے ہیں اس پر قیاس کرتے ہوئے مصنف ؒ نے ہر اس چیز کو اس میں شامل کر دیا جن کی پوجا ہوتی ہے۔ (اگر نمازی کے سامنے کوئی تصویر یا بت، کھلونا نما، پتھر، یا مٹی کا بنا ہوا، اگر سامنے ہے تو اگرچہ نیت پاک ہے مگر نہ صرف خود کو بلکہ دیکھنے والوں کو ایک عجیب سا لگے گا) امام بخاری کا یہ ترجمہ اس حدیث سے استدلال پر عبارت ہے اور اسے شاہ ولی اللہ (نوع من خفاء لا يخفى) قرار دے رہے ہیں کیونکہ نماز کسوف پڑھاتے ہوئے (حقیقۃً نہیں کیونکہ اگر حقیقۃً ہوتی تو سب کو نظر آتی۔) آپ کے سامنے آگ لائی گئی۔ یہ بطور ایک نشانی کے ہے اور اس کی کیفیت مجہول ہے مگر بنائے استدلال بقول شاہ صاحب صحیح ہے کیونکہ آگ کا نمازی کے سامنے ہونا اگر غیر مرضی اور مفسدِ نماز ہے تو اللہ تعالی اپنے حبیب کے سامنے نہ کرتا۔ تنور کے ذکر کے بعد نار کو علیحدہ بھی ذکر کیا کیونکہ تنور ایک گڑھے کی شکل میں ہوتا ہے جس میں روٹی پکانے کے لئے آگ جلائی جاتی ہے اور مجوس بھی اسی طرح کا گڑھا بنا کر اس میں آگ دھکاتے تھے اور پھر اس کی پوجا کرتے تھے، ابن سیرین سے مروی ہے کہ (انه كره الصلاة الى التنور) یہ ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ترجمہ میں مذکورہ تمام اشیاء اگر سامنے ہیں تو نماز مکروہ ہے تا کہ ان کی عبادت کا شبہ نہ ہو۔ بقول صاحب فیض اگر سامنے چراغ ہے تو کوئی حرج نہیں۔

(فأراد به الله) ظاہر ہے ایک مسلمان جہاں بھی نماز پڑھے گا اس کی نیت اللہ کی عبادت ہی کی ہو گی (گویا اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ اگر نیت صحیح ہے تو کسی بھی جگہ نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے جعلت لي الأرض مسجدا، کے عموم سے بھی یہ استدلال کیا جا سکتا ہے (و قال الزهري) یہ ایک طویل حدیث سے اقتباس ہے جو باب وقت الظہر میں آئے گی۔ کتاب العلم میں بھی ایک حصہ نقل ہوا ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن عبدالله بن عباس قال: انخسفت الشمس، فصلى رسول الله ﷺ ثم قال: أُريت

النار فلم أر منظرًا کالیوم قط أفظعَ۔

صلاۃ الکسوف میں اسی سند کے ساتھ یہ پوری حدیث نقل کی ہے وہیں اس کے مباحث ذکر ہوں گے۔بعض نے اس ترجمہ اوراس حدیث پراس کی بناء پراعتراض کیا ہے کہ اپنی مرضی سے یہ آگ سامنے نہیں لائے تھے یا اس آگ میں، جو اللہ کی ایک نشانی تھی اورلوگوں کی معبود آگ میں فرق ہے مگراس کا ایک جواب تو شاہ صاحب کا بیان ہو چکا اور یہ بہت اچھی توجیہ ہے ابن حجر نے بھی یہ ذکر کی ہے دوسری توجیہ بقول ابن حجر یہ ہے اوراسے احسن قرار دیا ہے کہ امام بخاری نے خود کراہت یا عدم کراہت کی بات ہی نہیں کی تو اس بات کا احتمال ہے کہ وہ یہ مراد لے رہے ہوں کہ بغیر ارادے اور قدرت کے اگر ایسی اشیاء سامنے ہوں اور وہ وہاں سے ہٹنے یا ان کو دور کرنے پر قادر ہی نہیں۔دوسرا یہ کہ وہ وہاں سے ہٹ سکتا ہے یا انہیں ہٹا سکتا ہے،ان دونوں حالتوں میں فرق کرنا چاہئے پہلی حالت پر نماز مکروہ نہیں ہے دوسری حالت میں مکروہ ہے۔ایک اعتراض قاضی سروجی نے شرح ہدایہ میں کیا ہے کہ ممکن ہے یہ آگ آپ کے دائیں یا بائیں ہو یا نماز شروع کرنے سے پہلے ہی پیش کی گئی ہو۔ابن حجر کہتے ہیں لگتا ہے امام بخاری کو کشف سے سروجی کے اس اعتراض کا علم ہوگیا۔(کہ بعد میں آکر کریں گے)۔لہٰذا زھری کی معلق حدیث لاکر جواب پہلے ہی دے دیا جس میں ہے (عرضت علی النار و أنا أصلی) (یعنی نماز کے ذکر سے ظاہر ہوا کہ آگ عین آپ کی سامنے والی جھت میں تھی کیونکہ نمازی تو صرف سامنے ہی دیکھتا ہے)۔اس طرح ابن عباس کی اس حدیث کا سیاق بتلاتا ہے کہ آگ آپ کے عین سامنے تھی کیونکہ نماز سے فراغت کے بعد صحابہ نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ہم نے دیکھا کہ آپ آگے بڑھے گویا کوئی چیز پکڑنے کی کوشش کی ہے پھر پیچھے ہٹے ہیں جواباً آپ نے فرمایا کہ پیچھے ہٹنے کا سب یہ تھا کہ میں نے آگ دیکھی،ترجمہ میں مذکور حضرت انس کی روایت (جو مفصلاً کتاب التوحید میں ذکر ہوگی) میں ہے کہ (فی عرض هذا الحائط) سامنے والی دیوار میں یہ آگ دیکھی اس سے سروجی کا اعتراض غلط ثابت ہوتا ہے۔

اس کے جملہ راوی مدنی ہیں شیخ بخاری بعد میں بصرہ آباد ہو گئے تھے، اسے مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں روایت کیا ہے۔

باب کراهية الصلاة في المقابر

متنِ حدیث کے لفظ (ولا تتخذوها قبورا) یعنی گھروں میں بھی کچھ نماز پڑھا کرو اور انہیں قبریں مت بناؤ سے استدلال کیا ہے، گویا قبور کے پاس نماز ادا کرنا مکروہ ہے اگر چہ اس میں واضح احادیث بھی ہیں مثلاً ابوسعید خدری کی روایت جو ابوداؤد اور ترمذی میں ہے کہ (الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام) اس کے رجال ثقات ہیں حاکم اور ابن حبان نے اس کی صحت کا حکم لگایا ہے۔مگر اس کے وصل یا ارسال میں اختلاف ہے۔پہلے ذکر ہو چکا کہ اگر نمازی اور قبر کے مابین سترہ ہو تو جائز ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن عبيد الله قال: أخبرني نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: اجعلوا في بيوتكم من صلاتكم، و لا تتخذوها قبورا۔

یحی سے مراد القطان اور عبید اللہ بن عمر العمری ہیں۔(من صلاتکم) من تبعیض کے لئے ہے قرطبی کے مطابق اس سے مراد نوافل ہیں۔طحاوی نے جزم کے ساتھ نوافل ہی مراد لئے ہیں۔مسلم کی ایک مرفوع حدیث میں ہے: (اذا قضی أحدكم الصلاة في مسجده فليجعل لبيته نصيبا من صلاته) قاضی عیاض کے مطابق بعض نے اس سے مراد فرائض کا بسا اوقات

گھروں میں ادا کرنا بھی مراد لیا ہے تا کہ گھر والوں کی تعلیم ہو۔لیکن پہلا معنی ہی راجح ہے (اور اسکے شواھد بھی ہیں کہ نوافل کا گھروں میں ادا کرنا افضل ہے) اسماعیلی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ حدیث میں قبر میں نماز ادا کرنے کی کراہت ہے نہ کہ قبرستان میں۔مگر مسلم کی روایت میں ابوہریرہؓ سے مقابر کا لفظ بھی مروی ہے۔(لا تتخذو ابیوتکم مقابر) ابن التین نے یہ معنی بھی بیان کیا ہے کہ مردوں کی طرح نہ ہو جانا کہ گھروں میں نماز نہ پڑھو کیونکہ مردے اپنے گھروں یعنی قبروں میں نماز نہیں پڑھتے۔یعنی یہ کراہت کا ذکر نہیں بلکہ ایک حقیقت کا اظہار ہے۔مگر ابن المنذر کا کہنا ہے کہ اکثر اہل علم نے بخاری کی طرح اس حدیث سے مقابر میں نماز کی کراہت ہی کا استدلال کیا ہے۔ اس حدیث کو مسلم اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے۔

باب الصلاة في مواضع الخسف و العذاب

و يذكر أن عليا رضي الله عنه كره الصلاة بخَسفِ بابل

خسف کے بعد کہ وہ بھی عذاب ہی کی ایک قسم ہے عذاب کے لفظ کا استعمال (ذکر العام بعد الخاص) کے اسلوب پر ہے۔حضرت علی کا یہ اثر ابن ابی شیبہ نے عبداللہ بن ابی المحلی کے طریق سے موصول کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت علی کے ساتھ تھے۔ خسفِ بابل کے مقام پر نماز نہ پڑھی اس سے آگے گذر کر ادا کی۔یہ تب کی بات ہے جب صفین کی طرف جا رہے تھے (فیض) ابوداؤد کی روایت میں مرفوعا ان کے حوالہ سے ہے کہ (نهاني حبيبي ﷺ أن أصلي في أرض بابل فإنها ملعونة) لیکن اس کی سند میں ضعف ہے۔

خسفِ بابل کی طرف اللہ تعالی کا یہ فرمان اشارہ کرتا ہے (فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم) ایک روایت کے مطابق نمروذ بن کنعان نے پانچ ہزار گز بلند ایک عالیشان عمارت بنوائی تھی تو اس کے انہدام کی صورت میں یہ عذاب آیا بعض نے یہ معنی بھی کیا ہے کہ اس مقام پر رہائش منع ہے کہ رہائش ہوگی تو نماز بھی پڑھی جائے گی گویا ملزوم بول کر لازم مراد لیا ہے (عربوں کی بلاغت میں ہے أُطلق الملزوم و أريد به اللازم) لیکن ابن حجر اس تاویل کو مستبعد قرار دیتے ہیں۔

حدثنا إسماعيل بن عبدالله قال: حدثني مالك عن عبدالله بن دينار عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: لا تدخلوا على هؤلاء المعذبين، إلا أن تكونوا باكين، فإن لم تكونوا باكين فلا تدخلوا عليهم لا يصيبكم، ما أصابهم۔

شیخ بخاری اسماعیل کے دادا ابواویس امام مالک کے بھانجے ہیں۔(لا تدخلوا على هؤلاء المعذبين) یہ اس وقت کی بات ہے جب آنحضرت سفر تبوک میں حجر کے مقام سے گذرے جو دیار ثمود تھا۔احادیث الانبیاء میں اس کی تصریح آئے گی المغازی میں آئے گا کہ آنحضرت سر جھکا کر یہاں سے گذر گئے بلکہ رفتار تیز کر لی حتی کہ وادی کو عبور کر لیا یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ نہ نزول کیا اور نہ نماز پڑھی۔احادیث الانبیاء میں یہاں سے پانی لینے کی نہی بھی آئے گی۔(لا يصيبكم) فعل مرفوع ہے کیونکہ لام نافیہ ہے بمعنی (لئلا) ناہیہ پڑھنا بھی صحیح ہے اس پر فعل مجزوم ہوگا۔اس حدیث کے تمام راوی مدنی ہیں مغازی اور تفسیر میں بھی آئے گی

باب الصلاة في البيعة

و قال عمر رضي الله عنه: إنا لا ندخل كنائسكم من أجل التماثيل التي فيها الصور و كان ابن عباس يصلي في البيعة إلا بيعةً فيها تماثيل۔

بیعۃ کے باء پر زیر ہے اس کی جمع (بِیَع) قرآن پاک میں مذکور ہے ۔معبدِ نصاریٰ کو کہتے ہیں۔ کنیسہ بھی اسی حکم میں ہے (اسی طرح مندر اور گوردوارہ بھی) (و قال عمر) اس اثر کو مصنف عبدالرزاق میں (من طريق أسلم مولى عمر) موصول کیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ سفرِ شام میں عظماءِ نصاریٰ میں سے ایک آدمی نے ان کی دعوت کی اور کہا کہ میرے پاس آ کر عزت افزائی کریں اس پر حضرت عمر نے کہا کہ ہم ان تصویروں کی وجہ سے آپ لوگوں کے کنائس میں نہیں داخل ہوتے ۔(من أجل التماثيل التي فيها الصور) الصور پر تینوں اعراب ممکن ہیں ۔ زیر، التماثیل سے بدل یا بیان ہونے کی وجہ سے زبر، علی الاختصاص یا أعنی کو مقدر مانتے ہوئے اور پیش کی صورت میں یا تو اس کو مبتدا مؤخر اور (فیہا) کو خبر مقدم سمجھا جائے اور جملہ مع موصول کنائس کی صفت بنے گا بعض نے تماثیل کی صفت بھی کہا ہے: اصیلی کی روایت میں (والصور) ہے اس پر اس کا تماثیل پر عطف ہوگا معنی یہ ہوگا تماثیل کی وجہ سے اور صور کی وجہ سے (کیونکہ تماثیل سے مراد مجسمے اور صور سے مراد کاغذ پر بنی تصاویر اور یہ آخری توجیہہ بظاہر احسن الأوجہ ہے)

(و كان ابن عباس يصلي) بغوی نے اسے جعدیات میں موصولاً نقل کیا ہے حسن بصری کے ہاں اس کی کراہت ہے۔

حدثنا محمد قال: أخبرنا عبدة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن أم سلمة ذكرت لرسول الله ﷺ كنيسة رأتها بأرض الحبشة يقال لها مارية، فذكرت له ما رأت فيها من الصور، فقال رسول الله ﷺ : أولئك قوم إذا مات فيهم العبد الصالح- أو الرجل الصالح- بنوا على قبره مسجدا، وصوروا فيه تلك الصور، أولئك شرار الخلق عندالله۔

محمد سے مراد ابن سلام ہیں ان کے شیخ عبدہ ابن سلیمان ہیں، یہ روایت اسی کتاب میں گذر چکی ہے ابن حجر کے مطابق (بنوا على قبره مسجدا) سے اس باب کے ساتھ مطابقت ہے کیونکہ آنحضرت ان کی مذمت کر رہے ہیں (اولئك شرار خلق الله) کراہت کی ایک وجہ اور بھی مذکور ہے (وصوروا فيه تلك الصور) گویا یہ اشارہ ہے ۔ کہ ان کی ایسی مساجد (یعنی معابد) کہ جن میں تصاویر بھی ہیں اور مزید کہ وہ قبور پر بنائی گئیں، میں مسلمانوں کا نماز پڑھنا صحیح نہیں

باب

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري أخبرني عبيد الله ابن عبدالله بن عتبة أن عائشة و عبدالله بن عباس قالا: لما نزل برسول الله ﷺ طفِقَ يطرح خميصة له على وجهه، فإذا اغتَم بها كشفها عن وجهه فقال- و هو كذلك- لعنة

الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد يُحذّرما صنعوا۔

بعض نسخوں میں باب کا لفظ ساقط ہے بقیہ میں بغیر ترجمہ کے ہے، گویا اس کا تعلق بھی سابقہ باب سے ہے۔ آنحضرت کے آخری ایام کا قصہ ہے کہ حالتِ غشی طاری ہوتی تھی جب بھی افاقہ ہوتا، فرماتے: (لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيا ئهم مساجد يحذر ما صنعوا) ان کے اس فعل کی مذمت کرتے اور مسلمانوں کو ایسا کرنے سے ڈراتے۔ لعنت کا سبب اتخذ وا لخ ہے یہ جملہ مستأنفہ ہے دوسرا جملہ مستأنفہ (يحذر ما صنعوا) ہے، یہ راوی کا کلام ہے۔

یہود میں تو بے شمار انبیاء آئے ہیں مگر نصاریٰ میں معروف طور پر ایک ہی نبی ہیں جو کہ جناب عیسیٰ ابن مریم ہیں اور ان کی قبر موجود نہیں ہے اس اعتراض کا ایک جواب تو یہ کہ حضرت عیسی کے بعض حواری بھی ان کی زندگی میں انبیاء تھے سورۃ یٰس میں ان کا تذکرہ آیا ہے دوسرا یہ کہ یہود کے ذکر کے ساتھ ان کا ذکر ہوا۔ مجموعی طور پر جمع کا صیغہ استعمال فرما دیا سابقہ روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ نہ صرف انبیاء بلکہ اپنے صلحاء کی قبور پر بھی مساجد بنا لیتے تھے اور ان کی تصویریں بھی۔ اس روایت میں چونکہ صرف نصاریٰ کا ذکر ہے لہٰذا صلحاء کا ذکر کیا، اگلی روایت میں صرف یہود کا ذکر ہے لہٰذا انبیاء کا ذکر کیا کیونکہ ان کے انبیاء کثیر ہیں۔ نیز یہ بھی ہے کہ یہود و نصاریٰ باہم مشترک طور پر کئی قبورِ انبیاء وصلحاء کو قابل تعظیم سمجھتے ہیں (بلکہ موجودہ پوپ اعظم نے اپنی پہلی تقریر میں یہود کا ذکر کرتے ہوئے انہیں ہمارے دینی بھائی کا خطاب دیا)۔ بظاہر بیعہ اور کنیسہ میں نماز کی کراہت ثابت ہو رہی ہے اور اس کراہت کا عمومی سبب ان میں تماثیل و تصاویر کی موجودگی ہے۔ ترجمہ میں ابن عباس کے فعل کے ذکر سے امام بخاریؒ کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن میں یہ تصاویر نہ ہوں، وہاں نماز ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اس کے ساتھ دوسرا سبب بھی ہے وہ ان میں سے بعض میں انبیاء یا صلحاء کی قبور کا ہونا، یہاں بھی نماز ادا کرنا صحیح نہ ہوگا اس کے علاوہ جو بھی معابد ہوں (جعلت لي الارض مسجداً و طهورا) جو اگلے باب کا موضوع بھی ہے، کے عموم سے ان میں نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں، یہی امام بخاری کا مسلک معلوم ہوتا ہے)

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد۔

(قاتل الله اليهود) یہاں صرف یہود کا ذکر کیا اور ان کے ساتھ انبیاء کا لفظ استعمال کیا۔ پہلی حدیث مسلم اور نسائی نے بھی نقل کی ہے۔ بخاری کی کتاب اللباس اور المغازی میں بھی آئے گی جب کہ دوسری حدیث کے تمام رواۃ مدنی ہیں اور اسے مسلم نے (الصلاۃ) میں ابوداؤد نے (الجنائز) میں اور نسائی نے (الوفاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب قول النبي ﷺ: جعلت لي الأرض مسجدا و طهورا

کتاب التیمم کے اوائل میں حضرت جابر کی روایت ہی سے یہ حدیث بیان ہو چکی ہے وہاں بھی شیخ بخاری محمد بن سنان ہی ہیں مگر ان کے ساتھ سعید بن النضر بھی ہیں یہاں صرف محمد ہیں، وہاں سعید کے لفظ سے اور یہاں محمد کے لفظ سے روایت کیا ہے لیکن دونوں روایتوں میں، نہ متن نہ سند میں، کوئی تفاوت نہیں۔ ابن حجر کے بقول دونوں احتمال ہیں یا تو اس حدیث کے عموم کو سابقہ ابواب کی روایتوں سے خاص کر رہے ہیں اور استدلال کر رہے ہیں کہ ان میں ثابت شدہ کراہت تحریمی ہے یا ان کی کراہت کو اس حدیث کے عموم سے غیر تحریمی ثابت کر رہے ہیں۔ دوسرے احتمال کو ابن حجر نے اولیٰ قرار دیا ہے۔

حدثنا محمد بن سنان قال: حدثناهشيم قال: حدثنا يسار- هو أبو الحكم- قال: حدثنا يزيد الفقير قال: حدثنا جابر بن عبدالله قال: قال رسول اللهﷺ: أعطيت خمسا لم يُعطَهن أحد من الأنبياء قبلي- نصرت بالرعب مسيرة شهر، و جعلت لي الأرض مسجدا و طَهورا، وأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي الغنائم، و كان النبي يُبعث إلى قومه خاصة و بعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة-

(و جعلت لی الأرض مسجدا و طهورا) تو اس میں بیع، کنائس اور باقی اقوام کے معابد سب اس کے عموم میں شامل ہیں۔(یعنی ان مقامات پر بھی نماز ادا کرنا صحیح ہوگا- باب من صلى و قدامه تنور سے بھی یہی امام بخاری کا مسلک معلوم ہوتا ہے وہاں یہ بھی ترجمہ میں کہا تھا- فأراد به الله- کہ مسلمان جہاں بھی نماز ادا کرے گا اللہ ہی کے لئے کرے گا، لہٰذا کوئی فرق نہیں پڑتا کہ بیعہ ہو یا کنیسہ ہو یا کوئی اور جگہ اور جگہ ہو۔ سفرِ بیت المقدس میں حضرت عمر ایک کنیسہ کا دورہ کر رہے تھے کہ نماز کا وقت ہوا فرمایا کہ میں یہاں نماز ادا کرنے کو صحیح سمجھتا ہوں مگر اس لئے نہیں پڑھوں گا کہ کہیں میرے بعد میرے اس فعل سے مسلمان آپ کے کنائس کو مسجدوں میں تحویل کرنا نہ شروع کر دیں)

باب نوم المرأة فی المسجد

عورت کے مسجد میں سونے (اور اقامت) کا جواز ثابت کیا ہے شاہ صاحب کہتے ہیں کہ حیض آنے کی صورت میں مسجد سے نکل جائے گی۔ علامہ انور کہتے ہیں ہمارے فقہاء نے تو مردوں کا بھی مساجد میں سونا مکروہ قرار دیا ہے چہ جائیکہ عورتوں کا، البتہ اجنبی کو اجازت ہے۔ اس قسم کی مثالوں کو وہ وقائع مخصوصہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو حجت نہیں قرار دیا جا سکتا وہ اسے ضرورت پر محمول کرتے ہیں۔

حدثنا عبيد بن إسماعيل قال: حدثنا أبو أسامة عن هشام عن أبيه عن عائشة أن وليدةً كانت سوداء لحي من العرب فأعتقوها فكانت معهم- قالت: فخرجت صبية لهم عليها وشاح أحمر من سيور- قالت: فوضعته- أو وقع منها- فمرت به حُديَّاة و هو مُلقىً، فحسبته لحما فخطِفته- قالت: فالتمسوه فلم يجدوه- قالت فاتهموني به- قالت فطفقوا يفتشون حتى فتشوا قُبلها- قالت: والله إني لقائمة معهم إذ مرت الحدياة فألقته، قالت: فوقع بينهم، قالت فقلت: هذا الذي اتهمتموني به زعمتم،وأنا منه بريئة و هو ذا هو- قالت فجاءت إلى رسول الله ﷺ فأسلمت- قالت عائشة: فكان لها خِباء في المسجد، أو حِفش، قالت فكانت تأتيني فتحدث عندي- قالت فلا تجلس عندي مجلسا إلا قالت:

و يوم الوشاح من تعاجيب ربنا ۔۔۔ ألا إنه من بلدة الكفر أنجاني

قالت: عائشة: فقلت لها: ما شأنك لا تقعدين معي مقعدا إلا قلت هذا؟ قالت: فحدثتني بهذا الحديث۔

لغت میں نومولود بچی کو ولیدہ کہتے ہیں پھر لونڈی پر اس کا اطلاق ہوا چاہے کسی عمر میں بھی ہو۔(قالت فخرجت صبية لهم) قالت کی قائلہ یہی ولیدہ ہے اس کا نام کسی نے ذکر نہیں کیا اور نہ یہ کہ کس قبیلے کا یہ واقعہ اور اس صبیہ کا نام کیا تھا قسطلانی کے مطابق یہ ایک دلہن تھی جو غسلخانہ میں گئی تو اپنا ہار کہیں رکھ چھوڑا۔(وشاح) واؤ پر زیر اور پیش دونوں جائز ہیں، واو کا الف میں تبدیل ہونا بھی موجود ہے یہ چمڑے یا کپڑے کی ایک پٹی جس میں موتی ٹانکے ہوتے ہیں۔گردن اور کندھے کے درمیان زیب و زینت کے لئے عورتیں پہنتیں ہیں۔(سیور) سیر کی جمع ہے یعنی چمڑے کا ایک ٹکڑا۔(فوضعته أو وقع منها) راوی کو شک ہے کہ خود کہیں رکھا یا گر گیا۔(حدياه......) حِدَأة بروزن عنبة، کی تصغیر ہے۔حاء پر زبر بھی جائز ہے چیل اور گدھ کو کہتے ہیں اس کا ایک نام (حُدًا) بھی ہے۔(جذو) بھی کہتے ہیں۔اس نے یہ وشاح گوشت سمجھ کر اٹھا لیا قبیلہ والوں کو اس ولیدہ پر شک گذرا اس کی تفتیش کی (حتى فتشوا قبلها) بظاہر یہ جملہ حضرت عائشہ کا ہے وگرنہ وہ (قبلی) کہتی۔یا اسی کا کلام ہے اس نے التفات کا اسلوب استعمال کیا ہے۔

(فكان لها خباء في المسجد أو خفش) خباء اون وغیرہ سے بنے ہوئے خیمہ کو کہتے ہیں جب کہ خفش جھونپڑی نما چھوٹے سے گھر کو کہتے ہیں اور یہ ترجمۃ الباب سے مطابقت ہے۔تو اس سے ثابت ہوا کہ مرد یا عورت کا اپنا گھر نہ ہونے کی صورت میں مسجد میں اقامت پذیر ہونا جائز ہے۔امام بخاری نے اقامت کے لوازم میں سے ایک نوم کے لفظ پر ترجمہ قائم کیا ہے کیونکہ حالتِ نوم میں احتلام کا خدشہ ہوتا ہے تو یہ استدلال کر رہے ہیں کہ اس امرِ طبیعی کو مسجد کے احترام کے منافی نہ سمجھا جائے۔

باب نوم الرجال في المسجد

وقالا أبو قلابة عن أنس: قدم رهط من عكل على النبي ﷺ فكانوا في الصفة وقال عبدالرحمن بن أبي بكر: كان أصحاب الصفة الفقراء۔

نوم المرأۃ کے باب کے بعد جو کہ بظاہر طبائع پر گراں ہے، نوم الرجال کے جواز پر استدلال کیا ہے۔جمہور کا یہی مسلک ہے ابن عباس سے کراہت مروی ہے مگر اس آدمی کے لئے جو نماز کے قصد سے آیا پھر تھوڑی دیر سو لیا۔ابن مسعود سے مطلق کراہت منقول ہے۔امام مالک کے نزدیک جس کا گھر ہے اسکے لئے مکروہ اور جس کا کوئی مسکن نہیں اسکے لئے جائز ہے۔(وقال أبو قلابة عن أنس قدم الخ) یہ عرنین کا قصہ ہے۔کتاب الطہارۃ میں یہ حدیث گزر چکی ہے۔المحاربین میں بھی یہ لفظ (من طريق وهيب عن أيوب عن أبي قلابة) نقل کیا ہے۔(وقال عبدالرحمن بن أبي بكر كان أصحاب الصفة الفقراء) یہ بھی ایک طویل حدیث کا جزو ہے جو علامات النبوۃ میں آئیگی۔(صفة) مسجد نبوی میں ایک سایہ دار جگہ تھی جو مساکین اصحاب کرام کا مسکن تھی۔(أصحاب الصفة) اور (الفقراء) دونوں کان کا اسم یا خبر بن سکتے یں کیونکہ دونوں معرفہ ہیں اربعہ کی روایت میں (فقراء) نکرہ ہے اس طرح متعین طور پر وہی خبر ہوگا۔اصحابِ صفہ کو فقراء کی صفت کے ساتھ ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ صفہ ہی ان کا مسکن تھا وہیں ان کی اقامت اور سونا تھا۔یہی ترجمہ کے ساتھ مناسبت ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن عبيدالله قال: حدثني نافع قال: أخبرني عبدالله أنه كان ينام و هو شاب أعزبُ لا أهلَ له في مسجد النبيﷺ۔

مسدد، یحی قطان سے راوی ہیں ان کے شیخ عبید اللہ العمری ہیں ۔عبداللہ بن عمر کی یہ حدیث بھی ان کی ایک طویل حدیث کا اختصار ہے جو (باب فضل قیام اللیل) میں آئیگی ۔ (أعزب) یعنی کنوارہ ،اس کولغت میں (عزب) عین پر زبر کے ساتھ،بھی کہتے ہیں ۔(فی المسجد) ینام سے متعلق ہے ۔اسے مسلم،نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا عبدالعزيز بن أبي حازم عن أبي حازم عن سهل بن سعد قال: جاء رسول الله ﷺ بيت فاطمة فلم يجد عليا في البيت فال: أين ابن عمك؟ قالت: كان بيني و بينه شيء فغاضبني فخرج فلم يقل عندي: فقال رسول الله ﷺ لإنسان: انظر أين هو؟ فجاء فقال: يا رسول الله هو في المسجد راقد۔ فجاء رسول اللهﷺ و هو مضطجع قدسقط رداؤه عن شقه وأصابه تراب، فجعل رسول الله ﷺ يمسحه عنه و يقول: قم أبا تراب، قم أبا تراب۔

قتیبہ کے شیخ عبدالعزیز اپنے والد ابو حازم سے راوی ہیں ان کا نام سلمہ بن دینار ہے، (أين ابن عمك) اصل میں وہ آنحضرت کے ابن عم ہیں لغت میں اس طرح کا استعمال صحیح ہے ۔قرابت کا ذکر مصلحت کے تحت کیا تا کہ حضرت فاطمہ کا غصہ کم ہو یعنی (این زوجك) نہیں کہا۔ (فلم يقل) قاف پر زیر کے ساتھ قیلولہ سے ،دوپہر کی نیند کو کہتے ہیں ۔ (لانسان) ابن حجر کہتے ہیں کہ میرے خیال میں وہ راوی حدیث ہی ہیں کیونکہ انہوں نے ذکر نہیں کیا کہ کوئی اور بھی موجود تھا۔

الادب کی روایت میں حضرت فاطمہ کا قول مروی ہے کہ (هو في المسجد) یہ کوئی تعارض نہیں آپ نے کسی سے کہا کہ مسجد کے کس کونے میں ہیں ذرا تلاش کریں ۔طبرانی کی روایت میں ہے کہ آپ نے اپنے ساتھ جو آدمی تھا اس سے کہا کہ دیکھو کہاں ہے، (فوجده في فيئ الجدار) دیوار مسجد کے سائے میں سوتا ہوا پایا۔ (راقد في المسجد) سابقہ ابن عمر کی روایت میں یہ صراحت بھی ہے کہ انکا گھر بھی تھا مگر اسکے باوجود مسجد میں سوئے لہٰذا یہ قید جو بعض نے ذکر کی ہے کہ گھر نہ ہونے کی صورت میں مسجد میں رہا یا سویا جا سکتا ہے ۔بصورت دیگر نہیں ،غلط ہے کیونکہ حضرت علی نے اپنا گھر ہونے کے باوجود مسجد میں قیلولہ کیا۔لہٰذا مسجد میں سونا بغیر کسی شرط یا قید کے جائز ہے ۔ایک احتمال یہ بھی ہے کہ مستقل اقامت پذیر ہونا منع ہے یا رات کا سونا دوپہر کے قیلولہ سے مختلف امر ہے کیونکہ عارضی مسافر یا ظہر کی نماز کا قصد کرنے والے بھی مختصر وقفہ کے لئے مسجد میں سو سکتے ہیں با قاعدہ اقامت یا رات کا سونا صرف انہی کے لئے روا ہے جو فقراء (طالبان علم وغیرہ) ہیں۔

اس حدیث سے کئی امور ثابت ہوتے ہیں مثلاً بغیر بیٹے کے کنیت کا ہونا، داماد کی مدارات، کسی کے لئے ایسے لقب کا استعمال کہ وہ ناراض نہ ہو۔ الأدب میں مذکور ہے کہ حضرت علی کو بعدازاں جب اس کنیت سے پکارا جاتا تو از حد خوش ہوتے ۔ (کیونکہ آنحضرت کی زبانِ مبارک سے یہ کنیت عطا ہوئی تھی) اس طرح بیٹی کے گھر میں داماد کی اجازت کے بغیر آنا وغیرہ امور شامل ہیں۔ (فضل علیؓ) اور (الاستیذان) میں بھی یہ حدیث آئے گی۔ مسلم نے بھی نقل کی ہے

حدثنا يوسف بن عيسى قال: حدثنا ابن فضيل عن أبيه عن أبي حازم عن أبي هريرة قال: رأيت سبعين من أهل الصفة ما منهم رجل عليه رداء، إما إزار و إما كساء قد ربطوا في أعناقهم، فمنها ما يبلغ نصف الساقين، و منها ما يبلغ الكعبين، فيجمعه بيده كراهيةَ أن تُرى عورتُه۔

اس حدیث کے حضرت ابو ہریرہ سے راوی ابو حازم سابقہ ابو حازم سے مختلف ہیں ان کا نام سلمان اشجعی ہے اور اُن سے عمر اور لقاء میں بڑے ہیں مگر دونوں مدنی، تابعی اور ثقہ ہیں۔(رأيت سبعين الخ) لغتِ عرب میں سبعین کا لفظ کثرتِ تعداد کی طرف اشارہ کے لئے استعمال ہوتا ہے کیونکہ یہ سبعین ان سبعین سے جدا ہیں جنہیں آنجناب نے غزوہ بئر معونہ میں بھیجا تھا اور وہ وہیں شہید ہوئے تھے۔ کیونکہ حضرت ابو ہریرہ اس واقعہ کے بعد اسلام لائے ہیں۔ اصحابِ صفہ کی یہ صفت اور مالی حالت ذکر کرنے کا مقصد یہ استدلال کرنا ہے کہ ان کی رہائش مسجد میں تھی۔ (مالی حالت کی کمزوری بطورِ خاص ذکر کرنے کا مقصد یہ بھی محتمل ہے کہ صرف فقراء بھی مسجد میں مستقل اقامت اختیار کر سکتے ہیں)۔ اور یہی ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت ہے۔

باب الصلاة إذا قدم من سفر

و قال كعب بن مالك: كان النبي ﷺ إذا قدم من سفر بدأ بالمسجد فصلى فيه۔

یہ صلاۃ القدوم من السفر ہے کعب کی اس معلق سے آنحضرت کا فعل ثابت ہوتا ہے کہ سفر سے واپسی پر مسجد میں نماز پڑھتے، یہ قول ان کی حدیث (تخلف عن سفر تبوك والتوبة) سے ماخوذ ہے جو المغازی میں ذکر ہوگی۔

حدثنا خلاد بن يحي قال: حدثنا مِسعر قال: حدثنا محارب بن دِثار عن جابر بن عبدالله قال: أتيت النبي ﷺ و هو في المسجد۔ قال مسعر: أراه قال ضحىً۔ فقال: صل ركعتين۔ و كان لي عليه دين فقضاني وزادني۔

اس میں ہے کہ آنحضرت کے پاس آئے تا کہ حسبِ وعدہ آپ سے اپنے اونٹ کی قیمت وصول کریں۔ آپ اس وقت مسجد میں تھے (قال مسعر أراه قال ضحى) یعنی میرا خیال ہے کہ محارب (ان کے شیخ) نے چاشت کا وقت ذکر کیا ہے۔ (فقال صل ركعتين) ترجمہ میں قولِ کعب سے آنجناب کا فعل ثابت ہوا اور حدیثِ باب سے آپ کا قول و امر تا کہ یہ خدشہ نہ رہے کہ صلاۃ القدوم آپ کا خاصہ ہے چونکہ حضرت جابر کا یہ واقعہ سفر سے واپسی کا ہے۔ تفصیل کتاب الشروط میں ذکر ہوگی کہ سفر میں آپ نے ان سے اونٹ خریدا اور فرمایا کہ مدینہ پہنچ کر قیمت لے لینا تو واپسی پر وہ حسبِ وعدہ قیمت وصول کرنے آئے تو آپ نے حکم دیا کہ دو رکعت ادا کر لو، یہ تحیۃ المسجد نہیں بلکہ صلاۃ القدوم عن السفر ہے چنانچہ اسی سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے۔ اگرچہ تحیۃ کا مقصد بھی اس کے ساتھ حاصل ہو جائے گا۔ بعض نے محارب کا (ضحیٰ) یعنی وقت کا بطورِ خاص ذکر کرنے سے یہ مراد لیا ہے کہ منع کردہ اوقات میں یہ نماز ادا کرنا صحیح نہ ہوگا مگر ابن حجر کے خیال میں یہ صرف امرِ واقعہ کے بیان کے طور پر ہے۔ یہ حدیث تقریباً بیس مواقع پر صحیح میں مطولاً یا مختصراً یا معلقاً ذکر ہوئی ہے۔ اس کے تمام راوی کوفی ہیں اسے مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔ حضرت جابر کا یہ واقعہ یہ غزوۃ ذات الرقاع کے

سفر کا ہے۔

باب إذا دخل المسجد فليركع ركعتين

یہ تحیۃ المسجد دو رکعت ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن عامر بن عبدالله بن الزبير عن عمرو بن سُليم الزُرَقي عن أبي قَتادة السَّلمي أن رسول اللهﷺ قال: إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس۔

(فليركع ركعتين) ائمہ کا اتفاق ہے کہ یہ امر استحبابی ہے اہل ظاہر وجوبی قرار دیتے ہیں۔ وجوبی نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے ایک آدمی کو دیکھا کہ پھلانگتا ہوا آ رہا ہے تو آپ نے فرمایا (اجلس فقد آذيت) اسے رکعتین پڑھنے کے لئے نہ کہا۔ طحاوی کے نزدیک منع کردہ اوقات میں نماز نہ ہوگی۔ ابن حجر کی بحث کے مطابق یہ دونوں قول بظاہر متعارض ہیں ان کی تطبیق اس طرح ہو گی کہ ایک کو تخصیص قرار دیا جائے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں اوقات مخصوصہ میں نہ پڑھے جب کہ شافعیہ کے ہاں پڑھ سکتا ہے اسی طرح اگر فرض نماز کھڑی ہے یا اس کی اقامت ہو رہی ہے تو نہ پڑھے علاوہ ازیں اگر خطیب نے خطبہ شروع کر دیا ہے تو نہ پڑھے جب کہ بعض کے نزدیک پڑھ سکتا ہے کیونکہ آنحضرت منبر پر بیٹھے تھے تو سلیک غطفانی آئے اور بیٹھ گئے آپ نے اس سے کہا: (قم فاركع ركعتين) اٹھو اور دو رکعت پڑھو۔ (لیکن اس میں یہ احتمال ہے کہ ابھی آپ نے خطبہ نہ شروع کیا ہو، یہ جو ہم آج کل اہل حدیث کی مساجد میں دیکھتے ہیں کہ جمعہ کے خطبہ کے دوران خواہ خطیب اختتام کے قریب ہو نمازی عین اس کے سامنے کھڑے ہو کر دو رکعت ادا کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ یہ غیر مناسب معلوم ہوتا ہے اس لئے بھی کہ خطبہ کا سننا اور انصات واجب، اور دو رکعت پڑھنے کا حکم استحبابی ہے لہٰذا واجب یا فرض پر استحباب کو ترجیح نہیں دی جا سکتی اسی طرح یہ بھی عام مشاہدہ میں آتا ہے کہ کافی لوگ خطبہ سننے اس وقت آتے ہیں جب اذان ہو رہی ہوتی ہے وہ کھڑے رہتے ہیں، اذان سنتے ہیں پھر اذان ختم ہونے کے بعد جب خطیب خطبہ شروع کرتا ہے تو یہ دو رکعت ادا کرنا شروع کر دیتے ہیں میرے خیال میں زیادہ مناسب یہ ہے کہ اذان سننے کے استحباب پر خطبہ سننے کے وجوب کو ترجیح دی جائے اور اذان کے دوران رکعتین پڑھ لی جائیں۔ کوشش تو سب کی یہ ہونا چاہئے کہ کم از کم اتنا وقت اذان سے قبل آ جائیں کہ دو رکعت ادا کر سکیں)۔ رکعتین کا مطلب یہ نہیں کہ زیادہ نہیں پڑھ سکتا۔ یہ کم از کم ہے۔ رکعتوں کا ذکر اس لئے کیا کہ نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت سے تحیۃ المسجد کی سنت ادا نہیں ہوگی۔

(قبل أن يجلس) بعض کے خیال میں اگر تحیہ ادا کرنے سے قبل بیٹھ گیا تو اس کا تدارک نہیں ہو سکتا اب اس سنت پر عمل کرنا ممکن نہیں مگر ابن حبان نے ابوذر سے روایت کیا ہے کہ وہ مسجد میں آ کر بیٹھ گئے آنحضرت نے پوچھا دو رکعت پڑھ لیں ہیں انہوں نے کہا، نہیں آپ نے فرمایا (قم فاركعهما) اس سے ثابت ہوا کہ اگر بیٹھ بھی گیا ہے تو دوبارہ کھڑے ہو کر یہ سنت پوری کر سکتا ہے اصولاً بتلایا ہے کہ بیٹھنے سے قبل تحیۃ المسجد ادا کر لے۔ ابوقتادہ کی یہ حدیث مسلم نے مطولاً ذکر کی ہے کہ وہ مسجد میں آئے آنحضور کو لوگوں کے ساتھ بیٹھے ہوئے دیکھ کر خود بھی بیٹھ گئے آپ نے فرمایا: (ما منعك أن تركع ركعتين) انہوں نے کہا میں آپ کو اور لوگوں کو بیٹھے دیکھا تو خود بھی بیٹھ گیا اس پر آپ نے فرمایا: (إذا دخل الخ) اس کے تمام راوی مدنی ہیں اسے مسلم کے علاوہ ابوداؤد، ترمذی

اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب الحدث في المسجد

اس حدث سے مراد ناقضِ وضوء والا حدث ہے مازری کے خیال میں امام بخاریؒ ان لوگوں کا رد کر رہے ہیں جو بے وضوء کے لئے مسجد میں جانا یا وہاں بیٹھنا مکروہ سمجھتے ہیں اس حدث سے خصوصی طور پر مراد، ہوا کا خروج ہے۔ الطھارۃ کی روایت میں حضرت ابو ہریرہ نے یہی مراد لیا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس سے مراد ہے، مالم یحدث سوءاً یعنی جب تک کسی سوء کا صدور نہ کرے (یعنی کوئی لڑائی جھگڑا یا چغلی وغیرہ)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: الملائكة تصلي على أحدكم ما دام في مصلاه الذي صلى فيه ما لم يحدث، تقول: اللهم اغفر له، اللهم ارحمه۔

(تقول اللهم الخ) (الملائكة تصلي) کی تفسیر کی ہے (ما دام في مصلاه) یعنی جب تک اس جگہ بیٹھا رہے گا جہاں نماز ادا کی ہے (اس سے نماز سے فراغت کے بعد کچھ دیر۔ حسبِ استطاعت۔ وہیں بیٹھ کر اذکار کرنے کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے) یہ نماز سے قبل بھی ہو سکتا ہے جیسے (باب من جلس في المجسد ينتظر الصلاة) میں آئے گا نیز اس دوسری فضیلت کے حصول میں خاص نماز ادا کرنے کی جگہ بیٹھنے کی شرط نہیں ہے۔ (في مصلاه) کو اس کی نماز ادا کرنے کی جگہ پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ (یعنی پوری مسجد مراد ہے) (ما لم يحدث) یعنی محدث ہونے کی صورت میں فرشتوں کا اس کے لئے استغفار منقطع ہو جائے گا (یہ نہیں کہ وہ فوراً مسجد سے نکل جائے) اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔

باب بنيان المسجد

و قال أبو سعيد: كان سقف المسجد من جريد النخل۔ و أمر عمر ببناء المسجد وقال: أَكِنَّ الناس من المطر، و إياك أن تحمر أو تصفر فتفتن الناس۔ وقال أنس: يتباهون بها ثم لا يعمرونها إلا قليلا، وقال ابن عباس: لتزخر فنها كما زخرفت اليهود والنصارىٰ

مسجد نبوی کی تعمیر اور مواد کی بابت تذکرہ ہے۔ (و قال أبو سعيد) یہ خدری ہیں یہ ٹکڑا ان کی لیلۃ القدر کے بارہ میں روایت سے لیا گیا ہے جو (الاعتكاف) وغیرہ میں نقل کی ہے۔ اس کتاب میں بھی آئے گی۔ (وأمر عمر) یہ مسجد نبوی کی توسیع اور تجدید کے زمانہ کا ذکر ہے جو خلافتِ عمر میں ہوا۔ (أكنّ الناس) اس کو فعل امر کے صیغہ سے پڑھنا اور فعل مضارع کا أنا کا صیغہ پڑھنا دونوں طرح مروی ہے۔ بچانے اور ستر کرنے کے معنی میں۔ (أن تحمر أو تصفر) (زیب و زینت و گلکاری مراد ہے جو آج کل عام وباء کی طرح تمام مسالک کی مساجد میں پھیل چکی ہے عمل بالحدیث کا دعوی کرنے والے بھی محفوظ نہیں ہیں)

(و قال أنس) حضرت انس کا یہ قول مسند أبی یعلی اور صحیح ابن خزیمہ میں موصول ہے، اور ابو داؤد، نسائی اور ابن حبان نے بھی مختصراً نقل کیا ہے (ثم لا یعمرونها) اس عمارت سے مراد نماز اور ذکر اللہ کے ساتھ آباد رکھنا ہے۔ (و قال ابن عباس) زخرف اصل میں سونے (ذھب) کو کہتے ہیں پھر ہر زینت کی چیز کو۔ یہ قول ابو داؤد اور ابن حبان نے موصولاً نقل کیا ہے ابن عباس نے اسی روایت میں پہلے آنحضرت کی مرفوع حدیث ذکر کی کہ (ما أمرت بتشييد المساجد) پھر خود کہا: (لتزخرفنها) بعض نے اسے حدیث کا جزو سمجھ لیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد قال: حدثني أبي عن صالح بن كيسان قال: حدثنا نافع أن عبدالله أخبره أن المسجد كان على عهد رسول اللهﷺ مبنيا باللَّبِن و سقفه الجريدُ و عَمَده خَشَب النخل، فلم يزد فيه أبو بكر شيئا۔ وزاد فيه عمر و بناه على بنيانه في عهد رسول اللهﷺ باللبن والجريد وأعاد عمده خشبا۔ ثم غيره عثمان فزاد فيه زيادة كثيرة، و بنى جداره بالحجارة المنقوشة والقَصَّة، و جعل عمده من حجارة منقوشة و سقفه بالساج۔

نافع سے روایت کنندہ بھی تابعی ہیں اور مدنی بھی۔ (وبناه على بنيانه) یعنی وہی سامان استعمال کیا جو آنحضرت کے زمانہ میں ہوا مسجد کی ہیئت نہیں تبدیل کی صرف توسیع کی۔ (ثم غيره عثمان) یہاں غیرہ کا لفظ استعمال کیا کیونکہ ان کے عہد میں جب توسیع ہوئی تو لبن، جرید اور خشب کی بجائے الحجارۃ المنقوشۃ اور قصہ یعنی گچ استعمال کیا۔ (بالساج) یہ ایک عمدہ قسم کی لکڑی ہے جو بقول ابن حجر ہندوستان سے درآمد کی جاتی تھی اسے ساگوان کہتے ہیں۔ یہ زخرفہ نہیں تھا مگر اس کے باوجود بعض صحابہ نے اعتراض کیا تھا۔ آگے ذکر ہوگا۔

صحیح معنوں میں سب سے پہلے مساجد کی آرائش و زیبائش ولید بن عبدالملک نے کی یہ صحابہ کا آخری دور تھا۔ فتنہ کے خوف سے اکثر اہلِ علم خاموش رہے۔ بعض نے رخصت بھی دے دی امام ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ اس طرح کی زیب و زینت اگر تعظیمِ مساجد کے لئے ہو تو کوئی حرج نہیں بشرطیکہ بیت المال سے خرچ نہ کیا جائے۔ ابن المنیر کا کہنا ہے کہ جہاں لوگ اپنے گھروں کو بنا سنوار کر بناتے ہیں اگر مساجد کو سادہ اینٹوں اور کھجور کے تنوں تک محدود رکھا جائے تو یہ ان کی اہانت ہوگی اور اغیار کے دلوں سے ان کا رعب نکل جائے گا لہٰذا کوئی حرج نہیں۔ لیکن ابن حجر نے اس کا تعاقب کیا ہے کہ منع کرنے کا سبب یہ ہے کہ زینت و آرائش اور گلکاری کے مظاہر نمازیوں کے خشوع و خضوع میں مخل ہیں (حقیقت یہ ہے کہ شاندار عمارت سادہ بھی ہوسکتی ہے یہ جو آج کل کی بیشتر مساجد میں، اسی طرح ترکوں کی تعمیر کردہ مسجد نبوی کے اندرونی ہال میں جو بیسیوں قسم کے رنگ اور پھول بوٹے بنائے گئے ہیں ان کا کوئی جواز نہیں بنتا اور یہ حقیقۃً خشوع میں کاوٹ ہیں موجودہ سعودی حکومت نے بھی مسجد نبوی اور حرمِ کہ میں جو شاندار توسیع کرائی ہے وہ سادہ، باوقار اور گلکاری سے خالی ہے آج کل تو بعض پاکستانی مساجد میں محراب اور اس کے دائیں بائیں کا کچھ حصہ شیشے کے ٹکڑوں سے مزین کیا جاتا ہے کہ نماز بھی پڑھیں اور اپنی شکلیں بھی مختلف انداز اور سائز میں دیکھتے رہیں)۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ مساجد کی تجصیص یعنی انہیں گچ وغیرہ سے مضبوط اور پائیدار بنانا ان احادیث کے خلاف

نہیں جن میں شارع علیہ السلام نے مساجد کے زخرفہ سے منع فرمایا ہے۔اب اس امر کے باوجود کہ آنجناب نے تجصیص مساجد کو قیامت کی امارات میں سے قرار دیا ہے حضرت عثمانؓ نے اپنے خرچ پر مسجد نبوی کو مجصص کیا صحابہ کرام کے اعتراض کرنے پر کہا کہ آنحضرت کا فرمان ہے (من بنی لله بیتا بنی الله له بیتا فی الجنة مثله)۔گویا انہوں نے مثلہ کو کیفیت پر محمول کیا کہ جو جس طرح کی عمدہ مسجد بنائے گا اسی قسم کا گھر اس کے لئے اللہ تعالی جنت میں بنائے گا سیوطی نے حاشیہ ابی داؤد میں لکھا ہے کہ ابو ہریرہ سفر سے واپس آئے تو حضرت عثمان کو بتلایا کہ نبی پاک نے مسجد نبوی کے مجصص ہونے کی بابت اطلاع دی تھی۔اس پر حضرت عثمان بہت خوش ہوئے۔اور انہیں سو دینار عطا کئے۔تو خلاصہ کلام یہ ہے کہ الأصل ہو عدم التجصیص لیکن اختلاف عصر و زمان کے پیش نظر اب تجصیص مناسب ہے اور یہ احادیث کی خلاف ورزی نہ ہوگی بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ مباہات اور مفاخرہ کے تحت اگر مساجد کو بنائیں تو یہ نہی کے زمرہ میں آئے گا (ضرورت اس امر کی ہے کہ پائیداری تجصیص۔اور زخرفہ یعنی زینت و زیبائش جو بعض مساجد میں نمایاں طور پر ظاہر ہے، میں فرق ملحوظ رکھا جائے بے شمار مساجد کے بارہ میں سنا ہے کہ مینار اونچا اور شاندار بنانے کا مقابلہ جاری ہوا اس طرزِ عمل کی حوصلہ شکنی کی ضرورت ہے) علامہ لکھتے ہیں کہ اگر مسلمان حکمران مساجد کی تجصیص نہ کرتے تو کوئی قدیم مسجد آج موجود نہ ہوتی۔آنجناب کے دور میں دو مرتبہ مسجد نبوی کی تعمیر ہوئی پہلی مرتبہ 60x60 پھر خیبر کے بعد 100X100 کی گنجائش سے توسیع ہوئی اس کے بعد حضرت عمر نے اپنے دور میں توسیع کی بعد ازاں حضرت عثمان نے کم وکیف دونوں لحاظ سے اس میں توسیع کرائی۔(انتہیٰ ما فی فیض۔)

توسیع مسجد نبوی کا تاریخی تسلسل

(پھر ولید بن عبدالملک کے دور میں توسیع ہوئی چونکہ تمام امہات المؤمنین وفات پا چکی تھیں تو اس نے حکم دیا کہ حجرات کو منہدم کر کے یہ ساری زمین شاملِ مسجد کر دی جائے۔ابن جوزی اپنی کتاب الوفاء بأحوال المصطفی میں لکھتے ہیں: مارئی الیوم أکثر باکیا۔ایک کہرام برپا ہوا اہلِ مدینہ اپنے آنسوؤں پر قابو نہ رکھ سکے۔یہ ایک طبعی امر تھا ان مقدس حجرات کے ساتھ ان کی نہایت مبارک یادیں وابستہ تھیں۔ان کی خواہش تھی کہ انہیں نہ چھیڑا جائے مگر مصلحت اسی میں سمجھی گئی کہ انہیں منہدم کئے بغیر توسیع نہیں ہو سکتی تھی۔متعدد سلاطین کی توسیعات کے بعد ترکوں نے فیصلہ کیا کہ تمام مسجد از سرِ نو تعمیر کی جائے ایک عظیم منصوبہ تیار کیا گیا آنجناب کی ذاتِ اقدس کے ساتھ ان کی عقیدت ومحبت کا عالم یہ تھا کہ اس غرض کے لئے مدینہ سے باہر پورے عالم اسلام سے فنِ تعمیر کے ماہرین کی ایک بستی بسائی اور انہیں حکم دیا کہ اپنی اولاد کو اپنا اپنا فن منتقل کریں ساتھ ہی ان کی اولاد کو حافظِ قرآن اور عالمِ دین بنانے کے لئے اساتذہ مقرر کئے ایک مدت بعد نیک اور حفاظ و علماء پر مشتمل ماہرینِ فنِ تعمیرات کی ایک کھیپ تیار ہوئی۔ان کے ذمہ مسجد نبوی کی تعمیر نو لگائی گئی۔اب تک کی آخری عظیم توسیع خادمِ حرمین شاہ فہد مرحوم کے دور میں ہوئی۔جنہوں نے حرمین شریفین کے عظیم ترین توسیعی سلسلہ کو منظم طریقہ سے شروع کیا اور سعودی عرب کی دولت کا ایک بے بہا حصہ اس مبارک مقصد کے لئے خاص کیا جس کی تکمیل کے بعد آنحضرت کے دور کا سارا مدینہ مسجد نبوی میں شامل کر دیا گیا اور حرم مکی کو ہر چہار جانب سے نہایت وسیع وعریض اور تہہ خانہ کے علاوہ تین منزلہ کر دیا گیا کہ کم وبیش 60 لاکھ آدمی حرم کے اندر اور چہار اطراف کے وسیع تیار شدہ میدانوں پر اکٹھے نماز ادا کر سکتے ہیں آج کل بابِ عبدالعزیز کی جانب مزید توسیع کا سلسلہ شروع ہے۔

؎ خدا رحمت کنند این عاشقانِ پاک طینت را

ترکوں کا اندازِ تعمیر دیکھ بالخصوص مسجد نبوی کے اندرونی ہال میں، ایک خلش محسوس ہوتی ہے کہ کاش انہوں نے اس قدر گلکاری اور نقش و نگار کا اہتمام نہ کیا ہوتا ان کے مقابلہ میں آلِ سعود نے سادہ اور پائیدار و باوقار انداز میں توسیع کرائی ہے)

باب التعاون في بناء المسجد

﴿ ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شٰهدين على أنفسهم بالكفر اولئك حبطت أعملهم و فى النار هم خلدون إنما يعمر مساجد الله من اٰمن بالله واليوم الآخر و أقام الصلوة وء اٰتى الزكوة و لم يخش إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين﴾

بعض نسخوں میں آیت سے پہلے (و قول الله عز و جل) کا اضافہ ہے۔ اس ترجمہ میں ان دو آیات کا ذکر دو احتمالوں میں سے ایک احتمال کی ترجیح بیان کرنے کی خاطر ہے ایک تو یہ کہ (مساجد اللہ) سے مراد مواضعِ سجدہ لیا جائے۔ دوسرا یہ کہ اس سے مراد پوری عمارت (مسجد) لی جائے پھر اگر پوری مسجد مراد لی جائے تو اقامت سے مراد اس کی تعمیر بھی ہو سکتی ہے اور اللہ کے ذکر اور نماز با جماعت کا صحیح اہتمام بھی ہو سکتا ہے (إنما يعمر مساجد الله الخ) سے یہی معنی قوی معلوم ہوتا ہے گویا مساجد کی اصل تعمیر یہ ہے کہ عبادات، دروسِ علم و فقہ سے انہیں آباد رکھا جائے (وگرنہ بقول اقبالؒ:

مسجد تو بنا دی شب بھر میں ایمان کی حرارت والوں نے
من اپنا پرانا پاپی ہے برسوں میں نمازی بن نہ سکا)

حدثنا مسدد قال: حدثنا عبدالعزيز بن مختار قال : حدثنا خالد الحذاء عن عكرمة قال لي ابن عباس و لا بنه علي: انطلقا إلى أبي سعيد فاسمعا من حديثه۔ فانطلقنا، فإذا هو في حائط يصلحه، فأخذ رداءه فاحتبیٰ، ثم أنشأ يحدثنا، حتى أتى على ذكر بناء المسجد فقال: كنا نحمل لبنة لبنة و عمار لبتين لبنتين، فرآه النبي ﷺ، فينفض التراب عنه و يقول : و يح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم إلى الجنة و يدعونه إلى النار۔ قال يقول عمار: أعوذ بالله من الفتن۔

اس سند کے تمام راوی بصری ہیں اور ابن عباس بھی عکرمہ کے ہمراہ بصرہ کے والی کی حیثیت سے وہاں رہے۔ (انطلقا إلى ابی سعید) یعنی خدری (فإذا هو) الجہاد کی روایت میں ہے۔ (هو وأخوه) (يصلحه) الجہاد کی روایت میں (يسقيانه) کا لفظ ہے یعنی حائط بمعنی بستان کو پانی لگا رہے تھے۔ بعض شراح نے اس بھائی سے مراد قتادہ بن نعمان کو لیا ہے جو انکے والدہ کی طرف سے بھائی تھے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ علی ابن عبداللہ کی ولادت سے قبل ہی قتادہ فوت ہو چکے تھے۔ ابو سعید خدری کا اور کوئی حقیقی بھائی نہیں ہے تو اس (أخوه) سے مراد کوئی رضاعی بھائی ہو سکتا ہے۔ ابنِ حجر کہتے ہیں کہ مجھے تادمِ تحریر ان کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔ (فأخذ رداءه فاحتبیٰ) یعنی اپنا کام چھوڑ کر طلب علم کے لئے آنیوالوں کی میز بانی اور علم کی پیاس بجھانے کے لئے تیار ہوئے کام کے دوران بھی حدیث بیان کر سکتے تھے مگر حدیث کی تعظیم کی خاطر ایسا کیا۔ (و عمار لبنتين) جامع معمر کی روایت میں ہے کہ ایک اینٹ اپنی طرف

سے اور ایک آنحضرت کی طرف سے۔ انہوں نے تطوعاً آنحضرت کے حصہ کا کام اپنے ذمہ لیا۔ (ینفض التراب عنه) مسلم میں (عن رأسه ہے اس سے اللہ کے گھر کا کوئی کام کرنے والوں کا اکرام ثابت ہوتا ہے۔) (و یح عمار) کلمہ رحمت ہے اگر بطورِ مضاف استعمال ہوتو حاء پر زبر ورگرنہ پیش اور زبر، تنوین کے ساتھ، دونوں جائز ہیں۔ ویل اور ویح، میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر بقول سیبویہ یہ مستحقِ ہلاکت کے لئے استعمال ہوتا ہے اور کلمۂ سخط ہے (جب کہ ویح ترحم کا لفظ ہے)۔

(یدعوهم الى الجنة و یدعونه إلى النار) هم کی ضمیر کا مرجع ان کے قاتل ہیں جنگ صفین میں حضرت معاویہ کے لشکر کے ہاتھوں قتل ہوئے تھے۔ اس لشکر میں بھی حضرت علی کے لشکر کی طرح صحابہ کرام کی ایک جماعت تھی لہٰذا (یدعونه الی النار) کی تاویل یہ ہوگی کہ وہ اپنے اجتہاد کے مطابق اپنے موقف پر عمل پیرا تھے اور حضرت عمار کا ان کو (یدعوهم الى الجنة) کا معنی یہ ہے کہ اطاعتِ امیر کی دعوت ان کو دیں گے جو ان کے خیال میں حضرت علی تھے جن کی اہل مدینہ نے بیعت کر لی تھی ایک توجیہہ یہ بھی ہے جو ابن بطال نے ذکر کی ہے کہ (هم) ضمیر کا مرجع اہل صفین نہیں بلکہ خوارج ہیں جن کو راہِ راست پر لانے کے لئے جنابِ علی نے عمارؓ کو بھیجا تھا۔ مگر ابنِ حجر اس کو رد کرتے ہیں کہ خوارج کا مسئلہ حضرت عمار کی شہادت کے بعد کھڑا ہوا تھا، حضرت علی نے ان کو اہلِ کوفہ کی طرف بھیجا تھا تا کہ جنگِ جمل میں وہ آپ کا ساتھ دیں۔ فربری کے نسخہ کے مطابق اس روایت میں یہ اضافہ ہے کہ ضمیر کا مرجع (قتلته و هم أهل الشام) جب کہ باقی رواۃِ بخاری نے یہ اضافہ ذکر نہیں کیا۔ ابن حجر کے بقول امام بخاری نے عمداً یہ اضافہ ترک کیا ہے کیونکہ یہ آنحضرت کا کلام نہیں ہے۔ کسی راوی کی طرف سے مدرج ہے۔

فئۃ باغیہ والی یہ حدیث متعدد صحابہ نے روایت کی ہے جن میں خود حضرت عمار کے علاوہ مسلم میں ام سلمہ سے، ترمذی میں ابو ہریرہ سے، نسائی میں عبداللہ بن عمرو بن العاص سے جب کہ طبرانی کی روایات ابو رافع، عثمان بن عفان، حذیفہ، ابو ایوب خزیمہ بن ثابت، معاویہ اور عمرو بن العاص سے ہیں۔ زیادہ تر طرق صحیح یا حسن ہیں۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ میں ابن حجر کے جواب سے راضی نہیں ہوں۔ کیونکہ یہ یہ عبارت یدعوهم إلى الخ قرآن کی عبارت ہے جو وہاں کفار کے حق میں کہی گئی ہے۔ لہٰذا یہی عبارت صحابہ کے حق میں صادق نہیں ہو سکتی۔ ان کا موقف ہے کہ تقتله الفئة الباغية سے مراد امیر معاویہؓ ہیں کیونکہ صاحبِ هدایہ نے کتاب القضاء میں لکھا ہے کہ امیر معاویہ نے حضرت علی کے خلاف بغاوت کی تھی اور حدیث کا مذکورۃ جملہ یدعوهم الخ جناب عمار کے قبولِ اسلام کے بعد کے حالات سے متعلقہ ہے کہ کس طرح مشرکینِ مکہ نے انہیں ایذا پہنچائی اور سخت تعذیب کا نشانہ بنایا کہ اللہ کی عبادت چھوڑ دیں وہ جواب میں اللہ احد کہتے تھے (گویا اس آخری جملہ کا سابقہ جملہ تقتله الفئة الباغية سے تعلق نہیں ہے)۔ استئنافِ حال کے طور پر ان کا قبولِ اسلام کے بعد والا طرزِ عمل اور استقامت وعزیمت کے بارہ میں ذکر فرمایا۔ (یہ ایک عمدہ توجیہہ ہے جہاں تک صاحبِ هدایہ کا جناب معاویہؓ کو باغی کہنے کا تعلق ہے ایک محفل میں ایک ساتھی پروفیسر صاحب نے جب یہی کلمات کہے میں نے ان سے مخاطب ہوا اور کہا کہ باغی وہ ہوتا ہے جو بیعت کے بعد اسے توڑ دے حضرت معاویہ نے تو ابتداء ہی سے جنابِ علی کی بیعت نہیں کی تھی اور ان کے خیال میں ان کی خلافت پر اہلِ شوریٰ کا صاد نہ تھا کیونکہ اہلِ مدینہ نے شہادتِ سیدنا عثمان کے بعد انہیں خلیفہ بنا لیا اور سبھی جانتے ہیں کہ مدینہ میں اسوقت اہلِ فتنہ کا تغلب تھا اس سلسلہ میں محاضرات فی التاریخ الاسلامی کے مصنف محمد خضری بک نے بڑی عمدہ بات کہی ہے کہ امیر معاویہ اور وہ صحابہ کرام جنہوں نے حضرت علی کی خلافت

تسلیم نہیں کی تھی، کا موقف تھا کہ خلافتِ علی پر امصارِ اسلامیہ کے اہل الشوری یعنی اعیان سے رائے نہیں لی گئی انہیں صرف اہلِ مدینہ نے حقِ خلافت دیا ہے اور ان کے خیال میں مدینہ اس وقت اہلِ شوری سے خالی تھا۔ بہر حال یہ ایک مضبوط موقف ہے اہل سنت و جماعت کا اگر چہ عقیدہ ہے کہ خلافتِ علی برحق ہے مگر زیادہ سے زیادہ امیر معاویہ اور ان کے رفقاء کو خطأ فی الاجتھاد کا مرتکب ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ تقتلہ الفئۃ الباغیۃ کا ترجمہ یہ بھی محتمل ہے کہ ایک باغی گروپ انہیں قتل کروا کے ہی چھوڑے گا چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت عثمان انہیں تحقیق حال کے لئے مصر روانہ کرتے ہیں اور وہ باغیوں اور اہلِ فتنہ کے موقف سے اتنے متاثر ہوئے کہ وہیں رہائش اختیار کر لی اور یہی صحبت آخر کار ان کے قتل وشہادت پر منتج ہوئی۔

باب الاستعانة بالنجار والصُناع في أعواد المنبر والمسجد

دونوں حدیثوں میں اگر چہ صرف نجار کا ذکر ہے مگر اس پر قیاس کرتے ہوئے کسی اور کام کے لئے کاریگروں کا استعمال مشروع ثابت کر رہے ہیں مسند احمد اور ابن حبان کی روایتوں میں مزدور اور کاری گر کا ذکر بھی ہے امام بخاری ترجمہ میں صناع کے ذکر سے انہی روایتوں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

حدثنا قتيبة قال: حدثنا عبدالعزيز عن أبي حازم عن سهل قال: بعث رسول الله ﷺ إلى امرأة أن مري غلامك النجار يعمل لي أعوادا أجلس عليهن۔

باب الصلاۃ علی المنبر میں اس عورت کا تذکرہ گزر چکا ہے یہاں متن کو مختصر رکھا ہے، اسی سند کے ساتھ (البیوع) میں مفصلا ذکر کریں گے۔

حدثنا خلاد قال: حدثنا عبدالواحد بن أيمن عن أبيه عن جابر: أن امرأة قالت: يا رسول الله، ألا أجعل لك شيئا تقعد عليه؟ فإن لي غلاما نجارا۔ قال: إن شئت۔ فعملت المنبر۔

یہ سہل کی حدیث میں مذکورہ خاتون ہی ہے حدیثِ سہل کے سیاق میں ہے کہ آنحضرت نے اس عورت کی طرف پیغام بھیجا کہ اپنے نجار لڑکے سے منبر بنوا دے جب کہ حدیثِ جابر میں ذکر ہے کہ خود اس خاتون نے پیش کش کی۔ ابن بطال نے یہ تطبیق دی ہے۔ کہ ابتداءً اس عورت نے کہا کہ آپ کے بیٹھنے کیلئے کوئی چیز بنوا دوں، آپ نے یہ پیش کش قبول کر کے پھر (شاید مشورہ وغیرہ فرمایا کے کہ اس طرح کی چیز بنوانی ہے) سہل کو منبر کی ہیئت بتا کر بھیجا کہ یہ بنوا دیں۔ ابن حجر اس احتمال کا بھی اظہار کر رہے ہیں کہ ممکن ہے نجار نے کچھ تاخیر کر دی ہو تو یاد دھانی کے لئے سہل کو بھیجا۔ سہل کی حدیث مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کی ہے۔

باب من بنى مسجدا

اس کی فضیلت بیان کی ہے۔

حدثنا يحى بن سليمان حدثني ابن وهب أخبرني عمرو أن بكيرا حدثه أن عاصم بن عمر بن قتادة حدثه أنه سمع عبيد الله الخولاني أنه سمع عثمان بن عفان يقول

عند قول الناس فيه حين بنى مسجد الرسول ﷺ: إنكم أكثرتم، وإني سمعت النبي ﷺ يقول: من بنى مسجدا- قال بكير: حسبت أنه قال: يبتغي به وجه الله- بنى الله له مثله في الجنة-

سند میں عمرو سے مراد ابن حارث جن کا لقب درۃ الغواص تھا، ہیں جب کہ ان کے شیخ بکیر بن عبداللہ بن اُشج ہیں۔ وہ اور ان کے شیخ عاصم اور ان کے شیخ عبیداللہ خولانی تینوں تابعی ہیں۔ بکیر سے قبل کے تین راوی مصری اور ان کے بعد کے تین مدنی ہیں جب کہ وہ خود مدنی ہیں اور مصر میں آباد ہوئے تھے۔

(عند قول الناس فيه) اس کی تفصیل مسلم کی روایت میں ہے جسے محمود بن لبید انصاری جو صغار صحابہ میں سے ہیں، کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ جب حضرت عثمان نے اپنے دورِ خلافت میں مسجد نبوی کی توسیع کرنا چاہی تو (کره الناس ذلك و أحبو أن يدعوه على هيئته أي في عهد النبي ﷺ) لوگوں کا خیال تھا کہ اس کی ھیت میں (یعنی جیسا کہ گذرا اس کی ساخت اور جس میٹریل سے بنی ہوئی تھی اس میں) کوئی تبدیلی نہ کریں۔ مراد یہ کہ مطلقاً توسیع کے وہ خلاف نہ تھے۔ (إنكم أكثرتم) یعنی تم لوگوں نے کثرت سے قیل و قال کی ہے مراد ان کے اعتراضات ہیں۔ مشہور روایت کے مطابق سن ۳۰ ہجری میں یہ توسیع ہوئی تھی۔ (بنى مسجدا) ترمذی کی روایتِ انس میں ہے۔ (صغيرا أو كبيرا) شمول کے لئے (مسجداً) نکرہ ذکر کیا ہے ابن ابی شیبہ کی حضرت عثمان سے روایت میں ہے۔ (ولو كمفحص قطاة) خواہ اتنی چھوٹی ہو جیسے بٹیر کا ڈربہ۔ یہ مبالغہ کے لئے ہے (بنی) کے لفظ سے اصطلاحی مسجد مراد ہوگی۔ نہ کہ سجدہ کی جگہ کیونکہ ام حبیبہ کی روایت کے لفظ ہیں۔ (من بنى لله بيتاً) تو یہ فضیلت عمارتِ مسجد بنانے والوں کے لئے ہے۔ خواہ وہ عمارت کتنی ہی چھوٹی کیوں نہ ہو جس طرح گذر گاہوں، میں مسافروں کے لئے چھوٹی چھوٹی مساجد بنی ہوتی ہیں۔ (قال بكير حسبت أنه قال يبتغي به وجه الله) گویا یہ جملہ بکیر نے تیقن کے ساتھ روایت نہیں کیا۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ جملہ صرف اسی طریق میں ہے باقی اکثر روایات میں (من بنى لله مسجدا) ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ بکیر للہ کا لفظ بھول گئے لہٰذا اس کا معنی اس جملہ کے ذریعہ ذکر کیا۔ مطلب اس کا یہ ہوا کہ بناءِ مسجد مبنی بر اخلاص ہو نہ کہ ریا کاری اور تفاخر و مباھات کیلئے، ابن جوزی کے بقول جو مسجد بنا کر اسے اپنی طرف منسوب کرے یعنی اپنا نام وہاں لکھ دے یا کندہ کر دے وہ اخلاص سے عاری اور بعید ہوگا۔ اسی طرح اس فضیلت کے وہ معمار مستحق نہیں ہیں جو اجرت لے کر تعمیرِ مسجد کا کام کریں۔ ہاں بنوانے والے کے لئے یہ وعدہ ہے۔ معمار کے لئے عمومی اجر ہے کہ مسجد کی تعمیر میں کام کیا (بنى الله) اللہ کی طرف بناء کی نسبت مجازی ہے۔ (مثله) مصدر مقدر کی صفت ہے یعنی (بناء مثله) لفظ مثل لغت میں دو طرح سے استعمال ہوتا ہے، مفرد مطلقاً جیسے اللہ تعالی کے اس فرمان میں ہے: ﴿فقالوا أنؤمن لبشرين مثلنا﴾ دوسرا ماقبل لفظ کے حساب سے مثلاً (أمم أمثالكم) امم کے لفظ کی رعایت سے مثل کی جمع (امثال) ذکر کی ہے۔

مثله سے مراد یہ نہیں کہ جس طرح مسجد اس نے تعمیر کی ہے عین اسی طرح کا گھر اس کے لئے اللہ جنت میں بنائے گا۔ بلکہ اس مثلیت سے مراد یہ ہے کہ اس بناء کا اجر بھی جنت میں بناء ہی سے ملے گا جب کہ جنت کی بناء ہر لحاظ سے دنیا سے افضل و اعلی ہے مسند احمد کی ایک حدیث جسے واثلہ سے روایت کیا، میں ہے۔ (أوسع منه) لہٰذا اس مثلیت سے مراد ہر پہلو سے مساوات نہیں ہے۔ نووی

نے مثلیت کا معنی بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ جس طرح مسجد کو دنیا کے باقی گھروں پر فضیلت حاصل ہے اسی طرح بدلہ میں اللہ تعالی کی طرف سے جنت میں بنائے گئے اس گھر کو باقی بیوتِ جنت پر فضیلت حاصل ہوگی۔ صحیح کی ایک روایت میں یہ بھی کہ جنت کا (قدرِ شبر) دنیا اور مافی الدنیا سے بہتر ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ بمصداق قول اللہ تعالی (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) ایک مسجد بنانے کے عوض جنت میں اس کے لئے دس گھر تیار ہوں گے۔ کیونکہ مثلیت مذکورہ، کمیت کے اعتبار ہے نہ کہ کیفیت کے لحاظ سے۔ پہلے ذکر ہوا کہ حضرت عثمان کے خیال میں یہ مثلیت کیفیت میں بھی ہے۔ (في الجنة) اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اخلاص پر مبنی نیت کے ساتھ تعمیرِ مسجد کرانے والا جنت میں داخلہ کا مستحق ہوگا۔ اسے مسلم اور ترمذی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب يأخذ بنصول النَبل إذا مر في المسجد

نصول کا مفرد نصل ہے۔ نصال بھی جمع موجود ہے۔ نبل بمعنی سہام مؤنث کے بطور مستعمل ہے اور اس کا واحد اس کے لفظ میں سے نہیں ہے۔ مسجد کے آداب میں سے ہے کہ گذرنے والا تیر یا اس طرح کی نوکدار چیز نوک کی طرف سے پکڑے تا کہ کسی کو زخم نہ لگ جائے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا سفيان قال: قلت لعمرو- أسمعت جابر بن عبدالله يقول: مر رجل في المسجد و معه سهام فقال له رسول الله ﷺ أمسك بنصالها؟

قتیبہ کے شیخ سفیان ابن عیینہ ہیں اور ان کے شیخ عمرو بن دینار۔ اس سیاق میں قتیبہ نے عمرو کا جواب ذکر نہیں کیا اکثر نسخوں میں اسی طرح ہے صرف اصیلی کے ہاں آخر میں (نعم) ذکر ہے۔ کتاب الفتن کی روایت میں علی بن عبداللہ کے واسطہ سے (عن سفيان) کی روایت میں بھی (نعم) مذکور ہے۔ مسلم نے بھی اپنے طریق سے اس روایت کو (سفيان عن عمرو) یعنی عنعنہ سے بغیر سوال جواب کا ذکر کئے نقل کیا ہے۔ (حماد بن زيد عن عمرو) کے حوالہ سے شیخین کی ایک روایت میں علت کا بھی ذکر ہے۔ (كي لا تخدش مسلما) ابن بطال کا خیال ہے کہ چونکہ سفیان کے سوال کے جواب میں عمرو نے (نعم) نہیں کہا لہٰذا اس کی اسناد مکمل نہیں ہے لیکن ابن حجر کہتے ہیں کہ راجح مذھب یہ ہے کہ شیخ کا سکوت اختیار کرنا ہی کافی ہے یہی امام بخاری اور اکثر محدثین کا مذہب ہے۔ لیکن اس کے باوجود دوسری جگہ کی اس روایت میں نعم کا لفظ موجود ہے۔ مسلم اور ابن ماجہ نے الادب میں، نسائی نے الصلاۃ میں اور ابوداؤد نے الجہاد میں اس روایت کو نقل کیا ہے۔

باب المرور في المسجد

اگرچہ سابقہ باب اور اس کی حدیث سے مرور کا اشارہ ملتا ہے مگر علیحدہ باب لا کر ابوموسی کی حدیث ذکر کی ہے جس میں صراحۃً مرور کا ذکر ہے اور یہ ذکر شارع علیہ السلام کی طرف سے ہے لہٰذا اس باب کے لئے یہی حدیث دلالت کے لحاظ سے زیادہ موزوں ہے۔ جب کہ سابقہ حدیثِ جابر میں مرور کا لفظ شارع علیہ السلام کی طرف نہیں ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا عبدالواحد قال: حدثنا أبو بردة بن عبدالله قال: سمعت أبا بردة عن أبيه عن النبي ﷺ قال: من مر في شيء من مساجدنا أو أسواقنا بنبل فليأخذ على نصالها لا يعقِر بكفه مسلما۔

(أو أسواقنا) یہ راوی کا شک نہیں بلکہ آنجناب ہی کے فرمان کا حصہ ہے جس مصلحت کے لئے مسجد سے گذرتے وقت حکم دیا کہ تیر (وغیرہ) کو اس کی نوک کی طرف سے پکڑے اسی مصلحت کا بازاروں میں جاتے وقت اور گذرتے وقت خیال رکھا ہے اور وہ مصلحت یہ ہے (لا يعقر بكفه مسلما) بکفہ متعلق ہے یأ خذ کے تو علت یہ ہے (لا يعقر مسلما) کہ کسی مسلم کو زخمی نہ کر بیٹھے۔اصیلی کے نسخہ میں (لا يعقر مسلما بكفه) ہے۔مسلم کی روایت میں ہے (فليمسلك على نصالها بكفه الخ) اس سے واضح ہوا کہ (بكفه) یا خذ سے متعلق ہے۔اس روایت کو مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب الشِعر في المسجد

مسجد میں شعر گوئی کا حکم بیان کر رہے ہیں۔

حدثنا أبو اليمان الحكم بن نافع قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني أبو سلمة بن عبدالرحمن بن عوف أنه سمع حسان بن ثابت الأنصاري يستشهد أباهريرة: أنشدك الله هل سمعت النبيﷺ يقول: يا حسان أجب عن رسول الله ﷺ، اللهم أيده بروح القدس قال أبو هريرة: نعم۔

زھری سے روایت کنندہ شعیب ابن ابی حمزہ الحمصی ہیں نسائی میں ان کے متابع (اسحاق بن راشد عن الزهرى) ہیں۔صحیح کی بدء الخلق میں اس روایت کو سفیان بن عیینہ نے بھی زہری سے روایت کیا ہے لیکن اس میں ابوسلمہ کی بجائے سعید بن المسیب ہیں ان کے بھی متابع ہیں اور وہ ہیں معمر، صحیح مسلم کی روایت میں، اور ابراہیم بن سعد اور اسمعیل بن امیہ سنن نسائی میں، چنانچہ اس امر کو سند کا اضطراب نہ باور کیا جائے بلکہ زہری جن کا اصحابِ حدیث میں بڑا مقام ہے دو مختلف شیوخ سے اس روایت کو نقل کرتے ہیں۔ سعید کی روایت میں حضرت عمر کا بھی ذکر ہے کہ مسجد نبوی سے گذرے حسان شعر سنا رہے تھے، ٹوکا تو انہوں نے کہا: (كنت أنشد فيه و فيه من هو خير منك ثم التفت إلى أبي هريرة الخ) سعید نے چونکہ حضرت عمر کا زمانہ مرورِ مسجد نہیں پایا۔لہٰذا یہ قصہ ان کی مرسل روایت ہے جب کہ حضرت حسان کا ابوہریرۃ سے گواہی لینا ان کی حدیث مرفوع سمجھی جائے گی کہ انہوں نے ابوہریرہ سے یہ سنا یا حسان سے ہی سنا۔یہ بھی احتمال ہوسکتا ہے کہ حسان نے بعد میں کبھی ابوہریرہ سے گواہی لی ہو جس کے شاہد سعید بھی ہوں کیونکہ ثم التفت میں ثم، فوریت کا متقاضی نہیں ہے۔اس کی تائید حدیثِ أبي سلمہ سے بھی ہو رہی ہے کہ اس میں صراحت ہے۔(انه سمع ابن ثابت) جب کہ وہ سعید سے عمر میں چھوٹے ہیں چونکہ انہوں نے بھی (قصہ مرورِ عمر) کا زمانہ نہیں پایا لہٰذا اس کو زیرِ نظر حدیث میں روایت بھی نہیں کیا۔(يستشهد) ای طلب الشهادة مرادِ حکمِ شرعی معلوم کرنا ہے۔مبالغہ اور تقویتِ خبر کی خاطر اس پر شهادة کا لفظ استعمال کیا۔(چونکہ حضرت عمر نے ان کو ٹوکا تھا تو انہوں نے شاید اس خیال سے ابوہریرہ کو انشدک اللہ کہہ کہ مخاطب کیا کہ مبادا ھیبتِ عمر کی وجہ سے ابوہریرہ امرِ واقعہ بیان نہ کر سکیں۔اس سے حضرت حسان کی جراءت مندی کا ثبوت بھی ملتا ہے اور بظاہر اربابِ سیر کی اس روایت کی نفی ہوتی ہے کہ خندق کے موقع پر قلعہ کے تجسس کے لئے آنے والے یہودی کو کیفر کردار تک پہنچانے کے لئے باہر نہ آئے اور یہ فریضہ حضرت صفیہ کو انجام دینا پڑا۔کیونکہ سیرت کے باب میں خود ساختہ روایات جڑ پکڑ چکی ہیں جو سند کے ساتھ ثابت نہیں ہیں)۔

(أنشدك الله) یعنی تجھے اللہ کا واسطہ دے کر پوچھتا ہوں۔(أجب عن رسول اللهﷺ) جواب سے مراد کفارِ قریش کے شعراء کی ہجو کا جواب ہے ترمذی کی روایت میں ہے کہ آنجناب حضرت حسان کے لئے مسجد میں منبر لگواتے اور فرماتے کہ کفار کی ہجو کے جواب میں کہے گئے شعر پڑھو۔بعض روایات میں ہے کہ مساجد میں شعر گوئی سے آپ نے منع فرمایا جیسا کہ صحیح ابن خزیمہ اور ترمذی نے(من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده) روایت کیا ہے اور عمرو تک اس کی سند صحیح ہے آگے کی سند ان لوگوں کے ہاں معتبر ہے جو عمرو کے نسخہ کی روایات کو صحیح باور کرتے ہیں جب کہ اس مفہوم پر مشتمل باقی روایات کی اسانید میں مقال ہے تو تطبیق اس طرح دی جا سکتی ہے کہ مسجدوں میں لغو، بیہودہ اور فحش وغزل گوئی پر مبنی اشعار پڑھنا یا سنانا منع ہے (از قبیل حمد ونعت و جہادی ترانے وغیرہ صحیح ہوگا) یہ بھی تطبیق ہو سکتی ہے کہ شعر گوئی کی کثرت کہ نمازی حضرات یا ذکر اذکار میں مصروف لوگوں کے لئے باعثِ زحمت ہو، منع ہے،اس روایت کو ابو داؤد نے(الأدب) میں اور نسائی نے(الصلاة) اور(في اليوم والليلة) میں ذکر کیا ہے۔

باب أصحاب الحِراب في المسْجد

یہ حربۃ کی جمع ہے اس حدیث میں حبشہ کا اپنے نیزوں وغیرہ کے ساتھ مسجد نبوی میں مشقیں کرنا مذکور ہے جب کہ سابقہ دو باب میں آلاتِ حرب کو سیدھا کر کے مسجد سے گذرنا منع قرار دیا تھا چنانچہ امام بخاری زیرِ نظر باب لاکر سابقہ احادیث نہی کی تخصیص کر رہے ہیں کہ گذرتے وقت تیر یا نیزے کی انی ننگی ہونا خطرہ سے خالی نہیں جب کہ حبشہ گذر نہیں رہے تھے بلکہ مسجد کے صحن میں ٹھہر کر مشق کر رہے تھے لہذا جس خطرہ کے پیش نظر وہ نہی تھی،وہ یہاں موجود نہیں ہے۔علامہ انور امام مالک کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ حبشہ کا یہ لعب بالحراب مسجد سے باہر تھا۔

حدثنا عبدالعزيز ابن عبدالله قال: حدثنا إبراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب قال: أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة قالت: لقد رأيت رسول اللهﷺ يوما على باب حجرتي والحبشة يلعبون في المسجد و رسول الله ﷺ يسترني بر دائه أنظر إلى لعبهم۔

عبدالعزیز کے شیخ ابراہیم بن سعد عبدالرحمٰن بن عوف کے پوتے ہیں۔ صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔ (أنظر إلى لعبهم) ان کی اس تدریب اور جہادی تربیت کو لعب کے لفظ سے تعبیر کیا ہے مہلب کا قول ہے کہ مسلمانوں کی جماعت کو مامون و مصون رکھنے کے لئے جو امر بھی اس کام میں معاون ہوگا۔ مثلا اس قسم کی جنگی مشقیں،اور جہادی تربیت مسجد میں جائز ہوگا۔ بقول ابن حجر مسجد میں مباح لہو ولعب (بطورِ مثال صحن میں فٹبال وغیرہ کھیلنا کہ اصل مقصد قرآن وسنت کے حصول کے لئے تازہ دم رہنا اور ہاتھ پاؤں وذہن مضبوط رکھنا ہے، کا جواز ثابت ہوتا ہے۔اس شرط کے ساتھ کہ شور وشرابہ نہ ہو اور نہ ہی توڑ پھوڑ یا عبادت میں مشغول حضرات کے لئے زحمت ہو)۔

(يسترني بردائه) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ نزولِ حجاب کے بعد کا ذکر ہے اس سے عورت کا مردوں کو دیکھنے کا جواز ملتا ہے بعض نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت عائشہ اس وقت کم سن تھیں مگر ابن حجر اس جواب کو رد کرتے ہیں۔بعض نے کہا

کہ یہ (أفعمیا وان أنتما) سے منسوخ ہے لیکن بقول ابن حجر اس حدیث کی صحت میں اختلاف ہے (علامہ البانی مرحوم أفعمیاوان والی حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں) مزید تشریح اور بحث، اپنی جگہ آئے گی۔ قسطلانی کے مطابق حضرت عائشہ ان کے آلاتِ حرب اور کرتب کو دیکھ رہی تھیں نہ کہ ان کی ذوات کو یعنی عورتوں کا مردوں یا مردوں کا غیر محرم عورتوں کو بغیر تعین کے دیکھنا منع نہیں ہے۔ البتہ مجمع میں متعین کر کے کسی ایک کو دیکھنا منع ہے۔ (زاد ابراهيم بن المنذر حدثنا ابن وهب الخ) چونکہ عبدالعزیز کی (ابراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب) کے طریق سے ذکر کردہ حدیث باب میں (حراب) کا لفظ موجود نہیں ہے اس لئے ابراہیم بن منذر کی یہ سند ذکر کر دی جس میں ابن شہاب سے یونس روایت کنندہ ہیں اور ان کی روایت میں (یلعبون بحرابهم) کا لفظ ہے جس کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہوتی ہے۔ اس سے اس امر کا اشارہ بھی ملتا ہے کہ امام بخاری کسی بھی باب کے تحت جو روایت لاتے ہیں وہی مقصود بالذات نہیں ہوتی بلکہ کثیر اوقات ذکر کردہ سیاق میں ترجمہ میں استعمال کردہ لفظ موجود نہیں ہوتا لیکن اس معنی کی دیگر روایات میں وہ لفظ ہوتا ہے لیکن کسی وجہ سے اس کا سیاق صحیح میں ذکر نہیں کرتے۔

ابنِ حجر کہتے ہیں کہ مجھے ابراہیم کی یہ روایت موصولاً نہیں مل سکی مگر اسکے متابع موجود ہیں جن کی روایت میں یہ لفظ (بحرابهم) مذکور ہے۔ مثلاً مسلم میں (عن أبي طاهر بن السرح عن ابن وهب) اور اسماعیل کے ہاں (من طريق عثمان بن عمرو عن يونس الخ) ان میں یہ اضافہ موجود ہے۔ اس حدیث کی سند میں تین تابعین ہیں۔ العیدین اور مناقب قریش میں بھی ہے اس کے علاوہ مسلم نے بھی العیدین میں ذکر کی ہے۔

باب ذكر البيع والشراء على المنبر في المسجد

اس ترجمہ سے ان کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ مسجد میں بیع وشراء کے سلسلہ میں ایجاب وقبول، جب کہ مبیع حاضر نہیں ہے، جائز ہے کیونکہ اس طرح کا معاملہ اور کلام دیگر کلماتِ مباحہ کی طرح ہی ہے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں اگر چہ حدیثِ باب میں بیع وشراء کا ذکر آنجناب نے حکمِ شرعی بیان کرنے کی غرض سے کیا نہ کہ کوئی بیع منعقد ہو رہی تھی مگر امام بخاری نے مطلق بیع وشراء کے ذکر سے اس کے مسجد میں انعقاد کے جواز پر استدلال کیا ہے اور اس قسم کے استدلال صحیح بخاری میں بے شمار ہیں (جو امام بخاری کی ذہانت اور فقہی مہارت کی دلیل ہیں)۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ مسجد میں سامانِ تجارت حاضر کر کے باقاعدہ تجارتی معاملہ کرنے کا جواز بیان نہیں کر رہے ہیں بلکہ زبانی ایجاب وقبول یا تجارت کی بابت کوئی گفتگو کرنے کا جواز بیان کر رہے ہیں دونوں معاملوں میں بہت واضح فرق ہے۔ کیونکہ فی الواقع کوئی سامان لا کر تجارتی معاملہ طے کرنا شور وشرابہ کا متقاضی ہے جو آدابِ مساجد کے منافی ہے یہ امام بخاری کا مقصود نہیں۔ مازری کے بقول مسجد میں عقدِ تجاری کے جواز پر اختلاف ہے لیکن اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر ایسا کوئی معاملہ طے پاتا ہے تو وہ عقد صحیح متصور ہوگا یعنی (بيع فاسد) نہ ہوگی۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا سفيان عن يحي عن عَمرة عن عائشة قالت: أتتها بريرةُ تسألها في كتابتها، فقالت: إن شئت أعطيت أهلك ويكون الوَلاء لي- و قال أهلها: إن شئت أعطيتها ما بقي- و قال سفيان مرة: إن شئتِ أعتقتها و

يكون الولاء لنا۔ فلماجاء رسول الله ﷺ ذكرته ذلك فقال: : ابتاعيها فأعتقيها، فإن الولاء لمن أعتق۔ ثم قام رسول الله ﷺ على المنبر، و قال سفيان مرة فصعد رسول الله ﷺ على المنبر فقال: ما بال أقوام يشترطون شروطا ليس في كتاب الله؟ من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فليس له، وإن اشترط مائة مرة۔ قال علي: قال يحي و عبدالوهاب عن يحي عن عمرة۔ و قال جعفر بن عون عن يحي قال: سمعت عمرة قالت: سمعت عائشة۔۔ رواه مالك عن يحيىٰ عن عمرة أن بريرة۔۔ و لم يذكر صعد المنبر۔

یہ علی بن عبداللہ ابن جعفر السعدی ہیں ان کے شیخ سفیان ابن عیینہ ہیں وہ یحی بن سعید انصاری سے روایت کر رہے ہیں۔

(قالت أتتها بريرة) قالت کا فاعل حضرت عائشہ ہیں، اپنے آپ کو غائب ظاہر کیا ہے اور (ھا) ضمیر استعمال کی جو بلاغت میں التفات کہلاتا ہے، قالت کا فاعل عمرہ بھی ہوسکتی ہیں یعنی حضرت عائشہ کا یہ قصہ ذکر کر رہی ہیں۔ بریرۃ (بنت صفوان،بقول نووی) بریر کا واحد ہے جو ثمر الأ راک (یعنی پیلو کے درخت کے پھل کو) کہتے ہیں۔(تسألها فی كتابتها) یعنی مکاتبت میں ان سے مدد لینے حاضر ہوئی تھی۔(إن شئت أعطيت أهلك) حضرت عائشہ نے پیش کش کی کہ اگر تو چاہے تو تیرے مالک کو باقی ماندہ رقم دے دوں ۔اعطیت کا مفعول ثانی محذوف ہے یعنی (مابقی) یا (بقية ماعليك) کتاب العتق کی روایت میں مفعول ثانی مذکور ہے (و قال سفيان مرة) سابقہ سند کے ساتھ ہی مذکور ہے یعنی بسا اوقات یہ الفاظ استعمال کئے۔(ذكرته) اس روایت میں کاف کی تشدید کے ساتھ ہی مروی ہے مالک وغیرہ کی روایت میں بغیر تشدید کے ہے بعض کے نزدیک وہی درست ہے مگر بقول ابن حجر کاف مشددہ کی روایت کو غلط قرار دینے کی بجائے یہ احتمال رکھنا چاہئے کہ ممکن ہے حضرت عائشہ نے آنحضرت کو اس بارے پہلے بھی کچھ بتلایا ہو پھر نئی صورتحال کی بابت دوبارہ آگاہ کیا اس لئے (ذكرت) تشدید کے ساتھ، استعمال کیا۔

(يشترطون شروطا ليس فی كتاب لله) لیس کی ضمیر کا مرجع شروط نہیں ہے کیونکہ وہ جمع ہے (لیس) کو مذکر صیغہ کے ساتھ باعتبار جنس شرط کے استعمال فرمایا ہے اس طرح آگے (مائہ) کا لفظ مبالغہ کے لئے آیا اس کا ظاہری مفہوم مراد نہیں ہے۔فی کتاب اللہ سے مراد قرآن کی نص نہیں کیونکہ (الولاء لمن أعتق) حدیثِ رسول ہے مراد اس سے یہ ہے کہ اللہ کی کتاب کی اطاعت کی جائے اس میں آنجناب کی حدیث بھی شامل ہے (بمصداق أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) حدیث کو ماننا اور اس پر عمل کرنا گویا قرآن پر عمل کرنا ہے ابن مسعود نے الواشمہ پر لعنت کرتے ہوئے کہا تھا:(مالی لا ألعن من لعن رسول الله و هو فی كتاب الله) پھر یہ آیت تلاوت کی (و ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا) (فی كتاب الله) سے مراد (فی حكم الله) بھی ہوسکتا ہے خواہ قرآن کی نص کی صورت میں ہو یا حدیث کی شکل میں۔ یہ بھی محتمل ہے کہ کتاب اللہ سے مراد لوحِ محفوظ ہو۔

بریرہ کی اس حدیث کو مصنفؒ نے البیوع، العتق الفرائض اور الطلاق وغیرھا میں بھی نقل کیا ہے اس کے علاوہ مسلم، ابوداؤد نے (العتق) میں ترمذی نے (الوصایا) نسائی نے (البیوع) اور (العتق) وغیرھما اور ابن ماجہ نے (العتق) میں روایت کیا ہے

ائمہ کی ایک جماعت نے اس حدیث کے مباحث وفوائد پر مستقل تصانیف بھی مرتب کی ہیں۔ ابنِ حجر کہتے ہیں کہ ہم کتاب العتق میں اس کے مباحث کا خلاصہ ذکر کریں گے۔

(و قال علي قال يحي و عبدالوهاب عن يحي عن عمرة) علی سے مراد ابن المدینی ہیں اور یحی سے مراد القطان جب کہ عبدالوھاب سے مراد ابن عبدالمجید ثقفی ہیں، حاصلِ کلام یہ ہے کہ شیخ بخاری، علی اس روایت کو چار شیوخ سے نقل کرتے ہیں۔ وہ چاروں یحیٰ بن سعید انصاری سے روایت کنندہ ہیں مصنف نے سفیان کی سند والی روایت بیان کی ہے کیونکہ وہ ترجمۃ الباب کے مطابق ہے کہ اس میں منبر کا ذکر ہے۔ (و قال جعفر بن عون عن يحي) اس معلق کو ذکر کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ بعض روایات میں (صعد المنبر) کا لفظ موجود نہیں ہے دوسرا فائدہ یہ ہے کہ جعفر کی اس سند میں عمرہ کے حضرت عائشہ سے سماع کی صراحت ہے۔ (قالت سمعت عائشة) کیونکہ علی کی نقل کردہ روایت میں عنعنہ ہے۔ اس کو نسائی اور اسماعیلی نے موصولاً ذکر کیا ہے۔ (رواه مالك عن يحي عن عمرة) امام مالک نے بھی یحی انصاری سے اس کو روایت کیا ہے امام بخاری نے اسے (باب المكاتب) میں موصول کیا ہے۔ اس میں منبر کا ذکر نہیں ہے۔ دوسرا یہ مرسل کی شکل میں ہے عمرہ نے بغیر حضرت عائشہ کا حوالہ دیئے روایت کیا ہے لیکن اس کے آخر میں ہے۔ (فزعمت عائشة أنها ذكرت ذلك للنبي ﷺ) لہٰذا اس جملہ سے اس کا ظاہری ارسال ختم ہوا اور یہ متصل روایت بنی۔

باب التقاضي و الملازمة في المسجد

یعنی قرض دار سے قرض کا تقاضہ کرنا، ملازمۃ سے مراد قرض دار کے ساتھ چمٹے رہنا، حدیثِ باب میں تقاضہ کا ذکر ہے ملازمۃ کا لفظ مستعمل نہیں، مگر یہ کعب اور ابن ابی حدرد کے واقعہ مذکورہ سے مستنبط ہے، ظاہر ہے ان کی آوازیں بلند ہوئیں جنہیں سن کر آنحضرت تشریف لائے اور ان کے درمیان فیصلہ کر دیا، لہٰذا اس تقاضہ میں ملازمۃ بھی ثابت ہوا۔ ابنِ حجر کہتے ہیں کہ بخاریؒ کی عادت ہے کہ تراجم میں کبھی وہ الفاظ استعمال کرتے ہیں جو دوسرے طرق میں مذکور ہوتے ہیں۔ خواہ ان کو زیرِ بحث باب یا صحیح میں نقل نہ بھی کریں۔ لیکن اس روایت کو باب الصلح میں بھی نقل کیا ہے اور اس میں (فلقيه فلزمه فتكلما) کا لفظ ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد قال: حدثنا عثمان بن عمر قال: أخبرنا يونس عن الزهري عن عبدالله بن كعب بن مالك عن كعب أنه تقاضى ابن أبي حدرد دينا كان له عليه في المسجد فارتفعت أصواتهما حتى سمعها رسول الله ﷺ و هو في بيته، فخرج إليهما حتى كشف سجف حجرته فنادى: يا كعب۔ قال: لبيك يا رسول الله۔ قال: ضع من دينك هذا۔ وأومأ إليه، أي الشطر، قال: لقد فعلت يا رسول الله، قال: قم فاقضه۔

الصلح کی روایت میں ان کا نام عبداللہ ابن ابی حدرد اسلمی مذکور ہے۔ (زمعہ عن الزہری) کی روایت میں ذکر ہے کہ یہ قرض دو اوقیہ تھا۔ (طبرانی) (سجف حجرتہ) یعنی پردہ، علامہ انور رقمطراز ہیں کہ آپ حالتِ اعتکاف میں تھے اور شاید یہ وہی جھگڑا ہو جس کی وجہ سے شب قدر اٹھالی گئی۔ اٹھا لئے جانے سے مراد یہ کہ اس برس کس رات میں تھی اس کا علم اٹھا لیا گیا۔ (الشطر) سے مراد نصف ہے۔

اعرج کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔ (قال قم فاقضه) آنجناب نے مقروض کی مالی حالت کے پیش نظر آدھا قرض چھڑوا دیا، پھر اسے فرمایا اب فوراً اٹھو اور باقی ادا کر دو۔ اس حدیث سے مسجد میں آواز بلند کرنا ثابت ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ وہ فحش گوئی نہ ہو اور عبادت میں مشغول کے لیے مخل نہ ہو۔ امام مالک سے منقول ہے کہ صرف علم اور خیر اور جس کے بغیر چارہ کار نہ ہو، کے ساتھ آواز بلند کرنا جائز ہے اور باقی لغو اور ناجائز۔ اس روایت کو مسلم نے (البیوع) ابوداؤد اور نسائی نے (القضاء) اور ابن ماجہ نے (الاحکام) میں نقل کیا ہے۔

باب كنس المسجد، والتقاط الخِرَق والقَذٰى والعيدان

یعنی مسجد کی صفائی، خرق جمع خرقة یعنی کپڑے کی دھجیاں، تنکے لکڑیاں اٹھانے کی فضیلت بیان کر رہے ہیں۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا حماد بن زيد عن ثابت عن أبي رافع عن أبي هريرة أن رجلا أسود- أو امرأة سوداءَ- كان يَقُم المسجد، فمات، فسأل النبي ﷺ عنه فقالوا: مات، قال: أفلا آذنتموني به، دُلّوني على قبره- أو قال: قبرها- فأتى قبره فصلى عليه-

ابو ہریرہ سے راوی ابو رافع کا لقب الصائغ تھا اور وہ تابعی ہیں۔ بعض نے وہم کیا اور ان سے مراد ابو رافع صحابی کو لیا کیونکہ ان سے روایت کنندہ ثابت بنانی ہیں جنہوں نے ابو رافع صحابی کو نہیں دیکھا۔ (ان رجلا أسود أو امرأة) یہ شک ثابت کی طرف سے ہے اور ابو رافع سے آگے حماد کے حوالہ سے ہی مختلف سند کے ساتھ ذکر ہوگا کہ (قال ولا أراه إلا امرأة) اسی طرح ابن خزیمہ میں (من طريق العلاء بن عبدالرحمن عن أبيه عن أبي هريرة) منقول ہے (فقال امرأة سوداء) یعنی بغیر شک کے کہا۔ بیہقی کی (ابن بريدة عن ابيه) کی روایت میں اس کا نام ام محجن مذکور ہے۔ اس میں یہ بھی ہے کہ جب آنحضرت نے پوچھا تو جواب دینے والے حضرت ابوبکر تھے۔ (يقم المسجد) یعنی جھاڑو لگاتی تھی۔ ترجمہ کے باقی الفاظ دوسرے طرق میں موجود ہیں۔ ابن خزیمہ کی مذکورہ روایت میں ہے۔ (كانت تلتقط الخرق والعيدان) بریدہ کی حدیث میں ہے۔ (كانت مولعة بلقط القذى) یہ قذاۃ کی جمع ہے، آنکھ یا پانی میں چھوٹا سا گرنے والا تنکا، اصل معنی ہے، پھر ہر تنکے و خس پر بولا جاتا ہے۔ (أفلا آذنتموني) آنجناب کو خبر نہ دینے کا سبب ابن خزیمہ کی حدیث میں ہے کہ رات کو اس کی وفات ہوئی، صحیح کی الجنائز کی روایت میں ہے، (فحقروا شأنه) یعنی چونکہ کوئی قابل ذکر شخصیت نہ تھی (اور پھر رات کو وفات ہوئی) تو آپ کو زحمت دینا مناسب نہ سمجھا، (فأتى قبره فصلى عليها) اس سے ثابت ہوا کہ اگر کوئی جنازہ میں حاضر نہ ہو سکا ہو تو اس کی قبر پر جا کر نماز جنازہ پڑھ سکتا ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہمارے ہاں مسئلہ یہ ہے کہ قبر متفسخ (پرانی) ہونے تک قبر پر نماز جنازہ پڑھ سکتے ہیں۔ اگر کسی کو بغیر جنازہ کی نماز پڑھے دفن کر دیا گیا ہو تو مشائخ نے اس کے لئے تین دن کی حد متعین کی ہے اور اگر ولی نماز جنازہ میں شرکت نہ کر سکا ہو تو وہ بھی دوبارہ نماز جنازہ پڑھ سکتا ہے اور کتب شافعیہ میں ہے کہ اس کے ساتھ وہ اشخاص شریک ہو سکتے ہیں جو پہلے نہ پڑھ سکے ہوں تو اس حدیث کی بابت بھی حنفیہ کا موقف ہے کہ چونکہ آنحضرت اس کے ولی تھے اس لئے قبر پر آ کر نماز جنازہ پڑھی تھی۔ سیوطی نے بعض حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ آنجناب کی شرکت کے بغیر نماز جنازہ صحیح نہ تھی اس لئے دوبارہ پڑھی۔ (فیض)۔ اسے مسلم، ابوداود اور ابن ماجہ

نے بھی روایت کیا ہے۔

باب تحريم تجارة الخمر في المسجد

چونکہ مؤلف سابقہ کئی ابواب میں مسجد میں بیع وشراء کا ذکر اور اس بابت گفتگو اور ایجاب وقبول کے جواز پر استدلال کررہے تھے اسی سلسلہ میں زیرِ نظر باب میں شراب کی حرمت کے بارہ میں مسجد میں ذکر کرنا اور اس کے احکام بیان کرنا جائز ثابت کررہے ہیں یعنی کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ چونکہ مساجد میں لغو باتیں یا لغو اشیاء کا تذکرہ کرنا ناجائز ہے۔ لہذا شراب جیسی قبیح چیز کا مسجد میں ذکر نہیں ہوسکتا (ایک خطیب مسجد سنے گئے، فرمارہے تھے کہ حی علی الصلاۃ کا جواب لا حول ولا قوة إلا بالله مسجد میں اگر ہو تو نہیں پڑھنا باہر جا کر پڑھنا ہے، سبحان اللہ) یہ باب لا کر اس خیال کی نفی کررہے ہیں بقول ابن حجر وغیرہ یہاں مضاف محذوف ہے یعنی (باب ذکر تحریم الخ) فی المسجد، تحریم کا متعلق بنے گا نہ کہ (تجارۃ الخمر) کا یعنی یہ نہیں مراد کہ تجارتِ خمر مسجد میں حرام ہے غیر مسجد میں حلال حدیثِ باب میں سود کی حرمت پر مشتمل آیات کے نزول کے بعد آنجناب کے مسجد میں جا کر لوگوں کو آگاہ کرنے کا ذکر ہے اس کے ساتھ جو خرابی اور مفسدت سود میں ہے وہی شراب میں ہے تو اس کی حرمت پر مشتمل آیات بھی پڑھ دیں۔ (شاہ ولی اللہ)

علامہ انور لکھتے ہیں کہ سود والی آیت میں ہے (کالذی یتخبطه الشیطان الخ) تو یہ تخبط، شراب میں بھی ہے۔ مسئلہ یہ مستنبط کررہے ہیں کہ تجارتی معاملات مساجد میں موضوعِ گفتگو بن سکتے ہیں۔

حدثنا عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عائشة فقالت: لما أنزلت الآيات من سورة البقرة في الربا خرج النبي ﷺ إلى المسجد فقرأهن على الناس، ثم حرم تجارة الخمر۔

سند میں ابوحمزہ سے مراد محمد بن میمون سکری، مسلم سے مراد ابوالضحیٰ ابن صبیح ہیں۔

(ثم حرم تجارة الخمر)۔ حرم کا فاعل بظاہر آنحضرت ہیں قاضی عیاض کے مطابق شراب کی حرمت سود کی حرمت سے کافی عرصہ قبل ہوئی ہے مگر اس موقع پر دوبارہ شراب کی حرمت کا تاکیداً ذکر کیا۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ اس سے قبل شراب کا استعمال حرام ہو، تجارت جائز ہو، اس موقع پر اس کی تجارت بھی حرام قرار دی۔ اس روایت کو مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب الخدم للمسجد

و قال ابن عباس ﴿نذرت لك ما في بطني محررا﴾ للمسجد يخدمه۔

ابن عباس کی اس تعلیق کو ابن ابی حاتم نے بالمعنی موصول کیا ہے۔ مراد یہ ہے کہ ام مریم کے اس قول ﴿رب إني نذرت لك ما في بطني﴾ سے مراد ہے، (محرراً للمسجد يخدمه) امام بخاری اس طرف اشارہ کررہے ہیں کہ مسجد کی خدمت اور اس کام کے لئے خدام کا تقرر سابقہ امتوں میں بھی تھا۔ لوگ اس کی نذر مان لیتے تھے۔ بقول علامہ انور اپنی اولاد میں سے مذکر کی نذر مانتے تھے۔ اسی لئے بیٹی پیدا ہونے پر ام مریم نے اعتذاراً کہا۔ رب إني وضعتها أنثىٰ۔

حدثنا أحمد بن واقد قال: حدثنا حماد عن ثابت عن أبي رافع عن أبي هريرة أن امرأة- أو رجلا- كانت تقمُّ المسجد- و لا أراه إلا امرأة- فذكر حديث النبي ﷺ أنه صلى على قبره-

مسجد کی خادمہ اور صفائی کا خیال رکھنے والی عورت سے متعلق سابقہ حدیث ذکر کی ہے یہاں اس رجحان کا اظہار کیا کہ وہ عورت تھی (سابقہ میں شک کے ساتھ ذکر کیا تھا) چنانچہ اس عورت کا اپنے آپ کو مسجد نبوی کی خدمت کے لئے وقف کر دینا اور آنجناب کا اس کی تقریر وتوثیق بلکہ اس سے بڑھ کر اسے قابلِ تعظیم سمجھنا کہ اس کی قبر پر جا کر نمازِ جنازہ ادا کی، اس سے ترجمہ کا مقصود ثابت کر رہے ہیں۔ اس حدیث کے تمام رواۃ بصری ہیں۔

باب الأسير أو الغريم يربط في المسجد

اس کے جواز کا بیان کیا ہے اس کے تحت درج کردہ حدیث سے ترجمۃ الباب پر دلالت ظاہر ہے مگر اس سے اگلے باب کی حدیث کی اسی ترجمہ پر دلالت اظہر ہے (شاہ ولی اللہ) یہی وجہ ہے کہ اس باب کو کتاب الغسل کی بجائے یہاں لائے ہیں چونکہ اس زمانہ میں باقاعدہ قید خانے نہ تھے لہذا اسیر کو عموما مسجد کے ستون سے باندھ دیا جاتا تھا حضرت عمر کے عہد میں دار الحبس کی تعمیر ہوئی۔ (فیض)

حدثنا إسحاق بن إبراهيم قال: أخبرنا روح و محمد بن جعفر عن شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: إن عفريتا من الجن تفلّتَ عليَّ البارحة- أو كلمة نحوها- ليقطع عليَّ الصلاة، فأمكنني الله منه، فأردت أن أربطه إلى سارية من سوارِي المسجد حتى تصبحوا و تنظروا إليه كلكم، فذكرت قول أخي سليمان ﴿رب اغفر لي و هب لي ملكا لا ينغي لأحد من بعدي﴾ قال روح: فرده خاسئا-

(تفلت)۔ یعنی اچانک میرے آڑے آیا۔ فلتۃ کا معنی ہے بغتۃ۔ البارحۃ، کل زائل بارح، اس لئے شب گذشتہ کو بارحۃ کہا جاتا ہے۔ (أو كلمة نحوها) یا تو البارحۃ یا اس قسم کوئی اور لفظ استعمال کیا۔ یا اس کا تعلق (تفلت على) سے ہے یعنی یہ جملہ بولا یا اس کا ہم معنی کوئی اور جملہ۔ ابن حجر دوسرے احتمال کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ شعبہ سے شبابہ کی روایت میں ہے (عرض لي فشد علي) یہ (الصلاة) کے اواخر میں آئے گی، مصنف عبدالرزاق کی روایت میں ہے، (عرض لي في صورة هِرٍ) بلی کی شکل میں سامنے آیا۔ مسلم کی حدیث ابی درداء میں ہے (جاء بشهاب من نار)

(فأردت أن أربطه إلى سارية من سواري المسجد) اس سے ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت ہے (رب اغفرلي و هب الخ) بعض روایات میں (اغفرلي وهب) کا لفظ نہیں ہے جب کہ آیت میں ہے تو یہ اس وجہ سے کہ مقصود ان کی دعا کا ذکر تھا نہ کہ آیت کی تلاوت۔ اگرچہ مسلم کی روایت میں قرآنی نسق کے مطابق ہی ہے اس سے یہ بھی محتمل ہے کہ کسی راوی کی طرف سے بطور دعا ذکر کر دیا گیا ہو۔ (قال روح فرده خاسئا) ردّ کا فاعل آنجناب ہیں۔ قال روح، سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ اضافہ صرف روح کی

روایت میں ہے نہ کہ ان کے ساتھی محمد بن جعفر کی روایت میں ۔مگر مصنف نے اس روایت کو (أحادیث الأنبیاء) میں (عن محمد بن بشار عن محمد بن جعفر، وحده) نقل کیا ہےاس میں بھی یہ اضافہ موجود ہے،مسلم کی روایت میں ہے (فردہ اللہ خاسئا)

علامہ انور لکھتے ہیں کہ آنجناب نے حضرت سلیمانؑ کی دعاء کواس کے عموم پر جاری کرتے ہوئے اس جن کوستون کے ساتھ نہ باندھا ویسے اگر باندھ بھی لیتے تو حقیقۃً یہ ان کی دعا کے خلاف نہ ہوتا (بظاہر ظاہر ہوتا ہے کہ لا ینبغی لأحد من بعدی۔ سے مراد یہ متعین ہوا کہ جنوں کی تسخیر صرف حضرت سلیمانؑ کے لئے خاص تھی لہذا جو عامل حضرات یہ دعوی کرتے ہیں کہ ان کے قبضہ میں جن ہیں وہ غلط کہتے ہیں: اس دعاء کے سلسلہ میں ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ حضرت سلیمانؑ کے ہاتھوں سرزد ہونے والے دوسرے متعدد غیر معمولی افعال کو لا ینبغی لأحد من بعدی کا محمول قرار نہیں دیا گیا مثلا ان کے بارہ میں ذکر آیا ہے کہ ہوائیں ان کے لئے مسخر کی گئیں اور ایک ماہ کا سفر دن کے آدھے حصے میں طے کر لیتے تھے۔ غدوھا شھر ورواحھا شھر۔ اس کے علاوہ حیوانات کی بولی سمجھ لینا، پوری دنیا پر حکمرانی وغیرہ، اس کا مطلب یہ ہوا کہ تیز رفتار سفر اور حیوانات کی زبان سمجھ لینا وغیرہ افعال لا ینبغی لأحد من بعدی کے زمرہ میں نہیں آتے گویا یہ بعد والوں کے لئے ممکن ہیں مثلا ان کا تیز رفتار سفر آج کے دور کے لئے کوئی اچنبے کی بات نہیں۔ اس طرح ممکن ہے اور کئی اشخاص بھی حیوانات کی بولی سمجھ سکتے ہوں، جس امر کو آنجنابؐ نے ذکر کر کے، لاینبغی الخ کا حوالہ دیا وہ ہے تسخیر جن کا معاملہ۔ لہذا کئی حضرات کا دعوی کہ ان کے قابو میں جن ہیں، درست نہیں ہوسکتا۔ کسی نوع کے تعلقات، دوستی وغیرہ تو ممکن ہے مگر تسخیر کر کے انہیں اپنا مطیع بنا لینا اور ان سے اپنی مرضی کے کام لینا، بظاہر اس آیت کے خلاف معلوم ہوتا ہے)

مسلم کے علاوہ اس کو نسائی نے بھی التفسیر میں نقل کیا ہے۔

باب الإغتسال إذا أسلم، و ربط الأسیر أیضا في المسجد

و کان شریح یأمر الغریم أن یحبس إلی ساریة المسجد۔

بعض کے ہاں یہ بلا ترجمہ منقول ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ اس حدیث کا جیسا کہ شاہ صاحب کہتے ہیں سابقہ ترجمہ سے تعلق ہے۔ اسماعیلی نے اس باب پر یہ ترجمہ ذکر کیا ہے۔ باب دخول المشرك المسجد جب کہ ابن منیر کا دعوی ہے کہ یہ ترجمہ یوں ہے، (باب ذکر البیع والشراء في المسجد) اور ثمامہ کے قصہ سے اس کی مطابقت یہ ہے کہ یہ جو آپ کا فرمان ہے (إنما بنیت المساجد لذکر اللہ) اس کا مطلب یہ نہیں کہ کسی قسم کا معاملہ یا مسئلہ سوائے ذکر اللہ کے مسجد میں زیر بحث نہیں لایا جا سکتا جیسے قیدی کا معاملہ مسجد میں طے ہوا ہے۔ اسی طرح بیع وشراء کی بابت مسجد میں گفتگو کرنا منع نہیں ہے۔ لیکن ابن حجر ابن منیر کے اس دعوی کو تکلف قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ ترجمہ قصہ بریرہ میں گذر چکا ہے۔ بعض کے خیال میں اس حدیث کو سابقہ باب کے تحت ذکر کرنا الیق تھا مگر ابن حجر اس کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ عفریت کو مسجد کے ستون کے ساتھ باندھنے کا خود آنحضرت نے ارادہ کیا تھا جب کہ ثمامہ کو صحابہ کرام نے باندھا لہذا سابقہ باب کے ساتھ عفریت والی حدیث ہی زیادہ مطابقت رکھتی ہے۔ اس پر ابن المنیر نے یہ اعتراض کیا ہے کہ آپ نے تو اسے بندھا پا کر فرمایا: (أطلقوا ثمامة) ظاہراً یہ آپ کی تقریر وتوثیق سے زیادہ انکار معلوم ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے یہ تیسرے دن فرمایا تھا۔ مغازی میں اسی سند کے ساتھ مفصلا یہ حدیث ذکر کی ہے جس میں ہے کہ آپ تین دن اس

کے پاس آ کر اس کا حال پوچھتے رہے تیسرے دن کھولنے کا حکم دیا، لہذا یہ تقریری ہے۔

(و کان شریح یأمر الغریم) قاضی شریح اس قرضدار کو (جو ٹال مٹول کرتا ہو) مسجد کے ستون سے باندھنے کا حکم دیتے اسے معمر نے (عن أیوب عن ابن سیرین) موصولاً ذکر کیا ہے۔ اس میں ہے اگر پھر بھی وہ ادا نہ کرتا تو قید کرنے کا حکم جاری کرتے۔

حدثنا عبدالله بن یوسف قال: حدثنا اللیث قال: حدثنا سعید بن أبي سعید سمع أبا هریرة قال: بعث النبيﷺ خیلا قبل نجد، فجاءت برجل من بني حنیفة یقال له ثمامة بن أثال، فربطوه بساریة من سواري المسجد، فخرج إلیه النبيﷺ فقال: أطلقوا ثمامة، فانطلق إلی نخل قریب من المسجد فاغتسل، ثم دخل المسجد فقال: أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله۔

(إلی نخل قریب من المسجد) صحیح ابن خزیمہ کی روایت میں ہے کہ ثمامہ نے ابوطلحہ کے باغ میں غسل کیا تھا اور یہ مسجد نبوی کے بالکل قریب جنوبی سمت واقع تھا (آج کل مسجد نبوی کے اندر باب فہد کی طرف سے شامل ہے) اس حدیث کے بقیہ فوائد أواخر المغازی میں آئیں گے۔ اس کو مسلم نے المغازی، ابوداؤد نے الجہاد، نسائی نے (الطهارة) اور (الصلاة) میں نقل کیا ہے۔

باب الخیمة في المسجد للمرضی وغیرهم

اس کا جواز ثابت کیا ہے، علامہ انور رقم طراز ہیں کہ ترجمہ میں مذکور لفظ۔ المسجد سے المتبادر إلی الذہن تو مسجد نبوی ہے بخاری کے طریقہ اور کلامِ حافظ سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے مگر ابن اسحاق کی سیرت میں ہے کہ یہ دوسری مسجد تھی دراصل آنجناب کی عادت تھی کہ سفر میں جب کسی منزل پر پڑاؤ ڈالتے تو آپ کے لئے ایک جگہ تیار کر دی جاتی جہاں آپ نمازیں پڑھتے اسی پر مسجد کا لفظ استعمال ہوتا تھا۔ قطع نظر اس امر کے کہ فقہی طور پر وہ مسجد ہے یا نہیں یہ واقعہ بھی جنگِ خندق کے موقع پر احزاب کے راہِ فرار اختیار کر لینے کے بعد بنو قریظہ کے محاصرہ کے دوران کا ہے چونکہ یہ کئی دن جاری رہا ممکن ہے حسبِ معمول وہاں آپ کے لئے کوئی جگہ تیار کی گئی ہو اور قرینِ قیاس ہے کہ حضرت سعد کا خیمہ اس میں ہو۔ پھر۔ لیعوده من قریب، سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے کہ خیمہ وہیں ہوگا کیونکہ مسجد نبوی تو وہاں سے چھ میل دور تھی۔ تو اس لحاظ سے امام بخاری کا یہ ترجمہ اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا۔ انتہی۔

(مگر حدیث میں بنو غفار کے خیمہ کا بھی ذکر ہے وہ تو یقیناً مسجد نبوی ہی میں تھا نہ کہ محاصرہ کی جگہ کی عارضی مسجد میں۔ اگر کوئی تھی۔ سیاقِ کلام سے ترجمہ قوی طور پر ثابت ہے۔ علامہؒ کا یہ کہنا کہ اثنائے محاصرہ چھ میل دور کیسے عیادت کرنا ممکن تھا اس کا جواب یہ ہے کہ جناب سعد کے علاج کے لئے یہ خیمہ بنو قریظہ کا مسئلہ نمٹانے کے بعد مسجد نبوی میں لگایا گیا۔ حضرت سعد کا جیسا کہ خود علامہ نے ذکر کیا ہے، زخم پہلے ٹھیک ہو گیا تھا۔ انہوں نے دعا کی تھی کہ اے اللہ اگر اس کے بعد قریش سے کوئی جنگ ہونی ہے تو مجھے زندہ رکھنا وگرنہ مجھے اپنے پاس بلا لے۔ اس دعا کے نتیجہ میں وہ مندمل ہوتا ہوا زخم دوبارہ ہرا ہوا اور ان کی وفات ہو گئی)۔

حدثنا زکریا ابن یحي قال: حدثنا عبدالله بن نُمیر قال: حدثنا هشام عن أبیه عن عائشة قالت: أصیب سعد یوم الخندق في الأکحَل، فضرب النبي ﷺ خیمة في المسجد لیعوده من قریب، فلم یَرُعهم۔ وفي المسجد خیمة من بني غفار۔ إلا

الدم يسيل إليهم، فقالوا: يا أهل الخيمة ما هذا الذي يأتينا من قبلكم ؟ فإذا سعد يغذو جرحه دما، فمات فيها۔

یہ زکریا ابن یحی بلخی ہیں بخاری کے ایک اور شیخ زکریا بن یحییٰ ابوالسکین بھی ہیں۔حضرت سعد بن معاذ کے زخمی ہونے کا ذکر ہے(في الأكحل) یہ ہاتھ کی رگ ہے،(فلم يرعهم) خطابی نے یہ معنی بیان کیا ہے کہ وہ حالتِ طمانینت میں تھے (کہ حضرت سعد صحت یاب ہورہے ہیں) کہ خیمہ کی طرف سے جس میں سعد کا علاج ہورہا تھا۔خون بہتا دیکھ کر گھبرا گئے (مراد یہ ہے کہ کثرت اور اتنی شدت سے خون بہتا دیکھ کر سعد کے بارہ میں متفکر ہو گئے)(و في المسجد خيمة من بني غفار) یہ جملہ معترضہ ہے (فلم يرعهم) کا فاعل اس کے بعد ہے یعنی (الا الدم) (گویا اس حدیث سے مسجد نبوی میں دو خیموں کا ذکر آیا ہے شاید اسی سے ترجمہ میں امام بخاری کے لفظ و غيرهم کی مطابقت ہے جب کہ مرضیٰ کے لئے سعد کے خیمہ سے استدلال کیا ہے)(يغزو جرحه) یعنی یسیل (فمات فيها) ضمیر کا تعلق یا تو خیمہ سے ہے یا(في تلك المرضة) ایک روایت میں (فمات منها) ہے اس سے مرضة یا جراحۃ کی تعین ہوگئی۔ بقیہ فوائد المغازی میں آئیں گے جہاں مفصلاً اس کو روایت کیا ہے۔اس کو ابوداؤد نے الجنائز اور نسائی نے الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔

باب إدخال البعير في المسجد للعلة

و قال ابن عباس: طاف النبي ﷺ على بعير۔

کسی عذر کے باعث مسجد میں اونٹ لایا جا سکتا ہے بعض نے علت سے مراد ضعف یا بیماری کو لیا ہے کیونکہ ام سلمہ کی اس روایت میں (إني أشتكي) کسی عارضہ کا ذکر ہے۔ابن عباس کی جو تعلیق ذکر کی ہے یا تو وہ ابوداؤد کی حدیثِ ابن عباس ہے جس میں ہے کہ (ان النبي ﷺ قدم مكة وهو يشتكي فطاف على راحلته) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کسی عارضہ کے سبب سواری پر طواف کیا تھا جو لفظ ترجمہ میں بیان کئے ہیں انہی لفظوں کے ساتھ ابن عباس کی ایک روایت کتاب الحج میں ذکر کی ہے۔حضرت جابر کا ایک قول بھی ذکر ہوگا جس میں سبب یہ بتلایا گیا ہے۔(ليراه الناس و يسألوه) تو ممکن ہے یہ تعددِ مواقع کے سبب ہو۔ابن عباس کی حدیث،شاہ صاحب کے بقول عمرۃ القضاء سے متعلق ہے اور یہ کہ آنحضرت نے اس لئے اونٹ پر سوار ہو کر عمرہ کیا تا کہ مشرکینِ مکہ کے لئے آپ کے خلاف کوئی سازش کرنا یا نقصان پہنچانا ممکن نہ ہو۔

(حضرت جابر کی روایت حج سے متعلق ہوگی۔اسی پر قیاس کرتے ہوئے مریضوں اور ضعفاء کے لئے مسجد میں کرسی وغیرہ پر نماز ادا کرنا صحیح ہوگا)۔

ابن بطال اس سے استدلال کرتے ہوئے حیوانات ماکولۃ اللحم کا مساجد میں داخلہ کا جواز ثابت کرتے ہیں کیونکہ ان کا بول مسجد کو نجس نہ کرے گا مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ مسئلہ جواز یا عدمِ جواز کا نہیں بلکہ دخول اس امر پر موقوف ہے کہ ان کے بول اور لید مسجد کی صفائی اور نظافت کے منافی ہیں اگر یہ خطرہ نہ ہو تو کوئی حرج نہیں آنحضرت کی اونٹنی کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ سکھلائی ہوئی تھی اس سے تلویث کا خدشہ نہ تھا۔(یقیناً حضرت ام سلمہ نے بھی بوجہ بیماری اپنی سواری پر طواف کیا تو تلویث سے بچاؤ کا کوئی بندوبست کیا ہوگا)۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اس استدلال میں نظر ہے کیونکہ اونٹنی مطاف میں داخل ہوئی ہے نہ کہ مسجد میں کیونکہ اس زمانہ میں صرف موجودہ کعبہ کی عمارت تھی اور اس کے ارد گرد صرف میدان تھا لہٰذا وہ میدان یعنی مطاف اگر مسجد کے حکم میں ہے، تب تو یہ استدلال صحیح ہے، فقہاء کے لئے یہ بحث کا میدان ہے ہاں یہ ہے کہ قرآن نے کعبہ اور مطاف دونوں پر مسجد کا لفظ استعمال کیا ہے۔ مگر چونکہ مطاف کی کوئی دیوار وغیرہ نہ تھی لہذا یہ سوال باقی ہے کہ ایسی جگہ پر مساجد کے حکم کا اطلاق ہوگا؟ حضرت عمرؓ نے مطاف کے گرد دیوار تعمیر کرادی تھی باقی عمارات بعد میں بنائی گئیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن محمد بن عبدالرحمن بن نوفل عن عروة عن زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة قالت: شكوت إلى رسول الله ﷺ أني أشتكي۔ قال: طوفي من وراء الناس وأنت راكبة۔ فطفت و رسول الله ﷺ يصلي إلى جنب البيت يقرأ بالطور و كتاب مسطور۔

اس روایت کی سند میں دو تابعی محمد وعروہ، دو صحابیات زینب اور ان کی والدہ ام المومنین ام سلمہ ہیں، شیخ بخاری کے علاوہ تمام راوی مدنی ہیں الصلاۃ اور الحج میں بھی مذکور ہے، مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

باب

یہ باب بلا ترجمہ ہے لیکن سابقہ ابواب سے اس کے تحت بیان ہونے والی حدیث کی مطابقت یہ ہے کہ دو صحابی عشاء کے بعد آپ علیہ السلام کے پاس کچھ دیر ٹھہرے، ظاہر ہے آپ سے بات چیت ہوئی ہوگی (شاہ صاحب) تو اس سے استدلال کیا ہے کہ مسجد میں کوئی بات چیت یا باہمی مشورے وغیرہ منع نہیں ہیں۔ عمومی ہدایت یہ ہے کہ مسجد میں اپنی گفتگو یا کسی فعل سے دوسروں کے لئے باعثِ زحمت نہ ہو۔

حدثنا محمد بن المثنى قال: حدثنا معاذ بن هشام قال: حدثني أبي عن قتادة قال: حدثنا أنس أن رجلين من أصحاب النبي ﷺ خرجا من عند النبي ﷺ في ليلة مظلمة و معهما مثل المصباحين يضيئان بين أيديهما۔ فلما افترقا صار مع كل واحد منهما واحد حتى أتى أهله۔

ابن حجر کے مطابق یہ تاخیر نماز عشاء کے انتظار کی وجہ سے ہوئی (مگر شاہ صاحب کی توجیہ الیق ہے کیونکہ اس طرح تو اور بھی بے شمار نمازی تھے بطور خاص رجلين خرجا من عند النبي ﷺ کہنے سے یہی مفہوم نکلتا ہے کہ انہیں آنجناب سے کوئی کام ہوگا) یہ حدیث المناقب میں بھی ذکر کی ہے وہاں ان دونوں کے نام اُسید بن حضیر اور عباد بن بشر ذکر کئے ہیں۔ اس کے تمام راوی بصری ہیں۔

باب الخوخة و المَمرّ في المسجد

خوخہ کھڑکی کو کہتے ہی اور ممر یعنی راستہ، گذرگاہ۔

حدثنا محمد بن سنان قال: حدثنا فليح قال: حدثنا أبو النضر عن عبيد بن حنين عن

بُسر بن سعيد عن أبي سعيد الخدري قال: خطب النبيﷺ فقال: إن الله خيرٌ عبدا بين الدنيا و بين ما عنده، فاختار ما عندالله۔ فبكى أبو بكر رضي الله عنه، فقلت في نفسي : ما يبكي هذا الشيخ، إن يكن الله خير عبدا بين الدنيا و بين ما عنده فاختار ما عندالله؟ فكان رسول الله ﷺ هو العبدُ، و كان أبو بكر أعلمَنا۔ قال: يا أبا بكر لا تبك، إن أمنَّ الناسِ عليَّ في صحبته و ماله أبو بكر، ولو كنت متخذا خليلا من أمتي لاتخذت أبا بكر، و لكن أخوة الإسلام وموَدته۔ لا يبقين في المسجد باب إلا سُدَّ، إلا باب أبي بكر۔

سند میں (ابو النضر عن عبيد بن حنين عن بسر بن سعيد) ہے اکثر نسخوں میں ایسے ہی ہے مگر اصیلی کے نسخہ میں بسر کا ذکر نہیں۔اس میں (عبيد بن حنين عن أبى سعيد الخدرى) ہے ابن حجر کہتے ہیں یہ صحیح ہے مگر محمد بن سنان شیخ بخاری نے عبید اور ابوحصیر کے درمیان بسر کو ذکر کیا ہے جب کہ دراصل (عن عبيد بن حنين و عن بسر بن سعيد عن أبى سعيد خدرى) ہے اس طرح ابوالنضر کے دو شیخ ہیں اور دونوں ابوسعید خدری سے روایت کرتے ہیں۔مسلم نے بھی (سعيد بن منصور عن فليح عن ابى النضر عن عبيد و بسر جميعاً عن أبى سعيد) کی سند سے روایت نقل کی ہے اور ابن ابی شیبہ نے بھی (يونس بن محمد عن فليح) سے اسی طرح نقل کیا ہے اسی طرح بخاری نے (مناقب أبى بكر) میں محمد بن سنان کی بجائے ابو عامر العقدی کے حوالہ سے یہی سند ذکر کی ہے اس میں (العقدى عن فليح عن أبى النضر عن بسر وحده) سے نقل کرتے ہیں گویا فلیح کبھی عبید و بسر دونوں سے کبھی ان میں سے ایک کے واسطہ سے روایت کرتے ہیں اسی طرح (الهجرة) میں امام مالک کے حوالہ سے روایت لائے ہیں اس میں بھی (مالك عن أبى النضر عن عبيد عن أبى سعيد خدرى) ہے اس سے اس امر کا تعین ہوا کہ واو عاطفہ کا حذف کرنا محمد بن سنان کی غلطی ہے لیکن یہ احتمال بھی ہے کہ یہ غلطی محمد کو بیان کرتے وقت فلیح سے ہوئی ہو کیونکہ المعافی بن سلیمان الحران نے بھی فلیح سے محمد بن سنان کی طرح (یعنی عبید عن بسر، واو عاطفہ کے بغیر) اس وضاحت کے بعد دار قطنی کا اس روایت کو غیر محفوظ کہنا صحیح نہیں ہے جب کہ خود مصنف نے دوسرے مقامات پر واو عاطفہ کے بغیر یہ روایت ذکر کر دی ہے اور پھر یہ بقول قسطلانی علتِ قادحہ بھی نہیں ہے (بلکہ امام بخاری کی دیانت پر دال ہے کہ اپنے شیخ سے جس طرح سنا لکھ دیا۔ اپنی طرف سے کوئی تصرف نہیں کیا)

شاہ صاحب کی رائے میں آنحضرت کا حضرت ابوبکر کے متعلق (إن من أمن الناس) کہنا اس حدیث کے مطابق بظاہر (مبنى على بكاء أبى بكر) ہے یعنی وہ آپ کی سابقہ بات سن کر روئے تو یہ فرمایا مگر دوسرے صحابہ کی اسی بیان کردہ روایت کے مطابق آپ نے ان کی بابت یہ ریمارکس بیان کرنے کے لئے باقاعدہ خطبہ دیا۔ (ابن عباس کی اگلی روایت میں یہی ظاہر ہو رہا ہے) اور یہ خلافتِ صدیقی کا واضح اشارہ ہے جو کسی طبعِ سلیم کے مالک پر مخفی نہیں۔ابن حجر بھی وقد قيل سے آپ کا ابوبکر کے خوخہ کے علاوہ سب کی کھڑکیاں جو مسجد میں کھلتی تھیں، کے بند کرنے کا حکم دینا خلافتِ صدیقی کے جملہ اشارات میں سے سمجھتے ہیں۔انہوں نے ان کی کھڑکی بند نہ کرنے کی ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے کہ چونکہ انہیں آپ نے اپنا امامت میں قائم مقام بنایا تھا ان کی آسانی کے لئے ان کی کھڑکی

کھلی رکھنے کا حکم دیا۔

(إن من أمن الناس) نووی کے بقول علماء نے اسکا یہ معنی کیا ہے کہ تمام لوگوں سے زیادہ میرے لئے اپنے آپ کو اور اپنے مال کو خرچ کرنے والے۔ یہ احسان کرنا کے معنی میں نہیں ہے (لأن المنة الله ولرسوله) قرطبی کے مطابق معنی یوں بھی کیا جا سکتا ہے کہ جو کچھ ابو بکر نے رسول علیہ السلام کے لئے کیا وہ کوئی کسی کے لئے کرتا تو زبردست احسان جتلاتا۔ (ولکن أخوۃ الاسلام) اس جملہ کی خبر محذوف ہے یعنی (أفضل) جیسا کہ اگلی حدیث میں ذکر ہے۔ (الاباب أبی بکر) باب بدل ہونے کی وجہ سے مرفوع بھی پڑھا جا سکتا ہے اور استثناء کی وجہ سے منصوب بھی۔

حدثنا عبدالله بن محمد الجعفي قال: حدثنا وهب بن جرير قال: حدثنا أبي قال: سمعت يعلى بن حكيم عن عكرمة عن ابن عباس قال: خرج رسول الله ﷺ في مرضه الذي مات فيه عاصبا رأسه بخِرقة فقعد على المنبر فحمد الله و أثنى عليه ثم قال: إنه ليس من الناس أحد أمنَّ علي في نفسه و ماله من أبي بكر بن أبي قحافة، و لو كنت متخذا من الناس خليلا لا تخذت أبا بكر خليلا، و لكن خلة الإسلام أفضل۔ سدوا عني كل خوخة في هذا المسجد غير خوخة أبي بكر۔

اس سے علم ہوا کہ مرض الموت کا واقعہ ہے (ثم قال ليس من الناس أحد أمن) اس سے پتہ چلتا ہے کہ جنابِ ابو بکر کی فضیلت کے ذکر کی خاطر مستقل یہ خطبہ دیا اور آخری لحات میں اس طرح کا تذکرہ آپ کے استحقاقِ خلافت کی طرح واضح اشارہ ہے۔ (و لو كنت متخذا من الناس خليلاً) یعنی ابو بکر مستحق ہیں کہ ان کو خلیل کی حیثیت دی جائے مگر چونکہ آنجناب کے دل میں اللہ تعالی کی معرفت، محبت اور مراقبت اس طرح متخلل ہو چکی ہے کہ اب قلبِ مصطفیٰ میں اس طرح کی خلت کی گنجائش نہیں اسی پر بناء کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کہ خلیل ایک ہی ہوتا ہے۔ اس کے بعد حبیب کا مقام ہے اور روایات میں ثابت ہوا ہے کہ ابو بکر اور عائشہ (أحب الناس اليه) آپ کے ہاں مقامِ محبت کے اعلی درجہ پر فائز تھے۔ علامہ انور اس رائے سے اتفاق نہیں کرتے کہ خلت تعدد کی محتمل نہیں ہے کیونکہ قرآن میں ہے۔ ﴿الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدوٌ إلا المتقين﴾۔ ان کی رائے میں یہی کہہ دینا کافی ہے کہ آپ نے صرف اپنے اللہ کو خلیل بنانا چاہا۔ کیونکہ آپ نے مناسب سمجھا کہ درجۂ خلت صرف اللہ تعالی کے لئے خاص کریں۔ اس روایت کو امام بخاری نے الفرائض میں بھی نقل کیا ہے جب کہ نسائی نے المناقب میں نکالا ہے۔

باب الأبواب و الغلق للكعبة و المساجد

قال أبو عبدالله و قال عبدالله بن محمدحدثنا سفيان عن ابن جريج قال: قال لي ابن أبي مليكة: يا عبدالملك لو رأيت مساجد ابن عباس و أبوابها۔

الغلق سے مراد دروازوں کو بند کرنے کے آلات از قسم کنڈے تالے وغیرہ۔ (قال لي عبدالله) اس سے مراد جعفی ہیں (عن سفيان) یعنی ابن عیینہ (عن ابن جريج) یہ عبدالملک ہیں جن کا نام آگے ذکر ہے۔ (لو رأيت) کا جواب مقدر ہے یعنی

لرأيت عجبا أو حسنا، چونکہ اس میں ابواب کا ذکر ہے یہ ترجمہ کے پہلے جزء کے ساتھ مطابقت ہے۔

حدثنا أبو النعمان و قتيبة قالا حدثنا حماد عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ قدم مكة فدعا عثمان بن طلحة ففتح الباب، فدخل النبي ﷺ و بلال و أسامة بن زيد و عثمان بن طلحة، ثم أغلق الباب فلبث فيه ساعة ثم خرجوا۔ قال ابن عمرفبدرت فسألت بلالا فقال: صلى فيه، فقلت: في أي؟ قال: بين الأسطو انتين۔ قال ابن عمر:فذهب عليَّ أن أساله كم صلىٰ؟

سند میں ابوالنعمان محمد بن فضل سروسی بصری قتیبہ بن سعید اور ایوب سختیانی ہیں (ثم أغلق الباب) آنحضرت کعبہ کے اندر داخل ہوئے یہ صحابہ کرام آپ کے ہمراہ تھے پھر دروازہ بند کر دیا گیا اس سے ترجمہ کے باقی اجزاء کے ساتھ مناسبت بنتی ہے۔ دروازہ بند کرنے کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ آپ لوگوں کے ازدحام سے بچ کر سکون کے ساتھ نوافل ادا کرنا چاہتے تھے۔ بعض نے کہا کہ اس کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ کعبہ کی ہر چہار اطراف نماز ادا کرنا ممکن ہو کیونکہ اگر دروازہ کھلا ہے تو اس کی جہت میں نماز پڑھنا صحیح نہ ہوتا کیونکہ غیر قبلہ کی طرف رخ ہو جاتا۔ بلال اور اسامہ تو آپ کی خدمت کے لئے ہمہ وقت آپ کی معیت میں ہوتے تھے عثمان بن ابی طلحہ کو چابی بردار ہونے کی وجہ سے ساتھ رکھا تا کہ یہ گمان نہ ہو کہ وہ اس منصب سے سبکدوش کر دیئے گئے ہیں۔ (فی ای) تنوین کے ساتھ یعنی (فی أی نواحیه) کس جگہ؟ (فذهب علی) یعنی یہ ذہن سے نکل گیا کہ پوچھوں کتنی رکعت پڑھیں؟ اسے مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ اور نسائی نے بھی ذکر کیا ہے۔ بخاری کی الجہاد اور المغازی میں بھی آئے گی۔

باب دخول المشرك المسجد

اس میں ثمامہ بن اثال کے واقعہ والی سابقہ حدیث مختصرا ذکر کی ہے جس سے مشرک کے مسجد میں دخول پر استدلال کر رہے ہیں اس میں متعدد مسالک ہیں۔ حنفیہ کے ہاں مطلقا جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک مطلقا منع ہے جب کہ شافعیہ کے نزدیک مسجدِ حرام میں منع ہے بمصداق آیتِ قرآن (فلا يقربوا المسجد الحرام) عام مساجد میں جائز ہے۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ امام محمد کی السیر الکبیر میں ہے کہ مسجد حرام میں مشرک کا داخلہ جائز نہیں یعنی ان کا مسلک شافعیہ سے موافق ہے میری رائے میں یہ رائے معتبر اور یہی اختیار کرنا چاہئے کیونکہ أوفق بالقرآن و أقرب إلى الأئمة ہے۔ عدمِ قرب سے مراد عدمِ طواف ہے کیونکہ اس غرض کے لئے۔ فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا۔ والی آیت نازل ہوئی تھی اور یہی حضرت علی نے اعلان کیا تھا یہاں لفظ کے عموم کا اعتبار نہیں ہے جس طرح۔ فلا تقربوهن۔ سے سب کے نزدیک عمومی قربت مراد نہیں۔ انتھی

حدثنا قتيبة قال: حدثنا الليث عن سعيد بن أبي سعيد أنه سمع أباهريرة يقول: بعث رسو ل الله ﷺ خيلا قبل نجد، فجاء ت برجل من بني حنيفة يقال له ثمامة بن أثال، فربطوه بسارية من سواري المسجد۔

(فربطوه بسارية فی سواری المسجد) چونکہ اس وقت حالتِ شرک میں تھے اس سے مذکورہ ترجمہ ثابت کیا۔

باب رفع الصوت في المساجد

اس میں بھی چونکہ اختلاف ہے اس لئے ترجمہ میں اپنی طرف سے جواز یا عدمِ جواز کے بارے میں ذکر نہیں کیا امام مالک کے نزدیک آواز بلند کرنا مطلقاً مکروہ ہے خواہ وہ دنیوی غرض سے ہو یا دینی غرض سے مثلاً تعلیم وتعلم۔ بعض نے دینی مقاصد میں جائز قرار دیا ہے اور دنیوی امور میں منع کیا ہے۔ امام بخاری نے اس باب کے تحت دو حدیثیں ذکر کی ہیں، حضرت عمر کی حدیث سے منع ثابت ہو رہا ہے جب کہ حضرت کعب کی حدیث سے جواز ثابت ہو رہا ہے، اس سے گویا اپنا مسلک ذکر کر رہے ہیں کہ منع کا تعلق ایسی باتوں سے ہے جن میں کوئی منفعت نہیں جب کہ ضرورت کے تحت خواہ دینی ضرورت ہو یا دنیوی ضرورت، آواز کو تھوڑا بہت بلند کر لینا جائز ہے۔ مساجد میں رفعِ صوت کی بابت صراحت کے ساتھ نہی کی جو احادیث ہیں وہ ضعیف ہیں ان میں سے کچھ ابن ماجہ میں ہیں۔

حدثنا علي ابن عبدالله قال: حدثنا يحي بن سعيد قال: حدثنا الجُعيد بن عبدالرحمن قال: حدثني يزيد بن خُصيفة عن السائب بن يزيد قال: كنت قائما في المسجد فحصبني رجل، فنظرت فإذا عمر بن الخطاب فقال: اذهب فأتني بهذين، فجئته بهما۔ قال من أنتما۔ أو من أين أنتما۔ ؟ قالا : من أهل الطائف۔ قال: لو كنتما من أهل البلد لأوجعتكما، ترفعان أصواتكما في مسجد رسول الله ﷺ۔

حاتم بن اسماعیل نے اس روایت کو (عن الجعيد عن السائب) ذکر کیا ہے گویا بخاری کی سند کی طرح، دونوں کے درمیان یزید بن خصیفہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا، جعید کا سائب سے سماع بھی ثابت ہے ممکن ہے انہوں نے اس روایت کو بالواسطہ اور بلا واسطہ دونوں طرح سے سنا ہو کبھی واسطہ کا ذکر کرتے ہیں کبھی نہیں کرتے۔ (فحصبني رجل) کنکری مار کر متوجہ کیا۔ (بهذين) ان کے نام کہیں مذکور نہیں مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ دونوں ثقفی تھے، (لو كنتما) یعنی اہلِ مدینہ تو اس امر سے بخوبی واقف تھے مگر یہ اجنبی ہونے کی وجہ سے (اور شاید کم علم ہونے کے سبب) آدابِ مسجد سے واقف نہ تھے یہ حدیث بظاہر موقوف ہے مگر امام بخاری کا عقیدہ یہ ہے کہ مسجد نبوی کا ذکر ہونے کے سبب یہ مرفوع کے حکم میں ہے اس لئے کہ صحابہ کرام کی موجودگی اور ابتدائی زمانہ اس امر کے شواہد ہیں کہ ان کے سامنے کسی معاملہ پر حضرت عمر یا کسی اور کی طرف سے کوئی حکم لگایا جانا اور باقیوں کا قبول کرنا گویا اس روایت کو مرفوع بنا دیتا ہے مسلم کا موقف اس کے برعکس ہے ان کے نزدیک اس قسم کی روایات مرفوع کے حکم میں نہیں ہیں۔ شاہ صاحب کے بقول اس قسم کی تین سو احادیث ہیں جو بخاری کے نزدیک مرفوع کے حکم میں ہیں جب کہ مسلم کے ہاں وہ موقوف ہیں۔

حدثنا أحمد قال: حدثنا ابن وهب قال أخبرني يونس بن يزيد عن ابن شهاب حدثني عبدالله بن كعب بن مالك أن كعب بن مالك أخبره أنه تقاضي ابن أبي حدرد دينا له عليه في عهد رسول الله ﷺ في المسجد فارتفعت أصواتهما حتى سمعها رسول الله ﷺ و هو في بيته، فخرج إليهما رسول الله ﷺ حتى كشف سِجف حجرته و نادى: يا كعب بن مالك يا كعب۔ قال: لبيك يا رسول الله۔

فأشار بيده أن ضع الشطر من دينك، قال كعب : قد فعلت يا رسول الله، قال رسول الله ﷺ : قم فاقضه-

ابن أبی حدرد سے قرض کے تقاضہ والی سابقہ حدیث ذکر کی ہے۔

باب الحلَق والجلوس في المسجد

حلقۃ کی جمع حلق۔حلق کی حاء پر زبر اور زیر دونوں جائز ہیں، لام پر زبر ہے۔یعنی تعلیم و تعلم یا قرأتِ قرآن اور ذکر کے لئے حلقہ کی شکل میں مسجد میں بیٹھنا یا عمومی بیٹھنے کے جواز پر یہ باب لائے ہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ جمعہ کے دن اس لئے حلق سے منع کیا ہے کہ اس سے گذرنے والوں پر راستہ تنگ ہوتا ہے۔(کیونکہ جمعہ کے لئے وقت سے کافی پہلے ہی لوگوں کی آمد شروع ہو جاتی تھی)

حدثنا مسدد قال: حدثنا بشر بن المفضل عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال: سأل رجل النبي ﷺ- و هو على المنبر- ما ترى في صلاة الليل ؟ قال: مثنى مثنى- فإذا خشي الصبح صلى واحدة فأوترت له ما صلى وإنه كان يقول: اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا، فإن النبي ﷺ أمر به-

سائل کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔(وإنه كان يقول) جملہ مستانفہ ہے اور اس کے قائل نافع ہیں جب کہ (انہ) کی ضمیر کا مرجع ابن عمر ہیں۔ (صلى واحدة فأوترت له) اس سے شافعیہ دلیل لیتے ہیں کہ وتر ایک رکعت بھی جائز ہے، مفصل بحث کتاب الوتر میں آئے گی۔آنحضرت منبر پر تشریف فرماتے یہ مذکور نہیں کہ جمعہ کا دن تھا یا نہیں بہر حال وعظ و تذکیر یا تعلیم کے لئے آنجناب منبر پر بیٹھے تھے ظاہر ہے صحابہ بھی ہوں گے اس سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت بنتی ہے۔

حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا حماد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر أن رجلا جاء إلى النبي ﷺ و هو يخطب فقال: كيف صلاة الليل ؟ فقال : مثنى مثنى، فإذا خشيت الصبح فأوتر بواحدة توتر لك ما قد صليت- قال الوليد بن كثير: حدثني عبيد الله بن عبدالله أن ابن عمر حدثهم أن رجلا نادى النبي ﷺ و هو في المسجد-

اس کو نافع سے روایت کرنے والے ایوب سختیانی ہیں۔ابوالنعمان کا نام محمد بن فضل ہے۔

توتر کو مجزوم بھی جوابِ امر کی وجہ سے پڑھا جا سکتا ہے اور مرفوع بھی استناف کی وجہ سے۔(قال الوليد) اس تعلیق کو مسلم نے (بطريق أبي اسامة عن الوليد) موصول کیا ہے چونکہ اس میں (و هو في المسجد) صراحت کے ساتھ مذکور ہے اس لئے ذکر کر دیا تا کہ ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہو۔اگر چہ صراحۃً حلقہ کی شکل میں لوگوں کے بیٹھنے کا ذکر موجود نہیں ہے مگر قیاسی طور پر جب آنحضرت منبر پر بیٹھے ہیں۔تو صحابہ کرام تینوں طرف سے حلقہ کی شکل میں ہی بیٹھے ہوں گے بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ ابن عمر کی دونوں روایتیں ترجمہ کے ایک جزو یعنی (الجلوس في المسجد) سے متعلقہ ہیں جب کہ اگلی حدیثِ أبی واقد (الحلق) کو ثابت کرتی ہے۔مسلم میں جو ہے کہ آنجناب ایک مرتبہ آئے تو لوگ (و هم حلق فقال مالي أراكم عزين) گویا کراہیت بیان فرمائی تو وہ اس وجہ سے کہ وہ لوگ، بغیر کسی سبب اس طرح بیٹھے ہوئے تھے۔جب کہ آنحضرت کے ساتھ تو سماع علم اور تعلم کی خاطر بیٹھتے تھے۔لہٰذ

اکوئی تعارض نہیں ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة أن أبا مرة مولى عَقيل بن أبي طالب أخبره عن أبي واقد الليثي قال: بينما رسول الله ﷺ في المسجد فأقبل ثلاثة نفر، فأقبل اثنان إلى رسول الله ﷺ و ذهب واحد، فأما أحدهما فرأى فُرجة فجلس۔ وأما الآخر فجلس خلفهم۔ فلما فرغ رسول الله ﷺ قال: ألا أخبر كم عن الثلاثة؟ أما أحدهم فأوى إلى الله فآواه الله، وأما الآخر فاستحيا فاستحيا الله منه، و أما الآخر فأعرض فأعرض الله عنه۔

(بينما رسول الله فى المسجد) کتاب العلم کی روایت میں تھا۔(والناس معه) یہ ترجمہ کے ساتھ زیادہ مطابقت رکھتی ہے۔(رأى فرجة فجلس) العلم کی روایت میں فی الحلقۃ کا لفظ بھی ہے اصیلی اور کشمیہنی نے یہاں بھی اس کا اضافہ کیا ہے۔اس سے ترجمہ کے ساتھ صراحۃً مطابقت ظاہر ہوئی۔

باب الاستلقاء في المسجدو مدّ الرِجل

اس کا جواز ذکر کر رہے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن عباد بن تميم عن عمه أنه رأى رسول الله ﷺ مستلقيا في المسجد واضعا إحدى رجليه على الأخرى۔

وعن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب قال: كان عمر و عثمان يفعلان ذلك۔

ان کے عم کا نام عبداللہ بن زید بن عاصم المازنی ہے۔(واضعاً إحدى رجليه على الأخرى) مسلم کی کتاب اللباس میں حضرت جابر سے، اسی طرح ابوداؤد میں اس طرح لیٹنے سے منع فرمایا ہے۔بعض نے تطبیق دیتے ہوئے نہی کو منسوخ کہا ہے بعض نے اسے آنحضرت کا خاصہ تصور کیا ہے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ اس روایت میں ہے کہ عمر و عثمان بھی اس طرح کرتے تھے خطابی نے یہ تطبیق بھی دی ہے کہ اگر اس طرح لیٹنے سے بے پردگی کا خدشہ نہیں تو جائز ہے وگرنہ صحیح نہ ہوگا۔ابن حجر اس کو اولیٰ قرار دیتے ہیں۔آنحضرت کا یہ فعل بیانِ جواز کے لئے تھا اور قیاسی طور پر یہ آرام کے وقت کی بات ہوگی نہ کہ مسجد میں لوگوں کے اجتماع کا وقت، کیونکہ لوگوں کے درمیان آپ کا وقار اور متانت سے تشریف فرما ہونا روایات میں ثابت ہے۔اس حدیث سے ثابت ہوا کہ مساجد میں لیٹنا، آرام کرنا، ٹیک لگا کر بیٹھنا جائز ہے اور یہ بھی کہ مسجد میں انتظار کرنے والے کا جو اجر بیان ہوا ہے وہ صرف بیٹھنے والے کے لئے نہیں بلکہ لیٹنے والے کے لئے بھی ہے۔(و عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب) یہ معلق نہیں بلکہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے ابوداؤد اور مؤطا میں یہ صراحت ہے۔سعید کے مراسیل اَحسن المراسیل شمار کئے گئے ہیں کیونکہ کثیر تعداد میں صحابہ کرام کو پایا تقریبا 90 ہجری میں 80 برس سے زیادہ عمر پا کر فوت ہوئے۔اس حدیث کے تمام راوی مدنی ہیں۔ابن ماجہ کے سوا تمام اصحاب صحاح نے نقل کیا ہے۔

باب المسجد يكون في الطريق من غير ضررٍ بالناس

و به قال الحسن وأيوب و مالك.

مازری کہتے ہیں کہ آدمی کا اپنی ملکیتی زمین میں مسجد تعمیر کرانا بالا جماع جائز ہے۔ غیر ملکیتی میں بالا جماع ناجائز ہے۔ آزاد زمین میں (جو کسی کی ملکیت نہیں) اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ کسی کو اس وجہ سے تکلیف یا نقصان نہ ہوتا ہو (یعنی کسی کا راستہ بند ہوتا ہو یا اس قسم کا کوئی اور نقصان) بعض نے اس قسم کی زمین میں بھی منع قرار دیا ہے لیکن یہ شذوذ ہے، بخاری نے یہ باب لا کر ان کا رد کیا ہے اور قصہ أبي بکر مذکورہ سے استدلال کیا ہے روایت میں ہے (بفناء دارہ) بظاہر ان کی ملکیت تھی مگر اگلے جملہ (فيقف عليه الخ) سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ وہ عام گذر گاہ تھی اس طرح استدلال ثابت ہوا (و به قال الحسن) یعنی ان تینوں سے جواز کی صراحت نقل کی گئی ہے وگرنہ جمہور کا یہی مسلک ہے ایوب سے مراد سختیانی ہیں، مصنف عبدالرزاق میں جو حضرت علی اور ابن عمر سے نہی نقل کی ہے وہ سند کے لحاظ سے ضعیف روایتیں ہیں۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ ہمارے فقہاء نے کچھ تضییق کی ہے اور والی یا قاضی کی اجازت سے مشروط کیا ہے لیکن میری رائے میں احسن یہ ہے کہ حالات کے مطابق چلا جائے لازمی نہیں کہ ہر معاملہ میں فقہ یا قضاء کو داخل کریں۔

حدثنا يحي بن بكير قال: حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال: أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: لم أعقل أبوي إلا وهما يدينان الدين، ولم يمر علينا يوم إلا يأتينا فيه رسول الله ﷺ طرفي النهار بكرة و عشية۔ ثم بدا لأبي بكر فابتنىٰ مسجدا بفناء داره، فكان يصلي فيه و يقرأ القرآن، فيقف عليه نساء المشركين و أبناء هم يعجبون منه و ينظرون إليه، و كان أبو بكر رجلا بكّاء لا يملك عينه إذا قرأ القرآن، فأفزع ذلك أشراف قريش من المشركين۔

(أبوی) یعنی ابوبکر وام رومان (ثم بدا لأبی بکر أن) یہ روایت اس جگہ مختصراً ذکر کی ہے الھجر ۃ میں پورے سیاق کے ساتھ آئے گی۔ (بكرة و عشية) الھجر ۃ کی روایت میں اس کے بعد ابن الدغنہ کا قصہ بھی مذکور ہے اس کے بعد کہا (ثم بدا الخ) باقی مباحث وہیں بیان ہوں گے۔

(فأفزع ذلك أشراف قريش) ان کی گھبراہٹ کی وجہ یہ تھی کہ کہیں ان کی اولاد و نساء، ابوبکر کی تلاوت و عبادت سے متاثر ہو کر دینِ اسلام کی طرف مائل نہ ہو جائیں۔ آنحضرت کا اس مسجد کو راستے میں تعمیر کرنے پر مطلع ہونا اور تقریر فرمانا اس امر کے جواز پر دال ہے۔ اس حدیث کی سند کے پہلے تین راوی مصری اور آخری تین مدنی ہیں، اسے مصنف نے الھجر ۃ کے علاوہ الاجارۃ، الکفالۃ اور الادب میں بھی ذکر کیا ہے۔

باب الصلاة في مسجد السوق

و صلى ابن عون في مسجد في دار يُغلق عليهم الباب

بعض نے (شاہ صاحب نے بھی) کہا ہے کہ اس سے مراد باقاعدہ مسجد نہیں بلکہ اہلِ بازار کی طرف سے نمازیں ادا کرنے

کے لئے تیار کردہ یا مخصوص کردہ جگہ مراد ہے (خصوصاً ظہر، عصر اور مغرب کی نمازوں کے وقت تجارت کے سبب مساجد میں نہ جا سکنے کی وجہ سے بازار میں ہی عارضی قسم کی جگہ کہ جہاں نماز با جماعت ادا کر سکیں) تو اس قسم کے مواضع میں نماز پڑھنا جائز ثابت کر رہے ہیں جب کہ ابن حجر کا خیال ہے کہ اس باب کا مقصد اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ بزار کی حدیث (ان الأسواق شر البقاع و إن المساجد خير البقاع) کی سند غیر صحیح ہے بفرضِ صحتِ سند، اسواق میں بنائی گئی مساجد اس عام حکم سے مستثنیٰ ہوں گی۔ اور یہ بھی کہ بازار میں مسجد بنانا منع نہیں ہے۔ (وصلى ابن عون فى مسجد فى دار يغلق عليهم الباب) اس تعلیق کی مطابقت بعض کے نزدیک مخفی ہے قسطلانی کہتے ہیں: (والله أعلم بوجه المطابقة) جب کہ ابن حجر مختلف حوالوں سے متعدد مطابقات ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً ابن منیر کہتے ہیں کہ امام بخاری اس سے بازار میں مسجد بنانے کے جواز پر استدلال کر رہے ہیں کیونکہ بازار میں مجبور ہونے کی وجہ سے نماز پڑھنے سے منع کیا ہے گھر بھی مجبور ہوتا ہے اگر وہاں مسجد بنانے کا ذکر آیا ہے۔ تو بازار میں بھی بنانا جائز ہوگا۔ کرمانی کے نزدیک شاید بخاری اس سے حنفیہ کا رد کر رہے ہیں جن کے نزدیک ایسے گھر میں مسجد بنانا مکروہ ہے جس تک عام لوگوں کی پہنچ نہ ہو۔ جب کہ ابن عون کی اس تعلیق میں اسی طرح کے گھر میں (دار يغلق عليهم الباب) مسجد کی موجودگی کا ذکر ہے۔ اس باب کے تحت لائی گئی حدیث ابی ہریرہ میں بازار میں انفرادی نماز پڑھنے کا ذکر ہے اس سے استدلال کیا ہے کہ اگر انفرادی ہو سکتی ہے تو مسجد (یعنی نماز گاہ) بنا کر جماعت بھی کروائی جا سکتی ہے۔ اس طرح ابن عون نے گھر میں ذاتی قسم کی بنائی گئی مسجد میں جس کا دروازہ بھی (عام لوگوں کے لئے) بند کیا جاتا تھا، نماز ادا کی ہے گویا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ کچھ لوگ بازار میں یا گھر میں (المسجد العام) دور ہونے کی بناء پر نماز کی جگہ تیار کر لیں تو جائز ہے۔ علامہ انور کے حوالہ سے ذکر ہو چکا ہے کہ گھر میں با جماعت نماز ادا کرنے کی صورت میں جماعت کا ثواب تو حاصل ہو جائے گا مگر مسجد کی فضیلت سے محرومی ہوگی۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: صلاة الجميع تزيد على صلاته في بيته و صلاته في سوقه خمسا و عشرين درجة، فإن أحدكم إذا توضأ فأحسن، وأتى المسجد لا يريد إلا الصلاة لم يَخطُ خطوة إلا رفعه الله بها درجة، و حَطَّ عنه خطيئة، حتى يد خل المسجد۔ وإذا دخل المسجد كان في صلاة ما كانت تجسه، و تصلي- يعني عليه- الملائكة ما دام في مجلسه الذي يصلي فيه- اللهم اغفر له، اللهم ارحمه، ما لم يؤذ يُحدث فيه۔

(صلاة الجميع) یعنی جماعت کی نماز (علىٰ صلاته) ضمیر کا مرجع شخص ہے یعنی اس کی انفرادی نماز پر۔ (فإن أحدكم الخ) فاء کو سببیہ قرار دینا زیادہ مناسب ہے (گویا پچیس درجہ بہتر ہونے کی وجہ میں یہ بھی ہے کہ گھر سے وضوء کر کے چلا مسجد کی طرف گیا ہر قدم پر اسے ثواب ملتا گیا اور پھر آخر کار مسجد تک پہنچا سب کے ساتھ مل کر نماز ادا کی تو اس طرح اکیلا نماز پڑھنے والا، ان افعال سے محروم رہا لہٰذا اس کا ثواب بھی کم ہوا اسی طرح بظاہر یہ ثواب اس شخص کے لئے ہے جو وضوء کر کے روانہ ہوا یعنی یہ محتمل ہے کہ جو بغیر وضوء گیا، اس کے لئے ثواب قدرے کم ہو۔ گھر سے وضوء کر کے جانے کی اہمیت اس حدیث سے بھی واضح ہوتی ہے جس میں

آنحضرت نے فرمایا کہ گھر سے وضوء کر کے مسجد قباء میں دو رکعت پڑھنے والے کے لئے عمرہ کا ثواب ہے مزید اس سے یہ استنباط بھی کیا جا سکتا ہے کہ حالت وضوء میں ذکر کرنا زیادہ ثواب کا مستوجب ہے بنسبت بغیر وضوء کے۔ واللہ اعلم)

(ما لم يحدث) ایک روایت میں اما لم يؤذ يحدث) ایک اور میں (ما لم يؤذ بحدث) ہے۔ حدث سے مراد وضوء توڑنے والا حدث ہے۔ (اس سے بھی حالت وضوء میں رہنے کی فضیلت کا اندازہ ہوتا ہے) ابوداؤد کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔ علامہ انور۔ صلاتہ فی سوقہ۔ کے تحت لکھتے ہیں کہ چونکہ عہدِ نبوی میں بازاروں میں مساجد نہ تھیں لہٰذا اس سے مراد انفرادی نماز ہوگی نووی نے بھی شرح مسلم میں لکھا ہے کہ گھر اور بازار میں نماز سے مراد انفرادی نماز ہے لیکن اگر بازار میں کوئی جگہ تیار کر کے باجماعت نماز کا بندوبست کیا گیا ہے تو اس صورت میں جماعت کا اجر ملے گا۔ باوضوء ہو کر جانے کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ صرف اس زمانہ کے لوگوں کی عادت اور عرف کا ذکر ہے اجر و ثواب میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ نسائی کے سوا تمام اصحاب صحاح نے نقل کیا ہے۔

باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره

باب کی پہلی حدیث میں جسے ابوموسی نے روایت کیا ہے مطلقاً تشبیکِ اصابع کا ذکر ہے دوسری میں جسے ابوہریرہ نے روایت کیا مسجد میں تشبیکِ اُصابع کا ذکر ہے یہ باب لانے کا مقصد اس وہم کو دور کرنا ہوسکتا ہے، کہ کہیں یہ نہی عمومی نہ ہو کیونکہ آنحضرت نے حالتِ نماز میں تشبیک سے روکا ہے، ثابت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ نہی صرف نماز کے ساتھ مخصوص ہے۔

حدثنا حامد بن عمر- عن بشر حدثناعاصم حدثنا واقد عن أبيه عن ابن عمر- أو ابن عمر و- شبك النبي ﷺ أصابعه- وقال عاصم بن على حدثنا عاصم بن محمد سمعت هذا الحديث من أبي فلم أحفظه، فقوّمه لي واقد عن أبيه قال: سمعت أبي وهو يقول: قال عبدالله قال رسول اللهﷺ يا عبدالله بن عمرو، كيف بك إذا بقيت في حثالة من الناس...... بهذا-

حامد کے شیخ بشر بن مفضل ہیں ان کے بارہ میں مشہور ہے کہ روزانہ چار سو رکعت نفل پڑھا کرتے تھے، ان کے شیخ عاصم بن محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر ہیں۔ عاصم اپنے بھائی واقد بن محمد عن أبيه سے روایت کر رہے ہیں، اس بارہ میں ان کا بیان ہے کہ یہ حدیث میں نے بھی اپنے والد یعنی محمد بن زید سے سنی تھی پھر یاد نہ رکھ سکا (میرے بھائی) واقد نے دوبارہ یاد دلائی یہ بیان عاصم بن علی کے حوالہ سے ہے اور معلق ہے، جسے ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں ذکر کیا ہے۔ لیکن واقد کو شک ہے کہ ان کے اور عاصم کے والد نے ان کے دادا عبداللہ بن عمر سے یہ حدیث بیان کی ہے یا عبداللہ بن عمرو بن العاص سے۔ (وشبك) واو کے استعمال سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس سے قبل آپ علیہ السلام نے کوئی بات فرمائی اور تمثیلاً انگلیوں کو آپس میں پھنسایا۔ وہ بات کیا تھی کچھ تو یہیں مذکور ہے (كيف بك اذا بقيت في حُثالة الخ) باقی حمیدی کی الجمع بين الصحيحين میں ہے کہ آپ نے آنے والے زمانہ میں لوگوں کی حالت بیان کرتے ہوئے فرمایا: (و قد مرجت عهودهم وأمانتهم واختلفوا فصار وا هكذا و شبك بين أصابعه) قال فكيف افعل يا رسول الله قال تأخذ ما تعرف و تدع ما تنكر و تقبل على خاصتك و تدعهم و عوامهم) (یہ بات بھی قابلِ ملاحظہ ہے کہ اس حدیث میں لوگوں کے باہمی اختلاف کو بیان کرتے ہوئے تشبیک بین الاصابع کیا ہے

وراگلی روایت میں مومنوں کے باہمی اتحاد و اتفاق و اجتماع کو بیان کرتے ہوئے و شبك أصابعه تشبیک فرمائی۔ جب کہ واقد و عاصم کی روایت میں لوگوں کے باہمی اختلاف کو ذکر کرتے ہوئے تمثیلاً تشبیک فرمائی)۔

ابنِ حجر کہتے ہیں کہ تشبیک سے نہی کے بارہ میں کچھ احادیث مذکور ہیں ایک حدیث، کعب بن عجرہ کی ہے جس میں ہے کہ آپ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی وضوء کرکے مسجد کا رخ کرے (فلا یشبکن یدیه فإنه فی صلاة) یہ ابوداؤد میں ہے ابنا خزیمہ وحبان نے اسے صحیح کہا ہے مگر اس کی اسناد میں اختلاف ہے جس کی وجہ سے بعض نے اسے ضعیف کہا ہے ایک حدیث ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے جس میں ہے، (إذا صلی أحدکم فلا یشبکن بین أصابعه فإن التشبیك من الشیطان) مگر اس کی اسناد میں بھی ضعیف اور مجہول رواۃ ہیں۔ بفرضِ صحت، نہی نماز کے ساتھ مخصوص ہے۔ لہٰذا کوئی تعارض نہیں ہے۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ تشبیک سے نہی کی وجہ اس کی قبیح ہیئت ہے۔ کسی ضرورت کے تحت جس طرح فتن اور ہرج ومرج کی تمثیل بیان کرتے ہوئے آنجناب نے انگلیوں کو ایک دوسری میں پھنسایا، جائز ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ بدون ضرورت خارج مسجد بھی نا جائز اور ضرورۃً داخل مسجد بھی جائز ہے۔

حدثنا خلاد بن بن یحي قال: حدثنا سفیان عن أبي بردة بن عبدالله بن أبي بردة عن جده عن أبي موسی عن النبي ﷺ قال: إن المؤمن للمؤمن کالبنیان یشد بعضه بعضا و شبك أصابعه۔

خلاد کے شیخ سفیان ثوری ہیں اس حدیث کے تمام راوی کوفی ہیں یہ الادب میں بھی ذکر ہوگی۔ علاوہ ازیں اس کو ترمذی اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا إسحق قال: حدثنا ابن شُمیل أخبرنا ابن عون عن ابن سیرین عن أبي هریرہ قال: صلی بنارسول الله ﷺ إحدی صلاتي العشي۔ قال ابن سیرین: سماها أبو هریرة، و لکن نسیت أنا قال: فصلی بنا رکعتین ثم سلم، فقام إلی خَشَبة معروضة في المسجد فاتکأ علیها کأنه غضبان و ووضع یده الیمنی علی الیسری، و شبك بین أصابعه، ووضع خده الأیمن علی ظهر کفه الیسری، و خرجت السَّرعانُ من أبواب المسجد فقالوا: قُصرت الصلاة۔ و في القوم أبوبکر و عمر فهابا أن یکلماه، و في القوم رجل في یدیه طول یقال له ذو الیدین قال: یا رسول الله أنسیت أم قصرت الصلاة؟ قال: لم أنس و لم تُقصر۔ قال: أکما یقول ذو الیدین؟ فقالوا: نعم۔ فتقدم فصلی ما ترك ثم سلم۔ ثم کبر و سجد مثل سجوده أو أطول۔ ثم رفع رأسه و کبر، ثم کبر و سجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه و کبر، فربما سألوه۔ ثم سلم ؟ فیقول: نُبِّئت أن عمران بن حصین قال: ثم سلم۔

اسحق سے مراد ابن منصور ہیں اور ابن عون، عبداللہ بن عون ہیں جن کی تعلیق سابقہ باب کے ترجمہ میں گذری ہے۔

(احدیٰ صلاۃ العشی) زوال شروع ہونے سے غروب تک کے وقت کو العشی کہتے ہیں، گویا ظہر یا عصر میں سے کسی، ایک کا واقعہ ہے۔ صراحت آگے آئے گی۔ (خرجت السرعان من ابواب المسجد) خرجت کا فاعل سرعان ہے یعنی (اوائل الناس الذین یتسارعون) جلد باز قسم کے لوگ، بعض نے سین پر پیش اور راء پر جزم پڑھی ہے یہ سریع کی جمع ہے۔ مثل کثیب اور اس کی جمع کثبان، بعض ماہرینِ لغت کے نزدیک اس کا نون ہمیشہ منصوب ہوتا ہے یعنی مبنی پر فتح ہے۔ لیکن دمامینی نے تصحیح کرتے ہوئے کہا ہے یہ مبنی بر فتح سریع کی جمع سرعان نہیں کیونکہ وہ معرب ہے بلکہ (سرعان) جو اسم فعل ہے بمعنی سرع، وہ ہے (جیسے کہا جائے: سرعان ما انتشر الخبر) اور اس اسم فعل کی سین پر تینوں حرکات پڑھی جا سکتی ہیں جب کہ راء پر جزم ہے۔ (فربما سألوہ ثم سلم) یعنی ابن سیرین سے ان کے تلامذہ پوچھتے تھے کہ آپ نے سلام پھیرا مراد یہ کہ بتلائے جانے پر آپ نے جب بقیہ دو رکعت پڑھائیں پھر دو سجدے سہو کے ادا فرمائے پھر تکبیر کہہ کر سر اٹھایا تو آیا اس کے بعد سلام بھی پھیرا۔

اس کے جواب میں وہ کہتے تھے (نبئت أن عمر ان بن حصین قال ثم سلم) گویا سلام پھیرنے کا ذکر عمران بن حصین کے واسطہ سے کیا مگر خود ان سے اس کا سماع ذکر نہیں کیا اس لئے (نبئت) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اشعث نے ابن سیرین اور عمران کے درمیانی واسطوں کا ذکر کیا ہے جو کہ حسب ذیل ہیں۔ (فقال قال ابن سیرین حدثنی خالد الحذاء عن أبی قلابة عن عمه أبی المهلب عن عمران بن حصین) اسے ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے۔ یہ حدیث، السہو میں بھی آئے گی مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ اور نسائی نے بھی السہو میں نقل کیا ہے۔

باب المساجد التي على طرق المدينة

والمواضع التي صلى فيها النبي ﷺ

طرق المدینہ سے مراد مکہ اور مدینہ کے درمیانی راستے۔ اور وہ جگہیں جہاں آنحضرت نے نماز ادا کی ہے یعنی مسجدوں کے علاوہ جو جگہیں ایسی ہیں، جہاں آپ نے اثنائے سفر قیام فرمایا اور وہاں اتفاقاً نماز پڑھی۔

حدثنا محمد بن أبي بكر المقدمي قال: حدثنا فُضيل بن سليمان قال: حدثنا موسى بن عقبة قال: رأيت سالم بن عبدالله يتحرى أماكنَ من الطريق فيصلي فيها، و يحدث أن أباه كان يصلي فيها، وأنه رأى النبيﷺ يصلي في تلك الأمكنة۔ و حدثني نافع عن ابن عمر أنه كان يصلي في تلك الأمكنة۔ وسألت سالما فلا أعلمه إلا وافق نافعا في الأمكنة كلها، إلا أنهما اختلفا في مسجد بشرف الرَّوحاء۔

سالم بن عبداللہ بن عمر کا تعامل ذکر کر رہے ہیں کہ راستہ کی ان جگہوں کی تلاش میں رہتے جہاں آنحضرت نے نماز ادا کی ہو (و یحدث أن أباہ) یعنی ان کے والد بھی ان مقامات پر نماز پڑھتے تھے اور آنحضرت کو انہوں نے یہاں نماز پڑھتے دیکھا تھا، (ابن عمر کے بارہ میں مشہور ہے کہ آنحضرت کے راستوں اور مقامات کی تلاش میں رہتے اور پھر اگر آپ نے وہاں نماز ادا کی ہے یا کوئی اور کام کیا

ہے آپ سے غایت درجہ محبت کی بناء اور آپ کے افعال کی مکمل اقتداء کے لئے کوشاں رہتے)

(وحدثنی نافع عن ابن عمر) اس کے قائل موسی بن عقبہ ہیں، یعنی ان اماکن و مقامات جہاں سے آپ کا گذر ہوا اور آپ نے وہاں نماز ادا کی۔ کا ذکر نافع کے حوالہ سے اگلی روایت میں کر رہے ہیں اور موسی سے اس روایت کے راوی انس بن عیاض ہیں تو اس طرح موسی کے دو شیخ ہوئے نافع اور سالم اور ان دونوں کا تمام مقامات کے ذکر پر اتفاق ہے ماسوائے ایک مقام کے یعنی مسجد شرف الروحاء۔ حضرت عمر سے مروی ہے کہ وہ لوگوں کا آنجناب کے مقامات کی خاص تلاش اور وہاں نماز پڑھنے کو مکروہ خیال کرتے اور کہتے (فإنما هلك أهل الكتاب لأنهم تتبعوا آثار أنبيائهم فاتخذوها كنائس و بيعا) اس کی توجیہہ یہ ہے کہ وہ ان مقامات کی زیارت اور نماز پڑھنے کو اس خیال سے مکروہ سمجھتے کہ مبادا بعد کے لوگ اس امر کو واجب قرار دے لیں اور دین کا حصہ سمجھ لیں۔ (اور ڈیرہ ڈال کر وہاں مجاور بن کر بیٹھ رہیں جیسا کہ بلادِ عجم میں بعد ازاں رواج ہوا) وہ بہتر خیال کرتے کہ جہاں نماز کا وقت ہو وہیں ادا کر لی جائے، چونکہ ابن عمر سے یہ خدشہ محال تھا لہذا ان کا عمل صحیح ہے۔ حدیثِ عتبان اس امر پر حجت ہے کہ آپ کے مقامات کو جہاں آپ نے نماز پڑھی ہو، بطورِ تبرک مصلی اختیار کرنا صحیح ہے (میرے خیال میں زیادہ مناسب ہے کہ حضرت عمر کی رائے ان کا ذاتی خیال یا اجتہاد قرار دیا جائے ان کا خیال تھا کہ اگر ابتداء ہی میں اس طرح کی سعی و کوشش کو نہ روکا جائے گا۔ تو آخر کار اسے ایک دینی فریضہ کی حیثیت حاصل ہو سکتی ہے جیسے اہل کتاب کی مثال دے کر واضح کیا کہ اصل اور واجب کو چھوڑ بیٹھے فرع کو زیادہ حیثیت دے دی اور انجام کار وہ دینی واجب بن گیا جس طرح آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ پہلے نیک لوگوں کی تصاویر بناتے تھے تا کہ یاد تازہ رہے اور ان کی طرح وہ بھی نیکی کے کاموں میں پڑے رہیں مگر مرورِ زمانہ سے انہی تصاویر کو پوجنا شروع کر دیا)

شرف الروحاء مدینہ سے 36 یا 30 میل کے فاصلہ پر ایک وادی ہے جس کے بارہ میں آپ کا ارشاد ہے کہ یہ جنت کی وادیوں میں سے ایک وادی ہے جہاں ستر انبیاء نے نماز پڑھی ہے اور موسی بن عمران حج یا عمرہ پر جاتے ہوئے یہاں سے گذرے ہیں۔ یہ حدیث ترمذی میں ہے۔

حدثنا إبراهيم بن المنذر قال: حدثنا أنس بن عياض قال: حدثنا موسى بن عقبة عن نافع أن عبدالله أخبره أن رسول الله ﷺ كان ينزل بذي الحليفة حين يعتمر و في حجته حين حج تحت سَمُرة في موضع المسجد الذي بذي الحُليفة- و كان إذا رجع من غزو كان في تلك الطريق أوحج أو عمرة هبط من بطنِ وادٍ، فإذا ظهر من بطن واد أناخ بالبطحاء التي على شَفِير الوادي الشرقية فعرَّس ثم حتى يصبح، ليس عند المسجد الذي بحجارة و لا على الأكمة التي عليها المسجد، كان ثم خليجٌ يصلي عبدالله عنده في بطنه كُثُبٌ كان رسول الله ﷺ ثم يصلي، فدحا السيلُ فيه بالبطحاء حتى دفَنَ ذلك المكانَ الذي كان عبدالله يصلي فيه-

و أن عبدالله بن عمر حدثه أن النبي ﷺ صلى حيث المسجد الصغير الذى دون المسجد الذى بشرف الروحاء، وقد كان عبدالله يعلم المكان الذى صلى فيه

النبیﷺ یقول: ثم عن یمینك حین تقوم فی المسجد تصلی، وذلك المسجد علی حافة الطریق الیمنیٰ و أنت ذاهب إلی مكة، بینه و بین المسجد الأكبر رمیةٌ بحجر، أو نحوُ ذلك۔

وأن ابن عمر كان یصلی إلی العِرق الذی عند مُنصرف الروحاء، وذلك العرق انتهاء طرفه علی حافة الطریق دون المسجد الذی بینه وبین المنصرف و أنت ذاهب إلی مكة، و قد ابتنی ثَم مسجد فلم یكن عبدالله یصلی فی ذلك المسجد، كان یتركه عن یساره و وراءه و یصلی أمامه إلی العرق نفسه، وكان عبدالله یروح من الروحاء فلا یصلی الظهر حتی یأتی ذلك المكان فیصلی فیه الظهر، وإذا أقبل من مكة فإن سربه قبل الصبح بساعة أو من آخر السَحر عرّس حتی یصلی بها الصبح۔

و أن عبدالله حدثه أن النبیﷺ كان ینزل تحت سَرحة ضخمة دون الرُویثة عن یمین الطریق ووجاه الطریق فی مكان بَطح سهل حتی یُفضی من أَكَمَة دوین برید الرویثة بمیلین و قد انكسر أعلاها فانثنی فی جوفها وهی قائمة علی ساق و وفی ساقها كُثُب كثیرة۔

و أن عبدالله بن عمر حدثه أن النبیﷺ صلی فی طرف تَلعة من وراء العَرج و أنت ذاهب إلی هَضبة عند ذلك المسجد قبران أو ثلاثة علی القبور رَضم من حجارة عن یمین الطریق عند سَلِمات الطریق، بین أولئك السلمات كان عبدالله یروح من العرج بعد أن تمیل الشمس بالهاجرة فیصلی الظهر فی ذلك المسجد۔

وأن عبدالله بن عمرحدثه أن رسول اللهﷺ نزل عند سَرَحات عن یسار الطریق فی مسیل دون هَرشیٰ، ذلك المسیل لاصق بكُراعِ هرشیٰ بینه وبین الطریق قریب من غَلوة، و كان عبدالله یصلی إلی سرحة هی أقرب السرحات إلی الطریق وهی أطولهن۔

وأن عبدالله بن عمر حدثه أن النبیﷺ كان ینزل فی المسیل الذی فی أدنیٰ مَر الظَهران قِبل المدینة حین یهبط من الصَفراوات ینزل فی بطن ذلك المسیل عن یسار الطریق و أنت ذاهب إلی مكة لیس بین منزل رسول اللهﷺ وبین الطریق إلا رمیة بحجر۔

وأن عبدالله بن عمر حدثه أن النبیﷺ كان ینزل بذی طُوی و یبیت حتی یصبح

يصلى الصبح حين يَقدم مكة و مصلى رسول اللهﷺ ذلك على أكمة غليظة ليس فى المسجد الذى بنى ثَمّ ولكن أسفل من ذلك على أكمة غليظة۔
وأن عبدالله حدثه أن النبیﷺ استقبل فُرضتي الجبل الذى بينه و بين الجبل الطويل نحو الكعبة فجعل المسجد الذى بُنى ثَم يسار المسجد بطرف الأكمة و مصلى النبیﷺ أسفل منه على الأكمة السوداء تدع من الأكمة عشرة أذرُع أو نحوها ثم تصلى مستقبل الفرضتين من الجبل الذى بينك و بين الكعبة۔

(ذی الحلیفة) اہل مدینہ کی میقات جہاں ایک مسجد ہے۔(تحت سمرة) سین پر زبر اور میم پر پیش ہے۔ خاردار درخت، ام غیلان کے نام سے مشہور تھا۔(بطن وادٍ) وادی عقیق مراد ہے۔(شفیر الوادی) وادی کا کنارہ (بالبطحاء) بطحاء، پانی کی گذرگاہ جہاں اس وجہ سے کنکریاں جمع ہو چکی ہوں۔(فعرّس) آخر رات کا مختصر قیام اور استراحت۔(الاکمة) ٹیلہ (ثَم) یہ لفظ کئی مرتبہ یہاں آیا ہے اس سے مراد جہت کا ذکر ہے بمعنی وہاں یا جہاں۔(خلیج) سے یہاں مراد گہرائی والی جگہ یعنی وادی کا اندرونی میدان (فی بطنه كثب) جس کے اندر ریت کے تودے ہیں کثیب کی جمع ہے۔ وہاں آپ نماز پڑھتے تھے۔ (فدحا السیل) یعنی سیلاب آیا اور یہ جگہ اس میں دفن ہوگئی یعنی اس کے آثار ختم ہو گئے۔(یصلی إلی العِرق) عرق الظبیة مراد ہے جو کہ ایک وادی تھی بعض نے ایک پہاڑ کا نام بھی قرار دیا ہے۔

(تحت سرحة ضخمة دون الرويثة) سرحہ یعنی درخت اور رویثہ ایک بستی تھی۔ اس کے اور مدینہ کے درمیان 17 فرسخ کا فاصلہ تھا۔(وجاه الطریق) واو پر زیر اور پیش دونوں طرح صحیح ہے یعنی راستے کے بالمقابل۔(دوین برید) دون کی تصغیر ہے (برید) کا معنی طریق بھی کیا گیا ہے۔ یا بمعنی ڈاک آنے کی جگہ۔(تلعة من وراء العرج) تلعہ سے مراد پانی اترنے کی نشیبی جگہ عرج ایک جگہ کا نام تھا۔ رویثہ سے 13 یا 14 میل کے فاصلہ پر (ھضبة) چھوٹی پہاڑی (رضم من الحجارة) رضمۃ کی جمع یعنی بڑا پتھر۔(سلمات الطریق) لام کے زیر کے ساتھ بمعنی صخرات یعنی چٹانیں اور زبر کے ساتھ بمعنی شجرات (فی مسیل دون هرشیٰ) مسیل، پانی کی گزرگاہ۔ نشیبی جگہ، ہرشی ایک پہاڑ کا نام ہے جو جحفہ کے قریب مدینہ اور شام کے راستوں کے سنگم پر واقع ہے۔(کراع هرشی) یعنی اس کا کنارا۔(الغلوة) اتنی مسافت جو تیر، اگر چھوڑا جائے تو طے کرتا ہے بعض نے دو تہائی میل کی مسافت ذکر ہے، (تیر بھی اتنا ہی فاصلہ طے کرتا ہوگا)(مر الظهران) ایک وادی ہے اس کے اور مکہ کے درمیان 16 میل ہیں۔ عوام اسے بطن مَرو بھی کہتے تھے۔ بعض کے قول کے مطابق اس کے پانی کی مرارت یعنی کڑواہٹ کی وجہ سے یہ نام پڑا۔(الصفراوات) صفراء کی جمع ہے اس سے مراد وہ پہاڑ یا وادیاں جو مر الظہر ان کے بعد ہیں۔(ذی طوی) یہ بھی ایک وادی ہے (استقبل فُرضتي الجبل) یعنی پہاڑ کے دونوں کنارے یا چٹانیں ایک قول کے مطابق مدخل الجبل مراد ہے۔

یہ مذکورہ سیاق 9 احادیث پر مشتمل ہے حسن بن سفیان نے اپنی مسند میں بحوالہ (اسماعیل بن أبی اویس عن انس بن عیاض) ہر حدیث کی سند علیحدہ ذکر کرتے ہوئے ماسوائے ایک کے سب نقل کی ہیں آخری دو حدیثیں مسلم کی کتاب الحج میں بھی ہیں۔ یہ تمام مساجد آج کل معدوم ہو چکی ہیں ماسوا مسجد ذی الحلیفہ (جو بحمد اللہ آج بھی ہے) اور مسجد شرف الروحاء کے۔

ابن عمر کی آنحضرت علیہ السلام کے ان مقامات سے، جہاں آپ کا حالتِ سفر میں قیام ہوا، آگہی مع تمام جزئیات کے اپنے باب میں بے مثال ہے اور ان کی آپ کے آثار سے محبت کی نشانی ہے۔ راستے کی ان مساجد کا ذکر تو کیا ہے مگر مدینہ کے اندر مقامات یا جگہیں یا مساجد، جہاں آپ نے نماز ادا کی، کے ذکر پر مشتمل کوئی روایت صحیح بخاری میں نہیں ہے کیونکہ ان کی شرط پر اس سلسلہ میں انہیں کوئی روایت نہ مل سکی۔ ایسی مساجد کا مفصل ذکر عمر بن شبہ نے (أخبار المدینۃ) میں کیا ہے۔ ابو غسان نے بہت سے اہلِ علم سے نقل کیا ہے کہ مدینہ میں (اُس دور) کی جتنی مساجد ہیں سب میں آنحضرت نے نماز پڑھی ہے کیونکہ عمر بن عبدالعزیز نے مدینہ کی زمانہ گورنری میں یہ ساری معلومات جمع کر کے ان مقامات پر مساجد تعمیر کر دیں (جو بحمد اللہ آج تک موجود ہیں اور موجودہ سعودی خاندان کی حکومتوں بالخصوص شاہ فہد مرحوم نے نہایت اہتمام سے ان کی تعمیر نو کر دی ہے)

ابن حجر نے بعض مشہور مساجد کے نام ذکر کئے ہیں مثلاً مسجد قباء، اس کے مشرقی جانب ایک اور مسجد، مسجد الفضیخ کے نام سے ہے، مسجدِ بنی قریظہ، مسجدِ بنی ظفر جو البقیع کے مشرقی جانب ہے اور مسجدِ البغلۃ کے نام سے معروف ہے، مسجد بنی معاویہ جو مسجدِ الاجابہ کے نام سے معروف ہے، جبل سلع کے قریب مسجد الفتح اور بنی سلمہ میں مسجدِ قبلتین وغیرہ۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ابن تیمیہ کی کلام سے مترشح ہوتا ہے کہ آنحضرت کے ان اتفاقاً صادر افعال کی تحری کے باب میں تصیق کی ضرورت ہے (یعنی حضرت عمر والا موقف) آنجناب کے ان اتفاقی افعال کی اتباع حسن ہے اگر بطریق الاتفاق ہو (یعنی کوئی اتفاقاً اسی راستے سے گذرا اور اسے پتہ چلا کہ یہاں آنجناب نے نماز ادا فرمائی تھی تو وہ بھی وہاں ادا کرے تعمداً اور قصداً کوشش کر کے ان مقامات و آثار کی تلاش کو وہ مناسب نہیں سمجھتے، اس سلسلہ میں ابن عمر کی شدت سے تحری مشہور ہے علامہ کہتے ہیں میرے نزدیک ان اتفاقیات کی تحری میں بھی اجر ہے۔

باب سترہ الإمام سترۃ من خلفہ

یعنی امام کا اگر سترہ ہے تو وہی مقتدیوں کا سترہ ہوگا اس کے تحت تین احادیث ذکر کی ہیں۔ دوسری اور تیسری میں مطابقت صراحت کے ساتھ ہے پہلی حدیث میں ابن عباس ذکر رہے ہیں کہ آنحضرت منی میں نماز پڑھا رہے تھے۔ (إلی غیر جدار) تو صف کے ایک حصہ کے سامنے سے گذر کر صف میں جا شامل ہوئے اور کسی نے اس کا برا نہ منایا یا اس فعل کا انکار نہ کیا۔ امام شافعی کی اس حدیث کے بارہ میں رائے ہے کہ غیر جدار کا مطلب ہے کہ کوئی سترہ نہ تھا، اسی لئے بیہقی نے اس حدیث پر یہ باب باندھا ہے (باب من صلی إلی غیر سترۃ) تو اس مطلب پر حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں بنتی مگر بعض نے یہ معنی مراد لیا ہے کہ سترہ تو تھا مگر وہ سترہ دیوار نہ تھی بلکہ کوئی اور چیز تھی کیونکہ روایات میں ہے کہ آنجناب نے کھلے میدان میں جب بھی نماز پڑھی ہے سترہ کے طور پر نیزہ یا بھالا آپ کے سامنے نصب کیا جاتا تھا، لہٰذا یہاں دیوار کی نفی ہے نہ کہ سترہ کی، تو اس طرح تقدیر کلام یوں ہوگی۔

(إلی شيء غیر جدار) کیونکہ (یصلی إلی غیر جدار) کا مطلب ہے کہ دیوار کے علاوہ کسی اور چیز کی طرف۔ اس طرح مطابقت بنتی ہے۔ اگرچہ ابن حجر اس تاویل سے مطمئن نہیں ہیں ان کا خیال ہے کہ (فلم ینکر ذلك الخ) یہ سیاق بتلاتا ہے کہ کوئی ایسا معاملہ ہوا ہے جو معہود نہیں وہ یہی ہوسکتا ہے کہ کوئی سترہ نہیں اس کے باوجود ابن عباس بعض صف کے آگے سے گذر کر صف میں شامل ہوتے ہیں۔ لیکن امام بخاری، ان کے بقول آپ علیہ السلام کی عمومی عادت جس کا ذکر ہوا ہے کہ کھلے میدان میں جب بھی نماز

پڑھی کوئی نہ کوئی چیز سامنے ہوتی تھی، سے استدلال کررہے ہیں اگرچہ سترہ کا ذکر نہیں مگر عدمِ ذکر عدمِ وجود کو مستلزم نہیں ہے۔ (بفرض، عدمِ وجودِ سترہ، ابن عباس آنحضرت کے سامنے سے تو نہیں گذرے ہیں۔ اس طرح وہ قطعِ نماز کے مرتکب نہیں ہوئے یہی وجہ ہے کہ کسی نے برا نہ منایا کیونکہ اگر کوئی امام کے سامنے گذرے گا تو باعثِ حرج ہوگا اس لئے کہ مالکؒ کے ہاں امام مقتدیوں کا سترہ ہوتا ہے) شاہ صاحب کی بھی یہی رائے ہے کہ امام شافعی کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جدار سترہ نہ تھی، مطلق سترہ کی نفی نہیں کی۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ ترجمہ کے الفاظ اصلاً ابنِ ماجہ کی ایک ساقط الاسناد روایت ہے اسی وجہ سے اس کے حدیث ہونے کی طرف اشارہ نہیں کیا اور یہ امام بخاری کی فنِ حدیث میں رفعتِ شان ہے کہ اس قسم کی روایات کی طرف کوئی التفات نہیں کرتے۔ جمہور کا مسلک یہی ہے مگر امام مالک کے ہاں امام کا سترہ صرف اسی کا ہے جب کہ مقتدیوں کا سترہ خود امام ہے۔ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے بخاری اثباتِ سترہ اور بیہقی۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ نفیِ سترہ کرتے ہیں ابن حجر بھی نفی کی طرف مائل ہیں مگر بخاری کا موقف ارجح ہے۔ سترہ کی حکمت ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چونکہ نمازی حالتِ مناجات میں ہے اور اس کا اپنے رب سے رابطہ ہے تو اس اتصال اور رابطہ کو قطع سے بچانے کے لئے یہ سترہ ہے۔ انتھی مافی فیض۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة عن عبد الله بن عباس أنه قال: أقبلت راكبا على حمار أتان وأنا يومئذ قد ناهزت الاحتلام و رسول الله ﷺ يصلي بالناس بمنى إلى غير جدار، فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت و أرسلت الأتان ترتع و دخلت في الصف، فلم ينكر ذلك علي أحد۔

(یصلی بالناس بمنی) مسلم کی ابن عیینہ سے روایت میں عرفہ کا ذکر ہے نووی نے تعددِ واقعہ کا احتمال ذکر کر کے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے مگر اصل تو عدمِ تعدد ہے اس لئے کہ مخرجِ حدیث واحد ہے سب زہری سے روایت کر رہے ہیں۔ لہٰذا ابنِ عیینہ کا قول شاذ ہے کیونکہ امام مالک اور دیگر تلامذۂ زہری، منی ہی ذکر کرتے ہیں۔ مسلم میں معمر عن الزہری کی روایت میں یہ بھی ہے کہ یہ حجۃ الوداع یا فتح مکہ کا واقعہ ہے یہ شک معمر کی طرف سے ہے لیکن صحیح یہی ہے کہ یہ حجۃ الوداع کا قصہ ہے (فتح مکہ میں تو منیٰ جانے کا بظاہر کوئی سبب نہیں بنتا)۔

(بعض الصف) کتاب الحج کی روایت میں ہے کہ پہلی صف کے کچھ حصے کے آگے سے۔ بعض نے اس سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ گدھے کے گذرنے سے نماز قطع نہیں ہوتی اس طرح یہ مسلم کی حدیثِ ابی ذر کی ناسخ ہوگی جس میں ہے کہ گدھے کا مرورِ نماز توڑ دیتا ہے۔ بعض نے اس کا جواب دیا ہے کہ گدھا اس وقت گذرا جب ابن عباس بھی اس پر سوار تھے اترنے کے بعد ذکر نہیں کہ وہ کہاں چرنے کے لئے گیا یعنی بعد میں اس کا صف کے سامنے سے گذرنا مذکور نہیں ہے۔

ابن عبدالبر کا کہنا کہ حدیثِ ابن عباس سے حدیثِ ابی سعید کی تخصیص ہوتی ہے جس میں ہے کہ نمازی کو چاہئے کہ اپنے سامنے سے کسی کو گذرنے نہ دے ابن عباس کی روایت نے تخصیص کر دی کہ یہ حکم امام اور منفرد نمازی کے لئے ہے۔ مقتدیوں کا سترہ ۔م ہے چنانچہ صف کے کسی حصہ کے سامنے سے گذرنا قطعِ نماز کا باعث نہیں ہے۔ امام کا مقتدیوں کے لئے سترہ شمار ہونے میں

اختلاف ہے۔ بقول صاحبِ فیض یہ قطع علی اصطلاحِ فقہاء نہیں ہے۔ یہ ایک قسم کا روحانی (ومعنوی) قطع ہے، اس سے مراد بندے کا اپنے رب سے وصلہ جو ایک غیر مرئی امر ہے اور اس کی تفصیلات سے ہم واقف نہیں، کا قطع ہے اس کی مثال اس طرح ہے کہ اگر ہم کسی سے محوِ گفتگو ہوں تو پسند نہ کریں گے کہ کوئی آ کر ہمارے اور اس کے درمیان بیٹھ جائے۔ چونکہ یہ وصلہ عالم الغیب سے ہے لہٰذا کسی کے آگے سے گذرنے سے جو قطع ہے وہ بھی ایک غیبی (ومعنوی) ہے، قطعِ حسی (اور حقیقی) نہیں۔

اس کی مثال یہ حدیث ہے۔ أفطر الحاجم والمحجوم۔ مطلب یہ نہیں کہ اب ان کا روزہ حقیقۃً ٹوٹ چکا ہے اب وہ کھا پی سکتے ہیں، بلکہ یہ افطار فی نظر الشارع ہے، فقیہ کی نظر میں حاجم ومحجوم مفطر نہیں ہیں۔ (یعنی ظاہراً ان کا روزہ برقرار ہے) بسا اوقات احادیث کے درمیان تعارض کا وجود قصداً ہوتا ہے تا کہ اس سے کسی حکم شرعی کے مراتب سے آگہی ہو، کبھی مقصد ہوتا ہے کہ اختلافِ عوالم وانظار پر متنبہ کیا جائے۔ اب مثلاً حدیث ہے کہ عورت نماز کو قطع کر دیتی ہے۔ دوسری حدیث ہے کہ آپ نمازِ تہجد ادا فرماتے اور آپ کے سامنے حضرت عائشہؓ لیٹی ہوتیں تھیں۔ ایک حدیث ہے کہ (من احتجم فقد أفطر) پھر حدیث کہ خود آپ نے حالتِ صیام میں سنگی لگوائی۔ یہ بھی مروی ہے کہ (من أصبح جنبا فلا صوم له) پھر دوسری روایت میں ہے کہ خود آپ نے حالت جنابت میں روزہ دار کی حیثیت سے صبح کی، تو یہ سب اس لئے کہ بعض روایات میں ان امور کا حکم عالَم الغیب سے تعلق رکھتا ہے جبکہ بعض دیگر میں عالَم الشہادت سے متعلق ہوتا ہے۔ ضروری نہیں کہ دونوں عالم کا حکم باھم متوافق ہو، یہی وجہ ہے کہ امام احمد بالجزم کہتے ہیں کہ سیاہ کتے کے سامنے سے گذرنے سے نماز قطع ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کے مخالف کوئی اور روایت نہیں جبکہ گدھے کے بارہ میں متردد ہیں کیونکہ قولی حدیث میں اس کے باعثِ قطع ہونے کا ذکر ہے جبکہ ابن عباس کی اس روایت میں اس کے بعض صف کے سامنے سے گذرنے کا ذکر ہے اور۔ فلم ینکر أحد۔

اس ساری بحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ سترہ ضرور ہونا چاہیے چنانچہ شافعیہ کے ہاں یہ واجب ہے۔ حنفیہ کے ہاں مستحب ہے۔ کہتے ہیں کہ کاش حنفیہ اسے استحباب سے زیادہ درجہ دیتے کیونکہ گذرنے والے کیلئے روایات میں وعید آئی ہے۔ (خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر نمازی کے آگے سے کوئی گذر گیا تو وہ اپنی نماز جاری رکھے، یہ نہیں کہ اس کی نماز حقیقۃً ٹوٹ گئی، دوبارہ نیت باندھے بلکہ یہ قطعِ مذکور معنوی ہے)۔

حدثنا إسحاق قال: حدثنا عبدالله بن بن نُمير قال: حدثناعبيدالله عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ كان إذا خرج يوم العيد أمر بالحربة فتوضع بين يديه فيصلي إليها والناس ورائه، وكان يفعل ذلك في السفر، فمن ثَم اتخذها الأمراء۔

اسحاق سے مراد، ابن منصور، عبید اللہ سے مراد ابن عمر بن حفص ابن عاصم بن عمر بن خطاب ہیں۔ (أمر بالحربة) اس سے مراد برچھی ہے اور یہ آپ کی عمومی عادتِ مبارکہ تھی جیسا کہ ذکر ہوا (و كان يفعل ذلك فى السفر) اور یہی آپ اور مقتدیوں کے لئے سترہ کا کام دیتا تھا۔ (و من ثم اتخذها الأمراء) یہ نافع کا مقولہ ہے ابن ماجہ کی روایت میں صراحت ہے۔ عمر بن شبہ نے أخبار المدینہ میں ذکر کیا ہے کہ یہ حربہ نجاشیؓ نے آپ کو تحفہ بھیجا تھا۔ اس روایت کو مسلم اور ابوداؤد نے بھی الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة عن عون بن أبي جُحيفة قال:سمعت أبي أن

النبي ﷺ صلی بھم بالبطحاء۔ و بین یدہ عنزۃ۔ الظھرَ رکعتین والعصر رکعتین تمُر بین یدیه المرأۃ والحمار۔

ابو جحیفہ کی اس روایت کو امام نے کبھی مطولا کبھی مختصرا کئی مقامات پر ذکر کیا ہے ابو جحیفۃ کا نام وھب بن عبداللہ ہے۔ (بالبطحاء) بطحاءِ مکہ مراد ہے۔ بیرون مکہ ایک جگہ کا نام ہے،(و بین یدیه عنزۃ) یہ بھی برچھی قسم کا حربہ ہے اس کی انی نچلے حصہ میں جب کہ نیزے کی انی اوپر والے حصہ میں ہوتی ہے۔ لیث سے مروی ایک حدیث میں ہے کہ جوعنزہ آپ کے سامنے حالتِ نماز میں گاڑا جاتا تھا وہ ایک مشرک کا تھا جس کو حضرت زبیر نے احد میں قتل کیا تھا تو ان سے آنحضرت نے لے لیا۔ ہوسکتا ہے نجاشی کے بھیجے ہوئے حربہ کے علاوہ یہ عنزہ بھی آپ کے استعمال میں رہا ہو اور سترہ کا کام دیتا رہا۔ (الظھر رکعتین والعصر رکعتین) (آدم عن شعبه عن عون) کی روایت میں ہے کہ (ان ذلك كان بالهاجرۃ) تو نووی کے بقول اس سے یہ مستفاد ہے کہ آپ نے ظہر کے وقت ظہر و عصر کو جمع کر کے ادا کیا، یہ بھی احتمال ہے کہ ظہر کے وقت ظہر عصر کی نماز اس کا وقت ہونے پر پڑھائی ہو۔ (یمر بین یدیه) یعنی آپ کے آگے سے، مراد یہ کہ عنزہ کے سامنے سے کیونکہ (باب الصلاۃ فی الثوب الأحمر) کی روایت میں عمر بن ابی زائدہ سے مذکور ہوا (ورأیت الناس والد واب یمرون بین یدی العنزۃ)

قطعِ نماز کرنے والی اشیاء میں اختلاف ہے ایک گروہ کا مسلک ہے اور ان کا استدلال حدیثِ ابی ذر کے ظاہر پر ہے، کہ حمار اور کلب کے گذرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے امام احمد کا کہنا ہے کہ سیاہ رنگ کے کتے سے ٹوٹتی ہے حمار اور عورت کے گذرنے سے ٹوٹنا میرے نزدیک محلِ نظر ہے (فی قلبی شيء) یعنی اس بابت میرے دل میں کوئی چیز ہے۔ مطلب یہ کہ میرا دل نہیں مانتا کہ ان کے گذرنے سے نماز ٹوٹتی ہوگی گویا متذبذب ہیں۔ امام شافعی کا مذہب ہے کہ (لا یقطع الصلاۃ شيء) نماز کو کوئی چیز نہیں قطع کرتی، نہ کلب (أسود وغیرہ) نہ حمار نہ عورت نہ آدمی، اس باب میں تشدید فقط اس وجہ سے ہے کہ نمازی کا دل مشغول نہ رہے کہ اس کے سامنے سے گذرا جارہا ہے تاکہ اس کی توجہ میں فرق نہ آئے۔ اس روایت کو تمام اصحابِ صحاح نے (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب قدرِ کم ینبغي أن یکون بین المصلي والسترۃ؟

المصلی اسم الفاعل بھی پڑھا جاسکتا ہے اور لام پر زبر کے ساتھ (مکان الصلاۃ) کے معنی میں بھی یعنی ظرف مکان اس باب میں سترہ کا نمازی سے فاصلہ کا ذکر ہے بعض روایات میں مصلی کے لئے بہتر گردانا گیا ہے کہ وہ سترہ سے قریب ہو اور ان دونوں کے درمیان اتنا ہی فاصلہ ہونا چاہئے کہ سجدہ کرسکے ابوداؤد وغیرہ میں حضرت سہل بن ابی حثمۃ سے مرفوعا مروی ہے کہ جب کوئی سترہ سامنے رکھ کر نماز پڑھے۔ (فلیدن منھا لا یقطع الشیطان علیه صلاته) باب کی پہلی روایت میں (ممر الشاۃ) کا لفظ ہے یعنی صرف بکری گذر سکنے کا فاصلہ، اکثر نے اس سے مراد تقریبا ایک گز لیا ہے اور یہ جو حدیثِ بلال میں آگے آرہا ہے کہ آپ نے جدارِ کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی آپ اور اس کے درمیان تین گز (ثلاثۃ أذرع) فاصلہ تھا یہ زیادہ سے زیادہ فاصلہ پر محمول ہے کم از کم ایک ذراع اور زیادہ سے زیادہ تین، امام احمد اور شافعی کا بھی یہی قول ہے۔

حدثنا عمرو بن زرارۃ قال: أخبرنا عبدالعزیز بن أبي حازم عن أبیه عن سھل قال: کان بین مصلی رسول اللہ ﷺ و بین الجدار ممر الشاۃ۔

سند میں عبدالعزیز ابن أبی حازم، عن أبیه سے روایت کر رہے ہیں ان کا نام سلمہ بن دینار ہے۔(و بین الجدار) سامنے والی یعنی قبلہ کی جہت والی دیوار مراد ہے الاعتصام میں اس کی صراحت ہے۔(ممر الشاۃ) ممر کو مرفوع بھی پڑھنا صحیح ہے اس طرح کان تامہ ہوگا کرمانی نے منصوب پڑھا ہے بطور خبر کان، اس کا اسم مقدر ہے یعنی نحو (قدر المسافة)۔ یہ بھی ممکن کہ (ممر) پیش کے ساتھ کان کا اسم جب کہ (بین مصلی الخ) ظرف، اس کی خبر تصور کی جائے۔اسے مسلم اور ابوداؤد نے بھی الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔

حدثنا المكي قال: حدثنا يزيد بن أبي عبيد عن سلمة قال: كان جدار المسجد عند المنبر، ما كادت الشاة تجوزها۔

یہ المکی بن ابراہیم البلخی ہیں ان کے شیخ یزید بن ابی عبید، سلمة بن أکوع راوی حدیث کے مولیٰ ہیں اور یہ بخاریؒ کی ثلاثیات میں سے دوسری روایت ہے۔ شیخ بخاری المکی کے بارہ میں علامہ کشمیری لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے شاگرد ہیں میرا خیال ہے خود بھی حنفی ہوں گے بخاری کی اکثر ثلاثیات انہی کے حوالہ سے ہیں۔(کان جدار المسجد الخ) یعنی منبر اور جدار کے درمیان اتنی مسافت تھی کہ شاید بکری بھی نہ گذر سکے، سابقہ حدیث والا ہی تقریباً مفہوم ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سترہ کے اتنا قریب ہوتے تھے کہ بمشکل بکری گذر سکتی تھی یعنی صرف سجدہ کی جگہ بچتی تھی چونکہ آنحضرت منبر کے ساتھ کھڑے ہو کر امامت کراتے تھے لہٰذا اس سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت بنتی ہے۔ایک سابقہ باب میں سہل بن سعد سے ہی مروی ہے کہ آپ نے ایک دفعہ منبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھائی تو اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ عام حالات میں آپ کا مصلائے امامت منبر کے متوازی ہوتا تھا۔علامہ کشمیری الوفاء للمسعودی کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ کا منبر ترچھی حالت میں رکھا ہوا تھا اس کی وجہ بقول ان کے یہ ہو سکتی ہے کہ دورانِ خطبہ جب اس پر کھڑے ہوں تو کعبہ کی طرف پشت نہ ہو (آج کل کی وضع اس طرح نہیں ہے لہٰذا اگر یہ حوالہ مذکور والی بات صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے تو اس پر عمل کرنا چاہیے) اس حدیث کا مسلم نے بھی اخراج کیا ہے۔

باب الصلاة إلى الحربة

آگے کے دو ابواب میں بطور سترہ استعمال ہونے والی اشیاء کا ذکر کیا ہے۔حربہ کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن عبيد الله أخبرني نافع عن عبدالله أن النبي ﷺ كان تركز له الحربة فيصلي إليها۔

مسدد یحیٰ القطان سے روایت کر رہے ہیں،

باب الصلاة إلى العنزة

چھوٹے نیزے کو عنزہ کہتے ہیں:

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة قال: حدثنا عون بن أبي جحيفة قال: سمعت أبي قال: خرج علينا رسول الله ﷺ بالهاجرة، فأتي بوضوء فتوضأ فصلى بنا الظهر والعصر،

و بين يديه عنزة والمرأة والحمار يمرون من ورائها۔
یہ روایت بھی گذر چکی ہے (والمرأة والحمار يمرون) چونکہ دونوں جنس مراد ہیں اس لئے (يمرون) صیغہ جمع استعمال کیا ہے سابقہ روایت میں (والناس والدواب) تھا

حدثنا محمد بن حاتم بن بَزيع قال: حدثنا شاذان عن شعبة عن عطاء بن أبي معيمونة قال: سمعت أنس بن مالك قال: كان النبي ﷺ إذا خرج لحاجته تبعته أنا و غلام و معنا عُكّازة أو عصًا أو عنزة و معنا إداوة، فإذا فرغ من حاجته ناولناه الإدواة۔
یہ روایت الطہارۃ میں گذر چکی ہے۔

باب السترة بمكة وغيرها

مکہ کا بطور خاص ذکر کیا ہے کیونکہ بعض کے خیال میں مکہ میں قبلہ کے ہوتے ہوئے کسی چیز کو سترہ بنانا ٹھیک نہیں ہے۔ ابن حجر کا یہ بھی خیال ہے کہ بخاری مصنف عبدالرزاق کے ایک ترجمہ کا رد کر رہے ہیں جس کا موضوع ہے (باب لا يقطع الصلاة بمكة شيء) اس کے تحت (عن ابن جريج عن كثيربن كثيربن المطلب عن أبيه عن جده) روایت نقل کی ہے کہتے ہیں کہ میں نے آنحضرت کو دیکھا کہ مسجدِ حرام میں نماز ادا کر رہے تھے (ليس بينه و بينهم أى الناس سترة) اصحابِ سنن نے بھی اسی طریق سے نقل کی ہے مگر یہ حدیث معلول ہے کیونکہ ابوداؤد نے (احمد عن ابن عيينة) سے بیان کیا ہے کہ ابن جریج اسی طرح اپنی سند ذکر کرتے تھے پھر میں کثیر سے ملا تو انہوں نے کہا (ليس من أبي سمعته و لكن عن بعض أهلي عن جدى) یعنی والد سے اس کا سماع نہیں بلکہ گھرانے کے کسی اور فرد سے اور وہ میرے دادا سے۔ تو امام بخاری کا ایک مقصد اس حدیث کی تضعیف کی طرف اشارہ کرنا بھی ہے۔ اور ان کی نقل کردہ حدیثِ أبي جحيفه میں واضح ذکر ہے کہ بطحاءِ مکہ میں نماز پڑھائی اور آپ کے سامنے عنزہ کو بطورِ سترۃ نصب کیا گیا طحاوی کے نزدیک طواف کرنے والوں کو نمازیوں کے سامنے سے گزرنے کی اجازت ہے اور یہ ضرورت کے تحت ہے۔ بعض حنابلہ سے پورے مکہ میں اس کا جواز منقول ہے۔ جب کہ شافعیہ کے نزدیک مکہ اور غیر مکہ میں اس حوالہ سے کوئی تفریق نہیں۔

باب الصلاة إلى الأسطوانة

وقال عمر:المصلون أحق بالسواري من المتحدثين إليها-ورأى عمر رجلا يصلي بين أُسطوانتين فأدناه الى سارية فقال : صلِّ اليها
مسجد کے ستون کی طرف یعنی اس کو سترہ بناتے ہوئے نماز پڑھنے کا ذکر ہے چونکہ روایتِ باب میں یہ لفظ مذکور ہے چنانچہ اس پر ترجمہ قائم کیا۔ (و قال عمر) اس معلق کو ابن ابی شیبہ اور حمیدی نے ہمدان کے طریق سے موصول کیا ہے۔ (ورأى عمر رجلا الخ) بعض نسخوں میں (ابن عمر) ہے اسے ابن ابی شیبہ نے (من طريق معاوية بن قرة بن إياس المزني عن أبيه) ذکر کیا ہے (و له صحبة) (و قال ر أني عمر وأنااصلي الخ) حضرت عمر نے ایسا اس لئے کیا تا کہ وہ ان کے لئے سترۃ بن جائے۔

اس اثر کے ساتھ گویا امام بخاری روایت کے لفظ (يتحرى الصلاه عندها) کا مطلب بیان کر رہے ہیں کہ اسے سترہ بنانے کے لئے ایسا کرتے تھے۔

حدثنا المكي بن إبراهيم، قال: حدثنا يزيد بن أبي عبيد قال: كنت آتي مع سلمه بن الأكوع فيصلي عند الأسطوانة التي عند المصحف، فقلت: يا أبا مسلم أراك تتحرى الصلاة عند هذه الأسطوانة، قال: فإني رأيت النبي ﷺ يتحرى الصلاة عندها۔

(التي عند المصحف) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مصحف شریف رکھنے کی کوئی خاص جگہ تھی مسلم کی ایک روایت میں صندوق کا بھی ذکر ہے جس میں یہ مصحف رکھا ہوتا تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں ہمارے بعض مشائخ کی تحقیق کے مطابق یہ روضہ مکرمہ میں درمیان والا ستون ہے اسے (أسطوانة المهاجرين) بھی کہتے تھے ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ نے ایک اسطوانہ کے بارہ میں فرمایا کہ اگر لوگ اسے جان لیں تو اسکے پاس نماز پڑھنے کے لئے قرعہ اندازی کریں یہ بھی مذکور ہے کہ ابن زبیر کو انہوں نے بتلا دیا تھا چنانچہ وہ اس کے نزدیک کثرت سے نوافل ادا کرتے رہتے تھے۔ اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے بھی الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔ یہ امام بخاری کی ثلاثیات میں سے تیسری روایت ہے اس میں وہ اپنے شیخ امام احمد کے شریک استاذ ہیں انہوں نے بھی اسے اپنی مسند میں المکی کے واسطہ سے روایت کیا ہے۔

حدثنا قبيصة قال: حدثنا سفيان عن عمرو بن عامر عن أنس قال: لقد رأيت كبار أصحاب النبي ﷺ يبتدرون السواري عند المغرب۔ وزاد شعبة عن عمرو عن أنس: حتى يخرج النبي ﷺ۔

سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں اور عمرو بن عامر سے مراد کوفی انصاری ہیں نہ کہ عمرو بن عامر بصری۔ (عند المغرب) اذان مغرب مراد ہے (یعنی اصحاب کرام اذان کے بعد آپ کے آنے سے پیشتر دو رکعت پڑھنے کے لئے ستونوں تک پہنچنے میں جلدی کرتے تا کہ انہیں سترہ بنا کر یہ نوافل ادا کر سکیں) (زاد شعبة عن عمرو عن أنس) شعبہ کی یہ روایت انہی عمرو مذکور سے مروی ہے اسے امام نے كتاب الأذان میں (غندر عن شعبة) کے واسطہ سے ذکر کیا ہے۔ اس میں یہ صراحت ہے کہ (يصلون الركعتين قبل المغرب) وہیں اس پر تفصیلی بحث ہوگی۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ یہ دو رکعت شافعیہ کے ہاں مستحب، ابو حنیفہ اور مالک کے نزدیک مباح (یعنی جائز) ہیں۔ ابن الھمام کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ اس پر عمل متروک ہے۔

باب الصلاة بين السواري في غير جماعة

یعنی اگر انفرادی طور پر نماز پڑھ رہا ہے تو ستونوں کے درمیان کھڑا ہو سکتا ہے اگر چہ اولویت اسی میں ہے کہ کسی ستون کی طرف رخ کر کے اسے سترہ بنا کر نماز پڑھے تا کہ کوئی سامنے سے گذر نہ سکے لیکن (اگر ازدحام نہیں ہے اور کسی کو زحمت بھی نہیں ہے) تو درمیان میں بھی پڑھ سکتا ہے، جماعت کی صورت میں ستونوں کے درمیان کھڑا ہونا منع ہے کیونکہ اس طرح صفوں کے درمیان خلا آ جائے گا اور یہ امر تسویۃ الصفوف کے خلاف ہے، نہی میں ایک حدیث بھی ہے جسے حاکم نے صحیح سند کے ساتھ حضرت انس سے روایت کیا ہے اور یہ سنن ثلاثہ میں بھی ہے ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ کراہت اس صورت میں ہے اگر مسجد میں وسیع جگہ ہے لیکن اگر تنگی

ہے اور رش زیادہ ہے (جس طرح حرم میں ایام حج کے دوران ہوتا ہے) تو پھر کوئی حرج نہیں۔قرطبی کے مطابق یہ بھی مروی ہے کہ ستونوں کے درمیان کی جگہ مسلمان جنوں کے نماز پڑھنے کے لئے ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا جويرية عن نافع عن ابن عمر قال: دخل النبي ﷺ البيت و أسامة بن زيد و عثمان بن طلحة و بلال فأطال، ثم خرج، كنت أول الناس دخل على أثره، فسألت بلالا: أين صلى ؟ قال: بين العمود ين المقدمين۔

شیخ بخاری کے استاذ جویریہ بن اسماء ضبعی ہیں ان کا اور ان کے والد کا نام مردوں اور عورتوں کے درمیان مشترک ہے۔(زیادہ تر عورتوں کے ہوتے ہیں) جویریہ کا نافع سے بھی سماع ہے اور امام مالک عن نافع سے بھی روایت کرتے ہیں۔(كنت أول الناس دخل على اثره) آپ علیہ السلام جونہی حرم سے نکلے ابن عمر سب سے پہلے داخل ہوئے یہ روایت گذر چکی ہے۔(فقال بين العمودين المقدمين) یہاں سے استدلال کیا ہے۔اگلی روایت میں مزید تفصیل ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ دخل الكعبة و أسامة بن زيد و بلال و عثمان بن طلحة الحجبي، فأغلقها عليه و مكث فيها۔ فسألت بلالا حين خرج: ما صنع النبي ﷺ قال: جعل عمودا عن يساره و عمودا عن يمينه و ثلاثة أعمده ورائه۔ و كان البيت يومئذ على ستة أعمدة، ثم صلى۔ و قال لنا إسماعيل: حدثني مالك و قال: عمودين عن يمينه۔

(جعل عموداً الخ) بظاہر نقشہ یہ بنتا ہے کہ ایک ستون دائیں ایک بائیں (یعنی آپ درمیان میں تھے) اور تین ستون آپ کے پیچھے تھے چونکہ بعد میں کہا (و كان البيت الخ) کہ ان دنوں کعبہ کے 6 ستون تھے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ چھٹا ستون کہاں تھا اس کی وضاحت کے لئے اسی کے تحت اسماعیل کی روایت لائے ہیں (و قال لنا اسماعيل الخ) امام مالک کے حوالہ سے بیان کیا کہ (و قال عمودين عن يمينه) کہ دائیں طرف دو ستون تھے۔تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ آپ کے زمانہ میں کل چھ ستون تھے اس طرح پورا نقشہ بیان کیا کہ دو ستون آپ کے دائیں طرف تھے، بعد میں ہیئت تبدیل ہوگئی ہوگی اور بظاہر پانچ ستون باقی رہ گئے (و كان البيت يومئذ الخ) اس سے یہی اشارہ ملتا ہے کہ آنحضرت کے زمانہ کی ھیئت زمانہء روایت تک تبدیل ہو چکی تھی۔تین توجیہیں اور بھی ہیں جن کو کرمانی نے ذکر کیا ہے نمبر ایک کہ، عمود کا لفظ جنس ہے ایک اور دو، دونوں پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے پہلی روایت مجمل تھی اسماعیل والی روایت نے تفصیل بیان کر دی نمبر دو، یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ سامنے کے تین ستون ایک ہی سمت میں نہ تھے دو ایک سمت تھے چنانچہ ان میں سے ایک دائیں اور دوسرا بائیں طرف تھا جب کہ تیسرا ستون کسی اور سمت میں تھا اس کا ذکر اجمالاً کر دیا کہ بیت اللہ کے ان دنوں 6 ستون تھے لیکن آپ فی الحقیقت دو ستونوں کے درمیان ہی تھے۔ابن حجر کہتے ہیں کہ اس دوسری توجیہ کی تائید (مجاهد عن ابن عمر) کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جو گذر چکی ہے (باب واتخذو من مقام ابراهيم مصلى) میں جس میں ہے کہ (بين الساريتين اللتين على يسار الداخل) چنانچہ اس میں داخل ہونے پر بائیں طرف دو ستونوں کا تذکرہ ہے محتمل ہے کہ آپ نے ان کے درمیان نماز پڑھی ہو دائیں طرف کا ایک اور ستون دور تھا یا کسی اور رخ پر تھا لہٰذا جس نے دائیں طرف

دوستون کہے اس کا بیان بھی صحیح ہے اور جس نے ایک ستون دائیں ایک بائیں کہا، اس کا بیان بھی غلط نہیں ہے۔ نمبر تین احتمال یہ بھی ہے کہ تین آگے والے ستون ایک سمت تھے آپ نے ان میں سے درمیان والے کے قریب نماز پڑھی جس نے دوستون کے درمیان جن میں ایک دائیں اور دوسرا بائیں تھا، ذکر کیا ہے اس نے یہ قریب والا استون شمار نہیں کیا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ تیسرا احتمال ان سے قبل کسی اور نے بھی ذکر کیا ہے (ایک احتمال یہ بھی ہوسکتا ہے جو پہلے ذکر بھی ہوا کہ آنحضرت کے زمانہ کی ھیئت امام مالک یا نافع کا زمانہ آتے آتے تبدیل ہو چکی تھی کیونکہ ابن زبیر نے حطیم والا حصہ کعبہ میں داخل کر دیا تھا ممکن ہے اس دوران ایک ستون ختم کر دیا ہو اور باقی پانچ ستون رہ گئے ہوں۔ چنانچہ راوی نے زمانہ روایت کی صورت حال کے مطابق بیان کیا، امر واقع کے طور پر یہ بھی کہہ دیا کہ آنحضرت کے زمانہ میں چھ ستون ہوتے تھے)۔

اسماعیل جن کے حوالہ سے (عمود ین عن عیینه) ذکر کیا وہ ابن أبی اویس ہیں تو مالک سے ایک دائیں، ایک بائیں کی روایتِ عبداللہ بن یوسف پر جمہور کی موافقت ہے جب کہ اسماعیل عن مالک کی روایت عمودین کے نقل میں امام شافعی، ابن القاسم قعنبی، ابومصعب، محمد بن الحسن و ابوحذافہ اور مہدی شامل ہیں۔ شافعی اور مہدی ایک روایت میں مالک سے (عمود) کا جب کہ دوسری میں (عمودین) کا تذکرہ کرتے ہیں۔ مسلم کی یحیی بن یحیی نیشا پوری سے روایت میں (عمود ین عن یساره و عموداً عن یمینه) کا ذکر ہے یعنی اسماعیل کے بیان کے برعکس کہ اس نے عمودین عن یمینہ کہا بعض متاخرین نے یہ توجیہ کی ہے کہ یہ دو واقعے ہو سکتے ہیں لیکن بقول ابن حجر یہ بعید ہے کیونکہ حدیث کا مخرج ایک ہے۔ بیہقی نے جزم کے ساتھ اسماعیل اور ان کے موافقین کی روایت کو راجح قرار دیا ہے، ایک اور اختلاف بھی ہے وہ یہ کہ (عثمان بن عمر عن مالك) کی روایت میں (عمودین عن یمینه و عمود ین عن یساره) ہے دارقطنی کا کہنا ہے کہ عثمان بن عمر اس لفظ کے ذکر میں منفرد ہیں، کسی نے ان کی متابعت نہیں کی۔

باب

حدثنا إبراهيم بن المنذر قال: حدثنا أبو ضمرة قال: حدثنا موسى بن عقبه عن نافع أن عبدالله كان إذا دخل الكعبة مشى قِبل وجهه حين يد خل، وجعل الباب قِبل ظهره، فمشى حتى يكون بينه و بين الجدار الذي قِبل وجهه قريبا من ثلاثة أذرع صلى يتوخى المكان الذي أخبره به بلال أن النبي ﷺ صلى فيه۔ قال: و ليس على أحد نا بأس إن صلى في أي نواحي البيت شاء۔

یہ بلا ترجمہ ہے کیونکہ سابقہ کے ساتھ ہی متعلق ہے اس میں عمودین کے درمیان نماز کا ذکر نہیں ہے مگر جہاں آپ کھڑے تھے وہاں سے سامنے کی دیوار کا فاصلہ مذکور ہے کہ تین بازو تھا (ثلاثة اذرع) (بازو سے مراد انگلیوں سے لے کر کندے تک) اصیلی کی روایت میں باب کا لفظ ساقط ہے۔ اس کے تحت صاحب فیض کہتے ہیں کہ ایک سابقہ روایت میں ایک گز کا ذکر ہے اس میں تین کا، سابقہ میں حالتِ امامت کا اور اس میں انفرادی حالت مراد ہے۔

باب الصلاة إلى الراحلة والبعير والشجر والرَّحل

راحلہ بقول جوھری اس اونٹنی پر بولا جاتا ہے جو اتنی عمر کو پہنچ چکی کہ اس پر رحل رکھی جا سکے لیکن بقول ازھری ہر سواری جس پر

سواری کرنا ممکن ہو یعنی اس عمر کو پہنچ جائے کہ سواری ہو سکے، خواہ اونٹنی ہو خواہ اونٹ ،اس میں تاء مبالغہ کی ہے جب کہ (بعیر) اس اونٹ کو کہتے ہیں جو پانچ سال کا ہو چکا ہو۔ (الشجر والرحل) چونکہ حدیثِ باب میں رحل کا لفظ بھی ہے تو اس کو الگ سے بھی ذکر کیا۔ بعیر کا لفظ (أبو خالد أحمر عن عبيد الله بن عمر عن نافع) کی روایت میں ہے کہ آنحضرت (كان يصلى إلى بعيره) اس طرح بعیر کا لفظ بھی داخل ترجمہ کیا۔ اسی طرح شجر کا لفظ حضرت علی کی ایک روایت میں ہے (لقد رأيتنا يوم بدر......... الا رسول الله ﷺ فإنه كان يصلى إلى شجر) اسنادِ حسن کے ساتھ نسائی نے روایت کیا ہے۔ (امام صاحب کی عادت ہے کہ متعلقہ روایات جن میں سے بعض کو صحیح میں ذکر نہیں بھی کرتے مگر بنائے استدلال ان پر قائم کرتے ہیں، میں موجود مختلف الفاظ کو اپنے تراجم میں ذکر کرتے ہیں)

حدثنا محمد بن أبي بكر المُقدّمي حدثنا معتمر عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه كان يعرّض راحلته فيصلي إليها۔ قلت : أفرأيت إذا هبّت الركاب؟ قال: كان يأخذ هذا الرحل فيعدّله فيصلي إلى أخِرته۔ أو قال مؤخره۔ و كان ابن عمر رضي الله عنه يفعله۔

(يعرض راحلته) یعنی راحلہ کو عرض بنا کر نماز پڑھتے یعنی اس کے درمیان کے حصہ کی طرف رخ کر کے۔ (فقلت) بظاہر یہ نافع کا قول ہے لیکن اسماعیل نے عبیدہ بن حمید کے طریق سے (عن عبيد الله بن عمر عن نافع) ذکر کیا ہے کہ اس کے قائل عبید اللہ ہیں اور مسئول نافع ہیں۔ اس طرح یہ روایت مرسل بنے گی کیونکہ نافع ابن عمر کا واسطہ ذکر کئے بغیر (كان يأخذ هذا الخ) آنحضرت کا فعل بیان کر رہے ہیں۔ ان کا سوال یہ تھا (إذا هبت الركاب) رکاب بمعنی ابل جن پر سواری کی جائے۔ ابل کا واحد اس کے لفظ میں سے نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ اگر اونٹ بھڑک اٹھیں اور نمازی کے لئے زحمت یا خطرہ کا باعث بنیں، اس پر کہا (كان يأخذ الرحل فيعد له) پھر آپ کجاوے کو الگ کر کے اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے رہتے۔ یعد لہ کو ثلاثی اور باب تفعیل کے وزن پر، دونوں طرح پڑھنا مروی ہے۔ (آخرته أو قال مؤخرته) یعنی کجاوے کے پچھلے حصہ میں لگی ہوئی لکڑی کی طرف رخ کر کے جس پر بیٹھنے والا ٹیک لگاتا ہے۔ اس حدیث سے حیوانات کو سترہ بنانے کا جواز ظاہر ہو رہا ہے بشرطیکہ وہ اونٹوں کی طرح بھڑک اٹھنے والے نہ ہوں مثلا بکری گائے بھینس۔ اونٹ اگر سکون سے بیٹھا ہوا ہے تب اسے سترہ بنانا صحیح ہے۔ عبدالرزاق نے (بطريق ابن عيينة عن عبدالله بن دينار) روایت کیا ہے کہ ابن عمر کجاوے سے خالی اونٹ کو سترہ بنا کر نماز پڑھنا مکروہ سمجھتے تھے اس کی حکمت یہ ہے کجاوہ اگر کسا ہوا ہے تو عموما اونٹ پر سکون انداز میں بیٹھا رہتا ہے جب کہ اس کے بغیر وہ بے سکون اور ہائج رہتا ہے۔

اس روایت کو مسلم اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے اور یہ امامؒ کی رباعیات میں سے ہے۔

باب الصلاة إلى السرير

اس باب کے تحت یہ حدیث عائشہؓ لائے ہیں

حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال: حدثنا جرير عن منصور عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة قالت: أعدلتمونا بالكلب والحمار؟ لقد رأيتني مضطجعة على

السرير فيجيء النبي ﷺ فيتوسط السرير فيصلي، فأكره أن أسنحه، فأنسلُ من قِبل رجلَي السرير حتى أنسل من لحافي۔

کہتی ہیں کہ میں چار پائی پر لیٹی ہوئی تھی آنحضرت تشریف لاتے (فيتوسط السرير) اس سے ترجمۃ الباب سے مطابقت ہے کہ چار پائی کے درمیان کی طرف رخ مبارک فرما کر نماز پڑھنی شروع کر دیتے ،آگے (مسروق عن عائشہ) کی روایت میں صراحت آ رہی ہے کہ چار پائی آپ کے اور قبلہ کے درمیان ہوتی تھی۔

حضرت عائشہ کے پاس ذکر ہوا کہ عورت، کلب اور حمار، نمازی کے سامنے سے گذریں تو نماز ٹوٹ جائے گی اس پر انہوں نے یہ بیان کیا

(أن أسنحه) کہ آپ کے سامنے سے گذر کر جاؤں (یعنی کسی کام کے لئے اٹھنا پڑتا تو آپ کے بالکل سامنے آ کر باہر نہ نکلتی بلکہ چار پائی کی پائنی کی طرف چپکے سے نکل پڑتی گویا صورت یوں بنتی ہے کہ آپ علیہ السلام چار پائی کے درمیانی حصہ کی طرف رخ کر کے مشغول نماز ہوتے تھے حضرت عائشہ سامنے چار پائی پر دراز ہوتیں اگر وہ کسی کام کے لئے اس سے اترنا چاہتیں تو بجائے آپ کے سامنے سے اترنے کے، کھسک کر چار پائی کے پچھلے حصہ کی طرف جا کر اس سے اترتیں اس طرح عملاً گویا وہ آپ کے سامنے سے گذر رہی ہیں اس سے اس قائل کی بات کا جواب دیا جو کہتا تھا کہ عورت کے گذرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے، ایک لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو حضرت عائشہ کا اس انداز سے چار پائی سے اترنا مرور نہیں بنتا کیونکہ وہ آپ کے سامنے ہوتی تھیں لہٰذا کسی بھی طرف سے اتر سکتی تھیں، احتراما چار پائی کی پائنتی کی طرف سے اترتی تھیں۔ دوسرا یہ کہ وہ سترہ جو کہ زمین سے بلند ہے، کے اوپر تشریف فرما ہیں وہاں سے اتری ہیں اس طرح وہ اگر پوری طرح بھی گذر جاتیں تو بھی نہی کی زد میں نہ آتیں)۔

صاحبِ فیض اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ فقہی لحاظ سے مرور یہ ہے کہ نمازی کے سامنے ایک جانب سے دوسری جانب کی طرف جائے (یعنی نماز کے سامنے والا جہت عبور کرے) اگر کوئی شخص بیٹھا تھا عین اس کے پیچھے کسی نے نماز پڑھنی شروع کر دی تو اگر جانا چاہتا ہے تو اس حدیث کی روشنی میں ایک طرف کھسک لے وہ مرور کے زمرہ میں نہیں آئے گا اور اگر نماز کسی میدان یا کھلے وغیرہ میں پڑ رہا ہے تو سترہ نہ بھی ہو تو اس کے سجدے کی جگہ سے آگے جا کر گذر سکتا ہے یہ بھی رائے دیتے ہیں کہ اپنا رومال اس کے سامنے لٹکائے ہوئے گذر سکتا ہے۔ اس روایت کے تمام رواۃ کوفی ہیں۔ اسے مسلم نے بھی الصلاۃ میں ذکر کیا ہے۔

باب يرد المصلي مَن مَرّ بين يديه

ورد ابن عمر في التشهد، و في الكعبة، و قال: إن أبى إلا أن تقاتله فقاتله۔

(و قال إن أبى الخ) اگرچہ من آدمی کے لئے استعمال ہوتا ہے مگر مراد سب ہیں کوئی بھی ہو خواہ انسان یا حیوان اگر سامنے سے گذرنا چاہے تو حالتِ نماز ہی میں ہاتھ سے یا اشارہ سے اسے روکا جانا چاہئے۔ (و رد ابن عمر) آپ کعبہ کے اندر اور تشہد میں تھے تو کسی گذرنے والے کو روکا اس اثر کو ابن أبي شيبه اور عبدالرزاق نے موصول کیا ہے ان کی روایت میں ہے کہ گذرنے والے عمرو بن دینار تھے۔ بعض روایات میں (و في الركعة) ہے لیکن بقول ابن حجر جمہور کی روایت میں (و في الكعبة) ہے کتاب الصلاۃ میں ابو نعیم کے واسطہ سے ایک روایت لائے ہیں جس میں صالح بن کیسان روایت کرتے ہیں کہ کعبہ میں ابن عمر کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا۔

گذرنے والے روکتے ہیں۔ترجمہ میں اس کا ذکر بطور خاص اس لئے کیا ہے کہ بعض کا خیال ہے کہ کعبہ میں ضرورت کے سبب نمازی کے سامنے سے گذرنے کی اجازت ہے۔(آج کل اس پر عمل ہوتا ہے)۔

(و قال الان تقاتله فقاتله) یہ جملہ ابن عمر کا ہے مبالغہ کے طور پر یہ کہا، مراد یہ کہ سختی سے گذرنے والے کو روکنا چاہئے۔ علامہ لکھتے ہیں ہماری فقہ میں ہے کہ اگر جہری نماز ہے تو قدرے زیادہ بلند آواز سے آیت پڑھ کر روکے اور اگر سری ہے تو اس میں تین اقوال ہیں ایک یہ کہ جہر آواز سے کوئی آیت پڑھ دے اور سجدہ سہو کر لے دوسرا یہ کہ قرآن کا ایک آدھ لفظ جہراً پڑھ دے سہو بھی کر لے۔تیسرا یہ کہ آیت سے زیادہ پڑھے۔کہتے ہیں میرے نزدیک سری میں بھی جہراً آیت پڑھی جا سکتی ہے اور آپ سے ثابت ہے (یعنی سجدہ سہو کرنے کی ضرورت نہیں)۔تسبیح پڑھ کر بھی روک سکتا ہے۔

حدثنا أبو معمر قال: حدثنا عبدالوارث قال- حدثا يونس عن حُميد بن هلال عن أبي صالح أن أبا سعيد قال: قال النبي ﷺ ح و

حدثنا آدم بن أبي أياس قال حدثنا سليمان بن المغيرة قال: حدثنا حميد بن هلال العدوي قال: حدثنا أبو صالح السَّمَّان قال: رأيت أبا سعيد الخدري في يوم جمعة يصلي إلى شيء يستره من الناس، فأراد شاب من بني أبي مُعيط أن يجتاز بين يديه فدفع أبو سعيد في صدره، فنظر الشاب فلم يجد مساغا إلا بين يديه، فعاد ليجتاز فدفعه أبو سعيد أشد من الأولى، فناول من أبي سعيد- ثم دخل على مروان فشكا إليه مما لقي من أبي سعيد، و دخل أبو سعيد خلفه على مروان، فقال : مالك ولابن أخيك يا أبا سعيد ؟ قال: سمعت النبي ﷺ يقول: إذ صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه، فإن أبي فليقاتله فإنما هو شيطان-

حمید بن ھلال العدوی سے دو راوی ہیں، یونس بن عبید اور سلیمان بن مغیرہ، یہ بھی وضاحت ہوئی کہ یوم جمعہ کا قصہ سلیمان کی روایت میں ہے اس طرح متنِ حدیث کا جو لفظ یہاں ذکر کیا ہے وہ بھی سلیمان کا ہے نہ کہ یونس کا کیونکہ (بدء الخلق) میں یونس کے حوالہ سے یہی روایت ہے مگر اس کا سیاق یہاں کے سیاق سے مختلف ہے اس سے پتہ چلا کہ یہ متنِ سلیمان کی روایت کے لحاظ سے ہے۔

(فأراد شاب من بني أبي معيط أن يجتاز الخ) سترہ سامنے رکھ کر نماز پڑھ رہے تھے بنی ابی معیط میں سے کسی نے گذرنا چاہا کتاب الصلاۃ میں بحوالہ ابی نعیم شیخ بخاری (عن طريق عبدالله بن عامر أسلمي) ذکر کیا ہے کہ وہ ولید بن عقبہ بن ابی معیط تھا۔اس میں اشکال یہ ہے کہ اس واقعہ کے بعد وہ شکایت کرنے مروان بن حکم حاکمِ مدینہ کے پاس جا پہنچا۔مگر ولید بن عقبہ مروان کے زمانہ امارت میں مدینہ میں نہ تھا بلکہ وہ شہادتِ عثمان کے بعد جزیرہ چلا گیا اور وہیں فوت ہو گیا۔(معمر عن زيد بن اسلم) کی ایک روایت میں مروان کے کسی رشتہ دار کا ذکر ہے۔نسائی کی ایک روایت میں (ابن لمروان) ہے۔مصنف عبدالرزاق کی (من طريق سليمان بن سوسى) کی روایت میں داؤد بن مروان کا نام ہے لیکن اس کا بنی ابی معیط سے کوئی رشتہ نہیں یا تو داؤد، رضاعت کے

سبب ابو معیط کی طرف منسوب ذکر کیا گیا ہے یا اس کو تعددِ واقعہ پر محمول کیا جائے گا۔

ابو سعید کے حوالہ سے اس قسم کے اور بھی واقعات ہیں ابن ابی شیبہ نے اپنی سند کے ساتھ انہی کا واقعہ ذکر کیا ہے جس میں ہے (فأراد عبدالرحمن بن الحارث بن هشام ان يمر بين يديه) اس کی بھی ابو معیط سے کوئی نسبت نہیں ہے لہٰذا تعددِ واقعہ کا امکان ہے۔ (فليدفعه) مسلم کی روایت میں ہے (في نحره) یعنی اس کے سینے میں دھکا دے۔ قرطبی نے اس کا معنی کیا کہ سینے میں ہلکی سی ٹھوکر لگا کر اشارہ سے روک دے یعنی نرمی سے روکے۔

(فإن ابى فليقاتله) کا مطلب یہ ہے کہ پہلے سے نسبۃً زیادہ دبا کر یعنی اصرار سے روکے (مجازاً قتال) کہا ہے۔ اسماعیلی کی روایت میں ہے (فإن أبى فليجعل يده في صدره و يدفعه) تو اس سے تعین ہوا کہ حقیقی مقاتلہ مراد نہیں ہے بلکہ اسے ہاتھ کے ساتھ دور رکھنے پر مصر رہے کیونکہ جس طرح شافعیہ کی ایک جماعت نے حقیقی مقاتلہ مراد لیا ہے، اس سے تو خرابی اور بڑھ جائے گی اور زیادہ سخت گناہ میں پڑ جائیں گے۔ بہر حال بعض کے ہاں حقیقی معنی مراد ہے بلکہ کچھ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ پہلے ہاتھ سے روکے پھر روکتا رہے اگر باز نہ آئے تو اسے قتل بھی کر دے تو کوئی قصاص ہوگا نہ دیت ہوگی، نووی کے بقول گذرنے والے کو روکنا فقہاء کے نزدیک مندوب ہے نہ کہ واجب، اہل ظاہر اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو سترہ سامنے رکھ نماز پڑھ رہا ہے صرف اسے روکنے کا حق ہے۔ اس بابت علامہ انور کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک بھی قتال اس مرور کی تقبیح اور مزید کراہت قلبی کی طرف اشارہ ہے حسی مقاتلہ مراد نہیں مبالغہ کے طور پر یہ لفظ استعمال کیا ہے۔ (فإنما هو شيطان) یعنی شیطان کے عمل والا ہے۔ کیونکہ شریر جن و انس کو قرآن میں شیطان قرار دیا گیا ہے۔ (شياطين الجن والإنس) اسماعیلی کی روایت میں یہ لفظ ہے (فإن معه الشيطان) مسلم کی حدیثِ ابن عمر میں بھی اسی طرح کا لفظ ہے (فإن معه القرين) علامہ کہتے ہیں کہ چونکہ شیطان کو بھی جنوں کی طرح تصرف فی الأجساد کی قدرت ہے، ممکن ہے اس نے جنوں کی طرح گذرنے والے کے جسم و ذہن پر قابو پا کے اسے نمازی کے سامنے سے گذرنے پر مجبور کیا ہو۔ اسے ابو داؤد نے بھی الصلاۃ میں روایت کیا ہے۔

باب إثم المار بين يَدَيِ المصلي

اس کے تحت امام مالک کی (ابو النضر عن بسربن سعيد) کی روایت ذکر کی ہے جس میں ہے کہ انہیں زید بن خالد نے ابو جہیم کی طرف بھیجا ابو جہیم سے مراد حارث بن صمہ انصاری صحابی ہیں جن کی (باب التيمم فى الحضر) میں حدیث گذر چکی ہے موطا میں بھی اسی طرح ہے کہ بھیجنے والے زید اور مرسل الیہ ابو جہیم ہیں مسلم اور ابن ماجہ وغیرہ میں (سفيان ثورى عن ابى النضر) میں بھی اسی طرح ہے لیکن (سفيان ابن عيينة عن أبى النضر) نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے بسر سے بیان کیا ہے کہ مجھے ابو جہیم نے زید کی طرف بھیجا۔ اس روایت کو (ابن ابى خيثمة عن أبيه عن سفيان) نے نقل کیا ہے پھر ابن ابی خیثمہ کہتے ہیں کہ یحییٰ بن معین سے سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ ابن عیینہ نے غلطی سے ابو جہیم کو مرسل اور زید کو مرسل الیہ ذکر کر دیا ہے صحیح وہی ہے جو امام مالک و ثوری نقل کر رہے ہیں۔ ابن القطان اس امر کو ابن عیینہ کی غلطی قرار نہیں دیتے ان کے خیال میں اس بات کا احتمال ہے کہ بسر کو دونوں نے ایک دوسرے کی طرف بھیجا ہو تا کہ اس مسئلہ میں ان کے پاس جو معلومات ہیں وہ بیان کریں۔

(بين يدى المصلى) جیسا کہ بحث ہو چکی کہ اس سے مراد اس کے بالکل قریب سامنے سے، اکثر علماء نے تین ہاتھ

فاصلہ کی حد مقرر کی ہے کہ اس سے ماوراء اگر گذرے گا تو کوئی حرج نہیں۔(ما ذا علیہ) موطا اور تمام کتب سنن اور اصحاب مسانید و مستخرجات میں اسی طرح ہے صرف کشمیہنی راوی بخاری نے ، جو بقول ابن حجر نہ اہلِ علم میں سے ہیں نہ حفاظ میں سے،(من الاثم) کے اضافہ سے روایت کیا ہے۔مصنف ابن ابی شیبہ میں اس کے بعد یہ لفظ ہے (یعنی من الاثم) (گویا یہ کسی راوی کی وضاحت ہے ، نہ کہ حدیث کا جزو۔)ابن الصلاح نے بھی اس اضافہ کو حدیث کا حصہ قرار نہیں دیا(لکان أن یقف أربعین) ابونضر کے بعد والے قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے شیخ نے(یوما أو شھرا أو سنۃ) میں سے ایک لفظ استعمال کیا ہے لیکن راوی کو شک ہے۔

کرمانی، شارحِ بخاری نے لفظ اربعین کے استعمال کی حکمت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ 4 کا عدد تمام اعداد کی اصل ہے آنجناب نے تکثیر سے تعبیر کرنے کی خاطر اسے 10 سے ضرب دیا تو حاصل جواب 40 ہوا دوسری حکمت یہ ہے کہ انسان اپنی تخلیق کے مختلف اطوار چالیس چالیس دن میں پورے کرتا ہے، مثلاً نطفہ سے مضغہ اور پھر مضغہ سے معلقہ اسی طرح (بلغ أشدہ) کی مدت چالیس برس آئی ہے لہذا اربعین کا عدد ذکر کیا۔ابن ماجہ اور ابن حبان کی حدیثِ ابی ھریرہ میں سو برس کا ذکر ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کوئی متعین عدد مراد نہیں بلکہ کثرت مراد ہے (جس طرح سبعین کا عدد کثرت بیان کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے، ان تستغفرلھم سبعین مرۃ۔اردو میں ہم کثرت سے تعبیر کرنے کے لئے کہتے ہیں تجھے سو مرتبہ، یا پچاس مرتبہ کہا ہے لہذا اس سے مراد متعین عدد نہیں بلکہ کثرت ہے) مسند بزار میں جزم کے ساتھ اربعین سنۃ کا لفظ ہے۔(خیراً لہ) اس روایت میں زبر کے ساتھ ہے کان کی خبر کے طور پر ترمذی میں پیش کے ساتھ ہے۔اسے کان کا اسم قرار دیا گیا ہے۔

(قال أبو النضر) یہ امام مالک کا کلام ہے بخاری کی معلق نہیں۔مؤطا میں مذکور ہے۔اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے نووی کہتے ہیں کہ اس سے نمازی کے سامنے سے گذرنا حرام ثابت ہو رہا ہے کیونکہ حدیث میں شدید وعید ذکر کی گئی ہے۔چنانچہ اس کا مقتضی یہ ہے کہ اسے کبائر ذنوب میں شمار کیا جائے۔(فی زمانہ اس معاملہ کو آسان لیا گیا ہے اس پر توجہ کرنے اور کرانے کی اشد ضرورت ہے)اس حدیث میں مار، یعنی گذرنے والے کے لئے وعید ذکر کی گئی ہے نمازی کے سامنے بیٹھنے یا لیٹنے یا مسلسل کھڑا رہنے والا اس میں داخل نہیں ہے۔بعض مالکیہ نے اس کا تعلق امام اور منفرد نمازی سے ذکر کیا ہے کیونکہ مقتدی کا سترہ تو امام ہے، لہٰذا صف کے ایک حصہ کے سامنے سے گذرنے والا اس حکم میں داخل نہیں ہے۔لیکن ابن حجر کہتے ہیں کہ سترہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کے پیچھے نماز پڑھنے والا بری الذمہ ہے مگر گذرنے والا تو گناہ گار ہوگا لہذا وہ امام کے سامنے سے گذرے یا ماموم کے، یا منفرد کے، گناہ کا مستحق ہوگا، بعض فقہائے مالکیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر گذرنے والے کے لئے کوئی اور راستہ نہیں ہے اور نمازی کے سامنے سترہ بھی نہیں ہے تو پھر وہ گناہ گار نہ ہوگا، مگر حدیث میں اس طرح کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ اس کے لئے ہر حال میں حکم یہ ہے کہ ٹھہرا رہے اور نماز ختم ہونے کا انتظام کرے۔کیونکہ سابقہ ابوسعید خدری کے قصہ میں ہے کہ اس نوجوان نے کوئی اور راستہ نہ پا کر ان کے سامنے سے گذرنا چاہا(فلم یجد مساغا) اس کے باوجود انہوں نے سختی سے اسے روکا۔

بعض نے(بین یدی المصلی) کو لام کی زبر کے ساتھ بمعنی جائے نماز، بھی پڑھا ہے یعنی سترہ کے اندر کی طرف سے اس حدیث کو باقی اصحاب صحاح ستہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب استقبال الرجل صاحبه أو في صلاته و هو يصلي

وكره عثمان أن يُستقبل الرجل و هو يصلي، وإنما هذا إذا اشتغل به۔ فأما إذا لم يشتغل فقد قال زيد بن ثابت: ما بالیت، إن الرجل لا يقطع صلاة الرجل۔

یعنی نمازی کے آگے کوئی دوسرا، اس کا ساتھی یا کوئی اور، بیٹھا یا لیٹا ہے تو اس بارے کیا حکم ہے (وكره عثمان) حضرت عثمانؓ نے اس امر کو مکروہ سمجھا ہے کہ نمازی کے سامنے ہوا جائے بخاری توجیہہ ذکر کر رہے ہیں کہ (إنما هذا إذا اشتغل به فأما اذا لم يشتغل فقد قال زيد الخ) یعنی اس طرح سے اس کے سامنے ہونا اس کی نماز کے لئے خلل کا باعث ہو تو پھر مکروہ ہے اگر اس طرح کا معاملہ نہیں تو اس میں زید بن ثابت کا قول ہے کہ (ما باليت الخ) یعنی اس طرح نماز کے دوران کسی کے میرے سامنے ہونے کی مجھے کوئی پرواہ نہیں (کیونکہ) آدمی (اس طرح اگر سامنے ہے) کسی کی نماز کو قطع نہیں کرتا۔ احناف کے ہاں اگر نمازی کے سامنے اسی کی طرف منہ کئے کوئی آدمی بیٹھا ہے تو اشتغال کا باعث بنے یا نہیں یہ مکروہ ہے (فیض)۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ مجھے ابھی تک حضرت عثمان کا مذکورہ قول موصولاً نہیں ملا اس قسم کی بات عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے (بطريق هلال بن يساف) حضرت عمر سے بیان کی ہے بلکہ ان دونوں نے حضرت عثمان سے اس کی عدم کراہیت ذکر کی ہے لہذا یہ محتمل ہے کہ نسخہ میں تصحیف ہوگئی ہو اور عمر کی بجائے عثمان کا نام غلطی سے لکھ دیا گیا ہو۔

حدثنا إسماعيل بن خليل حدثنا علي بن مسهر عن الأعمش عن مسلم يعني ابن صُبيح۔ عن مسروق عن عائشة أنه ذُكر عندها ما يقطع الصلاة، فقالوا: يقطعها الكلب والحمار والمرأة، قالت: لقد جعلتمونا كلابا، لقد رأيت النبيﷺ يصلي وإني لبينه و بين القبلة وأنا مضطجعة على السرير، فتكون لي الحاجة فأكره أن أستقبله فأنسلُّ انسلالا۔ و عن الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة نحوه۔

آنحضرت گھر میں نماز پڑھتے تھے حضرت عائشہ سامنے لیٹی ہوتیں۔ (وإني لبينه و بين القبلة مضطجعة) اس سے ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت ہے ان کا اگلا قول (فأكره أن استقبله) کا معنی یہ ہے کہ کس کام کے لئے چار پائی سے اترنا چاہتیں تو عین آپ کے سامنے کی طرف سے نہ اترتیں بلکہ جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے چار پائی کی پائتی کی طرف سے اترتیں۔ (وعن الأعمش عن ابراهيم) یہ سابقہ سند پر معطوف ہے یعنی علی بن مسہر نے بحوالہ اعمش دو طریق سے روایت کیا ہے، (عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عائشه) اور (عن الأعمش عن ابراهيم (النخعي) عن الأسود علي عائشه) یہ روایت اس سند کے ساتھ پہلے گذر چکی ہے۔ امام بخاری یہ استدلال کر رہے ہیں کہ اگر نمازی سامنے والے سے مشغول نہیں یعنی اس سے اس کے خشوع وتوجہ میں کوئی فرق نہیں پڑتا تو کوئی حرج نہیں۔

باب الصلاة خلف النائم

اس کے تحت حضرت عائشہ کی یہی روایت نئی سند کے ساتھ ذکر کی ہے۔ اس میں (وأنا راقدة) کا لفظ ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي قال: حدثنا هشام قال: حدثني أبي عن عائشة قالت كان النبي ﷺ يصلي وأنا راقدة معترضة على فراشه- فإذا أراد أن يوتر أيقظني فأوترت-

اس سے گویا ایک حدیث کی تضعیف کررہے ہیں جس میں ہے کہ سونے والے کی طرف منہ کرکے نماز پڑھنا منع ہے۔اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ابن عباس کے واسطہ سے بیان کیا ہے، ابوداؤد نے تصریح کی ہے کہ اس حدیث کے تمام طرق کمزور ہیں۔اس قسم کی روایت ابن عدی نے ابن عمر سے اور طبرانی نے ابوہریرہ سے بیان کی ہے مگر ان کی سند بھی کمزور ہے۔مجاہد، طاؤس اور امام مالک نے نائم اگر سامنے ہے تو نماز پڑھنا اس خیال سے مکروہ قرار دیا ہے کہ دورانِ نیند اس کی کسی حرکت سے نمازی مشغول ہوسکتا ہے۔امام بخاری کا موقف یہ لگتا ہے کہ اگر اس قسم کا خدشہ نہیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔سند میں یحی سے مراد القطان اور ھشام بن عروہ ہیں۔(فإذا أراد أن يوتر الخ اس سے یہ احتمال ہوسکتا ہے کہ ممکن ہے حضرت عائشہؓ آپ کی اقتداء میں بصورت جماعت وتر ادا کرتی ہوں)۔

باب التطوع خلف المرأة

اس کے تحت بھی پھر وہی حدیثِ عائشہ ذکر کی کیونکہ (كنت أنام) سے ظاہر ہے کہ یہ آپ کی رات کی نماز کا تذکرہ ہے اور یہ تہجد وتطوع کی نماز تھی کیونکہ فرضی نماز تو آپ مسجد میں ہمیشہ ادا فرماتے تھے۔اس پر یہ باب باندھا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: كنت أنام بين يدي رسول الله ﷺ و رجلاي في قبلته، فإذا سجد غمزني فقبضت رجلي فإذا قام بسطتهما- قالت: والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح-

ترجمہ میں (خلف المرأة) کا معنی یہ نہیں کہ عورت کی کمر کے پیچھے بلکہ مطلق اس کے پیچھے مراد ہے خواہ اس کا منہ نمازی کی طرف ہو یا کمر۔اس حدیث میں چونکہ یہ بھی بیان ہوا کہ آپ جب سجدہ کرنا چاہتے (غمزني فقبضت رجلي) مجھے ہاتھ سے ہلکا سا دباتے (آگاہ کرنے کی خاطر)۔تو میں پاؤں سکیڑ لیتی، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ سونا چار پائی پہ نہ تھا جب کہ سابقہ متعدد روایات میں سریر کا لفظ بھی ہے یہ مختلف حالتوں کا بیان ہے جب سریر استعمال کی تو اس کی جگہ بھی قبلہ کی طرف تھی اور آنحضرت کا جائے نماز اس کے پیچھے تھا، اسماعیلی نے یہ سمجھا ہے کہ آپ سریر کے اوپر نماز پڑھتے تھے اور سجدہ کرنے کے لیے حضرت عائشہ کو خبردار کردیتے اور وہ پاؤں سکیڑ لیتیں (لیکن امام بخاری کے اس حدیث کو سترہ کے ابواب میں ذکر کرنے سے پہلا احتمال قوی محسوس ہوتا ہے کہ آپ فرش پر سریر کی طرف رخ کئے نماز پڑھتے تھے)۔

باب من قال: لا يقطع الصلاة شيء

یعنی غیر مصلی کا کوئی خارجی فعل نماز کا قاطع نہیں ہے ترجمہ میں مذکور یہ جملہ زہری کے حوالہ سے مروی ہے اور اسے امام مالک نے مؤطا میں (عن الزهري عن سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه) سے روایت کیا ہے دارقطنی نے بھی اپنی سند کے ساتھ

مرفوعاً ذکر کیا ہے۔(من طریق سالم) لیکن اس کی سند ضعیف ہے اسی طرح ابو داؤد نے حضرت ابوسعید کے واسطہ سے اور دار قطنی نے انس اور ابو امامہ کے واسطہ سے مرفوعاً، نیز طبرانی نے الاوسط میں حضرت جابر کے حوالہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے مگر ان سب کی اسناد ضعیف ہے، سعید بن منصور نے صحیح سند کے ساتھ حضرات علی وعثمان وغیرھما سے بھی یہی مقولہ نقل کیا ہے مگر یہ موقوف ہے۔

حدثنا عمر بن حفص قال: حدثنا أبي قال: حدثنا الأعمش قال: حدثنا إبراهيم عن الأسود عن عائشة ح- قال الأعمش: و حدثني مسلم عن مسروق عن عائشة ذكر عندها مايقطع الصلاة- الكلب والحمار والمرأة- فقالت: شبهتمونا بالحُمُر والكلاب، والله لقد رأيت النبي ﷺ يصلي وإني على السرير بينه و بين القبلة مضطجعة، فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس فأوذي النبي ﷺ فأنسل من عند رجليه-

دونوں سند میں عمر بن حفص اپنے والد سے اور وہ اعمش سے دو طریق کے ساتھ اس روایت کو نقل کر رہے ہیں۔ جس طرح سابقہ باب میں بھی علی بن مسہر نے بحوالہ اعمش دو طریق سے روایت کیا تھا۔ (ذكر عندها ما يقطع الصلاة) ان کے پاس قاطع نماز اشیاء کا تذکرہ کیا گیا۔ علی بن مسہر کی روایت میں تھا کہ (فقالوا يقطعها الخ) یعنی اس موضوع کا ذکر چھڑنے پر لوگوں نے کہا الخ۔ مسلم کی روایت جو ابو بکر بن حفص عن عروۃ سے ہے، میں ہے (فقلت المرأة الك الخ) یعنی عروہ نے یہ بات کہی تھی۔ سعید بن منصور کی نقل کردہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ نے اہلِ عراق سے مخاطب ہو کر کہا تھا: (ياأهل العراق قد عدلتمونا الخ) اس سے مراد اہلِ عراق کی حضرت ابو ذر سے روایت کردہ مرفوع حدیث سے ہے جس میں قاطعِ نماز کے ضمن میں ان تین چیزوں کا ذکر ہے۔ مسلم کی حدیث ابی ھریرۃ اور ابو داؤد کی حدیث ابن عباس میں بھی اس طرح ہے لیکن ابن عباس کی روایت میں حیض والی عورت کا ذکر ہے۔ جب کہ ابن ماجہ کی روایت میں حیض کی تقیید کے ساتھ کلب کے اسود ہونے کی قید بھی ہے۔ چنانچہ ان بظاہر متعارض احادیث پر عمل میں علماء کے مابین اختلاف ہے۔

طحاوی وغیرہ کا اس طرف میلان ہے کہ ابو ذر کی، اور اس قسم کی دوسری روایات حضرت عائشہ کی زیر نظر روایت کے سبب منسوخ ہیں۔ مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ نسخ ثابت کرنے کے لیے ناسخ قرار دی جانے والی حدیث کا متاخر ہونا اور تطبیق کا ممکن نہ ہونا شرط ہے جب کہ تأخر بھی ثابت نہیں ہو سکتا اور تطبیق بھی غیر ممکن نہیں ہے۔ ایک تطبیق امام شافعی نے دی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ان تینوں کے قطعِ نماز سے مراد نقصِ خشوع ہے یہ نہیں ہے کہ نماز سے نکل جائے گا اور دوبارہ پڑھنی پڑے گی۔ اس کی تاکید اس سے بھی ہوتی کہ راوی حدیث سے کلب اسود کی بابت پوچھا گیا تو انہوں نے کہا (بأنه شيطان) اور شیطان کے سامنے سے گذرنے سے، سب کو معلوم ہے کہ نماز نہیں ٹوٹتی۔ کیونکہ ایک صحیح حدیث میں نماز کے دوران شیطان کے آنے اور نمازی کے لئے باعثِ اشتغال وغفلت بننے کا ذکر ہے جب کہ نماز اپنی جگہ قائم رہتی ہے۔

اس طرح (باب العمل فی الصلاۃ) میں روایت گذری ہے جس میں آنحضرت نے فرمایا کہ شیطان نے آ کر غافل کرنا چاہا اور نسائی کی حدیث عائشہ میں ہے (فصرعته) میں نے اسے پچھاڑ دیا اگرچہ حدیث میں یہ بھی ہے (جاء ليقطع صلاتي) مگر قطع کا سبب اس کا آگے سے گذرنا نہیں کیونکہ مسلم کی روایت میں سببِ قطع یہ ذکر ہوا ہے۔ (جاء بشهاب من نار ليجعله في وجهي) مجرد گذرنا تو اس کی طرف سے صادر ہوا تھا مگر نماز اپنی جگہ قائم رہی امام احمد نے کہا تھا کہ کلب اسود تو قاطعِ نماز

ہے مگر عورت اور گدھے کے قاطع ہونے کی بابت میں دل میں کچھ (تذبذب) ہے، عورت کی طرف سے تذبذب کی وجہ مذکور حدیث عائشہ ہے اور حمار کا ذکر ابن عباس کی روایت میں ہے کہ اس پر بیٹھے ہوئے صف کے ایک حصہ کے آگے سے گذرے۔ جب کہ کلب اسود کے قطع کا سبب ہونے کے خلاف کچھ وارد نہیں لہٰذا اس کے قاطع نماز ہونے میں کوئی تذبذب نہیں ہے۔ ابن عمر، جو (المرور یقطع) کے راوی ہیں، سے اس کے بعد یہ بھی مروی ہے کہ (لا یقطع صلاۃ المسلم شيء) اسی طرح ابن عباس سے مرور کا مکروہ ہونا (نہ کہ قاطع ہونا کہ نماز چھوڑنی پڑے اور دوبارہ شروع کرنی پڑے) مذکور ہے اس سے اس امر کو تقویت ملتی ہے کہ قاطع نماز والی احادیث یا تو منسوخ ہیں یا محمول علی الکراھت ہیں (گذرنے والا آدمی وعورت البتہ گناہ گار ہے) ان الفاظ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ نے جو عورت کے قاطع نماز ہونے کا انکار کیا ہے۔ اور اہلِ عراق کو مخاطب کر کے جو بات کہی ہے وہ عورت کے مطلقاً سامنے موجود ہونے، لیٹنے یا بیٹھے ہونے کی صورت میں قطعِ نماز کا انکار ہے، نہ کہ اس کا سامنے سے گذرنے کے قاطع ہونے کا انکار کیا ہے قطعِ حقیقی کے عدمِ مراد ہونے کی بابت علامہ انور کی بحث گذر چکی ہے یعنی اس عدمِ قطع سے مراد عدم بطلان ہے کہتے ہیں کہ اگر امام بخاری کا موقف کہ نماز کسی بھی چیز سے قطع نہیں ہوتی، سے مراد کسی بھی اعتبار سے عدم قطع ہے تو ہمارے نزدیک یہ صحیح نہیں کیونکہ حدیث میں تین چیزوں کا قاطع ہونا ثابت ہے لیکن اگر اس سے مراد فقہی قطع بمعنی عدم بطلان ہے تو اس سے کس کو انکار ہے۔

حدثنا إسحاق قال: أخبرنا يعقوب بن إبراهيم قال: حدثني ابن أخي ابن شهاب أنه سأل عمه عن الصلاة يقطعها شيء؟ فقال: لا يقطعها شيء- أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة زوج النبي ﷺ قالت: لقد كان رسول الله ﷺ يقوم فيصلي من الليل وإني لمعترضة بينه و بين القبلة على فراش أهله-

یہ اسحاق بن ابراہیم ہیں جو ابن راھویہ کی نسبت سے مشہور ہیں ابونعیم نے ابن منصور کو بج مراد لیا ہے مگر یہ مرجوح ہے۔ (ابن أخي ابن شهاب) ان کا نام محمد بن عبداللہ بن مسلم بن شہاب زھری ہے۔ حدیثِ عائشہ سے استدلال کرتے ہوئے (لا یقطعها شيء) کہا ہے کیونکہ حضرت عائشہ آنحضرت کی نماز کے دوران آپ کے سامنے بستر پر لیٹی یا سوئی ہوتیں تھیں۔ اس سے گویا ابوذر کی حدیث کے نسخ پر دلیل سمجھتے ہیں۔ ابن حجر کا میلان اس طرف ہے کہ حدیثِ ابی ذر منسوخ نہیں ہے بلکہ جیسا کہ گذرا ہے۔ ان باہم متعارض روایات کے درمیان تطبیق کے قائل ہیں۔ اس لئے کہ ناسخ کے لئے لازم ہے کہ اس کا متأخر ہونا ثابت ہو۔ دوسرا وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ حدیث (یقطع الصلاۃ المرأۃ) سے مراد نمازی کے سامنے عورت کی ہر حالت ہے اس کا بیٹھنا، گذرنا، لیٹنا یا سونا یا کھڑی ہونا، حدیثِ عائشہ سے صرف عورت کا سامنے لیٹے ہونے کا استثناء یا نسخ مذکور ہے۔ باقی حالتیں گویا اپنی جگہ برقرار ہیں۔ اگرچہ نسخ کے قائلین نے اس پر قیاس کرتے ہوئے باقی حالتوں کا نسخ بھی قرار دیا ہے۔ بعض نے یقطع الصلاۃ المرأۃ سے مراد یہ لیا ہے کہ سامنے کسی عورت کی موجودگی مذکورہ کسی بھی حالت میں، نمازی کے لئے غفلت فتنہ یا اشتغال کا سبب بن سکتی ہے اس لئے اسے قاطع قرار دیا گیا ہے۔

حدیثِ عائشہ میں چونکہ ایسا کوئی خدشہ نہ تھا اس لئے کہ وہ آپ کی زوجہ ہیں دوسرا خود بھی وضاحت کی کہ گھروں میں ان دنوں چراغ نہ ہوتے تھے اس سے یہ احتمال ختم ہوا کہ آپ کے لئے ان کی نقل وحرکت اشتغال کا سبب بن سکتی تھی۔ ابن بطال نے اس کو آپ کے خصائص میں سے قرار دیا ہے۔ بعض حنابلہ نے اس ساری بحث کو سمیٹتے ہوئے۔ لب لباب یہ ذکر کیا ہے کہ نمازی کے قبلہ کی

جہت کسی کی مستقل (عورت ہو یا کوئی اور شیء) موجودگی قاطعِ نماز نہیں ہے ہاں اگر مرور واقع ہو جائے تو اس صورت میں عورت وغیرہ قاطع ہوگی۔(علی فراش أهله) یہ (فیصلی) سے متعلق ہے یعنی بستر پر بھی آپ نماز پڑھ لیتے تھے جیسا کہ گذرا ہے۔

باب إذا حمل جارية صغيرة على عنقه في الصلاة

ابن بطال کہتے ہیں کہ امام بخاری اس ترجمہ میں یہ استدلال کر رہے ہیں کہ بچی کا اٹھانا اگر نماز کے قطع کا سبب نہیں ہے تو اس کا سامنے سے گذرنا بھی قاطع نہیں ہوسکتا کیونکہ حمل مرور سے اشد ہے۔امام شافعی سے بھی اشارۃً اس طرح کا استنباط منقول ہے۔مگر (صغیرۃً) کی قید سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ استدلال چھوٹی بچی کے ساتھ مخصوص ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن عامر بن عبدالله بن الزبير عن عمرو بن سليم الزرقي عن أبي قَتادة الأنصاري أن رسول اللهﷺ كان يصلي- و هو حامل أمامة بنتَ زينبَ بنتِ رسول الله ﷺ ولأبي العاص بن ربيعة بن عبد شمس، فإذا سجد وضعها وإذا قام حملها۔

عبدالرزاق اور احمد کی روایت میں ابوقتادہ سے سماع کی صراحت مذکور ہے۔عبدالرزاق کی اسی سند کے ساتھ نقل کردہ اس روایت میں (على عاتقه) کا اضافہ ہے جب کہ مسلم کی (بكير بن أشج عن عمرو بن سليم) کے حوالہ سے اسی روایت میں عنق کا لفظ ہے جو اس ترجمہ میں شامل کیا ہے،(حامل امامة) مشہور روایت حامل کی تنوین اور امامہ کے نصب کے ساتھ ہے، ترکیبِ اضافی کے طور پر بھی پڑھا گیا ہے۔ابوالعاص آپ کے داماد ہیں، بدر میں اسیر ہوئے حضرت زینب کو مدینہ بھیجنے کے وعدہ پر رہا کئے گئے، فتح مکہ سے قبل اسلام قبول کیا خلافتِ ابی بکر میں فوت ہوئے۔امامہ سے حضرت علی نے حضرت فاطمہ کی وفات کے بعد انہی کی وصیت کے مطابق شادی کی، ان سے ان کی کوئی اولاد نہیں ہوئی۔(ابن ربيعة بن عبدالشمس) امام مالک کے جمہور تلامذہ نے اسی طرح یعنی (ربيعة) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے، یحیی ابن بکیر، معن بن عیسی اور ابومصعب وغیرھم نے (ابن الربيع) نقل کیا ہے اور یہ صحیح ہے۔کرمانی کا یہ کہنا کہ بخاری نے (ابن ربيعة) کا لفظ نقل کر کے قوم کی مخالفت کی ہے، صحیح نہیں کیونکہ قوم (امام مالک کے تلامذہ) میں سے متعدد نے امام مالک سے یہ لفظ نقل کیا ہے بخاری اس میں منفرد نہیں گویا امام مالک نے دونوں لفظ بیان کئے ہیں، امام مالک کا (ربيعة بن عبد شمس) کہنا بھی مجازاً ہے دراصل جیسا کہ نسابین کا بیان ہے۔(ابوالعاص کا نسب اس طرح ہے،(ابو العاص بن ربيع/ربيعة بن عبدالعزى بن عبدشمس) (اجداد میں سے کسی مشہور جد کی طرف درمیان کے واسطے چھوڑ کر نسبت کرنا عربوں کے ہاں موجود ہے)۔

(فإذا سجد و ضعها) امام مالک سے اسی طرح مروی ہے مگر مسلم میں (عثمان بن أبى سليمان و محمد بن عجلان) نسائی میں (الزبيدى) اور مسند احمد میں (ابن جريج) اور ابن حبان نے (ابو العميس) کے طریق سے، یہ سب عامر بن عبداللہ، شیخ مالک سے (إذا ركع و ضعها) کا لفظ نقل کرتے ہیں۔ابوداؤد میں (المقبرى عن عمرو بن سليم) کے طریق سے مذکور ہے کہ (حتى إذا أراد أن يركع أخذها فوضعها ثم ركع و سجد حتى إذا فرغ من سجوده أقام وأخذ ها فردها فى مكانها) اس مفصل روایت سے صراحت ہوگئی کہ (ركع و سجد) والی دونوں قسم کی روایات واقعہ کے مطابق ہیں۔

رکوع جاتے وقت اتار دیتے تھے اور رکوع و سجود دونوں سے فارغ ہو کر دوبارہ اٹھا لیتے ، بعض نے (رکع) اور بعض نے (سجد) ذکر کیا ہے۔ یہ بھی صراحت ہوگئی کہ اٹھانے اور اتارنے کا فعل خود آنحضرت کی طرف سے تھا بعض کا یہ کہنا کہ امامہ خود آپ پر چڑھ جاتی تھی اور آپ خود نہیں اٹھاتے تھے کیونکہ نماز میں عملِ کثیر منع ہے اس کی نفی ہوگئی۔ ابن دقیق العید کا کہنا یہ تھا کہ حمل، وضع کے مساوی نہیں ہے۔ حمل میں فاعل کی منشا شامل نہیں ہوتی جب کہ وضع میں اس کی منشا شامل ہے اور اتارنے کا عمل آپ خود کرتے تھے اور یہ عملِ قلیل ہے جب کہ حمل عملِ کثیر ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ مجھے یہ توجیہہ مناسب لگتی رہی حتی کہ ایک روایت مل گئی جس میں ہے۔ (فإذا قام أعادها) گویا دوبارہ اٹھانے کا فعل بھی خود آپ کی طرف سے تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ روایت مسلم میں ہے ابوداؤد کی مذکورہ روایت میں بھی اسی طرح کا سیاق ہے بلکہ زیادہ صراحت ہے مسند احمد میں بھی ابن جریج کے طریق سے اسی قسم کے لفظ ہیں۔ (وإذا قام حملها فوضعها علی رقبتہ)۔

قرطبی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی تاویل میں علماء کے درمیان اختلاف ہے جس کا سبب اس کا عملِ کثیر ہونا ہے جو نماز کے دوران منع ہے۔ امام مالک کی تاویل یہ ہے کہ یہ نفلی نماز تھی لیکن یہ مستبعد ہے کیونکہ مسلم کی روایت میں صراحت سے کہا (رأیت النبیﷺ یؤم الناس و أمامۃ علی عاتقہ) اور بقول مازری آپ کا نفلوں میں امامت کرانا معہود نہیں ہے۔ ابو داؤد میں زیادہ صراحت ہے اور ظہر یا عصر کا ذکر ہے۔ (بینما نحن ننتظر رسول اللہﷺ فی الظھر أو العصر الخ) مالک سے یہ بھی مروی ہے کہ یہ ضرورت کے تحت تھا کیونکہ اگر آپ اسے چھوڑ دیتے تو زیادہ شور کرتی جس میں اٹھانے سے زیادہ حرج تھا، ان سے یہ بھی منقول ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔ یہ عبداللہ بن یوسف نے جو بخاری کے شیوخ میں سے ہیں، نقل کیا ہے۔ جبکہ شافعیہ، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بیانِ جواز کے لئے تھا اور اس قدر عمل جائز ہے۔ بعض نے اسے آپ کا خاصہ بھی قرار دیا ہے مگر یہ بغیر دلیل ہے اور اصل عدمِ اختصاص ہے الا یہ کہ کوئی دلیل ہو اس میں قیاس کا عمل دخل نہیں۔ ابن حجر ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید کرتے ہیں اور قرار دیتے ہیں کہ یہ عملِ کثیر نہیں بلکہ عمل متفرق ہے لہذا قلیل کے معنی میں ہے اور فاکہانی کے بقول اس میں حکمت یہ تھی کہ اس وقت تک عرب معاشرہ میں بیٹیوں سے محبت عام نہ تھی آپ نے اس فعل سے باور کرایا کہ بچیاں اور بیٹیاں قابلِ محبت و تقدیس ہیں۔

اس روایت کے شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مدنی ہیں، الادب میں بھی لائے ہیں، مسلم ابوداؤد اور نسائی نے بھی الصلاۃ میں ذکر کیا ہے۔

باب إذا صلى إلى فراش فيه حائض

حدیثِ باب سے ثابت ہوتا ہے کہ اس میں کوئی کراہت نہیں ہے یہ روایت قبل ازیں بھی ذکر ہو چکی ہے کتاب الحیض میں بھی آئے گی۔

حدثنا عمرو بن زرارة قال: أخبرنا هشيم عن الشيباني عن عبدالله بن شداد بن الهاد قال: أخبرتني خالتي ميمونة بنت الحارث قالت: كان فراشي حيال مصلى النبيﷺ فربما وقع ثوبه عليَّ وأنا علىٰ فراشي۔

سند میں الشیبانی سے مراد سلیمان بن أبی سلیمان کوفی ہیں۔ (حیال مصلی النبی) یعنی (فی جنبہ) جیسا کہ اگلی روایت

میں مذکور ہے۔شاہ صاحب کے بقول اس روایت اور کتاب الصلاۃ کی آمدہ تمام روایات سے عورت کے غیر قاطعِ نماز ہونے پر بھی استدلال کیا ہے۔ابن بطال نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے مگر یہ صراحت کی ہے کہ یہ مرور کا ذکر نہیں بلکہ قعود یا اضطجاع کا ذکر ہے۔

حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا عبدالواحد بن زياد قال: حدثنا الشيباني سليمان حدثنا عبدالله بن شداد قال: سمعت ميمونة تقول: كان النبي ﷺ يصلي و أنا إلى جنبه نائمة، فإذا سجد أصابني ثوبه و أنا حائض۔

و زاد مسدد عن خالد قال: حدثنا سليمان الشيباني : وأنا حائض۔

ان کے بھانجے عبداللہ بن شداد ہی کے حوالہ سے اوران سے شیبانی، سابقہ روایت کی طرح،مگران سے نیچے کی سند مختلف ہے۔

(وزاد مسدد عن خالد الخ) مسدد کی یہ روایت (باب اذا أصاب ثوب المصلی) کے تحت ذکر کی ہے۔

باب هل يغمز الرجل امرأته عند السجود لكي يسجد؟

اس کے تحت حضرت عائشہ کی سابقہ روایت دوبارہ ذکر کی ہے۔

حدثنا عمرو بن علي قال: حدثنا يحي قال: حدثنا عبيد الله قال: حدثنا القاسم عن عائشة رضي الله عنها قالت: بئسما عدلتمونا بالكلب والحمار، لقد رأيتني و رسول الله ﷺ يصلي وأنا مضطجعة بينه وبين القبلة، فإذا أراد أن يسجد غمز رجلَيّ فقبضتهما۔

سابقہ ترجمہ میں عورت (اور اگر حائضہ بھی ہوتو کوئی حرج نہیں) کے کپڑے حالت نماز میں چھونے اور اسکے باوجود نماز کی صحت کا ثبوت تھا اس میں عورت کا جسم چھونے اور اس کے باوجود صحتِ نماز کا ثبوت ہے۔سند میں یحیٰی سے مراد القطان،عبیداللہ سے مراد العمری اور قاسم سے مراد ابن محمد بن ابوبکر ہیں۔

باب المرأة تطرح عن المصلي شيئا من الأذى

بقول ابنِ بطال یہ ترجمہ بھی سابقہ متعدد تراجم کی طرح اس امر کے بیان میں ہے کہ عورت کا نمازی کے سامنے ہونا باعثِ قطعِ نماز نہیں کیونکہ اس کی کمر سے کوئی تکلیف دہ چیز ہٹانے کے لئے وہ اس کے دائیں بائیں اور سامنے کی جہت بھی استعمال کر سکتی ہے اور بقول ان کے اس طرح کا عمل مرور سے کم شدید نہیں ہے۔بنائے استدلال حضرت فاطمہ کا آپ کی کمر مبارک سے کفارِ مکہ کی طرف سے رکھی گئی اوجھڑی ہٹانا ہے جوانہوں نے کعبۃ اللہ میں سجدہ کے دوران لاکر رکھ دی تھی۔

حدثنا أحمد بن إسحاق السُرَّ ماري قال: حدثنا عبيد الله بن موسى قال: حدثنا إسرائيل عن أبي إسحق عن عمرو بن ميمون عن عبدالله قال: بينما رسول الله ﷺ قائم يصلي عند الكعبة وجمعُ قريش في مجالسهم إذ قال قائل منهم ألا تنظر ون إلى هذا المرائي؟ أيكم يقوم إلى جزور آل فلان فيعمدإلى فَرْثها و دمها و سَلاها

فيجيء به، ثم يمهله حتى إذا سجد وضعه بين كتفيه؟ فانبعث أشقاهم، فلما سجد رسول الله ﷺ وضعه بين كتفيه، وثبت النبي ﷺ ساجدا۔ فضحكوا حتى مال بعضهم إلى بعض من الضحك۔ فانطلق منطلق إلى فاطمة عليها السلام۔ و هي جويرية۔ فأقلبت تسعى، وثبت النبي ﷺ ساجدا حتى ألقته عنه، وأقبلت عليهم تسبهم۔ فلما قضى رسول الله ﷺ الصلاة قال: اللهم عليك بقريش، اللهم عليك بقريش، اللهم عليك بقريش۔ ثم سمّى: اللهم عليك بعمرو بن هشام وعتبة بن ربيعة و شيبة بن ربيعة والوليد بن عتبة و أمية بن خلف و عقبة بن أبي معيط و عُمارة بن الوليد قال عبدالله: فوالله لقد رأيتهم صرعىٰ يوم بدر، ثم سُحبوا إلى القليب قليبِ بدر۔ ثم قال رسول الله ﷺ: وأُتبع أصحاب القليب لعنةً۔

احمد بن اسحاق، امام بخاری کے صغار شیوخ میں سے ہیں اور آپ ان کے اسی روایت کے شیخ عبید اللہ بن موسیٰ سے شریکِ درس بھی ہیں۔ سرمار بخارا کے نواح میں ایک بستی تھی وہاں کے مشہور شجاع تھے۔ دلیری میں ضرب المثل تھے (شارحین نے اگرچہ سور ماری کو سرمار کی طرف نسبت ذکر کیا ہے، مگر میرے ذہن میں خیال سمایا ہے کہ یہ سورما نہ ہو جو اردو و فارسی میں نہایت بہادر و شجاع پر بولا جاتا ہے)۔ عبید اللہ اور اوپر کے تمام راوی کوفی ہیں۔ (عن عبداللہ) سے مراد ابن مسعود ہیں۔ (جزور آلِ فلان) آلِ فلان کی تعیین کہیں نہیں آئی مگر ابن حجر کا خیال ہے کہ ہوسکتا ہے اس سے مراد آل ابی معیط ہوں کیونکہ انہی کا فرد عقبہ بن ابی معیط لانے کے لئے اٹھا تھا۔ (فانطلق منطلق) محتمل ہے کہ یہ راوی حدیث ابن مسعود ہوں یہ روایت الطہارۃ میں گذر چکی ہے۔

خاتمہ

مذکورہ بالا ابوابِ استقبال القبلہ و أحکام المساجد و أبواب السترۃ میں کل (۸۶) مرفوع احادیث ذکر ہوئیں۔ (۳۶) ان میں سے مکرر ہیں جن میں (۱۰) سابقہ کتب میں اور (۲۶) اسی کتاب میں۔ گیارہ احادیث کے سوا باقی مسلم نے بھی نکالی ہیں (۱۸) معلقات ہیں۔ ایک کے سوا باقی تمام مکرر ہیں جو غیر مکرر ہے وہ حدیثِ انس ہے جس میں مالِ بحرین اور حضرت عباس کا قصہ ذکر ہوا۔ یہ حدیث افرادِ بخاری میں سے ہے یعنی اسے مسلم نے نقل نہیں کیا۔ (۲۳) آثارِ صحابہ و تابعین بھی ہیں، اثر مساجد ابن عباس، اثرِ عمر و عثمان کہ مسجد میں پاؤں پر پاؤں رکھ کے لیٹ جاتے تھے، اور ان کا اثر توسیعِ مسجد نبوی کی بابت، یہ موصولہ ہیں باقی سب معلقات ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب مواقیت الصلاۃ

باب مواقیت الصلاۃ و فضلُها و قوله

﴿ان الصلاۃ کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتا﴾ [النساء:۱۳۰]

موقتا، وقته علیهم

بعض نسخوں میں (باب) کا لفظ موجود نہیں ہے عموما (کتاب) کے لفظ کے بعد باب کا لفظ ذکر ہوتا ہے کیونکہ کتاب اشمل ہے جس کے تحت متعلقہ مختلف ابواب ذکر کئے جاتے ہیں۔ شاہ صاحب کے بقول کتاب عام ہے اور باب المواقیت لا کر حکم ذکر کر رہے ہیں کہ یہ بذریعہ وحی مشروع ہوئے یا اجتہاد کے ذریعہ؟ (چنانچہ قول اللہ عزوجل ﴿ان الصلاۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا﴾ ذکر کر کے کہا: وقته علیهم گویا ان مواقیت کے تعین میں اجتہاد کا کوئی عمل دخل نہیں) اکثر نسخوں میں (موقوتا) کے بعد (موقتا وقته الخ) ہے اس سے اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ موقت، توقیت سے ہے مجاہد سے (موقوتا) کا معنی (مفروضا) منقول ہے دیگر سے (محدودا) یعنی اس کی حد ہے جس سے تجاوز و اخراج صحیح نہیں ہے۔ صاحب المنتھی کا کہنا ہے کہ کسی بھی چیز کی کوئی غایت یا وقت متعین کیا جائے تو کہا جائے گا۔ (ھو موقت)

> حدثنا عبداللہ بن مسلمة قال : قرأت علی مالك عن ابن شهاب أن عمر بن عبدالعزیز أخر الصلاۃ یوماً، ودخل علیه عروۃ بن الزبیر فأخبرہ أن المغیرۃ بن شعبة أخر الصلاۃ یوماً وھو بالعراق، فدخل علیه ابو مسعود الأنصاری فقال: ماھذا یا مغیرۃ؟ ألیس قدعلمت أن جبریل نزل فصلی، فصلی رسول اللہﷺ ثم صلی فصلی رسول اللہﷺ، ثم صلی فصلی رسول اللہﷺ، ثم صلی فصلی رسول اللہﷺ، ثم صلی فصلی رسول اللہﷺ، ثم قال: بھذا أمرت: فقال عمر لعروۃ: اعلم ما تحدثُ، أوَ إن جبریل ھو أقام لرسول اللہﷺ وقت الصلاۃ؟ قال عروۃ: کذلك کان بشیر بن أبی مسعود یحدث عن أبیه۔

شیخ بخاری عبداللہ القعنبی ہیں، اس حدیث کے تمام رجال مدنی ہیں اور یہ مؤطا کی پہلی روایت ہے۔ (ان عمر بن عبدالعزیز أخر الصلاۃ یوما) بدء الخلق میں (لیث عن ابن شھاب) کے طریق سے ہے (أخر العصر شیئا) ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ ظاہر سیاق سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ان کا معمول نہ تھا بلکہ کسی دن اتفاقا تاخیر ہوگئی اس کی تائید عبدالرزاق کی روایت (عن معمر عن ابن شھاب) سے ہوتی ہے جس میں ہے (أخر الصلاۃ مرۃ) طبرانی کی روایت (من طریق ابی بکر بن حزم أن

عروۃ حدث) میں ہے کہ ان دنوں عمر بن عبدالعزیز امیر مدینہ تھے۔ ولید بن عبدالملک کے دور میں، اور اس زمانہ میں بنو امیہ نمازوں کو عموما تاخیر سے پڑھاتے تھے۔ وقت نکلا نہ تھا لیکن مستحب یعنی اول وقت نکل چکا تھا۔ طبرانی کی روایت میں ہے (فأمسی) اس کا مطلب یہ ہے کہ (قارب المساء) شام کے قریب ہو گئے۔ (إن المغيرة أخر الصلاة يوما) مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ یہ بھی نمازِ عصر تھی۔ (و هو بالعراق) مؤطا کی روایت میں ہے۔ (بالکوفة) عراق کے گورنر تھے اور قیام کوفہ میں تھا، یہ عہدِ معاویہؓ کی بات ہے (فدخل عليه ابو مسعود الانصاری) یہ ابو مسعود عقبہ بن عمرو بدری صحابی ہیں۔ (أليس قد علمت) عموما مخاطبت کے لئے (ألست) مستعمل ہے مگر یہ استعمال بھی درست ہے اور روایت اسی طرح ہے۔ بعض ماہرین لغت کے بقول (أليس) ضمیرِ شان کے طور پر ہے نہ کہ ضمیرِ مخاطب کے طور پر یہ دو الگ الگ ترکیبیں ہیں۔ سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ مغیرہ کو مذکورہ واقعہ کا علم تھا، اس لئے استفہامِ انکار کا اسلوب اختیار کیا۔

غزوہ بدر کی روایت میں مصنف نے (لقد علمت) یعنی اداۃِ استفہام کے بغیر ذکر کیا ہے اس سے اس خیال کو تقویت ملتی ہے۔ (أن جبريل نزل) مغازی میں ابن اسحاق نے بیان کیا ہے کہ یہ فرضیتِ نماز یعنی لیلۃ الاسراء کی صبح کا واقعہ ہے۔ یہ بات محمد بن اسحاق نے بحوالہ (عتبة بن مسلم عن نافع بن جبير) ذکر کی ہے۔ یہی روایت عبدالرزاق نے (عن ابن جريج قال قال نافع بن جبير) بیان کی ہے۔ اس میں ہے کہ حضرت جبریل (نزل حين زاغت الشمس) یعنی زوال کے وقت آئے۔ اور پہلی جو نماز پڑھائی وہ ظہر ہے۔ اسی لئے اسے الاولیٰ کہا جاتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ بیانِ اوقات ہجرت سے قبل ہوا۔

(نزل فصلى فصلى رسول الله) دیگر روایات میں صراحت ہے کہ حضرت جبریل نے آنجناب کی امامت کرائی اور آپ ان کے ساتھ ساتھ نماز کے ارکان ادا کرتے تھے۔ یعنی یہ معنی نہیں کہ پہلے حضرت جبریلؑ نے نماز پڑھی بعد ازاں آنجناب نے۔ نووی نے اسی مفہوم کو جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ لیث کی روایت میں جسے بخاری وغیرہ نے ذکر کیا ہے، ہے (نزل جبريل فأمني فصليت معه)

(بهذ أمرت) زیادہ مشہور، تاء پر زبر ہے یعنی آنحضرت سے مخاطب ہو کر کہا کہ آپ کے لئے یہ حکم ہے، تاء کے پیش کے ساتھ بھی مروی ہے یعنی حضرت جبریل نے کہا ہے مجھے اس کا حکم دیا گیا تھا کہ آپ تک پہنچاؤں اور نمازوں کے اوقات کی وضاحت کروں۔ غیر بخاری کی روایت میں ہے کہ دو مرتبہ جناب جبریل نے آپ کی امامت کرائی گویا یہاں صرف واقعہ کا بیان مقصود ہے تعداد ذکر نہیں کی، ابو داؤد کی روایت میں مکمل تفصیل ہے۔ (أوان جبريل) ہمزہ استفہام کا ہے اور واو عاطفہ اور معطوف علیہ مقدر ہے (ان) کے الف پر زبر اور زیر دونوں صحیح ہیں۔ (وقت الصلاة) مستملی کے روایت میں (وقوت) جمع کا صیغہ ہے۔ (كذلك كان بشير بن ابی مسعود) یہ أجلہ تابعین میں سے ہیں آنحضرت کے عہد میں پیدا ہوئے اور آپ کو دیکھا بھی اس لئے صحابہ میں ان کا ذکر کیا گیا ہے۔ بقول ابن عبدالبر یہ سیاق منقطع ہے کیونکہ ابن شہاب نے عروہ کے بشیر سے اس بیان و روایت کے وقت اپنی موجودگی کا ذکر نہیں کیا اور نہ عروہ نے بشیر سے سماع یا تحدیث کی صراحت کی ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک صرف لقاء اور مجالسہ کافی ہے مرجحہ صیغوں کا استعمال لازمی نہیں۔ کرمانی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ سند متصل نہیں ہے کیونکہ بشیر نے آنحضرت سے روایت نہیں کی مگر ابن حجر اس کو رد کرتے ہیں۔ کیونکہ لیث کی روایت میں جو صحیح میں آئے گی تمام اشکالات کا حل موجود ہے اس میں ہے کہ (فقال عروة سمعت

بشير بن أبى مسعود يقول سمعت أبى يقول سمعت رسول اللهﷺ يقول الخ)۔
عمر بن عبدالعزیز کا عروہ کو (اعلم ما تحدث الخ) کہنا اس لئے ہے کہ اوقات کی تفصیلات کا تو انہیں علم تھا مگر ان کا حضرت جبریل کے واسطہ سے آنحضرت اور امت کو مطلع کیا جانا ان کے علم میں نہ تھا، لہٰذا مزید توثیق چاہی جو عروہ نے بشیر کا حوالہ دے کر کر دی یہ بھی محتمل ہے کہ عمر کے خیال میں تھا کہ اوقاتِ نماز کے اول و آخر میں کوئی فرق نہیں، ثواب کے لحاظ سے یکساں ہیں ممکن ہے مغیرہ کا بھی یہی خیال ہو ابو مسعود کی روایت ذکر کرنے پر رجوع کر لیا مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت (معمر عن الزهرى) میں ہے کہ عمر بعد ازاں ہمیشہ نمازوں کے اوقات کی علامت جاننے کے لئے کوشاں رہتے (یعنی وقت ہوتے ہی ادا کرتے) ابن اسحاق عن الزہری کی روایت میں ہے: (فما أخرها حتى مات) اسے ابو الشیخ نے اپنی کتاب المواقیت میں ذکر کیا ہے۔ ابو داؤد میں (من طريق ابن وهب، طبرانى میں (من طريق يزيد بن أبى حبيب) دونوں (عن اسامة بن زيد عن الزهرى) اسی روایت کو نقل کرتے ہیں۔ اسامہ کی اس روایت کی تائید مسند عمر بن عبدالعزیز اور بیہقی کی سنن کبریٰ کی روایت جو کہ (من طريق يحيى بن سعد الانصارى عن أبى بكر بن حزم) سے ہے۔ جس میں ہے کہ (انه بلغه عن أبى مسعود) تو سابقہ روایت ذکر کی۔

(قال عروة و لقد حدثتنى عائشة الخ) باب وقت العصر کی آمدہ روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ابنِ شہاب کا مقولہ ہے یعنی یہ بخاری کی معلق روایت نہیں جیسا کہ کرمانی نے ایک احتمال ذکر کیا ہے۔ حضرت عائشہ کی اس وضاحت پر شاہ صاحب کا قول ہے کہ اس سے یہ استنباط ہوسکتا ہے کہ آنجناب نمازِ عصر ایک مثل ہونے پر ادا کرتے تھے کیونکہ اس زمانہ میں حجرات کی دیواریں زیادہ اونچی نہ تھیں اور صحن بھی زیادہ وسیع نہ تھا۔ لہٰذا اس قسم کے حجرات میں سورج ایک مثل کے بعد ہی۔ نہ کہ دو مثل کے بعد، بلند ہوتا ہے۔ (یعنی اس کے سائے لمبے ہوتے ہیں)۔

اس کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں کہ یہ تعجیلِ عصر کی دلیل ہے۔ طحاوی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ دیواریں چھوٹی تھیں تو سورج حجرات میں سے مغرب سے کچھ دیر قبل ہی نکل سکتا تھا (یعنی ان کے ہاں یہ تاخیرِ عصر کی علامت ہے) علامہ مزید کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں عصر کو مؤخر کر کے ادا کرنا مستحب ہے۔ امام شافعی سے منقول ہے کہ آپ نمازِ عصر اس وقت پڑھتے جب دن کا چوتھایا پانچواں حصہ باقی ہوتا۔ احناف میں سے شامی پانچواں یا چھٹا حصہ ذکر کرتے ہیں۔ علامہ نے اس مقام پر مفسرین کے حوالہ سے ان آیات کو ذکر کیا ہے جن سے اشارۃً پانچوں نمازیں اور ان کے اوقات کا ذکر ہے مثلاً ﴿فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون﴾ اور ﴿اقم الصلاة طرفى النهار﴾ اور ﴿اقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾۔ مزید تفصیل آگے آ رہی ہے۔

چونکہ حضرت جبریلؑ نے نمازوں کے اول اوقات اور آخر اوقات، دونوں کی، دو دن امامت کروا کر وضاحت کی۔ جیسا کہ ایک روایت میں ہے، لہٰذا ظاہراً عمر بن عبدالعزیز نے عصر کو اس کے آخر وقت یعنی دو مثل سایہ ہونے سے بھی مؤخر کر دیا، اسی لئے اس امر کا عروہ نے انکار کیا۔ یا یہ کہ عمر کی نماز آخر وقت کے اندر ہی تھی مگر عروہ کا انکار یہ بتلانے کے لئے تھا کہ آنحضرت کا عملِ مسلسل نمازوں کو ان کے اول اوقات میں ادا کرنا تھا، اسی لئے حضرت عائشہ کا قول ساتھ ہی ذکر کر دیا جو نمازِ عصر ہی سے متعلق ہے اور اس سے واضح ہوتا ہے کہ نمازِ عصر اول وقت ہی میں ادا ہوتی تھی، حضرت جبریل کا دوسرے دن آخر اوقات میں نمازوں کی امامت بیانِ جواز کے لیے

اوراوقات کی آخری انتہاء وحد کی تعلیم کے لئے تھا۔

آنحضور کا ہمیشہ کا عمل اول اوقات میں نمازوں کی ادائیگی ہے اسی لئے عروہ نے عمر بن عبدالعزیز پر ایک دفعہ نماز عصر کو مؤخر کے پڑھنے پر اعتراض کیا حالانکہ وہ وقت سے نکلے نہ تھے۔اوقاتِ نماز کے بارہ میں علامہ انور کا موقف ہے کہ صرف فجر وعصر کے وقت کی تعیین کی گئی ہے یعنی ان کے آخر وقت کو قرآن بیان کر رہا ہے باقی سارے اوقات کی بابت آنجناب سے قولی واضح احادیث مروی نہیں ہیں ۔انہیں رواتـ نے اپنے تفقہ اور مشاہدہ کے مطابق مختلف تعبیرات کا سہارا لیتے ہوئے ذکر کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں یُسر ہے اور یہی شارع علیہ اسلام کا قصد تھا۔

اس بارہ میں تفصیلی اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں: کہ فجر کے اول و آخر وقت کے تعین پر سبھی کا اتفاق (اجماع) ہے۔ اسی طرح ظہر کے اول وقت پر بھی، البتہ اس کے آخر وقت کی بابت اختلاف ہے اور اس بارہ میں امام ابوحنیفہ سے متعدد اقوال منقول ہیں۔اسی اختلاف کے باعث عصر کے اول وقت کے بارہ میں بھی اختلاف ہے۔اس کے آخر وقت پر اتفاق ہے۔اسی طرح مغرب کے اول وقت پر اتفاق ہے۔جو اوقاتِ نماز متفقہ ہیں اس کی وجہ ظاہر ہے مثلاً فجر کا طلوع اور انتہاء سب کے ہاں معروف ہے۔اسی طرح زوالِ آفتاب ایک ظاہر امر ہے۔اسی طرح غروب آفتاب بھی، لہٰذا ان نمازوں کے اوقات متفقہ ہیں، مغرب کے آخر وقت اور اس کے نتیجہ میں عشاء کے اول وقت نیز اس کے آخر وقت میں بھی قدرے اختلاف ہے۔زیادہ اختلاف ظہر کے آخر اور اس کے نتیجہ میں عصر کے اول وقت میں ہے۔باقی سب میں معمولی ہے۔

امام ابوحنیفہ کے مطابق ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہو جانے پر ظہر کا وقت ختم ہو جائے گا اور عصر کا اول وقت شروع ہو جائے گا۔باقی ائمہ کے ہاں عصر کا اول وقت جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر یعنی ایک مثل ہو جائے۔یہ بھی لکھتے ہیں کہ فقہ حنفی کے مصادر یعنی الجامع الصغیر والکبیر میں ظہر کا آخری وقت مذکور نہیں۔ مجھے نہیں علم کہ کہاں سے یہ روایت مشہور ہوئی ہے کہ ظہر کا وقت تب ختم ہوگا جب ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہو جائے گا۔دراصل امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ عصر کا وقت تب شروع ہوگا جب ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہو،ظہر کے آخر وقت کی بابت انہوں نے کچھ نہیں کہا۔امام محمد نے بھی اپنی مؤطا میں ظہر کے آخر وقت سے تعرض نہیں کیا۔امام ابوحنیفہ سے ایک روایت جمہور کے موقف کے مطابق بھی ہے۔(یعنی عصر کا اول وقت جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہو) سید احمد شافعی نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اپنے پہلے قول سے، جمہور کے موقف کے مطابق رجوع کر لیا تھا۔یہ خزانۃ المفتیین اور فتاویٰ ظہیریہ سے نقل کیا ہے۔اور وہ دونوں میرے نزدیک معتبر کتب میں سے ہیں۔بہر حال ابن عابدین نے اس کا رد کیا ہے۔کہ یہ ظاہر روایت کے خلاف ہے لیکن مؤلف الدر المختار نے اسی کا فتویٰ دیا ہے۔میرے نزدیک صاحبِ درمختار کا فتویٰ راجح ہے۔یہ قول عن حسن بن زیاد عن ابی حنیفہ ہے۔تیسرا قول یہ منقول ہے کہ ظہر کا وقت ایک مثل تک ہے۔اور عصر کا وقت مثلِ ثالث (جب ہر چیز کا اس کے تین گنا ہو) کے بعد داخل ہوتا ہے۔اس قول پر مثلِ ثانی مہمل ہے۔یہ اسد بن عمرو عن ابی حنیفہ سے ہے۔چوتھا قول جسے عمدۃ القاری میں ذکر کیا ہے اور کرخی نے اسی کو صحیح کہا ہے، یہ ہے کہ ظہر کا وقت سایہ دو گنا ہونے سے قبل تک ہے اور عصر کا وقت تب داخل ہوگا جب سایہ دو گنا ہو جائے گا۔امام مالک نے اسی کو اختیار کیا ہے۔اور انہوں نے وقتِ مہمل کو چار رکعات کے بقدر قرار دیا ہے۔بعض مالکیہ نے اس وقتِ مہمل کو مثلِ اول کے آخر میں، جبکہ بعض نے دوسری مثل کے شروع میں کہا ہے۔

امام ابوحنیفہ سے منقول ان چار اقوال کو علامہ انور ایک ہی قول کے چار پہلو قرار دیتے ہوئے یہ توجیہہ بیان کرتے ہیں کہ۔ وھی تنحط علی محط واحد و مرجع الکل عندی ان المثل الأول الخ۔ مثل اول ظہر کے ساتھ مختص ہے، مثلِ ثالث عصر کے ساتھ مختص ہے جبکہ مثل ثانی دونوں کے لیے صالح ہے۔ مطلوب یہ ہے کہ ظہر وعصر کے مابین فاصلہ ہوا گر کسی نے ظہر کو اس کے اول وقت میں ادا کیا ہے تو عصر کی تعجیل کرے اور اسے ایک مثل سایہ ہونے پر پڑھ لے۔ (گویا ان کے ہاں سایہ ایک مثل ہونے پر عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے شاید اسی لیے ابھی تک اوقاتِ نماز کے بعض نقشوں میں اہل حدیثوں والے عصر کے وقت کو عصرِ اول کے نام سے لکھا گیا ہے)۔ لیکن اگر کسی نے ظہر کو مؤخر کر کے اسے ایک مثل پر پڑھا ہے تو وہ اب عصر کو بھی مؤخر کر لے۔ اور اسے دو مثل پر ادا کرے تا کہ فاصلہ رہے، ہاں سفر یا مرض کے باعث یہ فاصلہ ختم کرنا جائز ہے۔ امام شافعی سے جو یہ منقول ہے کہ اگر حیض والی عورت آخر العصر میں طاہرہ ہوگئی تو اسے چاہیے کہ ظہر کی قضاء بھی دے اس کی وجہ یہ ہے کہ ظہر اور عصر اور اسی طرح مغرب وعشاء کے درمیان کچھ وقت ایسا ہے جو دونوں نمازوں کے لیے صالح اور مشترک ہے۔ علامہ دعویٰ کرتے ہیں کہ حدیثِ جبرائیل اسی مذکورہ بالا توجیہہ پر پورا اترتی ہے۔ مثلاً حضرت جبرائیل نے پہلے دن زوال کے فوراً بعد ظہر پڑھائی اور عصر ایک مثل پر، دوسرے دن ظہر کو مؤخر کر کے دو مثل پر پڑھائی اس پر عصر کو بھی مؤخر کر کے دو مثل کے بعد پڑھایا اور یہی عین میری تحقیق ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ درمیان کا کچھ وقت دونوں نمازوں کے لیے مشترک ہے کہ پہلے دن عصر کو ایک مثل پر اور دوسرے دن عین اس وقت (ایک مثل پر) ظہر کو پڑھایا۔ ترمذی کی حدیث میں صراحت سے ہے کہ انه صلی الظهر فی الیوم الثانی لوقت العصر بالأمس۔ نسائی میں ہے کہ دوسرے دن ظہر کے لیے اس وقت آئے جب۔ حین کان ظل الرجل مثل شخصه۔ شافعیہ کے ہاں عصر کا وقت پانچ انحاء پر مقسم ہے۔ وقتِ فضیلت یعنی اول وقت، وقتِ اختیار جو اول کے بعد سے لے کر ہر چیز کا سایہ دو مثل ہونے تک ہے، جواز بلا کراہت اور جواز مع کراہت اور پانچواں اور آخری وقت، وقتِ عذر۔ جبکہ حنفیہ کے ہاں دو تقسیم ہیں، وقتِ استحباب اور وقت کراہت، استحباب سے مراد وہ اوقات جن میں ادائیگی نماز مکروہ نہیں ہے۔ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے دونوں دن جن اوقات میں نمازیں پڑھائیں وہ وقتِ استحباب میں داخل ہیں کیونکہ وہ وقتِ مکروہ کی تعلیم دینے نہیں آئے تھے پس اگر انہوں نے دوسرے دن عصر کو دو مثل پر پڑھایا ہے تو لازماً ابھی وقتِ کراہت شروع نہ ہوا ہوگا۔ (خلاصہ بحث یہ ہے کہ تمام مسالک کے ہاں جو اوقاتِ نماز بالخصوص ظہر کا آخر اور عصر کا اول وقت ہے انہیں علامہ درست اور حدیث کے مطابق قرار دیتے ہیں)۔ یہی توجیہہ وہ مغرب کے آخر وقت کی بابت جو امام صاحب سے دو قول منقول ہیں ایک یہ کہ شفقِ ابیض تک ہے، دوسرا یہ کہ شفقِ احمر تک ہے، کے بارے میں کرتے ہیں۔ شفقِ احمر مغرب کے ساتھ مختص ہے جب کہ شفقِ ابیض دونوں کے مابین مشترک ہے اور مابعد ابیض عشاء کے ساتھ مختص ہے۔

یہ روایت المغازی اور بدء الخلق میں بھی منقول ہے مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اس روایت کو نقل کیا ہے۔

باب

﴿منیبین إلیه واتقوه وأقیموا الصلاة و لا تکونوا من المشرکین﴾[الروم: ۳۱]

ابو ذر کی روایت کے مطابق باب تنوین کے ساتھ ہے جب کہ باقیوں کی روایت میں (باب قول الله تعالی الخ)

اضافت کے ساتھ ہے۔اس کے تحت وفد عبدالقیس والی حدیث ذکر کی ہے ترجمہ میں ذکر کردہ آیت کی اس کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ آیت میں نفی شرک کوا قامتِ نماز کے ساتھ ملایا گیا ہے جب کہ حدیث میں اثباتِ توحید کوا قامتِ نماز کے ساتھ ملایا گیا ہے۔

حدثنا قتيبه بن سعيدقال: حدثنا عباد- هو ابن عباد- عن أبي جَمرة عن ابن عباس قال: قدم و فد عبدالقيس على رسول الله ﷺ فقالوا: إنا من هذا الحي من ربيعة، و لسنا نصل إليك إلا في الشهر الحرام، فمرنا بشيء نأخذه عنك و ندعو إليه مَن وراء نا- فقال: آمركم بأربع، و أنها كم عن أربع: الإيمان بالله- ثم فسرها لهم- شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، و إقامُ الصلاة، وإيتاء الزكاة، و أن تؤدوا إليَّ خُمُس ما غنمتم- وأنهي عن الدُباء، والحَنتم، والمُقيّر، والنقير-

قتیبہ کے شیخ عباد ہیں جن کے والد کا نام بھی عباد ہے ان کے دادا حبیب بن مہلب بن اَبی صفرہ ہیں (مہلب عبدالملک بن مروان اور ولید بن عبدالملک کے دور میں مشہور سالارِ لشکر تھے حجاج کی طرف سے خوارج کا فتنہ قمع کرنے میں ان کا بڑا نام ہے ہند میں بھی لشکر کشی کی اور موجودہ سرحد کے علاقہ میں کئی فتوحات کیں بنوں کا شہرانہوں نے فتح کیا تھا۔اسکی فتح کے بارہ میں ایک شاعر نے کہا ؎

ألم تر أن الأزد ليلة بيتوا ببنة كانوا خير جيش المهلب

بنہ سے مراد سرحد کا شہر بنوں ہے)

یہ روایت اور متعلقہ مباحث (باب أداء الخمس من الايمان) میں گذر چکے ہیں۔

باب البيعة على إقام الصلاة

یہ بیعت دراصل اسلام میں داخلہ کی بیعت ہوتی تھی، آنحضرت توحید کا اقرار کرانے کے بعد اقامتِ نماز کی شرط لگاتے کیونکہ یہ تمام بدنی عبادات کی اصل ہے پھر زکاۃ کی ادائیگی پر بیعت لیتے کیونکہ یہ تمام مالی عبادات کی اصل ہے پھر بیعت کرنے والے کی حیثیت ،ھیت اور مقام پیشِ نظر رکھتے ہوئے اس کے حسب حال کسی معاملہ پر بیعت لیتے چنانچہ جریر بن عبداللہ سے (النصح لكل مسلم) پر بیعت لی کیونکہ وہ اپنے قبیلہ کے سردار تھے لہٰذا اس امر کی ضرورت تھی کہ وہ خیر خواہی سے ہر ایک کے ساتھ معاملہ کریں، اسی طرح وفدِ عبدالقیس سے مذکورہ امور کے بعد اداءِ خمس کی بیعت لی کیونکہ انہیں اپنے ہمسایہ کفارِ مضر سے ہمیشہ معرکہ آرائی درپیش رہتی تھی اور خمس کی ادائیگی ان کے حسبِ حال تھی۔علامہ کہتے ہیں کہ عرب تجارتی لین دین مکمل ہونے پر مصافحہ کرتے تھے گویا بیعت کا لفظ بیع ہی سے ماخوذ ہے، حقیقی معنی سے منسلخ ہو کر معاہدہ کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔

حدثنا محمد بن المثنى قال: حدثنا يحي قال: حدثنا إسماعيل قال: حدثنا قيس عن جرير بن عبدالله قال: با يعت رسول الله ﷺ على إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم-

شیخ بخاری کے شیخ یحی القطان ہیں ان کے استاذ اسماعیل بن ابی خالد اور وہ قیس بن اَبی حازم سے راوی ہیں۔کتاب الایمان کے آخر میں یہ روایت بھی گذر چکی ہے۔

باب الصلاۃ کفارۃ

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن الأعمش قال: حدثني شقيق قال: سمعت حذيفة قال: كنا جلوسا عند عمر رضي الله عنه فقال: أيكم يحفظ قول رسول اللهﷺ في الفتنة؟ قلت: أنا، كما قاله۔ قال: إنك عليه۔ أو عليها۔ لجريء۔ قلت: فتنة الرجل في أهله و ماله و ولده و جاره تكفرها الصلاة والصوم والصدقة والأمر والنهي۔ قال: ليس هذا أريد، و لكن الفتنة التي تموج كما يموج البحر۔ قال: ليس عليك منها بأس يا أمير المؤمنين، إن بينك و بينها بابا مغلقا۔ قال: أيكسر أم يُفتح؟ قال: يُكسر۔ قال: إذن لا يغلق أبدا۔ قلنا: أكان عمر يعلم الباب؟ قال: نعم كما أن دون الغد الليلة۔ إني حدثته بحديث ليس بالأغاليط۔ فهبنا أن نسأل حذيفة، فأمرنا مسروقا فسأله، فقال: الباب عمر۔

یہ حذیفہ بن الیمان ہیں (فی الفتنۃ) یہ اطلاق العام بارادۃ الخاص کے قبیل سے ہے کیونکہ حضرت عمر کی مراد جیسا کہ صراحت کی، عام فتن سے نہ تھی بلکہ کوئی بہت بڑا فتنہ جس کی صفت ذکر کر دی، سے تھی۔ فتنہ کا اصل معنی آزمائش اور امتحان ہے پھر ہر معاملہ پر کہ آزمائش جس کی برائی (یعنی سلبی پہلو ظاہر کر دے، بولا جاتا ہے، کفر، غلو، عذاب، بلیۃ، قتال، کسی چیز کی طرف میلان پر بھی بولا جاتا ہے خیر اور شر میں بھی فتنہ ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے (و نبلو کم بالشر والخیر فتنۃ) کیونکہ لغت میں اس کا معنی ہے نکھار کی چیز یعنی جس سے دو امر کے درمیان نکھار ہو (فیض)

(انی کما قالہ) یعنی أنا أحفظ کما قالہ (علیہ أو علیھا) علیہ کی ضمیر کا مرجع آنحضرت ہیں (یہ اس وجہ سے کہا کہ حضرت حذیفہ بے تکلفی اور جرات سے امت پر پڑنے والی آزمائشوں اور عظیم فتنوں کی بابت آنحضرت سے پوچھا کرتے تھے) اور علیھا کی ضمیر کا مرجع، مقالہ ہے (یعنی اس مقالہ، مراد کلام۔ پر یعنی یہ بات کہنے اور بیان کرنے پر تو نہایت جری ہے) یہ شک کسی راوی کی طرف سے ہے۔ (الأمر والنھی) یعنی امر بالمعروف ونہی عن المنکر (فی الزکاۃ) کی روایت میں صراحت ہے۔ (قلنا) یہ شقیق کا مقولہ ہے۔ بقیہ فوائد اور مباحث علامات النبوۃ میں اس روایت کے ذکر کے وقت آئیں گے۔ اس روایت کو مسلم، ترمذی نے اور ابن ماجہ نے الفتن میں نکالا ہے۔

حدثنا قتيبة قال: حدثنا يزيد بن زُريع عن سليمان التيمي عن أبي عثمان النهَدي عن ابن مسعود أن رجلا أصاب من امرأة قُبلة، فأتى النبي ﷺ فأخبره، فأنزل الله:﴿أقم الصلاة طرفَي النهار وزُلَفا من الليل، إن الحسنات يُذهبن السيئات﴾فقال الرجل: يا رسول الله، أَلِيَ هذا؟ قال: لجميع أمتي كلِهم۔

(إن رجلا) اس کا نام ابوالیسر ہے، ترمذی نے ذکر کیا ہے کوئی اور نام بھی منقول ہے۔ عورت کا نام کہیں مذکور نہیں ہے۔ بقیہ فوائد تفسیر سورہ ہود میں آئیں گے، مرجۂ اس سے استدلال کرتے ہیں کہ افعالِ خیر ہر قسم کے گناہوں۔ کبائر صغائر کا کفارہ ہیں لیکن

جمہور اہل السنۃ اسے صغائر کے کفارہ پر محمول کرتے ہیں۔قتیبہ کے سوا تمام راوی بصری ہیں اسے مسلم نے التوبۃ ،ترمذی اور نسائی نے التفسیر جب کہ ابن ماجہ نے الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔

باب فضل الصلاة لوقتها

(لوقتہا) اور (علی وقتھا) دونوں طرح مروی ہے، مسلم نے بھی دونوں لفظ روایت کئے ہیں کتاب التوحید کی روایت میں دوسری سند کے ساتھ (لوقتہا) کا لفظ مذکور ہے۔

حدثنا أبو الوليد هشام بن عبدالملك قال: حدثنا شعبة قال: الوليد بن العيزار أخبرني قال: سمعت أبا عمرو الشيباني يقول: حدثنا صاحب هذه الدار- و أشار إلى دار عبدالله- قال: سألت النبيﷺ: أي العمل أحب إلى الله؟ قال: الصلاة على وقتها- قال: ثم أي؟ ثم بِر الولدين- قال: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله- قال: حدثني بهن، ولو استزدته لزادني-

سند میں شعبہ کہتے ہیں (الولید بن العیزار أخبرنی) یہ تقدیم و تاخیر ہے، بجائے (قال أخبرنی) کے اس طرح کہا، عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں الولید کے باقی شاگردوں کی روایت میں صراحت ہے (أی العمل أحب إلی اللہ) الجہاد کی روایت میں جو (مالك بن مغول عن الوليد) سے ہے (أی العمل أفضل) ہے۔ مفہوم ایک ہی ہے۔ متعدد روایات میں اس طرح کا سوال آنحضرت سے کیا گیا اور آپ کے جوابات مختلف ہیں اس بابت علماء یہ تاویل کرتے ہیں کہ کہ جوابات کا یہ اختلاف سائلین کے حالات کے پیشِ نظر ہے ہر سائل کو آنجناب نے وہ عمل بتلایا جس کی اسے حاجت تھی یا اس بارہ میں اس میں کمی تھی یا اس کی رغبت کو پیشِ نظر رکھا یا اختلافِ جواب کا تعلق اختلافِ اوقات سے ہے جب آپ نے جہاد کو افضل عمل قرار دیا وہ ابتدائے اسلام کا زمانہ تھا کہ اسلام کی بقاء و تمکن کا دار و مدار جہاد پر تھا عمومی لحاظ سے اور نارمل حالات میں نماز کی وقت پر ادائیگی افضل ہے، ایک توجیہہ یہ بھی ہے کہ افضل سے مراد مطلقاً فضیلت ہے یعنی افعل التفضیل کا معنی مراد نہیں۔ یا اس قسم کی روایات میں (من أفضل الخ) من محذوف ہے مطلقاً افضلیت مراد نہیں۔

(لوقتہا) ابن بطال کے نزدیک اس سے مراد اول وقت ہے چنانچہ وقت ہوتے ہی نماز کی ادائیگی کی طرف توجہ ہونا چاہئے۔ علی بن حفص کی روایت میں صراحت سے کہا (الصلاة فی أول وقتها) یہ حاکم دار قطنی اور بیہقی نے روایت کی ہے۔ علی بن حفص مسلم کے رجال میں سے ہیں مگر دار قطنی کہتے ہیں کہ آخری عمر میں ان کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ یہی لفظ (حسن بن علی المعمری عن ابی موسی عن غندر عن شعبة) سے بھی منقول ہے، صحیح ابن خزیمہ، اور حاکم میں بھی (عثمان بن عمر عن مالك بن مغول عن الوليد) کے طریق سے اسی طرح مروی ہے۔ اگرچہ اکثر رواۃ نے (الصلاة لوقتها) روایت کیا ہے جس نے (اول) کا لفظ ذکر کیا اس کے خیال میں معنی یہی بنتا ہے۔ کیونکہ لام ابتداء کے لئے بھی ہوتا ہے جس طرح قرآن پاک میں ہے (أقم الصلاة لد لوك الشمس) بعض نے لام کو۔ فی۔ کے معنی میں بھی لیا ہے۔ اس طرح مفہوم یہ ہوگا کہ نمازوں کو ان کے اوقات کے اندر ادا کرنا یعنی قضاء سے بچنا۔ (ثم ای) بعض علمائے لغت کے نزدیک (ای) پر تنوین اصوب ہے کیونکہ یہ معرب غیر

مضاف ہے جب کہ بعض کے ہاں یہ اصلاً مضاف ہے اور اس کا مضاف الیہ مقدر ہے (ای العمل أحب) لہذا غیر منون ہے۔ (حدثنی بہن) یہ ابن مسعود کا مقولہ ہے تاکیداً یہ کہا (و لو استزدتہ لزادنی) مسلم کی روایت میں ہے، ابن مسعود کہتے ہیں کہ میں نے ازراہِ شفقت پوچھنا موقوف کیا یعنی آپ کی مشقت کا خیال آیا اگر اور پوچھتا تو آپ بتلاتے رہتے۔ اسے الجہاد، الادب اور التوحید میں بھی لائے ہیں، علاوہ ازیں مسلم نے الایمان، ترمذی اور نسائی نے الصلاۃ میں روایت کیا ہے۔

باب الصلوات الخمس كفارة

باب تنوین کے ساتھ ہے کشمیھنی کی روایت میں (كفارة للخطايا) ہے (إذا صلاهن لوقتهن في الجماعة وغيرها) کا اضافہ ہے۔

حدثنا إبراهيم بن حمزة قال: حدثني ابن أبي حازم والدراردي عن يزيد عن محمد بن إبراهيم عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: أرأيتم لو أن نهرا بباب أحدكم يغتسل فيه كل يوم خمسا ما تقول ذلك يُبقي من درنه؟ قالوا: لا يبقي من درنه شيئا۔ قال: فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله به الخطايا۔

شیخ بخاری ابراہیم دو شیوخ یعنی ابن ابی حازم اور دراوردی سے روایت کر رہے ہیں دونوں کا نام عبدالعزیز ہے اور دونوں مدنی ہیں، سند کے باقی راوی بھی مدنی ہیں۔ (أرأيتم) استفہام تقریری ہے۔ (ماتقول) ماتقولون، صیغہ جمع کے ساتھ بھی آیا ہے (لايبقى من درنه شيئا) (يبقي) ثلاثی مروی ہے تب (شيئا) پیش کے ساتھ فاعل ہوگا۔

تاکیدِ معنی کے لئے یہ تمثیل ذکر کی کہ جس طرح پانی کا کثرت سے استعمال آدمی پر کوئی میل کچیل باقی نہ رکھے گا اس طرح روزانہ پانچ وقت نماز کی ادائیگی خطایا کو مٹا ڈالے گی۔ بظاہر (خطایا) سے مراد صغیرہ و کبیرہ ہر قسم کے ہیں مگر ابن بطال کہتے ہیں کہ اس سے مراد صغائر ہیں کیونکہ تمثیلاً آپ نے بدن کی میل کا ذکر کیا ہے جو زخم پھنسی وغیرہ کی نسبت معمولی ہیں اس طرح زیادہ قرینِ قیاس یہ ہے کہ اس سے معمولی درجہ کے ذنوب، یعنی صغائر مراد ہیں اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے جو (عن طريق العلاء عن أبيه عن أبي هريرة) ہے جس میں ہے (الصلوات الخمس كفارة لما بينها ما اجتنبت الكبائر) چنانچہ یہ روایت اس عموم کو مقید کر رہی ہے۔ اس حدیث کو مسلم نے الصلاۃ میں جب کہ ترمذی نے الامثال میں درج کیا ہے۔ اس کی سند میں تین تابعی ہیں (أولهم يزيد) جو کہ ابن عبداللہ ہیں ابن حجر کے بقول اس سند کے ساتھ یہ حدیث انہی کے واسطہ سے منقول ہے۔ مسلم میں ان سے روایت کنندہ لیث بن سعد اور بکر بن نصر ہیں۔ بیہقی نے شعب میں اسے (من طريق محمد عن عبيد عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة) ذکر کیا ہے مگر یہ طریق شاذ ہے کیونکہ محمد کے علاوہ باقی اصحابِ اعمش اس کو (عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر) روایت کرتے ہیں۔ مسلم میں بھی اس طرح ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ (ما تقول) کا لفظ صرف امام بخاری کی اس سند کے ساتھ اس روایت میں ہے باقی ائمہ ستہ اور احمد کے ہاں یا تو (ما تقولون) ہے یا سرے سے یہ لفظ ہے ہی نہیں۔ ابن ماجہ کی روایت میں ہے مگر وہ بجائے ابوھریرہ کے حضرت عثمان سے مروی ہے۔

باب تضييع الصلاة عن وقتها

یعنی اس کی نہی کے بارہ میں ہے۔اس لفظ کے ساتھ باب مضاف ہے ابوذر کے نسخہ میں (باب في) ہے

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا مهدي عن غيلان عن أنس قال: ما أعرف شيئا مما كان على عهد النبي ﷺ۔ قيل: الصلاة۔ قال: أليس صنعتم ما صنعتم فيها؟

موسیٰ کے شیخ مہدی بن میمون اوران کے شیخ غیلان بن جریر ہیں، اس سند کے تمام رجال بصری ہیں

(قيل الصلاة) یعنی کہا گیا کہ نماز تو اسی شکل اورصورت میں باقی ہے جو آنحضرت کے دور میں تھی تو اس پر انہوں نے کہا: (أليس ضيعتم ما ضيعتم فيها) بعض روایت میں اسے (صنعتم) بھی پڑھا گیا ہے احمد اور ترمذی کی روایت میں (صنعتم) ہی ہے۔مگر (ضیعتم) کا لفظ ترجمہ سے مطابقت رکھتا ہے ان کی اس سے مراد نمازوں کا تاخیر سے ادا کرنا ہے۔احمد وترمذی کی روایتوں میں انہوں نے اس کا صانع حجاج کو قرار دیا ہے (اس سے ثابت ہوا کہ آنحضرت کا معمول نمازوں کو ان کے اول اوقات میں ادا کرنا تھا اسی لئے حضرت انس کہہ رہے ہیں کہ کوئی چیز (مراد دین کے معاملات) اس شکل اورصورت میں باقی نہیں رہی جس طرح آنجناب کے عہد مبارک میں تھی بلکہ متغیر ہوچکی ہے۔طبقات ابن سعد میں ثابت بنانی کے حوالہ سے ہے کہ وہ حضرت انس کے ہمراہ تھے حجاج نے نماز کو مؤخر کیا حضرت انس نے کھڑے ہوکر اس بابت اس سے بات کرنا چاہی مگر ساتھیوں نے ازراہِ شفقت روکا (حجاج کی شقاوت کو مد نظر رکھتے ہوئے) اس پر وہ سوار ہوکر چل دیئے اور کہا (والله ما أعرف شيئا الخ)

حدثنا عمرو بن زرارة قال: أخبرنا عبدالواحد بن واصل أبو عبيدة الحداد عن عثمان بن أبي روّاد أخي عبدالعزيز قال: سمعت الزهري يقول: دخلت على أنس بن مالك بدمشق و هو يبكي فقلت: ما يبكيك؟ فقال: لا أعرف شيئا مما أدركت إلا هذه الصلاة، و هذه الصلاة قد ضيعت۔

حضرت انس حجاج گورنرِ عراق کی شکایت کرنے دمشق گئے تھے یہ خلیفہ ولید بن عبدالملک کا دور تھا۔(إلا هذه الصلاة) منصوب پڑھیں گے یعنی نماز کے علاوہ کوئی معاملہ ایسا نہیں جس میں بگاڑ نہ آچکا ہو مگر نماز، پڑھنے کی حد تک باقی ہے مگر اس میں بھی بگاڑ کی یہ شکل پیدا ہوئی (ضيعت) یعنی تاخیر سے ادا کی جانے لگی۔(فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة) کی تفسیر میں بیضاوی لکھتے ہیں (تركوها وأخروها) تاخیر سے مراد اس کے اُفضل ومستحب وقت سے تاخیر ہے نہ کہ کلیۃً وقت سے نکل کر دوسری نماز کے وقت میں دخول مراد ہے۔بنو امیہ کے خلفاء وامراء نے نمازوں کی ادائیگی میں تاخیر کرنا شروع کر دی تھی۔بعض دفعہ اس قدر تاخیر کرتے تھے کہ دوسری نماز کا وقت ہوجاتا تھا۔(و قال بكر الخ) ابن خلف بصری ہیں ان کا ذکر جامع بخاری میں صرف اسی جگہ آیا ہے۔اسے اسماعیلی نے موصول کیا ہے (قال اخبرنا محمود بن محمد الواسطي قال أخبرنا ابو بشر بكر بن خلف الخ) ابن حجر وضاحت کرتے ہیں کہ حضرت انس کی یہ رائے صرف اہل بصرہ وشام سے متعلق تھی کہ وہاں کے امراء نے طاعات و عبادات کی ادائیگی میں کوتاہی کرنا شروع کر دی وگرنہ مروی ہے کہ مدینہ میں آئے اور کہا (ما أنكرت شيئا إلا أنكم لا تقيمون الصفوف) یعنی وہاں حالات صحیح ڈگر پر تھے۔صرف اقامتِ صفوف میں کچھ کوتاہی تھی۔(ضيعتم) والی روایت صرف امام بخاری

نے نقل کی ہے لہذا وہ ان کے افرادات میں سے ہے۔

باب المصلي يناجي ربه عز و جل

حدثنا مسلم بن إبراهيم قال: حدثنا هشام عن قتادة عن أنس قال: قال النبيﷺ: إن أحدكم إذا صلى يناجي ربه، فلا يتفلن عن يمينه، و لكن تحت قدمه اليسرى۔

یہ حدیث ابواب المساجد کے ضمن میں گذر چکی ہے۔ یہاں ذکر کرنے کی مناسبت یہ بنتی ہے کہ چونکہ نمازی حالتِ نماز میں اپنے رب کے ساتھ محو مناجات ہے لہذا ضروری ہے کہ نمازوں کے اوقات کی محافظت کی جائے اور انہیں وقت پر ادا کیا جائے تا کہ یہ اعلیٰ مرتبہ بطریق اولی واحسن حاصل ہو کیونکہ نمازوں کی ادائیگی میں کوتاہی یا مستحب اوقات سے تاخیر کے سبب اس عظیم رتبہ کے حصول سے محرومی ہو سکتی ہے۔ علامہ انور اس خیال سے کہ خلف الامام قرأتِ فاتحہ کے وجوب کے قائلین اسے وجوبِ فاتحہ کی دلیل نہ قرار دے لیں (جو کہ فی الحقیقت ہے یعنی مناجات کیا ہے؟ سورت فاتحہ کا پڑھنا اور اپنے رب سے محوِ مناجات ہونا)۔ اس حدیث کو انفرادی نماز سے متعلق قرار دیتے ہیں۔ سری نماز بھی مراد ہو سکتی ہے اور بقول علامہ کسی امام سے سری نماز میں فاتحہ نہ پڑھنا منقول نہیں ہے (احناف کا عمل آج کل اس کے خلاف ہے وہ جہری کی تیسری اور چوتھی رکعت میں فاتحہ نہیں پڑھتے)۔ سند میں مسلم شیخ بخاری کے استاذ ھشام دستوائی ہیں۔ (و قال سعيد عن قتادة) یہ سعید بن ابی عروبہ ہیں۔ احمد اور ابن حبان نے اس طریق کو موصول کیا ہے۔ (و قال شعبة الخ) یعنی عن قتادہ اس سند کے ساتھ، اسے خود امام بخاری نے موصول کیا ہے (بطريق آدم عنه) اس طرح (بطريق حفص بن عمر عن شعبة) (باب حك المخاط من المسجد) میں یہ روایت موصول ہو چکی ہے ان تعلیقات کے ذکر سے ان کی مراد اصحابِ قتادہ کا اس حدیث کی قتادہ سے روایت میں مختلف الفاظ کے استعمال و ذکر میں ان کے اختلاف کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ اور شعبہ کی روایت تمام سے اتم اور اکمل ہے لیکن اس میں مناجات کا ذکر نہیں کرمانی شارحِ بخاری نے یہ احتمال بھی ذکر کیا کہ یہ تعلیقات نہیں بلکہ مسلم بن ابراہیم کے واسطہ کے ساتھ ہی منقول ہیں مگر ابن حجر اس کا رد کرتے ہیں کیونکہ مسلم کا سعید سے سماع ثابت نہیں لہذا ان کو معلق قرار دینا ہی صواب ہے۔ (و قال حميد عن أنس) اسے بھی خود مصنف نے (من طريق اسماعيل بن جعفر عنه) اول ابواب مساجد میں موصول کیا ہے۔

حدثنا حفص بن عمر قال: حدثنا يزيد بن إبراهيم قال: حدثنا قتادة عن أنس عن النبي ﷺ قال: اعتدلوا في السجود، ولا يبسط ذراعيه كالكلب، و إذا بزق فلا يبزقنّ بين يديه و لا عن يمينه فإنما يناجي ربه۔

اس حدیث کے باقی مباحث تو آگے آئیں گے یہاں محلِ مناسبت اس روایت کا لفظ (فإنه يناجي ربه) ہے۔ سابقہ ابواب میں تھوک دائیں طرف نہ پھینکنے کی علت اس طرف فرشتہ کا ہونا اور سامنے نہ پھینکنے کی علت قبلہ کا ہونا بیان کیا اور یہاں اللہ تعالیٰ سے محوِ مناجات ہونا بیان کیا، یہ کوئی تعارض نہیں کیونکہ ایک حکم کی دو یا دو سے زیادہ علتیں ہو سکتی ہیں۔ مناجی عموماً اپنے مناجی کے سامنے ہوتا ہے اور کبھی اس کے دائیں طرف بھی ہوتا ہے لہذا ان اطراف تھوکنے کی ممانعت آئی۔ (ویسے تو بائیں طرف بھی مناجی ہو سکتا ہے مگر عام مشاہدہ کے مطابق اور دینی نقطہ نظر سے تو صراحتہً دائیں طرف والا زیادہ متقرب و احق سمجھا جاتا ہے)۔ علامہ انور کہتے ہیں فلا

یتفلن۔کی مناط (حکمت) یہ ہے کہ مطلوب یہ ہے کہ نمازی سمتِ حسن پر ہو (یعنی وقار،حسن منظر اور شائستگی کا نمونہ ہو) اسی لئے اقعاء کلب، افتراشِ ثعلب ،نقرِ غراب اور بروکِ جمل جیسی ھیئات سے منع کیا ہے تھوک پھینکنا بھی اسی قبیل سے ہے (اعتدلوا) ابن العربی کے حوالہ سے علامہ انور ذکر کرتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ دوران سجدہ نہ تو اعضائے سجدہ کا بسط ہو کہ بالکل لیٹ ہی جائے اور نہ ان کا قبض ہو کہ بالکل سکیڑ لے اس کے ساتھ ساتھ تعدیل بھی مراد ہے۔یعنی اطمینان۔

باب الإبراد بالظهر في شدة الحر

ظہر کی نماز کا وقت زوال شمس کے بعد شروع ہوتا ہے، شدت گرمی میں ابراد کا حکم اور تلقین ہے۔صلہ کی باء مفعول پر داخل ہے جس طرح (وامسحوا برؤسکم) میں ہے یعنی یہ باء سببیہ کی نہیں ہے (فیض)

حدثنا أيوب بن سليمان قال: حدثنا أبو بكر عن سليمان قال صالح بن كيسان: حدثنا الأعرج عبدالرحمن وغيرُه عن أبي هريرة و نافع مولى عبدالله بن عمر عن عبدالله عمر أنهما حدثاه عن رسول الله ﷺ أنه قال: إذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة، فإن شدة الحر من فيح جهنم۔

نافع ،پیش کے ساتھ، الأعرج پر معطوف ہے۔وغیرہ، سے مراد ابن حجر کے نزدیک ابوسلمہ بن عبدالرحمن ہیں ابونعیم نے اس روایت کو المستخرج میں (وغیرہ) کا لفظ ذکر کئے بغیر دوسری سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔شیخ بخاری ایوب بن سلیمان اپنے شیخ ابوبکر بن ابی اویس کے واسطہ سے اپنے والد سلیمان سے راوی ہیں ان کا سماع بھی اپنے والد سے ثابت ہے کئی روایات بغیر کسی واسطہ کے روایت کی ہیں۔(أنهما حد ثاه)انہما سے مراد یا تو ابوھریرہ و ابن عمر ہیں اور (ہ) ضمیر کا مرجع صالح کے شیخ ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ (ھما) سے مراد الاعرج و نافع جب کہ (ہ) سے مراد صالح ہوں۔اسماعیلی کے نسخہ میں (أنهما حدثا) (ہ) ضمیر کے بغیر ہے۔

(إذا اشتد الخ) سے ثابت ہوتا ہے کہ ابراد کا حکم گرمی کی شدت کے ساتھ خاص ہے (فأبردوا عن الصلاة) باب افعال سے ہے۔عام طور پر یہ معنی کیا گیا ہے کہ موخر کرو حتی کہ وقت ٹھنڈا ہو جائے (أبرد ،إذا دخل في البرد) جیسے (أظهر إذا دخل في الظهيرة) یا (أنجد إذا دخل نجداً) وغیرہ۔ابن حجر کے مطابق بعض نے اس سے نماز کی ادائیگی میں جلدی کرنا مراد لیا ہے یعنی گرمی شدید ہونے سے پیشتر ہی ادا کر لی جائے مگر ان کے مطابق یہ تاویل بعید ہے کیونکہ اسی باب کی حدیثِ ابی ذر میں صراحت ہے (انتظر انتظر) موذن نے اذان کہنا چاہی تو آپ نے فرمایا ابھی انتظار کرو اس سے ثابت ہوا کہ ابراد سے مراد تاخیر ہے نہ کہ تعجیل۔جمہور کے ہاں یہ امر استحبابی ہے بعض کے ہاں وجوبی جب کہ بعض اسے امرِ ارشادی یعنی تلقینی قرار دیتے ہیں۔امام شافعی ابراد کو گرم علاقوں کے ساتھ خاص کرتے ہیں نیز جماعت کی قید لگاتے ہیں یعنی اگر اکیلا ہے تو وہ اول وقت ہی میں ادا کر لے یا اگر تمام لوگ ایک ہی جگہ مجتمع ہیں دور چل کر مسجد نہیں جانا پڑتا تو ان کے لئے افضل یہی ہے کہ اول وقت ادا کر لیں۔کیونکہ علت یہ ہے کہ راستے گرم ہیں مشقت سے بچاتے ہوئے ابراد کا حکم اور تلقین ہے کہ سائے کچھ دراز ہو جائیں تا کہ مسجد کی طرف جانا آسان ہو۔(الصلاة) مراد ظہر کی نماز ہے کیونکہ وہی عین دوپہر جب کہ گرمی کا زور ہوتا ہے، کے وقت ہوتی ہے ویسے بھی ابوذر کی اگلی حدیث میں اس کی صراحت ہے (من فيح جهنم) یعنی جہنم کی بھاپ سے ہے۔اس کے تحت علامہ انور کہتے ہیں کہ بظاہر گرمی سورج کے تابع ہے جہنم کی تبعیت

اس لئے مذکور ہے کیونکہ سورج جہنم کا تابع ہے اسی لئے قمرین کو بروز حشر جہنم میں ڈال دیا جائے گا کیونکہ اسباب یا تو ظاہرہ ہوتے ہیں یا معنویہ، ظاہرہ تو عموماً محسوس اور مشاہد ہوتے ہیں ان کے ذکر کی کوئی حاجت نہیں ہوتی، شریعت ہمیں معنوی اسباب سے آگاہ کرتی ہے جو مدرک بالحس نہیں ہوتے تو معدن خیر وسرور جنت ہے اور معدنِ مہالک، وشرور جہنم ہے۔

اس روایت کے تمام رجال مدنی ہیں اور اس میں دو صحابی اور تین تابعی ہیں۔

حدثنا ابن بشار قال: حدثنا غندر قال: حدثنا شعبة عن المهاجر أبي الحسن سمع زيد بن وهب عن أبي ذر قال: أذن مؤذن النبي ﷺ الظهر فقال: أبرد أبرد- أو قال: انتظر انتظر-وقال: شدة الحر من فيح جهنم، فإذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة- حتى رأينا فيء التلول-

ابن بشار سے مراد محمد الملقب بندار ہیں، سند کے ایک راوی المہاجر ابوالحسن ہیں المہاجر اسم ہے نہ کہ صفت۔ الف لام کے بغیر بھی استعمال ہوا ہے۔ (أذن مؤذن النبیﷺ الظهر) مؤذن سے مراد حضرت بلال ہیں اگلی ایک روایت میں صراحت ہے۔ (الظهر) زبر کے ساتھ پڑھیں گے (أي وقت الظهر) مراد یہ کہ اذان دینا چاہی اگلی ایک روایت میں (أراد أن الخ) ذکر ہے۔ (حتى رأينا فيء التلول) تل کی جمع اس سے وضاحت ہوگئی کہ ابراد سے مراد تاخیر ہے حتی کہ سائے دراز ہو جائیں۔ اور گرمی کی شدت ماند پڑ جائے (تاکہ سایہ دار جگہوں سے ہوتے ہوئے مسجد آنا آسان ہو)

اسے امام بخاری الصلاۃ اور صفۃ النار، جب کہ مسلم ابوداؤد اور ابن ماجہ نے الصلاۃ میں درج کیا ہے۔

حدثنا علي ابن عبدالله قال: حدثنا سفيان قال حفظناه من الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة، فإن شدة الحر من فيح جهنم- واشتكت النار إلى ربها فقالت : يارب أكل بعضي بعضا ، فأذن لها بنفسين : نفس في الشتاء ونفس في الصيف ، فهو أشد ماتجدون من الحر وأشد ما تجدون من الزمهرير-

ابوھریرہ کے شاگرد اور اس حدیث کے راوی سعید بن المسیب ہیں اور ان سے روایت کنندہ زہری۔ زھری کے اکثر اصحاب نے اس روایت کو سعید کے حوالہ سے جب کہ بعض نے دونوں کے حوالہ سے روایت کیا ہے۔ اور دونوں طریق محفوظ اور صحیح ہیں۔ (واشتكت النار الخ) اس میں اختلاف ہے کہ یہ شکایت لسانِ حال سے کی یا لسان قال سے، قاضی عیاض، قرطبی اور نووی اس کو حقیقت پر محمول کرتے ہیں جب کہ بیضاوی اسے مجاز قرار دیتے ہیں گویا ان کے نزدیک یہ شکایت لسانِ حال سے کی۔ اور اس سے مراد اس کا بھڑکنا ہے اور (أكل بعضي بعضا) سے مراد اس کے اجزاء کا ازدحام ہے سانس لینا بھی ان کے نزدیک مجازاً ہے۔ لیکن تثنیہ کے صیغہ کا استعمال (فأذن لها بنفسين) مجازی معنی کی نفی کرتا ہے۔ (نفس في الصيف) نفس پر پیش اور زیر دونوں جائز ہیں۔ زیر کے ساتھ بدل یا عطف بیان ہوگا۔ (وأشد ما تجدون من الزمهرير) روایت کے اعتبار سے اشد مرفوع ہے مگر قواعد کی رو سے زیر پڑھنا بھی جائز ہے بدل ہونے کے سبب۔ زمہریر شدتِ سردی کو کہتے ہیں جہنم کا ایک حصہ بھی اس طرح کا ہے۔ بخاری کی یہ

روایت لف ونشر غیر مرتب ہے۔یعنی (نفس فی الشتاء) کے سبب (أشد ماتجدون من الزمہریر) ہے اور (نفس فی الصیف) کے سبب(أشد ما تجدون من الحر) ہے۔نسائی کی روایت میں لف ونشر مرتب ہے (یعنی فی الشتاء) کی رعایت سے ہے(زمہریر) کا ذکر ہے۔

اس سے معتزلہ کا رد ہوتا ہے جو کہتے ہیں کہ نارِ جہنم کی تخلیق قیامت کے روز ہوگی۔شدتِ گرمی کے سبب ظہر کی نماز مؤخر کرنے پر قیاس کرتے ہوئے شدت سردی کے سبب نمازِ فجر کی تاخیر نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس کا وقتِ طلوع آفتاب کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے اور نمازِ ظہر کی تاخیر اس قدر نہ ہوگی کہ وقت ہی نکل جائے۔جمہور کے مطابق یہ تاخیر صرف ظہر کے ساتھ خاص ہے جمعہ کی تاخیر نہ کی جائے گی۔نمازِ جمعہ کی عدم تاخیر کی وجہ یہ ہے کہ بروز جمعہ جہنم بھڑکائی نہیں جاتی۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ فإن شدة الحرمن فیح جھنم۔تاخیرِ ظہر کی تعلیل نہیں ہے بلکہ یہ ایک امرِ واقع کا بیان ہے اصل تعلیل شدتِ حر ہے ہمیں ازراہِ شفقت تلقین کی کہ ابراد کریں فیح جہنم حرارت کا سبب غیبی ہے،تعلیل کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں۔اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت نے زوال کے فورا بعد نماز پڑھی اور فرمایا کہ اس وقت آسمان کے دروازے کھولے جاتے ہیں میں نے پسند کیا کہ میرا کوئی عمل اس وقت اوپر لے جایا جائے (ایک روایت میں ہے کہ یہ آپ کا مستمر عمل تھا،زوال کے فورا بعد چار رکعت پڑھا کرتے تھے) اس سے ثابت ہوا کہ تسجیر کا اثر زوال کے وقت ختم ہو جاتا ہے لہٰذا نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں البتہ شفقۃً امت کو اِبراد کی تلقین کی۔لکھتے ہیں کہ جہاں تک امام شافعی کے (مذکور) قول کا تعلق ہے ترمذی نے شافعی ہونے کے باوجود صرف اسی ایک موضوع میں صراحۃً اپنے امام کی مخالفت کی ہے اور تاخیرِ ظہر کو شدتِ حر میں اولیٰ قرار دیا ہے کیونکہ حدیثِ ابی ذر میں ہے کہ ایک سفر میں جب کہ سب نمازی ایک ہی جگہ موجود تھے آنجناب نے ابراد کیا۔حضرت انس کی روایت میں ہے کہ آپ سرما میں ظہر کو اس کے اول وقت میں اور گرما میں ابراد کر کے ادا فرماتے تھے۔(عام مساجدِ احناف میں سرما وگرما ظہر کا ایک ہی وقت مقرر ہے حالانکہ طحاوی حنفی حضرت انس کی مذکورہ روایت کی بابت لکھتے ہیں۔و ھکذا السنة عندنا۔)

حدثنا عمر بن حفص قال: حدثنا أبي قال: حدثنا الأعمش حدثنا أبو صالح عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ : أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم- تابعه سفيان و يحي وأبو عوانة عن الأعمش-

(أبردوا بالظہر) عام طور پر جمہور نے صرف ظہر کے ابراد پر ہی صاد کیا ہے چونکہ اس کا ذکر احادیث میں ہے اور ضرورت بھی اس کی تاخیر کی ہوتی ہے لیکن امام احمد نے اس پر قیاس کرتے ہوئے موسمِ گرما میں عشاء کو تاخیر سے ادا کرنے کا کہا ہے جب کہ ابن حبیب نے ان کے برعکس موسمِ سرما میں اسے تاخیر سے ادا کرنے کو کہا ہے کیونکہ سرما کی راتیں لمبی ہوتی ہیں۔جب کہ ان کے نزدیک گرما میں رات چھوٹی ہونے کی وجہ سے نمازِ عشاء جلد ادا کی جائے۔(شاید امام احمد نے سرما میں رات گذرنے کے ساتھ ساتھ سردی میں شدت ہونے کے سبب نماز جلد ادا کرنے کی ضرورت بیان کی)۔

(تابعه سفيان و يحى و ابو عوانة عن الأعمش) یہ سفیان ثوری ہیں،متابعت کی یہ روایت بخاری نے (صفة النار،کتاب بدء الخلق) میں ذکر کی ہے لیکن اس میں (أبردوا بالظهر) کی بجائے (الصلاة) ہے، یحیٰ جو کہ ابن سعید

القطان ہیں، کی متابعت مسند احمد میں ہے۔اس میں بھی (بالصلاۃ) کا لفظ ہے۔ اسماعیل کی روایت (عن أبی یعلیٰ عن المقدسی عن یحیٰ) میں (بالظہر) کا لفظ ہے۔ ابوعوانہ کی روایت کی بابت ابن حجر کہتے ہیں کہ مجھے نہیں مل سکی۔ السراج اور البیہقی نے اپنے اپنے طریق کے ساتھ اعمش سے یہ روایت نقل کی ہے اور دونوں کی روایت میں (بالظہر) کا لفظ ہے۔

ابن حجر نے امام بخاری کی ان روایاتِ باب کے حسنِ ترتیب کی تعریف کی ہے۔ پہلی حدیث میں مطلقا ابراد کا ذکر ہے۔ دوسری میں اس وقت کی انتہاء کا ذکر ہے جہاں تک تاخیر کرنا مستحب ہے یعنی فيء التلول کے ظہور تک، تیسری میں سبب کا ذکر ہے چوتھی میں صراحت کے ساتھ نمازِ ظہر کے ابراد کا ذکر ہے۔

باب الإبراد بالظهر في السفر

یہ ترجمہ لا کر ثابت کیا ہے کہ یہ ابراد صرف حضر کے ساتھ خاص نہیں بلکہ حالتِ سفر میں بھی ہو سکتا ہے بالخصوص جب وہ اثنائے سفر استراحت کی خاطر ٹھہرا ہوا ہے اگر سفر جاری ہے پھر وہ تقدیم یا تاخیر کے ساتھ جمع کر سکتا ہے۔

حدثنا آدم بن أبي اياس قال: حدثنا شعبة قال: حدثنا مهاجر أبو الحسن مولى لبني تيم الله قال: سمعت زيد بن وهب عن أبي ذر الغفاري قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر، فأراد المؤذن أن يؤذن للظهر، فقال النبي ﷺ: أبرد۔ ثم أراد أن يؤذن فقال له: أبرد۔ حتى رأينا فيء التلول، فقال النبي ﷺ: إن شدة الحر من فيح جهنم، فإذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة۔ و قال ابن عباس ﴿يتفيأ﴾ يتميل۔

(فأراد المؤذن) ابن ابی شیبہ۔ ترمذی، ابوعوانہ اور طحاوی کی روایات میں صراحت ہے کہ وہ حضرت بلال تھے۔ اس روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اذان بھی تاخیر کے ساتھ دی جائے گی۔ اس اذان سے مراد اقامت بھی ہو سکتی ہے یعنی اذان تو اپنے وقت (اول وقت) پر ہی دی مگر اقامت اس وقت کہی جب آپ نے اچھی طرح ابراد کر لیا ترمذی کی روایت میں (أن یقیم) کا لفظ ہے اگرچہ ابوعوانہ کی اسی روایت میں جو کہ شعبہ سے ہے (ترمذی کی روایت بھی شعبہ سے ہے) میں ہے (ثم أمرہ فأذن وأقام) اس سے تعین ہو گیا کہ اذان بھی تاخیر سے دینے کا حکم دیا۔ (کیونکہ اذان تاخیر سے دی جائے گی تو ابراد کا مقصد حاصل ہوگا ورنہ اذان سن کر لوگ آنا شروع ہو جائیں گے)(حتی رأینا فیء التلول) یہ غایت الوقت ہے۔ یہاں تک تاخیر ہو سکتی ہے۔ (بہر حال اتنا سایہ ہونا چاہئے کہ لوگ اس میں چل کر مساجد جا سکیں۔ اندازاً اول وقت سے ایک یا 1/2-1 گھنٹہ بعد سائے اس قدر ہو جاتے ہیں کہ مشقت اور گرمی کی شدت سے بچا جا سکے یعنی ظہر کے وقت کی ابتدا گرما میں 12:20 پر ہوتی ہے تو ابراد کرتے ہوئے مزید سوا یا ڈیڑھ گھنٹہ انتظار کر لیا جائے تو 1:30 یا 1:40 پر نماز ادا کر لینی چاہئے عام مشاہدہ کے مطابق اس وقت دیواروں کا اتنا سایہ ہوتا ہے کہ اس میں چل کر مسجد جایا جائے)۔

(و قال ابن عباس) انہوں نے قرآن پاک کی آیت (یتفیأ ظلالہ) کی تفسیر کرتے ہوئے یتفیأ کا معنی یتمیل ذکر کیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیر میں ابن عباس کا یہ قول موصولاً ذکر کیا ہے۔

باب وقت الظهر عند الزوال

و قال جابر: كان النبي ﷺ يصلي بالهاجرة

باب پر تنوین ہے۔ظہر کے وقت کی ابتدا زوال کے وقت ہوتی ہے۔زوال سے مراد سورج کا عین وسط میں پہنچ کر مغرب کی سمت ہوتا جانا۔حضرت جابر کی یہ تعلیق ایک حدیث کا حصہ ہے جسے مصنف نے (باب وقت المغرب) میں ذکر کیا ہے الہاجرہ کا معنی دن کے وسط میں گرمی کی شدت ہے یہ ہجر بمعنی ترک سے ہے کیونکہ لوگ اس وقت اپنے مشاغل ترک کر دیتے ہیں اور قیلولہ کرتے ہیں۔ اور بقول علامہ انور طرق بھی مہجور ہو جاتے ہیں۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ خرج حين زاغت الشمس فصلى الظهر، فقام على المنبر فذكر الساعة، فذكر أن فيها أمورا عظاما، ثم قال: من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل، فلا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم ما دمت في مقامي هذا۔ فأكثر الناس في البكاء، وأكثر أن يقول: سلوني۔ فقام عبدالله بن حذافة السهمي فقال: من أبي؟ قال: أبوك حذافة ثم أكثر أن يقول: سلوني۔ فبرك عمر على ركبتيه فقال: رضينا بالله ربا، و بالإسلام دينا، و بمحمد نبيا۔ فسكت۔ ثم قال: عرضت علي الجنة والنار آنفا في عرض هذا الحائط، فلم أر كالخير والشر۔

یہ روایت اسی سند کے ساتھ بالاختصار کتاب العلم میں گذر چکی ہے۔اس کے تفصیلی مباحث کتاب الاعتصام میں بیان ہوں گے۔محل ترجمہ (حين زاغت الشمس) ہے، زاغت کا معنی مالت ہے۔گویا آپ کی عادت اور معمول، نمازوں کو اول وقت میں ادا کرنا تھا۔شدتِ گرما میں مشقت سے بچنے کی خاطر کچھ تاخیر کا حکم ہے وہ بھی نمازِ ظہر کی نسبت اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ظہر کا وقت اس وقت شروع ہوگا جب سورج مغرب کی سمت مائل ہونا شروع ہوگا کہیں ذکر نہیں کہ آپ نے اس سے پہلے نماز ادا کی ہے۔بقول ابن حجر اس پر اجماع منعقد ہو گیا، بعض صحابہ سے زوال سے قبل نمازِ ظہر ادا کرنے کا جواز منقول ہوا تھا۔

امام احمد اور اسحق بن راھویہ کے نزدیک جمعہ زوال سے قبل ہو سکتا ہے تفصیل آگے آئیگی۔بعض نے عین نصف النہار جاننے کا طریقہ یہ ذکر کیا ہے کہ آدمی ہموار زمین میں بالکل سیدھا کھڑا ہو پھر اپنے سائے کو مغرب کی سمت میں دیکھے صبح کے وقت سایہ دراز ہوگا پھر گھٹتے گھٹتے اس مقام پر پہنچ جائے گا کہ گھٹنا ختم ہوگا مختصر وقفہ کے بعد دوبارہ دراز ہونا شروع ہو جائے گا یہ عین وسط نہار کا وقت ہے اور یہی ظہر کا اول وقت ہے (قسطلانی) (عمومی مشاہدہ کے مطابق سرما میں تقریباً 12 بجے سے دس پندرہ منٹ پیشتر اور گرما میں 12:20 یا 12:25 پر سایہ بالکل پاؤں میں ہوتا ہے)۔

(فقام علی المنبر) نماز سے فراغت کے بعد منبر پر کھڑے ہوئے قیامت اور متعلقات کا ذکر کیا (اس حدیث کے بقیہ مباحث آگے آئیں گے)

حدثنا حفص بن عمرقال: حدثنا شعبة عن أبي المنهال عن أبي برزة: كان النبيﷺ يصلي الصبح وأحدنا يعرف جليسه، ويقرأ فيها ما بين الستين إلى المائة و يصلي الظهرَ إذا زالت الشمس، والعصر وأحدنا يذهب إلى أقصى المدينة رجع والشمس حية- و نسيت ما قال في المغرب- ولا يبالي بتأخير العشاء إلى ثلث الليل- ثم قال- إلى شَطر الليل- و قال معاذ قال شعبة: ثم لقيته مرة فقال: أو ثلث الليل-

شعبہ کے شیخ ابوالمنہال کا نام سیار بن سلامہ ہے۔(وأحد نا يعرف جليسه) نماز ختم ہونے کا وقت ذکر کیا کہ اتنی روشنی پھیل چکی ہوتی کہ آدمی ساتھ والے کو دیکھ سکتا اور پہچان پاتا احمد کی روایت میں ہے،(فينصرف الرجل فيعرف وجه جليسه) یعنی واپسی اور فراغت اس وقت ہوتی کہ ساتھ والے کو دیکھ کر پہچاننا ممکن ہوتا،مسلم کی روایت میں بھی انصراف کے وقت اس علامت کا ذکر ہے۔(اس میں دو باتیں قابل توجہ ہیں پہلی یہ کہ روشنی اس قدر نہ ہو چکی ہوتی کہ آدمی سب لوگوں کو دیکھ کر یا ایک نظر ڈال کر پہچان سکتا بلکہ صرف ساتھ والے کو، دوسرا یہ نماز سے فراغت کا وقت ہے،شروع اس سے کافی پہلے ہو جاتی تھی کیونکہ آگے ذکر ہے،و يقرأ ما بين الستين الى المائة- ۶۰ سے ۱۰۰ آیتیں دونوں رکعت میں تلاوت فرماتے اندازاً ۲۰ سے ۲۵ منٹ لگاتے گویا نماز کی ابتدا بالکل اندھیرے یعنی غلس میں کرتے۔

صاحبِ فیض اس کے تحت ابو داؤد کی روایت کے الفاظ کہ۔ و كان يصلي الصبح و ما يعرف أحدنا جليسه الذي كان يعرفه۔نقل کر کے لکھتے ہیں کہ بخاری کی روایت اور اس روایت میں واضح تضاد ہے صواب بظاہر وہ ہے جو بخاری کی روایت میں ہے ابو داؤد میں یا تو کاتب کا سہو ہے یا راوی کا وہم ہے کیونکہ بخاری و مسلم کی روایت اور ابو داؤد کی روایت کی سند ایک ہی ہے لہذا اسے وہم ہی کہا جا سکتا ہے۔

(والعصر) منصوب ہے ای و يصلى العصر-(وأحدنا يذهب إلى أقصى المدينة رجع والشمس حية) بعض نسخوں میں (و يرجع) ہے اس عبارت سے بظاہر یہ مفہوم نکلتا ہے کہ مسجد نبوی میں نماز پڑھ کر اقصی المدینہ جاتا پھر مسجد کی طرف واپس آتا اور ابھی سورج روشن اور قائم ہوتا،مگر دوسری روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ اس سے مراد مسجد سے گھر کو واپسی ہے جو اُقصی المدینہ میں تھا آگے یہ روایت آرہی ہے یعنی صرف جانے کا ذکر ہے اس سے مفہوم کا تعین ہوا اس طرح (رجع) يذهب کا بیان یا حال واقع ہوا ہے۔ایک احتمال جسے کرمانی نے ذکر کیا ہے یہ بھی ہے کہ (أحدنا) کی خبر (رجع) ہے جب کہ (يذهب إلى أقصى المدينة) درمیان میں جملہ حالیہ ہے۔ایک احتمال یہ بھی ذکر کیا ہے کہ رجع يذهب پر معطوف ہے بالخصوص جن روایات میں فعل مضارع کا صیغہ نقل ہوا ہے، واء مقدر ہے اس کو ابن بطال نے اختیار کیا ہے کیونکہ ابو داؤد کی روایت جو شیخِ بخاری حفص بن عمر سے ہی ہے، میں عبارت اس طرح ہے (وإن أحدنا ليذهب الى أقصى المدينة و يرجع الخ) اور اس کی وضاحت دوسری روایت آچکی ہے کہ اس رجوع سے مراد مسجد سے گھر کو واپسی ہے بقول صاحبِ فیض طحاوی اس جملہ سے تاخیرِ عصر مراد لیتے ہیں نہ کہ تعجیل۔بہر حال بقول علامہ یہ سب افضلیت کا اختلاف ہے امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ عشاء کے سوا تمام نمازوں میں تعجیل افضل ہے۔ان کا استدلال عمومی روایات سے ہے مثلاً ایک سائل کو جواباً کہا تھا۔الصلاة لأول و قتها۔اس نے پوچھا تھا۔أي الأعمال افضل۔(و قال معاذ)

یہ ابن معاذ بصری ہیں مسلم نے اس تعلیق کو معاذ کے بیٹے عبید اللہ کے حوالہ سے موصول کیا ہے آگے کی سند یہی ہے۔ان دونوں روایتوں کے رواۃ بصری ہیں اور نمبر دو حدیث کو مسلم، ابوداوٗد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا محمد يعني ابن مقاتل-قال أخبرنا عبدالله قال أخبرنا خالد بن عبدالرحمن حدثني غالب القطان عن بكر بن عبدالله المُزني عن أنس بن مالك قال: كنا إذا صلينا خلف رسول الله ﷺ بالظهائر سجدنا على ثيابنا اتقاءَ الحر۔

محمد کے شیخ عبداللہ بن مبارک ہیں ان کے شیخ خالد السلمی ہیں ان کی جامع بخاری میں صرف یہی ایک حدیث ہے انہی کے طبقہ کے خالد بن عبدالرحمٰن خراسانی اور خالد بن عبدالرحمٰن کوفی ہیں اور ان دونوں کی کوئی روایت بخاری میں نہیں۔ (بالظھائر) ظھیرۃ کی جمع ہے مراد الھاجرۃ کا وقت۔ نمازِ ظہر کا ذکر کر رہے ہیں۔اس روایت سے بقول ابن حجر نمازِ ظہر کی ادائیگی میں مبادرت یعنی اس کا اول وقت میں پڑھنا ثابت ہو رہا ہے خواہ گرمی کی شدت ہی کیوں نہ ہو اور یہ ابراد والی حدیث کے خلاف نہیں کیونکہ بیانِ جواز کے لئے ہے اگرچہ ابراد افضل ہے (ایک مفہوم یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ابراد کرنے کے باوجود یعنی سائے دراز ہونے پر مسجد میں آتے تب بھی گرمی کی شدت اتنی ہوتی تھی کہ اس سے بچاؤ کی خاطر کپڑے پر سجدہ کرتے تھے اس طرح بظاہر مبادرت ثابت نہیں ہوتی)۔اسے الصلاۃ میں بھی لائے ہیں ان کے علاوہ تمام اصحابِ ستہ نے بھی یہ روایت ذکر کی ہے۔

باب تأخير الظهر إلى العصر

اس باب کے تحت نقل کی گئی حدیث علماء کی طرف سے مختلف تاویلات و توجیہات کا سبب بنی ہے۔ان کے ذکر سے قبل حدیث کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے

حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا حماد هو ابن زيد عن عمرو بن دينار عن جابر بن زيد عن ابن عباس أن النبي ﷺ صلى بالمدينة سبعا و ثمانيا الظهرَ والعصر والمغرب والعشاء، فقال أيوب: لعله في ليلة مطيرة؟ قال: عسى۔

(صلى بالمدينة سبعا و ثمانياً) یعنی مدینہ میں، مراد حالتِ حضر میں سات رکعات جمع کر کے ادا کیں اور آٹھ بھی (الظهر والعصر والمغرب والعشاء) یہ لف نشر غیر مرتب ہے آٹھ رکعات کا تعلق ظہر و عصر سے جب کہ سات مغرب اور عشاء کی بنتی ہیں۔ظاہر حدیث سے لگتا ہے کہ بغیر فصل ادا کیں آگے (باب وقت المغرب) کی حدیث میں جمیعاً کا لفظ بھی مذکور ہے لیکن امام بخاری کے ترجمۃ الباب کے الفاظ سے ان کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد جمع بالفصل ہے شاہ صاحب کے خیال میں جمع صوری کی طرف اشارہ کر رہے ہیں یعنی ظہر کو اس کے آخری وقت میں ادا کیا اور عصر اول وقت میں پڑھی (شاہ صاحب کا تفصیلی موقف اس بحث کے آخر میں بیان ہوگا) اس کی کئی تاویلات بیان کی گئی ہیں ایک کا ذکر خود روایت کے اندر ایوب سختیانی کے حوالہ سے ہے (فقال أيوب) یعنی بارش کے سبب ایسا کیا ہو، راوی حدیث ابن عباس کے شاگرد جابر بن زید نے یہ سن کر کہا (عسیٰ) ممکن ہے۔

امام مالک نے بھی اس حدیثِ کو نقل کر کے یہی توجیہہ ذکر کی ہے ان کی یہ روایت (بطريق أبي الزبير عن سعيد بن

جبیر عن ابن عباس) ہے اس میں (بالمدینۃ) کا لفظ نہیں اور (من غیر خوف ولا سفر) ہے۔لیکن مسلم اور اصحاب سنن نے (حبیب بن أبی ثابت عن سعید بن جبیر عن ابن عباس) کے طریق سے (من غیر خوف ولا مطر) کی عبارت ہے گویا خوف، سفر اور مطر، تینوں کی نفی ہوگئی۔ ایک تاویل یہ بیان کی گئی اور نووی نے اسے قوی گردانا ہے کہ ایسا مرض کے سبب کیا، بقول ابن حجر، فیہ نظر۔ کیونکہ ایسی صورت میں وہی آپ کے ہمراہ نماز بالجمع ادا کرتے جن کو بھی یہی عذر لاحق تھا اور بظاہر آپ نے صحابہ کرام کے ساتھ جمع کر کے نماز ادا کیں۔ (ممکن ہے عذر صرف آپ کو لاحق ہو اور صحابہ نے آپ کی اقتداء کو ترجیح دیتے ہوئے آپ کی معیت میں نماز ادا کرنے کو پسند کیا لیکن رواۃ اس شکل میں یقیناً اس بات کا ذکر کرتے جو کہ نہیں کیا۔)

اکثر قدماء وجدد علماء نے جمع صوری کی تاویل کو ترجیح دی ہے مثلاً قرطبی، امام الحرمین، ابن الماجشون، طحاوی، ابن سید الناس۔ اور خود ابو الشعثاء۔ جابر بن زید راوی حدیث نے (ابن عیینۃ عن عمرو بن دینار) کے طریق سے مروی حدیث جسے شیخین نے ذکر کیا ہے۔ یہی وجہ بیان کی ہے اس میں ہے کہ (قلت یا أبا الشعشاء أظنہ أخر الظھر و عجل العصر وأخر المغرب و عجل العشاء قال وأنا أظنہ) اگرچہ زیرِ بحث حدیث میں أیوب سختیانی کی توجیہہ کہ ایسا بارش کے سبب ہوا ہوگا کے جواب میں بھی کہا (عسیٰ) شاید۔ (گویا اس بابت ان کا ذہن واضح نہ تھا)

ابن حجر کا آخر میں یہی فیصلہ ہے (والجمع الصوری أولیٰ واللہ اعلم) کیونکہ کسی بھی روایت میں جمع کا وقت ذکر نہیں کیا گیا اب یا تو اس کا عمومی اطلاق کرتے ہوئے (خروج عن الوقت) مراد لیا جائے یا جمع صوری کی تاویل، قوی قرار دی جائے اور یہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔ شاہ صاحب نے اسی کو ترجیح دی ہے اور امام بخاری کا منشا بھی ان کے ترجمہ کی عبارت ملحوظ رکھتے ہوئے یہی قرار دیا ہے۔ انہوں نے ایک اور جدید نکتہ بیان کیا ہے کہ یہ جمع والا واقعہ مدینہ میں نہیں ہوا یہ راوی کا وہم ہے، بلکہ مروی ہے کہ یہ تبوک کے سفر کے دوران ہوا اور جہاں (من غیر سفر) کہا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ حالتِ سفر میں نہ تھے۔ بلکہ اثنائے سفر کسی منزل پر قیام پذیر تھے (من غیر سیر لأنھم کانوا نازلین) بعض رواۃ نے روایت بالمعنی کر دی راوی کا اصل قول (فی حضر) تھا انہوں نے بالمعنیٰ روایت کرتے ہوئے (بالمدینۃ) کہہ دیا اس توجیہہ پر بقول ان کے اپنے، بعض فضلاء نے یہ اعتراض کیا ہے کہ جامع ترمذی کی روایت میں ہے کہ جب ابن عباس سے پوچھا گیا کہ ایسا کیوں کیا تو جواب دیا کہ (أراد أن لا یحرج أمتہ) آپ نے چاہا کہ اپنی امت کو حرج سے بچائیں۔ (یعنی جواز بیان کرنے کے لئے کہ اثنائے سفر ایسا کر سکتے ہو) اس جواب سے لگتا ہے کہ سفر کا واقعہ نہیں بلکہ مطلقاً دفعِ حرج کی خاطر مدینہ میں یہ کیا۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جمع تو دفع حرج کے لئے ہی کیا تھا مگر واقعہ سفر کا ہی ہے لہٰذا بظاہر اس مطلق حرج سے مراد سفر کا حرج ہی ہے۔

(خلاصہ کلام یہ کہ یہ جمع دراصل صوری ہے دوسرا یہ مسافر کے لئے ہے بفرضِ تقدیر اگر حضر میں ہی ایسا کیا تو زندگی بھر میں ایک ہی دفعہ کیا یہی وضاحت کرنے کے لئے کہ کسی کو اگر کوئی عذر ہو، سفر ہو، تو دو نمازوں کو جمع کر کے ادا کر سکتا ہے، خود آپ کو اس وقت کوئی خوف، عذر، سفر، مطر جیسے عوارض میں سے کوئی عارض درپیش نہ تھا اور نہ آپ نے عادۃً ومعمولاً یہ کیا اس کی مثال حضرت جبریل کا اوقاتِ نماز بتلانے کے لئے ایک دن اول وقت، دوسرے دن آخری وقت نمازوں کی امامت کرنا ہے جب کہ آپ نے اکثر، اول وقت ہی نماز ادا کی ہے بیانِ جواز کے لئے ان کے ہمراہ آخر وقت میں ادا کی)۔

اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے ابن سیرین، ربیعہ، اشہب، ابن المنذر اور اصحاب حدیث کی ایک جماعت کے نزدیک حضر میں کسی عذر کے سبب جمع بین صلاتین کرنا جائز ہے (بعض اہل الظاہر کو بغیر حاجت وعذر بھی ایسا کرتے دیکھا ہے، جس کا عملی طور پر کوئی قائل نہیں۔ اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں دورانِ تعلیم ہاسٹل میں رہائش پذیر تھے۔ ہمارے ایک مسلکی ساتھی جو آج کل اسلام آباد کی ایک مسجد کے خطیب ہیں۔ ہفتہ میں ایک دن ہمارے ساتھ مسجد میں نماز ادا کرنے کی بجائے اپنے کمرہ میں بغیر کسی عذر کے ظہر وعصر ومغرب وعشاء کو جمع کر کے ادا کرتے اور دعوی کرتے تھے کہ اس حدیث پر عمل کرتے ہیں۔) ابن عباس نے خود بصرہ میں مغرب اور عشاء کو جمع کیا، انہوں نے ایک دفعہ عصر کے بعد تقریر شروع کی جو ستارے نکلنے تک جاری رہی پھر ختم کر کے مغرب کو عشاء کے وقت جمع کر کے ادا کیا۔ یہ روایت مسلم نے بطریق (عبداللہ بن شقیق) ذکر کی ہے۔

ایک نفیس توجیہ ابن حجر نے بحث کے آخر میں ذکر کی ہے، کہ آپ کے اس فعل کی نسبت ابن عباس اور بعض دوسرے صحابہ کرام جو اسی روایت کے راوی ہیں، کا یہ کہنا کہ آپ نے ایسا امت کو حرج سے بچانے کی خاطر کیا تھا اسی سے جمع صوری کی تاویل کو تقویت ملتی ہے کیونکہ کسی عذر کے سبب اگر نماز لیٹ ہو جائے تو آپ نے اس کی ادائیگی کا ایک اچھا طریقہ بتلا دیا کیونکہ قصداً بغیر عذر و شغل جمع کرنا بذاتِ خود ایک حرج ہے۔ (عبارت کا بین السطور یہی کہ رہا ہے کہ امت کو راستہ دکھلانے کی خاطر زندگی میں ایک دفعہ جمع کیا، صلی۔ فعل ماضی کا کم از کم اطلاق ایک دفعہ پر ہی ہوتا ہے خود کبھی بھی اس کو عادت یا معمول نہ بنایا۔ کیونکہ معمول کے بارہ میں ذکر کرنے کے لئے فعل مضارع کا استعمال کیا جاتا ہے) عمرو بن دینار کے سوا تمام راوی بصری ہیں، اور اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے آگے الصلاۃ میں بھی آئے گی۔

باب وقت العصر

و قال أبو أسامة عن هشام۔ من قَعر حُجرتها

ابواسامہ کی یہ تعلیق ابوذر، اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں ہے باقی میں نہیں ابن حجر کہتے ہیں کہ مصنف کی عادت کے مطابق اس کا سندِ موصول کے بعد ہی ذکر درست ہے پہلے روایتِ باب کو ہشام سے سند موصول کے راوی انس بن عیاض اور اس معلق کے راوی ابواسامہ، دنوں نے نقل کیا ہے مگر (من قعر حجرتها) کی تقیید کو صرف ابواسامہ نے ذکر کیا اس لئے یہ تعلیق لائے ہیں۔ اسے اسماعیلی نے اپنی مستخرج میں موصول کیا ہے اس میں یہ لفظ بھی ہیں (والشمس واقعة في حجرتي) اس سے (في حجرتها) کی ضمیر کے مرجع کا تعین ہوا کہ وہ حضرت عائشہ ہیں۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر قال: حدثنا أنس بن عياض عن هشام عن أبيه أن عائشة قالت: كان رسول اللهﷺ يصلي العصر والشمس لم تخرج من حجرتها۔

ابراہیم کے شیخ انس کی کنیت ابوضمرہ لیثی ہے اس سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔ (والشمس لم تخرج من حجرتها) سورج سے مراد اس کی روشنی ہے آنحضرت کے عصر کی نماز پڑھنے کا وقت بتلا رہی ہیں کہ ان کے حجرہ شریفہ میں روشنی ہوتی یعنی سائے اتنے دراز نہ ہو چکے ہوتے کہ روشنی حجرہ کی دیواروں سے بلند ہو چکی ہوتی، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اول وقت میں نماز ادا فرماتے یہ امر ملحوظ رہنا چاہئے۔ کہ حجرات بڑے نہ تھے۔ کہ تادیر سورج کی روشنی ان کے قعر میں موجود رہتی اگرچہ دیواریں چھوٹی ہی کیوں نہ ہوں۔

(دوسرا یہ کہ انداز بیان سے بھی صاف ظاہر ہوتا ہے کہ تعجیل کی بابت ہی بتلا رہی ہیں نہ کہ تاخیر کے بارہ میں) اگلی روایتوں کے الفاظ سے بھی اسی بات کی تائید ہوتی ہے کہ سورج ابھی تک حجرہ سے گذر کر مائل مغرب نہ ہوا ہوتا اس سبب حجرہ میں سایہ نہ پھیلا ہوتا اور تعلیق کا جملہ (من قعر حجرتہا) تعجیلِ عصر پر دلالت کے لحاظ سے زیادہ واضح تعبیر ہے۔

حدثنا قتيبة قال: حدثنا الليث عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أن رسول اللهﷺ صلى العصر والشمس في حجرتها، لم يظهر الفيء من حجرتها۔

(لم يظهر الفيء) یعنی ابھی سایہ نہ ہوتا، ظہور سے مراد اس کا انبساط ہے سایہ کا پھیلاؤ اسی وقت ممکن ہے کہ سورج عین حجرہ سے آگے نکل جائے۔

حدثنا أبو نعيم قال: أخبرنا ابن عيينة عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: كان النبيﷺ يصلي صلاة العصروالشمس طالعة في حجرتي، لم يظهر الفيء بعد۔وقال مالك ويحيىٰ بن سعد و شعيب و ابن أبي حفصة ، والشمس قبل أن تظهر۔

اس کے الفاظ ہیں (والشمس طالعة في حجرتي) یعنی سورج ابھی حجرہ کے اوپر ہوتا (و قال مالك و يحي بن سعيد و شعيب و ابن أبي حفصة والشمس قبل أن تظهر) ان چاروں نے زہری سے اسی سند کے ساتھ روایت کی ہے اور انہوں نے (ظہور) کا لفظ سورج کے لئے استعمال کیا ہے۔ جب کہ ابن عیینہ کی روایتِ باب میں انہوں نے (ظہور) کا لفظ (الفيء) کے ساتھ کیا ابن حجر نے توجیہہ بیان کرتے ہوئے کہا کہ ظہور الشمس سے مراد اس کا پھیلاؤ یا (سایہ دراز ہونا) ہے۔ مالک کی یہ روایت (المواقیت) کے شروع میں گذر چکی ہے، یحیی بن سعید سے مراد انصاری ہیں ان کی روایت ذھلی نے زھریات میں موصول کی، شعیب جو ابن ابی حمزہ ہیں کی روایت طبرانی نے (مسندا الشاميين) میں جب کہ ابن ابی حفصہ جو کہ محمد بن میسرہ ہیں کی روایت ابراہیم بن طہمان کے نسخہ میں مذکور ہے۔ ان تینوں روایاتِ باب کے حضرت عائشہ سے راوی عروہ بن زبیر ہیں وہ ان میں مذکو رتعبیرِ حضرت عائشہ سے تعجیل عصر مراد لیتے ہیں کیونکہ پہلے گذرا کہ عمر بن عبدالعزیز کے عصر کی نماز تاخیر سے ادا کرنے پر انہوں نے اس روایت کو بطور حجت ذکر کر کے تعجیلِ عصر پر زور دیا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ طحاوی نے شاذ طور پر اس سے تاخیرِ عصر مراد لی ہے ان کا کہنا کہ حجرہ کی دیواریں چھوٹی تھیں لہٰذا تادیر سورج اس کے اندر ظاہر رہتا تھا لیکن اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ حجرہ عائشہ اور تمام حجراتِ ازواج مطہرات زیادہ بڑے نہ تھے لہٰذا سورج جلد ہی ان سے آگے گذر جاتا تھا اس لئے اس تعبیر سے تعجیل کا ہی مفہوم نکلتا ہے۔ کیونکہ سورج کی قعرِ حجرہ میں روشنی اول وقت ہی میں موجود رہ سکتی ہے ذرا سا مائل بمغرب ہونے پر اس کی روشنی غائب ہو جاتی اور سائے دراز ہو جاتے۔ نووی کی تشریح کے مطابق دیوار کا سیاہ اس کے ایک مثل ہونے پر مذکور وقت ہوتا تھا، بعض روایات میں اگر چہ عصر کا ابتدائے وقت ہر شيء کا سایہ اس کے مثل ہو جانے پر، کا ذکر ہے مگر وہ امام بخاری کی شرط پر نہیں ہیں، لہٰذا ان کو درج نہیں کیا اور زیرِ بحث روایات لائے ہیں جن سے استنباطاً مثل والی روایات کی تائید ہوتی ہے۔ مسلم میں وہ روایات مذکور ہیں اور بقول ابن حجر سوائے امام ابوحنیفہ کے کسی ذی علم سے اس کی مخالفت منقول نہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک ابتدائے عصر اس وقت ہے جس ہر شيء کا سایہ اس کے دو مثل کے برابر ہو جائے۔ بقول قرطبی ان کے اپنے اصحاب نے بھی اس رائے کی مخالفت کی ہے۔ اگر چہ متاخرینِ حنفیہ کی ایک جماعت نے ابرادِ ظہر

والی روایت سے استدلال کرتے ہوئے ان کے موقف کی تائید کی ہے۔

حدثنا محمد بن مقاتل قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا عوف عن سيار بن سلامة قال: دخلت أنا وأبي على أبي برزة الأسلمي، فقال له أبي: كيف كان رسول اللهﷺ يصلي المكتوبة؟ فقال: كان يصلي الهَجير۔ التي تدعونها الأولى۔ حين تَدحَض الشمس۔ و يصلي العصر ثم يرجع أحدنا إلى رَحله في أقصى المدينة والشمس حية۔ ونسيت ما قال في المغرب۔ وكان يستحب أن يؤخر من العشاء التي تدعونها العتمة، وكان يكره النوم قبلها والحديث بعدها۔ و كان ينفتل من صلاه الغداة حين يعرف الرجل جليسه، و يقرأ بالستين إلى المائة۔

محمد کے شیخ ابن مبارک ہیں، ان کے عوف اعرابی، (فقال له أبي كيف كان رسول الله الخ) پانچوں نمازوں کے اوقات دریافت کئے۔ (تدعونها الأولى) اس سے مراد ظہر ہے اس کو اولی کہنے کی وجہ یا تو یہ کہ دن کی پہلی نماز ہے یا یہ پہلی نماز ہے جس کی حضرت جبریل نے امامت کرائی تھی، جب بذریعہ امامت اوقات سے آگاہ کیا تھا۔ (حين تدحض الشمس) یعنی تزول الخ وسطِ آسمان سے مغرب کی سمت جھک جاتا۔ مسلم کی روایت میں (تزول) کا لفظ ہے۔ اول وقت مراد ہے یعنی آپ عادۃً اور معمولاً سورج کے جھکتے ہی نماز ادا فرماتے ابراد کی تلقین یا اس پر عمل، شدتِ حر کے ساتھ خاص ہے بعض کا خیال ہے کہ اول وقت کی فضیلت صرف اس صورت حاصل ہوسکتی ہے جب وضوء کر کے مصلی بچھا کر تیار کھڑے ہوں جونہی ہی سورج ذرا سا جھکے فوراً نماز ادا کرلیں مگر ان حجر اس کا رد کرتے ہیں کہتے ہیں کہ احادیث کی یہ تعبیریں تقریبی ہیں۔ (ممکن ہے اول وقت اسی طرح اوسط، وقت اور آخری وقت کی ساعات ہوں جس طرح جمعہ کے دن مسجد میں آنے اور متفاوت ثواب کے حصول کی ساعات ہیں، حضرت حافظ محمد گوندلویؒ کے حوالہ سے کسی نے مجھے بتلایا کہ ہر نماز کا اول وقت تقریباً ابتدا سے پون گھنٹہ تک ہوتا ہے۔)

(ثم يرجع أحدنا إلى رحله الخ) یعنی اس کے بعد اتنا وقت ہوتا تھا کہ سورج کے کھڑے مسجد نبوی میں آدمی نماز پڑھ کر مدینہ کے کنارے اپنے گھر پہنچ جاتا۔ (اس سے ۔رجع۔ والی سابقہ روایت کی وضاحت ہوگئی کہ صرف جانا مراد ہے نہ کہ جا کر پلٹنا) ابن المنیر نے (والشمس حية) کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کا رنگ، روشنی، حرارت، شعاع ابھی متغیر نہ ہوئی ہوتی۔ اور یہ وصف ہر چیز کا سایہ دوگنا ہونے پر باقی نہیں رہتا۔ ابوداؤد میں خیثمہ تابعی سے منقول ہے کہ (حياتها أن تجد حرها) کہ اس کی حرارت قائم ہو۔ (و نسيت ماقال) قائل سیار ہیں۔

احمد نے اپنی روایت میں اس کی صراحت کی ہے۔ (و كان يستحب أن يؤخر الخ) نسخوں میں (من العشاء) ہے، من تبعیض کے لئے ہے یعنی عشاء کو اس کے وقت سے کچھ مؤخر کرنا پسند فرماتے۔ (باب وقت العشاء) کی حدیثِ جابر میں اس کی وجہ بھی مذکور ہے وہ یہ کہ نمازیوں کا انتظار کرنے کی خاطر کچھ مؤخر فرماتے۔ (و كان ينفتل) ای ینصرف پھرتے، یا تو یہ پھرنا مسجد سے اٹھ کر گھر وغیرہ جانا یا اس سے مراد نمازیوں کی طرف منہ کرنا ہے۔ (حين يعرف الخ) اس کی بحث گذر چکی ہے گویا نماز کے اختتام کے وقت کا تعین کر دیا ابتدا کے بارہ میں کہا کہ ۶۰ یا ۱۰۰ آیات تلاوت فرماتے اور آپ کی تلاوت بھی ٹھہر ٹھہر کر ترتیل کے ساتھ ہوتی تھی

اس سے ثابت ہوا کہ آپ اندھیرے میں شروع کرتے تھے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك قال: كنا نصلي العصر، ثم يخرج الإنسان إلي بني عمرو بن عوف فيجدهم يصلون العصر۔

(فيجد هم يصلون العصر) آنخضور کے ساتھ نماز ادا کر کے کوئی آدمی بنوعمرو بن عوف کے ہاں جاتا تو وہ نماز عصر ادا کر رہے ہوتے بنوعمرو قباء میں رھائش پذیر تھے۔ مسجد نبوی سے کوئی تین کلومیٹر کا فاصلہ ہے (یہ آنحضرت کے اول وقت نمازِ عصر ادا کرنے کی دلیل ہے) بنوعمرو تاخیر سے ادا کرتے تقریبا وسط وقت میں کیوں کہ وہ اپنے اعمال اور کھیتی باڑی میں مشغول رہتے پھر فارغ ہو کر مسجد قباء میں نماز ادا کرتے۔ (اندازاً نارمل رفتار سے آدمی تین کلومیٹر کا فاصلہ ایک گھنٹہ میں طے کرتا ہے اگر آنحضرت نمازِ عصر اس وقت پڑھتے ہوتے جب ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل کے برابر ہوتا تھا پھر اس کے ایک گھنٹہ بعد تو عین مغرب کا وقت ہوا چاہتا کیونکہ ہمارے بھائی جس وقت نماز ادا کرتے ہیں بعد از فراغت کوئی آدمی تین کلومیٹر چلے تو یقیناً مغرب کی اذان ہو رہی ہو گی یا ہوا چاہتی ہو گی جب کہ بنوعمرو نماز میں مشغول ہوتے پھر نماز کے بعد ظاہر ہے وہ اپنے گھروں، بازاروں یا کھیتوں میں جاتے بعد ازاں مغرب ہونے پر دوبارہ مسجد کی طرف آتے لہٰذا آنجناب کے عصر اول وقت میں، یعنی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوتا، پڑھنے پر واضح اور قوی دلیل ہے) یہ حدیث لفظاً موقوف ہے مگر حکماً مرفوع ہے کیونکہ جب صحابی اپنے فعل کو صیغہ جمع کے ساتھ بیان کرتا ہے اگر چہ اس کی نسبت آنحضرت کے زمانہ کی طرف صراحۃً نہ بھی کی ہو تو یہ حکماً مرفوع ہے۔ نسائی کی روایت کردہ اس روایت میں، جو ابن مبارک کے واسطہ سے امام مالک سے منقول ہے یہ لفظ ہیں۔ (كان رسول الله ﷺ يصلي العصر الخ) دار قطنی اور خطیب اس قسم کی روایت کو موقوف قرار دیتے ہیں۔ یہ روایت نسائی کے علاوہ مسلم نے بھی نکالی ہے۔

حدثنا ابن مقاتل قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا أبو بكر بن عثمان بن سهل بن حُنيف، قال: سمعت أبا أمامة يقول : صلينا مع عمر بن عبدالعزيز الظهر، ثم خرجنا حتى دخلنا على أنس بن مالك فوجدناه يصلي العصر، فقلت : يا عم ما هذه الصلاة التي صليت ؟ قال: العصر، وهذه صلاة رسول الله ﷺ التي كنا نصلي معه۔

محمد بن مقاتل ابن مبارک سے راوی ہیں، ابوامامہ سے مراد اسعد بن سہل بن حنیف ہیں ان سے روایت کنندہ ان کے بھتیجے ابو بکر ہیں ابوامامہ نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے ساتھ ظہر ادا کی پھر وہاں سے چل کر حضرت انس کے پاس پہنچے تو وہ نماز عصر ادا کر رہے تھے شک اس لئے ہوا کہ عمر ابتداء میں بنوامیہ کے حکام کی طرح تاخیر سے نمازیں ادا کرتے تھے جیسا کہ پہلے گذرا تا آنکہ عروہ نے انہیں روکا مگر حضرت انس آنحضرت علیہ السلام کے معمول کے مطابق عصر کو اس کے اول وقت میں ادا کر رہے تھے اس سے پتہ چلا کہ ظہر کا آخری وقت عصر کے وقت کی ابتدا ہے (فقلت ياعم) توقیراً اور انصاری ہونے کی وجہ سے انہیں چچا کہا حقیقی چچا نہیں ہیں۔ (هذه صلاة رسول الله التي كنا نصلي معه) اس سے ظاہر ہوا کہ آپ کا معمول عصر کو اول وقت میں ادا کرنا تھا۔ اس روایت کو مسلم

اور نسائی نے الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔

باب وقت العصر

یہ صرف مستملی کی روایت کے مطابق ہے لیکن اس کا نہ ہونا درست ہے، کیونکہ لا حاصل تکرار ہے۔ سابقہ باب ہی سے متعلق ہیں۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: حدثني أنس بن مالك قال: كان رسول الله ﷺ يصلي العصر والشمس مرتفعة حية، فيذهب الذاهب إلى العوالي فيأتيهم والشمس مرتفعة، و بعض العوالي من المدينة على أربعة أميال أو نحوه۔

(و بعض العوالي من المدينة على أربعة أميال) عوالی عالیۃ کی جمع ہے مدینہ کی مضافاتی بستیاں اور آبادیاں مراد ہیں جو نجد کی سمت واقع تھیں۔ تہامہ کی سمت واقع آبادیوں کو السافلہ کہا جاتا تھا۔ بیہقی نے (من طريق الليث عن يونس عن الزهري عن أنس) چار یا تین میل کا ذکر کیا ہے۔ ابوعوانہ اور السراج نے (أحمد بن الفرج عن محمد بن حميري عن ابراهيم عن الزهري) تین میل، دارقطنی نے (عن المحاملي عن أحمد بن الفرج) چھ میل، اور عبدالرزاق نے (عن معمر عن الزهري) دو یا تین میل کا ذکر کیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ قریب ترین آبادی دو میل اور بعید ترین آبادی چھ میل تھی عبدالرزاق کی روایت میں یہ صراحت بھی ہے کہ (وبعض العوالي) والی عبارت زہری کی ہے (یا جانے والا دور کی مضافاتی آبادی جو تقریبا چھ میل تھی، تک بھی پہنچ جاتا جب کہ سورج ابھی کھڑا ہوتا۔ چھ میل کی مسافت طے کرنے میں دو گھنٹے کم از کم چاہئے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نماز عصر بالخصوص، اول وقت ادا کی جاتی تھی یہ احتمال بھی موجود ہے کہ صورت مذکورہ کا تعلق موسم گرما سے ہے کیونکہ موسم سرما میں اول وقت نماز عصر ادا کرنے کے بعد چھ میل کی مسافت طے کرنا جب کہ سورج ابھی موجود اور روشن ہو، دشوار ہے جب کہ گرما میں سورج ۷:۳۰ پر غروب ہوتا ہے اگر ۴:۳۰ پر نماز ادا کی جائے تو چھ سات میل سفر طے کرنا ممکن ہے۔) اس روایت کو مسلم ابوداؤد نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نکالا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن شهاب عن أنس بن مالك قال: كنا نصلي العصر، ثم يذهب الذاهب منا إلى قباء فيأتيهم والشمس مرتفعة۔

(يذهب الذاهب من إلى قباء) الذاهب سے مراد خود انس بھی ہو سکتے ہیں ایک روایت میں اس کا ذکر ہے۔ یہ روایت امام مالک نے زہری سے نقل کی ہے، ان کے باقی اکثر اصحاب نے قباء کی بجائے العوالی کا ذکر کیا ہے بقول ابن عبدالبر اصحاب الحدیث کے ہاں درست العوالی ہی ہے اور امام مالک کا قباء کا ذکر کرنا وہم ہے۔ لیکن ان کے وہم کو امام مالک کی طرف منسوب کرنے کا رد کیا گیا ہے کیونکہ ابو ذئب نے بھی یہی روایت زہری سے روایت کرتے ہوئے (الى قباء) کا لفظ ہی ذکر کیا ہے اسے قاضی الباجی نے دارقطنی سے نقل کیا ہے۔ لہٰذا مالک کی طرف اس وہم کی نسبت صحیح نہیں امام مالک سے ایک روایت میں جو خالد بن مخلد نے نقل کی ہے العوالی کا ذکر ہے۔ مفہوم میں زیادہ فرق نہیں ہے۔ کیونکہ قباء بھی عوالی میں سے ہے۔ سابقہ ایک روایت مس بنو عمرو بن عوف کے حوالہ

سے قباء کا ذکر آیا بھی ہے۔ ابن رشید کا کہنا ہے کہ امام بخاری حضرت انس سے باب کی یہ آخری دو روایتیں لائے ہیں پہلی میں مجملاً عوالی کا ذکر ہے دوسری میں اسی کے حوالہ سے قباء کا ذکر ہے گویا اشارۃً بتلا دیا کہ یہ سابقہ اجمال کی تفصیل ہے۔ اس طرح ان کا فیصلہ امام مالک کے حق میں ہے۔

باب إثم من فاته العصر

بقول ابن حجر عصر کی نماز فوت ہونے سے مراد امام بخاری کے نزدیک اس کی تاخیر ہے کیونکہ اثم کا لفظ ترجمہ میں استعمال کیا ہے اس بابت مزید بحث آئے گی۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: الذي تفوته صلاة العصر كأنما و تر أهله و ماله۔

(وتر أهله و ماله) جمہور کے نزدیک (اهله) پر زبر ہے کہ وہ وتر کا مفعول ثانی ہے اس کا پہلا مفعول ما لم يسم فاعله ضمیر ہے جس کا مرجع (الذي تفوته الخ) ہے۔ قرآن پاک میں اسی طرح دو مفعولوں کے ساتھ ہے (ولن يتركم أعمالكم) معنی یہ ہوگا (أصيب بأهله و ماله) یعنی وہ اپنے اہل وجان کے کسی نقصان میں پڑا۔ اگر (وتر) بمعنی (نقص) مراد لیں تو قواعد کی رو سے رفع اور نصب دونوں صحیح ہیں۔ لُغتا میں موتور اسے کہتے ہیں جس کا کوئی قتل کر دیا جائے اور وہ قصاص نہ لے سکے ایک قول یہ بھی ہے کہ موتور وہ کہ جس کے سامنے اس کے اہل و مال چھین لئے جائیں اور وہ کچھ نہ کر سکے تو اس کا غم زیادہ ہوگا اسی طرح جس کی نمازِ عصر فوت ہوئی تو اس کے لئے دو غم جمع ہو گئے، گناہگار ہونے کا غم اور ثواب سے محرومی کا غم جس طرح اس مقتول کے وارث کے لئے دو غم جمع ہوئے، اس سے محرومی کا غم اور بدلہ نہ لے سکنے کا غم۔ ایک قول یہ بھی کہ اہل و مال چھن جانے کے بعد وہ اکیلا رہ گیا اس پر وتر کا لفظ استعمال ہوا۔ بظاہر یہ صورت اس آدمی کے ساتھ ہے جس کی نماز عصر رہ گئی۔ ابن عبدالبر کے نزدیک باقی نمازوں کی نسبت بھی یہی حکم بیان ہوسکتا ہے لیکن نووی نے اس کا رد کیا ہے کیونکہ نص میں صرف نمازِ عصر کا ہی ذکر ہوا کیونکہ مسند احمد کی ابوداؤد سے مروی حدیث میں بھی (من ترك العصر) کا لفظ ہی ہے مگر ابن حبان نے نوفل بن معاویہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے جس میں یہی حکم ذکر ہوا اور اس میں عمومی طور پر نماز کا ذکر ہے۔

(من فاتته الصلاة فكأنما وتر أهله و ماله) اس کو عبدالرزاق نے بھی دوسری سند کے ساتھ ذکر کیا ہے تو اس سے اس حکم کا سب نمازیوں سے متعلق ہونا ظاہر ہوتا ہے، عبدالرزاق کی ایک اور روایت میں جو (عن ابن ضريح عن نافع) ہے صراحت ہے کہ فوت سے مراد اس کی تاخیر ہے حتی کہ وقت معین ہی نکل جائے۔ ابن جریج کہتے ہیں: (قلت لنافع حين تغيب الشمس قال نعم) یا یہ کہ افضل وقت نکل جائے اور مکروہ وقت آ جائے جیسا کہ ابوداؤد کی اوزاعی سے روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا (و فواتها أن تدخل الشمس صفرة،) کہ اتنی تاخیر ہو جائے کہ سورج کی روشنی میں زردی آ جائے بعض شراح نے فوات سے مراد جماعت کا فوت ہونا بھی لیا ہے امام ترمذی نے اس حدیث پر یہ باب باندھا ہے۔ (باب ماجاء في السهو عن وقت العصر) گویا انہوں نے اسے سہو پر محمول کیا ہے۔ اس حدیث سے اعمال کے مقابلہ میں دنیا کے مال و اسباب کی تحقیر ثابت ہو رہی ہے۔ اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب من ترك العصر

سابقہ باب سے یہ مختلف ہے کیونکہ اس میں جان بوجھ کر (عمداً) ترک کا ذکر ہے جب کہ سابقہ میں سہو (جیسا کہ ترمذی کا استنباط ہے) یا کسی سبب تاخیر ہوگئی (گویا خواہ تاخیر سے سہی ادا تو کر لی جب کہ یہاں بالکل ترک کا ذکر ہے) اس لئے حکم بھی مختلف ہے۔

حدثنا مسلم بن إبراهيم قال: حدثنا هشام قال: حدثنا يحي بن أبي كثير عن أبي قلابة عن أبي المَلِيح قال: كنا مع بريدة في غزوة في يوم ذي غيم، فقال: بكروا بصلاة العصر، فإن النبي ﷺ قال: من ترك صلاة العصر فقد حُبط عملُه۔

مسلم کے شیخ هشام دستوائی ہیں۔ ابوالملیح کا نام عامر بن اسامہ بن عمیر ہزلی ہے ان کے والد یعنی اسامہ صحابی ہیں۔ اس سند میں تین تابعی ہیں جب کہ راوی حدیث صحابی بریدہ بن حصیب اسلمی ہیں (ذی غیم) ابر آلود دن کو بطورِ خاص ذکر کیا کہ اس میں اوقات ظاہر نہ ہونے کے سبب نمازوں کی ادائیگی میں تاخیر ہوسکتی ہے۔ (بكروا) یعنی عجلوا۔ لغت میں تبکیر سے مراد ہر کام کرنے میں جلدی کرنا اور اصلاً اس سے دن کی ابتداء میں کوئی کام کرنے میں جلدی کرنا دن ابر آلود ہونے کی صورت میں اول وقت کا تعین مشکل ہے۔ اس کے لئے اجتہاد کا سہارا ہی لیا جا سکتا ہے۔

(من ترك صلاة العصر) هشام دستوائی کی اس سند کے ساتھ یحی سے روایت پر شیبان اور معمر نے متابعت کی ہے معمر کی روایت میں (متعمدا) کا لفظ بھی ہے۔ یہ حدیث مسند احمد میں ہے۔ (فقد حبط عمله) معمر کے ہاں (أحبط الله عمله) ہے۔ اس سے خوارج نے استدلال کیا ہے کہ معاصی کے مرتکب کافر ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ بعینہ اسی طرح ہے جس طرح قرآن نے کہا ﴿و من يكفر بالإيمان فقد حبط عمله﴾ ابن عبدالبر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مفہوم یہ بنا کہ جس نے ایمان کا کفر نہ کیا اس کے عمل ضائع نہ ہوئے اور یہ مفہوم ظاہر الحدیث کے مخالف اور اس سے متعارض ہے گویا حدیث کی تاویل کرنا پڑے گی۔ اس کی تاویل میں متعدد اقوال ہیں نمبر (۱) تارک یا تو اس کے وجود سے ہی منکر ہوگا (اس کے حبطِ عمل میں تو کوئی شک نہیں) یا یہ ترک محض سستی یا مصروفیت کے سبب ہوا ہے لہٰذا اس کے لئے ترک بالجحود کا حکم نہیں ہے۔ اس کے لئے یہ وعید (زجرِ شدید) کی مانند ہے۔ جس طرح (لا يزني الزاني و هو مؤمن) کہا گیا ظاہری معنی مراد نہیں۔ بعض نے مجازِ تشبیہ قرار دیا ہے معنی یہ ہوگا کہ وہ اس آدمی کے مشابہ ہے جس کے اعمال ضائع کر دیئے گئے ایک قول یہ بھی ہے کہ حبطِ عمل سے مراد نقصاناتِ عمل ہے اور عمل بھی خاص یعنی نماز، اور یہ وہ وقت ہے کہ روزانہ کے اعمال اللہ تعالی کی طرف اٹھائے جاتے ہیں اس کا اس وقت والا عمل یعنی نمازِ عصر رہ گئی اس کو (حبط عمله) سے تعبیر کیا گیا۔ اسے نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔ کتاب الصلاۃ میں بھی یہ روایت آئے گی۔

باب فضل صلاة العصر

یعنی فجر کے سوا باقی نمازوں پر عصر کی فضیلت کے بارہ میں، مطلق فضیلت بھی مراد ہوسکتی ہے۔ (یعنی ہر نماز کی اپنی جگہ فضیلت ہے عصر کی فضیلت ذکر کی ہے)۔

حدثنا الحميدي قال: حدثنا مروان بن معاوية قال: حدثنا إسماعيل عن قيس عن

جرير قال: كنا عند النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة- يعني البدر- فقال: إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تُضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تُغلبَوا على صلاة قبل طلوع الشمس و قبل غروبها فافعلوا- ثم قرأ:﴿و سبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل الغروب﴾قال إسماعيل : افعلوا، لا تفوتنكم-

جریر بن عبداللہ البجلی سے روایت کنندہ قیس ابن ابی حازم البجلی الکوفی ہیں، بعض کے نزدیک انہیں شرف رؤیت حاصل ہے سو برس کی عمر میں سن ۹۰ ہجری کے بعد یا کچھ پہلے وفات پائی۔ (لا تضامون) یعنی اللہ تعالی کے دیدار سے مشرف ہوتے وقت (ضیم) کا یعنی ازدحام کا شکار نہ ہو گے۔ بقول علامہ انور ایک معنی یہ کہ یہ لفظ ضیم۔ یعنی ظلم سے ہے یعنی کوئی کسی کو اللہ تعالی کے دیدار سے محروم نہ رکھ سکے گا کہتے ہیں کہ میرے نزدیک اس سے مراد رؤیتِ ذات نہیں بلکہ رؤیتِ تجلیات ہے۔ کتاب التوحید میں مفصل بحث ذکر ہو گی۔
(أن لا تغلبوا) یعنی غلبہ کے اسباب مثلاً نیند، مشغولیت وغیرہ سے بچو (فافعلوا) یعنی اگر ایسا کر سکتے ہو تو کرو (قبل طلوع الشمس و قبل غروبها) مسلم کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے یعنی الفجر والعصر۔ مہلب کہتے ہیں کہ اس سے مراد جماعت کے ساتھ شرکت ہے، ان دو وقتوں کا بطورِ خاص ذکر کیا کہ ان ہر دو وقت میں فرشتوں کا اجتماع ہوتا ہے اور بندوں کے اعمال اوپر لے جائے جاتے ہیں تو ان میں کوتاہی کرنے سے یا جماعت سے محرومی کی صورت میں اس عظیم فضیلت سے محرومی ہو جاتی ہے۔
بقول ابن حجر جماعت کی قید بظاہر مذکور نہیں، ظاہر حدیث سے تنہا نماز پڑھتے والا بھی اس عظیم فضیلت اور رفعِ اعمال کے وقت کی حاضری سے محروم نہ ہوگا۔ (میرے خیال میں مہلب کے موقف کو اس امر سے تقویت ملتی ہے کہ فرشتوں کے اجتماع کی جگہ مساجد ہی ہو سکتی ہیں لہٰذا اشارۃً جماعت ہی مراد ہوئی) اس حدیث سے یہ ظاہر ہوا کہ ان دونوں نمازوں کی پابندی اور ان پر دائمی محافظت سے اللہ تعالی کی رؤیت اور اس کے دیدار سے مشرف ہونے کی امید کی جا سکتی ہے۔ (ثم قرأ) تمام روایت میں فاعل کے ذکر کے بغیر ہے بظاہر اس کے فاعل آنحضرت علیہ السلام ہیں۔ اکثر شراح کا یہی خیال ہے مگر مسلم کی روایت میں ہے کہ (ثم قرأ جرير)۔ اسے مصنف نے الصلاۃ، التفسیر اور التوحید میں بھی نقل کیا ہے۔ علاوہ ازیں مسلم اور ابوداؤد نے بھی ذکر کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: حدثنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل و ملائكة بالنهار، و يجتمعون في صلاة الفجر و صلاة العصر، ثم يعرُج الذين باتوا فيكم، فيسألهم- و هو أعلم بهم- : كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم و هم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون-

(يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل الخ) یعنی ایک گروہ کے بعد دوسرا گروہ آتا ہے یعنی ڈیوٹیاں تبدیل ہوتی ہیں فعل کو جمع استعمال کیا حالانکہ فاعل بعد میں ہے یہ لغت بلحارث جو (أكلوني البراغيث) کے قائل ہیں، کے مطابق ہے۔ قرآن مجید میں بھی کئی اس طرح کی مثالیں ہیں، (وأسروا النجوى الذين ظلموا) أسروا کا فاعل (الذين ظلموا) بعد میں ہونے کے باوجود فعل جمع ذکر کیا۔ یہ بلحارث کا لہجہ مشہور لہجات میں شامل ہے۔ مالک نے یہ روایت مؤطا میں انہی الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے اور ابوالزناد ان کے متابع

بھی ہیں، عبدالرحمن بن ابی الزناد نے بھی یہی الفاظ ذکر کئے ہیں قریش اور عام لہجات کے مطابق بھی روایت آئی ہے بدء الخلق میں ہے (الملائکة یتعاقبون، ملائکة باللیل الخ) نسائی میں بھی اسی طرح ہے۔ اور یہ تمام روایات ابوالزناد سے ہیں اس سے یہ ظاہر ہوا کہ ابوالزناد کبھی (اکلونی البراغیث) کے مطابق اور کبھی عام لہجات کے مطابق الفاظ استعمال کرتے تھے۔ کیونکہ ابوالزناد کے علاوہ باقیوں کی روایت میں عام لہجات کے مطابق الفاظ نقل ہوئے ہیں۔ (ملائکة باللیل) بعض کے نزدیک ان فرشتوں سے مراد (حفظة) ہیں۔

یعنی انسانوں کے اعمال کے نگہبان فرشتے۔ قرطبی کہتے ہیں کہ میرے نزدیک زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ دوسرے فرشتے ہیں کیونکہ نگہبان فرشتے کبھی انسان سے جدا نہیں ہوتے۔ جب کہ ان کے بارہ میں ہے کہ فجر اور عصر کے وقت تبدیل ہوتے ہیں۔

(و یجتمعون فی الخ) ان دو اوقات جب کہ ڈیوٹیاں بدل رہی ہیں، ایک جماعت کی جگہ دوسری جماعت آرہی ہے فرشتوں کا اجتماع ہوتا ہے (اس لئے بھی ان اوقات اور ان میں کئے جانے والے اشرف الاعمال یعنی نماز کی فضیلت ہے) (ثم یعرج الذین باتوا فیکم) باتوا کے لفظ سے بعض حنفیہ نے نمازِ عصر تاخیر سے ادا کرنے کے استحباب پر استدلال کیا ہے کیونکہ (باتوا) کا لفظ ظاہر کرتا ہے کہ ان کا زمین چھوڑ کر آسمان کی طرف جانا دن کے آخر میں وقوع پذیر ہوتا ہے اور وہاں جا کر وہ گواہی دیتے ہیں کہ ہم ان کو حالت نماز میں چھوڑ کر آئے ہیں۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ لازم نہیں کہ فرشتے نماز کے فوراً بعد ہی اوپر جاتے ہوں نماز کی اول وقت ادائیگی کے بعد کچھ تاخیر سے بھی اوپر جا سکتے ہیں دوسرا یہ کہ دن کے آخری حصہ اور رات گذارنے، دونوں پر مبیت کا لفظ بولا جا سکتا ہے۔

یہ سوال رات گذارنے والے فرشتوں سے ہی پوچھا جاتا ہے انسانوں کے ساتھ دن گذارنے والوں سے نہیں، اس کا سبب یہ ہوسکتا ہے کہ عموماً رات برے اعمال و افعال کی آماجگاہ ہوتی ہے اگر اللہ کے بندے رات کو گناہوں سے بچ جاتے ہیں تو دن کو بالأولی بچتے ہیں لہٰذا تبعاً دن بھی اس سوال میں شامل ہے۔ اس کی مثال قرآن پاک کی کئی آیات ہیں مثلاً (سرابیل تقیکم الحر) وہ لباس جو تمہیں گرمی سے بچاتے ہیں سردی کا ذکر نہیں کیا لیکن یہ بات مفہوم ہے کہ اگر وہ گرمی سے بچاتے ہیں تو سردی سے تو بالأولی بچاتے ہیں۔ بعض دیگر روایات میں صرف نمازِ عصر کے وقت اس اجتماعِ ملائکہ کا ذکر ہے اس لئے بعض نے صحیحین کی روایت میں وقت عصر کے ذکر کو راوی کا وہم قرار دیا ہے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ ثقہ راوی کا اضافہ قابلِ قبول و حجت ہے۔ دوسرا یہ بھی کہ (فیسألہم)، ضمیر کا مرجع تمام فرشتے ہیں، وہ بھی جو دن انسانوں کے ساتھ گذارتے ہیں اور وہ بھی جو رات گذارتے ہیں (باتوا) کا لفظ مجازاً (أقاموا) کے معنی میں ذکر کیا ہے، اس کی تائید (موسی بن عقبة عن أبی الزناد) کے طریق سے نسائی کی روایت میں ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (ثم یعرج الذین کانوا فیکم) ابن خزیمہ اور ابوالعباس السراج کی (عن أبی صالح عن أبی هریرة) سے روایت میں بھی تفصیل کے ساتھ دن اور رات کے فرشتوں اور ان کے جمع ہونے اور دو وقت، فجر و عصر میں اوپر جانے کا ذکر کر کے کہا: (فیسألہم ربہم الخ) اس سے بھی ثابت ہوا کہ ہر دو جماعت سے یہ سوال ہوتا ہے۔ (کیف ترکتم عبادی) یعنی سارے اعمال کے بارہ میں نہیں پوچھا صرف آخر الاعمال کی بابت سوال ہوتا ہے کیونکہ (الاعمال بخواتیمها) سوال کرنے کا مقصد (وهو أعلم بهم) فرشتوں کو انسانوں کی بندگی پر گواہ بنانا ہے۔

(وهم یصلون) (ایک تو جمع کے صیغہ سے اس رائے کی تائید ہوتی ہے کہ ان ہر دو وقت کی فضیلت اس شخص کو حاصل ہوتی

ہے جو با جماعت نماز پڑھتا ہے) دوسرا یہ کہ اس سے مراد حالتِ نماز نہیں بلکہ نماز کی تیاری اور اس کا انتظار بھی مراد ہے کیونکہ اگر عین حالتِ نماز قرار دی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ فرشتوں کا تبدیل ہونا اور آف ڈیوٹی والوں کا اوپر جانا اور دوسروں کا زمین پر آنا دورانِ نماز ہوگا جب کہ عام رائے یہ ہے کہ نماز سے فراغت پر یہ تبدیلی ہوتی ہے۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ امام بخاری نے اس حدیث پر صرف فضل العصر کا باب قائم کیا ہے حالانکہ حدیث میں فجر کا ذکر بھی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فجر کے وقت فرشتوں کا حضور وشہود یعنی اس کی فضیلت نصِ قرآنی سے ثابت ہے۔ اس لئے وہاں صرف آیت۔ ﴿ان قرآن الفجر کان مشھودا﴾۔ کا ذکر کافی سمجھا۔ بعض علماء کا خیال تھا کہ تعاقبِ ملائکہ صرف فجر کے وقت ہوتا ہے۔ اس کے رد کے لئے یہ باب باندھا۔ تمام راوی مدنی ہیں۔ اسے التوحید میں بھی درج کیا ہے۔ مسلم نے الصلاۃ جب کہ نسائی نے الصلاۃ اور البعوث میں نقل کیا ہے۔

باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب

حدیثِ باب میں (رکعۃ) کی بجائے (سجدۃ) کا ذکر ہے امام بخاری ترجمہ میں رکعۃ کا لفظ ذکر کر کے یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ مراد پوری رکعت ہے کیونکہ سجدہ رکعت کا آخر جزو ہے اسماعیلی نے (من طریق حسین بن محمد عن شیبان) اسی سند کے ساتھ (رکعۃ) کا لفظ ذکر کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ امام بخاری کا اس ترجمہ سے مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ اگر غروب سے قبل ایک رکعت ادا کرنے کا موقع مل جائے تو باقی رکعتیں ادا کر لے اور اس کی نماز جائز واداء ہوگی قضاء کی ضرورت نہیں۔ امام شافعی نے عصر کے اوقات کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) وقتِ استحباب، یہ اول وقت ہے جب ہر چیز کا سایہ اس کے ہم مثل ہو جائے، فيء زوال مستثنیٰ کر کے۔

(۲) جب سایہ دومثل ہو، یہ وقتِ جواز مع فضیلت ہے۔

(۳) سورج زرد ہونے تک، یہ بھی وقتِ جواز ہے۔

(۴) جب سورج مکمل زرد ہو جائے اس وقت تک مؤخر کرنے والا نمازی، ادائیگیِ فرض سے تو سبکدوش ہو جائے گا مگر (آثم) یعنی گناہ گار ہوگا۔ تو امام بخاری یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر کم از کم ایک رکعت مغرب سے قبل ادا کر لی تو نماز پوری کر لے قضاء کی ضرورت نہیں۔ علامہ انور قمطراز ہیں۔ کہ عصر کی نسبت تو یہ بات متفق علیہ ہے، نمازِ فجر کی نسبت ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ اگر نماز کے دوران سورج نکل آیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک وہ نفل بن جائے گی جب کہ محمد کہتے ہیں بالکل باطل ہوگی ابو یوسف سے جمہور کے موافق قول منقول ہے۔ بقول علامہ یہ حدیث حنفیہ کے موقف پر رد کرتی ہے۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا شيبان عن يحي عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهﷺ: إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته، وإذا أدرك سجدة من صلاة الصبح قبل أن تطلع الشمس فليتم صلاته۔

(فليتم صلاته) یعنی یہ نماز ادا سمجھی جائے گی۔ کیونکہ آگے آنے والی حدیثِ مالک کے لفظ ہیں (فقد أدرك الصلاة) اس سے ظاہر ہوا کہ یہ نماز اداء ہے نہ کہ قضاء۔ مزید بحث اس حدیث کے موقع پر ہوگی۔ اسے مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی الصلاہ میں

نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله قال: حدثني إبراهيم، عن ابن شهاب عن سلام بن عبدالله عن أبيه أنه أخبره، أنه سمع رسول اللهﷺ يقول: إنما بقاؤكم فيماسلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس، أوتي أهل التوراة التوراةَ، فعملوا حتى إذا انتصف النهار عجزوا، فأُعطوا قيراطا قيراطا- ثم أوتي أهل الإنجيل الإنجيلَ، فعملوا إلى صلاة العصر ثم عجزوا، فأعطوا قيراطا قيراطا- ثم أوتينا القرآن فعملنا إلى غروب الشمس، فأعطينا قيراطين قيراطين- فقال أهل الكتابين: أي ربَنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين وأعطيتنا قيرطا قيراطا، و نحن كنا أكثر عملا قال: قال الله عزوجل: هل ظلمتكم من أجركم من شيء؟ قالوا: لا- قال:فهو فضلي أوتيه من أشاء-

(إنما بقاء كم في الخ) یعنی اس امت کی مدتِ بقاء سابقہ امتوں کی نسبت اس طرح ہے جیسے عصر تا مغرب کا دورانیہ۔ آگے کی پوری کلام شرح اور بیان کی حیثیت رکھتی ہے۔(قیراطا قیراطا) تکرار اس وجہ سے کہ ہر فرد کو قیراط ملا عربی میں اگر متعدد پر کوئی چیز تقسیم کرنے کا ذکر ہو تو تکرار لاتے ہیں۔مثلا (اقسم هذا المال على بني فلان درهما درهما) گویا ہر ایک کے لئے ایک درھم ہوگا۔ قیراطا اول، اعطوا کا مفعولِ ثانی جب کہ قیراطاء ثانی تاکید ہے۔(عجزوا) سے مراد یہ ہے کہ وہ پورے دن کا کام مکمل نہ کر سکے اور اجر کے مستحق ان میں سے وہی ہیں جو تحریف ہونے سے پیشتر حالتِ ایمان میں فوت ہوئے جو تحریف شدہ مسیحیت یا یہودیت پر ایمان لائے وہ کلیۃً اجر سے محروم ہوں گے۔

اس امت نے کام دن کے ایک حصہ میں یعنی عصر تا مغرب کیا مگر اجر پورے دن کا ملا اسی طرح جو غروب سے قبل ایک رکعت ادا کر سکا گویا اس نے فرض کی ادائیگی کر لی اس حدیث کے زیرِ بحث باب کے تحت ذکر کرنے کی یہی مناسبت ہے جن کا یہ اعتراض تھا کہ صرف ربع عمل یعنی ایک رکعت وقت میں ادا ہوئی ہے پورا اجر کس طرح مل گیا تو اس کا جواب وہی ہے جو امتِ محمدیہ کے قلیل وقت وعمل کے باوجود مکمل اجر دیئے جانے سے متعلق سوال پر ملا۔(ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء) یعنی یہ اللہ تعالیٰ کی ان کے ساتھ ایک رعایت ہے اور اس کا فضل ہے دوسرا عصر تا مغرب، وقت کا دورانیہ تقریبا دن کے پورے وقت کا ربع یعنی چوتھا حصہ ہے۔اس طرح مغرب سے قبل ایک رکعت کی ادائیگی چار رکعات میں سے گویا پورے عمل کا چوتھا حصہ ہوا یہی اشتراک، اس حدیث کو زیرِ بحث باب میں ذکر کرنے کا سبب ہے۔اس کا تقاضہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جس طرح عصر تا مغرب عامل کو پورا اجر عطا کر دیا گیا اس طرح اس ایک رکعت ادا کرنے والے کو پورے اجر کا حقدار قرار دیا جائے اسی لئے اس تاویل کو بعض شراح نے رد کیا ہے کیونکہ نماز اول وقت میں ادا کرنا افضل ہے اس کے برعکس امتِ محمدیہ باوجود سابقہ امم سے متاخر ہونے کے اجر میں ان سے بڑھ کر ہے۔مگر ابن حجر اس اعتراض کو مسترد کرتے ہیں اور قرار دیتے ہیں کہ اس سے مراد پورے اجر کا حصول نہیں بلکہ یہ ہے کہ ان کی طرف سے ادائیگیِ فرض ہوگئی۔(لازمی نہیں کہ تشبیہ میں مشبہ، مشبہ بہ کا ہر پہلو اور زاویہ سے مثیل ہو)۔

(و نحن كنا أكثر عملا) اس کے قائل اگر یہودی ہیں تب تو واضح ہے کہ ان کا زمانہ امتِ محمدیہ کی نسبت زیادہ ہے مگر یہ بھی محتمل ہے کہ عمومی لحاظ سے یہ بات کہی گئی کیونکہ اتباع عیسیٰ علیہ السلام اپنے دورانیہ کے اعتبار سے امتِ محمدیہ سے کم ہیں کیونکہ میلاد مسیح علیہ السلام سے لے کر آنجناب کی میلاد تک (۵۷۰) برس بنتے ہیں۔ جب کہ تادم تحریر ظہورِ اسلام کو (۱۴۳۹) برس ہوئے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ کثرتِ عمل سے مراد ان کے لئے اعمال کا پُر از مشقت ہونا ہو جس طرح روزہ ان کے ہاں آٹھ پہر کا تھا۔ (لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا) سے یہی ظاہر ہوتا ہے لہٰذا قوی یہی ہے کہ زمانہ کا طول وقصر مراد نہیں بلکہ عمل کی کثرت یا قلت مراد ہے۔ بعض حنفیہ اس سے استدلال کرتے ہوئے عصر کا اول وقت دومثل قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر ایک مثل سمجھا جائے تو عصر تا مغرب کا وقت ظہر تا عصر سے زیادہ بنتا ہے جب کہ وہ کہہ رہے، (کنا اکثر عملا) مگر یہ بات قطعی ہے کہ ظہر تا عصر کا وقت، عصر تا مغرب، سے زیادہ ہے (گرما میں ظہر کا اول وقت ۱۲:۳۰ سے شروع ہو جاتا ہے جب کہ ایک مثل ۴:۱۰ پر ہوتا ہے، تین گھنٹے اور چالیس منٹ بنتے ہیں۔ عصر کا وقت ۴:۱۵ سے لے کر ۷:۲۰ غروب آفتاب تک اس کا دورانیہ تین گھنٹے بنتا ہے جب کہ سرما میں ظہر ۱۱:۵۰ سے لے کر ۲:۴۵ تک، تقریباً، تین گھنٹے، اور عصر تا مغرب، ۲:۴۵ سے لے کر ۵:۵ تک یعنی دو گھنٹے پندرہ منٹ، لہٰذا ہر دو موسم میں ظہر تا عصر کا دورانیہ بنسبت عصر تا مغرب کے دورانیہ سے زیادہ ہے)۔

اس حدیث کے پانچوں راوی مدنی ہیں۔ اسے مصنف نے چار دیگر مقامات میں بھی درج کیا ہے، مسلم اور ترمذی نے بھی نکالا ہے۔

حدثنا أبو كريب قال: حدثنا أبو أسامة عن بريد عن أبي بردة عن أبي موسى عن النبيﷺ : مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر قوما يعملون له عملاً إلى اليل، فعملوا إلى نصف النهار، فقالوا: لا حاجة لنا إلى أجرك، فاستأجر آخرين فقال: أكملوا بقية يومكم و لكم الذي شرطت۔ فعملوا حتى إذا كان حين صلاةِ العصر قالوا: لك ما عملنا۔ فاستأجر قوما فعملوا بقية يومهم حتى غابت الشمس، واستكملوا أجر الفريقين۔

ابوکریب محمد بن علاء ہیں ان کے شیخ ابو اسامہ کا نام حماد بن اسامہ ہے جب کہ برید، ابو بردہ کے پوتے ہیں۔ (فقالوا لاحاجة لنا إلى أجرك الخ) حدیثِ ابی موسیٰ اور سابقہ حدیثِ ابن عمر کے سیاق میں فرق ہے اس میں نصف نہار تک عمل کرنے والوں نے خود عمل ترک کر کے کہہ دیا (لا حاجة الخ) گویا ان کو کوئی اجر نہ ملا جب کہ ابن عمر کی روایت میں اجر ملنے کا ذکر ہے اگرچہ بعد والوں کی نسبت کم ملا، اس لئے یہ دو مختلف قضیئے ہیں۔ ابن عمر کی حدیث ان لوگوں کی مثال بیان کرتی ہے جنہوں نے قصداً نہیں بلکہ کسی عذر کیوجہ سے نصف نہار تک کام کیا لہٰذا اجر سے نوازے گئے۔ اس کے برعکس ابوموسیٰ کی حدیث میں ان لوگوں کا ذکر ہے۔ جنہوں نے قصداً کام سے انکار کر دیا اور صاف کہہ دیا کہ ہمیں اجرت کی کوئی ضرورت نہیں اس سے امام بخاری یہ اشارہ دے رہے ہیں کہ قصداً جس نے نمازِ عصر کو مؤخر کر دیا اور مکروہ وقت میں نماز پڑھنا شروع کی، جب کہ غروب سے قبل صرف ایک ہی رکعت ادا کرنے کا موقع تھا ان کی مثال ابوموسیٰ والی روایت کے لوگوں سے ہے اور یہ اجر وثواب سے محروم رہ گئے ان کے مقابلہ میں ایسے لوگ ہیں جن کی تاخیر کی وجہ کوئی عذر تھا، یہ اجر سے محروم نہ کئے گئے اور یہ اللہ تعالیٰ کا ان پر فضلِ خاص ہے یہ بھی تاویل ہو سکتی ہے کہ حدیثِ ابن عمر میں یہود و

نصاریٰ کے ان لوگوں کا تذکرہ ہے جنہوں نے تحریف سے قبل یہودیت اور عیسائیت پر عمل کیا وہ اجر کے حقدار ٹھہرے جب کہ ابوموسیٰ کی حدیث میں وہ لوگ ہیں جو تحریف شدہ یہودیت وعیسائیت کے عامل ہوئے لہٰذا اپنا اجر ضائع کر بیٹھے اور جو ان میں خالص دین پر رہے اور اسلام کا زمانہ پا کر مشرف با اسلام ہوئے وہ دھرے اجر کے مستحق ٹھہرے مثلاً عبداللہ بن سلام۔

(فاستكملوا أجر الفريقين) یہ مسلمانوں کی مثال ہے۔اس سے یہ ظاہر ہوا کہ عمل کے اعتبار سے سابقہ امتوں کی نسبت کم تر ہیں مگر ثواب کے لحاظ سے فروتر کیونکہ ان پر خاص فضل ربانی ہوا۔(ان کے لئے ہر عمل کا دس گنا اجر، رمضان میں ستر گنا إلى سبعمائة ضعف والله يضاعف لمن يشاء پھر شب قدر بھی ہے جو ہزار ماہ کی عبادت کے ثواب سے بہتر ہے)

علامہ انور اس رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ زیر نظر احادیث اس شخص کے بارہ میں ہیں جو جماعت کی صرف ایک رکعت پا سکا، اس کے بارہ میں حکم ہے کہ پوری جماعت کا ثواب حاصل کرے گا، (مگر جماعت تو طلوع آفتاب اور غروب سے کافی وقت پیشتر ہوتی ہے اور ان احادیث میں قبل طلوع اور قبل غروب ایک رکعت پا لینے کا ذکر ہے لہٰذا اقرینِ قیاس یہ ہے کہ انفرادی نماز کی طرف اشارہ ہے) اسے مصنف نے الاجارۃ میں بھی ذکر کیا ہے۔

باب وقت المغرب

و قال عطاء: يجمع المريض بين المغرب والعشاء

عطاء کا یہ اثر ترجمہ میں ذکر کر کے اشارہ کیا ہے کہ مغرب کا وقت عشاء تک ہے۔اور اس سے متصل ہے اسی لئے جمع کرنا ممکن ہے جس طرح باب کی آخری حدیث جو ابن عباس سے مروی ہے، لائے ہیں جس میں آنجناب کے ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کے اکٹھا ادا کرنے کا بیان ہے۔اس کے برعکس، فجر اور ظہر (اور عشاء اور فجر) کو اکٹھا نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس کا کہیں ذکر آیا ہے گویا فجر کا وقت، ظہر کے اول وقت سے متصل نہیں ہے۔عطاء کا یہ اثر عبدالرزاق نے مصنف میں (ابن جریج عنہ) سے موصول کیا ہے۔مریض یا مسافر کے لئے دو نمازوں کو جمع کرنے کی بابت اختلاف ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

حدثنا محمد بن مهران قال: حدثنا الوليد قال: حدثنا الأوزاعي قال: حدثنا أبوالنجاشي هو عطاء بن صهيب مولى رافع بن خَديج قال: سمعت رافع بن خديج يقول: كنا نصلي المغرب مع النبيﷺ، فينصرف أحدنا و إنه ليبصر مواقع نَبله۔

(وانه ليبصر مواقع نبله) نبل بمعنی سہام جو سہم کی جمع ہے بمعنی تیر، یہ بطور مؤنث مستعمل ہے اور اس کے لفظ سے اس کا مفرد نہیں، بعض نے نبلۃ کہا ہے (مثل تمرو تمرة) نماز سے فراغت کے بعد تیراندازی کرتے ہوئے جہاں تیر گرتے، وہ جگہ نظر آتی مراد یہ کہ ابھی اتنا اندھیرا نہیں چھایا ہوتا تھا، کچھ روشنی باقی ہوتی تھی اس کا مفہوم یہ ہوا کہ ادائیگی مغرب میں جلدی کی جائے جونہی سورج غروب ہو نماز ادا کر لینی چاہئے۔یہ بھی ظاہر ہوا کہ مغرب کی نماز زیادہ لمبی نہ ہو مختصر سورتیں پڑھنا چاہئیں، جن احادیث میں تاخیرِ مغرب کا یا لمبی قرأت کا ذکر ہے۔وہ بیانِ جواز کے لئے ہے۔اس روایت کو مسلم اور ابن ماجہ نے بھی الصلاۃ میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا محمد بن جعفر قال: حدثنا شعبة عن سعد عن

محمد بن عمرو بن الحسن بن علي قال: قدم الحجاج فسألنا جابر بن عبدالله فقال: كان النبيﷺ يصلي الظهر- بالهاجرة، والعصرَ والشمسُ نقية، والمغربَ إذا وجبت، والعشاء أحيانا: وأحيانا إذا رآهم اجتمعوا عجل، وإذا رآهم أبطؤوا أخر، والصبحَ- كانوا أو كان النبيﷺ- يصليها بغلس-

محمد بن عمرو، حضرت حسن بن علی بن کے ابی طالب کے پوتے ہیں جب کہ ان سے راوی سعد بن ابراھیم، عبدالرحمن بن عوف کے پوتے ہیں۔ کرمانی شارح بخاری کا زعم کہ (قدم الحجاج) حاء پر پیش ہے حاج کی جمع یعنی حاجی آئے، یہ تحریف ہے کیونکہ صحیح ابی عوانہ میں (ابوالنضر عن شعبة) سے مروی ہے کہ (سألت جابر بن عبدالله في زمن الحجاج) حجاج ثقفی کا ذکر اس لئے کیا ہے کیونکہ وہ نمازوں کو تاخیر سے پڑھاتا تھا۔ مسلم کی روایت میں (من طريق معاذ عن شعبة) صراحت ہے (و كان يؤخر الصلاة) یہ اس کی مدینہ آمد کا ذکر ہے۔ تقریباً سن 74 ہجری میں ابن زبیر کے قتل کے بعد عبدالملک بن مروان کے زمانہ میں آیا تھا۔ (والشمس نقية) یعنی ابھی اس کی روشنی میں زردی نہیں آئی۔ (إذا وجبت) مراد غروبِ آفتاب، لغت میں وجوب سقوط کے معنی میں ہے اور سقوط سے مراد سورج کی ٹکیا کا سقوط یعنی غروب ہے۔ (وجبت) کا فاعل ضمیر مستتر یعنی شمس ہے۔ ابوداؤد کی روایت میں (غربت الشمس) ہے اور صحیح ابی عوانہ میں (ابوالنضر عن شعبه) کے حوالہ سے (والمغرب حين تجب الشمس) ہے۔ (والعشاء أحيانا وأحيانا) احیان حین کی جمع ہے اسمِ مبہم ہے۔ زمانہ کے قلیل وکثیر حصہ، دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے بعد میں اس کی تفصیل بھی ذکر کر دی، مزید بحث آگے آرہی ہے۔

صبح کی نماز کی بابت کہا (كانوا أو كان النبي) حضرت جابر سے راوی کو شک ہے کہ کون سا لفظ بولا معنی ایک ہی ہے (بغلس) یعنی عشاء کے برعکس فجر ہمیشہ اول وقت میں ہی ادا فرماتے تھے عشاء کی طرح لوگوں کا انتظار نہیں کرتے تھے۔ (غلس) لام پر زبر کے ساتھ، آخرِ شب کی تاریکی پر بولا جاتا ہے۔ یہ الصلاۃ میں بھی آئے گی، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا المكي بن إبراهيم قال: حدثنا يزيد بن أبي عُبيد عن سلمة قال: كنا نصلي مع النبيﷺ المغرب إذا توارت بالحجاب-

یہ ابن الاکوع ہیں۔ یہ ثلاثیاتِ بخاری میں سے ہے۔ (اذا توارت بالحجاب) یعنی (غربت الشمس) (توارت) بمعنی (استترت) چھپ جانا۔ قرینہ لفظیہ لفظ (المغرب) موجود ہے۔ لہٰذا الشمس کو ذکر نہیں کیا، (ایک قرینہ اور بھی ہے، وہ قرآنی آیت حتى توارت بالحجاب)۔ مسلم نے (بطريق حاتم بن اسماعيل عن يزيد بن أبي عبيد) (اذا غربت الشمس و توارت بالحجاب) روایت کیا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ بخاری کی روایت میں اختصار شیخ بخاری، المکی کی طرف سے ہے۔ اسے مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة قال: حدثنا عمرو بن دينار قال: سمعت جابر بن زيد عن ابن عباس قال: صلى النبيﷺ سبعا جميعاً، و ثمانياً جميعاً-

شیخ بخاری آدم بن أبی ایاس ہیں، جابر بن زید کی کنیت ابو الشعثاء ہے۔ اس حدیث کے متعلقہ مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

باب من کرہ أن یقال للمغرب: العشاء

بقول ابن منیر صراحت سے یوں نہیں کہا: (باب کراھیۃ الخ) گویا یہ کراہیت ان کے نزدیک قطعی نہیں کیونکہ حدیثِ باب میں مغرب کو عشاء کہنے سے صراحت کے ساتھ منع نہیں فرمایا بلکہ اعراب کے غلبہ کا ذکر ہے کہ وہ مغرب کو عشاء کہتے تھے یعنی مطلق منع نہیں، اس وجہ سے ہے کہ بغیر قید مغرب کو عشاء کہنے سے التباس پیدا ہوسکتا ہے اگر کوئی قید مثلا العشاء الاولی اور العشاء الآخرۃ کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ تو چونکہ التباس کا خطرہ نہیں لہٰذا کراہت نہ ہوگی۔ اگلے باب کی حدیثِ انس میں (العشاء الآخرۃ) کی ترکیب استعمال ہوئی ہے۔

شاہ صاحب نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ مغرب کو عشاء کہنے سے قرآن مجید میں جہاں عشاء کا لفظ ذکر ہوا ہے، اس کا مقصود سمجھنے میں دشواری پیدا ہوسکتی ہے کہ مغرب مراد ہے یا عشاء، لہٰذا منع کر دیا۔ اس ترجمہ کی شرح کے تحت سابقہ باب کی آخری حدیث ابن عباس کے لفظ (صلی النبیﷺ سبعا جمیعا و ثمانیاً جمیعاً) پر اپنا موقف بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس سے دو باتیں ثابت ہو رہی ہیں نمبر (۱) یہ کہ مغرب کا آخری وقت عشاء کے وقت سے متصل ہے اس لئے جمع (صوری) ممکن ہے نمبر (۲) کہ یہ حضر کا واقعہ ہے نہ کہ سفر کا کیونکہ ذکر ہوا (وثمانیا جمیعا) آٹھ رکعات (چار ظہر کی چار عصر کی) جمع کر کے ادا کیں اگر سفر کا واقعہ ہوتا تو ۲+۲ کر کے چار عدد رکعات بنتیں۔

حدثنا أبو معمر- ہو عبداللہ بن عمرو-قال: حدثنا عبدالوارث عن الحسین قال: حدثنا عبداللہ بن بریدۃ قال: حدثنی عبداللہ المزنی أن النبیﷺ قال: لا تغلبنکم الأعراب علی اسم صلاتکم المغرب- قال: و تقول الأعراب- ھی العشاء-

راوی حدیث عبداللہ بن مغفل ہیں۔ بعض نسخوں میں والد کا نام بھی ذکر ہے اس سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ (لاتغلبنکم الأعراب الخ) دو معنی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ (لا تتبعوا الأعراب، قسطلانی) ان کی پیروی نہ کرو وہ مغرب کو عشاء اور عشاء کو (عتمۃ) کہتے تھے مگر ایک حدیث میں خود آنجناب نے عشاء کے لئے عتمہ کا لفظ استعمال کیا ہے لہٰذا یہ نہی تحریمی نہ ہوئی۔ (اسی لئے بخاری نے کراھیت کی بابت قطعی رائے نہیں دی) دوسرا معنی ہے جو ابن حجر نے بھی ذکر کیا ہے۔ کہ (لا یغصبنکم الأعراب) اعراب تم پر غلبہ پا کر تم سے تمہارا نام جو تم استعمال کرتے ہو چھین نہ لیں یعنی عشاء کا لفظ تم سے چھین کر مغرب کے لئے عام مستعمل نہ ہو جائے۔ حقیقت میں یہ نہی اعراب کے لئے ہے انہیں ایسا کہنے سے روکا گیا ہے۔ (قال و تقول الخ) قال کا فاعل کرمانی کے نزدیک عبداللہ المزنی راوی حدیث ہیں۔

منع کرنے کی حکمت یہ ہے کہ لغت میں عشاء ظلمتِ شب کی ابتدا کو کہا جاتا ہے اور یہ شفق کے غائب ہونے پر شروع ہوتی ہے اگر مغرب پر عشاء کا لفظ بولا جائے تو یہ گمان ہوسکتا ہے کہ مغرب کا وقت شفق کے غیاب پر ہوتا ہے۔ جو صحیح نہیں۔ ہاں اگر کسی قید کا ذکر کر دیا جائے۔ یا تغلیبا عشاءین کہہ دیا جائے تو منع نہیں۔ صاحب فیض کہتے ہیں کہ یہ حدیث من باب تعلیم الآداب ہے نہ کہ من باب الأمر

وانتھی، اس کے تمام راوی بصری ہیں اور یہ روایت افراداتِ بخاری میں سے ہے یعنی اصحابِ سنن نے اسے نقل نہیں کیا۔

باب ذكر العشاء والعتمة، و من رآه واسعا

قال أبو هريرة عن النبيﷺ: أثقل الصلاة على المنافقين العشاء والفجر- وقال: لو يعلمون ما في العتمة والفجر قال أبو عبدالله: والاختيار ان يقول العشاء لقوله تعالىٰ: ﴿ومن بعد صلاة العشاء﴾[النور:۵۸] ويذكر عن أبي موسىٰ قال: كنا نتناوب النبيﷺ عند صلاة العشاء فأعتمَ بها- وقال ابن عباس و عائشة: أعتم النبيﷺ بالعشاء، وقال بعضهم عن عائشة: أعتم النبيﷺ بالعتمة، وقال جابر: كان النبيﷺ يصلي العشاء- وقال أبو برزة: كان النبيﷺ يؤخر العشاء، وقال أنس أخر النبيﷺ العشاء الآخرة- وقال ابن عمر و ابوأيوب و ابن عباس رضي الله عنهم صلى النبيﷺ المغرب والعشاء-

(من رأه واسعا قال ابو هريرة الخ) عشاء کو عتمہ کہنے میں علماء کا اختلاف ہے ابن عمر مکروہ سمجھتے ہیں حضرت ابوبکر سے بحوالہ ابن ابی شیبہ جواز منقول ہے بعض نے جواز کے ساتھ خلافِ اولیٰ قرار دیا ہے امام بخاری سے ترجیح دیتے ہیں اور یہی مالک اور شافعی سے منقول ہے۔ عتمہ اس دودھ کو کہا جاتا تھا جو عرب عشاء کے وقت دوھتے تھے تو جہاں اس لفظ کے نماز عشاء پر استعمال کی نہی آئی ہے وہ تنزیہی ہے تاکہ ایک دنیوی فعل کے نام کا دینی عمل پر اطلاق نہ ہو۔ لغۃ عتمہ تاخیر کو کہتے ہیں۔ (وقال أبوهريرة) امام بخاری نے اس ترجمہ میں متعدد احادیث کے کچھ اجزاء سند کا ذکر کئے بغیر نقل کئے ہیں تاکہ یہ ثابت کریں کہ عشاء اور (عتمة) دونوں لفظ استعمال میں رہے ہیں۔ یہ سب تعلیقات صحیح الاسناد ہیں اور دوسرے مواضع پر ان کو موصول کیا گیا ہے۔ حضرت ابوھریرہ کی یہ روایت (باب فضل العشاء جماعة) میں سند کے ساتھ منقول ہے۔ (قال ابو عبدالله والاختيار الخ) اس سے مترشح ہوتا ہے کہ بخاری عشاء کے لفظ کے استعمال کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ قرآن میں نماز کے لئے اس لفظ کا استعمال ہوا ہے (ومن بعد صلاه العشاء)۔

(ويذكر عن ابى موسى) ایک باب کے بعد یہ روایت آ رہی ہے۔ صیغہ تمریض (يذكر) اس لئے استعمال کیا ہے حالانکہ اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ کیونکہ انہوں نے اختصار کیا ہے اور بخاری بسا اوقات روایت بالمعنی بیان کرتے وقت نیز اگر زیر بحث مسئلہ میں اختلاف ہو اگرچہ خود صحیح سمجھتے ہوں، صیغہ تمریض استعمال کرتے ہیں۔ (وقال ابن عباس و عائشة) ابن عباس کی حدیث جلد آ رہی ہے۔ (باب النوم قبل العشاء) میں اور حدیثِ عائشۃ بھی کئی ابواب کے تحت ذکر کی ہے اسی کتاب میں اور الصلاۃ میں بھی آئے گی۔

(أعتم) کے دو معنی ہیں اول (دخل فى وقت العتمة) دوم، (أخر) پہلا زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ (وقال جابر كان النبى) اسے (باب وقت المغرب) اور (باب وقت العشاء) میں لائے ہیں۔ (و قال ابو برزة) اسے (باب وقت العصر) میں ذکر کیا ہے (وقال أنس) یہ (باب وقت العشاء إلى نصف اليل) میں ہے (وقال ابن عمر و أبو أيوب و ابن عباس) حدیث ابن عمر (الحج) میں اسی طرح ابوایوب کی روایت بھی (الحج) میں جب کہ ابن عباس کی روایت (باب تاخير

الظهر الى العصر) میں گذر چکی ہے۔

حدثنا عبدان قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا يونس عن الزهري قال سالم أخبرني عبدالله قال: صلى لنا رسول الله ﷺ ليلة صلاة العشاء- و هي التي يدعو الناس العتمة- ثم انصرف فأقبل علينا فقال: أرأيتم ليلتكم، هذه، فإن رأس مائة سنة منها لا يبقىٰ ممن هو على ظَهر الأرض أحدٌ۔

راوی حدیث عبداللہ بن عمر ہیں،(و هي التي يدعو الناس العتمه) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نام بھی عام استعمال میں تھا۔مکروہ سمجھنے کے باوجود ابن عمر اس کا استعمال بقصدِ تعریف کر رہے ہیں،(أريتم ليلتكم الخ) اس کے مباحث (باب السمر في العلم) کے تحت بیان ہو چکے ہیں۔اسے مسلم نے بھی الفضائل میں نکالا ہے۔

باب وقت العشاء إذا اجتمع الناس أو تأخروا

یہ ترجمہ لاکر اس قول کا رد کیا ہے کہ اگر اول وقت میں نماز ادا کی جائے تو عشاء، اگر تاخیر سے ادا کی جائے تو عتمہ کہلائے گی۔

حدثنا مسلم بن إبراهيم قال: حدثنا شعبة عن سعد بن إبراهيم عن محمد ابن عمرو- هو ابن الحسن بن علي- قال: سألنا جابر بن عبدالله عن صلاة النبي ﷺ فقال: كان يصلي الظهر- بالهاجرة، والعصرَ والشمسُ حية، والمغرب إذا و جبت، والعشاء إذا كثُر الناس عجل، وإذا قلوا أخر- والصبح بغلس۔

اس حدیث پر (باب وقت المغرب) کے تحت بات ہو چکی ہے۔

باب فضل العشاء

ابن حجر کہتے ہیں کہ اس ترجمہ کی بابت کسی کی کوئی شرح یا بیان نظر سے نہیں گذرا اور بظاہر دونوں حدیثوں سے نماز عشاء کی کوئی خاص فضیلت ثابت نہیں ہو رہی (و ما ينتظر ها الخ) حدیث کے ان الفاظ سے کچھ اشارہ ملتا ہے زیادہ مناسب (فضل انتظار العشاء) ہوگا اس ترجمہ کی شرح میں شاہ صاحب بیان کرتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ (من اهل الارض غيركم) آپ کی مراد یہ ہے کہ اس وقت نماز پڑھنا اسی امت کے ساتھ مخصوص ہے (اور شاید یہی اس کی فضیلت ہے)

حدثنا يحي بن بكير قال: حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة أن عائشة أخبرته قالت: أعتم رسول الله ﷺ ليلةبالعشاء، وذلك قبل أن يفشو الإسلام، فلم يخرج حتى قال: عمر : نام النساء والصبيان- فخرج فقال لأهل المسجد-ما ينتظرها أحد من أهل الأرض غيركم۔

(و ذلك قبل أن يفشوا الإسلام) یعنی غیر مدینہ میں (حتى قال عمر) (باب النوم قبل العشاء) والی روایت میں ہے (حتى ناداه عمر) (نام النساء والصبيان) یعنی وہ جو مسجد میں حاضر تھے۔بقیہ مباحث آگے آئیں گے۔

حدثنا محمد بن العلاء قال: أخبرنا أبو أسامة عن بُريد عن أبي بردة عن أبي موسى قال: كنت أنا وأصحابي الذين قدموا معي في السفينة نُزولا في بقيع بُطحان۔ والنبيﷺ بالمدينہ۔ فكان يتناوب النبيﷺ عند صلاة العشاء كل ليلة نفر منهم، فوافقنا النبیﷺ أنا، وأصحابی وله بعض الشغل فی بعض أمره، فأعتم بالصلاة حتىٰ ابهارّ الليل، ثم خرج النبيﷺ فصلی بهم، فلما قضی صلاته قال لمن حضره: علی رِسلكم أبشرو، إن من نعمة الله عليكم أنه ليس احد من الناس يصلی هذه الساعة غيركم۔ أو قال: ما صلی هذه الساعة أحد غيركم لا يدري أي الكلمتين قال۔ قال أبو موسى: فرجعنا فرحیٰ بما سمعنا من رسول اللهﷺ۔

(فی السفينة نزولا) یہ اس وقت کا ذکر ہے جب بقصدِ اسلام یمن سے اپنے ان ساتھیوں کے ہمراہ آئے۔ اور سمندر میں راستہ بھول کر حبشہ جا پہنچے جہاں بقول علامہ انور سات برس کے قیام کے بعد حضرت جعفر کے ہمراہ مدینہ آئے۔ نزول نازل کی جمع ہے جیسے (شهود) (شاهد) کی ہے۔ (نفر منهم) نفر، تین تا دس تک پر بولا جاتا ہے۔ (وحوله بعض الشغل فی بعض أمره فأعتم) اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ کا عشاء کو تاخیر سے ادا کرنا قصداً نہ تھا بلکہ کسی معاملہ میں مشغول ہونے کی بناء پر تھا۔ طبرانی کی ایک صحیح روایت کے مطابق یہ مشغولیت ایک لشکر کی تیاری سے متعلق تھی۔ (حتی ابهار الليل) ھمزہ وصل کا ہے یعنی ستاروں سے آسمان بھر گیا سیبویہ سے (ابهار الليل) کا معنی رات کی تاریکی کا سخت ہونا منقول ہے۔ اصمعی سے اس کا معنی (انتصف) منقول ہے یہ (بهرة الشيء) سے ماخوذ ہے یعنی اس کا وسط۔ اس معنی کی تائید ایک روایت کے ان لفظوں سے ہوتی ہے (حتی إذا كان قريبا فی نصف الليل) یہ حدیث جو کہ ابوسعید سے مروی ہے آگے آرہی ہے۔ مسلم کی (ام كلثوم عن عائشة) کی روایت میں ہے (حتی ذهب عامة الليل) یعنی رات کا اکثر حصہ گذر گیا۔ (علی رِسلكم) راء پر زیر اور زبر دونوں طرح جائز ہے۔ (ان من نعمة الله) انّ، کے ہمزہ پر زیر ہے زبر کے ساتھ پڑھنا وہم ہے۔ بعد کے الفاظ (انه ليس الخ) اس ہمرہ پر زبر ہے اور یہ تعلیل کے لئے ہے۔ بعض نے اس سے استدلال کرتے ہوئے عشاء کو لیٹ ادا کرنا افضل قرار دیا ہے کیونکہ نماز کا انتظار نماز میں مشغول ہونے کی طرح ہے یعنی اس کا وہی ثواب ہے۔ ابن بطال کہتے ہیں کہ مصلحۃً عشاء کو ذرا جلد ادا کرنا چاہئے کیونکہ حدیث میں ضعیف، ذوالحاجۃ کا خیال رکھنے کو کہا گیا ہے۔ احمد، ابوداؤد، نسائی اور ابن خزیمہ وغیرھم نے ابوسعید خدری سے روایت کیا ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے آنجناب کے ساتھ تقریباً آدھی رات کے وقت نمازِ عشاء ادا کی آپ نے ارشاد فرمایا: (انكم لن تزالوا فی الصلاة ما انتظرتم الصلاة) یعنی نماز کا انتظار نماز میں مشغول ہونے کی طرح ہے ساتھ ہی فرمایا: (لولا الضعيف.......... لأخرت هذه الصلاة الی شطر الليل) اسی طرح ترمذی اور صحیحین کی ایک روایت میں ہے (لو لا أن أشق علی أمتي لأمرتهم أن يؤخروا العشاء إلی ثلث الليل أو نصفه) اس سے استدلال کرتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ اگر اس وقت تک جاگنے کی ہمت و طاقت ہے تو نمازِ عشاء مؤخر کرنا افضل ہے، نووی نے شرح مسلم میں اسی کو اختیار کیا ہے شافعیہ میں سے کثیر اہل الحدیث کا بھی یہی موقف ہے ابن المنذر نے لیث اور اسحٰق سے نقل کیا ہے کہ عشاء کو قبل ثلث اللیل تک مؤخر کرنا مستحب ہے۔ طحاوی نے ثلث تک مستحب قرار دیا ہے۔ یہی مالک، احمد

اور اکثر صحابہ وتابعین کا مذھب ہے امام شافعی کا جدید قول بھی یہی ہے ان کا قدیم قول تھا کہ تعجیل افضل ہے (جو حضرات اپنی جاب یا کام کی نوعیت کے سبب رات دیر تک جاگتے ہیں اگر وہ جماعت کی صورت میں ہیں تو بہتر ہے عشاء کو مؤخر کر کے ادا کریں اگر تنہا ہے تو بہتر ہے جماعت کے ساتھ ادا کرے۔ اس کی فضیلت اور نمازوں کو اول وقت میں ادا کرنے کی عمومی فضیلت کا حقدار ہوگا۔)

(فرجعنا فرحیٰ) فرحان کی جمع ہے جو غیر قیاسی ہے۔ جیسے (سکری) جمع سکران، (و تری الناس سکری) ایک قراءت کے مطابق۔ یہ بھی احتمال ہے کہ (أفرح) کا مونث ہو۔ خوشی کا سبب یہ ہے کہ اس عظیم فضیلت کے حقدار بنے۔ اسے مسلم، ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب ما یکرہ من النوم قبل العشاء

ترمذی کے مطابق بعض اہل علم نے رمضان میں رخصت دی ہے (کہ تراویح کے لئے تازہ دم ہو جائے اور دن بھر کی تھکاوٹ سے ذرا آرام ملے) اس قید کے ساتھ کہ نماز کے وقت کوئی جگانے والا ہو کیونکہ سونے کی نہی کی علت نماز کے ضائع ہو جانے کا خدشہ ہے، طحاوی نے اس کراھیت کو عشاء کا وقت داخل ہونے کے بعد سونے پر محمول کیا ہے اگر وقت داخل ہونے سے قبل سو گیا (پھر نماز کے لئے اٹھ گیا) تو مکروہ نہیں۔

حدثنا محمد بن سلام قال: أخبرنا عبدالوهاب الثقفي قال: حدثنا خالد الحذاء عن أبي المنهال عن أبي برزة- أن رسول اللهﷺ كان يكره النوم قبل العشاء والحديث بعدها-

شیخ بخاری کے والد کا نام سلام، لام کی تشدید کے بغیر ہے۔ ابو برزہ کی یہ روایت زیادہ تفصیل کے ساتھ آگے آ رہی ہے۔

(والحدیث بعدھا) یہ کراہت لایعنی گفتگو کے ساتھ مخصوص ہے بالخصوص اگر کوئی قیام اللیل کا عامل ہے کہ اس وجہ سے کہیں اس میں حرج نہ ہو یا زیادہ دیر تک جاگنے اور گفتگو میں مصروف رہنے کے سبب نماز فجر کے لئے نہ اُٹھ سکے، کسی اہم معاملہ سے متعلق گفتگو کی جا سکتی ہے۔ (مثلا سرما کی راتیں طویل ہوتی ہیں اگر تہجد کا عامل نہیں بھی تو بعد از عشاء کچھ دیر گفتگو میں مشغول رہا جا سکتا ہے کہ فجر کے ضیاع کا کوئی خاص خطرہ نہیں کیونکہ سونے کے لئے کافی وقت مل جائے گا) اسی طرح مہمانوں کی خاطر و مدارات کے لئے یا بیوی کے ساتھ مصروف رہا جا سکتا ہے۔

باب النوم قبل العشاء لمن غلب

یہ ترجمہ لاکر اشارہ کیا ہے کہ عشاء سے قبل سونے کی کراہت اس آدمی کے لئے ہے جو اس کا عادی بنا اگر بلا قصد اور اتفاقاً کسی رات عشاء سے پہلے نیند کا غلبہ ہو گیا تو اس کی کراہت نہیں۔

حدثنا أيوب بن سليمان قال: حدثني أبو بكر عن سليمان قال صالح بن كيسان أخبرني ابن شهاب عن عروة أن عائشة قالت: أعتم رسول اللهﷺ بالعشاء حتى ناداه عمر: الصلاة، نام النساء والصبيان- فخرج فقال: ما ينتظرها أحد من أهل

الأرض غير كم-قال: و لا يصلي يومئذ إلا بالمدينة، و كانوا يصلون فيما بين أن يغيب الشفق إلى ثلث الليل الأول-

یہ حدیث گذر چکی ہے اس کے الفاظ (نام النساء والصبیان) سے مذکورہ بالا ترجمہ ثابت کر رہے ہیں۔ بقول ابن حجر نیند کا یہ غلبہ مسجد کے اندر تھا جب کہ وہ عشاء کے انتظار میں تھے لیکن اگر کوئی اپنے گھر میں نیند سے مغلوب ہوگیا تو اس کے لئے خطرہ ہے کہ کہیں عشاء باالجماعت ضائع نہ کر بیٹھے۔(و لا يصلى) بعض نسخوں میں (ولا تصلى) تاء کے ساتھ ہے مراد نماز عشاء یعنی جماعت کی شکل میں نماز صرف مدینہ میں ہوتی تھی۔ (کیونکہ دیگر مقامات میں موجود اکا دکا مسلمان انفرادی نماز ادا کرتے تھے)(وکانوا يصلون) یہ عشاء کا وہ وقت ہے جس میں اکثر نماز ادا کرتے تھے کیونکہ (کانوا) کے استعمال سے مواظبت ثابت ہوتی ہے۔نسائی کی روایت میں اس وقت کا ذکر صیغہء امر کے ساتھ مذکور ہے۔یعنی (صلو ها فيما بين أن يغيب الخ) یہ اغلبیت پر محمول ہے حضرت انس کی روایت میں جو نصف لیل تک تاخیر کا ذکر ہے۔وہ بطور ایک واقعہ کے ہے۔

حدثنا محمود قال: أخبرنا عبدالرزاق قال: أخبرني ابن جريج قال: أخبرني نافع قال. حدثنا عبدالله بن عمرو أن رسول اللهﷺ شُغل عنها ليلةفأخرها حتى رقدنا في المسجد، ثم استيقظنا، ثم رقد نا ثم استقيظنا، ثم خرج علينا النبيﷺ ثم قال: ليس أحد من أهل الأرض ينتظر الصلاة غيرُكم- و كان ابن عمر لا يبالي أقدَّمها أو أخرها، إذا كان لا يخشى أن يغلبه النوم عن وقتها- و كان يرقد قبلها- قال ابن جريج: قلت لعطاء- وقال: سمعت ابن عباس يقول: أعتم رسول اللهﷺ ليلة بالعشاء حتى رقد الناس واستقيظوا ورقدوا واستيقظوا، فقام عمر بن الخطاب فقال: الصلاة، وقال عطاء: قال ابن عباس: فخرج نبي اللهﷺ كأني أنظر إليه الآن يقطر رأسه ماء واضعاً يده على رأسه فقال: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يصلوها هكذا فاستثبتّ عطاء: كيف وضع النبيﷺ يده على رأسه كما أنبأه ابن عباس؟ فبدد لي عطاء بين أصابعه شيئا من تبديد، ثم وضع أطراف أصابعه على قرن الرأس ثم ضمها يُمِرّها كذلك على الرأس حتى مست ابهامه طرف الأذن مما يلي الوجه على الصُدغ وناحية اللحية لا يقصّر ولا يبطش إلا كذلك، وقال لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يصلوا هكذا-

محمود بن غیلان عبدالرزاق بن ہمام (صاحبِ مصنف) سے روایت کنندہ ہیں۔(شغل عنها ليلة فأخرها) ضمیر کا تعلق نماز عشاء ہے، سابقہ حدیث جابر میں مذکور تاخیر عشاء سے الگ دوسرا واقعہ ہے۔(ليلة) کا لفظ ظاہر کر رہا ہے کہ یہ آپ کا معمول نہ تھا۔(حتى رقد نافي المسجد) بعض نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ نیند بذات خود ناقضِ وضوء نہیں مگر یہاں اس امر کا احتمال ہے کہ وہ باقاعدہ لیٹ کر نہیں بلکہ بیٹھے بیٹھے اونگھنے کے انداز میں سوئے ہوں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ لیٹ کر باقاعدہ سوئے ہوں پھر وضوء

کیا ہوا اگر چہ وضوء کا ذکر نہیں ہوا۔(و کان ابن عمر لا یبالی الخ) یعنی جب نیند کے غلبہ کا خطرہ نہ ہوتا تو کبھی اول وقت کبھی تاخیر سے عشاء کو ادا کرتے (و کان یر قد قبلها) اسی مذکورہ شرط کے ساتھ کہ نماز کے وقت اٹھا دیئے جائیں۔ مصنف عبدالرزاق میں (عن معمر عن أیوب عن نافع) مروی ہے کہ اگر کبھی عشاء سے قبل سوتے تو حکم دیتے کہ نماز کے وقت اٹھا دیا جائے۔(قال ابن جریج قلت لعطاء) یہ اسی سند کے ساتھ منقول ہے یعنی (محمود عن عبدالرزاق) جس نے معلق قرار دیا وہ وہم کا شکار ہوا۔ مصنف میں یہ روایت دونوں سند کے ساتھ موجود ہے۔ عطاء سے مراد ابن ابی رباح ہیں نہ کہ ابن یسار۔ یعنی یہ روایت عطاء کو سنائی تو انہوں نے اسی قسم کی روایت ایک اور ذریعہ (یعنی ابن عباس) سے بیان کی۔(واضعا یده علی رأسه) بعد کی تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ غسل فرما کر آئے تھے اور ہاتھ کے ساتھ سر سے پانی نچوڑ رہے تھے۔(فاستثبتُ عطاء) یہ بھی ابن جریج کا مقولہ ہے۔ طبرانی کی اسی روایت میں جو (بطریق طاؤس عن ابن عباس) ہے کہ سوائے عثمان بن مظعون مع سولہ دیگر آدمیوں کے، تمام لوگ چلے گئے تھے۔ آپ نے انہیں آ کر جماعت کروائی اور فرمایا: (ما صلی هذه الصلاة أمة قبلكم) اس حدیث کو مسلم نے الصلاۃ اور ابو داؤد نے الطہارۃ میں نقل کیا ہے۔

باب وقت العشاء إلى نصف الليل

و قال أبو برزة : كان النبيﷺ يستحب تأخيرها۔

اسی ترجمہ سے متعلق مسلم کی روایت میں زیادہ صراحت ہے۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کی ہے اس میں ہے۔ (فإذا صليتم العشاء فانه وقت إلى نصف الليل) یعنی اس کا وقت آدھی رات تک ہے۔ نووی کہتے ہیں اس سے مراد اختیاری، وقت ہے، ویسے جوازاً طلوع فجر تک ادا کی جا سکتی ہے۔(و قال أبو بوزة) یہ قول ان کی روایت کا حصہ ہے جو (باب وقت العصر) میں گذر چکی ہے۔ اس میں اگر چہ صراحۃً نصفِ لیل کی قید نہیں ہے مگر احادیثِ تاخیر میں یا تو ثلث اللیل یا نصف اللیل کا ہی ذکر ہے بقول ابن حجر طلوع فجر تک عشاء کا وقت ہونے پر کوئی صریح روایت ثابت نہیں ہے۔

حدثنا عبدالرحيم المحاربي قال: حدثنا زائدة عن حُميد الطويل عن أنس قال:أخر النبيﷺ صلاه العشاء إلى نصف الليل، ثم صلى ثم قال: قد صلى الناس و ناموا، أما إنكم في صلاة ما انتظر تموها، و زاد ابن أبي مريم۔ أخبرنا يحي بن أيوب حدثني حميد سمع أنسا : كأني أنظر إلى و بيض خاتمه ليلتئذ۔

عبدالرحیم المحاربی الکوفی جن کی کنیت ابو زیاد تھی بخاری کے قدماء شیوخ میں سے ہیں صحیح میں ان سے صرف یہی ایک روایت ہے۔(قد صلى الناس) الف لام عہد کا ہے یعنی اکثر لوگوں نے نماز پڑھ لی ہے۔(أما انکم) عثمان بن مظعون مع بعض اصحاب کے۔(وزاد ابن أبی مريم) یہ تعلیق ذکر کرنے کا مقصد حمید الطویل کا حضرت انس سے اس روایت کے سماع کی صراحت ثابت کرنا ہے (حدثنی حميد سمع أنسا) (كأني أنظر إلى الخ) یہ جملہ محلِ نصب میں (زاد ابن أبی مريم) کا مفعول ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس معلق کو ابو طاہر نے اپنی (فوائد) کے پہلے جزء میں بطریق (البغوی حدثنا أحمد ابن منصور

حدثنا ابن أبي مريم) موصول کیا ہے۔اس میں ہے کہ حضرت انس سے کسی نے سوال کیا(هل اتخذ النبیﷺ خاتما قال نعم) پھر مذکورہ حدیث بیان کی اور آخر میں آپ کی انگشتری کا ذکر کیا۔ اس کا مزید تذکرہ (کتاب اللباس) میں آئے گا۔ (ليلتئذٍ) ليلة إذ کا مخفف ہے تنوین، مضاف الیہ محذوف یعنی(اذ أخر العشاء) کا عوض ہے۔

باب فضل صلاة الفجر

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن إسماعيل حدثنا قيس قال لي جرير بن عبدالله: كنا عند النبيﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة فقال: أما إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون- أو لا تضاهون- في رؤيته، فإن استطعتم أن لاتُغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس و قبل غروبها فافعلوا ثم قال:﴿فسبح بحمدربك قبل طلوع الشمس و قبل غروبها﴾

مسدد یحی القطان سے روایت کر رہے ہیں۔باب فضل صلاة العصر کیتحت یہ حدیث اور متعلقہ مباحث گذر چکے ہیں۔

حدثنا هُدبة بن خالد قال: حدثنا همام حدثني أبو جمرة عن أبي بكر بن أبي موسى عن أبيه أن رسول اللهﷺ قال: من صلى البردين دخل الجنة- وقال ابن رجاء حدثنا همام عن أبي جمرة أن أبا بكر بن عبدالله بن قيس أخبره بهذا

ابو بکر اپنے والد ابوموسی عبداللہ بن قیس اشعری سے روایت کرتے ہیں۔(من صلى البر دين) برد کی تثنیہ ہے، نمازِ فجر اورعصر مراد ہیں۔ کیونکہ یہ (بردى النهار) یعنی (طرفی النهار) میں ادا کی جاتی ہیں۔ان دونوں نماز کے ذکر کی توجیہہ بیان کرتے ہوئے بزار نے ذکر کیا ہے کہ (من صلى الخ) میں من شرطیہ نہیں بلکہ موصولہ ہے مراد وہ لوگ ہیں جو ابتدائے اسلام میں تھے جب کہ صرف دو نمازیں، رکعتین بالغداة ورکعتین بالعشی ۔فرض تھیں۔اور جنہوں نے انہیں ادا کیا پھر پانچ نمازیں فرض ہونے سے پیشتر فوت ہو گئے تو ان کے بارہ میں کہا گیا کہ وہ جنتی ہیں۔ابن حجر اسے تکلف قرار دیتے ہوئے (من) کو شرطیہ ہی سمجھتے ہیں اوراس کا جواب (دخل الجنة) ہے، تاکیداً مضارع کی بجائے فعل ماضی استعمال کیا یعنی ماسیقع کو مثل ما وقع قرار دیا(و قال ابن رجاء) یہ عبداللہ بصری ہیں امام بخاری کے اساتذہ میں سے ہیں۔ذھلی نے اسی سند کے ساتھ موصولاً یہ روایت نقل کی ہے۔

حدثنا إسحاق عن حبان حدثنا همام حدثنا أبو جمرة عن أبى بكر بن عبدالله عن أبيه عن النبيﷺ......مثله-

کسی نسخہ میں اسحق شیخ بخاری کی نسبت کا ذکر نہیں ہے مگر ابوعلی نسائی نے مسلم کی ایک روایت جو کہ (عن اسحق بن منصور عن حبان بن هلال) کی سند کے ساتھ منقول ہے، سے استدلال کرتے ہوئے انہیں ابن منصور قرار دیا ہے کیونکہ حبان مذکورہ سند میں بھی ان کے شیخ ہیں۔مسلم میں نماز فجر وعصر کی فضیلت کے بارہ میں (بطريق أبى بكر بن عمارة عن أبيه) جو کہ ابن رؤیبہ ہیں، ایک روایت ذکر کی ہے جس کے الفاظ ہیں:(لن يلج النار أحد صلى قبل طلوع الشمس و قبل غروبها) اس سے بعض کو وہم ہوا کہ بخاری کی ان روایات کے راوی ابو بکر بن عبداللہ سے مراد ابوبکر بن عمارہ ہیں۔لیکن یہ صحیح نہیں ہے یہ دو مختلف

روایتیں ہیں اگر چہ موضوع ایک ہے۔

باب وقت الفجر

اس کے تحت چار احادیث درج کی ہیں پہلی دو میں حضرت انس راوی ہیں، پہلی میں وہ زید بن ثابت سے روایت کرتے ہیں۔ دوسری میں اپنے الفاظ سے روایت کرتے ہیں اور حضرت زید کا تذکرہ بھی کرتے ہیں۔

حدثنا عمرو بن عاصم قال: حدثنا همام عن قتادة عن أنس أن زيد بن ثابت حدثة أنهم تسحروا مع النبيﷺ ثم قاموا إلى الصلاة- قلت: كم بينهما؟قال: قدرُ خمسين أو ستين- يعني آية-

اصیلی کے نسخہ میں ہے (حدث أنساً وأصحابه) (كم بينهما) یعنی سحری سے فراغت اور نماز کے شروع میں کتنا وقفہ تھا۔ اگلی روایت میں زیادہ تفصیل ہے۔ اس سند کے پانچوں راوی بصری ہیں (الصوم) میں آئے گی۔ مسلم ترمذی نسائی اور ابن ماجہ نے بھی تخریج کی ہے۔

حدثنا حسن بن صباح سمع رَوحا حدثنا سعيد عن قتادة عن أنس بن مالك أن نبي اللهﷺ و زيدبن ثابت تسحرا، فلما فرغا من سحورهما قام نبي اللهﷺ إلى الصلاة فصليا قلنا لأنس: كم كان بين فراغهما من سحورهما و دخولهما في الصلاة؟قال: قدرُ ما يقرأ الرجل خمسين آية-

سند میں روح سے مراد ابن عبادہ ہیں جب کہ ان کے شیخ سعید ابن عروبہ ہیں۔ سرخسی اور مستملی کے نسخوں میں (تسحرا) تثنیہ کی جگہ (تسحروا) جمع کا صیغہ ہے اور یہ شاذ ہے نسائی اور ابن حبان کی روایت میں صراحت ہے کہ ایک رات سحری کے وقت آنجناب نے انس سے فرمایا میں روزہ رکھنا چاہتا ہوں کچھ کھانے کے لئے لے آؤ وہ کھجوریں اور ایک برتن میں پانی لے آئے پھر فرمایا: (یا انس انظر رجلا یأکل معی فدعوت زید بن ثابت فجاء فتسحر معه) گویا تثنیہ کا صیغہ ہی راجح ہے۔

حدثنا اسماعيل بن ابى أويس عن أخيه عن سليمان عن أبي حازم أنه سمع سهل بن سعد يقول: كنت أتسحر في أهلي ثم يكون سرعةٌ بي أن أدرك صلاة الفجر مع رسول اللهﷺ-

(عن اخيه) سے مراد ابو بکر عبد الحمید بن ابی اُویس ہیں، جب کہ سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں (كنت أتسحرالخ) یعنی اہل خانہ کے ساتھ سحری تناول کرتے ہی نماز با جماعت پانے کے لئے جلدی کرنا پڑتی (سرعة بی) سرعۃ کو مرفوع اور منصوب دونوں طرح پڑھنا جائز ہے پیش کے ساتھ کان کا اسم (أن) مصدریہ اور (أدرك) کان کی خبر ہوگی، زبر کے ساتھ کان کی خبر، جب کہ اسم، ضمیر ہے۔ (کان) کو تامہ بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ الصیام میں بھی یہ روایت آئے گی۔ اس سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔

حدثنا يحى بن بكير قال: أخبرنا الليث عن عُقيل عن ابن شهاب قال: أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة أخبرته قالت: كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول

اللهﷺ صلاة الفجر متلفعات بمروطهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة لا يعرفهن أحد من الغلس۔

اس میں صراحت کے ساتھ (غلس) کا لفظ مذکور ہے (ابواب ستر العورة) میں بھی گذر چکی ہے اور سیاق اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آپ کا ہمیشہ کا عمل تھا۔ ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے جو ابن مسعود سے نقل کی ہے کہ آنجناب نے ایک دفعہ فجر کی نماز ذرا روشنی پھیلنے پر ادا فرمائی (ثم كانت صلاته بعد الغلس حتى مات لم يعد إلى أن يسفر) اس سے بھی مواظبت کی دلیل ہے۔ اصحاب سنن کی نقل کردہ حدیثِ رافع بن خدیج میں جو یہ مذکور ہے (أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر) تو ان روایات کی روشنی میں اس سے مراد یہ ہے کہ طلوعِ فجر کی اچھی طرح تسلی کر لینے کے بعد نماز ادا کرو کہیں فجرِ کاذب میں نہ پڑھ لی جائے۔ یہ امام شافعی کی تشریح ہے طحاوی کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ لمبی قراءت کی جائے کہ نماز ختم تب ہو جب روشنی پھیل چکی ہو۔ یعنی شروع غلس میں کی جائے اور ختم اسفار کے ساتھ، (كن نساء المؤمنات) اكلوني البراغيث، کی طرز پر ہے۔ نساء المؤمنات میں تقدیرِ کلام یہ ہوگی، (نساء الأنفس المؤمنات) یا نساء بمعنی فاضلات ہے جس طرح رجال القوم کہتے ہیں بمعنی فضلاء القوم تاکہ (إضافة الشيء إلى نفسه) نہ ہو۔ (لا يعرفهن أحد) یعنی کسی کو یہ پتہ نہ چلتا تھا کہ مرد ہے یا عورت۔ یعنی اندھیرے کے سبب دیکھنے والے کو صرف سائے سے نظر آتے تھے، داؤدی نے یہ معنی کیا ہے۔ بعض نے اعیان بھی مراد لیا ہے کہ دیکھنے والا خدیجہ اور زینب کے درمیان فرق نہ کر سکتا تھا مگر نووی نے اس طرح کا معنی ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ (متلفعات بالمروط) اوڑھنیوں میں لپٹی ہوئی عورتوں کی اس طرح کی پہچان تو دن میں بھی ناممکن ہے پہلا معنی ہی راجح ہے۔ عدمِ معرفت کی اس حدیث میں اور سابقہ حدیثِ ابی برزہ کہ آنجناب نماز سے اس وقت پھرتے تھے جب آدمی اپنے ساتھ بیٹھے ہوئے کو پہچان پاتا، کے درمیان کوئی تعارض نہیں کیونکہ یہ دور سے دیکھنا ہے اور وہاں ساتھ بیٹھے ہوئے شخص کو پہچان لینے کی بات ہو رہی ہے۔ امام بخاری اس باب کی چاروں احادیث سے اس امر پر استدلال کر رہے ہیں کہ نمازِ فجر کا اول وقت طلوعِ فجر ہے اور یہ کہ طلوعِ فجر ہوتے ہی نماز کے لئے تیاری شروع کر دینی چاہئے (اذان اور جماعت کے درمیان پچاس آیات کی قراءت ہو سکنے کی بات کی ہے جو دس پندرہ منٹ میں ممکن ہے)

باب من أدرك من الفجر ركعة

جوابِ شرط کو حذف کرنے کی حکمت (باب من أدرك ركعة من العصر) میں ذکر ہو چکی ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار و عن بسر بن سعيد و عن الأعرج يحدثونه عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، و من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر۔

(يحدثونه) ضمیر کا مرجع زید بن اسلم ہیں جو تین اصحاب سے روایت کر رہے ہیں (فقد أدرك الصبح) مراد یہ نہیں کہ اس ایک رکعت پر اکتفاء کرے دوسری نہ پڑھے، مراد یہ ہے کہ اس کی نماز قضاء متصور نہ ہوگی گویا وقت کے اندر پا لیا۔ بیہقی کی روایت میں صراحت سے ہے کہ (وركعة بعد ما تطلع الشمس فقد أدرك الصلاة) ابو ھریرہ کی ایک روایت میں جو (محمد بن

مطرف عن زید بن أسلم عن عطاء عن أبی ھریرۃ) منقول ہے اس میں نماز عصر کے حوالہ سے یہی بیان ہے (ثم صلی ما بقی بعد غروب الشمس فلم یفتہ العصر) اس کی عصر فوت نہ سمجھی جائے گی بلکہ (أداء فی الوقت) متصور ہوگی۔ نسائی کی ایک روایت میں اس طرح کا تذکرہ ہر نماز کے حوالہ سے ہے۔ (من أدرک رکعۃ من الصلاۃ فقد أدرک الصلاۃ کلھا الا أنہ یقضی ما فاتہ) گویا جماعت سے صرف ایک رکعت مل سکی تو جماعت کی فضیلت حاصل ہوگئی۔ طحاوی اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ بچہ بالغ ہو جائے، حائضہ کو طہر آلے اور کافر اسلام لے آئے جب کہ ایک رکعت کا وقت باقی ہو تو وہ ادا کر لے ساری نماز کا ثواب مل جائے گا۔ یعنی اگر باقی، وقت کے بعد پڑھی یا جماعت ختم ہوگئی خود انفرادی طور پر پڑھ لی تو اداء ہوگی اور جماعت کی فضیلت حاصل ہو گی کیونکہ ان کا مذہب ہے کہ اگر صرف ایک رکعت پا سکا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اب وہ قضاء ہی پڑھے گا۔ بہر حال یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے تفصیل ذکر ہو چکی ہے۔ بعض نے ان نہی والی احادیث کو اس حدیث کا ناسخ قرار دیا ہے مگر ناسخ منسوخ قرار دینے کے لئے ٹھوس معلومات اور تاریخی ثبوت درکار ہیں، تطبیق یوں دی جا سکتی ہے کہ نہی سے مراد نوافل ادا کرنے سے منع کرنا ہے۔ جب کہ یہ تو فرض نمازیں ہیں اگر کسی وجہ سے تاخیر ہوگئی ہو تو پہلی فرصت میں خواہ جتنا بھی وقت باقی ہو ادا کرنے کی کوشش کرے گا اور اگر اس کوشش کے دوران ایک رکعت بھی مل جائے تو نماز اداء سمجھی جائے گی قضاء کی صورت نہ اختیار کرے گی۔ (احادیث نہی کا مسئلہ مذکورہ سے تعلق اس لئے نہیں بنتا کہ نہی کا تعلق اس شخص سے ہے جس نے نماز عصر ادا کر لی ہے اب وہ غروب تک کوئی نوافل ادا نہ کرے، حدیث مذکور میں اس شخص کا ذکر ہے جس نے بھی اپنی عصر کی نماز ادا نہیں کی لہذا۔ اقم الصلاۃ لذکری۔ کے تحت جونہی اسے موقع ملے، ادا کر لے) یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ یہ تاخیر اور اس طرح کی صورت حال کا پیدا ہونا صرف کسی عذر کی بناء پر ہی ہوگا عمداً اس طرح کرنے سے گناہ گار ہوگا۔ یہ بالاتفاق ہے۔ اس رکعت سے مراد سجدہ تک تمام ارکان مثلاً قرأۃ ام القرآن، رکوع، الرفع منہ پھر دونوں سجدوں کی ادائیگی مراد ہے۔

باب من أدرك من الصلاة ركعةً

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة۔

حدیث کے الفاظ ہیں (من ادرک رکعۃ من الصلاۃ الخ) جب کہ ترجمہ میں (من الصلاۃ) کو (رکعۃ) پر مقدم کیا ہے مسلم میں بھی اس طرح ہے جب کہ بیہقی کی روایت میں جو مسلم والی سند سے ہی ہے (من الصلاۃ رکعۃ) ہے ابن حجر اس امر پر امام بخاری کی نہایت تحسین وتوصیف کرتے ہیں کہتے ہیں کہ ہم نے مطالعہ سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اگر امام کے تراجم کا کوئی لفظ درج کردہ حدیث سے تقدیم وتاخیر کے لحاظ سے یا کسی اور شکل میں مختلف ہے تو وہ اس حدیث کے کسی نہ کسی طریق کے مطابق ہوتا ہے جو دیگر کتب حدیث میں موجود ہیں اس سے ان کی وسعتِ اطلاع ومعلومات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اس سے قبل فجر یا عصر کی طلوع وغروب سے قبل ایک رکعت پالینے کے نتیجہ میں پوری نماز کی ادائیگی کا ذکر تھا اس باب میں اس حکم کا ہر نماز سے متعلق ہونا بیان کیا جا رہا ہے۔ لیکن اگر لام

کو عہدی قرار دیا جائے تو اس سے مراد فجر وعصر ہی ہوگی بالخصوص اس وجہ سے کہ (باب من أدرك ركعة من العصر) کے تحت درج کردہ حدیث کے راوی بھی اس باب کی حدیث کے راوی ہیں یعنی (أبو سلمة عن أبي هريرة) گویا یہ حدیث مطلق ہے اور وہ مقید، تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے۔ بقول کرمانی فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی حدیث میں (من أدرك من الوقت قدر ركعة) کا مفہوم ہے جب کہ اس میں (أدرك ركعة من الصلاة) کا ذکر ہے، عمومی مفہوم وہی ہے۔ جمہور کے نزدیک معنی یہ ہے کہ یہ حکم عمومی اور ہر نماز سے متعلق ہے کہ اگر امام کے ساتھ ایک رکعت پالی تو جماعت کی فضیلت کا حقدار ہوگیا۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر رکعت سے کم، امام کے ساتھ پایا یعنی قومہ یا مابعد قومہ ملا تو اس فضیلت کا حقدار نہ ہوگا اگر امام کو حالتِ رکوع میں پاتا ہے تو آیا اس صورت میں رکعت پانے والا (مدرك ركعت) متصور ہوگا یا نہیں، اس میں اختلاف ہے (اس کی تفصیل آگے آئے گی)

باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس

یعنی اس کے حکم کی بابت یہ باب ہے۔ ترجمہ میں صرف فجر کا لفظ استعمال کیا ہے حالانکہ احادیث میں عصر کا بھی ذکر ہے۔ ابن المنیر کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ ان ساری روایات میں اولاً فجر ہی کا ذکر ہے بقول ابن حجر دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ عصر کے بعد آنحضرت سے نماز پڑھنا ثابت ہے بخلاف فجر کے۔ بقول ابن المنیر صبح کے بعد منہی عنہ نماز کے تعین میں اختلاف کثیر ہے لہٰذا ان کے نزدیک نہی کا حکم ثابت نہیں۔

حدثنا حفص بن عمر قال: حدثنا هشام عن قتادة عن أبي العالية عن ابن عباس قال: شهد عندي رجال مرضيون، وأرضاهم عندي عمر، أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تَشرُق الشمس و بعد العصر حتى تغرب۔

حفص کے شیخ ہشام دستوائی اور ابو العالیہ سے مراد رُفیع الریاحی ہیں۔ (شهد عندى) بمعنی (أخبرني) أو (أعلمني) (مرضيون) یعنی ان کے صدق اور دین میں کوئی شک نہیں ہے اسماعیلی کی روایت (من طريق يزيد بن زُريع عن همام) میں ہے۔ (شهد عندي رجال مرضيون فيهم عمر) جب کہ انہی کی ایک روایت جو (شعبه) سے ہے، میں (رجال أحبهم إلى عمر) کے الفاظ ہیں۔ ترمذی کی روایت میں ہے (سمعت غير واحد من أصحاب النبي ﷺ منهم عمر و كان من أحبهم إلى) کی عبارت ہے (بعد الصبح) سے مراد نمازِ صبح ہے۔ (حتى تشرق الشمس) لغت میں اشراق و شروق کا معنی ارتفاع اور اضاءہ یعنی اچھی طرح روشن ہونا ہے۔ باب کے آخر میں ابوھریرۃ کی روایت میں (حتى تطلع الشمس) ہے دونوں کے درمیان تطبیق اس طرح ہوگی کہ طلوع سے مراد ارتفاع اور اچھی طرح روشن و ظاہر ہو جانا متصور ہوگا۔ اگلے باب کی حدیثِ ابی سعید میں (حتى ترتفع) ہے۔ اس میں مذکورہ تطبیق کی تائید ہوتی ہے۔ اس بارے نووی کہتے ہیں کہ امت کا اجماع ہے کہ ان معین کردہ اوقات میں بغیر سبب کے نماز ادا کرنا اور امنع ہے (یعنی نوافل ادا کرنا) اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ ان مذکورہ اوقات میں وہ فرائض ادا کرنا جائز ہیں جو ان اوقات میں ادا کئے جاتے ہیں۔ ان نوافل کی ادائیگی جو کسی سبب کے ساتھ ملحق ہیں مثلاً تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں یا سجودِ تلاوت یا نمازِ عید، جنازہ، کسوف اور فوت شدہ نمازوں کی قضاء (اسی طرح فجر کی رکعتیں اگر فرض سے قبل نہ پڑھ سکا ہو) تو امام شافعی کے

نزدیک یہ سب بلا کراہت جائز ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ آنجناب نے ظہر کے بعد کی دو رکعتیں قضاء کے طور پر عصر کے بعد ادا کی تھیں۔ اگر سنن کی قضاء ان اوقات میں ہو سکتی ہے تو فرائض کی قضاء تو بالاولیٰ ہو گی۔ امام ابوحنیفہ و دیگر (نام نہیں ذکر کئے) مطلقاً منع کے قائل ہیں یعنی ان کے نزدیک یہ مذکورہ نوافل وغیرہ نہی کے عموم میں داخل ہیں۔

ابن حجر نووی کے اس دعوائے اجماع و اتفاق کا تعاقب کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ سلف کی ایک جماعت سے مطلقا جواز (یعنی ہر طرح کے نوافل ادا کرنا) منقول ہے۔ ان کے نزدیک نہی کی احادیث منسوخ ہیں، اہلِ ظاہر کی یہی رائے ہے وہ اس نہی کو تنزیہی قرار دیتے ہیں۔ ابنِ حزم بھی یہی موقف رکھتے ہیں۔ ایک گروہ سے مطلقا منع و عدمِ جواز بھی منقول ہے۔ ابو بکر اور کعب بن عجرہ ان اوقات میں فرض نماز ادا کرنے سے منع کرتے تھے۔ بعض نے ان اوقات میں صرف نمازِ جنازہ کو ادا کرنا جائز سمجھا ہے (تفصیل الجنائز میں آئے گی) امام مالک فرائض کی ادائیگی کو جائز قرار دیتے ہیں نوافل کی ادائیگی منع سمجھتے ہیں۔ احمد بھی ان سے موافقت کرتے ہیں مگر طواف کی رکعتیں جائز سمجھتے ہیں۔

حدثنا مسدد قال: حدثني يحي عن شعبة عن قتادة سمعت أبا العالية عن ابن عباس قال- حدثني ناس بهذا-

یہ سند ذکر کرنے کا مقصد قتادہ کے ابوالعالیہ سے سماع کی تصریح ہے کیونکہ سابقہ روایت میں انہوں نے (عن) کے ساتھ روایت کیا ہے۔ لیکن عن والی روایت درجہ میں اس سے اعلیٰ ہے (کیونکہ اس میں راوی کم ہیں) ابن عباس نے جن مرضیون یا ناس کا حوالہ دیا ہے بقول ابن حجر ان کے اسماء کا، سوائے حضرت عمر کے علم نہیں ہو سکا۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي بن سعيد عن هشام قال: أخبرني أبي قال أخبرني ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : لا تحرّوا بصلاتكم طلوعَ الشمس ولا غروبها-

(لا تحروا) اصل میں (تتحروا) ہے بمعنی لا تقصدوا۔ اہلِ علم میں اس کی تفسیر و مراد کی بابت اختلاف ہے بعض کے نزدیک یہ سابقہ روایت کی تفسیر ہے اس کے مطابق نمازِ فجر و نمازِ عصر کے بعد اس شخص کے لئے نماز کی کراہت ہے جو نماز کے ساتھ طلوع و غروبِ آفتاب کا قصد اور ارادہ کرے اگر نماز پڑھنے کے دوران بلا قصد و نیت اتفاقا طلوع یا غروب ہو جائے تو جائز ہے (کیونکہ اس کا قصد کرنے سے مجوس کے ساتھ مشابہت لازم آتی ہے جو سورج کی بالخصوص طلوع و غروب کے وقت پوجا کرتے تھے) اہل ظاہر اسی طرف میلان رکھتے ہیں، ابن المنذر بھی اسی کو قوی سمجھتے ہیں۔ ان کی دلیل مسلم کی نقل کردہ حضرت عائشہ کی روایت ہے جس میں انہوں نے کہا کہ ابن عمر کو وہم ہوا کہ آنحضرت نے نمازِ فجر اور عصر کے بعد نماز پڑھنے سے منع کیا ہے آپ نے تو اس امر سے منع فرمایا کہ نماز پڑھنے میں سورج کے طلوع یا غروب کا قصد کیا جائے۔ اس موقف کو (من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس) والی روایت سے بھی تقویت ملتی ہے جس میں آپ حکم دے رہے ہیں (فليضف اليها الأخرىٰ) گویا مکروہ اس کے لئے ہے جو قصداً اس وقت پڑھتا ہے نہ کہ اتفاقاً ایسا ہو جائے۔ اکثر کا قول یہ ہے کہ قصداً یا بغیر قصد و تحری، مطلقاً ان اوقات میں نماز منع ہے۔ حضرت عائشہ کے مذکورہ بالا قول کی بابت بیہقی کہتے ہیں کہ انہوں نے یہ اس لئے کہا کہ آنجناب کو دیکھا عصر کے بعد دو رکعت ادا کرتے تھے۔ تو نہی کو قصد پر محمول کر لیا آنجناب کی اس نماز کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ آپ قضاء دے رہے تھے۔ تفصیل آگے آئے گی۔ ابن عمر کے علاوہ

اور صحابہ سے بھی نماز ادا کرنے کی نہی ثابت ہے لہذا اسے ان کا وہم قرار دینا درست نہیں۔

علامہ انور اس بات رقمطراز ہیں کہ احناف کے ہاں اوقاتِ مکروہہ پانچ ہیں عین طلوع کا وقت، عین غروب اور استواء یعنی زوال کا وقت، ان تین اوقات میں ہر قسم کی نماز حتی کہ نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت بھی جائز نہیں صرف اس دن کی عصر ہو سکتی ہے (یعنی کسی کی اگر عصر رہ گئی ہے تو وہ عین غروب کے وقت بھی ادا کر سکتا ہے) باقی دو وقت یہ ہیں فجر کے بعد حتی تطلع الشمس اور عصر کے بعد حتی تغرب۔ تو ان میں تنفل مکروہ ہے البتہ فوائت کی قضاء، نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت کرنا جائز ہے پہلے تین اوقات اور ان دو میں تفریق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تین کی کراہت کا تعلق وقت سے ہے لہذا ان میں ہر قسم کی نماز غیر جائز ہے جب کہ باقی دو میں کراہت کا تعلق وقت سے نہیں اس کی مثال یوں ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی اپنی عصر کو اتنا طویل کر لے کہ سورج غروب ہونے کو آ جائے تو جائز ہوگا اس سے ثابت ہوا کہ کراہتِ مذکورہ کا سبب وقت نہیں۔ امام مالک نے استواء کا وقت اوقاتِ مکروہہ میں شمار نہیں کیا، باقی چار میں ان کے نزدیک فرائض کی ادائیگی جائز ہے نوافل کی نہیں۔ امام شافعی کے ہاں اوقاتِ مکروہہ تو پانچ ہیں مگر ان کے نزدیک ان میں فرائض و واجبات کی ادائیگی نیز سبھی نمازیں (مثلاً نمازِ جنازہ، سجدہ تلاوت، تحیۃ المسجد) جائز ہیں۔ بعض سلف سے یہ بھی منقول ہے (تفصیل آگے آ رہی ہے) کہ فجر و عصر کے بعد نوافل پڑھنا اس لئے ممنوع ہے کہ کہیں عین طلوع اور عین غروب کے وقت ادائیگی نماز نہ ہو جائے۔ گویا نہی مذکور ان کے ہاں سدِ ذرائع پر محمول ہے شافعیہ کا فلسفہ یہ ہے کہ سبھی نمازیں تحری العبد میں شامل نہیں ہیں۔ یعنی وہ تو من جانب اللہ ہیں، لہذا جائز ہیں۔

(قبل أن تغرب) سے مراد علامہ کے نزدیک اصفرار ہے یعنی جونہی سورج کی ٹکیا زرد ہو وقتِ مکروہ شروع ہو جائے گا اسے وہ غروبِ شرعی قرار دیتے ہیں۔ (و قال حدثني ابن عمر) یہ عروہ کا مقولہ ہے اور یہ ایک مستقل حدیث ہے اسماعیلی نے اس کو علیحدہ نقل کیا ہے (حاجب الشمس) یعنی سورج کا کنارا، انسان کے ابرو کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے (حتی ترتفع) سابقہ روایات میں مذکور لفظ (تشرق) کے معنی کا تعین اس روایت سے کیا جا سکتا ہے کہ مراد ارتفاع ہے نہ کہ مطلق طلوع، یعنی طلوع ہونے کے دوران نماز پڑھنے سے توقف کرنا چاہئے حتی کہ ذرا بلند ہو جائے (اسی سے نمازِ اشراق کہا جاتا ہے اس سے بظاہر اہل ظاہر و حضرت عائشہ کے موقف کو تقویت ملتی ہے کہ صرف کنارا طلوع ہوتے اور غروب ہوتے وقت نماز ممنوع ہے تا کہ سورج کی پوجا کرنے والوں کے ساتھ مشابہت نہ ہو، معنی یہ محتمل ہے کہ اس لمحہ سے قبل یا بعد، سورج بلند ہونے پر نماز پڑھ سکتے ہیں) (بدء الخلق) کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے (فانها تطلع بين قرني الشيطان)

(تابعه عبدة) ابن سلیمان مراد ہیں (تابعه) کی ضمیر کا مرجع یحی بن سعید قطان ہیں اور یہی (بدء الخلق) والی روایت ہے وہیں قرنی الشیطان کی تشریح کی جائے گی مسلم کی اسی روایت میں جو (عمرو بن عنبسة) کے واسطہ سے ہے، یہ لفظ ہے (وحينئذ يسجد لها الكفار) یہ حدیث مسلم اور نسائی نے بھی الصلاۃ میں نقل کی ہے۔

حدثنا عبيد بن إسماعيل عن أبي أسامة عن عبيد الله عن خبيب بن عبدالرحمن عن حفص بن عاصم عن أبي هريرة: أن رسول اللهﷺ نهى عن بيعتين، و عن لبستين، و عن صلاتين: نهى عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس، و بعد

العصر حتى تغرب الشمس- و عن اشتمال الصَمّاء، و عن الاحتباء في ثوب واحد يُفضي بفرجه إلى السماء-و عن المُنابذة، والمُلامسة-

ابوھریرہ سے حفص بن عاصم جو حضرت عمرؓ کے پوتے ہیں روایت کر رہے ہیں۔ اور سند میں مذکور عبیداللہ کے دادا ہیں عبیداللہ کے والد کا نام عمر ہے۔(عن بيعيتن) اس کی تفصیل وتشریح کتاب البیع میں آئے گی۔(وعن لبستين) اس کی تشریح کتاب اللباس میں ہوگی (وعن صلاتين) یہ زیرنظر بحث سے متعلق ہے اس طرح منابذہ اور ملامسہ کی بابت بحث ان کے مقامات پر ہوگی، (چونکہ آنحضرت کی طرف بعض اہم منہی امور حضرت ابوھریرہ سے ایک ہی روایت میں مذکور تھے لہٰذا پوری حدیث ذکر کرنا مناسب سمجھا مزید تفصیل البیوع اور اللباس میں بھی ہوگی)۔ مسلم اور نسائی نے بھی البیوع میں، ابن ماجہ نے الصلاۃ اور التجارات میں ذکر کی ہے۔

باب لا يتحرى الصلاة قبل غروب الشمس

(سابقہ باب نمازِ فجر کے بعد سورج بلند ہونے تک نوافل ادا کرنے کی بابت تھا اس باب کو غروب آفتاب کے وقت قصداً نماز پڑھنے کے ساتھ مخصوص کیا ہے)

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول اللهﷺ قال: لا يتحرى أحدكم فيصلي عند طلوع الشمس، و لا عند غروبها-

(لا يتحرى أحدكم فيصلى الخ) چونکہ یتحری یاء کے ثبوت کے ساتھ ہے۔ صحیحین اور مؤطا کی روایت اسی طرح ہے لہٰذا (لا) نافیہ ہے مگر نہی کے معنی میں ہے یاء کے عدمِ حذف کا مقصد اشباع ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے، (إنه من يتقي و يصبر) (بعض قراءات میں۔من يتق- بحذف الياء ہے) (فيصلي) اسے منصوب بھی پڑھنا درست ہے اس طرح یہ ما قبل نہی کا جواب ہوگا جیسا کہ اس مثال میں ہے (ماتأ تينا فتحدثنا) نماز اور تحری، دونوں کی نہی مراد ہے، رفع بھی جائز ہے ای (لا يتحرىٰ أحدكم الصلاة فى وقت كذا فهو يصلى فيه) مجزوم پڑھنا بھی قواعد کی رو سے صحیح ہے ای (لا يتحر ولا يصل) ترجمۃ الباب میں (قبل الغروب) کا لفظ ہے جب کہ متنِ حدیث میں (عند غروبها) ہے۔ دونوں کے درمیان کوئی معنوی تفاوت نہیں۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله قال: حدثنا إبراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب قال: أخبرني عطاء بن يزيد الجُندَ عِيُّ أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: سمعت رسول اللهﷺ يقول: لاصلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، ولا صلاة، بعد العصر حتى تغيب الشمس-

شیخ بخاری کے شیخ ابراہیم کے والد سعد، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے پوتے ہیں ان کے شیخ صالح بن کیسان ہیں جو عمر بن عبدالعزیز کی اولاد کے اتالیق تھے (لا صلاة) یہ نفی بمعنی نہی ہے، مراد (لا تصلوا) بعض سلف سے منقول ہے کہ صبح اور عصر کے بعد نماز سے منع کرنے کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ (لا يتطوع بعد هما) ان کے بعد تطوعاً نماز نہیں ہوسکتی۔ اسی نہی سے وقت کو مراد نہیں لیا گیا جس طرح عین طلوع اور عین غروبِ آفتاب کے وقت کو مقصود بالنھی لیا گیا ہے، اس کی تائید ابوداؤد اور نسائی کی اسنادِ حسن کے ساتھ

مروی اس حدیث سے ہوتی ہے کہ آپ نے فرمایا۔(لا تصلوا بعد الصبح ولا بعد العصر الا أن تكون الشمس نقية و في رواية، مرتفعة) گویا یہ وقت، نماز کے لئے مکروہ ہے (علت پہلے بیان ہو سکی ہے) ترجمہ کے ساتھ اس حدیث کی مناسبت یہ بنتی ہے۔ کہ جب ان اوقات میں نماز ادا کرنا صحیح نہیں تو پھر نمازی کو چاہئے کہ اس کا قصد نہ کرے ترجمہ میں بھی یہی ہے (لا يتحرى الصلاه الخ) اس حدیث کے تمام راوی مدنی ہیں اسے مسلم اور نسائی نے بھی الصلاۃ میں نکالا ہے۔

حدثنا محمد بن أبان قال حدثنا غندر قال: حدثنا شعبة عن أبي التَياح قال: سمعت حُمر ان بن أبان يحدث عن معاوية قال: إنكم لتصلون صلاة لقد صحبنا رسول اللهﷺ فما رأيناه يصليها۔و لقد نهى عنهما يعني الركعتين بعد العصر۔

اسماعیلی کی روایت میں (بطريق شعبة) ہے کہ (خطبنا معاوية) یہ بات خطبہ دیتے ہوئے کہی۔ ابو داؤد طیالسی اور عثان بن عمرو نے یہی روایت بواسطہ (أبي التياح عن معبد الجهني عن معاوية) نقل کی ہے جب کہ یہاں ابوالتیاح کے شیخ حمران بن اُبان ہیں، ممکن ہے کہ ابوالتیاح کے اس روایت میں دو شیخ ہوں (یصلهما) بعض نسخوں میں (یصلیها) ہے (هاء) سے مراد (صلاة) (هما) سے مراد (ركعتين) ہے۔ حضرت معاویہ کے اندازِ کلام سے لگتا ہے کہ ان کے مخاطبین عصر کے بعد دو رکعت بطور مستقل تطوع کے ادا کرتے تھے جب کہ اس کی نہی ہے۔(فما رأيناه يصليها) انہوں نے اپنے علم کے مطابق نفی کی ہے جب کہ حضرت عائشہ کی روایت میں اس کا اثبات ہے۔ آگے روایت آ رہی ہے، یہ بھی کہا کہ آنجناب یہ دونوں رکعت گھر میں ادا فرماتے تھے مطلق نہی کے قائلین اس امر کو آپ کی خصوصیت قرار دیتے ہیں (اور یہ بھی گذرا ہے کہ یہ آپ کی قضاء نماز تھی) یعنی کسی سبب ظہر کے بعد کی دو رکعتیں رہ گئی تھیں ان کی قضاء دی پھر خصوصیت کے طور پر ہمیشہ ادا فرماتے رہے، کیونکہ مسلم میں ہے کہ (و كان اذا صلى صلاة أثبتها) یہ حضرت عائشہ سے مروی ہے اور اسی (قصة ركعتين بعد العصر) کی بابت ہے۔ حضرت معاویہ کے انکار کی وجہ ان حضرات کا اسے تطوع بنا لینا تھا جب کہ عصر اور فجر کے بعد کوئی تطوع نہیں۔

حدثنا محمد بن سلام قال: حدثنا عبدة عن عبيد الله عن خبيب عن حفص بن عاصم عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله ؟ﷺ عن صلاتين: بعد الفجر حتى تطلع الشمس، و بعد العصر حتى تغرب الشمس۔

سابقہ باب میں یہ حدیث مکمل سیاق کے ساتھ گذر چکی ہے۔ شافعیہ نے حضرت جبیر کی مرفوع حدیث کی وجہ سے کہ آپ نے فرمایا:(يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدا الخ) رواہ ابو داؤد وغیرہ۔ مکہ کو اس نہی کے حکم سے مستثنی قرار دیا ہے تطوعا و قصدا ہر قسم کی نماز پڑھنا جائز ہے۔

باب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر و الفجر

رواه عمر و ابن عمر و أبو سعيد و أبوهريرة

اوقاتِ منہیہ سے متعلق ان ابواب میں امام بخاری نے قصداً اس امر سے احتراز کیا ہے کہ تراجم میں کسی قسم کا کوئی حکم کراہت

یا عدمِ کراہت کا، ذکر کیا جائے کیونکہ جیسا کہ گذرا ہے اس مسئلہ میں کافی اختلاف ہے انہوں نے مناسب سمجھا کہ صرف احادیث اور مسئلہ کی صورتیں اور مذاہب کا ذکر کر دیا جائے اور اپنی طرف سے کوئی رائے نہ دی جائے۔ ان تمام احادیث سے دن رات کے پانچ اوقات منہیہ ثابت ہوتے ہیں۔ ا۔ نماز صبح کے بعد۔ ۲۔ نماز عصر کے بعد۔ ۳۔ عین نصف النہار کے وقت۔ ۴۔ طلوع کے وقت۔ ۵۔ او رغروب کے وقت، اس ترجمہ میں امام مالک کا مذہب ذکر کیا ہے جن کے ہاں استواء یعنی نصف النہار میں نماز ادا کرنا مکروہ نہیں ہے۔ امام شافعی جمعہ کے دن اس وقت میں نوافل ادا کرنا صحیح قرار دیتے ہیں۔ جب کہ، حنفیہ اور حنابلہ اور اکثر اہل علم اس وقت کو اوقات منہیہ میں شمار کرتے ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں کہ امام بخاری نے استواء (یعنی عین زوال کا وقت) ان اوقاتِ مکروہہ میں ذکر نہیں کیا اس لئے کہ متعلقہ حدیث ان کی شرط پر نہیں ہے اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے ساتھ ان کی موافقت ہے لیکن مسلم اور ابن ماجہ کی روایات میں استواء کی کراہت مذکور ہے۔ (رواہ عمر الخ) ضمیر کا مرجع عدمِ کراہت ہوا۔

یہ چاروں روایات سابقہ ابواب میں ذکر ہو چکی ہیں ان میں وقتِ نصف النہار سے تعرض نہیں کیا گیا (لیکن بظاہر بعد الصبح و بعد العصر منع کا تذکرہ ہے گویا باقی تمام اوقات جن میں نصف النہار بھی شامل ہے، میں نماز صحیح ہے)

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: أصلي كما رأيت أصحابي يصلون، لا أنهى أحدا يصلي بليل و لا نهار ما شاء، غيرأن لا تحروا طلوع الشمس ولا غروبها۔

شیخ بخاری کا نام محمد بن فضل سدوسی ہے، ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔ چونکہ اس روایت میں بھی صرف دو اوقات، طلوع آفتاب اور غروبِ آفتاب کا ذکر ہے اس سے ترجمہ کی غرض ثابت ہو رہی ہے۔ مسروق کے بارہ میں بھی مصنف ابن ابی شیبہ میں منقول ہے۔ کہ نصف النہار کے وقت نوافل ادا کرتے تھے۔

باب ما يصلٰى بعد العصر من الفوائت و نحوها

و قال كريب عن ام سلمة : صلى النبيﷺ بعد العصر ركعتين و قال: شغلني ناس من عبدالقيس عن الركعتين بعد الظهر۔

(یصلٰی) مجہول کے صیغہ کے ساتھ ہے اس باب کے تحت حضرت عائشہ سے مروی احادیث ذکر کر رہے ہیں جن میں آپ کا عصر کے بعد دو رکعت ادا کرنے کا ذکر ہے اور یہ بھی کہا کہ کبھی انہیں ترک نہ کیا، اس کی توجیہہ بیان کرنا مقصودِ ترجمہ ہے کہ یہ دو رکعت آپ کی بطور قضاء تھی ترجمہ میں ہی ام سلمہ کا قول ذکر کیا کہ عبدالقیس کے لوگوں کے ساتھ مشغول ہونے کی وجہ سے ظہر کے بعد کی دو رکعتیں رہ گئی تھیں انہیں آپ نے عصر کے بعد ادا فرمایا گویا توجیہہ یہ ہوئی کہ آپ کی عادت تھی کہ ظہر کے بعد والی یا کسی اور نماز کے اگر رواتب رہ جاتے تو انہیں عصر کے بعد ادا فرماتے (ونحوها) کا لفظ استعمال کر کے اپنا رجحان یا موقف پیش کر رہے ہیں کہ عصر کے بعد فوائت کے علاوہ ان جیسی نمازیں یعنی بقول ابن منیر رواتب النوافل بھی ادا کئے جا سکتے ہیں۔

بقول صاحبِ فیض ترجمہ کے لفظ (نحوها) سے ابن حجر اور عینی میں سے ہر ایک نے اپنا اپنا مفہوم اخذ کیا ہے ابن حجر نے اس سے مراد غیر سببی نوافل جب کہ عینی نے اس سے مراد الواجبات لعینها، لئے ہیں۔ کہتے ہیں، میرے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ

عصر کے بعد دو رکعت کا ذکر آیا ہے ترجمہ میں یہ لفظ لائے ہیں مگر کلام کو مجمل رکھا ہے تا کہ علماء اس بارہ میں سوچ و بچار کریں یعنی جزم کے ساتھ اپنا موقف قصداً بیان نہیں کیا۔ (امام بخاری فوائت کی مثل نمازوں کا عصر کے بعد ادا کرنا صحیح سمجھتے ہیں سوچنے کی بات یہ ہے کہ ان کی طرح کونسی نمازیں ہو سکتی ہیں؟ ذہن اس طرف جاتا ہے کہ عام نوافل جو تطوعاً ادا کیے جاتے ہیں فوائت سے کسی طرح کی مشابہت نہیں رکھتے البتہ سببی نمازیں مثلاً نذر کے نفل، نمازِ جنازہ، تحیۃ المسجد والوضوء، سجود التلاوۃ وغیرہ فوائت کی مانند ہیں منجملہ مواقف کے یہ بھی ایک موقف معلوم ہوتا ہے کہ شاید امام بخاری اس کے قائل ہیں)

(و قال کریب) یہ مولی ابن عباس ہیں ان کی ام سلمہ سے روایت کردہ یہ حدیث مفصلاً (باب إذا کلم وھو یصلی) کے تحت وارد ہوگی۔

حدثنا أبو نعیم قال: حدثنا عبدالواحد بن أیمنَ قال: حدثني أبي أنه سمع عائشة قالت: والذي ذهب به ما ترکهما حتی لقی الله، و ما لقي الله تعالی حتی ثقل عن الصلاة، و کان یصلي کثیرا من صلاته قاعدا۔ تعني الرکعتین بعد العصر۔ و کان النبيﷺ یصلیهما، و لا یصلیهما في المسجد مخافة أن یُثقِل علی أمته، و کان یحب ما یخفف عنهم۔

یعنی اس ذات کی قسم جو انہیں یعنی آنحضرت کو لے گئی یعنی فوت کر لیا، ان کو یعنی عصر کے بعد دو رکعت کو، کبھی ترک نہ کیا۔ اگلی روایت میں کہا (ما ترک السجدتین بعد العصر عندی قط) گویا حجرہ عائشہ میں ادا فرماتے تھے۔ ایک اور میں کہا: (ما کان یأتینی فی یوم بعد العصر إلا صلّی رکعتین)

گویا حضرت عائشہ کا (ما ترکهما) کہنا اپنے علم کے مطابق ہے اور جب بھی ان کے ہاں عصر کے بعد تشریف لاتے تو دو رکعت پڑھتے (آپ کا ایک معمول یہ بھی تھا کہ عصر کے بعد عموماً اپنی ساری ازواج مطہرات کے گھروں میں جاتے گویا حضرت عائشہ کے گھر روزانہ ہی آمد ہوتی) ان روایات سے استدلال کرتے ہوئے بعض نے عصر کے بعد مطلقاً نوافل پڑھنے کو جائز سمجھا ہے الا یہ کہ عین غروبِ آفتاب کا قصد کیا جائے چونکہ اس کی صراحت کے ساتھ ممانعت ہے اور یہ گروہ منع کی روایات کو اس امر پر محمول کرتا ہے کہ اس ساعت کا قصد و تحری منع ہے اس سے پہلے نوافل ادا کیے جا سکتے ہیں جب کہ مانعین کا گروہ اس امر کو آپ کی خصوصیت قرار دیتا ہے اس بارہ میں بیہقی کہتے ہیں کہ خصوصیت، آپ کا ان دو رکعت کی ادائیگی پر ہمیشگی و مواظبت ہے نہ کہ اصل قضاء آپ کی خصوصیت ہے۔ طحاوی نے (ذکوان عن أم سلمة) سے ایک روایت نقل کی ہے جس آخر میں ہے ام سلمہ کہتی ہیں کہ میں نے پوچھا کہ ہم بھی۔ اگر ظہر کی بعد والی رکعتیں فوت ہو جائیں تو عصر کے بعد ادا کر لیا کریں آپ نے فرمایا نہیں، مگر یہ روایت ضعیف ہے قابلِ حجت نہیں۔

ترمذی نے (بطریق جریر عن عطاء عن سعید بن جبیر عن ابن عباس) ذکر کیا ہے کہ یہ ظہر کے بعد والی دو رکعتیں مشغولیت کے سبب رہ گئیں تو انہیں عصر کے بعد ادا کیا (ثم لم یعد) پھر کبھی اس طرح نہ کیا، ان کا یہ کہنا ان کے علم کے مطابق ہے کیونکہ حضرت عائشہ کی روایت میں ذکر ہے کہ عام طور پر انہیں گھر میں ادا فرمایا کرتے تھے اور مثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے۔ ام سلمہ کی ایک روایت میں جو کہ نسائی میں ہے (مرة واحدة) کی قید ہے یہ بھی ان کی معلومات کے حساب سے ہے اندازہ یہ ہوتا ہے کہ عموماً ان

رکعتین کی ادائیگی حجرہ عائشہ میں ہوتی تھی۔ایک روایت میں یہ بھی کہا(لم یکن یصلیھما فی المسجد مخافة أن تثقل علی أمته) امت پر بوجھل ہونے کے خیال سے مسجد میں نہ پڑھتے تھے۔بیہقی کی ایک روایت میں جو (بطریق اسحاق بن الحسن والا سماعیلی من طریق أبی زرعة کلاھما عن أبی نعیم) یعنی شیخ بخاری، مذکور ہے کہ حضرت عمر عصر کے بعد نمازیں پڑھنے پر لوگوں کو مارتے تھے عبدالرزاق کی ایک روایت (من حدیث زید بن خالد) میں مارنے کے سبب کا ذکر ہے کہ ایک مرتبہ نماز پڑھنے پر زید کو ہلکی سی ضرب لگائی اور کہا بخدا اگر یہ خطرہ نہ ہوتا کہ لوگ عصر کے بعد لگا تار رات تک نمازیں پڑھتے رہیں گے، میں نہ مارتا کیونکہ اس میں خدشہ تھا کہ اس ساعت میں بھی نمازیں پڑھتے رہیں گے جس میں نمازیں پڑھنے سے بطورِ خاص آنجناب نے روکا ہے یعنی عین غروب کا وقت۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا یحي قال: حدثنا هشام قال: أخبرني أبي قالت عائشة: ابن أختي ما ترك النبيﷺ السجدتین بعد العصر عندي قط۔

عروہ آپ کی بہن حضرت اسماء بنت اَبی بکر کے بیٹے ہیں۔ابن اُختی منادیٰ کے طور پر منصوب ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعیل قال: حدثنا عبدالواحد قال: حدثنا الشیباني قال: حدثنا عبدالرحمن بن الأسود عن أبیه عن عائشة قالت: رکعتان لم یکن رسول اللهﷺ یدعهما سرا و لا علانیة: رکعتان قبل صلاة الصبح، و رکعتان بعد العصر۔

سند میں الشیبانی سے مراد ابواسحاق سلیمان ہیں اگلی حدیث کی سند میں ابواسحاق سے مراد عمرو السبیعی ہیں۔(یدعھما) نسائی کی روایت میں اسکے بعد (فی بیتی) کا اضافہ ہے۔(ما ترکھما) یا(لم یکن یدعھما) سے مراد یہ ہے کہ جب سے انکو پڑھنا شروع کیا یعنی ایک دفعہ عبدالقیس کے لوگوں کے ساتھ مشغول رہے اور ظہر کے بعد والی دو رکعتیں ادا نہ کر سکے تو انہیں اس دن عصر کے بعد قضاء کے طور پر پڑھا تب سے معمول بنالیا، یعنی ابتدائے فرضِ نماز سے عدمِ ترک مراد نہیں۔

حدثنا محمد بن عَرعرة قال: حدثنا شعبة عن أبي إسحاق قال: رأیت الأسود و مسروقا شهدا علی عائشة قالت ما کان النبيﷺ یأتیني في یوم بعد العصر إلا صلی رکعتین۔

(ما کان النبیﷺ یأتینی فی یوم) (عام طور پر آپ کا معمول تھا کہ روزانہ عصر کے بعد تمام ازواج مطہرات کے گھروں میں تشریف لے جاتے اور کچھ وقت گذارتے پھر مغرب کے بعد جس گھر میں اس رات کا قیام ہوتا تمام امہات المؤمنین اس گھر میں جمع ہو جاتیں اکٹھے رات کا کھانا تناول کیا جاتا پھر عشاء کا وقت ہونے پر مسجد میں عشاء کی نماز ادا کی جاتی اور امہات المؤمنین اپنے اپنے حجرات میں آرام فرما ہوتیں اور آنجناب، جس کی باری ہوتی ان کے گھر میں راحت فرماتے۔ابن الجوزی نے الوفاء باَحوال المصطفی میں یہ تفصیل ذکر کی ہے)

باب التبكیر بالصلاة في یومِ غَیم

اس کے تحت بریدہ کی حدیث ذکر کی ہے جو (باب من ترك العصر) میں گذر چکی ہے اسماعیلی کے بقول متنِ حدیث

میں ترجمہ میں استعمال کردہ الفاظ نہیں ہیں البتہ بریدہ کے قول (بکروا بالصلاۃ) پر ترجمہ قائم کیا ہے حق یہ تھا کہ وہ حدیث لائی جاتی جس میں اس قسم کے الفاظ ہیں مثلاً اوزاعی کے طریق سے (عن یحی بن أبی کثیر) کی روایت میں ہے (بکر و ا بالصلاۃ فی یوم الغیم) مگر ابن حجر اس کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ امام کی عادت ہے کہ زیرِ بحث مضمون کی کسی روایت میں استعمال کردہ عبارت یا الفاظ کو اپنے ترجمہ میں ذکر کرتے ہیں خواہ اس روایت کو نقل نہ کریں یا وہ ان کی شرط پر نہ بھی ہو اس طرح کی لاتعداد مثالیں صحیح میں موجود ہیں لہٰذا اعتراض درست نہیں۔ اوزاعی کی مذکورہ روایت کے علاوہ بھی دیگر روایات ہیں جن میں ابر آلود موسم میں تعجیلِ عصر کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کے تحت صاحبِ فیض کہتے ہیں کہ ہمارے (احناف) ہاں مغرب کے سوا تمام نمازوں کو مؤخر کرکے پڑھنا مستحب ہے البتہ یوم الغیم عصر اور عشاء کی تعجیل کی جائے شافعیہ کے ہاں عشاء کے سوا تمام نمازوں کی تعجیل مستحب ہے۔

حدثنا معاذ بن فَضالة قال: حدثنا هشام عن يحي- هو ابن أبي كثير- عن أبي قِلابة أن أبا المَليح حدثه قال: كنا مع بريدة في يومٍ ذي غيم فقال: بكروا بالصلاة فإن النبيﷺ قال: من ترك صلاة العصر حَبِط عمله-

اس حدیث پر بحث گذر چکی ہے

باب الأذان بعد ذهاب الوقت

اپنی عمومی عادت کے مسئلہ زیرِ بحث کی مختلف صورتیں ذکر کرتے ہیں، کے برخلاف اس ترجمہ میں صراحت کے ساتھ حکم ذکر کیا ہے کیونکہ ذکر کردہ حدیث سے صراحۃً بیان کردہ مسئلہ ثابت ہو رہا ہے۔

حدثنا عمران بن ميسرة قال: حدثنا محمد بن فُضيل قال: حدثنا حصين عن عبدالله بن أبي قتادة عن أبيه قال: سرنا مع النبيﷺ ليلة، فقال بعض القوم: لوعرّست بنا يا رسول الله- قال: أخاف أن تناموا عن الصلاة- قال بلال: أنا أوقظكم- فاضطجعوا، وأسند بلال ظهره إلى راحلته فغلبته عيناه فنام- فاستيقظ النبيﷺ و قد طلع حاجب الشمس، فقال يا بلال أين ما قلت؟ قال: ما أُلقيت عليّ نومة مثلها قط- قال: إن الله قبض أرواحكم حين شاء- و ردها عليكم حين شاء- يا بلال قم فأذن بالناس بالصلاة فتوضأ، فلما ارتفعت الشمس وابياضت قام فصلى-

بعض شراح کے مطابق یہ خیبر سے واپسی کا ذکر ہے مگر ابن حجر کہتے ہیں (فیہ نظر) کتاب التیمم کے (باب الصعید الطیب) میں اس کی وجہ بیان کر چکے ہیں۔ (لو عرست بنا) تعریس مسافر کے آخر لیل کے پڑاؤ کو کہتے ہیں تاکہ آرام کر کے دوبارہ سفر شروع کیا جائے۔ (فاستقیظ النبی) مسلم کی روایت میں ہے (فکان أول من استیقظ النبیﷺ) (فأذن بالناس بالصلاۃ فتوضأ) مراد اذانِ اصطلاحی ہے کیونکہ آپ نے وضوء اذان کے بعد کیا۔ (التوحید) میں ذکر کردہ روایت میں لوگوں کے وضوء کرنے اور اس سے قبل (فقضوا حوا ئجھم) کا بھی ذکر ہے۔ (ابیاضّت) احمار کے وزن پر ہے۔ (فصلی) ابوداؤد میں

(بالناس) کا اضافہ ہے، حضرت بلال چونکہ عام طور پر سفر میں بھی آپ کو فجر کے لئے بیدار کرتے تھے اس لئے انہوں نے (انا أوقظکم) بیدار کرانیکا وعدہ کیا۔ اوزاعی، مالک اور شافعی جدید قول میں یہاں ذکر کردہ اذان کو اقامت پر محمول کرتے ہیں۔ ان کی رائے یہ ہے کہ اس صورتِ حال میں اذان نہیں دی جائے گی مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اذان کے بعد تمام لوگوں کے وضوء کا ذکر ہے لہٰذا قامت قرار دینا صحیح نہیں۔ کشمیھنی کے نسخہ میں (فآذن) مد کے ساتھ ہے بمعنی اعلام اس طرح یہ احتمال ہے کہ اذانِ شرعی کی بجائے فقط اعلام مراد ہو (یعنی اذان کے کلمات ادا کرنے کی بجائے فقط نماز کی بابت آگاہ کر دیا کہ تیاری کر لیں) لیکن ابو داؤد کی روایت میں صراحت ہے کہ (فأمر بلالا فأذن فصلينا ركعتين ثم أمره فأقام فصلى الغداة) اس سے ترجمہ صراحۃً ثابت ہو گیا۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ قضاء نمازوں کو باجماعت ادا کیا جا سکتا ہے اگلے باب میں یہ ذکر بھی کر دیا ہے، ابو داؤد اور نسائی نے بھی اس روایت کی تخریج کی ہے۔

باب من صلى بالناس جماعة بعد ذهاب الوقت

ابن المنیر کہتے ہیں کہ بخاری (الصلاة الفائتة) کا لفظ استعمال کرنے کی بجائے (بعد ذهاب الوقت) کہا ہے کیونکہ زیر بحث میں نماز فجر کا ذکر ہے اور اسے فوت ہوئے زیادہ دیر نہ گذری تھی۔

حدثنا معاذ بن فضالة قال: حدثنا هشام عن يحي عن أبي سلمة عن جابر بن عبدالله: أن عمر بن الخطاب جاء يوم الخندق بعد ما غربت الشمس، فجعل يسب كفار قريش، قال: يا رسول الله ما كدت أصلي العصر حتى كادت الشمس تغرب- قال النبي ﷺ: والله ما صليتها- فقام إلى بُطحان فتوضأ للصلاة و توضأنا لها، فصلى العصر بعد ما غربت الشمس، ثم صلى بعدها المغرب-

سند میں ھشام دستوائی اور یحیی بن ابی کثیر جب کہ ابو سلمہ بن عبدالرحمن بن عوف ہیں۔ تمام محدثین اس روایت کو مسندِ جابر قرار دیتے ہیں سوائے حجاج بن نصیر کے انہوں نے (عن جابر عن عمر) کے الفاظ سے تخریج کی ہے لہٰذا ان کے مطابق یہ مسندِ عمر سے ہوئی۔ (یسب کفار قریش) کیونکہ وہ تاخیر کا اور اکثر کیلئے وقت فوت کرنے کا سبب بنے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر کو غروب سے ذرا قبل نماز ادا کرنے کا موقع مل گیا کیونکہ ان کے الفاظ (ما كدت أصلي العصر الخ) سے یہی ثابت ہو رہا ہے جب کہ کرمانی کا خیال ہے کہ ان کے کہنے کا معنی یہ بنتا ہے کہ (ماصليت حتى غربت الشمس) یعنی غروب کے بعد نماز ادا کی۔ آنحضرت اور آپ کے صحابہ کی اسدن نمازِ عصر فوت ہونے کے سبب کی بابت کئی اقوال ہیں۔ بعض نے مسند احمد کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہوئے نسیان پر محمول کیا ہے، اس میں ہے آپ نے نماز مغرب پڑھائی پھر لوگوں سے پوچھا (هل علم رجل منكم أني صليت العصر قالوا لا يا رسول الله فصلى العصر) مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ صحیحین کی روایت کے خلاف ہے لہذا اس کی صحت محلِ نظر ہے۔ کیونکہ حضرت عمر کے جواب میں صاف کہا۔ (والله ما صليتها) اصل بات یہ ہے کہ کفار کی طرف سے مصروف رکھے گئے۔ اس قدر زور دار کا رن تھا کہ نماز کا موقع نہ ملا۔ بالخصوص یہ کہ احمد اور نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ ابھی نمازِ خوف کے بارہ میں حکم نہ اترا تھا۔ (بطحان) مدینہ کی ایک وادی کا نام ہے۔ (فصلى العصر) مؤطا کی روایت میں ظہر کے فوت

ہونے کا بھی ذکر ہے ترمذی اور نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ کفار نے چار نمازوں سے آپ کو مشغول رکھا حتی کہ رات کا ایک حصہ بھی گذر گیا چوتھی نماز عشاء ہے اس کو تجوزاً شامل کیا کیونکہ اس کے وقت میں توسیع ہے۔ ابن العربی کا خیال ہے کہ صرف نمازِ عصر فوت ہوئی کیونکہ صحیح میں صرف اسی کا ذکر ہے۔

مسلم کی حدیثِ علیؓ میں ہے (شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر) اس سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔ بعض نے یہ تطبیق دی ہے کہ معرکہ خندق کئی دن چلا یہ مختلف دنوں کے متفرق واقعات ہیں کسی دن عصر فوت ہوئی کسی دن ظہر وعصر اور کسی دن چاروں فوت ہو گئیں۔ یہاں نقل کردہ حدیث میں صراحتہ جماعت کرانے کا ذکر نہیں مگر یہ (فقمنا إلى بطحان) اور (و توضأ نالها) جیسی عبارتوں سے مستفاد ہے یہ بھی کہ بعد ازاں (ثم صلى بعد ها المغرب) مغرب کی ادائیگی کا ذکر ہے اس کا تو وقت تھا دونوں نمازوں کی ادائیگی کو ایک ہی طرح کے سیاق سے بیان کیا ہے مزید یہ کہ اسماعیلی نے ایک روایت نقل کی ہے جو (بطریق یزید بن زریع عن هشام) ہے اس میں صراحت ہے (فصلى بنا العصر) کہ ہمیں عصر کی نماز پڑھائی۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہو رہا ہے کہ فوت شدہ کو ترتیب سے پڑھنا چاہئے یعنی وقت حاضر کی نماز بعد میں ادا کی جائے اس میں متعدد آراء ہیں۔ بالخصوص اگر حاضر نماز کا وقت تنگ ہو اور نکلنے کا خطرہ ہو تو اسے پہلے ادا کیا جائے اور فوت نماز کو بعد میں، یا ترتیب کا خیال رکھا جائے؟ امام مالک فائتہ کو پہلے ادا کرنے کے حق میں ہیں جب کہ شافعی، احناف اور اکثر اصحاب الحدیث حاضر نماز کو مقدم کرنے کے حق میں ہیں اور یہ کہ فائتہ کو بعد میں ادا کیا جائے (تاکہ یہ نہ ہو کہ ایک کی بجائے دو نمازیں فوت ہو جائیں)۔

ایک تیسری رائے یہ بھی ہے کہ اسے اختیار ہے جو چاہے پہلے پڑھے یہ اشہب کا قول ہے۔ قاضی عیاض کہتے ہیں کہ یہ اختلاف اس وقت ہے جب ایک ہی فوت شدہ نماز کا مسئلہ ہو اگر فوت شدہ متعدد نمازیں ہیں پھر حاضر نماز ہی پہلے ادا کی جائے گی باقی بعد میں۔ لیث فوت نمازوں کی جماعت کی صورت میں قضاء کے مخالف ہیں۔ علامہ انور کا موقف ہے کہ آنحضرت نے لیلۃ التعریس میں میں فوت شدہ نمازِ فجر، اسی طرح خندق کے موقع پر فوت شدہ نمازِ عصر کی قضاء، روایات میں مذکور اوقاتِ مکروہہ گذر جانے کے بعد ادا فرمائی۔ فجر کے بارہ میں یہ کہنا کہ چونکہ اس وادی میں شیطان کے سبب نیند کا غلبہ ہوا اور عصر کی بابت یہ کہنا کہ ممکن ہے آپ کا وضوء نہ ہو اس لئے سورج غروب ہونے کا انتظار کیا، قیاس آرائی ہے میرے نزدیک اصل بات یہ ہے کہ آپ نے ان دونوں موقعوں پر مکروہ وقت ختم ہوئے کا انتظار کیا۔ اس حدیث کو مسلم، نسائی اور ترمذی نے بھی روایت کیا۔

باب من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها، ولا يعيد إلا تلك الصلاة

و قال إبراهيم: من ترك صلاة واحدةً عشرين سنة لم يُعد إلا تلك الصلاة الواحدة

یعنی اگر کوئی شخص کسی نماز کو ادا کرنا بھول گیا اگلی نماز کا وقت ہونے پر اسے ادا کر لیا پھر یاد آیا کہ اس سے قبل کی نماز تو پڑھی نہیں تو یاد آنے پر صرف اس کی قضاء دے گا۔ ترتیب صحیح کرنے کے لئے جو نماز ادا کر لی ہے اسے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے امام مالک کی رائے یہ ہے کہ چونکہ ترتیب کی خلاف ورزی ہوئی ہے لہٰذا پڑھی گئی نماز دوبارہ پڑھے بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ یاد آنے پر فوراً ادا

کر لے اور اگلے دن اس نماز کا وقت ہونے پر ایک دفعہ پھر ادا کرلے مگر یہ درست نہیں ہے نخعی کا قول ذکر کر کے اس رائے کی تضعیف کر رہے ہیں۔ ابوداؤد کی عمران بن حصین سے نیند کے قصہ والی روایت کے آخر میں ہے (من أدرك منكم صلاة الغداة من غدٍ صالحاً فليقض معها مثلها) اس سے استدلال کرتے ہوئے بعض نے مذکورہ بات کہی ہے خطابی کہتے ہیں۔ (لا اعلم أحدا قال بظاهره جوبا) کہ کسی نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرنے کو واجب نہیں قرار دیا ممکن ہے یہ امر استحبابی ہوتا کہ فوت شدہ نماز کی قضاء اس کے خاص وقت میں ادا کرنے کی فضیلت حاصل کر سکے لیکن ترمذی بخاری سے نقل کرتے ہیں کہ سلف نے اس حدیث کو کسی راوی کی غلطی قرار دیا ہے اس کی تائید نسائی کی عمران بن حصین سے ہی روایت میں ہوتی ہے جس میں ہے کہ (أنهم قالوا يا رسول الله ألا نقضيها لوقتها من الغد فقالﷺ لاينها كم الله عن الربا فيأخذه منكم) یعنی لوگوں نے کہا کہ کل بھی اس نماز کو اسکے وقت میں (دوبارہ) نہ ادا کرلیں؟ آپ نے فرمایا اللہ نے تمہیں سود سے (اس لئے) نہیں منع کیا کہ خود اسے تم سے وصول کرے، یعنی قضاء کے بعد ایک دفعہ پھر اسی نماز کے پڑھنے کو مثلِ سود کہا اس سے ثابت ہوا کہ قضاء ایک مرتبہ دینا ہی کافی ہے اور جب بھی یاد آ جائے تو فوت شدہ نماز پڑھ لی جائے اس کے اپنے وقت کا انتظار نہ کیا جائے، یہی اس کا کفارہ ہے۔ (وقال ابراهيم) ثوری نے اسے اپنی جامع میں (منصور عن ابراهيم) کے حوالہ سے موصول کیا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ ترجمہ میں۔ اذا ذکر۔ کے لفظ کا ذکر امام بخاری کی امام شافعی کے مسلک سے موافقت بھی ہوسکتی ہے یا صرف اس وجہ سے ذکر کیا کہ حدیث میں مذکور ہے۔ اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنفیہ کے مابین اختلاف کی بناء یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک۔ اذا۔ ظرفیہ ہے اور حنفیہ کے نزدیک شرطیہ، کہتے ہیں میرے نزدیک حاصلِ حدیث یہ ہے کہ قضاء واجب ہے اس میں مکروہ اوقات سے تعرض نہیں کیا گیا یعنی یہاں صرف یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ قضاء واجب ہے اور بس باقی طبعی امر ہے کہ قضاء کے لئے روایات میں ذکر کردہ اوقاتِ مکروہہ سے بچا جائے۔

حدثنا أبو نُعيم و موسى بن إسماعيل قالا: حدثنا همام عن قتادة عن أنس عن النبيﷺ قال: من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك: ﴿و أقم الصلاة لذكري﴾۔ قال موسى قال همام: سمعته يقول بعد:﴿و أقم الصلاة لذكري﴾۔ و قال حبان حدثنا همام حدثنا قتادة حدثنا أنس عن النبيﷺ نحوه۔

سند میں ہمام سے مراد ابن یحیی ہیں اور اس سند کے کل راوی بصری ہیں۔ (من نسى صلاة فليصل) مسلم کی (هداب بن خالد عن همام) سے اس روایت میں (فليصلها) یعنی ضمیر کے ساتھ ہے۔ مسلم کی دوسری روایت جو (بحوالہ (سعيد عن قتادة) ہے، میں (أو نام عنها) کا لفظ بھی ہے۔ بعض نے حدیث کے الفاظ (من نسى) سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ جس نے عمداً کوئی نماز ترک کی اس کے ذمہ قضاء نہیں ہے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ اگر بھول سے کسی نماز کو نہ پڑھنے والا قضاء دے گا تو جان بوجھ کر نہ پڑھنے والا تو بطریقِ اَولیٰ دے گا۔ ابن حجر یہ توجیہہ کرتے ہیں کہ جن حضرات نے عامد و ناسی کی مذکورہ بالا بحث چھیڑی ہے ان کا مقصد یہ نہیں جو عام طور پر سمجھا گیا ان کا مفہوم یہ ہے بھول سے کسی نماز کا ترک کرنے والا گناہ گار نہیں ہے اور نہ اس کے ذمہ کوئی کفارہ

ہے جب کہ عمداً کسی نماز کو چھوڑنے والا گناہ گار ہے وہ قضاء تو دے گا ہی، مگر گناہ اس کے حساب میں باقی رہے گا کہ اس کے وقت میں ادا نہ کیا جس طرح اگر کسی نے جان بوجھ کر رمضان کا روزہ چھوڑ لیا وہ بعد میں قضاء دے گا مگر گناہ اسکے ذمہ رہے گا۔ (یہ گناہ صرف اشکِ ندامت وتوبہ ہی دھو سکتے ہیں اس کا کوئی ظاہری کفارہ نہیں)۔

(قال موسی قال همام) روایت کا یہ حصہ صرف موسی کے حوالہ سے ہے (سمعته) ضمیر کا مرجع قتادہ ہیں۔ (بعد) یعنی فی وقت آخر (للذکریٰ) یعنی قتادہ نے بسا اوقات اس لفظ کو مشہور قراءت کے مطابق (لِذِکریٰ) پڑھا بعض اوقات الف مقصورہ کے ساتھ پڑھا۔ مسلم کی روایت میں (بطریقِ یونس عن الزهری) ہے کہ زہری نے بھی اس لفظ کو دو قراءت سے پڑھا ہے۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ آیت آنخضرت علیہ السلام نے روایت کے آخر میں پڑھی یا یہ قتادہ نے بطور استشہاد پڑھی مسلم کی (هداب عن قتادة) والی روایت میں ہے (و قال قتادة و أقم الخ) جب کہ مسلم کی (المثنی عن قتادة) والی روایت میں ہے کہ آنخضرت نے آخر میں فرمایا: (فإن الله یقول أقم الصلوة لذکری) یہ اس امر کی واضح دلیل ہے کہ آیت کی قراءت آنجناب کے قول کا حصہ ہے۔ اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ پہلی امتوں کے احکام شریعت ہمارے لئے بھی فرض ہیں جب تک ان کا ناسخ نہ آ جائے کیونکہ اس مذکورہ آیت کے مخاطب جناب موسیٰ علیہ السلام تھے۔ اس حدیث میں اس آیت سے استشہاد اس کا معنی متعین کرتا ہے کہ (للذکری) یا (لذکریٰ) کا معنی ہے (اذا ذکرتها) نخعی کے بقول لام ظرفیت کے لئے ہے بمعنی (إذا) یعنی جب کسی وجہ سے بھول جائیں تو یاد آنے پر نماز قائم کریں۔ اس سے بھی ان علماء کی رائے کو تقویت ملتی ہے جو کہتے ہیں کہ بھولنے والا اس وقت نماز کی قضاء دے جب اسے یاد آ جائے اس نماز کے اگلے دن کے وقت کا انتظار نہ کرے۔ اور بھی متعدد معانی بیان کئے گئے ہیں۔

ایک معنی علامہ انور نے بیان کیا ہے وہ یہ کہ فائت نماز اب ذکر کی حیثیت اختیار کر چکی ہے جس طرح اذکار کا کوئی خاص وقت نہیں اور نہ ان کے لئے کوئی وقتِ مکروہ ہے اس طرح یہ فائت نماز بھی ہر وقت ادا کی جا سکتی ہے مزید لکھتے ہیں کہ قرآن میں اکثر مقامات پر نماز کے ذکر کے بعد مسلمانوں کو ذکرِ خدا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ نمازِ خوف والی آیت، سورۃ جمعہ والی آیت اور بے شمار آیات، اس کا سرّ یہ ہے کہ نماز تو موقت فرض ہے ہی اس سے فراغت کے بعد غیر موقت عمل یعنی ذکر اللہ کی طرف واپس پلٹ جاؤ۔ جو ایک مسلمان بندے کا اصل وظیفہ ہے تا کہ کسی وقت بھی اس کا دل غافل نہ ہو اور نمازوں میں تقصیرات کا کفارہ بھی ادا ہو سکے۔ (و قال حبان حدثنا همام) حبان کی حاء پر زبر ہے یہ ابن ہلال ہیں اس میں قتادہ کے حضرت انس سے سماع کی تصریح ہے اس لئے اس تعلیق کا ذکر کیا ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں بطریق (عمار بن رجاء عن حبان بن هلال) اسے موصول کیا ہے۔ ابو نعیم کے سوا تمام راوی بصری ہیں۔ اسے مسلم اور ابو داؤد نے بھی الصلاۃ میں روایت کیا ہے۔

باب قضاء الصلوات الأُولی فالأولی

اس ترجمہ کا مفہوم بعض نے اس عبارت سے واضح کیا ہے (باب ترتيب الفوائت) اس مسئلہ میں اختلاف کی صورتحال ذکر کی جا چکی ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن هشام قال: حدثنا يحي- هو ابن أبي كثير- عن أبي سلمة عن جابر قال: جعل عمر يوم الخندق يسب كفارهم و قال: ما كدت

أصلي العصر حتى غربت، قال: فنزلنا بطحان فصلى بعدما غربت الشمس، ثم صلى المغرب۔

مسدد کے شیخ یحیی القطان ہیں آگے کی سند وہی ہے۔حدیث کے ظاہر سے استدلال کیا جا سکتا ہے کہ آنحضرت نے غروب آفتاب کے بعد پہلے فوت شدہ نماز یعنی عصر پھر حاضر وقت کی نماز یعنی مغرب ادا کی ۔ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر آپ علیہ السلام کے مجرد افعال پر عمل واجب قرار دیا جائے تب اس عمل سے ترتیب فوائت کا وجوب ثابت ہوتا ہے، ویسے آپ کے فرمان (صلوا کما رأیتمونی أصلی) کے عموم سے بھی ترتیب وجوب پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔علامہ انور کہتے ہیں کہ ابوحنیفہ اور مالک کی رائے میں ترتیب کا خیال رکھنا مستحق ہے، باقیوں کے نزدیک مستحب ہے۔مولانا عبدالحی لکھنوی کی اس بات کہ حنفیہ کے موقف کہ ترتیب کا خیال رکھنا واجب ہے، کی کوئی دلیل ثابت نہیں، پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اجتہادی امور پر دلیل طلب کرنا اپنے آپ کو مشقت میں ڈالنا ہے۔اتنا ہی کافی ہے کہ آنحضرت نے خندق کے موقع پر فوت شدہ نمازوں کی ترتیب کے ساتھ قضاء دی۔

باب ما يكره من السمر بعد العشاء

عشاء سے مراد نماز عشاء ہے۔سمر کو میم کی زبر اور جزم دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔لغت میں یہ چاند کی روشنی پر بولا جاتا ہے کیونکہ عربوں کی عادت تھی کہ چاندنی میں رات کو باہم بیٹھ کر باتیں کیا کرتے تھے۔عام قسم کی گفتگو کرنے کی عشاء کی نماز کے بعد ممانعت فرمائی البتہ تعلیم وتذکیر کی باتیں ہوسکتی ہیں جیسا کہ اگلے باب میں ذکر کیا ہے۔(السامر من السمر) یہ جملہ صرف ابوذر کے نسخہ میں ہے بخاری کی یہ عادت ہے کہ کسی قرآنی لفظ کے مادہ سے مشتق لفظ اگر ترجمہ میں ذکر کرتے ہیں تو اس کی تفسیر یا اشتقاق بیان کر دیتے ہیں۔اس طرح قرآن مجید میں مستعمل بعض الفاظ کی بھی وضاحت ہوجاتی ہے۔اس جملہ سے بظاہر (سامرا تهجرون) کی تفسیر مراد لے رہے ہیں یعنی عشاء کے بعد والی گفتگو سمر کہلاتی ہے (سمر) اور (سامر) سمر سے مشتق ہیں جو جمع اور واحد دونوں پر بولا جاتا ہے۔جمع کا الگ لفظ (سُمّار) مثل کاتب، کُتّاب، بھی آتا ہے قرآن پاک میں (سامرا تهجرون) سامر جمع کے معنی میں ہے۔تو اس سے یہ جملہ ذکر کرنے کی مناسبت ظاہر ہوتی ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي قال: حدثنا عوف قال: حدثنا أبو المنهال قال: انطلقت مع أبي إلى أبي بَرزة الأسلمي، فقال له أبي- حدثنا كيف كان رسول اللهﷺ يصلي المكتوبة؟ قال: كان يصلي الهَجير- و هي التي تدعونها الأولى- حين تدحَض الشمس، و يصلي العصر ثم يرجع أحدنا إلى أهله في أقصى المدينة والشمس حية- و نسيت ماقال في المغرب- قال: و كان يستحب أن يؤخر العشاء- قال: و كان يكره النوم قبلها والحديث بعدها- و كان ينفتل من صلاة الغداة حين يعرف أحدنا جليسه، ويقرأ من الستين إلى المائة-

یہ حدیث (باب وقت العصر) میں بھی گذر چکی ہے یہاں موضع استشہاد (والحديث بعد ها) ہے کیونکہ عشاء کے بعد باتیں کرتے رہنے سے صبح کی نماز فوت ہونے اور وقت پر نہ جاگنے کا یا جو حضرات تہجد ادا کرتے ہیں ان کی تہجد ضائع ہونے کا یا

جماعتِ فجر رہ جانے کا خطرہ ہے۔

ابنِ حجر کہتے ہیں اگر نہی کی علت یہی ہے پھر لمبی راتوں اور چھوٹی راتوں میں تفریق کی جا سکتی ہے یعنی سرما کی راتیں اتنی لمبی ہیں کہ کچھ دیر عشاء کی نماز کے بعد باتیں کرنے سے پھر بھی اتنا وقت ہوتا ہے کہ نیند پوری کر کے فجر کے وقت بیدار ہو جائے اور جماعت کے ساتھ نماز پڑھ لے جب کہ گرما کی راتوں میں ان کے مختصر ہونے کی وجہ سے جلد سونا ہی بہتر ہے۔ یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ ان باتوں سے مراد مباح گفتگو ہے کیونکہ چغلی اور غلط موضوعات پر گفتگو تو ہر وقت ہی حرام ہے۔

باب السمر في الفقه والخير بعد العشاء

اگر چہ فقہ، خیر کا ہی حصہ ہے مگر اس کی شان اور اہمیت کے پیش نظر الگ سے اس کا ذکر کیا گویا یہ عطف العام علی الخاص ہے۔

حدثنا عبدالله بن الصباح قال: حدثنا أبو علي الحنفي حدثنا قرة بن خالد قال: انتظرنا الحسن، وراث علينا حتى قربنا من وقت قيامه، فجاء فقال: دعانا جيراننا هؤلاء۔ ثم قال: قال أنس : نظرنا النبيﷺ ذات ليلة حتى كان شطر الليل يَبلغه، فجاء فصلى لنا، ثم خطبنا فقال: ألا إن الناس قد صلوا ثم رقدوا، و إنكم لم تزالوا في صلاة ما انتظر تم الصلاة قال الحسن: وإن القوم لايزالون بخير ما انتظروا الخير۔ قال قرة: هو من حديث أنس عن النبيﷺ۔

اس سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ (انتظرنا الحسن) حسن بصری مراد ہیں ایک رات اتنی تاخیر کی کہ (حتی قربنا من وقت قیامه) قیام سے مراد ان کا تہجد کے لئے اٹھنا بھی ہو سکتا ہے یا یہ کہ نماز عشاء کے بعد مجلسِ علم میں بیٹھتے تھے تو اتنی تاخیر کی کہ مجلس سے اٹھنے کا وقت ہو گیا (ابن حجر نے فقط دوسرا مطلب ذکر کیا ہے) (دعانا الخ) عذر کے طور پر ذکر کیا۔ (حتی کان شطر) (کان) تامہ ہے اور (شطر) پر پیش ہے۔ ناقصہ بھی ہو سکتا ہے اس پر (شطر) اس کا اسم اور (یبلغه) خبر ہو گی۔ (ثم خطبنا) یہ محلِ ترجمہ ہے کیونکہ عشاء کے بعد یہ خطبہ دیا۔ آنحضرت کے فرمان (وانکم لم تزالوا فی صلاة الخ) سے استدلال کرتے ہوئے حسن بصری نے اپنے تلامذہ کو تسلی دی کہ تمہارا بیٹھنا ضائع نہیں ہوا۔ (و ان القوم لا یزالون...... الخ) خیر کے انتظار میں بیٹھنا بھی خیر (اور باعثِ ثواب) ہے (قال قرة هو من حديث أنس) یعنی آخری جملہ بھی آنحضرت کی حدیث کا حصہ ہے بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ وہ حسن بصری کا کلام ہے مگر قرہ وضاحت کر رہے ہیں کہ آپ کی حدیث کا حصہ ہے۔ مسلم اور ابن خزیمہ نے بھی یہ حدیثِ شیخ بخاری عبداللہ کے واسطہ سے اسی سند کے ساتھ روایت کی ہے مگر انہوں نے سند میں (قرة بن خالد عن قتادة عن أنس) ذکر کیا ہے یعنی حسن بصری کا تذکرہ نہیں کیا۔ اس طرح متن بھی کچھ مختلف ہے۔ ابن حجر یہ قرار دیتے ہیں کہ وہ دوسری حدیث ہے گویا قرہ نے حسن بصری کے واسطہ سے حضرت انس سے صحیح بخاری والی روایت نقل کی ہے اور بواسطہ قتادہ ان سے مسلم اور صحیح ابن خزیمہ والی روایت نقل کی ہے۔ درحقیقت دونوں روایات ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں قتادہ اور حسن بصری دونوں نے اس کی حضرت انس سے سماعت کی ہے مگر قتادہ نے اپنی روایت میں (کأني أنظر إلى وبيص خاتمه) کا جملہ بھی ذکر کیا ہے جو کہ حسن نے نہیں کیا۔

حدثنا ابو اليمان قال: اخبرنا شعيب عن الزهري قال: حدثني سالم بن عبدالله بن عُمر

و أبو بكر بن أبي حثمة أن عبدالله بن عمر قال: صلى النبي ﷺ صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قام النبي ﷺ فقال: أرأيتكم ليلتكم هذه، فإن رأس مائة لا يبقى ممن هوالیوم علی ظهر الأرض أحد فوهل الناس فی مقالة رسول الله ﷺ إلی مایتحدثون من هذه الأحاديث عن مائة سنة۔ و إنما قال النبي: لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض يريد بذلك أنها تخرم ذلك القرن

عبداللہ سے اس حدیث کے ایک ناقل ابو بکر کے والد کا نام سلیمان ہے مگر وہ اپنے دادا کی طرف نسبت کے ساتھ مشہور ہیں۔ یہ حدیث (باب السمر بالعلم) میں گذری کی ہے (فوهل الناس) یعنی لوگ وہم اور غلط فہمی میں پڑ گئے آنجناب کی بات درست طور پر سمجھ نہیں سکے۔ ہاء پر زبر اور زیر دونوں طرح پڑھا گیا ہے بعض نے زبر کے ساتھ بمعنی (غلط) اور زبر کے ساتھ بمعنی (فزع) قرار دیا ہے یعنی یہ بات سن کر گھبرا گئے شاید اس وجہ سے کہ شاید آپ قیامت کے وقوع کا یا کسی اور بڑے حادثہ کا اعلان کر رہے ہیں ابن عمر آپ کے اس قول کا صحیح مفہوم بیان کر رہے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ آج رات تک جو زندہ لوگ موجود ہیں وہ اس سے سو برس کے اندر اندر فوت ہو جائیں گے۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ معلومات اور احوال جمع کرنے سے اس مفہوم کا تعین ہوا ہے۔ اس رات موجود صحابہ کرام میں سے آخری صحابی جو فوت ہوئے ہیں وہ ابو الطفیل عامر بن واثلہ ہیں۔ اہل الحدیث کا اجماع ہے کہ وہ فوت ہونے والے آخری صحابی ہیں اور ان کی وفات ۱۱۰ھ میں ہوئی ہے جیسا کہ پہلے گذرا امام بخاری اس حدیث سے حضرت خضر کی موت پر استدلال کرتے ہیں مگر بقول نووی جمہور کے اس کے خلاف ہیں ان کے مطابق وہ اس پیش گوئی میں شامل نہیں کیونکہ وہ سمندر کے باسی تھے جب کہ اس خبر کا تعلق اہل بر کے ساتھ ہے اس کا رد یہ کہہ کر کیا جا سکتا ہے کہ آنجناب نے (علی ظهر الارض) کا لفظ استعمال کیا ہے اور سمندر بھی کرہ ارض کا ہی حصہ ہیں۔ بعض نے یہ معنی بھی کیا ہے کہ اس سے مخاطب صحابہ کے جان پہچان والے آدمی مراد ہیں مگر یہ معنی بھی قوی نہیں ہے۔ البتہ ابلیس اس سے خارج ہے کہ اس کا مسکن پانی یا ہوا ہے۔ (پانی تو اس زمین کا حصہ ہے اگر اس کا مسکن ہوا ہے تو پھر تو صحیح ہے وگرنہ وہ اس پیش گوئی سے اس وجہ سے خارج ہے کہ از روئے قرآن مجید اسے (الی یوم یبعثون) قیامت تک مہلت ملی ہوئی ہے اسی سے بابا رتن ہندی کے دعوائے صحابیت کا رد کیا گیا جس نے ساتویں صدی میں یہ دعویٰ کیا تھا)۔

باب السمر مع الضيف و الأهل

چونکہ مہمانوں کے ساتھ بات چیت اصل ضیافت کا حصہ نہیں ہے لہٰذا یہ خبر میں اس کے اصل مسمی کے لحاظ سے کم تر ہے اس لئے الگ سے یہ باب لائے ہیں۔ اس کے تحت عبدالرحمٰن بن أبی بکر کے حوالہ سے حدیث لائے ہیں جس میں نمازِ عشاء کے بعد حضرت ابو بکر کا اپنے مہمانوں کی خبر گیری کرنا، ان کے کھانے کی بابت دریافت کرنا اور اس سلسلہ میں کچھ عتاب کا مظاہرہ کرنا وغیرہ سے استدلال کرتے ہوئے بعد از نماز عشاء اس کے جواز کو ثابت کر رہے ہیں کیونکہ (سمر) میں یہ ساری باتیں اور افعال شامل ہیں۔

حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا معتمر بن سليمان قال: حدثنا أبي حدثنا أبو عثمان عن عبدالرحمن بن أبي بكر: أن أصحاب الصفة كانوا أناسا فقراء و أن النبي ﷺ

قال: من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث، وإن أربع فخامس أو سادس و إن أبا بكر جاء بثلاثة فانطلق النبیﷺ بعشرة۔ قال: فهو أنا و أبی و أمی فلا أدری قال: و امرأتی۔ و خادم بيننا وبين بيت أبی بكر۔و إن أبا بكر تعشی عند النبیﷺ ثم لبث حيث صُليت العشاء ثم رجع فلبث حتی تعشی النبیﷺ فجاء بعد ما مضی من الليل ماشاء الله۔ فقالت له امرأته: وما حبسك عن أضيافك۔ أو قالت ضيفك۔ قال: أو ما عشيتيهم؟ قالت: أبوا حتی تجیء قد عُرضوا فأبوا۔ قال: فذهبت أنا فاختبأت فقال: يا غُنثَر۔ فجدع و سب۔ وقال كلوا لاهنيئا فقال: والله لا أطعمه أبداً و ايم الله،ما كنا نأخذ من لقمة إلا ربا من أسفلها أكثر منها۔قال يعنی حتی شبعوا، وصارت أكثر مما كانت قبل ذلك فنظر إليها أبو بكر فإذا هی كما هی أوأكثر منها فقال لا مرأته۔ يا أخت بنی فراس ما هذا؟ قالت لا وقرة عينی، لهی الآن أكثر منها قبل ذلك بثلاث مرات فأكل منها أبو بكر وقال: إنما كان ذلك من الشياطين۔ يعنی يمينه۔ ثم أكل منها لقمة ثم حملها إلی النبیﷺ فأصبحت عنده۔ وكان بيننا و بين قوم عَقد، فمضی الأجل ففرّقنا اثنا عشر رجلا مع كل رجل منهم أناس الله أعلم كم مع كل رجل، فأكلوا منها أجمعون، أو كما قال۔

(و إن أبا بكر تعشی عند النبیﷺ ثم لبث حتی صليت الخ) یعنی نماز سے قبل (تعشی الخ) کا ذکر کیا ہے دراصل نماز پہلے پڑھی تھی پھر رات کا کھانا آنحضور کے ساتھ تناول کیا پہلے اجمالی ذکر کر کے بعد میں تفصیل بتلائی ہے گویا (ثم لبث) کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت ابوبکر مغرب کے بعد وہیں ٹھہرے رہے حتی کہ نماز عشاء کا وقت ہو گیا نماز ادا کر کے (حتی تعشی الخ) آپ علیہ السلام کے ساتھ رات کا کھانا تناول کیا۔ اس طرح شاہ صاحب کا خیال ہے کہ متنِ حدیث میں ایک جگہ تقدیم و تاخیر ہے کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکر کے اس برکت والے کھانے سے تناول کرنے کا ذکر اور قسم توڑنے کا ذکر (حتی شبعوا و صارت أكثر مما الخ) سے قبل ہونا چاہئے تھا کیونکہ غصہ میں آ کر قسم کھالی کہ کھانا نہیں کھائیں گے۔ ادھر مہمانوں نے بھی کہا کہ ہم آپ کے بغیر کھانا نہیں کھائیں گے تب ان کی دل داری کے خیال سے اپنی قسم توڑ لی اور ان کے ہمراہ کھانے میں شریک ہوئے اللہ نے اس میں برکت ڈالی سارے سیر ہو گئے اور کھانا کم ہونے کی بجائے اور بڑھ گیا (قالت له امرأته) یہ ام رومان زینب بنت دھمان ہیں۔ جب کہ اس سے قبل عبدالرحمٰن بن ابوبکر کی بیوی کا ذکر ہوا ہے۔

(وامرأتی) ان کا نام امیمہ بنت عدی تھا۔ (یا غنثر) غین اور ثاء پر پیش ہے۔ ثاء پر زبر بھی صحیح ہے یعنی اے جاھل یا اے ست یا لئیم (جدع) یعنی عتاب، میں تیرا ناک یا کان کٹے، قسم کا جملہ بولا (وسب) اس کی وجہ یہ تھی کہ انہیں خیال گذرا کہ عبدالرحمٰن نے مہمانوں کی میزبانی میں کوتاہی کی ہے۔ (كلوا لا هنيأ) بالآخر انہیں پتہ چلا کہ کھانے کی تاخیر معزز مہمانوں کی وجہ سے ہے تو تأ

دیباً (لا هنیأ) کہا کیونکہ ان کی طرف سے یہ شرط عائد کرنا کہ کھانا تب کھائیں گے جب رب البیت یعنی ابوبکر ان کے ساتھ شامل ہوں گے حالانکہ یہ غیر مناسب بات تھی کہ ان کا بیٹا عبدالرحمٰن موجود تھا۔

(لا وقرة عینی) قسطلانی اس سے مراد آنحضرت کی ذات قرار دے رہے ہیں اور جملہ کو قسم سمجھتے ہیں پھر تاویل کرتے ہیں کہ مراد (وخالق قرة عینی) ہے دوسرا احتمال یہ ذکر کرتے ہیں کہ لا۔ زائدہ ہے قرۃ العین کہنے کا مطلب اظہار مسرت ہے (میرا خیال ہے کہ ام رومان نے قرة عینی حضرت ابوبکر کے لئے کہا ہے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ یہ قسم نہ ہو و قرۃ تاء کی پیش یا زبر کے ساتھ پڑھا جائے یعنی یہ منادی ہے)۔ یہ جناب ابوبکر کی کرامات میں سے ہے (إنما کان ذلك) یعنی ان کا قسم اٹھانا کہ کھانا نہ کھاؤں گا۔ ان کی مراد یہ تھی کہ یہ کھانا تمہارے ساتھ نہ کھاؤں گا۔ اس وقت نہ کھاؤں گا۔ اس قسم کے مفہوم کا دار و مدار قسم اٹھانے والے کی نیت پر ہے۔ (ثم أکل منها لقمة) یعنی جب کھانے کی برکت عیاں ہوگئی تو مزید خیر کے لئے ایک اور لقمہ اٹھایا۔ اس حدیث کے بقیہ مباحث (علامات النبوۃ) میں ذکر ہوں گے۔ یہ کتاب المواقیت کی آخری روایت ہے اسے مسلم نے الاطعمہ اور ابوداؤد نے الأیمان والنذور میں نقل کیا ہے۔

خاتمہ

کتاب المواقیت میں کل (۱۱۷) احادیث درج ہیں۔ (۳۶) معلق اور باقی سب موصول، (۴۸) جو پہلی مرتبہ شاملِ صحیح ہوئیں باقی (۶۹) مکرر ہیں، سوائے (۱۳) احادیث کے باقی مسلم نے بھی نقل کی ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں (۳) موقوف آثار بھی منقول ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

كتاب الأذان

اذان اَذَن سے مشتق ہے جس کا معنی استماع ہے جب کہ لغۃً اذان بمعنی اعلام (آگاہ کرنا) ہے، سورۃ توبہ میں ہے (واذان من الله رسوله الى الناس الخ) اصطلاحِ شرع میں اذان سے مراد مخصوص کلمات کے ساتھ نماز کے وقت سے لوگوں کو آگاہ کرنا۔ اذان دینے کی اہمیت اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ سلف کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ اذان دینا افضل عمل ہے یا امامت کرانا۔ حضرت عمر سے صحیح روایت ہے کہ اگر میں خلافت کے معاملات کے ساتھ اذان دے سکتا تو ضرور کرتا۔ (اس سے اس عمل کی فضیلت و اہمیت بارز ہے) امام شافعی کے ایک قول سے اذان کی امامت پر افضلیت کا اشارہ ملتا ہے۔ ایک ہی آدمی اذان اور امامت کا عمل انجام دے سکتا ہے؟ بعض نے بیہقی کی ایک حدیث جو جابر سے مرفوعاً منقول ہے کے سبب اسے مکروہ قرار دیا ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ بعض نے اسے خلافِ اَولیٰ اور بعض نے مستحب قرار دیا ہے۔ نووی کے نزدیک ایسا کرنا صحیح ہے۔

باب بدء الأذان

و قوله عز و جل: ﴿و إذا ناديتم إلى الصلوة اتخذوها هزوا و لعبا ذلك بأنهم قوم لا يعقلون﴾[المائدة:۵۸] وقوله: ﴿إذا نودى للصلوٰة من يوم الجمعة﴾[الجمعة:۹]

یعنی اس کی ابتداء کے بارہ میں۔ ترجمہ میں ان آیات کے اندراج سے یہ ثابت کر رہے ہیں کہ اذان کی ابتداء مدینہ میں ہوئی۔ سورۃ الجمعہ کی آیت سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کیونکہ جمعہ بھی مدینہ میں فرض ہوا تھا۔ ابن عباس سے مروی ہے کہ اذان کی فرضیت اس آیت کے ساتھ نازل ہوئی تھی۔ ہجرت سے قبل اذان کی فرضیت کے بارہ میں کچھ احادیث موجود ہیں جو طبرانی، دارقطنی اور بزار نے نقل کی ہیں، مگر یہ سب ضعیف ہیں۔ ابن منذر نے بالجزم کہا ہے کہ ہجرت سے قبل نماز بغیر اذان کے ادا کی جاتی تھی۔

حدثنا عمران بن ميسرة حدثنا عبد الوارث حدثنا خالد الخذاء عن أبي قلابة عن أنس قال: ذكروا النار والناقوس، فذكروا اليهود والنصارى، فأُمر بلال أن يَشفع الأذان و أن يوتر الإقامة۔

یہاں اختصار ہے مفصلاً یہ ہے کہ نماز کے متعلق آگاہ کرنے کے لئے دورانِ مشورہ کچھ نے کہا کہ آگ جلائی جائے کچھ نے کہا ناقوس بجایا جائے۔ پھر عبداللہ بن زید کو خواب میں کلماتِ اذان بتلائے گئے۔ اگلے باب میں زیادہ تفصیل کے ساتھ ذکر ہوگا۔

(فأمر بلال) مجہول کے صیغہ کے ساتھ، حکم دینے والے آنحضرت تھے، نسائی کی روایت میں صراحت ہے۔ امر کے لفظ سے استدلال کرتے ہوئے بعض نے اذان کہنے کو واجب قرار دیا ہے اوزاعی، ابن المنذر، مالک اور محمد بن الحسن سے اسی طرح منقول ہے

جمہور اس کے سنت ہونے کے قائل ہیں۔ مجہول کا صیغہ استعمال کرنے کی وجہ علامہ انور یہ ذکر کرتے ہیں کہ چونکہ اس حکم کے وقت حضرت انس حاضر نہ تھے اس لئے احتیاطاً مجہول کا صیغہ استعمال کیا ابو حاتم کا اس لفظ کو معلول قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ (أن يشفع الاذان) یعنی اذان کے اکثر کلمات دو مرتبہ کہیں شروع کی تکبیر چار مرتبہ اور آخر کا کلمۂ توحید ایک مرتبہ ہے۔ (وأن يوتر الاقامة) اقامت کے کلمات ایک ایک مرتبہ سوائے اقامت والے جملہ کے، وہ دو مرتبہ ہے۔ اس حدیث کے جملہ راوی بصری ہیں اور اسے تمام اصحابِ صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔

حدثنا محمود بن غيلان قال: حدثنا عبدالرزاق قال: أخبرنا ابن جريج قال: أخبرني نافع أن ابن عمر كان يقول: كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحيّنون الصلاة ليس ينادىٰ لها۔ فتكلموا يوما في ذلك، فقال بعضهم۔ اتخِذوا نا قوسا مثل ناقوس النصارى، و قال بعضهم : بل بوقا مثل قرن اليهود۔ فقال عمر: أو لا تبعثون رجلا ينادي بالصلاة، فقال رسول الله ﷺ : يا بلال، قم فناد بالصلاة۔

(يتحينون) یعنی اس کے اوقات کا اندازہ کر کے نماز ادا کر لیتے، اس کے لئے کوئی نداء نہ دی جاتی تھی۔ (فتكلموا يوما) ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ آنجناب نے لوگوں سے اس بابت مشورہ کیا۔ (فقال عمر أو لا تبعثون الخ) ہمزہ، استفہام کے لئے جب کہ واؤ، عاطفہ ہے معطوف علیہ مقدر ہے بظاہر یہ بات اثنائے مشورہ کہی گویا ان کا یہ کہنا کہ نمازوں کے وقت کسی آدمی کی ڈیوٹی لگائی جائے کہ لوگوں کو (ينادي بالصلاة) نماز کی منادی کرے یہ نداء لغوی معنی میں ہے اذانِ شرعی مراد نہیں۔ عبداللہ بن زید کو خواب میں کلماتِ اذان سنوائے جانا اس کے بعد کا قصہ ہے ابو داؤد کی ایک مفصل روایت میں ذکر ہے کہ مذکورہ مشورہ کے بعد عبداللہ بن زید کو خواب آیا، انہوں نے اگلے دن آنجناب کو سنایا۔ راوی کہتا ہے کہ یہی خواب حضرت عمر کو آ چکا تھا اور انہوں نے اسے بیس دن تک چھپایا پھر آپ کو بتلایا تو آپ نے فرمایا: (ما منعك أن تخبرنا) ہمیں کیوں نہ خبر دی کہا مجھ سے قبل عبداللہ بن زید اس قسم کی خواب بتلا چکے تھے لہٰذا مجھے حیاء آئی تب آپ نے فرمایا: (قم يا بلال فانظر ما يأمرك به عبدالله بن زيد) یعنی کھڑے ہو جاؤ اور جیسا عبداللہ کہیں وہ کہہ کر اذان دو، ابو داؤد نے اس مذکورہ حدیث کے لئے (بدء الاذان) کا باب باندھا ہے امام بخاری نے ابن زید کے خواب والی حدیث صحیح میں درج نہیں کی کیونکہ وہ ان کی شرط پر نہیں ہے۔

(يا بلال قم) سے قاضی عیاض وغیرہ نے اذان کھڑے ہو کر کہنے کے وجوب پر استدلال کیا ہے۔ ابن خزیمہ اور ابن المنذر کا بھی یہی خیال ہے جمہور کے نزدیک حالتِ اذان کھڑے ہونا سنت ہے اگر کسی نے بیٹھ کر دی تو درست ہو گی۔ اذان شرعی سے قبل حضرت بلال نماز کی منادی کرنے کے لئے (الصلاة جامعة) کا جملہ بولا کرتے تھے اسے ابن سعد نے طبقات میں مراسیلِ سعید بن مسیب کے سلسلہ میں ذکر کیا ہے۔ اذان کہنے کے لئے بلال کو مقرر کرنے کی وجہ ایک روایت، میں جسے ابن خزیمہ اور ابنِ حبان نے محمد بن اسحٰق کے طریق سے روایت کیا ہے۔ مذکور ہے کہ جب ابن زید نے اپنا خواب سنایا تو آنجناب نے انہیں فرمایا (فقم مع بلال فألقِها عليه فإنه أندىٰ صوتا منك) بعض نے ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے کہ مکہ میں ایمان لانے پر ان کو سخت تعذیب دی گئی انہوں نے نہایت برداشت اور صبر کا مظاہر کیا اور اُحد اُحد پکارتے رہے اس ثابت قدمی کا صلہ انہیں اذان کے لئے تقرر کی شکل میں ملا کہ اس کے آغاز

اور انتہاء میں یہی کلمہ توحید ہے۔ اذان کے موجودہ کلمات صرف ابن زید نے ہی خواب میں نہ دیکھے بلکہ غزالی کی وسیط میں ہے۔ کہ (بضعة عشر) بارہ سے زیادہ آدمیوں نے ایسا ہی خواب دیکھا۔ طبرانی کی الاوسط میں ہے کہ حضرت ابوبکر نے بھی یہ خواب دیکھا۔

ایک اشکال یہ وارد کیا گیا ہے کہ غیر انبیاء کے خواب کے سبب کوئی معاملہ بطور حکم شرعی نافذ کیا جا سکتا ہے؟ کیونکہ ان کا خواب تو حجت نہیں ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے، احتمال ہے کہ وحی بھی انہی الفاظ کی مشروعیت کے ساتھ ان خوابوں کے بعد آئی ہو کیونکہ عبدالرزاق اور ابوداؤد نے مراسیل میں عبید بن عمیر لیثی جو کبار تابعین میں سے ہیں، کے واسطہ سے نقل کیا ہے کہ جب حضرت عمر کو یہی خواب آیا تو آنحضرت کے پاس آئے تا کہ آپ کو خبر دیں۔ (فوجد الوحی قدور د بذلك) انہی الفاظ کے ساتھ وحی بھی آ چکی تھی اور آپ نے ان کی خواب سن کر فرمایا: (سبقك بذلك الوحی) وحی تجھ سے سبقت لے گئی۔ (دوسرا یہ کہ تواتر سے متعدد اصحاب کرام نے ایک جیسا خواب دیکھا تو گویا یہ بھی منجانب اللہ ایک اشارہ ہوا۔ ممکن ہے مسئلہ زیر بحث کہ نمازوں کی بابت کیسے آگاہ کیا جائے، میں خوابوں کے مطابق فیصلہ کر لیا بعد ازاں وحی آنے پر اس کی مشروعیت مسلمہ ہوگئی) آپ نے ہمیشہ سفر اور حضر میں اس پر مواظبت کی نہ خود ترک کیا اور نہ چھوڑنے کی اجازت دی اسی لئے بعض کے ہاں اذان واجبات کے نزدیک تر ہے۔ مگر چونکہ اس طرح کا کوئی صریح حکم نہیں اس لئے امام بخاری نے ترجمہ میں اذان کی بابت کوئی حکم ذکر کرنے سے احتراز کیا ہے۔ اس حدیث کو مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔

باب الأذان مثنی مثنی

دو مرتبہ مثنیٰ تاکید کلام کے لئے ہے۔ ترجمہ کے یہ الفاظ ابو داؤد طیالسی کی اپنی مسند میں روایت کردہ ابن عمر کی ایک مرفوع حدیث میں ہیں۔ جب کہ ابو داؤد اور نسائی اور صحیح ابن خزیمہ کی روایت میں (مرتین مرتین) ہے۔

حدثنا سلیمان بن حرب قال: حدثنا حماد بن زید عن سماك بن عطية عن أيوب عن أبي قِلابه عن أنس قال: أمر بلال أن يشفع الأذان و أن يوتر الإقامة إلا الإقامة۔

سند میں سماک بن عطیہ ایوب سختیانی سے روایت کر رہے ہیں ایوب ان کے اقران میں سے ہیں حماد بن زید نے دونوں سے روایت لی ہے، ان کے مطابق سماک أیوب سے پہلے فوت ہوئے۔ اس سند کے تمام راوی بصری ہیں۔

(أن يشفع الأذان) یہ محلِ ترجمہ ہے گویا مثنیٰ مثنیٰ کی تشریح ہے یعنی سوائے پہلی تکبیرات اور آخری جملہ یعنی کلمۂ توحید کے باقی تمام الفاظ دو دو مرتبہ کہے گا۔ (إلا الا قامة) یعنی اقامت کا یہ جملہ (قد قامت الصلاة) اسے دو مرتبہ کہے گا باقی تمام کلمات ایک مرتبہ۔ ابن مندہ اور ابو محمد اصیلی کا دعویٰ ہے کہ (إلا الإقامة) کا لفظ حدیث کا حصہ نہیں بلکہ ایوب سختیانی کا ادراج ہے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ عبدالرزاق نے (معمر عن أيوب) کے طریق سے متصل سند کے ساتھ روایت کرتے ہوئے صراحت کے ساتھ اسے حدیث کے حصہ کے طور پر ذکر کیا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں (كان بلال يثنى الأذان و يوتر الاقامة الا قوله قد قامت الصلاة) اسے أبو عوانہ نے بھی اپنی صحیح میں اور السراج نے اپنی مسند میں اسی طرح روایت کیا ہے۔ اصول یہ ہے کہ کسی حدیث میں جو بھی الفاظ ہیں وہ اس کا حصہ تصور ہوں گے الا یہ کہ کسی جملہ یا لفظ کے اس حدیث کا حصہ نہ ہونے کے بارہ میں کوئی قطعی ثبوت مل جائے اس شبہ کا فقط سبب یہ ہے کہ اس حدیث کو ابو قلابہ سے دو راویوں ایوب اور خالد الحذاء نے (باب کی دوسری حدیث ان کے واسطہ سے ہے) نقل کیا ہے ایوب اپنی روایت میں یہ لفظ ذکر کرتے ہیں جب کہ خالد ذکر نہیں کرتے۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ لفظ ایوب کا کلام

ہے کیونکہ ثقہ حافظ کی زیادت قبول کی جاتی ہے۔ایک اور اشکال یہ بھی وارد کیا گیا کہ (وأن یوتر الا قامة) سے صرف (قد قامت الصلاۃ) مستثنیٰ کیا گیا ہے جب کہ شروع کی تکبیر (الله اکبر) دومرتبہ ہے اس کے استثناء کا ذکر بھی ہونا چاہئے تھا۔بعض شافعیہ نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اذان میں چونکہ یہ جملہ چار مرتبہ کہا جاتا ہے اس لحاظ سے اقامت میں یہ وتر ہی بنا اسی لئے نووی (الله اکبر الله اکبر) شروع والی، کو ایک سانس میں ادا کرنا مستحب قرار دیتے ہیں۔اذان میں بھی اور اقامت میں بھی (گویا اس طرح صورۃً یہ جملہ اذان میں مثنیٰ ہوگا اور اقامت میں وتر)

حدثنا محمد- و هو ابن سلام- قال : أخبرنا عبدالوهاب قال: أخبرنا خالد الحذاء عن أبي قلابةعن أنس بن مالك قال: لما كثر الناس قال: ذكروا أن يَعلموا وقت الصلاه بشيء يعرفونه، فذكروا أن يوروا ناراً أو يضربوا ناقوسا، فأمر بلال أن يشفع الأذان و أن يوتر الإقامة-

یہ محمد ابن سلام ہیں (قال ذکروا) ذکروا، لما کا جواب ہے جب کہ دوسرا (قال) تاکیداً ہے اور زائدہ ہے۔(أن یعلموا) یہ باب افعال اور ثلاثی، دونوں طرح سے پڑھا گیا ہے۔(وأن یوتر الاقامة) اس سے بعض نے اقامت کے تمام کلمات ایک مرتبہ کہے جانے پر استدلال کیا ہے۔ابن حجر کے بیان کے مطابق اہلِ مدینہ کا اس پر عمل تھا جب کہ اہلِ مکہ ایوب والی حدیث پر عمل کرتے ہوئے لفظِ اقامت کو دومرتبہ کہتے تھے۔امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اذان کی ابتداء میں تکبیر دومرتبہ ہے اہلِ مدینہ کا عمل بھی یہی تھا۔مگر جمہور اور امام شافعی واحمد کے ہاں تکبیرات چار مرتبہ اور اقامت دومرتبہ ہے۔جب کہ ترجیع میں شہادتیں چار مرتبہ ہو جاتی ہیں لیکن باری باری یعنی (أشهد أن لا اله الا الله) دومرتبہ کہے پھر (أشهد أن محمداً رسول الله) دومرتبہ کہے اس کے بعد دوبارہ (أشهد أن لا الخ) دومرتبہ اور (أشهد أن محمدا) دومرتبہ۔ترجیع صرف ان کلمات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ اذان کے اعظم الفاظ ہیں۔تو اس طرح ترجیع اگرچہ عدد کے اعتبار سے چار مگر صورۃً مثنیٰ ہی ہوگی۔حنفیہ کے ہاں ترجیع سنت نہیں ہے۔اس بارہ میں علامہ انور کی مفصل بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ترجیع ہمارے ہاں نہ سنت ہے اور نہ مکروہ بعض نے مکروہ بھی لکھا ہے مگر ترجیح پہلے قول کو حاصل ہے۔کہتے ہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ مکہ میں ترجیع کے ساتھ اذان دی جاتی تھی لہٰذا اس کا انکار یا تاویل کرنا مستحسن نہیں ہے لہٰذا صرف افضلیت میں اختلاف ہے۔جہاں تک اقامت کے کلمات دودو مرتبہ کہنے کا تعلق ہے اس بارہ میں حنفیہ کی حجت ابومحذورہ کی اقامت ہے گویا انہوں نے اذان حضرت بلال کی یعنی بلا ترجیع اور اقامت ابومحذورہ کی یعنی دوہرے کلمات والی اخذ کی ہے ائمہ ثلاثہ کے ہاں اقامت اکہری ہے۔کہتے ہیں جو دہری اذان کا انکار کرے وہ حمی الحق، حق کی چراگاہ سے نکل گیا۔کیونکہ وہ قوی طرق سے ثابت ہے۔

باب الإقامةُ واحدةٌ إلا قولَه:قد قامت الصلاة

ابن حبان کی ایک روایت میں اس ترجمہ کے الفاظ موجود ہیں وہ ابن عمر سے منقول ہے اس میں (الأذان مثنیٰ والإقامة واحدة) ہے اس طرح اس ترجمہ کے یہ لفظ مذکورہ حدیث سے لئے ہیں۔(إلا قوله قد قامت الصلاة) جیسا کہ پچھلے باب میں گذرا یہ الفاظ اُیوب سختیانی کی اُبوقلابہ سے روایت کے ہیں۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا إسماعيل بن إبراهيم حدثنا خالد عن أبي قلابة عن

أنس قال: أمر بلال أن يشفع الأذان وأن يوتر الإقامة قال إسماعيل فذكرت لأيوب فقال: إلا الإقامة۔

جیسا کہ پہلے ذکر ہوا حضرت انس کی شفع اذان اور ایتار اقامت والی روایت ان سے روایت کنندہ ابو قلابہ سے دو راویوں نے روایت کی ہے اور وہ ہیں ایوب سختیانی اور خالد الحذاء۔ ایوب (الا الا قامۃ) کا لفظ بھی روایت کرتے ہیں جب کہ خالد یہ لفظ ذکر نہیں کرتے بظاہر اولی تو یہ تھا کہ اس باب کے تحت ایوب کی حدیث درج کی جاتی مگر خالد کی روایت اس لئے لائے ہیں تا کہ بعض کا اس وہم کہ مذکورہ لفظ (إلا الإقامۃ) حدیث کا حصہ نہیں بلکہ ایوب کا ادراج ہے، کا رد کریں اور ثابت کریں کہ یہ حدیث ہی کا حصہ ہے اسی لئے روایت کے آخر میں کہا: (قال اسماعیل) یعنی خالد سے اس حدیث کے راوی اسماعیل بن ابراہیم جو ابن علیہ کی نسبت سے مشہور تھے۔ حنفیہ کے نزدیک اقامت بھی اذان کی طرح مثنیٰ مثنیٰ ہے یہ حدیث ان پر حجت ہے بعض حنفیہ کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ ابو محذورہ کی حدیث جسے اصحاب سنن نے روایت کیا ہے، میں اقامت کے الفاظ کے دو دو مرتبہ کہے جانے کا ذکر ہے۔ اور وہ حدیثِ انس سے متاخر ہے۔ الزامی جواب یہ دیا گیا کہ ابو محذورہ کی حدیث میں تو ترجیع کا ذکر بھی ہے اور وہ اس کے عامل نہیں ہیں یعنی حدیث کے ایک حصہ پر عمل کرتے ہیں دوسرے پر نہیں۔ احمد اس دعوی کا رد کرتے ہوئے کہتے کہ ابو محذورہ کی حدیث فتح مکہ کے زمانہ کی ہے مگر آنجناب نے اس کے بعد مدینہ واپس پہنچ کر بھی حضرت بلال کو اکہری اقامت پر قائم رکھا چنانچہ ان کے بعد سعد القرظ نے اسی طریق پر عمل پیرا ہوتے ہوئے اکہری اقامت کا ہی التزام جاری رکھا۔ جیسا کہ دارقطنی اور حاکم نے روایت کیا ہے۔ ابنِ خزیمہ نے یہ تطبیق دی ہے کہ اگر اذان میں ترجیع اختیار کرتا ہے تو اقامت کے الفاظ دو مرتبہ کہے گا اگر اذان مثنیٰ مثنیٰ ہے تو اقامت واحدۃ واحدۃ ہو گی۔ ابن حجر (قیل) کہہ کر بیان کرتے ہیں کہ یہ تطبیق ان سے پہلے کسی سے منقول نہیں ہے۔ جب کہ ابن عبدالبر، احمد، اسحاق، داؤد اور ابن جریر کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں کہ یہ اختلاف، مباح ہے۔ اذان کی ترجیع یا اس کے بغیر، اقامت کا افراد یا دو دو مرتبہ اس کے کلمات کہنا، سب جائز ہے۔ بعض نے اذان کے تثنیہ اور اقامت کے افراد کی یہ حکمت بیان کی ہے کہ اذان غائب کے لئے ہے لہٰذا دھرائی جاتی ہے تا کہ سب آگاہ ہو جائیں جب کہ اقامت حاضر اور مسجد میں موجود حضرات کے لئے ہے اور صرف جماعت کے کھڑا ہونے کا رسمی اعلان ہے لہٰذا تثنیہ کی ضرورت نہیں۔ اس لئے اذان کے لئے مستحب ہے کہ اونچی جگہ پر دی جائے اور آواز مرتل اور بلند ہو جب کہ اقامت کے الفاظ جلدی جلدی ادا کیے جائیں۔

باب فضل التأذين

فضل الاذان کی بجائے التاذین کہا ہے کیونکہ نقل کردہ حدیث میں بھی یہی لفظ استعمال ہوا ہے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ شیطان کے ادبار کا ذکر اذان کے ساتھ ہے نماز کے ساتھ نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اذان میں اللہ کا ذکر بالجہر ہوتا ہے اور اذان اسلام کا شعار ہے اور جس علاقہ میں اذان بلند ہو گویا وہ دار الاسلام ہے (یہ بات اس حوالہ سے کہی کہ غزوات وسرایا کے زمانہ میں حکم تھا کہ اذان کے وقت کا انتظار کیا جائے اگر کسی علاقہ سے اس کی آواز بلند ہو تو اس پر حملہ نہیں کیا جاتا تھا، شاہ صاحب کے زمانہ تک عمومی حالات یہ تھے کہ اگر مسلمانوں کے کسی علاقہ پر کافروں کا تسلط ہوتا تو اذان کی ممانعت ہوتی تھی مگر ان کے بعد انگریزوں کے دور میں ہندوستان دار الکفر ہی تھا مگر اذانوں کی صدا بلند ہوتی تھی گویا مذہبی آزادی تھی لہٰذا ان کی اس تقریر کو پرانے حالات کے تناظر میں سمجھنا چاہئے)

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان وله ضُراط حتى لا يسمع التأذين، فإذا قضى النداء أقبل، حتى إذا ثُوّب الصلاة أدبر، حتى إذا قضى التثويب أقبل حتى يخطر بين المرء و نفسه يقول: اذكر كذا، اذكر كذا۔ لما لم يكن يذكر۔ حتى يظل الرجل لا يدري كم صلى۔

(إذا نودي للصلاة) نسائی اور مسلم کی روایت میں (بالصلاة) ہے معنی ایک ہی ہے۔(له ضراط) جملہ اسمیہ حال واقع ہوا ہے واو حالیہ کی ضرورت نہیں کیونکہ ضمیر بطور رابطہ کے موجود ہے۔ بدء الخلق والی روایت میں (وله) ہے بقول قاضی عیاض ظاہری معنی بھی محتمل ہے کہ حقیقۃً اس کے پدیر خارج ہوتے ہوں کیونکہ اس کا جسم ہے۔ یا یہ اس کے شدتِ نفور اور اذان کے الفاظ نہ سننے کے لئے اسکی جدوجہد سے کنایہ ہے۔ مسلم کی روایت میں (له خُصاص) کا لفظ ہے اصمعی نے اس کا معنی (شدة العَدْو) یعنی سخت اور تیز بھاگنا، کیا ہے طیبی کہتے ہیں کہ شیطان کے اپنے آپ کو اذان کے سماع سے مشغول کر لینے کو تشبیہ دی گئی ہے اس آواز کے ساتھ جو کان بھر دیتی ہے اور کوئی دوسری آواز سننا ممکن نہیں ہوتا پھر اس آواز کو ضراط تقبیحا کہا گیا ہے (گویا مجازی معنی مراد ہے) پھر بظاہر شیطان سے مراد ابلیس ہے جنس بھی مراد ہو سکتی ہے۔ ہر متمرد جن شیطان کہلاتا ہے۔ مسلم کی روایت میں جو حضرت جابر سے مروی ہے، یہ بھی ہے (حتى يكون مكان الروحاء) گویا جہاں تک مؤذن کی آواز جاتی ہے، وہاں سے بھاگتا ہے تا کہ اذان نہ سن سکے اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ بوقتِ اذان آواز کو ہر ممکن حد تک بلند کرنا چاہئے۔ اس بارہ میں آگے ایک حدیث بھی آ رہی ہے۔ اس کا یہ بھاگنا خوف کی وجہ سے بھی ہوسکتا ہے شاید اسی وجہ سے ضراط کا ذکر کیا (شاید ملائکہ کا خوف لاحق ہوتا ہو جس طرح سورۃ توبہ میں ہے کہ بدر میں جب فرشتوں کی صفوں کو دیکھا تو خوف کے مارے کہہ اٹھا (إني أرىٰ ما لا ترون إني أخاف الله)

(قضى النداء) معلوم اور مجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ (إذا ثوب بالصلاة) جمہور کے نزدیک ثوب سے مراد اقامت ہے گویا اس کا بھاگنا کلماتِ اذان کے سبب ہے وہی کلمات جب اقامت میں کہے جاتے ہیں تو دوبارہ بھاگ جاتا ہے۔ مسلم کی (أبو صالح عن أبي هريرة) سے روایت میں صراحت سے ہے (فإذا سمع الإ قامة ذهب) (لم يكن يذكر) یعنی جو باتیں نماز سے قبل یاد نہیں تھیں وہ بھی اسے یاد کراتا ہے گویا غافل کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتا ہے اس سے استنباط کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ نے اس آدمی سے جو اپنا مال کہیں رکھ کر بھول گیا تھا، کہا تھا کہ نماز شروع کر دو، یاد آ جائے گا، چنانچہ اس طرح ہوا۔ (کم صلی) بدء الخلق کی روایت میں (أثلاثا صلى أم أربعا) کے الفاظ ہیں۔ ابنِ بطال کہتے ہیں چونکہ اذان کے کلمات سن کر شیطان دور بھاگتا ہے شاید اسی مشابہت کی وجہ سے اذان سن کر مسجد سے نکلنے سے روکا گیا ہے اذان کی فضیلت میں اور بھی روایات ہیں مگر امام بخاری زیرِ نظر روایت پر اکتفاء کرتے ہیں کیونکہ اس میں مذکورہ فضیلت کا سبب صرف اذان ہے جب کہ باقی بیان کی گئی فضیلتیں دیگر عبادات سے بھی حاصل ہوسکتی ہیں۔ اس حدیث کو ابوداؤد اور نسائی نے بھی روایت کیا

باب رفع الصوت بالنداء

و قال عمر بن عبدالعزيز: أذن أذانا سَمُحا، وإلا فاعتزِلنا۔

عمر کا یہ قول ابن ابی شیبہ نے بطریق (عمر عن سعید ابن أبی حسین) نقل کیا ہے اس میں ہے کہ ایک موذن نے گائیکی کے انداز میں اذان دی تب اسے یہ کہا۔ یہ ان کے مدینہ کی گورنری کا واقعہ ہے ان کو خدشہ ہوا کہ اس طرح وہ خشوع سے عاری ہو سکتا ہے اس سے مصنف یہ ثابت کرر ہے ہیں کہ بلند آواز سے اذان کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مختلف لحن اور طرزیں نکالی جائیں اور گائیکی کا گمان ہو (جس طرح فی زمانہ ہورہا ہے) (اعتزلنا) کا مطلب ہے کہ اس منصب کو چھوڑ دو۔

حدثنا عبدالله بن يوسف۔ أخبرنا مالك عن عبدالرحمن بن عبد الله بن عبدالرحمن بن أبي صَعصعة الأنصاری ثم المازني عن أبيه أنه أخبره أن أبا سعيد الخدري قال له۔ إني أراك تحب الغنم والبادية، فإذا كنت في غنمك، أو باديتك۔ فأذنت بالصلاة فارفع صوتك بالنداء، فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جنّ و لا إنس و لا شيء إلا شهد له يوم القيامة۔ قال أبو سعيد: سمعته من رسول اللهﷺ۔

راوی حدیث کی والدہ سے ابوسعید نے شادی کی تھی اور وہ حالت یُتم میں ان کے ہاں پلے بڑھے تھے۔ عبداللہ کے والد عبدالرحمن صحابی ہیں جب کہ دادا ابو صعصعہ جاھلیت میں فوت ہو گئے تھے۔ ان کے ایک بھائی قیس بدری صحابی ہیں۔ (غنمك أو باديتك) یہ راوی کا شک بھی ہوسکتا ہے یا (أو) تنویع کے لئے ہے یعنی لازمی نہیں کہ غنم ہمیشہ بادیہ میں ہو اور کبھی وہ بادیہ میں بغیر غنم کے ہو سکتے ہیں مراد یہ کہ جب وہ آبادی سے دور ہوں اور نماز کا وقت ہو جائے تو نماز سے قبل بلند آواز سے اذان دیں تا کہ کوئی آس پاس ہوتو آواز سن کر آ جائے اور جماعت کا ثواب حاصل ہو جائے۔ حدیث کے ظاہری اسلوب سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا معمول تھا کہ انفرادی نماز پڑھنے والا (یعنی اتفاقا کوئی جنگل یا آبادی سے دور ہوتا) بھی اذان کہتا تھا۔ اسی لئے شافعیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ منفرد بھی اذان دے گا کیونکہ اذان وقت کا حق ہے جب کہ باقیوں کے نزدیک اس کا تعلق جماعت کے ساتھ ہے بعض نے کہا اگر جماعت بننے کی امید ہوتو اذان کہہ دے۔ (جن ولا إنس ولا شيء) ابن خزیمہ کی روایت میں شجر، مدر اور حجر کا ذکر ہے نسائی اور ابو داؤد کی روایت میں رطب و یابس کا لفظ ہے یہ اسی طرح ہے جیسے قرآن میں ذکر ہوا۔ (وإن شيء إلا يسبح بحمده) گویا قیامت کے روز ان سب کی شہادت کے ذریعہ مؤذن کو عزت، فضیلت اور رتبہ عطا ہوگا۔ بعینہ اس طرح کچھ لوگوں کو اللہ تعالیٰ انہی مخلوقات کی شہادت سے رسوا اور ذلیل کرے گا۔

(قال أبو سعيد سمعته) ہ کا مرجع کرمانی شارح بخاری کے نزدیک حدیث کا آخری حصہ ہے جس میں شہادت مخلوقات کا ذکر ہے۔ مگر رافعی نے یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے (إن النبیﷺ قال لأبی سعيد إنك رجل تحب الغنم الخ) ان سے قبل غزالی، قاضی حسین اور ابن داؤد نے بھی اسی طرح نقل کیا ہے ابن الرفعہ کا کہنا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ضمیر کا مرجع پوری عبارت ہے لیکن ابن خزیمہ نے ابن عیینہ کے حوالہ سے بخاری کی روایت کے مطابق ہی بیان کیا ہے اسی طرح (یحیی القطان عن سالك) نے بھی انہی لفظوں سے روایت کی ہے تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غنم اور بادیہ کا ذکر موقوف ہے، مرفوع نہیں۔

اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اذان دیتے ہوئے ہر ممکن حد تک آواز بلند کرنی چاہئے تا کہ زیادہ سے زیادہ مخلوقات کی شہادت میسر آئے۔ (دوسرا یہ بھی کہ زیادہ سے زیادہ انسانوں تک یہ پیغام پہنچ جائے اوران پر حجت قائم ہو جائے) شیخ بخاری کے علاوہ سب راوی مدنی ہیں۔اس کونسائی اورابن ماجہ نے بھی الصلاۃ میں روایت کیا ہے بخاری کی کتاب التوحیداور ذکرالجن میں بھی ذکرآئے گی۔

باب ما يُحقن بالأذان من الدِماء

یعنی اذان کے سبب خون بہانے سے (جنگ کرنے سے) روکا ہے۔ابن المنیر کہتے ہیں کہ امام بخاری ان تین ابواب کے ساتھ اذان کے ثمرات ذکرکررہے ہیں پہلے باب میں اذان دینے کی فضیلت، دوسرے باب میں منفرد کواذان بآوازِ بلند کا حکم تا کہ مخلوق کی گواہی اس کے حق میں ہو۔زیرِ نظر باب میں اس کے سبب جانوں کی حفاظت اور عدمِ جنگ کا ذکر ہے گویا اذان ایک شعارِ اسلام ہے جس بستی یا علاقہ سے اذان کی آواز بلند ہوتی تھی اس کے باسی نادانستگی کے حملہ سے محفوظ رہتے تھے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا إسماعيل بن جعفر عن حُميد عن أنس بن مالك أن النبيﷺ كان إذا غزابنا قومالم يكن يغزو حتى يصبح و ينظر، فإن سمع أذانا كف عنهم، وإن لم يسمع أذانا أغار عليهم۔ قال: فخرجنا إلى خيبر، فانتهينا إليهم ليلا، فلماأصبح و لم يسمع أذانا ركب و ركبت خلف أبي طلحة، وإن قدمي لتمس قدم النبيﷺ، قال: فخرجوا إلينا بمكاتلهم و مَساحيهم۔ فلما رأوا النبيﷺ قالوا: محمد والله، محمد والخميس۔۔ قال: فلمارآهم رسول اللهﷺ قال: الله أكبر، الله أكبر۔ خربت خيبر۔ إنما إذا نزلنابساحة قوم فساء صباح المنذرين۔

(فإن سمع أذانا كف عنهم) یہ محلِ ترجمہ ہے چونکہ کئی علاقوں کے قبائل یا افراد اسلام لا چکے تھے لہٰذا مسلمان عسکریوں کوانتظار کا حکم ملا کہ اگر اذان سنیں تو اس قریہ یا علاقہ پر حملہ نہ کریں باقی حدیث الجہاد سے متعلق ہے اسی سند کے ساتھ زیادہ مفصل طور پر وہاں نقل کی ہے وہیں بقیہ مباحث بیان ہوں گے۔خطابی کہتے ہیں کہ اگر کسی شہر والوں نے (خواہ وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہوں) اذان (اور نتیجۃً جماعت) ترک کردی تو ان کے ساتھ قتال لازمی ہو جائے گا اس طرح بعض کے نزدیک اذان فرض ہے جب کہ حنفیہ اور شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنت ہے اس حدیث کا اذان سے متعلقہ حصہ مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔(لم يكن يغزو بنا) یغزو، کو یُغِر یعنی أغار يغير، سے بھی پڑھا گیا ہے، یکن سے بدل ہونے کی بناء پر مجزوم ہے یہ مستملی کے مطابق ہے۔کشمیہنی نے اسے (یغد) پڑھا ہے یعنی غین اوردال کے ساتھ (غدو) سے جب کہ کریمہ کے نسخہ میں (یغزو) غزا سے ہے اصیلی کی روایت میں (يغير)، یاء کے اثبات کے ساتھ ہے۔ایک اور روایت کے مطابق (يُغِر) یعنی اغراء سے ہے۔لیکن مسلم کی روایت اس لفظ کے (إغارة) کے باب سے ہونے کی تائید کرتی ہے کیونکہ اس میں ہے۔(كان رسول اللهﷺ يغير إذا طلع الفجر)

باب ما يقول إذا سمع المنادي

اذان کے جواب کے بارہ میں ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عطاء بن يزيد الليثي عن أبي سعيد الخدري أن رسول اللهﷺ قال: إذا سمعتم النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن۔

صحیح ابی عوانہ میں زھری نے عطاء سے عن کی جائے (أخبر) سے روایت کیا ہے سنن نسائی اور ابن ماجہ میں یہ روایت (بطریق عبدالرحمن بن اسحاق عن الزھری) بجائے (عطاء عن أبي سعيد) کے (سعيد عن أبي هريرة) نقل کی گئی ہے۔ مسدد نے اپنی مسند میں بطریق (يحي القطان عن مالك عن الزهري عن السائب بن يزيد) روایت کی ہے دارقطنی نے صحیح بخاری کے طریق کو صواب اور باقی کو خطا قرار دیا ہے (ممکن ہے زھری نے اس روایت کو متعدد طرق سے نقل کیا ہو) (إذا سمعتم) یعنی اذان کا جواب، سننے کے ساتھ مشروط ہے نووی کہتے ہیں اگر موذن اونچے مینار پر اذان دے رہا ہے کوئی اسے اذان دیتے ہوئے دیکھ رہا ہے، آواز نہیں سنتا تو اس کے ذمہ جواب نہیں ہے۔ (ما يقول) فعل ماضی کی بجائے مضارع کا استعمال یہ ظاہر کر رہا ہے کہ جواب، اذان کے کلمات کے ساتھ ساتھ دینا چاہئے نسائی کی ام حبیبہ کی روایت میں صراحت سے ہے کہ (كان يقول كما يقول المؤذن حتى يسكت) یعنی ساتھ ساتھ، ابوالفتح یعمری کی رائے میں آخر میں اکٹھا جواب دے سکتا ہے مسلم میں عمر بن الخطاب کی ایک حدیث سے اس کا اشارہ ملتا ہے۔

اس حدیث سے بظاہر اذان کے تمام کلمات کا جواب اسی طرح ہے مگر اگلی حدیث میں (حیعلیتین) کا استثناء مذکور ہے ان کے بدلہ (لا حول ولا قوة الا بالله) کہے گا۔ جمہور کا یہی مسلک ہے۔ نیز ان کی رائے میں جواب دینا واجب نہیں ہے۔ بعض حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہے اسی طرح اگر کئی اذانیں ہو رہی ہیں تو پہلی کا (یا کسی ایک کا) جواب دے گا سب کا جواب دینے کی ضرورت نہیں (کہ اس میں تکلیف مالایطاق ہے) حیعلتین کے جواب میں حنابلہ کی رائے ہے کہ دونوں حدیثوں پر عمل کر لیا جائے یعنی اس کا جواب انہی الفاظ مع حوقلہ (لا حول ولا قوة الخ) کے ساتھ دیا جائے۔

صاحب فیض کے مطابق ابن الھمام شیخ اکبر سے نقل کرتے ہیں کہ دونوں کلمات یعنی حیعلہ اور حوقلہ کو جمع کر کے جواب دیا جائے۔ علامہ اپنی رائے دیتے ہیں کہ بہتر ہے جمع کی بجائے کبھی حیعلہ اور کبھی حوقلہ کے ساتھ جواب دیا جاجے اسی طرح جو مختلف تسبیحات اذکار و وظائف وارد ہیں ان کی نسبت بھی یہی ہے کہ چونکہ جمع کر کے سبھی کو بیک وقت پڑھنا دشوار ہے لہذا کبھی کوئی پڑھ لی جائے کبھی کوئی۔ حیعلہ کے جواب (لا حول الخ) کی حکمت یہ ہے کہ موذن خیر و فلاح کی طرف بلا رہا ہے تو جواباً عرض کیا جا رہا ہے کہ ایسا کرنا اللہ تعالی کی طرف سے توفیق کے بغیر ممکن نہیں سعید بن جبیر ان کے جواب میں (سمعنا وأطعنا) کہا کرتے تھے۔ بعض نے ظاہر حدیث کے مطابق نماز کی حالت میں بھی جواب دینے کا کہا ہے مگر صحیح یہی ہے کہ فراغت کے بعد دے (ویسے بھی جمہور کے نزدیک یہ امر استحبابی ہے لہذا نماز کی حالت میں جواب دینے کا تک نہیں بنتا) اس سے استدلال کرتے ہوئے اقامت کا جواب بھی ثابت کیا گیا ہے (کیونکہ وہ بھی اذان جیسے کلمات ہیں) سوائے اقامت کے کہ ان کے جواب میں (اقامها الله وأدامها) کہے گا بقول علامہ انورؒ (اور علامہ البانیؒ) اقامت کے جواب میں مروی اس جملہ کی روایت ضعیف ہے۔ (بظاہر یہ بات حدیث ابی سعید میں استعمال کردہ لفظ۔ إذا سمعتم النداء۔ کے خلاف ہے کیونکہ نداء سے مراد عموماً اذان ہے نہ کہ اقامت، اقامت تو اس امر کی

حاضرین کو اطلاع ہے کہ جماعت کھڑی ہو رہی ہے تا کہ وہ صف میں شامل ہو جائیں)۔ احناف، اہل ظاہر اور بعض سلف کے نزدیک اذان کا جواب واجب ہے۔ لیکن جمہور کے مسلک کی تائید مسلم کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ ایک مرتبہ آنجناب نے مؤذن کو سن کر جب اس نے تکبیر کہی، فرمایا (على الفطرة) جب تشہد کے کلمات کہے، فرمایا (خرج من النار) یعنی آپ نے اس وقت اذان کا معروف جواب نہیں دیا لہٰذا یہ امر مبنی بر استحباب ہے۔ لیکن اس میں یہ احتمال بہر حال موجود ہے کہ آپ نے جواب دیا ہو، راوی نے نقل نہ کیا ہو صرف وہ الفاظ ذکر کیے جو آپ نے خلافِ معمول اس وقت ادا فرمائے۔ یعنی باقی معروف جواب کی نفی نہیں کی۔ یا ممکن ہے یہ پہلے کا واقعہ ہو۔

حدثنا معاذ بن فضالة قال: حدثنا هشام عن يحي عن محمد بن إبراهيم بن الحارث قال: حدثني عيسى بن طلحة أنه سمع معاوية يوما فقال مثله إلى قوله: وأشهد أن محمدا رسول الله۔

سند میں ہشام دستوائی ہیں اور یحی سے مراد ان ابی کثیر ہیں۔ ابو داؤد الطیالسی نے اپنی مسند میں اس روایت کو مفصلاً نقل کیا ہے اس میں ہے کہ اذان کا انہی الفاظ کے ساتھ جواب دیا پھر کہا: (هكذا سمعت نبيكم)

حدثنا اسحق بن راهويه قال: حدثنا وهب بن جرير قال : حدثنا هشام عن يحيى۔۔۔ نحوه۔قال يحى و حدثنى بعض إخواننا أنه قال: لما قال حى على الصلاةِ قال: لا حول ولا قوة إلا بالله۔ وقال هكذا سمعنا نبيكم ﷺ يقول۔

اس میں ہے کہ (حى على الصلاة) کا جواب حضرت معاویہ نے (لا حول الخ) سے دیا اور کہا: (هكذا سمعنا نبيكم يقول) تیسری سند کے ساتھ (نحوه) تک بیان کیا ہے یعنی باقی کی سند اور متن وہی ہے جو سابقہ ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ ہمیں یہ حدیث ہشام سے متعدد طرق کے ساتھ زیادہ تفصیل سے بھی پہنچی ہے ایک طریق ذکر کیا ہے بحوالہ اسماعیلی یعنی (معاذ بن ہشام عن أبيه عن يحىٰ قال حدثنا محمد بن ابراهيم حدثنا عيسىٰ بن طلحة قال دخلنا على معاوية فنادى منادٍ الخ) اس میں ہے کہ انہوں نے ہر کلمہ کا وہی جواب دیا: (فقال الله اكبر قال الله اكبر الخ)

(قال يحى و حدثنى صاحب لنا أنه لماقال حى على الصلاة قال لا حول الخ) اس بیان سے کئی فوائد حاصل ہوئے، سند میں یحی کے محمد سے سماع کی صراحت۔ کیونکہ وہ مدلس ہیں اس صراحت سے تدلیس کا شبہ زائل ہوا۔ دوسرا صحیح بخاری کی مختصر حدیث کی تفصیل پر مطلع ہوئے تیسرا یہ کہ یحی نے جو بعض اخوان سے ابن راھویہ کی روایت میں حیعلہ کا جواب حوقلہ سے ذکر کیا ہے، پر وھب کی متابعت حاصل ہوئی جو ان کے شیخ ھشام کے بیٹے معاذ کی طرف سے ہے، چوتھا فائدہ یہ حاصل ہوا کہ بخاری کا (قال يحى الخ) کہنا کوئی الگ معلق روایت نہیں بلکہ وہ ابن راھویہ کی سند کے ساتھ ہی متصل ہے ابن حجر (بعض إخواننا) سے مراد کی بابت اپنا غالب ظن ذکر کرتے ہیں کہ وہ علقمہ بن وقاص ہو سکتے ہیں یا ان کا کوئی بیٹا عبداللہ یا عمرو کیونکہ امیر معاویہ سے اس روایت کو یا تو علقمہ نے نقل کیا ہے (بخاری کے راوی عیسی بن طلحہ کے علاوہ) ان کی روایت سنن نسائی میں ہے اسی طرح ابن خزیمہ میں ہے ان کی سند میں علقمہ سے روایت کنندہ ان کے بیٹے عبداللہ ہیں۔ یا نہشل تمیمی ہیں، ان کی روایت طبرانی میں ہے مگر اس کی سند کمزور ہے اسی طرح

ابن خزیمہ نے ایک اور سند سے بھی یہی روایت ذکر کی ہے وہ بطریق (محمد بن عمرو بن علقمه عن ابیه عن جده) ہے مسلم نے عمر بن خطاب سے معاویہ کی حدیث کی طرح روایت نقل کی ہے (یعنی اس میں بھی حیعلتین کا جواب حوقلہ سے ہے) بخاری نے اس کو صحیح میں اس لئے جگہ نہیں دی کہ اس کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اسی طرح مسلم نے یہ حدیثِ معاویہ اپنی صحیح میں ذکر نہیں کی کیونکہ یحی کا مبہم سے نقل کرنا ان کی شرط کے خلاف ہے بقول ابن حجر ان دونوں حدیثوں کے انضمام سے یہ بہت قوی روایت کی حیثیت رکھتی ہے۔ نیز اس باب میں حارث بن نوفل ہاشمی اور ابو رافع سے بھی روایت ہے یہ طبرانی میں ہیں، اور حضرت انس سے بھی روایت ہے جو مسند بزار میں ہے۔

باب الدعا عند النداء

یعنی اذان کے اختتام پر، اختتام کا لفظ ترجمہ میں ذکر نہیں کیا کیونکہ متن میں بھی اسی طرح ہے۔

حدثنا علي بن عياش قال: حدثنا شعيب بن أبي حمزة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله أن رسول اللهﷺ قال: من قال حين يسمع النداء: اللهم رب هذه الدعوة التامةوالصلاة القائمة آتِ محمدا الوسيلة والفضيلة، وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته، حلت له شفاعتي يوم القيامة۔

علی بن عیاش حمصی کبار شیوخِ بخاری میں سے ہیں ائمہ ستہ میں سے کسی اور کو ان سے ملاقات و روایت کا موقع نہیں ملا۔ امام بخاری ان سے روایت کرنے میں امام احمد اور علی بن مدینی کے ساتھی ہیں، انہوں نے بھی اس روایت کو ان سے نقل کیا ہے۔ ترمذی کہتے ہیں شعیب، محمد بن منکدر سے اس حدیث کی روایت میں متفرد ہیں لیکن یہ اس کی صحت کے لئے قادح نہیں کیونکہ محمد بن منکدر کی حضرت جابر سے اس روایت کی متابعت موجود ہے۔ وہ طبرانی کی اوسط میں ہے (عن طريق أبي الزبير عن جابر نحوه)

(من قال حين يسمع النداء) اذان کے ختتام پر کہے گا کیونکہ مسلم میں عبداللہ بن عمرو بن عاص سے مروی ہے کہ (قولا مثل ما يقول ثم صلوا عليّ ثم سلوا الله لي الوسيلة) اس میں ہے کہ (إن ذلك يقال عند فراغ الأذان) تو اس حدیث سے (حين يسمع) کی وضاحت ہوگئی جمہور کے ہاں یہ دعا پڑھنا مستحب ہے جب کہ حنفیہ، اور مالکیہ میں سے ابن وھب کے نزدیک واجب ہے، حنفیہ میں سے طحا ی نے جمہور کا مسلک اختیار کیا ہے۔ ابن حجر اور علامہ انور وغیرہ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ یہ دعا آنحضرت کو کوئی نفع پہنچانے کے لئے نہیں بلکہ پڑھنے والا آپ کی شفاعت سے اپنا نصیب طلب کرتا ہے۔ آنجناب کا مقامِ مذکور حاصل کرنا کسی امتی کی دعاء کا مرہون نہیں۔ (رب هذه الدعوة) اس سے مراد دعوتِ توحید ہے (جس کی طرف اذان کے کلمات اشارہ کر رہے ہیں) اسے (التامة) اس لئے کہا گیا کہ شرکت نقص ہے یا اس وجہ سے کہ اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی اور یہ تا قیامت باقی ہے۔ ابن التین کہتے ہیں اس کو اس لئے تامہ کہا گیا کہ اس میں (أتم الق ِل) یعنی (لا اله الا الله) ہے طیبی نے مزید تشریح کی ہے کہ اول سے لے کر (أشهد أن محمدا) تک تامہ ہے حیعلتین (الصلاة القائمة) ہے اور اعراب کے لحاظ سے یہ (الدعوة التامة) کا بیان ہے یہ بھی محتمل ہے کہ اس سے مراد وہ نماز ہے جس کے لئے یہ اذان دی گئی ہے۔ اور یہی اظہر ہے۔

(الوسيلة) مسلم میں عبداللہ بن عمر سے منقول ہے کہ یہ جنت میں ایک مقام ہے جو اللہ کے صرف ایک بند ے کو ۔ ۔ ۔

(یعنی ہمارے نبی حضرت محمد ﷺ کو) اسی طرح کی ایک روایت مسند بزار میں حضرت ابو ہریرہ سے ہے۔ (والفضیلة) یعنی یہ (الوسیلة) کی تفسیر بھی ہوسکتی ہے یا اس کی طرح جنت کا کوئی مقام، یا اس کا معنی ہوگا کہ تمام مخلوق سے زائد کوئی ثواب یا درجہ (مقاما محمودا) یعنی ایسا مقام جس میں کھڑا ہونے والا محمود یعنی قابلِ تعریف و توصیف ہو۔ ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے۔ یا سابقہ فعل (ابعثه) کا مفعول ہے۔ اور (ابعثه) بمعنی (أعطه) ہوگا۔ حال ہونا بھی ممکن ہے یعنی (ابعثه ذا مقام محمود) بقول نووی روایت میں اس کو نکرہ ذکر کیا گیا ہے کیونکہ قرآن میں بھی نکرہ ہے۔ لیکن بقول ابن حجر نسائی کی روایت میں شیخ بخاری علی بن عیاش کے حوالہ سے ہی اور اسی طرح صحیح ابن خزیمہ اور ابنِ حبان میں اسی طریق سے معرفہ مذکور ہے، طحاوی طبرانی اور بیہقی میں بھی معرفہ ہے۔ (الذی وعدته) بیہقی کی روایت میں اس کے بعد یہ اضافہ ہے (انك لا تخلف الميعاد) علامہ انور کے بقول صحیح بخاری کے کریمہ بنت الأحمر کے نسخہ میں بھی یہ اضافہ موجود ہے جمعہ کی دوسری اذان کے جواب کی بابت لکھتے ہیں کہ اس بارہ میں تین اقوال ہیں۔ زیلعی کے نزدیک احوط یہ ہے کہ بالکل چپ رہا جائے ایک قول یہ ہے کہ کوئی دینی یا اخروی کلام انصات کے حکم کے منافی نہیں ہے ایک قول یہ ہے کہ صرف اذان کا جواب دے لے اور کوئی تسبیح یا ذکر کا کلمہ نہ کہے۔ کہتے ہیں میرے نزدیک یہ ہے کہ اگر پہلی اذان کا جواب نہیں دیا تو پھر دوسری کا دے لے۔

طیبی کے مطابق اس سے مراد آنجناب سے کیا گیا یہ وعدہ ہے (عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا) عسیٰ کا اللہ تعالی کی نسبت استعمال ایسے ہی ہے جیسے وعدہ ہو، اعراب کے لحاظ سے الذی اور مابعد، یا بدل ہے یا عطفِ بیان یا خبر ہے مبتدا محذوف کی۔ صفت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ ماقبل نکرہ ہے۔ جس روایت میں (المقام المحمود) معرفہ ہے وہاں صفت بن سکتا ہے۔ ابن جوزی کہتے ہیں کہ اکثر علماء کا خیال ہے کہ مقام محمود سے مراد شفاعت ہے بعض نے عرش یا کرسی پر بٹھایا جانا قرار دیا ہے صحیح ابن حبان کی کعب بن مالک سے ایک مرفوع روایت میں ہے کہ روزِ قیامت مجھے اللہ تعالی سبز حلہ پہنائیں گے۔ پھر (اللہ کی حمد و ثناء) میں کہوں گا جو وہ چاہے گا۔

(فذلك المقام المحمود) پس یہ مقامِ محمود ہے ممکن ہے یہ حمد و ثناء وہی ہو جو آپ شفاعت کرتے ہوئے کریں گے۔ حدیث کے آخر میں (حلت له شفاعتی) سے بھی یہی ظاہر ہو رہا ہے کہ مقام محمود سے مراد روز قیامت آپ کو یہ اعزاز بخشا جانا کہ مخلوق کے لئے شفاعت فرمائیں، ممکن ہے اس کے لئے آپ کو عرش یا کرسی پر بٹھایا جائے۔ یہ آپ کو اذنِ شفاعت کی علامت ہوسکتی ہے (حلت له) یہ حل يحل بروزن نصر ينصر بمعنی نزلت یا وجبت (له) (عليه) کے معنی میں ہوگا مسلم کی روایت میں (عليه) ہی ہے یحل کو زیر کے ساتھ پڑھنا صحیح نہیں ہے، حل کے معنی میں کیونکہ وہ قبل ازیں محرمہ نہ تھی (شفاعتی) اس سے مراد کون سی شفاعت ہے، شفاعتِ کبری یا کوئی اور؟ کبریٰ تو مذنبین (گناہ گاروں) کے لئے ہے لہذا اذان کے بعد یہ دعا پڑھنے والوں کے لئے کبریٰ بطورِ ثواب کے نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ تو گناہگاروں کے لئے ہوگی۔ اس سے مراد بغیر حساب جنت میں داخلہ دلانے والی، درجات کی پابندی کا سبب بننے والی یا ہر ایک کی حسب حال ہوسکتی ہے۔

اس کے تحت علامہ انور کہتے ہیں کہ اذان کے بعد والی دعاء میں ہاتھ اٹھانا ثابت نہیں ہے عمومات سے استدلال مناسب نہ ہوگا کیونکہ یہ ایک مخصوص امر ہے اور آنجناب سے ہاتھ اٹھانا ثابت نہیں ہے۔ دوسرا یہ بھی کہ جو کلمات منقول ہیں وہی پڑھنا چاہئے اپنی

طرف سے کوئی اضافہ نہ کرنا چاہئے۔ انك لا تخلف المیعاد۔ بیہقی کی روایت اور بخاری کے ایک نسخہ میں موجود ہے وہ بھی پڑھ لیا جائے (والدرجة الرفیعه) کا اضافہ کسی حدیث میں ثابت نہیں ہے اصول یہ ہے کہ کلماتِ ماثورہ کے دوران کوئی اضافہ نہ کرنا چاہئے آخر میں کرلیں تو کوئی حرج نہیں (جزاہ اللہ خیرا)۔

اس حدیث کو التفسیر میں بھی نقل کریں گے۔، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الصلاۃ) میں روایت کیا ہے۔

باب الإستهام في الأذان

ویذکر أن أقواما اختلفوا فی الأذان فأقرع بینهم سعد

(یعنی اذان دینے کی فضیلت مدنظر رکھتے اگر لوگوں میں اختلاف ہو جائے کہ کون اذان دے! تو قرعہ اندازی کے ذریعہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے) (ویذکر) کے ساتھ حضرت سعد بن ابی وقاص کا واقعہ نقل کیا ہے کہ اس طرح کا معاملہ ہوا تو انہوں نے بذریعہ قرعہ اندازی فیصلہ کیا اس اثر کو سعید بن منصور اور بیہقی نے (أبو عبید عن هشیم عن عبدالله ابن شبرمة) نقل کیا ہے جنگ قادسیہ کے موقع پر اس طرح ہوا، عبداللہ نے قادسیہ کا زمانہ نہیں پایا بیہقی کی روایت منقطع ہے مگر طبری نے اسے موصول کیا ہے ان کے ہاں عبداللہ بن شبرمۃ شقیق ابو وائل سے نقل کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ (افتتحنا القادسية صدر النهار الخ) اس میں ہے کہ جو باقاعدہ موذن تھا وہ شہید ہو گیا اس منصب کی تولیت کے لئے لوگوں نے جھگڑا کیا آخر حضرت سعد نے قرعہ کے ذریعہ فیصلہ کیا۔ (دوسرا مفہوم جو حدیثِ باب میں مذکور ہے کہ اگر اذان دینے کے ثواب سے لوگ آگاہ ہو جائیں تو ہر کوئی اذان دینے پر اصرار کرے حتی کہ قرعہ اندازی کی نوبت آ جائے) جنگ قادسیہ خلافتِ حضرت عمر میں سن 15ھ کو ہوئی۔

حدثنا عبدالله بن یوسف قال: أخبرنا مالك عن سُمَي مولى أبي بكر عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: لو يعلم الناس مافي النداء والصف الأول ثم لم يجدوا إلا يستهموا عليه لا ستهموا، و لويعلمون ما في التهجير لا ستبقوا إليه، و لو يعلمون ما في العتمةوالصبح لأتوهما و لو حَبوا۔

سند میں (سمی مولی أبی بکر) تصغیر ہے اور ابوبکر سے مراد ابن عبدالرحمن بن حارث بن ہشام ہیں۔ (مافی النداء) امام مالک سے بشر بن عمر کی روایت میں (النداء) کی بجائے (الأذان) کا لفظ ہے۔ (والصف الأول) ابو الشیخ نے اپنی روایت میں جو (من طریق الأعرج عن أبی هریرة) ہے اس کے بعد (من الخیر والبرکة) کا اضافہ ذکر کیا ہے۔ (لم یجدوا) ایک روایت میں (لا یجدوا) ہے یعنی کوئی وجہِ اولیت وافضلیت اور نہ ہو، وہ اس طرح کہ اذان دینے کی شرائط میں یہ ہے کہ وقت کی پہچان کر سکتا ہو، حسنِ آواز ہو، اس میں کئی لوگ برابر ہیں اس طرح صفِ اول کے استحقاق میں بھی برابر ہیں کہ علم وفضل یا عمر کی اقدمیت وغیرہ میں برابری۔ اب کون اذان دے اور کون لوگ پہلی صف میں کھڑے ہونے کا شرف حاصل کریں تو اس کا فیصلہ کرنے کے لئے قرعہ اندازی کرنا پڑے تو کرلیں۔

(یعنی ثواب اتنا عظیم ہے اگر لوگ اس سے واقف ہوتے تو اسے اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیتے اس عدمِ آگاہی کا نتیجہ ہے کہ

اذان دینا کمتر فعل سمجھا جا رہا ہے اور اگلی صفوں میں اگر گنجائش ہو تو لوگ دوسروں کو آگے بڑھنے کا اشارہ بلکہ اصرار کرتے ہیں تا کہ وہ خود سلام کے بعد جلدی باہر نکل سکیں۔ لا حول ولا قوۃ إلا باللہ) بعض نے استہام سے مراد تیراندازی لی ہے ان کے خیال میں عظیم ثواب سے اگر لوگ واقف ہوتے تو اسکے حصول کیلئے تیروں کے ساتھ باہم جنگ کرتے مگر بخاری جو مفہوم سمجھتے ہیں وہ قوی اور ظاہر ہے مسلم کی روایت میں (لکانت قرعة) کا لفظ اس کی تائید کرتا ہے۔ (علیه) یعنی علی ماذکر، یہی مقدر ماننا پڑے گا کیونکہ ضمیر مفرد کی ہے اور ذکر دو معاملوں کا ہوا ہے۔ مزید وضاحت (عبدالرزاق عن مالك) کی روایت میں ہے اس میں (علیهما) کا لفظ ہے۔ (ما فی التهجیر) اس سے مراد التبکیر الی الصلاۃ یعنی نماز کے لئے جلدی جانا یعنی اول وقت میں ادا کرنا، بعض نے اس کو اس کے اصل معنی میں لیا ہے یعنی ظہر کے لئے ہاجرہ میں نکلنا یعنی عین نصف نہار میں، کیونکہ وہ اس کا اول وقت ہے۔ ابن حجر کے بقول امام بخاری بھی اسی معنی کی طرف مائل ہیں۔ یہ معنی بظاہر ابراد والی حدیث سے متعارض ہے اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ ابراد ایک رعایت ہے جو اپنے قیلولہ کو ترک کرتا ہے اور گرمی برداشت کرتے ہوئے نماز ظہر ادا کرنے کی خاطر اول وقت میں مسجد پہنچتا ہے اس کے ثواب کا کیا ٹھکانہ (مگر جو آپ کے فرمان أبردوا کا عامل ہے اس کا ثواب بھی مدِ نظر رکھنا ہوگا اور اللہ اور رسول اللہ کی رخصتوں و رعایتوں کو قبول کرنا چاہئے)۔ باقی حدیث پر بحث (باب فضل صلاة العشاء) اور (ابواب الإقامة) میں آئے گی۔ شیخ مؤلف کے سوا تمام راوی مدنی ہیں اسے مسلم، نسائی اور ترمذی نے بھی روایت کیا ہے۔

باب الكلام في لأذان

وتكلم سليمان بن صرد في أذانه، وقال الحسن: لا بأس أن يضحك وهو يؤذن أو يقيم

یعنی اذان کے دوران کوئی بات کر لینا، بخاری حسبِ عادت اختلافی مسائل میں کوئی واضح حکم تراجم میں ذکر نہیں کرتے مگر کسی انداز سے اپنا میلان ظاہر کر دیتے ہیں جیسا کہ سلیمان اور حسن بصری کے آثار کا ذکر کر کے اپنا میلان بتلا دیا ہے کہ جواز کے قائل ہیں یہی موقف عروہ عطاء اور قتادہ کا ہے امام احمد بھی یہی رائے رکھتے ہیں جب کہ نخعی، ابن سیرین اور اوزاعی اسے مکروہ سمجھتے ہیں، ثوری اس سے منع کرتے ہیں امام ابوحنیفہ اور صاحبین اسے خلاف اولیٰ قرار دیتے ہیں امامان مالک اور شافعی کا بھی یہی خیال ہے۔ ایک قول شافعیہ کا یہ بھی ہے کہ جائز تو ہے مگر کوئی فحش یا لمبی بات نہ کرے۔ شاہ صاحب نے بھی (فإن اتفق الكلام) کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی اگر اتفاقاً کوئی ضروری بات کرنا پڑ جائے تو اس سے اذان قطع نہ ہوگی نہ اس کا دھرانا ضروری ہوگا۔ (تكلم سليمان الخ) اسے ابونعیم، جو شیخ بخاری ہیں، نے اپنی کتاب الصلاۃ میں موصول کیا ہے التاریخ میں بھی انہی کے حوالہ سے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ عسکر میں اذان دے رہے تھے اثنائے اذان اپنے غلام کو کوئی ضروری بات کہی (و قال الحسن) بقول ابن حجر حسن کا یہ قول موصولاً انہیں نہیں مل سکا۔ ہاں ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ان سے اذان کے دوران کلام کا جواز نقل کیا ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا حماد عن أيوب و عبد الحميد صاحب الزيادي و عاصم الأحول عن عبدالله بن الحارث قال: خطبنا ابن عباس في يومِ رَدغٍ، فلما بلغ

المؤذن حي على الصلاة فأمره أن ينادي الصلاة في الرحال، فنظر القوم بعضهم إلى بعض، فقال: فعل هذا من هو خير منه- وإنها عزمة-

سند میں حماد سے مراد ابن زید ہیں جب کہ عبدالحمید بن دینار اور عبداللہ بن حارث بصری ابن سیرین کے عم زاد اور ان کے داماد ہیں، صغار تابعین میں سے ہیں۔ ان سے روایت کرنے والے تینوں اصحاب بھی صغار تابعین ہیں، اس طرح سند کے تمام راوی بصری ہیں مسدد نے یہ روایت ابن علیہ سے بھی نقل کی ہے، یہ کتاب الجمعۃ میں ذکر ہوگی۔ (فی یوم ردغ) اسے (رزغ) بھی روایت کیا گیا ہے۔ اس سے مراد مطر قلیل ہے جسکی وجہ سے کیچڑ ہو جائے۔ ابن علیہ کی روایت میں (یوم مطیر) ہے۔ (فلما بلغ) یعنی جب اس نے یہ کہنا چاہا، ابن علیہ کے ہاں زیادہ صراحت ہے۔ (اذ اقلت أشهد الخ فلا تقل حی علی الصلاة) ابن خزیمہ، طبری اور ابن حبان نے اس روایت پر یہ باب باندھا ہے (حذف حی علی الصلاة فی یوم المطر) شافعیہ کے ہاں اذان مکمل کرنے کے بعد (صلوا فی الرحال) کہا جائے۔ رحال رحل کی جمع ہے یعنی آدمی کا مسکن۔ (فقال فقل هذا) یہ اس وجہ سے کہا کہ لوگوں کی نظروں میں استعجاب یا استنکار دیکھا ابن علیہ کی روایت میں صراحۃ ہے۔ (فکأن الناس استنکر و ذلك)

(من هو خير منه) بعض نے اس سے مراد آنحضرت علیہ السلام کو لیا ہے جب کہ بعض کے مطابق اس سے مراد آنجناب کے مؤذن ہیں جو بلا شبہ ابن عباس کے مؤذن سے بہتر تھے۔ (وإنها عزمة) ھا کا مرجع جمعہ ہے عزمة، رخصة کی ضد ہے بارش والے دن جمعہ ساقط ہونے پر بحث کتاب الجمعہ میں ہوگی۔ ترجمہ سے مطابقت اس طرح بنتی ہے کہ اذان کے دوران ان الفاظ کا کہا جانا گویا کلام کرنے کے مترادف ہے کیونکہ یہ جملہ معہود کلماتِ اذان میں سے نہیں ہے لیکن یہ پیشِ نظر رہے کہ اس جملہ کا ضرورت کے پیش نظر اضافہ کیا گیا لہٰذا کسی ضرورت کی بناء پر اذان کے دوران بات کی جا سکتی ہے وگرنہ نہیں۔ بقول علامہ انور حنفیہ کے ہاں دورانِ اذان کلام مکروہ ہے مگر اگر کلام کر لی تو اذان کا اعادہ کرے یا نہ، اس میں اختلاف ہے۔ اگر ہنس لیا تو کوئی حرج نہیں، امت کا تعامل یہی ہے کہ اذان کے دوران کلام نہیں ہے۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔

باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره

یخبرہ سے مراد کہ اسے وقت کی خبر دے تو اس طرح اعمی کے اذان دینے کا جواز ہے۔ نووی نے ابوحنیفہ اور داؤد سے اندھے کی اذان کی عدمِ صحت نقل کی ہے مگر سروجی نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ یہ غلط طور پر ابوحنیفہ سے منسوب کیا گیا ہے۔ علامہ انور بھی کہتے ہیں کہ مختار مذہب یہی ہے کہ اگر اسے وقت کے بارہ میں کوئی خبر دینے والا ہے تو کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح ابن ابی شیبہ اور ابن المنذر نے ابن مسعود اور ابن زبیر وغیرھما سے کراہت نقل کی ہے اسے بھی اس امر پر محمول کیا جائے گا اگر اندھے کو وقت سے آگاہ کرنے والا کوئی نہ ہو۔ حدیث زیرِ باب میں بھی یہی مذکور ہے کہ ابن ام مکتوم کو لوگ کہتے تھے کہ صبح کر دی صبح کر دی تب اذان دیتے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: إن بلالا يؤذن بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم، ثم قال: و كان رجلا أعمى لا ينادي حتى يقال له: أصبحت أصبحت-

(ینادی ابن ام مکتوم) ان کا نام عمرو تھا، الصیام اور فضائل القرآن میں ذکر ہوگا۔ بعض نے کہا کہ اصل نام حصین تھا

آنحضرت نے عبداللہ سے بدل دیا۔ باپ کا نام قیس بن زائدہ زیادہ مشہور ہے، قرشی عامری اور قدیم الاسلام ہیں۔ قادسیہ میں شریک ہوئے اور شہید ہوئے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ جنگ کے بعد مدینہ آئے اور وہاں فوت ہوئے۔ سورہ عبس میں انہی کا تذکرہ ہے نیز حضرت خدیجہ کے ماموں زاد تھے۔(ثم قال و كان رجلا أعمىٰ) بظاہر قال کا فاعل ابن عمر ہیں۔ بعض نے ابن شہاب کو فاعل قرار دیا ہے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ ابن شہاب نے اپنے شیخ سے اس جملہ کو نقل کیا ہو اور انہوں نے اپنے شیخ سے کیونکہ بیہقی کی ایک روایت میں ہے(وقال سالم و كان الخ)۔ بخاری کی کتاب الصیام میں ابن عمر سے منسوب اسی کا ہم معنی جملہ آئے گا۔(أصبحت) سے مراد، قاربت الصباح۔ مبالغہ کے طور پر اس طرح کہا۔

باب الأذان بعد الفجر

چونکہ بعض ائمہ کے مطابق فجر کے طلوع سے کچھ قبل بھی اذانِ فجر دی جاسکتی ہے تا کہ فجر اول وقت ادا کرنے کے لئے لوگوں کو نیند سے اٹھنے اور وضوء وغیرہ کر کے تیاری کا مناسب موقع مل جائے چنانچہ امام مالک شافعی اور احمد کا یہی موقف ہے البتہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے کہ طلوعِ فجر سے قبل اذان نہ ہوگی کیونکہ آنجناب نے مؤذن سے کہا تھا(لا تؤذن حتى ترى الصبح) یعنی صبح دیکھ کر اذان دیا کرو۔ اس بارہ میں بھی بخاری آگے باب لائے ہیں اس سے قبل موجودہ باب لائے ہیں کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ ہر نماز کا وقت داخل ہونے پر ہی اذان دی جاتی ہے دوسری وجہ اس باب کے پہلے لانے کی یہ ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ ابنِ حجر کہتے ہیں اس بابت میرا خیال یہ ہے کہ بخاری یہ دو ترجمے لا کر یہ واضح کر رہے ہیں کہ فجر سے قبل جس غرض کے لئے اذان دی جاتی تھی وہ اس مقصد سے مختلف ہے جس کے لئے فجر کے طلوع کے بعد اذان ہوتی ہے (یعنی فجر کا طلوع ہونے کے بعد اذان نماز کے لئے ہے جب کہ طلوع سے ذرا پیشتر اذان اس امر کے اظہار کے لئے کہ طلوعِ فجر کا وقت ہوا چاہتا ہے روزہ دار کھانا پینا بند کر دیں۔ واللہ اعلم) دوسرا یہ کہ قبل فجر کی اذان بعد فجر کی اذان سے کفایت نہیں کرتی، تیسرا یہ کہ ابن ام مکتوم کی اذان طلوعِ فجر سے قبل نہیں ہوتی تھی۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال:أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر قال أخبر تني حفصة أن رسول الله ﷺ كان إذا اعتكف المؤذن للصبح و بدا الصبح صلى ركعتين خفيفتين قبل أن تقام الصلاة۔

(كان إذا اعتكف المؤذن للصبح) بخاری کے جمہور رواۃ نے انہی الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے مگر موطا میں عبداللہ کے علاوہ باقی راویوں نے (اذا سكت الخ) کا لفظ روایت کیا ہے مسلم میں بھی اسی طرح ہے ابن حجر کے بقول درست بھی یہی ہے۔ نسفی عن البخاری کے نسخہ میں (اعتكف و أذن) ہے اس میں (اعتكف) کا فاعل آنحضرت ہیں یعنی جب آپ معتکف ہوتے تھے اور مؤذن فجر کی اذان دیتا تو آپ دو رکعت ادا فرماتے اس پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ تو آپ کا ہمیشہ کا معمول تھا۔ حالتِ اعتکاف کے ساتھ مخصوص کرنے کا کیا مطلب؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ام المؤمنین حفصہ کا مذکورہ مشاہدہ آپ کے حالت اعتکاف میں تھا۔ یہ معنی بھی ہوسکتا ہے کہ موذن جب صبح کے انتظار میں بیٹھتا تا کہ اذان دے۔ بہر حال حفاظ کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ عبداللہ بن یوسف اس لفظ کی روایت میں وہم کا شکار ہوئے ہیں۔

ابن حجر کہتے ہیں:(والحق ان لفظ اعتكف محرف من لفظ سكت) (یہ تحریف کاتبوں کی طرف سے بھی ہوسکتی

ہے) اس کی تائید بخاری کی (باب الرکعتین بعد الظھر) والی روایت سے بھی ہوتی ہے جو (عن طریق أیوب عن نافع) ہے اس میں (کان إذا أذن المؤذن و طلع الفجر) کی عبارت ہے۔ (وبدا الصبح) یعنی موذن کی اذان صبح کے ظہور کے بعد ہوتی تھی، یہ ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے۔ علامہ انور اعتکف کا فاعل مؤذن کو قرار دیتے ہیں معنی یہ ہے کہ مؤذن طلوع صبح کے انتظار اور اس کے تبیّن کے لئے بیٹھتا تھا کہ جونہی طلوع فجر ہو، اذان دے۔ اسے اعتکف کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ عبداللہ کے سوا تمام راوی مدنی ہیں، سے مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نکالا ہے۔

حدثنا أبو نعیم قال: حدثنا شیبان عن یحي عن أبي سلمة عن عائشة: كان النبيﷺ يصلي ركعتين خفيفتين بين النداء والإقامة من صلاة الصبح۔

سند میں یحیی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں اس حدیث میں بظاہر ترجمہ سے مطابقت رکھنے والا کوئی لفظ نہیں مگر بخاری حسب عادت کسی حدیث کے دوسرے طریق سے مروی الفاظ سے بھی ترجمہ کی مطابقت ثابت کرتے ہیں چنانچہ حضرت عائشہ کی یہ روایت ایک اور سند کے ساتھ دو باب بعد لا رہے ہیں اس میں ہے صراحۃ ہے کہ مؤذن کے چپ ہونے پر دو رکعت ادا فرماتے (بعد أن یستبین الفجر) اس سے مطابقت واقع ہوئی۔ یہ حدیث مسلم نے بھی نقل کی ہے

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن عبدالله بن دينار عن عبد الله بن عمر أن رسول اللهﷺ قال: إن بلالا ينادي بليل، فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم۔

امام مالک نے یہی حدیث پچھلے باب میں ابن عمر سے بواسطہ زھری روایت کی ہے اور یہ بواسطہ عبداللہ بن دینار روایت کر رہے ہیں۔ (حتی ینادی ابن أم مکتوم) اس سے ترجمۃ الباب کی مطابقت ثابت ہوتی ہے کیونکہ آنجناب نے روزہ داروں کے لئے کھانے پینے سے رک جانے کی غایت ان کی اذان کو قرار دیا ہے لہٰذا طبعی بات ہے کہ وہ طلوع فجر متحقق ہونے پر اذان دیتے ہوں گے۔

عبداللہ بن دینار سے ان کے تلامذہ کی ایک جماعت نے اسی طرح روایت کیا ہے مگر شعبہ نے بھی یہی روایت ان سے نقل کی ہے ان سے اس روایت کو لینے والوں نے اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ بلال اور ابن ام مکتوم میں سے رات کی اذان کون دیتا تھا اور صبح کی کون دیتا تھا چنانچہ یزید بن ہارون نے شک کے صیغہ کے ساتھ روایت کیا ہے شعبہ کی ایک اور سند بھی ہے (عن خبیب بن عبدالرحمن عن عمته أنیسة) اس میں بھی شک کا صیغہ ہے اسے احمد نے (عن غندر عنه) روایت کیا ہے ابوداؤد طیالسی نے شعبہ سے بغیر شک کے حدیثِ بخاری کی طرح روایت کیا ہے جب کہ ابوالولید، ابن خزیمہ، ابن المنذر اور ابن حبان نے شعبہ سے مختلف طرق کے ساتھ حدیث باب کی ترتیب کے الٹ یعنی حضرت عبداللہ بن ام مکتوم بطورِ رات کے مؤذن اور حضرت بلال بطورِ فجر کے مؤذن، ذکر کیا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں ابن عبدالبر اور حفاظ کی ایک جماعت کا دعویٰ ہے کہ یہ مقلوب ہے اور درست وہی ہے جو حدیث بخاری میں ہے ابن حجر کہتے ہیں میرا میلان بھی اسی طرف تھا حتی کہ صحیح ابن خزیمہ اور مسند احمد میں حضرت عائشہ سے مروی دو حدیثیں ملیں جن میں ابن ام مکتوم کے رات کو اذان اور حضرت بلال کے فجر کی اذان دینے کا ذکر ہے حضرت عائشہ سے یہ بھی مروی ہے کہ عبداللہ بن عمر کے بارہ میں کہا کہ انہیں غلطی لگ گئی کیونکہ فجر کے مؤذن بلال تھے جو فجر دیکھ کر اذان دیتے تھے ابن خزیمہ اور ضبعی نے ان متضاد روایات کے درمیان اس طرح تطبیق دی ہے کہ دونوں حضرات باری باری سحری اور فجر کی اذان دیا کرتے تھے۔ کبھی بلال سحری

کی اذان دیتے اور ابن ام مکتوم فجر کی، اور کبھی ابن ام مکتوم سحری کی اور بلال فجر کی۔

بعض نے یہ تطبیق دی ہے کہ شروع میں حضرت بلال ہی واحد مؤذن تھے یعنی دونوں اذانیں وہی دیا کرتے تھے کیونکہ ابوداؤد نے (عروة عن امرأة من بني النجار) نقل کیا ہے کہ حضرت بلال ان کے گھر کی چھت پر (جو کہ مدینہ کا سب سے اونچا گھر تھا) بیٹھ کر طلوع فجر کا انتظار کرتے صبح طلوع ہوتی دیکھ کر اذان دیتے پھر ان کے ساتھ ابن ام مکتوم کو شامل کیا جو رات کی اذان دینے لگے بعد ازاں ان کے ضعف اور عذر کو پیش نظر رکھتے ہوئے انہیں فجر والی اور بلال کو سحری والی اذان دینے پر مقرر فرما دیا جب کہ عبداللہ کے لئے فجر دیکھنے والا بھی مقرر کیا جو فجر دیکھ کر انہیں اذان کے لئے بلاتا تھا۔ حضرت بلال کی اذان کا کیا وقت تھا؟ اس کا بیان اگلے باب میں آئے گا۔

باب الأذان قبل الفجر

فجر سے قبل اذان دینا جمہور کے نزدیک مشروع ہے۔ اگر دے دی جائے تو نمازِ فجر کے لئے وہ کافی ہوگی یا اعادہ ضروری ہو گا؟ (مذاہب کا بیان ہو چکا ہے)

حدثنا احمد بن يونس قال:حدثنا زهير قال: حدثنا سليمان التيمي عن أبي عثمان النَهدي عن عبدالله بن مسعود عن النبيﷺ قال: لا يمنعن أحدَكم- أو أحدا منكم- أذانُ بلال من سَحوره، فإنه يؤذن- أو ينادي- بليل، ليرجع قائمكم، و لينبه نائمكم- و ليس أن يقول : الفجرُ أو الصبح- و قال بأصابعه ورفعها إلى فوق و طأ طأ إلى أسفل- حتى يقول هكذا- و قال زهير بسبابتيه إحدهما فوق الأخرى، ثم مدَّهما عن يمينه و شماله-

سند میں زہیر سے مراد ابن معاویہ جعفی ہیں۔ بقول ابن حجر ابن مسعود کی یہ روایت ان سے صرف ابوعثمان نہدی اور ان سے سلیمان تیمی کے واسطہ سے ہی منقول ہے صحیح مسلم میں اس حدیث کا شاہد بھی ہے جو کہ حدیثِ سمرۃ بن جندب ہے۔ (أحد كم أو أحدا) راوی کو شک ہے۔ (سحوره) سین پر زبر اور پیش دونوں طرح پڑھنا صحیح ہے۔ (لير جع قائمكم) رجع لازم اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے۔ مراد یہ کہ تہجد میں مصروف کو واپس لائے کہ تھوڑا آرام کر کے تازہ دم نمازِ فجر کے لے حاضر ہو یا سحری کی طرف متوجہ کرائے اگر (نفلی) روزہ رکھنا چاہتا ہے۔ (ولينبه نائمكم) دوسرا مقصد اذانِ بلال کا یہ ذکر فرمایا کہ سوئے ہوئے کو متنبہ کرے کہ اگر غسل وغیرہ کی حاجت ہے تو کر لے (معلوم یہ ہوتا ہے کہ اذانِ فجر اور اقامت کے درمیان زیادہ وقفہ نہ ہوتا تھا کیونکہ نماز عموماً غلس اور اول وقت میں ادا کی جاتی تھی لہٰذا وضوء، غسل یا سحری تناول کرنے پر متنبہ کرنے کے لئے اذانِ بلالی تھی)

(و ليس أن يقول الفجر) یہ اطلاق القول علی الفعل کے قبیل سے ہے بمعنی (يظهر) اسی طرح (وقال بأصابعه) وہاں بھی (قال) بمعنی (أشار) یعنی اطلاق القول علی الفعل ہے (إلا فوق) قاف پر مبنی علی الضم ہونے کی وجہ سے پیش ہے اس طرح (اسفلُ) بھی۔ جس طرح قرآن میں ہے: ﴿لله الامر من قبلُ و من بعدُ﴾ (ثم مدها عن يمينه و عن شماله) آنجناب نے انگلیوں یا سبابتین کے ساتھ اشارہ کرتے ہوئے صبحِ صادق کے طلوع کا وصف بیان کیا (رفعها و طأ طأ إلى اسفل)

فجرِ کاذب کی طرف اشارہ کیا کیونکہ وہ وسط آسمان میں نمودار ہو کر اس کی روشنی نیچے آتی ہے اس لئے عرب اسے (ذنب السرحان) یعنی بھیڑیے کی دم۔ کہتے تھے جب کہ صبح صادق افق میں نمودار ہوتی ہے اور افقی حالت میں ہی دائیں بائیں پھیلتی ہے۔ (مدھا الخ) کہہ کر اس طرف اشارہ کیا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اصل روایت میں فجر کے طلوع کا وصف اشاروں میں ہے (فإن الفجر لیس ھکذا و لا ھکذا و لکن الفجر ھکذا) یہ الفاظ اسماعیلی کی روایت میں ہیں جو کہ (من طریق عیسیٰ بن یونس عن سلیمان) ہے آگے رواۃ نے اپنی اپنی تعبیر وعبارت کے ساتھ ان اشاروں کو زبان دی ہے۔ سب سے مختصر روایت مسلم کی (جریر عن سلیمان) کے حوالہ سے ہے جس میں ہے (ولیس الفجر المعترض و لکن المستطیل) سلیمان اور ابوعثمان دونوں تابعی ہیں، یہ روایت مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے الصوم جب کہ ابن ماجہ نے الصلاہ میں نقل کی ہے۔

حدثنا اسحاق قال: أخبرنا أبو أسامة قال عبید الله : حدثنا عن القاسم بن محمد عن عائشة، و عن نافع عن ابن عمر، أن رسول اللهﷺ قال- ح- وحدثنی یوسف بن عیسیٰ المروزی قال: حدثنا الفضل قال:حدثنا عبید الله بن عمر عن القاسم بن محمد عن عائشة عن النبیﷺ أنه قال: إن بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی یؤذن ابن أم مکتوم۔

اسحاق شیخِ بخاری کسی نسخہ میں منسوب ذکر نہیں ہوئے اس لئے بعض نے ان کی نسبت میں تردد کیا ہے۔ ابن حجر کے مطابق مزی کے نزدیک وہ ابن ابراہیم حنظلی یعنی المعروف بابن راھویہ ہیں۔ اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ وہ اپنے شیخ سے روایت کرتے ہوئے (أخبرنا) کہہ رہے ہیں کیونکہ ابن راھویہ کبھی (حدثنا) کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔ اسحاق بن منصور یا ابن نصر بھی ہو سکتے ہیں مگر اسحاق بن شاہین نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ان کی ابواسامہ سے کوئی روایت نہیں ہے۔ (قال عبید الله حدثنا الخ) قال کا فاعل ابواسامہ ہیں۔ (وعن نافع) یہ معطوف ہے (عن القاسم) پر۔ اسی طرح آگے کہا (قال و حدثنی یوسف) قال کا فاعل بخاری ہیں، گویا وہ عبیداللہ سے اس حدیث کو دوطرح سے نقل کر رہے ہیں۔ نمبر ایک: اس میں ان کی دو سند ہیں (قاسم عن عائشة) اور (نافع عن ابن عمر) نمبر دو۔ اس میں صرف ایک ہی واسطہ ذکر کرتے ہیں یعنی (القاسم عن عائشة) (اس آخری کی نچلی سند کلیۃً مختلف ہے) یہ حدیث سابقہ باب کے تحت ذکر ہو چکی ہے۔ نسائی اور طحاوی کی روایت میں قاسم نے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ دونوں کی اذان میں اتنا ہی وقفہ ہوتا تھا کہ ایک، اذان کی جگہ سے اترتا تھا، دوسرا چڑھتا تھا یعنی زیادہ وقفہ نہ ہوتا تھا۔ خود امام بخاری نے بھی اس اضافہ کو الصیام والی روایت میں ذکر کیا ہے۔ بعض نے اس کا مفہوم یہ بھی نقل کیا ہے کہ حضرت بلال اذان دے کر وہیں ٹھہرے رہتے۔ دعا و ذکر میں کچھ وقت صرف کر کے نیچے اترتے اور ابن ام مکتوم اوپر چڑھتے۔ زیادہ قرینِ قیاس اور واضح یہی ہے کہ دونوں کی اذان کے درمیان مختصر وقفہ ہوتا تھا اور حضرت بلال کی اذان کا اصل مقصد یہ تھا کہ لوگوں کو نیند سے اٹھ کر یا اگر کوئی قیام میں مشغول ہے۔ فارغ ہو کر سحری تناول کرنے اور غسل یا وضوء کرنے کا موقع مل جائے تا کہ فجر جو کہ عموماً اول وقت ادا کی جاتی تھی، میں شامل ہو جائیں۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ دونوں اذانیں طلوع فجر کے بعد ہوتی تھیں مقصد یہ تھا کہ لوگوں کو نماز با جماعت کے اعلام میں مزید تاکید ہو گویا اعلام بعد اعلام کے قبیل سے ہے حنفیہ کا اگرچہ موقف یہ ہے کہ پہلی سحری کے لئے ہوتی تھی اور یہ رمضان کے ساتھ خاص تھا

(یعنی غیر رمضان دو اذانیں نہ ہوتی تھیں) کہتے ہیں اس پر کوئی دلیل نہیں انہوں نے یہ موقف صرف تسہیل جواب کی خاطر اختیار کیا ہے۔ لیرجع قائمکم، قائم سے مراد ان کے ہاں متہجد نہیں بلکہ قائم عن الفراش ہے جو قضائے حاجت کے لئے گیا ہے۔ اسی لئے طحاوی کی روایت میں غائبکم کا لفظ ہے کہتے ہیں کہ امام شافعی نے بھی عین اسی طرح تشریح کی ہے۔ آنحضرت کا اذانِ بلالی کی نسبت کہنا کہ۔ لا یمنعنکم الخ سے بھی ظاہر ہے کہ وہ سحور کے لئے نہ تھی۔

باب كم بين الأذان والإقامة، ومن ينتظر الإقامة؟

باب بلا تنوین ہے اور کم استفہامیہ ہے اس کا ممیز مقدر ہے یعنی ساعۃً یا صلاۃً شاید حضرت جابر کی اس روایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس میں ذکر ہوا ہے کہ آنجناب نے حضرت بلال کو حکم دیا: (اجعل بين أذانك و إقامتك قدر مايفرغ الآكل من أكله الخ) یہ ترمذی اور حاکم میں ہے مگر اس کی اسناد ضعیف ہے اسی قسم کی روایت ابو ہریرہ، سلمان اور ابی بن کعب سے بھی مروی ہے مگر سب کمزور سند رکھتی ہیں۔ ہر نماز کی اذان اور اقامت کے درمیان ادائیگی نوافل پر علماء کا اتفاق ہے سوائے اذان اور اقامتِ مغرب کے۔ تفصیل آگے آئے گی۔

حدثنا اسحق الواسطي قال: حدثنا خالد عن الجُريري عن ابن بُريدة عن عبد الله بن مغفل المزني أن رسول الله ﷺ قال: بين كل أذانين صلاة- ثلاثا- لمن شاء-

اسحاق الواسطی سے مراد ابن شاہین ہیں۔ اسحق بن وہب علاف واسطی بھی بخاری کے شیوخ میں سے ہیں مگر ان کی خالد بن عبداللہ طحان سے کوئی روایت نہیں ہے۔ جریری سے مراد صعید بن ایاس ہیں۔ جریری کا آخر عمر میں حافظہ متغیر ہو گیا تھا لہٰذا ان کی وہی روایات قابلِ اعتبار ہیں، جو اس تغیر سے قبل لی گئی ہیں زیرِ نظر روایت انہی میں سے ہے مزید یہ کہ اس حدیث کی ابن بریدہ سے روایت میں وہ منفرد نہیں بلکہ کہمس بن حسن بھی ابن بریدہ سے اس کے راوی ہیں ان کی روایت اگلے باب کے بعد آ رہی ہے۔ ابن بريدة کا نام عبداللہ ہے۔ (بين كل أذانين) یعنی اذان اور اقامت۔ (لمن شاء) کے قرینہ سے اقامت کی طرف اشارہ ہوتا ہے کیونکہ دو اذانوں کے مابین تو فرض نماز ہوتی ہے۔ اسی لئے بخاری نے ترجمہ میں اقامت کا لفظ استعمال کیا ہے۔ تغلیبا دونوں کو اذان کہا، لغۃً اقامت بھی اذان ہے کیونکہ اس کا معنی ہے (اعلام) ایک (اعلام بدخول الوقت) ہے جب کہ دوسری اعلام بحضور فعل الصلاۃ ہے۔ (ثلاثا) یعنی تین مرتبہ کہا اگلی روایت میں صراحت ہے۔ اسی میں یہ صراحت بھی ہوگی کہ (لمن شاء) کا لفظ تیسری دفعہ فرمایا تھا۔ مسلم کی روایت میں ہے کہ چوتھی دفعہ یہ لفظ بولا۔ مراد یہ کہ تین مرتبہ (بين كل أذانين صلاة) کہا پھر چوتھی مرتبہ (لمن شاء) کہا۔ بعض نے اس کو تیسری مرتبہ میں شامل کیا بعض نے الگ تصور کر کے چوتھی مرتبہ شمار کیا، دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ اسے تمام اصحابِ صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا غندر قال: حدثنا شعبة قال: سمعت عمرو بن عامر الأنصاري عن أنس بن مالك قال كان المؤذن إذا أذن قام ناس من أصحاب النبي ﷺ يبتدرون السواريَ حتى يخرج النبي ﷺ و هم كذلك يصلون الركعتين قبل المغرب، و لم يكن بين الأذان والإقامة شيء- قال عثمان بن جبلة وأبو داؤد

عن شعبة لم يكن بينهما إلا قليل۔

(قام ناس) نسائی کی روایت میں ہے (قام كبار أصحاب رسول اللهﷺ) (و هم كذلك) یعنی آنجناب امامت کیلئے حجرہ مبارکہ سے تشریف لاتے تو اصحاب کرام دو رکعت ادا کرنے میں مشغول ہوتے، مسلم کی روایت میں ہے (فيجيئ الغريب فيحسب أن الصلاة قد صليت من كثرة من يصليها) یعنی لوگ اتنی کثرت سے، یہ دو رکعت پڑھنے میں مصروف ہوتے کہ نیا آنے والا سمجھتا کہ مغرب ادا کی جا چکی ہے (اور لوگ سنت پڑھ رہے ہیں)۔

علامہ انور کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ دو رکعت پڑھنا مباح ہے عام کتب حنفیہ میں انہیں مکروہ لکھا گیا ہے مگر ابن ہمام کی رائے کہ یہ مباح ہیں اوجہ ہے۔ مالک اور شافعی کی بھی یہی رائے ہے امام احمد سے منقول ہے کہ جب یہ حدیث انہیں پہنچی تو فقط ایک مرتبہ اس پر عمل کیا، ثم لم يستمر عليها۔ اس مسئلہ میں زیادہ صریح بخاری کی امر کے صیغہ کے ساتھ روایت ہے۔ صلوا قبل المغرب۔ اور صیغہ امر کا کم از کم استحقاق یہ ہے کہ اسے استحباب پر محمول کیا جائے۔ اور حنفیہ کی یہ تاویل کہ اذانین سے مراد دو حقیقی اذانیں ہیں، کوئی اچھی تاویل نہیں کیونکہ یہ تو امر بدیہی ہے۔ انتہی۔ (و لم يكن بين الأذان والاقامة شيء) اس کی تشریح شعبہ نے کر دی ہے (قال عثمان الخ) (إلا قليل) یعنی اذان اور اقامتِ مغرب کے درمیان قلیل وقفہ ہی ہوتا تھا۔ بعض کا یہ کہنا کہ یہ معلق موصول روایت کی مخالف ہے۔ صحیح نہیں بلکہ یہ اس کے مفہوم کو واضح کر رہی ہے۔ اسماعیلی کی نقل کردہ ایک روایت جو (من بطريق عثمان بن عمر عن شعبة) ہے میں ہے (و كان بين الأذان والإقامة قريب) ابن منیر کہتے ہیں کہ اس نفی کو مبالغہ پر محمول کیا جائے گا بعض علماء کا بیان ہے کہ نفی اپنے ظاہر پر ہی ہے صحابہ کرام اذان کے بعد کوئی نماز نہ پڑھتے تھے بلکہ اذان شروع ہوتے ہی ان میں سے بعض دو رکعت شروع کر لیتے اور اذان ختم ہوتے ہوتے وہ بھی فارغ ہو جاتے تھے اسی لئے اذان کے بعد اقامت تک کسی نماز کے ہونے کی نفی ذکر کی ہے۔ اس کی تائید بزار کی (حيان بن عبدالله عن عبدالله بن بريدة عن أبيه) کی روایت سے ہوتی ہے جنہوں نے یہی حدیث ذکر کر کے آخر میں اضافہ کیا (إلا المغرب)۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ حیان اگرچہ صدوق ہیں مگر حفاظ کی مخالفت کی وجہ سے ان کی یہ روایت شاذ ہے کیونکہ عبداللہ کے باقی شاگردوں نے یہ اضافہ ذکر نہیں کیا اور خود بریدہ راوی حدیث مغرب سے قبل دو رکعت پڑھتے تھے اگر (إلا المغرب) کا استثناء محفوظ ہوتا تو وہ اپنی ہی روایت کی مخالفت نہ کرتے مزید یہ کہ ابن جوزی نے (الموضوعات) میں قلدس کے حوالہ سے حیان کو کذاب لکھا ہے۔

علامہ انور زیلعی کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں کہ حیان نامی راوی دو ہیں ایک ابن عبداللہ جو کذاب ہے دوسرا ابن عبید اللہ جو بصری اور ثقہ ہیں، بزار کہتے ہیں کہ اس حدیث کے راوی ابن عبید اللہ ہیں گویا روایت صحیح ہے مگر بقول علامہ مغرب کا استثناء راوی کی طرف سے ہے، مرفوعا نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ راوی کے زمانہ میں لوگ چونکہ مغرب سے قبل دو رکعت نہ پڑھتے تھے تو انہوں نے اپنی طرف سے استثناءِ مذکور کا اضافہ کر دیا۔ قرطبی کا کہنا ہے کہ آنجناب کے صحابہ کرامؓ کو مغرب سے قبل دو رکعت نماز ادا کرنے سے منع نہ فرمانے سے (حدیثِ تقریری) اس کے استحباب کی نفی نہیں ہوتی بلکہ ان کے رواتب میں سے نہ ہونے کا اشارہ ملتا ہے۔

احمد اسحاق اور اصحاب الحدیث کا یہی مسلک ہے۔ امام مالک، شافعی اور احناف کا ایک قول ہے کہ نہ پڑھی جائیں ان کی دلیل ابن عمر سے مروی ایک روایت ہے (قال ما رأيت أحدا يصليهما على عهد النبيﷺ و عن الخلفاء الأربعة و

جماعة من الصحابة انهم كانوا لا يصلو نهما) یعنی میں نے آنجناب کے زمانہ میں کسی کو یہ دو رکعت پڑھتے نہیں دیکھا۔ یہ روایت ابوداؤد میں (من طريق طاؤوس عنه) ہے۔ بقول ابن حجر حدیثِ انس مثبت ہے لہٰذا نافی پر مقدم ہوگی۔ اس کے بارہ میں علامہ انور کی رائے یہ ہے کہ ابن عمر نے اپنے مشاہدہ کے مطابق یہ بات کہی ہے کہ بظاہر مغرب سے قبل دو رکعت پڑھنے کا عمل شائع اور کثیر نہ تھا۔ (يبتدرون الى السوارى) سے بظاہر یہی اشارہ ملتا ہے کہ یہ عمل عام نہ تھا کیونکہ مسجد نبوی میں اتنے زیادہ ستون نہ تھے (گویا جو چند ایک تھے انہیں سترہ بناتے ہوئے چند ایک صحابہ کرام ہی یہ رکعت ادا کرتے ہوں گے) اور ابن عمر نے صراحۃً آنحضرت سے ان کی نفی نہیں کی بلکہ اپنے ذاتی مشاہدہ کی بات کی ہے۔

(ابواب التطوع) میں ایک روایت آئے گی جس میں ذکر ہے کہ عقبہ بن عامر سے قبل مغرب دو رکعت کی بابت پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: (كنا نفعلهما على عهد النبىﷺ) ہم آنجناب کے زمانہ میں انہیں پڑھتے تھے۔ کہا گیا اب کیوں نہیں پڑھتے؟ کہا مشغولیت کے سبب۔ محمد بن نصر نے قوی طرق کے ساتھ عبدالرحمٰن بن عوف، سعد بن ابی وقاص، اُبی بن کعب، ابوموسیٰ اور ابو درداء وغیرھم کے بارہ میں نقل کیا ہے کہ ہمیشہ انہیں پڑھتے تھے۔ (كانوا يواظبون عليهما) اور بھی صحابہ کرام سے منقول ہے، حسن بصری سے ان کی بابت سوال ہوا تو کہا: (حسنتين) یعنی اچھی ہیں۔ امام مالک سے ایک قول ان کے استحباب کا بھی ہے۔ نووی نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ بعض کا یہ کہنا کہ ان کی وجہ سے مغرب اول وقت سے لیٹ ہوسکتی ہے، سنت کے مخالف ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ مجموعی اُدلہ سے ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی رکعتوں کی طرح انہیں مختصر ادا کرنا چاہئے۔ کہتے ہیں کہ انہیں عثمان بن جبلہ کی تعلیق موصولاً کہیں نہ مل سکی۔

باب من انتظر الإقامة

اقامت کا انتظار کرنے کے بارہ میں ہے چونکہ امام کے لئے جگہ کا کوئی مسئلہ نہیں لہٰذا وہ اپنے گھر میں بھی انتظار کرسکتا ہے لیکن مقتدیوں کے لئے بہتر ہے کہ وہ جلد مسجد میں آکر پہلی صف میں امام کے قریب تر ہونے کی کوشش کریں۔

حدثنا ابو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهرى قال: أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة قالت: كان رسول اللهﷺ إذا سكت المؤذن بالأولى من صلاة الفجر قام فركع ركعتين خفيفتين قبل صلاة الفجر بعد أن يستبين الفجر، ثم اضطجع على شقه الأيمن حتى يأتيه المؤذن للإقامة۔

(إذا سكت المؤذن) یعنی جب اذان سے فارغ ہوتا۔ صغانی (ایک ہندی لاہوری عالم مؤلف مجمع العباب الزاخر) کا خیال ہے کہ روایت دراصل (سكب) ہے بمعنی صب الأذان (مفہوم ایک ہی ہے) اور یہ بھی کہتے ہیں کہ محدثین اسے تاء کے ساتھ روایت کرتے ہیں اور یہ تصحیف ہے مگر ابن حجر ان کی تردید کرتے ہیں کہ ان کا خیال صحیح نہیں ہے۔ جب کہ عینی ابن حجر کا رد کرتے ہیں اور صغانی کا قول درست قرار دیتے ہیں کیونکہ سکت کا صلہ ب نہیں بلکہ (من) یا (عن) ہوتا ہے۔ (سكب) باء کے ساتھ ہی (أوزاعى عن الزهرى عن سويد بن نصر عن ابن المالك) کی روایت ہے عینی کے اس قول کہ سکت کا صلہ باء نہیں ہوتا، کا جواب دیا گیا ہے کہ حروفِ جر ایک دوسرے کی نیابت کر لیتے ہیں۔ (الاولى) سے مراد اصطلاحی اذان ہے جو کسی نماز کا وقت داخل ہونے پر کسی

مقرر وقت پر دی جاتی ہے چونکہ اقامت پر بھی اذان کا لفظ بولا جا سکتا ہے اس لئے اسے (الأولى) کہہ کہ مقید کر دیا۔ مؤنث اس لئے ذکر کیا کہ اس کا موازنہ اقامت کے ساتھ کیا گیا ہے جو مؤنث ہے یا (الدعوة التامة) أو (المناداة) ملحوظ رکھتے ہوئے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ محذوف موصوف کی صفت ہو، ای (اذا سکت فی أو عن المرة الأولیٰ) بیہقی کی روایت میں جو (بطریق موسى بن عقبة عن سالم أبي النضر) ہے کہ آنحضرت اذان کے بعد مسجد تشریف لے آتے تھے اگر نمازی کم ہوتے تو وہیں بیٹھ کر ان کا انتظار کرتے، یہ حدیثِ باب کے معارض نہیں ہے کیونکہ وہ باقی نمازوں سے متعلقہ قرار پائے گی اور یہ نمازِ صبح سے۔ یہ بھی تاویل ہوسکتی ہے کہ وہ اذان کے بعد حضرت بلال آپ کے پاس آتے اور آپ ان کے ہمراہ مسجد آ جاتے۔ بقیہ مباحث فجر کی سنت کے باب میں آئیں گے، اس روایت کو نسائی نے بھی الصلاۃ میں ذکر کیا ہے۔

باب بين كل أذانين صلاة، لمن شاء

باب منون ہے یہ مطلب مع حدیثِ باب اور متعلقہ بحث گذر چکی ہے لفظِ حدیث پر مشتمل ترجمہ ذکر کرنے اور، لمن شاء، کی بابت یہ صراحت کرنے کی خاطر کہ وہ تیسری مرتبہ میں کہا، یہ حدیث دوبارہ لائے ہیں۔ سند مختلف ہے اور متن بھی ایک حد تک مختلف ہے۔

حدثنا عبدالله بن يزيد قال: حدثنا كهمس بن الحسن عن عبدالله بن بريدة عن عبدالله بن مغفل قال: قال النبيﷺ بين كل أذانين صلاة، بين كل أذانين صلاه- ثم قال في الثالثة: لمن شاء-

باب من قال ليؤذن في السفر مؤذن واحد

یعنی سفر میں صبح کے لئے ایک ہی اذان کافی ہے چونکہ حضر میں بالخصوص مدینہ میں آنحضرت کے زمانہ میں۔ اور ابھی بھی۔ دو اذانیں ہوتی تھیں سفر کو حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہوئے مستثنیٰ کیا (مؤذن واحد) کا مفہوم ہے اذانِ واحد، دوسرا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ سفر میں صبح کی دونوں اذانیں ایک ہی مؤذن دے سکتا ہے کیونکہ عبدالرزاق نے بسندِ صحیح روایت کیا ہے کہ ابن عمر سفر میں خود دو اذانیں دیا کرتے تھے شاید بخاری اسی روایت کی طرف اس ترجمہ کے ساتھ اشارہ کر رہے ہیں (اگرچہ حضر میں بھی ایک ہی مؤذن دونوں اذانیں دے سکتا ہے مگر چونکہ اس روایت میں فی السفر کی قید موجود ہے لہذا ترجمہ میں اسے بھی ذکر کر دیا)۔ تیسرا مطلب اس ترجمہ کا یہ ہوسکتا ہے کہ بیک وقت ایک سے زیادہ اذانوں کی ایک ہی مسجد میں نفی کر رہے ہیں (فی السفر) کی قید اتفاقی ہے۔
شاہ صاحب اس مطلب کو ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اجتماعِ مؤذنین کی نفی مراد ہے جو آج کل (ان کے زمانہ میں) اہلِ حرمین کا معمول ہے۔ ابنِ حجر (قیل) کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ سب سے پہلے بنوامیہ نے بیک وقت کئی مؤذن اذان دینے پر مقرر کئے امام شافعی (الأم) میں لکھتے ہیں کہ مجھے یہ پسند ہے کہ ایک کے بعد دوسرا مؤذن اذان دے (نہ کہ سب بیک وقت دیں) ہاں اگر مسجد وسیع ہے تو اس کے ہر کونہ میں ایک مؤذن مقرر کیا جا سکتا ہے جو سب کے سب بیک وقت اذان دیں ہر ایک کی اذان اس طرف کے لوگ سنیں گے۔ (یہ ساری بحث آلاتِ مکبرۃ الصوت کی ایجاد کے ساتھ ختم ہوگئی)

حدثنا معلى بن أسد قال: حدثنا وهب عن أيوب عن أبي قلابة عن مالك بن الحويرث أتيت النبيﷺ في نفر من قومي فأقمنا عنده عشرين ليلة، و كان رحيما رفيقا۔ فلما رأى شوقنا إلى أهالينا قال: ارجعوا فكونوا فيهم و علموهم و صلوا، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، وليؤمكم أكبركم۔

سند میں ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔(نفر) کا لفظ تین تا دس افراد پر بولا جاتا ہے۔(من قومي) یہ بنولیث بن بکر بن عبد مناف بن کنانہ ہیں ابن سعد کے مطابق یہ وفد اس وقت آیا جب مسلمان تبوک کی تیاری کر رہے تھے۔(رفیقا) کشمیہنی نے (رقیقا) رقت سے روایت کیا ہے۔(وصلوا) ایک روایت میں اس کے بعد (کمار أیتمونی أصلي) کا اضافہ ہے یہ صحیح کے کئی مقامات پر آئے گی۔(فلیؤذن لکم أحدکم) یہ محلِ ترجمہ ہے۔یعنی ایک مؤذن (اور ایک اذان کا ذکر ہے)۔بظاہر حدیث کا یہ ٹکڑا ان کے اپنے وطن پہنچے کے بعد پر دلالت کناں ہے مگر دوسری روایت میں جو آگے آ رہی ہے صراحت کے ساتھ دورانِ سفر کا بیان ہے۔ بقیہ مباحث آگے ذکر ہوں گے۔اس کے تمام راوی بصری ہیں اس میں دو تابعی ہیں ابو قلابہ اور ایوب، بعض کی رائے ہے کہ ایوب نے حضرت انس کو دیکھا ہے۔اسے تمام اصحابِ صحاح نے بھی الصلاۃ میں روایت کیا ہے۔

باب الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة و الإقامة، و كذلك بعرفة و جمعٍ و قولِ المؤذن: الصلاة في الرِحال في الليلة الباردة أو المطيرة۔

اکیلا مسافر بھی۔جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔اذان دے سکتا ہے تا کہ آس پاس اگر کوئی ہے تو حاضر ہو جائے تا کہ جماعت بن سکے مگر (جماعۃ) کی قید اس باب کے تحت وارد احادیث میں موجود اس قید کی وجہ سے ذکر کی ہے۔اس میں عبدالرزاق کی ایک روایت کے مطابق ابن عمر کا اختلاف ہے جو کہتے تھے کہ اذان صرف لشکر میں دی جائے یا ایسی جماعت جس کا امیر بھی مقرر ہو، دوسروں کے لئے اقامت ہی کافی ہے۔مالک سے بھی یہی مروی ہے مگر باقی ائمہ ثلاثہ اور ثوری کے نزدیک ہر قسم کے مسافر اذان دیں گے۔(والاقامة) (الأذان) پر عطف کے سبب مجرور ہے۔اقامت کی مشروعیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔(و کذلك بعرفة) شاید ان کا اشارہ مسلم میں حضرت جابر کی ایک طویل حدیث کی طرف ہے جس میں ہے کہ آنجناب نے جب عرفہ میں ظہر وعصر جمع کر کے ادا کرائی تو بلال نے اذان اور اقامت کہی تھی۔(وجمع) اس کا عطف (بعرفة) پر ہے یعنی مزدلفہ میں بھی۔ابن مسعود کی حدیث کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس میں ہے کہ آپ نے مزدلفہ پہنچ کر مغرب اور عشاء اذان اور اقامت کے ساتھ ادا فرمائی۔یہ کتاب الحج میں آئے گی۔(و قول المؤذن الصلاة فی الرحال الخ) اس کا ذکر گذر چکا ہے۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم قال: حدثنا شعبة عن المهاجر أبي الحسن عن زيد بن وهب عن أبي ذر قال: كنا مع النبيﷺ في سفر، فأراد المؤذن أن يؤذن فقال له: أبرد۔ ثم أراد أن يؤذن فقال له۔ أبرد۔ ثم أراد أن يؤذن فقال له: أبرد، حتى ساوى

الظلُ التلولَ، فقال النبيﷺ: إن شدة الحَر من فيح جهنم۔

یہ حدیث مع مباحث کے گذر چکی ہے۔

حدثنا محمد بن يوسف قال: حدثنا سفيان عن خالد الحذاء عن أبي قلابة عن سالك بن الحويرث قال: أتى رجلان النبيﷺ يريد ان السفر، فقال النبيﷺ: إذا أنتما خرجتما فأذِنا، ثم أقيما، ثم ليؤمكما أكبر كما۔

محمد بن یوسف سے مراد فریابی ہیں اور یہاں سفیان سے مراد ثوری ہیں، امام بخاری (محمد بن يوسف عن سفيان ابن عيينة) بھی روایت کرتے ہیں مگر وہ فریابی نہیں بلکہ بیکندی ہیں، بیکندی کی ثوری سے کوئی روایت نہیں۔ جب کہ فریابی ابن عیینہ سے بھی روایت کرتے ہیں امام بخاری اگر صرف (سفیان) ذکر کریں تو اس سے مراد ثوری ہوتے ہیں بصورتِ دیگر وہ وضاحت کر دیتے ہیں کہ ابن عیینہ مراد ہیں۔ (أتىٰ رجلان) ان میں ایک خود مالک راوی حدیث ہیں کتاب الجہاد کی روایت میں اس کی صراحت ہے جب کہ دوسرے صاحب کا نام بقول ابن حجر انہیں نہیں مل سکا۔ (فأذنا) اس کا مطلب یہ نہیں کہ دونوں اذان دیں کیونکہ سابقہ روایت میں آپ نے فرمایا: (فليؤذن لكم أحد كم) مزید یہ کہ طبرانی کی خالد الحذاء کے طریق سے اسی روایت میں آنجناب نے مالک سے کہا: (إذا كنت مع صاحبك فأذن و أقم وليؤمكما أكبر كما) گویا ایک ہی اذان دے گا۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کہا جائے، (قتله بنو تميم) اسے بنو تمیم نے قتل کر دیا حالانکہ قاتل تو ایک ہی ہوگا۔

حدثنا مسدد قال: أخبرنا يحيىٰ عن عبدى الله بن عمر قال حدثني نافع قال: أذن ابن عمر في ليلة باردة بضَجنانَ، ثم قال: صلوا في رحالكم۔ فأخبرنا أن رسول اللهﷺ كان يأمر مؤذنا يؤذن ثم يقول على إثره: ألا صلوا في الرحال في الليلة الباردة أو المطيرة في السفر۔

سند میں یحییٰ سے مراد قطان ہیں (بضجنان) فعلان کے وزن پر غیر منصرف ہے۔ مکہ سے ایک منزل کے فاصلہ پر ایک پہاڑ ہے۔ بعض نے کہا کہ مکہ سے 25 میل کی مسافت ہے (ثم يقول على اثره) اس سے یہ واضح ہوا کہ (الصلاة في الرحال یا ألا صلوا في رحالكم) کا جملہ اذان کے بعد کہا جائے گا۔ (باب الكلام في الاذان) میں گذر چکا ہے کہ ابن خزیمہ وغیرہ کی رائے ہے کہ اذان میں حیعلہ کی جگہ یہ جملہ کہا جائے گا ابن عباس کی روایت کا ظاہر اسی طرف اشارہ کرتا ہے دونوں روایتوں میں یہ تطبیق بھی ہو سکتی ہے کہ حیعلہ بھی کہہ دیا جائے گا اور (ألا صلوا) بھی گویا گھر میں بارش یا سخت سردی کی حالت میں نماز ادا کرنا رخصت تصور ہوگا جب کہ اگر کوئی مشقت برداشت کر کے مسجد آ جائے تو ایسا کرنا استکمالِ فضیلت یا عزیمت شمار ہوگا، اس کی تائید مسلم میں حدیثِ جابر سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ ہم ایک سفر میں آپ کے ہمراہ تھے بارش ہوئی تو آپ نے فرمایا: (ليصل من شاء منكم في رحله) یعنی تم میں سے جو چاہے اپنے ٹھکانہ پر ہی نماز ادا کر لے (اور جو چاہے ہمارے ساتھ شاملِ جماعت ہو جائے۔) (أو المطيرة) فعيله بمعنی فاعلہ ہے مطر کی اس کی طرف نسبت مجازی ہے تاء کی وجہ سے مطیرۃ بمعنی مفعولہ یعنی ممطورۃ نہیں ہو سکتا (أو) شک کے لئے نہیں بلکہ بطور تنویع ہے۔

صحیح اَبی عوانہ کی روایت میں ان دو کے ساتھ (ذات ریح) یعنی آندھی والی رات کا بھی ذکر ہے اس صورت میں بھی نماز گھر میں پڑھی جاسکتی ہے۔ اور بظاہر حدیث کے الفاظ سے ان تینوں اسباب کا تعلق رات کے ساتھ ہونا مذکور ہے یعنی اگر دن کے وقت یہ تینوں عذر پائیں جائیں تو چونکہ رات کی سی مشقت نہ ہوگی لہٰذا مسجد جانا ضروری ہوگا۔ (دور حاضر میں تو حالات تبدیل ہو گئے روشنی اور پختہ راتوں کے سبب مشقت ختم ہوگئی ہے، جہاں مشقت پائی جائے وہاں یہ رخصت قبول کی جاسکتی ہے) سنن کی (ابن اسحاق عن نافع) کی ایک روایت میں رات کی بارش اور صبح کی سردی کا ذکر ہے اس طرح (بطریق أبی الملیح عن أبیه) کی روایت میں ہے کہ (انهم مطروایوما فرخص لهم) مگر یوم کا اطلاق رات پر بھی ہوتا ہے، مگر بقول ابن حجر آندھی کے عذر کا کسی حدیث میں صراحۃً دن کے ساتھ ذکر نہیں ہے) لیکن قیاساً دن بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔ (گویا اصل سبب مسجد تک پہنچنے کی دشواری ہوئی رات ہو یا دن، یہ رخصت ہوسکتی ہے)

(فی السفر) مالک عن نافع کی آگے مذکورہ ایک روایت میں اس قید کا ذکر نہیں ہے جمہور کا مسلک ہے کہ اس رخصت کا تعلق سفر کے ساتھ ساتھ حضر سے بھی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا قاعدہ (کلیہ) اس امر کا متقاضی ہے کہ مسافر کو مطلقا یہ چھوٹ دی جائے جب کہ مقیم کو اگر مشقت ہے تو اس کیلئے یہ چھوٹ ہے ورنہ نہیں۔

حدثنا اسحاق قال: أخبرنا جعفر بن عون قال: قال: حدثنا أبو العميس عن عون بن أبي جُحيفة عن أبيه قال: رأيت رسول اللهﷺ بالأبطح، فجاءه بلال فآذنه بالصلاة، ثم خرج بلال بالعنزة حتى ركزها بين يدي رسول اللهﷺ بالأبطح، وأقام الصلاة۔

اسحاق کی بابت راجح یہ ہے کہ وہ ابن منصور ہیں کیونکہ مسلم نے یہی روایت اسحاق بن منصور کے واسطہ سے روایت کی ہے، اس میں اختصار ہے، اسماعیلی نے اسے مطولاً درج کیا ہے، اس کے مباحث (باب سترة الامام) میں گذر چکے ہیں چونکہ حالتِ سفر میں اذان اور اقامت کا ذکر ہے اس وجہ سے اس باب کے تحت بھی لائے ہیں۔

باب هل يتتبع المؤذن فاه هاهناوهاهنا وهل يلتفت في الأذان؟

و يُذكر عن بلال أنه جعل إصبعيه في أذنيه۔ وكان ابن عمر لايجعل إصبعيه في أذنيه۔ وقال إبراهيم لا باس أن يؤذن على غير وضوء۔ وقال عطاء: الوضوء حق و سنة وقالت عائشة: كان النبيﷺ يذكر الله على كل أحيانه۔

عبدالرحمٰن بن مہدی عن سفیان کی صحیح اَبی عوانہ میں روایت کے الفاظ (فجعل يتتبع فيه يمينا و شمالا) پر یہ ترجمہ باندھا ہے (ههنا وههنا) سے مراد یمین شمال ہوں گے۔ سفیان نے تشریح کی کہ (يميل برأسه يمينا، و شمالاً)

شاہ صاحب کہتے ہیں کہ اس ترجمہ الباب سے ان کی غرض یہ ثابت کرنا ہے کہ اذان نماز سے ملحق نہیں ہے اور اس پر نماز کے احکام لاگو نہیں ہوں گے کہ منہ ہمہ وقت قبلہ کی طرف ہو بلکہ ادھر ادھر رخ کرسکتا ہے (وهل يلتفت الخ) یہ لفظ یحی بن آدم کی روایت سے لئے ہیں جو آگے آرہی ہے۔ حضرت بلال کا دورانِ اذان انگلیاں کانوں میں رکھنے کا ذکر عبدالرزاق وغیرہ کی سفیان سے ایک روایت میں ہے جب کہ ابن عمر اثنائے اذان اس طرح نہ کرتے تھے یہ روایت عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے (نسیر بن

ذعلوق عن ابن عمر) کے واسطہ سے نقل کی ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ کانوں میں انگلیاں ٹھونسنا آواز کو قوی رکھنے اور سانس کو مضبوط رکھنے کے لئے ہوتا ہے (لاؤڈ سپیکر کے سبب آج کل اگر انگلیاں کانوں میں دیئے بغیر اذان دی جائے تو بظاہر کوئی حرج نہیں جیسا کہ ابن عمر کا فعل تھا)

(و قال ابراهيم) یعنی نخعی، اسے سوید بن منصور اور ابن أبی شیبہ نے (جرير عن منصور عنه) کی سند سے موصولاً نقل کیا ہے۔ (و قال عطاء) اسے عبدالرزاق نے بحوالہ ابن جریر نقل کیا ہے۔ ترمذی اور بیہقی نے بغیر وضوء اذان دینے کی کراہت پر ابو ہریرہ سے ایک روایت ذکر کی ہے مگر اس کی اسناد ضعیف ہے۔ (و قالت عائشة) یہ قول گذر چکا ہے اور اس کی تشریح ذکر ہو چکی ہے۔ امام مالک اور احناف کا یہی مسلک ہے کہ اذان کے لئے طہارت، استقبالِ قبلہ، وغیرہ ضروری نہیں ہے ان امور میں علماء کے اختلاف کے سبب اس باب کو استفہامیہ انداز میں ذکر کیا ہے۔ علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ہمارے ہاں دو قول ہیں ایک مطلقاً کراہیت کا اور یہی میرے نزدیک مختار ہے دوسرا جواز کا۔ البتہ اقامت میں باوضوء نہ ہونا مکروہ ہے۔

حدثنا محمد بن يوسف قال: حدثنا سفيان عن عون بن أبي جُحيفة عن أبيه أنه رأى بلالا لا يؤذن فجعلت أتتبع فاه ها هنا و هاهنا بالأذان۔

محمد الفریابی اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (ههنا و ههنا بالأذان) یہ اختصار ہے مسلم میں (و كيع سفيان) تفصیلاً ہے اس میں ہے کہ (ههنا و ههنا يمينا و شمالا يقول حي على الصلاة حي على الفلاح) اس سے تعین ہوا کہ منہ دائیں بائیں حیعلہ کہتے وقت کرنا ہے۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ پورا بدن نہیں پھیرنا بلکہ صرف چہرہ۔ وکیع کی صحیح ابن خزیمہ والی روایت میں (رأسه) کہا ہے۔ مصنف عبدالرزاق کی ثوری سے اسی روایت میں کانوں میں انگلیاں رکھنے کا بھی ذکر ہے۔ بعض دیگر روایات میں بھی یہ ذکر موجود ہے۔ مثلاً ابوداؤد کی ابوسلام دمشقی کے واسطہ سے، ابن ماجہ کی اور حاکم کی سعد القرظ کی روایت میں۔

علماء نے اس کے دو فائدے بیان کئے ہیں ایک اس طرح آواز زیادہ بلند ہوتی ہے دوسرا اس سے اونچا سننے والے یا دور والے دیکھ کر سمجھ جائیں گے کہ اذان ہو رہی ہے۔ کسی روایت میں یہ ذکر نہیں کہ کونسی انگلی رکھنی ہے نووی کے نزدیک یہ انگشت شہادت ہے۔ حیعلتین میں یہ اختلاف بھی ہے کہ (حي على الصلاة) دونوں مرتبہ دائیں طرف منہ کر کے کہے اور (حي على الفلاح) دونوں مرتبہ بائیں طرف منہ کر کے، (یہی معمول ہے) اکثر کی رائے میں یہی أقرب الی لفظ الحدیث ہے، بعض کے خیال میں (الصلاة) ایک مرتبہ دائیں، ایک مرتبہ بائیں، اس طرح (الفلاح) ایک مرتبہ دائیں، ایک مرتبہ بائیں طرف رخ کر کے کہے۔

باب قولِ الرجل: فاتتنا الصلاة

و كره ابن سيرين أن يقول: فاتتنا الصلاة، و لكن ليقل: لم ندرك، و قول النبي ﷺ أصح۔

یعنی فوت کی نسبت نماز کی طرف کرنا مکروہ ہے یا نہیں؟ یعنی یہ کہنا میری نماز فوت ہو گئی۔ ابن سیرین نے اسے مکروہ قرار دیا ہے ان کے خیال میں یہ کہے کہ میں نماز نہ پا سکا۔ ابن سیرین کا یہ قول ابن ابی شیبہ نے (أزهر عن إبن عون قال كان محمد الخ) کے حوالہ سے موصول کیا ہے۔ (وقول النبي ﷺ أصح) بخاری ابن سیرین کی رائے کو رد کرتے ہوئے ذکر کرتے ہیں آنجناب

نے حدیثِ باب میں فوت کی نسبت نماز کی طرف کی ہے۔(وما فاتکم) مسند احمد کی ابوقتادہ سے ایک روایت میں ہے کہ وہ نماز سے سو گئے تو آپ سے عرض کی (فاتتنا الصلاۃ) آپ نے اس جملہ کا انکار نہیں فرمایا۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا شيبان عن يحي عن عبدالله بن أبي قتادة عن أبيه قال: بينما نحن نصلي مع النبيﷺ إذ سمع جَلَبَة رجال، فلما صلى قال: ما شأنكم؟ قالوا: استعجلنا إلى الصلاة: قال: فلا تفعلوا۔ إذا أتيتم الصلاة فعليكم بالسكينة، فما أدركتم فصلوا، و ما فاتكم فأتموا۔

سند میں شیبان ابن عبدالرحمٰن اور یحیٰی سے مراد ابن کثیر ہیں۔ یہاں یحیٰی نے عنعنہ سے روایت کیا ہے مگر مسلم کی روایت میں اخبار کی صراحت ہے۔(جلبة الرجال) ایک نسخہ میں الف لام کے بغیر ہے۔طبرانی کی روایت میں ذکر ہے کہ ان میں سے ایک ابوبکرہ تھے۔جلبہ کا معنی ہے نقل وحرکت کی آواز۔اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ نماز میں آس پاس کسی آواز یا نقل وحرکت کی طرف طبعی طور پر دل کا متوجہ ہو جانا مفسدِ نماز نہیں ہے۔باقی متن پر بحث اگلے سے بعد والے باب میں ہوگی۔یہ روایت مسلم میں بھی ہے۔

باب لا يسعىٰ إلى الصلاة، وليأت بالسكينة والوقار

وقال:ما أدركتم فصلوا، و ما فاتكم فأتموا۔ و قاله أبو قتادة عن النبيﷺ۔

پچھلے باب میں نماز کا کچھ حصہ فوت ہونے کا ذکر ہوا اس مناسبت سے مناسب خیال کیا کہ جماعت کے ساتھ شامل ہونے کا طریقہ بتلا دیا جائے اور اس بابت جن آداب کو ملحوظ رکھنا چاہئے ان کا ذکر کر دیا جائے، لہٰذا یہ باب لائے ہیں۔(وقاله ابو قتادة) ضمیر کا مرجع ترجمہ میں ذکر کردہ جملہ (ما أدركتم) ہے۔

حدثنا آدم قال: حدثنا ابن أبي ذئب قال: حدثنا الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبيﷺ۔ و عن الزهري عن أبي سلمةعن أبي هريرة عن النبيﷺ قال: إذا سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة و عليكم بالسكينة والوقار، ولا تُسرعوا، فما أدركتم فصلوا، و ما فاتكم فأتموا۔

(وعن الزهری عن ابی سلمة عن أبی هريرة عن النبیﷺ) زہری سے نیچے والی وہی شروع والی سند ہے یعنی (آدم۔ ابن ابی ذئب) گویا اس روایت کو زہری ابوہریرہ سے دو حوالہ کے ساتھ روایت کرتے ہیں۔(باب المشی الی الجمعة) کے تحت دونوں طریق ایک ہی سند میں جمع کر دیئے ہیں وہاں یہ لفظ کہا ہے (عن سعيد وأبی سلمة كلاهما عن أبی هريرة) مسلم نے بھی انہی دونوں حوالوں کے ساتھ روایت کیا ہے۔زہری کبھی دونوں کا ذکر کرتے ہیں کبھی کسی ایک کا، چنانچہ کسی محدث نے صرف سعید کسی نے صرف ابوسلمہ کا ذکر کیا ہے۔اور بعض نے دونوں کا ذکر کیا۔(إذا سمعتم الإقامة) ابوقتادہ کی سابقہ روایت میں (إذا أتيتم الصلاة) تھا یہ اس سے اخص ہے۔ہر حالت میں وقار اور سکینت کو ملحوظ رکھنے کی نصیحت کی ہے حالانکہ اقامت سننے کے بعد جلدی سے صف میں شامل ہونے کا مقصد تکبیر اولی کیساتھ شمول ہوتا ہے جس کی بہت فضیلت ہے مگر اس کے باوجود مذکورہ حکم دیا ہے۔یعنی اگر حالتِ اقامت میں بھی جلدی کرنا اور بھاگ دوڑ کرنا صحیح نہیں تو باقی حالات میں تو بالأولی صحیح نہیں ہے۔بعض نے

اقامت کے بعد جلد بازی سے منع کرنے کی حکمت یہ ذکر کی ہے کہ اس طرح اس کا سانس پھول جائے گا اور قراءت میں اسے پورا خشوع حاصل نہ ہو سکے گا۔

(علیکم بالسکینۃ) بعض نسخوں میں باء کے بغیر ہے مسلم میں بھی اس کے بغیر ہے قرطبی نے اسے (باء کے بغیر) منصوب پڑھا ہے یعنی علی الاغراء، جب کہ نووی نے مرفوع پڑھا ہے کہ یہ جملہ مستانفہ ہے اور موضع الحال میں ہے ایک اشکال یہ بھی ہے کہ (علیکم) بذاتہ متعدی ہوتا ہے اسے کسی صلہ کی ضرورت نہیں جیسے (علیکم أنفسکم) ابن حجر کہتے ہیں یہ ضروری نہیں، دونوں طرح صحیح ہے کیونکہ متعدد صحیح احادیث میں اس کا استعمال صلہ کے ساتھ ہوا ہے جیسے (فعلیہ بالصوم) اور (علیکم برخصۃ اللہ) وغیرہ (نحاۃ نے قرآن کے ساتھ ساتھ احادیث خصوصا وہ جو مرویہ بعبارۃ الرسول علیہ السلام ہیں، سے بھی لغت میں استشہاد کیا ہے اور انہیں حجت مانا ہے۔

(و الوقار) دونوں ہم معنی ہیں تاکیداً اس لفظ کا بھی استعمال فرمایا(سکینۃ) سے مراد حرکات وسکنات کا ٹھہراؤ اور (وقار) سے مراد ظاہری حالت کا وقار مثلاً نظروں کا جھکا ہوا ہونا، آواز پست رکھنا اور کثرت سے دائیں بائیں یا پیچھے تانک جھانک نہ کرنا وغیرہ، (ولا تسرعوا) مزید تاکید کیلئے یہ کہا اس کو الگ سے ذکر کرنے سے بعض کی اس تاویل کا رد ہوتا ہے کہ وہ اسراع منع ہے جو سکینت اور وقار کے منافی ہو اگر وقار وسکینت ملحوظ رکھتے ہوئے سرعت کا مظاہرہ کیا جائے تو صحیح ہے چنانچہ زیر نظر حدیث میں اسے الگ طور پر ذکر کیا ہے (مراد یہ کہ نارمل انداز میں ہی شاملِ جماعت ہونا ہے، جلد بازی وقار کے خلاف تو ہے ہی اس سے کچھ اور نقصان بھی ہو سکتا ہے مثلاً ٹھوکر کھا سکتا ہے، جیب سے پرس وغیرہ گر سکتا ہے) عدمِ اسراع کا مزید فائدہ یہ بھی ہے کہ زیادہ قدم اٹھائے گا۔ ہر قدم کے بدلہ چونکہ درجہ ہے لہٰذا اس کا ثواب بڑھے گا۔(إن بکل خطوۃ درجۃ) یہ مسلم میں ہے۔(فما أدرکتم) فاء مقدر کلام کا جواب ہے جو یہ ہو سکتی ہے (إذا فعلتم الذی أسرت فما الخ)

جمہور نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے قرار دیا ہے کہ جماعت کا کچھ حصہ اگر فوت بھی ہو جائے، اسے پورا ثواب مل جائے گا۔ بعض نے کم از کم ایک رکعت پا لینے کی شرط لگائی ہے کیونکہ حدیث گذری ہے (من أدرک رکعۃً من الصلاۃ فقد أدرک) مگر ابن حجر اسے وقت کے اندر ادا کر لینے پر محمول کرتے ہیں یعنی اس کی یہ نماز قضاء نہ ہوگی بلکہ اداء ہوگی، جیسا کہ یہ بحث گذری ہے۔ اس سے یہ استدلال بھی ہے کہ امام کو نماز کے جس حصہ میں پائیں، تکبیر کہہ کر وہیں چلے جائیں (بعض لوگ پہلے ہاتھ باندھتے ہیں پھر اس رکن میں جاتے ہیں) ابن ابی شیبہ کی ایک روایت میں صراحت سے فرمایا(من وجدنی راکعا أو قائما أو ساجدا فلیکن معی علی حالتی التی أنا علیھا)۔ (و ما فاتکم فأتموا) زھری سے (أتموا) کا لفظ ہی صحیح روایت ہے جب کہ ابن عیینہ نے ان سے (إقضوا) کا لفظ ذکر کیا ہے۔

مسند احمد میں بھی (عن عبدالرزاق عن معمر عن همام عن أبی هریرۃ) اقضوا کا لفظ ہے جب کہ مسلم نے عبدالرزاق سے بحوالہ محمد بن رافع (اتموا) ذکر کیا ہے۔ ابو قتادہ کی حدیث میں بھی جمہور (أتموا) کا لفظ ذکر کرتے ہیں۔ مسلم کی ابن سیرین سے روایت کے الفاظ ہیں (صل ما أدرکت و اقض ما سبقك) لفظوں کے اس اختلاف کا فرق یہ پڑتا ہے کہ (أتموا) سے مراد یہ ہوگی کہ فوت شدہ رکعات مقتدی کی باقی رہنے والی یعنی پچھلی رکعات اور جو اس نے امام کے ساتھ پڑھی ہیں وہ اس

کی ابتدائی رکعات شمار ہوں گی اس سے گویا مقتدی کی امام سے ترتیب مختلف ہوگئی مثلاً اگر کوئی ظہر کی تیسری رکعت میں ملا وہ اس کی پہلی شمار ہوگی۔

(اقضوا) لفظ کے ساتھ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ امام کی ترتیب پر چلے گا فوت شدہ کی قضاء دے گا۔ حنفیہ کا یہی موقف ہے جب کہ شافعیہ کے مطابق وہ جس رکعت میں ملا وہ اس کی پہلی ہوگی۔ یہ فرق تب ہے جب ہم (اتمام) اور (قضاء) کو الگ الگ معنی والا لفظ سمجھیں یعنی ان کے درمیان مغایرت قرار دیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ چونکہ ان ہر دو لفظوں والی روایات کا مخرج ایک ہے لہٰذا دونوں کو ہم معنی قرار دینا بجا ہوگا کیونکہ قضیٰ بمعنی فرغ بھی آتا ہے مثلاً قرآن میں ہے (فإذا قضيتم الصلاة فانتشروا الخ) تو یہاں (اقضوا) بمعنی (أدوا) ہوگا اس طرح یہ ان علماء کی دلیل نہیں بن سکتا جن کے خیال میں مقتدی جس رکعت میں شاملِ جماعت ہوگا وہی اس کی رکعت متصور ہوگی لہٰذا اگر مثلاً وہ تیسری میں ملا تو فاتحہ پر اکتفاء کرے گا مگر دوسروں کی رائے ہے کہ یہ اس کی پہلی رکعت ہے لہٰذا وہ فاتحہ کے ساتھ سورت ملائے گا جمہور کا عمل دونوں لفظ کے مقتضا کے مطابق ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ اس کی پہلی رکعت شمار ہوگی مگر ساتھ ہی وہ اس کے لئے مستحب قرار دیتے ہیں کہ فوت شدہ رکعات میں فاتحہ کے ساتھ جو اس کی سورت فوت ہوئی ہے اس کی قضاء دے (یعنی اگر نماز کی تیسری رکعت میں شامل ہوا ہے تو امام کے ساتھ آمین کے بعد اسے رکوع میں جانا پڑا حالانکہ یہ اس کے لئے پہلی رکعت تھی۔ اور معمولاً اسے فاتحہ کے ساتھ کسی سورت کو ملانا تھا اب وہ چوتھی بھی امام کی اقتداء میں آمین تک پڑھ کے رکوع کر لے گا اس قراءت کی قضاء وہ اپنی تیسری، و چوتھی رکعت میں دے گا، اور ان میں فاتحہ کے بعد کچھ پڑھے گا۔) اسحاق اور مزنی کہتے ہیں کہ صرف اُم القرآن ہی پڑھے گا بیہقی میں ایک مرفوع روایت ہے (ما أدركت مع الإمام فهو أول صلاتك وا قض ما سبقك من القرآن) یہ جمہور کی دلیل ہے اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ مدرکِ رکوع کی وہ رکعت شمار نہ ہوگی کیونکہ اس کا وقوف اور قراءت فوت ہوگئی جن کے اتمام و قضاء کا حکم ہے۔

ابو ہریرہ اور امام بخاری کے (في القراءة خلف الإمام) میں بیان کے مطابق فاتحہ کی قراءت واجب سمجھنے والوں کے نزدیک اسی طرح ہے۔ شافعیہ میں سے ابن خزیمہ اور ضبعی نے بھی یہی اختیار کیا ہے متاخرین میں سے سبکی نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ ابو بکرہ رکوع میں ملے مگر آنحضرت نے انہیں اس رکعت کے اعادہ کا حکم نہ دیا ہاں دوبارہ اس طرح کرنے سے منع فرمایا: (زادك الله حرصاً ولا تعد) اس بارہ میں مزید بحث (صفة الصلاة) میں آئے گی۔ اس حدیث کے جملہ راوی مدنی ہیں سوائے شیخ بخاری کے کہ وہ عسقلانی ہیں۔ اسے مسلم اور ترمذی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب متى يقوم الناس إذا رأوا الإمام عند الإقامة

لفظ استفہام کے ساتھ اس ترجمہ کا آغاز کیا ہے کیونکہ سلف کے مابین اس امر میں اختلاف ہے کہ صفوں میں کب کھڑے ہونا چاہئے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ اس ترجمہ کی ظاہر تاویل یہ ہے (اذا رأوا الامام الخ) کو سوال کا جواب قرار دیا جائے۔ چونکہ حدیث باب میں بھی یہی الفاظ ذکر ہوئے ہیں ترجمہ میں بھی وہی استعمال کئے۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم قال: حدثنا هشام قال: كتب إلي يحي عن عبدالله بن أبي قتادة عن أبيه قال: قال رسول اللهﷺ : إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى

ترونی۔
ہشام سے مراد دستوائی ہیں، ابوداؤد نے یہ حدیث شیخ بخاری، مسلم کے حوالہ سے ہی (عن أبان العطار عن یحیٰ) نقل کی ہے لہٰذا مسلم کے اس حدیث میں دو شیخ ہی۔ (کتب إلیٰ یحیٰ) یہ یحیی بن أبی کثیر ہیں انہوں نے ہشام کی طرف اس حدیث کو لکھا، یہ بھی روایتِ حدیث کے طرق میں سے ہے اور حدیث اس پر موصول ہی متصور ہو گی۔ اسماعیلی نے اس روایت کو (من طریق ھشیم عن ھشام و حجاج الصواف کلاھما عن یحییٰ) نقل کیا ہے جب کہ ابونعیم نے المستخرج میں ایک اور سند کے ساتھ (عن ھشام أن یحییٰ کتب الیه أن عبدالله بن أبی قتادة حدثه) کے الفاظ سے روایت کیا ہے اس سے یحی کے عبداللہ سے سماع کی صراحت ہوتی ہے۔

(إذا أقیمت) بظاہر معنی یہ ہے کہ جب اقامت کے الفاظ ذکر کئے جائیں (إذا ذکرت ألفاظ الاقامة) (حتی ترونی) مسلم کی روایت جو بحوالہ (عبدالرزاق وغیرہ عن معمر عن یحیٰ) ہے، میں اس کے بعد (خرجت إلیکم) کا اضافہ بھی ہے۔ امام مالک مؤطا میں لکھتے ہیں کہ میں نے قیامِ نماز کے وقت لوگوں کے کھڑا ہونے کی بابت کسی حد کی بابت نہیں سنا مگر میرا خیال ہے کہ لوگ اپنی کیفیت کے لحاظ سے کھڑے ہوتے جائیں۔ (مثلا ہلکے پھلکے نوجوان اقامت کے اختتام پر دوسرے ذرا پہلے) (فإن منھم الثقیل والخفیف) حضرت انس سے منقول ہے کہ (قد قامت الصلاة) کا جملہ بولے جانے کے وقت کھڑے ہوں اسے ابن المنذر نے نقل کیا ہے۔ سعید بن منصور نے (من طریق أبی اسحاق عن أصحاب عبدالله) اور (سعید بن المسیب) سے نقل کیا ہے کہ (اللہ اکبر) کہنے کے ساتھ ہی کھڑے ہونا ضروری ہے۔ جب (حی علی الصلاة) کہے تو صفیں برابر کی جائیں اور جب (لا اله الا الله) کہا جائے تو امام اللہ اکبر کہہ دے امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ (قد قامت الصلاة) کے ساتھ امام (الله اکبر) کہہ دے جب کہ لوگ (حی علی الصلاة) کے ساتھ کھڑے ہوں۔ اور اگر امام مسجد میں نہ ہو تو مقتدی حدیثِ باب پر عمل پیرا ہوتے ہوئے اسے دیکھ کر کھڑے ہوں گے۔

جمہور کے ہاں اور ابو یوسف بھی ان کے ہم خیال ہیں، کہ اقامت ختم ہونے پر کھڑے ہوں۔ شافعیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اقامت کہنا جب کہ امام ابھی گھر میں ہے، جائز ہے (بشرط یہ کہ گھر قریب ہی ہو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلال اقامت اس لئے بھی کہنا شروع کر دیتے تھے تا کہ آنجناب کو جو مسجد کے ساتھ ہی اپنے حجرات میں ہوتے تھے پتہ چل جائے کہ جماعت کا وقت ہو گیا ہے گویا اقامت اس امر کا اعلان ہے کہ جماعت ہوا چاہتی ہے صفیں سیدھی کر لی جائیں اور امام اگر قریب ہی موجود ہے تو حاضر ہو جائے) یہ بظاہر مسلم کی جابر بن سمرہ کی حدیث کے متعارض ہے جس میں ہے کہ بلال تبھی اقامت کہتے جب آنحضرت نکلتے، تطبیق یوں دی جاسکتی ہے کہ چونکہ بلال بطورِ خاص آپ کے منتظر رہتے تھے اور اکثر لوگوں کی نظر آنجناب پر پڑنے سے قبل آپ کو دیکھ لیتے اور اقامت شروع کر دیتے۔ جب سب آپ کو دیکھ لیتے تو صفوں میں کھڑے ہو جاتے۔ اس کی تائید عبدالرزاق کی (ابن جریج عن ابن شھاب) کی روایت سے ہوتی ہے کہ لوگ مؤذن کے اللہ اکبر کہنے کے ساتھ ہی کھڑے ہوتے تھے اور آپ مصلائے امامت پر تب تشریف فرما ہوتے جب صفیں سیدھی کر لی جاتی۔ اسی طرح کا مفہوم ابو ہریرہ کی ایک روایت میں بھی ہے جو آگے آ رہی ہے ابوقتادہ کی حدیث میں جو یہ فرمایا کہ مجھے دیکھ لئے جانے سے پیشتر کھڑے نہ ہوں اس کا سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بسا اوقات

اقامت ہونے پر جب کہ حضور ابھی نکلے نہ تھے، لوگ کھڑے ہو گئے تو آپ نے اس سے منع فرمایا کہ ہوسکتا ہے کسی سبب آپ کو تاخیر ہو جائے اور وہ بلا سبب کھڑے رہیں، اس حدیث کو مسلم ابو داؤد و ترمذی اور نسائی نے بھی ذکر کیا ہے۔

باب لايسعىٰ الى الصلاة مستعجلا و ليقم بالسكينة و الوقار

(لا يسعىٰ) کا لفظ حدیثِ ابی ہریرۃ جو مسلم میں (ابن سیرین) کے حوالہ سے ہے، میں ہے (إذا ثوب بالصلاة فلا يسعىٰ إليها أحد كم) بخاری کی کتاب الجمعہ کی روایت میں ہے (فلاتأ توها تسعون) قرآن مجید کی سورۃ الجمعہ میں مذکور ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾ کی تطبیق کتاب الجمعہ میں ذکر ہوگی۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا سفيان عن يحي عن عبدالله بن أبي قتادة عن أبيه قال: قال رسول اللهﷺ: إذا أقيمت الصلاة فلا تقوموا حتى تروني، وعليكم بالسكينة۔ تابعه علي بن المبارك۔

سابقہ باب کی ہی حدیث ہے مگر اس میں (و عليكم بالسكينة) کا اضافہ ہے۔ علی بن مبارک کی متابعت کتاب الجمعہ میں موصول کی ہے۔

باب هل يخرج من المسجد لعلة

مسلم و ابو داؤد کی روایت (بطريق أبي الشعثاء عن أبي هريرة) میں مذکور ہے کہ انہوں نے اذان ہونے کے بعد ایک آدمی کو مسجد سے نکلتے دیکھ کر فرمایا: (أما هذا فقد عصى أبا القاسم) یہ باب لا کر استثناء کا ذکر کر رہے ہیں کہ کسی ضرورت کے پیشِ نظر نکلا جا سکتا ہے۔ حدیثِ باب میں آپ کے فعل سے ضرورت کے تحت نکلنا ثابت کر رہے ہیں جب کہ طبرانی نے الاوسط میں (من طريق سعيدبن المسيب عن أبي هريرة) مرفوعا روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: (لا يسمع النداء في مسجدي ثم يخرج منه إلا لحاجة ثم لا يرجع إليه إلا منافق) یعنی بغیر کسی ضرورت کے جو اذان کے بعد جاتا ہے پھر واپس نہیں آتا وہ منافق ہے۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله قال: حدثنا إبراهيم بن سعيد عن صالح بن كيسان عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن أبي هريرة: أن رسول اللهﷺ خرج و قد أقيمت الصلاة و عُدّلت الصفوف، حتى إذا قام في مصلاه انتظرنا أن يكبر، انصرف قال: مكانكم۔ فمكثنا على هيئتنا، حتى خرج إلينا يَنطِف رأسُه ماءً و قد اغتسل۔

(حتى إذا قام في مصلاه) مسلم کی (يونس عن الزهري) کی اسی روایت میں ہے (قبل أن يكبر) یعنی اللہ اکبر کہنے سے قبل چلے گئے (أبواب الغسل) میں گزرا ہے کہ آپ کو یاد آیا کہ آپ جنبی ہیں۔ یہ بظاہر ابو داؤد اور ابن حبان کی روایت جو ابو بکرہ سے ہے، کے متعارض ہے جس میں ہے کہ آنجناب فجر کی نماز کے لئے تشریف لائے (فكبر) تکبیر کہہ دی پھر اشارہ کیا کہ ٹھہرو، اسی طرح مالک عطاء بن یسار سے مرسلاً روایت کرتے ہیں کہ آپ نے کسی نماز کی تکبیر کہہ دی پھر اشارہ کیا کہ ٹھہرو، یا تو تطبیق کی یہ

صورت ہوگی کہ (فکبر) سے (أراد أن یکبر) یعنی تکبیر کہنا ہی چاہتے تھے، مراد لیا جائے گا یا یہ دو مختلف واقعات ہیں۔ عیاض اور قرطبی نے یہ احتمال ذکر کیا ہے جب کہ نووی کے بقول اظہر بات یہ ہے کہ دو واقعہ ہیں۔

ابن حبان کہتے ہیں کہ حقیقۃً ایسا ہی ہے۔ (انتظر أن یکبر) حال ہے۔ جب کہ (انصرف) اذا کا جواب ہے (قال علی مکانکم) بھی حال یا استئناف ہے۔ (ھئیتنا) یعنی اس طرح صفوں میں کھڑے رہے (ینطف) طاء کی زیر اور پیش دونوں طرح ہے، بمعنی یقطر۔ (وقد اغتسل) دارقطنی نے اپنی سند کے ساتھ ابو ہریرہ سے، اس کے بعد یہ اضافہ کیا ہے، (فقال إنی کنت جنبا فنسیت أن اغتسل) اس سے کئی فوائد ثابت ہوتے ہیں مثلاً انبیاء سے عبادت میں نسیان کا ظہور، ماءِ مستعمل کی طہارت، اقامت اور جماعت کے درمیان وقفہ کسی ضرورت کے تحت، کیونکہ دوبارہ اقامت کا کسی روایت میں ذکر نہیں بلکہ اس کے برعکس اگلی روایت میں ہے کہ واپسی کے بعد (فصلیٰ بھم) جماعت شروع کردی۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ دین کے معاملہ میں حیاء آڑے نہیں آنا چاہئے (اگر کسی امام کو ایک یا دو رکعت کے بعد یاد آئے کہ بے وضوء تھا، نماز چھڑا دے، خجالت کے پیشِ نظر امامت کو جاری نہ رکھے) یہ بھی کہ مقتدی امام کا انتظار کریں اگر زیادہ وقت ہو رہا ہے یا وقت نکلنے کا خطرہ ہے تو کسی اور کو امام بنا کر جماعت کرالیں یہ بھی کہ اقامت اور جماعت کے درمیان امام بات کرسکتا ہے۔ بعض نسخوں میں یہاں یہ بھی ذکر ہے کہ امام بخاری سے پوچھا کہ اگر ہم میں سے کسی کو ایسا واقعہ پیش آجائے تو یہی کرے، فرمایا ہاں پھر سوال ہوا کہ مقتدی کھڑے، رہ کر انتظار کریں یا بیٹھ بھی سکتے ہیں جواب دیا کہ اگر تکبیر کہہ کر امام نکلا ہے تو کھڑے رہیں وگرنہ بیٹھ سکتے ہیں۔ اس کے تمام راوی مدنی ہیں، اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب إذا قال الإمام: مکانکم حتی أرجع، انتظروہ

سابقہ باب ہی کا تسلسل ہے (سابقہ باب میں اذان کے بعد مسجد سے کسی ضرورت کے پیشِ نظر نکلنے پر عمومی استدلال کیا یعنی امام یا مقتدی کوئی بھی جاسکتا ہے یہاں بطورِ خاص امام کے جانے کی بابت باب باندھا ہے اور اس کے تحت جو حدیث لائے ہیں اس میں سابقہ باب کی حدیث کی نسبت زیادہ وضاحت ہے اس میں آپ کے جنبی ہونے کی وجہ سے ایسا کرنے کا ذکر ہے نیز یہ بھی ثابت کر رہے ہیں کہ اسی امام کا انتظار کیا جائے کیونکہ اس حدیث میں صراحتہ ہے (فصلی بھم) کہ واپس آکر آپ ہی نے نماز پڑھائی (گویا امامِ مقرر اور اس کی امامت کی اہمیت اور اس کا احترام اجاگر کر رہے ہیں)۔

حدثنا اسحاق قال: حدثنا محمد بن یوسف قال: حدثنا الأوزاعي عن الزھري عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن أبي ھریرة قال: أقیمت الصلاة، فسوی الناس صفوفھم، فخرج رسول اللہ ﷺ فتقدم وھو جنب۔ ثم قال: علی مکانکم۔ فرجع فاغتسل، ثم خرج ورأسه یقطُر ماء، فصلی بھم۔

اسحاق سے مراد ابن منصور ہیں جب کہ ان کے شیخ محمد بن یوسف فریابی امام بخاری کے بھی شیخ ہیں۔ ابنِ راھویہ بھی انہی محمد سے روایت کرتے ہیں بلکہ اس روایت کو بھی۔ ذرا مختلف سیاق کے ساتھ نقل کیا ہے۔ (فتقدم وھو جنب) سابقہ (الغسل) کی روایت میں صراحت ہے کہ مصلی پر کھڑے ہو کر تکبیر کہنا چاہی تب یاد آیا کہ جنبی ہیں۔ اس حدیث کو بھی مسلم نے الصلاۃ اور ابوداؤد نے

الصلاۃ اور الطہارۃ میں ذکر کیا ہے۔

باب قول الرجل ما صلينا

بعض علماء کا خیال تھا کہ اس قسم کا جملہ نہیں بولنا چاہیے۔ مثلاً نخعی کہتے ہیں کہ (لم يصل) کا لفظ نہیں بولنا چاہیے، اس کا رد کر رہے ہیں۔ ابن حجر کا خیال ہے کہ نخعی کا یہ قول اس شخص کے بارہ میں ہے جو نماز کے انتظار میں مسجد میں بیٹھا ہے اس کے لئے وہ مکروہ سمجھتے ہیں کہ کہے (لم نصل) کیونکہ ایک حدیث کے مطابق نماز کے لئے منتظر گویا نماز میں ہے لہٰذا اگر وہ یہ کہتا ہے تو گویا شارع کی ایک خبر کی نفی کرتا ہے اسی لئے ابن حجر کی رائے ہے کہ بخاری یہ باب لا کر نخعی کا رد نہیں کر رہے اگر رد کرنا ان کا مقصود ہوتا تو اس کی صراحت کر دیتے بلکہ اس کے برعکس ان کی مراد یہ واضح کرنا ہے کہ نخعی کا مذکورہ قول منتظرِ نماز آدمی کے بارہ میں ہے۔ اس سے قبل (فاتتنا الصلاة) کے ترجمۃ الباب میں ابن سیرین کا نام لے کر ان کی رائے کا رد کر چکے ہیں۔ حدیثِ باب میں خود آنحضرت بھی یہی لفظ استعمال کر رہے ہیں چنانچہ شاہ صاحب کی رائے ہے کہ ترجمۃ الباب میں (قول الرجل) کی بجائے خود آنحضرت کے حوالہ سے اس کا جواز ثابت کرنا زیادہ مناسب تھا۔ اس حدیث میں کسی (الرجل) سے ایسا کہنا مذکور نہیں لیکن اس حدیث کے بعض طرق میں الرجل۔ سے جو کہ حضرت عمر ہیں، سے یہی لفظ منقول ہیں اور بخاری کی عادت ہے کہ حدیثِ باب میں اگر ترجمہ والا لفظ نہ بھی ہو مگر اس کے کسی اور طریق میں وہ لفظ موجود ہو تو اس پر ترجمہ لے آتے ہیں۔ جندب کی حدیث طبرانی میں بھی ہے کہ لوگوں نے کہا: (يا رسول الله سهو نا فلم نصل حتى طلعت الشمس)۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا شيبان عن يحيىٰ قال: سمعت أبا سلمة يقول: أخبرنا جابر بن عبدالله: أن النبي ﷺ جاء ه عمر بن الخطاب يوم الخندق فقال: يا رسول الله، والله ما كدت أن أصلي حتى كادت الشمس تغرب، وذلك بعد ما أفطر الصائم- فقال النبي ﷺ: والله ما صليتها-فنزل النبي ﷺ إلى بُطحان و أنا معه، فتوضأ ثم صلى- يعني العصر-بعد ما غربت الشمس،ثم صلى بعدها المغرب-

حدیث کے باقی فوائد پہلے ذکر ہو چکے ہیں (و ذلك بعد ما أفطر الصائم) یعنی حضرت عمر کا آپ کے پاس آ کر یہ کہنا افطار کے بعد تھا، نماز انہوں نے مغرب سے کچھ پہلے ادا کر لی تھی۔ ایک اشکال یہ ہوا کہ وہ تو مغرب کے بعد آئے پھر یوم الخندق کیسے کہہ دیا، جواب یہ ہے کہ یہ اصطلاحاً کہا مراد زمان الخندق ہے (کیونکہ خندق کا معرکہ ایک دن تو نہیں چلا)۔

باب الإمام تَعرِض له الحاجةُ بعد الإقامة

یہ باب لا کر مسئلہ زیر بحث کو زیادہ وسعت دے رہے ہیں۔ (سابقہ باب میں جنابت کے پیش نظر اقامت اور جماعت کے درمیان وقفہ کا ذکر ہے اس سے کوئی نہ سمجھے کہ کس اور وجہ سے یہ وقفہ نہیں ہو سکتا۔ اس باب میں اقامت کے بعد آنجناب کے کسی آدمی کے ساتھ محوِ گفتگو کا تذکرہ ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ کسی بھی ضروری کام یا حاجت کے سبب اقامت کہی جانے بعد جماعت میں تاخیر کی جا سکتی ہے)۔

حدثنا أبو معمر عبدالله بن عمروقال: حدثنا عبدالوارث قال: حدثنا عبدالعزيز بن صهيب عن أنس قال: أقيمت الصلاة والنبيﷺ يناجي رجلا في جانب المسجد، فما قام إلى الصلاة حتى نام القوم۔

سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ مسلم کی روایت میں (عن أنس) کی بجائے (سمع أنساً) ہے۔ یہ نماز عشاء کا واقعہ ہے مسلم کی روایت میں صراحت ہے (اس روایت میں بھی۔ حتی نام القوم۔ سے یہی اشارہ ملتا ہے) (يناجي رجلا) اس کا نام نہیں ملا، کہا گیا ہے کہ ممکن ہے کوئی فرشتہ ہو جو وحی لے کر آیا ہو، ابن حجر اس کو بعید قرار دیتے ہیں۔ علامہ انور کہتے ہیں مجھے شوق پیدا ہوا کہ اس آدمی کا نام تلاش کروں حالانکہ حافظ ابن حجر اور عینی نے کہہ دیا کہ ہمیں اس کا نام معلوم نہ ہو سکا کئی کتب و دفاتر کھنگالنے کے بعد بخاری کی الادب المفرد میں ان کا نام مل گیا، کہتے ہیں علم جسم کی راحت کے ساتھ نہیں مل سکتا۔ فإن العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك۔ (جیسا کہ کہا گیا:

من طلب العلىٰ بغير كد أضاع العمر فی طلب المحال)

(حتى نام بعض القوم) مسند اسحق ابن راھویہ کی روایت میں (حتى نعس القوم) کا لفظ ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اس سے مراد ہلکی سی اونگھ نما نیند ہے۔ اسی لئے فراغت کے بعد آپ نے لوگوں کے اسی وضوء کے ساتھ نماز پڑھائی۔ (اس مسئلہ پر بحث گذر چکی ہے)۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ بلاضرورت اقامت اور تکبیر کے مابین وقفہ کرنا مکروہ ہے۔ اس سے احناف کے اس قول کہ (قدقامت الصلاة) کہنے کے ساتھ ہی امام کو تکبیر کہہ دینی چاہئے، کا رد ہوتا ہے ابن منیر کہتے ہیں کہ ترجمہ میں صرف امام کی کسی ضرورت کے پیش نظر تاخیر کا ذکر ہے چنانچہ اگر مقتدی کو کوئی کام آن پڑے تو تاخیر نہ کی جائے گی مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ مسلم کی ایک روایت میں اس کے بر عکس یہ ذکر ہے کہ اس آدمی نے کہا تھا: (فقال رجل لي حاجة) تو آنحضرت اس کے ساتھ مصروف گفتگو رہے۔ لیکن اس امر پر صاد کرتے ہیں کہ اگر کسی ضرورت کا تعلق امام کے ساتھ ہے تب تاخیر ہو سکتی ہے اگر معاملہ دو مقتدیوں کے درمیان ہے تب اس حکم کا اطلاق نہ ہوگا۔ اسے مسلم اور ابوداؤد نے بھی روایت کیا ہے۔

باب الكلام إذا أقيمت الصلاة

سابقہ ابواب میں اقامت اور تکبیر تحریمہ کے درمیان وقفہ کا ذکر ہوا اس موضوع کو توسیع دیتے ہوئے اس باب میں یہ ثابت کر رہے ہیں کہ اقامت کے بعد امام اور مقتدی کوئی بات کر سکتے ہیں، بعض نے جو مکروہ قرار دیا ہے ان کا رد کر رہے ہیں۔

حدثنا عياش بن الوليد قال: حدثنا عبدالأعلى قال: حدثنا حميد قال: سألت ثابتا البُناني عن الرجل يتكلم بعد ما تقام الصلاة، فحدثني عن أنس بن مالك قال: أقيمت الصلاة، فعرض للنبيﷺ رجل فحبسه بعدما أقيمت الصلاة۔ و قال الحسن: إن منعته أمه عن العشاء في جماعة شفقة عليه لم يطعها۔

اس سند کے بھی جملہ راوی بصری ہیں۔ حمید الطویل ثابت بنانی کے واسطہ سے اس کو حضرت انس سے روایت کر رہے ہیں۔ جب کہ مسند بزار و مسند احمد اور صحیح ابن حبان میں یہ روایت (حمید عن أنس) منقول ہے اور بزار کا کہنا ہے کہ عبدالأ علی، حمید کے بواسطہ ثابت' حضرت انس سے روایت میں متفرد ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ مذکورہ کتب حدیث کی روایت میں حمید عنعنہ کے ساتھ حضرت انس سے روایت کرتے ہیں اور وہ مدلس ہیں لہٰذا حمید کی روایت بواسطہ ثابت ہی متصل ہے جو عبدالأ علیٰ یہاں نقل کر رہے ہیں۔ اگرچہ متعدد روایات میں یہ ذکر ہے کہ آنجناب اقامت کے بعد فرمایا کرتے تھے: (أقیموا صفو فکم و تراصوا) وغیرہ مگر اس ترجمہ پر ان سے استدلال نہیں کیا کیونکہ وہ کلام، نماز ہی سے متعلقہ ہے اس حدیث میں عام کلام کا ذکر ہے اور اس سے استدلال زیادہ قوی ہے۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے بھی الصلاۃ میں ذکر کیا ہے۔ اذان کے ابواب یہاں اختتام پذیر ہوتے ہیں۔

خاتمہ

اس کتاب میں کل (۴۷) مرفوع احادیث ذکر ہوئیں (۶) ان میں سے معلق ہیں۔ (۲۳) احادیث مکرر ہیں اس میں اور سابقہ کتب میں، (۴) چار کے سوا باقی مسلم میں بھی ہیں۔ اس میں (۸) آثار صحابہ ومن بعدھم بھی ہیں۔

ابواب صلاۃ الجماعۃ والامامۃ

صحیح بخاری کے اکثر نسخوں میں یہ کتاب الأذان کا ہی حصہ ہے مگر المستخرج میں ابونعیم نے اس پر (کتاب صلاۃ الجماعۃ) کا عنوان قائم کیا ہے۔

باب وجوب صلاۃ الجماعۃ

وقال الحسن إن منعته أمه عن العشاء فی الجماعة شفقةً لم يطعها

یہاں وجوب کا لفظ استعمال کر کے اپنا موقف بیان کر رہے ہیں کہ جماعت کے ساتھ شمول واجب ہے۔ یہ ذکر نہیں کیا کہ ان کے ہاں وجوب الکفایہ ہے یا وجوب العین، اس مسئلہ میں امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ جماعت فرضِ کفایہ ہے اور عام افراد کی نسبت سنتِ مؤکدہ ہے۔ حسن کے اثر سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فرضِ عین ہے کیونکہ والدہ اگر از راہِ شفقت عشاء کی جماعت کے لئے مسجد جانے سے روکے تو ان کے نزدیک اس کی بات نہ مانے حالانکہ والدہ کی اطاعت واجب ہے الا یہ کہ وہ معصیت کا حکم دے، اس سے ظاہر ہوا کہ جماعت کا ترک ان کے ہاں معصیت ہے کیونکہ والدہ اگر نفلی روزہ افطار کرنے کا حکم دے تو اس کی بات ماننا واجب ہے اور اس کے ذمہ قضاء نہ ہوگی اور اسے روزہ کا ثواب بھی ملے گا، یہ بات حسن کے اسی اثر میں ان سے منقول ہے۔ جسے حسین بن حسن مروزی نے کتاب الصیام میں موصولاً ذکر کیا ہے۔ حدیثِ باب سے بھی یہی ظاہر ہو رہا ہے کہ جماعت کے ساتھ ادائیگی فرضِ عین ہے وگرنہ فرض کفایہ تو ادا ہو چکا تھا مگر اس کے باوجود آنجناب نے اس ارادہ کا اظہار فرمایا کہ ان لوگوں کے گھروں کو جلا دیں جو عشاء کی جماعت میں حاضر نہ ہوئے۔ عطاء، احمد، اوزاعی اور محدثینِ شافعیہ کی ایک جماعت کا بھی یہی مسلک ہے مثلاً ابوثور، ابن خزیمہ، ابن منذر اور ابن حبان۔ داؤد ظاہری تو اس حد تک مبالغہ کرتے ہیں کہ جماعت کی حاضری کو صحتِ نماز کی شرط قرار دیتے ہیں۔ بقول صاحبِ فیض،

امام احمد سے ایک قول بھی اسی طرح ہے۔ حنفیہ سے دو قول منقول ہیں۔ سنتِ مؤکدہ اور وجوب۔ بہت سے حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ فرضِ کفایہ ہے باقیوں کے نزدیک سنتِ مؤکدہ ہے۔ ابن بزیزہ کے بقول بعض اس حدیثِ باب کے ظاہر سے عدمِ وجوب پر استدلال کرتے ہیں۔ ان کے مطابق اگر جماعت فرضِ عین ہوتی تو آنجناب اس کو چھوڑ کر حاضر نہ ہونے والوں کے گھروں کو جلانے کیلئے جانے کا ارادہ کیوں فرماتے، لیکن یہ بعید ہے کیونکہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ اگر اپنے ارادہ پر عمل فرماتے تو بعد از فراغت جماعتِ ثانیہ کی صورت نماز نہ ادا فرماتے۔

فرضِ عین قرار نہ دینے والے حدیثِ باب کی متعدد تاویلات کرتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ آپ کا مذکورہ ارشاد از راہِ زجر و مبالغہ ہے، حقیقت مراد نہیں۔ یا یہ کہ اگر حقیقۃً فرضِ عین ہوتی تو آپ وضاحت فرما دیتے (حالانکہ اس سے زیادہ وضاحت کیا ہوسکتی ہے کہ ان کے گھر جلانے کا ارادہ ظاہر فرما رہے ہیں)۔ یہ بھی کہ آپ نے چونکہ آپ نے ارادہ کو عملی جامہ نہ پہنچایا، اس سے ظاہر ہوا کہ جماعت فرضِ عین نہیں اس کا ابن دقیق العید جواب دیتے ہیں کہ آپ کا ترکِ ارادہ، عدمِ وجوب پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ آپ کا ارادہ فرمانا وجوب کی دلیل ہے، نہ کرنے کی وجہ بیان کر دی۔ گویا اگر عورتوں اور بچوں کا خیال مانع نہ ہوتا تو آپ اپنے ارادہ پر عمل کر لیتے۔ یہ مسند احمد کی سعید مقبری کے طریق سے حدیث ابی ھریرہ میں موجود ہے۔ بعض نے یہ بھی کہا کہ وہ لوگ مطلقاً تارک نماز تھے لیکن مسلم کی روایت میں صراحت ہے کہ (لا يشهدون الصلاة) یعنی مسجد میں برائے نماز حاضر نہیں ہوتے۔ اور احمد کی روایت میں ہے (لا يشهدون العشاء في الجميع) ای (الجماعة) ابن ماجہ کی روایت میں بھی جماعات کو عدم حاضری کا ذکر ہے۔

بعض نے یہ بھی کہا کہ وہ منافقین تھے۔ لیکن منافقین کی تو نماز و دیگر عبادات کا اعتبار ہی نہیں صرف جماعت میں عدم حاضری پر اتنی سخت سزا نہیں دی جاسکتی۔ دوسرا منافقین کو آپ نے کبھی نفاق پر کوئی سزا نہیں دی، بلکہ آپ تو ان سے اعراض فرماتے تھے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ میرا بھی یہی خیال ہے کہ یہ حدیث منافقین کے بارہ میں ہے کیونکہ چند ابواب بعد ایک روایت آرہی ہے جس میں فرمایا کہ عشاء اور فجر سے بڑھ کو کوئی نماز منافقین پر بھاری نہیں ہے۔ مگر یہ نفاق المعصیت والے ہیں، نفاق الکفر والے نہیں۔ کیونکہ روایت میں ہے (ثم آتي قوما يصلون في بيوتهم ليست بهم علة) اور (منافقين نفاق الكفر) تو گھروں میں نمازیں نہیں پڑھتے تھے بلکہ مسجدوں میں ریاء اور سمعہ کے طور پر نماز ادا کر لیتے ہیں۔ گھر میں انہیں پڑھنے کی کیا ضرورت ہے کیونکہ ان کا تو ایمان و اعتقاد ہی نہیں ہے۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ چونکہ مذکورہ تحدید شدید کا تعلق عشاء اور فجر کی نمازوں کے ساتھ ہے لہٰذا ان کے لئے جماعت کی حاضری واجب ہے باقی کی نہیں کیونکہ ظہر و عصر کے اوقات لوگوں کے کام کاج اور کسبِ معاش کے اوقات ہیں مغرب کے وقت عموماً لوگ اپنے کام کاج سے گھروں کو واپس آتے ہیں لہٰذا ان تین نمازوں کیلئے جماعت کے ساتھ حاضری واجب عین نہیں جب کہ عشاء اور فجر میں لوگوں کے لئے مساجد میں حاضری سے روکنے والی چیز صرف سستی ہوسکتی ہے اور کچھ نہیں۔ لہٰذا ان کے لئے جماعت کی حاضری واجب ہے (ابن حجر کا یہی رجحان معلوم ہوتا ہے)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: والذي نفسي بيده، لقد هممت أن آمر بحطب فيحُطب۔ ثم آمر بالصلاة فيؤذَن لها، ثم آمر رجلا فيؤم الناس، ثم أخالف إلى

رجال فأحرق عليهم بيوتهم- والذي نفسي بيده، لو يعلم أحدهم أنه يجد عَرقا سمينا أو مر ماتين حسنتين لشهدوا العشاء-

(لقد هممت) لام جوابِ قسم کا ہے هَمَّ، سے مراد عزم ہے مسلم کی روایت میں اس کا سبب بھی مذکور ہے کہ آپ ایک مرتبہ نماز کے لئے تشریف لائے تو لوگ کم تھے اس پر آپ نے یہ فرمایا۔(أخالف إلى رجال) یعنی انہیں پیچھے سے جا پکڑوں، جوہری کہتے ہیں کہ لغت میں ہے (خالف إليه) یعنی (أتاه اذا غاب عنه) یا أخالف اپنے اصل معنی میں ہے یعنی اپنے اس کام کی مخالفت کرتے ہوئے ان لوگوں کی طرف جاؤں۔ یعنی نماز چھوڑ کر انہیں سزا دینے کے لئے جاؤں۔(عَرقا) یعنی ھڈی۔ خلیل کے نزدیک (عُراق) اس ہڈی پر بولیں گے جس پر گوشت نہ ہو، گوشت والی کو (عرق) کہیں گے۔ محکم میں اصمعی سے منقول ہے کہ (عرق) گوشت کے ایک ٹکڑے کو کہتے ہیں۔ ازھری کے نزدیک (عرق) (عراق) کی جمع ہے۔ ابن حجر کے بقول اصمعی کا معنی ،اس جگہ زیادہ مناسب ہے۔(أو مرما تين حسنتين) میم پر زبر اور زیر دونوں طرح آیا ہے (مرماة) کی تثنیہ ہے۔ خلیل کے بقول اس سے مراد بکری کے پائے کا گوشت ہے۔ مرماۃ، تیر کو بھی کہتے ہیں جس کے ذریعہ تیر اندازی کی مشق کرائی جاتی ہے یہ معنی بھی مراد ہوسکتا ہے۔ یعنی اگر کھانے کی چیز مثلاً گوشت کی لالچ دلائی جائے یا دو اچھے تیر دینے کی طمع دلائی جائے تو حاضر ہو جائیں (اس عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث منافقین سے متعلق ہے وگرنہ اہل ایمان تو ان چیزوں کی لالچ سے مبرا ہیں) شیخ مؤلف کے سوا تمام راوی مدنی ہی یہ (الأحكام) میں بھی ذکر ہوگی نسائی نے بھی (الصلاة) میں درج کی ہے۔

باب فضل صلاة الجماعة

وكان الأسود إذا فاتته الجماعة ذهب إلى مسجد آخر- وجاء أنس إلى مسجد قد صُلى فيه، فأذن و أقام وصَلى جماعة-

جماعت کی صورت نماز ادا کرنا واجب ہونے کے ساتھ ساتھ بہت فضیلت والا عمل ہے اس کے بیان میں یہ باب لائے ہیں۔(وكان الأسود) ابن یزید نخعی کبار تابعین میں سے ہیں، یہ اثر ابن أبی شیبہ نے (بسند صحیح) موصول کیا ہے، ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ ایسا وہ جماعت کی فضیلت کے پیش نظر کرتے تھے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ میرے خیال میں مصنف کا ایک مقصد یہ ثابت کرنا بھی ہے کہ گھر میں جماعت کرنے سے مسجد میں جماعت کے ساتھ شامل ہونا افضل ہے وگرنہ اسود کسی سبب محلہ کی مسجد میں جماعت فوت ہونے کی صورت میں گھر واپس آکر اہلِ خانہ کی جماعت بنا سکتے تھے لیکن کسی اور مسجد میں جا کر جماعت کی تلاش کرتے تھے (یہ بھی ثابت ہوا کہ مساجد میں نمازوں کے اوقات کا مختلف ہونا کئی دفعہ باعثِ برکت و رحمت ہے۔ ہم میں سے اکثر کا معمول ہے کہ اگر مسجدِ معتاد میں جماعت رہ گئی تو وہیں یا گھر میں تنہا نماز ادا کر لیتے ہیں بہتر ہے کہ کسی دوسری مسجد جا کر جماعت میں شمولیت کی فضیلت حاصل کریں بشرطیکہ وہاں کا امام صحیح العقیدہ ہو اور اعتدال کے ساتھ نماز پڑھاتا ہو۔ ورزش نہ کراتا ہو)۔

(وجاء أنس) اسے ابویعلی نے اپنی مسند میں (بطريق الجعد أبي عثمان) موصولاً نقل کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے بھی روایت کیا ہے۔ یہ بھی ذکر ہے کہ نمازِ صبح کا واقعہ ہے اور یہ کہ ان کے ساتھ بیس نوجوان تھے (ہوسکتا ہے یہ نوجوان ان کی اولاد

میں سے ہوں کیونکہ اللہ تعالی ۔نے آنجناب کی خدمت کے طفیل بہت زیادہ مال وعیال سے نوازا تھا۔) علامہ انور رقمطراز ہیں کہ اس سے جماعتِ ثانیہ پر استدلال ہے، ترمذی کے بقول احمد اور اسحاق کا یہی مسلک ہے جب کہ شافعی، مالک، سفیان اور ابن مبارک کے نزدیک بہتر ہے کہ انفرادی طور پر پڑھیں۔ ابو یوسف سے منقول ہے کہ دوسری جماعت ہوسکتی ہے مگر بغیر اذان واقامت کے ہو۔ اور امامِ مقرر کی جگہ پر بھی کھڑا نہ ہو۔ کہتے ہیں کہ ظاہر روایت میں اس کی صراحت ہے کہتے ہیں کہ ابو یوسف کا قول ان لوگوں سے متعلق ہے جن سے اتفاقاً جماعت چھوٹ گئی، اسے عادت بنالینا صحیح نہیں ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال:أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع و عشرين درجة۔

(صلاة الجماعة تفضل) مسلم کی اسی روایت کا سیاق زیادہ واضح ہے اس میں ہے (صلاة الرجل في الجماعة تزيد على صلاته وحده) (الفذ) یعنی منفرد، یہ (فذَ الرجل من أصحابه) سے ہے، جب ان سے الگ رہ جائے۔ (سبع و عشرين درجة) امام ترمذی کہتے ہیں عموماً ابن عمر کے علاوہ باقی راویوں نے (خمس و عشرون) کا عدد ذکر کیا ہے ابن عمر کی اس روایت کے تمام صحیح طرق میں 27 کا عدد ہی ہے مسلم کی روایت میں (بضع و عشرون) کا لفظ ہے وہ اس کے مغایر نہیں۔ کیونکہ بضع کا لفظ 3 تا 9 پر بولا جاتا ہے۔ وہ مبہم ہے اور اسکی توضیح باقی روایات میں مذکور عدد (سبع و عشرون) نے کر دی۔ 25 کا عدد ابو سعید، ابو ہریرہ (اسی باب میں) ابن مسعود (مسند احمد اور صحیح ابن خزیمہ میں) ابی بن کعب (ابن ماجہ اور حاکم کے ہاں) عائشہ اور انس سے (السراج کے ہاں) منقول ہے ان تمام روایات میں 25 ہے جب کہ ابی بن کعب کی روایت 24 یا 25، شک کے ساتھ مروی ہے۔ اس طرح صحیح روایات میں یا تو 25 یا 27 کا عدد ہے ان میں سے کون سا ارجح ہے۔ اس میں اختلاف ہے بعض 25 والی روایات کیونکہ یہ زیادہ ہیں جب کہ بعض نے 27 والی کو ارجح قرار دیا ہے کہ اس میں، عدل اور حافظ رواۃ کی طرف سے اضافہ ہے اور ثقہ کا اضافہ وزیادہ مقبول ہوتا ہے، اسی طرح اس عدد کی تمیز میں اختلاف ہے۔ ابو ہریرہ کی روایت کے سوا تمام روایات میں یا تو (درجۃ) تمیز ہے یا بعض میں بغیر تمیز کے ہے حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے مختلف طرق میں (ضعفاً)، بعض میں (جزءا) بعض میں (درجۃ) جب کہ بعض میں (صلاۃ) ہے حضرت انس کی روایت کے بعض طرق میں بھی (صلاۃ) ہے۔ بظاہر یہ رواۃ کی طرف سے مختلف الفاظ کے استعمال کا تصرف ہے۔ ابن اثیر کے بقول آنجناب نے (درجۃ) کا لفظ استعمال کیا ہے، باقی الفاظ رواۃ نے بالمعنیٰ کے طور پر استعمال کئے ہیں۔ یہ بات انہوں نے قیاسی طور پر کہی ہے کہ آپ علیہ السلام کا مقصد ثواب کی زیادتی بتلانا ہے اور وہ درجات کی صورت میں ہوتا ہے۔ بعضها فوق بعض۔ لیکن ابن حجر کہتے ہی کہ (جزءا) اور (ضعفا) کے الفاظ بھی ثابت ہیں۔

25 اور 27 کے عدد والی روایات کے درمیان کئی وجوہ سے تطبیق دی ہے مثلاً یہ کہ قلیل کا ذکر کثیر کی نفی نہیں ہے اس تاویل کے قائلین کے ہاں عبادات میں عدد کے مفہوم (حقیقی) کا اعتبار نہیں ہے۔ (یعنی یہ تمثیلاً ذکر ہوتا ہے) یا یہ کہ پہلے اللہ تعالی نے آپ کو 25 درجہ ثواب زیادہ بتلایا پھر 27 درجہ ثواب کی وحی آئی۔ تیسری توجیہہ یہ بھی دی گئی کہ عدد کا یہ اختلاف تمیز کے اختلاف کی بناء پر ہے مثلاً 25 جزء ذکر ہے یہاں 27 درجہ مذکور ہے تو درجہ جزء سے کم سمجھا جائے گا۔ لیکن ایک ہی روایت کے ایک طریق میں درجہ دوسرے طریق میں جزء کا لفظ ہے لہٰذا یہ توجیہہ زیادہ معتبر نہیں۔ بعض نے کہا کہ جزء دنیا میں جب کہ درجہ آخرت میں ہوگا ایک توجیہہ یہ بھی ہے

کہ ثواب کا یہ فرق مساجد اور گھر کے مابین مسافت کے حساب سے ہے، اگر مسافت زیادہ ہے تو ہر قدم پر ثواب ملنے کے پیش نظر جماعت کے مجموعی ثواب میں اضافہ ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے جامع مسجد اور غیر جامع مسجد یا چھوٹی جماعت اور بڑی جماعت کے فرق کے لحاظ سے ثواب میں فرق ہوسکتا ہے۔ یہ بھی کہ نمازیوں کے خشوع وخضوع میں فرق کے اعتبار سے بھی ثواب کا یہ فرق ہوسکتا ہے۔ بعض نے جہری اور سری نمازوں کے اعتبار سے، یا مسجد اور غیر مسجد کی جماعت کے لحاظ سے یا عشاء اور فجر کی جماعت کا زیادہ، باقیوں کا ثواب کم، اس قسم کی توجیہات ذکر کی گئی ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ میرے نزدیک سری اور جہری والی توجیہ زیادہ مناسب ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا الليث حدثني ابن الهاد عن عبدالله بن خَباب بن عن أبي سعيد الخدري أنه سمع النبيﷺ يقول: صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس و عشرين درجة۔

(سند میں عبداللہ بن یوسف نے جو صحیح کی کثیر احادیث کے امام مالک سے راوی ہیں، اس روایت کو لیث بن سعد امام المصر بیین جو امام مالک کے شاگرد ہیں سے روایت کر رہے ہیں) ایک اور راوی عبداللہ بن خباب ہیں یہ انصاری مدنی ہیں اسی نام کے ایک اور محدث ہیں، عبداللہ بن خباب بن حارث، مگر ان کی صحیح بخاری، و مسلم میں کوئی روایت نہیں۔ بعض نسخوں میں یہ روایت مذکور نہیں ہے

حدثنا موسى بن اسماعيل قال: حدثنا عبدالواحد قال: حدثنا الأعمش قال: سمعت أبا صالح يقول: سمعت أبا هريرة يقول: قال رسول اللهﷺ: صلاة الرجل في الجماعة تضعف على صلاته في بيته و في سوقه خمسا و عشرين ضِعفا، و ذلك أنه إذا توضأ فأحسن الوضوء، ثم خرج إلى المسجد لا يخرجه إلا الصلاة، لم يخطُ خطوة إلا رُفعت له بها درجة و حُط عنه بها خطيئةٌ۔ فإذا صلى لم تزل الملائكة تصلي عليه ما دام في مصلاه، اللهم صل عليه، اللهم ارحمه۔ ولا يزال أحدكم في صلاة ما انتظر الصلاة۔

(في الجماعة) حموی اور کشمیہنی کے نسخوں میں (جماعۃ) نکرہ ہے۔ (في بيته و في سوقه) بظاہر گھر یا بازار میں تنہا نماز پڑھے یا جماعت کے ساتھ پڑھے، مسجد کی جماعت میں پڑھنے سے 25 گنا ثواب کم ملے گا۔ لیکن چونکہ دیگر روایات میں تنہا نماز ادا کرنے کا ذکر ہے لہٰذا اسے بھی انہی پر محمول کیا جائے گا۔ (و ذلك انه توضأ الخ) اسلوب بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ ثواب میں اضافہ کی یہ وجوہات ہیں یعنی مسجد میں جا کر شاملِ جماعت ہونے کے سبب ثواب میں جو 25 یا 27 درجہ یا گنا اضافہ ہوتا ہے اس کا سبب ذکر فرما رہے ہیں کہ وضوء اچھے طریقہ سے کرتا ہے پھر نماز کی نیت سے مسجد کا رخ کرتا ہے اٹھنے والا ہر قدم اس کے ثواب میں ایک درجہ اضافہ اور ایک گناہ ختم کرتا جاتا ہے الخ اس سے اندازہ ہوا کہ گھر یا کسی اور جگہ جماعت کرانے کے باوجود مسجد کی جماعت کے ثواب کو نہیں پایا جاسکتا۔ جن روایات میں اس تفصیل کا ذکر نہیں ہے یعنی مطلق ہیں وہ مطلق اس حدیث سے مقید سمجھا جائے گا (اس سے اور بعض دیگر روایات سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وضوء گھر سے کر کے جانے کی بہت فضیلت ہے شاید ہر قدم کا ثواب باوضوء جانے کی صورت میں ہی ملتا ہو)۔ (خطوة) خاء پر زبر اور پیش دونوں طرح صحیح ہے جوہری کے بقول ضمہ کے ساتھ دو قدموں کے درمیان فاصلہ کو کہتے ہیں اور

فتحہ کے ساتھ (مرۃ) کا معنی دیتا ہے۔ (فی مصلاہ) یعنی اسی جگہ جہاں نماز پڑھی ہے، یہ مخرج غالب کے طور پر ذکر کیا ہے اگر نماز کے انتظار میں مشغول رہتے ہوئے مسجد کی کسی اور جگہ جا کر بیٹھ گیا تب بھی مذکورہ فضیلت کا حقدار رہے گا۔ (اللھم ارحمہ) یعنی یہ کہتے ہوئے۔ بعض روایات میں (اللھم اغفرلہ) یا (اللھم تب علیہ) بھی ہے۔

اس حدیث سے یہ بھی استدلال ہوتا ہے کہ اکیلے نماز پڑھنے سے فرض تو ادا ہوتا ہے مگر اس کا ثواب جماعت کی نسبت 25 یا 27 درجہ کم ہے۔ یعنی داؤد ظاہری کا یہ کہنا کہ جماعت، صحتِ نماز کی شرط ہے، درست نہیں ہے۔ (گویا دو وجہ سے گھر میں نماز ادا کرنے والا اس ثواب سے محروم رہتا ہے ایک وضوء کر کے جانے کی صورت میں اٹھنے والے ہر قدم کے بدلہ نیکی اور ایک گناہ کا مٹایا جانا دوسرا فرشتوں کا مسجد میں موجود نمازیوں کے لئے دعائے استغفار کرنا، اس سبب جماعت کی نماز کا ثواب بڑھ جاتا ہے) نیز یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جماعت کی یہ فضیلت ہر قسم کی جماعت کو حاصل ہوگی، بڑی ہو یا چھوٹی ہو۔ ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے بھی مل کر جماعت کرائی تو وہ بھی اس ثواب کے حقدار ہوں گے۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ مذکور ثواب یعنی 25 یا 27 درجہ کے حقدار تو بن گئے مگر بڑی جماعت کا ثواب اور بھی زیادہ ہو سکتا ہے۔ (واللہ یضاعف لمن یشاء) کیونکہ مسند احمد، صحیح ابن خزیمہ اور سنن أربعہ میں ابی بن کعب سے مرفوعا مروی ہے کہ (صلاۃ الرجل مع الرجل أزكىٰ من صلاته وحده و صلاته مع الرجلين أزكىٰ من صلاته مع الرجل و ما كثر فهو أحب إلى الله) لہٰذا چھوٹی مسجد اور جامع مسجد کی جماعتوں کا فرق ہوگا۔ اسی سبب بعض کے نزدیک اگر نماز چھوٹی جماعت میں ادا کر لی پھر بڑی جماعت کی شکل میں اور لوگ وہی نماز ادا کرنے آ گئے یا عام امام کے ساتھ نماز ادا کرنے کے بعد کوئی بڑے عالم، بزرگ تشریف لے آئے تو دوبارہ بھی پڑھ سکتا ہے (اسی طرح اگر کسی جماعت کے ساتھ آخری تشہد میں ملا، سلام پھیرنے سے قبل ایک اور جماعت بنی شروع ہوگئی تو میرا خیال ہے کہ وہ بھی ساتھ سلام پھیر کر بعد والی جماعت میں شامل ہو جائے۔ میں اسلامی یونیورسٹی کی مسجد میں بوقت ظہر ایسا ہی کرتا تھا مگر دل میں خلش رہی کہ پتہ نہیں ایسا کرنا صحیح ہے یا نہیں۔ اتنے برسوں بعد فتح الباری میں یہ پڑھ کر بہت بشاشت محسوس ہو رہی ہے کہ متقدمین میں سے بعض نے اس کو مستحب سمجھا ہے۔ امام مالک آخری بات یعنی بڑے عالم کی آمد کی صورت میں نماز دوبارہ پڑھ لے، کی موافقت کرتے ہیں مگر وہ اسے مساجدِ ثلاثہ کے ساتھ مقید کرتے ہیں۔

باب فضل صلاة الفجر في جماعة

سابقہ باب مطلقاً جماعات کی فضیلت کے بارہ میں ہے زیرِ بحث باب میں یہ استدلال کر رہے ہیں کہ پانچوں نماز کی جماعات فضیلت میں متساوی نہیں ہیں بعض کی فضیلت بعض سے زیادہ ہے مثلاً فجر کی جماعت کی فضیلت، ان کے خیال میں زیادہ ہے کہ اس وقت رات اور دن کے فرشتوں کا اجتماع ہوتا ہے، (شاید نمازِ عصر کی جماعت کی فضیلت بھی زیادہ ہو اسی طرح عشاء کی کہ وہ منافقوں پر بھاری ہے) ابن بطال کا خیال ہے کہ فجر کی جماعت کا ثواب 27 درجہ جب کہ باقی کا 25 درجہ زیادہ ہے دو درجہ کا اضافہ حدیث میں ذکر کردہ سبب یعنی فرشتوں کے اجتماع کی وجہ سے ہے۔ شاید اسی سبب حدیثِ ابی ھریرہ کے آخر میں ابن عمر کی 27 درجہ والی حدیث بھی ذکر کر دی ہے۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني سعيد بن المسيب

و أبو سلمة بن عبدالرحمن أن أبا هريرة قال: سمعت رسول اللهﷺ يقول: تفضل صلاة الجميع صلاة أحدكم وحده بخمس عشرين جزءا، تجتمع ملائكة الليل و ملائكة النهار في صلاة الفجر ثم يقول أبو هريرة: فاقرؤوا إن شئتم۔ ﴿إن قرآن الفجر كان مشهودا﴾ قال: شعيب: وحدثني نافع عن عبدالله بن عمر قال: تفضلها بسبع و عشرين درجة۔

(بخمس و عشرين جزءا) (قواعد کی رو سے 23 تا 29 اسی طرح 33 تا 39 الخ 93 تا 99 اعداد کی تمیز اگر مذکر ہے تو عدد کا پہلا جز ومؤنث ہوگا۔ اور اگر تمیز مؤنث ہے تو عدد کا پہلا جز و مذکر ہوگا) یہاں (جزءا) تمیز مذکر ہے لہٰذا (خمسة و عشرين جزء ا) ہونا چاہئے تھا، ابن حجر کہتے ہیں کہ بخاری کے تمام نسخوں میں اسی طرح (بخمس) ہے کیونکہ (جزءاً) درجۃً کی تاویل میں ہے چنانچہ (كتاب التفسير) کی اسی روایت میں (من طريق معمر عن الزهري) (خمس و عشرين درجة) کا لفظ روایت کیا ہے۔ (قال شعيب و حدثني نافع عن عبدالله بن عمر) شعیب جو حدیثِ ابی ہریرہ کے زہری سے راوی ہیں۔ (بطريق نافع عن ابن عمر) 27 درجہ کا لفظ روایت کرتے ہیں۔ امام مالک بھی نافع سے اسی طرح روایت کرتے ہیں۔ شعیب کی یہ سند، زہری والی سند کے ابتدائی راویوں کے ساتھ ہی ہے یعنی موصول ہے، کرمانی شارحِ بخاری اس کا معلق سمجھنا جانا بھی درست قرار دیتے ہیں مگر ابن حجر کے ہاں یہ بعید ہے یہ بھی کہتے ہیں کہ شعیب بن ابی حمزہ کی یہ سند صرف صحیح بخاری میں ہے کسی اور جگہ نہیں دیکھی۔ اس سند میں تین تابعی ہیں یعنی زہری سعید بن المسیب اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف۔

حدثنا عمر بن حفص قال: حدثنا أبي قال: حدثنا الأعمش قال: سمعت سالما قال: سمعت أم الدرداء تقول: دخل عليّ أبو الدرداء و هو مغضب، فقلت: ما أغضبك؟ فقال والله ما أعرف من أمة محمدﷺ شيئا إلا أنهم يصلون جميعا۔

سالم سے مراد ابن ابی الجعد ہیں اور یہ ام درداء کبریٰ نہیں جو کہ صحابیہ ہیں، وہ ابودرداء کی زندگی میں فوت ہوگئی تھیں بلکہ صغریٰ ہیں جو کہ تابعیہ ہیں۔ یعنی ان کی دوسری بیوی، صحابیہ ام درداء کا نام خیرہ تھا۔ جب کہ تابعیہ ابو درداء کے بعد لمبا عرصہ زندہ رہیں۔ سالم نے ابو درداء کا زمانہ نہیں پایا لہٰذا بالطبع ام درداء صحابیہ کا زمانہ بھی نہیں پایا۔ ان تابعیہ ام درداء کا نام ھجیمہ تھا۔ (من أمة محمد) یعنی تمام اعمال میں کچھ نقص یا تغیر در آیا ہے یعنی لوگوں کی وہ کیفیت نہیں رہی جو صحابہ کرام کے زمانہ میں تھی مگر جماعت کا وجود باقی ہے گویا شعار اسلام قائم ہے اگر چہ باطنی کیفیات میں خاصا فرق آ چکا ہے۔ وہ یہ بات حضرت عثمان کے آخری ایام کی بابت کر رہے ہیں۔ جوان کا بھی آخری زمانہ تھا۔ حضرت عمرؓ نے مختلف صحابہ کرامؓ اطراف و اکناف کے ملکوں اور شہروں میں بغرض تبلیغ اسلام روانہ کیا تھا اسی سلسلہ میں حضرت ابو درداء کو شام بھیجا تھا۔ ابن حجر تاسف سے کہتے ہیں اگر زمانہ عثمان تک کیفیات میں نقص و تغیر پیدا ہوگیا تو ہمارے زمانہ کا کیا حال ہوگا (اور ہمارے زمانہ کو بھی مدِ نظر رکھیئے۔ اسی لئے اقبال نے کہا تھا۔

ع رہ گئی رسمِ اذان روحِ بلالی نہ رہی

نیز: ع تیرا امام بے حضور تیری نماز بے سرور

ایسی نماز سے گذر ایسے امام سے گذر

افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ جو امام ستھری اور معتدل نماز کراتا ہے لوگ اسے پسند نہیں کرتے ہمارے محلّہ کی مسجد جو کہ احناف کی ہے، میں باقاعدہ حاجی قسم کے نمازیوں نے امام صاحب سے کہا کہ نماز جلدی جلدی پڑھایا کریں، نعوذ باللہ و نستغفراللہ و نتوب إلیہ و نسأله التوفیق)۔ اس حدیث کے تمام راوی کوفی ہیں اور یہ صرف صحیح بخاری میں ہے۔(من إفراد البخاري)

حدثنا محمد بن العلاء قال: حدثنا أبو أسامة عن بريد عن عبدالله عن أبي بردة عن أبي موسى قال: قال النبيﷺ: أعظم الناس أجرا في الصلاة أبعدهم فأبعدهم ممشىً، والذي ينتظر الصلاة حتى يصليها مع الإمام أعظم أجرا من الذي يصلي ثم ينام۔

(اس حدیث سے لوگوں کے ثواب میں تفاوت ظاہر ہو رہا ہے اس تفاوت کے کچھ ظاہری اسباب ہیں جن میں سے بعض یہاں مذکور ہوئے اور کچھ باطنی ہیں مثلاً خشوع اور توجہ میں ان کا فرق وغیرہ)۔ (أبعد هم الخ) اس پر بحث اگلے باب کے بعد ہو گی۔ دوسرا وہ آدمی جو (والذين ينتظر الخ) نماز کا منتظر رہا یعنی وقت سے قبل مسجد میں جا کر بیٹھا رہا اور جماعت کا وقت ہونے پر (حتی یصلیها مع الإمام) مسلم کی روایت میں اس کے بعد (في جماعة) کا لفظ بھی ہے۔تو یہ آدمی ثواب کے لحاظ سے اس آدمی سے بہتر ہے جو (الذی یصلی ثم ینام) جس نے اکیلے یا امام کے ساتھ نماز پڑھ لی پھر سو رہا۔

(یعنی ثوابِ ہر کس بقدر ہمت اوست) مسجد کو جتنا کسی نے وقت دیا اتنا اس کا ثواب بھی زیادہ ہو گا۔ چونکہ نماز کے بعد، (خصوصاً فجر کی نماز کے بعد) وہیں۔ بیٹھ کر ذکر اذکار کرنے کی بڑی فضیلت ہے، لہٰذا ایسا کرنے والا نماز پڑھ کر سو جانے والے سے بہتر ہوا شاید اس آخری جملہ سے اس حدیث کی ترجمۃ الباب، فضل صلاۃ الفجر۔ کے ساتھ مطابقت ہوئی۔بعض نے اس نماز سے کہ جس کے بعد نیند کا ذکر ہے، عشاء کی نماز مراد لی ہے۔ ان کے مطابق پھر اس حدیث کا ترجمۃ الباب سے کوئی تعلق نہیں بنتا۔ اس پر ابن منیر (المشی) کے تذکرہ سے باب کے ساتھ تعلق جوڑتے ہیں یعنی مسجد کو چلنا اور اس سلسلہ میں مشقت برداشت کرنا باعثِ فضیلت ہے اور فجر کے لئے (بالخصوص سردیوں میں) جانا زیادہ مشقت کا حامل ہے لہٰذا اس کا ثواب بھی زیادہ ہو گا کہ ابھی آنکھوں میں نیند بھی باقی ہوتی ہے۔

(خواب در وقتِ سحر گاہ گراں مے گردند)

اسی طرح حدیثِ ابی درداء کی مطابقت کی بابت ابن منیر کا ہی کہنا ہے کہ (یصلون جمیعا) سے ظاہر ہوتی ہے۔ کہ فجر کی نماز بطورِ اخص اس میں داخل ہے۔ بنسبت باقی نمازوں کے (یعنی جیسا کہ پہلے ذکر ہوا ظہر و عصر میں لوگ کسبِ معاش میں مشغول ہونے کی وجہ سے منتشر ہوتے ہیں، مغرب ان کی گھر واپسی کا وقت ہے، کچھ کو راستہ میں آلیتی ہے کچھ روزہ افطار کرنے کی وجہ سے لیٹ ہو جانے سے بچنے کی خاطر، گھر میں ہی ادا کر لیتے ہیں، عشاء کا وقت ہونے تک کافی لوگ سو جاتے ہیں چنانچہ بڑا اجتماع نماز فجر ہی میں ہوتا ہو گا کیونکہ سب کو جلد اٹھنا پڑتا تھا تا کہ اپنے کام کاج جا سکیں۔ (آج کل معاملہ الٹ ہے)۔ ابن حجر کہتے ہیں ابن منیر کے سوا کسی اور شارح نے ابو درداء کی حدیث کی مطابقت ثابت یا تلاش کرنے کی کوشش نہیں کی، حدیثِ ابو ہریرہ کی مطابقت تو ان کے آیتِ قرآنی ﴿ان قرآن الفجر کان مشهودا﴾ سے ظاہر ہو رہی ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ ان احادیث کو اس باب کے تحت اس ترتیب سے ذکر کرنا امام بخاری کا تفنن ہے۔ پہلی حدیث سے مناسبت بطریقِ خصوص، دوسری حدیث سے بطریقِ عموم جبکہ تیسری سے بطریقِ استنباط ہے۔ ترجمہ کا مفہوم یہ بھی ہوسکتا ہے کہ نمازِ فجر کی جماعت میں ادائیگی کی فضیلت بیان کر رہے ہیں۔ یا مطلقاً نماز فجر کی جماعت میں ادائیگی کی فضیلت، باقی نمازوں پر ثابت کر رہے ہیں یعنی افضیلت بیان کرنا مقصود نہیں۔ ابو ہریرہ کی حدیث پہلے مفہوم کی شاہد ہے جب کہ حدیثِ ابی داؤد دوسرے مفہوم کی جب کہ حدیثِ ابی موسیٰ دونوں مفاہیم کی شاھد ہے۔

(زیادہ قوی یہ ہے کہ مطلقاً فضیلت ذکر کر رہے ہیں کیونکہ اسی طریق سے اگلے باب میں نماز ظہر اول وقت میں ادا کرنے کی فضیلت، ایک اور باب میں عشاء کی جماعت کی فضیلت، اسی طرح ایک باب میں مغرب کی جماعت کی فضیلت پھر۔ باب من جلس فی المسجد ینتظر الصلاۃ۔ میں ہر نماز کی جماعت کی فضیلت ذکر کر رہے ہیں)۔

باب فضل التهجير إلى الظهر

بعض نسخوں میں (الی الظھر) کی جگہ (الی الصلاۃ) ہے اس پر (باب الاستھام فی الاذان) کے تحت بحث ہو چکی ہے۔

حدثنا قتيبة عن مالك عن سُمي مولى أبي بكر عن أبي صالح السمان عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: بينما رجل يمشي بطريق و جد غُصن شوكٍ على الطريق فأخره، فشكر الله له، فغفر له۔ ثم قال: الشهداء خمسة: المطعون، والمبطون، والغريق، وصاحب الهدم، والشهيد في سبيل الله وقال: لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول، ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا لا ستهموا عليه۔ ولو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا إليه ولويعلمون ما في العتمة والصبح لأتوهما ولو حبواً۔

بین، کے نون پر زبر کا اشباع کرتے ہوئے الف کا اضافہ ہوا پھر میم کا بطور ظرف زمان، فاعل اور فعل پر مشتمل جملہ کی طرف مضاف کرتے ہوئے اضافہ کیا گیا تو (بینما) ہوا۔

اس متن کے اندر تین احادیث ہیں، ایک آدمی کا قصہ جس نے راستہ سے کانٹے دار ٹہنی ہٹائی، شہداء کا ذکر، پھر (لو یعلم الناس ما فی النداء الخ) یہ حدیث (باب الاستھام) کے تحت الگ سے گذر چکی ہے۔ اسی میں موجود جملہ (لو یعلمون ما فی التھجیر الخ) سے اس ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے۔ وہاں (بطریق عبداللہ بن یوسف عن مالک) روایت کی گئی ہے جب کہ یہاں مالک سے روایت کنندہ قتیبہ بن سعید ہیں۔ جب کہ دوسری حدیث (شھداء) انہی کے حوالہ سے (الجہاد) میں آئے گی اور پہلی (المظالم) میں ذکر ہوگی۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ قتیبہ نے مالک سے ان تینوں کو اکٹھا روایت کیا تو مصنف نے اسی طرح ذکر کرنا مناسب جانا، (اکثر مرتبہ صرف باب سے متعلقہ حصہ ہی نقل کرتے ہیں)۔ اس طرح ترجمہ سے مناسبت صرف تیسری حدیث کی ہے بعض شراح نے بتکلف تینوں کی ترجمہ سے مطابقت ثابت کرنے کی کوشش کی۔ (فأخذہ) کشمیہنی کے نسخہ میں (فأخرہ) ہے (فشکر اللہ لہ) یعنی اس کے اس کام سے راضی ہوا، شعب الإیمان میں اس امر کا ذکر ہو چکا ہے۔ (الشہداء) پر (الجہاد) میں بحث ہوگی۔

باب احتساب الآثار

اصل مراد نمازوں کے لئے مساجد کی طرف چلنے کے لئے قدم پیمائی کرنا اور ان کا شمار ہے یعنی ان گنت نیکیاں ملتی ہیں۔ مصنف نے (الی الصلاۃ) کی قید ترجمہ میں ذکر نہیں کی تا کہ ہر اطاعت والے کام کی طرف چلنے کا شمول بھی اس میں ثابت ہو۔

حدثنا محمد بن عبدالله بن حوشب قال: حدثنا عبدالوهاب قال: حدثنا حميد عن أنس قال: قال النبيﷺ: يا بني سلمة ألا تحتسبون آثاركم۔ و قال مجاهد في قوله:﴿و نكتب ما قدموا و آثارهم﴾ قال خُطاهم۔ وقال ابن أبي مريم: أخبرنا يحييٰ بن أيوب حدثني حميد عن أنس: أن بني سلمة أرادوا أن يتحولوا عن منازلهم فينزلوا قريباً من النبيﷺ،قال فكره رسول اللهﷺ أن يُعروا المدينة فقال: ألا تحتسبون آثاركم۔ قال مجاهد: خطاهم: آثارهم، والمشي في الأرض بأرجلهم۔

سلمہ کا لام مکسور ہے، قبیلہ خزرج کی ایک بڑی شاخ تھی۔ اسماء میں سے (سلمہ) کا لام اکثر ساکن ہوتا ہے مگر یہاں اس پر زیر ہے۔ (ألا تحتسبون) احتساب کا اصل معنی (عد) یعنی شمار کرنا ہے، یہاں یہی مراد ہے (لیکن دینیات میں عموما) خالص نیت کے ساتھ تحصیلِ ثواب کی طلب کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ (وقال مجاهد الخ) یعنی اس آیت کی تفسیر میں کہا (گویا آثارھم کا معنی خطاھم اس حدیث سے مستنبط کیا ہے) یہ قول ابن ابی نجیح نے روایت کیا ہے۔ اور اسے عبد بن حمید نے موصول کیا ہے (قال ابن أبي مريم الخ) مستخرج میں ابُونعیم کہتے ہیں کہ یہ معلق ہے، یہ سعید بن حکم بن محمد بن اَبی مریم جمعی بصری ہیں، چونکہ سابقہ سند میں حمید الطویل عنعنہ سے روایت کر رہے ہیں۔ ابن اَبی مریم کی معلق میں بلفظِ تحدیث روایت کی ہے اس طرح تدلیس کا خدشہ نہ رہا۔ اس معلق کو ابن ابی مریم سے روایت کرنے والے احمد بن منصور ہیں۔

اس روایت میں آنجناب کے بنوسلمہ کو یہ فرمانے کا سبب ذکر کر رہے ہیں کہ جب انہوں نے ارادہ کیا کہ اپنے گھر مسجد نبوی کے قریب لے آئیں (تا کہ آنحضور اور آپ کی مسجد کا قرب نصیب ہوتا کہ ہر جماعت کو آسانی سے پا سکیں) آپ نے جنگی نقطہ نظر سے ان کا اپنی منازل خالی کر دینا مدینہ کے لئے مناسب نہ سمجھا۔ (أن يعروا) ایک نسخہ میں اس کے بعد (منازلهم) بھی ہے بمعنی (یترکوا منازلهم) لغت میں العراء (الأرض الخالية) کو کہتے ہیں، مسلم کی روایتِ جابر میں زیادہ وضاحت ہے کہتے ہیں کہ ہمارے گھر مسجد سے دور تھے (فأردنا أن نبتاع بيوتاً نقرب من المسجد) سراج کی روایت میں (من أجل الصلاة) کا بھی ذکر ہے ابن مردویہ کی اس روایت میں ذکر ہے کہ ہمارے گھر سلع پہاڑ کے قریب تھے سلع اور مسجد کے درمیان ایک میل کی مسافت ہے۔ ترمذی کی حدیثِ ابی سعید ہے کہ آنحضرت کے اس ارشاد کے بعد (فلم ينتقلوا) اپنا منتقلی کا پروگرام ترک کر دیا۔ (قال مجاهد الخ) وہی سابقہ قول جسے مزید وضاحت کے ساتھ ابن ابی مریم کی روایت میں ذکر کر رہے ہیں یہ قول لا کر اشارہ کر رہے ہیں کہ بنوسلمہ کا یہی معاملہ اس آیت کا شانِ نزول ہے، ابن ماجہ وغیرہ کی حدیث ابن عباس میں جسے (بطريق سماك عن عكرمة عنه) نقل کیا ہے اس کی صراحت ہے۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ نماز کے لئے زیادہ مسافت طے کر کے جانا زیادہ اجر وثواب کا باعث بنتا ہے اس سے یہ بھی اشارہ ملا کہ مساجد کے قریب رہائش اختیار کرنا مستحب ہے کیونکہ آنحضرت نے بنوسلمہ کو فقط اس نقطہ نظر سے روکا کہ مدینہ کی ایک سمت

خالی نہ رہ جائے اصل ارادہ اور اس کے سبب کا انکار نہیں فرمایا۔اس امر میں اختلاف ہے کہ کسی کا گھر اگر مسجد کے قریب ہے تو وہ نماز کے لئے جاتے ہوئے چھوٹے چھوٹے قدم اٹھائے اس نیت سے کہ حدیث کے مطابق اسے ہر قدم کے بدلہ اجر ملے گا، کیا اس کا اجر دور سے آنے والے کے اجر کے مساوی ہو جائے گا۔طبری کا میلان ہے کہ اس طرح اس کا اجر مساوی ہو جائے گا؟ ابن ابی شیبہ نے حضرت انس سے ایک روایت ذکر کی ہے جس میں ہے کہ میں زید بن ثابت کے ساتھ جانب مسجد چلا تو انہوں نے چھوٹے چھوٹے قدم اٹھائے اور کہا اس طرح میرے مسجد کی طرف اٹھنے والے قدم زیادہ ہو جائیں گے۔(یعنی ثواب بھی زیادہ ملے گا)۔
علامہ انور کہتے ہیں کہ لمبے یا چھوٹے قدم اٹھانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اصل معیار مسافت کا بُعد یا قرب ہے (فأبعد هم ممشیً) سے ان کا استدلال ہے۔بعض نے اس سے استنباط کیا کہ دور کی مسجد جانا چاہیے لیکن اگر اس طرح معمول بنانے سے قریب والی مسجد ویران ہوتی ہو تو یہ صحیح نہیں ہے۔زیادہ اولیٰ یہ ہے کہ قریب والی مسجد اللہ کے ذکر اور عبادت سے آباد کی جائے اس کا حق فائق ہے۔اسی طرح ابن حجر کہتے ہیں اگر کسی مسجد کا امام مبتدع (بدعتی) ہے (یا تیز تیز نماز پڑھاتا ہے یا کوئی اور دینی خرابی ہے) تو اس مسجد کو چھوڑا جا سکتا ہے۔حافظ ابن کثیر کہتے ہیں اس رائے میں کہ مذکورہ آیت بنی سلمہ کے بارہ میں نازل ہوئی، غرابت ہے کیونکہ پوری سورت مکی ہے، ابوحبان کہتے ہیں کہ سورت تو مکی ہے مگر اس آیت کی بابت ایک جماعت کا خیال ہے کہ مدنی ہے۔قسطلانی کہتے ہیں کہ یہی راجح ہے کیونکہ قوی سند والی حدیثِ ابن عباس مذکور اس کی مؤید ہے۔

باب فضل العشاء في الجماعة

حدثنا عمر بن حفص قال: قال حدثنا أبي قال: حدثنا الأعمش قال: حدثني أبو صالح عن أبي هريرة قال: قال النبيﷺ: ليس صلاة أثقل على المنافقين من الفجر والعشاء، و لو يعلمون ما فيهما لأتوهما ولو حبوا۔ لقد هممت أن آمر المؤذن فيقيم، ثم آمر رجلا يؤم الناس، ثم آخذ شعلا من نار فأحرق على من لا يخرج إلى الصلاة بعد۔

اس کے تحت ابو ہریرہ کی روایت لائے ہیں جس میں عشاء اور فجر کی فضیلت کا بیان ہے تو اس طرح یا تو مطلقاً فضلِ عشاء کا ذکر مقصودِ ترجمہ ہے یا اس کی باقی نمازوں کی جماعت پر افضلیت ثابت کرنا مقصود ہے۔ابن حجر دوسرے احتمال کو واضح قرار دیتے ہیں۔کیونکہ فجر کی افضلیت تو سابقہ باب میں ثابت کر چکے ہیں اور جو افضل کے مساوی ہے یعنی عشاء وہ بھی افضل ہوا۔
(ليس صلاة أثقل) بعض نسخوں میں (صلاة) کا لفظ نہیں ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ منافقوں پر ہر نماز ثقیل ہے مگر فجر وعشاء اثقل یعنی زیادہ ثقیل ہیں۔قرآن مجید میں ہے ﴿و لا يأتون الصلاة إلا كسالىٰ﴾ اس کا بھی یہی مفہوم ہے۔(لأ توهما) ضمیر کا مرجع (الصلاتين) ہے یعنی اس جگہ جہاں دونوں نمازیں جماعت کی صورت ادا کی جاتی ہیں، مراد، مسجد (حبواً) لڑھک کر، یعنی اگر ان کی فضیلت کا انہیں علم ہو تو بچوں کی طرف لڑھک کر بھی آنا پڑے تو ضرور آئیں مراد یہ کہ اگر چلنے سے کوئی عذر مانع ہو تو بھی کسی صورت پیچھے نہ رہیں ابن ابی شیبہ کی حدیث ابی الدرداء میں (ولو حبواً على المرافق والركب) یعنی کہنیوں اور گھٹنوں کے بل بھی آنا پڑے تو آئیں۔باقی بحث گذر چکی ہے۔ایک رائے یہ بھی ہے کہ تہدیداً منافق کا لفظ استعمال کیا ہے وگرنہ وہ مومن ہی ہیں

جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا کہ اس نفاق سے مراد نفاق المعصیت ہے نہ کہ نفاق الکفر ۔ (لا يخرج الى الصلاة بعد) ای (بعد أن يسمع النداء) یا (بعد أن يبلغه هذا التهديد) بغیر کسی عذر کے گھر میں عشاء پڑھنے کے بارہ میں یہ تہدید ہے۔

باب اثنان فما فوقهما جماعة

ترجمہ کی یہ عبارت ضعیف طرق سے مروی ایک حدیث کے ہیں۔ سنن ابن ماجہ میں حضرت ابوموسی سے، معجم البغوی میں حکم بن عمیر سے، أفرادِ دارقطنی میں ابن عمر سے، بیہقی میں أنس، طبرانی کی اوسط میں ابوامامہ اور مسند احمد میں ابوامامہ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے ایک آدمی کو تنہا نماز پڑھتے دیکھ کر فرمایا: (ألا رجل يتصدق على هذا الخ) پھر کہا: (هذان جماعة) هذا ان والے جملہ کے علاوہ باقی قصہ ترمذی اور ابوداؤد میں صحیح سند کے ساتھ منقول ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يزيد بن زُريع قال: حدثنا خالد عن أبي قلابة عن مالك بن الحويرث عن النبي ﷺ قال: إذا حضرت الصلاة فأذنا و أقيما، ثم ليؤمكما أكبر كما۔

معمولی فرق کے ساتھ یہ حدیث (باب الأذان للمسافر) میں ذکر ہو چکی ہے، اس میں اگرچہ صراحۃً ترجمہ میں مذکور مسئلہ کا بیان نہیں ہے مگر استدلالاً یہی ثابت ہو رہا ہے (ثم ليؤمكما أكبر كما) یہ محلِ ترجمہ ہے وگرنہ آپ صرف نماز پڑھنے کا حکم دیتے امامت کرانے کا نہ فرماتے۔ (امامت اور اقامت وہیں ہوگی جہاں جماعت ہوگی) ایک اعتراض یہ ہے کہ مالک تو کثیر افراد پر مشتمل وفد کے ساتھ حاضرِ خدمت ہوئے تھے تثنیہ کے صیغوں کا ذکر شاید راویوں کا تصرف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دو الگ واقعات ہیں۔

باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة و فضلِ المساجد

یہ بھی جماعت کی فضیلت کے بارہ میں ہے کیونکہ مسجد میں بیٹھ کر انتظار، جماعت کا ہی ہوگا۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: الملائكة تصلي على أحدكم ما دام في مصلاه مالم يحدث: اللهم اغفرله، اللهم ارحمه۔ لايزال أحدكم في صلاة ما دامت الصلاة تحبسه، لا يمنعه أن ينقلب إلى أهله إلا الصلاة۔

(ما دام في مصلاه) كتاب الطہارہ میں (ينتظر الصلاة) کا بھی ذکر ہے (لا يزال أحد كم الخ) یہاں سے آخر تک موطا مالک میں بطور مستقل حدیث کے منقول ہے۔ (في صلاة) یعنی ثواب کا مستحق ہوگا نہ کہ حکماً نماز میں ہوگا، (لا يمنعه الخ) اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر نماز کے علاوہ کسی اور مصروفیت کے سبب مسجد میں ٹھہرا ہے تو پھر اس ثواب کا مستحق نہ ہوگا۔ اگلی نماز کا انتظار کرتے ہوئے تلاوت، ذکر یا اگر کچھ دیر راحت میں بھی گذارے، پھر بھی اسی حکم میں ہے (یعنی مادام في مصلاه) کا لازمی تقاضہ نہیں کہ یہ سارا وقت عبادت ہی میں گذارے، کیونکہ اصل نیت یہ ہے کہ اگلی نماز ادا کر کے ہی گھر جاؤں گا۔ (ما لم يحدث) کی قید سے ثابت ہوتا ہے کہ سونے سے فرشتوں کا اس کے لئے دعاء واستغفار کا سلسلہ منقطع ہو جائے گا۔ لیکن حدیث کا اگلا حصہ (لا يزال أحد كم الخ) میں سونے کی نفی نہیں ہے۔ (مسجد میں ایک نماز پڑھ کر اگلی نماز کی نیت سے باقی رہنے والا اگر چہ کچھ وقت سو بھی جائے تب بھی

اسی حکم میں ہوگا) اس حدث سے مراد حدث الفرج ہے مگر حدث الید وللسان سے پرہیز بھی بقول ابن حجر اس میں (من باب الاولی) شامل ہے۔

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا يحي عن عبيد الله قال: حدثني خُبيب بن عبدالرحمن عن حفص بن عاصم عن أبي هريرة عن النبيﷺ قال: سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: الإمام العادل، و شاب نشأ في عبادة ربه، و رجل قلبه معلق في المساجد، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه و تفرقا عليه، و رجل طلبته امرأة ذاتُ منصب و جمال فقال: إني أخاف الله، و رجل تصدق أخفى حتى لا تعلم شمالُه ما تنفق يمينه، و رجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه۔

سند میں یحی قطان، عبید اللہ ابن عمر عمری اور خبیب جو کہ عبید اللہ کے ماموں ہیں، جب کہ حفص بن عاصم عبید اللہ کے دادا اور حضرت عمر کے پوتے ہیں۔ مؤطا میں یہ روایت خبیب کے حوالہ سے ہی (عن أبي سعيد أو أبي هريرة) یعنی شک کے ساتھ ہے جب کہ ابوقرہ نے امام مالک سے (أو) کی بجائے (و) کے ساتھ نقل کی ہے یعنی دونوں سے۔ مصعب زبیری ان کے متابع ہیں۔ لیکن یہ شاذ ہے باقی اصحابِ مالک نے (أو) کے ساتھ روایت کیا ہے) (سبعة) سات قسم کے بندے جنہیں بروزِ قیامت سایہ عرش نصیب ہوگا۔ علامہ ابوشامہ عبدالرحمٰن بن اسماعیل نے اس نظم میں یوں ذکر کیا ہے۔

و قال النبي المصطفىٰ إن سبعة — يظلهم الله الكريم بظله
محب عفيف ناشئي متصدق — و باكٍ مصل والإمام، بعد له

ان سات کے علاوہ دیگر روایات میں اور لوگوں کا بھی ذکر ہے، مثلاً مسلم کی ابوالیسر سے روایت میں مرفوعاً ہے، (من أنظر معسراً أو وضع له أظله الله في ظله يوم لا ظل إلاظله) یعنی جس نے تنگ دست قرضدار کو مہلت دی یا معاف ہی کر دیا، اس کو بھی یہ سایہ حاصل ہوگا۔ گویا اصل مقصود عددِ محدد نہیں ہے (ویسے بھی سات اور ستر کا عدد عربی میں کثرت پر دلالت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے)) ابن حجر کہتے ہیں کہ میں نے اس باب کی احادیث کا تتبع کیا ہے مجھے دس سے زائد خصال ملی ہیں (یعنی مذکورہ سات کے علاوہ) ان میں سات کو جو جیدا سانید کے ساتھ ہیں، میں نے ابوشامہ کی سابقہ نظم کے وزن و قافیہ پر موزوں کیا ہے۔ (ابن حجر ایک صاحب دیوان شاعر ہیں، شعبہ عربی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں ان کی شاعری میں ایم اے کے مرحلہ میں، ایک مقالہ بھی لکھا گیا ہے)۔

و زدتُ سبعة أظلال غازٍ وعونه — وإنظارذي عُسر و تخفيف حمله
و إرفاد ذي غرم و عون مكاتب — و تاجر صدق في المقال و فعله

اظلال الغازی کا ذکر ابن حبان وغیرہ کی حدیثِ عمر میں ہے، عونِ مجاھد کا تذکرہ احمد اور حاکم کی سہل بن حنیف سے روایت میں ہے، انظارِ معسر اور وضع کا ذکر صحیح مسلم کی روایت میں ہے۔ ارفادِ غارم اور عونِ مکاتب کا ذکر بھی احمد و حاکم کی سہل بن حنیف سے روایت میں ہے، جب کہ تاجرِ صدوق کا ذکر بغوی نے شرح السنۃ میں سلمان فارسی سے روایت میں اور ابوالقاسم تیمی نے حضرت انس

سے روایت میں کیا ہے۔ کہتے ہیں پھر تلاش سے سات اور خصال ملیں ان کو نظم کیا ہے پھر سات اور ملیں لیکن ان کی احادیث ضعیف ہیں میں نے ان تمام اور ان کے بارہ میں کہی گئی نظموں کو الأمالی کی ایک فصل بعنوان (معرفة الخصال المؤصلة إلى الإظلال) میں جمع کر دیا ہے (اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ سات قسم کے شہید ہیں وہاں بھی سات کا عدد کثرت پر دلالت کے لئے ہے، تتبع اور تلاش سے ساٹھ کے لگ بھگ شہداء کا ذکر حدیث سے ماخوذ کر کے جمع کیا گیا ہے۔و رحمتي و سعت كل شيء۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ ان احادیث سے استفادہ کر کے میں نے ایک ضابطہ نکالا ہے وہ یہ کہ ہر مؤلم علت سے یا مرضِ ہائل سے یا بلاءِ مفاجی، سے فوت ہونے والا شہید ہے بطور مثال، مبطون، پہلی قسم سے۔مطعون، دوسری قسم سے۔اور غریق تیسری قسم سے بطور مثال ذکر کیا گیا ہے۔ اجہوری مالکی نے اپنے ایک سالہ میں ساٹھ قسم کے شہداء کا ذکر کیا ہے سیوطی کا بھی شہداء کے بارہ میں ایک رسالہ ہے۔(فی ظله) ابن حجر کہتے ہیں کہ ہر چیز کا سایہ اللہ تعالیٰ کا ہی مِلک ہے تو اس لحاظ سے یہ اضافت، اضافتِ تشریف و امتیاز ہے جس طرح کعبہ کو بیت اللہ کہا جاتا ہے۔ جب کہ ہر مسجد ہی بیت اللہ ہے بعض نے کہا ظل سے مراد (کرامته و حمايته) ہے جیسے کہتے ہی (فلان في ظل الملك) یعنی اس کی حمایت اسے حاصل ہے۔ یہ عیسیٰ بن دینار کا قول ہے۔عیاض بھی اسے قوی گردانتے ہیں۔ایک قول یہ بھی ہے کہ اس یہ مراد عرش کا سایہ ہے اس کی تائید سعید بن منصور کے ہاں حدیثِ سلمان سے ہوتی ہے جس میں (في ظل عرشه) کالفظ ہے اس کی سند قوی ہے۔اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ اسے بروزِ قیامت مقید کیا گیا ہے جب کہ اللہ کی حمایت وعنائت تو دنیا میں بھی مل سکتی ہے۔ یہ ابن المبارک کی عبداللہ بن عمر سے روایت میں ہے اور یہ کتاب الحدود میں ذکر ہوگی۔اس سے اس قول کا رد بھی ہوتا ہے کہ یہ طوبیٰ جو ایک شجرِ جنت ہے، کا سایہ یا جنت کا سایہ ہے کیونکہ جنت کا سایہ تو سبھی کو جو اس میں جائیں گے، نصیب ہوگا نہ کہ سات قسم کے بندوں کو۔ دوسرا یہ کہ وہ قیامت کے دن نہیں بلکہ جنت میں داخلہ کے بعد ہوگا۔علامہ انور کہتے ہیں لفظ ظل کی تشریح ہر کسی نے اپنے ذوق کے مطابق کی ہے بلیغ کے ہاں یہ اس کی بے پایاں شفقت وعطوفت سے کنایہ ہے، صوفیاء اسے تجلی کا ایک پرتو قرار دیتے ہیں۔

(الامام العادل) امام مالک سے بعض رواۃ نے (العدل) بھی روایت کیا ہے یہ بطور مبالغہ کے ہے اس سے مراد حاکمِ عام سے لے کر ہر سطح کا حاکم ہے جو بھی مسلمانوں کے کسی معاملہ کا نگران بنایا جائے اگر وہ اپنے فرائض عدل و انصاف سے سرانجام دے گا تو سایہ کا حقدار بنے گا۔ اس عام مفہوم کی تائید مسلم کی ابن عمر سے مرفوع روایت سے ہوتی ہے کہ (إن المقسطين عندالله على منابر من نور عن يمين الرحمن) گویا تمام انصاف پرور مراد ہیں۔(وشاب) بڑھاپے میں تو نیکی کا جذبہ کافی لوگوں میں پیدا ہو ہی جاتا ہے جوانی میں عبادت و زہد معرکہ کا کام ہے ہر قسم کی شہوت وھوئی کا پے در پے مقابلہ آسان نہیں ہے اس لئے جوان عُبّاد ہی اس ثواب کے مستحق ٹھہریں گے۔ابن عمر کی حماد بن زید کے واسطہ سے روایت میں (حتى توفي على ذلك) کا اضافہ ہے اسے جوزقی نے نکالا ہے۔حدیثِ سلیمان میں ہے (أفنیٰ شبابه و نشاطه في عبادة الله)۔(معلق في المساجد) معلق کا اصل معنی ہے لٹکایا ہوا۔ گویا مسجد میں کسی لٹکائی ہوئی چیز مثلاً قندیل (پنکھا وغیرہ) سے تشبیہ دی کیونکہ اپنے اوقات کا ایک غالب حصہ مسجدوں میں گذارتا ہے۔ یہ معنی بھی کیا جاتا ہے کہ اس کا دل مسجد ہی میں اٹکا رہتا ہے اگر چہ جسمانی طور پر باہر ہی کیوں نہ ہو، جوزقی کی روایت میں (كأنما قلبه معلق الخ) کا جملہ ہے، اس کا مادہ تعلیق کی بجائے (علاقة) بھی ہوسکتا ہے جس کا معنی ہے شدید محبت، احمد کی

روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے جس میں (فی) کی بجائے (بالمساجد) ہے اسی طرح سلمان کی روایت میں (من حبها) کا لفظ ہے ایک روایت (معلق) کی جگہ (متعلق) ہے۔امام مالک کی روایت میں یہ بھی ہے (إذا خرج منه یعود إلیه) کام یا ضرورت کے تحت مسجد سے جاتا ہے پھر جلد از جلد واپس آنے کی کرتا ہے۔ یہی محلِ ترجمہ ہے کیونکہ اس سے مساجد کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ (اسی طرح ترجمہ کے پہلے جزو سے بھی مطابقت ظاہر ہو رہی ہے کہ اگر مسجد سے اس کا تعلق اور اس میں زیادہ سے زیادہ وقت گذارنے کا سبب نمازوں کا انتظار بھی ہے)

(تحابا) اصل میں (تحاببا) ہے یعنی ایک دوسرے سے محبت کی۔حماد بن زید کی روایت میں ہے (ورجلان قال کل منهم للآخر إني أحبك في الله اجتمعا الخ) یعنی یہ دینی محبت ان کے درمیان ہمیشہ رہی کسی دنیوی سبب سے منقطع نہیں ہوئی حتی کہ موت نے جدا کر دیا، اس سے یہ نہیں مراد کہ ہمیشہ اکٹھے رہے بلکہ بوجہ نیکی، تدین اور تقوی کے آخر تک باہمی تعلق رہا (غیاب میں ایک دوسرے کے لئے دعا کرتے رہے، سلام بھجواتے رہے گویا اس محبت وتعلق کا سبب کوئی دنیاوی مقصد یا غرض نہ تھی، دین نے ایک دوسرے سے قریب کیا) (و رجل طلبته ذات منصب و جمال) احمد کی یحیی قطان سے روایت میں ذات سے قبل (امرأة) کا لفظ بھی ہے مسلم اور بخاری کی کتاب الحدود میں ابن مبارک سے روایت میں بھی یہ لفظ مذکور ہے۔منصب سے مراد شرف وحسب ہے، مالک کی روایت میں (ذات حسب) کا لفظ ہے۔یعنی گناہ کا داعیہ بڑا قوی اور جاذب تھا (کسی گری پڑی نے دعوتِ گناہ نہ دی تھی) پھر بھی خوفِ خدا کی وجہ سے انکار کر دیا، ابن مبارک کی روایت میں (إلی نفسها) اور شعب میں بیہقی کی (أبو صالح عن أبي هريرة) کی روایت میں (فعرضت نفسها علیه) کی عبارت ہے بظاہر اور قریب ترین مفہوم یہی ہے کہ گناہ کی دعوت دی، قرطبی نے جزم کے ساتھ یہی مطلب ذکر کیا ہے۔بعض نے یہ بھی کہا کہ ممکن ہے شادی کی دعوت مراد ہو مگر اس خیال سے کہ اس جاہ و جمال والی سے شادی کر کے کہیں عبادت سے غافل نہ ہو جائے، انکار کر دیا مگر (والأول أظهر) پہلا مفہوم قوی اور ظاہر ہے کیونکہ (إني أخاف الله کے جملہ سے بھی پہلے معنی کا راجح و اظہر ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ جس خدا کے خوف کے باعث اس گناہ سے بچا وہی خدا بروز قیامت اپنے ظلِ عاطفت میں جگہ دے گا)

(تصدق أخفیٰ) اخفیٰ فعل ماضی ہے اور جملہ حالیہ ہے احمد کی روایت میں (فأخفیٰ) ہے بخاری کی کتاب الزکاۃ میں (فأخفاها) ہے مؤطا مالک میں بھی اسی طرح ہے (حتی لا تعلم شماله ما تنفق یمینه) اس حدیث کی بخاری وغیر بخاری کی اکثر روایات میں اسی طرح ہے لیکن صحیح مسلم کی روایت میں ترتیب الٹ ہے یعنی (حتی لا تعلم یمینه ما تنفق شماله) ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ علوم حدیث کی انواع میں سے ایک نوع ہے جسے مقلوب کہا جا سکتا ہے اس کی ایک مثال ابن ام مکتوم کے رات کو اذان دینے کی پہلے گذر چکی ہے۔کبھی سند مقلوب ہوتی ہے کبھی متن۔۔قاضی عیاض کہتے ہیں کہ درست عبارت وہی ہے جو صحیح بخاری و دیگر کی روایت میں ہے کیونکہ صدقہ دینے میں سنت، دائیں ہاتھ سے دینا ہے اسی لئے (الزکاۃ) میں امام بخاری (باب الصدقة بالیمین) کے عنوان سے باب بھی لائے ہیں۔مسلم کی روایت میں جو ترتیب ہے۔وہ کسی راوی کا وہم ہے بعض کا قیاس ہے کہ یہ وہم ان کے شیخ الشیخ یحییٰ قطان کا ہے مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ مسند احمد میں قطان کی اسی روایت میں (شماله) کا لفظ پہلے ہے لہٰذا یہ وہم ان کی طرف سے نہیں ہوسکتا کیونکہ زیر نظر روایت بھی قطان سے ہی بواسطہ محمد بن بشار ہے جب کہ (الزکاۃ) میں قطان سے بواسطہ مسدد، اسی طرح اسماعیلی

نے ان سے بواسطہ یعقوب دورقی اور حفص بن عمر، سب میں اسی طرح (شمالہ) کا لفظ مقدم ہے لہٰذا واہم کوئی اور ہیں بہرحال مسلم اور بخاری وغیرہ کی روایات میں ترتیب الفاظ کے فرق سے اصل مفہوم متاثر نہیں ہوتا کیونکہ اصل مفہوم ہے اخفائے صدقہ، وہ دونوں طرح ثابت ہورہا ہے، یہ حدیث تمام طرق کے ساتھ صرف حضرت ابوہریرہ سے منقول ہے صرف مؤطا میں، جیسا کہ ذکر ہوا شک کے ساتھ ہے ان سے یا حضرت ابوسعید سے، اسی طرح ابوہریرہ سے صرف حفص اور ان سے صرف خبیب کے واسطہ سے ہی مروی ہے بیہقی نے (من طريق سهيل بن أبي صالح عن أبي هريرة) روایت کیا ہے مگر سہیل سے روایت کنندہ عبداللہ بن عامر ضعیف ہیں مگر متروک نہیں، متابعات میں ان کی روایت لی جاسکتی ہے اسی طرح سعید بن منصور نے اس کا سلمان فارسی سے اخراج کیا ہے مگر وہ موقوف ہے اگرچہ حکماً مرفوع ہے۔ دائیں کے فی سبیل اللہ خرچ کرنے کا بائیں کو پتہ نہ چلے، شدید مبالغہ کے طور پر بیان کیا یعنی صدقات میں شدید اخفاء سے کام لینا چاہیے تاکہ ریاکاری سے محفوظ رہا جاسکے۔

یہ دراصل تشبیہ ہے ایک روایت میں جو جوزقی نے حماد بن زید کے حوالہ سے نقل کی ہے (کأنما) کا لفظ بھی مذکور ہے۔ (من ذكر الله خاليا) یہ ذکر زبان سے بھی ہوسکتا ہے اور دل سے بھی یعنی تذکُّر۔ خلوت میں چونکہ ریاء کا کوئی خدشہ نہیں لہٰذا اس کی بہت فضیلت ذکر کی (خاليا) سے مراد غیر اللہ کی طرف التفات وتوجہ سے خالی بھی ہوسکتا ہے یعنی خالصۃً اللہ کے لئے ذکر کیا اگرچہ مجلس ہی میں کیونکہ نہ کرے، مگر پہلے معنی کی تائید ابن مبارک اور حماد بن زید کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے (في خلاء) یعنی خالی جگہ، یہ اصح ہے۔ (ففاضت عيناه) مجازاً فعل کی اسناد عین کی طرف کی ہے کہ وہ محل ہے مراد یہ کہ آنسو بہہ پڑیں۔ یہ آنسو ذاکر کے حسب حال ہوتے ہیں کبھی اللہ تعالیٰ کی ہیبت وجلال کا سوچ کر خشیت کے آنسوں ہوں گے کبھی اللہ تعالیٰ کی لقاء کا شوق ان کا باعث بنتا ہے۔ حماد کی روایت میں (من خشية الله) کا جملہ بھی ہے۔ حاکم کی حضرت انس سے مرفوع روایت میں بھی یہی جملہ ہے، اس میں مزید اضافہ ہے (حتى يصيب الأرض من دموعه لم يعذب يوم القيامة)

یہ سات خصال صرف مردوں کے ساتھ خاص نہیں بلکہ عورتیں بھی شامل ہیں انہیں بھی عرش کا سایہ نصیب ہوگا۔ صرف (الامام العادل) سے مراد اگر امامتِ عظمیٰ (یعنی حاکم عام) ہو پھر مرد ہی مراد ہیں، اپنی گھریلو ذمہ داریوں میں اگر عورتیں عدل کو بروئے کار لائیں گی تو اس خصلت میں بھی شریک ہوں گی۔ اسی طرح (تعلق بالمساجد) کی خصلت مردوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ عورتوں کے لئے گھروں میں نماز پڑھنا افضل ہے۔ باقی تمام میں عورتیں شریک ہیں (رجل دعته الخ) والی خصلت میں بھی بایں طور شریک ہیں کہ اگر کسی انہی صفات کے حامل مرد نے مثلاً کسی عورت کو دعوتِ گناہ دی تو اس نے کہا (إني أخاف الله)۔ اس حدیث کو مسلم نے (الزکاۃ)، نسائی نے (القضاء اور الرقاق) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا قتيبة قال: حدثنا إسماعيل بن جعفر عن حميد قال: سئل أنس: هل اتخذ رسول الله ﷺ؟ خاتما؟فقال: نعم، أخر ليلة صلاة العشاء إلى شطر الليل، ثم أقبل علينا بوجهه بعدما صلى فقال: صلى الناس ورقدوا و لم تزالوا في صلاة منذ انتظر تموها۔ قال: فكأني أنظر إلى و بيص خاتمه۔

حمید مدلس راوی ہیں مگر حضرت انس سے ان کے سماع کی صراحت (باب وقت العشاء) کے تحت اس حدیث میں ہوچکی

ہے۔(صلی الناس ورقدوا) یعنی باقی لوگ جو اس وقت آپ کے ہمراہ نہ تھے مثلا مدینہ کے دوسری مساجد میں یا جنہوں نے اپنے گھروں میں نماز پڑھ لی۔(و لم تزالوا الخ) یہ محلِ ترجمہ ہے، خاتم کی بابت (کتاب اللباس) میں بحث ہوگی۔

باب فضل من غدا إلی المسجد و من راح

غدا کا اصل معنی دن کے آغاز میں جانا اور راح، زوال کے بعد جانا ہے پھر مجازاً ہر جانے کو غدو اور واپسی کو رواح کہتے ہیں۔

حدثنا علی بن عبداللہ قال : حدثنا یزید بن ھارون قال: أخبرنا محمد بن مطرف عن زید بن أسلم عن عطاء بن یسار عن أبي ھریرۃ عن النبيﷺ قال: من غدا إلی المسجد و راح أعد اللہ لہ نُزُلہ من الجنۃ کلما غدا أو راح۔

(من غدا إلی المسجد) اگرچہ نماز کا ذکر نہیں ہے مگر مساجد کو صرف نمازیں ادا کرنے کیلئے عموما جایا کرتے ہیں اسی لئے یہی مراد ہے (اگر لغوی معنی کو دیکھیں تو نمازِ فجر کے لئے جانا اور عشاء کے لئے جانا مراد ہے اس کی تائید سابقہ باب کی فضل عشاء و فجر والی حدیث سے بھی ہوتی ہے اس لئے بھی کہ ان کے لئے جانا طبیعتوں پر بھاری ہے)۔ (نزلہ) مہمان کیلئے جو اولین ضیافت تیار کی جائے اسے (نزل) کہتے ہیں اس مکان یا مقام کو بھی کہتے ہیں جہاں یہ بندوبست کیا جائے (من الجنۃ) مِن پہلے معنی کے اعتبار سے تبعیضیہ اور دوسرے معنی کے لحاظ سے تبیینیہ ہوگا۔(کلما غدا أوراح) یعنی اس کے ہر آنے اور جانے کے بدلہ میں جنت کی ضیافت ملے گی اور گویا جنت میں تمام نعمتوں کے ساتھ ساتھ اللہ تعالی کی طرف سے دعوتوں کا اہتمام بھی بطور انعام و اکرام کے ہوگا۔ (کلما غدا کا تعلق جنت سے بھی ہوسکتا ہے یعنی جنت میں صبح و شام اس کی دعوت ہوگی۔اسے مسلم نے بھی ذکر کیا ہے۔

باب إذا أقیمت الصلاہ فلاصلاۃ إلا المکتوبۃ

ترجمہ کی یہ عبارت ایک حدیث ہے، جسے مسلم، اصحابِ سنن اور ابن خزیمہ و ابن حبان نے (عمرو بن دینار عن عطاء بن یسار عن أبی ھریرۃ) کے طریق سے نقل کیا ہے البتہ عمرو پر اس حدیث کے مرفوع یا موقوف ذکر کرنے میں اختلاف ہے شاید اسی لئے مصنف نے اسے صحیح میں درج نہیں کیا حکم کے لحاظ سے چونکہ صحیح ہے لہذا بطور ترجمۃ الباب کے ذکر کر دی۔اور جو حدیث ذکر کی ہے وہ اس کی تائید وتوثیق کر رہی ہے مگر اس میں جو واقعہ بیان ہوا ہے وہ نمازِ صبح کے وقت کا ہے۔اسی لئے شاہ صاحب کہتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصد احناف کا رد کرنا بھی ہے جو اس حکم سے فجر کی سنت کو مستثنیٰ کرتے ہیں (یعنی وہ ان کے نزدیک ادا کر لی جائیں اگرچہ جماعت کھڑی ہو چکی ہو۔(إذا أقیمت) کا مطلب ہے، إذا شرع فی الاقامۃ یعنی جب اقامت شروع ہو جائے۔ابن حبان کی روایت میں اس کی تصریح ہے (إذا أخذ المؤذن فی الإقامۃ)۔

(فلا صلاۃ) ای صحیحۃ یا کاملۃ ابن حجر پہلے کو ترجیح دیتے ہیں۔مگر کہتے ہیں کہ چونکہ زیرِ نظر باب کی حدیث میں آنجناب نے اس آدمی کی نماز نہیں تڑوائی لہذا نفیِ کمال بھی مراد ہوسکتی ہے۔نفی بمعنی نہی بھی ہوسکتی ہے ای (فلا تصلوا) اس کی تائید بخاری کی (التاریخ) میں اور بزار وغیرھما کی روایت (بطریق محمد بن عمار عن شریك ابن أبی نمرعن أنس) سے ہوتی ہے جس میں ہے (ونھی أن یصلیا إذا اقیمت الصلاۃ) کا جملہ ہے اسی طرح احمد کی ابن بحسینہ سے اسی روایت میں ہے

(لا تجعلوا هذه الصلاه مثل الظهر واجعلوا بينهما فصلاً) (یعنی نمازِ صبح کو ظہر کی شکل نہ دو، دو رکعت سنت اور دو رکعت فرض کے درمیان فاصلہ رکھو۔ یعنی اقامت سے پہلے پہلے ادا کر لینی چاہئے) بہر حال یہ نہی تنزیہی ہوگی (گویا اگر اقامت ہوتے ہوتے پھر اگر امام بعد از اقامت صفیں درست کرواتا ہے اور پڑھنے والے کی ایک آدھ رکعت ہی باقی ہے تو اسے مکمل کر لے۔ مگر یہ خیال رکھے کہ فرض کی پہلی رکعت نہ فوت کر بیٹھے، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ اقامت شروع ہونے کے بعد سنت شروع نہیں کرنا چاہئے جس طرح احناف عموماً کرتے ہیں کہ نہ صرف اقامت بلکہ اگر صبح کی جماعت کی قراءت بھی ہو رہی ہو تو پہلے وہیں ایک طرف سنت ادا کرتے ہیں۔ لیکن پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ ان کے نزدیک فجر کی سنت اس حکم سے مستثنیٰ ہے مگر انکا اصل مذہب یہ ہے کہ خارج مسجد یعنی صحن وغیرہ میں، جہاں قراءت کی آواز نہ آ رہی ہو، پڑھے لیکن افسوس عام لوگ اس کا خیال نہیں رکھتے)۔ جب کہ امام شافعی اور احمد اقامت شروع ہونے کے بعد فجر کی سنت پڑھنا مکروہ سمجھتے ہیں مالکیہ کے نزدیک بھی یہی ہے بلکہ ان کے ہاں اگر پہلے سے پڑھ رہا ہے تو توڑ دے، اگر رکعت فوت ہونے کا خطرہ ہو، اور اس کے ذمہ کوئی گناہ نہ ہوگا۔

(إلاالمكتوبة) (مسلم بن خالد عن عبدالله بن دينار) کی روایت میں یہ جملہ بھی ہے (قيل يا رسول الله ولا ركعتي الفجر قال ولا ركعتي الفجر) (چونکہ فجر کی سنتوں کے بارہ میں لوگ آگاہ تھے کہ زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ اس لئے بطور خاص یہ پوچھا گیا کہ فجر کی سنتیں بھی نہیں۔ فرمایا فجر کی سنت بھی نہیں)۔ اسے ابن عدی نے یحییٰ بن نصر بن حاجب کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے اور اس کی سند حسن ہے۔ المکتوبہ سے مراد وہ نماز جس کے لئے اقامت ہوئی ہے کیونکہ احمد اور طحاوی کی ایک دوسرے طریق سے (عن أبي سلمة عن أبي هريرة) کی روایت میں صراحت ہے اور اس کے لفظ ہیں۔ (إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا التي أقيمت) (حضرت معاذ بن جبل کے عمل کی روشنی میں اس سے اس آدمی کا استثناء کرنا پڑے گا جو فرض ادا کر چکا ہے پھر اس کے سامنے اسی فرض نماز کے لئے اقامت ہوئی۔ اب وہ نفل کی نیت کر کے ساتھ شریک ہو سکتا ہے مثلاً اسلامی یونیورسٹی کی مسجد میں بوقت ظہر متعدد جماعتیں منعقد ہوتی ہیں کیونکہ بسوں کی روانگی کے اوقات مختلف ہیں ایسا فرد جس نے کسی جماعت میں شریک ہو کر فرضِ حاضرہ ادا کر لئے ہیں اور وہیں موجود رہتا ہے اب بعد میں ہونے والی ہر جماعت میں نفل کی نیت کر کے شریک ہو سکتا ہے۔ ابن عمر کی ایک روایت میں بھی جو مؤطا مالک میں ہے ذکر ہے کہ اگر کوئی امامِ مسجد تاخیر سے نمازیں کراتا ہے تو اول وقت میں ادا کر کے اس کے ساتھ بھی شریک ہوا جا سکتا ہے، مؤطا کی اس روایت میں یہ بھی ہے کہ ابنِ عمر سے پوچھا گیا کہ ان میں سے فرض کون سی ہوگی اور نفل کون سی تو اس پر انہوں نے کہا اس کا فیصلہ اللہ کرے گا)۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله قال: حدثنا إبراهيم بن سعد عن أبيه عن حفص بن عاصم عن عبدالله بن مالك ابن بُحينة قال: مر النبي ﷺ برجل...... قال: وحدثني عبدالرحمنٌ قال : حدثنا بهز بن أسد قال: حدثنا شعبة قال: أخبرني سعد بن إبراهيم قال: سمعت حفص بن عاصم قال: سمعت رجلا من الأزد يقال له مالك ابن بحينة أن رسول اللهﷺ رأى رجلا وقد أقيمت الصلاة يصلي ركعتين، فلما انصرف رسول اللهﷺ لاث به الناس، وقال له رسول اللهﷺ ألصبحَ أربعاً ألصبح

أربعاً تابعه غندر و معاذ عن شعبة عن مالك و قال ابن إسحاق: عن سعد عن حفص عن عبدالله ابن بحينة وقال حماد: أخبرنا سعد عن حفص عن مالك۔

پہلی سند کے ساتھ پوری حدیث ذکر کیئے بغیر عبدالرحمٰن کے حوالہ سے شعبہ کی روایت کی طرف متحول ہو گئے ہیں اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ دونوں روایات متوافق ہیں مگر ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں کا متن الگ الگ ہے۔ مسلم نے پہلی سند والی روایت اپنی صحیح میں نقل کی ہے، اس کا متن اس طرح ہے (مر بر جل یصلی و قد أقیمت صلاة الصبح فکلمه بشیء لا ندری ما هو فلما انصرفنا أحطنابه نقول ماذا قال لك رسول الله ﷺ قال قال لی یوشك أحد كم أن یصلی الصبح أربعا) جب کہ شعبہ کی روایت میں ہے کہ آنجناب نے اس سے نماز سے فراغت کے بعد بات فرمائی تطبیق کی صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ پہلے اس سے اس حالت میں سرا بات کی۔ اسی لئے لوگوں کو اس سے پوچھنے کی ضرورت پڑی پھر (ذکرا ذکار سے فارغ ہوکر) جہراً بات کی تا کہ سب بھی سن لیں۔ پہلی سند میں ابراہیم بن سعد اپنے والد سعد بن ابراہیم سے راوی ہیں، تحول کے بعد والی سند میں عبدالرحمٰن سے مراد ابن بشیر بن الحکم ہیں ابن عساکر نے اسی پر صاد کیا ہے۔ راوی حدیث عبداللہ بن مالک، ابن بحینہ ہیں بحینہ ان کی والدہ کا نام ہے جو بنت حارث بن مطلب بن عبد مناف ہیں اسی لئے عبداللہ بن مالک کے بعد الف کے اضافہ سے، ابن بحینہ لکھا جاتا ہے اور اس کا اعراب وہی ہے جو عبداللہ کا ہے

(سمعت رجلا من الأزد یقال له مالك ابن بحینة) اصیلی کے نسخہ میں (ازد) کی بجائے (اسد) ہے۔ شعبہ اور ان کی متابعت میں ابوعوانہ اور حماد بن سلمہ نے یہی روایت کیا ہے مگر حفاظ حدیث، یحی بن معین، احمد، بخاری، مسلم، نسائی، اسماعیلی، ابن الشرقی، دار قطنی، ابومسعود اور دوسروں نے اسے ان کا وہم قرار دیا ہے اور یہ وہم دو جگہوں پر ہے ایک یہ کہ بحینہ مالک کی نہیں بلکہ ان کے بیٹے عبداللہ کی والدہ ہیں دوم یہ کہ یہ حدیث مالک سے نہیں بلکہ عبداللہ سے مروی ہے اور صحابی بھی وہی ہیں مالک نہیں جب کہ مالک سے مراد مالک بن قشب ہیں، قشب کا نام جندب بن نضلہ بن عبد اللہ ہے، قشب ان کا لقب تھا جاہلیت میں مکہ آ کر آباد ہوئے بنی مطلب بن عبد مناف کے حلیف بنے۔ اور بحینہ بنت حارث بن مطلب سے شادی کی ان کا نام عبدہ ہے، بحینہ لقب ہے وہ بھی صحابیہ ہیں۔ ان کے بیٹے عبداللہ قدیم الاسلام، جب کہ مالک کے بارے میں کسی نے نہیں لکھا کہ صحابی ہیں سوائے بعض کے جن کو شعبہ کی اس سند کی وجہ سے وہم ہوا۔ مثلا داؤدی جو شارح بخاری ہیں اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے عبداللہ بن اُبی، ابن سلول گویا سلول عبداللہ کی والدہ ہیں نیز محمد بن علی ابن حنفیہ۔ (رأی رجلا) یہ آدمی عبداللہ راوی حدیث ہیں احمد کی روایت (بطریق محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان عنہ) میں صراحت ہے کہ (ان النبی ﷺ مربه وهو یصلی) احمد کی دوسری روایت میں ہے کہ (خرج و ابن القشب یصلی) (اس دوسری روایت سے یہ بھی علم ہوا کہ صبح کی نماز کے لئے آنخضرت تب نکلتے تھے جب اقامت شروع ہو جاتی تھی جیسا کہ پہلے ذکر ہوا)

اس قسم کا واقعہ ابن عباس کے ساتھ بھی پیش آیا کہتے ہیں (کنت أصلی وأخذ المؤذن فی الإقامة فجذبنی النبی ﷺ و قال أتصلی الصبح أربعا) اسے ابن خزیمہ ابن حبان اور حاکم وغیرھم نے نقل کیا ہے (ابن عباس کی اس روایت سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے سنت پڑھنے کا آغاز اقامت شروع ہونے سے قبل کیا تھا مگر اس کے باوجود آنخضرت نے انہیں منع فرمایا اس

سے ثابت ہوتا ہے کہ منع کرنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ فجر کی دو رکعت سنت اور دو رکعت فرض کے درمیان فاصلہ ہونا چاہئے۔ علامہ کشمیری کی طویل تقریر کا خلاصہ بھی یہی ہے کہ اصل مقصودِ شرع، سنت اور فرائض کے مابین فصل ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اقامت کی تیاری دیکھ کر کافی لوگ فجر کی سنت ادا کرنا شروع کر دیتے ہیں اس خیال سے کہ ابھی اقامت ہوگی پھر تسویۃ الصوف ہوگا پھر تکبیر ہوگی اس کے بعد ثناء ہوگی پھر الحمد اللہ پڑھی جائے گی پھر اگلی قراءت جو کہ طویل ہوتی ہے، ہوگی اتنی دیر میں ہم فارغ ہو ہی جائیں گے، یہ طرزِ عمل غلط ہے اس سے پرہیز کرنا چاہئے دین کی روح یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہم فرضوں سے کچھ پہلے سنن ادا کریں اور پھر فرض کے انتظار میں بیٹھیں کہ اس بیٹھنے کا بھی ثواب ہے)

(لاث به الناس) یعنی (أحاط) اس کا مادہ (لوث) ہے لغت میں (لاث عمامته) (اذا أدارها) یہ کا مرجع وہی آدمی ہے، لوگ اس سے دریافت کرنا چاہ رہے تھے کہ آنحضرت نے اس سے کیا بات کی ہے (یہ دیکھتے ہوئے آپ نے اسے دوبارہ بآواز بلند فرمایا) (آلصبح أربعاً) شروع والا ہمزہ ممدود ہے، قصر بھی صحیح ہے تخفیفاً۔ یہ استفہام انکاری ہے تاکیداً دو مرتبہ کہا۔ الصبح پر مقدر فعل کا مفعول ہونے کی وجہ سے زبر ہے ای (أتصلي الصبح الخ) ابنِ مالک کہتے ہیں حال ہونے کی بناء پر منصوب ہے جب کہ کرمانی (منصوب علی البدلیہ) قرار دیتے ہیں، پیش بھی جائز ہے۔

اس انکار کی حکمت میں اختلاف ہے عیاض کا قول ہے اس وجہ سے انکار فرمایا تا کہ وقت گذرنے کے ساتھ لوگ نمازِ فجر کو چار ہی نہ بنالیں۔ اس کی تائید ابراہیم بن سعد کی روایت کے اس جملہ سے ہوتی ہے (یوشك أحدکم الخ) اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر اس طرح کا خطرہ نہ ہو تو ایسا کیا جاسکتا ہے لیکن حدیثِ باب کے عموم سے اس توجیہہ کو رد کیا گیا ہے۔ نووی کہتے ہیں کہ اس کی حکمت یہ ہے کہ امام کے ساتھ ہی فرض شروع کرے، تکبیر اولی کی فضیلت پائے کیونکہ فریضہ کے مکملات کا اہتمام اور ان پر محافظت نوافل میں مشغول رہنے سے بہتر ہے۔ یہ جمہور کے اس قول کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے کہ نوافل کی قضا بھی ہو سکتی ہے (یعنی اس امر سے نہ ڈرے کہ سنن فوت ہو جائیں گی امام کے شروع کرتے کرتے پڑھ ہی لوں، ان کی قضاء بھی دے سکتا ہے) حنفیہ کا قول ہے اگر وہ آخری رکعت میں ہے تو مکمل کر کے جماعت میں شامل ہو جائے۔ جہاں تک فجر کی سنت کا تعلق ہے ابو داؤد کی حدیث قیس بن عمر کے مطابق انہوں نے فجر کے فرضوں کے فوراً بعد سنت کی قضاء دی اور آنحضرت کو بتلایا (لم ینکر علیه قضاء هما) آپ نے اس سے روکا نہیں۔ اس سے پتہ چلا کہ ابن بحینہ چونکہ اقامت ہو جانے کے بعد پڑھ رہے تھے اس لئے روکا۔

اس بارہ میں ابن عمر کا خیال تھا کہ اقامت ہو جانے کے بعد یا ہونے کے درمیان مسجد کے اندر سنن و نوافل نہیں پڑھنے چاہئیں۔ مسجد سے باہر کسی جگہ پڑھ سکتا ہے خود انہوں نے فجر کی اقامت سنی تو اپنی بہن ام المؤمنین حفصہ کے گھر سنت ادا کی پھر مسجد جا کر شاملِ جماعت ہو گئے۔ (اسی سے حنفیہ کا استدلال ہے کہ حدیثِ باب کے عموم سے سنتِ فجر مستثنیٰ ہے) ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ اختلاف اور تنازع کے وقت حجت، حدیث و سنت ہے لہٰذا اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے اقامت کے وقت نفل یا سنت نہیں ادا کرنا چاہیے۔ وہ فرض ادا کر کے ان کی قضاء دے سکتا ہے۔ مالکیہ اور بعض شافعیہ اسی سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نفل قطع کر دیئے جائیں جب کہ دوسروں کی رائے ہے کہ اس نہی کا تعلق اقامت کے وقت نفل شروع کرنے سے ہے اگر پہلے سے پڑھ رہا ہے تو بمصداق قولہ تعالی (و لا تبطلوا أعمالکم) نماز قطع نہ کرے۔ بعض نے درمیانی راہ اختیار کی کہ اگر فرض فوت ہونے کا خطرہ ہو تو توڑ دے

وگرنہ مکمل کرلے۔ یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ مقتدی ایسے امام کے پیچھے نہ فرض پڑھے نہ نفل پڑھے جو کسی اور فرض کو ادا کر رہا ہے یعنی اگر امام عصر پڑھ رہا ہے تو مقتدی وہی نماز ہی پڑھے گا، (مراد یہ کہ نیت کا اختلاف کرتے ہوئے ظہر نہ پڑھے، اس سے وہ حضرات مختلف ہیں جن کے خیال میں امام و ماموم کی نیت کا فرق ہوسکتا ہے) ابن حجر کے بقول فرض دہرا سکتا ہے یعنی اگر مقتدی وہی فرض پہلے ادا کر چکا ہے (تو جماعت کا ثواب پانے کے لئے) شامل ہو کر فرض دہرا سکتا ہے (ایک موقف پہلے بیان ہو چکا ہے کہ وہ نفل کی نیت کرے گا)۔

(تابعه غندر و معاذ عن شعبة في مالك) یعنی ان دونوں نے دوسری سند کے راوی بہز بن اسد کی متابعت کرتے ہوئے بجائے عبداللہ بن مالک کے مالک بن بحسینہ کہا ہے، غندر کی متابعت والی حدیث مسند احمد میں ہے جب کہ معاذ کی روایت اسماعیلی نے (عبيد الله بن معاذ عن أبيه) کے طریق سے ذکر کی ہے اسے ابوداؤد طیالسی نے بھی (عن شعبة)، اسی طرح احمد نے (عن يحى القطان و حجاج)، نسائی نے (من رواية وهب بن جرير)، اور اسماعیلی نے (من روايه يزيد بن هارون) ان تمام نے شعبہ سے اس کو روایت کیا ہے (و قال ابن اسحاق) یہ محمد، صاحب المغازی ہیں یعنی انہوں نے پہلی سند کے موافق عبداللہ بن بحسینہ ذکر کیا ہے۔

(و قال حماد الخ) یہ ابن سلمہ ہیں مزی اور دوسروں نے یہی لکھا ہے کرمانی نے وہم کا شکار بنتے ہوئے حماد بن زید قرار دیا ہے۔ اسے طحاوی اور ابن مندہ نے اپنے طریق سے موصول کیا ہے۔ تو ان حماد نے بھی شعبہ کی موافقت کرتے ہوئے بجائے عبداللہ کے، مالک ذکر کیا ہے۔ ابو مسعود اس بابت کہتے ہیں کہ اہلِ مدینہ عبداللہ جب کہ اہلِ عراق مالک ذکر کرتے ہیں، اہلِ مدینہ درست ہیں۔ اس امر کا احتمال ہے کہ یہ وہم سعد بن ابراہیم کی طرف سے ہو جب انہوں نے یہ روایت اہل عراق کو بیان کی۔

باب حد المريض أن يشهد الجماعة

حد، حاء کے ساتھ ہے قسطلانی نے صراحت کے ساتھ یہی لکھا ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ حد، حدة کے معنی میں ہے شاہ صاحب کی شرحِ تراجم میں ہے، جد یعنی جیم کے ساتھ،، جدة کے معنی میں ہے، ابن حجر حضرت عمر کا حضرت ابو بکر کے بارہ میں قول بطورِ استشہاد ذکر کرتے ہیں کہ (كنت أرى منه بعض الحد أي الحدة) یعنی ان کے مزاج میں کچھ حدت (تیزی) تھی۔ ابن التین ابن بطال سے نقل کرتے ہیں کہ حد سے مراد (الحض على شهود الجماعة) یعنی مریض کو جماعت کے ساتھ شامل ہونے کی ترغیب دلانا (یعنی وہ بھی کوشش کر کے یہ فضیلت حاصل کرلے) ابن التین جد، جیم کے ساتھ پڑھنا بھی صحیح قرار دیتے ہیں۔ بمعنی سعی و کوشش، مگر ابن حجر کہتے ہیں، لکن لم أسمع أحدا رواه بالجيم۔ شاہ صاحب نے بھی اپنی شرح التراجم میں جیم کے ساتھ لکھا ہے۔ اس کی شرح ان الفاظ سے کرتے ہیں (باب فضل تكلف المريض) جب کہ ابن رشید حاء والی روایت کی یوں شرح کرتے ہیں (باب ما يحد للمريض الخ) یعنی مرض کسی حد تک ہو کہ وہ جماعت کے ساتھ شامل ہونے کی کوشش اور اس کے لئے سعی کرے اگر مرض اس حد سے تجاوز کر جائے تو یہ کوشش معاف ہے۔ (اس کے تحت ذکر کردہ حدیث جو آنجناب کے مرض الموت سے تعلق ہے، میں جو حد ذکر ہے وہ یہ ہے کہ آنجناب اپنے قدموں پر نہ چل سکتے تھے، سہارا دے کر لے جایا گیا شاید یہی وہ آخری حد ہو اس کے بعد تو خالص معذوری اور بے ہوشی ہے اس میں اس طرح کی کوشش لا حاصل ہوگی۔ ایک سابقہ حدیث لأ توهما حبوأ سے بھی یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ اگر اس حد تک معذوری ہو کہ کہنیوں اور گھٹنوں کے بل ہی چل سکتا ہے تو بھی مسجد جا کر شاملِ جماعت ہو اگرچہ ابن حجر اس کو علی طریق

المبالغہ قرار دیتے ہیں)۔

حدثنا عمر بن حفص بن غياث قال: حدثني أبي قال حدثنا الأعمش عن إبراهيم: قال الأسود قال: كنا عندعائشه رضي الله عنها، فذكرنا المواظبة على الصلاة والتعظيم لها قالت: لما مرض رسول اللهﷺ مرضه الذي مات فيه فحضرت الصلاة فأُذن،فقال: مروا أبا بكر فليصل بالناس، فقيل له: إن أبا بكر رجل أسيف إذا قام في مقامك لم يستطع أن يصلي بالناس۔ وأعاد، فأعادوا له۔ فأعاد الثالثة فقال: إنكن صواحب يوسف، مروا أبا بكر فليصل بالناس فخرج أبو بكر فصلى، فوجد النبيﷺ من نفسه خفة، فخرج يهادىٰ بين رجلين، كأني أنظر رجليه تخطان من الوجع، فأراد أبوبكر أن يتاخر، فأومأ إليه النبيﷺ أن مكانك ثم أتي به حتى جلس إلى جنبه۔ قيل للأعمش: وكان النبيﷺ يصلي و أبوبكر يصلي بصلاته والناس يصلون بصلاة أبي بكر؟ فقال برأسه: نعم رواه أبو داؤد عن شعبة عن الأعمش بعضه وزاد أبو معاوية: جلس عن يسار أبي بكر، فكان أبوبكر يصلي قائماً۔

سند میں ابراھیم سے مراد نخعی ہیں۔(مرضه الذي مات فيه) اس بارہ میں مفصل بحث المغازی کے آخر میں ہو گی۔ (فحضرت الصلاة) یہ عشاء کی نماز تھی موسی بن ابی عائشہ کی آنے والی روایت میں اس کی صراحت ہے اس میں اختلاف بھی ہے وہیں اس کا ذکر ہوگا۔(فأذن) مجہول ہے اصیلی کے نسخہ میں (و أذن) ہے اس سے اصطلاحی اذان بھی مراد ہوسکتی ہے اور لغوی بھی۔یعنی کہ آپ کو جماعت کا وقت ہونے کی بابت اطلاع دی گئی آگے آنے والی ایک روایت(باب الرجل يأتم بالإمام) میں اسکی تائید ملتی ہے اس میں ہے (جاء بلال ليؤذنه بالصلاة) اس سے مجہول کی بھی صراحت ہوگئی موسی بن ابی عائشہ کی روایت میں ذکر ہوگا کہ خود آپ نے اولاً نماز کی بابت استفسار فرمایا تھا آپ نکلنا چاہ رہے تھے کہ غشی طاری ہوگئی (مروا أبابكر) ابوبکر کو حکم دو کہ لوگوں کو نماز پڑھائیں مراد یہ ہے کہ ان تک میرا یہ حکم پہنچائیں (فقيل له) کہنے والی حضرت عائشہ تھیں آگے ذکر ہوگا۔(أسيف) فعیل بمعنی فاعل ہے مراد یہ کہ وہ رقیق القلب ہیں بعض روایات میں یہ لفظ بھی موجود ہے مالک کی (هشام عن أبيه عنها) سے روایت میں ہے کہ عائشہ کہتی ہیں میں نے کہا ابوبکر جب آپ کی جگہ کھڑے ہوں گے تو رونے کی وجہ سے لوگ ان کی آواز سن نہ پائیں گے۔(یعنی ان کی آواز رندھ جائے گی) (فمرُ عمر) تو عمر کو حکم دیں۔(وأعاد فأعادوا له) آپ نے پھر ابوبکر کو حکم دینے کے لئے کہا تو انہوں نے دوبارہ وہی بات کہی، مراد حضرت عائشہ ہی ہیں جمع کا صیغہ اس لئے استعمال کیا کہ باقی اہل بیت بھی ان سے متفق تھے مگر بات کرنے والی حضرت عائشہ تھیں۔

ابوموسی کی روایت میں واحد کا صیغہ ہے (فعادت) اسی طرح ابن عمر کی روایت میں حضرت عائشہ کی زبانی ہے (فعاودته) یعنی میں نے اپنی بات دھرائی۔(فأعاد الثالثة فقال إنكن الخ) یہاں اختصار ہے مالک کی روایت میں تفصیل ہے وہیں سے پتہ چلا کہ تیسری دفعہ آپ سے حضرت حفصہ مخاطب تھیں تیسری مرتبہ انہوں نے وہی بات کہی تھی جو حضرت عائشہ نے پہلی اور دوسری دفعہ کہی

تھی اور ایسا انہوں نے حضرت عائشہ کے کہنے پر کیا تھا۔صواب، صاحبۃ کی جمع ہے ان کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے بھی
وہ بات کہی تھی جو ان کے دل میں نہ تھی یعنی زبان پر کچھ اور بات تھی جب کہ دل میں کوئی اور بات تھی۔اس کا تخاطب حضرت عائشہ سے
تھا صیغہ اگرچہ جمع کا استعمال کیا۔اسی طرح صواحب یوسف سے مراد زلیخا ہے جس طرح اس نے شہر کی عورتوں کے لئے ایک دعوت کا
اہتمام کیا تھا ظاہر یہ کیا کہ یہ ان کے اکرام کے لئے ہے مگر بباطن یہ چاہا کہ وہ حسنِ یوسف کا نظارہ کرلیں تا کہ انہیں اس کی مجبوری کا
اندازہ ہو سکے کہ کہ یوسفؑ سے محبت میں وہ کتنی مجبور ہے۔ بقول علامہ انور صواحب یوسف سے مراد شہر کی وہ عورتیں ہیں جن کی زلیخا نے
دعوت کی اور جو حب یوسف پر اسے ملامت کرتی تھیں جب کہ خود بھی ان کے عشق میں مبتلا تھیں۔اسی طرح حضرت عائشہ بظاہر تو اپنے
والد حضرت ابوبکر کی رقت قلبی کا ذکر کر کے انہیں امامت سے بچانا چاہتی تھی جب کہ ان کی اصل نیت اور ارادہ یہ تھا کہ کہیں لوگ انہیں
منحوس نہ سمجھنے لگیں (یہ ان کی نیک وفطین اولاد کی خواہش تھی کہ پتہ نہیں اللہ کے رسول دوبارہ مصلائے امامت پر کھڑے ہوتے ہیں یا نہیں
ابوبکر کے آپ کی جگہ سنبھالنے سے لوگ انہیں منحوس خیال نہ کریں) اس کی خود انہوں نے بعد میں صراحت کردی تھی۔ یہ حدیث مفصلاً
المغازی کے اواخر میں (باب وفاة النبیﷺ) میں آئے گی۔

ابن ابی خیثمہ نے حضرت حسن بصری سے مرسلاً نقل کیا ہے کہ خود جناب ابوبکر نے حضرت عائشہ سے کہا تھا کہ آنجناب سے کہو
ابوبکر سے امامت نہ کروائیں۔مسند دورقی میں بھی ہے کہ حضرت ابوبکر نے حضرت عائشہ سے کہا تھا کہ ان کی بجائے حضرت عمر سے
امامت کرانے کے سلسلہ میں آنحضرت سے بات کریں۔اسی طرح مالک کی روایت میں ہے کہ تیسری مرتبہ حضرت عائشہ نے حضرت
حفصہ سے یہی بات کہلائی جس پر آپ نے (إنكن الخ) کہہ کر ڈانٹ پلائی اس پر حضرت حفصہ نے عائشہ سے کہا: (ما كنت
لأصيب منك خيرا) چونکہ صحابہ کرام کی عادت تھی کہ دو مرتبہ تک تو آنحضرت سے کسی معاملہ یا بات میں مراجعت کر لیتے تھے اس
سے زیادہ نہیں مگر حضرت حفصہ نے ان کے کہنے میں آکر تیسری مرتبہ بھی مراجعت کی تو آپ نے مذکورہ انداز میں ڈانٹ پلائی اس لئے
انہوں نے حضرت عائشہ کی بابت خفگی محسوس کی کہ ان کی وجہ سے ایسا ہوا ہے لہذا مذکورہ بات کہی شاید اس وقت انہیں مغافیر کے شہد والا
قصہ بھی یاد آیا ہو (جس کا ذکر سورہ تحریم کے شروع میں ہے) اس میں بھی حضرت عائشہ نے حضرت حفصہ کے ذریعہ وہ بات کہلوائی تھی جو
آنجناب کی ناراضی وخفگی کا سبب بنی بلکہ اللہ تعالی کی طرف سے بھی عتاب نازل ہوا۔

(فخرج أبو بكر فصلى) بیان میں اختصار ہے۔سیاق کلام سے پتہ چلتا ہے کہ آپ کا پیغام بلکہ حکم ان تک پہنچایا گیا
پہنچانے والے حضرت بلال تھے اس کی صراحت موسی بن ابی عائشہ کی روایت میں ہے اس میں یہ بھی ہے کہ انہوں نے عمر سے کہا: (يا
عمر صل بالناس) اس پر وہ کہنے لگے: (أنت أحق بذلك) نووی نے کہا ہے کہ بعض اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر
نے یہ بوجہ تواضع کہا لیکن صحیح یہی ہے کہ وہ اس بات سے گھبرائے کہ شدتِ گریہ سے ان کی آواز لوگوں کو نہ پہنچ پائے گی۔قرطبی کہتے ہیں
اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اگر لوگ کسی سے امامت کرانے کا کہیں تو (زیادہ) انکار نہ کرے (یعنی یہ ایک فضیلت ہے اس
سے انکار نہ کرنا چاہیے) (فصلى) یعنی نماز پڑھانا شروع کی (أبو معاويه عن الاعمش) کی روایت میں ہے (فلما دخل فی
الصلاة) (فوجد النبیﷺ) بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسی نماز کی بات ہو رہی ہے مگر یہ احتمال ہے کہ کسی اور نماز کا تذکرہ ہو کیونکہ حضرت
ابوبکر نے کئی دن امامت کرائی تھی علامہ کشمیری اس امر کو ترجیح دیتے ہیں کہ اسی نماز یعنی عشاء میں شرکت کے لیے تشریف لے آئے تھے

(مگر قرائن سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کسی اور نماز کا واقعہ ہے موسیٰ بن ابی عائشہ کی روایت میں ہے (فصلي أبوبكر تلك الايام ثم إن رسول اللهﷺ وجد من نفسه خفة) یعنی ایک مرتبہ آنحضرت نے اپنے آپ میں افاقہ محسوس کیا، لہٰذا کون سی نماز کا یہ واقعہ ہے، اس کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔ (بلکہ کأني انظر رجليه تخطان) سے تو لگتا ہے کہ دن کی کسی نماز کا یہ واقعہ ہے کیونکہ نقاھت کے سبب آنحضرت کو دونوں جانب سے آدمیوں نے سنبھالا اور آپ کے پاؤں مبارک زمین پر لائن کھینچتے جا رہے تھے۔ اس اسلوبِ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ دن کی کسی نماز کا واقعہ ہے)۔

(يهادىٰ بين رجلين) یعنی ضعف کے سبب چلنے میں لڑکھڑا رہے تھے بوجہ بیماری و کمزوری آہستہ آہستہ چلنے کو بھی تہادی کہتے ہیں: (بين رجلين) اگلی حدیث میں ہے کہ وہ عباس اور علی تھے موسیٰ کی روایت میں بھی یہی ہے جب کہ عاصم کی روایت میں ہے (فخرج بين بريرة و نوبة) نووی نے یہ تطبیق دی ہے کہ گھر سے مسجد تک یہ آپکے ہمراہ تھیں، وہاں سے مصلائے امامت تک عباس و علی نے سہارا دے کر پہنچایا یہ بھی محتمل ہے کہ اس طرح کا واقعہ متعدد مرتبہ پیش آیا ہے کیونکہ دار قطنی کی روایت ہے (إنه خرج بين أسامة بن زيد و الفضل بن عباس) مسلم کی روایت میں ہے (بين الفضل بن عباس وعلي) یہ بیتِ عائشہ تک آنے کا بیان ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ نوبہ مذکور ایک حبشی غلام تھے بعض نے وہم کرتے ہوئے انہیں صحابیات میں شامل کیا ہے۔

(كأني أنظر) ابن حبان کی روایت ہے (إني لأنظر إلى بطون قدميه) (اس سے بھی مزید وضاحت ہوئی کہ دن کا واقعہ ہے)۔ (فأراد أبوبكرالخ) (معاوية عن الاعمش) کی روایت میں ہے (فلما سمع أبوبكرحسه) یعنی آپ کے آنے کی آہٹ محسوس کی ابن ماجہ وغیرہ کی (أرقم بن شرحبيل عن ابن عباس) کی روایت میں ہے (فلما احس الناس به سبحوا) اس پر ابوبکر متوجہ ہوئے اور پیچھے ہٹنا چاہا۔ (أن مكانك) یعنی (أن اثبت مكانك) عاصم کی روایت میں یہی لفظ ہیں یعنی وہیں قائم رہنے کا اشارہ کیا، زبان سے نہیں کہا (ثم أتي به) صیغہ مجہول ہے اور ایسا آپ کے حکم سے ہوا موسیٰ بن ابی عائشہ کی روایت میں ہے (فقال أجلساني إلى جنبه) آپ نے ان دونوں سے کہا مجھے ان کے پہلو میں بٹھلا دو۔ آگے (أبو معاوية عن الأعمش) کی روایت میں ذکر ہوگا کہ (حتى جلس عن يسار أبي بكر) ابوبکر کے بائیں جانب بیٹھے گویا امام کی جگہ پر۔ یہ روایت مسلم میں بھی ہے (قيل للأعمش) ابومعاویہ اور موسیٰ کی روایت میں اس حدیث کے ساتھ متصل یہ بات ذکر کی گئی ہے۔

(قال حدثنا أبوموسى محمد بن المثنى حدثنا ابو داؤد الخ) (رواه أبو داؤد) یہ طیالسی ہیں ان کی یہ روایت مسند بزار میں ہے۔

(مسلم بن ابراهيم عن شعبة) کی روایت میں ہے کہ (إن النبيﷺ صلى خلف أبي بكر) اسے ابن منذر نے نقل کیا ہے۔ اس طرح صحیح ابن خزیمہ میں (بطريق محمد بن بشار عن أبي داؤد) اس سند کے ساتھ (عن شعبة عن الأعمش) حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ آنحضرت امام تھے۔ مسروق کی حضرت عائشہ سے روایت میں متن کا اختلاف ہے ابن حبان نے (عاصم عن شقيق عنه) کی روایت میں یہ لفظ ذکر کئے ہیں (كان أبوبكر يصلي بصلاته والناس يصلون بصلاة أبي بكر) یعنی ابوبکر آپ کی اقتداء جب کہ لوگ ابوبکر کی اقتداء کرتے ہوئے نماز ادا کر رہے تھے جب کہ ترمذی، نسائی، اور ابن خزیمہ نے (شعبة عن نعيم بن أبي هند عن شقيق عن مسروق) کی روایت میں یہ لفظ ذکر کئے ہیں

(ان النبی ﷺ صلّی خلف أبی بکر) محمد بن بشار کی مذکورہ روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ نے صورتحال کا ذاتی مشاہدہ نہیں کیا تھا (اسی لئے روایات میں مندرج بالا اختلاف واقع ہوا) لیکن اکثر روایات میں ہے کہ اس نماز کے امام آنحضرت تھے بہرحال بعض علماء ابوبکرؓ کی امامت والی روایت کو اس بناء پر ترجیح دیتے ہیں کہ ذکر ہوا ہے کہ آنجناب کے اشارہ کرنے کے باوجود ابوبکر پیچھے ہٹے اور کہا: (ما کان لابن أبی قحافة أن یتقدم بین یدی رسول اللهﷺ) جب کہ بعض نے اس کو تعددِ واقعہ پر محمول کیا ہے۔ (اس تیسری رائے کو میرے خیال میں اس امر سے تقویت ملتی ہے کہ بخاری کی زیر نظر روایت میں ہے۔ ان مکانك کہ ابوبکر کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ہی رہو پھر آپ کے بائیں پہلو بیٹھ گئے جب کہ ما کان لابن ابی قحافة الخ کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اپنی جگہ چھوڑ کر پیچھے ہٹ گئے اور بعد میں کہا ابو قحافہ کے بیٹے کے لئے جائز ہی نہیں کہ اللہ کے رسول سے آگے ہو یعنی امام بنے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شاید پہلی مرتبہ جب آنحضرت آدمیوں کا سہارا لے کر دوران نماز تشریف لائے تو ابوبکر آپ کے اشارہ کرنے کے باوجود پیچھے ہٹ گئے اور امامت آنحضرت نے کرائی شاید بعد ازاں آنجناب نے ابوبکر کو یہ طریقہ بتلایا ہو کہ وہ آپ کی اقتداء کریں گے جب کہ لوگ ابوبکر کی اقتداء میں نماز ادا کریں تا کہ ابوبکر کی یہ بات ما کان لابن بھی پوری ہو اور لوگوں کا مسئلہ بھی حل ہو)۔

حضرت انس سے ترمذی وغیرہ کی روایت میں ہے کہ ابوبکر امام تھے جب کہ ابن عباس کی روایت جو بحوالہ موسیٰ بن ابی عائشہ اور ارقم بن شرحبیل میں ہے کہ وہ ماموم تھے۔ مزید تفصیل اور اس اختلاف سے مرتب ہونے والا نتیجہ (باب انما جعل الإمام لیؤتمّ به) میں بیان ہوگا۔ (وزاد أبو معاویة جلس) یعنی سند مذکورر کے ساتھ۔ ابو معاویہ نے اعمش سے روایت کرتے ہوئے یہ اضافہ کیا ہے۔ اعمش سے اس حدیث کو حفص بن غیاث اور ابو معاویہ محمد بن خازم الضریر نے مطولا جب کہ شعبہ نے اسے مختصرا روایت کیا ہے ابو معاویہ کی یہ روایت آگے آرہی ہے ابن حبان نے بھی اس کی تشریح کی ہے مگر ان کی روایت میں (یسار أبی بکر) کا ذکر نہیں ہے۔

آنحضرت نے جناب ابوبکر کے علاوہ غزوہ تبوک میں عبدالرحمٰن بن عوف کی اقتداء میں بھی ایک مرتبہ نماز ادا کی تھی یہ روایت صحیح مسلم میں ہے، وہ نماز فجر تھی۔ آپ قضائے حاجت کے سبب کچھ لیٹ ہو گئے تھے آپ کی ایک رکعت فوت ہوگئی اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ فجر ہمیشہ اول وقت ہی ادا کرتے تھے اس لئے لوگوں نے بھی نماز شروع کرنے میں جلدی کی اور ابن عوف کو امام بنالیا کہ مبادا زیادہ تاخیر ہو جائے اس میں یہ بھی ہے کہ فراغت کے بعد آپ نے تحسین فرمائی اور کہا: (أحسنتم) اس حدیث کے تمام راوی کوفی ہیں۔ یہ الصلاۃ میں بھی ذکر ہوگی علاوہ ازیں مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

حدثنا ابراهيم بن موسى قال: أخبرنا هشام بن يوسف عن معمر عن الزهري قال: أخبرني عبيد الله بن عبدالله قال: قالت عائشة: لما ثقل النبي ﷺ واشتد و جعه استأذن أزواجه أن يمرّض في بيتي، فأذنّ له۔ فخرج بين رجلين تَخطُّ رجلاه۔ الأرض، و كان بين العباس و رجل آخر۔ قال عبيد الله فذكرت ذلك لابن عباس ما قالت عائشة، فقال لي: وهل تدرى من الرجل الذى لم تسم عائشة؟ قلت: لا قال: هو علي بن أبي طالب۔

حضرت عائشہ سے روایت کنندہ عبیداللہ بن عبداللہ ابن عتبہ بن مسعود یکے از فقہائے سبعہ ہیں۔ (ثقل) یعنی بیماری کے غلبہ

کے سبب آپ کے اعضاء بھاری ہو گئے یعنی زیادہ حرکت ممکن نہ رہی (فأذن) ھن کا صیغہ ہے فاعل امہات المومنین ہیں۔ کرمانی شارح بخاری نے (فأذن لہ) یعنی ھو کا صیغہ مجہول بھی نقل کیا ہے۔ راوی کی یہ روایت زیادہ اتم سیاق کے ساتھ گذر چکی ہے (باب الغسل والوضوء من المخضب) میں۔ اسے شیخ زھری عبیداللہ سے ابن ابی عائشہ نے بھی روایت کیا ہے جو آگے ذکر ہو گی اس کا سیاق زھری کے سیاق سے زیادہ مفصل ہے (قال ھو علی بن ابی طالب) یعنی راوی حدیث کو ابن عباس نے دوسرے آدمی کا نام بتلایا۔ عبدالرزاق عن معمر کی اس روایت میں اس کے بعد ہے (ولکن عائشہ لا تطیب نفسا لہ بخیر)۔

مغازی میں (ابن اسحاق عن الزھری) سے ہے (ولکنھا لا تقدر علی أن تذکرہ بخیر۔) کرمانی نے اس سے بھی سخت عبارت کے ساتھ اس جملہ کے معنی کی تعبیر کی ہے۔ جب کہ بعض نے حضرت عائشہ کے دوسرے آدمی کو مبہم رکھنے کا سبب یہ ذکر کیا ہے کہ ایک طرف سے حضرت عباس نے آپ کو مستقل سہارا دیا ہوا تھا، جب کہ دوسری طرف سے آدمی بدلتے رہے، کبھی اسامہ، کبھی فضل، کبھی علی رہے، اس لئے ام المومنین نے کسی کا نام نہ لیا مگر ابن ماجہ اس کو رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ابن عباس نے حضرت علی کا ذکر نہ کرنے کی توجیہہ بیان کر دی ہے۔ اس سے یہ تاویل غلط ثابت ہو رہی ہے (اگر ان کا خیال صحیح ہے تو حضرت عائشہ کے اس عدم ذکر کا سبب ان کی حضرت علی سے خفگی ہے۔ واقعہ افک میں انہوں نے آنحضرت کو نہایت پریشان دیکھ کر کہا تھا کہ آپ کے لیے عورتوں کی کمی نہیں ہے اس میں ان کا قصد حضرت عائشہ کی نعوذ باللہ تحقیر نہ تھا بلکہ آنحضرت کے ساتھ نہایت محبت کے سبب آپ کو پریشان پا کر تسلی دینے کے انداز میں یہ بات کہی تھی، جس سے ام المومنین کے شیشہ دل میں ان کی نسبت بال آ گیا)۔

اس حیثیت سے حضرت ابوبکر کا افضل صحابہ ہونا اور ان کے بعد حضرت عمر کا درجہ ہونا ثابت ہو رہا ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ کثرت بکاء سے نماز فاسد نہیں ہوتی کیونکہ حضرت ابوبکر کی رقت اور بکاء کی بابت سننے کے باوجود بار بار انہی کو امامت کرانے کا حکم دیا اور رونے سے منع نہیں فرمایا یہ بھی کہ مریض کو ذرا سا افاقہ ہونے پر جماعت کے ساتھ شامل ہونے کی کوشش کرنی چاہیے (آنحضرت سہارا لے کر تشریف لائے) آپ کے تشریف لانے کا یہ مقصد بھی ہو سکتا ہے کہ لوگوں کو ابوبکر کی اہلیت کے بارہ میں باور کرائیں کہ خود بھی ان کی اقتداء میں نماز ادا کر رہے ہیں (اس سے دلیل لیتے ہوئے چند دن بعد ان کے حق میں خلافت کی بیعت منعقد ہوتی ہے) اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ مقتدی بوقت ضرورت ایک دوسرے کی اقتداء کر سکتے ہیں (چونکہ آنحضرت بیٹھ کر امامت کر رہے تھے لہٰذا لوگ آپ کے افعالِ نماز کو دیکھ نہ سکتے تھے اور شاید بوجہ کمزوری آپ کی آواز بھی نہ سنی لہٰذا انہوں نے ابوبکر کی اقتداء میں یہ نماز ادا کی گویا ان کی حیثیت اس میں مکبر کی تھی) شعبی کا یہی قول ہے طبری نے بھی اسے اختیار کیا ہے جب کہ بخاری اشارۃً اس طرف اپنے میلان کا اظہار کرتے ہیں، آگے ذکر ہو گا۔ (اس کی متعدد دفعہ ضرورت پڑتی ہے مثلاً کسی مسجد میں زیادہ رش کے سبب امام کی آواز پچھلی صفوں تک نہیں پہنچتی اور اسے دیکھ بھی نہیں سکتے تو وہ اپنے سے آگے والے لوگوں کو دیکھ کر نماز پڑھیں گے مگر اس صورت میں اور ابوبکرؓ کی زیر نظر حدیث میں مذکور اقتداء میں یہ فرق ہے کہ مذکورہ بالا صورتحال میں لوگوں کا کوئی معین شخص امام نہیں ہوتا بلکہ آگے کھڑے تمام لوگوں کو دیکھ کر وہ اپنی نماز مکمل کرتے جاتے ہیں جب کہ جناب ابوبکر پہلی صف والوں کے لیے بھی بطور امام تھے حالانکہ وہ تو آنحضرت کو دیکھ رہے تھے اور شاید زیادہ قریبی اشخاص آواز بھی سن رہے تھے لیکن ایک اور توجیہہ بھی ہے کہ ممکن ہے پہلی اور دوسری صف کے درمیان میں یعنی آنحضرت وابوبکر کے عین پیچھے کھڑے ہوئے اصحاب کرام حقیقۃً آنحضرت کی اقتداء ہی کر رہے ہوں جب کہ روایات میں تغلیباً یہ ذکر کر

دیا کہ ابوبکر آپ کی اقتداء جب کہ لوگ ابوبکر کی اقتداء میں نماز ادا کر رہے تھے)۔

بعض کے نزدیک ابوبکر کی اقتداء کا مطلب یہ نہیں کہ وہ امام تھے وہ مبلغ (مکبر) تھے (مجازاً ان کی اقتداء کا ذکر کر دیا) طبری نے اس حدیث سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ امام نماز توڑے بغیر اپنی امامت ختم کر کے کسی اور کی اقتداء میں جا سکتا ہے۔ حضرت ابوبکر نے اپنی امامت ختم کی اور نماز توڑے بغیر آنجناب کی امامت میں چلے گئے۔ ارقم بن شرحبیل کی روایت میں ہے کہ جہاں سے حضرت ابو بکر قراءت کر رہے تھے آگے سے جناب رسول اللہ نے قراءت شروع کر دی یہ بھی ثابت ہوا کہ قائم کی قاعد کے پیچھے نماز ہو سکتی ہے، جب کہ مالکیہ اس کے مطلق خلاف ہیں حنابلہ کے نزدیک اگر امام کسی سبب بیٹھ کر امامت کرائے تو مقتدی بھی بیٹھ کر نماز ادا کریں گے۔ مزید تفصیل (باب إنما جعل الإمام) میں آئے گی یہ روایت آگے الطب اور المغازی میں بھی آئے گی علاوہ ازیں مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اس کی تخریج کی ہے

باب الرخصة في المطر والعلة أن يصلي في رحله

علۃ کا ذکر عطف العام علی الخاص کی قبیل سے ہے اس طرح رحل یعنی گھر، جائے قیام وغیرہ میں نماز باجماعت اور انفرادی، دونوں طرح ہو سکتی ہے (یعنی زحمت سے بچنے کی خاطر صرف مسجد کو نہ جانے کی رخصت ہے اپنے اپنے مقام پر بصورتِ جماعت نماز ادا کر سکتے ہیں)۔ علامہ انور کہتے ہیں بارش وغیرہ میں انسان کو اپنے آپ سے رہنمائی لینی چاہیے کہ آیا مسجد جانا اس کی استطاعت میں ہے یا نہیں (اگر بارش میں تنور سے روٹی لانے جا سکتا ہے تو نماز کے لیے بھی چلے جانا چاہیے۔ پھر آج کل گلیاں اور راستے پکے اور عمدہ ہیں چھوٹی چھوٹی باتوں میں رخصت قبول نہیں کرنا چاہیے) علامہ مزید لکھتے ہیں کہ بارش کے سبب حضرت عتبان کو رخصت دے دی جب کہ ابن ام مکتوم کو نہ دی، اس کی توجیہہ یہ ہو سکتی ہے کہ آپ نے چاہا کہ ابن ام مکتوم عزیمت پر عمل کریں دوسری توجیہہ یہ ہو سکتی ہے کہ ان تک اذان کی آواز پہنچتی تھی، عتبان تک نہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن نافع: أن ابن عمر أذن بالصلاة- في ليلة ذات برد و ريح- ثم قال:ألا صلوا في الرحال- ثم قال: إن رسول الله ﷺ كان يأمر المؤذن- إذا كانت ليلةٌ ذات بردو مطر- يقول: ألا صلوا في الرحال-

حد ثنا إسماعيل قال: حدثني مالك عن ابن شهاب عن محمود بن الربيع الأنصاري : أن عتبان بن مالك كان يؤم قومه و هو أعمى، وأنه قال لرسول الله ﷺ: يا رسول الله، إنها تكون الظلمة والسيل، وأنا رجل ضرير البصر، فصل يا رسول الله في بيتي مكانا أتخذه مصلى- فجاءه رسول الله ﷺ فقال: أين تحب أن أصلي؟ فأشار إلى مكان من البيت، فصلى فيه رسول الله ﷺ-

یہ دونوں حدیثیں (کتاب الاذان) اور (باب المساجد فی البیوت) میں ذکر ہو چکی ہیں۔ دوسری حدیث کی سند میں شیخِ بخاری اسماعیل سے مراد ابن ابی اویس ہیں۔

باب هل يصلي الإمام بمن حضر؟

وهل يخطب يوم الجمعة في المطر؟

یعنی اگر چہ بارش وغیرہ کے سبب گھروں میں نماز پڑھنے کی رخصت ہے لیکن اگر کچھ لوگ (مثلا مسجد کے پڑوسی، مسافر وغیرہ) آجائیں تو امام ان کی جماعت کرا سکتا ہے ایسا کرنا مکروہ نہ ہوگا۔(ألا صلوا في الرحال) کا حکم جواز کیلئے ہے نہ کہ استحباب کے لیے۔

حدثنا عبدالله بن عبد الوهاب قال: حدثنا حماد بن زيد قال: حدثنا عبدالحميد صاحب الزيادي قال: سمعت عبدالله بن الحارث قال: خطبنا ابن عباس في يوم ذي رَدغ، فأمر المؤذن لمابلغ حي على الصلاة قال: قل: الصلاة في الرحال، فنظر بعضهم إلى بعض فكأنهم أنكروا، فقال: كأنكم أنكرتم هذا، إن هذا فعله مَن هو خيرٌ مني- يعني النبي ﷺ- إنها عزمة، وإني كرهت أن أحرجكم- و عن حماد عن عاصم عن عبدالله بن الحارث عن عباس نحوه، غير أنه قال: كرهت أن أؤثّمكم، فتجيؤن تدوسون الطين إلى رُكَبكم-

ابن عباس سے راوی عبداللہ بن حارث بن نوفل بن حارث بن عبدالمطلب ہیں ان کے والد اور دادا صحابی ہیں جب کہ انہیں رؤیت کا شرف حاصل ہے (خطبنا) اس سے ترجمہ کے دوسرے جزو سے مطابقت ثابت ہوئی حدیث کے الفاظ (فنظر بعضهم الىٰ بعض) سے پہلے جزو کے ساتھ مطابقت ظاہر ہو رہی ہے یعنی جو حاضر تھے ان کو خطبہ بھی دیا اور جماعت بھی کرائی (انها عزمة) ضمیر کا مرجع (الجمعة) ہے۔شاہ صاحب کے نزدیک اس کا مرجع (الصلاة فى الرحال) کا جملہ بھی ہوسکتا ہے یعنی بارش وسردی کے سبب حیعلہ کی بجائے یہ جملہ کہنا سنت ہے آنحضرت نے اس کا حکم دیا تھا دوسرا احتمال یہ کہ اس کا مرجع جمعہ ہے یعنی جب تک مذکورہ بالا جملہ اذان میں بول کر انہیں رخصت نہ دی جائے۔وہ جمعہ کے لیے نکلیں کہ یہ عزیمت کی بات ہے (بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ جمعہ ہفتہ میں ایک بار ہے اور شعائر اسلام میں سے ہے لہٰذا بارش وغیرہ کے باوجود اہتمام ہونا چاہیے یعنی ایک ہی دفعہ جانا پڑے گا جب کہ پانچوں نمازوں کیلئے جماعت کی حاضری باعثِ مشقت ہے حدیث میں اگر فاء للترتیب مراد لی جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ خطبہ پہلے دیا اذان بعد میں ہوئی اس میں یہ جملہ کہنے کا حکم دیا لیکن جیسا کہ دیگر روایات میں مذکور ہے اذان پہلے ہوتی تھی لہٰذا (خطبنا) کو (فأمر المؤذن) سے جدا رکھنا زیادہ مناسب ہے مراد یہ ہے کہ جو حاضر تھے انہیں خطبہ بھی دیا اور ان کی جماعت بھی کرائی اور اس سے قبل اذان میں (الاصلوا في الرحال) کہلوادیا) ابن عباس کی یہ حدیث (الاذان) میں گذر چکی ہے۔

(وعن حماد عن عاصم) یہ (حدثنا حماد بن زيد) پر معطوف ہے یعنی انہوں نے (عاصم عن عبد الله ابن عباس) کے حوالہ سے بھی اسے روایت کیا ہے۔(باب الكلام فى الاذان) میں اس سند کے ساتھ بواسطہ مسدد ذکر ہو چکی ہے اس دوسری روایت میں مذکورہ اضافہ ہے۔

حدثنا مسلم بن إبراهيم قال: حدثنا هشام عن يحي عن أبي سلمة قال: سالت أبا سعيد الخدري فقال: جاءت سحابه فمطرت حتى سال السقف- و كان من جريد

النخل- فأقيمت الصلاة- فرأيت رسول الله ﷺ يسجد في الماء والطين، حتى رأيت أثر الطين في جبهته-

راوی کا ان سے یہ سوال لیلۃ القدر کی بابت تھا۔(الاعتکاف) کی روایت میں یہ صراحت ہے وہیں یہ بھی ذکر ہے کہ یہ نماز صبح کا واقعہ ہے(فأقيمت الصلاة) یہ محلِ ترجمہ ہے یعنی جو لوگ آئے انہیں جماعت کرادی گویا ابوسعید کی یہ حدیث ترجمہ کے پہلے جزو سے متعلق ہے اس طرح اگلی حدیثِ انس بھی۔ سند میں ھشام سے مراد دستوائی جب کہ یحیی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں الاعتکاف کے علاوہ الصوم میں بھی آئے گی ابوداؤد نے الصلاہ، نسائی نے الاعتکاف جب کہ ابن ماجہ نے الصوم میں ذکر کی ہے۔

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة قال: حدثنا أنس بن سيرين قال: سمعت أنسا يقول: قال رجل من الأنصار:إني لا أستطيع الصلاة معك- و كان رجلا ضخما- فصنع للنبي ﷺ طعاما فدعاه إلى منزله، فبسط له حصيرا، و نضح طرف الحصير فصلى عليه ركعتين- فقال رجل من آل الجارود لأنس : أكان النبي ﷺ يصلي الضحى؟ قال: ما رأيته صلاها إلا يومئذ-

حضرت انس سے روایت کنندہ انس بن سیرین محمد کے بھائی ہیں۔(قال رجل من الانصار) عتبان بن مالک ہو سکتے ہیں، ان کی روایت گذر چکی ہے ابن ماجہ کی روایت میں جو (انه بعض عمومة انس) ہے، یہ احتمال ہے کہ ہم قبیلہ ہونے کی وجہ سے عتبان کو (بعض عمومته) کہہ دیا گیا ہو بہر حال ابن حجر کہتے ہیں واقعہ کی مشابہت کے اعتبار سے رجل سے مراد عتبان بن مالک لئے جا سکتے ہیں مگر اس کی صراحت مجھے نہیں ملی (یعنی یہ بھی محتمل ہے کہ یہ دوسرا واقعہ ہو اور حضرت انس کے کسی چچا سے متعلق ہو) (معك) یعنی جماعت کے ساتھ مسجد میں (ضخما) یعنی بھاری بھرکم اتنی ضخامت کہ چلنا پھرنا دشوار ہو یہ بھی اس رخصت کے عذر میں شمار ہوگا۔ ابنِ حبان نے منجملہ اعذار میں اسے شامل کیا ہے۔ اسی سے استدلال کر کے ہوئے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ اعذار میں مراتب ہیں کچھ کا عذر زیادہ ہے کچھ کا کم، عتبان کا عذر ابن ام مکتوم سے اشد تھا کہ وہ جسم کے بھی بھاری تھے۔ (ایک اور فرق یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ابن ام مکتوم کلیۃً اندھے تھے اور اندھوں کی اندرونی حس اور بصیرت بہت قوی ہوتی ہے جب کہ عتبان ضعیف البصر تھے انہیں اپنی ظاہری ضعیف نظر پر تکیہ کرنا پڑتا تھا لہٰذا انہیں زیادہ مشقت درپیش تھی)۔

(فصلى عليه ركعتين) عبدالحمید عن انس کی روایت میں ہے (وصلينا معه) (فقال رجل من آل الجارود) علی بن الجعد عن شعبۃ کی صلاۃ الفجر میں آنے والی روایت میں ہے۔(فلان بن فلان بن الجارود) گویا اس سے راوی حدیث عبدالحمید بن المنذر بن الجارود بصری مراد ہیں۔ دراصل امام بخاری نے یہ حدیث ایک جگہ بحوالہ شعبہ اور دوسری جگہ (بحواله خالد الحذاء كلا هما عن انس بن سيرين عن عبد الحميد بن المنذر بن الجارود عن انس) ذکر کی ہے اس سے شبہ ہوسکتا تھا کہ کہیں (انس بن سيرين عن انس) کی زیر نظر روایت کی سند منقطع نہ ہو لیکن انہوں نے (سمعت أنسا) کا لفظ استعمال کر کے اس موہومہ شبہ کا ازالہ کر دیا ابن ماجہ اور ابن حبان نے بھی انس بن سیرین اور حضرت انس کے درمیان عبدالحمید کا ذکر کیا ہے اس کا سبب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ عبدالحمید بھی یہ روایت بیان ہوتے وقت موجود تھے اور انہوں نے ایک استفسار بھی کیا جس سے بعض نے انہیں بھی

اس روایت کی سند میں شامل کرلیا اس حدیث کی ترجمہ سے مطابقت یا تو اس جانب سے ہے کہ صاحب عذر تو پیچھے رہنے اور گھر میں نماز ادا کرنے کی رخصت حاصل کرسکتا ہے جب کہ وہ لوگ جنہیں کسی قسم کا عذر نہیں یا جو عذر کے باوجود زیادہ ثواب کے حصول کا شوق لئے مسجد آجاتے ہیں ان کی جماعت کرادی جائے گی۔ دوسری مطابقت حضرت انس کے اس جملہ سے ہے جسے عبدالحمید نے اپنی روایت میں نقل کیا ہے (فصلی وصلینا معه) گویا یہ ترجمہ کے الفاظ (یصلی بمن حضر) کے مطابق ہے۔ یہ روایت الضحی کے علاوہ الأدب میں بھی مذکور ہے۔ ابوداود نے الصلاۃ میں روایت کیا ہے۔

باب إذا حضر الطعام و أقيمت الصلاة، و كان ابن عمر يبدأ بالعَشاء

و قال أبو الدرداء: من فقه المرء إقباله على حاجته-حتى يقبل على صلاته و قلبه فارغ۔

اذا شرطیہ کے ساتھ ترجمہ کا آغاز کیا ہے مگر جواب محذوف ہے کیونکہ اس بارہ میں کوئی قطعی حکم مذکور نہیں اس لئے ترجمہ میں دو اثر لائے ہیں ایک ابن عمر کا جس میں ہے کہ وہ عشاء یعنی رات کا کھانا پہلے تناول کرتے (پھر نمازِ عشاء کی طرف متوجہ ہوتے تھے) گویا وہ حدیث باب کے الفاظ (فابدؤا بالعَشاء) کو اطلاق پر محمول کرتے ہیں جبکہ دوسرے اثر میں ابو درداء کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے مقید سمجھتے ہیں، یعنی اگر دل کھانے میں اٹکا رہے (یعنی اگر بھوک شدت سے ہو تو دوران نماز توجہ کھانے کی طرف رہے گی) تو بہتر ہے پہلے کھانا تناول کرے (وگرنہ نماز پہلے ادا کرلے) ابن عمر کا اثر اسی باب کی تیسری حدیث میں بالمعنی منقول ہے جب کہ ابو درداء کا اثر ابن مبارک نے (کتاب الزهد) اور محمد بن نصر مروزی نے کتاب (تعظیم قدر الصلوۃ) میں اپنے اپنے طریق سے موصولا روایت کیا ہے۔

شاہ صاحب اس ترجمہ کی شرح میں لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں باب کی احادیث باہم متعارض ہیں۔ تطبیق کی صورت یوں ہوگی کہ اگر کھانے کے خراب ہونے (ٹھنڈا ہونے) یا بھوک سے بے حال ہونے کا خوف ہے۔ (ابو درداء کے اثر سے یہی مفہوم نکلتا ہے) تو کھانا پہلے کھالیا جائے وگرنہ نماز پہلے ادا کرنی چاہئے۔ کہتے ہیں کہ اگلا باب لاکر امام بخاری بھی یہی ثابت کررہے ہیں (مزید تطبیق یہ ہوسکتی ہے کہ اگر مسجد میں جماعت تیار ہے کیونکہ مساجد میں آج کل منٹوں اور سیکنڈوں کے لحاظ سے اوقات طے ہوتے ہیں تو بہتر ہے کہ پہلے شاملِ جماعت ہوآئے، بالخصوص موجودہ سہولیات کے ساتھ کہ کھانا گرم بھی فورا ہوسکتا ہے اس کے خراب ہونے کا خطرہ بھی ختم ہوا پھر مزید کہ آج کل تو نہایت سرعت سے نماز کا فریضہ انجام دیا جاتا ہے)۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ہماری فقہ میں بھی اس طرح ہے مگر اس میں توسع اختیار نہ کیا جائے۔ طحاوی نے مشکل الآثار میں ایک روایت ذکر کی ہے جس میں اس رخصت کا تعلق صائم کے ساتھ جوڑا گیا ہے ابن عمر چونکہ کثیر الصیام تھے اسی لئے وہ اس پر کثرت سے عامل تھے۔ اسی سلسلہ میں امام ابوحنیفہ سے بڑا ظریفانہ جملہ منقول ہے کہ لأن يكون أكلي كله صلاة أحب إلي من أن تكون صلاتي كلها أكلا (یعنی کھانا تناول کرتے ہوئے ساری نماز گزر جائے، مجھے اس امر سے زیادہ پسند ہے کہ نماز میں ہمہ وقت کھانے کی طرف ہی دھیان رہے)۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن هشام قال: حدثني أبي قال: سمعت عائشة عن

النبي ﷺ أنه قال: إذ وُضع العَشاء وأقيمت الصلاة فابدؤوا بالعشاء۔

سند میں مسدد کے شیخ یحی قطان اور هشام بن عروہ ہیں ۔السراج نے اس روایت کو یحی بن سعید اموی عن هشام بن عروة کے طریق سے بھی نقل کیا ہے مگر اس میں (إذا وضع) کی جگہ (إذا حضر) ہے خود بخاری نے (کتاب الأطعمة) میں (بطریق سفیا ن عن هشام) اسی روایت کو ذکر کیا ہے اس میں بھی (إذا حضر) ہے بعد میں اسی میں لکھتے ہیں کہ اس کو یحی بن سعید اور وہیب نے ھشیم سے (إذا وضع) کے لفظ سے روایت کیا ہے۔مسلم نے بھی ابن نمیر، حفص اور وکیع کے حوالہ سے (اذا حضر) کا لفظ روایت کیا ہے۔ بقول اسماعیلی اس کے راوی زیادہ ہیں ۔ دونوں تعبیروں میں فرق یہ ہے کہ کھانے کا حاضر ہونا رکھے جانے سے اعم ہے اس لئے (حضر) سے مراد (بین یدیه) لیا جائے گا۔مسلم کی ایک روایت میں (إذا قرب العشاء) کا لفظ بھی ہے۔اس میں اور سابقہ الفاظ میں یہ فرق ہے کہ اس سے مراد کھانے کا تیار ہونا ہے یہ نہیں کہ سامنے پیش کر دیا گیا ہو لہٰذا اس صورتحال میں وہ حکم نہیں مثلاً جو اس صورت میں ہوگا کہ کھانا سامنے رکھ دیا گیا ہو،(وأقیمت الصلاة) ابن دقیق العید کا خیال ہے کہ الف لام یہاں برائے استغراق نہیں ہے بلکہ اس سے مراد مغرب (یا عشاء) کی نماز ہی ہے کیونکہ اس سے پہلے (إذا وضع العشاء) کا قرینہ اس کا تعین کر رہا ہے مغرب مراد لینا زیادہ راجح ہے کیونکہ ایک روایت میں ہے (قبل ان تصلوا المغرب) (ویسے بھی اس زمانہ میں رات کا کھانا سرِ شام ہی کھایا جاتا تھا حکیم سعید شہید دھلوی کہا کرتے تھے کہ مسلمان دو وقت، صبح وشام ہی کھاتے تھے یہ نہیں تھا کہ صبح ناشتہ، پھر دوپہر کا کھانا، آخر میں رات کا کھانا) بہر حال عام پر بھی محمول کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ اصل علت یہ ہے کہ اگر سخت بھوک ہے تو کھانے سے بیشتر نماز ادا کرنے سے دھیان ادھر ہی لگا رہے گا اور یہ ظہر،عصر یا کسی اور نماز کے وقت بھی ہو سکتا ہے بہر حال جو لفظ ذکر ہوا وہ رات کے کھانے کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔اس طرح ایک حدیث میں الصائم کا لفظ آیا ہے اس سے بھی رات کے کھانے کا اشارہ ملتا ہے مگر ان پر باقی اوقات اور حالات کو قیاس کر کے محمول علی العام کیا جا سکتا ہے۔(فابداؤ بالعشاء) جمہور نے اسے استحباب قرار دیا ہے پھر بعض نے شدت بھوک کے ساتھ اس کو مقید کیا ہے، شافعیہ کا مشہور قول یہی ہے۔غزالی نے اس میں مزید یہ قید ذکر کی ہے کہ کھانے کے خراب ہونے کا بھی خطرہ ہو حضرت ابو درداء کے حوالہ سے اس کا ذکر ہو چکا ہے جب کہ حضرت ابن عمر اسے مطلقاً قابل عمل سمجھتے ہیں، جیسا کہ ذکر ہوا یہی قول ثوری، احمد اور اسحاق کا ہے بعض نے درمیانی راہ اختیار کی ہے کہ اگر کھانا ہلکا سا ہو مثلاً ستو دودھ وغیرہ پھر وہ تناول یا نوش کر کے شاملِ جماعت ہو جائے۔ یہ امام مالک اور ان کے اصحاب سے منقول ہے مزید تفصیل ان سے یہ منقول ہے کہ اگر دھیان کھانے کی طرف ہے تو پہلے اسے کھا لے وگرنہ پہلے نماز پڑھے ابن حزم نے افراط سے کام لیا اور کہا کہ کھانے کی موجودگی میں نماز باطل ہوگی (یعنی اگر پڑھے گا تو ادا نہ ہوگی)

حدثنا یحی بن بکیر قال: حدثنا اللیث عن عُقیل عن ابن شهاب عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: إذ قُدم العَشاء فابدؤوا به قبل أن تصلوا صلا ة المغرب ولا تعجَلوا عن عَشائكم۔

(اذا قدم العشاء) ابن حبان اور طبرانی نے اوسط میں (موسی بن عیسی عن عمرو بن الحارث عن ابن شهاب) کی روایت میں (وأحد کم صائم) کا اضافہ کیا ہے جبکہ مسلم نے ابن وهب عن عمرو ہی کے طریق سے اس اضافہ کے بغیر

ذکر کیا ہے، طبرانی کہتے ہیں کہ یہ اضافہ موسی بن اعین کا تفرد ہے اور وہ ثقہ متفق علیہ ہیں (ولا تعجلوا) تاء اور جیم کی زبر نیز تاء پر پیش اور جیم کی زیر کے ساتھ، دونوں طرح مروی ہے۔

حدثنا عبيد بن إسماعيل عن أبي أسامة عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: إذ وضع عشاء أحدكم و أقيمت الصلاة فابدؤوا بالعشاء، ولا يعجل حتى يفرغ منه۔ و كان ابن عمر يوضع له الطعام و تقام الصلاة، فلا يأتيها حتى يفرغ، وإنه ليسمع قراءة الإمام۔

ابدؤا جمع کا صیغہ استعمال کیا اس سے قبل (کُم) ضمیر متصل کو مدنظر رکھتے ہوئے پھر (أحد) کو مدنظر رکھتے ہوئے (لا یعجل) مفرد کا صیغہ استعمال فرمایا۔ عشاء کی عین پر زبر ہے (و کان ابن عمر) یہ اسی مرفوع پر معطوف ہے اور موصول ہے السراج نے اپنی روایت میں صراحت کرتے ہوئے آخر میں کہا: (ثم قال قال نافع و کان ابن عمر) ابن حبان نے بھی (ابن جریج عن نافع) کے طریق سے اس روایت کو زیادہ وضاحت کے ساتھ نقل کیا ہے اس میں ہے کہ اقامت سن لیتے اور امام کی قراءت بھی پھر بھی کھانے سے فراغت حاصل کر کے نماز پڑھتے اور اس دوران کوئی جلدی نہ کرتے (یعنی اس وقت کا معاملہ بتلایا کہ اگر کھانا پیش کر دیا جاتا) (وقال زهير ووهب) زھیر سے مراد ابن معاویہ جعفی ہیں، مستخرج ابی عوانہ میں یہ روایت موصول ہے جب کہ وھب کی روایت کے بارے میں مصنف نے ذکر کیا کہ ابراہیم بن منذر نے اسے ان کو بیان کیا اور وہ ان کے شیوخ میں سے ہیں۔ ابوحمزہ نے بھی زھیر اور وھب کی موافقت کی ہے ان کی روایت مسلم میں ہے اسی طرح ابو بدر نے صحیح ابی عوانہ میں اور دراوردی نے السراج کے ہاں' ان تمام نے موسیٰ بن عقبہ سے روایت کی ہے۔

نووی کہتے ہیں کہ ان احادیث میں کھانا حاضر ہونے کی صورت میں نماز کی کراہت ہے تاکہ اس کا دل کھانے کے دھیان میں نہ رہے لیکن یہ اس صورت میں کہ نماز کا وقت فوت ہونیکا خطرہ نہ ہو ورنہ قضاء سے بچنے کیلئے پہلے نماز ہی پڑھے جب کہ بعض کہتے ہیں کہ شدید بھوک کی صورت میں چند لقمے کھا کر شامل جماعت ہو جائے تاکہ اس کی شدت کم ہو۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ کتب فقہ میں جو یہ مقولہ مشہور ہے کہ (إذا حضر العِشاء والعَشاء فقدموا العَشاء) اس کی اصل کتب حدیث میں نہیں ہے یعنی یہ الفاظ مذکور نہیں ہیں یہ بھی کہتے ہیں کہ میں نے بحوالہ حافظ قطب الدین ابن ابی شیبۃ کی (بطريق اسماعيل بن علية عن ابن اسحاق قال حدثني عبد الله بن رافع عن ام سلمة مرفوعا) کی روایت میں یہی الفاظ دیکھے ہیں۔ اس کے الفاظ تھے (إذا حضر العَشاء و حضرت العِشاء) مگر مسند احمد میں یہی روایت (حضرت الصلاة) کے لفظ کے ساتھ موجود ہے پھر میں نے مصنف ابن ابی شیبہ کی مراجعت کی تو مسند احمد والے لفظ ہی ملے (لہٰذا کتب فقہ کے یہ الفاظ روایت بالمعنی کے قبیل سے ہیں اور اگرچہ الصلاۃ سے، جیسا کہ گذرا نماز مغرب کا مراد لیا جانا اقوی ہے مگر تضمنا اور تجانسا، العشاءان' کا ذکر متداول ہو گیا)۔ وھب کی روایت ابن حجر کے نزدیک موصول ہے کیونکہ امام بخاری خود وضاحت کر رہے ہیں (رواه ابراهيم بن المنذر عن وهب) اور وہ ان کے شیوخ میں سے ہیں مگر قسطلانی اسے قطعی طور پر ان کی تعالیق میں سے قرار دیتے ہیں (شاید اس وجہ سے کہ امام بخاری نے صراحۃً اور اپنے طریق پر عمل کرتے ہوئے اسے باقاعدہ سند کے ساتھ صحیح میں درج نہیں کیا)۔

باب إذا دعى الامام إلىٰ الصلاة وبيده ما يأكل

سابقہ باب اور اس سے متعلقہ تمام تفصیلات درج کرنے کے بعد یہ باب لا کر گویا اپنا موقف پیش کر رہے ہیں کہ ان بظاہر باہم متعارض روایات کے درمیان تطبیق کی یہ صورت ہوسکتی ہے جیسا کہ شاہ صاحب کے حوالہ سے پہلے گذرا' یہ بھی ثابت کر رہے کہ سابقہ روایات میں امر استحبابی ہے یہ بھی ثابت کرنا محتمل ہے کہ امام اس رخصت کو قبول کرنے کی بجائے عزیمت سے کام لے اور کھانا چھوڑ کر امامت کا فریضہ ادا کرے (تا کہ دوسرے لوگوں کو زحمت نہ ہو) جب کہ ماموم کے لیے اختیار ہے کہ پہلے کھانا تناول کر لے بعد میں نماز پڑھ لے اس کی تائید ایک سابقہ روایت کے الفاظ (إذا وضع عشاء احد کم) سے بھی ہوتی ہے۔

حدثنا عبد العزيز بن عبدالله قال: حدثنا إبراهيم عن صالح عن ابن شهاب قال:أخبرني جعفر بن عمرو بن أمية أن أباه قال: رأيت رسول الله ﷺ يأكل ذراعا يحتز منها، فدعي إلى الصلاة فقام فطرح السكين فصلى و لم يتوضأ۔

سند میں ابراہیم سے مراد ابن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف جب کہ صالح ابن کیسان ہیں اور تمام راوی مدنی ہیں اس کے بقیہ مباحث (کتاب الطہارہ) کے (باب من لم يتوضأ من لحم الشاة) میں گذر چکے ہیں۔

باب من كان في حاجة أهله فأقيمت الصلاة فخرج

یہ باب لا کر اس خیال کی نفی کی ہے کہ کسی بھی مشغولیت یا کام کو کھانے پر محمول کرتے ہوئے نماز با جماعت چھوڑ سکتا ہے کھانے کا استثناء مذکورہ حکمتوں کی بناء پر ہے جب کہ کام تو بعد میں بھی ہوسکتا ہے (اس میں بھی کام کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے رخصت ہو سکتی ہے مثلا خدانخواستہ آگ لگ جائے یا کسی بچہ کو چوٹ لگ جائے اور خون بہنے لگے وغیرہ)

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة قال: حدثنا الحكم عن إبراهيم عن الأسود قال: سألت عائشة ما كان النبي ﷺ يصنع في بيته؟ قالت: كان يكون في مَهنة أهله تعني خدمة أهله۔ فإذا حضرت الصلاة خرج إلى الصلاة۔

سند میں ابراہیم نخعی، اسود نخعی سے راوی ہیں۔ (في مهنة أهله) میم پر زبر اور زیر دونوں طرح ہے۔ خدمۃ کے لفظ سے اس کی تفسیر کی ہے۔ یہ شیخ بخاری کی طرف سے ہے کیونکہ دیگر کی روایات میں اس کے بغیر ہے۔ شمائل ترمذی میں (بطريق عمرة عن عائشه) اس کی تفصیل مذکور ہے (يغلي ثوبه و يحلب شاته و يخدم نفسه) احمد اور ابن حبان کی روایت (بطريق عمرة عن عائشه) میں (يخيط ثوبه و يخصف نعله) کا لفظ بھی ہے۔ ابن حبان نے مزید (ويرقع دلوه) بھی ذکر کیا (الغرض گھر میں جو کام ہو سکتے، سب آپ انجام دے لیتے تھے اور اس میں کوئی عار محسوس نہ کرتے) حاکم نے مزید اضافہ کیا کہ (ولا رأيته ضرب بيده امرأة ولا خادماً) میں نے آپ کے ہاتھ سے کسی عورت (یعنی اپنی بیویوں میں سے بطور خاص اور سب بطور عام) یا خادم کو پٹتے نہیں دیکھا، (کبھی ڈانٹ تک نہ پلائی) (فإذا سمع الأذان) ترجمہ میں مصنف نے (فأقيمت الصلوة) ذکر کیا ہے انہوں نے ایک سابقہ حدیث سے یہ ماخوذ کیا ہے جس میں ہے کہ (حتى يأتيه المؤذن للاقامة) یعنی آپ وضوء کر کے سنن ادا کر کے گھر کے

کام کاج میں دوبارہ مشغول ہو جاتے حتی کہ موذن اقامت کے بارہ میں آگاہ کرنے آتا۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو (الزھد) میں روایت کیا ہے۔

باب من صلى بالناس وهو لا يريد إلا أن يعلّمهم صلاة النبي ﷺ وسنته

اگر کوئی عالم لوگوں کو طریقہ نماز سکھلانے کے لئے ان کو جماعت کی شکل، نماز پڑھائے تو ایسا کرنا صحیح ہوگا۔ دین کی تعلیم دینے پر اسے اس کا اجر بھی ملے گا اس طرح کرنے سے مُرائین کی صف میں نہ گردانا جائے گا ترجمہ کے الفاظ بعینہ حدیث مذکور میں موجود ہیں۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا وهيب قال: حدثنا أيوب عن أبي قلابه قال: جاءنا مالك بن الحويرث في مسجدنا هذا فقال: إني لأصلي بكم و ما أريد الصلاة، أصلي كيف رأيت النبي ﷺ يصلي- فقلت لأبي قلابة: كيف كان يصلي ؟ قال:مثل شيخنا هذا، قال:وكان شيخاً يجلس إذا رفع رأسه من السجود قبل أن ينهض في الركعة الأولى-

(وما أريد الصلوة) مقصد یہ نہیں کہ نماز کے انداز میں کھڑے ہو گئے اور تمام ارکان کو ادا کیا مگر نماز کی نیت سے نہیں، بلکہ مراد یہ کہ ابھی کسی نماز کا وقت نہیں ہے کہ میں نماز ادا کرنے کیلئے آیا بلکہ یہ نماز (نفلی) تمہیں طریقہ سکھلانے کیلئے پڑھا رہا ہوں اس لئے کہ وہ (صلوا كما رأيتموني اصلي) کے مخاطبین میں سے ہیں اور اپنا فرض سمجھتے تھے کہ جس طرح حضور ﷺ نماز پڑھتے تھے لوگوں کو وہ طریقہ بتلائیں۔ (باب كيف يعتمد على الأرض) کی روایت میں معلّٰی عن وھیب کے حوالہ سے اضافہ کیا۔ (ولكنى أريد أن أريكم) (مثل شيخنا هذا) اس سے مراد عمرو بن سلمہ تھے۔ (باب اللبث بين السجدتين) میں صراحت آئے گی۔ وہیں سارے مباحث ذکر ہوں گے۔

(مسجد نا هذا) سے مراد بصرہ کی مسجد ہے۔ (قبل ان ينهض في الركعة الثانية) اس سے مراد دو سجدوں کے بعد دوسری رکعت کے لئے (اور تیسری رکعت کے بعد چوتھی کے لئے) کھڑا ہونے سے قبل ہلکا سا بیٹھ جانا جسے جلسہ استراحت کا نام دیا گیا ہے۔ شافعیہ کے ہاں یہ سنت ہے جب کہ حنفیہ، مالکیہ اور احمد کے نزدیک ایسا آنحضرت نے بوجہ ضعف (آخر حیات میں) کیا لیکن اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ آنحضرت کی طاقت تو بے مثال تھی (سوائے آخری بیماری کے چند ایام کے کوئی ادائے عبادت میں آپ کا ثانی نہ تھا)۔ اس جلسہ کا طریقہ یہ ہے کہ اچھی طرح بیٹھ جائے پھر اٹھے اس سے اتباع سنت ہوگی (من السجود) سے پہلی رکعت کے سجدے مراد ہیں یہ نہیں کہ سجدوں کے درمیان بیٹھے (وہاں تو بیٹھنا ہی ہے) کیونکہ اگلے الفاظ اسی مفہوم کا تعین کرتے ہیں: (قبل أن ينهض) (من الركعة الاولى) اس جارو مجرور کا تعلق (من السجود) سے ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ جلسہ استراحت کا اختلاف افضلیت کا خلاف ہے۔ طحاوی کا یہ تاویل کرنا کہ ایسا کسی عذر کے سبب تھا سدید رائے نہیں بلکہ صحیح جواب یہ ہے کہ استراحت پر عمل تھا پھر آہستہ آہستہ اس پر عمل مانند پڑ گیا۔ (خملت خمولا) (رفع یدین کے بارہ میں بھی ان کی یہی رائے ہے)۔ بہر حال جواز کی گنجائش ہے۔ اس کے تمام راوی بصری ہیں اور اسے ابو داود اور نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں روایت کیا ہے۔

باب أهل العلم و الفضل أحق بالإمامة

علم کے بعد فضل کا ذکر، ذکر العام بعد الخاص کی طرز پر ہے اس کے تحت حضرت ابو بکر کی امامت سے متعلقہ احادیث لا کران کے افضل صحابہ ہونے پر بھی استدلال کیا ہے۔ اس استدلال کا اصل یہ ہے کہ سیدنا ابو بکر کی افضلیت ایسی احادیث سے قطعا ثابت ہے جو متواترۃ المعنی ہیں۔ (شاہ صاحب) چونکہ مراجعت پر بھی آنحضرت نے ان کی امامت کے بارے میں کہا لھذا ان کی افضلیت ثابت ہوئی (اور بعد میں خلافت کا فیصلہ کرتے ہوئے صحابہ کرام کے سامنے بھی یہی نقطہ آیا جس کی وجہ سے خلافت صدیقی پر بیعت ہوئی)۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ امام بخاری امامت کے لیے اعلم کو مقدم سمجھتے ہیں اگر اقرأ مقدم ہوتا تو ابو بکر کی بجائے ابی بن کعب کو امام بناتے، حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے شافعی سے ایک روایت بھی یہی ہے، أقرأ سے مراد صحابہ کرام کے ہاں وہ شخص تھا جسے قرآن زیادہ حفظ ہوتا نہ کہ جو تجوید سے زیادہ واقف ہوتا کیونکہ اصولِ تجوید سے تو سب صحابہ واقف تھے۔

حدثنا إسحاق بن نصر قال: حدثنا حسين عن زائدة عن عبدالملك بن عُمير قال: حدثني أبو بردة عن أبي موسى قال: مرض النبي ﷺ فاشتد مرضه، فقال: مروأبا بكر فليصل بالناس۔ فقالت عائشة: إنه رجل رقيق، إذا قام مقامك لم يستطع أن يصلي بالناس۔ قال:مروا أبا بكر فليصل بالناس۔ فعادت۔ فقال: مري أبا بكر فليصل بالناس، فإنكن صواحب يوسف۔ فأتاه الرسول، فصلى بالناس في حياة النبيﷺ۔

(فصلى بالناس في حياة النبیﷺ) المغازی میں موسی بن عقبہ نے (إلى أن مات) یعنی آنحضرت کی وفات تک امامت کراتے رہے، کا جملہ ذکر کیا ہے بظاہر یہ حدیث مراسیل صحابہ میں سے ہے کیونکہ ابو موسی تو گھر کے اندر موجود نہ تھے ہوسکتا ہے انہوں نے بعد میں اس واقعہ کو حضرت عائشہ یا انس یا بلال سے سنا ہو۔ شیخ مولف کے سوا تمام راوی کوفی ہیں اسے مسلم نے بھی الصلاۃ میں نقل کیا ہے

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنامالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة ام المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت: إن رسول اللهﷺ قال في مرضه: مروا أبا بكر يصلي بالناس۔ فقالت عائشة: قلت إن أبا بكر إذا قام في قامك لم يُسمع الناس من البكاء، فمُر عمر فيلصل للناس، فقالت عائشة فقلت لحفصة: قولي له: إن ابا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء فمر عمر فيلصل للناس ففعلت حفصة، فقال رسول اللهﷺ: مه إنكن لأنتن صواحب يوسف، مروا أبا بكر فيلصل بالناس فقالت حفصة لعائشة: ما كنت لأصيب منك خيرا۔

مؤطا کے اکثر نسخوں میں یہ روایت حضرت عائشہ کے حوالہ کے بغیر ہے یعنی عروہ سے مرسلا ہے مگر ایک جماعت نے مالک سے اسے موصول ہی روایت کیا ہے (مہ) کلمہ زجر و توبیخ ہے۔ بقیہ مباحث گذر چکے ہیں۔

حدثنا ابو اليمان قال أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني أنس بن مالك

الأنصاری۔ و كان تبع النبیﷺ و خدمه وصحبه۔ أن أبا بكر كان يصلی لهم فی وجع النبیﷺ الذی توفی فيه' حتی إذا كان يوم الاثنين وهم صفوف فی الصلاة' وكشف النبیﷺ ستر الحجرة ينظر إلينا وهو قائم كأن وجهه ورقة مُصحف' ثم تبسم يضحك' فهممنا أن نفتتن من الفرح برؤية النبیﷺ' فنكص أبو بكر علی عقبيه ليصل الصف' وظن أن النبیﷺ خارج إلی الصلاة' فأشار إلينا النبیﷺ أن أتموا صلاتكم' وأرخی الستر' فتوفی من يومه۔

(و كان تبع النبیﷺ) یعنی حضرت انس کی صفت بیان کی کہ آنحضرت کے افعال' عقائد' اذکار اور اخلاق کی پیروی کرتے تھے۔ (قسطلانی) یہ حدیث زہری کے حوالہ سے المغازی کے آخر میں وفات کے ذکر میں آئے گی، وہیں بقیہ تشریح ہوگی۔

حدثنا أبو معمر قال: حدثنا عبدالوارث قال: حدثنا عبدالعزيز عن أنس قال: لم يخرج النبيﷺ ثلاثا، فأقيمت الصلاة، فذهب أبو بكر يتقدم، فقال نبي اللهﷺ بالحجاب فرفعه، فلماوضح وجه النبيﷺ ما نظرنا منظرا كان أعجب إلينا من وجه النبي ﷺ حين وضح لنا۔ فأومأ النبي ﷺ بيده إلى أبي بكر أن يتقدم، وأرخى النبي ﷺ الحجاب فلم يُقدَر عليه حتى مات۔

ابومعمر سے مراد عبداللہ بن عمر ہیں نہ کہ اسماعیل بن ابراھیم، تمام راوی بصری ہیں (لم يخرج النبیﷺ ثلاثا) اس کی ابتدا اس نماز سے ہوئی جس میں آپ سہارا لے کر تشریف لائے اور ابوبکر کے پہلو میں بیٹھ کر نماز ادا کی (فأومأ النبیﷺ بيده إلی أبی بكر أن يتقدم) چونکہ حضرت ابوبکر نے خیال کیا کہ آپ تشریف لا رہے ہیں تو پیچھے ہٹے مگر آپ نے اشارہ کیا کہ آگے رہو (اور امامت جاری رکھو) زہری کی روایت میں صراحت ہے۔ (فلم يقدر) مجہول کا صیغہ ہے یعنی اس کے بعد آپ کو زندہ دیکھا نہ جا سکا' چونکہ اسی دن فوت ہو گئے۔ اس حدیث کو مسلم نے الصلاۃ میں روایت کیا ہے۔

حدثنا يحی بن سليمان قال: حدثنا ابن وهب قال: حدثني يونس عن ابن شهاب عن حمزة بن عبدالله أنه أخبره عن أبيه قال: لما اشتد برسول الله ﷺ وجعه قيل له في الصلاة فقال:مروا أبا بكر فليصل بالناس، قالت عائشة: إن أبا بكر رجل رقيق إذا قرأ غلبه البكاء۔ قال: مروه فيصلي۔ فعادته قال: مروه فيصلي، إنكن صواحب يوسف۔ تابعه الزبيدي وابن أخي الزهري وإسحاق بن يحي الكلبي عن الزهري۔ و قال عقيل ومعمر عن الزهري عن حمزة عن النبيﷺ۔

حمزۃ، عبداللہ بن عمر کے بیٹے ہیں (تابعه الزبيدی) یعنی یونس بن یزید کی متابعت کی، ان کی روایت طبرانی نے مسند الشامیین میں (من طريق عبدالله بن سالم حمصی عنه) موصولاً ذکر کی ہے۔ جب کہ ابن اخی الزہری کی روایتِ متابعت کو ابن عدی جب کہ اسحاق بن یحییٰ کی روایت کو ابوبکر بن شاذان بغدادی نے (برواية يحی بن صالح عنه) موصول کیا ہے (وقال

عقيل و معمر عن الزهري) چونکہ عقیل اور معمر نے بحوالہ زہری اس روایت کو (حمزة عن النبي ﷺ) یعنی مرسلاً روایت کیا ہے۔اس لئے ان کا الگ ذکر کر دیا عقیل کی یہ روایت ذھلی نے زھریات میں ذکر کی ہے جب کہ معمر کی روایت کو ابن المبارک نے مرسلاً اسی طرح ابن سعد اور ابو یعلی نے بھی اپنے طریق سے لیکن عبد الرزاق نے معمر سے اس روایت کو موصولا روایت کیا ہے مگر ان کی روایت (عن أبيه) کی بجائے (عن عائشة) ہے مسلم میں بھی اسی طرح ہے گویا ان کے نزدیک چونکہ حضرت عائشہ صاحبۃ القصہ ہیں اور حمزہ کی ان سے لقاء ممکن ہے لہٰذا درمیان کا واسطہ (عن أبيه) ان کی سند میں موجود نہیں لیکن امام بخاری کی سند مذکور میں زھری کے حوالہ سے یہ واسطہ موجود ہے جب کہ زھری نے یہی روایت حضرت عائشہ سے بحوالہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ نقل کی ہے۔

باب من قام إلى جنب الإمام لعلة

کسی عذر کے سبب امام کے پہلو میں کھڑا ہونا جائز ہے، جیسا کہ آنحضرت کی تشریف آوری کے بارے میں ان احادیث میں ہے کہ چونکہ آپ نے بوجہ بیماری و نقاہت بیٹھ کر نماز ادا کی لہٰذا ابو بکر کو وہیں قائم رکھا تا کہ دوسروں تک ابلاغ کریں یعنی مکبر کا فریضہ انجام دیں (یا مثلاً نمازیوں کی کسی جگہ کثرت ہوگئی ہے اور پچھلی صفوں میں گنجائش باقی نہیں رہی تو امام کے دائیں جانب والی جگہ پر صف بندی ہو سکتی ہے)

حدثنا زكريا بن يحي قال: حدثنا ابن نمير قال: أخبرنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: أمر رسول الله ﷺ أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه، فكان يصلي بهم- قال عروة: فوجد رسول الله ﷺ في نفسه خِفة فخرج، فإذا أبو بكر يؤم الناس، فلما رآه أبو بكر استأخر، فأشار إليه أن كماأنت، فجلس رسول الله ﷺ حذاء أبي بكر إلى جنبه، فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله ﷺ، والناس يصلون بصلاة أبي بكر-

(قال عروة فوجد) یہ کوئی الگ حصہ نہیں بلکہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے بظاہر تو یہ ارسال ہے مگر ابن ابی شیبہ نے ابو نمیر کے حوالہ سے اس سند کے ساتھ متصلاً اور ابن ماجہ نے بھی اور شافعی نے (يحي بن حبان عن حماد بن سلمة عن هشام) کے حوالہ سے متصلاً ذکر کیا ہے یہ بھی محتمل ہے کہ حدیث کا یہ حصہ عروہ نے حضرت عائشہ کے علاوہ کسی اور سے سنا ہو اس لئے اسے الگ ذکر کر دیا (فجلس رسول الله حذاء أبي بكر) یعنی رسول اللہ ابو بکر کے برابر بیٹھ گئے۔اسے بھی مسلم نے الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔

باب من دخل ليؤم الناس فجاء الإمام الأول فتأخر أولم يتأخرجازت صلاته- فيه عائشه عن النبي ﷺ

یعنی اگر امام راتب نے پہلے کسی اور کو بھیجا اور اس نے امامت شروع کر دی پھر خود بھی آ گیا اور امامت کرانے کیلئے محراب میں داخل ہوا تو جو نماز ہو چکی ہے وہ صحیح ہے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی (شاہ صاحب)۔

(اس سے یہ عمومی استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا کہ اگر امامِ راتب نماز کے دوران پہنچ جائے تو مصلائے امامت سنبھال سکتا ہے اور وہیں سے امامت شروع کر دے کیونکہ یہ سرورِ کائنات کے ساتھ ہی خاص ہے)۔

حدثنا عبد الله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن أبي حازم بن دينار عن سهل بن سعد الساعدی أن رسول الله ﷺ ذهب الی بني عمرو بن عوف ليصلح بينهم فحانت الصلاة، فجاء المؤذن إلى أبي بكر فقال : أتصلي للناس فأقيم؟قال: نعم، فصلى أبو بكر، فجاء رسول الله ﷺ والناس في الصلاة، فتخلص حتى وقف في الصف، فصفّق الناس، و كان أبو بكر لا يلتفت في صلاته۔ فلما أكثر الناس التصفيق التفت فرأى، رسول الله ﷺ فأشار إليه رسول الله ﷺ أن امكث مكانك، فرفع أبوبكر رضى الله عنه يديه فحمد الله على ما أمره به رسول الله ﷺ من ذلك ثم استأخر ابو بكر حتى استوى في الصف' و تقدم رسول الله ﷺ فصلى، فلما انصرف قال: يا أبا بكر ما منعك أن تثبت إذ أمرتك ؟فقال أبو بكر۔: ما كان لابن أبي قحافة أن يصلي بين يدي رسول الله ﷺ۔ فقال رسول الله ﷺ ما لي رأيتكم أكثرتم التصفيق؟ مَن رابَه شيء في صلاته فليسبح، فإنه إذا سبح ألتفت إليه، وإنما التصفيق للنساء۔

نسائی کی روایت (بطریق سفیان عن أبی حازم سمعت سہلا) میں ہے، (ذهب إلی بنی عمر و بن عوف) اوس کی ایک بڑی شاخ (بطن) کا نام بنوعمر و تھا ان کے مکانات قباء میں تھے اور ان کے کئی خاندان تھے نسائی کی سفیان سے روایت میں جھگڑے کا سبب بھی مذکور ہے کہ ان کے دو خاندانوں کے مابین تو تکار ہوئی بخاری کی (اصلح) کی روایت (بطریق محمد بن جعفر عن أبی حازم) میں ہے کہ (اقتتلوا حتی تراسوا بالحجارة) ایک دوسرے پر پتھر پھینکے (ابو غسان عن أبی حازم) کی روایت میں ہے کہ چند صحابہ کو لے کر صلح کرانے گئے طبرانی کی روایت (بطریق حماد بن محمد عن أبی حازم) میں بعض نام بھی ہیں مثلاً ابی بن کعب اور سہیل بن بیضاء۔ صحیح کی (الأحکام) والی روایت (بطریق حماد بن زید عن أبی حازم) میں ہے کہ نماز ظہر کے بعد تشریف لے گئے (فحانت الصلاۃ) یعنی نماز عصر، الاحکام کی روایت میں یہ صراحت بھی ہے۔

(فجاء المؤذن إلی أبی بکر) احمد، ابو داود اور ابن حبان کی روایت (بطریق حماد) میں ہے کہ حضرت بلال کو آنحضرت کہہ کر گئے تھے (إن حضرت العصرولم آتك فمرأبابكر فليصل بالناس) تو اس طرح (أتصلی للناس) کا مطلب ہوگا کہ ابھی اول وقت آپ نماز پڑھائیں گے یا آنحضرت کا کچھ دیر انتظار کریں گے تو چونکہ انہیں اول وقت کی فضیلت کا علم تھا اس لئے وہ آگے بڑھے، (قال نعم (باب رفع الأیدی) میں (عبدالعزیز بن أبی حازم عن أبیه) کی روایت میں اس کے بعد (إن شئت) کا بھی اضافہ ہے یہ اس لئے کہ انہوں نے خیال کیا کہ شاید بلال کو آنحضرت کچھ اور ہدایات بھی دے کر گئے ہوں، تو معاملہ انہی کو سونپ دیا (فصلی أبوبکر) یعنی نماز میں داخل ہوئے عبدالعزیز کی مذکورہ روایت میں ہے (فتقدم أبوبکر و کبر) یعنی جب آنحضرت پہنچے تو ابھی تکبیر تحریمہ ہوئی تھی، اسی لئے انہوں نے امامت جاری نہ رکھی اور آنحضرت کے لئے جگہ خالی کر کے صف میں مل گئے اور آنحضرت نے امامت سنبھال لی جب کہ مرض الموت والے واقعہ میں جو نماز صبح کے وقت تھا۔ ایک رکعت پڑھا چکے تھے۔

جب آنحضرت کی تشریف آوری ہوئی، اس لئے وہاں ان کی امامت جاری رہی، اسی طرح تبوک میں ابن عوف بھی چونکہ ایک رکعت پڑھا چکے تھے، اس لئے انہوں نے بھی امامت جاری رکھی۔ اس سے استدلال کیا جاسکتا ہے کہ اگر امامِ مقرر (راتب) شروع میں آجائے تو اپنی امامت سنبھال سکتا ہے وگرنہ وہ بطور مقتدی ادا کرلے (فتخلص) یعنی آنحضرت صفوں کے درمیان سے ہوتے ہوئے پہلی صف میں شامل ہوئے (شاید وہاں گنجائش پائی ہوگی یا صحابہ کرام نے آپ کے لئے جگہ خالی رکھی ہوگی) عبدالعزیز کی روایت میں صراحت ہے (یمشی فی الصفوف) مسلم میں بھی ہے (فخرق الصفوف حتی قام عندالصف المتقدم) صفوں کو پھلانگ کر اگلی صف میں کھڑے ہوئے (فصفق الناس) عبدالعزیز کی روایت ہے (فأخذ الناس فی التصفیح) اس میں یہ بھی ہے کہ راوی حدیث سھل نے وضاحت کی (التصفیح ھو التصفیق) گویا دونوں لفظ مترادف ہیں۔

(فأ شار الیه) عمر بن علی کی روایت میں ہے۔ (فدفع فی صدره لیقدم) ان کے سینے میں ہاتھ سے دھکیل کر کہا (اشارۃً) کہ آگے بڑھیں مگر انہوں نے انکار کیا، (فرفع أبوبکر یدیه فحمد الله) بظاہر زبان سے الحمد للہ کہا مگر (حمیدی عن سفیان) کی روایت میں ہے، (فرفع رأسه إلی السماء شکراً لله) ابن جوزی نے دعوی کیا ہے کہ زبان سے شکر ادا نہیں کیا بلکہ سر اور ہاتھ کے اشارے سے۔ بہر حال اگر الحمد للہ بولا بھی تو یہ نماز کے منافی نہیں ہے کہ بعد میں آپ نے ان سے پوچھا (یا أبابکر لم رفعت یدیك وما منعك) بہرحال انہوں نے جواب دیا: (رفعت یدی لأنی حمدت الله علی مارأیت منك) بہر حال دونوں احتمال ہیں۔ (أکثرتم التصفیق) بظاہر آنجناب کا یہ انکار تصفیق کی کثرت کے سبب تھا یعنی مطلقاً ایک دو دفعہ تالی بجا دینا منع نہیں ہے، مزید بحث آگے آئے گی (فلیسبح) یعقوب بن عبدالرحمٰن عن أبی حازم کی روایت ہے (فلیقل سبحان الله۔ وإنما التصفیح للنساء) عبدالعزیز کی روایت میں ہے حمیدی نے اس کے بعد کہا: (والتسبیح للرجال) مصنف نے آخری جملہ مستقلاً بھی (بروایة الثوری عن أبی حازم) (باب التصفیق للنساء) میں روایت کیا ہے حماد بن زید کی روایت میں یہی بات امر کے صیغہ کے ساتھ ذکر ہے (فلیسبح الرجال)۔

دو اماموں کے ساتھ ایک ہی نماز ادا کرنے کی بابت جس طرح یہاں ہوا ابن عبدالبر کا دعوی ہے کہ یہ آنحضرت کی خصوصیات میں سے ہے اور انہوں نے کسی اور کیلئے اس کے عدم جواز پر اجماع کا بھی دعوی کیا ہے مگر ابن حجر کہتے ہیں اجماع والی بات درست نہیں ہے کیونکہ ائمہ وفقہاء کا اس بارہ میں اختلاف منقول ہے شافعیہ سے اس کا جواز مشہور ہے۔ علامہ انور کی رائے ہے کہ امام بخاری نے ترجمہ میں (أولم یتأخر) کا لفظ لدفع توھم الاختصاص ذکر کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت میں ہے کہ یہ سن ۳ ہجری کا واقعہ ہے۔ حضرت ابوبکر کے دوران نماز ہاتھ اٹھا کر اللہ کی حمد بیان کرنے کی بابت لکھتے ہیں کہ ضابطہ کلیہ یہ ہے کہ آنحضرت کئی دفعہ حسنِ نیت کی تحسین فرماتے تھے اسے مذکورہ فعل کی تقریر نہ سمجھ لیا جائے آپ کا سوال کرنا کہ ایسا کیوں کیا اس امر کی دلیل ہے کہ یہ فعل آپ کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے مگر حسن نیت کی تحسین فرما کر آپ اغماض فرما لیتے تھے اس کی کئی مثالیں ہیں۔ حضرت کلثوم بن ھدم کے بارہ میں آپ کو آگاہ کیا گیا کہ ہر رکعت میں کوئی سورت پڑھ کر قل ھو اللہ بھی پڑھتے ہیں تو آپ نے ان سے استفسار کیا انہوں نے کہا: فیھا صفة الرحمن وأنا أحبھا۔ اس پر آپ نے ان سے فرمایا: حبك إیاھا أدخلك الجنة (بامعنی) اب اس تعریف وتحسین کے باوجود یہ کوئی شرعی مسئلہ نہیں بن گیا کہ جو کوئی اس طرح کرے گا وہ جنت کا حقدار ہوگیا۔ آنجناب کا

ان سے استفسار اس امر کی دلیل ہے کہ یہ فعل بذات خود مَرضی نہیں ہے البتہ ان کی نیت کی تحسین فرمائی ان کے اس فعل سے اغماض فرما لیا، اسی لئے کسی اور صحابی نے اس پر عمل شروع نہیں کر دیا حالانکہ وہ اذکیاء الامت ہیں، وہ یہی سمجھے کہ یہ خاص کلثوم کے حق میں بشارت ہے (ہمارے شہر اوکاڑہ کی مسجد مبارک کے امام تمام جہری نمازوں کی ہر رکعت میں ہر قراءت کے ساتھ قل ھو اللہ بھی پڑھتے ہیں۔ سری میں بھی کرتے ہوں گے ہر دو تین دن بعد نماز مغرب کی پہلی رکعت میں والعصر+قل ھو اللہ، دوسری میں قل ھو اللہ پڑھتے ہیں۔ اب یہی عمل انہوں نے اپنے نوجوان حافظ بیٹے کو بھی منتقل کر دیا ہے) اس طرح ہر وہ عمل جو شارع کی نظر میں پسندیدہ نہیں تھا اس کے تذکرہ میں یہ ضرور موجود ہے کہ آنجناب نے متعلقہ شخص سے اس بابت استفسار کیا، یہی سوال اس شخص سے کیا جس نے فجر کی اقامت کے بعد سنت پڑھنا شروع کر دی اور اس سے کہا: آلصبح أربعاً۔ لیکن مزید کوئی معاقبہ نہ کیا۔

نسائی کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے تحریم کے بعد اللہ اکبر کبیرا الخ کہا آپ نے اس پر بھی ثناء فرمائی۔ یہ سب ان نیاتِ حسنہ کی تحسین اور ثناء تھی۔ ان اذکار وافعال کی تقریر نہ تھی چنانچہ جناب ابوبکر کا ہاتھ اٹھا کر اللہ تعالی کی حمد مذکور بھی اسی قبیل سے تھا۔ جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ آپ کی تقریر فعل کی تھی۔ اور اس کا علم سلف کے تعامل سے ہوگا۔ وہ ہمارے لئے حجت یا مشروع نہ ہوگا۔ مسند احمد کی روایت میں ہے کہ آپ نے ابوبکر سے پوچھا (لم رفعت یدیك) یہی دلیل ہے کہ یہ رفع فی غیر محلّہ تھا۔ (ابوبکرہ کے واقعہ میں بھی ان سے فرمایا: زادك الله حرصاًولا تعد۔ اس سے بھی مذکورہ تقریر کی تائید ہوتی ہے)۔

اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے اکیلئے نماز شروع کی پھر جماعت قائم ہوگی وہ بغیر قطع کئے شامل جماعت ہو سکتا ہے یہ طبری کا استدلال ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ دوران نماز دعا کر سکتا ہے، اللہ کا شکر ادا کر سکتا ہے اور اس کے لئے ہاتھ بھی اٹھا سکتا ہے، جس طرح ابوبکر نے کیا نیز کسی ضرورت کے تحت تھوڑا سا دائیں بائیں جھانک بھی سکتا ہے اور یہ کہ نماز میں مشغول آدمی سے اگر کوئی بات کہنی ہو تو اشارۃً نہ کہ لفظاً کہنا چاہئے یہ بھی کہ حسبِ ضرورت دورانِ نماز کوئی قلیل عمل ہو سکتا ہے جس طرح ابوبکر نماز کی حالت میں پیچھے آئے اور صف میں شامل ہو گئے، (اسی طرح دورانِ نماز مثلاً وضو ٹوٹ جانے کی وجہ سے کوئی شخص نکل جائے تو پیچھے والا اس کی جگہ سنبھال سکتا ہے تاکہ صف میں جگہ خالی نہ رہے) یہ بھی ملحوظ رہے کہ حضرت ابوبکر نے پیچھے ہٹتے وقت رجعتِ قہقریٰ کی یعنی منہ قبلہ کی طرف ہی رکھا۔ (حمیدی عن سفیان) کی روایت میں اس کی صراحت ہے ابن عبداللہ نے اسی سے امام کو لقمہ دینے کے جواز پر استدلال کیا ہے کہ اگر سبحان اللہ اس کو کسی بھول سے بچانے کے لیے کہا جا سکتا ہے تو تلاوت بطریق اولی جائز ہوگی اس روایت کو مسلم، ابوداود اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب إذا استوَوا في القراءة فليؤمهم أكبرهم

ترجمہ کے یہ الفاظ ابومسعود انصاری سے مروی صحیح مسلم کی ایک مرفوع روایت سے ماخوذ ہیں اس حدیث کا مدار (اسماعیل بن رجاء عن أوس بن ضمعج) پر ہے جو کہ بخاری کی شرط پر نہیں اس لئے یہاں اسے نقل نہیں کیا اگرچہ اسے قابلِ احتجاج سمجھا ہے اور یہ ان کا صحیح بخاری میں اختیار کردہ اسلوب ہے کہ اگر کوئی حدیث ان کی شرط پر نہ بھی ہو تو تراجم میں اس سے اخذ واستفادہ کر لیتے ہیں یا بطورِ معلق اسے ذکر کر دیتے ہیں۔

حد ثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن أبي قلابة عن مالك

بن الحويرث قال: قدمنا على النبي ﷺ و نحن شَبَبة فلبثنا عنده نحوا من عشرين ليلة، و كان النبي ﷺ رحيما فقال: لورجعتم إلى بلادكم فعلمتموهم، مُروهم فليصلوا صلاةَ كذا في حينِ كذا، و صلاة كذا في حين كذا، وإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، وليؤمكم أكبركم۔

یہ حدیث گذر چکی ہے اس کے آخر میں ترجمہ کی مناسبت سے (فليؤمكم أكبركم) کا جملہ ہے جب کہ اس سے قبل کا حصہ یعنی (إذا استووا في القراءة) یہاں کے متن میں موجود نہیں ہے لیکن ابو داؤد کی روایت میں (من طريق مسلمة بن محمد عن خالد الحذاء عن أبي قلابة) ہے کہ (قال وكنا يومئذ متقاربين في العلم) ابن خزیمہ کی (عن طريق اسماعيل بن علية عن خالد) اور مسلم کی (عن طريق حفص بن غياث عن خالد) میں (في العلم) کی بجائے (في القراءة) کا لفظ ہے اس طرح ترجمہ ثابت ہوتا ہے ابو مسعود کی حدیث میں جو (أقرأهم) ہے بعض نے اسے بمعنی (أفقه) لیا ہے بعض نے اسے ظاہر پر ہی محمول کیا ہے کیونکہ اسی حدیث میں ہے (فإذا كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة) گویا افقہ یا اعلم بالسنہ کا درجہ اقرأ کے بعد ہے نووی کے بقول ہمارے اصحاب کے نزدیک افقہ مقدم ہے اسی لئے حضرت ابو بکر کو امام بنایا جب کہ قراءت میں ابی بن کعب ایک نص کے مطابق سب سے بڑھ کر تھے (أقرأكم أبي) مگر ابن حجر کہتے ہیں: اُقرأ اور اُفقہ، تقریباً ہم معنی ہیں کیونکہ صحابہ کرام قراء کے ساتھ ساتھ فقہاء و علماء بھی تھے اسی لئے دورِ حاضر کے لحاظ سے اقرأ اگر احوالِ نماز و مسائلِ نماز سے ناواقف ہے تو بالاتفاق اسے آگے نہ کیا جائے گا۔

باب إذا زار الإمام قوما فأمهم

وصلى النبي ﷺ في مرضه الذي توفي فيه بالناس وهو جالس

وقال ابن مسعود إذا رفع قبل الإمام يعود فيمكث بقدر ما رفع ثم يتبع الإمام۔ وقال الحسن۔ فيمن يركع مع الإمام ركعتين ولا يقدر على السجود: يسجد للركعة الآخرة سجدتين، ثم يقضي الركعة الأولى بسجودها، وفيمن نسي سجدة حتى قام: يسجد۔

یہ ترجمہ لا کر امامِ زائر کی امامت کا جواز ثابت کیا ہے اور اشارہ کیا ہے کہ ترمذی اور ابو داؤد کی نقل کردہ روایت مالک بن الحویرث (من زار قوما فلا يؤمهم فليؤمهم رجل منهم) محمول ہے عام لوگوں کے جانے یا آنے پر لیکن اگر کوئی بڑا عالم یا امامِ اعظم کسی جگہ بقصدِ زیارت جائے تو وہ امامت کرا سکتا ہے بعض نے مستحسن سمجھا ہے کہ مالک مکان یا مقامی امام خود ہی اسے امامت کا کہہ دے تا کہ اس کا حقِ تقدم اور اس کے حقِ تصرف واذن، دونوں کی رعایت ہو جائے اور دونوں حدیثوں پر عمل کی صورت نکل آئے کیونکہ آگے ابو مسعود کی ایک حدیث آ رہی ہے جس میں ہے (ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه) تو اذنہ کا تعلق دونوں امور یعنی امامت اور جلوس سے ہے ترمذی کے بقول امام احمد نے یہی مراد لیا ہے۔

حدثنا معاذ بن أسد أخبرنا عبدالله أخبرنا معمر عن الزهري قال: أخبرني محمود بن الربيع قال: سمعت عتبان بن مالك الأنصاري قال: استأذن النبيﷺ فأذنت له، فقال: أين تحب أن أصلي من بيتك؟ فأشرت له إلى المكان الذي أحب، فقام وصففنا خلفه، ثم سلم و سلمنا۔

معاذ بن اسد، ابن مبارک کے کاتب تھے بخاری کے ایک اور شیخ علی بن اسد ہیں مگر دونوں کا آپس میں کوئی رشتہ نہیں ہے حدیث عتبان پر بحث گذر چکی ہے۔

باب انما جعل الامام ليؤتم به و صلى النبیﷺ

باب کی عبارت ایک حدیث کی عبارت ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مقتدی نماز کے احوال میں امام کی متابعت کرے اس سے آگے نہ بڑھے۔ شاہ صاحب کے بقول ترجمہ کے ابتدائی جملہ کے بعد (وصلي النبي) لاکر اس حدیث کا منسوخ ہونا ثابت کیا ہے کیونکہ آخری ایام میں جیسا کہ گذرا۔ آپ نے بیٹھ کر جب کہ اقتداء میں سب لوگوں نے کھڑے ہو کر نماز ادا کی یہ بھی کہتے ہیں کہ امام بخاری نے حدیثِ ناسخ کو پہلے جب کہ حدیثِ منسوخ کو بعد میں ذکر کیا ہے۔ اگر اس کا الٹ کرتے تو ترتیب زیادہ اچھی ہوتی۔

(وقال ابن مسعود إذا رفع) اسے ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ موصول کیا ہے اس میں ہے (لا تبادروا أئمتكم بالركوع ولا بالسجود) اگر امام سے قبل سر اٹھا لے جب کہ امام ابھی سجدہ یا رکوع میں ہے تو دوبارہ رکھ کر امام کے کچھ دیر بعد اٹھائے۔ عبدالرزاق نے بھی معمر سے اس کی مانند نقل کیا ہے۔ اس کے الفاظ ہیں (أيما رجل رفع رأسه قبل الامام في ركوع أو سجود فليضع رأسه بقدر رفعه إياه)

(وقال الحسن في من الخ) قولِ حسن کے دو اجزاء ہیں پہلے جزو کو ابن منذر نے اپنی کتابِ کبیر میں ذکر کیا ہے اس کے روایت کنندہ (سعيد بن منصور عن هشيم عن يونس عن الحسن) ہیں۔ اس کے لفظ ہیں (في الرجل يركع يوم الجمعة فيزحمه الناس فلا يقدر على السجود قال فإذا فرغوا من صلاتهم سجد سجدتين لركعته الأولى ثم يقوم فيصلي ركعة وسجدتين) یعنی اگر کوئی نماز جمعہ امام کے ساتھ ادا کر رہا ہے۔ رکوع کر لیا ہے مگر رش کے سبب سجدے نہ کر سکا اب اس صورتحال میں لوگ جب نماز سے فارغ ہوں تو پہلے وہ آدمی پہلی رکعت کے دو سجدے کرے پھر کھڑے ہو کر دوسری رکعت ادا کرے اور اس کے سجدے بھی۔ گویا وہ صرف پہلی رکعت کے رکوع تک شاملِ جماعت سمجھا جائے گا اس سے ظاہر ہوا کہ ان کے نزدیک امام کے ساتھ سجدے نہ کر سکنے والا اگلی رکعت میں شریک نہ سمجھا جائے گا۔ ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ بنی کہ اسے امام کی اقتداء میں رہنا چاہئے تھا اگر کسی سبب پیچھے رہ گیا تو اب وہ شاملِ جماعت نہیں بلکہ منفرد ہے (امام بخاری نے جو عبارت ذکر کی ہے اس کے مطابق امام کے سلام پھیرنے کے بعد دوسری رکعت کے سجدے کرے پھر پہلی رکعت کے سجدے قضاء دے گویا اس کی پہلی رکعت شمار نہیں کی گئی کیونکہ وہ امام کے ساتھ اس کے سجدے ادا نہ کر سکا) ان کے قول کا دوسرا حصہ ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے اس کا تعلق اس آدمی سے ہے جو (نسي سجدة في أول صلاته فلم يذكرها إلا حتى كان آخر ركعة من صلاته) شروع نماز میں (پہلی رکعت کا ایک سجدہ) بھول گیا پھر آخر میں پہنچ کر یاد آیا اب اگر اسے سلام سے قبل یاد آیا تو (يسجد سجدة واحدة)

ایک سجدہ کرلے اور اس کے ساتھ دو سجدے سہو کے کرے (یسجد ثلاث سجدات) لیکن بقول حسن اسے سلام کے بعد یاد آتا ہے تو (یستأنف الصلاۃ) نماز دوبارہ ادا کرے

حدثنا أحمد بن یونس قال: حدثنا زائدۃ عن موسی بن أبی عائشۃ عن عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبۃ قال: دخلت علی عائشۃ فقلت: ألا تحدثینی عن مرض رسول اللہﷺ قالت: بلی ثقل النبیﷺ فقال: أصلی الناس؟ قلنا: لاھم ینتظرونک قال ضعوالی ماء فی المِخضب' قالت: ففعلنا۔ فاغتسل فذھب لینوء فأغمی علیہ' ثم أفاق فقالﷺ أصلی الناس؟ قلنا: لا' ھم ینتظرونک یا رسول اللہﷺ قال: ضعوا لی ماء فی المخضب۔قالت: فقعد فاغتسل' ثم ذھب لینوء فأغمی علیہ ثم أفاق فقال: أصلی الناس؟ قلنا: لا' ھم ینتظرونک یا رسول اللہ' فقال: ضعوا لی ماء فی المخضب فقعد فاغتسل' ثم ذھب لینوء فأغمی علیہ، ثم أفاق فقال: أصلی الناس؟ فقلنا: لا ھم ینتظرونک یا رسول اللہ۔ والناس عُکوف فی المسجد ینتظرون النبی علیہ السلام لصلاۃ العشاء الآخرۃ فأرسل النبیﷺ إلی أبی بکر بأن یصلی بالناس فأتاہ الرسول فقال: إن رسول اللہﷺ یأمرک أن تصلی بالناس۔ فقال أبوبکر - وکان رجلا رقیقاً یا عمر صل بالناس' فقال لہ عمر: أنت أحق بذلک۔فصلی أبو بکر تلک الأیام۔ ثم إن النبیﷺ وجد من نفسہ خفۃ، فخرج بین رجلین أحدھما العباس۔لصلاۃ الظھر' و أبو بکر یصلی بالناس۔ فلما رآہ أبو بکر ذھب لیتأخر، فأومأ إلیہ النبیﷺ بأن لا یتأخر،قال أجلسانی إلی جنبہ' فأجلساہ إلی جنب أبی بکر، قال: فجعل أبوبکر یصلی وھو یأتم بصلاۃ النبیﷺ والناس بصلاۃ أبی بکر والنبیﷺ قاعد قال عبید اللہ: فدخلت علی عبداللہ بن عباس فقلت لہ: ألا أعرض علیک ما حدثتنی عائشۃ عن مرض النبیﷺ؟ قال: ھات فعرضت علیہ حدیثھا' فما أنکر منہ شیئاً غیر أنہ قال: أسمّتْ لک الرجل الذی کان مع العباس؟ قلت: لا، قال:ھوعلی۔

(فأ غمی علیہ) یعنی بے ہوشی طاری ہوگئی یہ چونکہ مرض ہے لہٰذا انبیاء اس سے مستثنیٰ نہیں البتہ جنون انہیں لاحق نہیں ہو سکتا کہ وہ نقص ہے' یہ نووی کا بیان ہے (لصلاۃ الظھر) آدمیوں کا سہارا لے کر جس نماز کیلئے نکلے وہ نماز ظہر تھی بعض نے اسے نماز صبح قرار دیا کیونکہ ابن ماجہ میں (ارقم بن شرحبیل عن ابن عباس) کی روایت ہے کہ آنجناب حضرت ابوبکر کے ساتھ بیٹھے اور (أخذ رسول اللہﷺ القراء ۃ من حیث بلغ ابوبکر) یعنی وہیں سے آگے قراءت شروع کردی اس سے معلوم ہوا کہ صبح کی نماز تھی مگر بقول ابن حجر یہ استدلال درست نہیں کیونکہ ظہر کی قراءت بھی مراد ہوسکتی ہے خود آنحضرت بھی سری نمازوں میں صحابہ کرام کو بعض آیت

بلند آواز کے ساتھ پڑھ کر سنا دیتے تھے (تا کہ تعلیم ہو کہ ان سری نمازوں میں کیا کیا پڑھتے ہیں۔ تاویل کی شاید ضرورت ہی نہیں ہے کہ صحیح کی زیر بحث حدیث میں صراحت سے ذکر آ گیا ہے کہ نماز ظہر تھی)۔

امام شافعی کی تصریح کے بطابق آپ نے مرض موت میں صرف یہی نماز مسجد میں لوگوں کو پڑھائی ہے اس سے امام کا بیٹھ کر امامت کرانا ثابت ہوا جب کہ امام مالک اور محمد بن حسن اس کے خلاف ہیں اور وہ اسے آپ کا خاصہ قرار دیتے ہیں۔ ان کی حجت (جابر عن الشعبی) کی مرفوع روایت ہے جس میں ہے (لا یؤ من أحد بعدی جالسا) مگر امام شافعی اسے مرسل قرار دیتے ہوئے قابلِ احتجاج نہیں سمجھتے ابن بزبزہ (جالسا) کے لفظ کو بجائے حال کے مفعول قرار دیتے ہیں اس طرح معنی یہ ہوگا کہ کوئی بیٹھے ہوئے کی امامت نہ کرائے (بہر حال جیسا کہ شاہ صاحب نے تصریح کی ہے زیادہ امکان یہی ہے کہ یہ حکم آپ کے آخری فعل کہ حضرت ابو بکر کے ساتھ بیٹھنے کی حالت میں امامت کرائی، کے ساتھ منسوخ ہے) کیونکہ آپ کے بعد متعدد صحابہ کرام سے بیٹھ کر امامت کرانے کا ثبوت موجود ہے ان میں اسید بن حضیر، جابر، قیس بن فہد اور انس بن مالک ہیں، ان روایات کی اسانید صحیح ہیں انہیں عبد الرزاق، سعید بن منصور اور ابن ابی شیبہ وغیرھم نے نقل کیا ہے ابن حبان نے تو قاعد کی امامت کے جواز پر اجماع کا دعوی کیا ہے، آگے ذکر آئے گا ابو بکر بن العربی بھی یہی کہتے ہیں کہ آنحضرت کی اس مرض والی حدیث کا کوئی جواب نہیں اسلئے اتباعِ سنت ہی اولی ہے اور اسے آپ کا خاصہ قرار دینا احتمالی امر ہے جب کہ خصائص احتمالات سے ثابت نہیں ہو سکتے۔

ابو حنیفہ، ابو یوسف اور اوزاعی بھی امامتِ قاعد کے جواز کے قائلین ہیں اور یہ کہ منع کی حدیث منسوخ ہے جب کہ امام احمد کا موقف یہ ہے کہ اگر امام نے ابتداءً کھڑے ہو کر نماز کرائی شروع کی تو مقتدی بھی کھڑے ہو کر نماز ادا کریں گے اگر چہ درمیان میں کسی سبب امام کو بیٹھنا پڑا اور زیرِ نظر واقعہ میں یہی ہوا ہے کہ امامِ اول یعنی ابو بکر نے کھڑے ہو کر ہی شروع کرائی ہے اس لئے لوگ کھڑے رہے جب کہ آنحضرت درمیان میں آ کر ساتھ بیٹھ گئے اور فریضہ امامت سنبھال لیا لیکن اگر امام شروع سے بیٹھ کر امامت شروع کرے تو مقتدی بھی بیٹھ کر پڑھیں گے تا کہ دونوں احادیث کے درمیان تطبیق ہو جائے ابن حجر اسی طرف میلان رکھتے ہیں اس سلسلہ میں اور بھی اقوال ہیں ایک یہ کہ امامِ قاعد کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم استحبابی ہے۔

ابن حجر کا آخری فیصلہ یہ ہے کہ مقتدیوں کو اختیار ہے کہ کھڑے ہو کر پڑھیں یا امام کی اتباع میں خود بھی بیٹھ جائیں۔

حد ثنا عبد الله بن یوسف قال: أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت: صلى رسول الله ﷺ في بيته، وهو شاكٍ، فصلى جالسا و صلى وراءه قوم قياما، فأشار إليهم أن اجلسوا۔ فلما انصرف قال: إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا صلى جالسا فصلوا جلوسا۔

(فی بیته) اس سے مراد وہ مشربہ (بالا خانہ) جو ان کے حجرہ میں تھا جہاں گھوڑے سے گرنے کے بعد صاحبِ فراش رہے تو اس دوران مشربہ میں آنے والے اصحاب کے ساتھ مع جماعت نماز ادا کرتے رہے مسجد میں لوگ الگ جماعت کراتے رہے یہ کہیں منقول نہیں کہ آپ نے کس کو امام مقرر کیا اسی لئے قاضی عیاض کا خیال ہے کہ آپ ہی کی امامت میں اہلِ مسجد بھی نمازیں ادا کرتے

رہے۔ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ محتمل ہے۔گھوڑے سے گرنے کی یہ حدیث (ابو سفیان عن جابر) کے حوالہ سے ابوداود اور ابن خزیمہ نے بسند صحیح نقل کی ہے اس میں ہے (فانفسکت قدمه) گرنے سے آپ کا پاؤں مبارک رپٹ گیا (موچ آگئی) انس کی روایت میں پنڈلی متاثر ہونے کا بھی ذکر ہے (باب الصلاة علی السطوح) میں ان کی روایت گذر چکی ہے۔

(فإذا کبر فکبروا) ابن بطال کے مطابق فاء تعقیب کیلئے ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مقتدی کے تمام افعالِ ظاہرہ امام کے افعال کے بعد ہونے چاہئیں۔ابو داؤد کی روایت میں جو (مصعب بن محمد عن أبي صالح) کے طریق سے ہے مزید وضاحت ہے کہ (ولا ترکعوا حتی یرکع ولا تسجدوا حتی یسجد) (فقولوا ربنا ولك الحمد) حضرت عائشہ کی حدیث کے تمام رواۃ نے (واو) بھی روایت کی ہے اسی طرح ابوھریرہ اور انس کی حدیث میں بھی واو کے ساتھ ہی ہے یہ واو العطف ہے بعض نسخوں میں واؤ کے بغیر ہے۔نووی کہتے ہیں کہ دونوں طرح مروی ہے، اس سے استدلال کرتے ہوئے ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ امام صرف سمع اللہ لمن حمدہ کہے جب کہ مقتدی صرف (تحمید) کہیں گے ایک روایت کے مطابق یہی قول مالک اور احمد کا بھی ہے جب کہ امام شافعی، ابو یوسف، محمد اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کے نزدیک امام تسمیع اور تحمید دونوں کہہ سکتا ہے کیونکہ آنحضرت دونوں کہتے تھے، آگے ذکر ہوگا۔حنفیہ کے علاوہ باقیوں کے نزدیک مقتدی بھی دونوں پڑھ سکتے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن أنس بن مالك: أن رسول الله ﷺ ركب فرسا، فصُرع عنه، فجُحش شقه الأيمن، فصلى صلاة من الصلوات و هو قاعد، فصليناوراءه قعودا، فلما انصرف قال: إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا صلى قائمافصلوا قياما، فإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد وإذا صلى قائما فصلوا قياما، وإذا صلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعون- قال: أبو عبدالله: قال الحميدي: قوله إذا صلى جالسا فصلوا جلوسا هو في مرضه القديم، ثم صلى بعد ذلك النبي ﷺ جالسا والناس خلفه قياما، لم يأمرهم بالقعود، وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبي ﷺ-

(صلاة من الصلوات) بظاہر یہ کوئی فرض نماز تھی کیونکہ فرض کیلئے ہی صحابہ کرام اکٹھے ہوتے تھے مزید تائید (سفيان عن الزهري) کی روایت سے ہوتی ہے (فحضرت الصلاة) حضرت انس کی ایک روایت میں (یومئذ) کا لفظ ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دن کی دو فرض نمازوں میں سے کوئی تھی یعنی ظہر یا عصر (فصلينا وراءه قعوداً) سابقہ حدیث میں ہے کہ پہلے کھڑے رہے پھر آپ کے اشارہ کرنے پر بیٹھ گئے اسے بھی اس پر محمول کیا جائے گا یعنی انہوں نے اختصار سے کام لیتے ہوئے آخر کار جو صورت بنی وہ بیان کردی (حميد عن أنس) کی (باب الصلاة على السطوح) میں تھا (فصلى بهم جالسا وهم قيام) یہ شروع کا معاملہ تھا بعد میں آپ کے اشارہ سے لوگ بیٹھ گئے حضرت عائشہ کی روایت میں دونوں باتیں ذکر کر دیں جب کہ حضرت انس سے دونوں راویوں زھری اور حمید نے ایک ایک معاملہ روایت کیا مسلم میں جابر کی روایت میں بھی دونوں امور مذکور ہیں۔ابوداؤد کی روایت میں جو حضرت جابر سے مروی ہے، ذکر ہے کہ لوگ دو مرتبہ آپ کی عیادت کیلئے مشربہ میں گئے دونوں مرتبہ انہیں نماز پڑھائی پہلی مرتبہ نفلی

نماز تھی اور اس میں لوگوں نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی جب کہ آپ بیٹھے ہوئے تھے دوسری مرتبہ فرض نماز تھی اس میں ابتداءً لوگ کھڑے تھے مگر آپ نے اشارہ سے انہیں بیٹھ جانے کو کہا (حضرت عائشہ اور انس کی روایات میں یہ دوسری مرتبہ والا قصہ مذکور ہے)

(أجمعون) صحیحین کے تمام طرق میں واو کے ساتھ ہی ہے مگر (همام عن أبي هريرة) کی روایت میں بعض رواۃ نے یاء کے ساتھ بھی نقل کیا ہے واو کے ساتھ (صلوا) کی ضمیر سے تاکید ہے جب کہ یاء کے ساتھ حال ہوگا۔ (قال ابو عبد الله قال الحمیدی) یہ عبداللہ بن زبیر مکی امام شافعی کے شاگرد ہیں گویا وہ بھی سابقہ حکم کے نسخ کے قائل ہیں۔

باب متى يسجد مَن خلف الإمام قال أنس

قال أنس: فإذا سجد فاسجدوا۔

مقتدی کب سجدے میں جائیں اس کا ذکر ہے حضرت انس کا قول سابقہ باب کی حدیث کا حصہ ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحيىٰ بن سعيد عن سفيان قال: حدثني أبو إسحاق قال: حدثني عبدالله بن يزيد قال: حدثني البراءُ وهو غير كذوب قال: كان رسول اللهﷺ إذا قال: سمع الله لمن حمده، لم يَحنِ أحد منا ظهره حتى يقع النبيﷺ ساجداً، ثم نقع سجوداً بعده۔

سند میں سفیان سے مراد ثوری ابو اسحاق سبیعی اور عبداللہ بن یزید خطمی ہیں۔ خطم قبیلہ اوس کی شاخ تھی ابن زبیر کے زمانہ میں کوفہ کے گورنر بھی رہے ابو اسحاق نے خود بھی حضرت براء سے روایت کی ہے مگر اس حدیث کو ایک واسطہ سے سنا ہے اس سند کا ایک اور وصف یہ ہے کہ اس میں صحابی بن صحابی، صحابی بن صحابی سے راوی ہیں۔ دونوں انصاری ہیں اور اوس میں سے ہیں اور دونوں کوفہ میں رہائش پذیر ہوئے یعنی عبداللہ اور براء (وهو غير كذوب) بظاہر یہ عبداللہ کا کلام ہے لیکن عیاش دوری نے اپنی تاریخ میں یحی بن معین کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اس قول کا تعلق عبداللہ سے ہے نہ کہ براء سے۔ یحی کے نزدیک عبداللہ صحابی نہیں ہیں یہی خیال مصعب زبیری کا ہے امام احمد، ابو حاکم اور ابوداؤد نے اس میں توقف کیا ہے جب کہ دارقطنی ابن اسیرفی اور باقی ان کی صحبت کے قائل ہیں کیونکہ صحابہ تمام کے تمام عدول ہیں۔ ایسے الفاظ ان کے بارہ میں کہے جاتے ہیں جن کی عدالت میں شک ہو اور صحابہ کرام بلا استثناء عدول ہیں کسی کے تزکیہ کے محتاج نہیں خطابی کی رائے ہے کہ یہ عربوں کا انداز ہے اس سے ان کی مراد مزید ثقاہت کا اظہار ہے نہ کہ شک کی نفی۔ شاہ صاحب کا خیال ہے کہ اس قسم کے الفاظ کا مطلب ہے کہ اس حدیث کے ضبط میں مجھے ان پر کوئی شک نہیں یعنی وہ اس کی نسبت کسی وہم یا نسیان کا شکار نہیں ہوئے ابن حجر کہتے ہیں کہ ابو اسحاق کے طریق کے علاوہ دوسرے طریق سے بھی مجھے یہ حدیث ملی ہے اس میں بھی یہ لفظ (وهو غير كذوب) موجود ہے لہٰذا یہ عبداللہ کا ہی حضرت براء کی بابت تبصرہ ہونا قرینِ قیاس ہے۔ یہ صحیح ابی عوانہ میں محارب بن دثار کے حوالہ سے ہے طبرانی نے اس حدیث کا سبب بھی ذکر کیا ہے کہ کوفہ کی امارت کے زمانہ میں انہوں نے دیکھا کہ لوگ ان سے پہلے ہی سجدے میں چلے جاتے تھے لہٰذا ان کو یہ حدیث سنائی (لم يحن) حنى يحنى بمعنى ثنٰى یعنی جھکانا۔ مسلم کی روایت میں (يحنو) ہے دونوں مادے لغت میں موجود ہیں۔ حنا يحنو اور حنى يحنى

(متی یقع ساجدا) (اسرائیل عن ابی اسحق) کی روایت میں ہے۔(حتی یضع جبھتہ علی الأرض) حتی کہ اپنی پیشانی مبارک زمین پر رکھ لیتے تب صحابہ کرام سجدے کیلئے جھکتے اس سے استدلال کرتے ہوئے ابن جوزی کہتے ہیں کہ پہلے امام اچھی طرح نماز کے کسی رکن میں منتقل ہو تب مقتدی اس میں جائیں۔اس حدیث کو مسلم ابوداؤد ترمذی اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو نعيم عن سفيان عن أبي اسحاق نحوه بهذا

ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں (عن الصغاني وغيره عن أبي نعيم) کے طریق سے اس کا اخراج کیا ہے،ں کے الفاظ ہیں،(كنا إذا صلينا خلف النبي ﷺ لم يحن أحد منا ظهره حتى يضع رسول الله جبهته)

علامہ انور لکھتے ہیں کہ امام سے مبادرت کی تحریم پر سب کا اتفاق ہے اور یہ بھی کہ اگر کوئی ایسا کر بیٹھا تو صحت نماز میں فرق نہیں پڑے گا (گویا اس کا گناہ اس کے ذمہ ہے) اختلاف اس امر میں ہے کہ مقتدی امام کے بعد اگلے رکن میں منتقل ہو یا اس کے ساتھ ساتھ یعنی التعقیب اَلمقارنہ۔شافعی تعقیب کے قائل ہیں اور ابوحنیفہ مقارنہ کے،مگر اس مقارنہ سے مراد یہ ہے کہ امام کے شروع انتقال کے بعد مقتدی شروع ہو،اس لحاظ سے یہ تعقیب ہی بنتی ہے۔

باب إثمَ من رفع رأسه قبل الإمام

یعنی سجدے سے قبل از امام سر اٹھانے کا گناہ،اس کے تحت ذکر کردہ حدیث میں جس وعید کا ذکر ہے وہ بقول شاہ صاحب اسی دنیا میں متحقق ہوسکتی ہے حدیث کے ظاہر سے یہی ثابت ہوتا ہے اب اگر اس کا مرتکب اس فضیحت سے دنیا میں بچ بھی جاتا ہے تو یہ اس پر اللہ تعالی کا فضل ہے اور اس کی رحمت ہے۔

حدثنا حجاج بن منهال قال: حدثنا شعبة عن محمد بن زياد قال سمعت أبا هريرة عن النبي ﷺ قال: أما يخشى أحدكم۔ أولا يخشى أحدكم۔إذا رفع رأسه قبل الإمام أن يجعل الله رأسه رأس حمار، أو يجعل الله صورته صورة حمار

سند میں محمد بن زیاد سے مراد الجمحی ہیں یہ مدنی ہیں بصرہ میں آباد ہو گئے صحیح میں ان کی حضرت ابوھریرہ سے متعدد احادیث ہیں تابعین میں ایک اور محمد بن زیاد ہیں جو الہانی حمصی ہیں صحیح بخاری میں ان کی بھی ایک حدیث ہے جو حضرت ابوامامہ سے ہے۔(المزارعة) میں ذکر ہوگی (أما يخشى) ایک نسخہ میں (ألا) ہے اما بغیر شد کے حرف استفتاح ہے (ألا) کی طرح۔ مانافیہ ہے اس پر همزہ برائے استفہام داخل ہے یہاں استفہام توبیخی ہے۔(اذا يرفع) ابن خزیمہ کی (حماد بن زيد عن محمد بن زياد) کی روایت میں ہے۔(في صلاته) حفص بن عمر کی روایت میں ہے (الذي يرفع رأسه والإمام ساجد) اگرچہ نص میں سجود کا ذکر ہے مگر رکوع بھی اس میں شامل سمجھا جائے گا کیونکہ مقصد امام سے قبل ارکانِ نماز میں منتقل ہونا ہے۔ بزار کی (مليح بن عبد الله السعدي عن ابي هريرة) کی مرفوع روایت میں ہے (الذي يخفض و يرفع قبل الإمام إنما ناصيته بيد الشيطان) گویا امام سے قبل رکوع وسجود میں جانا یا اس سے قبل سر اٹھانا دونوں مراد ہیں اس حدیث کو عبدالرزاق نے موقوف نقل کیا ہے (أو يجعل الله صورته صورة حمار) شعبہ نے شک سے روایت کیا ہے کہ سر کا لفظ استعمال کیا یا صورت کا لفظ۔ طیالسی نے حماد بن سلمہ،ابن

خزیمہ نے حماد بن زید اور مسلم نے یونس بن عبید اور ربیع بن مسلم کے حوالہ سے' ان سب نے محمد بن زیاد سے شک کے بغیر راس کا لفظ ہی نقل کیا ہے۔ ظاہر حدیث سے امام سے قبل سر اٹھانے کی حرمت ثابت ہو رہی ہے کیونکہ اس پر مسخ کی وعید ہے جو اشد العقوبات میں سے ہے۔ جمہور کے نزدیک نماز صحیح ہے مگر اس طرح کرنے والا آثم ہوگا۔ جب کہ ابن عمر کے نزدیک نماز نہیں ہوگی۔ احمد اور اہلِ ظاہر کا بھی یہی قول ہے۔

اس وعید کی حقیقت میں بھی اختلاف ہے، بعض اسے معنوی مراد لیتے ہیں کیونکہ گدھا بلید الذھن ہوتا ہے لہٰذا امام سے قبل ارکان ادا کرنے والا بھی اسی طرح بلید ہے اس مجازی معنی کو اس امر سے بھی تائید ملتی ہے کہ کافی لوگ اس طرح کر لیتے ہیں مگر مسخ نہیں ہوتے مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ حدیث میں یہ نہیں کہ ضرور ہوگا، ہونے کا خدشہ ظاہر کیا گیا ہے، اسی لئے شاہ صاحب کہتے ہیں اللہ تعالی اپنے بے پایاں فضل وکرم سے محفوظ بھی رکھ لیتا ہے لیکن مسخ ہونے کا خدشہ ووعید برقرار ہے۔ بہت سے علماء نے اس کو ظاہری وحقیقی معنی پر بھی محمول کیا ہے کیونکہ اس امت میں مسخ ہے جیسا کہ المغازی میں ابو مالک اشعری کی حدیث میں ذکر ہوا ہے۔ ظاہری معنی مراد ہونے کی تائید ابن حبان کی ایک دوسری سند کے ساتھ محمد بن زیاد سے روایت میں ہوتی ہے جس میں (أن یحول اللہ رأس کلب) کا لفظ ہے گویا اصل وعید صورت اور چہرہ کا مسخ ہو جانا ہے۔ گدھے کی خصوصیات اس میں درآنا مراد نہیں صاحب القبس کہتے ہیں کہ امام سے پہلے جلدی کرنا انسان کی عجلت پسندی ہے اسے یہ ذہن میں حاضر رکھنا چاہیے کہ کسی صورت امام کے سلام کرنے سے پہلے فارغ نہیں ہو سکتا لہٰذا اس قسم کی جلدی کا کوئی فائدہ نہیں۔ علامہ انور، ملا القاری کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں کہ ایک واقعہ اس طرح کا ہوا بھی ہے لہٰذا ظاہری معنی بھی مراد ہو سکتا ہے۔ اس حدیث کو ائمہ ستہ نے بھی روایت کیا ہے۔

باب إمامة العبد والمولی

وکانت عائشة یؤمها عبدها ذکوان من المصحف۔ وولدِ البغیّ والأعرابی والغلام الذی لم یحتلم، لقول النبی ﷺ: یؤمهم أقرؤهم لکتاب اللہ۔

مولیٰ سے مراد آزاد کردہ غلام۔ اس ترجمہ میں جن افراد کا ذکر آیا ہے مصنف کے نزدیک ان کی امامت جائز ہے، عبد کی امامت میں امام مالک وابوحنیفہ کا جمہور سے اختلاف ہے ابوحنیفہ کے نزدیک مکروہ ہے بقول علامہ یہ اور ولد البغی کی کراہت تنزیہی ہے۔ مولیٰ کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ مصدر میمی ہے۔ اس پر ایک اعتراض ہوا کہ مصادر اگر مذکر ہیں تو ان کی مؤنث نہ ہوگی اور اگر مؤنث ہیں تو ان کا مذکر نہ ہوگا جب کہ مولی کی مونث مولاۃ مذکور ہے، علامہ کہتے ہیں میری رائے میں مولاۃ مولی کا مونث نہیں ہے وہ دوسرا لفظ ہے اور اسم مفعول ہے اصل میں مولیة تھا۔

امام مالک کے نزدیک صرف اسی صورت جائز ہے اگر وہ قاری ہے جب کہ اس کے احرار مقتدی قاری نہیں ہیں۔ اس کے باوجود جمعہ میں ان کے نزدیک اس کی امامت جائز نہیں کیونکہ جمعہ اس پر فرض نہیں ہے (وکانت عائشة یؤمها عبدها ذکوان من المصحف) یہاں دو امور ہیں ایک تو عبد کی امامت اور دوسرا اس کا مصحف سے دیکھ کر قراءت کرنا، امام شافعی، ابو یوسف اور محمد کے نزدیک جائز ہے جب کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک قرآن سے دیکھ کر نماز میں قراءت کرنا نماز کے بطلان کا سبب ہوگا کیونکہ یہ عمل کثیر

ہے علامہ انور کہتے ہیں کہ حنفیہ نے اس اثر کی یہ تاویل کی ہے کہ وہ دن میں مصحف سے دیکھ کر یاد کرتا تھا رات کو زبانی ہی پڑھتا تھا لیکن اگر فی الحقیقت مصحف سے دیکھ کر ہی قراءت کرتا تھا تو ہماری حجت حضرت عمر کا اثر ہے جو عینی نے ذکر کیا ہے کہ مصحف سے دیکھ کر پڑھنے سے منع کرتے تھے۔

اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے موصولا نقل کیا ہے ان کی سند یہ ہے۔(وکیع عن هشام بن عروة عن أبي بكر عن ابن أبي مليكه أن عائشه) اس طرح شافعی اور عبدالرزاق نے بھی اپنے طریق کے ساتھ ابن ابی ملیکہ کے ہی واسطہ سے روایت کیا ہے اس میں ہے کہ ذکوان خاص کا والد، عبید بن عمیر، مسور بن مخرمہ اور دوسرے بہت سے لوگ رمضان میں حضرت عائشہ کے پاس جمع ہوتے اور غلام مذکور جس کو ابھی تک آزاد نہ کیا تھا قرآن سے پڑھ کر ان سب کی امامت کراتا (وولد البغي) یاء کی شد اور تخفیف دونوں طرح سے پڑھا گیا ہے یعنی زانیہ کا بیٹا، جمہور کے نزدیک اس کی امامت میں کوئی حرج نہیں امام مالک اسے امام مقرر کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے، (الا عرابي) امام مالک اس کی امامت کو مکروہ سمجھتے ہیں کہ اھل بادیہ پر عموما جہالت کا غلبہ ہوتا ہے (گویا اس قسم کا عیب نہ ہو تو ان کے نزدیک بھی کوئی حرج نہیں) (والغلام الذي لم يحتلم) یعنی جو مراہق بلوغت کے قریب ہے، مراد یہ کہ اتنا چھوٹا نہ ہو کہ ارکانِ نماز کا ہی علم نہ ہو یا پاکی پلیدی کا خیال نہ ہو۔ عبدالرزاق نے ابن عباس سے ایک مرفوع روایت نقل کی ہے جس میں ہے کہ (لا يؤم الغلام حتى يحتلم) بالغ ہونے سے قبل امامت نہ کرائے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ غزوۃ الفتح میں امام بخاری نے عمرو بن سلمہ کی حدیث ذکر کی ہے جس میں ہے کہ وہ سات برس کی عمر میں اپنی قوم کی امامت کراتے تھے لیکن یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہاں عمرو بن سلمہ کی حدیث کو ذکر کر کے اس سے استدلال نہیں کیا کیونکہ امام احمد کو اس بارے توقف تھا کہ ہوسکتا ہے عمرو کی امامت کی بابت آنحضور کو اطلاع نہ ہو یہ احتمال بھی ذکر کیا گیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ نفل میں امامت کراتے رہے ہوں لیکن احمد کے توقف کے بارے میں جواب دیا گیا ہے کہ یہ زمانہ نزولِ قرآن کا تھا اگر صحیح نہ ہوتا تو بذریعہ وحی آپ کو مطلع کر دیا جاتا اور آپ منع فرما دیتے جس طرح ابوسعید اور جابر نے عزل کے جواز پر یہی استدلال کیا ہے کہ صحابہ اس طرح کرتے تھے اور زمانہ نزول قرآن کا تھا اگر صحیح نہ ہوتا تو منع کر دیا جاتا۔ دوسرے احتمال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ سیاق سے ان کا فرائض میں امامت کرانا ظاہر ہوتا ہے اور ابوداؤد کی روایت ہے کہ عمرو بن سلمہ نے کہا (فما شهدت مشهدا في حرم إلا كنت إمامهم) اس سے نفل اور فرض دونوں مراد ہوئے۔

علامہ انور عمرو بن سلمہ کی امامت کے بارہ میں کہتے ہیں کہ ان کی عمر کا تذکرہ قرآن کے تعلم وحفظ کے ضمن میں کیا گیا ہے یہ نہیں کہ جب امامت کراتے تھے تب ان کی عمر سات برس تھی غیر بالغ لڑکے کی امامت کو حسن بصری، شافعی اور اسحاق بھی جائز قرار دیتے ہیں جب کہ مالک اور ثوری مکروہ سمجھتے ہیں، ابوحنیفہ اور احمد سے دو روایتیں ہیں ان سے مشہور یہ ہے کہ نوافل میں جائز ہے فرائض میں نہیں (کیونکہ فرائض میں سے کم از کم چار فرائض میں تو کوئی محلہ یا مسجد ایسی نہ ہوگی۔ جہاں کے نمازیوں میں سے کسی بالغ کو چھوٹی سورتوں میں سے کچھ نہ آتا ہو البتہ تراویح کے لئے ممکن ہے کہ محلہ بھر میں کوئی بڑا، حافظ نہ ہو لہٰذا ان کے نزدیک بچہ ان کا امام بن سکتا ہے) (لقول النبي ﷺ) آنحضرت کے اس فرمان سے عمومی استدلال کرتے ہوئے ان تمام مذکورہ افراد کی امامت کا جواز ثابت کر رہے ہیں۔

حدثنا إبراهيم بن المنذر قال: حدثنا أنس بن عياض عن عبيد الله عن نافع عن ابن

عمر قال: لما قدم المهاجرون الأولون العُصبة- موضع بقباء- قبل مَقدَم رسول اللهﷺ كان يؤمهم سالم مولى أبي حذيفة، و كان أكثرَ هم قرآناً۔

سند میں عبید اللہ سے مراد العمری ہیں (العصبة) ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے، یہ قباء میں ایک جگہ کا نام ہے ابوداؤد کی روایت میں ہے۔(نزلو العصبة) عین پر زبر اور پیش دونوں پڑھی گئی ہے اس جگہ کو معصب بروزن محمد بھی کہا گیا ہے (كان يؤمهم سالم مولى أبي حذيفة) اس سے ترجمہ کا پہلا جزو ثابت کیا۔الاحکام کی روایت میں جو ابن جریج سے ہے۔ان کے مقتدیوں میں ابوبکر، عمر، ابوسلمہ اور زید بن حارثہ کا بھی ذکر ہے اگر چہ حضرت ابوبکر کا ذکر ایک اشکال کا بھی باعث ہے کہ وہ تو آنحضرت کے ساتھ تشریف لائے تھے جب کہ سالم کی امامت کا ذکر (قبل مقدم رسول الله) آپ کے آنے سے قبل کے زمانہ سے متعلق ہے، بیہقی نے یہ توجیہہ کی ہے کہ ہوسکتا ہے آپ کی تشریف آوری کے بعد تک بھی سالم کی امامت جاری رہی ہو (یعنی آنحضرت قباء سے جب مدینہ تشریف لے گئے) تو یہ حضرات جب تک قباء میں رہے ہوں سالم کی اقتداء میں نماز ادا کرتے رہے ہوں گے۔ سالم ایک انصاری عورت کے آزاد کردہ غلام تھے آزاد ہونے سے قبل بھی امامت کراتے رہے ان کو مولی ابی حذیفہ اس لئے کہا گیا کیونکہ آزاد ہونے کے بعد انہوں نے ان کو اپنا متبنیٰ بنا لیا تھا۔ جب سورۃ احزاب میں اس کی نہی آئی تو (مولی ابی حذیفہ) کہا جانے لگا، جنگ یمامہ میں شہید ہوئے۔(و كان أكثرهم قرآنا) امامت کا سبب ذکر ہوا۔اس حدیث کے تمام راوی مدنی ہیں ابوداؤد نے بھی الصلاۃ میں بھی روایت کیا ہے۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا يحي حدثنا شعبة قال: حدثني أبو التياح عن أنس عن النبي ﷺ قال: اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل حبشي كأن رأسه زبيبة۔

سند میں یحیٰ سے مراد قطان ہیں۔(وان استعمل) الأحکام میں (مسدد عن يحى) کی روایت میں (عليكم) کا لفظ بھی ہے۔ایک اور روایت میں (من طريق غندر عن شعبة) ابوذر کے حوالہ سے اسی قسم کے الفاظ ہیں۔انہیں مخاطب کر کے فرمایا تھا:(أسمع و أطع) اس طرح مسلم نے (من طريق غندر عن شعبة أبي عن عمران) ابوذر کے حوالہ سے روایت ذکر کی ہے کہ (قال إن خليليﷺ أوصاني أن أسمع وأطع و إن كان عبدا حبشياً مجدّع الأطراف) حاکم اور بیہقی نے بھی اس طریق سے یہ روایت نکالی ہے۔اس میں ایک قصہ بھی مذکور ہے کہ ابوذر جب ربذہ پہنچے تو نماز کی اقامت ہو رہی تھی اور ایک حبشی غلام مصلائے امامت پر تھا اس سے کہا گیا کہ صحابی رسول ابوذر تشریف لائے ہیں تو اس پر انہوں نے کہا:(أوصاني) اسی کے پیچھے نماز ادا کی، تو اس سے عبد کی امامت ثابت ہو رہی ہے۔(كأن رأسه زبيبة) منقی کے ساتھ تشبیہ یا تو اہلِ حبشہ کے سر چھوٹے ہونے کی وجہ سے دی یا سیا رنگ ہونے کی وجہ سے۔بعض نے کہا تشبیہ کی وجہ بالوں کا چھوٹا اور خمدار ہونا ہے۔اگر وہ امیر بن سکتا ہے تو امام بھی ہو سکتا ہے۔ویسے اس زمانہ کے امراء ہی عام طور پر امامت کراتے تھے۔

ابن جوزی کے مطابق اس سے امامتِ عظمیٰ مراد نہیں بلکہ اسے کسی معاملہ کا نگران یا شہر کا عامل بنایا جانا اور اس اطاعت سے مراد ان معاملات میں اس کی اطاعت کرنا جو کتاب وسنت کے مطابق ہوں یعنی معصیت میں اس کی یا کسی کی اطاعت جائز نہیں ہے ابن ماجہ نے اسے الجہاد میں روایت کیا ہے۔

باب إذالم يُتم الإمام و أتم مَن خلفه

یعنی اگر امام نماز کے ارکان صحیح طور پر ادا نہ کرے یا اس کی ادائیگی میں کوئی نقص ہوتو مقتدی پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ شافعیہ اور مالکیہ کا یہ مسلک ہے، حنفیہ کے نزدیک مقتدیوں کی نماز کا دار و مدار امام کی نماز پر ہے اگر اس کی صحیح ہے تو ان کی بھی وگرنہ نہیں۔ابن حجر کہتے ہیں اس ترجمہ کے ساتھ مصنف عقبہ بن عامر کی حدیث کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس کا ذکر آگے آئے گا۔

حدثنا الفضل بن سهل قال: حدثنا الحسن بن موسىٰ الأشيب قال: حدثنا عبدالرحمن بن عبدالله بن دينار عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال: يصلون لكم، فإن أصابوا فلكم، و إن أخطؤوا فلكم و عليهم۔

فضل بن سہل بغدادی مصنف کے صغار شیوخ میں سے ہیں اور ان کی وفات سے ایک سال قبل فوت ہوئے،اعرج کے لقب سے معروف تھے ان کے شیخ حسن اصلا خراسانی ہیں پھر کوفی پھر بغداد آباد ہوئے حمص موصل اور طبرستان کے قاضی رہے حضرت ابوھریرہ سے روایت کنندہ عطاء بن سیار ام المومنین میمونہ کے آزاد کردہ غلام تھے۔

(يصلو ن لكم فإن أصابو) یعنی امام تمہیں نماز پڑھائیں گے اصابوا سے مراد بعض نے وقت پر ادائیگی لیا ہے کیونکہ ابن مسعود کی ایک مرفوع حدیث میں ہے (لعلكم تدركون أقواما يصلون الصلاة لغير وقتها) تو اس بابت اس میں یہ حکم دیا کہ تم صحیح وقت پر اپنے گھروں میں نماز ادا کرلو (ثم صلوا معهم واجعلو هاسبحة) پھر ان کے ساتھ بھی پڑھ لو تا کہ فتنہ نہ ہو انہیں نوافل تصور کرلو۔اس حدیث کو نسائی نے روایت کیا ہے ابن حبان نے ابوھریرہ سے ایک روایت ذکر کی ہے جس میں ہے (يكون أقوام يصلون الصلاة فإن أتمو فلكم ولهم) احمد کی عقبہ بن عامر سے روایت ہے (فإن صلوا الصلاة لوقتها وأتموا الركوع و السجود) گویا وقت پر ادا کرنا اور رکوع وسجود پورے طور سے ادا کرنا، دونوں باتیں شامل ہیں (وإن أخطأوا) یعنی اگر خشوع وخضوع کے اعتبار سے یا رکوع وسجود کے اتمام مذکور کے منافی کوئی غلطی کرتے ہیں تو وہ اس کے خود ذمہ دار ہیں۔مقتدیوں کی نماز ہوگئی۔(نماز تو ان کی بھی ہوگئی مگر داغدار اور ناقص رہی) ان کی غلطی کے سبب مقتدیوں کی نماز پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔مہلب کہتے ہیں کہ اس سے ہر قسم کے امام (بروفاجر) کے پیچھے نماز ادا کرنے کا جواز ثابت ہورہا ہے لیکن (إذا خيف منه) یعنی اگر وہ صاحب شوکت ہے یعنی امیر شہر ہے تو پھر فتنہ کے خوف سے اس کے ساتھ پڑھ لے۔(عام مساجد میں اس قسم کے شعلہ اماموں کی اقتداء میں جو رکوع وسجود میں تیزی دکھاتے ہیں اور بعض، نماز کی تیسری و چوتھی رکعت سے كلمحة البصر فارغ ہوجاتے ہیں، فاتحہ پڑھنے والوں کی نماز بہت دشوار ہوجاتی ہے)۔شرح السنۃ میں بغوی لکھتے ہیں کہ اس قسم کا امام اپنی نماز کا اعادہ کرے۔جب کہ مقتدیوں کی نماز صحیح متصور ہوگی اسی طرح فروعی اختلافات کے ساتھ ایک دوسرے کے پیچھے نماز ادا کرلینا صحیح ہے۔کیونکہ اصل یہ طے ہوا کہ امام اور مقتدی کی اپنی اپنی نماز ہے۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔ابن حجر کہتے ہیں کہ سند کے ایک راوی عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن دینار میں مقال ہے۔(یعنی بعض کے ہاں ثقہ نہیں ہے) لیکن اس کا شاہد ابن حبان نے نقل کیا ہے۔علاوہ ازیں شافعی نے اس کو (من طريق صفوان ابن سليم ان سعيد بن المسيب عن أبي هريرة) مرفوعاً بالمعنی روایت کیا ہے۔اس کے لفظ ہیں، (يأتي قوم فيصلون لكم فإن أتموا كان لهم ولكم و إن نقصوا كان عليهم ولكم)۔علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ یہ کثیر جزئیات والا موضوع ہے۔شافعیہ کے ہاں

چونکہ مقتدی کی صحتِ نماز امام کی صحتِ نماز کے ساتھ مشروط نہیں لہٰذا اگر اس نے غلطی سے بے وضوء امامت کرادی بعد میں اسے یاد آیا تو وہ اپنی نماز دھرائے مقتدیوں کی ہوگئی۔ احناف ان تمام جزئیات میں ان کے مخالف ہیں۔ حنفیہ اس حدیث کو صرف اوقاتِ نماز سے متعلقہ گردانتے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ وہ امام بخاری کے اس حدیث کے عموم سے مقتدیوں کی تمامیتِ نماز پر استدلال کو صحیح قرار دے ہیں۔

باب إمامة المفتون و المبتدع

وقال الحسن: صل و عليه بدعته،

مفتون کی امامت' اس سے مراد صاحبِ فتنہ جس نے امام کے خلاف خروج کیا ہے اسی طرح بدعتی کے بارہ میں حسن کا قول لائے ہیں کہ نماز اس کے پیچھے پڑھ لو۔ اس کی بدعت اسی کے ذمہ۔ اسے سعید بن منصور نے (ابن مبارك عن هشام بن حسان) کے واسطہ سے موصول کیا ہے۔

قال أبو عبدالله: وقال لنا محمد بن يوسف حدثنا الاؤزاعي حدثنا الزهري عن حميد بن عبدالرحمن عن عبيد الله بن عدي بن خيار أنه دخل - عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو محصور فقال: إنك إمام عامة، ونزل بك ما نرى ريصلي لنا إمام فتنة و نتحرج فقال: الصلاة أحسن ما يعمل الناس' فإذا أحسن الناس فأحسن معهم وإذا أساؤا فاجتنب إسائتهم وقال الزبيدي: قال الزهري: لا نرى أن يصلي خلف المخنث إلا من ضرورة لا بد منها۔

یہ ابن یوسف فریابی ہیں یہاں (حدثنا) کی بجائے (قال) کے ساتھ روایت کیا ہے اس کی وجہ بعض کے نزدیک یہ ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو ان سے بذریعہ مذاکرہ لیا ہے (یعنی باقاعدہ طریقہ اخذ وتحدیث کے مطابق نہیں سنا) جب کہ ابن حجر یہ تاویل ذکر کرتے ہیں بخاری معروف صیغہ تحدیث کو اسوقت ترک کرتے ہیں جب متن موقوف ہو یا سند میں ایسا راوی ہو جو ان کی شرط پر نہیں یہاں چونکہ موقوف ہے اس لئے (قال) کے ساتھ نقل کیا۔ اسماعیلی نے بروایت (محمد بن يحي قال حدثنا محمد بن يوسف الفريابي) موصولا ذکر کردیا ہے زھری کے شیخ حمید بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں یونس بن یزید نے اسے (عن الزهري عن عروة) نکالا ہے۔ اسماعیلی نے بھی اسی طرح نقل کیا ہے ممکن ہے زھری کے اس میں دو شیخ ہوں راوی حدیث عبیداللہ بن عدی ابن خیار ابن نوفل بن عبدمناف میں سے ہیں آنحضور کے زمانہ مبارک میں پیدا ہوئے اس لحاظ سے صحابہ میں بھی شمار کئے گئے ہیں حضرت عثمان ان کی والدہ کے رشتہ داروں میں سے تھے۔

(امام فتنة) بلوائیوں کے زمانہ کی بات ہے جب حضرت عثمان کو گھر میں محصور کردیا گیا امامِ فتنہ سے مراد میں اختلاف ہے۔ ابن عبدالبر نے ابن وضاح سے نقل کیا ہے کہ یہ عبدالرحمٰن بن عدیس ہے جو مصری بلوائیوں کے سرداروں میں سے تھا ابن جوزی نے بھی یہی کہا مزید یہ کہا کہ اس کے ساتھ ساتھ کنانہ بن بشر نے بھی امامت کرائی ابن حجر کہتے ہیں کہ کتاب الفتوح میں سیف بن عمر نے زھری سے یہی روایت ذکر کی ہے اس میں ہے کہ میں عثمان پر داخل ہوا۔ (و كنا نة يصلي بالناس) کنانہ امام فتنہ تھا۔ بعض روایات میں ہے کہ فتنہ شدید سے قبل زمانہ حصار کا کچھ عرصہ ابو امامہ کہل بن حنیف انصاری اور سیدنا علی بھی نمازیں پڑھاتے رہے ایک

قول کے مطابق ابو ایوب انصاری اور طلحہ بن عبداللہ نے بھی امامت کرائی امامِ فتنہ سے مراد ان صحابہ میں سے کوئی نہیں بعض نے (امام فتنہ) کا معنی (امام وقتِ فتنہ) کیا ہے اس سے مذکور اصحاب کرام بھی مراد ہو سکتے ہیں (کیونکہ امام فتنہ) تو بلوائی تھا جب کہ (امام وقت فتنہ) سے مراد فتنہ کے ان دنوں میں لوگوں کا امام۔

(ونتحرج) ابن مبارک کی روایت میں ہے (وإنا لنتحرج من الصلاة معه) یعنی ہم اس کے ساتھ نماز ادا کرنے میں حرج محسوس کرتے ہیں (اس سے اس معنی کو تقویت ملی کہ امامِ فتنہ سے مراد بلوائی ہے) (فإذا أحسن) بظاہر ان کے ساتھ اور ان کے پیچھے نماز ادا کرنے کی رخصت دے رہے ہیں اس سے امام بخاری نے درج ذیل باب قائم کیا ہے۔

ابن منیر کا اس عبارت کی بابت خیال ہے کہ نماز پڑھنے سے روک رہے ہیں یعنی یہ کہہ رہے ہیں کہ نماز لوگوں کے اعمال کا سب سے اچھا عمل ہے اور نماز وہی احسن ہے جو صحیح ہے جب کہ بلوائی اور خارجی یعنی خروج کرنے والے کی نماز صحیح نہیں اس لئے (وإذا أساء فاجتنب إساء تهم) ان سے بچ چونکہ ان کے مذہب کے مطابق فاسق کے پیچھے نماز نہیں ہوتی لہٰذا یہ معنی کر رہے ہیں۔ صحیح یہی ہے کہ حضرت عثمان نے ان کے پیچھے نماز پڑھنے کی رخصت دی اور ان کا فتنہ اور گناہ انہی کے حوالہ کیا اس کی تائید (الفتوح) کی سہل بن حنیف کی روایت سے ہوتی ہے (کره الناس الصلاة خلف الذين حصروا عثمان إلا عثمان فإنه قال من دعا إلى الصلاة فأجيبوه) کہ لوگوں نے حضرت عثمان کا محاصرہ کرنے والوں کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ سمجھا مگر حضرت عثمان نے کہا جو نماز کی طرف بلائے اس کا جواب دو (فاجتنب) سے مراد یہ ہے کہ فتنے سے دور رہنا چاہیے قولی فعلی یا اعتقادی انتشار کے حالات میں جماعت کی حاضری کو ترک نہیں کرنا چاہیے تا کہ انتشار میں اور اضافہ نہ ہو۔

(وقال الزبيدي) مخنث کے بارے میں زھری کا قول نقل کیا ہے مخنث میں نون پر زیر اور زبر دونوں طرح روایت کیا گیا ہے زیر کے ساتھ اس کا معنی عورتوں سے مشابہ ہونا نیز قوت مردی کا نہ ہونا اور زبر کے ساتھ اس کا معنی ہوگا، جس سے بدفعلی کی گئی ہو۔ بعض کے مطابق پہلے معنی کے ساتھ مخنث کی امامت میں کوئی حرج نہیں (کہ یہ ایک پیدائشی نقص ہے) الا یہ کہ کوئی عمداً عورتوں کی سی بود و باش اختیار کرے لیکن داؤدی کے مطابق دونوں کی امامت سے احتراز کرنا بہتر ہے (إلا من ضرورة) ضرورت سے مراد اس کا صاحب شوکت و امارت ہونا یعنی اگر مخنث عامل یا امیر بن گیا ہے (چونکہ اس زمانہ میں عمال و امراء خود ہی امامت کراتے تھے) تو اس کی امامت ضرورت کے تحت جائز ہے۔

حدثنا محمد بن أبان حدثنا غندر عن أبي التياح أن سمع أنس بن مالك قال: قال النبي ﷺ لأبي ذر: اسمع و أطع ولو لحبشي كأن رأسه زبيبة

شیخ بخاری محمد سے مراد بلخی ہیں بعض نے واسطی بھی کہا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس کا احتمال تو ہے مگر ہمیں واسطی کی غندر سے کوئی روایت نہیں ملی جب کہ محمد بلخی کی غندر سے ایک روایت (المواقیت) میں بھی گذر چکی ہے اس حدیث کے بارے میں بحث گذر چکی ہے۔ ترجمہ مذکورہ کے ساتھ اس کی مطابقت یہ ہے کہ چونکہ اس قسم کے لوگ عموماً تازہ اسلام والے ہوتے ہیں اور دین کے ساتھ ان کی مکمل واقفیت اور معرفت میں کوئی خامی یا کمی ہو سکتی ہے۔ اس کی وجہ سے کسی بدعت کا صدور بھی مستبعد نہیں مگر ان کی امامت کا جواز ثابت ہو رہا ہے اس کی وجہ سے جیسا کہ گذرا حضرت ابو ذر نے ربذہ میں حبشی غلام کو جوان کے لئے مصلائے امامت چھوڑ کر پیچھے ہٹنا چاہتا تھا

منع کر دیا۔

باب يقوم عن يمين الإمام بحذائه سواء إذا كانا اثنين

یعنی اگر دو افراد ہیں اور وہ جماعت کرانا چاہتے ہیں تو مقتدی امام کے دائیں جانب اس کے برابر کھڑا ہوگا سواء کا مطلب اس کے برابر نہ آگے بڑھے نہ پیچھے ہٹے صرف نخعی کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک اگر ایک آدمی بھی ہے تب بھی وہ پیچھے کھڑا ہوگا۔ رکوع تک پیچھے رہے گا اگر کوئی تیسرا نہیں آتا پھر رکوع کرتے وقت وہ آگے امام کے ساتھ دائیں طرف جائے گا (یعنی ان کے ہاں مقتدی کے امام سے پیچھے کھڑا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کوئی اور آدمی آجائے اور شامل ہو جائے) ابن حجر کہتے ہیں کہ مجھے یوں لگتا ہے کہ نخعی کے نزدیک مقتدی پیچھے تب کھڑا ہو جب اسے یقین ہے کہ کوئی اور آرہا ہے اور وہ رکوع تک پہنچ جائے گا۔ اس باب کے تحت ذکر کردہ حدیث میں یمین الامام کا ذکر تو ہے مگر (بحذائه یا جنبه) کا ذکر نہیں مگر یہ اس حدیث کے دوسرے طریق میں ہے (الطہارۃ) کی روایت میں ابن عباس کے حوالہ سے جو روایت نقل کی ہے اس میں تھا۔ (فقمت إلى جنبه) اس سے ترجمہ کا لفظ (بحذائه) ثابت ہوتا ہے علامہ انور نے ایک مقام پہ کہا ہے کہ محمد بن حسن کا قول ہے کہ مقتدی بالکل برابر کھڑا ہونے کی بجائے تھوڑا سا پیچھے ہٹ کر کھڑا ہو (جیسا کی زمانہ احناف کا عمل ہے) تا کہ یہ نہ ہو کہ وہ امام سے آگے بڑھ جائے اور اس کی نماز ضائع ہو جائے۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا شعبة عن الحكم قال: سمعت سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: بت في بيت خالتي ميمونة فصلى رسول اللهﷺ العشاء، ثم جاءَ فصلى أربع ركعات، ثم نام، ثم قام، فجئت فقمت عن يساره فجعلني عن يمينه، فصلى خمس ركعات، ثم صلى ركعتين ثم نام حتى سمعت غطيطه- أو قال: خطيطه ثم خرج إلى الصلاة

باب إذا قام الرجل عن يسار الإمام فحوله

الإمام إلى يمينه لم تفسد صلاتهما

دوبارہ ابن عباس کی روایت ذکر کر کے یہ ترجمہ ثابت کیا ہے کیونکہ اس میں ہے کہ ابن عباس پہلے آپکے بائیں جانب کھڑے ہوگئے تھے آپ نے ان کی نماز نہیں چھڑوائی بلکہ اسی حالت میں ان کو گھما کر دائیں طرف لائے جمہور کا یہی مسلک ہے۔ امام احمد کہتے ہیں کہ بائیں طرف کھڑا ہونے سے نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ آنجناب نے ابن عباس کو فورا دائیں طرف کرلیا (شاید ان کا مطلب یہ ہے کہ بائیں طرف مستقل کھڑا رہنے سے نماز باطل ہو جائے گی)

حدثنا أحمد قال: حدثنا ابن وهب قال:حدثنا عمرو عن عبد ربه بن سعيد عن مخرمة بن سليمان عن كريب مولى ابن عباس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: نمت عند ميمونة والنبيﷺ عندها تلك الليلة، فتوضأ ثم قام يصلي، فقمت على يساره، فأخذني فجعلني عن يمينه، فصلى ثلاث عشرة ركعة، ثم نام حتى

نفخ، و كان إذا نام نفخ، ثم أتاه المؤذن فخرج فصلى و لم يتوضأ۔ قال عمرو فحدثت به بكيرا فقال: حدثني كريب بذلك۔

شیخ بخاری احمد کے بارے میں ابونعیم نے قطعیت سے کہا ہے کہ وہ ابن صالح ہیں عمرو سے مراد ابن حارث مصری ہیں عبد ربہ سے مراد یحیی بن سعید انصاری کے بھائی ہیں سند میں تین مدنی تابعین ہیں۔ (قال عمرو) یعنی ابن حارث، سند کے ایک راوی ہیں یہ الگ سے کوئی تعلیق نہیں۔

باب إذا لم ينو الإمام أن يؤم ثم جاء قوم فأمهم

ابن عباس کی اسی روایت سے یہ استدلال بھی کر رہے ہیں کہ امام کے کے لئے لازم نہیں کہ شروع سے امامت کی نیت کرے بلکہ آغاز میں وہ بحیثیت منفرد شروع کر سکتا ہے۔ بہر حال یہ مسئلہ اختلافی ہے، شافعیہ کے ہاں اصح یہی ہے کہ صحتِ اقتداء کے لئے امام کو ضروری نہیں کہ امامت کی نیت بھی کرے حضرت انس کی ایک روایت ہے کہ آنجناب رمضان میں نماز پڑھ رہے تھے میں آ کر آپ کے پہلو میں کھڑا ہو گیا پھر ایک اور آ گیا اور ایک اور حتی کہ ایک جماعت بن گئی آنحضرت نے ہماری خاطر نماز مختصر کر دی اسے مسلم نے روایت کیا ہے بخاری نے کتاب الصیام میں بطور تعلیق ذکر کیا ہے۔ امام احمد کے نزدیک فرائض میں نیت کا ہونا ضروری ہے نوافل میں لازم نہیں کہ شروع سے امامت کی نیت ہو۔ علامہ کشمیری کہتے ہیں ہمارے ہاں بھی امامت کی نیت شرط نہیں۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن عبدالله بن سعيد بن جبير عن أبيه عن ابن عباس قال: بت عند خالتي، فقام النبي ﷺ يصلي من الليل فقمت أصلي معه، فقمت عن يساره، فأخذ برأسي فأقامني عن يمينه۔

سند کے تمام راوی بصری ہیں اسے نسائی نے بھی الصلاۃ میں نکالا ہے۔

باب إذا طول الإمام و كان للرجل حاجة فخرج فصلى

یعنی مقتدی کو ضروری کام تھا جس کے سبب اقتداء سے نکل کر انفرادی طور پر نماز ادا کر کے چلا گیا۔ سابقہ باب میں امام کی نیت کے بغیر اس کی اقتداء میں شمولیت کا جواز بیان کیا اس میں کسی کی اقتداء میں شمولیت کے بعد اس کی طوالت کے باعث اقتداء چھوڑنے کا جواز ثابت کر رہے ہیں حنفیہ اور مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں۔ علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ امام کی اقتداء سے نکلنے کے لئے ہمارے ہاں ضروری ہے کہ وہ سلام پھیر دے یا کوئی اور ایسا عمل کرے جس سے وہ نماز سے نکل جائے مسلم کی روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ اس آدمی نے سلام پھیر کر ایک کونے میں اپنی الگ نماز ادا کر لی شافعیہ کے نزدیک بغیر سلام پھیرے اسی حالت میں مقتدی سے منفرد بن سکتا ہے۔

حدثنا مسلم قال: حدثنا شعبة عن عمرو عن جابربن عبدالله : أن معاذ بن جبل كان يصلي مع النبي ﷺ ثم يرجع فيؤم قومه۔ وحدثني محمد بن بشار قال: حدثنا غندر قال: حدثنا شعبة عن عمرو قال: سمعت جابر بن عبدالله قال: كان معاذ بن جبل

يصلي مع النبيﷺ ثم يرجع فيؤم قومه، فصلى العشاء فقرأ بالبقرة، فانصرف الرجل فكأن معاذا تناول منه،فبلغ النبيﷺ فقال: فتان، فتان، فتان (ثلاث مرار) أو قال: فاتنا، فاتنا، فاتنا۔وأمره بسورتين من أوسط المفصل، قال عمرو: لا أحفظهما۔

یہ مسلم بن ابراہیم ہیں اس کے ساتھ دوسری سند ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں (وحد ثني محمد بن بشار) پہلی سند عالی ہے اس لیے اس کے ساتھ ابتداء کی دوسری کے ذکر کرنے کا سبب عمرو کی حضرت جابر سے سماعت کی صراحت ذکر کرنا ہے کیونکہ پہلی میں وہ عنعنہ سے روایت کرتے ہیں یہ عمرو بن دینار ہیں (يصلي مع النبيﷺ ثم) مسلم میں (منصور عن عمرو) سے (عشاء الآخرة) کا لفظ بھی ہے اسی طرح اس میں (فيؤم قومه) کی بجائے زیادہ صراحت سے ہے (فيصلي بهم تلك الصلاة) (فصلى العشاء) ابوعوانہ اور طحاوی کی (من طريق محارب) کی روایت میں (المغرب) ہے ہوسکتا ہے یہ دوسرا واقعہ ہو یا مجازا مغرب کا لفظ عشاء کے لئے استعمال کیا (فقرأ بالبقرة) سورت بقرہ پڑھنا شروع کردی ایک تو یہ ثابت ہوا سورہ البقرۃ کی بجائے صرف (البقرۃ) بھی کہا جاسکتا ہے اگرچہ اسماعیل کی روایت میں (سورة) کا لفظ بھی ہے مسلم کے لفظ ہیں (فافتتح سورة البقرة)

(فانصرف الرجل) ابوداؤد طیالسی اور بزار نے اپنی روایت میں اس آدمی کا نام خرم بن ابی بن کعب ذکر کیا ہے۔ ابن لھیعہ نے (عن أبي الزبير عن جابر) حازم بن ابی بن کعب ذکر کیا ہے یہ تصحیف ہے۔ احمد، نسائی، ابویعلی اور ابن سکن کی حضرت انس سے صحیح سند کے ساتھ روایت میں (حرام) کا نام ہے اس کے جانے کا سبب بھی بتلایا (كان يريد أن يسقي نخله) ہوسکتا ہے یہ حرام بن ملحان ہوں جو حضرت انس کے ماموں تھے۔لگتا ہے معاذ بن جبل کے اس عمل سے کافی لوگ شاکی تھے کیونکہ احمد نے (معاذبن رفاعة عن رجل من بني سلمة يقال له سليم) روایت ذکر کی ہے کہ وہ آنحضرت کے پاس آئے اور کہا: (يا نبي الله إنا نظل في أعمالنا فنأتي حين نمسي فنصلي فيأتي معاذبن جبل فينادي بالصلاة فنأتيه فيطول علينا) یہ روایت مرسل ہے کیونکہ معاذ بن رفاعہ نے حضرت معاذ کو نہیں پایا اسے طبرانی اور طحاوی نے بھی معاذ بن رفاعہ کے حوالہ سے مرسلا نقل کیا ہے ناموں کے ان فرق سے لگتا ہے کہ متعدد واقعات ہیں اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ بعض روایات میں مغرب بعض میں عشاء اسی طرح بعض میں البقرہ بعض میں النساء اور ایک میں (اقتربت الساعة) کا بھی ذکر ہے اسی طرح عذر بھی مختلف ہیں کچھ کا عذر تھا کہ کام سے واپس آئے تھے تھکاوٹ کے سبب ان کی اقتداء چھوڑ کر خود نماز ادا کر لی بعض نے کسی کام کیلئے جانا تھا اس لئے اقتداء ترک کی نسائی کی روایت میں ہے کہ اس آدمی نے ترکِ اقتداء کر کے وہیں مسجد کے ایک گوشہ میں نماز ادا کی اور چلا گیا (فكأن معاذا تناول منه) یعنی اس پر معاذ نے اسے برا بھلا کہا سلیم بن حبان کی روایت میں ہے کہ بعد میں ابن جبل کو اس حرکت کا پتہ چلا تو اسے منافق کہا ابوالزبید اور ابن عیینہ کی روایت میں بھی ہے کہ اس پر لوگوں نے اس سے کہا (أنافقت) تم منافق ہوگئے۔اس نے کہا ہرگز نہیں (لآتيين رسول الله) میں اللہ کے رسول کے پاس جا کر انہیں بتلاؤں گا۔(فبلغ ذلك النبيﷺ) ابوزبیر اور ابن عیینہ کی روایت سے پتہ چلتا ہے کہ اس آدمی نے آکر آنحضرت کو بتلایا نسائی کی روایت میں ہے کہ حضرت معاذ نے بھی کہا کہ اس کے اس فعل کی بابت صبح آنحضور کو بتلاؤں گا۔(فقال فتانٌ) ابن عیینہ کی روایت میں ہے۔(افتان أنت) (فاتنا) کان کو مقدر ماننے پر یہ منصوب ہے یعنی (أتريد أن تكون فاتنا) احمد کی معاذ بن رفاعہ سے روایت میں ہے (لاتكن فاتنا) انس کی

روایت میں یہ بھی ہے کہ (لا تطول بھم)۔

فتنہ سے مراد یہ ہے کہ اس طوالت کے سبب وہ نماز درمیان سے ترک کر کے خود پڑھ لیں گے یا جماعت کے تارک بن جائیں گے داؤدی نے فتان کا معنی (معذب) بھی کیا ہے یعنی نماز طویل کر کے انہیں تعذیب میں ڈالنے والا۔ اسی سے اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے (ان الذین فتنوا المؤمنین) یعنی عذبوہم (قال عمر ولا أحفظھما) یعنی جو دو سورتیں (بطور مثال) انہیں بتلائیں کہ اس قسم کی پڑھا کرو عمرو کو حدیث بیان کرتے وقت وہ یاد نہ رہیں یا جب انہوں نے شعبہ کو یہ حدیث بیان کی وگرنہ (سلیم بن حبان عن عمرو) کی روایت میں ہے کہ ﴿واقرأ والشمس وضحاھا وسبح اسم ربك الاعلی و نحوھا﴾ ابن جریج نے ابوالزبیر سے والضحیٰ کا اضافہ بھی کیا ہے۔ حمیدی کی ابن عیینہ سے روایت میں (والسماء ذات البروج) اور (والسماء والطارق) بھی ہے المفصل کی تشریح میں متعدد اقوال ہیں جو (فضائل القرآن) میں ذکر ہوں گے اصح یہ ہے کہ سورۃ ق سے آخر قرآن تک کو مفصل کہتے ہیں۔ اس میں سے اوسط المفصل کی نصیحت فرمائی، سب سے چھوٹی قصار المفصل (یعنی جزء عم کی آخری دس پندرہ سورتیں) ہیں۔

اس حدیث سے مفترض کی متنفل کے پیچھے نماز ہونے پر بھی استدلال کیا گیا ہے کیونکہ حضرت معاذ آنخضرت کے ساتھ فرض پڑھ کر اپنی قوم بنی سلمہ کو اس نماز کی امامت کراتے تھے اس کی تائید عبدالرزاق، شافعی، طحاوی اور دار قطنی وغیرھم کی (ابن جریج عن عمرو بن دینار عن جابر) کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ (ھی له تطوع ولھم فریضة) یعنی دوسری نماز ان کے لئے نفل تھی جب کہ دوسروں کے لیے فریضہ۔ عبدالرزاق کی روایت میں ابن جریج نے عمرو سے سماع کی صراحت بھی کی ہے لہذا تدلیس کا شبہ بھی نہیں ہوسکتا۔ ابن جوزی کا (لا یصح) کہنا صحیح نہیں ہے۔ ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ ابن عیینہ نے بھی عمرو سے اس روایت کو نقل کیا ہے مگر مذکورہ لفظ ذکر نہیں کیے۔ لیکن اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ ابن جریج ثقہ ہیں اور ابن عیینہ سے اسن اور اقدم ہیں تو یہ اضافہ ایک ثقہ اور حافظ کی طرف سے ہے لہذا مقبول ہے اس کی مزید تائید اس طرح بھی ہوتی ہے کہ امام شافعی نے اس روایت کو حضرت جابر سے دوسرے راوی کے حوالہ سے بھی نقل کیا ہے اس میں بھی یہ اضافہ ہے۔ طحاوی کا یہ کہنا کہ یہ جابر کا خیال ہوسکتا ہے، اس لئے غلط ہے کہ حضرت جابر خود معاذ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے لہذا اپنی طرف سے یہ بات نہیں کہہ سکتے نیز طحاوی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ معاذ کا عمل ہے پتہ نہیں آنخضرت کو علم تھا یا نہیں، لہذا حجت نہیں ہوسکتا۔ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ اس روایت میں بیان ہوا ہے کہ آنخضرت کو ان کے اس فعل سے آگاہی تھی۔ دوسرا یہ بھی کہ حضرت جابر وغیرہ دیگر اصحاب ان کے اس فعل پر مطلع تھے اگر صحیح نہ ہوتا تو ان کی مخالفت کرتے۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ جابر کو کیسے پتہ چلا کہ معاذ کی نیت کیا ہوتی تھی فرض کی یا نفل کی۔ ان کی اس موضوع پر ایک طویل تقریر نقل کی گئی ہے جس کا لب لباب یہ ہے۔ حنفیہ کا موقف ہے کہ معاذ کی دوسری نماز فرض تھی اور پہلی جو آنخضرت کے ساتھ پڑھتے تھے نفل ہے۔ نفس اعادہ پر تو کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف اس امر میں ہے کہ پہلی فرض تھی یا نفل، شافعیہ نے پہلی کو فرض کہا ہے اور وہ بطور متنفل اپنی قوم کی فرض میں امامت کراتے تھے؟ سنن میں یزید بن اسود عامری سے روایت مذکور ہے کہ آنخضرت نے ان دو آدمیوں سے فرمایا جنہوں نے آپ کے ہمراہ جماعت میں نماز نہیں پڑھی (اذا صلیتما فی رحالکما ثم أتیتما مسجد جماعة فصلیا معھم فإنھا لکما نافلة) یعنی گھر میں اگر نماز ادا کر لی ہے پھر مسجد میں جانا ہوا اور وہاں جماعت ہو رہی ہو تو شریک ہو جاؤ، یہ تمہارے لئے نفل بن جائیں گے اور یہ حجۃ الوداع کے موقع پر کہا اسی طرح سابقہ ابواب میں ان اماموں کا ذکر گذرا ہے جو نمازوں کو

تاخیر سے پڑھائیں گے اس صورت میں حکم دیا کہ اپنی نماز پڑھ کر ان کے ساتھ بھی پڑھ لیں۔(اجعلوها معهم نافلة) دوسری نفل بن جائے گی۔

بعض نے نمازِ خوف سے استدلال کیا ہے کہ اگر مفترض کی متنفل کے پیچھے صحیح ہوتی آنحضرت دومرتبہ نماز پڑھاتے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت نے ابوداؤد کی ابوبکرہ اور مسلم کی جابر سے روایت کے مطابق خوف میں دومرتبہ ہی نماز پڑھی ہے (گویا ایک مرتبہ فرض دوسری مرتبہ نفل کی حیثیت سے) بعض کا یہ کہنا کہ ایسا ضرورت کے تحت تھا کیونکہ قراء قلیل تھے،ضعیف ہے کیونکہ مغرب اور عشاء میں جوسورتیں پڑھی جاتی ہیں ان کے حفاظ کثیر تھے اور یہ کوئی ایسا جواز نہیں کہ اس کے لئے ممنوع فعل کا ارتکاب کیا جاتا جب کہ حنفیہ کی رائے ہے کہ پہلی نفل تھی اور دوسری فرض۔ان کے ہاں مفترض کی متنفل کی امامت میں نماز جائز نہیں ہے (الٹ صحیح ہے) آخر میں ایک توجیہہ اور ذکر کی ہے وہ یہ کہ حضرت معاذ اس طرح نہیں کرتے تھے کہ عشاء آنجناب کے ساتھ ادا کر کے روزانہ اپنی قوم کو اسی عشاء میں امامت کراتے بلکہ اصل حقیقت یہ ہے کہ وہ مغرب کی نماز مسجد نبوی میں پڑھ کر عشاء اپنی قوم کی مسجد میں بطور امام ادا کرتے تھے باقی ادھر ادھر کے رہنے والے اصحاب بھی یہی کرتے تھے ان کی اپنی قوم بنوسلمہ کے بارے میں بھی طحاوی میں مذکور ہے کہ مغرب مسجد نبوی میں ادا کرتے پھر اپنے اپنے گھروں میں واپس چلے جاتے اور عشاء وہیں محلّہ کی مسجد میں ادا کرتے اور اس عشاء میں ان کے امام معاذ تھے۔

یہ ایک دفعہ کا معاملہ ہے کہ معاذ نے کسی سبب عشاء کی نماز بھی (خلاف عادت) وہیں مسجد نبوی میں ادا کر لی پھر حسب معمول اپنے محلّہ کی مسجد جا کر انہیں بھی پڑھادی،اب یہ ایک واقعہ محلِ نزاع ہے کہ اس میں انکی فرض نماز کونسی ہے؟روایات میں جو۔ کان یصلی بهم تلك الصلاة۔ کالفظ ہے(جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا معمول تھا)اس کی تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت کی طرح نماز پڑھاتے تھے یعنی ان کی نماز کی ہیئت اور صفت کو آنجناب کی نماز کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یہ جملہ ذکر کیا گیا،ابوداؤد کی روایت میں حضرت جابر نے ذکر کیا کہ(کان معاذ) یعنی ان کا معمول تھا کہ آنجناب کے ساتھ نماز ادا کرتے بقول ان کے مغرب،پھر اپنے محلّہ چلے جاتے اور وہاں (عشاء) میں قوم کا امام بنتے۔اس کے بعد ایک انفرادی واقعہ کے طور سے ذکر کیا کہ فأخر النبیﷺ الصلاة وقال مرة العشاء فصلی معاذ مع النبیﷺ الصلاة ثم جاء یوْم قومه فقرأ البقرة۔ صحیحین کا سیاق اس طرح ہے کان معاذ یصلی مع النبی ثم یأتی فیوْ م قومه فصلی لیلة۔گویا ان کا معمول بتانے کے بعد ایک رات کا واقعہ ذکر کیا اس میں اتفاقا انہوں نے عشاء بھی آنجناب کے ساتھ (خلاف عادت) پڑھ لی پھر اپنی مسجد میں آئے اور عشاء ہی کے امام بنے اور اس میں البقرہ کی قراءت کی اور پھر یہ واقعہ ہوا اس سے رواۃ کو وہم کہ روزانہ یہی کرتے تھے (اسلوب کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ان کی اپنی توجیہہ ہے کسی اور سے منقول نہیں) یہ بھی کہا ہے کہ میرا وجدان کہتا ہے کہ۔ هی لهم فریضة ولهم تطوع ۔کا جملہ ابن جریج کا ادراج ہے کیونکہ ان کا موقف بھی یہی ہے کہ مفترض کی متنفل کے پیچھے نماز ہو جاتی ہے۔

(میرا خیال ہے کہ اس معاملہ میں ترازو کا شافعیہ والا پلڑا کچھ جھکا ہوا ہے۔شافعیہ پر یہ اعتراض کہ انہیں کیسے پتہ چلا کہ حضرت معاذ کی آنحضرت کے ساتھ پڑھی جانے والی نماز فرض تھی بعد والی نفل؟ یہی اعتراض حنفیہ پر بھی ہوسکتا ہے کہ انہیں کیسے علم ہوا کہ معاذ کی بعد والی فرض ہے لہٰذا یہ تعین کسی خارجی دلیل پر ہوسکتا ہے۔چنانچہ شافعیہ کے حق میں حضرت جابر کا یہ قول ہے کہ هی له

تطوع ولهم فريضة۔ رہا یہ اعتراض کہ حضرت جابر کو معاذ کی نیت کا کیسے پتہ چلا؟ آخر وہ جلیل القدر صحابی ہیں اتنی اہم بات رجماً بالغیب کیسے کہہ سکتے ہیں محتمل ہے کہ مسئلہ ہی یہی طے شدہ ہو کہ پہلے پڑھی جانے والی نماز فرض تصور ہوتی ہے اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے فرمایا بعض امام نمازوں کو تاخیر سے پڑھایا کریں گے ایسی صورت میں تم وقت پر ادا کرلیا کرنا اور بعد میں ان کے ساتھ بھی پڑھ لیا کرنا وہ۔ بعد والی۔ تمہارے لئے نفل بن جائے گی پھر ایک روایت میں ہے کہ جماعت کے بعد ایک شخص نماز کے لیے مسجد آیا آپ ﷺ نے فرمایا کون اس پر صدقہ کرے گا یعنی اس کے ساتھ نماز پڑھے تاکہ جماعت کا ثواب مل جائے حضرت ابوبکر آگے بڑھے اب یہ مذکور نہیں کہ امام وہ شخص بنا تھا یا ابوبکر، مگر حدیثِ رسول کہ لا ينبغي لقوم فيهم ابوبكر أن يؤمهم غيره۔ کے بمصداق قرین قیاس یہ ہے کہ وہی امام بنے ہوں گے، اور یہ ان کی بلاشبہ نفل تھی) اس حدیث کو مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب تخفيف الإمام في القيام، وإتمام الركوع والسجود

حدیث کے لفظ (فليتجوز) کی تفسیر اور تشریح میں یہ ترجمہ لائے ہیں یعنی نماز مختصر پڑھانے کا جو آنحضرت نے حکم دیا ہے اس کا تعلق امام بخاری کے مطابق قیام سے ہے یعنی قراءت مختصر ہو، رکوع وسجود کا اختصار مراد نہیں ہے۔ اس لئے کرمانی شارح بخاری نے واو بمعنی (مع) مراد لیا ہے۔

حدثنا أحمد بن يونس قال: حدثنا زهير قال: حدثنا إسماعيل قال: سمعت قيسا قال: أخبرني أبو مسعود: أن رجلا قال: والله يا رسول الله، إني لأتاخر عن صلاة الغداة من أجل فلان مما يطيل بنا۔ فما رأيت رسول الله ﷺ في موعظة أشدَ غضبا منه يومئذ۔ ثم قال: إن منكم منفرين، فأيكم ما صلى بالناس فليتجوز، فإن فيهم الضعيفَ والكبير وذا الحاجة۔

اس حدیث میں مذکور قصہ کا تعلق صبح کی نماز سے ہے اور امام، ابی بن کعب ہیں جو مسجد قباء میں نماز فجر کی امامت کراتے تھے ابو یعلی نے (عيسى بن جاريه عن جابر) کے حوالہ سے روایت کیا ہے کہ ابیؓ، اہل قباء کو نماز پڑھا رہے تھے (فاستفتح سورة طويلة) ایک طویل سورت شروع کردی جس پر ایک انصاری نوجوان نے نماز توڑی اور اپنی الگ پڑھ لی ابی ناراض ہوئے اور آنحضرت سے اس کی شکایت کی اسی اثناء وہ بھی وضاحت کرنے اور اس امر کی شکایت کرنے حاضر ہوا جس پر آنجناب، ابی پر ناراض ہوئے اور مختصر قراءت کا حکم فرمایا۔ زیر نظر حدیث بھی اس قصہ سے تعلق رکھتی ہے۔

سند میں زہیر سے مراد ابن معاویہ جعفی، اسماعیل بن ابی خالد اور قیس بن حازم ہیں جب کہ راوی حدیث، ابو مسعود، انصاری اور بدری صحابی ہیں۔ تمام راوی کوفی ہیں۔

(إن رجلاً) اس کا نام معلوم نہ ہوسکا بعض نے وہم کا شکار ہوتے ہوئے اسے قصہ معاذ قرار دیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ ایک روایت سے صراحۃ ثابت ہوتا ہے کہ معاذ اہل قباء کے کسی زمانہ میں امام رہے لہٰذا یہ واقعہ انہی سے متعلقہ ہوسکتا ہے ابن حجر، عیسی بن جاریہ کی روایت سے استدلال کرتے ہوئے ابی بن کعب قرار دیتے ہیں مگر عیسی بن جاریہ اکثر محدثین کے نزدیک

ضعیف ہیں۔انتہی۔(لأتأخر عن صلاۃ الغداۃ) یعنی قراءت طویل ہونے کے سبب جماعت سے پیچھے رہتا ہوں یہ معنی بھی محتمل ہے کہ چونکہ فلاں (ابی بن کعب) قراءت کو طویل کرتے ہیں میں اس وجہ سے شروع میں حاضر نہیں ہوتا یعنی اپنے حوائج میں مشغول رہتا ہوں کہ بعد میں جاکر شامل جماعت ہو جاؤں گا۔اس وجہ سے کبھی رکعت فوت بھی ہو جاتی ہے (یعنی بسا اوقات وہ قراءت مختصر کر دیتے ہیں جسکی وجہ سے نماز سے رہ جاتا ہوں)۔ (اشد غضباً) اشد مصدر محذوف کی صفت ہے یعنی (غضبا أشد) آپ کے غضب کا سبب یہ تھا کہ مقتدیوں کا خیال نہ رکھنے کی وجہ سے دین اور فرائض سے ان کی دوری کا سبب نہ بن جائیں۔(أیکم ماصلی) ما، زائدہ ہے سفیان کی روایت میں ہے (فمن أم الناس فلیخفف) یعنی رکوع وسجود کے تمام کے ساتھ قراءت کو مختصر کرنا چاہیے۔اس میں نمازیوں کی حالت اور کیفیت کا اعتبار رکھنا چاہئے اگر طوالت پسند کرتے ہیں ہو کوئی حرج نہیں (لیکن اگر اختصار بھی ہے تو اس قدر نہ ہو کہ بوڑھے لوگ اور بچے امام کا اس کی سرعت میں ساتھ بھی نہ دے سکیں اگر طوالت منع ہے تا کہ بوڑھوں وغیرہ کو دقت نہ ہو یہی مشقت حد سے زیادہ سرعت میں بھی ہو سکتی ہے،اس لئے کہا گیا ہے۔خیر الأمور أوسطھا)۔ (الضعیف والکبیر) اکثر روایات میں یہی الفاظ ہیں (العلم) میں سفیان کی روایت میں (المریض والضعیف) تھا۔یہاں ضعیف سے مراد ضعیف بوجہ مرض یا بوجہ خلقت مثلا بوڑھا، بچہ اور نحیف وغیرہ مراد ہو سکتے ہیں۔

باب إذا صلی لنفسه فلیطول ماشاء

سابقہ باب میں مختصر نماز کا تعلق جماعت کے ساتھ ہے تا کہ مقتدیوں میں موجود مریض، کبیر اور ذوالحاجہ کی رعایت ہو اگر انفرادی نماز پڑھ رہا ہے تو جتنی چاہے طویل کرے۔

حدثنا عبداللہ بن یوسف قال: أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي ھریرۃ أن رسول اللہ ﷺ قال: إذا صلی أحدکم للناس فلیخفف، فإن منھم الضعیف والسقیم والکبیر۔ وإذا صلی أحدکم لنفسه فلیطول ماشاء۔

(عن أبي ھریرۃ أن رسول اللہ قال) (الضعیف والسقیم) مسلم نے ابو الزناد سے دوسری سند کے ساتھ (والصغیر والکبیر) کا اضافہ بھی کیا ہے۔ضعیف سے مراد خلقت کے اعتبار سے کمزور ہوگا۔طبرانی کی عثمان بن ابی العاص سے روایت میں (والعابر السبیل) یعنی مسافر کا ذکر بھی ہے۔سابقہ باب کی حدیث ابی مسعود کے لفظ ذوالحاجہ میں مذکورہ تمام لوگ داخل ہیں (فلیطول ماشاء) مسلم میں ہے (فلیصل کیف شاء)۔

باب من شکا إمامه إذا طول

وقال أبو أسید: طولت بنا یابُنَيَّ۔

یعنی اس طرح کی شکایت غیبت کے زمرہ میں نہ آئے گی (شاہ صاحب) ابوسعید کی اس معلق کو ابن ابی شیبہ نے منذر بن ابی اسید کے حوالہ سے موصول کیا ہے انہی کے پیچھے نماز ادا کر رہے تھے،طوالت پر اس طرح کہا:

حدثنا محمد بن یوسف حدثنا سفیان عن إسماعیل بن أبي خالد عن قیس بن أبي

حازم عن أبي مسعود قال: قال رجل: يا رسول الله ﷺ إني لأتاخر عن الصلاة في الفجر مما يطيل بنا فلان فيها۔ فغضب رسول الله ﷺ ما رأيته غضب في موضع كان أشد غضبا منه يومئذ۔ ثم قال: يا أيها الناس، إن منكم منفرين، فمن أم الناس فليتجوز، فإن خلفه الضعيف والكبير وذا الحاجة۔

سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں سند کے ایک راوی قیس بن حازم کے بارہ میں امام احمد کا قول ہے کہ وہ افضل التابعین ہیں۔ دوسروں کا قول ہے کہ ان کے سوا کسی اور تابعی نے عشرہ مبشرہ کی زیارت نہیں کی۔

حدثنا آدم بن أبي إياس قال: حدثنا شعبةقال: حدثنا محارب بن دثار قال: سمعت جابر بن عبدالله الأنصاری قال: أقبل رجل بناضحين وقد جنح الليل۔ فوافق معاذاً يصلی،فترك ناضحه و أقبل إلى معاذ، فقرأ بسورة البقرة۔ أو النساء۔ فانطلق الرجل، وبلغه أن معاذاً نال منه، فأتى النبیﷺ فشكا إليه معاذا، فقال النبیﷺ: يا معاذ، أفتان أنت۔ أو أفاتن۔ (ثلاث مرار) فلولا صليت بسبح اسم ربك والشمس وضحاها والیل إذا يغشی، فإنه يصلی وراءَ ك الكبير والضعيف وذو الحاجة۔ أحسب هذا فی الحديث۔۔ قال أبو عبدالله: و تابعه سعيد بن مسروق و مسعر والشيبانی، قال عمرو و عبيد الله بن مقسم و أبو الزبير عن جابر: قرأ معاذ فی العشاء بالبقرة و تابعه الأعمش عن محارب۔

ناضحین سے مراد اونٹوں کا جوڑا جو باغ وکھیت کی سیرابی کیلئے استعمال ہوتا ہے (وقد جنح الليل) رات ڈھل چکی تھی اس سے ثابت ہوا کہ عشاء کی نماز تھی۔ (بسورة البقره أوالنساء) طیالسی نے شعبہ سے روایت کرتے ہوئے کہا (شك محارب) یہ شک محارب کی طرف سے ہے۔

(أحسب فی الحديث) یعنی آخری جملہ (فإنه يصلی۔ الخ) میرا خیال ہے کہ حدیث میں شامل ہے اس کے قائل شعبہ ہیں کیونکہ محارب کے باقی شاگردوں نے یہ جملہ ذکر نہیں کیا۔ (تابعه سعيد بن مسروق و مسعر والشيبانی) سعید سفیان ثوری کے والد ہیں ان کی متابعت ابوعوانہ نے (أبو الا حوص عنه) کے طریق سے موصول کی ہے مسعر کی متابعت السراج نے (أبونعيم عنه) کے واسطہ سے جب کہ الشیبانی کی متابعت جو کہ ابواسحاق ہیں، بزار نے اپنے طریق سے موصول کی ہے یہ سب محارب سے اصلِ حدیث میں شعبہ کی متابعت کرتے ہیں (قال عمرو) یہ ابن دینار ہیں ان کی روایت دو باب قبل گذر چکی ہے عبداللہ بن مقسم کی روایت ابن خزیمہ نے (محمد بن عجلان عنه) کے حوالہ سے ذکر کی ہے ابوداؤد نے بھی مختصراً روایت کی ہے ابو الزبیر کی روایت عبدالرزاق نے (ابن جريج عنه) کے واسطہ سے ذکر کی ہے مسلم میں بھی (بطريق ليث عنه) ہے۔ (وتابعه الأعمش عن محارب) ان کی روایت نسائی میں (بطريق محمد بن فضيل عنه) ہے۔

باب الإيجاز في الصلاة وإكمالها

حدثنا ابو معمرأبو معمر قال: حدثنا عبد الوارث قال: حدثنا عبد العزيز عن أنس قال: كان النبیﷺ يوجز الصلاة ويكملها۔

اس سند کے تمام راوی بصری ہیں ۔ایجاز کا سبب بھی اگلے باب میں مذکور ہے (یہ بات گذر چکی ہے کہ ایجاز یا طوالت کا تعلق قراءت سے ہوتا ہے رکوع اور سجود کا اتمام کسی کے لئے بھی باعثِ زحمت یا مشقت نہیں) اس حدیث انس کو مسلم اور ابن ماجہ نے بھی نکالا ہے۔

باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي

یعنی اس وجہ سے بھی نماز مختصر کی جاسکتی ہے تا کہ نمازیوں کیلئے بچے کے رونے کے سبب زحمت نہ ہو اور اس کی والدہ بھی حرج سے محفوظ رہے۔

حدثنا ابراهيم بن موسى قال: أخبرنا الوليد قال: حدثنا الأوزاعي عن يحي بن أبي كثير عن عبدالله بن أبي قتاده عن أبيه عن النبيﷺ قال: إني لأقوم في الصلاة أريد أن أطوّل فيها، فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي كراهيةَ أن أشق على أمه۔ تابعه بشر بن بكروابن المبارك و بقيةُ عن الأوزاعي۔

بشر کی روایت صحیح میں ہے (باب خروج النساء إلى المساجد) میں موصول ہے جب کہ ابن مبارک کی متابعت نسائی نے ذکر کی ہے ابن حجر کہتے ہیں بقیہ بن ولید کی روایت مجھے نہیں مل سکی ۔ کہتے ہیں کہ اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ چھوٹے بچوں کو مساجد لیجایا جاسکتا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ممکن ہے کہ آس پاس کے گھروں میں موجود بچوں کے رونے کی آواز مراد ہو۔

حدثنا خالد بن مَخلدقال: حدثنا سليمان بن بلال قال: حدثنا شَريك بن عبدالله قال: سمعت أنس بن مالك يقول: ما صليت وراء إمام قط أخفَ صلاة ولا أتمّ من النبیﷺ، و إن كان ليسمع بكاء الصبی، فيخفف مخافة أن تُفتَن أمه۔

شیخ بخاری خالد کے سوا تمام راوی مدنی ہیں وہ کوفی ہیں مگر مدینہ آباد ہو گئے ۔(فیخفف) بچے کے رونے آواز سن کر قراءت مختصر کر دیتے تھے مسلم میں (بالسورة القصيرة) ذکر کیا ہے جب کہ ابن ابی شیبہ نے عبدالرحمٰن بن سابط کے حوالہ سے اپنی روایت میں مقدار بھی بیان کی ہے کہ پہلی رکعت میں کوئی لمبی سورت قراءت فرماتے پھر کسی بچے کے رونے کی آواز سن کر دوسری رکعت میں صرف تین آیات تلاوت فرماتے یہ روایت مرسل ہے۔(أن تفتن أمه) مجہول کے صیغہ کے ساتھ، یعنی اس کے رونے کی وجہ سے اس کی والدہ نماز سے مشغول نہ ہو جائے اور اس کے خشوع وخضوع میں فرق نہ پڑے یا اگر نماز میں لگی رہی تو بچہ بے حال ہو جائے گا۔عبد الرزاق کی عطاء سے مرسل روایت میں ہے۔(أو تتركه فيضيع) اس روایت کو مسلم نے بھی ذکر کیا ہے۔

حدثنا علی بن عبد الله قال: حدثنا يزيد بن زُريع قال: حدثنا سعيد قال: حدثنا قتاده أن أنس بن مالك حدثه أن النبیﷺ قال: إنی لأدخل فی الصلاة و أنا أريد

إطالتها، فأسمع بكاءَ الصبى، فأتجوز فى صلاتى مما أعلم من شدة وجد أمه من بكائه۔

سند میں سعید سے مراد ابن ابی عروبہ ہیں یہ سند بھی تمام بصری رواۃ پر مشتمل ہے۔اسے مسلم اور ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے۔

حدثنا محمد بن بشر قال: حدثنا ابن أبى عدى عن سعيد عن قتادة عن أنس بن مالك عن النبىﷺ قال: إنى لأدخل فى الصلاة فأريد إطالتها، فأسمع بكاء الصبى فأتجوز مما أعلم من شدة وجد أمه من بكائه وقال موسى: حدثنا أبان حدثنا قتاده حدثنا أنس عن النبىﷺ......مثله۔

(وقال موسىٰ حدثنا أبان) ابوسلمہ موسیٰ بن اسماعیل تبوذکی اور ابان سے مراد ابن یزید عطار ہیں اس میں قتادہ سے سماع کی صراحت ہے اسے السراج نے بطریق عبید اللہ بن جریر اور ابن منذر نے عن محمد بن اسماعيل كلاهما عن ابى سلمه (موسیٰ) کے حوالہ سے موصول کیا ہے

باب إذا صلى ثم أمّ قوما

حسب عادت اذا کا جواب ذکر نہیں کیا کیونکہ اختلافی مسئلہ ہے بہر حال یہ بحث گذر چکی ہے حضرت معاذ کے قصہ والی حدیث کوئی سند کے ساتھ پھر لائے ہیں۔

حدثنا سليمان بن حرب و أبو النعمان قالا: حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن عمرو بن دينار عن جابر قال: كان معاذ يصلي مع النبي ﷺ ثم يأتي قومه فيصلي بهم۔

شافعیہ اور احمد کے نزدیک آنحضرت کے ساتھ فرض پڑھتے تھے اور بعد والی نفل ہے۔ جب کہ حنفیہ اور مالکیہ اس کے خلاف ہیں، تفصیل گزر چکی ہے۔

باب من أسمع الناس تكبير الإمام

حضرت عائشہ کی روایت جس میں ان کے والد حضرت ابوبکر کے اولاً امام کی حیثیت سے نماز شروع کرنے کا پھر آنحضرت کا ان کے بائیں جانب بیٹھ کر امامت سنبھالنے کا ذکر ہے حضرت ابوبکر آپ کی تکبیرات کو لوگوں تک پہنچاتے تھے، گویا مکبر تھے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا عبدالله بن داؤد قال: حدثنا الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها قالت: لما مرض النبي ﷺ مرضه الذي مات فيه أتاه بلال يُؤذنه بالصلاة فقال: مروا أبا بكر فليصل۔ قلت: إن أبا بكر رجل أسيف، إن يقم مقامك يبكي فلا يقدر على القراءة۔ قال: مروا أبا بكر فليصل۔ فقلت مثله۔ فقال في الثالثة۔ أو الرابعة۔ إنكن صواحب يوسف، مروا أبا بكر فليصل۔ فصلى۔ و خرج النبي ﷺ يهادىٰ بين رجلين، كأني أنظر إليه يخط

برجليه الأرض۔ فلما رآه أبو بكر ذهب يتأخر، فأشار إليه أن صل، فتأخر أبو بكر رضي الله عنه و قعد النبي ﷺ إلى جنبه وأبو بكر يُسمع الناسَ التكبير تابعه محاضر عن الأعمش۔

(وأبوبکر یسمع الناس التکبیر) اس سے یہ ترجمہ قائم کیا ہے۔اور جمہور کے نزدیک سابقہ روایات کے جملہ، یصلون بصلاۃ ابی بکر۔ کی تفسیر ہے(تابعہ محاضر)ضمیر کا مرجع عبداللہ بن داؤد ہیں۔

باب الرجل يأتم بالإمام، ويأتم الناس بالمأموم

و يذكر عن النبي ﷺ: ائتموا بي، وليأتم بكم مَن بعدكم

شاہ صاحب کے بقول اس کے دو معنی محتمل ہیں ایک یہ کہ اصل امام ایک ہی ہے کوئی آدمی اس کا مکبر ہے، مکبر کی حیثیت میں وہ مقتدی بھی ہے۔صرف امام کی تکبیرات دوسروں تک پہنچانے کا فریضہ انجام دے رہا ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ آنحضرت ابوبکر کے امام تھے اور وہ لوگوں کے امام تھے بخاری کے نزدیک دونوں احتمال ہو سکتے ہیں۔ایک تیسرا احتمال بھی ہے جسے امام احمد نے اختیار کیا ہے کہ اصل امام ابوبکر ہی تھے آنحضرت نے ان کی اقتداء میں یہ نماز ادا کی (مگر اس کے ضعف کے لیے یہی کافی ہے کہ آنجناب ابوبکر کے بائیں جانب بیٹھے تھے جو امام کی جگہ ہے)۔

مسروق اور شعبی کا قول ہے کہ اگلی صفوں والے پچھلی صفوں والوں کے امام ہیں۔(ان الصفوف یؤم بعضھا بعضا) یہ شکلی طور پر ہے کہ مثلا امام کی آواز پیچھے نہیں پہنچ رہی لہذا پیچھے کھڑے لوگ طبعًا آگے والوں کو رکوع میں جاتا دیکھ کر رکوع کریں گے۔ سجدہ میں جاتا دیکھ کر سجدے میں جائیں گے(حقیقۃ اور اصلا امام ایک ہی ہوا)

(و یذکر عن النبی) یہ آپ کی ایک حدیث کا حصہ ہے جسے ابوسعید خدری نے روایت کیا ہے اس میں ہے کہ (رأی رسول اللہ ﷺ فی أصحابه تأخرا فقال تقدموا وا تموا بی ولیأتم بکم من بعدکم) اسے مسلم اور اصحاب سنن نے روایت کیا ہے اس میں ابومغیرہ ہے ایک قول کے مطابق وہ بخاری کی شرط پر نہیں اسی لئے صیغہ تمریض کے ساتھ (یذکر) ذکر کیا مگر ابن حجر کہتے ہیں: میرے نزدیک یہ کہنا کہ اس لیے صیغہ تمریض ذکر کرتے ہیں کہ کوئی روایت یا اثر یا راوی ان کی شرط پر نہیں ہوتا، صحیح نہیں ہے بلکہ جو روایت یا اثر اپنی صحیح میں نہیں لائے اس کے متعلق اشارہ کرتے ہوئے۔اس قسم کے الفاظ استعمال کرتے ہیں وہ قابلِ احتجاج ہیں تو ذکر کرتے ہیں، اس سے بظاہر شعبی اور مسروق کے مذکورہ قول کی تائید ثابت کر رہے ہیں۔اس حدیث کا ایک اور معنی بھی کیا گیا ہے وہ یہ کہ تم لوگ مجھ سے احکام شریعت سیکھ لو بعد میں آنے والے تم سے (اس طرح ان کے بعد آنے والے ان سے) سیکھیں گے۔

بقول علامہ انور علامہ عینی نے اسے امام بخاری کا مسلک قرار دیا ہے کہ وہ اقتداءِ مسلسل کے قائل ہیں یعنی حکما بھی پچھلی صفوں والے اگلی صفوں والوں کے مقتدی ہیں علامہ انور کہتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ امام بخاری نے ذکر کردہ اس موقف کو اختیار بھی کیا ہو، بہر حال ترجمہ کی عبارت سے عینی کی تائید ہوتی ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة قالت لما ثقل رسول الله ﷺ جاء بلال يؤذنه بالصلاة فقال: مروا أبا بكر

أن يصلي بالناس، فقلت: يا رسول الله، إن أبا بكر رجل أسيف، وإنه متى ما يَقمُ مقامك لايسمع الناس، فلوأمرت عمر، فقال: مروا أبا بكر أن يصلي بالناس، فقلت لحفصة: قولي له: إن أبا بكر رجل أسيف، وإنه متى يقم مقامك لم يسمع الناس، فلو أمرت عمر، قال: إنكن لأنتن صواحب يوسف، مروا أبا بكر أن يصلي بالناس، فلما دخل في الصلاة وجد رسول الله ﷺ في نفسه خفة،فقام يهادى بين رجلين ورِجلاه تخطان في الأرض حتى دخل المسجد، فلما سمع أبو بكر حِسّه ذهب أبو بكر يتأخر، فأومأ إليه رسول الله ﷺ، فجاء رسول الله ﷺ حتى جلس عن يسار أبي بكر، فكان أبوبكر يصلي قائماً، وكان رسول الله ﷺ يصلي قاعداً يقتدى أبو بكر بصلاة رسول الله ﷺ والناس مقتدون بصلاة أبي بكر رضي الله عنه۔

مباحث گذر چکے ہیں۔

باب هل يأخذ الإ مام إذا شك بقول الناس

اس کے تحت ذوالیدین کے قصہ والی حدیث لائے ہیں اس نے آپ کی توجہ سہو کی طرف مبذول کرائی آپ نے لوگوں سے تصدیق کی پھر دو رکعت ادا فرما کے (سجد تا سهو) کئے امام شافعی نے اس قصہ کی بابت کہا ہے۔ کہ بعد میں آپ کو بھی یاد آ گیا کہ سہو ہوا ہے تب سجودِ سہو ادا کئے کیونکہ ابوداؤد نے اوزاعی کے طریق سے (عن الزهری عن سعيد و عبيد الله عن أبی هريرة) یہی قصہ ذی الیدین روایت کیا ہے اس کے آخر میں ہے (ولم يسجد سجدتي السهو حتى يقنه الله بذلك) اس بارے میں ان کا مسلک ہے کہ امام لوگوں سے سہو کی بابت رجوع نہیں کرے گا جب کہ حنفیہ کے نزدیک کرے گا اور ان سے پوچھے گا، بخاری کا رجحان بھی یہی ہے، مالکیہ کا بھی مسلک ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك بن أنس عن أيوب بن أبي تميمة السَختياني عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ انصرف من اثنتين، فقال له ذواليدين: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله ﷺ؟ فقال رسول الله ﷺ: أصدق ذواليدين؟ فقال الناس: نعم۔ فقام رسول الله ﷺ فصلى اثنتين أخريين، ثم سلم، ثم كبر، فسجد مثل سجوده أو أطول۔

حدثنا أبو الوليد قال: حدثناشعبة عن سعيد بن إبراهيم عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: صلى النبي ﷺ الظهر ركعتين فقيل: صليت ركعتين، فصلى ركعتين ثم سلم ثم سجد سجدتين۔

مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

باب إذا بكى الإمام في الصلاة

وقال عبد الله بن شداد :سمعت نشيج عمر وأنا في آخر الصفوف يقرأ:﴿إنما أشكوا بثي وحزني إلى الله﴾۔

یعنی اس سے نماز فاسد نہ ہوگی ذکر کردہ اثر سے یہی ثابت ہو رہا ہے۔شعبی نخعی اور ثوری کے نزدیک آہ و بکاء مفسدِ نماز ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کے ہاں اگر خوفِ خدا کے سبب ہے تو فاسد نہ ہوگی جب کہ شافعیہ کے نزدیک اگر رونے کے ساتھ کچھ لفظ بھی نکلے تب فاسد ہوگی وگرنہ نہیں ۔ہنسنے کی بابت کہا گیا ہے کہ اس سے نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ یہ نماز کی حرمت کے منافی ہے۔ (وقال عبدالله) عبداللہ اور ان کے والد شداد صحابی ہیں۔عبداللہ کو رؤیت ہے کا شرف حاصل ہے اس اثر کو سعید بن منصور نے (عن ابن عيينة عن اسماعيل بن محمد بن سعد سمع عبد الله بن شداد) موصولا ذکر کیا ہے اس میں نماز صبح کا ذکر ہے۔

حدثنا إسماعيل قال: حدثنا مالك بن أنس عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشه أم المؤمنين أن رسول الله ﷺ قال في مرضه: مروا أبا بكر يصلي بالناس، قالت عائشة: قلت : إن أبا بكر إذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء فَمُر عمر فليصل۔ فقال: مروا أبا بكر فليصل للناس۔ قالت عائشه لحفصة: قولي له إن أبا بكر إذقام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء، فمر عمر فليصل للناس۔ ففعلت حفصة، فقال رسول الله ﷺ : مَهْ، إنكن لانتن صواحب يوسف، مرو أبا بكر فليصل للناس۔ قالت حفصة لعائشة : ما كنت لأصيب منك خيرا۔

آنخضرت کے مرض کے ذکر والی سابقہ حدیث پھر لائے ہیں۔(لم يسمع الناس من البكاء) سے اس ترجمہ کی مطابقت ہے (گویا ابوبکر کی عادت تھی کہ دوران نماز رو پڑتے تھے) ابوداؤد، نسائی اور شمائل ترمذی میں عبداللہ بن شخیر کی روایت ہے کہ میں نے آنخضرت کو نماز پڑھاتے ہوئے دیکھا (وفي صدره أزيز كأزيز المرجل) ھنڈیا کے ابلنے جیسی آواز آپ کے سینہ مبارک سے نکل رہی تھی (رونے کی وجہ سے)۔

باب تسويه الصفوف عند الإ قامة وبعدها

حدیث باب میں مطلقا تسویہ صفوف کا ذکر ہے مگر اس کے بعض طرق میں (عند الإقامة أو بعدها) کا ذکر موجود ہے چنانچہ مسلم کی اسی روایت میں (عندما كادأن يكبر) کا جملہ ہے اگلے باب کی حدیث ان میں (أقيمت الصلاة فأقبل علينا) کا جملہ ہے۔علامہ انور ذکر کرتے ہیں کہ تسویۃ الصفوف ان کے ہاں واجب ہے شافعیہ کے ہاں سنت ہے ابن حزم اسے فرض قرار دیتے ہیں تسویۃ الصفوف کے موضوع پر سیوطی کا ایک رسالہ بھی ہے۔

حدثنا أبو الوليد هشام بن عبد الملك قال: حدثنا شعبة قال: أخبرني عمرو بن مرة۔ سمعت سالم بن أبي الجعد قال: سمعت النعمان بن بشير يقول: قال النبي

ﷺ: لتُسَوُّنَّ صفوفكم، أو ليخالفن الله بين وجوهكم۔

تسویہ سے مراد صف میں نمازیوں کا ایک ہی سمت میں برابر کھڑے ہونا ہے یا اس سے مراد درمیان میں جگہ (خلل) نہ چھوڑنا اور ساتھ جڑ کر کھڑے ہونا ہے مزید بحث (باب إثم من لم يتم الصفوف) میں آئے گی۔

حدثنا أبو معمر قال: حدثنا عبدالوارث عن عبدالعزيز عن أنس أن النبي ﷺ قال:
أقيموا الصفوف فإني أراكم خلف ظهري۔

(أقيموا الصفوف) بمعنی (عدلوا) یعنی برابر کرنا (أقام العود) سے ہے بمعنی (عدله وسواه فإني أراكم) یعنی یہ حکم دینے کا سبب یہ ہے کہ میں نے تمہیں اس کا خیال نہ رکھتے ہوئے دیکھا ہے۔ (ابن حجر) بعض نے اسے حقیقت پر محمول کیا ہے (بحث گذر چکی ہے)

باب إقبال الإمام على الناس عند تسوية الصفوف

یعنی اقامت کے بعد امام لوگوں کی طرف منہ کر کے صفوں کو برابر کرائے سابقہ باب کی حدیث انس دوبارہ ذکر کی ہے جس سے یہ ترجمہ ثابت ہوتا ہے۔

حدثنا أحمد بن أبي رجاء قال: حدثنا معاويه بن عمرو قال: حدثنا زائدة بن قُدامة قال:
حدثنا حُميد الطويل حدثنا أنس قال: أقيمت الصلاه فأقبل علينا رسول الله ﷺ
بوجهه فقال: أقيموا صفوفكم و تراصوا، فإني أراكم من وراء ظهري۔

سند میں شیخِ بخاری کے شیخ معاویہ بن عمر بخاری کے بھی قدیم شیوخ میں سے ہیں مگر یہاں ان سے واسطہ کے ساتھ یہ روایت ذکر کر رہے ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ اقامت کے بعد تکبیر احرام سے قبل امام کوئی ضروری بات کر سکتا ہے۔

باب الصف الأول

بظاہر اس سے مراد امام سے پیچھے والی صف ہے ایک معنی یہ کیا گیا ہے کہ اس سے مراد شروع سے شامل جماعت ہونا ہے خواہ پچھلی صف میں ہی جگہ کیوں نہ ملے نووی کے مطابق پہلا قول ہی صحیح ہے بخاری بھی اس طرف اشارہ کرتے ہیں اور پہلی صف کی فضیلت ہی اس حدیث میں بیان ہوئی ہے اس لئے ترجمہ میں (الصف الأول) کا ذکر کیا ہے۔ علماء نے پہلی صف کی کئی ایک خصوصیات ذکر کی ہیں۔ جن میں امام سے قربت اور اس کی آواز اور قرأت کی اچھی طرح سماعت، اگر بھول جائے تو لقمہ دینا چونکہ ان کے آگے اور مقتدی نہیں ہیں لہذا ان کی سجدہ گاہ لوگوں کی ایڑیاں نہیں بنتیں، اسی طرح نقل و حرکت اور سامنے سے کسی کے گذرنے سے محفوظ رہتے ہیں۔

حدثنا أبو عاصم عن مالك عن سُمي عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ الشهداء: الغَرِق، والمطعون، والمبطون، والهَدِم۔ وقال ولو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا، ولو يعلمون ما في العتمة والصبح لأتوهما ولو حبواً، ولو يعلمون ما في الصف المقدم لاستهموا۔

بقیہ مباحث گذر چکے ہیں۔شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مدنی ہیں۔

باب إقامة الصف من تمام الصلاة

باب پر تنوین اور اضافت دونوں صحیح ہیں۔

حد ثنا عبد الله بن محمد قال: حدثنا عبدالرزاق قال: أخبرنا معمر عن همام عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: إنما جعل الإمام ليؤتم به، فلا تختلفوا عليه، فإذا ركع فاركعوا، وإذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد، وإذا سجد فسجدوا وإذاصلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعون- وأقيموا الصف في الصلاة، فإن إقامة الصف من حسن الصلاة-

اس کے لفظ (فإن إقامة الصف من حسن الصلاه) سے ترجمہ کی مطابقت ہے ترجمہ میں حسن کی بجائے (تمام) کا لفظ استعمال کیا ہے ترجمہ والے الفاظ بھی عبد الرزاق کی جابر سے روایت میں موجود ہیں ابن رشید کہتے ہیں یہ مراد لے رہیں ہیں کہ حسن سے مراد کوئی مرئی حسن نہیں بلکہ حکمی حسن ہے یعنی ان کا برابر اور سیدھی ہونا۔باب کی دوسری حدیثِ انس میں اسی معنی کو (عن إقامة الصلاة) کا لفظ استعمال فرما کر تعبیر کیا ہے۔اسے مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة عن قتادة عن أنس عن النبي ﷺ قال: سووا صفوفكم فإن تسوية الصفوف من إقامة الصلاة-

باب إثم من لم يتم الصفوف

اس کے تحت حضرت انس کا لوگوں سے یہ کہنا کہ (ماأنكرت شيأ إلاأنكم لا تقيمون الصفوف) ذکر کیا ہے چونکہ آنحضرت نے امر کے صیغہ کے ساتھ (سووا صفوفكم) کا حکم دیا تھا اور اسے اقامت وحسن وتمامِ صلاۃ بھی قرار دیا تھا۔لہٰذا ایسا نہ کرنے والے امام بخاری کی رائے میں آثم ہیں گویا حضرت انس کا مذکورہ قول ترکِ واجب پر تھا اور ترکِ واجب کرنے والا، آثم ہے اس میں ابن حزم نے افراط سے کام لیا ہے اور قرار دیا ہے کہ تسویہ صفوف نہ کرنے والے کی نماز باطل ہے۔یہ صحیح نہیں کیونکہ حضرت انس نے استفسار پر اس طرف توجہ دلائی مگر انہیں نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا۔

حدثنا معاذ بن أسد قال: أخبرنا الفضل بن موسى قال: أخبرنا سعيد بن عُبيد الطائي عن بُشيربن يسار الأنصاري عن أنس بن مالك: أنه قدم المدينة، فقيل له: ما أنكرت منا منذ يوم عهدت رسول الله ﷺ؟ قال: ما أنكرت شيئا إلا أنكم لا تقيمون الصفوف

سند میں حضرت انس سے روایت کنندہ بشیر تصغیر کے ساتھ بن یسار انصاری ہیں۔مدینہ آنے سے مراد بصرہ سے واپسی ہے چونکہ بصرہ آباد ہو گئے تھے وہاں سے ملنے کے لیے مدینہ تشریف لائے تو یہ پوچھا گیا (وقال عقبة بن عبيد) یہ سند کے ایک راوی سعید بن

عبید کے بھائی ہیں عقبہ کی صحیح بخاری میں صرف یہی معلق ہے یہ ذکر کر کے بشیر کی حضرت انس سے سماع کی صراحت کی ہے کیونکہ سابقہ سند میں عنعنہ سے روایت کیا تھا امام احمد نے مسند میں یہ معلق بالواسطہ (یحی القطان عن عقبة) موصول کیا ہے۔ مرور ایام سے اہل مدینہ میں در آنے والے ایک نقص (عدم اقامت صفوف) کی طرف توجہ دلائی ہے اس سے قبل دورہ شام کے موقع پر اہلِ شام کو مخاطب کر کے کہا تھا، (لا أعرف شيئا مما كان۔ الخ) یہ (باب تضييع الصلاة عن وقتها) میں گذر چکی ہے (باب وقت العصر) میں بھی ظہر کی نماز کی تاخیر پر لوگوں کی سرزنش کا ذکر ہو چکا ہے۔

باب إلزاق المنكب بالمنكب و القدم بالقدم في الصف

وقال النعمان بن بَشير: رأيت الرجل منا يُلزق كعبه بكعب صاحبه۔

کندھے کے ساتھ کندھا اور قدم کے ساتھ قدم ملانا (سابقہ ابواب میں صفوف کا تسویہ اور تعدیل ذکر ہوا اس ضمن میں ایسے امر کے ذکر میں یہ باب لائے ہیں جس سے یہ تسویہ اور تعدیل اچھی طرح ممکن ہو سکتا ہے۔ ابن حجر کے بقول یہ عبارت (إلزاق المنكب) تسویہ کے ذکر کے سلسلہ میں بطور مبالغہ کے ہے تاکہ اس طرح جڑ کر کھڑا ہو جائے کہ درمیان میں کوئی خلل نہ رہے۔ ابوداؤد کی حدیثِ ابن عمر جسے ابن خزیمہ اور حاکم نے صحیح کہا ہے، میں ہے (حاذوا بين المناكب وسدوا الخلل ولا تذروا فرجات للشيطان) (اس پر کماحقہ عمل کرنے کے لئے اہلحدیث پاؤں کو ساتھ ملا کر کھڑے ہوتے ہیں۔ اس سے صفیں سیدھی رکھنے میں بھی مدد ملتی ہے اور ترجمہ کے الفاظ۔ والقدم بالقدم۔ سے ثابت ہوتا ہے کہ امام بخاری کا بھی یہی موقف ہے باقی اہلِ مسلک کا اس میں موقف یہ ہے کہ اصل مقصد ہے ساتھ ساتھ کھڑے ہونا یعنی پاؤں ساتھ ملانا ضروری نہیں۔ بلکہ شاید نہ ملانا ضروری سمجھتے ہیں مگر اس سے ایک قباحت یہ پیدا ہوتی ہے کہ کوئی نصف فٹ کے فاصلہ پر کھڑا ہے کوئی چار انچ کوئی زیادہ کوئی کم اس سے صفوں میں بھی فرق آتا ہے، لہٰذا درست طریق یہی ہے پاؤں ساتھ ملانے کی تلقین کی جائے اس سے تسویہ اور تعدیل خود بخود حاصل ہو جائے گی)۔

(وقال النعمان) یہ ایک حدیث کا جزو ہے جسے ابوداؤد نے (بطريق ابن القاسم الجوني قال سمعت النعمان) موصول کیا ہے اس میں ہے (يلزق كعبه بكعبه) (اگر اس سے مراد ٹخنہ لیا جائے اور الزاق کا معنی ساتھ ملانے کا کریں تو یہ ناممکن ہے لہٰذا ٹخنوں کا ایک دوسرے کی سیدھ میں ہونا اور قریب قریب ہونا بھی مراد ہو سکتا ہے) بعض نے (کعب) سے مراد پاؤں کا پچھلا حصہ یعنی ایڑی لیا ہے لیکن ابن حجر کے بقول وہ ساتھ نہیں مل سکتیں۔ علامہ انور یہاں کہتے ہیں کہ پاؤں ساتھ ملانے کا مسئلہ صرف غیر مقلدین نے ایجاد کیا ہے۔ (حالانکہ روایات میں ہے راوی کہتا ہے میں نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ پاؤں کے ساتھ پاؤں ملا رہے ہیں) ان کا موقف ہے کہ ب، کا مطلب یہ نہیں، بالکل متصل جیسے اگر کہا جائے (سررت بزيد) تو اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ اس کے ساتھ لگ کر گذرا۔

حدثنا عمرو بن خالد قال: حدثنا زهير عن حُميد بن أنس عن النبي ﷺ قال: أقيموا صفوفكم، فإني أراكم من وراء ظهري۔ و كان أحدنا يلزق منكبه بمنكب صاحبه و قدمه بقدمه۔

حمید الطویل مدلس راوی ہیں، یہاں عنعنہ سے روایت کی ہے مگر سعید بن منصور کی روایت میں ھشیم کے حوالہ سے تحدیث کی تصریح ہے لہذا تدلیس کا شبہ نہیں ہے (وکان أحدنا یلزق) گویا یہ آنحضرت کے زمانہ کا عمل بتلا رہے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ معمر کی روایت میں ان کی طرف سے یہ اضافہ ہے (ولوفعلت ذلك لأحدهم اليوم لنفر كأنه بغل شموس) یعنی اگر آج اس طرح کرو کہ ساتھ والے کے کندھے سے کندھا اور قدم سے قدم ملانے کی کوشش کرو تو وہ بدکے ہوئے خچر کی طرح دور بھاگے گا۔ (اس سے پتہ چلا کہ دور دور کھڑا ہونے کی عادت اسی زمانہ میں بھی پیدا ہوگئی تھی) معمر کی روایت (عن حميد عن أنس) اسماعیلی نے ذکر کی ہے۔

باب إذا قام الرجل عن يسار الإمام وحوله الإمام خلفه إلى يمينه تمت صلاته

یہاں بھی ابن عباس کی حضرت میمونہ کے گھر رات گذارنے کے ذکر والی حدیث درج کی ہے

حدثنا قتيبه بن سعيد قال: حدثنا داؤد عن عمرو بن دينار عن كريب مولى ابن عباس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: صليت مع النبي ﷺ ذات ليلة فقمت عن يساره، فأخذ رسول الله ﷺ برأسي من ورائي فجعلني عن يمينه، فصلى ورقد فجاء ه المؤذن فقام و صلى ولم يتوضأ۔

اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ اس طرح کی حرکت وعمل سے نماز نہیں ٹوٹے گی۔ سابقہ باب میں خلفہ کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ اسی سند سے ابن عباس کی جو روایت ہے اس میں (من ورائي) سے ثابت کیا کہ پیچھے کی طرف سے گھما کر دائیں طرف لائے وہاں (لم تفسد صلاتهما) کہا یہاں (تمت صلاته) کا لفظ استعمال کر رہے ہیں۔ ضمیر کا مرجع مأموم ہے یعنی بظاہر شکلاً امام اس کے سامنے سے گزر گیا ہے۔ مگر اس کے باوجود نماز فاسد نہیں ہوئی۔ ضمیر کا مرجع امام بھی بن سکتا ہے یعنی یہ عمل چونکہ مصلحت اور اقامتِ صف کی خاطر ہے لہذا اس کی نماز کے تمام میں کوئی فرق نہیں آئے گا کرمانی شارح بخاری نے اس احتمال کا بھی ذکر کیا ہے کہ ترجمہ کے شروع میں موجود لفظ (إذا قام الرجل) الرجل بھی ضمیر کا مرجع ہوسکتا (جو کہ ماموم ہے) (بہر حال ایک احتمال اور بھی ہوسکتا ہے کہ آگے سے اسلئے نہ گذارا کہ آپ حالت نماز میں تھے آگے سے گذارنے سے گویا۔ کالمار بین یدیہ۔ جیسے کوئی حالت نماز میں سامنے سے گذر گیا اگر ابن عباس کو ان کی حالت نماز میں اپنے پیچھے سے گذارا ہے تو آپ ان کیلئے کالمار بین یدیہ ہوئے یا تو یہ کہنا پڑے گا کہ امام کے صف کے سامنے سے گذرنے سے نماز میں کوئی فرق نہیں پڑتا یعنی اگر کسی سبب امام کو گذرنا پڑے نماز توڑ کر مثلاً وضوء ٹوٹنے کے سبب یا یہ کہ ابن عباس نے دائیں جانب پہنچ کر ممکن ہے نئے سرے سے نماز شروع کی ہو لیکن اس کا کسی جگہ ذکر نہیں آیا)

بقیہ مباحث (باب السمر في العلم) میں گذر چکے ہیں۔ شاہ صاحب اس ترجمہ کی شرح میں امام بخاری کے قوت اجتہاد و استدلال کی تعریف کرتے ہیں کہ کس طرح متعدد مواضع پر اس حدیث کو ذکر کر کے ہر جگہ نئے ترجمہ سے متعلق استدلال کرتے ہیں۔

باب المرأة وحدها تكون صفا

بعض علماء کی رائے ہے کہ صف کم از کم دو آدمیوں سے بنے گی یہ ترجمہ لا کر عورتوں کا اس سے استثناء ثابت کیا ہے کہ ایک بھی ہو تو صف کہلائے گی۔ ترجمہ پر مشتمل حضرت عائشہ کی مرفوع روایت بھی ہے۔ جسے ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ اگر اکیلا بچہ ہے تو وہ صف میں بڑوں کے ساتھ ہی کھڑا ہوگا۔ فقہ میں اسی طرح ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد قال: حدثنا سفيان عن إسحاق عن أنس بن مالك قال: صليت أنا ويتيم في بيتنا خلف النبي ﷺ، وأمي- أم سليم- خلفنا-

شیخ بخاری عبداللہ جعفی ہیں ایک اور راوی عبداللہ بن محمد بن ابی نعیم نے بھی اس حدیث کو سفیان بن عیینہ سے روایت کیا ہے یہاں بھی ابن عیینۃ ہیں سفیان کے شیخ اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ ہیں حمیدی نے ابونعیم اور اساعیلی نے علی بن المدینی کے واسطہ سے (عن سفیان عن اسحاق) یہ روایت نکالی ہے ان کی روایت میں اسحاق نے حضرت انس سے سماع کی صراحت کی ہے (و یتیم) ابن فتحون کی روایت میں (یتیم) کی بجائے (سلیم) ہے۔ یہ روایت یہاں مختصرا ہے مالک نے مطولا ذکر کی ہے (باب الصلاۃ علی الحصیر) میں مالک کے حوالہ سے گذر چکی ہے۔ اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ صف کم از کم دو آدمیوں سے مکمل ہوگی (و أمی أم سلیم خلفنا) بظاہر وہ اکیلی تھیں لہذا ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت ثابت ہوئی اسی طرح اگر مرد نے اکیلے نماز با جماعت پڑھی تو امام مالک ابوحنیفہ اور شافعی کے نزدیک نماز ہو جائے گی شافعیہ کے ہاں اس میں کراہت ہے۔ اگر صف میں گنجائش نہیں تو اگلی صف سے کسی آدمی کو پیچھے کر لے تا کہ اس کی صف بھی بن جائے کیونکہ بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت نے اکیلے نماز ادا کرنے والے سے فرمایا تھا (هلا دخلت الصف أوجررت رجلا من الصف فيصلي معك أعد صلاتك) کہ تو صف میں کیوں شامل نہ ہوا یا اگلی صف سے کسی کو پیچھے کیوں نہ کھینچا، نماز دوبارہ ادا کرو۔

قسطلانی کے نزدیک اعادہ کا حکم استحبابی ہے یہ بھی کہتے ہیں کہ بیہقی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اگر کسی عورت نے مرد کے برابر نماز ادا کر لی تو جمہور کے نزدیک اس کی نماز ہو جائے گی جب کہ حنفیہ کہتے ہیں اسے دوبارہ ادا کرنا پڑے گی ابن رشید کہتے ہیں کہ بخاری کے یہ حدیث لانے کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ ابن حبان کی ایک روایت (لا صلاة لمنفرد خلف الصف) کہ صف کے پیچھے اکیلے کی نماز نہ ہوگی، کا تعلق آدمیوں کے ساتھ ہے عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں ابن حجر کے بقول اس روایت کی صحت مشکوک ہے (باب إذا ركع دون الصف) میں اس کا تذکرہ ہوگا ابن بطال اس حدیث سے اکیلے آدمی کی صف کے پیچھے نماز کی صحت پر استدلال کرتے ہیں ان کا موقف یہ ہے کہ اگر عورت کی نماز ہو سکتی ہے تو مرد کی بالاولی ہوگی۔ امام احمد کا مسلک اس کے خلاف ہے۔

باب ميمنة المسجد والإمام

اس کے تحت ابن عباس کی سابقہ روایت بالاختصار ذکر کی ہے اس میں (میمنة الإمام) تو صراحۃ جب کہ (میمنة المسجد) لزوما ثابت ہو رہا ہے۔ مسجد اور امام کے دائیں طرف کی فضیلت نسائی کی ایک روایت میں مذکور ہے جس کے راوی حضرت براء ہیں کہ ہم آنحضرت کے ساتھ نماز پڑھتے ہوئے آپ کے دائیں جانب کھڑے ہونا پسند کرتے تھے ابوداؤد کی حضرت عائشہ نے

مرفوع روایت میں ہے (إن الله وملائکته یصلون علی میامن الصفوف) ابن ماجہ کی ابن عمر سے ایک روایت میں ہے کہ آنجناب سے کہا گیا کہ تمام لوگ دائیں طرف کھڑے ہونے کی کوشش کرتے ہیں اس طرح بایاں حصہ معطل ہوا چاہتا ہے اس پر آپ نے فرمایا (من عمّر میسرة المسجد کتب له کفلان من الأجر) بقول ابن حجر اول تو اس حدیث کی سند میں مقال ہے بفرض صحت یہ مذکورہ روایات کے معارض نہیں کیونکہ میسرہ کی فضیلت کا یہ ذکر حادثاتی ہے (کیونکہ بایاں حصہ ویراں ہونا شروع ہو گیا تھا جب کہ دائیں طرف کی فضیلت مسلمہ اور ثابتہ ہے دوسرا یہ کہ میسرہ کی اس مذکور فضیلت سے میمنہ کی افضلیت کی نفی نہیں ہوتی)

حدثنا موسیٰ حدثنا ثابت بن یزید حدثنا عاصم عن الشعبي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قمت لیلة أصلي عن یسار النبي ﷺ، فأخذ بیدي- أو بعضدي- حتی أقامني عن یمینه- و قال بیده من ورائي-

موسیٰ سے مراد، ابن اسماعیل تبوذکی جب کہ سند کے راوی عاصم سے مراد، ابن سلیمان ہیں۔ (و قال بیده من ورائی) یعنی ابن عباس کو پچھلی طرف سے پکڑ کر دائیں طرف لائے۔ (تفصیل گذر چکی ہے) (اس سے یہ ثابت کیا ہے کہ امام کا میمنہ افضل ہے)

باب إذا کان بین الإمام و بین القوم حائط أو سترة

وقال الحسن: لا بأس أن تصلي و بینك وبینه نهر-وقال ابومِجلز یأتم بالامام وإن کان بینهماطریق أو جدار إذاسمع تکبیر الامام

یعنی اس طرح امامت ہو سکتی ہے یا نہیں۔ بظاہر ہو سکنے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ مالکیہ کا یہی مذہب ہے شافعیہ کے نزدیک اس طرح کی صورتحال اگر مسجد کے اندر ہوئی اور مقتدیوں نے امام کی تکبیرات کی آواز سنی بلا واسطہ یا مکبر کے واسطہ سے، تو جائز ہے۔ (و قال الحسن) ابن حجر کہتے ہیں کہ ان الفاظ کے ساتھ مجھے یہ روایت موصولا نہیں ملی البتہ سعید بن منصور نے صحیح سند کے ساتھ ان سے روایت کیا ہے کہ اگر ایک شخص کسی کی اقتداء میں چھت پر نماز ادا کرتا ہے تو کوئی حرج نہیں (یعنی جائز ہے) (و قال أبو مجلز الخ) اسے ابن ابی شیبۃ نے (عن معتمر عن لیث ابن أبی سلیم عنه) بالمعنیٰ نقل کیا ہے لیث مذکور ضعیف ہے مگر عبدالرزاق نے اسے (عن ابن التیمی یعنی معتمر عن أبیه عنه) نقل کیا ہے۔

حدثنا محمد قال: أخبرنا عبدة عن یحی بن سعید الأنصاري عن عمرة عن عائشة قالت: کان رسول الله ﷺ یصلي من اللیل في حجرته وجدار الحجرة قصیر، فرأی الناس شخصَ النبي ﷺ، فقام أناس یصلون بصلاته، فأصبحوا فتحدثوا بذلك، فقام لیلة الثانیة فقام معه أناس یصلون بصلاته، صنعوا ذلك لیلتین أو ثلاثا، حتی إذا کان بعدذلك جلس رسول الله ﷺ فلم یخرج، فلما أصبح ذکر ذلك الناس، فقال: إني خشیت أن تکتب علیکم صلاة اللیل-

شیخ بخاری محمد ابن سلام جب کہ عبدہ سے مراد ابن سلیمان ہیں۔ (فی حجرته) ابونعیم کی (حمادبن زید عن یحیٰ) سے روایت میں (فی حجرة من حجر أزواجه) ہے (فقام ناس الخ) اس سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے گویا درمیان میں دیوار

ہونے کے باوجود آپ کی اقتداء کی (لیلة الثانیة) درمیان میں (الغداة) کا لفظ مقدر ہے (ذکر ذلك الناس) یعنی اس بابت ذکر کیا کہ آپ نے گذشتہ رات لوگوں کو نماز نہیں پڑھائی۔عبدالرزاق کی (معمر عن الزهری عن عروة) سے روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے یہ بات کہی۔ بقیہ مباحث (کتاب التهجد) میں آئیں گے یہ احتمال بھی ہے کہ اس حجرہ سے مراد وہ مخصوص جگہ ہو جو مسجد میں چٹائی بچھا کر آپ کے لئے تیار کی گئی، جس کا ذکر اگلے باب میں آ رہا ہے۔

باب صلاة الليل

ابن حجر کا خیال ہے کہ یہ کوئی مستقل باب نہیں بلکہ سابقہ حدیث کا آخری لفظ (صلاة الليل) غلطی سے دو مرتبہ لکھا گیا راوی نے اسے مستقل باب خیال کرتے ہوئے باب کا لفظ لکھ دیا۔ اور یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے۔ کیونکہ رات کی نماز کے بارہ میں مستقل کتاب ہے ابن حجر نے یہ احتمال بھی ظاہر کیا ہے کہ چونکہ سابقہ روایت میں رات کی نماز با جماعت ادا کرنے کی بابت ذکر ہوا تو یہ باب لا کر اس کا جواز ثابت کر رہے ہیں گویا جماعۃ کا لفظ مقدر ہے جب کہ کتاب التہجد میں رات کی نماز کی کیفیت، تعداد رکعات وغیرہ کا بیان ہے۔شاہ صاحب نے بھی اس آخری توجیہ کو اختیار کیا ہے ان کے مطابق امام صاحب نوافل کی جماعت کے جواز کی بابت اپنا موقف ذکر کر رہے ہیں جو اثبات میں ہے۔ حنفیہ کے ہاں نوافل کی جماعت جائز نہیں بلکہ یہ صرف تراویح کے ساتھ مخصوص ہے۔

حدثنا إبراهيم بن المنذر قال: حدثنا ابن أبي الفُديك قال: حدثنا ابن أبي ذئب عن المقبرى عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان له حصير يبسطه بالنهار و يحتجره بالليل، فثابَ إليه ناس فصلوا ورائه۔

(عن عائشة ؓ ان النبی ﷺ كان له الخ) المقبری سے مراد سعید بن ابی سعید ہیں تمام راوی مدنی ہیں۔ (یحتجره) یعنی اسے حجرہ کی شکل دے دیتے تھے (یعنی اس چٹائی کو رات کے وقت تان لیتے تھے اور دیوار کی صورت بن جاتی تھی۔ یہ روایت ذکر کرنے کا مقصد سابقہ روایت میں مذکور لفظ (فی حجرته) کی تشریح بھی ہو سکتا ہے کہ اس حجرہ سے مراد چٹائی کا یہ حجرہ نما ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعات ہیں کیونکہ حصیر کو حجرہ کہنا مجازاً بعید ہے۔ اس روایت کو مسلم، نسائی، ابن ماجہ اور ترمذی نے بھی (الصلاة) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالأعلى بن حماد قال: حدثنا وهيب قال: حدثنا موسى بن عقبة عن سالم أبي النضرعن بسرين سعيد عن زيد بن ثابت: أن رسول الله ﷺ اتخذ حجرة۔ قال حسبت أنه قال: من حصير۔ في رمضان فصلى فيها ليالىَ، فصلى بصلاته ناس من أصحابه۔ فلماعلم بهم جعل يقعد، فخرج إليهم فقال: قد عرفت الذي رأيت من صنيعكم، فصلوا أيها الناس فى بيوتكم، فإن أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته، إلا المكتوبة۔

ابن جریج کے سوا تمام رواۃ نے موسیٰ سے روایت کرتے ہوئے سالم ابوالنضر کا واسطہ ذکر کیا ہے جب کہ انہوں نے نسائی کی روایت میں سالم کو ذکر نہیں کیا جماعت کی روایت اولیٰ ہے۔ امام مالک نے بھی موطا کی روایت میں سالم، کے ذکر کے ساتھ نقل کیا ہے

مگر انہوں نے اسے موقوف بیان کیا ہے۔خارج موطا میں ان کے حوالہ سے مرفوعا منقول ہے۔اس سند میں موسی سمیت تین تابعی ہیں اور تینوں مدنی ہیں۔(من صنیعکم) اس سے مراد ان کی آوازیں وغیرہ ہیں جب آنحضرت نے نماز شروع نہ کی سابقہ راتوں کی طرح تو لوگوں نے اس خیال سے کہ آپ سو نہ گئے ہوں آگاہی کی خاطر کچھ شور کیا سبحان اللہ کہا بعض نے دروازہ بھی ہلکے سے کھٹکھٹا یا (الأدب) کی روایت میں مزید تفصیل آئے گیا (أفضل الصلاۃ الخ) بظاہر فرض نماز کے سوا تمام نوافل مراد ہیں۔لیکن اسے محمول کیا جائے گا ان نوافل پر جن کیلئے جماعت مشروع نہیں ہے،عیدین اور تراویح اس سے مستثنیٰ ہیں اسی طرح وہ نوافل بھی جو مسجد کے ساتھ خاص ہیں مثلا تحیۃ المسجد۔(قال عفان) (الاعتصام) میں اپنے اور عفان کے درمیان ایک واسطہ ذکر کر کے یہ سند لائے ہیں اس طریق سے موسی کے سالم ابوالنضر سے سماع کی صراحت کا ذکر ہے۔اسے (الاعتصام) اور (الادب) میں بھی لائے ہیں،

(انی خشیت أن تکتب علیکم) کی بابت علامہ انور کہتے ہی کہ یہاں یہ اشکال وارد ہوسکتا ہے کہ معراج کی رات اس اعلان کے بعد کہ فرائض پانچ نمازیں ہیں لاتزید ولاتنقص۔پھر فرض ہونے کا خدشہ کیونکر، جواب یہ ہے کہ خدشہ صرف رمضان کے مہینہ کی مناسبت سے تھا کہ کہیں شہرِ رمضان میں یہ نماز تم پر فرض نہ قرار دے دی جائے یہ بھی محتمل ہے کہ جماعت کے ساتھ تراویح فرض کئے جانے کا خدشہ مراد ہو۔کیونکہ زمانہ نزولِ وحی کا تھا اور شاہ ولی اللہ کے مطابق کسی عمل پر مواظبت اس کے ایجاب کا سبب بن سکتی تھی۔ انتھی۔مسلم،ابوداؤد،ترمذی اور نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

خاتمہ

اس کے ساتھ ہی جماعت ،امامت اور اقامتِ صفوف کے ابواب ختم ہوتے ہیں اس میں (۱۲۲)مرفوع احادیث ہیں (۹۶) موصول اور (۲۶)معلق ہیں، (۱۹۰)احادیث اس میں اور سابقہ ابواب میں مکرر ہیں، (۹) کے سوا باقی تمام مسلم نے بھی روایت کی ہیں۔(ہر حدیث کے آخر میں یہ اشارہ کر دیا ہے)اس میں صحابہ کرام اور تابعین کے (۱۷) آثار بھی ہیں ابن عمر کے ایک اثر (انہ کان یأکل قبل أن یصلی) اور حضرت عثمان کے اثر (الصلاۃ أحسن مایعمل الناس) کے سوا باقی تمام معلق ہیں۔

أبواب صفة الصلاة

باب إيجاب التكبير و افتتاح الصلاة

ابن حجر وغیرہ نے واو کو بمعنی (مع) قرار دیا ہے اس طرح ترجمہ کا مفہوم یہ ہوگا کہ نماز شروع کرتے وقت تکبیر کا وجوب اس سے مراد تکبیر تحریمہ ہوگی۔ بعض نے واو بمعنی لام کہا ہے حضرت عائشہ کی ایک روایت میں ہے۔ کان النبی ﷺ یفتتح الصلاۃ بالتکبیر۔ آگے ابن عمر کی انہی الفاظ پر مشتمل روایت بھی آ رہی ہے اس سے استدلال کرتے ہوئے جمہور اور ابو یوسف کے نزدیک صرف تکبیر کا لفظ (اللہ اکبر) ہی نماز کے ارکان کیلئے استعمال ہو سکتا ہے جب کہ باقی حنفیہ کے نزدیک کوئی بھی کلمہ تعظیم اس غرض کیلئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ جمہور کی ایک اور واضح دلیل رفاعہ کی حدیث ہے جسے ابوداؤد اور طبرانی نے نقل کیا ہے اس میں ہے (لا تتم صلاة أحد من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء مواضعه ثم يكبر) طبرانی نے (ثم یکبر) کی جگہ (ثم يقول الله أكبر) ذکر کیا ہے۔ اس سے کلمہ کی تعیین ہوگئی جو ارکانِ نماز میں منتقل ہونے اور نماز شروع کرنے کے لئے استعمال ہوگا شافعیہ بھی جمہور کے ساتھ ہیں مگر ان کے ہاں ایک آدھ اور لفظ کا (الله أكبر) کے ساتھ اضافہ ہو سکتا ہے مثلاً (الله الجليل أكبر) ابن ماجہ کی ابو حمید سے ایک حدیث میں بھی نماز کی صفت کا بیان کرتے ہوئے مذکور ہے کہ (كان رسول الله اذا قام الى الصلاة۔.............. ثم قال الله اکبر) اس روایت کو ابن خزیمہ اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا ہے اسی قسم کی روایات بزار، احمد اور نسائی نے بھی ذکر کی ہیں۔ ان کے الفاظ ہیں (فقال الله أكبر كلما وضع و رفع) یعنی نماز کے ایک رکن سے دوسرے میں منتقل ہوتے وقت (الله أكبر) کہتے (صرف رکوع سے اٹھتے وقت سمع اللہ کہتے)

اس ترجمہ کے تحت تین احادیث لائے ہیں پہلی اور دوسری حضرت انس سے مروی ہے جب کہ تیسری حضرت ابوھریرہ سے، پہلی کی بابت اسماعیلی کا اعتراض ہے کہ اس میں تکبیر کا ذکر نہیں ہے جبکہ دوسری اور تیسری حدیث میں صرف تکبیر کا ذکر ہے اور یہ کہ مقتدی کو امام کے بعد تکبیر کہنی چاہئے، ان سے تکبیر کا وجوب ثابت نہیں ہوتا جو ترجمہ کا لفظ ہے۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری نے حدیث انس دو طریق سے نقل کی ہے پہلا طریق (شعیب عن الزهری الخ) ہے اس میں شعیب نے اختصار کیا ہے اور (إذ اكبر فكبروا) کا جملہ ذکر نہیں کیا جب کہ دوسرا طریق (ليث عن ابن شهاب) میں اس جملہ (و إذا كبر الخ) کو ذکر کیا ہے ابن حجر کے بقول پہلے طریق کو درج کرنے کا مقصد یہ بھی ہے کہ اس میں زہری (أخبرني أنس) کا لفظ استعمال کرتے ہیں جب کہ دوسرے طریق میں عنعنہ ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک امام بخاری دوسری حدیث اور پھر تیسری حدیث لا کر یہ واضح کر رہے ہیں کہ پہلی حدیث میں (واذا كبر فكبروا) کا عدم ذکر راوی کا وہم ہے کیونکہ باقیوں نے اسے ذکر کیا ہے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وجوب کا لفظ اگرچہ مستعمل نہیں ہے مگر آنحضرت نماز کی صفت بیان فرما رہے ہیں اور اس ضمن میں تکبیر کا ذکر بھی کر رہے ہیں لہذا دلالۃ اس کا وجوب ثابت ہوا۔ ایک اعتراض یہ بھی ہوا ہے کہ اس طرح (سمع الله لمن حمده) کا جواب (ربنا لك الحمد) بھی واجب ثابت ہوا، اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے عدم وجوب پر ایک دلیل [illegible] جی ہے اور وہ ہے اس کے عدم وجوب پر اجماعِ امت۔ البتہ حمیدی شیخ بخاری سے اس کا وجوب بھی منقول ہے، حنفیہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ شرطِ نماز ہے جب کہ جمہور کے نزدیک

رکن ہے زھری سے منقول ہے کہ یہ سنت ہے۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني أنس بن مالك الأنصاري: أن رسول الله ﷺ ركب فرسافجحش شقه الأيمن۔ قال أنس رضي الله عنه۔ فصلى لنا يومئذ صلاة من الصلوات و هو قاعد، فصلينا ورائه قعودا، ثم قال لما سلم: إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا صلى قائمافصلوا قياما، وإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا وإذا سجد فاسجدوا، وإذاقال: سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد۔

حدثنا قتيبة بن سعيد قال:: حدثنا ليث عن ابن شهاب عن أنس من مالك أنه قال: خرّ رسول الله ﷺ عن فرس فجحش، فصلى لنا قاعدا، فصلينا معه قعودا ثم انصرف فقال: إنما الإمام۔ أو إنما جعل الإمام۔ ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا لك الحمد، وإذا سجد فاسجدوا۔

یہ دونوں ایک ہی حدیث ہیں، جیسا کہ ذکر ہوا۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب قال: حدثني أبو الزنادعن الأعرج عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ : إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده فقولوا۔ ربنا ولك الحمد، وإذا سجد فاسجدوا وإذا صلى جالسا فصلوا جلوسا أجمعون۔

(فصلوا جلوسا أجمعون) اجمعون رفعی حالت ہے (فصلوا) کی ضمیر کیلئے تاکید ہے ایک قول ہے کہ اجمعین بھی روایت ہے یعنی نصبی حالت، اس طرح جلوساً کی ضمیر سے حال ہوگا، باقی مباحث گذر چکے ہیں۔ ان روایات سے بظاہر نماز کی ہر تکبیر کا جواب ثابت ہوتا ہے مگر تحریمہ کے سوا باقی تکبیرات کا مسنون ہونا دیگر روایات سے ثابت ہے لہٰذا زیر نظر کا تعلق تکبیر تحریمہ سے ہے، ان روایات سے یہ بھی ثابت ہوا کہ مقتدیوں کو امام کی تکبیر کے بعد، اسی طرح رکوع وسجود وغیرہ میں منتقل ہونے کے بعد ان میں منتقل ہونا چاہئے یعنی ان کے افعال امام کے افعال سے متأخر ہوں گے کیونکہ آنحضرت نے (اذا) شرطیہ استعمال فرمایا ہے اور شرط جواب سے متقدم ہوتی ہے۔

باب رفع اليدين فى التكبيرة الأولى مع الافتتاح سواءً

حدیث کے ظاہری الفاظ سے یہ ترجمہ ثابت ہوتا ہے یعنی نماز شروع کرتے وقت رفع یدین اور تکبیر تحریمہ ایک ساتھ ہونا چاہئے تقدیم وتاخیر نہ ہو۔ لیکن مسلم کی ایک روایت میں ان کا ایک دوسرے سے آگے پیچھے ہونا بھی ثابت ہے کیونکہ ان کی نقل کردہ (ابن جريج عن ابن شهاب) کی روایت کے لفظ ہیں (رفع يديه ثم كبر) اس طرح مسلم کی مالک بن حویرث کی روایت میں ہے (كبر ثم رفع يديه) گویا دونوں طرح، پہلے تکبیر پھر رفع یدین یا پہلے رفع یدین پھر تکبیر، ثابت ہے۔ جب کہ ابوداؤد میں وائل بن حجر

کی روایت میں ہے (رفع یدیه مع التکبیر۔) بہر حال شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک زیادہ صحیح اور ارجح یہی ہے کہ رفع یدین اور تکبیر ساتھ ساتھ ہونا چاہئے صاحب ھدایہ کے نزدیک رفع یدین پہلے ہو پھر تکبیر کیونکہ رفع یدین غیر اللہ سے کبریاء کی نفی کی اور تکبیر اس کبریاء کا اللہ تعالیٰ کے لئے اثبات ہے۔ اور نفی اثبات پر مقدم ہے جس طرح کلمۂ شہادت میں ہے۔ (بہر حال تینوں قسم کی روایات سے پتہ چلتا ہے کہ تھوڑا بہت فرق ہوسکتا ہے دوسرا یہ کہ ہر راوی نے اپنے اپنے مشاہدہ کے مطابق ذکر کر دیا) ربیع کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی سے پوچھا کہ رفع یدین کیوں اور کس لئے؟ جواب دیا یہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور آنحضرت کی سنت کی اتباع ہے ابن عبدالبر ابن عمر سے نقل کرتے ہیں کہ رفع یدین نماز کی زینت میں سے ہے عقبہ بن عامر کا کہنا ہے کہ ہر رفع یدین سے دس نیکیاں حاصل ہوتی ہیں ہر انگلی کے بدلہ ایک نیکی۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ کسی روایت میں صراحۃً تکبیر کہہ چکنے کے بعد رفع یدین ثابت نہیں ہے لہٰذا دو ہی صورتیں ہیں یا ساتھ ساتھ، یا رفع یدین پہلے پھر تکبیر۔ بعض رواۃ کے تصرف سے رفع کا ذکر بعض روایات میں بعد میں آ گیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن سلام بن عبدالله۔ عن أبيه أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حَذو منكبيه إذا افتتح الصلاة، وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك أيضا و قال: سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد، و كان لا يفعل ذلك في السجود۔

شیخ بخاری عبداللہ بن مسلمہ قعنبی ہیں جو امام مالک سے روایت کر رہے ہیں ابن حجر کہتے ہیں کہ مؤطا میں بھی اسی سند کے ساتھ یہ روایت موجود ہے مگر اس میں رکوع کے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں ہے دار قطنی کے قول کے مطابق امام شافعی، قعنبی اور مؤطا کے رواۃ کی ایک جماعت نے مالک سے روایت کرتے ہوئے (عند الرکوع) رفع یدین کا ذکر نہیں کیا جب کہ غیر مؤطا میں ابن مبارک، ابن مہدی اور یحیٰ قطان نے امام مالک سے اسی روایت کو نقل کرتے ہوئے رفع یدین ذکر کیا ہے ابن عبدالبر کے مطابق ابن شہاب سے روایت کرنے والے تمام رواۃ نے اس رفع یدین کا ذکر کیا ہے سوائے امام مالک کے۔ صرف مؤطا کی روایت میں (یعنی خارج مؤطا ان سے بھی یہ ذکر منقول ہے) نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کے استحباب پر امت کا اجماع ہے بعد میں یہ بھی لکھا ہے کہ داؤد اور احمد بن سیار سے اس کا وجوب منقول ہے اسی بات کو ابن عبدالبر یوں بیان کرتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کے جواز پر جماعت کا اجماع ہے۔ وجوب کے قائلین میں اوزاعی، ابن خزیمہ اور حمیدی شیخِ بخاری بھی ہیں بقول ابن حجر بعض حنفیہ نے امام ابوحنیفہ سے اس کے تارک کا گناہگار ہونا نقل کیا ہے امام احمد بھی وجوب کے قائل ہیں اگر کسی نے نہیں کیا تو نماز ہو جائے گی۔ احمد بن سیار، اوزاعی اور حمیدی کے نزدیک نہیں ہوگی۔ مگر ابن حجر کے مطابق یہ قول مردود ہے کیونکہ اس کے استحباب پر اجماع ہے نہ کہ وجوب پر (حذو منکبیه) نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ ہتھیلی کندھے کے برابر جب کہ انگلیوں کے کنارے کانوں کے اوپر والے کنارے تک ہوں گے۔ انگوٹھے کان کی لو تک (نچلا کنارا) ہوں گے۔ اس حدیث کو امام نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

باب رفع اليدين إذا كبر، و إذا ركع، وإذا رفع

اس ترجمہ کے تحت شاہ صاحب رقم طراز ہیں اس رفع یدین کے بارہ میں امام شافعی نے وصیت کی تھی اور ان کے اصحاب نے اس کا خیال رکھا اور اس کا فتویٰ دیا جب ان تک یہ حدیث پہنچی (وہ وصیت تھی۔ إذا صح الحديث فهو مذهبي ۔ بظاہر محسوس ہوتا

ہے کہ شاہ صاحب کے تبصرہ کا تعلق دو رکعتوں کے بعد تیسری کے لیے اٹھتے وقت رفع یدین سے ہے کیونکہ رکوع کا رفع یدین تو امام شافعی سے منقول ہے۔)

رکوع میں جاتے اور اٹھتے وقت رفع یدین کرنے کے بارہ میں امام بخاری نے ایک مستقل جزء بھی ترتیب دیا ہے اس میں حسن اور حمید بن ھلال کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ بلا استثناء تمام صحابہ رفع یدین کرتے تھے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں جس صحابی سے بھی عدمِ رفع یدین منقول ہے اس سے اس کا اثبات بھی منقول ہے سوائے ابن مسعود کے، محمد بن نصر مروزی کہتے ہیں سوائے اہلِ کوفہ کے تمام اہلِ امصار کا رکوع کے رفع یدین کی مشروعیت پر اجماع ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں امام مالک سے سوائے ابن القاسم کے کسی نے عدم رفع یدین نقل نہیں کیا خطابی اور ان کے بعد قرطبی کا کہنا ہے کہ امام مالک کا آخری اور اُصح قول رفع یدین کا اثبات ہے حنفیہ نے مجاہد کی روایت کہ میں نے ابن عمر کے پیچھے نماز پڑھی انہوں نے رکوع کا رفع یدین نہ کیا، کو حجت بناتے ہوئے ترکِ رفع یدین پر صاد کیا ہے مگر یہ روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کی سند میں ابو بکر بن عیاش ہے جس کا آخری عمر میں حافظہ خراب ہو گیا تھا۔ علامہ انور فیض ج ۲ ص ۲۵۲ کے حاشیہ میں اس حدیث کا ضعف تسلیم کرتے ہیں اور اس سے اغماض کرتے ہوئے قرار دیتے ہیں کہ ابن عمر کا رکوع جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کرنا سورج کی طرح مشہور ہے اور وہ ابن عمر کو حاملِ لواء رفع الیدین کا لقب دیتے ہیں۔ بفرضِ صحت انہی سے سالم اور نافع وغیرھما نے اثباتِ رفع نقل کیا ہے، نافع کی روایت آگے آرہی ہے۔ لہٰذا ایک کے مقابلہ میں کثیر کی روایت قبول کی جائیگی۔ اصولِ حدیث کے مطابق اثبات کو نفی پر ترجیح ہوتی ہے۔ تطبیق بھی ممکن ہے وہ یہ کہ ابن عمر اس کو واجب نہ سمجھتے تھے۔ ہو سکتا ہے کبھی ترک کرتے ہوں۔ لیکن مجاہد کی روایت کا ضعف یوں بھی ظاہر ہے کہ امام بخاری نے (جزء رفع الیدین) میں مالک سے نقل کیا ہے کہ ابن عمر اگر کسی کو رکوع کا رفع یدین نہ کرتے دیکھتے تو اسے کنکری سے مارتے۔

حنفیہ کی دوسری دلیل ابن مسعود کی روایت ہے کہ انہوں نے آنحضرت کو دیکھا کہ تحریم کے وقت رفع یدین کیا (ثم لا یعود) یعنی پھر دوبارہ نہ کرتے اسے ابوداؤد نے نقل کیا ہے امام شافعی نے اسے رد کیا ہے کہ یہ ثابت نہیں۔ بفرضِ ثبوت، اثبات نفی پر مقدم ہے۔ بعض محدثین نے اس روایت کو صحیح مانا ہے مگر ان کے مطابق اس سے (عدم ترک نہیں بلکہ) عدم وجوب ثابت ہوتا ہے۔ طحاوی کے نزدیک اصل اختلاف کرنے یا نہ کرنے کا نہیں بلکہ وجوب اور عدم وجوب کا ہے۔ وجوب کے قائلین میں اوزاعی اور بعض اہلِ ظاہر ہیں۔ بخاری نے ابن عمر کی مذکورہ روایت نقل کرنے کے بعد اپنے شیخ علی بن مدینی کا قول ذکر کیا ہے۔ کہ رکوع کے وقت رفع یدین کرنا مسلمانوں پر حق ہے (حق علی المسلمین أن یرفعوا أیدیھم عند الرکوع) امام بخاری اس کے بعد اپنے شیخ، مدینی کی بابت لکھتے ہیں (و کان علیّ أعلم أھل زمانہ) کہ اپنے زمانہ کے سب سے بڑے عالم تھے (یعنی بظاہر ان کے نزدیک بھی واجب ہے) اس کے مقابلہ میں بعض حنفیہ کا کہنا ہے کہ رفع یدین کرنے سے نماز باطل ہو جائے گی۔ بعض مغاربہ متاخرین نے (مغاربہ سے مراد الجزائر، مراکش اور اندلس کے باشندے) رفع یدین کرنے والے کو بدعتی قرار دیا ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے بخاری (جزء رفع الیدین) میں لکھتے ہیں کہ یہ کہنے والے صحابہ پر طعن کرنے کے مرتکب ہوئے ہیں کیونکہ کسی صحابی سے اس کا ترک ثابت نہیں نیز کہا کہ رفع والی احادیث کی اسانید سے زیادہ صحیح کوئی اسانید نہیں۔ یہ بھی ذکر کیا کہ سترہ (17) صحابہ سے رفع یدین کی روایات منقول ہیں حاکم اور ابن مندہ کے بقول ان میں عشرہ مبشرہ بھی ہیں ابن حجر کہتے ہیں کہ ہمارے شیخ ابو الفضل الحافظ کی تحقیق کے مطابق پچاس صحابہ کرام سے رفع

یدین کی روایت ثابت ہے۔

رفع یدین کی بحث میں علامہ انور کا ایک رسالہ، نیل الفرقدین کے نام سے ہے اس کے علاوہ فیض الباری میں تفصیل کے ساتھ ان کا موقف مذکور ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ رفع یدین اسناداً اور عملاً تواتر کے ساتھ ثابت ہے کوئی چیز اس میں سے منسوخ نہیں ہوئی اس کے ساتھ ساتھ ترک بھی جائز ہے اگر چہ سنداً اس کا تواتر رفع کے تواتر کی طرح نہیں ہے مگر عملا ہے یہ بھی تصریح کرتے ہیں کہ محدثین نے ترکِ رفع کی بابت لکھا ہے کہ صرف اہلِ کوفہ من حیث المجموع اس کے تارک ہیں۔ بقول ان کے رفع یدین ایک زمانہ میں اتنا عام نہ رہا تھا حتی کہ ابن عمر کو اس کے اثبات پر زور دینا پڑا اور اس کے تارک کو کنکریاں مارنا پڑیں۔ کہتے ہیں کسی شافعی کا ترکِ رفع کو نئی شریعت قرار دینا اور کسی حنفی کا اثبات رفع کو منسوخ سمجھنا افراط وتفریط ہے، دونوں ثابت ہیں۔ مؤطا کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی صحابی سے ترکِ رفع کی روایت مروی ہے تو اس سے اثباتِ رفع کی روایت بھی منقول ہے سوائے ابن مسعود کے، ان سے صرف ترکِ رفع مروی ہے۔ پس جو رفع یدین کرتا ہے وہ بھی حق اور سنت پر ہے اور جو نہیں کرتا اس پر کوئی لوم یا عنف نہیں البتہ ترکِ رفع کی روایات بنسبت اثباتِ رفع کے قلیل ہیں۔ (شاہ ولی اللہ بھی اقرار کر گئے کہ احادیث الرفع أکثر و أثبت) کہتے ہیں کہ اوزاعی وغیرہ کا صرف افتتاح کے رفع کو واجب اور باقی کو سنت قرار دینا اس امر کی دلیل ہے کہ ترک موجود تھا اسی لئے رکوع اور رفع عن الرکوع کا رفع یدین واجب قرار دینا ممکن نہ تھا۔

حدثنا محمد بن مقاتل قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا يونس عن الزهري أخبرني سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: رأيت رسول الله ﷺ إذا قام في الصلاه رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه، وكان يفعل ذلك حين يكبر للركوع، و يفعل ذلك إذا رفع رأسه من الركوع و يقول:سمع الله لمن حمده، و لايفعل ذلك في السجود۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں جب کہ یونس بن عبید ہیں۔ (حين يكبر للركوع) اگلی روایت کے لفظ (واذا أرادأن يركع) کی یہ توضیح ہے کہ رکوع کے لئے جب اللہ اکبر کہتے ساتھ ہی رفع یدین کرتے۔

حدثنا إسحاق الواسطي قال: حدثنا خالد بن عبدالله عن خالد عن أبي قلابة: أنه رأى مالك بن الحويرث إذا صلى كبر و رفع يديه، وإذا أراد أن يركع رفع يديه، وإذا رفع رأسه من الركوع رفع يديه، وحدث أن رسول الله ﷺ صنع هكذا۔

اس کی سند میں دو خالد ہیں دوسرے خالد سے مراد الحذاء ہیں (وحدث أن رسول الله الخ) اس کا عطف (أنه رأى مالك الخ) پر نہیں ہے بلکہ اس کا فاعل مالک ہیں۔ اس اعتبار سے واو حالیہ ہے۔

باب إلى أين يرفع يديه

و قال أبو حميد في أصحابه، رفع رسول الله ﷺ حذو منكبيه

(قال ابو حميد) یہ صحابی رسول ابو حُمید الساعدی مراد ہیں۔ یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جو (باب سنة الجلوس في

التشہد) میں ذکر ہوگی وہیں (فی أصحابه) سے متعلق ذکر ہوگا۔

(حذو منکبیه) شافعی اور جمہور کا یہ مسلک ہے جبکہ حنفیہ مالک بن حویرث کی حدیث کی بناء پر جس کے الفاظ ہیں (حتی یحاذی بهما فروع أذنیه) یعنی کانوں کی اطراف تک کرتے، کانوں کے اوپر والے کناروں تک ہاتھ اٹھانے کے قائل ہیں امام شافعی نے تطبیق دی ہے (جونووی کے حوالہ سے پہلے ذکر ہو چکی ہے) کہ ہتھیلیاں کندھوں تک، انگلیوں کے پورے کانوں کے اوپر والے کناروں تک ہوں۔ مالک نے (نافع ابن عمر) کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ تکبیر تحریمہ میں تو کانوں کے کناروں تک جب کہ رکوع میں اس سے ذرا کم (کندھے تک) ہاتھ بلند کرتے تھے۔ اسے ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔ (ابن جریج عن نافع) کے حوالہ سے یہ قول بھی ہے کہ شروع میں اور رکوع میں ایک ہی طرح رفع یدین کرتے تھے اسے بھی ابوداؤد نے نقل کیا ہے اور کہا کہ میرے علم کے مطابق صرف امام مالک نے نافع سے مذکورہ بات نقل کی ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عورت کندھے تک ہاتھ بلند کرے گی مگر مرد و عورت کا یہ فرق کسی حدیث میں مذکور نہیں۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرنا سالم بن عبدالله أن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: رأيت النبي ﷺ افتتح التكبير في الصلاة فرفع يديه حين يكبر حتى يجعلهما حذو منكبيه، وإذا كبر للركوع فعل مثله، وإذا قال: سمع الله لمن حمده فعل مثله وقال ربنا ولك الحمد، ولا يفعل ذلك حين يسجد ولا حين يرفع رأسه من السجود۔

(حذو منکبیه) شافعی اور جمہور کا یہ مسلک ہے جبکہ حنفیہ مالک بن حویرث کی حدیث کی بناء پر جس کے الفاظ ہیں (حتی یحاذی بهما فروع أذنیه) یعنی کانوں کی اطراف تک کرتے، کانوں کے اوپر والے کناروں تک ہاتھ اٹھانے کے قائل ہیں امام شافعی نے تطبیق دی ہے (جونووی کے حوالہ سے پہلے ذکر ہو چکی ہے) کہ ہتھیلیاں کندھوں تک، انگلیوں کے پورے کانوں کے اوپر والے کناروں تک ہوں۔ مالک نے (نافع ابن عمر) کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ تکبیر تحریمہ میں تو کانوں کے کناروں تک جب کہ رکوع میں اس سے ذرا کم (کندھے تک) ہاتھ بلند کرتے تھے۔ اسے ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔ (ابن جریج عن نافع) کے حوالہ سے یہ قول بھی ہے کہ شروع میں اور رکوع میں ایک ہی طرح رفع یدین کرتے تھے اسے بھی ابوداؤد نے نقل کیا ہے اور کہا کہ میرے علم کے مطابق صرف امام مالک نے نافع سے مذکورہ بات نقل کی ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عورت کندھے تک ہاتھ بلند کرے گی مگر مرد و عورت کا یہ فرق کسی حدیث میں مذکور نہیں۔

باب رفع اليدين إذا قام من الركعتين

یعنی تین یا چار رکعت کی نماز ادا کرتے ہوئے جب تیسری کے لئے کھڑا ہوا اس وقت بھی رفع یدین کرے۔ بعض کے خیال میں سابقہ (سالم عن ابن عمر) اور زیر نظر (نافع عن ابن عمر) روایات میں تعارض ہے مگر یہ بات درست نہیں، سالم نے صرف سجود جاتے اور اٹھتے وقت رفع الیدین کی نفی کی ہے جب کہ نافع نے مزید چوتھی جگہ جہاں رفع یدین کیا جائے گا یعنی دو رکعت سے اٹھ کر، کا ذکر کیا ہے اور یہ ثقہ کی زیادت ہے یہ جو حجت ہے، سالم نے اس کی نفی نہیں کی۔ ایک اور طریق سے سالم نے بھی روایت کیا ہے۔

آگے ذکر ہوگا۔

حدثنا عياش قال: حدثنا عبدالأعلى قال:حدثنا عبيد الله عن نافع: أن ابن عمر كان إذا دخل في الصلاة كبر و رفع يديه، وإذا ركع رفع يديه، وإذا قال: سمع الله لمن حمده رفع يديه، وإذا قام من الركعتين رفع يديه۔ ورفع ذلك ابن عمر إلى نبي اللهﷺ، رواه حماد بن سلمة عن أيوب عن نافع عن ابن عمر عن النبيﷺ، ورواه ابن طهمان عن أيوب و موسىٰ بن عقبة مختصراً۔

شیخ بخاری عیاش بن ولید ہیں، عبدالاعلی بن عبدالاعلیٰ جب کہ عبیداللہ سے مراد ابن عمر بن حفص ہیں۔ (ورفع ذلك الخ) ابوداؤد کہتے ہیں کہ عبدالوھاب ثقفی نے عبیداللہ سے اس روایت کو موقوفاً نقل کیا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ لیث بن سعد، ابن جریج اور مالک نے بھی نافع سے اسے موقوف ہی نقل کیا ہے۔ دارقطنی نے علل میں اس کے موقوف یا مرفوع ہونے کی بابت اختلاف ذکر کیا ہے ان کا کہنا ہے کہ عبدالاعلی کی یہ روایت (أشبه بالصواب) ہے۔ اسماعیلی کہتے ہیں کہ عبداللہ بن ادریس اور معتمر نے بھی عبیداللہ کے حوالہ سے اس روایت کو ابن عمر سے موقوفاً ہی ذکر کیا ہے ابن حجر کہتے ہیں معتمر اور عبدالوھاب ثقفی نے (عبيد الله عن نافع) کے حوالہ سے موقوف جب کہ (عبيد الله عن الزهري عن سالم عن ابن عمر) کے طریق سے مرفوعاً روایت کیا ہے اسے بخاری نے (جزء رفع اليدين) میں ذکر کیا ہے اور سالم کی اس روایت میں نافع والا اضافہ (وإذا قام من الركعتين رفع يديه) بھی ہے۔ (نافع عن ابن عمر) کی اس روایت کی ابوداؤد میں متابعت بھی ہے جو (محارب بن دثار عن ابن عمر) سے ہے کئی اور شواھد بھی ہیں۔ مثلاً أبو حمید الساعدی اور حضرت علی کی روایات جو ابوداؤد نے نقل کی ہیں ابن خزیمہ اور ابن حبان نے انہیں صحیح قرار دیا ہے۔ امام بخاری (جزء رفع اليدين) میں لکھتے ہیں کہ ابوحمید نے دس صحابہ کے سامنے یہ روایت ذکر کی عبدالرزاق نے بھی ابن عمر، ابن عباس طاؤس نافع اور عطاء سے ان چاروں مواضع کا رفع یدین نقل کیا ہے۔ طحاوی نے (نضربن علي عن عبدالأعلى) کے طریق سے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے (كان يرفع يديه في كل خفض و رفع و ركوع و سجود و قيام و قعود و بين السجدتين) لیکن یہ شاذ ہے کیونکہ اسماعیلی نے اپنے مشائخ کی ایک جماعت سے بحوالہ (نضر بن علي عن عبدالأعلى) بخاری کی (عياش عن عبدالاعلى) کے الفاظ کے ساتھ ہی نقل کیا ہے یہی سیاق وابونعیم نے عبدالاعلی کے حوالہ سے ہی ایک اور طریق سے بیان کیا ہے۔

(ورواه حماد بن سلمة عن أيوب الخ) اسے جزء میں بحوالہ (موسى بن اسماعيل عن حماد) مرفوعاً موصول کیا ہے (ورواه ابن طهمان عن أيوب الخ) ابن طہمان سے مراد ابراہیم ہیں اسے بیہقی نے (من طريق عمر بن عبدالله بن رزين عن ابراهيم بن طهمان) موقوفاً نقل کیا ہے ان تعلیقات کے ذکر کا مقصد اس قول کا رد ہے کہ نافع کی زیر نظر روایت اصل میں موقوف ہے اس سند و تعلیقات سے علم ہوا کہ نافع سے مرفوع اور موقوف دونوں طرح مروی ہے۔

ذیل میں ترک رفع یدین کے دلائل کا جواب پیش کیا جا رہا ہے جو والدِ محترم مولانا عبدالحلیم صاحب کے قلم سے ہے۔

اثباتِ رفع الیدین اور ترک رفع الیدین کے دلائل کا رد

رفع الیدین کا لغوی معنیٰ ہے۔ دونوں ہاتھوں کو بلند کرنا۔ اصطلاحِ شرع میں نماز شروع کرتے وقت، رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت دونوں ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھانا رفع الیدین کہلاتا ہے۔ ان تینوں موقعوں پر رفع الیدین کرنا سنتِ متواترہ، متوارثہ سے ثابت ہے۔ پچاس صحابہ کرامؓ نے اسے روایت کیا ہے۔ جن میں خلفائے راشدین اور عشرہ مبشرہ بھی شامل ہیں۔ بلکہ حسن بصری اور حمید ہلال نے کسی ایک صحابی کو بھی رفع الیدین سے مستثنیٰ نہیں کیا۔ اہلِ مکہ، اہلِ مدینہ، یمن، حجاز، عراق، بصرہ، خراسان اور شام کے محدثین رفع الیدین کے قائل اور عامل تھے۔ امام مالک کا آخری فتویٰ رفع الیدین کے ثبوت میں ہے۔ جیسا کہ ترمذی شریف میں ہے۔ بلکہ بیہقی نے ابن عمر سے رفع الیدین کی روایت بیان کرنے کے بعد (لازالت تلك صلاته حتى لقي الله تعالىٰ) کے الفاظ بیان کئے ہیں۔ حافظ ابن حجر تلخیص الحبیر ص۸۳ اور زیلعی، نصب الرایہ (جلد۱ص۴۰۹) ان الفاظ کو روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں اگرچہ اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن قریش ضعیف ہے۔ اور علقمہ بن محمد انصاری متکلم فیہ ہے تاہم اس حدیث کو بطورِ شاھد پیش کرتے ہیں۔

لیکن ہمارا اصل استدلال حضرت مالک بن حویرث اور وائل بن حجر کی حدیث ہے۔ جس میں رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع الیدین کا ذکر موجود ہے۔ احناف نماز کے شروع میں رفع الیدین کرنا ضروری خیال کرتے ہیں۔ اور رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع الیدین کو تقلیدی مذہب کی وجہ سے سنت نہیں سمجھتے اور کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اسلام کے ابتدائی زمانہ میں ان مواقع پر رفع دین کرتے تھے اور بعد میں چھوڑ دیا تھا۔ حالانکہ حضرت مالک بن حویرث نے رکوع جاتے وقت اور سر اٹھاتے وقت کی روایت بیان کی ہے۔ (بخاری شریف جلد۱ صفحہ۱۰۲) اور حضرت مالک بن حویرث غزوہ تبوک کے سال مدینہ منورہ میں تشریف لائے تھے اور رسول اللہ ﷺ کی وفات سے آٹھ ماہ قبل اسلام قبول کیا تھا۔ اس سے ان لوگوں کا یہ قول غلط ثابت ہوتا ہے۔ جو کہتے ہیں کہ بعد میں آپ نے رفع الیدین کرنا چھوڑ دیا تھا۔ اسی طرح حضرت وائل بن حجر کی روایت جو مسند احمد نے ذکر کی ہے وہ بھی آپ کی زندگی کے آخری سال مسلمان ہوئے تھے۔ ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ اپنی وفات سے آٹھ ماہ پہلے تک آپ رفع الیدین کرتے تھے۔ اور ان آٹھ ماہ میں کسی ضعیف سے ضعیف روایت سے ثابت نہیں ہوتا کہ آپ نے رفع الیدین ترک کیا ہو۔ اس بات کا محققینِ حنفیہ کو بھی اعتراف ہے۔ کہ مالک بن حویرث نبی اکرم ﷺ کی زندگی کے آخری سال مسلمان ہوئے تھے۔ کیونکہ انہوں نے جلسۂ استراحت کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس لئے اہلحدیث اس کے قائل ہیں۔ احناف نے جلسہ استراحت کا بھی انکار کیا ہے۔ علامہ سندھی حاشیہ ابن ماجہ جلد۱ صفحہ۲۸۲ پر لکھتے ہیں۔ جلسہ استراحت کو حضرت مالک بن حویرث نے ذکر کیا ہے۔ جو نبی اکرم ﷺ کی زندگی کے آخری سال ایمان لائے تھے۔ آپ اس وقت تک بوڑھے ہو چکے تھے۔ جس کی وجہ سے آپ جلسہ استراحت کرتے تھے۔ یہ مستقل سنت نہیں ہے۔ بہر حال اس سے ہمارا موقف درست ثابت ہوتا ہے کہ حضرت مالک بن حویرث آپ کی زندگی کے آخری سال ایمان لائے تھے اور انہوں نے رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت آپ کا رفع الیدین کرنا ثابت کیا ہے۔ اس سے حنفیہ کا یہ کہنا غلط ثابت ہوتا ہے۔ کہ بعد میں آپ نے رفع الیدین کرنا چھوڑ دیا تھا۔

جس حدیث سے احناف رفع الیدین عند الافتتاح کی مواظبت ثابت کرتے ہیں ہم اسی حدیث سے رفع الیدین۔ عند الرکوع اور عند رفع الرأس عن الرکوع کی مواظبت ثابت کرتے ہیں۔ جب کہ رفع الیدین کی احادیث بہت زیادہ تعداد

سے مروی ہیں اور ان کے راوی نہایت ثقہ ہیں۔

ترک رفع الیدین کی احادیث چند ایک صحابہ سے مروی ہیں اور صحت کے اعتبار سے بھی وہ محفوظ نہیں ہیں۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ دہلوی حجۃ اللہ البالغہ جلد دوم صفحہ ۸ پر فرماتے ہیں (الحق عندی أن الکل سنة والذی یرفع أحب إلیّ من الذی لا یرفع وإن احادیث الرفع أکثر وأثبت۔) میرے نزدیک رفع الیدین کرنا بھی سنت ہے اور نہ کرنا بھی سنت ہے مگر وہ شخص جو رفع الیدین کرتا ہے مجھے اس شخص سے زیادہ محبوب ہے۔ جو رفع الیدین نہیں کرتا۔ اس لئے کہ رفع الیدین کی احادیث تعداد میں زیادہ اور ان کے راوی زیادہ ثقہ ہیں۔

ملحوظہ: شاہ صاحب عملاً حنفی ہیں۔ ان کا۔إن الکل سنة۔ کہنا ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اس کے باوجود صحت اور عدم صحت کے اعتبار سے انہوں نے اپنا وزن رفع الیدین کرنے والوں کے پلڑے میں ڈال دیا ہے۔

اس طرح مولانا عبدالحی لکھنوی جو کہ اساطین علمائے حنفیہ میں سے ہیں۔ التحقیق المجد شرح مؤطا امام محمد صفحہ ۸۷ پر لکھتے ہیں۔

القدر المحقق فی هذا الباب هو ثبوت الرفع و ترکه کلتیهما عن رسول الله ﷺ غیر أن رواة الرفع من الصحابة رضی الله عنهم جم غفیر و رواة الترک جماعة قلیلة مع عدم صحة الطرق عنهم إلا عن ابن مسعود رضی الله عنه وأصحابه بإسناد جید اذاً نختار أن الرفع لیس بسنة مؤکدة یلام تارکها إلا أن ثبوته عن النبی ﷺ أکثر وأرجح وأما دعوی نسخه کما صدر عن الطحاوی مغترا بحسن الظن بالصحابة التارکین و ابن همام والعینی من أصحابنا لیس بمبر هن علیه یشفی العلیل و یروی الغلیل۔

ترجمہ: وہ بات جو اس باب کی تمام احادیث پر نظر ڈالنے سے ثابت ہوتی ہے، یہ ہے۔ کہ رسول اللہ ﷺ سے رفع الیدین کا کرنا اور نہ کرنا دونوں ثابت ہیں لیکن رفع الیدین بیان کرنے والے راویوں کی ایک کثیر جماعت ہے اور ان کے راوی بھی نہایت ثقہ ہیں۔ اور نہ کرنے کی روایت چند ایک صحابہؓ سے مروی ہے۔ جب کہ ان کی اسناد بھی صحیح نہیں ہیں۔ البتہ حضرت ابن مسعود سے جو روایت آتی ہے وہ سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔ اس لئے ہمیں یہ بات پسند ہے کہ رفع الیدین ایسی سنت مؤکدہ نہیں ہے جس کے ترک کرنے پر کسی کو ملامت کیا جا سکے۔ ہاں البتہ ہمیں تسلیم ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے رفع الیدین روایت نقل کرنے والے صحابہ کرامؓ کی تعداد بہت زیادہ ہے اور ان کی بیان کردہ احادیث بہت صحیح ہیں۔ اس کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کرنا جیسا کہ طحاوی اور ابن ہمام اور عینی وغیرہ نے کیا ہے اس پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ جس سے بیمار تندرست ہو جائے اور پیاسا سیراب ہو جائے۔

اسی طرح مشہور حنفی عالم مولانا شوق نیموی ابکار المنن حاشیہ سنن ابن ماجہ صفحہ ۱۹۵ پر لکھتے ہیں: (ما جاء فیه ترک رفع الیدین عند الرکوع و عند رفع الرأس منه فلم یثبت بحدیث صحیح البتة و ما جاء منه فهو ضعیف غیر قابل للاستدلال)

ترجمہ: جن احادیث میں رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع الیدین نہ کرنا ثابت ہوتا ہے ان میں سے کوئی حدیث بھی صحیح نہیں ہے بلکہ وہ سخت ضعیف ہیں اور حجت کے قابل نہیں ہیں۔

اسی طرح مولانا انور شاہ کشمیری حاشیہ ابن ماجہ عربی میں لکھتے ہیں: (و اعلم أن أحاديث الرفع أثبت وأكثر ولكن نحن مقلد وأبي حنيفة فيجب علينا تقليد إمامنا) رفع الیدین کرنے کی احادیث بہت زیادہ ہیں۔ اور بہت زیادہ راویوں سے مروی ہیں اور صحیح بھی ہیں۔ لیکن ہم امام ابوحنیفہ کے مقلد ہیں اس لئے ہم پر امام صاحب کی تقلید واجب ہے۔

قائلینِ نسخ اور تارکینِ رفع کے دلائل اور ان کا تجزیہ

دلیل نمبر ا۔

حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث ہے (خرج إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم و نحن يعني رافعي أيدينا في الصلوة فقال اسكنو في الصلوة) اس حدیث کو احمد، ابوداؤد اور نسائی نے ذکر کیا ہے۔

احناف اس سے رفع یدین کا منع ہونا ثابت کرتے ہیں۔ کیونکہ آپ نے فرمایا ہے نماز میں سکون کے ساتھ کھڑا ہونا چاہئے۔ حالانکہ ہاتھوں کی اس حرکت سے منع کرنے کا تعلق سلام کے وقت ہاتھ اٹھانے سے ہے۔

جیسا کہ امام مسلم جلد نمبر ا صفحہ ۱۸۱ پر حدیث بیان کرتے ہیں اور اس میں صراحت ہے کہ صحابہ کرام سلام کے وقت اپنے ہاتھوں کو دائیں بائیں فضا میں لہرایا کرتے تھے۔ آپ نے انہیں دیکھ کر کہا تم کیوں ہاتھ اٹھاتے ہو جس طرح سرکش گھوڑے اپنی دُم اٹھاتے ہیں۔ تمام محدثین نے اس روایت کو باب السلام میں ذکر کیا ہے۔

اس حدیث کا رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع الیدین کرنے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جو کہ افصح العرب تھے عربی زبان کی باریکیوں اور الفاظ کے مدلولات کو اچھی طرح جانتے تھے۔ ایک عام آدمی کے نزدیک بھی رفع الیدین کا سرکش گھوڑوں کی دموں کے ہلانے سے کوئی تعلق نہیں۔ آپ ان کے ساتھ رفع الیدین کو کیسے تشبیہ دے سکتے تھے۔ معلوم ہوا کہ سلام کے وقت صحابہ کرام اس طرح ہاتھ لہراتے تھے جس سے آپ نے منع کیا ہے۔ اگر اس وجہ سے مطلق رفع الیدین کرنا مکروہ ہوتا تو نماز کی ابتداء میں بھی رفع الیدین کرنا مکروہ ہوتا۔ حالانکہ احناف کے نزدیک اس وقت رفع الیدین کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ نسائی کی روایت میں ہے (كنا نصلي خلف النبي ﷺ و نسلم بأيدينا) چنانچہ مشہور محقق علامہ سندھی حنفی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ (والحديث مسوق للنهي عن رفع الأيدي عند السلام ولا دلالة فيه على النفي عندالركوع و عند رفع الرأس عنه)

اس حدیث میں سلام کے وقت ہاتھ اٹھاتے سے منع فرمایا گیا ہے۔ رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع الیدین کا منع ہونا اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا۔ امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں اس حدیث سے رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع الیدین کی ممانعت ثابت کرنا صریح غلطی ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اسکنو فی الصلوۃ کا تعلق رفع الیدین عند السلام سے ہے۔ اس کی دوسری بڑی دلیل یہ ہے اگر اس

معنی عام ہوتا تو رفع الیدین عند افتتاح الصلوۃ اور تکبیراتِ عیدین، تکبیرِ قنوت اور تکبیراتِ جنازہ کے وقت بھی منع ہوتا، حالانکہ احناف بھی اس کے قائل ہیں۔

دلیل نمبر ۲۔

حضرت ابن مسعود کی روایت ہے۔

حدثنا عثمان ابن أبى شيبة، قال حدثنا وكيع عن شعبان عن عاصم يعنى ابن كليب عن عبدالرحمن ابن أسود عن علقمة قال قال عبدالله بن مسعود ألا أصلى بكم صلاة رسول الله و قال فصلى فلم يرفع يديه إلا مرةً (ابوداؤد صفحہ ۱۰۹)

جواب ا۔

یہ حدیث ضعیف ہے اور اس میں عاصم بن کلیب ضعیف راوی ہے۔ ابن مدینی کہتے ہیں: (لا يحتج به بما انفرد به۔) جس روایت کو عاصم بن کلیب اکیلا بیان کرے۔ اس سے حجت نہیں پکڑی جا سکتی کیونکہ وہ ضعیف راوی ہے۔ علامہ ابن عبدالبر التمہید میں لکھتے ہیں: (أما حديث ابن مسعود فانفردبه عاصم ابن كليب واضطرب فيه و ليس ممن يحتج به إذا انفرد فيه) کی روایت میں عاصم بن کلیب منفرد ہے وراس نے اس میں اضطراب کیا ہے۔ جب یہ منفرد ہوا تو اس کی روایت قابل حجت نہیں ہوتی۔

جواب ۲۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھول گئے ہیں جب کہ دوسری بہت سی باتوں کو بھول گئے تھے مثلاً رکوع کی حالت میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کی بجائے تطبیق کرتے تھے۔ معوذتین کو قرآن مجید میں سے نہیں سمجھتے تھے۔ اور ان کا مذہب تھا اگر تین آدمی ہوں اور جماعت کرانا چاہیں تو امام درمیان میں کھڑا ہو، یہاں بھی انہیں بھول لگ گئی ہے۔

جواب ۳۔

محدثین کا اصول ہے کہ مثبت نافی پر مقدم ہوتا ہے۔ احادیثِ رفع کی تعداد تواتر تک پہنچ چکی ہے اس لئے حضرت عبداللہ بن مسعود کا إلا مرةً ذکر کرنا کچھ وقعت نہیں رکھتا جب کہ إلا مرة کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ ہر موقع پر ایک مرتبہ ہی ہاتھ اٹھاتے تھے۔ شیعہ کی طرح دو دو یا تین تین مرتبہ نہیں کرتے تھے۔

جواب ۴۔

یہاں نفی نفسِ رفع کی نہیں ہے بلکہ مبالغہ کے ساتھ ہاتھ اٹھانے کی ایک سے زیادہ بار کی نفی ہے۔ حدیث کا معنیٰ ہے کہ آپ نماز کے شروع میں مبالغہ کے ساتھ ہاتھ اٹھاتے تھے اور رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت اس طرح کا مبالغہ نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ احمد اور ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ کی روایت بیان کی ہے۔ ان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلوة رفع يديه مدا۔ جب اللہ کے رسول ﷺ نماز کی طرف کھڑے ہوتے تو پہلی مرتبہ مبالغہ کے ساتھ ہاتھ بلند کرتے تھے گویا حضرت عبداللہ بن مسعود

کی روایت میں الا مرۃ کاتعلق رفع یدیه مداً کے ساتھ ہے۔ایک روایت میں حضرت ابنِ مسعود سے ثم لم یعد کے لفظ بھی مروی ہیں۔امام بخاری جزءرفع الیدین میں فرماتے ہیں کہ ثم لم یعد کا لفظ غیر محفوظ ہے۔ اس کی سند میں بھی عاصم بن کلیب ہے امام نووی خلاصہ میں فرماتے ہیں کہ محدثین نے اس کی تضعیف پر اتفاق کیا ہے امام بیہقی اپنی سنن جلد۲ صفحہ ۳۹ پر لکھتے ہیں، لم یثبت حدیث ابن مسعود امام ترمذیؒ نے اگرچہ اس حدیث کو حسن کہا ہے لیکن ان کا تساہل مشہور ہے۔

دلیل نمبر۳۔

حدثنا محمد بن صباح البزاز حدثنا شریف عن یزید ابن أبی زیاد عن عبدالرحمن ابن أبی لیلیٰ عن البراء إن رسول الله ﷺ کان إذا افتتح الصلوة رفع یدیه إلی قریب من أذنیه ثم لا یعود۔ (ابوداؤد)

اس حدیث کو دارقطنی نے بھی روایت کیا ہے۔اس کی سند میں یزید بن ابی زیاد ہے جو کہ ضعیف ہے۔اسے امام بخاری، احمد، ابوداؤد اور دارمی نے ضعیف کہا ہے۔حمیدی کہتے ہیں یزید، یزید کہ یزید روایتِ حدیث میں اپنی طرف سے الفاظ بڑھا دیتا ہے جس کی وجہ سے کچھ اعتبار نہیں۔

دلیل ۴۔

عن ابن عمر عن النبی ﷺ کان یرفع یدیه إذا افتتح الصلاة ثم لایعود (رواہ البیهقی)

حاکم کہتے ہیں یہ حدیث موضوع ہے امام زیلعی نصب الرأیہ جلد نمبر ا صفحہ ۴۰۴ پر اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔ قال الحاکم هذا باطل موضوع، حافظ ابن حجر درایہ میں لکھتے ہیں: قال البیهقی عن الحاکم هذا باطل موضوع و هو کما قال۔ انہوںؒ نے تلخیص میں فرمایا ہے۔ هومقلوب، موضوع۔ نیز اس روایت کو ابنِ عمر سے عبداللہ بن عون بیان کرتے ہیں۔ بعد والے راویوں کا کوئی علم نہیں ہے۔ جب کہ ابنِ عمر اور ابنِ عباس سے ایک جماعت نے رفع الیدین کرنے کی بہت سی روایات بیان کی ہیں۔صحابی کا عمل اس کی اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہیں ہوسکتا۔

دلیل نمبر۵۔

لا ترفع الأیدی إلا فی سبع مواطن۔ اس میں رکوع جاتے اور سر اٹھاتے وقت رفع الیدین کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ یہ حدیث طبرانی نے روایت کی ہے۔اس کی سند میں ابن ابی یعلیٰ منفرد ہے اور وہ سیئی الحفظ ہے۔

جواب ۲۔

یہ حدیث منقطع ہے کیونکہ حاکم نے مقسم سے صرف 4 احادیث بیان کی ہیں۔ یہ حدیث ان میں شامل نہیں۔ لہٰذا اس میں انقطاع ہے۔

دلیل ۶۔ دارقطنی اور بیہقی نے اپنی اپنی سنن میں اور ابن عدی نے الکامل میں ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ صليت مع رسول الله ﷺ و أبي بكرؓ و عمرؓ فلم يرفعوا أيديهم۔ اس میں محمد بن جابر منفرد ہے اور ضعیف ہے اسے امام احمد بن حنبل، ابن معین، ابوزرعہؒ بخاری، ابوحاتم، ابوداؤد، نسائی، ابن حبان اور دارقطنی نے ضعیف کہا ہے۔

باب وضع اليمنى على اليسرىٰ

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن قال مالك عن أبي حازم عن سهل بن سعد قال: كان الناس يُؤمَرون أن يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلاة۔ قال أبو حازم: لا أعلمه إلا ينمي ذلك إلى النبي ﷺ۔ قال إسماعيل: يُنمى ذلك و لم يقل ينمي۔

مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ لوگوں کو حکم دینے والے آنحضرت ہیں۔ (علی ذراعه) ابوداؤد اور نسائی نے وائل بن حجر سے روایت نقل کی ہے جس میں ہے (ثم وضع يده اليمنى على ظهر كفه اليسرىٰ والرسغ من الصاعد) یعنی دائیں ہاتھ کو بائیں کی کف (الٹی جانب سے) اور کلائی پر رکھتے اس طرح ابن خزیمہ کی وائل ہی سے روایت میں مزید یہ بھی ہے (انه وضعهما على صدره) کہ دونوں ہاتھ (مذکورہ کیفیت میں) سینے پر باندھتے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ یہ اضافہ میرے نزدیک معلول ہے (مگر معلول ہونے کا کوئی بھی سبب ذکر نہیں کیا سوائے اس کے کہ اس پر کسی کا عمل نہیں حالانکہ اگر روایت موجود ہے تو یقیناً عاملین بھی ہوں گے خود امام شافعی سے ایک روایت سینے پر ہاتھ باندھنے کی ہے) مسند احمد میں ھلب طائی سے بھی اس طرح منقول ہے زیادات المسند میں حضرت علی سے (تحت السرة) کا لفظ منقول ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ہمارے ہاں ناف کے نیچے اور امام شافعی سے مشہور قول ناف کے اوپر اور سینے کے نیچے ہے (یعنی سینہ اور ناف کے درمیان) ایک روایت سینے پر کی بھی ہے۔ امام احمد سے منقول ہے کہ: ان الکل واسع۔ سنن ابوداؤد، نسائی اور صحیح ابن السکن میں ابن مسعود سے مروی ہے کہ آنحضرت نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا کہ دائیں ہاتھ پر بایاں رکھا ہے۔ (فنزعها و وضع اليمنى على اليسرىٰ) اسے کھول کر دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھا۔ ہاتھ باندھنا جمہور کا مسلک ہے صرف ابن قاسم نے امام مالک سے ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھنا ذکر کیا ہے مگر مؤطا میں ہاتھ باندھنا ہی مذکور ہے ابن منذر وغیرہ نے ان سے ہاتھ باندھنا ہی نقل کیا ہے۔ (في الصلاة) یعنی حالت قیام میں۔ (قال أبو حازم) اسی سند کے ساتھ (لا أعلمه) کا مرجع سہل بن سعد ہیں۔ (یُنمی) صیغہ معلوم کے ساتھ بمعنی (یرفع و ینسب) (قال اسماعيل ينمىٰ ذلك الخ) یعنی صیغہ مجہول۔ مجہول کے ساتھ روایت مرسل شمار ہوگی مگر عبداللہ بن مسلمہ قعنبی نے معلوم کا صیغہ ذکر کیا ہے اس پر روایت مرفوع ہے۔ اسماعیل سے مراد، ابن ابی اویس شیخ بخاری ہیں۔ (لغت میں نمی اور انمی دونوں باب موجود ہیں اور ہم معنی ہیں)۔

باب الخشوع في الصلاة

خشوع دل کا فعل بھی ہے کہ اس میں خشیت طاری ہو اور مکمل توجہ ہو۔ جسم کا فعل بھی ہے کہ مکمل ساکن ہو رازی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ دونوں مراد ہیں۔ (غیر ضروری نقل وحرکت بال وداڑھی کھجانا، خارش کرنا کان اور ناک میں انگلی ڈالنا، جمائی لینا، بے جا کھانسی کرنا جو بطور خاص اہلحدیث مساجد میں عام وباء ہے اس خشوع کے منافی ہے)

حدثنا إسماعيل قال: حدثني مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: هل ترون قبلتي هاهنا؟والله ما يَخفى علي ركوعكم ولا خشوعكم، وإني لأراكم من وراء ظهري۔

یہ وہی اسماعیل بن ابی اویس ہیں جن کے حوالہ سے سابقہ روایت میں (یعنی) سے متعلق قول نقل کیا۔ یہ حدیث مع مباحث گذر چکی ہے۔

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا غندر قال: حدثنا شعبة قال: سمعت قتادة عن أنس بن مالك عن النبيﷺ قال: أقيموا الركوع والسجود، فوا الله إني لأراكم من بعدي۔ وربما قال۔ من بعد ظهري إذا ركعتم وسجدتم۔

اسماعیلی نے (ابو موسی عن غندر) کے حوالہ سے یہی روایت نقل کی ہے اس میں قتادہ نے بجائے عنعنہ کے (سمعت أنس بن مالك) ذکر کیا ہے۔(أقيموا الركوع) اکملوا کے معنی میں ہے اسماعیلی کی (معاذ عن شعبة) کی روایت میں (أتموا) کا لفظ ہے،(فوالله إني لأراكم من بعدي) اس پر بحث گذر چکی ہے داؤدی شارحِ بخاری نے (من بعدي) سے مراد بعداز وفات کا عجیب وغریب معنی لیا ہے حالانکہ امام بخاری نے دونوں حدیثیں ایک باب کے تحت لا کر معنی متعین کر دیا ہے اسی طرح مسلم نے دونوں حدیثیں ایک باب کے تحت ذکر کی ہیں اور حدیث انس میں ہے (من وراء ظهري) اس سے بعداز وفات کا قول مردود ہوا۔ اس حدیث میں اگرچہ خشوع کا لفظ مذکور نہیں مگر پہلے ذکر ہوا کہ (أقيموا) بمعنی (أتموا) اور (أكملوا) ہے ظاہر ہے رکوع اور سجود کا بطریق احسن اتمام واکمال، خشوع کو مستلزم ہے۔ ظاہری اعضاء اگر پرسکون ہوں گے تو یہ باطنی خشوع کی علامت ہے جتنی ہاتھ وغیرہ کی حرکت ہوگی اندرونی خشوع اور اطمیان اتناہی متاثر وناقص ہوگا بیہقی نے بسند حسن مجاہد سے روایت کیا ہے کہ ابن زبیر نماز میں اس طرح ہوتے تھے جیسے (کأنه عود) لکڑی ہوں بے حس وحرکت، بیان کیا کہ ان کے نانا جناب ابوبکر صدیق بھی اسی طرح نماز کی حالت میں ہوتے تھے۔ ظاہری اعضاء کے اسی سکون سے دل میں خشوع پیدا ہوتا ہے اور پوری توجہ رہتی ہے نووی کے مطابق اس امر پر اجماع ہے کہ خشوع کا یہ حکم استحبابی ہے اگر کسی میں اس کی کمی ہوگی تو ثواب میں بھی کمی آئے گی۔

ابن بطال کہتے ہیں کہ بقدر طاقت توجہ اور یکسوئی پیدا کرے، خیالات کا لانا جائز نہیں مگر ان کا آ جانا (غیر ارادی طور پر) ممکن ہے، جو تعوذ پڑھنے سے دور ہو جاتے ہیں۔ (ذاتی مشاہدہ کے مطابق بعض مساجد میں امام زیادہ طوالت کرتے ہیں اس سے مقتدیوں کے خشوع میں فرق پڑتا ہے جو قراءت وغیرہ سے فارغ ہو کر کوئی، ہاتھ سر یا داڑھی یا ناک وکان میں لے جاتا ہے۔ کوئی کھانسی کرتا ہے تو کوئی جمائی لیتا ہے، اعتدال بہترین راستہ ہے) محب طبری کا کہنا ہے کہ مجموعی اعتبار سے خشوع لازم ہے کبھی بعض ارکانِ نماز میں توجہ

بٹ بھی سکتی ہے (جو جلد دوبارہ قائم ہو جاتی ہے)۔
کسی سے آنجناب کے اس فرمان کہ میں تمہیں اپنے پیچھے سے دیکھتا ہوں، کے ساتھ خشوع کی طرف متوجہ کرنے کی حکمت دریافت کی گئی یعنی بجائے اللہ تعالی کی رؤیت کا حوالہ دینے کے خود اپنی رؤیت کا ذکر کیا جب کہ حدیث جبریل میں ہے (اعبداللہ کأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك) انہوں نے جواب دیا کہ آنحضرت کا اپنی رؤیت کا حوالہ دینا اس امر پر تنبیہ تھی کہ اللہ بھی انہیں دیکھ رہا ہے (یہ تو سب کو پتہ ہے کہ اللہ تعالی دیکھ رہا ہے مگر مشاہدہ یہی ہے کہ بچے کو اگر یہ علم ہو کہ والد یا استاذ کی نظریں اس پر لگی ہیں تو بہت خشوع اور سکون سے نماز پڑھے گا) دوسرا یہ کہ آنحضرت روزِ قیامت گواہی دیں گے اس لئے بھی اپنی رؤیت کا حوالہ دیا تا کہ لوگ آپ کے حسنِ شہادت کی خاطر مزید خشوع اپنے اندر پیدا کریں۔

باب ما يقول بعد التكبير

اس کے تحت دو احادیث لائے ہیں پہلی میں نماز کا افتتاح سورۃ فاتحہ کے ساتھ ہونے کا ذکر ہے جب کہ دوسری میں قراءت فاتحہ سے قبل ایک دعا پڑھنے کا بیان ہے چونکہ دعاء اور فاتحہ دونوں کا مقصد تقرب الی اللہ ہے دونوں میں رب سے مناجات ہے لہٰذا پہلی حدیث میں دعاء کی بجائے فاتحہ کا ذکر ہے اس سے کسی اور دعاء کے پڑھنے کی نفی نہیں ہے (یہ معنی بھی محتمل ہے کہ تکبیر کے بعد سنائی دینے والی پہلی چیز سورۃ فاتحہ تھی) اگلی حدیث میں زیادہ تفصیل ہے کہ الحمد اللہ سے قبل کچھ سکوت ہوتا جس میں (اللهم باعد) پڑھتے تھے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہمارے اور حنابلہ کے ہاں، مختار یہ ہے کہ تکبیر اولی کے بعد سبحانك اللهم الخ پڑھے مسلم میں ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمر نے بقصد تعلیم اسے بالجہر پڑھا۔ شافعی نے بخاری کی اس حدیث کی بناء پر اللهم باعد الخ کے پڑھنے کو اختیار کیا ہے اور یہی سند کے قوی ہونے کی بناء پر اولی ہے جبکہ ہمارا اور حنابلہ کا مختار، عمل کے عتبار سے کثیر ہے۔ امام مالک کے ہاں کوئی افتتاحی دعاء نہیں۔ انتھی

حدثنا حفص بن عمر قال: حدثنا شعبة عن قتادہ عن أنس: أن النبيﷺ وأبا بكر و عمر رضي الله عنهما كانوا يفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين۔

الحمد للہ سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہے۔ جو اس کے شروع میں بسملہ کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک اس سے سورہ فاتحہ (مع بسم الله) مراد ہے۔ (یعنی بسم اللہ پڑھنے کی نفی نہیں، یہاں صرف نام ذکر کیا ہے کہ الحمد للہ سے قراءت کا آغاز کرتے بسم اللہ طبعی طور پر اس میں شامل ہے) دوسروں (حنفیہ) نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا نام صرف (الحمد) ہے نہ کہ (الحمد لله رب العالمين) اس کا جواب دیا گیا کہ کہ بخاری نے فضائلِ قرآن میں ابوسعید بن علی کے حوالہ سے روایت نقل کی ہے کہ آنجناب نے انہیں فرمایا (ألا أعلمك أعظم سورة فى القرآن) اس میں ہے کہ (قال الحمد لله رب العالمين) لہٰذا یہ نام ہی ہے اور بسم اللہ اس میں شامل ہے، بہر حال اس سے بسم اللہ آہستہ پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی یعنی سنائی دینے والی آواز الحمد اللہ الخ سے آغاز کرتے تھے۔ کیونکہ اگلی حدیثِ ابی ہریرہ میں سکوت کا لفظ قراءت پر بولا ہے۔ شعبہ کے تلامذہ نے اس حدیث کی روایت کرتے ہوئے حدیث کے لفظ میں اختلاف کیا ہے۔ ایک جماعت نے (كانوا يفتتحون القراءة بالحمدالخ) جب کہ بعض نے (فلم اسمع أحداً منهم يقرأ ببسم الله الخ) روایت کیا مسلم میں اس طرح ہے۔ جب کہ ابن خزیمہ نے محمد بن جعفر کے حوالہ سے دونوں لفظ نقل کئے ہیں یہ اضطراب متن نہیں ہے بلکہ ان سے دونوں لفظ منقول ہیں کسی نے ایک، کسی نے دوسرا، کسی نے دونوں ذکر کئے ایک نے یہ بھی

روایت کیا کہ (فلم یکونوا یجھرون ببسم اللہ) گویا آہستہ پڑھنے کی نفی نہیں کی یہ سعید بن ابی عروبہ کے واسطہ سے نسائی میں ہے بعض دیگر طرق سے جن میں شعبہ موجود نہیں، معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف الفاظ حضرت انس سے ہے۔

بخاری نے (جزء القراءۃ) میں اور السراج اور ابوعوانہ نے اپنی اپنی صحیح میں (من طریق اسحاق بن أبی طلحۃ) اور السراج نے ثابت بنانی کے طریق سے بھی، ان ہر دو نے حضرت انس سے پہلا لفظ روایت کیا ہے جب کہ نسائی نے (من طریق منصور بن ذاذان)، ابن حبان نے (من طریق أبی قلابۃ)، طبرانی نے (من طریق أبی نعامۃ) ان سب نے حضرت انس سے دوسرا لفظ یعنی جس میں بالجہر بسم اللہ پڑھنے کی نفی ہے، روایت کیا ہے منصور بن ذاذان کی روایت میں ہے (فلم یسمعنا قراءۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم) تو اس سے پتہ چلا کہ نفیِ قراءت سے مراد نفیِ سماع ہے اور نفیِ سماع سے مراد (نفی جھر بقراءۃ البسملۃ) ہے۔ نہ کہ مطلقاً اس کے نہ پڑھنے کی نفی۔ جن روایات میں بالجہر بسملہ کا ذکر آیا ہے ان کو ان عدم جہر کی روایات پر اس بناء پر فوقیت دی جائے گی کہ ایک روایت کے مطابق بعض نے حضرت انس سے سوال کیا تھا کہ ہم بسم اللہ بآواز بلند پڑھیں یا الحمد سے آغاز کریں گو انہوں نے کہا تھا، (إنك لتسألني عن شيء ما أحفظه ولا سألني عنه أحد قبلك) یعنی مجھے اب یاد نہیں اور نہ کسی نے اس سے قبل یہ سوال کیا ہے۔ تو اس لحاظ سے مثبت کو نافی پر ترجیح ہوگی۔ (حضرت انس نے مطلقاً نفی نہیں کی بلکہ جیسا کہ ذکر ہوا بالجہر پڑھنے کی نفی کی ہے)۔ مزید کلام (باب جھر المأموم بالتأمین) میں آئے گی۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں ایک روایت کے مطابق بسملہ کا پڑھنا سنت ہے دوسری کے مطابق واجب (لیکن آہستہ پڑھے گا) مالکیہ نے اس باب کی پہلی حدیث کی بناء پر تکبیر کے بعد فاتحہ سے قبل کسی دعا کے پڑھنے کے ترک پر استدلال کیا ہے مگر دوسری حدیث ان کے موقف کو رد کرتی ہے۔ اسی لئے بخاری اسے لائے ہیں تا کہ پہلی حدیث کے مفہوم کا تعین کریں کہ اس سے مراد قراءت کے افتتاح کو واضح کرنا ہے۔ بقول علامہ انور ابوبکر ابن العربی نقل کرتے ہیں کہ امام مالک خود کوئی دعاء پڑھا کرتے تھے مگر لوگوں کو اس کا حکم نہیں دیا گویا دعاء پڑھنا ان کے ہاں استحبابی امر تھا۔ (جزء القراءۃ) کی روایت میں جو (بطریق عمرو بن مرزوق عن شعبۃ) ہے ابوبکر وعمر کے ساتھ حضرت عثمان کا ذکر بھی ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا عبدالواحد بن زياد قال: حدثنا عُمارة بن القَعقاع قال: حدثنا أبو زرعة قال: حدثنا أبو هريرة قال: كان رسول اللهﷺ يسكت بين التكبير و بين القراءة إسكاتة۔ قال: أحسبه قال: هُنية۔ فقلت:بأبي وأمي يا رسول الله، إسكاتك بين التكبير والقراءة ما تقول؟ قال أقول: اللهم باعدبيني و بين خطاياي كماباعدت بين المشرق والمغرب، اللهم نقني من الخطايا كماينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم اغسل خطاياي بالماء والثلج والبرد۔

سند میں ابوزرعہ سے مراد ابن عمرو بن جریر بجلی ہیں۔ ان کا نام ہرم یا عبدالرحمن یا عمرو یا جریر تھا (قسطلانی)۔ یسکت کی بابت ابن حجر کہتے ہیں کہ ہم نے یاء کی زبر کے ساتھ (ثلاثی) ہی ضبط کیا ہے مگر کرمانی نے یاء کی پیش (باب افعال) کے ساتھ بعض رواۃ کے حوالہ سے ذکر کیا ہے جوہری نے دونوں کا فرق کیا ہے کہ اگر آدمی کلام کرتے کرتے وقفہ کرے تو کہیں گے (تکلم الرجل ثم

سکت) اگر اسکی کلام کا اختتام ہو گیا یعنی پھر دوبارہ بات نہ کی تو کہیں گے (تکلم الرجل ثم أسکت) (آگے اسکاتہ افعال کا مصدر مذکور ہے جس سے یاء کی پیش زیادہ مناسب لگتی ہے) ویسے تو افعال کا مصدر بغیر تاء کے آتا ہے مگر شاذ طور پر تاء کے ساتھ بھی موجود ہے۔اس سے مراد تکبیر کے بعد اور قراءت سے قبل تھوڑا سا وقفہ (قال أحسبہ ھنیۃ) قال کا فاعل ابوزرعہ ہیں اس طریق سے ظن کا لفظ مذکور ہے جب کہ مسلم میں (بطریق جریر) اور ابن ماجہ میں (بطریق ابن فضیل) بغیر ظن یا تردد کے (و سکت ھنیۃ)) کا لفظ ہے مگر امام بخاری نے عبدالواحد بن زیاد کی یہ روایت اس وجہ سے اختیار کی ہے کہ تمام سند میں (حدثنا) کا لفظ ہے کرمانی کا کہنا ہے کہ اس کا مطلب ہے کہ یا تو اسکاتہ ذکر کیا یا (ھنیۃ) مگر ابن حجر کے نزدیک یہ امر واضح نہیں ہے بلکہ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ شک اس امر میں ہے کہ (اسکاتۃ) کی صفت (ھنیۃ) کے لفظ کے ساتھ بیان کی ہے یا نہیں، یعنی ھلکا سا وقفہ۔

ھنیۃ یاءِ مشدد کے ساتھ ہے اور تصغیر ہے عیاض اور قرطبی کہتے ہیں کہ مسلم کے اکثر رواۃ نے (ھنیئۃ) یعنی یاء کی بجائے ہمزۃ ذکر کیا ہے۔ جب کہ نووی کہتے ہیں ہمزہ کے ساتھ خطاً ہے اصل میں (ھنوۃ) ہے تصغیر کے (ھنیوۃ) ہوا۔ یاء اور واو کا اجتماع ہوا یاء کے ساکن اور مقدم ہونے کے سبب واو کو بھی یاء میں تبدیل کر کے ادغام کر دیا گیا۔ مسند اسحٰق اور حمیدی میں جریر کے حوالہ سے (ھنیھۃ) یعنی یاء کو ہاء میں تبدیل کر کے استعمال ہوا ہے (گویا یہ سب لغات ہیں اور صحیح ہیں)۔

(بأبی وأمی) باء محذوف سے متعلق ہے یا تو اسم ہے یعنی (أنت مفدی بأبی) یا فعل ہے یعنی (أنا أفدیك بأبی) بعض نے اس جملہ کا استعمال صرف آنحضرت کے ساتھ خاص کیا ہے۔(اسکاتك) مرفوع ہے کیونکہ مبتدا ہے۔مظہری شارح المصابیح کے نزدیک منصوب ہے کیونکہ فعلِ مقدر کا مفعول ہے یعنی (أسألك إسکاتك) لیکن عند الاکثر پیش کے ساتھ ہے۔حمیدی کی روایت میں ہے (ماذا تقول فی سکتتك بین التکبیر والقراءۃ) ابن بطال نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ یہ سکتہ اس لئے ہے کہ مقتدی فاتحہ پڑھ لے لیکن اس پر اعتراض وارد کیا ہے کہ پھر جواباً آنحضرت کو یہی فرمانا چاہئے تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ قول امام شافعی یا ان کے اصحاب سے معروف نہیں ہے مگر غزالی احیاء میں لکھتے ہیں کہ مقتدی اس سکتہ کے دوران فاتحہ پڑھ نے۔بعض علماء کے نزدیک امام سے قبل، فاتحہ پڑھنے کی کراھت ہے، زیادہ معروف یہ ہے کہ امام فاتحہ کی قراءت کے بعد کچھ دیر خاموشی اختیار کرے اور اس دوران مقتدی فاتحہ پڑھ لیں۔عیاض نے یہ شافعی سے نقل کیا ہے اور اسی پر شافعیہ کا عمل ہے اور اس کی بابت ابوداؤد میں حضرت سمرہ سے حدیث بھی مروی ہے۔

(باعد بینی الخ) اس مباعدۃ سے مراد جو برائیاں سرزد ہو چکیں ان کا محو اور جو ابھی تک نہیں ہوئیں ان سے بچاؤ ہے۔مجازاً یہ لفظ استعمال کیا کیونکہ اس کا اصل استعمال زمان و مکان کے بُعد کے لئے ہوتا ہے اسی لئے اس کو مشرق و مغرب کے تباعد سے تشبیہ دی گئی یعنی جس طرح ان کا باہمی ملاپ مستحیل ہے اسی طرح میرے اور گناہوں کے درمیان دوری ڈال دے۔ (نقنی) سے مراد بھی گناہوں کا محو اور زوال ہے یہ بھی مجاز ہے۔سفید کپڑے میں لگی میل کچیل یا داغ زیادہ نمایاں ہوتے ہیں، اس لئے اس سے تشبیہ دی (اسی طرح اگر سفید کپڑا بالکل دھلا ہوا اور داغ سے پاک ہے تو اس کی صفائی اور چمک بھی دوسرے رنگوں کی نسبت نمایاں ہوتی ہے)

(بالماء والثلج والبرد) ماء کے بعد ثلج اور برد کا ذکر تاکیداً ہے یا یہ دونوں (ماء) میں داخل ہیں مگر ابھی ہاتھوں نے ان کو نہیں چھوا اور استعمال میں نہیں لائے گئے۔ یہ خطابی کی شرح ہے ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ یہ نہایت غایت درجہ کی صفائی اور ستھرائی کی

تعبیر ہے کیونکہ کپڑے کو پانی سے دھو کر پھر مزید ثلج و برد سے صاف کیا جائے تو غایت درجہ کی صفائی حاصل ہوگی۔ان کے قول کے مطابق یہ بھی احتمال ہے ان تینوں کا ذکر اس آیت کے قبیل اور طرز پر ہو (واعف عنا واغفرلنا وارحمنا) یعنی اصل مراد ایک ہی ہے، تاکیداً اور تمام انواعِ رحمت کے حصول کی نیت سے تین الفاظ استعمال ہوئے اسی طرح اصل مراد پاکیزگی اور صفائی ہے غایت درجہ کے حصول کی خاطر ان تین الفاظ کا استعمال ہوا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ گناہوں کو بمنزلہ جہنم قرار دیا کہ وہ اس کا سبب ہیں اس کی حرارت بجھانے کو غسل سے تعبیر کیا اور اس کی حرارت کے اِطفاء کے لئے مبالغہ کے طور پر پانی سے آغاز کر کے زیادہ ٹھنڈی کرنے والی اشیاء یعنی ثلج اور برد کو ذکر کیا۔ایک اور احتمال کرمانی نے یہ ظاہر کیا ہے کہ مباعدہ مستقبل کے گناہوں کی نسبت ذکر کیا۔تنقیہ (نقنی) حال کے گناہو ں کی نسبت اور غسل ماضی کے گناہوں کی نسبت یعنی جو ابھی تک سرزد نہیں ہوئے ان سے بچاؤ مانگا جو حالیہ ہیں ان سے نجات مانگی اور جو ہو چکے ہیں ان کا ازالہ مانگا۔

تکبیر اور قراءت کے درمیان کئی ادعیہ احادیث میں آئی ہیں۔مسلم میں حضرت علی سے (وجهت وجهي الخ) مروی ہے لیکن اسے صلاۃ اللیل سے مقید کیا ہے یہی روایت شافعی اور ابن خزیمہ نے ذکر کر کے (اذا صلي المكتوبة) کا لفظ بھی ساتھ ذکر کیا ہے، ترمذی اور صحیح ابن حبان میں ابوسعید کی حدیث میں (سبحانك اللهم و بحمدك الخ) ہے بقول ابن حجر بخاری کی حدیثِ ابی ھریرہ اس باب میں اصح ہے۔اس حدیث کو ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب

بعض نسخوں میں یہ باب بلا ترجمہ ہے جب کہ بعض میں (باب) کا لفظ ساقط ہے۔لیکن حدیث کی سابقہ باب اور اس کے ترجمہ سے مناسبت نہیں بنتی لہٰذا (باب) کا لفظ ہونا زیادہ مناسب ہے اس سے سابقہ باب سے فصل کیا ہے۔

ایک مطابقت کرمانی نے ذکر کی ہے کہ دعائے افتتاح طولِ قیام کو مستلزم ہے چنانچہ اس روایت میں طولِ قیام کی بات ہوئی ہے۔ابن حجر کے بقول اس سے اچھی مطابقت ابن رشید نے ذکر کی ہے کہ جو حدیث کے لفظ (أي رب) کی ہے کہ (اللهم باعد) کی طرح یہ اگرچہ دعاء تو نہیں مگر مناجات ہے اس کے رحم و کرم کی طلب ہے تو اس طرح سابقہ باب سے یہ حدیث جوڑی جا سکتی ہے اس سے یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ دورانِ نماز مناجات کیلئے کوئی سے الفاظ یا عبارات استعمال کی جا سکتی ہیں بعض حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے ان کے ہاں صرف قرآنی الفاظ پر مشتمل دعائیں ہی پڑھی جا سکتی ہیں۔

حدثنا ابن أبي مريم قال: أخبرنا نافع بن عمر قال: حدثني ابن أبي مليكة عن أسماء بنت أبي بكر: أن النبي ﷺ صلى صلاة الكسوف، فقام فأطال القيام، ثم ركع فأطال الركوع، ثم قام فأطال القيام، ثم ركع فأطال الركوع، ثم رفع، ثم سجد فأطال السجود، ثم رفع، ثم سجد فأطال السجود، ثم قام فأطال القيام، ثم ركع فأطال الركوع، ثم رفع فأطال القيام، ثم ركع فأطال الركوع، ثم رفع فسجد فأطال السجود، ثم رفع، ثم سجد فأطال السجود، ثم انصرف فقال: قد دنت مني الجنة حتى لو اجترأت عليها لجئتكم بقطاف من قطافها، ودنت مني النار حتى قلت: أي رب و أنا معهم ؟ فإذا امرأة۔

حسبت أنه قال: تخدشها هرة، قلت: ماشان هذه؟ قالوا حبستُها حتى ماتت جوعاً، لاأطعمتها، ولا أرسلتها تأكل، قال نافع حسبت أنه قال: من خشيش أوخِشاش الأرض۔

(لحبئتكم بقطافٍ) ای (عنقود من عنا قیدها) یعنی اس کے گچھوں یا خوشوں میں سے ایک خوشہ۔ (فاذا إمرأة حسبت أنه قال) حسبت کا فاعل نافع بن عمر اور ضمیر کا مرجع ابن ابی ملیکہ ہیں۔ (خشیش أو خشاش الأرض) یعنی حشرات الارض۔ بقیہ مباحث (کتاب الکسوف) اور (صاحبة الهرة) کی بابت (بدء الخلق) میں بحث آئے گی۔ اسے نسائی اور ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے۔

باب رفع البصر إلى الإمام في الصلاة

وقالت عائشة: قال النبی ﷺ: فی صلاة الكسوف: فرأيت جهنم يحطم بعضها بعضاً حين رأيتمونی تأخرت۔

اس کی تشریح میں شاہ صاحب رقمطراز ہیں کہ اولی یہ ہے کہ مقتدی اپنے سجدے کی جگہ پر نظر رکھے مگر یہ باب لا کر اس کے لزوم کی نفی کی ہے اگر اس کی نظر (اتفاقی طور پر) امام کی طرف اٹھ گئی ہے تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ کہتے ہیں کہ متعدد مرتبہ امام بخاری کوئی ترجمہ لاتے ہیں کسی خاص (نقطہ کے ذکر) میں مگر مراد، ان کی عام (صورت یا مسئلہ) کا اثبات ہوتا ہے مثلاً یہاں اثبات اس امر کا کر رہے ہیں کہ لازم نہیں کہ مقتدی اپنے سجدے کی جگہ پر نظر جمائے رکھے اگر اس پر یہ لازم نہیں ہے تو ایک صورت یہ بن سکتی تھی کہ اس کی نظر امام پر ہو چنانچہ اس کے ذکر میں ترجمہ کے دوران حضرت عائشہ کی روایت معلقاً ذکر کی اس خاص (صورت اور حالت) کا ذکر کر کے مقصد ان کا عام کا اثبات ہے۔ اس معلق روایت سے یہ اخذ کیا کہ آنحضرت کی دوران نماز نظر سامنے دیوار کی طرف اٹھی جہاں آپ کے لئے جہنم نقش کیا گیا۔ اسی طرح صحابہ سے آپ نے فرمایا: (حين رأيتمونی تأخرت) گویا ان کی نظر بھی آپ پر تھی۔ ابن حجر ابن منیر کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ بغیر التفات کے اگر مقتدی امام پر نظر جما سکے تا کہ اپنی نماز کی اصلاح کرے تو یہ اقتداء کے مقاصد میں سے ہے (اس طرح بچے یا ناواقف اپنی نمازوں کی درستگی کر سکتے ہیں) ابن بطال کہتے ہیں کہ یہ امام مالک کی دلیل ہے جن کے نزدیک مقتدی کی نظر قبلہ کی طرف ہونی چاہئے (نہ کہ موضع سجدہ کی طرف) جب کہ شافعیہ اور حنفیہ کے ہاں موضع سجدہ پر ہونا مستحب ہے۔ کہ یہ باعثِ خشوع ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ امام اور مقتدی کا فرق کیا جائے۔ امام کے لئے یہی مستحب ہے کہ اپنی سجدہ گاہ پر نظر رکھے جب کہ مقتدی، اپنے امام کی طرف، تا کہ اصلاح کر سکیں اور اقتداء اچھی طرح ہو سکے جب کہ منفرد بھی سجدہ کی جگہ پر نظر رکھے۔ (وقالت عائشة الخ) اسے مصنف نے (أواخر الصلاة) میں (باب اذا انفلتت الدابة) کے تحت ذکر کیا ہے۔

حدثنا موسىٰ قال: حدثنا عبدالواحد قال: حدثنا الأعمش عن عمارة بن عمير عن أبي معمر قال: قلنا لخباب: أكان رسول الله ﷺ يقرأ في الظهر والعصر؟ قال: نعم قلنا: بم كنتم تعرفون ذاك؟ قال: باضطراب لحيته۔

موسی سے مراد ابن اسماعیل جب کہ عبدالواحد بن زیاد ہیں۔ (باضطراب لحيته) یہ محلِ ترجمہ ہے یعنی ان کی نظر آپ کی

داڑھی مبارک پر پڑتی تھی جس سے انہیں اندازہ ہوا کہ آپ ظہر وعصر میں قراءت فرماتے ہیں۔اسے الصلاۃ میں بھی نقل کیا ہے۔علاوہ ازیں ابوداؤد ونسائی اور ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے۔

حدثنا حجاج حدثنا شعبة قال:أنبأنا أبو إسحاق قال: سعمت عبدالله بن يزيد يخطب قال: حدثنا البراء و كان غير كذوب أنهم كانوا إذا صلوا مع النبيﷺ فرفع رأسه من الركوع قاموا قياما حتى يرونه قد سجد۔

یہ حجاج ابن منہال ہیں ایک اور راوی حجاج بن محمد ہیں مگر ان سے بخاری کا سماع نہیں۔اس حدیث پر (باب متى يسجد) بحث ہو چکی ہے۔کے تحت، یہاں محلِ ترجمہ (حتى يرونه يسجد) ہے

حدثنا إسماعيل قال: حدثني مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال: خَسفت الشمس على عهد رسول اللهﷺ، فصلى، قالوا: يا رسو ل الله رأيناك تناولُ شيئا في مقامك، ثم رأيناك تكعكعت۔ قال: إني أُريت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا۔

اس کی مناسبت بھی ظاہر ہے (رأينا ك تناول الخ) تناول مضارع کا صیغہ ہے، ایک تاء تسھیلاً حذف کر دی گئی۔

حدثنا محمد بن سنان قال: حدثنا فليح قال: حدثنا هلال بن علي عن أنس بن مالك قال:: صلى النبي ﷺ، ثم رقا المنبر فأشار بيديه قِبل قبلة المسجد ثم قال: لقد رأيت الأن۔ منذ صليت لكم الصلاة۔ الجنة والنار ممثَلَتين في قبلة هذا الجدار فلم أر كاليوم في الخير والشر۔ ثلاثا۔

(لقد رأيت الا ن) اس جملہ سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے اس میں اگرچہ مقتدیوں کا یعنی صحابہ کرام کا ذکر نہیں ہے لیکن اگر امام کیلئے سامنے دیکھنا ثابت ہو گیا تو مقتدیوں کے لئے بھی بجائے سجدہ گاہ کے اپنے سامنے نظر کرنا بھی جائز ثابت ہوا ویسے بھی سابقہ روایات میں اس کا اثبات ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ صحابہ کرام کا آپ کی طرف مسلسل نظر جمائے رکھنا ثابت نہیں ہے بلکہ چونکہ آپ کی طرف سے خلاف معمول حرکت ظاہر ہوئی کہ آپ آگے بڑھے پھر پیچھے پلٹے اس پر ان کی نظر آپ کی طرف اٹھ گئی (اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مقتدی ادھر ادھر تانک جھانک سکتے ہیں، اصل یہی ہے کہ اپنے سجدہ کی جگہ نظر رکھیں بوقت ضرورت امام کی طرف دیکھ سکتے ہیں مثلاً اگر امام بآواز بلند تکبیر کہنا بھول گیا تو اس کی طرف دیکھ کر اگلے رکن نماز میں جائیں گے، دوسرا یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس باب کے تحت جتنی روایات ذکر کی ہیں ان میں صحابہ کرام کا بطور مقتدی صرف امام یعنی آنحضرت کی طرف نظریں اٹھانا مذکور ہے اور وہ بھی ایک خلافِ معمول امر کے سبب، لہٰذا بے جا و بلا ضرورت نظریں ادھر ادھر کرنا جائز نہیں ہے اس سے خشوع کی نفی ہوتی ہے)

باب رفع البصر إلى السماء في الصلاة

بقول ابن بطال حالتِ نماز میں آسمان کی طرف نگاہ بلند کرنا بالاجماع مکروہ ہے عیاض کہتے ہیں اس سے قبلہ سے اعراض اور

ہیئتِ نماز سے خروج ظاہر ہوگا۔ لہٰذا مکروہ ہے، خارج نماز میں دعاء کے دوران آسمان کی طرف دیکھنے کی بابت اختلاف ہے شریح اور ایک گروہ نے اسے بھی مکروہ قرار دیا ہے اکثر کے ہاں جائز ہے کیونکہ دعاء کا قبلہ آسمان ہے جس طرح نماز کا قبلہ، کعبہ ہے شاہ صاحب اس کے تحت ذکر کرتے ہیں کہ التفات تین طرح کا ہے۔

(۱) آنکھ کے گوشہ سے بغیر رخسار یا گردن گھمائے یمین و یسار کچھ دیکھ لینا۔

(۲) رخسار گھما کر لیکن گردن کو حرکت دیئے بغیر دیکھنے کی کوشش کرنا اور۔

(۳) رخسار اور گردن دونوں گھما کر دیکھنا۔ پہلی طرح جائز ہے کوئی حرج نہیں۔

آنخضرت کر لیتے تھے۔ دوسری طرح حرام ہے مگر نماز باطل نہیں ہوتی، جب کہ تیسری طرح دیکھنے سے نماز باطل ہوگی۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: أخبرنا يحي بن سعيد قال: حدثنا ابن أبي عروبة قال: حدثنا قتادة أن أنس بن مالك حدثهم قال: قال النبي ﷺ : ما بال أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في صلاتهم ؟ فاشتد قوله في ذلك حتى قال: لَيَنتهن عن ذلك أو لَتُخطفن أبصارُهم۔

(قال قال النبي ﷺ الخ) عبدالرزاق نے اس روایت کو (بطريق معمر عن قتادة) مرسل بیان کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں، سعید، معمر کی نسبت قتادہ کی حدیث سے زیادہ واقف ہیں جب کہ السراج کی روایت کے مطابق (همام عن قتادة) کی متابعت بھی ہے (یعنی انہوں نے بھی سعید کی طرح مرفوعاً ذکر کیا ہے نہ کہ معمر کی طرح مرسلا) (في صلاتهم) مسلم کی حدیث ابی ھریرہ میں (عند الدعاء) کا لفظ بھی ہے گویا اصلاً کراہت نماز میں دعاء کے وقت (اگر دعا کرے یا دعائے قنوت وغیرہ) آسمان کی طرف نگاہ بلند کرنے کی ہے مگر ابن ماجہ اور ابن حبان نے ابن عمر سے اس قید کے بغیر روایت کیا ہے مسلم کی جابر بن سمرہ سے روایت بھی بلا قید ہے اسی طرح طبرانی کی ابوسعید خدری سے اور کعب بن مالک سے روایت بھی بلا قید ہے عند الدعاء کی قید اس وجہ سے کہ یہ وہ وقت ہے جب اس کی نظر شدتِ گریہ سے آسمان کی طرف اٹھ سکتی ہے (چونکہ خارج نماز عموماً دعا کرتے وقت نگاہ اٹھ جاتی ہے، لہٰذا بطور خاص اس کا ذکر کر دیا باقی نماز میں تو عموماً نگاہ آسمان کی طرف نہیں اٹھتی گویا مطلب یہ نہیں کہ صرف دعاء فی الصلاۃ کرتے ہوئے نظر آسمان کی طرف نہیں اٹھنی چاہئے یہ صرف تغلیباً ذکر کر دیا ورنہ باقی نماز میں بھی منع ہے)۔

ابن ابی شیبہ نے (هشام بن هسان عن محمد بن سيرين) کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ (كانوا يلتفتون في صلاتهم) نماز میں (کچھ) التفات یعنی تانک جھانک کر لیتے تھے حتی کہ آیت نازل ہوئی (قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون) اس پر ایسا کرنا بند کر دیا اور نظروں کو سجدہ گاہ پر جمائے رکھنا پسند کرتے تھے۔ (لينتهن) مستملی اور حموی کے نسخوں میں مجہول جبکہ باقیوں کے ہاں معلوم پڑھا گیا ہے یعنی یاء کی زبر اور ھاء کی پیش کے ساتھ۔ (أو لتخطفن أبصارهم) مسلم میں جابر بن عروہ سے روایت میں ہے (أو لا ترجع إليهم) یعنی أبصارهم۔ اس سے کیا مراد ہے، اس میں اختلاف ہے ایک قول کے مطابق یہ وعید ہے پس فعلِ مذکور حرام ہے۔ ابن حزم کے نزدیک نماز ٹوٹ جائے گی۔ ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس طرح ان فرشتوں کے انوار کے سبب جو آسمان سے اس سے آتے ہیں آنکھیں جا بھی سکتی ہیں یعنی بینائی ختم ہوسکتی ہے جیسا کہ (فضائلِ

القرآن سین) اسید بن حضیر کی روایت میں ذکر ہے۔(أو) تخییر کے لئے ہے جس طرح قرآن میں ہے(تقاتلو نهم أو يسلمون) یعنی یا تو تم ان سے لڑو گے یا وہ صلح کر لیں گے، گویا دونوں میں سے ایک کام ضرور ہو گا۔

باب الالتفات في السماء

امام بخاری نے حکم ذکر نہیں کیا ہے مگر اس کے تحت ذکر کردہ روایت سے کراہت ظاہر ہوتی ہے جمہور نے اسے تنزیہی قرار دیا ہے۔(شاہ صاحب کی سابقہ باب کے تحت مذکورہ تقریر اس سے بھی متعلق ہے) اہلِ ظاہر کے نزدیک بلا ضرورت التفات حرام ہے۔ صراحۃً التفات کی کراہیت میں متعدد احادیث ہیں مگر وہ امام بخاری کی شرط پر نہیں اس لئے ان کا ذکر نہیں کیا مثلاً احمد اور ابن خزیمہ کی ابو ذر سے مرفوعاً (لا يزال الله مقبلا على العبد في صلاته ما لم يلتفت فإذا صرف وجهه عنه انصرف) حارث اشعری کی روایت میں بھی اسی طرح کے الفاظ ہیں، مزید یہ ہے(فإذا صليتم فلا تلتفتوا) یہ بھی مسند احمد وصحیح ابن خزیمہ میں ہے ابو ذر کی روایت ابوداؤد اور نسائی میں بھی ہے۔ترمذی میں حضرت انس سے بھی مرفوعاً اس کی نہی کے بارہ میں روایت ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا أبو الأحوص قال: حدثنا أشعث بن سُليم عن أبيه عن مسروق عن عائشة قالت: سألت رسول الله ﷺ عن الالتفات في الصلاة فقال: هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد۔

سند میں اشعث بن سلیم اپنے والد سلیم ابوالشعثاء المحاربی سے روایت کنندہ ہیں اس سند پر ابوالاحوص کی موافقت ابن خزیمہ میں شیبان نے، نسائی میں زائدہ نے، اور صحیح ابن حبان میں مسعر نے کی ہے جب کہ اسرائیل نے ان مذکور رواۃ کے برخلاف (عن أشعث عن أبي عطية عن مسروق) روایت کی ہے اسی طرح بیہقی میں (معمر عن أشعث عن أبي وائل) ہے۔نسائی نے (من طريق عمارة بن عمير عن أبي عطية عن عائشة) یعنی مسروق کے واسطہ کے بغیر بھی نقل کی ہے۔ممکن ہے اشعث کے اس روایت میں دو شیخ ہوں ان کے والد اور ابوعطیہ۔اور ابوعطیہ نے مسروق سے اس کی روایت کے ساتھ بعد ازاں حضرت عائشہ سے بلا واسطہ بھی یہ حدیث سنی ہو، بیہقی کی روایت کو جس میں اشعث کے شیخ ابو وائل ہیں، ابن حجر شاذ قرار دیتے ہیں کہتے ہیں۔ (لأنه لا يعرف من حديثه)

حدثنا قتيبة قال: حدثنا سفيان عن الزهري عن عروة عن عائشة: أن النبي ﷺ صلى في خميصة لهاأعلام فقال: شغلتني أعلام هذه، اذهبوا بها إلى أبي جَهم وأتوني بأنبجانية۔

(باب إذا صلى في ثوب له أعلام) کے تحت یہ حدیث ذکر ہو چکی ہے یہاں اس کے ذکر کی مناسبت یہ بنتی ہے کہ اپنے کپڑے کے نقش وغیرہ پر نمازی کی نظر پڑنا ایسے ہی ہے جیسے اس نے التفات کیا ہو(یعنی نظر بجائے سجدہ گاہ یا امام پر ہونے کے اپنے کپڑے کے کسی حصہ پر گئی ہے) اس سے بھی خشوع میں فرق پڑا اسی لیے اس کو (شغلتنی) سے تعبیر کیا ہے۔بہر حال ایک بات یہ ثابت ہوئی کہ اس طرح نظر کا کسی چیز پر پڑنا نماز کے بطلان کا موجب نہیں ہے کیونکہ آپ نے نماز نہیں دہرائی۔

باب هل يلتفت لأمرينزل به، أو يرى شيئا أو بُصاقا في القبلة

وقال سهل : التفت أبو بكر رضي الله عنه فرأى النبيﷺ۔

فی القبلۃ بظاہر بصاقا سے متعلق ہے۔ یہ باب لا کر یہ واضح کر رہے ہیں کہ بلاضرورت اور تأمل کے ساتھ ادھر ادھر دیکھنا خشوع کے منافی ہے مگر ضرورت کے تحت اور نیز غیر ارادی طور پر اور اچٹتی ہوئی نظر پڑ سکتی ہے یہ خلاف خشوع نہیں ہے (کیونکہ اس طرح کی نظر فوراً اپنی جگہ واپس آ جائے گی) (و قال سهل) یہ ابن سعد ہیں اور (باب من دخل ليؤم الناس) کے تحت گذر چکی حدیث کا حصہ ہے۔ وجہ دلالت یہ ہے کہ آنجناب نے اس التفات پر ابو بکر کو نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا گویا یہ ذرا سا التفات (کن انکھیوں سے) ضرورت کے تحت تھا۔

حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا ليث عن نافع عن ابن عمر أنه قال: رأى النبي ﷺ نُخامة في قبلة المسجد و هو يصلي بين يدى الناس فحتّها، ثم قال حين انصرف : إن أحدكم إذا كان في الصلاة فإن الله قِبل وجهه، فلا يتنخمن أحد قِبل وجهه في الصلاة رواه موسى بن عقبة وابن أبي رَواد عن نافع۔

(بين يدى الناس) (يصلى) یا (رأى) کا متعلق بھی ہو سکتا ہے۔ (فحتها ثم قال حين انصرف) بظاہر یہ کام دوران نماز کیا سابقہ روایت جو (مالك عن نافع) سے تھی اس میں یہ ذکر غیر مقید تھا۔ ابواب القبلہ میں یہ روایت اور دیگر اس طرح کی جتنی روایات آئی ہیں، سب میں حالتِ نماز کا ذکر نہیں ہے۔ (رواه موسىٰ بن عقبة و ابن أبى رواد عن نافع) موسیٰ کی روایت مسلم میں ہے جب کہ ابن ابی رواد کی روایت کو احمد نے عن عبدالرزاق (عن عبدالعزيز بن أبى رواد) کے حوالہ سے موصول کیا ہے اس میں تصریح ہے کہ ازالہ اور صفائی کا کام نماز سے فراغت کے بعد کیا تھا۔

حدثنا يحى بن بكير قال: حدثنا ليث بن سعد عن عُقيل بن ابن شهاب قال: أخبرني أنس قال: بينما المسلمون في صلاة الفجر لم يفجأهم إلا رسول اللهﷺ كشف ستر حجرة عائشة فنظر إليهم و هم صفوف، فتبسم يضحك، ونكص أبو بكر رضي الله عنه على عقبيه ليصل له الصف، فظن أنه يريد الخروج، و همّ المسلمون أن يفتتنوا في صلاتهم، فأشار إليهم أتموا صلاتكم، فأرخى الستر، وتوفي من آخر ذلك اليوم۔

یہ حدیث (باب أهل العلم والفضل أحق بالامامة) کے تحت گذر چکی ہے ابن بطال کہتے ہیں کہ اس باب سے مطابقت یہ بنتی ہے کہ آنحضرت نے جب حجرہ شریفہ کا پردہ سرکا کر صحابہ کو حالتِ نماز میں ملاحظہ فرمایا صحابہ کرام خوشی سے نہال ہوئے جناب ابو بکر نے پیچھے ہٹنا چاہا کہ کہ آپ تشریف لا رہے ہیں۔ (فأشار إليهم الخ) آپ نے اشارہ کیا کہ نماز جاری رکھیں اور پردہ گرا دیا گویا صحابہ کرام کی نظریں آپ کی جناب اٹھیں اور آپ کا اشارہ دیکھا ابن حجر کہتے ہیں کہ مسجد نبوی میں حجرہ عائشہ قبلہ سے بائیں طرف

ہے اس سے ظاہر ہوا کہ صحابہ کرام نے واضح التفات کیا۔ اس کے باوجود اعادہ کا حکم نہیں دیا لہٰذا ضرورت کے تحت (شاہ صاحب کی تقریر کے مطابق آنکھ کے گوشہ سے) التفات کرنا جائز ہے۔ (صحابہ کرام کا یہ طرزِ عمل ایک استثنائی صورتِ حال ہے' چونکہ آنجناب ﷺ کچھ دنوں سے حجرہ مبارکہ سے باہر تشریف لا کر جلوہ افروز نہ ہوئے تھے' صحابہ کرامؓ نہایت بے کل اور بے چین تھے' ان کی بے قراری اور بے تابی تمام حدیں پھلانگ چکی تھی۔ اس بیماری کے ایام میں مسجد نبوی میں ہمہ وقت مرد و زن جمع رہتے اور نگاہیں رخِ مصطفیٰ کی تلاش میں بھٹکتی رہتیں اور ان میں آنسو جھرنوں کا منظر پیش کرتے۔ اچانک جب اثنائے نماز فجر سرورِ کائنات ﷺ نے حجرے کا پردہ سرکا کر چہرہ اقدس نمودار کیا تو بے اختیار نگاہیں قبلہ نماز سے ہٹ کر قبلہ کائنات کی طرف پھر گئیں۔

ہر موئے تن پہ اک آنکھ لگی ہو
اور مرکزِ نظر چہرہ اقدس نبی ہو

دلہائے بے تاب مدت سے صدا لگا رہے تھے:

حجرے تو مسجد آؤ ڈھولن — نوری جھات دے کارن سارے سکن
دو جگ اکھیاں دا فرش کرن — سب انس و ملک حوراں پریاں
انہاں سکدیاں تے کرلاندیاں تے — لکھ واری صدق جاندیاں تے
انہاں بردیاں مفت وکاندیاں تے — شالا آون وت بھی اوہ گھڑیاں
سبحان الله ما اجملك — ما احسنك ما اكملك
کتھے مہر علی کتے تیری ثنا — گستاخ اکھیں کتھے جا اڑیاں)

باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها في الحضر والسفر، وما يُجهَر فيها و ما يُخافَت

ما یجہر اور ما یخافت دونوں مجہول کے صیغے ہیں۔ اور یہ صلوات سے متعلق ہے گویا قراءت کا وجوب جہری و سری ہر قسم کی نمازوں کے لئے ہے۔ امام بخاری نے قراءت (فاتحہ) کے وجوب کی بابت اپنا مسلک مفصلا ذکر کرنے کی خاطر رفع الیدین کی طرح ایک جزء تصنیف کیا ہے آگے ذکر ہوگا۔ بعض سے سری نمازوں میں بھی مقتدی کی قراءت کے عدمِ وجوب کا ذکر منقول ہے۔ شاہ صاحب کے مطابق ابن عباس بھی ان میں شامل ہیں جو کہتے ہیں کہ سری نمازوں میں بھی مقتدی خاموش کھڑا رہے۔ حنفیہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ سری میں بھی مقتدی پر واجب نہیں بلکہ امام کی قراءت اس کے لئے کافی ہے۔ علامہ انور نے اس موضوع پر بھی ایک مستقل تصنیف فصل الخطاب فی مسئلۃ ام الکتاب، کے نام سے تصنیف کی ہے فیض الباری میں چند چیدہ چیدہ نقاط موجود ہیں۔ امام ابوحنیفہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ جہری نمازوں میں قراءتِ فاتحہ سے منع کرتے ہیں سری میں اجازت دیتے ہیں صاحب ھدایہ نے محمد بن حسن سے یہی نقل کیا ہے اگرچہ ابن ھمام نے اس کا انکار کیا ہے۔ ایک جگہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ مقتدی کو قراءت فاتحہ کی ''اجازت

مرجوحۃ'' ہے یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ اس کے لئے قراءتِ فاتحہ رخصت ہے عزیمت نہیں۔
(باقی فریقین کے تفصیلی موقف اور ادلہ کی بابت طرفین کے بعض علمائے برصغیر نے مستقل کتب تصنیف کی ہیں مثلا وجوبِ قراءت میں حضرت العلام عبدالرحمٰن مبارک پوریؒ، حضرت حافظ محمد گوندلویؒ، حضرت حافظ عبداللہ روپڑیؒ اور عصر حدیث میں مولانا ارشادالحق اثری کی تصانیف۔ مثلا حضرت مبارک پوری کی تحقیق الکلام فی وجوب قراءۃ الفاتحۃ خلف الامام۔ حضرت حافظ گوندلوی کی خیر الکلام، حضرت روپڑی کی الکتاب المستطاب اور مولانا اثری کی توضیح الکلام، اس طرح علمائے حنفیہ میں سے مولانا عبدالحی لکھنویؒ کی امام الکلام، اس میں وہ لکھتے ہیں کہ مجھے کسی کتاب سے امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کی حرمت یا کراہت کی کوئی شافی وکافی دلیل نہیں ملی علامہ انور کی کتاب کا ذکر ہو چکا ہے۔ معاصرین میں سے مولانا سرفراز صفدر صاحب کی احسن الکلام)

حدثنا موسى قال حدثنا أبو عوانة قال حدثنا عبدالملك بن عمير عن جابر بن سمرة قال شكى أهل الكوفة سعدا إلى عمر رضى الله عنه فعزله واستعمل عليه عمارا فشكوا حتى ذكروا أنه لا يحسن يصلى فأرسل إليه فقال يا أبا اسحاق إن هولآء يزعمون أنك لا تحسن تصلى - قال أبو اسحاق : أما أنا والله فإنى كنت أصلى بهم صلاة رسول الله ﷺ ما أخرِم عنها ، أصلى صلاة العشاء فأركُد فى الأولیین وأُخف فى الأخریین - قال: ذاك الظن بك يا أبااسحاق - فأرسل معه رجلا - أورجالا - إلى الكوفة فسأل عنه أهل الكوفة ، ولم يَدعْ مسجدا إلا سأل عنه ، ويثنون معروفا ، حتى دخل مسجدا لبنى عبس - فقام رجل منهم يقال له أسامة بن قتادة يكنى أبا سعدة قال : أما إذ نشدتنا فإن سعدا كان لا يسير بالسرية، ولا يقسم بالسوية ، ولا يعدل فى القضية - قال سعد : أما والله لأدعون بثلاث : اللهم إن كا ن عبدك هذا كاذبا قام رياء وسمعة فأطل عمره وأطل فقره وعرّضه بالفتن وكان بعدُ إذا سئل يقول شيخ كبير مفتون أصابتنى دعوة سعد قال عبدالملك أنا رأيته بعد قد سقط حاجباه على عينيه من الكبر وإنه ليتعرض للجوارى فى الطرق يغمضهن -

موسیٰ سے مراد ابن اسماعیل ہیں۔ راوی حدیث جابر اور ان کے والد سمرہ دونوں صحابی ہیں۔ مسند احمد میں ابن عیینہ نے عبدالملک کی ان سے سماع کی صراحت کی ہے۔ (شکا.......... سعدا) سعد بن ابی وقاص مراد ہیں اور وہ جابر راوی حدیث کے ماموں تھے۔ مراد بعض اہل کوفہ ہیں مجازاً کل بول کر بعض مراد لیا ہے۔ صحیح ابی عوانہ میں (زائدة عن عبدالملك) کے واسطہ سے (ناس من أهل الكوفة) ذکر ہے طبرانی کی روایت میں ان میں سے کچھ کے نام بھی ہیں مثلا جراح بن سنان، قبیصہ، اور اربد، عسکری نے الاوائل میں اشعث بن قیس کا ذکر بھی کیا ہے۔ کوفہ کا شہر فتح عراق (۱۴ ھج) کے بعد حضرت سعد نے ہی ۱۷ھ میں بسایا تھا اور اس کے عامل چلے آ رہے تھے۔ تا آنکہ سن ۲۱ھ میں مذکورہ اختلاف واقع ہوا جس پر حضرت عمر نے فتنہ سے بچتے ہوئے انہیں معزول کر دیا

(واستعمل علیهم عماراً) ان کی جگہ عمار بن یاسر کو عامل مقرر کر دیا۔ان کے ذمہ نمازوں کی امامت تھی جب کہ بیت المال پر ابن مسعود اور مساحتِ ارض پر سہل بن حنیف تھے چونکہ یہاں نماز کا تذکرہ ہے لہٰذا صرف عمار ہی کا ذکر کیا۔(فشکوا) فاء عاطفہ نہیں بلکہ تفسیر یہ ہے یعنی ان کی شکایت کا تعلق حضرت سعد سے تھا اگر عاطفہ تصور کریں تو اس کا تعلق عمار سے بنتا ہے جو صحیح نہیں۔معمر کی سابقہ روایت میں اس کی صراحت ہے۔(حتی ذکروا أنه الخ) منجملہ شکایات کے ایک یہ بھی تھی کہ وہ نماز اچھے طریقے سے نہیں پڑھتے۔ زبیر بن بکار کتاب النسب میں ذکر کرتے ہیں کہ ان کی تمام شکایات تحقیق ہونے پر غلط ثابت ہوئیں۔اس کی تائید حضرت عمر کے اس قول سے ہوتی ہے کہ (فإني لم أعزله من عجز ولا خيانة) یہ قول مناقب عثمان میں ذکر ہوگا۔

(فأرسل الخ) ایلچی کا نام محمد بن مسلمہ تھا،ابواسحق،سعد کی کنیت تھی ان کے بڑے بیٹے کا نام تھا۔(أما أنا)أما تقسیم کے لئے ہوتا ہے کلام کا پہلا جزو مقدر ہے یعنی (أما هم فقالوا ما قالوا أما أنا الخ) (ما أخرم) ای ما انقص،کوئی کوتاہی نہیں کرتا۔ (صلاة العشاء) چونکہ یہ نیند اور آرام کا وقت ہوتا ہے اسلئے بطور خاص اس نماز کا ذکر کیا یعنی عشاء میں بھی کوئی جلدی یا کوتاہی نہیں کرتا بلکہ آنحضرت کے طریق پر عمل پیرا ہوں (باقی نمازوں میں تو بالاولی کوئی نقص نہیں کرتا) یہ بھی ممکن ہے کہ نماز کی بابت ان کا شکوہ عشاء کے بارہ میں تھا۔(فأركد) یعنی لمبی قراءت کرتا ہوں اصل معنی (أقيم طويلا) رکوع وسجود کے طول کے ساتھ بھی اس کا تعلق ہوسکتا ہے (أخف) سے مراد مختصر قراءت ہوگی۔مسلم کی روایت میں ہے کہ حضرت سعد نے یہ بھی کہا تھا (أتعلمني الأعراب الصلاة) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شکایت کرنے والے اہل علم و امتیاز میں سے نہ تھے۔اس لئے حضرت سعد کا پہلی دو رکعات کو طویل کرنا اور تیسری و چوتھی کو مختصر کرنا عیب تصور کیا چونکہ حضرت سعد کو تو آنحضرت کے عمل کا علم تھا جو اسی طرح کرتے تھے ان لوگوں نے قیاس سے کام لیا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نص کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔بقول ابن بطال حدیث کے الفاظ (فأركد- وأخف) سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت بنتی ہے یعنی نماز کی کسی رکعت میں بھی وہ قراءت کو ترک نہ کرتے تھے اور شروع میں وہ کہہ چکے ہیں کہ آنحضرت کی طرح نماز پڑھاتا ہوں،ترجمہ کا ایک جزو (و ما يجهر فيها و ما يخافت) اس حدیث سے ثابت ہو رہا ہے جب کہ حضر و سفر اور مقتدی کی قراءت باقی روایاتِ باب سے ثابت ہو رہی ہے۔اسی طرح وجوبِ قراءت کا ذکر حدیثِ عبادہ جو آگے آ رہی ہے، سے ثابت ہو رہا ہے۔

(فأرسل معه رجلا أو رجالا) ابن عیینہ کی روایت میں (رجلين) کا لفظ ہے یعنی دو آدمی بھیجے ابن التین کے مطابق ایک محمد بن مسلمہ اور دوسرے عبداللہ بن ارقم تھے۔(لا يسير بالسرية) لشکر کے ایک قطعہ کو سریہ کہتے ہیں بظاہر معنی یہ ہے کہ لشکر کے ساتھ نہیں نکلتے کیونکہ جریر و سفیان کی روایت میں (و لا ينفر في السرية) کا لفظ ہے۔(قال سعد) جریر کی روایت میں ہے (فغضب سعد) اور پھر (لأدعون بثلاث) یہ بددعا کی۔ان کا عدل یہ ہے کہ خدا کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کرتے ہوئے اس شرط پر یہ بددعا اس کے حق میں کر رہے ہیں کہ اگر وہ جھوٹا ہے تو ان کی بددعا اسے لگے۔اور پھر زمانہ نے ثابت کر دیا کہ اس نے صحابی رسول پر جھوٹ باندھا تھا۔(وأطل فقره) جریر کی روایت میں ہے (و شدد فقره) ایک روایت میں اس کے ساتھ (وأكثر عياله) کا لفظ بھی ہے۔طولِ عمر کی بات اس لئے کی تا کہ اس کا جھوٹ طویل زمانہ تک لوگوں پر ظاہر ہو (و كان بعد الخ) یہ عبدالملک بن عمیر کا کلام ہے جریر کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔(إذا سئل) ابن عیینہ کی روایت میں ہے۔(إذا قيل له كيف أنت) طبرانی

کی روایت میں ہے۔
عبدالملک بن عمیر ذکر کرتے ہیں میں نے اس آدمی کو شہر کی گلیوں میں اس حالت میں خود دیکھا۔سیف کی روایت میں ہے کہ اندھا بھی ہوگیا تھااوراس کے ہاں دس بیٹیاں ہوئیں۔ایک روایت میں ہے کہ فتنہ مختار ثقفی کے زمانہ میں قتل ہواایک اور روایت میں ہے کہ حجاج کے زمانہ میں قتل ہوا۔حضرت سعد مستجاب الدعوات مشہور تھے دوسرا یہ کہ وہ مظلوم تھے اس شخص نے ناجائز الزام تراشی کی تھی لہذ ااس کا بدلہ پایا۔طبرانی نے شعبی کے حوالہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت سعد سے ان کے مستجاب الدعوات ہونے کی بابت پوچھا گیا کہ ایسا کب سے ہے، کہا یوم بدر سے، جب آنحضرت نے ان لئے دعا کی (اللهم استجب لسعد) ترمذی ابن حبان اور حاکم نے بھی (من طريق قيس بن أبی حازم عن سعد) یہ روایت ذکر کی ہے۔
حضرت عمر کی عمومی پالیسی یہ تھی کہ کسی عامل کو چار برس سے زائد ایک مقام پر نہ رکھتے تھے، اس فتنہ کے قلع قمع کے لئے حضرت سعد کو معزول کرنا مصلحت سمجھا۔سیف کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا تھا (لو لا الاحتياط لما عزلته) اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ظالم کے لئے بددعا کی جا سکتی ہے۔اس روایت کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی ذکر کیا ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا سفيان قال: حدثنا الزهري عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب۔

بعض رواۃ نے عبادہ بن صامت اور محمود بن ربیع کے درمیان ایک اور واسطہ ذکر کیا ہے مگر یہ صحیح نہیں دار قطنی کے نزدیک وہ سند ضعیف ہے (حميد ی عن سفيان) کی سند میں ہے (حدثنا الزهری سمعت محمود بن الربيع سمعت عبادة)، اسی طرح مسلم میں (صالح بن كيسان عن ابن شهاب) کے حوالے سے ہے کہ (ان محمود بن الربيع أخبره أن عبادة بن الصامت أخبره) لہذا یہ سند متصل ہے۔
(لا صلا ۃ لمن يقرأ الخ) حمیدی عن سفیان کی روایت میں (فيها) کا لفظ بھی ہے۔بیہقی میں بھی اسی طرح ہے اسماعیلی اور مستخرج ابی نصیر میں بھی یہ لفظ مذکور ہے۔ابن حجر کی بحث کے مطابق قاضی عیاض کا کہنا ہے کہ (الصلاة) سے مراد یقیناً (الصلاة الشرعية) ہے نہ کہ لغویہ لہٰذا (الا) سے مراد نفی ذات ہے اس طرح (لا صلاة) کے بعد (مجزئة) یا (كاملة) کا لفظ مقدر ماننے کی ضرورت نہیں بہرحال اگر مجزیۃ کو مقدر مانیں تب بھی مذکورہ معنی حاصل ہے اس کی تائید اسماعیلی کی عباس بن ولید سے جو کہ شیوخ بخاری میں سے ہیں، (عن سفيان) باقی یہی سند ہے، کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے (لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب دارقطنی میں (زياد بن ايوب) کی متابعت بھی ہے ابن خزیمہ اور ابن حبان نے بھی (علاء بن عبدالرحمن عن أبيه عن أبی هريرة مرفوعا) انہی الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے مسند احمد میں (من طريق عبدالله بن سوادة قشيری عن رجل عن ابيه) مرفوعا ایک روایت میں ہے (لا تقبل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن) ابن خزیمہ نے (محمد بن وليد قرشي عن سفيان) یہی حدیث باب ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے (لا صلاة إلا بقراء ة فاتحة الكتاب) لہذا یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ یہ نفی بمعنی نہی ہے (أی لا تصلوا الا بقراء ة فاتحة الكتاب) جس طرح مسلم کی ایک روایت میں ہے (لا صلاة بحضرة الطعام) (یعنی وہ بھی نفی بمعنی نہی ہے)۔اس امر کو ابن حبان کی روایت میں یوں ذکر کیا (لا يصلی أحد كم

بحضرة الطعام) حنفیہ کے نزدیک بھی قراءتِ فاتحہ واجب ہے مگر وہ اسے صحتِ نماز کی شرط نہیں قرار دیتے کہ یہ سنت سے ثابت ہے اور جس کے بغیر نماز مکمل نہ ہو وہ فرض ہوتا ہے اور فرض (زائد علی القرآن) سے ان کے ہاں ثابت نہیں ہوسکتا اور قرآن میں ہے (فاقرؤا ماتیسر منه) لہٰذا قراءت کے سلسلہ میں فرض (ما تیسر) ہے ما تیسر کا فاتحہ سے تعین سنت سے ثابت ہوا لہٰذا اس کی حیثیت اس واجب کی ہے جس کا تارک گناہ گار ہوتا ہے، نماز ہو جائے گی یہ احناف کے مسلک کا خلاصہ ہے ابن حجر اس پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں ہوئے لکھتے ہیں کہ کتنے تعجب کی بات ہے کہ یہ حضرات عمداً فاتحہ کی قراءت ترک کر کے خود اپنے بقول گناہ کا ارتکاب کرتے ہیں تا کہ غیر کے مذہب کی مخالفت ثابت کریں۔

بعض علماء کی رائے میں حدیث کے ظاہر سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی ایک رکعت میں بھی فاتحہ پڑھ لینے سے یہ فرض ادا ہو جائے گا مگر جمہور کی دلیل آنحضرت کا ایک شخص کو نماز کی بابت آگاہ کرتے ہوئے اور قراءت کا حکم دیتے ہوئے یہ فرمان ہے (و افعل ذلك في صلاتك كلها) احمد اور ابن حبان کی روایت کے الفاظ ہیں (ثم افعل ذلك في كل ركعة) لہٰذا ہر رکعت میں قراءتِ فاتحہ ہوگی، شاید اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے بخاری نے اس کے بعد یہ مذکورہ حدیث ذکر کی ہے۔ حدیثِ عبادہ سے ان کا یہ بھی استدلال ہے کہ مقتدی بھی فاتحہ پڑھے جہری اور سری نمازوں میں جب کہ حنفیہ کے ہاں مقتدی سے قراءتِ فاتحہ جہری نمازوں میں ساقط ہے۔ اور ان کی دلیل یہ حدیث ہے (من صلى خلف الإمام فقراءة الإمام له قراءة) لیکن حفاظ کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے دارقطنی نے اس کے تمام طرق اور ان کی علل ذکر کی ہیں۔ مالکیہ نے حدیث (وإذا قرأ فانصتوا) سے استدلال کرتے ہوئے جہری نمازوں میں مقتدی سے قراءت فاتحہ ساقط کی ہے یہ صحیح مسلم کی روایت ہے لیکن ان کا استدلال صحیح نہیں کیونکہ تطبیق ممکن ہے وہ یہ کہ امام کے وقفوں میں یا آخر میں امام اتنا وقفہ کرے کہ مقتدی فاتحہ پڑھ لیں۔ بخاری نے جزء القراءت میں مقتدی پر بغیر کسی قید کے (کہ وہ وقفوں میں یا آخر میں پڑھے) قراءت فاتحہ کا وجوب ثابت کیا ہے۔ (مكحول عن محمود بن الربيع عن عبادة) کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ فجر میں آنحضرت پر قراءت دشوار ہوئی تو فراغت کے بعد آپ نے دریافت فرمایا (لعلكم تقرأون خلف إمامكم) جب صحابہ نے کہا جی ہاں ہم پڑھتے ہیں تو فرمایا (فلا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب) صرف فاتحہ پڑھو اور کچھ نہ پڑھو۔ یہ روایت ترمذی اور ابن حبان نے بھی نقل کی ہے ابوداؤد اور نسائی میں ابوقتادہ کی روایت اور ابن حبان میں حضرت انس کی روایت اس کی شاہد ہیں۔ عبدالرزاق، سعید بن جبیر سے نقل کرتے ہیں کہ فاتحہ کی قراءت سب پر ضروری ہے مگر پہلے زمانہ میں امام اتنا وقفہ کرتے تھے کہ مقتدی فاتحہ پڑھ سکیں۔ سنن نسائی میں معمر نے زہری سے فصاعداً کا لفظ اضافہ کیا ہے اس سے بعض نے استدلال کیا کہ فاتحہ کے بعد کچھ اور پڑھنا بھی واجب ہے مگر یہ اس تأثر اور وہم کی نفی کے لئے ہے کہ صرف فاتحہ ہی پڑھنا چاہئے آگے کچھ نہیں جزء القراءت میں بخاری کہتے ہیں اس کی نظیر آپ کا یہ فرمان ہے (تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا) ابوھریرہ کی ایک روایت آٹھ ابواب بعد آئے گی جس میں ہے (وإن لم تزد على أم القرآن أجزأتك) ابن خزیمہ نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ (إن النبي ﷺ قام فصلى ركعتين لم يقرأ فيهما إلا بفاتحة الكتاب) بخاری نے عبادہ کی حدیث کے بعد ابوھریرہ کی (المسيء صلاته) والی حدیث ذکر کی ہے جس میں ہے (ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن) گویا یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ اس اطلاق سے مراد فاتحہ ہے اور جو شخص فاتحہ جانتا ہے اس کے لئے حتماً اس کی قراءت واجب ہے خطابی کہتے ہیں کہ بظاہر کوئی بھی آیت یا سورت پڑھنے کا اختیار ہے مگر

حدیثِ عبادہ کی رو سے فاتحہ مراد ہے۔اس کی نظیر قرآن کی یہ آیت ہے (فما استیسر من الهدی) لیکن اس اطلاق کو سنت نے مقید کر کے اس سے مراد متعین کر دی۔نووی بھی اس کو فاتحہ پر محمول کرتے ہیں کیونکہ (فإنها متیسرة) یہ سب کے لئے متیسر ہے۔
ابن حجر کے نزدیک سب سے قوی جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کی اسی (المسیء صلاته) والی روایت میں (ما تیسر) کی فاتحہ کے ساتھ تفسیر مذکور ہے چنانچہ رفاعہ بن رافع سے یہ روایت ذکر کر کے مرفوعا بیان کیا (وإذا قمت فتوجهت فکبر ثم اقرأبام القرآن و بما شاء الله أن تقرأ الخ) اس سے (ما تیسر) کی تعیین ہوئی کہ فاتحہ ہے۔اس کے بعض طرق میں یہ بھی ہے (ثم اقرأ إن کان معك قرآن فإن لم یکن فاحمد الله و کبر و هلل) تطبیق کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ (ما تیسر) کو بعد از فاتحہ پر محمول کیا جائے اس کی تائید ابوداؤد کی قوی سند کے ساتھ حدیث أبی سعید سے ہوتی ہے جس میں ہے (أمرنا رسول الله ﷺ أن نقرأ بفاتحة الکتاب و ما تیسر) تو اس طرح (لا صلاة) کے بعد (کائنة) یا (صحیحة) کا لفظ مقدر ماننا زیادہ مناسب ہے۔امام ابوحنیفہؒ کے ہاں کوئی بھی چھوٹی آیت مثلا (مدهامتان) اگر پڑھ لے تو فرض ادا ہو جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک چھوٹی تین آیات اور بڑی ایک آیت پڑھنا فرض ہے۔اسی طرح ان کے نزدیک پہلی دو رکعتوں میں قراءت فرض ہے، آخری دو رکعتوں میں اگر خاموش رہا یا تسبیح و تہلیل کی تو جائز ہے۔

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا یحی عن عبید الله قال: حدثني سعید بن أبي سعیدعن أبیه عن أبي هریرة أن رسول الله ﷺ دخل المسجد، فدخل رجل فصلی، فسلم علی النبيﷺ فرد و قال : ارجع فصل فإنك لم تصل، فرجع یصلی کما صلی، ثم جاء فسلم علی النبي ﷺ، فقال ارجع فصل فإنك لم تصل (ثلاثا)۔ فقال: والذي بعثك بالحق ما أحسن غیره، فعلمني۔ فقال إذا قمت إلی الصلاة فکبر، ثم اقرأ ما تیسر معك من القرآن، ثم ارکع حتی تطمئن راکعا، ثم ارفع حتی تعدل قائما، ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا، ثم ارفع حتی تطمئن جالسا، وافعل ذلك في صلاتك کلها۔

اس سند میں یحی بن سعید قطان عبید اللہ ابن عمر العمری سے روایت کنندہ ہیں، دارقطنی کہتے ہیں کہ یحی نے عبید اللہ سے اس روایت کو نقل کرنے والے تمام اصحاب کے برخلاف (سعید عن أبیه) ذکر کیا ہے جب کہ باقی نے (عن أبیه) کا واسطہ ذکر نہیں کیا، یحی حافظ وثقہ ہیں محتمل ہے کہ سعید نے اس روایت کو بلا واسطہ بھی حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا ہو اور (عن ابیه) کے واسطہ سے بھی، سعید کا ابوھریرہ سے سماع ثابت ہے اور وہ مدلس بھی نہیں کہ ان کا عنعنہ محلِ نظر ہو شیخین (بخاری و مسلم) نے دونوں طریق نقل کئے ہیں۔ بغیر (أبیه) کے واسطہ کے (الاستیذان) میں عبید اللہ بن نمیر کے واسطہ سے اور (الأیمان والندور) میں أبواسامہ کے طریق سے نقل کیا ہے اسی طرح مسلم نے بھی ان تینوں حوالوں سے نقل کیا ہے۔(لہذا دونوں طریق صحیح ہیں)
(فدخل رجل) یہ خلاد بن رافع تھے۔(فصلی) نسائی میں (رکعتین) کا لفظ بھی ہے۔(لم تصل) ابن عجلان کی روایت میں ہے (أعد صلاتك) تین مرتبہ یہی ہوا (فعلمنی) ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ تین مرتبہ نماز صحیح نہ پڑھی آنحضرت نے

کیوں اصلاح نہ فرمائی ؟ توربشی جواب دیتے ہیں کہ ایسا تادیبا کیا تا کہ وہ اپنی نماز میں موجود نقص اور خامی کی خود اصلاح کرلے جب تیسری دفعہ بھی خود نہ کر سکا تو آپ کے حضور درخواست گذار ہوا کہ اصلاح فرمائیں۔ بقیہ مباحث ذکر ہو چکے ہیں اصلاح کرتے وقت انہی اشیاء کا ذکر فرمایا جن میں اس کے ہاں نقص تھا (دوسرے شواھد سے علم ہوتا ہے کہ آج کل کے نمازیوں کی طرح جلد بازی سے کام لیا اور مذکورہ ارکان جلدی جلدی ادا کئے) یہ بھی احتمال ہے کہ راوی نے اختصار کیا ہو۔ اسے تمام اصحابِ صحاح نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب القراء ة في الظهر

یہ اور اس کے بعد والا باب اس غرض سے لائے ہیں کہ ان سری نمازوں میں قراءت ثابت کی جائے اور یہ کہ وہ آہستہ ہوگی (قراءتِ فاتحہ بھی ثابت ہوتی ہے) کیونکہ بعض صحابہ مثلاً ابن عباس کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے آٹھ ابواب بعد اس کا تذکرہ ہوگا اسکے علاوہ قراءت کی مزید تفصیل کہ کیا اور کتنا پڑھتے تھے، بھی ذکر کرنا مقصد ہو سکتا ہے۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا شيبان عن يحي عن عبدالله بن أبي قتادة عن أبيه قال: كان النبي ﷺ يقرأ في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتب و سورتين يطول في الأولى و يقصر في الثانية ويُسمع الآية أحيانا، و كان يقرأ في العصر بفاتحة الكتاب و سورتين و كان يطوّل في الركعة الأولى من صلاة الصبح و يقصّر في الثانية

سند میں شیبان بن عبدالرحمٰن اور یحی بن أبی کثیر ہیں۔ جوزقی کی روایت میں (عبيد الله بن موسى عن شيبان) کے طریق سے یحی نے عبداللہ اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے صیغۂ تحدیث استعمال کیا ہے اسی طرح نسائی کی روایت میں بھی (أوزاعي عن يحي) کے حوالہ سے تحدیث کا لفظ ہے ان کی دوسری روایت جو (ابراهيم القنادعن يحيٰ) ہے، میں بھی (حدثني عبدالله) ہے لہذا یحی سے تدلیس کا خطرہ نہ رہا (سورتين) یعنی ہر رکعت میں ایک سورت، اگلے باب میں اس کی صراحت آئے گی۔ نووی نے اس سے یہ بھی استدلال بھی کیا ہے کہ پوری سورت کا پڑھنا، خواہ چھوٹی ہو بنسبت کسی لمبی سورت کے پڑھنے کے، افضل ہے بغوی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ یہ استدلال، صیغۂ دوام واستمرار کے استعمال سے ہے۔ (يطول في الأولى الخ) کیونکہ شروع میں زیادہ نشاط ہوتی ہے اس لئے پہلی رکعت کی قرائت طویل ہونی چاہئے ایک سبب اور بھی ہے جو عبدالرزاق کی (معمر عن يحيٰ) سے روایت میں مذکور ہے حدیث کے آخر میں ہے کہ (فظننا أنه يريد بذلك أن يدرك الناس الركعة) تا کہ زیادہ سے زیادہ لوگ جو وضوء وغیرہ میں مشغول ہیں یا آرہے ہیں پہلی رکعت میں مل سکیں۔ سنن ابی داؤد اور صحیح ابن خزیمہ میں بھی اسی طرح ہے اس پر ایک مستقل باب بھی آئے گا۔ پہلی رکعت کے طویل ہونے کا سبب اس میں افتتاحی دعا و تعوذ کا ہونا بھی ہو سکتا ہے۔ اس روایت میں ظہر اور عصر کی پچھلی دو رکعتوں میں قراءت کا ذکر نہیں ہے اس سے حنفیہ نے استدلال کرتے ہوئے ان میں قراءت ساقط ہونے کا جواز ذکر کیا ہے مگر یہ درست نہیں کیونکہ دوسرے طریق سے اسی روایت میں آخری دو رکعات کی قراءت کا ذکر ہے یہ روایت دس ابواب بعد آئے گی۔

(و يسمعنا الآية أحيانا) نسائی میں براء کی حدیث میں ہے کہ ہم آپ کی اقتداء میں ظہر ادا کرتے تو آیت کے بعد آیت سن لیتے سورت (لقمان) سے اور (الذاریات) سے۔ ابن خزیمہ کی حضرت انس سے روایت میں (سبح اسم ربك) اور (هل أتاك) کا ذکر ہے (آپ ایسا عمداً کرتے تا کہ صحابہ اور امت کی تعلیم ہو کہ آپ ان نمازوں میں کیا کچھ پڑھتے ہیں) جمہور نے اس سے استدلال کیا ہے کہ سری نمازوں میں بھی جہر جائز ہے حنفیہ اس کے خلاف ہیں (مطلقا اور ساری قراءت جہر کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا، تعلیم اور تلقین کے طور پر ایک آدھ آیت یا کچھ الفاظ کا جہراً ادا کرنا صحیح ہے) اسے مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا عمر ابن حفص قال: حدثنا أبي قال: حدثنا الأعمش حدثني عُمارةعن أبي معمر قال سألنا خبابا أكان النبي ﷺ يقرأ في الظهر والعصر؟ قال: نعم- قلنا: بأي شيء كنتم تعرفون؟قال: باضطراب لحيته-

عمارہ سے مراد ابن عمیر ہیں اگلے باب میں صراحۃً ذکر ہوگا۔ ابو معمر سے مراد عبداللہ بن سنجرہ ہیں، ان کے والد سنجرہ أزدی، دمیاطی کے مطابق صحابی ہیں، بعض نے اس میں وہم کیا ہے کہ سنجرہ نام کے جو صحابی ہیں وہ ازدی نہیں، ترمذی نے ان سے ایک روایت نقل کرتے ہوئے تصریح کی ہے کہ وہ ازدی نہیں ہیں مگر ابن حجر کے بقول بخاری، ابن ابی خیثمہ اور ابن حبان نے وضاحت کی ہے کہ اس روایت کے راوی سنجرہ أزدی ہی ہیں (جو ابو معمر کے والد ہیں) واللہ اعلم۔ (باضطراب لحيته) داڑھی مبارک کا ہلنا اگرچہ ذکر و دعا کے سبب بھی ہوسکتا ہے مگر صحابہ کرام نے جہری نمازوں پر قیاس کیا ہے چونکہ یہ قراءت کا محل ہے لہذا سری میں، ان کا اندازہ ہوا کہ قراءت ہی فرما رہے ہوں گے مزید یہ کہ اس کے ساتھ ابو قتادہ کی روایت ملا کر کہ آنحضرت کبھی کبھار ہمیں کوئی آیت سناتے تھے، قراءت پر استدلال قوی ثابت ہوتا ہے۔ اسی سے سری نمازوں میں قراءت کا بغیر جہر ہونے پر بھی استدلال کیا ہے جیسا آگے ذکر ہوگا نیز یہ استدلال بھی کہ لازم نہیں کہ مقتدی کی دورانِ نماز نظر اپنی سجدہ گاہ پر ہی ہو، جیسا کہ یہ بحث گذر چکی ہے۔ بیہقی نے اس سے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ سری نمازوں میں قراءت اس طریقہ سے ہوگی کہ اپنے آپ کو سنائے یعنی زبان اور ہونٹوں کی حرکت ہوگی تبھی صحابہ کرام نے آپ کی داڑھی شریف ہلتی دیکھی۔ (یعنی سری سے مراد یہ نہیں کہ دل میں پڑھے)

باب القراءة في العصر

اس کے تحت خباب بن ارت کی سابقہ حدیث مع حدیث ابی قتادہ مختصراً نقل کی ہے۔

حدثنامحمد بن يوسف قال: حدثنا سفيان عن الأعمش عن عمارة بن عمير عن أبي معمر قال: قلت لخباب بن الأرت: أكان النبي ﷺ يقرأ في الظهر والعصر؟ قال: نعم قال: قلت بأي شيء كنتم تعلمون قراء ته؟ قال : باضطراب لحيته-

یہ محمد بن یوسف بیکندی ہیں۔

حدثنا المكي بن ابراهيم بن إبراهيم عن هشام يحي بن أبي كثير عن عبد الله بن

أبي قتادة عن أبيه قال: كان النبيﷺ يقرأ في الركعتين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب و سورة سورة، ويسمعنا الآية أحيانا۔

سند میں ھشام دستوائی ہیں۔

باب القراء ة في المغرب

اس ترجمہ سے غرض مغرب میں قراءت کی مقدار اور مکان ذکر کرنا ہے نہ کہ سابقہ ابواب کی طرح اثبات مقصد ہے۔ کیونکہ یہ جہری نماز ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: إن أم الفضل سمعته و هو يقرأ: ﴿والمرسلات عرفا﴾فقالت يا بُني، والله لقد ذكرتني بقراء تك هذه السورة إنها لآخر ما سمعت من رسول الله ﷺ يقرأ بها في المغرب۔

ام الفضل، ابن عباس کی والدہ محترمہ لبابہ بنت حارث ھلالیہ ہیں۔ ترمذی کی روایت میں (عن أمه أم الفضل) کا لفظ ہے ایک قول ہے کہ حضرت خدیجہ کے بعد پہلی خاتون ہیں جو اسلام لائیں مگر صحیح یہ ہے کہ وہ حضرت عمر کی بہن اور سعید بن زید کی زوجہ فاطمہ ہیں۔ (المناقب) میں اس کی صراحت ہے۔ (لقد ذكر تني الخ) اس کا مفعول مقدر ہے یعنی (شيئا نسيته) (عقيل عن ابن شهاب) کی روایت میں صراحت ہے کہ (ثم ماصلى لنا بعدها حتى قبض الله) باب الوفاۃ میں ذکر ہوگی۔ باب (إنما جعل الامام ليؤتم به) میں حضرت عائشہ کی روایت گذری ہے کہ آپ کی آخری نماز، ظہر کی ہے ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق ذکر ہو چکی ہے کہ مسجد میں آخری نماز ظہر تھی ام الفضل کی ذکر کردہ یہ نماز گھر میں تھی۔ نسائی کی روایت میں صراحت ہے۔ (ابن اسحاق عن الزهرى) کی اسی ام الفضل کی روایت میں (خرج إلينا) کا لفظ بھی ہے اسکو بھی محمول کیا جائے گا کہ آنجناب اپنی آرام کی جگہ سے اہلِ بیت کے پاس تشریف لائے اور یہ نماز ادا کی یہ روایت ترمذی میں ہے۔ (يقرأ بها في المغرب) یہ جملہ حالیہ ہے۔ اسے المغازی میں بھی ذکر کیا ہے، مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عروة بن الزبير عن مروان بن الحكم قال: قال لي زيد بن ثابت: ما لك تقرأ في المغرب بقصار، و قد سمعت النبي ﷺ يقرأ بطولَى الطولَيَيْن؟۔

عبدالرزاق نے (عن ابن جريج حدثني ابن أبي مليكة) نقل کیا ہے انہی کے طریق سے ابوداؤد وغیرہ نے نقل کی ہے۔ (قال قال لي زيد) مروان حضرت معاویہ کی طرف سے امیرِ مدینہ تھے۔ (بقصارٍ) تنوین مضاف الیہ محذوف کا عوض ہے ای (بقصار المفصل) طبرانی کی ابومسلم الکجی اور بیہقی کی الصغانی کی روایت میں، دونوں ابو عاصم شیخ بخاری سے، روایت کرتے ہیں

،مضاف الیہ مذکور ہے۔اسی طرح ابوداؤد اور نسائی میں بھی (بقصار السور) ہے نسائی کی (ابو الأسود عن عروة عن زيد بن ثابت) کی روایت میں ہے کہ انہوں نے مروان سے کہا (يا عبدالملك أتقرأ في المغرب بقل هو الله أحد وإنا أعطيناك الكوثر) گویا عروہ نے یہ روایت مروان سے بھی سنی جیسا کہ بخاری نے نقل کیا پھر زید سے بھی سنی جیسا کہ نسائی نے نقل کیا۔(بطولى الطوليين) طولی اطول کی تانیث ہے جب کہ طولیین طولی کا تثنیہ ہے۔ابوداؤد کی روایت میں اس کی تشریح ہے کہ میں نے پوچھا کہ طولی الطولیین کیا ہے تو کہا (الأعراف) گویا معنی یہ ہوا دو لمبی سورتوں میں سے اطول یعنی (أطول السورتين الطويلتين) نسائی کی روایت میں صراحت ہے کہ قال کا فاعل عروہ ہیں اس کے لفظ ہیں (قال قلت يا أبا عبدالله) ابوعبداللہ عروہ کی کنیت ہے۔بیہقی میں ہے (قلت لعروة) بعض روایات میں اور سورتوں کے نام مذکور ہیں۔مثلا ابوداؤد میں (المائدہ اور الاعراف) جوزقی کی روایت میں سورۃ الانعام مذکور ہے الصغانی اور ابومسلم کجی کی ابو عاصم سے روایت میں سورۃ یونس کا ذکر ہے ان تمام روایات میں الاعراف کے ساتھ ایک سورت یعنی المائدہ، الانعام کا ذکر ہے لہذا سب میں الاعراف کے ذکر پر اتفاق ہے دوسری کے نام میں اختلاف ہے بقول ابن حجر محفوظ روایت الانعام کی ہے۔ابن بطال کہتے ہیں سورۃ البقرۃ چونکہ سبع طوال میں سب سے طویل ہے اس کا ذکر اگر مقصود ہوتا تو (طولی الطوال) کہتے چونکہ وہ مراد نہیں لہذا (طولى الطوليين) کا لفظ ذکر کر کے الاعراف مراد لی کیونکہ البقرۃ کے بعد وہ سب سے طویل ہے۔بعض نے النساء کو دوسری بڑی سورت کہا ہے مگر ابن حجر کے مطابق آیات کی تعداد کے لحاظ سے الاعراف، النساء سے بڑی ہے مگر کلمات کی تعداد کے لحاظ سے النساء بڑی ہے اس میں دوصد کلمات الاعراف سے زیادہ ہیں۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ مغرب کا وقت وسیع ہے اور اس میں طوال سورتوں میں سے پڑھا جا سکتا ہے۔ابن المنیر کا کہنا ہے کہ اس روایت کا اسلوب ظاہر کرتا ہے کہ ایسا شاذ و نادر ہوا کیونکہ راوی نے (و قد سمعته) کا لفظ ذکر کیا ہے اگر یہ آنحضرت کا معمول ہوتا تو (كان يقرأ) جیسا لفظ استعمال کرتے۔ابن حجر نے اس کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ بیہقی میں ابو عاصم ہی کے واسطہ سے (لقد كان رسول الله يقرأ) کا لفظ ہے لہذا استمرار اور عادت کا معنی ظاہر ہوا اس بارے مزید بحث ایک باب بعد آئے گی۔اس روایت کو ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب الجهر في المغرب

نماز کے احکام وصفت کے ضمن میں یہ باب لائے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ قرأفي المغرب بالطور۔

ابن خزیمہ کی (سفيان عن الزهرى) کے طریق سے روایت میں عن کی بجائے (حدثنى محمد بن جبير الخ) ہے (قرأ فى المغرب بالطور) ابن عساکر موطا اور مسلم میں (يقرأ) ہے بخاری نے الجہاد کی روایت میں ذکر کیا ہے کہ جبیر بن مطعم بدر کے قیدیوں میں سے تھے جب یہ سنا ابھی اسلام نہ لائے تھے المغازی کی روایت میں بیان کیا (وذلك أول ما وقر الإيمان فى قلبى) کہ یہیں سے دل میں ایمان نے گھر کر لیا۔بالطور سے مراد سورت (والطور) ہے ترمذی نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ مغرب میں طویل سورتیں از قسم والطور اور والمرسلات کی قراءت انہوں نے ناپسند کی ہے امام شافعی کہتے ہیں کہ میں تو اسے مستحب سمجھتا

ہوں۔ امام مالک نے اہل مدینہ کے عمل کے اعتبار سے مذکورہ بات کہی ہے کیونکہ ان کے زمانہ میں معمول یہ تھا کہ نمازِ فجر میں طوال سورتیں جبکہ مغرب میں قصار سورتیں پڑھی جاتیں تھیں۔ طبرانی کا موقف یہ ہے کہ اس روایت سے مغرب میں طویل قراءت پر دلالت نہیں ہوتی کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد سورت مذکورہ کا کچھ حصہ ہو۔

ابن حجر اس کا رد کرتے ہیں کہ روایات میں پوری سورت کا ہی ذکر ہے مثلاً بخاری کی التفسیر میں انہی کے واسطہ سے جو روایت ہے اس کے الفاظ ہیں کہ (سمعته يقرأ في المغرب بالطور فلما بلغ هذه، أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون، الآيات الى قوله المصيطرون كاد قلبي يطير) دوسرا یہ کہ اگر آنجناب قصار مفصل سورتوں کی مقدار طوال مفصل میں سے پڑھتے ہیں تو حضرت زید کے مروان پر اعتراض کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔ ابن خزیمہ کی روایت میں ہے (فوالله لقد كان رسول الله ﷺ يقرأ فيها بسورة الأعراف في الركعتين جميعاً) اس سے ظاہر ہوا کہ پوری سورت دو رکعتوں میں پڑھتے تھے دوسرا (لقد كان) کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ آپ کا یہ عمل شاذ و نادر نہیں بلکہ اکثر ہوتا تھا۔ بہر حال۔ بعض علماء نے اشکال کا اظہار کیا ہے کہ مغرب کا وقت کم ہونے کے پیش نظر پوری سورت اعراف پڑھنا کیسے ممکن ہوئی۔ خطابی نے اس کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ اول وقت سے آغاز کرتے اور باقی نماز مکمل کرتے خواہ شفق غائب ہو جاتی (اور عشاء کا وقت شروع ہو جاتا)

مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ عمداً ایک نماز کو اگلی نماز کے وقت لے جانا ممنوع ہے۔ انہوں نے اپنی طرف سے کوئی اور توجیہہ ذکر نہیں کی مگر یہ کہا ہے کہ نماز مغرب کی قراءت سے متعلقہ روایات تین قسم کی ہیں نمبر ایک جن میں سبع طوال الاعراف اور الانعام وغیرہ کا ذکر ہے نمبر دو۔ جن میں طوال مفصل مثلاً والطّور کا ذکر ہے نمبر تین جن میں اوساط مفصل مثلاً والمرسلات کا ذکر ہے، اس کے علاوہ آیات کی شکل میں قراءت کا بھی ذکر ہے مثلاً ابن حبان میں ابن عمر کا عمل ذکر ہے کہ انہوں نے مغرب کی نماز پڑھائی اور اس میں یہ آیت پڑھی (الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله الخ) (اور ابن عمر آنحضرت کی سنن کا اتباع و تتبع کرنے میں مشہور ہیں) قصار مفصل کی قراءت کی بابت ابن ماجہ میں ابن عمر ہی سے مرفوع حدیث ہے کہ آنجناب نے مغرب کی ایک رکعت میں سورۃ الکافرون اور دوسری میں سورۃ الاخلاص کی قراءت کی یہی روایت ابن حبان نے جابر بن سمرہ سے ذکر کی ہے ابن عمر کی حدیث کی بابت ابن حجر کہتے ہیں (فظاهر إسناده الصحة إلا أنه معلول) بقول دارقطنی (أخطأ فيه بعض رواته) (کیا غلطی کی؟ اس کی وضاحت نہیں کی) جبکہ جابر بن سمرہ کی روایت میں سعید بن سماک ہے جو متروک ہے محفوظ یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں مغرب کے بعد کی دو رکعتوں (سنت میں) میں پڑھیں۔ نسائی کی ایک روایت جسے ابن خزیمہ نے صحیح قرار دیا ہے جو (سليمان بن يسار عن ابي هريرة) کے حوالہ سے ہے، کے لفظ ہیں (أنه قال يعني أبوداؤد ما رأيت أحدا أشبه صلاةً برسول الله ﷺ من فلان قال سليمان فكان يقرأ من الصبح بطوال المفصل و في المغرب بقصار المفصل) حدیث کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کا معمول یہی تھا۔ (گویا الاعراف والطور اور المرسلات جیسی سورتیں شاذ و نادر پڑھتے تھے) اسی طرح رافع کی حدیث جو (المواقيت) میں گذر چکی ہے، میں ہے کہ (أنهم كانوا ينتضلون بعدصلاة المغرب) یعنی مغرب کے بعد تیر اندازی کیا کرتے تھے اس سے ظاہر ہوا کہ مغرب کی قراءت مختصر ہوتی تھی۔

تطبیق کی صورت یہ بنتی ہے کہ لمبی سورتوں کی قراءت یا تو بیانِ جواز کے لئے یا جب ان کی قراءت کی تو آپ کے علم میں

تھا کہ مقتدیوں کے لئے مشقت وزحمت نہ ہوگی (یعنی ان کے حال سے واقف تھے کہ ان کو جلدی نہیں ہے گویا یہ کوئی خاص دن یا مقصد تھا) جبیر کی مذکور حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ نے اکثر یا بار بار والطّور کی نمازِ مغرب میں قراءت کی (حالانکہ وہ کئی دن قیدی کی حیثیت سے مسجد نبوی میں رہے اتنے دنوں میں ایک بار۔ کم از کم۔ یہ سورت پڑھی دراصل ان کا مقصد اس امر کا تذکرہ ہے کہ اسلام نے پہلے پہل کب اور کیسے ان کے دل میں گھر کر لیا جب انہوں نے ایک مرتبہ نماز مغرب میں آنحضرت کو والطور پڑھتے سنا) جب کہ زید بن ثابت کا مروان پر اعتراض اس وجہ سے تھا کہ وہ ہمیشہ مغرب میں چھوٹی سورتیں ہی پڑھتے تھے ان کو ترغیب دلائی کہ کبھی کبھار بڑی سورتیں بھی پڑھیں (ان کی روایت کے لفظ بھی جبیر کی روایت کی طرح ہیں، گویا ایک آدھ مرتبہ آنجناب نے الاعراف تلاوت کی) ابوداؤد نے عروہ بن زبیر جو زید بن ثابت کی حدیث کے راوی ہیں، کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ وہ مغرب میں قصار مفصل ہی پڑھتے تھے۔ طبرانی نے زرارہ بن ابی اوفی کے طریق سے ذکر کیا ہے کہ (أقرأني أبو موسىٰ كتاب عمر إليه) اس میں تھا کہ مغرب میں آخر مفصل سے پڑھا کرو۔ یہی مذہب ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین، امام مالک، احمد اور اسحاق کا ہے۔ مفصل کی تعیین میں اختلاف ہے کہ اس کا آغاز کس سورت سے ہوتا ہے جب کہ بالاتفاق اس کا آخر قرآن مجید کا اختتام ہے۔ آغاز کی بابت بعض نے کہا کہ سورہ الصافات سے، بعض کے نزدیک الجاثیہ سے اسی طرح الفتح اور الحجرات کا قول بھی ہے راجح یہ ہے کہ الحجرات سے مفصل سورتوں کا آغاز ہوتا ہے۔ شروع میں طوال مفصل (سورۂ بروج تک) پھر اُوساط مفصل (سورة لم يكن الذين) تك اور آخر میں قصار مفصل ہیں۔ اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد و ابن ماجہ اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب الجهر في العشاء

اس کے تحت دو حدیثیں نقل کی ہے۔

حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا معتمر عن أبيه عن بكر عن أبي رافع قال: صليت مع أبي هريرة العتمةفقرأ:﴿إذا السماء انشقت﴾فسجد، فقلت له، قال: سجدت خلف أبي القاسم ﷺ فلا أزال أسجد بها حتى ألقاه۔

اس کی سند میں میں تین تابعی ہیں معتمر کے والد سلیمان تیمی، بکر بن عبداللہ مزنی اور ابو رافع الصائغ۔ ابو رافع کبار، بکر اوساط اور سلیمان صغار تابعین میں سے ہیں اور ابو ہریرہ تک تمام رجال بصری ہیں۔ (فقلت له) یعنی سجدہ کی بابت استفسار کیا، جواب سے علم ہوا۔ اگلے باب کی روایت میں صراحت ہے۔ بظاہر سجدہ نماز کے دوران ہی کیا امام مالک کا موقف یہ ہے کہ فرض نمازوں کے دوران سجدہ تلاوت نہ کریں گے، اس حدیث کی بابت کہتے ہیں کہ مرفوعاً دورانِ نماز سجدہ کا ذکر نہیں ہے مگر (ابن الأشعث عن معتمر) کی اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے (صليت خلف أبي القاسم فسجد بها) اسے ابن خزیمہ نے نقل کیا ہے۔ (بخاری کی اس روایت میں بھی خلف کا لفظ حالتِ نماز پر دلالت کرتا ہے) جوزقی نے بھی (من طريق يزيد بن هارون عن سليمان التيمي) اسی طرح ذکر کیا ہے۔ علامہ ذکر کرتے ہیں کہ ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ سری نمازوں میں سجدہ تلاوت کرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، ان کا اپنا موقف یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ سجدہ افعالِ نماز کی جنس سے ہے جس طرح ذکر اذکار کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی اس طرح سجدہ تلاوت کرنے سے بھی نہیں۔ اسے مسلم ابوداؤد اور نسائی نے بھی الصلاہ میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبةعن عدي قال: سمعت البراء أن النبیﷺ کان في سفر، فقرأ في العشاء في إحدى الركعتين بالتين والزيتون۔

براء سے روایت کنندہ عدی بن ثابت ہیں۔آگے ایک روایت میں صراحت ہے (في سفر) اسماعیلی نے اپنی روایت میں (فصلى العشاء ركعتين) کا اضافہ بھی کیا ہے۔(في إحدى الركعتين) نسائی کی روایت میں ہے (في الركعة الأولى) گویا سفر میں ہونے کے سبب قصار مفصل میں سے سورت کی تلاوت کی جب کہ حدیث ابی ہریرہ چونکہ حضر سے متعلق ہے اس میں اوساط مفصل کی ایک سورت کا ذکر ہے۔(بہر حال حضر میں بھی جواز ثابت ہوا)۔اصحابِ خمسہ نے بھی الصلاۃ میں یہ روایت نقل کی ہے۔

باب القراء ة في العشاء بالسجدة

حدثنا مسدد قال: حدثنا يزيد بن زُريع قال: حدثني التيمي عن بكر بن أبي رافع قال: صليت مع أبي هريرة العتمة فقرأ، ﴿إذا السماء انشقت﴾فسجد، فقلت : ما هذا ؟قال: سجدت بها خلف أبي القاسمﷺ، فلا أزال أسجد بها حتى ألقاه۔

سند کے پہلے دو راوی سابقہ سند سے مختلف ہیں۔

باب القراء ة في العشاء

جہر قراءت کا باب اور فرض میں سجدہ والی آیت کی قراءت کے ثبوت میں باب لانے کے بعد اب مطلق قراءت کی بابت باب لائے ہیں،اس کے تحت براء والی سابقہ روایت دوبارہ ذکر کی ہے۔

حدثنا خلاد بن يحيىٰ قال: حدثنا مسعر قال: حدثنا عدی بن ثابت سمع البراء رضی الله عنه قال: سمعت النبیﷺ يقرأ: ﴿والتين والزيتون﴾ فی العشاء و ما سمعت أحداً أحسن صوتامنه أو قراءة۔

(وما سمعت أحدا أحسن الخ) کا جملہ زیادہ ہے۔

باب يطوّل في الأوليين، و يحذف في الأخريين

اس کے تحت حضرت سعد بن أبي وقاص والی روایت جس میں اہل کوفہ کی ان کے بارہ میں شکایت کا ذکر ہے،نقل کی ہے جو قبل ازیں گذر چکی ہے۔انہوں نے عشاء کے بارہ میں یہ بات کہی تھی،ظہر وعصر بھی چونکہ رباعی نمازیں ہیں لہذا یہ ترجمہ ان سے متعلق بھی گردانا جائے گا۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا شعبة عن أبي عون قال:سمعت جابر بن سَمُرة قال: قال عمرلسعد: لقد شكوك في كل شيء حتى الصلاة۔ قال: أما أنا فأمدّ في الأوليين وأحذف في الأخريين، ولا آلو ما اقتديت به من صلاة رسول الله ﷺ۔

قال: صدقت، ذاك الظن بك، أو ظني بك۔

بقیہ مباحث بیان ہو چکے ہیں۔

باب القراءة في الفجر

وقالت أم سلمة: قرأ النبي ﷺ بالطور۔

ام سلمہ کی روایت اگلے باب میں بھی تعلیقاً آ رہی ہے۔ کتاب الحج میں اسے موصول کیا ہے۔

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة قال: حدثنا سيار بن سلامة قال: دخلت أنا و أبي على أبي برزة الأسلمي فسألناه عن وقت الصلوات فقال: كان النبي ﷺ يصلي الظهر حين تزول الشمس، والعصر ويرجع الرجل إلى أقصى المدينة والشمس حية ونسيت ما قال في المغرب، ولا يبالي بتأخير العشاء إلى ثلث الليل، ولا يحب النوم قبلها ولا الحديث بعدها، ويصلي الصبح فينصرف الرجل فيعرف جليسه، وكان يقرأ في الركعتين أو إحداهما ما بين الستين إلى المائة۔

المواقیت میں یہ روایت گذر چکی ہے یہاں ترجمہ سے مطابقت ان کے نمازِ صبح کے بارہ میں آخری جملہ سے ہے (وكان يقرأ في الركعتين أو احداهما ما بين الستين الى المائة) طبرانی کی روایت میں (الحآقة ونحوها) کا ذکر ہے جیسا کہ ذکر ہوا۔ ابن عباس کی روایت کے مطابق جمعہ کے روز الٓم السجدة اور دھر کی قراءت فرماتے تھے۔ مسلم کی جابر بن سمرہ سے روایت میں الصافات کا جب کہ حاکم کی ایک روایت میں الواقعہ کا ذکر ہے اسی طرح ترجمہ میں ذکر کردہ ام سلمہ کی معلق میں والطّور کا ذکر ہے بقول ابن حجر والطّور کی بات سفر سے متعلق ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضر میں قدرے بڑی سورت یا زیادہ آیات اور سفر میں کچھ مختصر پڑھتے تھے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم قال: أخبرنا ابن جريج قال: أخبرني عطاء أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه يقول: في كل صلاة يُقرأ، فما أسمعنا رسول الله ﷺ أسمعناكم، وما أخفى عنا أخفينا عنكم۔ وإن لم تزد على أم القرآن أجزأت، وإن زدت فهو خير۔

مسدد کے استاذ، اسماعیل بن ابراہیم، ابن علیہ کے لقب سے معروف ہیں یحیی بن معین نے ابن جریج سے ان کی روایت میں کچھ کلام کیا ہے، یہاں ابن جریج سے ہی ہے مگر ان کی اس میں متابعت موجود ہے مسند ابی عوانہ میں عبدالرزاق، محمد بن بکر اور یحیی بن ابی الحجاج کی، مسند احمد میں غندر کی، سنن نسائی میں خالد بن حارث کی اور صحیح ابن خزیمہ میں ابن وھب کی یہ تمام ابن جریج سے روایت کرتے ہیں اس طرح ابن جریج کی متابعت بھی موجود ہے مسلم اور ابوداؤد میں حبیب المعلم اسی طرح مسلم اور مسند احمد میں حبیب بن الشہید، نسائی میں رقیہ بن مصقلہ، ابوداؤد میں قیس بن سعد اور عمارہ بن میمون، مستخرج ابی نعیم میں حسین المعلم، یہ سب عطاء سے اس حدیث کے راوی ہیں۔ سوائے حبیب بن الشہید کے تمام نے اسے موقوف نقل کیا ہے۔ دارقطنی نے مسلم پر اس حوالہ سے اعتراض کیا ہے اور کہا ہے

کہ محفوظ روایت حبیب بن الشہید سے بھی موقوفاً ہے چنانچہ احمد نے یحیٰ القطان اور ابوعبیدہ الحداد سے ان دونوں نے حبیب بن شہید سے اس کو موقوفاً نقل کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ حضرت ابوھریرہ کے قول (فما أسمعنا رسول الله الخ) سے یہ روایت مرفوع کے حکم میں ہے۔

(وإن لم تزد) انت کا صیغہ ہے مسلم کی روایت میں ہے۔ (فقال له رجل إن لم أزد) تو اسے مخاطب کر کے یہ بات کہی۔ بیہقی نے بھی مسدد، شیخ بخاری سے اس طرح ذکر کیا ہے۔ ابوعوانہ کی روایت کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے، (وسمعته يقول لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) اس لحاظ سے روایت حدیثِ عبادہ مذکور جو وجوبِ قراءتِ فاتحہ کے تحت ذکر ہو چکی ہے، کی شاھد ہے۔ فاتحہ کے بعد کی قراءت اس کی رو سے مستحب ثابت ہو رہی ہے جمہور کا نماز صبح، جمعہ اور رباعی نمازوں کی پہلی دو رکعتوں کے بارہ میں یہی مسلک ہے بعض صحابہ سے مذکورہ نمازوں اور رکعتوں میں مابعد فاتحہ کچھ اور آیات کا وجوب بھی منقول ہے۔ بعض حنفیہ اور مالکیہ میں سے ابن کنانہ اور قاضی فراء حنبلی نے شرح صغیر میں امام احمد سے ایک روایت کے مطابق، یہی وجوب کا مسلک نقل کیا ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ آخری دو رکعتوں میں بھی مابعد فاتحہ، قراءت ہو سکتی ہے۔

باب الجهر بقراءة صلاة الفجر

وقالت أم سلمة: طفت وراء الناس والنبيﷺ يصلي و يقرأ بالطور۔

ام سلمہ کی اس روایت میں اگرچہ نماز صبح کا ذکر نہیں ہے لیکن ایک اور روایت میں جو صحیح میں ہے، ذکر ہے کہ آنحضرت نے انہیں حکم دیا تھا، (إذا أقيمت الصلاة للصبح فطو في) اس سے نماز فجر کی تعیین ہوتی ہے۔ ابن خزیمہ کی ایک روایت جو ابن وھب کے طریق سے مالک اور ابن لھیعہ عن ابی الاسود سے ہے، میں (قالت و هو يقرأ في العشاء الآخرة) کا جملہ ہے بظاہر یہ سیاق ابن لھیعہ کا ہے کیونکہ موطا کی روایت میں کسی نماز کا ذکر نہیں ہے۔ مالک کے تمام اصحاب نے بلاتعیینِ نماز ہی ان سے نقل کیا ہے لہٰذا ابن لھیعہ کا ذکر کردہ یہ جملہ صحیح نہیں۔ ابن لھیعہ کی روایت جب وہ منفرد ہوں قابل حجت نہیں، یہاں تو وہ حفاظ کی مخالفت کر رہے ہیں۔ لہٰذا بعض مالکیہ کا یہ کہنا کہ چونکہ ام سلمہ کی اس روایت میں کسی نماز کا ذکر نہیں ہے لہٰذا یہ نفلی نماز ہوگی، صحیح نہیں ہے۔ ان کے خیال میں فرض نمازوں کے دوران طواف کرنا منع ہے۔ ان کے اس قول کے برعکس حدیث مذکور سے اس کا جواز ثابت ہو رہا ہے۔

ایک توجیہہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ام سلمہ عذر کے سبب جماعت میں شامل نہ ہوئیں بلکہ انفرادی ادا کر کے آنحضرت کے حکم کے تحت صفوں کے پیچھے سے طواف کیا اور اس طواف کے دوران آنجناب کی قراءت کو سنا، اس سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہوتی ہے یعنی آپ بالجہر قراءت فرما رہے تھے تبھی ان کے لئے سننا ممکن ہوا۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: انطلق النبيﷺ في طائفة من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ، وقد حيل بين الشياطين و بين خبر السماء و أرسلت عليهم الشهب، فرجعت الشياطين إلى قومهم فقالوا: مالكم؟ فقالوا: حيل بيننا و بين خبر السماء، و أرسلت علينا الشهب قالوا: ماحال بينكم و بين خبر السماء إلا شيء

حدث، فاضربوا مشارق الأرض و مغاربها فانظرو ما هذا الذی حال بینکم و بین خبر السماء۔ فانصرف أولئك الذین توجهوا نحوتهامة إلى النبیﷺ وهو بنخلة عامدین إلى سوق عکاظ وهو یصلی بأصحابه صلاة الفجر، فلما سمعوا القرآن استمعوا له فقالو: هذا والله الذی حال بینکم و بین خبر السماء، فهنالك حین رجعوا إلى قومهم وقالوا: ﴿یاقومنا إنا سمعنا قرآنا عجبا یهدی إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا﴾[الجن: ۲،۳۳] فأنزل الله على نبیهﷺ: ﴿قل أوحی إلی﴾ و إنما أوحی إلیه قول الجن۔

یہ حدیث جنوں کے سماع قرآن کے بارہ میں ہے اس کے بارہ میں (التفسیر) میں بحث ہوگی، اس روایت میں عکاظ کا بھی ذکر ہے۔ جو مکہ اور طائف کے درمیان ایک جگہ کا نام ہے جہاں مناسک حج سے فراغت کے بعد عرب تجارتی و ادبی سرگرمیوں کے لئے جمع ہوتے تھے، اس بارہ میں مزید تشریح کتاب الحج میں ہوگی۔ یہاں محلِ ترجمہ حدیث کا یہ جملہ ہے (وهو یصلی بأصحابه صلاة الفجر فلما سمعوا القرآن الخ) گویا بالجہر قراءت تھی۔ یہ ابن عباس کے مراسیل میں سے ہے کیونکہ واقعہ کے وقت وہ حاضر نہ تھے (ابھی پیدا ابھی نہ ہوئے تھے) اور انہوں نے اسے مرفوعا ذکر بھی نہیں کیا۔ اسے مسلم نے (الصلاۃ)، ترمذی اور نسائی نے (التفسیر) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا إسماعیل قال: حدثنا أیوب عن عکرمةعن ابن عباس قال: قرأ النبیﷺ فیما أمر، وسکت فیما أمر ﴿وما کان ربك نسیا﴾[مریم:۶۴] ﴿لقد کان لکم فی رسول الله أسوة حسنة﴾[الأحزاب:۲۱]

سند میں اسماعیل سے مراد ابن علیہ ہیں۔ اس کی وجہ مناسبت یہ ہے کہ عموما روایات میں (قرأ) کا جو لفظ استعمال ہوا ہے اس کو (جھر) کے معنی میں لیا گیا ہے گویا مطلب یہ ہوا کہ آنحضرتﷺ کا بالجہر پڑھنا یا (سکت) سکوت اختیار کرنا من جانب اللہ تھا۔ سکوت سے مراد آہستہ قراءت کرنا ہے۔ اس حدیث میں اگرچہ نماز فجر کا ذکر نہیں ہے مگر سابقہ حدیث کی روشنی میں صبح کی نماز مراد لی جا سکتی ہے گویا اس کا اجمال سابقہ میں بالتفصیل ہے اس لئے بھی کہ دونوں کا راوی (ابن عباس) ایک ہے۔ یہ توجیہہ بھی ہوسکتی ہے کہ قراءت کے ابواب کے آخر میں بخاری یہ حدیث لاکر واضح کر رہے ہیں کہ اس امر میں صرف آنحضرت کا طریقہ کار ہی ہمارے لئے حجت ہے کیونکہ انہوں نے اللہ کے حکم کے تحت بالجہر، بالسر، اور بقیہ تفصیلات کہ کس نماز میں کون سی سورت یا سورتیں عموما پڑھی جائیں ہم تک پہنچائی ہیں۔ اسماعیلی نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ ابن عباس سری نمازوں میں قراءت واجب نہ سمجھتے تھے لہٰذا اثبات قراءت کے سلسلہ میں ان کی روایت کو یہاں نقل کرنا زیادہ مناسب نہیں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مذکورہ روایتوں میں ترک قراءت پر کوئی دلالت نہیں ہے دوسرا یہ کہ ابن عباس سے قراءت کی نفی اور اثبات دونوں منقول ہیں نفی کی روایت ابوداؤد میں (من طریق عبدالله بن عبید الله بن عباس عن عمر) ہے کہ وہ ان کے پاس گئے اور پوچھا آیا رسول کریم ظہر وعصر میں قراءت کرتے تھے (قال لا) کہا گیا ممکن ہے بالسر کرتے ہوں کہنے لگے آپ عبد مامور تھے جو احکام ملے پہنچا دیئے۔

ابوداؤد اور طبری کی ایک اور روایت میں بحوالہ (حصین عن عکرمة عن ابن عباس) ان سے اس مسئلہ میں تردد بھی

مروی ہے اس کے لفظ ہیں: (ما أدری أ كا ن رسول الله ﷺ يقرأ في الظهر والعصر أم لا) جب کہ خباب اور ابوقتادہ نے ان سے اثبات قراءت نقل کیا ہے لہذا یہ روایت نفی اور شک کی روایات پر مقدم ہوگی یہ بھی ممکن ہے کہ بخاری ان کی یہ روایت لا کر انہی پر حجت قائم کر رہے ہوں کہ بمصداق قولہ تعالی (لقد كان لكم الخ) کہ آپ کا قراءت کرنا ثابت ہے لہذا آپ پر بھی لازم ہے کہ قراءت کریں۔ منذر اور طحاوی کی ایک روایت جو (ايوب عن أبي العالية قال سألت ابن عباس الخ) کے طریق سے ہے، میں بھی ابن عباس سے ظہر اور عصر میں اثبات قراءت منقول ہے۔

(وما كان ربك نسيا) خطابی کہتے ہیں کہ یہ آیت ذکر کرنے کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ اگر اللہ چاہتا تو قراءت کی تفصیل اور نماز سے متعلقہ احوال کا ذکر قرآن میں بیان فرما دیتا۔ اس سے (نعوذ باللہ) کوئی بھول نہیں ہوئی۔ لیکن اس نے یہ معاملہ آنحضرت کی حدیث پر چھوڑا ہے اور ہمارے لئے لازم ہے کہ ان کی اتباع کریں۔ یہ روایت بخاری کے افراد میں سے ہے۔

باب الجمع بين السورتين في الركعة

والقراء ة بالخواتيم، وبسورة قبل سورة، و بأول سورة۔ و يذكر عن عبدالله ابن السائب : قرأ النبي ﷺ المؤمنون في الصبح، حتى إذا جاء ذكرموسى و هارون أو ذكرعيسى أخذته سَعلة فركع۔ وقرأ عمر فى الركعة الأولىٰ بمائة و عشرين آية من البقرة،و فى الثانية بسورة من المثانى، وقرأ الأحنف بالكهف فى الأولىٰ و فى الثانية بيوسف أو يونس و ذكر أنه صلى مع عمررضى الله عنه الصبح بهما۔وقرأ ابن مسعود بأربعين آيةً من الأنفال، وفى الثانية بسورة من المفصل،وقال قتادة، فيمن يقرأ سورة واحدة فى ركعتين أو يردد سورة واحدة فى ركعتين، كل كتاب الله۔

وقال عبيد الله بن عمر عن ثابت عن أنس رضى الله عنه كان رجل من الأنصار يؤمهم فى مسجد قباء، وكان كلما افتتح سورة يقرأبها لهم فى الصلاة مما يقرأبه افتتح بقل هو الله أحد حتى يفرغ منها ثم قرأ سورة أخرى معها، وكان يصنع ذلك فى كل ركعة، وكلمه أصحابه فقالوا : إنك تفتتح بهذه السورة ثم لا ترى أنها تجزئك حتى تقرأ بأخرى فإما أن تقرأ بها وإما أن تدعها و تقرأ بأخرى، فقال: ما أنا بتاركها، إن أحببتم أن أؤمكم بذلك فعلت، و إن كرهتم تركتكم ، وكانوا يرون أنه من أفضلهم وكرهوا أن يؤمهم غيره، فلما أتاهم النبیﷺ أخبر وه الخبر، فقال: يا فلان، ما يمنعك أن تفعل ما يأمرك به أصحابك، وما يحملك على لُزوم هذه السورة فى كل ركعة؟ فقال: إنى أحبها فقال: حبك إياها أدخلك الجنة۔

اس ترجمہ میں چار مسائل کا ذکر ہے۔ (الجمع بين السورتين) کا ذکر، ابن مسعود اور حضرت انس کی روایتوں میں ہے۔ خواتیم کی قراءت ملحق ہے ان کے اوائل کی قراءت سے (اوائل کی قراءت منقول ہے، اس پر محمول کرتے ہوئے خواتیم کی قراءت کا

جواز ہے) یہ حضرت عمر کی معلق روایت جو ترجمہ میں مذکور ہے، سے بھی ثابت ہے، قتادہ کے قول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔(و بسورة قبل سورة) سے مراد مصحف میں موجود ترتیب کے خلاف، بعد والی سورت پہلی رکعت میں اور اس سے قبل کی سورت دوسری رکعت میں پڑھنا ہے، یہ بھی حدیثِ انس سے ثابت ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ ابن نجیم نے موجودہ ترتیب کے خلاف پڑھنا مکروہ قرار دیا ہے صاحب البحر نے نفل میں جائز کہا ہے فرض میں مکروہ، کیونکہ نفل کی ہر رکعت اپنی جگہ ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے۔بعض نے توبہ اور انفال کے سوا تمام سورتوں کی ترتیب کو بھی آیات کی طرح توقیفی قرار دیا ہے مگر مشہور یہ ہے کہ اجتہادی ہے۔اسی طرح حضرت عمر کا فعل بھی اس سلسلہ میں منقول ہے۔اول سورت کی قراءت عبداللہ بن سائب کی حدیث سے ثابت ہے۔یہ مسلم نے ابن جریج کے طریق سے موصول کی ہے اس میں ہے (صلى لنا النبي ﷺ الصبح بمكة واستفتح بسورة المؤمنين الخ) (يعني قد أفلح المؤمنون) اس سے بعض نے اسے مکی سورت قرار دیا ہے مگر نسائی کی روایت میں صراحت ہے کہ (بمكة) سے مراد فتح مکہ کے بعد ہے۔اسکی سند میں اختلاف ہے بعض اصحاب ابن جریج نے وہم کرتے ہوئے ابن السائب سے راوی کا نام عبداللہ بن عمرو بن العاص ذکر کیا ہے کیونکہ مصنف عبدالرزاق میں ان کا نام عبداللہ بن عمرو القاریٔ ذکر ہے اور یہی صواب ہے شاید اسی لئے بخاری نے صیغۂ تضعیف (يُذكر) استعمال کیا ہے۔نووی نے بھی شرحِ مسلم میں القاریٔ قرار دیا ہے جو حجازی تابعی ہے۔ان کے بقول سورت کے بعض حصہ کی قراءت کو امام مالک نے مکروہ قرار دیا ہے لیکن اس کا جواز متعدد روایات میں ثابت ہے جیسا کہ زید بن ثابت کی سابقہ حدیث میں گذرا کہ سورۃ الاعراف دو رکعتوں میں مکمل کی۔(سعلة) سین پر زبر ہے پیش بھی جائز ہے یعنی سعال (کھانسی) (وقرأ عمر) اسے ابن ابی شیبہ نے ابو رافع کے طریق سے موصول کیا ہے۔(المثاني) سے مراد بعض کے نزدیک وہ سورتیں جن کی آیات کی تعداد سو یا سو سے کم ہے بعض کے نزدیک سبع طوال کے بعد مفصل تک سورتیں المثانی ہیں (لأنها ثنت السبع) (کیونکہ ترتیب کے لحاظ سے سبع طوال کے بعد مصحف میں ان کا نمبر ہے)

(و قرأ الأحنف الخ) اسے جعفر فریابی نے اپنی کتاب الصلاۃ میں عبداللہ بن شقیق کے حوالہ سے موصول کیا ہے اس سے موجودہ ترتیب کے خلاف پڑھنا جائز ثابت ہوا۔ابونعیم نے اپنی مستخرج میں بھی اسے نقل کیا ہے۔(وقرأ ابن مسعود الخ) اسے عبدالرزاق نے (من رواية عبدالرحمن بن زيد النخعي عنه) نقل کیا ہے۔سعید بن منصور نے بھی اسے ذکر کیا ہے اس میں ہے (فافتتح الأنفال حيث بلغ- و نعم النصير) یہ کوئی چالیس آیات بنتی ہیں اس سے ترجمہ کا ایک جزو (أول سورة) بھی ثابت ہوا۔(و قال قتادة الخ) یعنی اگر کوئی ایک سورت دو رکعتوں میں پڑھے (یعنی اس کا کچھ حصہ پہلی رکعت میں اور باقی دوسری میں) یا دونوں رکعتوں میں ایک ہی سورت پڑھ دی (مثلا سورۃ زلزال یا کوئی اور، پوری سورت پہلی رکعت میں پھر وہی دوسری رکعت میں پڑھی) اس پر انہوں نے کہا (كل، كتاب الله) اس اثر کو عبدالرزاق نے موصول کیا ہے۔امام بخاری ان کے قول سے ترجمہ میں ذکر کردہ تمام صورتوں کی تائید لے رہے ہیں۔احمد اور حنفیہ ترتیبِ موجودہ کی خلاف ورزی کو مکروہ سمجھتے ہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک یہ خلافِ اولیٰ ہے۔آیات کی ترتیب بلا اختلاف، توقیفی ہے مگر سورتوں کی ترتیب کے توقیفی ہونے میں اختلاف ہے اکثر کے نزدیک یہ صحابہ کا اپنا اجتہاد ہے۔

(ابن حجر بھی کراہت کے قائل نظر آتے ہیں) کہتے ہیں کہ سورت کے درمیان وقف کرنا، ممکن ہے۔مگر کسی ایسی جگہ وقفہ کرنا جہاں موضوع ابھی مکمل نہ ہو کیونکہ بعض بعض سے مرتبط ہے، اس کی کراہت ظاہر ہے اگر وقفِ تام میں قراءت بند کی تو یہ خلاف

اولی ہے اور اس انصاری کا واقعہ (کتاب الطہارۃ) میں گذر چکا ہے جس کو حالت نماز میں تیر لگا مگر قطع نہ کیا بعد میں کہا (کنت فی سورہ فکرھت أن أقطعھا) (مگر زید بن ثابت اور دیگر کی سابقہ روایات سے تو ثابت ہوتا ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے اسی ترجمہ میں عمر اور ابن مسعود و دیگر کی تعلیقات اسی پر دلالت کرتی ہیں اور اس زخمی انصاری کا قطع نہ کرنا ان کا ذاتی فعل ہے یہ درمیان میں قطع کرنے کی کراہت نہیں ہے بلکہ ان کی عزیمت ہے اور انہوں نے اس امر کو آنحضرت کی طرف منسوب نہیں کیا)۔(و قال عبيد الله عن ثابت عن أنس الخ) یہ عبیداللہ بن حفص بن عاصم بن عمرؓ ہیں اسے ترمذی اور بزار نے (بخاری عن اسماعیل بن ابی اویس) کے حوالہ سے، بیہقی نے محرز بن سلمہ کے حوالہ سے، دونوں الدرا وردی عبدالعزیز سے نقل کرتے ہیں، موصول کیا ہے۔ (کان رجل من الأنصار) یہ کلثوم بن الہدم ہیں۔ابن مندہ نے کتاب التوحید میں ان کا نام ذکر کیا ہے۔ابن حجر کے بقول یہ نام محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت عائشہ سے مروی اسی روایت میں ہے کہ مذکورہ شخص کسی سریہ کے امیر بنائے گئے جب کہ کلثوم آنجناب کی ہجرتِ مدینہ کے بعد شروع میں ہی فوت ہو گئے تھے۔ابھی سرایا نہیں بھیجے گئے تھے۔کہتے ہیں کہ میں نے کلثوم بن زھدم بھی بعض کتب میں دیکھا ہے حواشی الخطیب میں کرز ابن الہدم ہے زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ حضرت عائشہ کی روایت میں جس امیر سریہ کا ذکر ہے وہ کوئی دوسرا شخص ہے اور وہ (قل هو الله) آخر میں پڑھتا تھا جب کہ مسجد قباء کے امام جن کا ذکر حضرت انس کی اس روایت میں ہے فاتحہ کے بعد باقی قراءت سے قبل (قل هو الله) پڑھتے تھے۔گویا یہ تعددِ واقعہ ہے۔بعض نے اس سے قتادہ بن نعمان مراد لیا ہے مگر یہ بعید ہے کیونکہ ان کی بابت منقول ہے کہ تہجد میں (قل هو الله) کو بار بار پڑھتے تھے دورانِ امامت کا ذکر نہیں ہے۔ان کی روایت فضائل قرآن میں آئے گی جب کہ حضرت عائشہ کی روایت (أوائل كتاب التوحيد) میں مذکور ہے۔

(افتتح بقل) سے بعض نے عدمِ وجوبِ قراءتِ فاتحہ پر استدلال کیا ہے۔جواباً کہا گیا کہ راوی نے عام معلوم ہونے کے سبب فاتحہ کا ذکر نہیں کیا لہٰذا (افتتح بقل) سے مراد ما بعد فاتحہ ہے۔(اسلوبِ کلام یہ بتلاتا ہے کہ فاتحہ کے بعد والی قراءت زیر بحث ہے چنانچہ کہا و کان كلما افتتح سورة يقرأ بها الخ یہاں بھی افتتح کا لفظ استعمال کیا دو مرتبہ افتتاح کیسے ہوسکتا ہے گویا مطلق قراءت کا افتتاح مراد نہیں بلکہ بعداز فاتحہ قراءت کرنا چاہتے تو اس کا افتتاح قل هو الله سے کرتے فكلمه أصحابه) اس سے ظاہر ہوا کہ یہ طریقہ نیا تھا اس لئے نمازیوں کو اس سے بات کرنے کی ضرورت پیش آئی مگر جب معاملہ آنجناب کے علم میں لایا گیا تو آپ نے انہیں جنت کی بشارت دیکر اظہارِ رضامندی کیا۔(أدخلك الجنة) ماضی کا صیغہ استعمال کیا کہ اس کا وقوع یقینی اور متحقق ہے (یہ بھی محتمل ہے کہ بذریعہ وحی آپ کو اس امر سے آگاہ کیا گیا ہو اور ان کے انجام سے آپ کو باخبر کر دیا گیا ہو) اس سے یہ ثابت ہوا کہ طبیعت کے میلان کے سبب کسی خاص سورت یا آیت کی قراءت بطور خاص کی جا سکتی ہے اور اس پر دوام بھی اختیار کیا جا سکتا ہے۔(اس بارہ میں علامہ انور کی تقریر گزر چکی ہے)۔

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة قال: سمعت أبا وائل قال: جاء رجل إلى ابن مسعود فقال: قرأت المفصل الليلة في ركعة۔ فقال: هذًا كهذ الشعر۔ لقد عرفتُ النظائر التي كان النبي ﷺ يَقرُن بينهن فذكر عشرين سورة من المفصل، سورتين في كل ركعة۔

مسلم کی روایت میں ان کا نام نھیک بن سنان مذکور ہے۔(قرأت المفصل) أصح الأقوال کے مطابق سورہ ق سے آخر

قرآن تک، جیسا کہ ذکر گذرا۔ چونکہ سورتوں کی کثرت ہے اور ان کے درمیان (بسم اللہ) سے فصل کیا گیا ہے اس وجہ سے ان کا نام مفصل پڑا (فی رکعة) مسلم میں زیادہ تفصیل ہے، انہوں نے ابن مسعود سے پوچھا کہ آپ (من ماء غیر آسن) پڑھتے ہیں یا (غیر یاسن) (سورت محمد میں ہے) اس پر کہنے لگے تمام قرآن کی قراءت اچھی طرح کر چکے ہو تو صرف اسی کا نہیں پتہ؟ اس پر نہیک نے کہا کہ میں نے آج رات ایک رکعت میں تمام مفصل سورتیں پڑھی ہیں۔ (فقال ھذا کھذ الشعر) یہ استفہام انکاری ہے، حرف استفہام محذوف ہے، انکار اس وجہ سے نہیں کہ ایسا کرنا ممنوع ہے بلکہ بظاہر اس طرح کی قراءت سرعت اور عدم تدبر کو مستلزم ہے اسے شعر پڑھنے سے تشبیہ دی، عرب شعری مجالس میں اشعار اس طرح پڑھا کرتے تھے۔ مصدریت کی بناء پر منصوب ہے (ھذ) کا معنی ہے۔ سرعت کے ساتھ قطع کرنا۔ علامہ انور کہتے ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ عرب اشعار کے حفظ کے وقت نہایت سرعت کے ساتھ انہیں یاد کر لیتے تھے اشعار پڑھتے وقت وہ تیزی نہ دکھلاتے تھے مگر چونکہ بات قراءت کی ہو رہی ہے لہذا سرعت کے ساتھ شعر پڑھنا ہی مراد ہو سکتا ہے۔

(لقد عرفت النظائر) یعنی قرآن کی وہ سورتیں جو متماثل ہیں مضمون اور مفاہیم کے لحاظ سے نہ کہ آیات کی تعداد کے اعتبار سے اور آنحضرت جب دو یا دو سے زیادہ سورتیں ایک ہی رکعت میں پڑھتے تو متماثل میں سے اختیار کرتے تھے۔ (فذکر عشرین سورة من المفصل الخ) فضائلِ قرآن کی روایت میں جو (واصل عن أبی وائل) سے ہے اٹھارہ سورتوں کا ذکر ہے، مفصل میں سے اور دو سورتیں آل حٰم میں سے۔ ابن خزیمہ کی (ابو خالد الأحمر عن الأعمش) سے روایت میں، اسی طرح ابوداؤد کی (ابو اسحاق عن علقمة والأسود عن عبداللہ ابن مسعود الخ) سے روایت میں ان کے اسماء بھی ہیں۔ اس کے الفاظ ہیں (کان یقرأ النظائر، السورتین فی رکعة الخ) اس کے بعد یہ تفصیل ہے، (الرحمن) اور (النجم) ایک رکعت میں (اقتربت اور الحاقة) ایک رکعت میں (الذاریات اور الطور)، (الواقعة اور نٓ) (سأل اور النازعات)، (ویل للمطففین اور عبس)، (المدثر اور المزمل)، (ھل أتی اور لا أقسم)، (عم یتسائلون اور والمرسلات) (إذا الشمس کورت اور الدخان)، یہ تمام ایک ایک رکعت میں۔ کچھ اختلاف کے ساتھ نظائر کی بابت یہ تفصیل دیگر کئی روایات میں بھی ہے۔ مذکورہ تفصیل میں سورت (الدخان) کا بھی ذکر ہے جو اگرچہ مفصل میں سے نہیں مگر تغلیباً اس کا شمار انہی میں کر دیا کہ باقی سب مفصل ہیں۔ ایک قول کے مطابق (الدخان) بھی مفصل ہے۔ (یہ دس جوڑے ہیں ابن مسعود کے مشاہدہ کے مطابق ان کے مضامین اور موضوعات ایک جیسے ہیں اس لئے آنحضرت ایک رکعت میں ان میں سے ایک جوڑا قراءت فرماتے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ آپ کا قیام اللیل دس رکعات پر مشتمل ہوتا تھا آخر میں وتر۔ یہ بھی کہ اگر اسی ترتیب کے مطابق آپ کی قراءت ہوتی تھی تو آنجناب سورتوں کی موجودہ ترتیبِ قرآنی کا لحاظ نہ فرماتے تھے، اس بارہ میں بحث گذر چکی ہے، کیونکہ پہلی رکعت میں الرحمن اور النجم کا ذکر ہے، الرحمٰن، النجم کے بعد ہے مگر آنجناب کی قراءت میں پہلے ہے اسی طرح ھل اتی اور لا اقسم ویل للمطففین اور عبس، إذا الشمس اور الدخان، یہ استنباط اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ ابنِ مسعود نے آنحضرت کی ترتیب قراءت کے مطابق ہی یہ روایت ذکر کی ہے۔ اگر نہیں تو نہیں، یہ بھی کہ یہ کسی ایک رات کے قیام کا مشاہدہ ہے یہ نہیں کہ ہر رات انہی مذکورہ سورتوں کی قراءت فرماتے تھے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ موجودہ ترتیب اجتہادِ صحابہ پر مبنی ہے اس کے برخلاف تلاوت منع نہیں ہے مگر تراویح وغیرہ میں احسن یہی ہے کہ مصحفِ عثمانی کی ترتیب کے مطابق تلاوت ہو کہ اس پر اجماعِ صحابہ منعقد ہوا)۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ نہایت سرعت کے ساتھ تلاوتِ قرآن مکروہ ہے کہ یہ تدبر و تامل کے منافی ہے، اس کے باوجود

بغیر تدبر کے تلاوت کلام پاک (جس طرح شبینوں اور تراویح میں ہوتی ہے) کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں مگر تدبر کے ساتھ پڑھنا افضل اور (أعظم أجراً) ہے۔ترجمہ میں ذکر کردہ مسائل میں سے (الجمع بین السور) کے ساتھ اس کی مناسبت ہے۔قاضی عیاض کے مطابق آنجناب کی (قراء ت قیام اللیل) اس مذکورہ مقدار کے برابر ہوتی تھی حضرت عائشہ کی ایک روایت میں جو سورت البقرۃ اور باقی طوال کی ایک ہی رات کے قیام میں قراءت کا ذکر ہے۔وہ شاذ و نادر ہے مگر ابن حجر اس کی تائید نہیں کرتے ان کے مطابق ابن مسعود کی روایت کا مفہوم یہ ہے کہ جب آنجناب مفصل میں سے پڑھتے تو اس تفصیل کے مطابق پڑھتے تھے، یہ کسی اور مقام سے قراءت کے منافی نہیں ہے۔اسے مسلم اور نسائی نے بھی الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔

باب يُقرأ في الأُخريين بفاتحة الكتاب

رباعی نمازوں کی آخری دو رکعتوں میں سورت فاتحہ پر ہی اکتفاء (کے جواز کا) کا ذکر ہے حدیث میں صرف ظہر و عصر کا ذکر ہے اس پر عشاء کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔مغرب کی تیسری رکعت بھی اسی میں شامل ہے، مالک نے الصنابحی کے طریق سے مؤطا میں حضرت ابوبکر سے نقل کیا ہے کہ مغرب کی تیسری رکعت میں (ربنا لا تزغ قلوبنا الآیة) پڑھی (نمبر ایک یہ ان کا ذاتی فعل ہے نمبر دو فاتحہ کے بعد قراءت منع نہیں ہے، آپ کا عام معمول بتلایا گیا ہے۔نمبر تین جناب ابوبکر کا یہ آیت پڑھنا بطور دعا کے بھی ہوسکتا ہے)۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا همام عن يحي عن عبدالله بن أبي قتادة عن أبيه أن النبي ﷺ كان يقرأ في الظهر في الأوليين بأم الكتاب و سورتين، و في الركعتين الأخريين بأم الكتاب، و يسمعنا الآية، و يطول في الركعة الأولى ما لا يطول في الركعة الثانية، وهكذا في العصر، وهكذا في الصبح۔

سند میں یحیی سے مراد ابن کثیر ہیں۔(وهكذا في الصبح) یعنی صبح کی پہلی رکعت کو دوسری سے لمبی کرتے، عام معمول یہی تھا، سابقہ باب کی حدیثِ ابن مسعود سے جس میں نظائر کی تفصیل ہے، ثابت ہوتا ہے کہ دوسری پہلی سے لمبی ہوسکتی ہے کیونکہ انہوں نے آخری رکعت کا ذکر کرتے ہوئے اس میں (اذا الشمس كورت او رالدخان) کی قراءت کا ذکر کیا ہے جب کہ اس سے قبل کی رکعت میں (عم يتسائلون اور والمرسلات) کا ذکر ہے۔ یہ استدلال ابن حجر نے ذکر کیا ہے۔یہ حدیث گذر چکی ہے۔

باب مَن خافتَ القراء ة في الظهر والعصر

اس کے تحت حدیثِ خباب ذکر کی ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا جرير عن الأعمش عن عُمارة بن عمير عن أبي معمر۔ قلت لخباب:أكان رسول الله ﷺ يقرأ في الظهر والعصر؟قال: نعم۔ قلنا:من أين علمت؟قال: باضطراب لحيته۔

یہ اس سے قبل گذر چکی ہے۔

باب إذا أسمع الإمام الآية

اس کے تحت حدیثِ ابی قتادہ ذکر کی ہے یہ بھی گذر چکی ہے۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا الأوزاعي حدثني يحي بن أبي كثير حدثني عبدالله بن أبي قتادة عن أبيه أن النبي ﷺ كان يقرأ بأم الكتاب و سورة معها في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر وصلاة العصر، ويُسمعنا الآية أحيانا، وكان يطيل في الركعة الأولى۔

یہ بھی گذر چکی ہے۔

باب يطوّل في الركعة الأولى

بظاہر اس کا تعلق تمام نمازوں سے ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف صبح کی پہلی رکعت دوسری کی نسبت طویل کرنا اولیٰ ہے اس کے تحت حدیث ابی قتادہ نقل کی ہے، جو پہلے بھی اس بحث سمیت گذر چکی ہے۔۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا هشام عن يحيٰ بن أبي كثير عن عبدالله بن أبي قتادةعن أبيه أن النبي ﷺ كان يطول في الركعة الأولى من صلاة الظهر، ويقصر في الثانية، و يفعل ذلك في صلاة الصبح۔

باب جهر الإمام بالتأمين

وقال عطاء آمين دعاء ،أمّن ابن الزبير ومن معه حتى إن للمسجد للجة وكان أبوهريرة ينادي الامام لا تَفُتني بأمين وقال نافع كان ابن عمر لا يدعه ويحضهم وسمعت منه في ذلك خيرا

تامین آمّن کا مصدر ہے اس کا معنی ہے (قال آمین) آمین کہنا، الف پر مد اور تخفیف دونوں کے ساتھ مروی ہے آمین اسم فعل ہے اگر اس پر وقف نہ کیا جائے تو بالاتفاق بنی علی الفتح ہے جمہور کے نزدیک اس کا معنی ہے (اللهم استجب) اے اللہ قبول فرما۔ بعض نے یہ معنی بھی کیا ہے (كذلك يكون) یعنی ایسے ہی ہو، اصل مفہوم ایک ہی ہے کئی دیگر معانی بھی ذکر کئے گئے ہیں۔ ابوداؤد نے حضرت ابوزہیر نمیری کی حدیث ذکر کی ہے جس میں ہے کہ آمین ایسے ہے جیسے خط یا کتاب پر مہر ہو پھر یہ قول رسول ﷺ نقل کیا ہے (ان ختم بآمين فقد أوجب) یعنی (دعاء و فاتحة) اگر آمین کے ساتھ ختم کی تو اس نے واجب کیا یعنی قبولیت کو۔ (وقال عطاء إلى قوله، لا تفتني بآمين) اسے عبدالرزاق نے (ابن جريج عنه) کے حوالہ سے موصول کیا ہے کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا کیا ابن زبیر فاتحہ پڑھ کے آمین کہتے تھے (قال نعم و يؤمن مَن الخ) پھر ابوہریرہ کا قول بھی عطاء نے ذکر کیا۔

(للجة) اہل لغت کے ہاں اس سے مراد بلند آواز ہے۔ (لجلبة) بھی مروی ہے اس کا معنی ہے ملی جلی آوازیں۔ بیہقی کی روایت میں (رجة) راء کے ساتھ ہے معنی یہی ہے۔ (لا تفتني) حضرت ابوہریرہ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ (لا تسبقني) یعنی مجھ سے پہلے آمین نہ کہنا۔ اسکی تفصیل اور پس منظر بیہقی نے (حماد عن ثابت عن أبي رافع) کے طریق سے ذکر کیا ہے کہ ابوہریرہ مروان کے زمانہ امارت علی المدینہ میں اذان و اقامت کہتے تھے مروان نماز پڑھانے میں جلدی کرتا جب کہ ابوہریرہ تعدیل صفوف وغیرہ

میں مشغول ہونے کے سبب جماعت سے ملنے میں کچھ لیٹ ہو جاتے تو ان سے کہتے (لا تفتنی بآمین) یعنی میری آمین نہ چھڑا دینا (آمین کی فضیلت کے ساتھ ساتھ یہ بھی استنباط کیا جا سکتا ہے کہ جہری نمازوں میں اگر کوئی عین امام کے ولاالضآلین پہنچنے پر شاملِ جماعت ہوا ہے تو وہ یہ سوچ کر آمین نہ چھوڑے کہ ابھی میری فاتحہ رہتی ہے) اسی طرح کا قول حضرت بلال سے بھی مروی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں (من طریق أبی عثمان عن بلال) ہے کہ انہوں نے آنحضرت سے کہا تھا (یا رسول اللہ لا تسبقنی بآمین) (ممکن ہے کہ حضرت ابوہریرہ نے انہی کی اقتداء میں اماموں سے فرمائش کرتے تھے کہ آمین میں ان سے سبقت نہ لے جائیں)، سعید بن منصور کی محمد بن سیرین سے روایت کے مطابق بحرین میں قیام کے دوران بھی اپنے امام سے جو کہ علاء بن حضرمی تھے، یہی فرمائش کی (اس کا سبب آنحضرت کا اس باب کے تحت مذکور فرمان، إذا أمن الإمام الخ ہو سکتا ہے چنانچہ یہ حضرات فرشتوں کی موافقت اور اس کے نتیجے کے طور پر حاصل ہونے والی فضیلت سے محروم نہیں رہنا چاہتے تھے)۔

اس سے حنفیہ نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اقامت کے فوراً بعد امام کو جماعت شروع کرا دینی چاہئے مگر ابن حجر اس کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں (و فیہ نظر لإنها واقعة عین و سببها محتمل) یعنی یہ ایک متعین واقعہ ہے اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں (کیونکہ سابقہ روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ اقامت کے بعد آنحضرت بنفس نفیس صفیں درست کرتے تھے) عطاء کے قول کی ترجمہ کے ساتھ یہ مطابقت ہے کہ ان کا کہنا (آمین دعاء) اس امر کو متقاضی ہے کہ امام بھی آمین کہے کیونکہ اس نے فاتحہ کی قراءت کی ہے جو دعاء پر مشتمل ہے۔ اس پر علامہ انور لکھتے ہیں کہ امام کا آمین نہ کہنا ثابت ہوتا ہے کیونکہ عموماً خارج نماز دعاء کرانے والا آمین نہیں کہتا بلکہ سننے والے کہتے ہیں۔ (و قال نافع الخ) اسے عبدالرزاق نے (بطریق ابن جریج عنہ) موصول کیا ہے بیہقی میں بھی ہے کہ لوگوں کے ساتھ ابن عمر بھی آمین کہتے (و یریٰ ذلك من السنة) اس سے ثابت ہوا کہ یہ دراصل مرفوع کے حکم میں ہے۔ اس کی بھی ترجمہ کے ساتھ مناسبت ہے یعنی ابن عمر کا فعل بلا تخصیص نقل کیا گیا ہے یعنی امام ہوں یا ماموم، جب بھی فاتحہ پڑھتے آمین کہتے (بلکہ عبدالرزاق کی روایت کے الفاظ۔ إن ابن عمر کان إذا ختم أم القرآن قال آمین لا یدع أن یؤمن إذا ختمها و یحضهم علی قولها قال و سمعت منه فی ذلك خیراً سے ثابت ہوتا ہے کہ غیر نماز میں بھی جب بطور تلاوت کے فاتحہ پڑھی جائے تو آمین کہا جائے)۔

حدثنا عبداللہ بن یوسف قال: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سعید بن المسیب وأبي سلمة بن عبدالرحمن أنهما أخبراه عن أبي هريرة أن النبيﷺ قال: إذا أمن الإمام فأمنوا، فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه۔ و قال ابن شهاب: و كان رسول اللهﷺ يقول: آمین۔

ابوہریرہ سے روایت کنندہ دو ہیں سعید بن مسیب اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن، بخاری نے سند میں (أنهما أخبراه) کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں کی روایت کا (سیاق) ایک ہے مگر آگے (محمد بن عمرو عن أبی سلمة) کی روایت آرہی ہے جس کا سیاق زہری کے اس سیاق سے تھوڑا سا مختلف ہے لہٰذا یہاں کا سیاق سعید کی روایت کے مطابق ہے۔ (اذا أمن الإمام) اس سے ظاہر ہوا کہ امام بھی آمین کہے گا اس سے ان حضرات کے موقف کا رد ہوا جو فاتحہ کو امام کے لئے اور آمین کو مقتدیوں

کے لئے خاص کرتے ہیں۔ وہ حضرات اس کا یہ معنی کرتے ہیں (إذا دعا) سے مراد فاتحہ کی قراءت یا (اذا بلغ موضع التأمین) یعنی فاتحہ کی قراءت مکمل کر کے آمین کہنے کے مقام تک پہنچے۔ امام مالک کا مسلک ایک روایت کے مطابق یہ ہے کہ امام جہری نمازوں میں آمین نہ کہے گا دوسری روایت ان سے یہ ہے کہ امام نہ سری میں نہ جہری میں، آمین کہے گا ہی نہیں۔ ابن شہاب کی اس روایت کی بابت کہتے ہیں کہ وہ اس بیان میں متفرد ہیں، ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ کوئی قادح علت نہیں جس کی وجہ سے ان کی حدیث رد کر دی جائے کیونکہ وہ ثقہ، حافظ اور حدیث کے امام ہیں اور قریباً ذکر ہوگا کہ بعض دیگر کی روایات میں بھی امام کی تامین کا ذکر ہے۔

جمہور نے (إذا أمن) کا معنی (إذا أراد التامین) کیا ہے۔ اگلی حدیث ابی ھریرہ میں تامین کا مقام بھی ذکر کر دیا یعنی (ولا الضالین) پڑھنے کے بعد، تا کہ امام، ماموم اور ملائکہ کی تأمین بیک وقت ہو۔ معمر نے زھری سے اسی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس میں صراحۃً امام کے آمین کہنے کا ذکر ہے (وإن الإمام يقول آمين) اسے ابوداؤد، نسائی اور السراج نے نقل کیا ہے بعض نے اس حدیث (إذا أمن الامام الخ) اور دوسری حدیث (اذا قال الإمام ولا الضالين الخ) کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے کہا ہے کہ پہلی صفوں کے مقتدی امام کی آمین سن سکتے ہیں لہٰذا وہ اس کے آمین کہنے کے ساتھ ہی آمین کہیں گے جب کہ پچھلی صفوں والے مقتدی چونکہ امام کی آمین نہ سن سکیں گے (اگر آلہ مکبر الصوت میں نماز کر رہا ہے تو وہ بھی سن لیں گے) لہٰذا ان کے لئے فرمایا کہ امام کے (ولا الضآلین) کہنے پر آمین کہہ دیں کیونکہ آمین میں اس کی آواز بنسبت قراءت کی آواز کے پست ہوتی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بھی امام وماٗموم پست آواز میں یعنی (بالسر) آمین کہیں گے (عام مشاہدہ کے مطابق بالسر کا مطلب عملاً، فی النفس، لیا گیا ہے یعنی پست آواز تو وہ ہوتی ہے کہ کم از کم ساتھ والے سن لیں مگر متعدد مرتبہ مشاہدہ کیا ہے احناف کے ولا الضالین پڑھنے پر ہونٹ نہیں ہلتے اس لئے خیال ہے کہ وہ دل میں کہتے ہوں گے) امام شافعی الأم میں صراحت کے ساتھ رقمطراز ہیں کہ مقتدی آمین کہیں گے اگرچہ امام عمداً یا سہواً نہ بھی کہے۔ امامیہ کے نزدیک آمین کہنے سے نماز ٹوٹ جائے گی کیونکہ غیر قرآن کے ساتھ کلام کی، یہ روایات ان پر حجت ہیں۔

السراج نے (روح بن عبادة عن مالك) کے حوالہ سے ابن شہاب سے ذکر کیا ہے (قال ابن شهاب وكان رسول الله إذاقال ولاالضالين جهر بالتأمين) یعنی آنحضرت بالجہر آمین کہتے تھے۔ ابن حبان نے بھی (زبيدي عن ابن شهاب) کے واسطہ سے حدیث باب روایت کرتے ہوئے نقل کیا ہے کہ (كان إذا فرغ من قراءة أم القرآن رفع صوته و قال آمين) ابوداؤد نے ابوھریرہ کے حوالہ سے روایت کی ہے کہ اتنی آواز سے آمین کہتے کہ (حتى يسمع من يليه من الصف الأول) یعنی صف اول کے قریبی نمازی سن لیتے (گویا قراءت میں آواز زیادہ بلند ہوتی تھی کہ اکثر و بیشتر نمازی سن لیتے تھے جب کہ آمین میں اس قدر کہ پہلی صف میں سے قریب والے سنتے) بعض کے مطابق آمین بالجہر ابتدائے اسلام میں تھی مگر آمین بالجہر کے ایک راوی وائل بن حجر بھی ہیں جو آنحضرت کی آخری عمر میں اسلام لائے، اسے ابوداؤد نے روایت کیا ہے اور ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔ (فإنه من وافق) مسلم کی روایت میں یونس نے زھری سے روایت کرتے ہوئے اس سے پہلے یہ جملہ زیادہ کیا (فإن الملائكة تؤمن) (ابن عيينة عن الزهري) نے بھی یہ اضافہ ذکر کیا ہے، ان کی روایت (الدعوات) میں ذکر ہوگی اس سے ظاہر ہوا کہ یہ موافقت، زمان اور قول کی ہے۔ نہ کہ اخلاص اور خشوع کی جیسا کہ ابن حبان نے کہا۔ ابن منیر کہتے ہیں کہ یہ فرما کر انہیں ہمہ دم بیدار اور متوجہ رہنے کی تلقین فرمائی ہے کیونکہ فرشتوں کے ہاں غفلت یا بے توجہی کا کوئی وجود نہیں۔

بظاہر سب ملائکہ مراد ہیں ابن بزیزہ (حفظة) مراد لیتے ہیں بعض کے ہاں ان سے مراد دن اور رات کی ڈیوٹی والے فرشتے

ہیں زیادہ ظاہر یہ ہے کہ ان سے مراد وہ فرشتے ہیں جو اس نماز کو حاضر تھے خواہ زمین پر یا آسمان پر، اگلے باب کی اعرج سے مروی حدیث میں ہے (وقالت الملائكة في السماء آمين) عبدالرزاق کی عکرمہ سے روایت میں ہے (صفوف أهل الأرض على صفوف أهل السماء فإذا وافق آمين في الأرض آمين في السماء غفر للعبد) یہ اگرچہ مرسل ہے مگر اس جیسی بات اپنی رائے سے نہیں کہی جاسکتی (پھر سابقہ روایات میں اس کی تائید بھی ہے)۔

(غفر له ما تقدم) علماء نے اس سے مراد صغیرہ گناہ لئے ہیں اس بارہ میں کتاب الطہارہ کی حدیث عثمان (من توضأ كو ضوئه ﷺ) کے تحت میں بحث گذر چکی ہے (و قال ابن شهاب) یعنی اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ اور یہ زہری کے مراسیل میں سے ہے۔ علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا آمین کے بارہ میں مذہب یہ ہے کہ امام اور مقتدی، دونوں بالسر کہیں امام مالک سے ایک روایت بھی یہی ہے۔ ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ امام نہ کہے جب کہ ماموم بالخفاء کہے ہمارے امام سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ امام شافعی کا قدیم قول یہ ہے کہ دونوں بالجہر کہیں جدید یہ ہے کہ امام بالجہر کہے، اور مقتدی بالخفاء، امام احمد بالجہر کے قائل ہیں لیکن مجھے تفصیل کا علم نہیں کہ دونوں کے لئے، یا فرق کرتے ہیں کہتے ہیں میرا موقف یہ ہے کہ آمین بالجہر قطعی طور پر آنحضرت سے ثابت ہے مگر یہ بقصدِ تعلیم تھا (أي لتعليم أنه ما يقرأ) یہ ایسے ہی ہے جس طرح صاحب ھدایہ نے بسم اللہ کو بالجہر پڑھنے کی بابت لکھا ہے کہ تعلیم کے لیے تھا۔ کہتے ہیں کاش وہ یہی بات آمین بالجہر کے لیے بھی کہہ دیتے میرے پاس ابو یوسفؒ کا ایک قول ہے کہ قنوتِ نازلہ میں بالجہر آمین کہی جاسکتی ہے، اگر وہاں کہی جاسکتی ہے تو نماز میں بھی اس کا بالجہر کہنا جائز ہے۔ جو جہر کو مکروہ کہتا ہے وہ مقصر ہے۔ کہتے ہیں کہ البتہ حدیث میں یہ موجود نہیں کہ آپ نے حکم دیا ہو کہ آمین بالجہر کہیں جس نے بالجہر کہی، اپنی رائے سے کہی ہے۔ اگرچہ حدیثِ وائل میں ہے کہ انہوں نے بالجہر آمین کہی، اس کو ہم واقعہ قرار دیں گے ضابطہ (سنت) نہیں۔ ہم جہر بالتامین کا انکار نہیں کر سکتے وہ ہمارے نزدیک بلاکراہت جائز ہے مگر اس کی سنیت کا ہمیں انکار ہے۔ انتہی۔

(بڑی عجیب بات ہے اگر اس بات کو تسلیم کر رہے ہیں کہ صحابہ کرام سب یا بعض بلند آواز سے آمین کہتے تھے وہ بغیر آنحضرت کی مرضی کے کیسے کہہ سکتے تھے، سنت اور کس چیز کا نام ہے) اسے مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے بھی (الصلاة) میں نقل کیا ہے۔

باب فضل التأمين

اس کے تحت ذکر کردہ حدیث میں حالتِ نماز کا ذکر نہیں ہے (مگر قرائن کے لحاظ سے نماز سے ہی متعلقہ سمجھی جائے گی) اسی لئے بعض نے آمین کو قراءتِ فاتحہ کے ساتھ خاص کیا ہے نہ کہ حالتِ نماز کے ساتھ یعنی جب بھی فاتحہ پڑھے آمین کہے۔ مسلم کی روایت میں (في صلاة) کا لفظ بھی ہے۔ لہٰذا اس مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ مسند احمد میں (همام عن أبي هريرة) کی روایت (إذا أمن القارئ فأمنوا) کے الفاظ ہیں اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ خارج از نماز بھی نہ صرف پڑھ کر بلکہ کوئی اور بھی اگر پڑھ رہا ہے تو (ولا الضالين) سن کر آمین کہنی چاہئے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: إذا قال أحدكم: آمين، قالت الملائكة في السماء آمين، فوافقت إحداهما الأخرى، غفر له ماتقدم من ذنبه۔

تامینِ ملائکہ کی موافقت ہونے پر بشارت ذکرفرمائی (غفرله ما تقدم من ذنبه) ابن المنیر کہتے ہیں کہ یہ غفران موافقتِ ملائکہ سے مشروط نہیں ہے گویا اس کا سبب ان کی آمین کا فرشتوں کی آمین کے وقت کے اعتبار سے موافق ہونا نہیں بلکہ اصل سبب ماموم کا آمین کہنا، صحیح وقت پر کہنا یعنی جب امام ولا الضالین کہے، جیسا کہ فرشتے کہتے ہیں۔ جیسا کہ ذکر ہوا ان کے ہاں بے توجہی یا غفلت کا امکان نہیں لہٰذا غفران کا اصل سبب مکمل توجہ اور جدِیت ہے لیکن یہ بظاہر ابوھریرہ کی روایت میں موجود الفاظ (ووافقت احداهما الأخرى غفر له الخ) کے مفہوم کے معارض ہے۔ اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ غفران کا سبب فرشتوں کی آمین کے ساتھ موافقت ہے۔ اس روایت کو نسائی نے بھی (الصلاۃ) اور (الملائکۃ) میں روایت کیا ہے۔

باب جهر المأموم بالتامين

اس کی شرح میں شاہ صاحب رقمطراز ہیں کہ اس باب کے تحت ذکر کردہ حدیث سے بظاہر یہ ترجمہ ثابت نہیں ہوتا (یعنی اس میں بالجہر تامین کا ذکر نہیں ہے) اسی لئے بعض نے اس سے استدلال کیا ہے کہ آمین کہنا صرف مقتدیوں کیلئے ہے امام نہ کہے گا۔ مگر امام شافعی کے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب امام والا الضالین کہے تب مقتدی آمین کہیں اس سے امام کے آمین کہنے کی نفی نہیں بلکہ تلقین یہ کی جا رہی ہے کہ امام اور مقتدیوں کی آمین ایک ہی وقت ہونی چاہئے شاید امام بخاری یہ ترجمہ باندھ کر اشارہ کر رہے ہیں کہ حدیث اس معنی پر محمول ہے۔

ابن حجر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ (إذا قال الإمام الخ) ذکر کر کے (فقولوا) کا لفظ استعمال ہوا ہے یعنی قول کے مقابلہ میں قول کا لفظ مستعمل ہے چونکہ امام کا قول (یعنی قراءتِ فاتحہ) بالجہر ہے لہٰذا مقتدیوں کا قول بالآمین بھی بالجہر ہوگا الزین ابن المنیر کا کہنا ہے کہ اگر (قول) مطلقاً ذکر ہو تو یہ بالجہر پر محمول ہوگا بصورتِ دیگر اس کی قید (بالسر) یا (فی النفس) وغیرہ ذکر ہوگی۔ دوسرا یہ کہ متعدد روایات سے ماموم کا آمین بالجہر ثابت ہے، عطاء کا ابن زبیر کی امامت کے دوران مقتدیوں کا (بالجہر آمین) کی بابت قول گذرا ہے، بیہقی نے ان سے یہ بھی روایت کیا کہ (أدركت مائتين من أصحاب رسول الله ﷺ فى هذا المسجد اذا قال الإمام ولا الضالين سمعت لهم رجة بآمين) کہ میں نے دو سو صحابہ کا عمل اس مسجد میں ملاحظہ کیا ہے کہ امام کے ولا الضالین کہنے پر ان کی آمین بالجہر سے مسجد گونج اٹھتی تھی۔ امام شافعی کا قدیم قول بھی آمین بالجہر کے حق میں ہے اسی پر شافعیہ کا فتویٰ ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن سُمي مولى أبي بكر عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا قال الإمام :﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾فقولوا:آمين، فإنه من وافق قوله قول الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه۔ تابعه محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ۔ و نُعيم المجمّر عن أبي هريرة رضي الله عنه۔

سند میں سمی مولی ابی بکر ہیں ابو بکر سے مراد ابن عبدالرحمٰن بن حارث ہیں۔ سند کے جملہ راوی مدنی ہیں اسے مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے (تابعه محمد بن عمرو الخ) یعنی سمی کی متابعت کی ہے، اسے دارمی نے یزید بن ھارون،

ابن خزیمہ نے اسماعیل بن جعفر، بیہقی نے نضر بن شمیل کے واسطہ سے موصول کیا ہے، یہ تمام محمد بن عمرو سے نقل کرتے ہیں ان کی روایت میں یہ لفظ ہیں (فوافق ذلك قول أهل السماء) (و نعيم المجمر عن أبي هريرة) ان کی روایت نسائی، ابن خزیمہ، السراج اور ابن حبان وغیرھم نے (سعيد بن أبي هلال عن نعيم) نقل کی ہے کہتے ہیں (صليت وراء أبي هريرة الخ فقرأ ببسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بأم القرآن حتى بلغ ولا الضالين فقال آمين و قال الناس آمين) اس سے بعض نے فاتحہ سے پہلے بسملہ کو بالجہر پڑھنے پر بھی استدلال کیا ہے نسائی نے اس حدیث پر (الجهر ببسم الله الخ) کا باب باندھا ہے اس سلسلہ کی منقولہ روایات میں یہ صحیح ترین ہے نعیم کے سوا ابو ہریرہ سے اس روایت کے راویوں کی ایک جماعت نے بسملہ کے ذکر کے بغیر اسے روایت کیا ہے۔ لیکن بہر حال نعیم ثقہ ہیں لہٰذا ان کی زیادت قبول کی جائے گی۔

باب إذا ركع دون الصف

ابن حجر کہتے ہی کہ زیادہ مناسب تھا کہ یہ ترجمہ (أبواب الإمامة) میں درج کیا جاتا، حاصل یہ ہے کہ مذکورہ صورت حال میں نمازی صف میں اکیلا ہے جب کہ اس کی ممانعت ہے، اس پر اتفاق ہے۔ اختلاف اس امر میں ہے کہ اگر ایسا کیا تو نماز ہوگی یا نہ ہو گی۔ (أبواب الإمامة) میں حضرت انس کی حدیث ذکر ہوگی ہے جس میں ان کی والدہ ام سلیم کا تنہا صف بنانا اور آنحضرت کی اقتداء میں نماز ادا کرنا مذکور ہے، بخاری نے وہاں (المرأة وحدها تكون صفاً) کا باب باندھا ہے جب کہ مرد کو ایسا کرنے سے روکا گیا ہے، یہ ابن خزیمہ کا موقف ہے۔ ابن حجر اس پر یہ رائے ظاہر کرتے ہیں کہ یہ نہی تنزیہی بھی ہوسکتی ہے اور شاملِ صف ہونا یا اگلی صف کے حاشیہ سے کسی کو پیچھے کھینچ لینے کا حکم استحباب پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ ناصر الدین ابن المنیر کہتے ہیں کہ اس ترجمہ کو مبہم رکھنے کی وجہ سے بخاری پر اعتراض کیا گیا ہے کیونکہ (إذا) کا جواب ذکر نہیں کیا مگر اس کی وجہ اس حدیث کا مشہور اشکال اور (لا تعد) سے مراد میں علماء کا اختلاف ہے۔

علامہ انور ذکر کرتے ہیں کہ امام بخاری کا مسلک یہ ہے کہ مدرکِ رکوع، مدرکِ رکعت نہیں ہے کیونکہ اس کی فاتحہ کی قراءت رہ گئی ہے۔ اکیلے صف میں نماز ادا کرنا احناف کے ہاں مکروہ ہے، احمد کے نزدیک نماز نہ ہوگی۔ ہمارے ہاں بھی مسئلہ یہ ہے کہ اگلی صف میں کسی کو پیچھے کھینچ لے مگر چونکہ فی زمانہ جہالت عام ہے، یہ نہ ہو کہ وہ کسی کو پکڑ کر پیچھے کرے اور وہ جھگڑا کر دے لہٰذا اس سے بہتر ہے کہ تنہا پڑھ لے (مگر اس ڈر سے کتنی سنن کو چھوڑتے جائیں گے، بہتر یہ ہے کہ خطباء اور اماموں کو تلقین کریں کہ اس قسم کے مسائل سے نمازیوں کو آگاہ کرتے رہیں۔ آنحضرت ہر اقامت کے بعد صفیں درست کرنے اور ساتھ ساتھ مل کر کھڑے ہونے کا حکم دیتے تھے حالانکہ صحابہ کرام تو ایک ہی دفعہ آپ سے کوئی بات سن کر ہمیشہ کے لئے اس پر عامل ہو جاتے تھے دیوبندی و بریلوی حضرات کی مساجد میں حسرت ہی رہی کہ کوئی امام اقامت کے بعد اس سنت پر عمل کرے اور صفیں سیدھی کرنے کا حکم دے، یہی سستی اور کمزوری ہے جس کے سبب دین کی سنتیں لوگوں کے لئے اجنبی ہو کر رہ گئی ہیں)۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا همام عن الأعلم - و هو زياد - عن الحسن عن أبي بكرة: أنه انتهى إلى النبيﷺ و هو راكع فركع قبل أن يصل إلى الصف، فذكر ذلك للنبيﷺ فقال: زادك الله حرصا، ولا تعد۔

سند میں ہے (عن الأعلم) یہ زیاد ابن حسان ہیں (عفان عن همام) کی روایت میں ہے (حدثنا زیاد الأعلم) اسے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔ ہونٹ کٹے ہونے کی وجہ سے زیاد کو الأعلم کا لقب ملا اس کے تمام راوی بصری ہیں۔ حسن بصری ابو بکرہ سے روایت کنندہ ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ ان کا ابو بکرہ سے سماع ثابت نہیں اور یہ روایت دراصل (عن الأحنف عنه) ہے مگر ابوداؤد اور نسائی کی سند سے اس کی تردید ہوتی ہے اس میں ہے (سعيد بن أبي عروبة عن الأعلم قال حدثني الحسن أن أبا بكرة حدثه) (انه انتهى الخ) سعید کی مذکورہ روایت میں ہے (أنه دخل المسجد) طبرانی کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے (و قد أقيمت الصلاة فانطلق يسعىٰ) طحاوی کی روایت میں یہ بھی ہے (وقد حضره النفس) یعنی بھاگ کر آنے کے سبب سانس چڑھ گیا۔ (فذكر ذلك للنبیﷺ) طبرانی کی روایت میں ہے (فلما انصرف رسول اللهﷺ قال أيكم دخل الصف و هو راكع)۔

(ولا تعد) اگر عاد سے پڑھیں تو اس کا معنی ہوگا کہ دوبارہ اس طرح یعنی بھاگ کر آنا، پھر صف سے علیحدہ رکوع کرنا پھر حالت رکوع میں چل کر صف میں ملنا، نہ کرنا، اس سے قبل (زادك الله حرصا) فرما کر فضیلت اور ثواب جماعت کے حصول کی نیت اور کوشش پر ان کی تحسین فرمائی۔ (اس سے علامہ انور کی ایک سابقہ تقریر کی تائید ثابت ہوتی ہے کہ بسا اوقات نفسِ فعل پسندیدہ نہیں ہوتا مگر حسنِ نیت پر تحسین اور ثناء ہوئی ہے)۔ پھر (لا تعد) فرما کر آئندہ ایسا نہ کرنے کی ہدائت فرمائی۔ اس حدیث کے بعض طرق میں زیادہ صراحت کے ساتھ یہ حکم مذکور ہے مثلاً طبرانی میں (يونس بن عبيد عن الحسن) ہے کہ آپ کے دریافت فرمانے پر ابو بکرہ نے کہا: (خشيت أن تفوتني الركعة معك) اس پر فرمایا: (صل ماأدركت واقض ما سبقك) (بظاہر یہ ایک عام ضابطہ بتا دیا ہے مگر میری رائے یہ ہے کہ ابو بکرہ کے فعل مذکور اور نمازِ موجود ہی سے اس کا تعلق ہے یعنی ان کی رکوع والی رکعت شمار نہیں کی، اور حکم دیا کہ اس کی قضاء دو۔ اسی لئے ماضی کے صیغے استعمال کئے اور ساتھ ہی آئندہ کے لئے منع کر دیا۔ ولا تعد۔ لہٰذا اس توجیہہ پر مدرکِ رکوع مدرکِ رکعت نہ ہوگا)۔

اکیلے آدمی کی صف کی بابت بات گذر چکی ہے کہ بالاتفاق مکروہ ہے، احمد، اسحاق اور شافعیہ میں سے ابن خزیمہ وغیرہ اس کی تحریم کے قائل ہیں ان کی دلیل اصحاب سنن کی نقل کردہ حدیث ہے جسے وابصہ بن معبد نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے ایک آدمی کو دیکھا کہ اکیلا صف کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہے (فأمره أن يعيد الصلاة) نماز دوبارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ ابن خزیمہ نے بھی اسی طرح کی روایت بحوالہ علی بن شیبان نقل کی ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے (لا صلاة لمنفرد خلف الصف) اس حدیثِ ابی بکرہ کے متعلق امام شافعی وغیرہ کا خیال ہے کہ (لا تعد) کا امر استحبابی ہے چونکہ انہوں نے پوری نماز اکیلے نہیں پڑھی بلکہ صرف ایک رکوع ادا کیا تھا لہٰذا اعادہ کا حکم نہیں دیا مگر افضل طریقہ کی رہنمائی فرما دی۔ لا تعد کے بارہ میں علامہ انور کہتے ہیں کہ اسے تین طریقوں سے پڑھا گیا ہے، لا تَعُدْ عاد سے، إعادة سے لا تُعِدْ، عدا سے لا تَعْدُ، جس کا معنی ہے بھاگو نہیں، اس کا مصدر ہے عَدْوٌ۔ بیہقی نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے کہ اکیلے کی نماز ہو جائے گی۔

امام احمد ان دونوں طرح کی روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے حدیثِ ابی بکرہ کو وابصہ کی حدیث کے عموم کا مخصص قرار دیتے ہیں یعنی ابو بکرہ کی روایت کی رو سے آغازِ نماز تنہا ہو سکتا ہے پھر چل کر صف میں شامل ہو جائے تو اس پر اعادہ نہ ہوگا جب کہ وابصہ

کی حدیث کے مطابق صورت یوں بنتی ہے کہ پوری نماز تنہا ادا کی لہٰذا اعادہ کرنا ہوگا۔ بعض نے کہا ہے کہ ایسا کرنا پہلے جائز تھا پھر (لا تعد) فرما کر منع فرما دیا۔ بقول ابن حجر ہمارے نزدیک اس روایت کے تمام طرق میں (تعد) تاء کی زبر اور عین کی پیش سے ہے یعنی ثلاثی سے، مگر المصابیح کے بعض شراح نے باب افعال سے قرار دیا ہے لیکن طبرانی کے الفاظ (صل ما أدرکت واقض ما سبقك) کے سبب مشہور روایت (ثلاثی) کو ترجیح دی جائے گی۔ نیز طحاوی نے بسند حسن حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت نقل کی ہے کہ (إذا أتی أحدکم الصلاۃ فلایرکع دون الصف حتی یأخذ مکانه من الصف) سنن سعید بن منصور میں (عبدالعزیز بن رفیع عن أناس من أهل المدینة) کے حوالہ سے روایت ذکر کی ہے کہ آنجناب کا ارشاد ہے: (من وجدنی قائما أو راکعا أو ساجدا فلیکن معی علی الحال التی أنا علیها) یعنی امام نماز کے جس مقام پر ہو بعد میں آنے والا سیدھا وہیں پہنچ جائے۔ اس طرح کی روایت جامع ترمذی میں بھی ہے مگر اس کی سند میں ضعف ہے۔ اس حدیث کے تمام راوی بصری ہیں، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں روایت کیا ہے۔

باب إتمام التکبیر في الرکوع

قاله ابن عباس عن النبي ﷺ۔ و فیه مالك بن الحویرث۔

اس سے مراد یا تو یہ ہے کہ (اللہ اکبر) رکوع جانے کا عمل شروع کرتے ہوئے کہے اور اسے پھیلائے حتی کہ اس کی انتہاء تب ہو جب وہ کلیۃً رکوع میں پہنچ جائے یا کہ اتمام کا لفظ استعمال کر کے ابوداؤد کی ایک حدیث جو عبدالرحمٰن بن ابزی سے منقول ہے کہ میں نے آنحضرت کے پیچھے نماز پڑھی (فلم یتم التکبیر) یعنی (اللہ اکبر) پورا نہ کہا، کا رد کیا ہے بخاری نے التاریخ میں ابوداؤد طیالسی کا قول نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ہمارے نزدیک باطل ہے طبری اور بزار کہتے ہیں کہ اس میں حسن بن عمران متفرد ہے جب کہ وہ مجہول ہے بفرض صحت اس کی تاویل کی گئی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ آپ نے مکمل تکبیر بالجہر نہ کہی (یعنی لفظ اللہ بآواز بلند کہا اور (اکبر) بالسر کہہ دیا، یا اس کی مد نہ کی۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ بخاری نے یہ اور اگلے ابواب باندھ کر بطور خاص اتمام کا لفظ استعمال کیا ہے کیونکہ بنو امیہ کے عہد میں ان لوگوں نے تکبیرات کے ضمن میں تہاون کا مظاہرہ شروع کر دیا تھا (یعنی پوری طرح بآواز بلند اللہ اکبر نہ کہتے تھے)۔

(قاله ابن عباس عن النبی ﷺ الخ) یعنی انہوں نے بھی اس ترجمہ کے مفہوم پر مشتمل روایت، مرفوع بیان کی ہے اگلے باب میں یہ حدیث موجود ہے (و فیه مالك الخ) یعنی اس باب میں مالک بن حویرث سے بھی روایت منقول ہے آگے آئے گی۔

حدثنا إسحاق الواسطي قال: حدثنا خالد عن الجُریری عن أبي العلاء عن مطرّف عن عمران بن حصین قال: صلی مع علي رضي الله عنه بالبصرۃ فقال: ذکّرنا هذا الرجلُ صلاۃ کنا نصلیها مع رسول اللهﷺ، فذکر أنه کان یکبر کلما رفع و کلما وضع۔

سند میں خالد سے مراد طحان، جریری سے مراد سعید اور ابوالعلاء ابن یزید عبداللہ بن شخیر ہیں جو مطرف کے بھائی ہیں جو اسے عمران سے روایت کر رہے ہیں، تمام راوی بصری ہیں۔ (صلی) کا فاعل عمران بن حصین ہیں۔ یہ واقعہ جمل کے بعد کی بات ہے۔

(ذ کرنا) بابِ تفعیل ہے یعنی ہمیں یاد دلا دی، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس تکبیر کا ذکر ہو رہا ہے وہ متروک ہو چکی تھی (آگے ذکر ہوگا کہ متروک سے مراد یہ ہے کہ بعض امام پست آواز سے کہتے تھے ممکن ہے پچھلی صفوں تک آواز نہ پہنچنے کے سبب لوگوں نے سمجھا کہ ترک کر دی گئی ہے) احمد اور طحاوی نے بسند صحیح ابو موسی اشعری سے روایت کی ہے کہ (ذ کرنا عليّ صلاة كنا نصليها مع رسول الله ﷺ إما نسينا ها وإما تر كنا ها عمداً) احمد نے مطرف کے واسطہ سے ایک اور سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ ہم نے عمران بن حصین سے پوچھا (يا أبا نُجيد مَن أول من ترك التكبير قال عثمان بن عفان حين كبر وضعف صوته) (یعنی حضرت عثمان نے سب سے پہلے کبر سنی اور آواز کمزور ہونے کے سبب جہر بالتکبیر ترک کر دیا، قرین قیاس یہی ہے کہ پچھلی صفوں تک آواز نہ پہنچنے کے سبب بعض نے اسے ترک سمجھ لیا)۔ ابن حجر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں، (و هذا يحتمل إرادة ترك الجهر) یعنی اس ترک سے مراد ترکِ جہر بھی محتمل ہے۔ طبرانی نے ذکر کیا ہے کہ (أول من ترك معاوية) ابوعبید نے کہا ہے (أول من ترك زياد) زیاد نے معاویہ کی وجہ سے اور معاویہ نے حضرت عثمان کی وجہ سے ترک کیا (یہ بھی تاویل ہو سکتی ہے کہ حضرت عثمان نے مدینہ میں، معاویہ نے شام میں اور زیاد نے جو کہ عراق کے گورنر تھے وہاں اس کا ترک یا ترک جہر کیا)۔ طحاوی نے نقل کیا ہے کہ کچھ لوگوں نے دورانِ نماز خفض (جھکنے) میں (الله اکبر) کہنا چھوڑ دیا جب کہ (رفع) میں قائم رکھا۔

علامہ انور کہتے ہیں اس کی وجہ ابوداؤد کی الجہاد کی یہ روایت ہو سکتی ہے کہ آپ جب صحابہ کے ساتھ جہاد کے لئے جاتے تو ہر اونچائی چڑھتے وقت اللہ اکبر کہتے اور اترائی کے وقت سبحان اللہ پڑھتے اس سے بعض نے سمجھا کہ دورانِ نماز نیچے جاتے ہوئے اللہ اکبر نہیں کہنا چاہئے۔ (و كذلك كانت بنو أمية تفعل) تارکینِ تکبیر میں بنو امیہ بھی شامل تھے۔ ابن منذر نے ابن عمر سے بھی یہی قول نقل کیا ہے بعض سلف کے بارہ میں منقول ہے کہ سوائے تحریمہ کے کوئی تکبیر نہ کہتے تھے۔ بعض نے منفرد کے لئے تکبیر کہنا ضروری نہیں قرار دیا کیونکہ تکبیرات کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ امام اب رکوع میں ہے یا سجدہ میں ہے وغیرہ، جب کہ منفرد تو اپنا امام خود ہیں لیکن ہر رفع اور خفض (یعنی ہر رکن سے دوسرے میں منتقل ہوتے وقت) میں (اللہ اکبر) کہنے کی مشروعیت قرار پا چکی ہے۔ خواہ منفرد ہو یا داخلِ جماعت۔ جمہور کے نزدیک تحریمہ تو واجب ہے جب کہ باقی تکبیرات کا کہنا مستحب ہے۔ امام احمد اور اہل ظاہر تمام کے وجوب کے قائل ہیں۔ یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن أبي هريرة: أنه كان يصلي فيكبر كلما خفض و رفع، فإذا انصرف قال: إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ۔

باب إتمام التكبير في السجود

سابقہ کا تسلسل ہے۔

حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا حماد عن غَيلان بن جرير عن مُطرف بن عبدالله قال: صليت خلف علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنا و عمران بن حصين فكان إذا

سجد كبر، وإذا رفع رأسه كبر، وإذا نهض من الركعتين كبر- فلما قضىٰ الصلاة أخذ بيدي عمران بن حصين فقال: قد ذكرني هذا صلاة محمد ﷺ- أو قال- لقد صلى بنا صلاة محمد ﷺ-

سابقہ باب کی حدیث ہے۔(فكان إذا سجد الخ) تین مواضع کی تکبیر کا بطورِ خاص تذکرہ کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہی تین مقامات میں تکبیر کا ترک ہوا تھا اسی لئے ان کا ذکر کر کے کہا:(ذكرني هذا صلاة محمدﷺ)

حدثنا عمرو بن عون قال: حدثنا هشيم عن أبي بِشر عن عكرمة قال: رأيت رجلا عند المقام يكبر في كل خفض و رفع، وإذا قام وإذا وضع، فأخبرت ابن عباس رضي الله عنه قال: أوَليس تلك صلاة النبي ﷺ لا أم لك-

طبرانی کی الأوسط اور مسند احمد اور طحاوی کی روایت میں ان کا نام بھی آیا ہے وہ حضرت ابو ہریرہ تھے (لا أم لك) کلمۂ زجر ہے یہ اور اسی طرح (ثكلتك أمك) بھی، عرب یہ الفاظ بول کر حقیقی معنی مراد نہیں لیتے تھے۔

باب التكبير إذا قام مِنَ السجود

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: :أخبرنا هَمام عن قتادة عن عكرمة قال: صليت خلف شيخ بمكة، فكبر ثنتين و عشرين تكبيرة، فقلت لابن عباس: إنه أحمق، فقال: ثكلتك أمك، سنة أبي القاسم ﷺ و قال موسىٰ: حدثنا أبان حدثنا قتادة حدثنا عكرمة-

اس میں سابقہ باب کی حدیث کی مزید تفصیل ہے۔(سعيد بن أبي عروبة عن قتادة) کی روایت میں ہے کہ یہ نماز ظہر کا واقعہ تھا چنانچہ تکبیرات کی تعداد جو یہاں مذکور ہے، بائیس صحیح اترتی۔ کیونکہ ہر رکعت میں پانچ تکبیرات ہوتی ہیں رباعیہ میں بیس اکیسویں تکبیر تحریمہ اور بائیسویں دو رکعت کے تشہد سے اٹھ کر جو ہوتی ہے۔ابن عباس کے عکرمہ کو ڈانٹ پلانے کی وجہ اس میں مذکور ہے وہ یہ کہ انہوں نے اس شیخ کی نسبت احمق کا لفظ استعمال کیا (احمق بمعنی ناواقف، اس سے انداہ ہوتا ہے کہ بعض تکبیرات یا ان کا جہر، ترک ہو چکا تھا جیسا کہ تفصیل گذری ہے)۔ علامہ انور کا موقف ہے کہ یہ دو الگ واقعات ہیں ابو ہریرہ ان میں سے ایک واقعہ میں ہیں لہٰذا احمق کا لفظ ان کے بارہ میں نہیں ہو سکتا۔(وقال موسىٰ حدثنا أبان الخ) یعنی شیخ بخاری موسی بن اسماعیل نے اس روایت کو ہمام اور ابان دونوں سے نقل کیا ہے، ابان کی سند الگ ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہمام کے واسطہ والی روایت اصول میں ان کی شرط پر ہے جب کہ ابان والی متابعات میں ان کی شرط پر ہے دوسرا فائدہ یہ ہے کہ ابان نے قتادہ سے عنعنہ کی بجائے صیغۂ تحدیث کے ساتھ روایت کیا ہے۔

حدثنا يحىٰ بن بكيرقال حدثنا الليث عن عُقيل عن ابن شهاب قال: أخبرني أبوبكر بن عبدالرحمن بن الحارث أنه سمع أبا هريرة يقول: كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاه يكبر حين يقوم، ثم يكبر حين يركع، ثم يقول: سمع الله لمن حمده

حين يرفع صلبه من الركعة، ثم يقول و هو قائم: ربنا لك الحمد۔ قال عبدالله بن صالح عن الليث : ولك الحمد۔ ثم يكبر حين يَهوِي، ثم يكبر حين يرفع رأسه، ثم يكبر حين يسجد، ثم يكبر حين يرفع رأسه، ثم يفعل ذلك في الصلاة كلها حتى يقضيها، و يكبر حين يقوم من الثنتين بعد الجلوس۔

ابن شہاب نے یہ روایت ابو بکر بن عبدالرحمٰن کے حوالہ سے اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کے حوالہ سے بھی نقل کی ہے جیسا کہ (باب اتمام التکبیر فی الرکوع) کے تحت مختصراً ذکر ہو چکی ہے مسلم اور نسائی نے اس سند کے ساتھ مطولاً ذکر کی ہے آگے ایک باب میں (شعیب عن الزھری) کے حوالہ سے دونوں کا نام ایک ہی سند میں آئے گا۔ (ثم یقول و ھو قائم ربنا لک الحمد) اس سے ثابت ہوا کہ امام (سمع اللہ) اور (ربنا لک الحمد) دونوں کہہ سکتا ہے ابوحنیفہ اور مالک کا اس میں باقیوں سے اختلاف ہے اس حدیث کے سلسلہ میں ان کا موقف ہے کہ یہ آپ کی انفرادی نماز کا بیان ہو رہا ہے مزید بحث پانچ ابواب بعد آئے گی۔ (وقال عبداللہ و لک الحمد) اس سے مراد عبداللہ بن صالح ہیں۔ جو لیث سے روایت کرتے ہوئے (و) کا اضافہ کرتے ہیں۔ باقی سیاق ایک جیسا ہے (شعیب عن الزھری) کی روایت میں بھی (و) ہے اسی طرح مسلم میں ابن جریج کی اور نسائی میں یونس کی روایت میں بھی، علماء کا کہنا ہے کہ اثباتِ واؤ والی روایت ارجح ہے۔ یہ واؤ (زائدہ) یا (عاطفہ علی محذوف) یعنی (ربنا حمد ناک ولک الحمد) اور ایک قول کے مطابق (حالیہ) ہے۔ (من اثنتین بعد الجلوس) جلوس سے مراد پہلا تشہد ہے۔ اس حدیث میں سابقہ احادیث کے اجمال (یکبر فی کل خفض و رفع) کی تفصیل ہے۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔

باب وضع الأكف على الرُكب في الركوع

وقال أبو حميد في أصحابه: أمكن النبي ﷺ يديه من ركبتيه۔

اس میں گھٹنوں پر حالت رکوع میں ہاتھوں کے رکھنے کی کیفیت کا ذکر ہے یعنی انگلیوں کو کشادہ کر کے رکھنا ہے (بین الفخذین) رکھنے کی نفی ہے جیسا کہ بعض صحابہ مثلاً ابن مسعود کا موقف تھا۔ حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ شروع میں اس طرح تھا پھر آنحضرت نے منع فرما دیا۔ علامہ انور ذکر کرتے ہیں کہ ابن مسعود شروع کے اس عمل کو عزیمت سمجھتے تھے اور بعد والے کو رخصت، اس لئے وہ خود ساری عمر عزیمت کے عامل رہے۔ ابوحمید الساعدی مرادی کی حدیث مطولاً (باب سنۃ الجلوس فی التشہد) میں آ رہی ہے۔

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة عن أبي يعفور قال: سمعت مصعب بن سعد يقول: صليت إلى جنب أبي فطبقت بين كَفَيّ ثم وضعتهما بين فخذي، فنهاني أبي و قال: كنا نفعله فنُهينا عنه وأُمرنا أن نضع أيدينا على الركب۔

یعنی سعد بن ابی وقاصؓ۔ ترمذی کہتے ہیں کہ تطبیق یعنی ہاتھوں کا جوڑنا (حالت رکوع میں) بالاتفاق منسوخ ہے مگر ابن مسعود اس کے نسخ کے قائل نہ تھے۔ مسلم میں ان کی روایت ہے ابن خزیمہ نے (علقمۃ عن عبداللہ) نقل کیا ہے کہ آنحضرت نے ہمیں تطبیق

سکھلائی (فبلغ ذلك سعدا) ان تک یہ بات پہنچی تو کہا (صدق أخی) ہم اسی طرح کرتے تھے پھر ہمیں گھٹنے پکڑ کر رکھنے کا حکم دیا۔ ابن ابی شیبہ کی (من طریق عاصم بن ضمرة عن علی) روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: (إذا رکعت فإن شئت قلت ھکذا یعنی وضعت یدیك علی رکبتیك وإن شئت طبقت) (یعنی اختیار ہے چاہو تو ہاتھ گھٹنوں پر رکھو، چاہو تو تطبیق دو)۔ اس کی سند حسن ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یا تو حضرت علی کو بھی تطبیق کی نہی کا علم نہ ہوا یا ان کے رائے میں یہ نہی تنزیہی تھی۔ حضرت عائشہ کے حوالہ سے مسروق کی ایک روایت میں مذکور ہے کہ ابتداء میں تطبیق کا عمل یہود کی موافقت کے سبب تھا آنحضرت ﷺ کی عادت مبارکہ تھی کہ جن معاملات میں وحی کے ذریعہ کوئی حکم نہ آیا ہوتا آپ اہل کتاب کی موافقت کرتے بعد ازاں اس کی نہی آ گئی۔ اسے سیف نے الفتوح میں ذکر کیا ہے۔

(أن نضع أیدینا) کل بول کر جزء مراد ہے مسلم کی روایت میں تصریح ہے وہاں (الأکف) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اسے باقی اصحاب نے بھی روایت کیا ہے۔

باب إذا لم یتم الرکوع

حدیثِ باب میں سجود کا ذکر بھی ہے مگر چونکہ اس کا علیحدہ ترجمہ لائے ہیں لہٰذا زیرِ نظر میں صرف رکوع کا ذکر کیا۔

حدثنا حفص بن عمر قال: حدثنا شعبة عن سلیمان قال: سمعت زید بن وھب قال: رأی حذیفة رجلا لا یتم الرکوع والسجود قال: ما صلیت، و لو مُتَّ مت علی غیر الفطرة التي فطر الله محمداً ﷺ۔

سند میں سلیمان سے مراد اعمش ہیں۔ (لا یتم الرکوع) مصنف عبدالرزاق کی روایت میں ہے (فجعل ینقر) ٹھونگے مارنے سے مراد جس طرح مرغ وغیرہ دانہ چگتے ہیں۔ (ماصلیت) جس طرح آنحضرت نے تیزی دکھلانے والے سے فرمایا: (صل فإنك لم تصل) یہ اسی کی نظیر ہے۔ اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ ارکانِ نماز میں طمانیت واجب ہے اور ایسا نہ کرنے والے کی نماز نہ ہوگی۔ (مت علی غیر الفطرة) اس سے اس طرح نماز ادا کرنے والے کی تکفیر پر بھی استدلال کیا گیا ہے۔ بعض علماء کے خیال میں یہ بطور مبالغہ ہے خطابی کہتے ہیں کہ فطرت سے مراد سنت بھی ہو سکتا ہے آگے اسی روایت میں (سنة محمد) کا لفظ استعمال کیا ہے امام بخاری کا موقف ہے کہ صحابی جب سنت یا فطرت کا لفظ ذکر کرے وہ روایت مرفوع متصور ہوگی۔ اسے نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب استواء الظَّھر في الرکوع

و قال أبو حمید في أصحابه: رکع النبي ﷺ ثم ھصر ظھرہ۔

یعنی حالتِ رکوع میں کمر برابر ہو، سر اونچا یا نیچا نہ ہو۔ یہ بھی ابوحمید الساعدی ہیں، (ھصر) بمعنی (أمال) ان کی حدیث مفصل آئے گی۔

حد إتمام الركوع والاعتدال فيه والاطمأنينة

بعض نسخوں میں یہ ترجمہ سابقہ باب کے ساتھ ہی شامل ہے۔ جب کہ بعض کے مطابق وہ علیحدہ باب ہے۔ اس کے تحت شاہ صاحب رقمطراز ہیں کہ امام شافعی نے ارکانِ نماز میں مکث اور اعتدال کی تین اقسام ذکر کی ہیں۔

نمبر ایک: قیام اور قعدہ کا مکث۔

نمبر دو: رکوع اور سجود میں ٹھہرنا، قیام وقعدہ کی نسبت ذرا کم طویل ہوگا۔

نمبر تین: قومہ اور دو سجدوں کا درمیانی وقفہ، یہ مختصر ہوگا۔

کہتے ہیں کہ حدیث باب سے اس تقریر کی تائید ہوتی ہے۔

حدثنا بدل بن المُحبّر قال: حدثنا شعبة قال: أخبرني الحكم عن ابن أبي ليلىٰ عن البراء قال: كان ركوع النبي ﷺ و سجوده وبين السجدتين و إذا رفع من الركوع- ما خلا القيام والقعود- قريبا من السواء-

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قیام اور تشہد کے قعود کے سوا آنحضرت ﷺ باقی تمام ارکان نماز میں مثلاً رکوع، سجود اور دو سجدوں کے درمیان کا جلوس، تقریباً ایک جیسا مکث (توقف) فرماتے تھے۔ حدیثِ باب کی ترجمہ کے دوسرے جزو یعنی (حد إتمام الركوع الخ) سے مطابقت ظاہر ہے (جب کہ پہلے جزو یعنی استواء الظهر سے مطابقت التزامی ہے۔ یعنی رکوع وسجود اور تمام ارکانِ نماز میں طمانیت کا حکم ہے یہ تبھی حاصل ہوسکے گی جب کمر رکوع میں ہیئتِ مذکورہ پر ہوگی۔ اس حدیث کی مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ترمذی نے بھی تخریج کی ہے۔ (اس حدیث سے رکوع کے بعد ہاتھ باندھنے کی نفی ثابت ہوتی ہے کیونکہ بعد از رکوع پر قیام کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوا اور ہاتھ باندھنا۔ جیسا کہ اس کا باب گزرا۔ قیام کے ساتھ خاص ہے)۔

باب أمر النبي ﷺ الذى لا يتم ركوعه بالإعادة

رکوع وغیرہ کا اتمام نہ کرنے والے کو نماز کے اعادہ کا حکم دیا۔

حدثنا مسدد قال: أخبرني يحيٰ بن سعيد عن عبيد الله قال: حدثنا سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ دخل المسجد فدخل رجل فصلى، ثم جاء فسلم على النبي ﷺ، فرد النبي ﷺ عليه السلام فقال: ارجع فصل فإنك لم تصل، فصلى، ثم جاء فسلم على النبي ﷺ فقال: ارجع فصل فإنك لم تصل ثلاثا فقال: والذي بعثك بالحق فما أحسن غيره فعلمني- قال: إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعا، ثم ارفع حتى تعتدل قائما، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم ارفع حتى تطمئن جالسا، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها-

اس حدیث میں مذکور آنحضرت کے ارشاد (ثم ارکع حتی تطمئن راکعا) سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہو رہی ہے یعنی اس آدمی کی نماز میں طمانیتِ مذکورہ اور اعتدال کی کمی تھی جس کے سبب بار بار اعادہ کا حکم دیا۔ ابن ابی شیبۃ کی رفاعہ بن رافع سے اسی روایت میں صراحت ہے کہ (دخل رجل فصلی صلاۃ خفیفۃ لم یتم رکوعھا ولا سجودھا) چنانچہ اسی طرف اس ترجمہ میں اشارہ کر رہے ہیں۔ ان کی روایت میں اس آدمی کا نام بھی مذکور ہے یعنی خلاد بن رافع، نسائی کی روایت میں (رکعتین) بھی ہے گویا اس نے نفلی نماز پڑھی جو ممکن ہے تحیۃ المسجد ہو، (فردالنبی علیہ السلام) اس کا معنی یہ ہے کہ آپ نے اس کے سلام کا جواب دیا یعنی (وعلیك السلام) کہا، نہ یہ کہ اس کے سلام کو قبول نہ کیا جیسا کہ ابن المنیر سمجھے۔ (فإنك لم تصل) بظاہر یہ نفی اجزاء ہے نہ کہ نفیِ کمال جیسا کہ بعض مالکیہ نے سمجھا چنانچہ المہلب وغیرہ کہتے ہیں کہ چونکہ آخر میں آنحضرت نے اسے پھر سے نماز پڑھنے کا حکم نہیں دیا لہٰذا یہ نفی کمال ہے مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ آخر میں اس نے آپ علیہ السلام سے عرض کیا کہ مجھے نماز سکھلائیں آپ نے اس کی نماز میں جو نقص تھا اس کی بابت آگاہ فرمایا اگلی بات طبعی طور پر مفہوم ہے کہ اس نے اس کے بعد آپ کی تعلیم کے مطابق نماز کا اعادہ کیا ہوگا لہٰذا یہ نفی اجزاء ہے یعنی اس کی نماز مقبول نہ تھی۔

(ثم اقرأ ما تیسر الخ) ابوھریرہ سے اس روایت کے تمام طرق میں یہی مذکور ہے جب کہ رفاعہ سے۔ یحیی بن علی کے طریق میں ہے (فإن کان معك قرآن فاقرأ وإلا فاحمدالله و کبرہ وھللہ) ابوداؤد میں مذکور محمد بن عمرو کی روایت میں ہے (ثم اقرأ بأم القرآن أو بماشاء الله) احمد اور ابن حبان کی اسی طریق سے روایت میں ہے (ثم اقرأ بأم القرآن ثم اقرأبما شئت) ابن حبان نے اس پر یہ ترجمہ باندھا ہے (باب فرض المصلی قراءۃ فاتحۃ الکتاب فی کل رکعۃ) (الاستیئذان) میں مذکور ابن نمیر کی روایت میں سجدہ ثانی کے ذکر کے بعد یہ جملہ بھی ہے (ثم ارفع حتی تطمئن جالسا) یعنی جلسۂ استراحت۔ بعض نے اس سے استدلال کرتے ہوئے جلسہ استراحت کو واجب قرار دیا ہے مگر ابن حجر کے بقول امام بخاری اس اضافہ کو وہم سمجھتے ہیں اسی لئے اس کے بعد یہ کہا ہے (قال أبو أسامۃ فی الأخیر حتی تستوی قائما) یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر یہ جملہ محفوظ ہے تو اس سے مراد تشہد کا جلوس بھی ہو سکتا ہے یہ بھی کہتے ہیں کہ امام بخاری کے اسلوب سے بظاہر یہ لگتا ہے کہ ابو اسامہ کی روایت، نمیر کی روایت سے مختلف ہے (یعنی جلسہ استراحت کے ذکر میں) مگر مسند اسحاق بن راھویہ میں ابو اسامہ کی روایت موجود ہے اور اس میں ابن نمیر کی روایت کی طرح جلسۂ استراحت کا ذکر موجود ہے۔ اس کے الفاظ ہیں: (ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم اقعد حتی تطمئن قاعدا ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم اقعد حتی تطمئن قاعداً ثم افعل ذلك فی کل رکعۃ) بیہقی نے اسی طریق سے اس روایت کو نقل کر کے لکھا ہے کہ (ھکذا قال اسحاق بن راھویۃ عن أبی أسامۃ والصحیح روایۃ عبید الله بن سعید و یوسف بن موسی عن أبی اسامۃ بلفظ، ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم ارفع حتی تسوی قائما) (گویا جلسۂ استراحت کا ذکر موجود نہیں ہے) جمہور کے ہاں طمانیت (یعنی ٹھہر ٹھہر کر ہر رکن کو ادا کرنا اور جلد بازی نہ کرنا) واجب ہے، حنفیہ کے نزدیک سنت ہے۔ اکثر مصنفین نے یہی لکھا ہے مگر طحاوی کے اسلوب سے اس کا وجوب ہی ظاہر ہوتا ہے۔ یہ حدیث مع اکثر مباحث کے گذر چکی ہے۔

علامہ کہتے ہیں کہ حدیث کے لفظ۔ ثم افعل ذلك فی صلاتك کلھا۔ سے طحاوی اور عینی نے عام احناف کے بر

عکس تیسری اور چوتھی رکعتوں میں بھی فاتحہ کی قراءت واجب قرار دی ہے کہتے ہیں مجھے بھی آخری دو رکعتوں میں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے، کے قول میں تردد ہے۔ ظاہر روایات مرفوعہ سے یہ ثابت ہے کہ آپ فاتحہ پڑھتے تھے۔

باب الدعاء في الركوع

آگے ایک اور باب لائیں گے بعنوان (التسبيح والدعاء فى السجود) اس کے تحت اسی باب کی حدیث ذکر کریں گے یہاں اس ترجمہ میں صرف دعاء فی الرکوع کا ذکر کیا ہے اور تسبیح کا ذکر نہیں کیا۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ بعض کے قول (مثلاً امام مالك) کہ رکوع میں صرف تسبیح ہوگی جب کہ سجدہ میں تسبیح کے ساتھ ساتھ دعاء بھی ہو سکتی ہے، کا رد مقصود ہے امام مالک وغیرہ کی حجت مسلم کی ایک مرفوع روایت ہے۔ جس کے راوی ابن عباس ہیں اس میں ہے کہ (فأما الركوع فعظموا فيه الرب و أما السجود فاجتهدوا فى الدعاء) لیکن اس سے رکوع میں دعا کا منع ہونا ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ سجود میں تعظیم بیان کرنا بھی منع ثابت نہیں ہوتا، مزید بحث آگے آئے گی۔

حدثنا حفص بن عمر قال: حدثنا شعبة عن منصور عن أبي الضحىٰ عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبي ﷺ يقول في ركوعه و سجوده: سبحانك اللهم ربنا و بحمدك، اللهم اغفرلي۔

علامہ انور اس کے تحت نقل کرتے ہیں کہ ابن امیر الحاج نے المواهب اللدنية میں نمازوں۔ نفل و فرائض۔ حتی کہ جماعات میں بھی، ادعیہ کا جواز ذکر کیا ہے، بشرطیکہ لوگوں پر ثقیل نہ ہو۔ المبسوط میں شمس الائمہ (سرخسی) نے جو فرائض میں جواز اذکار کا عدم ذکر کیا ہے وہ میرے نزدیک متروک ہے، مختار وہی ہے جو مواهب میں ہے۔ سند میں منصور سے مراد ابن معتمر سلمی اور ابوالضحیٰ کا نام مسلم بن صبیح ہے، تابعی ہیں۔ یہ روایت (المغازی) اور (التفسير) میں بھی مذکور ہے، علاوہ ازیں اسے مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الصلاة) میں نقل کیا ہے۔

باب مايقول الإمام و من خلفه إذا رفع رأسه من الركوع

اس کے تحت حدیثِ ابی ھریرہ ذکر کر رہے ہیں جس میں بیان ہے کہ آنجناب رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے (سمع الله) کہتے پھر (اللهم ربنا لك الحمد) کہتے۔ اگرچہ ماموم کا ذکر نہیں ہے مگر حدیث (إنما جعل الامام ليؤتم به) اور (صلوا كما رأيتمونى أصلى) کے تحت ماموم بھی اسی طرح کہے گا۔ مزید یہ کہ دارقطنی نے حضرت ابوہریرہ سے ہی روایت ذکر کرتے ہوئے یہ متن نقل کیا ہے (كنا إذا صلينا خلف رسول الله ﷺ فقال سمع الله لمن حمده قال من ورائه سمع الله لمن حمده) یعنی مقتدی بھی سمع اللہ کہتے۔ اس کے بعد دارقطنی لکھتے ہیں (المحفوظ فى هذا فليقل من وراء ه ربنا ولك الحمد) اس بارہ میں تفصیلی بحث گذر چکی ہے۔

اکثر طرق میں (اللهم) موجود ہے بعض میں اس کے بغیر ہے۔ لہٰذا دونوں طرح جائز ہے۔ اس کا کوئی اضافی معنی نہیں صرف نداء کا تکرار ہے۔ (إذا ركع وإذا رفع رأسه يكبر) یعنی رکوع جاتے وقت اور (رفع) کا تعلق سجدہ کے ساتھ ہے بخاری

نے یہاں مختصراً نقل کیا ہے۔ مسند ابی یعلیٰ میں یہی روایت مطولاً منقول ہے اس میں صراحت ہے کہ (و کان یکبر إذا سجد و إذا رفع رأسه وإذا قام من السجدتین) اس سے پہلے رکوع جاتے ہوئے تکبیر اور رکوع سے اٹھتے ہوئے (سمع الله) اور پھر (اللهم ربنا الخ) کا ذکر ہے (قال الله اکبر) گویا، سابقہ (یکبر) کے لفظ کی تعیین کر دی یعنی تکبیر میں یہی کہنا ہے کوئی اور جملۂ تعظیم وتکبیر نہیں کہنا۔

حدثنا آدم قال: حدثنا ابن أبي ذئب عن سعید المقبري عن أبي هریرة قال: کان النبيﷺ :۔ إذا قال: سمع الله لمن حمده۔ قال: اللهم ربنا و لك الحمد۔ و کان النبيﷺ إذا رکع وإذا رفع رأسه یکبر، وإذا قام من السجدتین قال: الله اکبر۔

باب فضل اللهم ربنا لك الحمد

حدثنا عبدالله بن یوسف قال: أخبرنا مالك عن سمي عن أبي صالح عن أبي هریرة رضي الله عنه أن رسول اللهﷺ قال:إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد، فإنه من وافق قوله قول الملائکة غفر له ما تقدم من ذنبه۔

بعض نے اس سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ امام صرف تسمیع اور ماموم صرف تحمید پر اکتفاء کرے گا۔ اس بارے میں بحث گذر چکی ہے۔

باب

اصیلی کے نسخہ میں باب کا لفظ محذوف ہے باقیوں کے ہاں (باب) کا لفظ تو ہے مگر بغیر ترجمہ کے ہے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ بعض نسخ میں اس باب کے ساتھ (القنوت) کا لفظ ہے۔ قسطلانی نے اسے ثابت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ برماوی نے اس کو بعض نسخوں کی طرف منسوب کیا ہے۔

حدثنا معاذ بن فضالة قال: حدثنا هشام عن یحییٰ بن أبی سلمه عن أبی هریرة قال: لأُقَرِّبَنَّ صلاة النبیﷺ، فکان أبو هریرة رضی الله عنه یقنت فی الرکعة الأخریٰ من صلاة الظهر، وصلاة العشاء وصلاة الصبح بعدما یقول: سمع الله لمن حمده، فیدعو للمؤمنین ویلعن الکفار۔

سابقہ (باب مایقول الإمام الخ) کے ساتھ بھی اس کا تعلق ہے یعنی رکوع سے اٹھ کر تسمیع وتحمید یا مذکورہ دعاء کے ساتھ ساتھ قنوت بھی پڑھ سکتا ہے۔ جیسا کہ زیر نظر حدیث میں ابو ہریرہ کا عمل مذکور ہے۔

(لأقربن) مسلم کی روایت میں ہے (لأقربن لکم) اسماعیلی کی روایت میں ہے (لأقربکم صلا ة برسول الله) یعنی میری نماز تم سب سے زیادہ آنحضرت کی نماز کے قریب (مشابه) ہے۔ (فکان أبو هریرة الخ) بعض کہتے ہیں کہ اس حدیث میں مرفوع صرف قنوت کا وجود وثبوت ہے نہ کہ مذکورہ نمازوں میں اس کا وقوع، یہ ابو ہریرہ کا ذاتی فعل ہے یعنی موقوف ہے۔ مگر (تفسیر

النسماء) کی (شیبان عن یحیٰ) سے روایت میں نمازِ عشاء میں قنوت مرفوعاً ثابت ہے۔ ابوداؤد اور مسلم میں اوزاعی کے حوالہ سے ہے کہ عشاء کی نماز میں آنحضرت نے ایک ماہ تک قنوت پڑھی۔ لیکن یہ غیر عشاء میں قنوت کی نفی نہیں ہے۔ حدیثِ باب کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ سب مرفوع ہے۔ شاید اسی سبب اس کے بعد حضرت انس کی روایت لائے ہیں جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ قنوتِ نازلہ کسی معین نماز کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

علامہ تحریر کرتے ہیں اس باب سے شافعیؒ کے مذہب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ سارا سال قنوتِ راتبہ فجر کی نماز میں اور نصف رمضان سے وتر میں بھی، پڑھنا ہوگی مگر اس عنوان کا ترجمہ اس لئے قائم نہیں کیا کہ (لم یرد تنویرہ) (یعنی اسے کوئی زیادہ اہم نہیں سمجھا) کہتے ہیں کہ عینی نے طحاوی سے ایک عبارت نقل کی ہے جو دلالت کرتی ہے کہ قنوتِ نازلہ ہمارے ہاں بھی ثابت ہے لیکن صرف جہری نمازوں میں جب کہ شافعیہ کے ہاں سری میں بھی اور ان میں بالجہر پڑھنی ہوگی۔ بعض حنفیہ کے ہاں بھی تمام نمازوں میں اس کا جواز ہے (و یدعو للمؤمنین) ان سے مراد مکہ کے وہ مسلمان ہیں جنہیں کفار نے روک رکھا تھا اور کفار سے مراد قریش ہیں تفسیر آل عمران میں (زهری عن أبی سلمة) کے طریق سے اسی روایت میں ذکر ہوگا۔ اسی طریق سے ایک باب کے بعد منقولہ روایت میں قنوتِ نازلہ کا رکوع کے بعد (قومہ) میں ہونے کا ذکر ہے، علامہ کہتے ہیں کہ نماز میں نام ذکر کرنا ہمارے ہاں مفسدِ نماز ہے البتہ بددعاء کرتے ہوئے، بعض نے جواز ذکر کیا ہے یعنی دعاء میں جائز نہیں ہے اور یہی مختار ہے (حضور نے بھی بددعا کرتے ہوئے بھی اور مکہ کے مستضعفین کے لیے دعا کرتے ہوئے بھی جیسا کہ آگے باب یھوی بالتکبیر حین یسجد۔ کے تحت آئے گا، نام لیئے)۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن أبي الأسود قال حدثنا إسماعيل عن خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أنس رضي الله عنه قال كان القنوت في المغرب والفجر۔

ابو الأسود کا نام محمد بن حمید ہے۔ اسماعیل سے مراد ابن علیہ ہیں، اس سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ (کان القنوت الخ) یعنی ابتدائے امر میں، ابواب الوتر میں اس سے متعلقہ باقی بحث کہ کس نماز میں مشروع کی گئی؟ کیا جاری رہی یا مخصوص مدت کے بعد ختم کر دی گئی، آئے گی۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن نعيم بن عبدالله المُجمر عن علي بن يحيي بن خلاد الزرقي عن أبيه عن رفاعة بن رافع الزرقي قال: كنا يوما نصلي وراء النبي ﷺ، فلما رفع رأسه من الركعة قال: سمع الله لمن حمده، قال رجل وراءه: ربنا ولك الحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه فلما انصرف قال: من المتكلم؟ قال: أنا۔ قال: رأيت بضعة و ثلاثين ملكا يبتدرونها أيهم يكتبها أولُ۔

سند میں (المجمر) نعیم اور ان کے والد عبداللہ، دونوں کا لقب تھا۔ ان کے شیخ علی بن یحیی ہیں جو عمر میں ان سے چھوٹے ہیں، اس میں تین تابعی ہیں اور تمام راوی مدنی ہیں۔ یحیی بن خلاد صحابہ میں شمار کئے گئے ہیں ایک قول کے مطابق آنحضرت نے ان کو گھٹی دی تھی۔ روایۃً انہیں تابعی شمار کیا گیا ہے۔ (قال رجل) ابن بشکوال کہتے ہیں کہ یہ راوی حدیث، رفاعہ ہیں ان کا استدلال نسائی کی

ایک روایت سے ہے جسے (معاذ بن رفاعة عن أبيه) نقل کیا ہے اس میں ہے (صليت خلف النبي ﷺ فعطست فقلت الحمد الله) اگر چہ دونوں روایتیں قصہ اور سبب کے لحاظ سے باہم مختلف ہیں مگر یہ تاویل ممکن ہے کہ چھینک (سمع الله) کے وقت آئی ہو، بشر بن عمر زھران نے رفاعہ بن یحی سے اپنی روایت میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ یہ نمازِ مغرب کا واقعہ تھا۔

(مبار كا فيه) رفاعہ بن یحی کی روایت میں (مبار كا عليه كما يحب ربنا و يرضى) کا اضافہ بھی ہے۔ (مبار كا عليه) تاکید ہوسکتا ہے۔بعض کے مطابق (مبار كا فيه) بمعنیٰ زیادۃ اور (عليه) بمعنی بقاء ہے۔یعنی اس حمد میں اضافہ بھی ہو اور اسے بقاء بھی حاصل ہو۔جس طرح (وبار كنا عليه و على اسحاق) کہا گیا کیونکہ برکت ان کے لئے باقی ہے۔(من المتكلم) رفاعہ بن یحی کی روایت میں (في الصلاة) کا لفظ بھی ہے (أيهم يكتبها أول) رفاعہ کی روایت میں (يصعد) جب کہ طبرانی کی روایت میں (يرفع) کا لفظ ہے (أولُ) پیش کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔کہ یہ ظرف مبنی علی الضم ہے جب کہ زبر کے ساتھ بطورِ حال بھی پڑھا گیا ہے۔اسی طرح (أيهم) کو مرفوع روایت کیا گیا ہے کہ یہ مبتدا اور (يكتبها) اس کی خبر ہے۔لیکن اس میں نصب بھی جائز ہے، بطورِ حال۔ذوالحال محذوف ہے ای ينتظرون اور (يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم) میں ابوالبقاء کی قراءت (أيهم) زبر کے ساتھ ہے۔

بظاہر ان ملائکہ سے مراد غیر حفظہ فرشتے ہیں اس کی تائید صحیحین کی ابوھریرہ سے ایک روایت میں ہوتی ہے جس میں ہے (إن لله ملائكة يطوفون في الطرق يلتمسون أهل الذكر) (یعنی اللہ کے کچھ ایسے فرشتے ہیں جو اہل ذکر کی تلاش میں راستوں میں گھوما کرتے رہتے ہیں)۔

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رفاعہ نے فورا جواب کیوں نہ دیا۔تین مرتبہ سوال کیا جیسا کہ رفاعہ بن یحی کی نسائی میں مذکورہ روایت میں ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ آپ نے کسی معین سے مخاطب ہوکر سوال نہ کیا تھا لہٰذا سب منتظر رہے کہ کوئی دوسرا جواب دے اس کا سبب یہ بھی تھا کہ ان کا خیال ہوا کہ مبادا کوئی غلطی ہوئی ہے، لہٰذا ابتداءً خاموشی اختیار کی اس امید پر کہ آپ کی جناب سے عفوودرگذر کی بشارت صادر ہو۔لیکن آپ کے سکوت سے حوصلہ ہوا کہ غلطی کی کوئی بات نہیں ہے اس پر عرض کی کہ میں ہوں۔طبرانی کی روایت میں یہ صراحت موجود ہے اس میں ہے کہ آپ نے جب فرمایا (من هو فإنه لم يقل إلا صوابا) تب انہوں نے کہا (أنا يا رسول الله قلتها) اس سے ثابت ہوا کہ نماز میں بسااوقات ذکر بالجہر ہوسکتا ہے اگر ساتھ والوں کو زحمت نہ ہو۔

(بضعة و ثلاثين) بعض نے یہ حکمت بیان کی ہے کہ ملائکہ کی یہ تعداد کہے گئے اس جملہ کے حروف کی تعداد کے موافق ہے بضع کا لفظ ۳ تا ۹ پر استعمال ہوتا ہے۔اور اس جملہ کے حروف کی تعداد ۳۳ ہے لیکن اگر رفاعہ بن یحی کی روایت میں جو اضافی جملہ ہے اسے مدنظر رکھیں تو یہ تعداد بڑھ جاتی ہے اس کے باجود معتاد جملہ یعنی وہ جسے اس واقعہ سے قبل، قومہ میں کہا جاتا تھا (ربنا لك الحمد) اس سے آگے اس اضافی جملہ کے حروف کی تعداد ۳۷ ہے۔مسلم کی حضرت انس سے روایت میں بارہ فرشتوں کا ذکر ہے اور طبرانی کی حدیثِ ابی ایوب میں ۱۳ کا ذکر ہے، یہ عدد اس جملہ کے کلمات کی تعداد کے مطابق ہے (یعنی پہلا عدد (بضعة و ثلاثين) حروف کی تعداد، اور ۱۲ یا ۱۳ کا عدد کلمات کی تعداد کے لحاظ سے ہے۔علامہ انور کہتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ دو الگ واقعات ہیں ایک میں بضعۃ وثلاثون کا اور دوسرے میں ۱۲ کا عدد ذکر فرمایا کہتے ہیں میرے نزدیک معانی کا تجسد اور اعراض کا تَجَوْھُر ثابت ہے لہٰذا اس

میں کوئی بعد نہیں۔اس حدیث کی ابوداؤد اور نسائی نے بھی تخریج کی ہے۔

باب الاطمانينة حين يرفع رأسه من الركوع

وقال أبو حميد: رفع النبي ﷺ واستوى حتى يعود كل فَقار مكانه۔

(باب استواء الظهر) میں اس طمانیت کی بابت ذکر ہو چکا ہے۔ابوحمید الساعدی کی روایت مفصلا آگے آ رہی ہے۔فقار فقارۃ کی جمع ہے،کمر کی ہڈی کو کہتے ہیں۔

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة عن ثابت قال: كان أنس ينعت لنا صلاة النبي ﷺ، فكان يصلي، وإذا رفع رأسه من الركوع قام حتى نقول قد نسي۔

شعبہ نے اسی سند سے یہاں اس حدیث کو مختصراً ذکر کیا ہے آگے (باب المكس بين السجدتين) (حماد بن زيد عن ثابت) کے حوالہ سے مطولاً آ رہی ہے۔(قدنسی) یعنی کئی دفعہ اس قدر لمبا قومہ کرتے کہ ہم (اپنے دل میں) کہتے کہ سجدہ میں جانا بھول گئے ہیں۔یا یہ کہ آپ نماز میں ہیں یا نہیں،اس سے ثابت ہوتا ہے کہ رکوع کے بعد کا وقفہ (قومہ) رکنِ طویل ہے اور بعض کا موقف کہ یہ رکن قصیر ہے اور اس میں طول،نماز کے بطلان کا سبب بنے گا،صحیح نہیں ہے مسلم کی حضرت حذیفہ سے روایت میں ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ سورت بقرہ کی پہلی رکعت میں قراءت کی اور پھر اس کے بقدر رکوع کیا پھر (ثم قام بعد أن قال ربنا لك الحمد قياما طويلا قريبا مما ركع) رکوع کے بعد کھڑے ہو کر اتنا ہی لمبا قومہ کیا نووی نے موقف اختیار کیا ہے کہ رکن قصیر مثلاً (قومہ یا جلوس بين السجدتين) کو ذکر اذکار کے ساتھ طویل کیا جا سکتا ہے امام شافعی نے بھی (الأم) میں اس کے جواز کا ذکر کیا ہے۔صاحبِ فیض لکھتے ہیں کہ یہ آپ کی عادتِ مستمرہ نہ تھی۔نسی کا لفظ اسی طرف اشارہ کرتا ہے یعنی کبھی کبھار اس طرح ہوتا تھا۔ (قريباً من السواء) بعض نے اس کا مفہوم بیان کیا ہے کہ اگر آپ قیام میں قراءت طویل کرتے تو اسی لحاظ سے رکوع وغیرہ کو بھی طویل کرتے اگر قراءت کو مختصر کرتے تو اس تناسب سے بقیہ ارکانِ نماز بھی قدرے مختصر کرتے۔یہ مراد نہیں کہ رکوع وغیرہ قیام کی طرح طویل ہوتا تھا۔چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ نمازِ صبح میں (والصافات) کی تلاوت کی اور سنن کی حضرت انس سے روایت میں ہے کہ انہوں نے آپ کے سجدہ کا اندازہ لگایا کہ دس مرتبہ (سبحان ربي الأعلى) پڑھا جا سکتا ہے۔ان تسبیحات کی کم از کم مقدار سنن کی ایک روایت میں تین بھی آئی ہے لہٰذا مفہوم یہ ہوگا کہ اگر قراءت لمبی تھی تو بقیہ ارکان بھی عام معتاد کے اعتبار سے لمبے ہوں گے۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن أبي قلابة قال: كان مالك بن الحويرث يرينا كيف كان صلاة النبي ﷺ، وذاك في غير وقت صلاة: فقام فأمكن القيام، ثم ركع فأمكن الركوع، ثم رفع رأسه فأنصتَ هنية۔ قال:فصلى بنا صلاه شيخنا هذا أبي بُريد، و كان أبو بريد إذا رفع رأسه من السجدة استوىٰ قاعدا، ثم نهض۔

یہ روایت ذکر ہو چکی ہے آگے بھی آئے گی۔(فأنصت هنية) اسے ہمزہ قطع اور آخر میں باء کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے

دوسرا ضبط ہمزہ وصل اور آخر میں باء مشددہ ہے (فانصب) بعض کے ہاں ہمزۂ قطع اور آخر میں تاء ہے انصات میں سے۔ فأنصت کے لحاظ سے معنی یہ ہوا کہ کچھ دیر خاموش رہے یعنی فوراً اللہ اکبر کہہ کر سجدہ کے لئے نہ جھکے (مراد یہ کہ سمع اللہ کے بعد کھڑے ہو کر فوراً سجدہ کے لئے تکبیر نہ کہی) دوسرا معنی انصات کا یہ کیا گیا ہے کہ اس سے مراد اعضاء کا پرسکون ہونا ہے جس طرح ابوحمید الساعدی کی ترجمہ میں ذکر کردہ، تعلیق میں ہے (حتی یعود کل فقار مکانہ) (انصب) باء کے ساتھ معنی یہ ہوگا کہ رکوع کے بعد آپ کے اعضاء انحناء سے واپس حالتِ قیام میں آ گئے۔ اسماعیلی کی روایت میں (فانتصب قائما) کا لفظ ہے اور بقول ابن حجر یہ تمام سے زیادہ واضح ہے۔ ہنیۃ کی بابت (باب ما یقول بعد التکبیر) میں بات ہو چکی ہے۔ (قال) کا فاعل ابوقلابہ ہیں۔ (صلاۃ شیخنا ھذا أبی برید) ان کا نام عمرو بن سلمہ ہے بعض نے (أبو برید) کی بجائے (أبو یزید) ذکر کیا ہے۔ مسلم نے راء کے ساتھ ذکر کیا ہے اور وہ محدثین کے اسماء وکنی کے سب سے بڑے عالم ہیں۔

باب يهوي بالتكبير حين يسجد

وقال نافع: كان ابن عمر يضع يديه قبل ركبتيه۔

اس ترجمہ سے ان کا قصد یہ ہے کہ رکوع سے سجدہ میں منتقل ہونے کے عمل کے دوران تکبیر کہنی چاہیے، نہ پہلے نہ بعد میں۔ ابن عمر کے اثر کی مناسبت ابن منیر نے یہ ذکر کی ہے کہ سجدہ کی طرف منتقل ہونے کی قولی کیفیت بیان کرنے کے ساتھ فعلی کیفیت بھی ذکر کر دی (یعنی قولی کیفیت یہ ہے کہ حالتِ انتقال میں اللہ اکبر کہے اور فعلی کیفیت یہ ہے کہ گھٹنوں سے پہلے ہاتھ رکھے) شاہ صاحب بھی یہی مناسبت ذکر کرتے ہیں اس اثر کو ابن خزیمہ اور طحاوی نے (عبدالعزیز دراوردی عن عبید اللہ بن عمر عن نافع) کے طریق سے موصول کیا ہے۔ اس کے آخر میں یہ بھی ہے (ویقول کان النبی ﷺ یفعل ذلك) بیہقی کے نزدیک یہ اثر موقوف ہے مرفوع کرنے کو وہم قرار دیتے ہیں۔

سجدہ کرتے ہوئے ہاتھ یا گھٹنے پہلے رکھنا اختلافی مسئلہ ہے امام مالک اور اوزاعی کے نزدیک ہاتھ پہلے رکھے سنن کی حدیث ابی ہریرۃ میں اس طرح ہے مگر طحاوی کی روایت کردہ حدیث ابی ہریرہ میں اس کے الٹ ہے اس میں ہے (إذا سجد أحد کم فلیبدأ برکبتیه قبل یدیه ولا یبرك بروك الفحل) لیکن اس کی سند ضعیف ہے حنفیہ اور شافعیہ کے ہاں گھٹنے پہلے رکھنا افضل ہے اس میں وائل بن حجر کی روایت ہے جو سنن میں مروی ہے۔ ترمذی نے اسے حسن کہا ہے اس میں ہے (قال رأیت النبی ﷺ إذا سجد وضع رکبتیه قبل یدیه)۔ لیکن دارقطنی ابن ابی داؤد سے نقل کرتے ہیں کہ اس میں شریک، القاضی عاصم بن کلیب سے متفرد ہیں اور شریک قوی نہیں ہیں جب وہ متفرد ہوں بیہقی اور بخاری جیسے حفاظ کے نزدیک بھی یہ روایت شریک کے افراد میں سے ہے۔ اسی لئے نووی کہتے ہیں کہ کسی ایک رائے کو ترجیح دینا مشکل ہے۔ مالک اور احمد سے ایک روایت اختیار کی بھی ہے یعنی نمازی کو اختیار ہے جو چاہے پہلے رکھے۔ ابن خزیمہ کا دعوی ہے کہ ہاتھ پہلے رکھنے کی بابت حدیث ابی ھریرۃ، حدیث سعد سے، منسوخ ہے جس میں ہے (کنا نضع الیدین قبل الرکبتین فأمرنا بالرکبتین قبل الیدین) ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر اس حدیث، کی صحت ثابت ہو جائے تو اس مسئلہ میں قاطع نزاع ہے۔ لیکن اس میں ابراھیم بن اسماعیل بن یحیی بن سلمہ بن کہیل (عن أبیه) متفرد ہیں اور وہ دونوں ضعیف ہیں۔ قسطلانی کہتے ہیں کہ ابن حجر نے بلوغ المرام میں لکھا ہے کہ حضرت ابوھریرہ کی روایت (وضع الیدین قبل

الركبتين) حدیث وائل سے قوی ہے کیونکہ حدیث ابن عمر سے اس کا شاہد بھی ہے ابن خزیمہ نے اسے موصول کر کے صحیح قرار دیا ہے۔

حدثنا أبو اليمان قال: حدثنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني أبو بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام وأبو سلمة بن عبدالرحمن أن أبا هريرة كان يكبر في كل صلاة من المكتوبة وغيرها في رمضان وغيره فيكبر حين يقوم، ثم يكبر حين يركع، ثم يقول سمع الله لمن حمده، ثم يقول ربنا ولك الحمدقبل أن يسجد، ثم يقول الله أكبر حين يهوي ساجدا، ثم يكبر حين يرفع رأسه من السجود، ثم يكبر حين يسجد، ثم يكبر حين يرفع رأسه من السجود ثم يكبر حين يقوم من الجلوس في الاثنتين، و يفعل ذلك في كل ركعة حتى يفرغ من الصلاة، ثم يقول حين ينصرف: والذي نفسي بيده، إني لأقربكم شَبها بصلاة رسول الله ﷺ۔ إن كانت هذه لصلاته حتى فارق الدنيا۔ قالا : وقال أبو هريرة رضي الله عنه: وكان رسول الله ﷺ حين يرفع رأسه يقول سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد، يدعو لرجال فيسميهم بأسمائهم فيقول: اللهم أنج الوليد بن الوليد وسلمة بن هشام وعياش بن أبي ربيعة والمستضعفين من المؤمنين، اللهم اشدد وطأتك على مضر، واجعلها عليهم سنين كسِني يوسف، وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له۔

نسائی نے یونس عن الزہری کے طریق سے یہ اضافہ کیا ہے (حين استخلفه مروان على المدينة)۔ (ثم يكبر حين يقوم من الجلوس في الثنتين) یعنی تشہد اول سے کھڑا ہوتے ہوئے نہ کہ مکمل کھڑے ہو کر، جیسا کہ بعض کا قول ہے۔ اس بارہ میں مستقل باب بھی آئے گا۔ (إن كانت هذه لصلاته) ابوداؤد کہتے ہیں۔ کہ اس جملہ سے مالک وغیرہ کی زہری سے روایت کی تائید ہوتی ہے یعنی انہوں نے اسے مرسلاً روایت کیا ہے۔ لیکن ابن حجر کے مطابق زہری نے دونوں طرح، مرسلا بھی مرفوعا بھی، اسے روایت کیا ہے (قال و قال أبو هريرةالخ) یعنی ابوبکر بن عبدالرحمٰن اور ابوسلمہ جو اس سند میں مذکور ہیں۔ سابقہ سند کے ساتھ ہی متصل ہے۔ اس متن پر تفصیلی بحث تفسیر آل عمران میں ہوگی۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا سفيان غيرمرة عن الزهري قال: سمعت أنس بن مالك يقول: سقط رسول الله ﷺ عن فرس- وربما قال سفيان من فرس- فجحش شقه الأيمن، فدخلنا عليه نعوده، فحضرت الصلاة فصلى بنا قاعدا وقعدنا- و قال سفيان مرة: صلينا قعودا، فلما قضى الصلاه قال: إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا سجد فاسجدوا- قال سفيان : كذا جاء به معمر؟ قلت: نعم قال: لقد

حفظ۔ كذا قال الزهري ولك الحمد، حفظت من شقه الأيمن۔ فلما خرجنا من عندالزهري قال ابن جريج وأنا عنده: فجحش ساقه الأيمن۔

سند میں سفیان ابن عیینہ ہیں۔ شیخ بخاری علی ابن عبداللہ المدینی کے کمال ورع اور احتیاط وتثبت کی دلیل ذکر کی ہے کہ بعض دفعہ زہری نے (عن فرس) اور بعض اوقات (من فرس) کہا اس کا ضبط بھی کیا ہے اس حدیث پر (باب إنما جعل الامام ليؤتم به) کے تحت بحث ہو چکی ہے۔ (قال سفيان كذا جاء به معمر الخ) یعنی سفیان نے اپنے شاگرد علی، شیخ بخاری سے دریافت کیا کہ معمر نے اس طرح بیان کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا (نعم) ابن حجر کے مطابق ابن المدینی نے معمر سے عبدالرزاق کے واسطہ سے روایت کی ہے جب کہ کرمانی شارح بخاری کی کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے معمر سے بلا واسطہ روایت کی جو درست نہیں، قسطلانی اس پر تعاقب کرتے ہوئے برماوی سے نقل کرتے ہیں کہ ابن المدینی نے جس طرح اس روایت کو (سفیان عن الزهری) سے نقل کیا ہے اس طرح (معمر عن الزهری) بھی نقل کیا ہے یعنی معمر ان کے مشائخ میں سے ہیں جب کہ (ما قاله الحافظ يرده) حافظ ابن حجر کا قول اس کے الٹ ہے۔ (كذا قال الزهري ولك الحمد) چونکہ زہری سے روایت کرنے والوں میں سے بعض نے واو ذکر نہیں کی مثلاً لیث نے، سفیان کہتے ہیں کہ میں نے واؤ کو زہری سے محفوظ کیا ہے۔ لیث کی روایت (باب إيجاب التكبير) میں گذر چکی ہے اسی طرح انہوں نے (شقه الأيمن) کا لفظ زہری سے نقل کیا ہے جب کہ ابن جریج نے (ساقه الأيمن) کا لفظ نقل کیا ہے جو (شقه) سے اخص ہے۔ (یعنی سفیان نے زہری سے روایت کرتے ہوئے عمومی طور پر دائیں حصہ کے زخمی ہونے کا ذکر کر دیا جب کہ ابن جریج نے دائیں حصہ میں سے بطور خاص جو جزو زخمی ہوا تھا یعنی پنڈلی، اس کا ذکر کیا)۔ (وأنا عنده) یہ سفیان کا مقولہ ہے اور (عنده) ضمیر کا مرجع ابن جریج ہیں مطلب یہ کہ سفیان کے کمال ضبط وحفظ کا تذکرہ کر رہے ہیں بقول سفیان کے جب ہم نے زہری سے اس کا سماع کیا ابن جریج بھی میرے ساتھ تھے زہری نے (شقه) کا لفظ بولا تھا مگر بعد میں ابن جریج نے میری موجودگی میں اس حدیث کو بیان کرتے ہوئے (ساقه) کا لفظ استعمال کیا۔ ابن حجر کہتے ہیں اس امر کا بھی احتمال ہے کہ ابن جریج نے بعد میں کسی اور وقت زہری سے ہی (ساقة) کا لفظ سنا ہو۔ چنانچہ اس کو آگے روایت کر دیا۔

باب فضل السجود

اس کے تحت حضرت ابوہریرہ کی ایک طویل روایت لائے ہیں جو بعث، شفاعت کے بارہ میں ہے ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس کے اس جملہ کی ہے (و حرم الله على النار أن تأكل أثر السجود)

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهرى قال: أخبرني سعيد بن المسيب و عطاء بن يزيد الليثى أن أبا هريرة أخبرهما أن الناس قالوا: يارسول اللهﷺ، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تمارون فى القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا يا رسول اللهﷺ، قال: فهل تمارون فى الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا قال: فإنكم ترونه كذلك، يحشر الناس يوم القيامة فيقول، من كان يعبد شيئاً فليتبع، فمنهم من يتبع الشمس، ومنهم من يتبع القمر، و منهم من يتبع

الطواغیت، و تبقیٰ هذه الأمة فیا منافقوها، فیاتیهم الله فیقول: أنا ربکم، فیقولون: هذا مکاننا حتی یاتینا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه فیاتیهم الله فیقول: أنا ربکم فیقولون أنت ربنا، فیدعوهم فیضرب السراط بین ظهرانی جهنم، فأکون أول من یجوز من الرسل بأمته، ولا یتکلم یومئذ أحد إلا الرسل، وکلام الرسل یومئذ: اللهم سلم سلم، و فی جهنم کلالیب مثل شوك السعدان، هل رأیتم شوك السعدان؟ قالوا: نعم قال: فإنها مثل شوك السعدان غیر أنه لا یعلم قدر عظمها إلا الله، تخطف الناس بأعمالهم: فمنهم من یوبق بَعمله، ومنهم من یخردل ثم ینجو حتی إذا أراد الله رحمة من أراد من أهل النار أمر الله الملائکة أن یخرجوا من کان یعبد الله، فیخرجونهم و یعرفونهم بآثار السجود، وحرم الله علی الناس أن تأکل أثر السجود، فیخرجون من النار، فکل ابنِ آدم یأکله النار إلا أثر السجود، فیخرجون من النار قد امتحشو، فیصب علیهم ماء الحیاة، فینبتون کما تنبت الحَبّة فی حمیل السیل ثم یفرغ الله من القضاء بین العباد، ویبقیٰ رجل بین الجنة والنار۔ وهو آخر أهل النار دخولاً الجنة مقبل بوجهه قِبل النار، فیقول: یا رب اصرف وجهی عن النار قدقشبنی ریحها و أحرقنی ذکاؤها، فیقول: هل عسیت إن فعل ذلك بك أن تسأل غیر ذلك؟ فیقول: لاوعزتك فیعطی الله ما یشاء من عهد و میثاق، فیصرف الله وجهه عن النار، فإذا أقبل به علی الجنة رأی بهجتها، سکت ماشاء الله أن یسکت، ثم قال: یا رب قدمنی عند باب الجنة، فیقول الله له: ألیس قد أعطیت العهود والمیثاق أن لا تسأل غیر الذی کنت سألت؟ فیقول: یا رب، لا أکون أشقی خلقك فیقول: فما عسیت إن أعطیت ذلك أن لا تسأل غیره، فیقل: لا، و عزتك لا أسال غیر ذٰلك فیعطی ربه ما شاء عن عهد و میثاق، فیقدمه إلی باب الجنة، فإذا بلغ بابها فرأی زهرتها و ما فیها من النَضرة والسرور فیسکت ما شاء الله أن یسکت، فیقول: یا رب أدخلنی الجنة، فیقول الله: و یحك یا ابن آدم، ما أغدرك ألیس قد أعطیت العهود والمیثاق أن لا تسأل غیر الذی أعطیت؟ فیقول: یا رب لا تجعلنی أشقیٰ خلقك فیضحك الله عز وجل منه، ثم یأذن له فی دخول الجنة، فیقول، تمنَّ، فیتمنی، حتی إذا انقطع أمنیته قال الله عزوجل من کذا وکذا۔ أقبل یُذکّره ربه۔ حتی إذا انتهت به الأمانی قال الله تعالیٰ: لك ذلك و مثله معه قال أبو سعید الخدری لأبی هریرة

رضي الله عنهما: إن رسول اللهﷺ قال: قال الله: لك ذلك و عشرة أمثاله قال أبو هريرة: لم أحفظ من رسول اللهﷺ إلا قوله: لك ذلك و مثله معه قالو أبو سعيد إني سمعته يقول: ذلك لك و عشرة أمثاله

(بقیہ مباحث پر کلام (صفة الجنة والنار) کے ابواب میں ہوگی۔ آثار سجود کی بابت اختلاف ہے بعض کے نزدیک یہ سات اعضاء ہیں جن کا ابن عباس کی حدیث میں ذکر آ رہا ہے، یہی ظاہر ہے۔ قاضی عیاض کے نزدیک اس سے مراد جبہہ (پیشانی) ہے۔ اسے (صفة الجنة) میں بھی ذکر کیا ہے مسلم نے بھی (الإيمان) میں نقل کیا ہے۔

باب يُبدى ضَبعيه و يجا في في السجود

ضبع بغل کو کہتے ہیں (یجافی) یعنی اپنے پیٹ کو رانوں سے دور رکھے۔

حدثنا يحيىٰ بن بكير قال: قال: حدثني بكر بن مضر عن جعفر عن ابن هُرمُز عن عبدالله بن مالك ابن بحينة: أن النبي ﷺ كان إذا صلى فرَّج بين يديه حتى يبدو بياض إبطيه وقال الليث حدثني جعفر بن ربيعة نحوه۔

مالک پر تنوین ہے جب کہ ابن بحینہ الف کے کے ساتھ کیونکہ بحینہ عبداللہ کی والدہ اور مالک کی زوجہ ہیں۔ سند میں جعفر سے مراد ابن ربیعہ ہیں، تمام راوی بصری ہیں۔ (فرج بين يديه) یعنی ہاتھوں کو بدن سے دور رکھتے تھے۔ قرطبی نے اس کی حکمت یہ ذکر کی ہے کہ اس طرح سارا بوجھ چہرے پر نہیں پڑتا بعض کے ہاں اس وجہ سے کہ اس میں زیادہ تواضع ہے ابن المنیر یہ حکمت ذکر کرتے ہیں کہ اس طرح ہر عضو نمایاں لگے گا طبرانی نے ابن عمر سے روایت کیا ہے کہ (لا تفترش افتراش السبع) یعنی درندے کی طرح بچھ کر اور اکٹھا ہو کر سجدہ نہ ادا کرو۔ مسلم میں حضرت عائشہ سے بھی اس طرح مروی ہے۔ ابن خزیمہ کی ابو ہریرہ سے روایت (افتراش الكلب) کا ذکر ہے نیز اس میں (وليضم فخذيه) رانوں کو ملا کر رکھنے کا حکم ہے۔ دیگر متعدد روایات میں بھی یہی حکم ہے ابوداؤد کی ابو ہریرہ سے ایک روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ استحبابی حکم ہے اس میں ہے کہ آپ کے صحابہ نے مشقتِ سجدہ کی شکایت کی آپ نے فرمایا (استيعنوا بالركب) حدیث کے ایک راوی ابن عجلان اس کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں (وذلك أن يضع مرفقيه على ركبتيه) یعنی سجدہ لمبا ہونے کی صورت میں تھکاوٹ اگر ہو تو کہنیوں کو گھٹنوں پر ٹکا لے۔ (حتى يبدو بياض إبطيه) اس سے ابن التین استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے قمیص پہنی ہوئی نہ تھی اسی لئے راوی نے کہا کہ آپ کی بغلوں کی سفیدی ظاہر ہوئی مگر اس کا مطلب یہ ہے کہ بازوؤں کو اتنا کشادہ رکھا کہ اگر قمیص نہ پہنی ہوتی تو بغلوں کی سفیدی نظر آتی۔ یہ تاویل قرطبی کی ہے یہ بھی محتمل ہے کہ قمیص کی کفیں کھلی ہوں جس سے بغل کی سفیدی حقیقۃً نظر آ رہی ہو، قتیبہ کی بکر بن مضر سے روایت میں اس ہیئت کا سجدہ کے ساتھ مقید ہونا مذکور ہے یہ روایت (المناقب) میں آئے گی۔

علامہ انور طحاوی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ وہ اس سے مراد رکوع کی ہیئت لیتے ہیں کہ حالت رکوع ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنے کی اجازت (رخصت) مل گئی جب صحابہ کرام نے مشقت کی شکایت کی، گویا تطبیق، جو اول امر میں تھا عزیمت پر محمول ہے، اسی لئے جیسا کہ گذرا ابن مسعود تطبیق کو عزیمت سمجھتے ہوئے ساری عمر اسی کے عامل رہے۔ مزید کہتے ہیں کہ ترمذی اس کو سجدہ سے اٹھنے پر محمول کرتے

ہیں یعنی اٹھتے وقت گھٹنوں کا سہارا لینے کی اجازت دی۔
تیسرا معنی جو ابوداؤد نے کیا ہے کہ دوران سجدہ گھٹنوں کا سہارا لینا۔(و قال اللیث حدثنی جعفر الخ) اسے مسلم نے اپنے طریق سے موصول کیا ہے۔

باب إذا لم يُتم السجود

حدثنا الصلت بن محمد قال: حدثنا مهدي عن واصل عن أبي وائل عن حذيفة رأى رجلا لا يتم ركوعه ولا سجوده، فلما قضى صلاته قال له حذيفة: ما صليت۔ قال وأحسبه قال: ولو مت مت على غير سنة محمد ﷺ۔

(باب اذا لم یتم الرکوع) میں اس حدیث پر بحث ہو چکی ہے۔

باب السجود على سبعة أعظم

باب کی پہلی حدیث میں أعظم کی بجائے (أعضاء) کا لفظ ہے۔ دوسری حدیثوں میں اعظم کا لفظ بھی موجود ہے۔ ابن دقیق العید کہتے ہیں ان میں سے ہر عضو کو باعتبار جملہ (عظم) کہا گیا ہے کہ ہر عضو ہڈی پر مشتمل ہے۔ اس کے تحت لکھتے ہیں کہ ناک کی بابت اختلاف ہے ایک قول کے مطابق وہ جبہہ میں داخل ہے۔

حدثنا قَبيصة قال: حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن طاؤس عن ابن عباس أمر النبي ﷺ أن يسجد على سبعة أعضاء، ولا يكفّ شعرا، ولا ثوبا: الجبهةِ، واليدين، والركبتين، والرجلين۔

سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ تمام روایات میں (أمر) بطور ماضی مجہول ذکر ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ آمر، اللہ تعالیٰ ہیں اس سیاق سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم صرف آنحضرت کے لئے نہ ہو۔ لہذا مصنف دوسرے سیاق کے ساتھ ایک اور روایت لائے ہیں جس میں عموم کا معنی ہے۔ مسلم میں یہی مفہوم حضرت عباس کے حوالہ سے مروی ہے اس لئے محتمل ہے کہ ابن عباس نے یہ روایت اپنے والد سے لی ہو (ولا یکف شعرا ولا ثوبا) یہ جملہ معترضہ ہے، مجمل (سبعة أعظم) اور اس کی تفصیل کے درمیان۔ یکف سے مراد جمع یا اکٹھا کرنا۔ بظاہر حالت نماز میں اس کی نہی ہے۔ اسی لئے (باب لا یکف ثوبه فی الصلاة) کا باب آگے لائے ہیں۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ اگر سجدہ کرتے ہوئے کپڑا سمیٹے تو یہ تکبر سے مشابہ ہوگا۔ عیاض کہتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک ایسا کرنا نمازی کے لئے مکروہ ہے، نماز کے دوران کرے یا نماز شروع کرنے سے پہلے کرے مگر اس بات پر اتفاق ہے کہ ایسا کرنے سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ گویا یہ نہی تنزیہی ہے۔ (ولا یکف) ان یسجد پر عطف کی وجہ سے منصوب ہے استیناف قرار دے کر مرفوع پڑھنا بھی جائز ہے۔ (الجبهة) زیر کے ساتھ عطفِ بیان ہے (سبعة أعضاء) کا۔ اگلے باب میں (ابن طاؤس عن أبیه) کی روایت میں (وأشار بیده علی أنفه) کا اضافہ ہے

قرطبی کے نزدیک سجدہ میں اصل یہ ہے کہ جبہہ پر ہو، ناک تبعاً اس میں شامل ہے اسی لئے ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ جبہہ اور

ناک کو ایک عضو شمار کیا ہے وگرنہ سات اعظم کی بجائے آٹھ ہوتیں امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف ناک زمین پر لگانے سے سجدہ ادا ہو جائے گا یعنی پیشانی لگانا ضروری نہیں ہے مگر ابن منذر صحابہ سے اس امر پر اجماع نقل کرتے ہیں کہ صرف ناک پر سجدہ نہ ہوگا البتہ جمہور کے نزدیک صرف پیشانی پر سجدہ ہو جائے گا، اوزاعی، احمد، اسحاق اور امام شافعی کے ایک قول کے مطابق دونوں کو زمین پر لگانا واجب ہے۔ (والیدین) اس سے مراد (کفین) ہے مسلم کی روایت میں یہی لفظ مذکور ہے۔ (والرجلین) ابن طاؤس کی روایت میں (أطراف القدسین) کا لفظ ہے اور یہی مراد ہے، حدیث (سجد وجہی) سے بعض شافعیہ نے استدلال کیا ہے کہ صرف جبہہ لگانے سے سجدہ ہو جائے گا مگر یہ درست نہیں ہے سجود کے (وجہ) کی طرف اضافت سے صرف چہرہ لگانے سے سجدہ کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔ اس روایت کی روشنی میں ان سات اعضاء کا استعمال لازمی ہے۔ یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ ان مذکورہ سات اعضاء کا سجدہ کی حالت میں بغیر کپڑے کے زمین پر لگانا ضروری ہے کیونکہ حدیث میں صرف ان کے زمین پر وضع کا ذکر ہے نہ کہ ان کو مکشوف کر کے وضع کا اور ویسے بھی رکبتین عورۃ میں داخل ہے لہٰذا اس کا کشف تو جائز ہی نہیں۔ اسی طرح موزے پہن کر مسح کا ذکر ہے وہاں یہ نہیں حکم کہ انہیں اتار کر نماز ادا کی جائے کیونکہ انہیں اتارنے کی صورت میں تو وضوء برقرار نہ رہے گا اسی طرح شدت حر کے سبب ہاتھ کسی کپڑے پر رکھ سجدہ کرنے کا ذکر ہو چکا ہے۔

حدثنا مسلم بن إبراهيم قال: حدثنا شعبة عن عمرو عن طاؤس عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: أمرنا أن نسجد على سبعة أعظم ولا نكف ثوبا ولا شعرا۔

سابقہ روایت کے برعکس اس میں اعضاء کے لفظ کی بجائے (اعظم) کا لفظ ہے جو موضوع ترجمہ ہے۔

حدثنا آدم حدثنا إسرائيل عن أبي إسحاق عن عبدالله بن يزيد الخَطمي حدثنا البراء بن عازب۔ و هو غير كذوب۔ قال: كنا نصلي خلف النبي ﷺ، فإذا قال: سمع الله لمن حمده، لم يَحنِ أحد منا ظهره حتى يضع النبي ﷺ جبهته على الأرض۔

حدیث کا جملہ (حتی یضع جبهته) محل ترجمہ ہے چونکہ مذکورہ چھ اعضاء کے بغیر پیشانی زمین پر نہیں رکھی جا سکتی اس لئے اس سے یہ استدلال کہ صرف جبهۃ زمین پر لگانے سے سجدہ ادا ہو جائے گا، صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ صرف اس کا ذکر یا تو اس سبب کہ یہ اشرف الاعضاء ہے یا سجدہ کی ادائیگی میں بقیہ کی نسبت اشہر عضو ہے۔ (یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ بقیہ اعضاء میں سے ہر ایک علیحدہ زمین پر لگایا یا رکھا جا سکتا ہے، جبہہ صرف ان کی استعانت کے ساتھ ہی زمین پر رکھی جا سکتی ہے لہٰذا اصل اور مکمل سجدہ تبھی ہوگا جب پیشانی زمین کو چھوئے گی۔ اسی لئے بعض روایات میں سجدہ کی جبہہ کی طرف اضافت کر دی گئی ہے جس طرح کہا جاتا ہے کہ اس نے زمین پر ناک رگڑی، یہ صرف ناک نہیں بلکہ اس کے ساتھ ہاتھ، گھٹنے اور پاؤں بھی شامل ہیں)۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ابن ھمام نے ان سات اعضاء کو زمین پر لگانا واجب قرار دیا ہے احناف کا مشہور قول صرف جبہہ اور احدی الرجلین رکھنے کا ہے جبکہ بواقی کا رکھنا سنت ہے۔

باب السجود على الأنف

حدثنا معلى بن أسد قال: حدثنا وهيب عن عبدالله بن طاؤس عن أبيه عن ابن

عباس رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ : أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: على الجبهة ـ وأشار بيده على أنفه ـ واليدين والركبتين وأطراف القدمين- ولا نَكفِت الثياب والشعر-

(وأشار بيده على أنفه) أشار بمعنی أمرّ ، راء کی شد کے ساتھ ہے اسی لئے (علی) صلہ ذکر کیا ہے بعض نسخوں میں اور (العمدہ) میں (إلی) بطور صلہ مذکور ہے۔اسی سے استدلال کیا گیا ہے کہ جبہہ میں انف شامل ہے۔نسائی میں (سفیان بن عیینة عن ابن طاؤوس) کے طریق سے اس حدیث کے آخر میں یہ جملہ ہے (وضع یدہ علی جبہتہ وأمرّ ھاعلی أنفه و قال ھذا واحد) گویا ان دونوں کو ایک عضو شمار کیا۔ (نکفت) سابقہ روایت میں مذکور لفظ (نکف) کا ہم معنی ہے۔علامہ کہتے ہیں کہ ہمارے امام سے ایک قول مروی ہے کہ صرف ناک لگانے سے سجدہ ہو جائے گا لیکن شامی نے کہا ہے کہ انہوں نے اس سے رجوع کرلیا تھا۔

باب السجودِ على الأنف والسجودِ على الطين

یہ ترجمہ سابقہ سے اخص ہے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ کسی صورت بھی حتی کہ کیچڑ ہونے کی صورت میں بھی ناک کو زمین پر لگانا ترک نہ کیا جائے گا۔اس کے ساتھ ساتھ حدیث کے سیاق میں (جبہة) کا ذکر بھی ہے۔(شاید اس ترجمہ سے ان حضرات کا رد کر رہے ہیں جن کی رائے میں صرف جبہہ لگانے سے سجدہ ہو جائے گا)۔ علامہ لکھتے ہیں فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کیچڑ زیادہ ہے تو نماز مؤخر کر دے۔

حدثنا موسى فقال : حدثنا همام عن يحيى عن أبى سلمة قال : انطلقت إلى أبى سعيد الخدرى فقلت ألا تخرج بنا إلى النخل نتحدث ؟ فخرج ـ فقال قلت حدثنى ماسمعت من النبى ﷺ فى ليلة القدر ؟ قال : اعتكف رسول الله ﷺ عشر الأُول من رمضان واعتكفنا معه،فاتاه جبريل فقال : ان الذى تطلب أمامك ـ فاعتكف العشر الأوسط فاعتكفنا معه ـ فأتاه جبريل فقال: إن الذى تطلب أمامك ـقام النبى ﷺ خطيبا صبيحة عشرين من رمضان فقال : من كان اعتكف مع النبى ﷺ فليرجع فإنى أُريتُ ليلة القدر وانى نُسّيتها ، وإنها فى العشر الأواخرفى وتر ، وانى رأيت كأنى أسجد فى طين وماء وكان سقف المسجد جريد النخل وما نرى فى السماء شيئا ،فجاء ت قَزعة فأُمطِرنا ، فصلى بنا النبىﷺ حتى رأيت أثر الطين والماء على جبهة رسول الله ﷺ وأرنبته تصديقَ رؤياه -

سند میں یحی ابن کثیر ہیں۔ (وأرنبته) یعنی انفہ اس سے مناسبت ہے۔بقیہ مباحث کتاب الصیام میں آئیں گے۔اسے مسلم نے (الصوم)، ابوداؤد نے (الصلاة) نسائی نے (الاعتکاف) اور ابن ماجہ نے (الصوم) میں ذکر کیا ہے۔

باب عَقد الثياب و شدّها

و مَن ضمّ إليه ثوبه إذا خاف أن تنكشف عورته

یہ باب لا کر سابقہ ممانعت سے حالتِ اضطرار کو مستثنیٰ کر رہے ہیں احکام سجود کے ابواب کے ساتھ اس باب کا ذکر اس سبب

سے ہے کہ کپڑوں کو سمیٹ لینے سے سجدہ کی ادائیگی آسان ہو جاتی ہے (اور یہ بھی کہ جس حالت اضطرار کا ذکر ہے یعنی کشفِ عورۃ کا خوف، اس کا سجدہ کے ساتھ زیادہ تعلق ہے سجدہ کرتے ہوئے زیادہ امکان ہوتا ہے کہ بے پردگی ہو جائے)۔

حدثنا محمد بن كثير قال: أخبرنا سفيان عن أبي حازم عن سهل بن سعد قال: كان الناس يصلون مع النبي ﷺ و هم عاقدو أزرهم من الصِغر على رقابهم، فقيل للنساء: لا ترفعن رؤوسكن حتى يستوي الرجال جلوسا۔

سند میں سفیان ثوری ہیں، ابو حازم سے مراد سلمہ ابن دینار ہیں (كتاب الصلاة) میں یہ روایت گذر چکی ہے۔

باب لا يكف شعراً

شَعر سے مراد سر کے بال ہیں۔ ان ابوابِ سجود سے اس کا یہ تعلق بنتا ہے کہ سر کے ساتھ بال بھی سجدہ میں شامل ہیں لہٰذا ان کا باندھنا (جُوڑا بنالینا) جائز نہیں۔ اس کی حکمت سنن ابوداؤد کی ایک روایت میں ذکر ہے کہ ابو رافع نے دیکھا کہ حسن بن علی نے بالوں کا جوڑا بنا کر گدی میں سمیٹ رکھے ہیں اور نماز پڑھ رہے ہیں انہوں نے بال کھول دیئے اور کہا کہ (سمعت رسول اللهﷺ يقول ذلك مقعد الشيطان) شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ نمازی کے لئے مستحب ہے کہ اپنی معمول کی ھئیت میں نماز ادا کرلے اور بالوں کو سمیٹ کر باندھ لینا، عربوں کی عادت نہ تھی بلکہ وہ ارسال پسند کرتے تھے۔ (یہ ممانعت حالتِ نماز کے ساتھ خاص ہے اگر کسی کے لمبے بال ہیں تو غیر نماز میں آسانی کی خاطر کام کاج کے وقت ان کو سمیٹ سکتا ہے اس طرح عورتیں آسانی کے لئے بالوں کا جوڑا بنا سکتی ہیں بعض علماء کو سنا ہے کہ منع کرتے ہیں مگر اس کی ممانعت کہیں غیر نماز میں نظر نہیں آتی۔ ابن حجر لکھتے ہیں و ظاهره يقتضي أن النهي عنه في حال الصلاة)۔

حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا حماد - و هو ابن زيد - عن عمرو بن دينار عن طاؤس عن ابن عباس قال: أمر النبي ﷺ أن يسجد على سبعة أعظم، ولا يكف ثوبه ولا شعره۔

مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

باب لا يكف ثوبه في الصلاة

حدثنا موسى بن اسماعيل قال: حدثنا أبو عوانة عن عمرو عن طاؤس عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: أمرت أن أسجد على سبعةٍ، لا أكف شعرا ولا ثوبا۔

اس پر بھی بحث گذر چکی ہے۔

باب التسبيح و الدعاء في السجود

(باب الدعاء في الركوع) کے تحت اس پر بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن سفيان قال: حدثني منصور عن مسلم عن مسروق

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان النبي ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه و سجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفرلي- يتأول القرآن-

یحیی سے مراد القطان اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (یکثر أن یقول) اعمش نے ابوالضحی سے اپنی روایت میں جو (التفسیر) میں آئے گی۔ اس کی ابتداء بھی بیان کی ہے کہ سورت (إذا جاء نصر الله) کے نزول کے بعد آپ نے رکوع میں یہ پڑھنا شروع کیا۔ مسلم میں اس روایت کے بعض طرق سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کلمات نماز میں بھی ورد زباں بنا لیئے (یتأول القرآن) قرآن سے مراد سورۃ النصر، ہے یعنی اس میں دیئے گئے حکم کے مطابق (فسبح بحمد ربك واستغفره) ان کلمات کا ورد ذکر شروع کر دیا ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ اس سے رکوع وسجود میں دعاء کا جواز ثابت ہوتا ہے جیسا کہ اس پر بحث گذری ہے۔

باب المُکث بین السجدتین

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ چار مواضع (رکوع، سجود، قومہ اور جلسہ) میں تعدیل، جرجانی کی تخریج کے مطابق سنت ہے، کرخی کے مطابق رکوع اور سجود میں واجب، باقی میں سنت ہے۔ ابن ہمام کے نزدیک ان تمام میں واجب ہے، پھر کتب حنفیہ میں ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک تعدیل فرض ہے اور ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک واجب، البدائع میں ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ جو تعدیل ترک کرتا ہے مجھے خدشہ ہے کہ اس کی نماز ہی نہ ہوگی اس سے ظاہر ہوا کہ وہ اسے بہت اہمیت دیتے ہیں (کاش حنفی امام ومقتدی بھی اسے اہمیت دیں) کہتے ہیں قومہ کی دعائیں صحیحین میں اور جلسہ کی سنن میں مذکور ہیں، کہتے ہیں میں حنفیوں کو نصیحت کرتا ہوں کہ انہیں اہمیت دیں۔ (جزاہ اللہ)

حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا حماد عن أيوب عن أبي قلابة أن مالك بن الحويرث قال لأصحابه: ألا أنبئكم صلاة رسول الله ﷺ۔ قال: وذاك في غير حين صلاة فقام، ثم ركع فكبر، ثم رفع رأسه فقام هنية، ثم سجد، ثم رفع رأسه هنية ۔ فصلى صلاة عمرو بن سلمة شيخنا هذا ۔ قال أيوب: كان يفعل شيئا لم أرهم يفعلونه، كان يقعد في الثالثة أو الرابعة۔ قال فأتينا النبي ﷺ فأقمنا عنده فقال: لورجعتم إلى أهليكم صلوا صلاة كذا في حينِ كذا، صلوا صلاة كذا في حين كذا فإذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكم وليؤمكم أكبركم۔

أنبأ بغیر صلہ کے بھی متعدی ہوتا ہے قرآن پاک میں دونوں طرح مستعمل ہے (من أنبأك هذا) اور (قل أنبئكم بخير من ذلكم) (قال و ذالك) اس کا فاعل ابوقلابہ ہیں۔ یعنی یہ کسی فرض نماز کا وقت نہ تھا بلکہ تعلیم کی غرض سے نفل کی جماعت کرائی۔ یہ حدیث گذر چکی ہے یہاں محل مناسبت (ثم رفع رأسه هنية) ہے اس سے دو سجدوں کے درمیان کچھ دیر ٹھہرنا ثابت ہوتا ہے (قال أيوب) اسی سند کے ساتھ (كان يقعد في الثالثة أو الرابعة) اس سے مراد جلسہ استراحت ہے جس کے دو موضع ہیں پہلی رکعت کے دو سجدوں کے بعد، دوسری کے لئے اٹھنے سے پیشتر اور تیسری رکعت کے دونوں سجدوں کے بعد چوتھی کے لئے اٹھنے سے پیشتر۔ راوی کو شک ہے کہ (الثالثة) کہا یا (الرابعة) معنی ایک ہی ہے گویا یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ تیسری کے آخر میں یا چوتھی کے آغاز

میں کچھ دیر بیٹھتے تھے۔(کان) کا فاعل شیخ مذکور ہے جس کا نام عمرو بن سلمۃ ذکر کیا ہے۔امام شافعی کے نزدیک یہ مستحب ہے (قال فأتینا) اس کا فاعل مالک بن حویرث ہیں فاء (عاطفة علی المقدر) ہے یعنی (أسلمنا فأتینا الخ)یا(أرسلنا قومنا فأتینا) ابواب الاقامۃ میں اس اس پر بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا محمد بن عبدالرحيم قال: حدثنا أبو أحمد محمد بن عبدالله الزبيري قال: حدثنا مسعر عن الحكم عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن البراء قال: كان سجود النبي ﷺ وركوعه و قعوده بين السجدتين قريبا من السواء۔

باب استواء الظهر في الركوع کے تحت اس پر بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا حماد بن زيد عن ثابت عن أنس رضي الله عنه قال: إني لا آلو أن أصلي بكم كما رأيت النبي ﷺ يصلي بنا۔ قال ثابت: كان أنس يصنع شيئا لم أركم تصنعونه۔ كان إذا رفع رأسه من الركوع قام حتى يقول القائل: قد نسي، و بين السجدتين حتى يقول القائل: قد نسي۔

اس میں ذکر ہے کہ رکوع کے بعد قومہ میں،اسی طرح دو سجدوں کے درمیان کافی دیر توقف کرتے تھے ثابت کے اندازِ کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ لوگوں نے اس بارہ میں سستی کرنا شروع کر دی تھی اور وہ رکوع کے بعد کھڑے ہوتے ہی اور ایک سجدہ کے بعد بیٹھتے ہی فورا دوسرے کے لئے حرکت شروع کر دیتے تھے۔جب کہ حضرت انس (کما رأیت النبی) ذکر کر کے اسے سنت ثابت کر رہے ہیں۔

باب لا يفترش ذراعيه في السجود و

قال أبو حميد سجد النبي ﷺ ووضع يديه غير مفترش ولا قابضهما

لا یفترش کو فعلِ نہی اور نفی دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے۔نہی کی صورت میں جزم اور نفی کی صورت میں رفع ہو گا۔ یہ سقط حدیث ابی حمید سے لیا ہے جب کہ اس باب کے تحت ذکر کردہ حدیث انس میں (لا یبسط) کا لفظ ہے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ (لا یبسط) سے مراد (لا یفترش) ہے۔ابن حجر کہتے ہیں کہ ابوداؤد کی اسی روایت میں جو شعبہ ہی کے واسطہ سے ہے (لا یبسط) کی بجائے (لا یفترش) کا لفظ ہے۔احمد، ترمذی اور ابن خزیمہ نے بھی حضرت جابر کے واسطہ سے اپنی روایت میں (ولا یفترش ذراعیہ) نقل کیا ہے اسی طرح مسلم نے بھی حضرت عائشہ سے اس طرح روایت کیا ہے (وقال أبو حمید) یعنی الساعدی، یہ روایت تین ابواب بعد آئیگی۔علامہ اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ شارع کو مطلوب یہ ہے کہ انسان اپنی اچھی حالت میں اللہ کے دربار میں پیش ہو خذوا زینتکم عند کل مسجد چونکہ وہ احسن تقویم کا مالک ہے اس لئے اس افتراشِ کلب،التفاتِ ثعلب،نقرِ دیک وغراب ،بروکِ جمل،توطین بعیر اور عقبۃ شیطان سے منع کیا ہے (یہ تمام الفاظ احادیث میں وارد ہیں)چونکہ وہ احسنِ تقویم کا مالک ہے لہذا اسے انعام کی ہیئت سے منع کیا ہے۔

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا محمد بن جعفر قال: حدثنا شعبة قال: سمعت قتادة عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: اعتدلوا في السجود، ولا يبسط

أحدكم ذراعيه انبساط الكلب۔
ترمذی، ابوداؤد طیالسی اور اسماعیلی کی روایت میں معاذ کے حوالہ سے، بجائے عنعنہ کے شعبہ نے حضرت انس سے قتادہ کے سماع کی صراحت کی ہے (اعتدلوا) یعنی نہ بالکل باز و پیٹ کے ساتھ ہوں اور نہ بہت زیادہ پھیلائے جائیں (بعض لوگ اپنی کہنیوں کا رخ سجدہ کرتے ہوئے شمالا اور جنوبا کر لیتے ہیں جو درست نہیں بس اس قدر ہوں کہ بازو زمین کے ساتھ نہ لگے ہوں) (ولا يبسط) یہ بعض روایت میں (ولا ينبسط) باب انفعال سے بھی پڑھا گیا ہے اس کی حکمت یہ ہے کہ کتے کی مذکورہ ہئیت اس وقت ہوتی ہے جب وہ سستی اور آرام کے موڈ میں ہو، جبکہ نمازی کیلئے موزوں ہے کہ اس کی ہیئت بیداری اور چوکسی کی علامت ہو (کیونکہ قرآن پاک میں وإذا قاموا إلى الصلوة قاموا كسالى فرما کر اس سے منع کیا ہے)۔ اس حدیث کو مسلم، نسائی ترمذی اور ابوداؤد نے بھی نقل کیا ہے۔

باب من استوى قاعدا في وتر من صلاته ثم نهض

اس باب سے جلسہ استراحت کا اثبات مقصود ہے جو نماز کے وتر میں، یعنی پہلی اور تیسری رکعت کے بعد، دوسری اور چوتھی کیلئے اٹھنے سے قبل ہے۔

حدثنا محمد بن الصباح قال : أخبرنا هشيم قال : أخبرنا خالد الحذاء عن أبي قلابة قال : أخبرنا مالك بن الحويرث الليثي أنه رأى النبي ﷺ يصلي ، فإذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي قاعدا۔

امام شافعی اور بعض اہل الحدیث کا یہی مسلک ہے۔ احمد سے دو روایتیں ہیں خلال کہتے ہیں کہ آخری قول اس کے استحباب کا ہے جمہور اس کے قائل نہیں ہیں، طحاوی کہتے ہیں کہ چونکہ ابوحمید الساعدی کی مشہور حدیث اس کے ذکر سے خالی ہے اور مالک کی روایت میں آپ کے جلسہ استراحت کا ذکر کسی علت کی بناء پر بھی ہو سکتا ہے، لہٰذا یہ سنت نہیں ہے لیکن اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ اصلا عدم علت ہے اور راوی حدیث نے بطور خاص اس کا ذکر کیا ہے اور وہی دوسری حدیث (صلوا كما رأيتموني أصلي) کے راوی ہیں لہٰذا جو دیکھا وہ بیان کر دیا اگر کسی علت کے سبب ہوتا تو اس کا ذکر کر دیتے ابوحمید کی حدیث میں اس کے عدم ذکر سے عدم وجوب پر بھی استدلال کیا گیا ہے۔ مخالفین کی ایک دلیل آپ کا یہ فرمان ہے (لا تبادروني بالقيام والقعود فإني قد بدنت) گویا جلسہ استراحت کرنا اس سبب تھا کہ آپ کچھ فربہ ہو چکے تھے اور پہلے کی طرح بغیر توقف کئے اٹھنا دشوار تھا لہٰذا یہ اسی کیلئے مستحب ہوگا جسکی یہی کیفیت ہوگی۔ بہر حال اگر کوئی جلسہ استراحت کرے تو یہ ایک معمولی سا توقف ہے اس کے لئے کوئی الگ سے تکبیر نہیں اور نہ اس میں کچھ پڑھنا منقول ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ابوحمید کی روایت کے بعض طرق میں اس کا ذکر موجود ہے چنانچہ ابوداؤد کے ایک طریق میں ابوحمید سے جلسہ استراحت کا ذکر موجود ہے۔ آگے اس پر بات ہوگی۔ اس روایت کو ابوداؤد (ترمذی اور نسائی نے بھی (الصلاة) میں نقل کیا ہے۔

باب كيف يعتمد على الأرض إذا قام من الركعة

حدیث باب سے ثابت ہوتا ہے کہ اگلی رکعت کیلئے اٹھتے وقت زمین کا سہارا لے کر یعنی دونوں ہاتھ زمین پر رکھ کر اٹھتے تھے۔

شافعیہ اور اہل الحدیث کے ایک گروہ کا یہی مسلک ہے، امام احمد سے دوقول منقول ہیں جبکہ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے وہ زمین کا سہارا لئے بغیر، قدموں کے بل پر اٹھنے کے قائل ہیں ان کا استدلال ابو ہریرہ کی ایک حدیث پر ہے جس میں ہے کہ آنحضرت ﷺ (کان ینھض علی صدور قدمیہ) مگر اس کی سند ضعیف ہے اسی طرح کی روایت ابن مسعود سے بھی صحیح سند کے ساتھ مروی ہے

اس ترجمہ پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ اس میں (اعتماد علی الأرض) کی کیفیت کا ذکر ہے جبکہ حدیث میں کیفیت کا نہیں بلکہ صرف اس کا اثبات منقول ہے یعنی کیفیت مذکور نہیں ہے کہ آیا ہاتھوں کا سہارا لے یا گھٹنوں کو زمین پر ٹکا کر اٹھے۔ کرمانی اس کا جواب دیتے ہیں کہ حدیث کے لفظ (جلس واعتمد علی الأرض) سے کیفیت ہی مستفاد ہے گویا (کیف یعتمد) سے ان کی مراد یہ ہے کہ سجدہ ثانی کے بعد جب جلسہ استراحت کرے تو پھر وہاں سے کیسے اٹھے، اس سلسلہ میں اس حدیث سے یہ ثابت کیا کہ اٹھتے ہوئے زمین کا سہارا لے۔ طبعی امر ہے کہ اس سہارے کیلئے ہاتھ ہی استعمال ہوں گے مزید براں عبد الرزاق نے ابن عمر سے روایت کیا ہے کہ (أنه کان یقوم إذا رفع رأسه من السجدة معتمدا علی یدیه) ابن حجر کے ایک بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ تشہد بین سجدتین اور سجدہ استراحت، ہر تین کا زمین پر بیٹھنے کا انداز ایک دوسرے سے مختلف ہے ابن رشید کا بیان ہے کہ سابقہ باب میں پہلی اور تیسری رکعت کے بعد جلسہ استراحت کا اثبات ہے جبکہ اس میں اس جلوسِ مختصر کی کیفیت ذکر ہے کہ یہ جلوس (جلوس اعتماد علی الأرض) ہے نہ کہ جلوسِ استیفاز (یعنی اصل مقصد بیٹھنا نہ ہو یعنی جلسہ استراحت کا ھدف با قاعدہ بیٹھنا نہیں بلکہ یہ اگلی رکعت میں جانے کیلئے بیٹھنے سے مشابہ ایک کیفیت ہے تا کہ آسانی سے اٹھ سکیں، شاید اسی لئے اس میں کوئی ذکر یا تسبیح وتہلیل نہیں اور نہ اس کیلئے کوئی تکبیر ہے۔ گویا سجدہ سے اٹھ کر اگلی رکعت میں منتقل ہونے کے عمل کا حصہ ہے) کیونکہ اگر یہ اصل مراد ہوتا تو یوں ترجمہ قائم کرتے (باب کیف یجلس)

حدثنا معلي ابن اسد قال: حدثنا وهيب عن أيوب عن أبي قلابة قال: جاء نا مالك بن الحويرث فصلى بنافي مسجدنا هذا فقال: إني لأصلي بكم وما أريد الصلاة، ولكن أريدأن أريكم كيف رأيت النبي ﷺ يصلي۔ قال أيوب: فقلت لأبي قلابة: وكيف كانت صلاته ؟قال: مثل صلا ة شيخنا هذا ۔ يعني عمرو بن سلمة ۔ قال أيوب: وكان ذلك الشيخ يتم التكبير، وإذا رفع رأسه عن السجدة الثانية جلس واعتمد على الأرض، ثم قام۔

ابو قلابہ والی سابقہ روایت ہے

باب يكبر وهو ينهض من السجدتين

وكان ابن الزبير يكبر في نهضته

اکثر علماء کی رائے ہے کہ نماز کے ہر رکن سے دوسرے میں جاتے ہوئے آغاز ہی میں تکبیر کہنا شروع کرے گا، صرف امام مالک پہلے تشہد سے اٹھ کر تیسری رکعت میں جاتے ہوئے، تکبیر کے وقت کی بابت موطا میں حضرت ابو ھریرہ اور ابن عمر سے نقل کرتے ہیں کہ (أنهم كانوا يكبرون في حال قيامهم) یعنی کھڑے ہو کر تکبیر کہتے تھے (شاید اس خیال سے کہ مقتدی انہیں حرکت میں

آتا دیکھ کران سے قبل ہی نہ اٹھ جائیں) ابن وھب سے بھی مروی ہے کہ کھڑے ہو کر تکبیر کہنا اولی ہے (و کان ابن الزبیر) اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح موصول کیا ہے یہ اثر لا کران روایات میں تکبیر کہنے کی وضاحت کی ہے کہ اس کا وقت ہر رکن کے شروع میں ہے والسجد تین سے مراد الرکعتین بھی ہو سکتا ہے گویا اس باب میں بطور خاص پہلے تشہد کے بعد اٹھ کر تیسری رکعت میں جاتے ہوئے کب تکبیر کہنی چاہیے، یہ ذکر مقصود ہے کیونکہ جیسا کہ ذکر ہوا امام مالک کا اس میں موقف یہ ہے کہ کھڑے ہو کر تکبیر کہے گا بظاہر امام مالک کے موقف کی موافقت کر رہے ہیں کیونکہ (نہض) کا استعمال قیام کے معنی میں اکثر ہے خلاصہ کلام یہ کہ دونوں احتمال موجود ہیں

حدثنا يحى ابن صالح قال: حدثنا فليح بن سليمان عن سعيد بن الحارث قال: صلى لنا أبو سعيد، فجهر بالتكبير حين رفع رأسه من السجود و حين سجد و حين رفع و حين قام من الركعتين و قال : هكذا رأيت النبي ﷺ۔

شیخ بخاری کے شیخ فلیح کا نام عبدالملک تھا یہ ان کا لقب تھا۔ ابو سعید خدری کی امامتِ مذکورہ مروان کی مدینہ پر امارت کے زمانہ کا واقعہ ہے وہ اور سارے بنو امیہ اس حدیث میں مذکور نماز کے مقامات پر جہری کی بجائے سری تکبیر کہنا شروع ہو گئے تھے جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ اسماعیلی نے اس روایت کے آخر میں یہ اضافہ کیا کہ سلام پھیرنے کے بعد کسی نے کہا کہ لوگ آپ کے اس عمل کے بارے میں اختلاف کر رہے ہیں تو اس پر کہا (ما أبالي اختلفت صلاتكم أم لم تختلف رأيت رسول اللهﷺ صنع هكذا يصلي) کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ تکبیر ایک رکن سے اگلے رکن میں منتقل ہونے کے دوران ہی کہی جائے گی۔ اسماعیلی کی مذکورہ روایت میں یہ بھی ذکر ہے کہ مروان کی طرف سے حضرت ابو ھریرہ امام تھے کسی سبب ان کی غیر موجودگی میں حضرت ابو سعید نے امامت کرائی، یہ روایت امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا حماد بن زيد قال: حدثنا غيلان بن جرير عن مطرف قال: صليت أنا و عمران صلاة خلف علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فكان إذا سجد كبر، وإذا رفع كبر، وإذا نهض من الركعتين كبر۔ فلما سلم أخذ عمران بيدي فقال: لقد صلى بنا هذا صلاة محمد ﷺ۔ أو قال ۔ لقد ذكرني هذا صلاة محمد ﷺ۔

اس حدیث پر (باب إتمام التكبير في الركوع) کے تحت بحث گذر چکی ہے

باب سنة الجلوس في التشهد

وكانت أم الدرداء تجلس في صلاتها جلسة الرجل، وكانت فقيهة

یعنی تشہد میں جلوس کی کیفیت و ہیئت بیان کرنا مقصود ہے (سنة) کا لفظ اس ترجمہ میں لغوی معنی میں بھی ہو سکتا ہے یعنی طریقہ، ابن المنیر کہتے ہیں کہ اس ترجمہ کے ضمن میں چھ احکام مذکور ہیں ا۔ ہیئت جلوس عام بیٹھنے سے مختلف ہے ۔۲۔ پہلے تشہد کا جلوس آخری تشہد کے جلوس سے مختلف ہے ۔۳۔ ان دونوں تشہد کا جلوس دونوں سجدوں کے درمیان کے جلوس سے مختلف ہے ۔۴۔ یہ سب

ہیآت سنت ہیں۔۵۔عورتوں اور مردوں کی نماز کی کیفیات (بالخصوص کیفیتِ جلوس) میں کوئی فرق نہیں۔۶۔اور عالم کا عمل حجت ہے جیسا کہ ام درداء کے عمل کو اس ترجمہ میں شامل کر کے یہ بات ثابت کی ہے اس اثر کو امام بخاری نے (التاریخ الصغیر) میں مکحول کے واسطہ سے انہی الفاظ کے ساتھ موصولاً نقل کیا ہے ابن ابی شیبہ میں بھی ذکر کیا ہے مگر آخر میں مکحول کا قول (و كانت فقيهة) ذکر نہیں کیا اسی لئے بعض شراح کا خیال ہے کہ یہ مکحول کے حوالہ سے ہی یہ قول بھی مذکور ہے دوسرا یہ کہ ان ام درداء سے صحابیہ یعنی (کبری) نہیں مراد کیونکہ مکحول نے ان کو نہیں پایا بلکہ (صغری) مراد ہیں جو کہ تابعیہ ہیں اس وضاحت کے بعد تابعی کا عمل قابل حجت نہیں ہوتا، البتہ صحابی کا عمل حجت ہے یا نہیں، اس میں دو رائیں ہیں لہذا امام بخاری نے ام درداء کا یہ اثر بطورِ حجت نہیں بلکہ بطورِ تقویت درج کیا ہے۔

علامہ انور تفصیل مذاہب ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ احناف کے ہاں تمام جگہ افتراش ہے اور دوسرے میں تورک ہے احمد کے ہاں ہر وہ تشہد جس میں سلام ہے تَوَرُّک ہے ابن جریر کے مطابق تمام صورتیں ثابت ہیں، کہتے ہیں کہ امام بخاری نے شافعی کا مذہب اختیار کیا ہے۔عورت کی بابت لکھتے ہیں کہ وہ تورک کرے گی کیونکہ یہ اس کے لئے اُستر ہے کہتے ہیں، یتربع کو ہم آلتی پالتی مار کر بیٹھنا سمجھتے تھے مگر کتب غریب الحدیث سے علم ہوا کہ اس سے مراد تورک ہے گویا اس فعلِ ابن عمر سے شافعی کے مذہب کی تقویت پر تائید لے رہے ہیں۔(لیکن بظاہر حدیث میں تربع سے مراد تورک نہیں، کیونکہ ابنِ عمر اس سے منع کرتے ہیں اور اپنا عذر ذکر کر رہے ہیں۔اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس سے مراد ہے کہ دو پاؤں بچھا کر بیٹھے)۔

حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن عبدالرحمن بن القاسم عن عبد الله بن عبدالله أنه أخبره أنه كان يرى عبدالله بن عمررضي الله عنهما يتربع في الصلاة إذا جلس، ففعلته وأنا يومئذ حديث السن، فنهاني عبدالله بن عمر قال :إنما سنة الصلاة أن تنصب رجلك اليمنى وتثني اليسرى، فقلت: إنك تفعل ذلك، فقال: إن رجليّ لا تحملاني۔

ابن عمر سے اس روایت کے راوی عبداللہ ان کے بیٹے ہیں جن کا نام بھی اور کنیت بھی اپنے والد ابن عمر کی طرح تھی موطا میں یحیٰ بن سعید سے مروی ہے کہ قاسم بن محمد نے جو بخاری کی اس روایت کی سند کے ایک راوی عبدالرحمٰن بن قاسم کے والد ہیں عبداللہ بن عبداللہ سے اس روایت کو نقل کرتے ہوئے تشہد میں بیٹھنے کی کیفیت بیان کی اس میں ہے کہ دائیں پاؤں کو کھڑا اور بائیں کو بچھا کر (وجلس على وركه اليسرى) بائیں چوتڑ پر بیٹھے یعنی تورک کیا گویا بخاری کی اس روایت کے اجمال کو موطا کی روایت نے مفصل کیا ہے اس میں عبداللہ بن عبداللہ نے مذکورہ کیفیت ذکر کر کے کہا (ان أباه كان يفعل ذلك) اس لئے بخاری نے قاسم کی بجائے ان کے بیٹے عبدالرحمٰن کی روایت اختیار کی ہے کیونکہ اس میں اس فعل کو آنحضرت کی سنت قرار دیا ہے موطا کی عبداللہ بن دینار سے روایت میں یہ تصریح بھی مذکور ہے کہ یہ ہیئت آخری تشہد کے جلوس کی ہے نسائی کی (عمرو بن حارث عن يحى بن سعيد أن القاسم حدثه عن عبد الله بن عبد الله) سے روایت میں ہے (من سنة الصلاة أن ينصب اليمنى و يجلس على اليسرى) کہ دائیں پاؤں کو کھڑا کرے اور بائیں پاؤں پر بیٹھے۔متعدد روایات میں مذکور اس ہیئت کو پہلے تشہد کے جلوس پر محمول کیا جائے گا تاکہ مؤطا کی روایت کے ساتھ تعارض رفع ہو سکے تربع (اگر اس سے مراد آلتی پالتی مار کر بیٹھنا مراد لیا جائے) کی بابت اختلاف ہے کہ مریض کیلئے فرض ونفل دونوں طرح کی نمازوں میں جائز ہے یا صرف نفل میں ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ علماء کا اجماع ہے

کہ فرض میں تربع جائز نہیں لیکن چونکہ اکثر علماء کے نزدیک تشہد کی ہیئت سنت ہے لہٰذا ابن عبدالبر کے نقلِ مذکور کو اثباتِ کراہیت پر محمول کیا جائے گا۔ اس حدیث کو ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا يحي بن بكر قال: حدثنا الليث عن خالد عن سعيد عن محمد بن عمرو بن حَلحَلة عن محمد بن عمرو بن عطاء۔ وحدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب و يزيد بن محمد عن محمد بن عمرو بن حلحلة عن محمد بن عمرو بن عطاء:أنه كان جالسا مع نفر من أصحاب النبي ﷺ، فذكرنا صلاة النبي ﷺ فقال أبو حميد الساعدي: أنا كنت أحفظكم لصلاة رسول الله ﷺ رأيته إذا كبر جعل يديه حذاء منكبيه، وإذا ركع أمكن يديه من ركبتيه، ثم هصر ظهره، فإذا رفع رأسه استوى حتى يعود كل فَقار مكانه، فإذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما، واستقبل بأطراف أصابع رجليه القبلةَ، فإذا جلس في الركعتين جلس على رجله اليسرى ونصب اليمنى، وإذا جلس في الركعة الآخرة قدّم رجله اليسرى ونصب الأخرى و قعد على مقعدته و سمع الليث يزيدَ بن أبي حبيب، ويزيدُ من محمد بن حلحلة، وابن حلحلة من ابن عطاء۔ قال أبو صالح عن الليث كل فَقار۔ و قال ابن المبارك عن يحي بن أيوب قال: حدثني يزيد بن أبي حبيب أن محمد بن عمرو حدثه كل فقار۔

پہلی سند میں خالد سے مراد، ابن یزید الجمحی ہیں (و حدثنا الليث) کے قائل یحی بن بکیر شیخِ بخاری ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ پہلی سند میں لیث اور محمد بن عمرو بن حلحلہ کے درمیان دو راوی ہیں جبکہ دوسری میں ان کے درمیان ایک ہی واسطہ ہے چنانچہ پہلی نازلہ اور دوسری عالیہ ہے یزید بن ابی حبیب مصری صغار تابعین میں سے ہیں ان کے اس حدیث میں رفیق یزید بن محمد مدنی ہیں، مصر سکونت اختیار کی ان سے آگے والے تمام راوی مدنی ہیں

(أنه كان جالسا مع نفر) ایک نسخہ میں (مع) کی بجائے فی ہے ابوداؤد کی (عاصم عن عبد الحميد بن جعفر) سے روایت میں (في عشرة من أصحاب النبی) ذکر ہے جبکہ (هشيم عنه) سے سعید بن منصور کی روایت میں (مع عشرة) کا لفظ ہے (فی) کے ساتھ یہ محتمل ہے کہ ابوحمید سمیت ان کی تعداد دس ہو جبکہ (مع) کے ساتھ مفہوم یہ نکلتا ہے کہ ابوحمید کے علاوہ دس اصحاب تھے ابن القطان اور طحاوی کا خیال ہے کہ یہ روایت متصل نہیں ہے، دو سبب ذکر کرتے ہیں ایک تو یہ کہ ابوداؤد کی روایت میں عیسی بن عبداللہ نے محمد بن عمرو بن عطاء سے روایت کرتے ہوئے ان کے اور صحابہ کے درمیان ایک اور راوی عباس بن سہل کا ذکر کیا ہے نمبر دو یہ کہ بعض طرق میں ان دس اصحاب کرام کے اسماء گرامی ذکر کرتے ہوئے ابوقتادہ کا بھی نام ذکر کیا ہے جبکہ وہ قدیم الموت ہیں اور محمد بن عمرو بن عطاء نے انہیں نہیں پایا۔

پہلے سبب کا جواب یہ ہے کہ کسی ثقہ راوی کا اپنے اور اپنے شیخ کے درمیان کسی واسطہ کا ذکر کرنا مضر نہیں ہے (یعنی وہ روایت بلاواسطہ بھی سنی ہوتی ہے اور بالواسطہ بھی متصل کی مزید تقویت کیلئے واسطہ کا بھی کئی دفعہ ذکر کر دیتے ہیں اور سند کو عالی بنانے کیلئے واسطہ کا

ذکر حذف بھی کر دیتے ہیں چونکہ بلا واسطہ بھی سنی ہوتی ہے۔نمبر دو کا جواب یہ ہے کہ ابوقتادہ کی تاریخ وفات کے بارے میں اختلاف ہے کچھ اہل تاریخ نے ذکر کیا کہ وہ خلافتِ علی کے زمانہ میں یعنی سن ۴۰ ھ سے قبل فوت ہوئے جبکہ محمد بن عمرو سن ۱۲۰ ھ کے بعد فوت ہوئے جب ان کی عمر ۸۰ برس سے متجاوز تھی لہٰذا ان کی ابوقتادہ سے ملاقات مخدوش ہے۔لیکن کچھ اہلِ تاریخ نے ابوقتادہ کی وفات سن ۵۴ھ بھی ذکر کی ہے اس پر محمد کی ان سے ملاقات ممکن ہے۔

بعض روایات میں اس نفر کے کچھ صحابہ کرام کے اسماء مذکور ہیں مثلاً احمد کی (فليح عن عباس بن سهيل) سے روایت میں ابوعیاش سہل بن سعد، ابواسید ساعدی اور محمد بن مسلمہ کا ذکر ہے ابوداؤد کی (عيسى بن عبد الله عن عباس) سے روایت میں محمد بن مسلمہ کی بجائے ابوھریرہ کا ذکر ہے ابن خزیمہ کی (ابن اسحاق عن عباس) سے روایت میں اور ترمذی کی (عبد الحميد بن جعفر عن محمد بن عمرو بن عطاء) سے روایت میں ابوقتادہ کا بھی ذکر ہے۔ابن حجر کہتے ہیں کہ باقی صحابہ کے نام مجھے نہیں مل سکے ابوحمید ساعدی سے اس حدیث کے جملہ راوی نماز کی یہ صفت بالقول نقل کرتے ہیں یعنی ابوحمید نے یہ صفت ذکر کی جبکہ صرف ایک راوی (عيسى بن عبدالله عن محمد بن عمرو بن عطاء عن عباس) اسے وصف بالفعل کے طور پر نقل کرتے ہیں یہ طحاوی اور ابن حبان میں ہے اس کے لفظ ہیں (قالوا فأرنا فقام يصلي وهم ينظرون) تطبیق یوں ہوسکتی ہے کہ پہلے صفتِ نماز بیان کی بعد میں عملی مظاہرہ بھی کیا۔(رأيته إذا كبر) ابنِ حبان کی روایت میں (استقبل القبلة) اور ابن خزیمہ کی فلیح سے روایت میں وضوء کا بھی ذکر ہے (حذاء منكبيه) ابن اسحاق کی روایت میں اس کے بعد ہے (ثم قرأ بعض القرآن) (فإذا رفع رأسه استوى) ابوداؤد کی عیسی سے روایت میں اس کے بعد ہے (فقال سمع الله لمن حمده اللهم ربنا لك الحمد و رفع يديه) عبدالحمید کی روایت میں بھی اسی طرح ہے اور مزید یہ اضافہ ہے (حتى يحاذى بهما منكبيه معتدلا)۔

(حتى يعود كل فقار) یعنی ریڑھ کی ہڈی کے مہرے، ثعلب ابن الأعرابي سے نقل کرتے ہیں کہ ان کی تعداد سترہ ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ آپ مکمل اعتدال کی حالت میں کھڑے ہو جاتے حتی کہ ہر ہڈی رکوع کی ہیئت کے بعد اپنی جگہ پر پہنچ جاتی (اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کچھ دیر ٹھہرے رہتے کیونکہ جس جلدی سے ہمارے بھائی سجدہ میں جاتے ہیں اس پر یہ تعبیر صادق نہیں آتی۔ ھشیم بن عبدالحمید کی روایت میں ہے۔حتی یمکث قائما یعنی کھڑے ہوکر کچھ دیر ٹھہرے رہتے)۔(ولا قابضهما) یعنی اپنے بازو جسم کے ساتھ جوڑ کر نہ رکھتے عیسی کی روایت میں ہے (فإذا سجد فرج بين فخذيه) دورانِ سجدہ دونوں رانوں کے مابین فاصلہ رکھتے۔یہ بھی ہے (غير حامل بطنه على شيء منهما) رانوں کے کسی حصہ پر پیٹ کو نہ ٹکاتے عبدالحمید کی روایت میں ہے (جافي يديه عن جنبيه) دونوں ہاتھ پہلوؤں سے دور رکھتے۔فلیح کی روایت میں ہے (ووضع يديه حذو منكبيه) سجدہ کرتے ہوئے دونوں ہاتھ کندھوں کے برابر (زمین پر) رکھتے (فإذا جلس في الركعتين) یعنی دو رکعت کے بعد جب پہلے تشہد میں بیٹھتے۔فلیح کی روایت میں زیادہ تفصیل ہے کہ (ثم جلس فا فترش رجله اليسرى وأقبل بصدر اليمنى على قبلته ووضع كفه اليمنى على ركبته اليسرى وأشار باصبعه)۔

(وإذا جلس في الركعة الآخرة) آخری تشہد میں جلوس کی ہیئت ذکر کرتے ہوئے کہا (وقعد على مقعدته) یعنی دونوں پاؤں اس حالت میں کرنے کے بعد جس کا ذکر ہوا اپنی پیٹھ کے بل بیٹھتے۔ابن حبان کی روایت میں (وقعد متور كا على شقه الأيسر) پیٹھ کے بائیں حصہ پر بیٹھتے۔ابوداؤد کی (أبو عاصم عن عبد الحميد) سے روایت میں ہے کہ صحابہ نے یہ صفت

نماز سن کر کہا (صدقت ھکذا کان یصلی) بعض نے دوسرے تشہد میں تورک جبکہ پہلے میں عدم تورک کی یہ حکمت ذکر کی ہے کہ اس طرح رکعتوں کی تعداد میں اشتباہ نہیں ہو سکتا یعنی خود نمازیوں کو بھی اور مثلاً تاخیر سے آنے والا تورک یا عدمِ تورک سے جان سکتا ہے کہ کس رکعت میں ہیں اس لئے بھی کہ پہلے تشہد کے بعد مزید قیام ہے لہٰذا اس انداز سے بیٹھتے کہ اٹھنا دشوار نہ ہو۔ امام شافعی صرف نماز فجر میں تورک کے قائل ہیں۔ جبکہ امام احمد صرف رباعی نمازوں کے آخری تشہد میں تورک کے قائل ہیں دوسرا قول بھی ان سے مروی ہے مگر یہ مشہور ہے۔

(وسمع اللیث) یہ وضاحت مقصود ہے کہ سند میں عنعنہ سماع پر محمول ہے یہ امام بخاری کا کلام ہے (قال أبو صالح عن اللیث) ابو صالح لیث کے کاتب تھے دوسری سند کے ساتھ یہ قول منقول ہے اسے طبرانی نے مطلب بن شعیب اور ابن عبدالبر نے قاسم بن اصبغ کے طریق سے، وہ دونوں (أبو صالح عبد اللہ بن صالح عن اللیث) کے حوالہ سے موصول کیا ہے تو انہوں نے روایت کرتے ہوئے (فقار) کا لفظ نقل کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ہماری روایت میں یہ لفظ (قفار) ہے یعنی قاف پہلے ہے۔ اصیلی کے ہاں بھی اسی طرح ہے۔ باقی سب نے فاء کی تقدیم کے ساتھ (یعنی أبو صالح کی طرح) روایت کیا ہے۔ ائمہ کی ایک جماعت نے فیصلہ دیا ہے کہ قاف کی تقدیم کتابت کی غلطی ہے۔ (وقال ابن المبارك الخ) اسے جوزقی، ابراھیم حربی اور جعفر فریابی نے اسی سند کے ساتھ ابن مبارک کے طریق سے موصول کیا ہے۔ اس میں بھی (فقار) یعنی فاء کی تقدیم کے ساتھ ہے۔ یحیی بن بکیر کی اس روایت میں ایک اور اشکال بھی ہے وہ یہ کہ انہوں نے (کل فقارہ مکانہ) ذکر کیا ہے۔ جب کہ فقار فقارۃ کی جمع ہے۔ لہٰذا مؤنث ضمیر استعمال کرنی چاہیے تھی، یعنی (مکانھا) ایک جواب تو یہ ہے کہ لفظ (کل) کی رعایت سے ضمیر مذکر استعمال کی یا یہ کہ فقار کا تجوزاً (یعنی توسعاً) واحد کے لئے استعمال کیا ہے۔

باب من لم یر التشہد الأول واجباً

لأن النبی ﷺ قام من الرکعتین ولم یرجع

اس ترجمہ میں حکم اور اس کی دلیل دونوں ذکر کر دی ہیں۔ لیکن اس حکم کا اثبات نہیں کیا (یعنی بعض قائلین کا موقف مع دلیل ذکر کر دیا ہے مگر اپنی رائے نہیں دی) بلکہ اگلے باب میں اس کا مخالف موقف بھی ذکر کر دیا ہے۔ زیر نظر باب کے تحت جو حدیث لائے ہیں اس سے وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر پہلا تشہد واجب ہوتا تو آپ لوگوں کے سبحان اللہ کہنے پر واپس آ جاتے۔ (شاید جب سبحان اللہ کہی گئی تو آپ اس وقت تک پوری طرح حالتِ قیام میں جا چکے تھے لہٰذا واپس نہ آئے مگر اس کی تلافی کے طور پر سلام سے قبل سہو کے دو سجدے ادا کر دیئے) ابن المنیر نے لکھا ہے کہ لوگوں نے سبحان اللہ نہیں کہا یہی اس کے عدم وجوب کی دلیل ہے مگر بقول ابن حجر یہ ان سے غفلت سرزد ہو گئی ہے کیونکہ دوسرے طریق سے اس روایت میں مذکور ہے کہ لوگوں نے تسبیح کہی تھی۔ اس پر بقیہ کلام (ابواب سجود السھو) میں ہوگی۔

تشہد کے وجوب کے قائلین میں لیث، اسحاق، احمد مشہور قول کے مطابق، شافعی، اور بعض حنفیہ ہیں۔ طبری کہتے ہیں کہ اس کے وجوب کی ایک دلیل یہ ہے کہ ابتداء میں نماز دو رکعت پر مشتمل فرض ہوئی اور اس میں تشہد بھی تھا بعد میں اضافہ ہوا لیکن اس اضافہ نے تشہد کو ختم نہیں کیا وہ اپنی جگہ برقرار رہا۔ عدم وجوب کے قائلین نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ کیسے علم ہوا کہ آخری دو رکعتوں کا

اضافہ ہوا ممکن ہے پہلی دو رکعتوں کا مع تشہد کے اضافہ ہوا ہو، اصل فرض آخری دو ہوں کیونکہ اس میں سلام ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ ترجمہ میں واجبا کا لفظ فرض کے معنی میں ہے کیونکہ امام بخاری اور احناف کے سوا دیگر اہل مسالک کے ہاں واجب کا مرتبہ نہیں ہے یعنی تشہد اگر فرض ہوتا تو اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی جبکہ ترک وجوب کی سجدہ سہو سے تلافی ہو جاتی ہے اور سنت کے ترک سے سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا۔ چونکہ ان کے ہاں وجوب کی اصطلاح نہیں ہے لہٰذا فرض کو ان میں سے بعض نے دو قسموں پر تقسیم کیا ہے۔ مثلا ایک وہ جو صحتِ نماز کی شرط ہو (فرض) دوسرا وہ جو ایسا نہیں (وجوب)، انتہی۔ تشہد کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں کلمہ شہادت ہے جس کے شرف کے سبب بقیہ اذکار پر فوقیت دیتے ہوئے یہ نام دیا گیا (گویا اطلاق الجزء علی الکل کے قبیل سے ہے)

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهرى قال:حدثنى عبدالرحمن بن هرمز مولى بنى عبدالمطلب- وقال مرة: مولى ربيعةبن الحارث- أن عبدالله بن بُحينةوهو من أزدِشَنوء ة،وهو حليف لبنى عبدمناف، وكان من أصحاب النبىﷺ أن النبىﷺ صلى بهم الظهر، فقام فى الركعتين الأوليين لم يجلس !فقام الناس معه، حتى اذا قضى الصلاةَ وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس، فسجد سجدتين قبل أن يسلم، ثم سلم

سند میں عبدالرحمٰن بن ہرمز سے مراد اُعرج ہیں جو اگلی روایت کی سند میں بھی ہیں۔ (مولى ربيعة بن الحارث) سابقہ جملہ اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے زہری کبھی مطلقا بنی عبدالمطلب کا مولی قرار دیتے اور کبھی ان کے حقیقی مالک کی طرف منسوب کرتے ہوئے۔ ربیعہ عبدالمطلب کے پوتے ہیں۔ ازدشنوءة بروزن فعولة، ایک مشہور قبیلہ ہے۔ (ولم يجلس) ابن رشید کہتے ہیں اگر نماز کے ضمن میں مطلق جلوس کا ذکر آئے تو اس سے مراد تشہد کا جلوس ہوتا ہے۔ اس حدیث کو مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الصلاة) میں نقل کیا ہے۔

باب التشهد فى الأولى

الأولی موصوفِ محذوف یعنی (الجلسة) کی صفت ہے سابقہ ترجمہ تشہدِ اول کے عدمِ وجوب کی بابت تھا اور زیرِ نظر اس کی مشروعیت کی بابت ہے اور بقول کرمانی مشروعیت، وجوب اور استحباب سے اُعم ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيدقال: حدثنا بَكر عن جعفر بن ربيعة عن الأعرج عن عبدالله بن مالك بن بحينة قال: صلى بنا رسول الله ﷺالظهر، فقام وعليه جلوس فلما كان فى آخر صلاته سجد سجدتين وهو جالس-

سند میں بکر بن مضر ہیں۔ (وعليه جلوس) سابقہ باب کی بحث، وجوب یا عدم وجوبِ تشہد میں، ابن حجر موجبین کی ایک دلیل، اس جملہ کو قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس سے تشہد کا وجوب ظاہر ہوتا ہے۔ (فيها ما يشعر بالوجوب حيث قال و عليه جلوس). (کیونکہ عربی لغت کی رو سے کسی لفظ سے قبل عليك یا عليه تمام ضمائر کے ساتھ کہنا اس کے لزوم اور وجوب کو ظاہر

کرتا ہے مثلا علیك بكذا یا كذا یعنی تمہارے ذمہ یہ کام ہے)۔

باب التشهد في الآخرة

یعنی (الجلسه الآخرة) حدیث میں بظاہر السلام کے یہ الفاظ پڑھنے کا محل ذکر نہیں ہے لیکن آنحضرت کے الفاظ (فإذا صلى أحدكم فليقل الخ) سے اشارہ ملتا ہے کہ نماز کے ارکان مکمل کرنے کے بعد آخر میں یہ کلمات پڑھے جائیں اور ظاہر ہے آخر میں تو تشہد ہی ہوتا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ امام بخاری نے حسبِ عادت اس حدیث کے دوسرے طریق کی طرف اشارہ کیا ہے جن میں یہ الفاظ پڑھنے کا محل مذکور ہے، آگے ذکر آئے گا۔

حدثنا أبو نُعيم قال: حدثنا الأعمش عن شَقيق بن سلمة قال: قال عبدالله: كنا اذا صلينا خلف النبي ﷺ قلنا: السلام على جبريل وميكائيل، السلام على فلان وفلان۔ فالتفت إلينا رسو ل الله ﷺفقال إن الله هو السلام، فاذا صلى أحدكم فليقل: التحيات لله والصلوات والطيبات: السلام عليك أيهاالنبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عبادالله الصالحين۔ فإنكم إذا قلتموها أصابت كلَ عبدِلله صالحٍ في السماء والأرض۔ أشهد أن لا إله إلا الله۔ وأشهد أن محمد ا عبده ورسوله۔

اعمش نے عنعنہ کے ساتھ شقیق سے روایت کیا ہے مگر ایک باب بعد یہی روایت آئے گی اس میں اعمش شقیق سے حدثنی کے ساتھ روایت کر رہے ہیں۔ (كنا اذا صلينا) ابوداؤد کی شیخ بخاری مسدد بن مسرھد سے اس روایت میں اذا جلسنا کا لفظ ہے اسی طرح اسماعیلی کی (محمد بن خلاد عن يحى) سے روایت میں بھی، ان کی دوسری روایت جو علی بن مسہر سے ہے اسی طرح مسند أبي اسحاق میں عیسی بن یونس سے، یہ دونوں (علی اور عیسی) اعمش سے روایت کرتے ہوئے (اذا جلسنا) کا لفظ استعمال کرتے ہیں اس سے یہ کلمات پڑھنے کے مقام کی تعیین ہوگئی۔ (السلام على جبريل) اس روایت میں اختصار ہے۔ یحی کی روایت میں تفصیل ہے اس کے الفاظ ہیں (قلنا السلام على الله من عباده) ابوداؤد کی مسدد سے روایت میں بھی یہی لفظ ہیں، صرف (من) کی جگہ (قبل) ہے۔ یہی لفظ بخاری کی (الاستيذان) کی روایت میں ہیں اسی سے آنحضرت کے اس روایت میں موجود الفاظ (ان الله هو السلام) کا پس منظر معلوم ہوا یعنی اللہ تعالی پر سلام کہنے کی ضرورت نہیں وہ تو خود السلام ہے۔ یحی کی روایت میں ہے۔ (لا تقولو ا السلام على الله فان الله هو السلام)

(السلام على فلان و فلان) علامہ انور کہتے ہیں کہ علامہ سہیلی نے سلام اور سالم کا فرق بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ سالم جو عیوب سے سالم ہو، اور سلام جو دوسروں کو عیوب سے سلامت رکھے۔ ابن ماجہ کی (عبدالله بن نمير عن الاعمش) سے روایت میں ہے کہ اس سے مراد باقی فرشتے تھے۔ اسماعیلی کی علی بن مسدد سے روایت میں ہے (فنعد الملائكة) یعنی کئی فرشتوں کا نام لیتے۔ (فالتفت) حفص بن غیاث نے اپنی روایت میں ذکر کیا ہے کہ نماز سے فارغ ہو کر فرمایا۔ عیسی بن یونس کی روایت میں بھی ہے۔ (فلما

انصرف من الصلاة)۔ (ان الله هو السلام) اللہ تعالی پر سلام کہنے کی نہی کی حکمت بیان کرتے ہوئے بیضاوی لکھتے ہیں کہ ایسا کہنا اس وجہ سے درست نہیں کہ ہر سلام اور رحمت اس کی طرف سے ہے وہ تو خود اس کا معطی اور مالک ہے بعض دوسرے علماء نے بھی ذکر کیا ہے کہ سلامتی کی ضرورت تو بندوں کو ہے وہ تو خود مجسم سلامتی اور ہر نقص سے سالم ہے۔ (فإذا جلس أحد کم الخ) نسائی کی (الأسود عن عبدالله) سے روایت میں ہے (فقولوا فی کل جلسة) ابن خزیمہ کی اپنی سند کے ساتھ (عن الأسود عن عبدالله) سے روایت میں ہے (علمنا رسول الله ﷺ التشهد فی وسط الصلاة وفی آخرها)

(فليقل) سے اس کے وجوب پر استدلال کیا گیا ہے امام مالک مستحب قرار دیتے ہیں۔ دار قطنی کی صحیح اسناد کے ساتھ ابن مسعود سے روایت میں صراحۃً وجوب پر دلالت ہے، اس کے لفظ ہیں (کنالا ندری ماتقول قبل أن یفرض علینا التشهد) ۔(التحیات) تحیۃ کی جمع ہے بمعنی السلام، بعض نے بقاء، بعض نے عظمت معنی قرار دیا ہے۔ اسی طرح بمعنی ملک اور بمعنی ہر آفت اور نقص سے سلامتی، بھی کہا گیا ہے۔ ابن قتیبہ کہتے ہیں کہ ہر بادشاہ کے دربار میں ایک تحیہ رائج ہوتا ہے جو درباری اس کے حضور پیش کرتے ہیں (مثلاً عربوں میں بادشاہوں کے لئے۔ أبیت اللعن، تحیة تھا) یہاں جمع کا صیغہ ذکر کر کے یہ مفہوم مراد لیا ہے کہ ہر قسم کے تحیات اللہ عزوجل کے لائق ہیں گویا معنی یہ ہوا کہ جو بھی کلماتِ تعظیم ہو سکتے ہیں وہ سب اللہ کے لئے ہیں (جس طرح الحمد للہ کا معنی کیا جاتا ہے کہ ہر قسم کی تعریف اللہ کے لئے ہے) (والصلوات) ایک قول کے مطابق اس سے مراد پانچ نمازیں ہیں یا تمام فرائض ونوافل جو تمام شریعتوں میں تھے، ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد (العبادات کلها) ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ التحیات، قولی عبادات اور الصلوات، فعلی عبادات جبکہ الطیبات سے مراد مالی صدقات۔ ہر اچھی اور عمدہ کلام (اور چیز کو) طیبات کہتے ہیں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد اللہ کا ذکر ہے یا اقوالِ صالحہ جیسے دعا، ثناء یا اعمال صالحہ (یہ لفظ سبھی کو شامل ہے یہی دینی مصطلحات کی عمدگی اور شمولیت وجامعیت ہے) ان الفاظ کے ساتھ (للّٰہ) ذکر کر کے یہ تلقین کی ہے کہ انہیں خالصۃً اللہ کے لئے ادا کیا جائے یعنی صدق وحسنِ نیت کے ساتھ۔ اعراب کے لحاظ سے زیادہ بہتر یہ ہے کہ التحیات للہ مستقل جملہ ہے اور والصلوات بھی مستقل جملہ ہے۔ یہ مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے بطور جملہ، معطوف ہے پہلے جملہ پر جبکہ والطیبات اس پر (یعنی والصلوات پر) معطوف ہے۔ عینی کے نزدیک الطیبات بھی مستقل جملہ ہے یعنی وہ مبتدا اور اس کی خبر محذوف یعنی (للّٰہ) اور یہ دونوں جملے پہلے پر معطوف ہیں۔

(السلام علیك أیها النبی) ابن مسعود کی اس روایت کے تمام طرق میں (السلام) الف لام کے ساتھ ہے جبکہ ابن عباس کی روایت میں جو مسلم کے افرادات میں سے ہے، سلام اور السلام، دونوں طرح روایت کیا گیا ہے۔ طیبی کہتے ہیں کہ اصل عبارت اس طرح تھی (سلمت سلاما علیك الخ) پھر فعل حذف کر کے مصدر اس کے قائمقام کر دیا گیا، نصب سے عدول کر کے بوجہ ابتداء رفع اختیار کیا گیا پھر الف لام استعمال کر کے معرفہ بنایا۔ یہ ال یا تو عہدِ تقدیری کے لئے ہے یعنی وہ سلام جو انبیاء ورسل کے لئے ہوتا رہا ہے وہ اے نبی آپ پر بھی ہو۔ اسی طرح وہ سلام جو سابقہ امم پر ہوتا رہا ہے وہ ہم پر اور ہمارے اخوان پر بھی ہو۔

یا ال جنس کا ہے یعنی وہ سلام جسے ہر کوئی پہچانتا ہے، عہدِ خارجی بھی ممکن ہے یعنی اللہ تعالی کے اس فرمان سے ماخوذ ہوگا (وسلام علی عباده الذین اصطفی) ابن عباس کی جس روایت میں سلام نکرہ ہے اس کی بابت ابو حامد سے منقول ہے کہ یہ نکرہ تعظیم کے لئے ہے۔ غیب کے اسلوب سے یعنی سیاقِ کلام کا تقاضہ یہ تھا کہ کہا جاتا (التحیات لله والصلوات والطیبات السلام

علی النبی الخ) عدول کر کے خطاب کا انداز اختیار کرنے کی حکمت کی بابت استفسار پر طیبی نے جواب دیا ہے کہ ہمارے ذمہ انہی الفاظ کو پڑھنا ہے جو آنحضرت نے صحابہ کرام کو سکھلائے چونکہ آپ اس وقت ان کے سامنے جلوہ افروز تھے لہٰذا خطاب کا صیغہ سکھلایا (اب ہم تبعاً لھم یہی صیغہ استعمال کرتے ہیں) ابن مسعود کی حدیث کے بعض طرق میں یہ وضاحت بھی موجود ہے کہ مابعد کے زمانہ میں غیب کا صیغہ استعمال کیا جائے۔ چنانچہ بخاری کی (الاستیذان) کی روایت بحوالہ ابومعمر عن ابن مسعود میں ہے تشہد کی یہ روایت نقل کرنے کے بعد کہا کہ یہ ہم تب کہتے تھے جب نبی صلعم ہمارے درمیان موجود تھے (فلما قبض قلنا السلام یعنی علی النبی) وفات کے بعد غیب کا صیغہ استعمال کرنے لگے۔ یہی روایت اُبوعوانہ، السراج، الجوزقی، ابونعیم اصبھانی اور بیہقی نے متعدد طرق سے ابو نعیم شیخ بخاری کے واسطہ سے روایت کی ہے ان کی روایت میں یعنی کا لفظ نہیں ہے (السلام علی النبی) ابن حجر کہتے ہیں کہ مصنف عبدالرزاق میں ان حضرات کی مذکورہ روایت کی متابعت بھی ہے۔ (قال عبدالرزاق أخبرنا ابن جریج أخبرنی عطاء أن الصحابة کانوا یقولون والنبی ﷺ حیّ السلام علیك أیھا النبی فلما مات قالوا السلام علی النبی)۔

(أشھد أن لا اله الا الله) ابن اُبی شیبہ کی (أبو عبیدة عن أبیه) سے روایت میں (وحدہ لا شریک لہ) بھی ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے البتہ مسلم کی حدیث اُبی موسیٰ میں بھی یہی اضافہ ہے اسی طرح مؤطا کی حضرت عائشہ سے روایت میں بھی، اور وہ موقوف ہے۔ ابو داؤد کی صحیح طریق کے ساتھ حدیث ابن عمر میں (اشھد أن لا اله الا الله) کے بعد وہ کہتے ہیں (زدت فیھا وحدہ لا شریك له) گویا یہ اضافہ مرفوع کی بجائے موقوف ہے۔(وأشھد أن محمد ا عبدہ ورسولہ) ابن مسعود کی روایت کے تمام طرق میں، اُبوموسیٰ، ابن عمر اور حضرت عائشہ کی مذکورہ روایات میں بھی، اسی طرح طحاوی میں ابن زبیر اور جابر کی روایت اور عبدالرزاق کی (ابن جریج عن عطاء) سے روایت میں بھی اسی طرح ہے۔ اس میں ہے کہ آپ تشہد سکھلا رہے تھے تو ایک آدمی نے بجائے (عبدہ ورسولہ) کے (رسولہ و عبدہ) کہہ دیا تو آپ نے فرمایا میں رسول بننے سے قبل عبد تھا (قل عبدہ و رسولہ) اس کی سند صحیح ہے مگر یہ مرسل ہے۔ مسلم اور سنن کی ابن عباس سے روایت میں (وأشھد أن محمد ا رسول الله) ہے بعض راویوں نے (وأشھد) کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ ابن مسعود کی روایت کی بابت ترمذی کہتے ہیں کہ تشہد کے باب میں اُصح الأحادیث ہے۔ اکثر صحابہ و تابعین اسی طرح پڑھتے تھے۔ بزار کا بھی یہی قول ہے۔ کہتے ہیں کہ ابن مسعود کی روایت بیس سے زائد طرق سے مروی ہے اور انہوں نے براہ راست آنحضرت صلعم سے یہ کلماتِ تشہد سیکھے ہیں جیسا کہ طحاوی کی (الأسود بن یزید عنه) کی روایت میں ہے اور اس کے تمام راویوں نے یہی الفاظ نقل کئے ہیں بخلاف دوسرے صحابہ کی روایت کے، امام شافعی نے ابن عباس سے مروی کلمات تشہد کو اختیار کیا ہے۔ مالک اور ان کے اصحاب نے حضرت عمر سے مروی کلمات تشہد کو اختیار کیا کہ انہوں نے منبر پر لوگوں کی تعلیم کے لئے کہے اور کسی نے انکار نہیں کیا، ان سے مروی کلمات، ابن عباس سے مروی کلمات کی طرح ہیں سوائے ایک لفظ (المبارکات) کے اس کے بدلہ وہ (الزاکیات) روایت کرتے ہیں ان کی روایت (بطریق ھشام ابن عروة عن أبیه) میں تشہد کے شروع میں (بسم اللہ) بھی مذکور ہے مؤطا میں ابن عمر سے بھی موقوفاً (بسم الله) کا اضافہ منقول ہے اسی طرح حضرت جابر سے بھی مرفوعاً منقول ہے مگر اس کی سند میں اُیمن ابن نابل تسمیہ کی نقل میں متفرد ہیں، بخاری و دیگر حفاظ کا فیصلہ ہے کہ یہ ان کی غلطی ہے، صواب تسمیہ کا عدم نقل ہے۔ بیہقی نے ان کی روایت پر یہ باب باندھا ہے۔(باب من استحب أو أباح التسمیة قبل التحیة) اس کے ضعف

کی ایک دلیل اُبو موسی کی روایت کے یہ الفاظ ہیں (فاذا قعد أحدکم فلیکن أول قوله التحيات الخ) بہرحال یہ سب اختلاف مذکور، افضل وغیر افضل میں ہے۔ علماء کی ایک جماعت نے اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ یہ تمام کلمات، تشہد میں پڑھنا صحیح ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اُقل تشہد (وأشهد أن محمد الخ) تک ہے ان کے نزدیک پہلا تشہد سنت دوسرا واجب ہے، مالک اور حنفیہ کے ہاں دونوں سنت ہیں امام احمد کہتے ہیں کہ پہلا واجب اگر نہ کیا تو سجدہ سہو ادا کرے اور دوسرا رکن ہے اگر وہ چھوٹ گیا تو نماز باطل ہوگی۔ یہ روایت (الصلاۃ) میں بھی آئے گی۔ تمام اصحابِ سنن نے بھی (الصلاۃ میں) نقل کی ہے۔

باب الدعاء قبل السلام

بظاہر کلماتِ تشہد کے بعد مذکورہ دعاء (اس کے علاوہ بھی جو چاہے) پڑھے گا اگرچہ حدیثِ باب میں کوئی خاص محل ذکر نہیں ہے کیونکہ بعض روایات میں آیا ہے کہ سجدہ میں بھی دعائیں ہو سکتی ہیں بہرحال بخاری کا یہ ترجمہ ان کے موقف کا اظہار ہے کہ آخری لمحات میں دعائیں کرے، خصوصا کلماتِ تشہد کے بارے میں باب کے بعد اس باب کو لانا اسی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ بخاری اس کے بعض طرق میں مذکور تعیینِ محل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں چنانچہ ابن مسعود کی تشہد والی سابقہ حدیث کے بعض طرق میں مذکور ہے کہ آنحضرت نے تشہد کے ذکر کے بعد فرمایا (ثم ليتخير من الدعاء ما شاء) اس سے تعیینِ محل ہوگئی اس پر بحث آگے ہوگی۔ ابن خزیمہ ابن جریج کے حوالہ سے روایت لائے ہیں (أخبرني عبدالله بن طاؤس عن ابيه) کہ وہ تشہد کے بعد کچھ کلمات پڑھا کرتے تھے (یعظمهن جداً) یعنی ان کو بہت معظم سمجھتے، کہتے ہیں میں نے پوچھا دونوں تشہد میں، کہا نہیں صرف آخری میں (قلت ماهي قال أعوذ بالله من عذاب القبر الخ) ابن جریج کہتے ہیں کہ یہ حدیث (عن أبيه عن عائشه) کے حوالہ سے مرفوعا بیان کی۔ مسلم میں (من طریق محمد بن أبي عائشه عن أبي هريرة مرفوعاً) مروی ہے کہ (إذا تشهد أحدکم فليقل) پھر یہی کلمات ذکر کئے اس سے ثابت ہوا کہ کلمات تشہد کے بعد یہ استعاذہ اور اس کے بعد سلام سے قبل مذکورہ حکم (ثم ليتخير من الدعاء ما شاء) پر عمل کرے اور ماثور وغیر ماثور دعائیں کرے۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ ہمارے فقہاء کے نزدیک جو ادعیہ ماثورہ میں وہ سب تشہد میں پڑھی جا سکتی ہیں جو خود تالیف کرے ان کے بارے میں کچھ تفصیلات کتبِ فقہ میں موجود ہیں کہ وہ دعا جو کلام الناس سے مشابہ ہو، پڑھنا جائز نہیں۔ کہتے ہیں مناسب یہ تھا کہ تشہد کے بعد نبی پاک پر صلاۃ وسلام کے بارے میں باب لاتے الادعية میں اسی بابت ان کے پاس حدیث بھی ہے اور یہ جمہور کے نزدیک سنت ہے۔ طحاوی کہتے ہیں کہ شافعی اس کی فرضیت کے قائل ہیں۔ کہتے ہیں مجھے اس ترجمہ کے ترک کی وجہ ابھی تک سمجھ نہیں آئی۔ لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا۔

حدثنا أبواليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرنا عروة بن الزبير عن عائشة زوج النبي ﷺ أخبرنا أن رسول الله ﷺ كان يدعو في الصلاة: اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، وأعوذبك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذبك من فتنة المحيا وفتنة الممات- اللهم إني أعوذ بك من المأثم والمغرم- فقال له قائل: ما أكثر ماتستعيذ من المغرم؟ فقال: إن الرجل إذا غرم حدث فكذب، ووعد

فأخلف۔

(من فتنة المسيح الدجال)اھل لغت کے نزدیک فتنہ سے مراد امتحان ہے۔قتل،احراق چغلی اور اسی قبیل کے افعال پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔مسیح کا لفظ دجال اور حضرت عیسی علیہ السلام دونوں پر بولا گیا ہے۔ایک رائے یہ ہے کہ سین کی شد کے ساتھ (مسیح) دجال کے لئے اور بغیر شد کے جناب عیسی کے لئے ہے،ابوداؤد نے اپنی سنن میں یہ کہا ہے۔بہرحال اگر دجال مراد ہوتو مسیح کے ساتھ دجال کا لفظ ذکر کیا جائے گا وگرنہ صرف (المسیح) کا لفظ سیدنا عیسی کے لئے خاص ہے۔ جوھری کہتے ہیں بغیر شد کے (مسیح) کا لقب سیدنا عیسی پر (لمسحه الأرض) استعمال ہوا جبکہ شد کے ساتھ دجال کے لئے (فلکونه ممسوح العين) کیونکہ وہ کانا ہوگا۔لیکن مشہور یہی ہے کہ دونوں کے لئے مسیح کا اطلاق بغیر شد کے ہے اور وجہ بھی مشترک ہے یعنی (لمسح الأرض) دیگر وجوھات بھی منقول ہیں حضرت عیسی کے لئے یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ (کان لا یمسح ذا عاھة إلا برئ) کسی معذور کو نہیں چھوتے تھے مگر وہ صحیح ہو جاتا تھا(وتبرئ الأکمه والأبرص الخ) شیخ مجد الدین شیرازی نے سیدنا عیسی پر اس لفظ کے اطلاق کے ضمن میں پچاس اقوال ذکر کئے ہیں۔

(فقال له قائل) نسائی کی (معمر عن الزھری) کے طریق سے روایت میں ہے کہ اس قائل سے مراد حضرت عائشہ ہیں،اسکے الفاظ ہیں (فقلت یا رسول الله ما أکثر ما تستعیذ الخ) (وعن الزھری الخ) بظاہر تو یہ سابقہ اسناد پر معطوف ہے گویا زھری نے اس حدیث کو مطولاً اور مختصراً دونوں طرح روایت کیا ہے مگر بقول ابن حجر شعیب عن الزھری کے حوالہ سے مسانید و مستخرجات میں مطولاً ہی مروی ہے البتہ صحیح بخاری کی (کتاب الفتن) میں (صالح بن کیسان عن الزھری) کے حوالہ سے مختصراً ذکر کی ہے۔ مسلم نے بھی اسی طرح صالح ہی کے حوالہ سے ذکر کی ہے۔اس سند کے ذکر کا ایک اور فائدہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ آنحضرت سے سماع کی صراحت کر رہی ہیں۔اس دعاء کا آنجناب سے صدور،امت کی تعلیم کے لئے ہے کیونکہ آپ تو معصوم ہیں۔ایک توجیہ یہ ہے کہ اس قسم کی دعائیں دراصل امت کے لئے کرتے تھے گویا معنی ہوگا (أعوذبك لأمتی) یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا اظہار تواضع وعبودیت کے لئے ہے۔دجال کے فتنہ سے پناہ طلب کرنا،حالانکہ آپ کو آگاہ کر دیا گیا تھا کہ وہ آپ کے زمانہ میں نہ ہوگا اس کے کئی جواب ذکر کئے گئے ہیں ایک یہ کہ امت کی تعلیم کے لئے ہے دوسرا یہ کہ یہ استعاذہ دراصل اپنی امت کے لئے ہے تیسرا یہ کہ یہ استعاذہ آگاہ کئے جانے سے قبل تھا کیونکہ مسلم کی روایت میں مذکور ہے (إن یخرج و أنا فیکم فأنا حجیجه) (بعدازاں بتا دیا گیا کہ آپ کے بعد ہوگا)

حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير: عن عبدالله بن عمرو عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال لرسول الله ﷺ: علمني دعاءً أدعو به في صلاتي، قال: قل:اللهم إني ظلمت نفسي ظلما كثيرا، ولايغفرالذنوب إلا أنت، فاغفر لي مغفرة من عندك، وارحمني إنك أنت الغفورالرحيم۔

سند کے پہلے اور آخری راوی (یعنی شیخ بخاری اور سیدنا ابوبکر) کے سوا تمام راوی مصری ہیں اس میں (تابعی عن تابعی)

ہے یعنی یزید بن أبی حبیب عن أبی الخیر اور (صحابی عن صحابی) یعنی عبداللہ بن عمرو بن العاص اور حضرت ابو بکر۔ حدیث میں اس دعاء کے پڑھنے کا مقام ذکر نہیں ہے۔ بہرحال بخاری کا (باب الدعاء قبل السلام) کے تحت اسے ذکر کرنا اس امر پر دلیل ہے کہ سابقہ دعا کی طرح یہ بھی تشہد کے کلمات پڑھ کر کہی جائے یہ بھی محتمل ہے کہ جناب ابو بکر کا یہ سوال اسی موقع پر ہو جب آنحضرت نے تشہد کی تعلیم کے بعد فرمایا (ثم لیتخیر من الدعاء ماشاء) اسی لئے اگلا باب اسی عنوان سے لائے ہیں۔ اسے مسلم، ترمذی، ابن ماجہ اور نسائی نے (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

باب ما یُتخیر من الدعاء بعد التشهد ولیس بواجب

یہ کہہ کر اشارہ کر رہے ہیں کہ سابقہ اور دیگر دعائیں واجب نہیں ہیں اگرچہ (قل) امر کے صیغہ کے ساتھ ان کی تعلیم فرمائی۔ (ثم لیتخیر) کے لفظ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ کوئی مخصوص دعاء واجب نہیں۔ (یعنی دعاء تو کرنی ہے مگر کوئی مخصوص دعائیہ کلمات واجب نہیں) علامہ انور لکھتے ہیں کہ بہتر ہے کہ الجوامع من الأدعیة (یعنی جامع ومانع دعائیں) اختیار کرے۔ اس کے باوجود یہ امر، استحبابی مراد لیا جائے گا۔ بعض نے عدم وجوب پر اجماع کا دعوی کیا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ عبدالرزاق نے حضرت طاؤس سے نقل کیا ہے کہ اپنے بیٹے سے پوچھا کیا تشہد میں استعاذہ والی دعا پڑھی ہے؟ اس نے کہا نہیں تو اسے نماز کے اعادہ کا حکم دیا (یہ تأدیبا بھی ہو سکتا ہے) بعض اہلِ ظاہر کی بھی یہی رائے ہے۔ شافعی کے نزدیک تشہد کے بعد آنحضرت پر درود پڑھنا فرض ہے۔ سعید بن منصور اور ابو بکر ابن أبی شیبہ نے (عن طریق الأحوص عن عبدالله) روایت کی ہے، فرماتے تھے کہ (یتشهد الرجل فی الصلاة ثم یصلی علی النبی ﷺ ثم یدعو لنفسه بعد) احمد اور بعض مالکیہ بھی یہ کہتے ہیں۔ اسحاق بھی واجب سمجھتے ہیں مگر کہتے ہیں اگر بھولے سے چھوٹ گیا تو مجھے امید ہے نماز ہو جائے گی۔

حدثنا مسددقال: حدثنا یحیی عن الأعمش حدثنی شقیق عن عبدالله قال: کنا اذا کنا مع النبی ﷺ فی الصلاة قلنا: السلام علی الله من عباده۔ السلام علی فلان و فلان: فقال النبی ﷺ لا تقولو ا السلام علی الله، فإن الله هوالسلام، ولکن قولوا: التحیات لله والصلوات والطیبات، السلام علیك أیهاالنبی ورحمة الله وبرکاته، السلام علینا وعلی عبادالله الصالحین، فإنکم إذا قلتم أصاب کل عبد فی السماء أو بین السما ء والأرض، أشهد أن لا إله إلا اللّٰه، وأشهد أن محمد ا عبده ورسوله۔ ثم یتخیر من الدعاء أعجبه إلیه فیدعو۔

(ثم لیتخیر من الدعاء أعجبه إلیه فیدعو) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ دنیا اور آخرت کے بارے میں جو دعا چاہے مانگے نخعی، طاؤس اور ابو حنیفہ کی اس امر میں رائے مختلف ہے ان کے نزدیک نماز میں صرف وہ دعائیہ کلمات کہے جو قرآن میں وارد ہیں۔ بعض کتب حنفیہ میں قرآن کے ساتھ حدیث کا بھی ذکر ہے بعض نے ماثور کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ابن سیرین کہتے ہیں کہ صرف آخرت کے بارے میں دعا کر سکتا ہے مگر ظاہر حدیث سے ان سب کا رد ہوتا ہے، بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ سے ایک روایت نقل کی ہے جس میں تشہد اور تعوذ کے ذکر کے بعد کہا (ثم لیدعو لنفسه بما بداله) یعنی جو من میں آئے مانگے۔ بعض شافعیہ سے منقول

ہے کہ کوئی قبیح دعا نہیں کر سکتا ابن حجر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر اس سے مراد (الفاحش من اللفظ) ہے تو مناسب ہے کیونکہ حرام امور کی دعا تو مطلقاً (یعنی نماز و غیر نماز کا فرق نہیں) بھی جائز نہیں ہے ابن المنیر اس کی شرح میں رقم طراز ہیں کہ نماز میں امور دنیا سے بابت دعاء خطرہ سے خالی نہیں کہ وہ اپنے خیال میں کسی جائز معاملہ کی دعا کر رہا ہے مگر حقیقۃً وہ حرام ہے اس سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی مثلاً کسی حاکم یا کسی بھی شخص کے خلاف بددعا کر دی اور وہ اس کا مستحق نہ تھا تو اس قسم کی دعاء جائز نہ ہوگی۔

باب من لم يمسح جبهته وأنفه حتى صلى

قال أبو عبدالله رأيت الحميدى يحتج بهذا الحديث أن لا يمسح الجبهة فى الصلاة

حدیث باب سے، اپنے شیخ حمیدی کے حوالہ سے ایک استدلال بیان کر رہے ہیں اور اپنی طرف سے کوئی حکم، مخالفت میں یا موافقت میں ذکر نہیں کیا بلکہ یہ معاملہ قارئین پر چھوڑ دیا ہے اس کی وجہ حمیدی کے ذکر کردہ استدلال کے علاوہ دیگر احتمالات یا توجیہات کا امکان ہے، مثلاً یہ کہ آنحضرت نے صاف تو کیا مگر مٹی کا اثر پیشانی مبارک پر باقی رہ گیا۔ یا یہ کہ پونچھنا یاد نہ رہا یا عمداً ایسا کیا کیونکہ بتلایا ہوا تھا کہ شب قدر مجھے بذریعہ خواب دکھلائی گئی ہے کہ میں گیلی مٹی میں سجدہ کر رہا ہوں اور صحابہ کرام آگاہ ہو جائیں کہ شب رفتہ لیلۃ القدر تھی۔ یا یہ کہ آپ کو پتہ نہیں چلا کہ آپ کی جبین مقدس پر مٹی لگی ہے یا یہ کہ نماز کے دوران اس قبیل کا کوئی عمل بھی خلاف اولیٰ ہے۔ ان تمام احتمالات کے ساتھ پونچھنے کو غیر جائز قرار دینا بظاہر قوی نہیں ہے۔ سیاق کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ بخاری ان کے استدلال سے متفق ہیں اسی لئے کوئی نقد یا تبصرہ نہیں کیا۔ بہرحال ابن حجر کا موقف ہے کہ مذکورہ احتمالات کی موجودگی میں یہ خالی از اعتراض نہیں۔ (حالت نماز میں آنجناب کے مٹی نہ صاف کرنے کی ایک اور وجہ بھی ممکن ہے کہ سجدہ گاہ کی زمین بارش کے سبب گیلی تھی اگر ایک بار صاف کر لیتے تو اگلی رکعت میں پھر لگ جاتی لہٰذا اس عمل کو مابعد نماز مؤخر کر دیا)

حدثنا مسلم بن ابراهيم قال: حدثنا هشام عن يحيى عن أبى سلمة قال: سألت أباسعيد الخدرى فقال: رأيت رسول الله ﷺ يسجد فى الماء والطين، حتى رأيت أثر الطين فى جبهته

اس حدیث کے بقیہ مباحث (کتاب الصیام) میں ذکر ہوں گے۔

باب التسليم

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا ابراهيم بن سعد حدثنا الزهرى عن هند بنت الحارث أن أم سلمة رضى الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ إذا سلم قام النساء حين يقضى تسليمه، ومكث يسيرا قبل أن يقوم۔ قال ابن شهاب: فأرى۔ والله أعلم۔ أن مكثه لكى ينفُذ النساء قبل أن يدركهن مَن انصرف من القوم۔

سلام پھیرنے کے بارے میں ہے، کوئی حکم ذکر نہ کرنے کا سبب بعض کے خیال میں یہ ہے کہ ان کے نزدیک سلام کے وجوب اور عدم وجوب کی بابت ادلہ باہم متعارض ہیں۔ وجوب کا زیادہ امکان ہے کیونکہ حدیث کے الفاظ (کان اذا سلم) سے مواظبت اور ہمیشگی ثابت ہوتی ہے۔ اور آپ کا فرمان ہے (صلوا کما رأیتمونی أصلی) اسی طرح فرمایا (تحلیلها التسلیم) جسے أصحاب سنن نے روایت کیا ہے۔ یہ موقف جمہور کا ہے۔ بقول علامہ انور احناف کے ہاں دو سلام واجب ہیں۔ اسے واجب نہ قرار دینے والوں کی بنائے استدلال یہ حدیث ہے (اذا أحدث أحدکم وقد جلس فی آخر صلاۃ قبل أن یسلم فقد جازت صلاته) تو حفاظ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ حدیث کے بقیہ فوائد چار ابواب بعد بیان ہوں گے۔

یہاں یہ مذکور نہیں کہ کتنی دفعہ سلام کہنا چاہیے اس کا ذکر مسلم کی ابن مسعود اور سعد بن ابی وقاص کی روایتوں میں ہے ان میں (التسلیمتین) دو سلام، کا ذکر ہے۔ حضرت عائشہ کی جس حدیث میں ایک سلام کا ذکر ہے اسے عقیلی اور ابن عبدالبر نے معلول قرار دیا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک پہلا سلام واجب، دوسرا سنت ہے۔ مرداوی حنبلی کہتے ہیں کہ دونوں سلام واجب ہیں البتہ دائیں طرف والا بالجہر کہے اور بائیں طرف والا آہستہ آواز سے۔ مالکیہ کے نزدیک ایک سلام واجب ہے۔

باب یسلم حین یسلم الإمام

وکان ابن عمر رضی الله عنهما یستحب إذا سلم الإمام أن یسلم مَن خلفه

ابن المنیر کہتے ہیں کہ یہ ترجمہ ذکر کردہ حدیث سے ماخوذ ہے اور اسلوب کلام سے دونوں معنی محتمل ہیں ایک یہ کہ مقتدی اس وقت سلام پھیرنا شروع کرے جب امام اسے مکمل کرلے، دوسرا یہ کہ امام کے شروع کرنے کے بعد، مکمل کرنے سے قبل مقتدی شروع کر لے بہرحال یہ معاملہ مجتہد قاری پر چھوڑ دیا ہے کہ دونوں صورتوں میں سے جو چاہے اختیار کرلے۔ (دونوں کا جواز محتمل ہے) حین کا لفظ استعمال کر کے اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ یہ نہ ہو امام سلام پھیر کر فارغ ہو جائے اور مقتدی ابھی نماز ہی میں ہے اور دعاؤں میں مشغول ہے اس کے ساتھ ہی یا فوراً بعد اسے بھی سلام پھیر دینا چاہیے۔ ابن عمر کے اثر سے بھی یہی ثابت ہو رہا ہے بقول ابن حجر بعینہ انہی الفاظ کے ساتھ یہ اثر موصولاً مجھے نہیں مل سکا البتہ اس کا مفہوم ابن أبی شیبہ نے ابن عمر ہی کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

حدثنا حِبّان بن موسی قال: أخبرنا معمر عن الزهری عن محمود بن الربیع عن عتبان قال:صلینا مع النبی ﷺ فسلمنا حین سلم

حضرت عتبان کی اس روایت پر مفصل بحث (اوائل الصلاۃ) میں گذر چکی ہے۔ سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔

باب من لم یر رَدَّ السلام علی الامام واکتفی بتسلیم الصلاة

اس کے تحت سابقہ باب کی حضرت عتبان کی حدیث مطولاً نقل کی ہے۔

حدثنا عبدان قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا معمر عن الزهری قال: أخبرنی محمود بن الربیع وزعم أنه عقل رسولَ الله ﷺ وعقل مَجّة مجها من دلو کان فی

دارهم قال سمعت عتبان بن مالك الأنصاري ثم أحدَ بني سالم قال كنت أصلي لقومي بني سالم فأتيت النبي ﷺ فقلت إني أنكرت بصري وإن السيول تحول بيني وبين مسجد قومي فوددت أنك جئت فصليت في بيتي مكاناحتى أتخذه مسجدافقال أفعل إن شاء الله فغدا علي رسول الله ﷺوأبوبكر معه بعدمااشتد النهار فاستأذن النبي ﷺفأذنت له فلم يجلس حتى قال أين تحب أن أصلي من بيتك فأشار إليه من المكان الذي أحب أن يصلي فيه فقام فصففنا خلفه ثم سلم وسلمنا حين سلم۔

اس کے الفاظ (وسلمنا حین سلم) سے یہ استدلال مقصود ہے کہ مقتدی امام کے سلام کے الفاظ (السلام علیکم و رحمۃ اللہ) ہی استعمال کریں گے۔ یہ نہیں کہ امام کے سلام کے جواب میں وعلیکم السلام کہہ دیں۔ مالکیہ کا مسلک ہے کہ ان دونوں سلام کے درمیان مقتدی امام کے سلام کا جواب دیں مگر اس کی کوئی دلیل نہیں ہے، بخاری ان کا رد کر رہے ہیں۔ (وزعم) یہ لفظ قولِ محقق اور قولِ مشکوک (غیر محقق) اور کذب پر بھی بولا جاتا ہے سیاق وسباق سے معنی متعین ہوگا۔ یہاں پہلا معنی مراد ہے۔ (من دلو كانت) دلو کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ (ثم أحد بني سالم) أحد کا لفظ الانصاری پر معطوف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ دوسری روایت میں اس کی بجائے (ثم السالمی) کہا تھا۔ کرمانی کہتے ہیں کہ اسے (عتبان) پر بھی معطوف قرار دیا جا سکتا ہے یعنی اس سے بھی سنا پھر ان کے بعد بنی سالم کے ایک اور آدمی سے بھی، اور یہ حصین بن محمد ہیں لیکن (باب المساجد فی البیوت) کے تحت اسی حدیث میں ذکر ہے کہ محمود نے نہیں بلکہ زہری نے اس قصہ کو محمود سے پھر حصین بن محمد (أحد بني سالم) سے سنا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ زہری اور محمود دونوں نے بعد ازاں یہ قصہ حصین سے سنا ہو اگر (أحد) کو مرفوع پڑھا جائے کہ اس کا عطف محمود پر ہے، اس سے یہ اشکال ختم ہو جاتا ہے، مفہوم یہ بنے گا کہ زہری کہتے ہیں (أخبرني محمود ثم أخبرني أحد بني سالم) یعنی الحصین۔ کیونکہ سابقہ روایت میں زہری صراحت سے کہہ رہے ہیں (ثم سألت الحصين بن محمد الأنصاري وهو أحد بني سالم) بہرحال ابن حجر کا خیال کہ ان ساری تاویلات کی کوئی ضرورت نہیں، بہتر یہی ہے کہ اس کا عطف (الأنصاري) پر ہی قرار دیا جائے کیونکہ عتبان بھی بنی سالم سے ہیں۔ کیونکہ (أخبرني) کے استعمال میں اصل یہی ہے کہ محدث ایک مرجع کا ذکر کرتا ہے پھر کسی نے ذکر نہیں کیا کہ محمود نے حصین سے روایت کی ہے اور وہ اور ان کے والد صحابی بھی نہیں ہیں۔ (فأشار) اس کا فاعل عتبان ہیں پہلے متکلم کے صیغے استعمال کئے ہیں اب غائب کا، اس اسلوب کو لغت عرب میں التفات کا نام دیا گیا ہے۔ البتہ کرمانی کہتے ہیں کہ اس کا فاعل آنجناب ہیں۔ مگر سابقہ روایت میں (فأشرت) کا لفظ ہے لہٰذا کرمانی کی رائے قوی نہیں ہے۔

باب الذكر بعد الصلاة

اس کے تحت اولا ابن عباس کی ایک روایت دو سند کے ساتھ ذکر کی ہے پہلی حدیث دوسری سے اُتم اور مفصل ہے ترمذی نے انہیں دو مختلف حدیثیں قرار دیا ہے مگر یہ صحیح نہیں۔

حدثنا اسحق بن نصر قال حدثنا عبدالرزاق قال أخبرنا ابن جريج قال أخبرني

عمروأن أبا معبد مولى ابن عباس أخبره أن ابن عباس رضي الله عنهما أخبره أن رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد النبيﷺ وقال ابن عباس كنت أعلم إذا انصرفوا بذلك إذا سمعته۔

اس کی سند میں (عمرو) سے مراد ابن دینار المکی ہیں۔(كان على عهد النبيﷺ) بخاری، مسلم اور جمہور محدثین کے نزدیک اس قسم کے الفاظ کا استعمال حدیث کو مرفوع کے حکم میں کرتا ہے۔ یہ حدیث نماز کے بعد ذکر بالجہر کے جواز پر دلیل ہے ابن حبیب نے (الواضحة) میں بیان کیا ہے کہ لشکر گاہوں میں مسلمان فجر اور عشاء کی نمازوں کے بعد تین مرتبہ بلند آواز سے تکبیر کہتے تھے ابن بطال کی رائے ہے کہ حدیث کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس وقت ابن عباس نے یہ روایت ذکر کی صحابہ کرام نمازوں کے بعد بالجہر ذکر نہ کرتے تھے (اسی لئے انہوں نے کہا کہ آنحضرت کے زمانہ میں یوں ہوتا تھا) ابن حجر اس پر رائے دیتے ہیں کہ اس زمانہ میں صحابہ کرام تو ویسے ہی بہت کم رہ گئے تھے البتہ نووی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ ابتداء میں کچھ وقت تک لوگوں کی تعلیم کے نقطہ نظر سے نماز کے بعد ماثورہ کلمات کو بلند آواز سے کہا جاتا رہا اب مختار یہ ہے کہ امام و مأموم آہستہ آواز سے یہ ذکر کریں گے۔

علامہ انور اس کے تحت ذکر کرتے ہیں کہ اذکار دو قسم کے ہیں ایک وہ جو فرض کے بعد سنتوں سے قبل ثابت ہیں دوسرے وہ جو مختلف اوقات میں ثابت ہیں امام بخاری یہاں پہلی قسم کا بیان کر رہے ہیں ان پر عمل کی صورت یہ ہے کہ بدل بدل کر ان کا ورد کیا جائے کیونکہ وہ اتنے زیادہ ہیں کہ جمع کر کے ان کا ورد مشکل ہے لیکن اگر کوئی کر لے تو منع نہیں ہے۔ بہر حال یہ ایک مستقل موضوع ہے جس پر مستقل کتب تصنیف کی گئی ہیں۔ مثلاً نووی کی کتاب الأذكار اور ابن السنی کی عمل اليوم والليلة اور ابن حجر کی الأمالی اسی طرح جزری کی حصین۔ انتہی۔ (زمانہ حاضر کے ایک سعودی عالم نے اسی موضوع پر الورد المصفی کے نام سے ایک وقیع کتاب تالیف کی ہے)۔

(وقال ابن عباس) اسی سند کے ساتھ منسلک ہے (كنت اعلم الخ) یعنی کم سن ہونے کی وجہ سے آخری صفوں میں ہوتے تھے آنحضرت کی تسلیم سے نماز ختم ہونے کا پتہ نہ چلتا یعنی لوگوں کی کثرت کے سبب آپ کی آواز نہ پہنچ پاتی مابعد کے ذکر بالجہر سے نماز ختم ہونے کا اندازہ لگاتے۔

حدثنا علي ابن عبدالله قال حدثنا سفيان قال حدثنا عمرو قال أخبرني أبو معبد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كنت أعرف إنقضاء صلاة النبيﷺ بالتكبير۔

سابقہ روایت ہے۔ اس کی سند میں سفیان ابن عیینہ اور عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ اس میں ذکر کی بجائے تکبیر کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی سلام کے بعد لوگ بلند آواز سے اللہ اکبر کہتے اس سے انہیں پتہ چل جاتا کہ آنحضرت سلام پھیر چکے ہیں۔ قاضی عیاض کا خیال ہے کہ وہ کم عمر ہونے کی وجہ سے نمازوں میں موجود نہ ہوتے تھے یہ اپنے گھر کا قصہ ذکر کر رہے ہیں کہ وہاں تک اس تکبیر کی آواز پہنچ جاتی تھی لیکن یہ ضروری نہیں۔ ابن دقیق العید اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کوئی مکبر نہ ہوتا تھا۔ یہاں تکبیر کا لفظ ہے جو ذکر سے اخص ہے ممکن پہلی روایت میں ذکر کے لفظ کی یہ تشریح ہو (ویسے بھی فراغت کا علم لوگوں کے بلند آواز کے ساتھ اللہ اکبر کہنے سے ہوتا تھا باقی تسبیح و تحمید بعد میں ہوتی تھی لہٰذا ذکر سے مراد تکبیر ہی ہے) علامہ کشمیری کے خیال میں تکبیر سے مراد ذکر ہے جیسا کہ پہلی حدیث میں ہے اور دونوں حدیثیں سنداً اور متناً متحد ہیں اور دوسری حدیث میں تکبیر کا ذکر راوی کا مسامحہ ہے۔ مزید بحث

اگلی حدیث میں ہوگی۔ مسلم نے اس روایت کے آخر میں یہ جملہ زیادہ کیا ہے کہ عمرو بن دینار کہتے ہیں میں نے ابومعبد سے اس حدیث کا ذکر کیا تو کہنے لگے (لم أحد ثك بهذا) عمرو نے کہا آپ نے اسے بیان کیا ہے۔ امام شافعی سفیان سے اسے روایت کرتے ہوئے ابومعبد کے مذکورہ قول کو ان کے نسیان پر محمول کرتے ہیں امام بخاری کا اس اضافہ کے بغیر نقل کرنا اور مسلم کا اس کے ساتھ روایت کرنا اس کے قابل قبول ہونے کی دلیل ہے۔ اہل الحدیث نے صورت مذکورہ کی بابت تفصیلی بحث کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ اگر شیخ قطعیت کے ساتھ کسی روایت کی تحدیث کا انکار کرے اور ساتھ ساتھ اس سے روایت کے مدعی کی تکذیب بھی کرے یعنی اسے جھوٹا قرار دے تب وہ روایت مردود متصور ہوگی لیکن اگر تکذیب نہ کرے مگر قطعیت کے ساتھ اسے روایت کرنے کا انکار کرے تو اسے اسکے نسیان پر محمول کیا جائے گا چنانچہ یہاں یہی ہوا ہے۔ ویسے بھی عمرو بن دینار ثقہ راوی ہیں۔ فقہاء کی اکثریت صورت مذکورہ میں روایت کو قبول کرنے کی حامی ہے۔ بعض حنفیہ اور امام احمد سے ایک روایت اس کے مخالف ہے۔

حدثنا محمد بن أبي بكرقال: حدثنا معتمر عن عبيدالله عن سُميّ عن أبي صالح عن أبي هريرةؓ قال: جاء الفقراء إلى النبي ﷺ فقالوا: ذهب أهل الدُثور من الأموال بالدرجات العلى والنعيم المقيم: يصلون كما نصلي، ويصومون كما نصوم، ولهم فضل من أموال يحجون بها ويعتمرون، ويجاهدون ويتصدقون- قال ألا أحدثكم بأمر إن أخذتم به أدركتم مَن سبقكم، ولم يدرككم أحد بعدكم، وكنتم خيرَ مَن أنتم بين ظهرانيه إلا مَن عمل مثله: تسبحون وتحمدون وتكبرون خلف كل صلاة ثلاثا وثلاثين- فاختلفنا بيننا: فقال بعضنا نسبح ثلاثاوثلاثين، ونحمد ثلاثاوثلاثين، ونكبر أربعاوثلاثين- فرجعت إليه فقال: تقول سبحان الله والحمدلله، والله أكبر حتى يكون منهن كلهن ثلاث وثلاثون-

سند میں عبید اللہ سے مراد ابن عمر العمری ہیں، مدنی ہیں اور تابعی صغیر ہیں۔ سمی مولی أبی بکر بن عبدالرحمٰن بھی مدنی ہیں بقول ابن حجر ان کی کسی صحابی سے روایت نہیں ملی (گویا روایۃً تابعی نہیں ہیں) اس طرح یہاں کبیر کی صغیر سے روایت ہے۔ أبوصالح ذکوان بھی مدنی ہیں۔ (جاء الفقراء) أبوداؤد کی (محمد بن أبي عائشة عن أبي هريرة) سے روایت میں ان فقراء میں حضرت أبو ذرغفاری کا نام ذکر کیا ہے نسائی کی روایت میں أبودرداء کا بھی ذکر ہے فریابی نے کتاب الذکر میں خود أبوذر کے حوالہ سے یہ روایت نقل کی ہے (ابن عجلان عن سمی) سے مسلم کی روایت میں (فقراء المهاجرين) کا لفظ ہے (الدثور) ای مال کثیر، دثر کی جمع ہے (من الأموال) من بیانیہ ہے۔ خطابی اور صاحب المطالع کی روایت میں (الدثور) کی بجائے (الدور) کا لفظ ہے یعنی دار کی جمع (اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان فقراء کا تعلق أصحاب صفہ سے تھا جو اہل دور نہ تھے) (بالدرجات العلى) علیاء کی جمع ہے جو (أعلى) کا مؤنث ہے۔ اگر حسی درجات مراد لئے جائیں تو جنت کے درجات ہیں اگر معنوی مراد لئے جائیں تو اللہ تعالی کے ہاں علوِ قدر مراد ہے۔ (المقيم) یہ لفظ استعمال کر کے اس کی ضد یعنی (النعيم العاجل) کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس سے مراد زوال پذیر نہ ہونے والی نعمت ہے یعنی جنت (يحجون الخ) ان اعمال صالحہ کا ذکر کیا جن کی ادائیگی میں مال کی ضرورت ہوتی ہے۔ باقی بدنی اعمال صالحہ میں

تو وہ ان کے شریک ہی ہیں۔

(خلف کل صلاۃ الخ) یہ محلِ ترجمہ ہے، اکثر روایات میں اسی ترتیب کے ساتھ ہے ابن عجلان کی روایت میں (مسلم) تسبیح کے بعد پھر تحمید ذکر کی ہے اسی طرح ابوداؤد کی ابوھریرہ سے حدیث میں (تکبر و تحمد و تسبح) ہے ابن عمر کی روایت میں بھی اس طرح ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کلمات کا جس ترتیب سے چاہیں ذکر و ورد کر سکتے ہیں اس کی تائید حدیث (الباقیات الصالحات لا یضرك بأیهن بدأت) سے بھی ہوتی ہے بہرحال اس حدیث میں مذکور ترتیب ،اَولی ہے کیونکہ تسبیح سے ابتدا کر کے ذاتِ باری تعالی سے تمام نقائص کی نفی کا اقرار کیا پھر تحمید کے ساتھ اس کی ذات کے لئے اثباتِ کمال کا اعتراف کیا آخر میں تکبیر کے ساتھ اس کی بڑائی کے سامنے سرِ تسلیم خم کیا (الدعوات) کی روایت میں خلف کی جگہ (دبر) کا لفظ ہے۔فریابی کی روایت میں (اثر) کا لفظ ہے اس کا مقتضا یہ ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد زیادہ تاخیر نہ کرے (یعنی نمازوں کے بعد کسی اور معاملہ میں مشغول ہونے سے پیشتر منجملہ اذکار و وظائف کے ساتھ ہی ان کا بھی ورد کرے) مسلم میں کعب بن عجرہ کی روایت میں ان اذکار کو فرض نمازوں کے ساتھ مقید کیا ہے۔لہذا نفل نمازوں کے بعد مسنون نہیں۔ (ثلاثا و ثلاثین) سہیل بن أبی صالح نے اس سے تینوں کلمات کا مجموعی لحاظ سے ۳۳ مرتبہ ذکر مراد لیا ہے جیسا کہ مسلم نے (روح بن قاسم عنه) روایت نقل کی ،اس طرح تسبیح گیارہ مرتبہ، تحمید گیارہ مرتبہ اور تکبیر بھی گیارہ مرتبہ کہے گا۔مگر اس توجیہ پر کسی نے ان کی متابعت نہیں کی بزار کی ابن عمر سے روایت میں گیارہ مرتبہ کا حساب مذکور ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے اکثر نے جیسا کہ متن میں بھی اس کا ذکر ہے ہر ایک کلمہ کا ۳۳ مرتبہ ورد مراد لیا ہے۔(فاختلفنا بيننا) بظاہر اسکے قائل حضرت ابو ہریرہ ہیں ،اسی طرح (فرجعت) کے فاعل بھی وہی اور (الیه) میں ضمیر کا مرجع آنحضرت صلعم ہوں گے۔مگر مسلم کی روایت میں اس کا قائل سمی کو قرار دیا ہے کہ ان کے بعض اہل خانہ کا ان سے اختلاف ہوا تو تحقیق حال کے لئے ابو صالح کے پاس گئے لیکن مسلم نے اس اضافہ کو موصول نہیں کیا کیونکہ ابن عجلان سے اس کے راوی لیث اور ان سے قتیبۃ ہیں ،مسلم کہتے ہیں کہ (زاد غیر قتیبة فی هذا الحدیث عن اللیث) پھر (فاختلفنا الخ) والا جملہ ذکر کیا ہے۔ابن حجر کہتے ہیں کہ غیر قتیبہ سے مراد شعیب بن لیث یا سعید بن أبی مریم ہو سکتے ہیں کیونکہ أبو عوانہ نے اپنی مستخرج میں اسے شعیب کے واسطہ سے اور جوزقی و بیہقی نے سعید کے واسطہ سے ذکر کیا ہے۔ابن حبان نے معتمر بن سلیمان ہی کے واسطہ کے ساتھ اس سند سے اس روایت کو ذکر کیا ہے اور اس میں (فاختلفنا الخ) کا جملہ مذکور نہیں ہے۔اس بعض کا کہنا تھا کہ سبحان اللہ ۳۳ مرتبہ، الحمد للہ ۳۳ مرتبہ جبکہ اللہ اکبر ۳۴ مرتبہ کہیں گے۔گویا یہ اس اختلاف کی تفصیل ہے۔بعض سے مراد کوئی صحابی بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ نسائی کی ابو درداء اور ابن عمر سے روایت میں اسی طرح ہے علاوہ ازیں مسلم کی کعب بن عجرہ ،ابن ماجہ کی ابو ذر سے روایت میں بھی یوں ہی ہے۔جبکہ ابو داؤد کی محمد بن أبی عائشة عن أبی هریرہ کی روایت میں ہے (ویختم المائة بلا آله الا الله وحده لا شریك له، آخر تک) پڑھ کر سو کا عدد مکمل کرے۔مسلم کی (عطاء بن یزید عن أبی هریرة) ،ابو داؤد کی (حدیثِ أم الحکم) اور فریابی کی (حدیثِ أبی ذر) میں بھی اسی طرح ہے۔نووی کہتے ہیں مناسب یہ ہے کہ اللہ اکبر ۳۴ مرتبہ پڑھنے کے ساتھ (لا اله الاالله الخ) بھی پڑھے تا کہ دونوں قسم کی روایات پر عمل ہو جائے۔

(حتی یکون منهن کلهن ثلاثا و ثلاثین) کلهن مجرور ہے منهن کی ضمیر کی تاکید کے طور پر (ثلاثا) کو

مرفوع بھی پڑھا گیا ہے کہ (کان) کا اسم ہے اور منصوب بھی کہ اس کی خبر ہے اور اسم مقدر ہے ای (حتی یکون العدد) الدعوات والی روایت میں (عشراً) کا لفظ ہے یہی عدد، اُحمد کی حضرت علی سے، نسائی کی حضرت سعد سے، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی کی حضرت ابن عمر سے، بزار کی حضرت اُم سلمہ سے، اور طبرانی کی حضرت اُم مالک اُنصاریہ سے روایات میں ہے۔ بغوی نے شرح السنہ میں ان مختلف العدد روایات کے مابین تطبیق دیتے ہوئے متعدد احتمالات ذکر کئے ہیں مثلا یہ کہ مختلف اوقات میں یہ مختلف اعداد ذکر کئے۔ یا اختلافِ حال کے پیش نظر یہ اختلافِ عدد ہوا یا ذاکر کو اختیار ہے کہ جونسا چاہے عدد مکمل کرے۔ زید بن ثابت اور ابن عمر کی ایک روایت میں ہے کہ آنجناب نے ان ہر تین کلمات کو ۲۵+ ۲۵ مرتبہ کہنے کا حکم دیا اور باقی ۲۵ مرتبہ لا الہ الا اللہ کا ورد کرنے کا حکم دیا۔ اس طرح ۱۰۰ کا عدد مکمل ہوا۔ زید بن ثابت کی حدیث کے متن کا ترجمہ اس طرح ہے کہ ہمیں حکم ہوا ہر نماز کے بعد ۳۳ مرتبہ تسبیح، ۳۳ مرتبہ تحمید اور ۳۴ مرتبہ تکبیر کہیں ایک آدمی کو خواب میں کسی نے کہا کہ (أمر کم محمد أن تسبحوا الخ فذکرہ قال نعم قال اجعلو خمساً و عشرین) اور باقی ۲۵ مرتبہ تہلیل کا ذکر کرو۔ صبح وہ آنجناب کے پاس آیا اور خواب کی بابت بتلایا۔ آپ نے فرمایا (فا فعلوا) یعنی اسی طرح کرلو (جس طرح خواب میں کہا گیا) اسے نسائی نے روایت کیا ہے۔ ابن خزیمہ اور ابن حبان میں بھی یہ روایت موجود ہے اس میں ہے کہ ایک انصاری کو یہ خواب آیا تھا۔ اسی سے ثابت ہوتا ہے کہ اذکار میں عدد کی بھی اہمیت ہے۔ وگرنہ خواب میں حکم دینے والا کہہ سکتا ہے کہ تسبیح، تحمید اور تکبیر ۳۳+ ۳۳ مرتبہ کہنے کے ساتھ ساتھ تہلیل ۳۳ مرتبہ بھی اضافہ کرلو مگر اس نے ان میں کمی کر کے تہلیل کا اضافہ کیا اور آخری عدد وہی (۱۰۰) رہا۔ بعض علماء کی رائے ہے کہ جو ذکر جس عدد کے ساتھ کرنے کا حکم آیا ہے اس سے متجاوز کرنا اس حکمت وخاصیت کے فوات کا سبب بنے گا جو شرع کا مقصد ہوسکتی ہے اگرچہ ہمارے لئے اسے ظاہر نہ بھی کیا گیا ہو۔ اس کی مثال طبیب کی ذکر کردہ دوا کی مقدار کی سی ہے اگر اس سے کم یا زیادہ لی جائے تو باعثِ شفاء بننے کی بجائے زیادتِ مرض کا سبب بھی بن سکتی ہے۔ جبکہ بعض کے نزدیک زیادتِ ذکر، زیادتِ ثواب کا باعث ہے نہ کہ اس کے زوال یا نقص کا۔ مسلم کی روایت بحوالہ بن عجلان میں یہ اضافہ بھی ہے کہ فقراء المہاجرین ایک مرتبہ پھر آنحضرت کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ ہمارے مالدار بھائیوں نے بھی یہ تلقین سن لی ہے اور اس پر عمل شروع کر دیا ہے (اب کیسے ان جیسے ہوں) آپ نے فرمایا (ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء) ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ اضافی جملہ ابو صالح کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔ یعنی مرسل ہے البتہ جعفر فریابی کی (بطریق حرام بن حکیم عن أبی ذر) روایت میں اس زیادت کو مرفوعا نقل کیا ہے اس کے لفظ ہیں (فقال أبو ذر یا رسول الله أنهم قد قالوا مثل مانقول فقال ذلك فضل الخ) بظاہر اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اغنیاء بھی تمہارے ساتھ اس بتلائے گئے ذکر میں شریک ہوگئے ہیں یعنی اس لحاظ سے وہ اور تم برابر ہوئے اس کے علاوہ وہ اپنے اموال کو نیکی کے کاموں میں خرچ کرنے کے سبب تم سے آگے بڑھ گئے ہیں تو یہ منجانب اللہ اور اس کا فضل ہے جسے چاہے عطاء کرے۔ مگر قرطبی نے اس کی ایک اور تاویل کی ہے وہ یہ کہ آنحضرت نے ابو ذر کی بات سن کر ان کو تسلی دی کہ اغنیاء اس اجر وثواب کو نہیں پا سکتے جو ان کلمات کا ورد وذکر کرنے کے سبب تم فقراء کو ملے گا بلکہ یہ تو اللہ تعالی کا خاص فضل ہے جسے چاہے نواز دے، بقول ابن حجر یہ تاویل بعید ہے۔

بعض علماء کا کہنا ہے کہ اگر اس فضل مذکور سے مراد زیادتِ ثواب ہے تو اس کا تقاضا ہے کہ اس سے مراد اغنیاء ہیں کیونکہ مالی صدقات کے سبب فقراء کی نسبت زیادہ ثواب کے مستحق ٹھہریں گے اور اگر اس سے مراد صفاتِ نفس کے اعتبار سے اشرف و افضل ہونا ہے تو فقر کے سبب جو نفس کی تطہیر ہوتی ہے اس کے سبب فقراء قولِ مذکور کے مصداق بنتے ہیں اسی لئے جمہور صوفیہ، صابر فقیر کی غنی پر افضلیت کے قائل ہیں ،ایک قول اس مسئلہ میں توقف کا بھی ہے۔ کرمانی کہتے ہیں کہ اگر اغنیاء بھی اس حدیث میں ذکر کردہ عمل کے عامل ہو جائیں تو فقراء کا شکوہ اپنی جگہ باقی رہتا ہے کہ اہل دثوران سے بوجہ مالی صدقات سبقت لے گئے اس کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ فقراء کا مقصود یہ نہ تھا کہ اہل دثور سے اس ثوابِ مزید کی نفی ہو بلکہ وہ بھی درجاتِ اعلی اور نعیمِ مقیم کے، ان کی طرح حقدار ہونا چاہتے تھے سو حدیث میں ان کو اس کے وسیلے کی خبر دی گئی دوسرا یہ کہ آنحضرت کے فرمان کے بموجب کسی نیک عمل کی تمنا کرنے والے کو بھی وہ اجر حاصل ہوگا جو اس کے فاعل کو ملے گا جیسا کہ کتاب العلم میں ابن مسعود کی روایت (لا حسد إلافي اثنتين) پر بحث کے دوران ذکر ہوا ہے ترمذی کی روایت میں صراحت کے ساتھ ہے کہ اللہ کی راہ میں خرچ کرنے والا اور ایسا کرنے کی تمنا کرنے والا، اگر اس کی نیت صادق ہے، دونوں اجر میں برابر ہیں۔اس پر مزید کلام کتاب الأطعمة میں ہوگی۔ مسلم نے اسے (الصلوة) میں اور نسائی نے (اليوم والليلة) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا محمد بن يوسف قال: حدثنا سفيان عن عبدالملك بن عمير عن وَرَّاد كاتب المغيرة بن شعبة قال: أملى عليّ المغيرة بن شعبة في كتاب إلى معاوية- أن النبي ﷺ كان يقول في دبر كل صلاة مكتوبة: لا إله إلا الله وحده لاشريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير-اللهم لا مانع لما أعطيت، ولامعطي لما منعت، ولاينفع ذا الجد منك الجد-

سفیان سے مراد ثوری ہیں سوائے شیخ بخاری کے تمام راوی کوفی ہیں۔ مغیرہ حضرت معاویہ کی طرف سے کوفہ کے گورنر تھے (القدر) کی روایت میں ذکر ہوگا کہ حضرت معاویہ نے انہیں خط لکھا تھا کہ نماز کے بعد کے ذکر کی بابت آنحضرت سے اگر کوئی حدیث سنی ہے تو اسے لکھ بھیجیں تو اس کے جواب میں یہ لکھوایا۔(له الملك وله الحمد) طبرانی کی روایت میں اس کے بعد (يُحي و يموت وهو حيٌّ لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير) کا اضافہ بھی ہے اس کی سند صحیح ہے۔(الجَد) خطابی کہتے ہیں کہ یہ بمعنی (الغنى) ہے (الحظ) یعنی نصیب کا معنی بھی کیا گیا ہے۔مِن بمعنی بدل ہے (منك) بمعنی (عندك) بھی کہا گیا ہے نووی کہتے ہیں کہ (الجد) جمہور کے نزدیک جیم کی زبر کے ساتھ ہے اس سے مراد دنیا کا مال ومتاع اور حظ ونصیب از قسم مال، اولاد، عظمت، شان، گویا اللہ تعالی کی جناب میں ان کا کوئی فائدہ نہیں وہاں صرف اعمال صالحہ نفع دیں گے۔(وقال شعبة الخ) اسے السراج، طبرانی ، اور ابن حبان نے موصول کیا ہے۔

(وقال الحسن) اس اثر کو ابن أبی حاتم نے ابو رجاء اور عبد بن حمید نے سلیمان تیمی کے طریق سے (كلاهما عن الحسن) موصول کیا ہے انہوں نے قرآن پاک کی آیت (وأنه تعالى جَدُّ ربنا) کی تفسیر کرتے ہوئے جد کا معنی (غِنٰی) قرار دیا ہے۔امام بخاری کی عادت ہے کہ اگر حدیث میں کوئی غریب لفظ وارد ہوا ہے اور اس کا مثل قرآن میں بھی ہے تو وہ اہل تفسیر کے اقوال

نقل کر دیتے ہیں۔اس حدیث کو (القدر) کے علاوہ (الدعوات، الرقاق اور الاعتصام) میں بھی لائے ہیں، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

باب يستقبل الإمام الناسَ إذا سلم

بعض نے اس کی یہ حکمت بیان کی ہے کہ نمازیوں کی تعلیم یا اگر کوئی امام عالم و معلم ہے تو وہ نماز سے فارغ ہو کر نمازیوں کی طرف منہ کر لے بصورت دیگر یہ لازمی نہیں۔بعض نے اس کی حکمت یہ ذکر کی ہے کہ ایسا کرنے سے نماز کے اختتام کا سب کو بالخصوص بعد میں آنے والوں کو پتہ چل جائے گا تا کہ کوئی تشہد نہ سمجھے، ابن المنیر کہتے ہیں کہ مقتدیوں کی طرف پیٹھ کرنا بوجہ امامت تھا، نماز سے فراغت کے بعد اب ان کی طرف منہ کر لے کہ اب وہ برابر ہیں تا کہ تکبر و خیلاء کے امکان کا سد باب ہو۔علامہ انور کہتے ہیں کہ سنت یہی ہے کہ لوگوں کی طرف منہ کر کے بیٹھے، بیٹھنے کا جو معمول آجکل ہے کہ دائیں طرف رخ کر کے یا بائیں طرف رخ کر کے بیٹھنا، یہ سنت نہیں ہے، یہ صرف اس صورت میں تھا کہ اگر امام نماز پڑھا کر دائیں طرف کو جانا چاہتا ہے تو دائیں طرف رخ کر لے اور اگر بائیں طرف اٹھ کر جانا چاہتا ہے تو بائیں طرف رخ کر کے تھوڑی دیر بیٹھ جائے۔دائیں یا بائیں رخ بیٹھنے کا جواز موجود ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال حدثنا جرير بن حازم قال حدثناأبو رجاء عن سمرة بن جندب قال كان النبي ﷺ إذا صلى صلاة أقبل علينا بوجهه -

یہ روایت (الجنائز) میں بھی ذکر ہوگی اس کے الفاظ (اذا صلى صلاة فأقبل الخ) کا مفہوم ہے کہ فارغ ہونے کے بعد، کہ سلام سے قبل قبلہ سے منہ نہیں پھیرا جا سکتا۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبه بن مسعود عن زيد بن خالد الجهني انه قال صلى لنا رسول اللهﷺ صلاة الصبح بالحديبية على أثر سماء كانت من الليلة فلماانصرف أقبل على الناس فقال هل تدرون ماذا قال ربكم قالوا الله ورسوله أعلم قال أصبح من عباد ى مؤمن بى وكافرفأمامن قال مُطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بى وكافر بالكوكب وأما من قال بنوء كذاوكذا فذلك كافربى ومؤمن بالكوكب-

زید بن خالد کی یہ روایت (الاستسقاء) میں بھی آئے گی۔یہ باب کی تینوں روایات میں سے ترجمۃ الباب پر زیادہ صراحت سے دلالت کرتی ہے۔

حدثنا عبدالله سمع يزيد قال: أخبرنا حُميد عن أنس قال: أخبرنا رسول الله ﷺ الصلاة ذات ليلةإلى شطر الليل، ثم خرج علينا، فلما صلى أقبل علينا بوجهه فقال: إن الناس قد صلّوا ورقدوا، وإنكم لن تزالوا فى صلاة ماانتظرتم الصلاة-

حضرت انس کی یہ روایت (المواقیت اور ابواب الجماعۃ) میں گزر چکی ہے۔سند میں عبداللہ شیخ بخاری سے مراد ابن منیر ہیں، یزید سے مراد ابن ھارون ہیں۔حدیثِ سمرہ میں (كان النبيﷺ) کے اسلوب سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ہر نماز کے بعد

آپ کا معمول تھا۔

باب مُکث الإمام فی مصلاہ بعد السلام

یعنی لوگوں کی طرف منہ کر کے کچھ دیر توقف کرے چونکہ حدیثِ باب میں صرف مکث کا ذکر ہے مزید کوئی تذکرہ نہیں کہ اس مکث کے دوران اذکار، تعلیم یا نفلی نماز ہوتی تھی یا نہیں اسی لئے ترجمہ میں ابن عمر کے حوالہ سے امام کا اسی جگہ نفل ادا کرنے کا اثر نقل کیا ہے۔

وقال لنا آدم قال حدثناشعبة عن أیوب عن نافع قال کان ابن عمریصلی فی مکانہ الذی صلی فیہ الفریضۃ وفعلہ قاسم ویذکرعن أبی ہریرۃ رَفَعَہ لا یتطوع الإمام فی مکانہ ، ولم یصح ۔

قال کے لفظ کا استعمال اس وجہ سے کیا ہے کہ یہ اثر موقوف ہے بعض شراح نے بجائے (حدثنا)، (قال) کے استعمال کو مذاکرہ پرمحمول کیا ہے اور یہ تحدیث سے رتبہ میں کم ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ محتمل ہے لیکن ہر جگہ اسے محمول علی مذاکرہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ کئی مقامات میں قال لنا، استعمال کیا ہے اور اسے دوسری تصانیف میں (حدثنا) کے لفظ سے ذکر کیا ہے۔ابن أبی شیبہ نے ابن عمر کے اس اثر کو دوسری سند کے ساتھ (أیوب عن نافع) کے حوالہ سے موصول کیا ہے۔القاسم سے مراد، ابن محمد بن أبو بکر صدیق ہیں اسے بھی ابن أبی شیبہ نے (معتمر عن عبیداللہ بن عمر) کے حوالہ سے موصول کیا ہے۔ابوھریرہ کی مرفوع روایت بالمعنی ذکر کی ہے أبو داؤد میں اس کا سیاق اس طرح ہے (أیعجز أحد کم أن یتقدم الخ) ابن ماجہ میں ہے (اذا صلی أحد کم) ابو داؤد میں اس کے بعد ہے (یعنی فی السبحۃ) بیہقی میں ہے (اذا أراد أحد کم أن یتطوع بعد الفریضۃ فلیتقدم)

(ولم یصح) یہ بخاری کی کلام ہے۔عدم صحت کے اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اس کی سند ضعیف اور مضطرب ہے اس میں لیث بن أبی سلیم متفرد ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔اس معنی میں مغیرہ بن شعبہ کی مرفوع روایت بھی ہے جسے ابو داؤد نے نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (لا یصلی الامام فی الموضع الذی صلی فیہ حتی یتحول) مگر اس کی سند منقطع ہے ابن أبی شیبہ نے حسن سند کے ساتھ حضرت علی سے نقل کیا ہے کہ (من السنۃ أن لا یتطوع الامام حتی یتحول من مکانہ) ابن قدامہ نے المغنی میں امام احمد سے اس کی کراہیت نقل کی ہے اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ فرض اور نفل کا باہمی التباس نہ ہو۔مسلم میں سائب بن یزید سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت معاویہ کے ساتھ جمعہ پڑھا بعد میں اسی جگہ سائب نفل پڑھنے لگے تو معاویہ نے کہا کہ جمعہ کے بعد فوراً نفل نہ پڑھو یا تو کچھ توقف کرو یا وہاں سے نکل کر کہیں اور ادا کرو ہمیں آنحضرت صلعم نے اس کا حکم دیا۔جمہور اس سے استدلال کرتے ہوئے فرائض کے بعد پہلے مأثور اذکار پڑھنے کا کہتے ہیں پھر نوافل ادا کئے جائیں۔حنفیہ کے ہاں اذکار سے قبل نوافل ادا کرسکتا ہے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اگر ذکر اذکار سے قبل نوافل پڑھنا چاہتا ہے تو جگہ بدل لے جیسا کہ معاویہ کی مذکورہ روایت میں ہے۔ (أو تخرج) بہرحال صحیح روایات جن میں نماز کے بعد ذکر مأثور کا تذکرہ ہے، کی بنا پر نفل مؤخر کرنا راجح ہے۔جن نمازوں کے بعد تطوع نہیں ان کا ذکر مأثور وہیں بیٹھ کر یا وہاں سے ہٹ کے، کیا جاسکتا ہے۔اگر امام وعظ وتعلیم نہیں کرتا تو بعض شافعیہ کے نزدیک ضروری نہیں کہ کلی طور پر نمازیوں کی طرف رخ کرلے بلکہ دایاں حصہ ان کی طرف اور بایاں قبلہ کی طرف رکھے ذکر و وظائف میں مشغول ہوسکتا ہے۔اگر وہ اپنی نماز گاہ میں زیادہ توقف نہیں کرتا اور نہ وعظ وتعلیم کرتا ہے تو قبلہ رخ ہی کچھ دیر بیٹھنے کے بعد اٹھ سکتا ہے۔

حدثنا أبو الولید حدثنا ابراھیم بن سعد حدثنا الزھری عن ھند بنت الحارث عن أم سلمة أن النبی ﷺ کان إذا سلم یمکث فی مکانه یسیرا قال ابن شھاب فنری والله أعلم لکی ینفذ من ینصرف من النساء وقال بن أبی مریم أخبرنا نافع بن یزید قال أخبرنی جعفربن ربیعة أن ابن شھاب کتب إلیه قال حدثتنی ھند بنت الحارث الفراسیة عن أم سلمةزوج النبی ﷺ وکانت من صواحباتھا قالت کان یسلم فینصرف النساء فیدخلن بیوتھن من قبل أن ینصرف رسول الله ﷺ وقال ابن وھب عن یونس عن ابن شھاب أخبرتنی ھند الفراسیة وقال عثمان بن عمر أخبرنایونس عن الزہری حدثتنی ھند الفراسیة وقال الزبیدی أخبرنی الزھری أن ھند بنت الحارث القرشیة أخبرته وکانت تحت معبد بن المقداد وھو حلیف بنی زھرة وکانت تدخل علی أزواج النبی ﷺ وقا ل شعیب عن الزھری حدثتنی ھند القرشیة وقا ل ابن ابی عتیق عن الزھری عن ھند الفراسیة وقال اللیث حدثنی یحیی بن سعید حدثه عن ابن شھاب عن إمرأة من قریش حدثته عن النبی ﷺ ۔ ھند بنت حارث تابعیہ ہیں بقول ابن حجر سوائے زھری کے ان سے کسی اور کی روایت کا مجھے علم نہیں۔ ابن شہاب کا قول اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ گویا ان کے خیال میں آنحضرت کے بعد از فراغت وہیں کچھ دیر مکث کرنے کا سبب یہ تھا کہ عورتیں مردوں کے اٹھنے اور جانے کے عمل سے پہلے پہلے واپس ہو جائیں۔ ابن أبی مریم کی یہ روایت محمد بن یحیی ذھلی کی الزھریات میں موصول ہے۔ (صواحبات) بھی ایک لغت ہے مشہور (صواحب) ہے، صاحبۃ کی جمع بعض نے اسے جمع الجمع قرار دیا ہے۔ (کان یسلم) کا فاعل آنحضرت ہیں۔ اس روایت سے پتہ چلا کہ آپ کم از کم اتنی دیر ٹھہرتے کہ عورتیں اپنے گھروں میں داخل ہو جائیں (جو قریب ہی تھے) ابن وھب کی روایت نسائی نے (محمد بن سلمہ عنہ) کے حوالہ سے موصول کی ہے۔ عثمان بن عمر کی یہ روایت چار ابواب بعد موصولاً ذکر ہو گی۔ زبیدی کی روایت طبرانی نے مسند الشامیین میں (عبدالله بن سالم عنه) کے طریق سے موصول کی ہے۔ شعیب سے مراد ابن أبی حمزہ ہیں، ابن ابی عتیق سے مراد محمد بن عبداللہ ہیں، ان دونوں کی روایات الزھریات للذھلی میں موصول ہیں۔ ان سب تعلیقات کے ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ھند مذکورہ کے نسب میں اختلاف ہے بعض نے اسے قرشیہ اور بعض نے اسے فراسیۃ قرار دیا ہے۔ فراسیۃ قبیلہ بنوفراس کے طرف نسبت ہے جو کنانہ کی ایک شاخ ہے۔ بعض اہلِ نسب کی رائے ہے کہ کنانہ قریش ہی کا ایک گروہ ہے لہٰذا کوئی اختلاف نہیں۔ آخری روایت بحوالہ لیث ذکر کر کے بعض لوگوں کے اس دعوی کا رد کیا ہے جن کے خیال میں قرشیہ کا لفظ فراسیۃ کی تصحیف ہے (یعنی کتابت کی غلطی سے فراسیہ، قرشیہ بن گیا) کیونکہ اس میں صراحت سے (امرأۃ من قریش) کہا ہے۔ اس میں انہیں آنحضرت سے بلا واسطہ

حدیث بیان کرتے، ذکر کیا ہے حالانکہ وہ تابعیہ ہیں یہ یحیی بن سعید کی غلطی ہے۔ابن شہاب کی اس تعلیل مذکور سے ثابت ہو رہا ہے کہ اگر جماعت میں صرف مرد ہیں تو امام کیلئے مکث لازمی نہیں۔

باب من صلى بالناس فذكر حاجة فتخطاهم

یہ باب لا کر سابقہ باب کے مکث کو محمول کر رہے ہیں اس امر پر کہ اگر امام کو کوئی اور فوری کام نہیں ہے تو وہیں کچھ دیر بیٹھا رہے لیکن اگر کوئی فوری کام ہے تو فوری اٹھ کر جا سکتا ہے۔اگر چہ لوگ بیٹھے ہوئے ہی کیوں نہ ہوں۔

حدثنا محمد بن عبيدقال: حدثنا عيسى بن يونس عن عمر بن سعيد قال: أخبرني ابن أبي مليكة عن عقبة قال: صليت وراء النبي ﷺ بالمدينة العصر، فسلم، ثم قام مسرعا فتخطى رقاب الناس إلى بعض حُجَر نسائه، ففزع الناس من سرعته، فخرج عليهم فرأى أنهم عجبوا من سرعته فقال: ذكرت شيئا من تبر عندنا، فكرهت أن يحبسني، فأمرت بقسمته۔

راوی حدیث عقبہ بن حارث نوفلی ہیں (الزکاۃ) کی روایت میں اس کی صراحت ہے (ففزع الناس) ان کی گھبراہٹ کا سبب یہ تھا کہ خلافِ معمول آپ جلدی اٹھ کر چلے گئے (اس سے ظاہر ہوا کہ آپ کا معمول یہی تھا کہ کچھ دیر وہیں توقف فرماتے) (فرأى أنهم قد عجبوا) الزکاۃ کی روایت میں ہے کہ میں نے یا کسی اور نے (فقلت أو قيل) آپ سے دریافت کیا، راوی کو شک ہے کہ کون سا لفظ استعمال کیا۔ (ذكرت شيأ) (أواخر الصلاۃ) میں (روح عن عمر بن سعید) کی روایت میں ہے (ذكرت وأنا في الصلاة) الزکاۃ کی روایت میں ہے (تبرأ من الصدقة) تبر اس سونے کو کہا جاتا ہے جسے ابھی کندن نہ کیا گیا ہو۔ (يحبسني) یعنی ذکر اذکار اور توجہ الی اللہ سے مشغول رکھے، ابن بطال نے یہ معنی سمجھا ہے کہ صدقہ میں تاخیر روز قیامت آدمی کو محبوس رکھے گی۔لیکن یہ درست نہیں، اس حدیث سے ثابت ہوا کہ مکث واجب نہیں اور کسی کام کی وجہ سے لوگوں کو پھلانگ کر جانا جائز ہے اور نماز میں کسی اور معاملہ کی بابت سوچ در آنا نماز کے فاسد ہونے کا سبب نہیں ہے۔اور نہ اس سے نماز کے کمال میں فرق آتا ہے اور نماز کی حالت میں جائز امور کا عزم کرنا اور ان کی بابت کوئی فیصلہ کرنا جائز ہے۔(کیونکہ یہ سب امور طارئہ ہیں یعنی ایک لمحہ ان کا دوران نماز خیال آئے گا پھر چلا جائے گا مسلسل کسی معاملہ کے متعلق سوچتے رہنا نماز کے خشوع کے منافی ہے) اس روایت کو (الزكاة اور الاستئذان) میں بھی لائے ہیں نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب الانفتال والانصراف عن اليمين و الشمال

وكان أنس ينفتل عن يمينه وعن يساره ويعيب على من يتوخى أومن يعمدالانفتال عن يمينه

انفتال کا تعلق سلام پھیرنے کے بعد نمازیوں کی طرف رخ کرنے سے ہے۔جبکہ انصراف سے مراد مصلائے امامت سے

اٹھ کر چلے جانا ہے۔ترجمہ میں دونوں لفظ اکٹھے کر دیے ہیں کہ دونوں کا حکم ایک ہے (یعنی سلام کے بعد نمازیوں کی طرف رخ کرتے ہوئے دائیں طرف سے پھرے یا بائیں طرف سے اسی طرح سلام کے بعد وہاں سے اٹھتے ہوئے بھی دائیں یا بائیں جہت، دونوں اختیار کر سکتا ہے کسی ایک کی کوئی تخصیص نہیں ہے) حضرت انس کے اثر کو مسدد نے اپنی مسند کبیر میں (من طریق سعید عن قتادۃ) موصول کیا ہے۔کہ وہ عمداً (ہمیشہ) دائیں طرف سے رخ پھیرنے کو عیب سمجھتے تھے۔مسلم میں ایک روایت ہے،السدی کہتے ہیں میں نے حضرت انس سے پوچھا کہ نماز کے بعد دائیں طرف سے جاؤں یا بائیں طرف سے؟ جواب دیا کہ میں نے آنحضرت کو دیکھا کہ اکثر دائیں طرف سے رخ پھیرتے تھے۔لہٰذا ترجمۃ الباب میں ذکر کردہ قولِ اُنس کا مفہوم یہ ہوگا کہ دائیں طرف سے پھرنے کو حتمی اور وجوب کا عقیدہ رکھنے والے پر تنقید اور عیب جوئی کرتے تھے مسلم کی روایت کی بناء پر دائیں طرف سے انصراف کو اَولیٰ قرار دیا جا سکتا ہے۔

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة عن سليمان عن عُمارة بن عُمير عن الأسود قال: قال عبدالله: لايجعل أحدكم للشيطان شيئا من صلاته يرى أنّ حقا عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه، لقد رأيت النبي ﷺ كثيرا ينصرف عن يساره۔

سلیمان اُعمش عنعنہ کے ساتھ عمارہ سے روایت کرتے ہیں جبکہ اُبوداؤد طیالسی کی روایت میں (سمعت) کے ساتھ روایت کی ہے۔اس سند میں تین تابعی ہیں، اُعمش، عمارہ اور اسود بن یزید نخعی (شیئا من صلاتہ) مسلم میں (وکیع عن الأعمش)(جزأ من صلاتہ) کا لفظ ہے۔(یری أن حقا) یاء کی زبر کے ساتھ بمعنی یعتقد اور پیش کے ساتھ بمعنی یظن ، دونوں طرح جائز ہے، یہ (لا یجعل) کا بیان ہے۔

(کثیرا ینصرف عن شمالہ) مسلم کی روایت میں ہے (اکثر ما رأیت رسول اللہ ﷺ ینصرف عن شمالہ)۔ بظاہر مسلم کی دونوں حدیثوں کے درمیان تعارض ہے کہ دونوں میں یہی لفظ دائیں اور بائیں کے لئے استعمال کئے ہیں، نووی نے یہ تطبیق دی ہے کہ آنحضرت بہت مرتبہ دائیں اور بہت مرتبہ بائیں طرف سے انصراف کرتے تھے اس لئے اپنے خیال کے مطابق دونوں کے لئے (اکثر) کا صیغہ استعمال کیا ابن مسعود نے دائیں طرف سے پھرنے کو حتمی قرار دینا مکروہ سمجھا ہے۔ابن حجر نے ایک اور طرح سے تطبیق بھی دی ہے کہ جہاں بائیں طرف سے انصراف کا ذکر ہے اسے مسجد نبوی میں نماز کے ساتھ مخصوص کیا جائے کیونکہ آنجناب کا گھر بائیں طرف تھا لہٰذا ابن مسعود کی روایت کے مطابق (کثیراً ما) بہت مرتبہ بائیں طرف سے منصرف ہوتے۔اور حضرت انس کی روایت، حالت سفر یا دوسری جگہ نماز ادا کرنے کے ساتھ مخصوص کی جائے۔بفرضِ تعارض ابن مسعود کی روایت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ وہ حضرت انس سے اُعلم، اُسن اور اُجل ہیں مزید کہتے ہیں کہ ایک اور توجیہ بھی ممکن ہے کہ (انصراف عن الیسار) سے مراد سلام کے بعد نمازیوں کی طرف رخ پھیرنا ہے جب کہ (انصراف عن الیمین)صلائے امامت سے اٹھ کر جانے کا ذکر ہے۔بہرحال ایک بات ظاہر ہوتی ہے کہ سلام کے بعد انصراف کسی خاص سمت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔اسی لئے بعض علماء نے تصریح کی ہے کہ جس طرف اسے حاجت ہو اسی طرف سے پھرے اگر دونوں جہتیں اس کے لئے برابر ہیں تو دائیں جہت سے پھرنا افضل ہے، فضلِ تیامن کی بابت عمومی حدیث کی وجہ سے۔(کان علیہ السلام یحب التیامُن الخ) ابن مسعود کا یہ قول دائیں جہت سے پھرنے کے وجوب کا اعتقاد رکھنے کی کراہت پر محمول ہے۔اسے مسلم، اُبوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب ما جاء فی الثُوم النیئ والبصل والکُرّاث

وقول النبی من أکل الثوم أوالبصل من الجوع أو غیرہ فلایقربن مسجدنا

یہ اور مابعد کے تراجم احکام وآدابِ مسجد سے متعلقہ ہیں جبکہ سابقہ صفتِ نماز کے بارہ میں تھے ان کے درمیان باہمی ربط اس لحاظ سے بنتا ہے کہ یہ صفت نماز متعلق تھی جماعت کے ساتھ، اور جماعت مساجد ہی میں ہونا اصل ہے۔ اسی لئے کتاب الأذان کے بعد لفظ (کتاب) ابھی تک استعمال نہیں کیا کہ یہ سب أبواب باہم مرتبط ہیں۔ چونکہ عمومی لحاظ سے ان تمام روایات سے جماعت میں حاضری کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے تو مناسب سمجھا کہ اب عارضی طور پر مسجد و جماعت میں حاضری سے محروم ہونے کے اسباب ذکر کریں۔ پھر ان کے بارے میں باب لائیں گے جن پر جماعت کی حاضری واجب نہیں یعنی بچے اس کے بعد ان کی بابت باب لائیں گے جن کے لئے جماعت و مسجد کی حاضری مستحب ہے مثلاً عورتیں۔ سوان ابواب کو ذکر کر کے صفت نماز کا موضوع سمیٹ دیں گے۔

(الثوم النیء) یہ لفظ لا کر احادیث میں مذکور (الثوم) کے لفظ کو کچے لہسن پر محمول کیا ہے کیونکہ پکنے کے بعد اس کی بو ختم ہو جاتی ہے۔ (الکراث) (یہ سلاد کی طرح کے پتے ہوتے ہیں اور اس کی غندلیں بھی ہوتی ہیں جنہیں پکاتے بھی تھے اور سلاد کی طرح استعمال بھی کرتے تھے کچھ ناگوار بو کی حامل ہے۔ عموماً اردو میں گندنا کا نام دیا گیا ہے) اس کا ذکر ان احادیثِ باب میں نہیں ہے۔ مگر حضرت جابر کی روایت کے بعض طرق کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس میں یہ لفظ موجود ہے۔ اس کا ذکر آگے آئے گا۔ (وقول النبی الخ) بالجوع کی تقیید بھی حدیث میں نہیں ہے مگر یہ حضرت جابر کی روایت کے بعض طرق میں صحابی کی کلام سے ماخوذ ہے چنانچہ مسلم میں (أبو الزبیر عن جابر) کے حوالہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلعم نے بصل اور کراث کھانے سے منع فرمایا (فغلبتنا الحاجة) اسی سے مذکورہ تقیید ماخوذ ہے مسلم کی ابوسعید سے روایت میں ہے کہ (فوقعنا فی هذه البقلة والناس جیاع)

(وغیرہ) ضمیر کا مرجع، الجوع ہے یعنی بھوک کی وجہ سے نہیں بلکہ بطور سالن روٹی کے ساتھ یا جیسے بعض لوگوں کو کچا پیاز کھانا بڑا مرغوب ہے (آجکل تو کافی اشیاء میں کچا پیاز استعمال ہوتا ہے) بہرحال (من أکل الخ) سے اس کی اباحت ثابت ہوتی ہے بس یہ احتیاط کرے کہ جب تک اس کا اثر باقی ہے مسجد میں نہ جائے تا کہ دوسروں کو اس کی بو سے زحمت نہ ہو۔

حدثنا مسدد قال حدثنا یحیی عن عبیدالله قال حدثنی نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما عن النبی ﷺ قال فی غزوة خیبر من أکل من هذه الشجرة یعنی الثوم فلایقربن مسجدنا۔

یحیی سے مراد القطان ہیں اور عبید اللہ ابن عمر العمری۔ (فی غزوة خیبر) مسلم کی حدیثِ أبی سعید میں ہے کہ فتح خیبر کے بعد یہ فرمایا اس پر (مسجدنا) سے مراد اثنائے قیام خیبر نماز کے لئے تیار کردہ جگہ ہے۔ مسجد سے مراد جنس بھی محتمل ہے اس پر (المسلمین) کو محذوف مقدر کریں گے۔ اس کی تائید احمد کی القطان سے روایت میں ہوتی ہے۔ جس میں (المساجد) کا لفظ ہے مسلم میں بھی اسی طرح ہے اس سے اسے مسجد نبوی کے ساتھ خاص قرار دینے والوں کا رد ہوتا ہے مصنف عبدالرزاق میں ابن جریج سے منقول

ہے کہ میں نے عطاء سے پوچھا یہ نہی مسجد حرام یا مسجد نبوی کے ساتھ خاص ہے یا تمام مساجد کے بارے میں ہے تو کہا (بل فی المساجد) ۔(یعنی الثوم) یہ عبیداللہ کا قول ہوسکتا ہے کیونکہ السراج نے اس روایت کو (یزید بن الہادی عن نافع) نقل کیا ہے اس میں یہ لفظ موجود نہیں ہے۔ مسلم کی (ابن نمیر عن عبیداللہ) سے روایت میں اس کے بعد ہے (حتی یذہب ریحہا) حتی کہ اس کی بو جاتی رہے۔ اس کے پودے کو (شجرۃ) کہنا مجاز ہے کیونکہ از روئے لغت ہر وہ پودا جس کا تنا نہ ہو (نجم) کہلاتا ہے بعض علمائے لغت کے نزدیک شجر اور نجم کے درمیان عموم وخصوص من وجہ ہے، جیسے نخل اور شجر کے درمیان ہے۔ ہر نجم شجر ہے اس کا عکس صحیح نہیں اس پر قیاس کرتے ہوئے ہر باعث زحمت بننے والی بو کے حامل کو بو ختم ہونے تک مساجد میں جانے سے پرہیز کرنا چاہیے۔

حدثنا عبدالله بن محمدقال: حدثنا أبو عاصم قال: أخبرنا ابن جريج قال: أخبرني عطاء قال: سمعت جابربن عبدالله قال: قال النبي ﷺ من أكل من هذه الشجرة- يريد الثوم- فلايغشانا في مساجدنا مايعني به ؟قال: ماأراه يعني إلا نيئه وقال مخلد بن يزيد عن ابن جريج: إلا نتنه-

شیخ بخاری، عبداللہ جعفی مسندی ہیں ابو عاصم خود بھی شیخ بخاری ہیں ان سے کئی روایات بلا واسطہ بھی ہیں ان کا نام ضحاک بن مخلد ہے۔ (يريد الثوم) اس کے قائل ابن جریج ہو سکتے ہیں (فلا يغشانا) یہ صیغہ نفی بمعنی نہی ہے۔ ایک لہجہ کے مطابق نہی بھی قرار دیا جا سکتا ہے ان کے ہاں فعل معتل بھی فعل صحیح کی طرح ہے۔ (یعنی اس کا آخری حرف علت بوجہ نہی ساقط نہ کیا جائے گا) (قلت ما يعني به) ابن حجر کا خیال ہے کہ سائل ابن جریج اور مجیب عطاء ہیں۔ مصنف عبدالرزاق کی روایت سے اس کا اشارہ ملتا ہے۔ کرمانی نے قطعیت کے ساتھ سائل عطاء اور مجیب حضرت جابر کو قرار دیا ہے اس پر (أراه) کی ضمیر کا مرجع آنحضرت ہوں گے۔ (وقال مخلد بن يزيد الخ) انہوں نے (نتنه) کا لفظ ذکر کیا ہے بقول ابن حجر مخلد کی یہ روایت اسناد مذکور کے ساتھ نہیں مل سکی البتہ السراج نے (أبو كريب عن مخلد) کے حوالہ سے ذکر کی ہے مگر اس میں (عطاء عن جابر) کی بجائے (أبو الزبير عن جابر) ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے (الصلاة) اور ترمذی نے (الأطعمة) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا سعيد بن عُفير قال حدثنا ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب زعم عطاء أن جابر بن عبدالله زعم أن النبي ﷺ قال: من أكل ثوما أو بصلا فليعتزلنا- أو قال: فليعتزل مسجدنا-وليقعد في بيته- وأن النبي ﷺ أُتي بقِدرفيه خضرات من بقول فوجد لها ريحا، فسأل، فأُخبر بما فيها من البُقُول فقال: قربوها- إلى بعض أصحابه كان معه- فلما رآه كره أكلها قال: كل، فإني أناجي مَن لاتناجي-

یونس سے مراد ابن یزید ہیں (زعم عطاء) یہ بمعنی قال ہے۔ اصیلی کی روایت میں (عن عطاء) ہے اور مسلم میں دوسری سند کے ساتھ (عن ابن وهب حدثني عطاء) ہے (أو فليعتزل مسجدنا) بالاتفاق یہ شک زھری کی طرف سے ہے۔ (وأن النبي ﷺ أتي الخ) یہ دوسری حدیث ہے اور سابقہ سند کے ساتھ ہی مروی ہے۔ اور بخاری کو اس کے موصول یا مرسل ہونے میں تردد ہے۔ آگے ذکر ہوگا، یہ حدیث سابقہ حدیث سے سات برس مقدم ہے کیونکہ سابقہ کا تعلق غزوہ خیبر کے زمانہ سے ہے جبکہ یہ

ہجرت کے پہلے برس سے تعلق رکھتی ہے جب آپ أبو ایوب انصاری کے گھر مقیم تھے۔ آگے اس کی وضاحت ہوگی۔ (بقدر فیہ) قاف کی زیر کے ساتھ، یہ مذکر مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے۔ مؤنث زیادہ مشہور ہے، فیہ کی ضمیر طعام (مقدر) سے متعلق ہے یعنی (أتی بقدر من طعام فیہ خضروات) کیونکہ جہاں قدر سے متعلق ضمیریں استعمال کی ہیں وہاں مؤنث کی ضمیر استعمال کی ہے۔ مثلاً (قرباھا) ۔ (خضروات) میں خاء پر پیش اور ضاد پر زبر ہے، بعض نسخوں میں خاء کی زبر اور ضاد کی زیر کے ساتھ بھی مروی ہے۔ (الی بعض أصحابہ) یہ روایت بالمعنی ہے کیونکہ آپ نے تو کسی صحابی کا نام لیا ہوگا یا آپ نے کسی صحابی کی طرف اشارہ کیا ہوگا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس بعض سے مراد أبو ایوب انصاری ہیں مسلم کی ایک روایت میں اس کی صراحت ہے ان کی عادت تھی کہ آنحضرت کے لئے کھانا تیار کر کے بھیجتے۔ آپ بچا ہوا کھانا واپس کر دیتے تو ابو ایوب پوچھتے کہ آنحضرت نے کہاں سے کھایا چنانچہ وہیں سے خود تناول کرتے ایک دفعہ ان سے کہا گیا کہ آنحضرت نے تو کھایا ہی نہیں تو آپ کے پاس آئے اور پوچھا کہ آپ نے کھانا نہیں تناول فرمایا آپ نے فرمایا کہ اس میں ثوم ہے پوچھا کیا یہ حرام ہے، فرمایا نہیں (ولکن أکرھہ) مگر مجھے پسند نہیں (وجہ اس روایت میں ذکر کر دی) (فإنی أناجی) ملائکہ مراد ہیں۔ ابن خزیمہ اور ابن حبان کی أبواب سے روایت میں ہے (أستحیی من ملائکۃ اللہ)

وقال احمد بن صالح عن ابن وھب أتی ببدر قال ابن وھب یعنی طبقافیہ خضرات ولم یذکر اللیث وأبوصفوان عن یونس قصۃ القدر فلا أدری ھو من قول الزھری أو من الحدیث۔

مراد یہ ہے کہ أحمد بن صالح نے بھی مذکورہ سند کے ساتھ ابن وھب سے یہ روایت کی ہے مگر بجائے (قدر) کے (بدر) کا لفظ ذکر کیا ہے۔ اس روایت کو امام بخاری (الاعتصام) میں لائے ہیں اس میں ابن وھب کی تشریح بھی ذکر کی ہے کہ آپ کے پاس ایک طبق لایا گیا جس میں خضروات تھیں۔ أبو داؤد نے بھی انہی کے واسطہ سے یہی لفظ ذکر کیا ہے۔ جبکہ مسلم نے أبو الطاہر اور حرملہ (کلاھما عن ابن وھب) کے حوالہ سے اسی روایت میں (قدر) ذکر کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ میرے نزدیک (قدر) والی روایت راجح و أصح ہے کیونکہ أبو ایوب اور أم ایوب کی روایت میں طعام کا ذکر ہے جس کی مناسبت سے (قدر) کا لفظ ہی موزوں ہے۔ ظاہر یہ ہوتا ہے آنحضرت لہسن کھانا ہر صورت، کچا ہو یا پکا ہوا، مکروہ سمجھتے تھے اور اس کی وجہ بھی بیان کر دی۔ جبکہ عام لوگوں کے لئے یہ حکم ہے کہ کچا کھانے کی صورت میں اس کی بو ختم ہونے تک مسجد نہ آئیں۔ ابن خزیمہ نے أبو ایوب کی روایت پر یہ باب قائم کیا ہے (ذکر ماخص اللہ نبیہ بہ من ترک أکل الثوم و نحوہ مطبوخاً) طبق کو گول ہونے کی بناء پر (بدر) یعنی ماہ کامل کا نام دیا گیا ہے۔ (ولم یذکر اللیث وأبو صفوان الخ) لیث کی روایت کو ذہلی نے الزھریات میں جبکہ أبو صفوان کی روایت بخاری نے (الأطعمۃ) میں موصول کی ہے (فلا أدری الخ) یہ کلام بخاری ہے نہ کہ احمد بن صالح یا ان سے اوپر کسی راوی کا، جیسا کہ بعض کو وہم ہوا۔ یعنی انہوں نے یونس سے اس حدیث کی روایت کی ہے مگر قدر کا قصہ بیان نہیں کیا اس پر بخاری تبصرہ کرتے ہیں کہ مجھے علم نہیں کہ یہ زہری کا ادراج ہے یا حدیث کا ہی حصہ ہے۔

حدثنا أبو معمر قال حدثنا عبدالوارث عن عبدالعزیز قال:سأل رجل أنسا: ماسمعت نبی اللہ ﷺ یقول فی الثوم ؟ فقال: قال النبی ﷺ: من أکل من ھذہ الشجرۃ فلا یقربنا۔ أو لا یصلین معنا۔

سائل کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔ اس میں مساجد کا ذکر نہیں ہے لہٰذا عمومی طور پر وہ تمام جگہیں مراد ہوں گی جہاں لوگ جمع ہوتے ہیں۔ مثلاً عید گاہ، جنازہ گاہ یا کوئی اور جگہ جہاں لوگوں کا اجتماع ہو۔ اس کی تائید ایک روایت میں مذکور (فلیقعد فی بیتہ) کے لفظ سے بھی ہوتی ہے۔ زیادہ ظاہر یہی ہے کہ چونکہ نہی کی علت (أذی الملائکۃ) مذکور ہے لہٰذا مساجد ہی مراد ہیں۔ اس کی تائید مسلم کی حدیث أبی سعید سے بھی ہوتی ہے جس میں ہے (فلا یقربنا فی المسجد) بعض نے اس سے استدلال کرتے ہوئے اس کے آکل کے لئے ترکِ جماعت کے اعذار میں شمار کیا ہے مگر اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ اسلوبِ زجر ہے، اصل مقصد لوگوں میں یہ شعور پیدا کرنا ہے کہ اس حالت میں مسجد آ کر فرشتوں اور نمازیوں کی تکلیف کا سبب نہ بنیں یہ ان کے لئے جماعت کے ترک کا عذر یا رخصت نہیں۔ خطابی کہتے ہیں کہ یہ دراصل اس کے لئے جماعت کے ثواب کی محرومی کی شکل میں سزا ہے۔ بعض اہل ظاہر نے اس سے ان اشیاء کی حرمت ثابت کی ہے جو صحیح نہیں۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا آنجناب صلعم کے لئے حرام تھیں یا حلال، آپ کا ابن خزیمہ کی روایت میں (ولیس بمحرم) کا لفظ استعمال کرنا یہ ظاہر کرتا ہے کہ آپ کے لئے بھی حلال تھیں مگر فرشتوں کی حاضری اور ان سے گفتگو کے سبب انہیں کھانا پسند نہ فرماتے تھے (اسی لئے أکرہ کا لفظ استعمال فرمایا ہے) اسے (الأطعمۃ) میں بھی لائے ہیں، مسلم نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کی ہے۔

باب وضوءِ الصبیان

ومتی یجب علیھم الغسل والطُّھور وحضورِ ھم الجماعۃَ والعیدینِ والجنائزَ وصفوفِھم

ایک نسخہ میں غسل کی غین پر ضمہ ہے، اس کے بعد طہور کا لفظ (عطف العام علی الخاص) ہے (حضورھم) وضوء پر معطوف ہونے کے سبب مجرور ہے۔ ابن المنیر کہتے ہیں کہ اس ترجمہ میں ان سارے امور کا کوئی حکم، ندب یا وجوب کی صورت میں ذکر نہیں کیا کیونکہ اگر استحباب کا حکم بیان کرتے تو اس کا تقاضہ ہوتا کہ صبی کی نماز بغیر وضوء بھی ہو سکتی ہے جو ظاہر ہے صحیح نہیں اور اگر وجوب کا حکم ذکر کرتے تو اس کا تقاضہ ہوتا کہ اس کے ترک پر ان کا معاقبہ ہوگا لہٰذا عمومی عبارت لائے ہیں غسل (شرعی) کا ذکر نہیں کیا کیونکہ صبی پر اس کا واجب ہونا نادر و شاذ ہے (یعنی بالغ ہوگا تو محتلم ہوگا) البتہ وضوء کا معاملہ اس سے مختلف ہے وجوبِ غسل کے وقت کا بھی ترجمہ میں ذکر کیا ہے اور جو حدیث میں ہے۔ (علموا الصبی صلاۃ ابن سبع واضربوا علیھا ابن عشر) اسے ابن خزیمہ اور حاکم نے (عبدالملک بن الربیع بن سبرۃ عن أبیہ عن جدہ) کے حوالہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے چنانچہ اس میں وجوبِ وضوء کے وقت کی تعیین ہو جاتی ہے کیونکہ صحتِ نماز کا دارومدار وضوء پر ہے۔

اس سے بعض اھل علم بچے (غیر بالغ) پر بھی نماز کو واجب قرار دیتے ہیں کہ اس کے ترک کی صورت میں مارنے کا حکم ہے احمد کا ایک روایت کے مطابق یہی موقف ہے شافعی کا رجحان بھی بقول بندنیجی یہی لگتا ہے لیکن جمہور کا موقف یہ ہے کہ بچے پر نماز واجب نہیں ہے اور اس حدیث میں مارنے کا حکم اس کی تربیت اور تدریب کے لئے ہے۔ بیہقی نے تو اس حدیث کو (رفع القلم عن الصبی) سے منسوخ قرار دیا ہے کیونکہ کوئی حکم رفع تبھی ہوگا جب پہلے وہ مقدر ہو۔ کتاب النکاح میں اس پر مزید بحث ہوگی۔ اس باب

کے تحت سات احادیث درج کی ہیں پہلی ابن عباس کی ہے اس کی مناسبت یہ ہے کہ ابن عباس نے ان کے ساتھ نماز پڑھی اور یہ ان کی بلوغت سے قبل کا واقعہ ہے۔ دوسری روایت اُبو سعید کی ہے جمعہ کے دن محتلم پر غسل واجب ہونے کے بارہ میں۔ گویا اس کا مفہوم یہ ہوا کہ جمعہ کا غسل غیر محتلم پر واجب نہیں ہے۔ تیسری حدیث ابن عباس کے اپنی خالہ کے گھر رات گذارنے کے بارے میں ہے اس میں ان کے وضوء اور نماز کا ذکر محلِ ترجمہ ہے یہ کتاب الطہارۃ میں گذر چکی ہے بقیہ مباحث کتاب الوتر میں آئیں گے۔ چوتھی حدیثِ انس ہے اس میں یتیم کے آنحضرت کے پیچھے نماز پڑھنے کا ذکر ہے اس کی مطابقت بھی (یتیم) کے لفظ سے ہے کیونکہ اس کا اطلاق صبی (غیر بالغ) پر ہی ہوتا ہے۔ پانچویں حدیث ابن عباس کی ہے جس میں ان کے منیٰ میں صف کے ایک حصہ کے سامنے سے گذر کر جماعت میں شامل ہونے کا ذکر ہے اس میں یہ ذکر کیا کہ بلوغت کے قریب تھے، ابھی بالغ نہ ہوئے تھے یہی محلِ ترجمہ ہے۔(أبواب سترۃ المصلی) میں اس کے مباحث گذر چکے ہیں۔ چھٹی روایت حضرت عائشہ کی تأخیرِ عشاء کے بارہ میں ہے حتی کہ حضرت عمر نے کہا (نام النساء والصبیان) یہی محل ترجمہ ہے، ابن رشید کہتے ہیں کہ بخاری اس سے یہ سمجھے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ عورتیں اور بچے تاب انتظار نہ لا کر مسجد میں سو گئے۔ اگرچہ حدیث میں اس کی صراحت نہیں ہے ممکن ہے ان کی مراد ان عورتوں اور بچوں سے ہو جو گھروں میں سو گئے۔ لیکن چونکہ عورتیں بھی مسجد میں آ کر شامل جماعت ہوتی تھیں اور بعض کے ساتھ ان کے بچے بھی ہوتے تھے جیسا کہ اگلے باب میں اُبو قتادہ کی روایت آئے گی کہ آنجناب نے فرمایا (فأسمع بکاء الصبی) لہٰذا امام بخاری کا اخذ کردہ مفہوم بھی قائم ہے۔ بقیہ مباحث (أبواب المواقیت) میں گذر چکے ہیں۔ ساتویں اور آخری روایت ابن عباس سے ہے جس میں ان کے آنحضرت کے ساتھ نمازِ عید کی حاضری کا ذکر ہے یہ بھی صراحت کی کہ وہ ابھی صغیر السن تھے اس پر مزید بحث (کتاب العیدین) میں ہوگی۔ ترجمہ میں ذکر کردہ لفظ (وصفوفھم) میں یہ اشکال ہے کہ اس کا بظاہر تقاضہ ہے کہ بچوں کی علیحدہ صفیں ہوتی تھیں مگر باب کی ان احادیث میں اس کا کوئی ثبوت نہیں اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد بچوں کا مردوں کے ساتھ صفوں میں وقوف ہے نہ کہ ان کی الگ صفیں مراد ہیں۔ اس سے ایک اور فقہی مسئلہ زیرِ بحث آتا ہے کہ اگر کسی بالغ کے ساتھ بچہ کھڑا ہو گیا تو یہ اس کی صف شمار ہو گی اور تنہا کی نماز باطل یا مکروہ قرار دینے والوں کے نزدیک وہ اس سے سالم رہے گا یا نہیں؟ حضرت انس کی ذکرِ یتیم والی حدیث سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ صف متصور ہو گی، حنابلہ اس کو صف شمار نہیں کرتے امام احمد سے منقول ہے کہ نفل میں صف شمار کرتے ہیں فرض میں نہیں۔

حدثنا ابن المثنی قال حدثنی غندرقال: حدثنا شعبة قال سمعت سلیمان الشیبانی قال: سمعت الشعبی قال: أخبرنی مَن مَرّمع النبی ﷺ علی قبر منبوذ فأمّھم وصَفّوا علیه۔ فقلت: یا أباعمرو من حدثك ؟ فقال: ابن عباس۔

عامر شعبی سے روایت ہے جو کسی صحابی کا نام ذکر نہیں کر رہے اور ایسا کرنا سند کے لئے عیب وقدح کا سبب نہیں ہے مگر اس کے باوجود حدیث کے آخر میں ابن عباس کا ذکر ہے اور یہی محل ترجمہ ہے کیونکہ وہ ابھی نابالغ تھے۔(وصفوا علیه) نماز جنازہ مراد ہے (فقلت) شیبانی نے شعبی سے کہا، اس مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے (الجنائز) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا علی بن عبدالله قال: حدثنا سفیان قال: حدثنی صفوان بن سلیم عن عطاء بن یسار عن أبی سعید الخدری عن النبی ﷺ قال: الغسل یوم الجمعة واجب

علی کل محتلم۔
سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ اسے مسلم نے (الصلاۃ اور الشهادات) ابوداؤد نے (الطهارۃ) نسائی اور ابن ماجۃ نے (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا علی بن عبدالله قال أخبرنا سفیان عن عمرو قال أخبرنی كريب عن ابن عباس رضی الله عنهما قال بت عند خالتی میمونة ليلة فقام النبی ﷺ فلما كان فی بعض الليل قام رسول الله ﷺ فتوضأ من شن معلق وضوءا خفيفا يخففه عمرو ويقلله جدا ثم قام يصلی فقمت فتوضأت نحوا مما توضأ ثم جئت فقمت عن يساره فحولنی فجعلنی عن يمينه ثم صلی ما شاء الله ثم اضطجع فنام حتی نفخ فأتاه المنادی يؤذنه بالصلاة فقام معه إلی الصلاة فصلی ولم يتوضأ قلنا لعمرو إن ناسا يقولون إن النبی ﷺ تنام عينه ولا ينام قلبه قال عمرو سمعت عبيد بن عمير يقول إن رؤيا الأنبياء وحی ثم قرأ ﴿إنی أری فی المنام أنی أذبحك﴾
اس میں بھی ابن عیینہ ہیں جو عمرو بن دینار سے راوی ہیں۔

حدثنا إسماعيل قال حدثنی مالك عن اسحاق بن عبدالله بن أبی طلحة عن أنس بن مالك أن جدته مليكة دعت رسول الله ﷺ لطعام صنعته، فأكل منه فقال: قوموا فلأصلی بكم۔ فقمت إلی حصير لنا قد اسودّ من طول مالبث، فنضحته بماء، فقام رسول الله ﷺ واليتيم والعجوز من ورائنا، فصلی بنا ركعتين۔
(جدته مليكة) ضمیر کا مرجع اسحاق ہیں کیونکہ ملیکہ حضرت انس کی والدہ ہیں۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة عن ابن عباس رضی الله عنهما أنه قال أقبلت راكبا علی حمار أتان وأنا يومئذ قد ناهزت الاحتلام ورسول الله ﷺ يصلی بالناس بمنی إلی غير جدار فمررت بين يدی بعض الصف فنزلت وأرسلت الأتان ترتع ودخلت فی الصف فلم ينكر ذلك علی أحد۔
اس میں وضوء، نماز اور صف کا ذکر آ گیا۔ کیونکہ وضوء کے بغیر تو نماز نہیں ہوتی اور صف میں داخل ہونے کا مقصد نماز پڑھنا ہی تھا۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهری قال: أخبرنی عروة بن الزبير أن عائشة قالت: أعتم النبی ﷺ وقال عياش حدثنا عبدالأعلی حدثنا معمر عن الزهری عن عروة بن الزبير عن عائشة رضی الله عنها قالت: أعتم رسول الله ﷺ فی العشاء حتی ناداه عمر: قد نام النساء والصبيان۔ فخرج رسول الله ﷺ فقال إنه

لیس أحد من أهل الأرض یصلی هذه الصلاة غیرُکم۔ ولم یکن أحد یومئذ یصلی غیرَ أهل المدینة۔

شیخ بخاری أبوالیمان حکم بن نافع ہیں۔

حدثنا عمرو بن علی قال حدثنا یحیی قال حدثنا سفیان حدثنی عبدالرحمن بن عابس سمعت ابن عباس رضی الله عنهما قال له رجل شهدت الخروج مع رسول الله ﷺ ؟قال نعم ولو لامکانی منه ما شهدته یعنی من صغره أتی العَلم الذی عند دار کثیر بن الصلت ثم خطب ثم أتی النساء فوعظهن وأمر هن أن یتصدقن فجعلت المرأة تُهوی بیدها إلی حلقها تُلقی فی ثوب بلا ل ثم أتی هو وبلال البیت۔

یحیٰی سے مراد القطان ہیں اور سفیان ثوری۔ اس میں ابن عباس کے صغیر السن ہونے کی صراحت بھی ہے۔ الخروج سے مراد عید گاہ کی طرف نکلنا ہے۔ کتاب العیدین میں بھی اسے ذکر کیا ہے وہیں اس پر تفصیلی بحث ہوگی (العلم) سے مراد ٹیلہ جو دارِ کثیر کے پاس ہو گا۔ اس کو ابوداؤد اور نسائی نے (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب خروج النساء إلی المساجد باللیل والغَلس

غلس سے مراد فجر کا وقت ہے۔

حدثنا أبو الیمان قال: أخبرناشعیب عن الزهری قال: أخبرنی عروة بن الزبیر عن عائشة قالت:أعتم رسول الله ﷺ بالعتمة حتی ناداه عمر۔ نام النساء والصبیان، فخرج النبی ﷺ فقال: ماینتظر ها أحد غیرکم من أهل الأرض ولایصلیٰ یومئذ إلا بالمدینة وکانوا یصلون العتمة فیمابین أن یغیب الشفق إلی ثلث اللیل الأول

سابقہ باب کی اسی سند کے ساتھ حدیثِ عائشہ لائے ہیں جس میں نمازِ عشاء کے وقت عورتوں کے مسجد کی طرف نکلنے کا ذکر ہے یہی ترجمہ کے پہلے جزو کے ساتھ مطابقت ہے۔(فیما بین أن یغیب الشفق الخ) الأول کا لفظ ثلث کی صفت ہے بین کا لفظ اصلا متعدد کی طرف مضاف ہوتا ہے جبکہ یہاں ایک چیز کی طرف مضاف ہے مقتضی ظاہر کے مطابق (بین أن یغیب الشفق وثلث اللیل) ہونا چاہیے تھا۔ ایک جواب یہ ہے کہ مضاف الیہ جس میں تعدد کا مفہوم ہو، مقدر ہے (أی فیما بین أزمنة الغیبوبة الی الثلث)

عورتوں کا جماعت کو حاضر ہونا مندوب ہے یا مباح؟ اس بارے میں متعدد اقوال ہیں، محمد بن جریر طبری کے نزدیک فقط مباح ہے یعنی مستحب یا واجب نہیں۔ بعض نے جوان اور بوڑھیوں کا فرق کیا ہے۔ (یعنی بوڑھیوں کو اجازت دی ہے) بعض کے نزدیک جوان اگر باپردہ، غیر متزینہ اور غیر متعطرہ ہے تو جا سکتی ہے کیونکہ فتنہ کا خطرہ نہیں۔ خصوصا رات کو تو پتہ بھی نہیں چلے گا کہ جوان ہے یا بوڑھی۔ ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ میں جمعہ کے لئے عورتوں کا نکلنا مکروہ سمجھتا ہوں۔ اور عشاء اور فجر کے لئے بوڑھیوں کو جانے کی رخصت دیتا ہوں باقی

نمازوں کے لئے نہیں۔ اُبو یوسف بوڑھیوں کے تمام نمازوں کے لئے جانے میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتے۔ جبکہ دونوں کے ہاں جوان خواتین کا جانا مکروہ ہے۔ علامہ انور اس بارے میں لکھتے ہیں کہ شرع کی مرضی یہ معلوم ہوتی ہے کہ عورتیں مساجد نہ آئیں مگر صراحۃ یہ بات نہیں کہی گئی کچھ اشارات ہیں جس سے مذکورہ بات مستنبط ہو سکتی ہے مثلاً آپ کا یہ فرمان کہ (خیر صفوف الرجال أولها وشرها آخرها وخیر صفوف النساء آخرها و شرها أولها)۔ اسی طرح ابوداؤد میں حضرت عائشہ کا یہ قول کہ لو أدرك رسول الله ما أحدث النساء لمنعهن المساجد۔

حدثنا عبید الله بن موسى عن حنظلة عن سالم بن عبدالله عن ابن عمرؓ عن النبي ﷺ قال: إذا استأذنكم نساء كم بالليل إلى المسجد فأذنوا لهن تابعه شعبة عن الأعمش عن مجاهد عن ابن عمرعن النبي ﷺ۔

حنظلہ سے مراد ابن سفیان جمحی مکی ہیں۔ بیہقی نے اس حکم کو استحباب پر محمول کیا ہے۔ رات کے ساتھ مقید کیا ہے کیونکہ دن کی نسبت رات ان کے پردہ کے لئے زیادہ موزوں ہے حنظلہ سے روایت کرنے والوں کی اکثریت نے (بالليل) کا لفظ ذکر نہیں کیا مسلم وغیرہ میں اس کے بغیر ہے (زهري عن سالم) کی اسی روایت میں بھی یہ اختلاف موجود ہے بعض نے اس کے ساتھ اور بعض نے اس لفظ کے بغیر روایت کی ہے۔ چنانچہ دو باب بعد بخاری نے بواسطہ معمر، مسلم نے بواسطہ یونس بن زید، احمد نے بواسطہ عقیل اور السراج نے بواسطہ اُوزاعی، سب نے زھری سے اس کے بغیر روایت کیا ہے۔ اُبوعوانۃ نے اپنی صحیح میں (بطريق يونس بن عبدالأعلى عن سفيان بن عيينة عن الزهري) روایت کیا ہے اور حدیث کے آخر میں (یعنی باللیل) کا جملہ ذکر کیا ہے۔ ابن خزیمہ (عبدالجبار بن العلاء) سے نقل کرتے ہیں کہ اس جملہ کے قائل سفیان ہیں۔ ابن خزیمہ کی روایت بحوالہ (سعيد بن عبدالرحمن عن ابن عيينة) میں ہے (قال قال نافع بالليل) گویا نافع سے اس لفظ کی روایت کی ہے۔ ان کی ایک اور روایت بحوالہ (يحي بن حكيم عن ابن عيينة) میں ہے (قال جاء نا رجل فحدثنا عن نافع قال انما هو بالليل) عبدالرزاق نے ابن عیینہ سے نقل کرتے ہوئے اس آدمی کا نام بھی ذکر کیا ہے زھری سے روایت ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں (قال ابن عيينة و حدثنا عبدالغفار يعني ابن قاسم أنه سمع أبا جعفر يعني الباقر يخبر بمثل هذا عن ابن عمر قال فقال له نافع سولى ابن عمر انما ذلك بالليل) گویا جن روایات میں یہ لفظ موجود نہیں ہے ان کے اس اطلاق کو دوسری روایات میں موجود لفظ (باللیل) سے مقید کیا جائے گا اور یہ امر مخفی نہیں ہے کہ یہ اجازت صرف اسی صورت میں ہوگی جب فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔ نووی اس سے استدلال کرتے ہیں کہ عورت اپنے گھر سے صرف اپنے خاوند کی اجازت سے باہر نکل سکتی ہے۔ یہ بھی اشارہ ملتا ہے کہ نماز کیلئے یہ نکلنا غیر واجب ہے کیونکہ اگر واجب ہوتا تو اجازت لینے کا ذکر نہ ہوتا جیسا کہ علماء کے اقوال ذکر ہوئے ہیں۔ (تابعه شعبة الخ) ہ کا مرجع عبید اللہ بن موسیٰ ہیں۔ متابعت کی یہ روایت مسند احمد میں بحوالہ محمد بن جعفر موصول ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا عثمان بن عمر أخبرنا يونس عن الزهري قال: حدثتني هند بنت الحارث أن أم سلمة زوج النبي ﷺ أخبرتها أن النساء في عهد رسول الله ﷺ كن إذا سلمن من المكتوبة قمن وثبت رسول الله ﷺ ومن صلى

من الرجال ماشاء الله۔ فإذا قام رسول الله ﷺ قام الرجال۔

کریمہ کے نسخہ میں یہاں (باب انتظار الناس قیام الامام العالم) کا اضافہ ہے۔ بہرحال سابقہ باب کے ساتھ تعلق بھی موجود ہے کہ یہاں اور مابعد کی روایات میں عورتوں کے مسجد میں آنے کا اور جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنے کا ذکر موجود ہے اور بغیر رات یا دن کی قید کے ہے۔ ام سلمہ کی اس حدیث میں ذکر ہے کہ فرض کے فورا بعد عورتیں چلی جاتی تھیں (یعنی نوافل گھر جا کر ادا کرتی تھیں) جبکہ مرد عموما آنجناب کی موجودگی تک بیٹھے رہتے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك ح و حدثنا عبدالله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبدالرحمن عن عائشة قالت إن كان رسول الله ﷺ ليصلي الصبح فينصرف النساء متلفعات بمروطهن مايُعرَفن من الغلس۔

المواقیت میں اس پر بحث گذر چکی ہے۔ الغلس کا لفظ اس میں مذکور ہے جو محلِ ترجمہ ہے۔

حدثنا محمد بن مسكين قال حدثنا بشر أخبرنا الأوزاعي حدثني يحيى بن أبي كثير عن عبدالله بن أبي قتادة الأنصاري عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ إني لأقوم إلى الصلاة وأناأريد أن أطول فيها فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي كراهيةَ أن أشق على أمه۔

أبوب الامامۃ میں اس پر بحث گذر چکی ہے۔ اس روایت میں اگرچہ عورتوں کے جماعت کے لئے نکلنے کی کوئی شرط یا قید نہیں مگر فقہاء نے چند شروط عائد کی ہیں مثلا کہ وہ خوشبو نہ لگائیں۔ بعض روایات میں (وليخرجن تفلات) کا لفظ آیا ہے۔ اس کا معنی ہے (غير متطيبات) یہ ابوداؤد وابن خزیمہ میں ابوھریرہ سے، ابن حبان میں زید بن خالد سے مروی ہے۔ مسلم میں زینب امرأۃ ابن مسعود سے روایت کہ (إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمسن طيبا) خوشبو پر قیاس کرتے ہوئے ہر وہ چیز یا زیب و زینت کا کوئی انداز جو باعثِ فتنہ بن سکتا ہو، ان کے لئے منع ہوگا۔ ابن عمر کی اس حدیث کے بعض طرق میں یہ بھی مذکور ہے کہ گھر میں رہ کر نماز پڑھنا ان کے لئے بنسبت مساجد کے، افضل ہے۔ ابوداؤد کی حبیب بن ابی ثابت عن ابن عمر کی روایت میں ہے (لا تمنعوا نساءكم المساجد و بيوتهن خير لهن) احمد اور طبرانی میں أم حمید الساعدیۃ سے بھی یہی مروی ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت: لوأدرك رسول الله ﷺ ماأحدث النساء لَمنعهن كما مُنعت نساء بني إسرائيل قلت لعمرة أوَمنعن قالت نعم۔

حدیث کے آخر میں ہے (قلت لعمرة الخ) یحی کے سوال کے جواب میں عمرہ کا یہ قول حضرت عائشہ کے حوالہ سے بھی محتمل ہے اور ان کے غیر سے بھی۔ مصنف عبدالرزاق میں بحوالہ (عروة عن عائشه) موقوفا نقل کیا ہے کہ بنی اسرائیل کی عورتیں مساجد میں حاضری کے دوران مردوں کو تانک جھانک کرتی تھیں تو اللہ نے سزا کے طور پر انہیں آنے سے منع فرما دیا اور ان پر حیض مسلط کیا، یہ اگرچہ موقوف ہے مگر حکما مرفوع ہے کیونکہ اس قسم کی بات رائے سے نہیں کہی جاسکتی۔ یہی مفہوم عبدالرزاق نے ابن مسعود سے بھی

بسند صحیح نقل کیا ہے۔ حضرت عائشہ کی کلام سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنے اس زمانہ میں عورتوں کو مسجد جانے سے منع کرنا مناسب خیال کرتی تھیں لیکن ظاہر ہے سب عورتیں تو باعثِ فساد یا فتنہ نہیں بنتیں لہٰذا سب کو روکنا تو صحیح نہیں اگر ایسی بات ہوتی تو رسول کریم کو بذریعہ وحی بعد کی خبر دے دی جاتی اور آپ بعد کی عورتوں کو منع فرما جاتے۔

باب صلاة النساء خلف الرجال

اس کے تحت ام سلمہ کی سابقہ روایت کہ سلام کے فورا بعد عورتیں چلی جاتیں، ذکر کی ہے مناسبت یہ بنتی ہے کہ اگر ان کی صفیں مردوں سے آگے ہوتیں تو یہ جانا ممکن نہ ہوتا یا اگر جاتیں تو مردوں کی گردنیں پھلانگنے کا ذکر ہوتا۔ لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ عورتوں کی صفیں مردوں کی صفوں سے پیچھے ہوتی تھیں۔ دوسری حدیث حضرت انس کی یتیم کے ذکر والی ہے جو قبل ازیں گذر چکی ہے اس میں بھی (وأم سليم خلفنا) سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے۔

حدثنا يحي بن قَزَعة قال: حدثنا إبراهيم بن سعد عن الزهري عن هند بنت الحارث عن أم سلمةؓ قالت: كان رسول الله ﷺ إذا سلم قام النساء حين يقضي تسليمه، ويمكث هو في مقامه يسيرا قبل أن يقوم، قال نري، والله أعلم، أن ذلك كان لكي ينصرف النساء قبل أن يدركهن أحد من الرجال۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا ابن عيينة عن اسحاق عن أنسؓ قال: صلى النبي ﷺ في بيت أم سُليم، فقمت ويتيم خلفه، وأم سليم خلفنا

(فقمت و يتيم) یہ کوفی نحوی مذہب کی تائیدی دلیل ہے جن کے ہاں معطوف مرفوع متصل پر بغیر تاکید کے ذکر کے، عطف جائز ہے (جبکہ بصری مذہب کے مطابق فقمت انا و يتيم. ہونا چاہیے تھا)

باب سرعة انصراف النساء في الصبح و قلة مقامهن في المسجد

ترجمہ میں صبح کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر زیادہ دیر ٹھہریں گی تو روشنی پھیلتی جائے گی لہٰذا ان کے لئے فجر کی نماز کے بعد جلدی واپس چلے جانا مناسب ہے بخلاف عشاء کے کہ، اس کے بعد زیادہ دیر قیام بے پردگی وغیرہ کا خطرہ نہیں (ہر زمانہ کی اپنی مصلحتیں ہوتی ہیں، ابتدائے اسلام میں چادریں اور اوڑھنیاں ناکافی ہونے کے سبب اندھیرا عورتوں کے لیے زیادہ بہتر سمجھا جاتا تھا جبکہ روشنی میں بے پردگی کا اندیشہ تھا آج کل کے حالات میں معاملہ اس کے برعکس ہوگا دن کی روشنی کی نسبت رات کا اندھیرا عورتوں کے ضرر رسا ں ہے)

حدثنا يحي بن موسى حدثنا سعيد بن منصور حدثنافُليح عن عبدالرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشةؓ أن رسول الله ﷺ كان يصلي الصبح بغلس فينصرفن نساءُ المؤمنين لايعرفن من الغلس أو لايَعرف بعضهن بعضا۔

سعید بن منصور بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں مگر کئی مرتبہ ان سے روایت کرتے ہوئے واسطہ کا ذکر کرتے ہیں۔

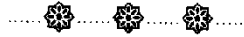
(فینصرفن) اور اس کے بعد ایک نسخہ کے مطابق (لا یعرفن بعضھن بعضا) لغت بنی الحارث کے مطابق ہے۔ ایک سابقہ روایت میں اسی طرح (یتعاقبون فیکم الملائکۃ) گذرا ہے (کتب نحو میں یہ لغت اکلونی البراغیث کے نام سے بھی مشہور ہے)۔ (المواقیت) میں اس پر بحث گذر چکی ہے۔

باب استئذان المرأة زوجها بالخروج إلى المسجد

اس کے تحت سابقہ حدیث ابن عمر ہی سند کے ساتھ لائے ہیں اس میں مسجد کی تقیید نہیں مگر اسماعیلی نے اسی سند کے ساتھ یہی روایت مسجد کے ذکر کے ساتھ نقل کی ہے اسی طرح احمد نے (عبدالأعلی عن معمر) کے حوالہ سے مسجد کا لفظ ذکر کیا ہے۔ اس پر بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا يزيد بن زُريع عن معمر عن الزهری عن سالم بن عبدالله عن أبيه عن النبی ﷺ إذا استأذنت امرأة أحدكم فلا يمنعها۔

خاتمه

(ابواب صفة الصلاة) (۱۸۰) احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (۳۸) معلق ہیں اور باقی موصول۔ مکرر اس میں اور سابقہ ابواب میں (۱۰۵) احادیث ہیں۔ باقی (۷۵) پہلی دفعہ شاملِ صحیح ہوئی ہیں ان میں (۳) معلق، باقی موصول ہیں۔ سوائے (۱۳) احادیث کے باقی تمام مسلم میں بھی ہیں۔ اس میں صحابہ وغیرھم کے (۱۶) آثار بھی ہیں۔ تین موصول اور باقی معلق ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الجمعة

جمعہ مشہور قول کے مطابق میم کی پیش کے ساتھ ہے ساکن بھی بعض علمائے لغت سے منقول ہے۔ اس میں نماز جمعہ کے احکام ذکر ہوں گے جاہلیت میں یہ دن (عروبہ) کے نام سے موسوم تھا۔ جمعہ کی وجہ تسمیہ میں متعدد اقوال ہیں۔ ابن عباس سے ضعیف سند کے ساتھ منقول ہے کہ اس دن کمال الخلائق جمع کیا لہٰذا یہ نام پڑا ایک قول ہے کہ خلقِ آدم اس میں جمع ہوا۔ عبد بن حمید نے ابن سیرین سے نقل کیا ہے کہ اس دن انصار اسد بن زرارہ کے ساتھ جمع ہوئے انہوں نے نماز پڑھائی کچھ وعظ کی تو اس جمع ہونے کے سبب یوم الجمعہ کا نام دیا گیا جبکہ اس سے قبل یوم العروبہ کے نام سے معروف تھا۔ ابن ابی حاتم نے اسے موقوفا نقل کیا ہے۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ اس دن کعب بن لؤی لوگوں کو جمع کر کے وعظ کرتا تھا، حرم کی تعظیم کی تلقین کرتا اور آخری نبی کی آمد کے بارہ میں بتلاتا تھا اس وجہ سے یہ نام پڑا۔ اسے زبیر نے کتاب النسیب میں ابوسلمہ بن عبدالرحمن بن عوف کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔ بعض نے کعب کی جگہ قصی کا نام ذکر کیا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ نام اسلام کے بعد رائج ہوا ہے کہ اس دن لوگ جمع ہوتے، ذکر وعظ ہوتا اور نماز ادا کی جاتی۔ لہٰذا یوم الجمعہ کا نام معروف ہو گیا جاہلیت سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ لیکن ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ قول محل نظر ہے اہل لغت نے کہا ہے کہ عروبہ اس دن کا قدیمی نام ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زمانہ جاہلیت ہی میں الجمعہ کا نام رائج ہوا جیسا کہ ہفتہ کے باقی دنوں کے قدیمی نام متروک ہوئے اور ان کی جگہ موجودہ نام رائج ہوئے۔ قدیمی نام یہ تھے۔ اتوار کو اول کہتے پھر اھون، جبار، دبار، مؤنس، عروبہ اور ہفتہ کو شبار کہتے تھے۔ پھر ان کی جگہ موجودہ نام ظہور پذیر ہوئے اور یہ تبدیلی زمانہ جاہلیت ہی میں ہوئی۔

ابن قیم نے جمعہ کے دن کی ۳۲ خصوصیات ذکر کی ہیں۔ مثلا یہ کہ وہ یوم عید ہے۔ جمعہ کا دن خاص کر کے روزہ رکھنا جائز نہیں۔ الٓم السجدہ اور الدھر اس دن نماز فجر میں پڑھی جائے۔ غسل اور خوشبو اور مسواک کا استعمال۔ دھلے ہوئے عمدہ کپڑے پہننا۔ مسجد میں خوشبو کا اہتمام۔ جلدی جانا اور ذکر و نوافل میں مشغول ہونا۔ خطبہ خاموشی سے سننا۔ کہف کی تلاوت۔ عین زوال کے وقت نوافل ادا کرنے کی اجازت۔ جمعہ سے قبل سفر کی ممانعت۔ ہر قدم کے بدلہ میں ایک سال کے اجر کا بقیہ دنوں کی نسبت اضافہ۔ جہنم کا جمعہ کے دن نہ بھڑکایا جانا۔ اس میں ایک ایسی ساعت جس میں دعاء قبول ہوتی ہے۔ اس کا سید الایام ہونا وغیرہ وغیرہ بقول ابن حجر اور بھی کچھ خصوصیات ذکر کی ہیں جو محل نظر ہیں۔

باب فرض الجمعة لقول الله تعالى

﴿ إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ﴾ [الجمعة: ۹]

اس آیت سے جمعہ کی فرضیت پر امام بخاری سے قبل امام شافعی نے بھی استدلال کیا ہے اس امر میں اختلاف ہے کہ مکہ میں فرض ہوا یا مدینہ میں، اکثر کا مسلک ہے کہ مدینہ میں ہوا یہ آیت بھی مدنی ہے اس سے وجہ دلالت یہ ہے کہ اذان صرف فرائض کیلئے مشروع ہے لہٰذا اس کی فرضیت ثابت ہوئی اسی طرح بیع سے جمعہ کے وقت روکنا بھی اس کی فرضیت پر دلیل ہے اسی طرح اس آیت میں

جمعہ قطع کرنے پر توبیخ آئی ،اس سے بھی فرضیت کا ثبوت ہے۔حدیث سے محلِ استدلال (فرض) کے لفظ کا استعمال ہے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ جمعہ فرضِ عین ہے نہ کہ کفایہ۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ جمعہ کے بقیہ نمازوں سے ممتاز ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں البتہ اس کے وقوع کی شرائط میں ائمہ کے مابین اختلاف ہے امام ابوحنیفہ مصر وشہر کی شرط لگاتے ہیں جبکہ باقی اماموں کے ہاں تعداد پر منحصر ہے۔امام شافعی سے ۴۰ آدمیوں کا ہونا، احمد سے ۴۰ اور ۵۰ کا عدد، اور امام مالک سے ۳۰ آدمیوں کی موجودگی، شرط منقول ہے۔کہتے ہیں اگر کسی بستی میں ۳۰ سے کم آدمی ہیں تو کسی کے ہاں جمعہ واجب نہیں ہوگا جو مطلقا ہر جگہ بغیر کسی شرط جمعہ کا وجوب ثابت کرتے ہیں وہ اجماع کی مخالفت کرتے ہیں۔خطابی کے بقول شافعی کے ہاں جمعہ فرض کفایہ ہے۔انتہی۔

حدثنا أبو اليمان قال: حدثنا أبو الزناد أن عبدالرحمن بن هرمز الأعرجَ مولى ربيعة بن الحارث حدثه أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم فاختلفوا فيه، فهدانا الله له، فالناس لنا فيه تبعٌ: اليهود غدا، والنصارى بعد غد۔

یعنی زمانہ کے اعتبار سے آخرون اور منزلت وقدر کے لحاظ سے اُولون ہیں آخرت کی اولیت بھی مراد ہے کہ سب سے قبل اٹھائے جائیں گے۔سب سے پہلے حساب ہوگا، سب سے پہلے جنت میں داخل ہوں گے مسلم میں حضرت حذیفہ سے روایت مین (الأولون يوم القيامة) کا لفظ ہے۔بعض نے اس سے سبت اور اُحد والوں سے جمعہ کے دن کو اختیار کرنے کے لحاظ سے سبقیت مراد لی ہے کہ یہ دن ان سے پہلے ہے۔(ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم) اس سے مراد جمعہ کا دن ہے ان پر ان کی تعظیم فرض ہوئی ابن بطال کہتے ہیں کہ جمعہ کا روز بعینہ ان پر فرض نہ ہوا تھا کہ اس کی تعظیم کریں اور اس میں عبادت کریں کیونکہ فرض کردہ کو ترک کرنا کسی کے لئے جائز نہیں اس سے تو اس کا ایمان جاتا رہے گا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ ان پر ہفتہ کے سات دنوں میں سے ایک دن اس غرض کے لئے مقرر کر دیا گیا اور انہیں اختیار دیا گیا کہ کوئی سا دن اختیار و مقرر کر لیں یہود کی نگاہ انتخاب سبت پر پڑی اور نصاری کی اُحد پر، عیاض نے بھی یہی توجیہ پسند کی ہے اور کہا ہے اگر بعینہ فرض ہوا ہوتا تو (فاختلفوا) کی بجائے (فخالفوا) کا لفظ استعمال کرتے۔ شاہ صاحب بھی یہی توجیہ اختیار کرتے ہیں کہتے ہیں یہود کے سبت اختیار کرنے کی وجہ اس دن کی بابت ان کی یہ معلومات تھیں کہ اس دن اللہ تعالی نے تخلیق کی ابتداء کی تھی چنانچہ جب انہیں حکم ہوا کہ ایک دن خاص کر لیں تو یہی مقرر کیا اسی طرح نصاریٰ نے اپنے اختیار سے اتوار کا دن پسند کر لیا کہ اس دن اللہ تعالی نے خلق کی ابتداء کی تھی لہذا یہ تعظیم کا مستحق ہے۔امت محمدیہ کو اللہ تعالی نے جمعہ کے دن کی رہنمائی فرمائی تو انہیں اس کی بدولت وہ فضیلت حاصل ہوئی جس سے دوسرے محروم رہے۔اس محرومیت پر ان کی ملامت کرنا ایسے ہی ہے جیسے عورت کی بوجہ حیض اسکے نقصان دین پر ملامت ہے۔(حالانکہ یہ امر طبیعی ہے)۔

نووی کہتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جمعہ بعینہ فرض ہوا ہو مگر انہوں نے اجتہاد کر کے سبت کے دن کو اور اتوار کے دن کو اس سے بدل دیا اس کی تائید طبرانی کی مجاہد سے روایت سے ہوتی ہے (انما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه) کی تفسیر میں

کہتے ہیں کہ (أرادوا الجمعة فأخطأوا وأخذوا السبت مكانه) کہ جمعہ کا دن اختیار کرنا چاہا مگر غلطی سے اس کی جگہ ہفتہ کا دن مقرر کرلیا ابن أبی حاتم نے اسباط بن نصر کے طریق سے سدی سے روایت کی ہے کہ جمعہ بعینہ ان پر فرض ہوا تھا (فأبوا وقالو یا موسی ان الله لم يخلق يوم السبت شيئا فاجعله لنا)

(فهدانا الله له) یہ ہدایت بذریعہ نص بھی ہوسکتی ہے یا بذریعہ اجتہاد، دوسرے احتمال کی تائید محمد بن سیرین کے اثر سے ہوتی ہے جسے عبدالرزاق نے نقل کیا ہے کہ ہجرت سے قبل اہل مدینہ جمع ہوئے انصار نے باہم مشورہ کیا کہ یہود اور نصاری نے ہفتہ میں ایک دن اجتماعی عبادت کے لئے خاص کیا ہوا ہے ہمیں بھی کوئی دن اس غرض کے لئے مقرر کرنا چاہیے (فجعلوه يوم العروبة) عروبہ (جمعہ) کا دن مقرر کر کے اسعد بن زرارہ کے پاس جمع ہوئے انہوں نے با جماعت نماز پڑھائی اس کے بعد اللہ تعالی نے (اذا نودی للصلاة الخ) آیت نازل کی۔ یہ روایت اگرچہ مرسل ہے مگر اس کی مؤید کعب بن مالک کی روایت ہے جسے احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے نقل کیا ہے کہ (كان أول من صلى بنا الجمعة قبل مقدم رسول اللهﷺ المدينة أسعد بن زرارة) یہ بھی محتمل ہے کہ آنحضرت پر مکہ میں اس کی فرضیت بذریعہ وحی ہوچکی ہو اور آپ نے انصار کو بتلا دیا ہو چونکہ مکہ میں اقامت جمعہ ممکن نہ تھا لہذا آپ کے حکم کے تحت انہوں نے مدینہ میں اس کو شروع کر دیا۔ علامہ انور کا موقف یہ ہے کہ جمعہ مکہ میں فرض ہوا مگر آنجناب کے لئے ہجرت سے قبل اس کا انعقاد ممکن نہ ہوسکا کہتے ہیں کہ ابن حجر نے التلخیص میں نقل کیا ہے کہ مکہ میں فرض ہوا تھا مگر اس کی سند ذکر نہیں کی میرے پاس یہ سند ہے مگر اس میں ایک راوی ساقط ہے۔ اجتماعی عبادت وکثرت ذکر ونوافل کے لئے جمعہ کے تقرر کی یہ حکمت بھی بیان کی گئی ہے کہ اس دن حضرت آدم کی تخلیق کی ہوئی اور انسان چونکہ (الا ليعبدون) عبادت کے لئے پیدا ہوا ہے لہذا اسی دن کو مقرر کر دیا گیا۔ (اليهود غدا الخ) غدا منصوب علی الظرفیت ہے اور متعلق بمحذوف ہے یعنی (يعظمون غدا) ابن مالک کی رائے میں مضاف محذوف ہے ای (تعبيد اليهود غدا)۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب فضل الغسل يوم الجمعة

وهل على الصبي شهود يوم الجمعة، أو على النساء ؟

ترجمہ میں حکم ذکر نہیں کیا کیونکہ غسل کے وجوب یا عدم وجوب میں اختلاف ہے۔ فضیلت غسل بلا اختلاف، روایات سے ثابت ہے لہذا اس لفظ کے ساتھ باب لائے ہیں۔ ترجمہ کے دوسرے جزء یعنی صبی پر جمعہ کی حاضری اسی طرح عورتوں پر، فرض ہے یا نہیں۔ جہاں تک بچوں کا تعلق ہے باب کی تیسری حدیث سے اس پر استدلال کیا ہے کیونکہ اس میں ہے کہ (على محتلم) اس سے ثابت ہوا کہ صبیان اس حکم سے نکل گئے جبکہ عورتوں کی بابت یہ احتمال ہے کہ تبعا وہ بھی اس حکم میں شامل ہوں مگر شاید امام بخاری نافع کی اس حدیث کے بعض طرق میں موجود اس تصریح کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ (لا جمعة على امرأة ولا صبي) عورت اور بچہ پر جمعہ نہیں، چونکہ یہ ان کی شرط پر نہیں لہذا ذکر نہیں کیا اگرچہ اس کی سند صحیح ہے۔ ابوداؤد میں یہ روایت بواسطہ طارق بن شہاب (عن النبي ﷺ) ہے لیکن ابوداؤد کہتے ہیں کہ طارق نے آنحضرت کو دیکھا مگر سنا نہیں۔ حاکم اسی روایت کو (من طريق طارق عن أبي موسى الأشعري) لائے ہیں۔

حدثنا عبدلله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضى الله

عنهما أن رسول الله ﷺ قال: إذا جاء أحد كم الجمعة فليغتسل۔

اس سے مراد یہ ہے کہ (إذا أراد أحد كم) مسلم کی (ليث عن نافع) کی روایت میں یہی لفظ ہیں، اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے (إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة) یعنی (إذا أردتم المناجاة) حضرت ابوھریرۃ سے لیث کی روایت کے ساتھ آمدہ حدیث میں ہے (من اغتسل يوم الجمعة ثم راح) گویا جمعہ کے لئے جانے سے پیشتر غسل کا ذکر ہے۔ لہٰذا بعض کا یہ کہنا کہ یہ غسل، یوم جمعہ کے لئے ہے نہ کہ نماز جمعہ کے لئے، فاسد ہے۔ نافع کی ابن عمر سے یہ روایت مشہور ہے۔ ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اس کے طرق کا تتبع کیا ہے انہوں نے ستر راویوں کے نام ذکر کئے ہیں جنہوں نے نافع سے اس کو لیا بقول ابن حجر میں نے باقی طرق کو تلاش کیا ہے مجھے ۱۲۰ رواۃ کے نام ملے ہیں جنہوں نے نافع سے روایت لی ابوعوانۃ کی (اسماعيل بن امية وقاسم بن أصبغ عن نافع) سے روایت میں اس کا پس منظر بھی مذکور ہے کہ لوگ اپنے کام کاج سے جمعہ کا وقت ہونے پر سیدھا مسجد چلے آتے (وعليهم ثياب متغيرة) اس امر کی آنحضرت سے شکایت کی گئی تو آپ نے فرمایا (من جاء منكم الجمعة فليغتسل) صخر بن جویریہ عن نافع کی روایت میں ہے کہ متعدد مرتبہ یہ فرمایا (كان اذا خطب الخ) عثمان بن واقد عن نافع کی روایت جو ابوعوانۃ، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے ذکر کی ہے کے لفظ ہیں (من اتى الجمعة من الرجال والنساء فليغسل ومن لم يأتها فليس عليه غسل) عثمان راوی کی نسبت بزار کہتے ہیں کہ مجھے ڈر ہے کہ انہوں نے اس متن میں کوئی وہم نہ کیا ہو (یعنی سیاق وسباق میں کوئی نسیان سرزد ہوا ہو، شاید ان کا اشارہ آخری جملہ کی طرف ہے کیونکہ جیسا کہ ذکر ہوا کہ جمعہ فرض عین ہے یا اس آخری جملہ کا تعلق عورتوں کے ساتھ ہے)۔

اس غسل کا تعلق نماز جمعہ سے متعلق ہونا ہی امام ابوحنیفہ، مالک اور شافعی کا مسلک ہے لہٰذا اگر جمعہ کے بعد غسل کیا تو وہ شمار نہ ہوگا۔ مالکیہ اور اوزاعی کے ہاں جمعہ کے لئے نکلنے سے ذرا پیشتر غسل کرے جبکہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر فجر کے بعد غسل کر لیا تو وہ غسلِ جمعہ ہی شمار ہوگا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ کہنا مناسب ہوگا کہ چونکہ غسل کا مقصد نمازیوں کو ناگوار بو سے محفوظ رکھنا اور تنظیف ہے اگر کسی کو خدشہ ہو کہ صبح سویرے غسل کر کے بعد میں پھر آلودہ ہو جائے گا تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ آخری وقت غسل کرے داؤد ظاہری کے نزدیک یہ غسل یوم جمعہ کے لئے ہے نہ کہ نماز کے لئے لہٰذا اگر غروب آفتاب سے ذرا قبل غسل کیا تو وہ بھی صحیح ہوگا۔ مگر یہ قول مستبعد ہے کیونکہ روایات میں صراحت سے ہے کہ اس غسل کا مقصد نمازیوں کو ناگوار بو سے محفوظ رکھنا ہے۔ ابن عبدالبر نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ بعد از جمعہ غسل شمار نہ ہوگا۔ ابن حزم نے دعوی کیا ہے کہ صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت کا یہی قول ہے۔ جمہور نے اس امر کو استحباب پر محمول کیا ہے اصول یہ ہے کہ صیغہ امر ہمیشہ محمول علی استحباب پر ہوگا۔ الا یہ کہ وجوب یا فرضیت پر محمول کرنے کا کوئی قرینہ مذکور ہو۔

حدثنا عبدالله بن محمد بن أسماء قال: أخبرنا جويرية عن مالك عن الزهرى عن سالم بن عبدالله بن عمر عن ابن عمر رضى الله عنهما أن عمر بن الخطاب بينما هو قائم في الخطبة يوم الجمعة إذ دخل رجل من المهاجرين الأولين من أصحاب النبى ﷺ، فناداه عمر: أية ساعة هذه ؟ قال: إنى شُغلت فلم أنقلب إلى أهلى حتى

سمعت التأذين، فلم أزد أن توضأت- فقال: والوضوء أيضا ؟ وقد علمت أن رسول الله ﷺ كان يأسر بالغسل-

شیخ بخاری اپنے چچا جویریہ بن اسماء سے روایت کر رہے ہیں (اذ جاء رجل) ابن وھب اور ابن قاسم نے مالک سے موطا میں روایت کرتے ہوئے ان کا نام بھی ذکر کیا ہے وہ حضرت عثمان تھے معمر نے زھری سے روایت میں بھی نام ذکر کیا ہے ابوھریرۃ نے بھی مسلم کی روایت میں حضرت عثمان کا نام ذکر کیا ہے۔(أية ساعة) استفہام انکار و توبیخ ہے۔(انی شغلت) عبدالرحمن ابن مہدی کی روایت میں ہے کہ بازار میں (بسلسلۂ تجارت) مشغول تھے۔(سمعت التأذين) آگے ایک روایت میں ذکر ہوگا کہ خطبہ شروع ہوتے وقت جو اذان (دوسری) ہوتی ہے وہ مراد ہے۔(فلم أزد علي أن توضأت) یعنی اذان سننے کے بعد کوئی اور کام نہیں کیا تمام کام کاج چھوڑا صرف وضوء کیا اور مسجد میں آ گیا۔ (والوضوء أيضا) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا بیان کردہ عذر قبول کیا مگر صرف وضوء پر اکتفاء کرنے پر اعتراض کر دیا یعنی اعتراض در اعتراض والی بات یہ ہوئی کہ ایک ذرا لیٹ ہوئے دوسرا غسل نہ کیا۔ الوضوء، نصب کے ساتھ روایت کیا گیا ہے۔قرطبی کی رائے میں بطور مبتدا مرفوع پڑھنا بھی جائز ہے۔خبر محذوف ہوگی۔ای (والوضوء أيضا يقتصر عليه) (كان يأمر) (جويرة عن نافع) کی روایت میں ہے (كنا نؤمر بالغسل)

اس حدیث سے منجملہ مسائل کے یہ بھی ثابت ہوا کہ خطیب دوران خطبہ موضوع سے ہٹ کر کسی معروف کا امر اور منکر کی نہی کر سکتا ہے۔اور ضرورت کے تحت کوئی مقتدی کلام کر سکتا ہے۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ عین جمعہ شروع ہونے تک بازار کھلا رہ سکتا ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ اذان سے قبل (یا اذان ختم ہونے سے قبل) مسجد داخل ہو جانا فضیلتِ مخصوصہ کے حصول کا باعث ہوگا۔ غسل کے عدم وجوب پر بھی استدلال کیا گیا ہے کہ حضرت عمر نے حضرت عثمان کو جمعہ چھوڑ کر واپس جانے اور غسل کر کے آنے کا حکم نہ دیا۔اس کو ترمذی نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن صفوان بن سُليم عن عطاء ابن يسار عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم

اس کے تمام رجال مدنی ہیں (غسل يوم الجمعة) یہ غسل کو یوم کے لئے نہ کہ نماز کے لئے، قرار دینے والوں کی دلیل ہے۔(واجب) اسی لفظ سے اس کی فرضیت پر استدلال کیا گیا ہے ابن المنذر نے ابوھریرہ اور عمار بن یاسر سے یہی نقل کیا ہے اہل ظاہر کا بھی یہی قول ہے امام احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے۔ابن حزم کے بقول حضرت عمر اور صحابہ کی ایک جماعت کا بھی یہی مسلک ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ کسی وجوب کی تصریح منقول نہیں احتمالی الفاظ ہی مذکور ہیں مثلاً قول سعد کہ (ما كنت أظن مسلما يدع غسل يوم الجمعة) یعنی میرا نہیں خیال کہ کوئی مسلمان غسل یومِ جمعہ چھوڑتا ہو۔ اشھب کہتے ہیں کہ مالک سے سوال ہوا تو کہا (حسن و ليس بواجب) بہرحال جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ مندوب ہے امام شافعی کا بھی یہی کہنا ہے کہ یہ واجب فی الاختیار ہے نہ کہ فی الحکم۔ دلیل کے طور پر حضرت عثمان کا سابقہ قصہ ذکر کرتے ہیں۔اسی تاویل کو اکثر علماء مثلاً ابن خزیمہ، طبری، طحاوی، ابن حبان اور ابن عبدالبر نے اختیار کیا ہے۔بعض کے ہاں غسل صحتِ نماز کے لئے شرط نہیں البتہ ایک مستقل حیثیت سے واجب ہے مگر اس کے

بغیر نماز صحیح ہوگی۔اس کا اصل مقصد نظافت اور ناگوار بو کو ختم کرنا ہے،جس سے حاضرین،فرشتوں اور انسانوں کو تکلیف ہو بعض حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی کو صفائی کی ضرورت ہے تو اس پر واجب ہے وگرنہ نہیں۔ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ اکثر اہل علم استحباب کے قائل اور اس واجب کے لفظ کو تاکید پر محمول کرتے ہیں جیسے کہا جائے (إکرامك عليّ واجب) پھر ایک حدیث بھی ہے (من توضأ یوم الجمعة فبها و نعمت ومن اغتسل فالغسل أفضل) (یعنی جو بروز جمعہ وضو کرے تو اچھی بات ہے مگر غسل کرنا افضل ہے)

ابن حجر کہتے ہیں کہ اس حدیث کا سب سے قوی ومشہور طریق (حسن بصری عن سمرة) ہے اصحاب سنن ثلاثہ اور ابن خزیمہ وابن حبان نے اس کی تخریج کی ہے اسی طرح اگلے باب کی حدیث أبی سعید ہے جس میں غسل کے لئے واجب کا لفظ استعمال ہوا ہے اور اس پر عطف کرتے ہوئے (وأن يستن وأن يمس طيبا) کے الفاظ بھی ہیں گویا تقدیر کلام یوں بنی (الغسل واجب والاستنان والطيب كذلك) یعنی غسل واجب ہے اسی طرح مسواک کرنا اور خوشبو لگانا بھی،کیونکہ معطوف،معطوف علیہ کے حکم میں شریک ہوتا ہے مگر مسواک اور خوشبو بالاتفاق واجب نہیں ہے اس سے ثابت ہوا کہ غسل بھی واجب نہیں ہے یہ توجیہ قرطبی نے ذکر کی ہے اور ان سے قبل طبری اور طحاوی نے بھی۔ابن عباس کی ایک حدیث ہے کہ غسل کے وجوب کی بابت سوال کیا گیا (أواجب هو فقال لا ولكنه أطهر) انہوں نے مزید کہا کہ غسل کا پس منظر یہ ہے کہ شروع میں اکثر لوگ صوف سے بنے ہوئے کپڑے پہنے ہوئے ہوتے تھے کام کاج کرتے ہوئے پسینہ آجاتا اسی حالت میں مسجد آتے جو کہ اس زمانہ میں تنگ تھی اس طرح دوسروں کیلئے زحمت و ناگواری کا سبب بنتے اس پر آنحضرت صلعم نے فرمایا تھا (أيها الناس اذا كان هذا اليوم فاغتسلوا)۔

ابن عباس کہتے ہیں، (ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع المسجد) اس کو ابو داؤد اور طحاوی نے نقل کیا ہے اور سند بھی حسن ہے۔ابن حجر کہتے ہیں،مگر ابن عباس کا عمل اس کے خلاف ثابت ہے،آگے ذکر ہوگا دوسرا یہ کہ غسل کرنے کا حکم صیغہ امر کے ساتھ ہے اور مرفوع ہے جبکہ عدم وجوب کا ذکر ابن عباس پر موقوف ہے کیونکہ وہ ان کا استنباط ہے اور محل نظر ہے کیونکہ زوال سبب سے زوال مسبب لازم نہیں۔جس طرح کہ طواف کرتے ہوئے رمل کے سلسلہ میں ہے۔لیکن اگر یہ استنباط تسلیم کرلیا جائے تو جس آدمی سے بوجہ کام کی مشغولیت،ناگوار بو آرہی ہو اس کے لئے غسل کے وجوب کا حکم ہوگا باقیوں کے لئے نہیں۔ ابن حبان نے غسل جمعہ کے عدم فرض کی ایک اور دلیل ذکر کی ہے کہ غسلِ جنابت،غسلِ جمعہ سے مستغنی کر دیتا ہے اگر یہ فرض ہوتا تو غسلِ جنابت اس کے لئے کافی نہ ہوتا کیونکہ طاؤس کی حدیث میں ہے کہ میں نے ابن عباس سے کہا (زعموا أن رسول الله ﷺ قال اغتسلوا يوم الجمعة واغسلوا رؤوسكم الا أن تكونوا جنبا) یعنی اگر کوئی جنبی نہیں تو فقط سر ہی دھو لے۔(گویا اصل مقصد گردوغبار یا پسینہ اور ناگوار بو کی صفائی ہے) حنفیہ میں سے قدوری نے (واجب علی) کا ترجمہ کیا ہے (ساقط عن) یعنی علی بمعنی عن مراد لیا ہے جبکہ واجب کا مفہوم لیا ہے کہ ساقط ہے۔گویا پہلے فرض تھا اب ساقط ہوگیا۔مگر شراح نے اس تاویل کو پسند نہیں کیا۔(ابن حجر کا رجحان غسل جمعہ کے وجوب کی طرف ہے)۔

باب الطيب للجمعة

اس کا حکم بھی ذکر نہیں کیا کیونکہ اس میں بھی وجوب یا عدم وجوب کا احتمال ہے۔

حدثنا علي قال: حدثنا حرميّ بن عُمارة قال: حدثنا شعبة عن أبي بكر بن المنكدر قال: حدثني عمرو بن سليم الأنصاري قال: أشهد على أبي سعيد قال: أشهد على رسول الله ﷺ قال: الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم، وأن يستن، وأن يمس طيبا إن وجد قال عمرو: أما الغسل فأشهد أنه واجب، وأما الاستنان والطيب فالله أعلم أواجب هو أم لا، ولكن هكذا في الحديث۔ قال أبو عبدالله: هو أخو محمد بن المنكدر، ولم يسمَّ أبو بكر هذا۔ رواه عنه بُكير بن الأشج وسعيد بن أبي هلال وعدّة۔ وكان محمد بن المنكدر يكنى بأبي بكر وأبي عبدالله۔

شیخ بخاری ابن المدینی ہیں، (أشهد على أبي سعيد) اس سے سماع کی صراحت مقصود ہے۔ ابن التین کے بقول تاکیدا یوں کہا ہے (شاید اس وجہ سے یہ لفظ استعمال کئے کہ ان کے شیخ حضرت ابوسعید نے بھی یہی لفظ استعمال کئے) بعض رواۃ نے عمرو اور ابو سعید کے درمیان ایک اور واسطہ ذکر کیا ہے۔ آگے بیان ہوگا (إن وجد) الطیب سے تعلق ہے۔ مسلم کی روایت کے الفاظ (ولومن طيب المرأة) سے ظاہر ہوتی ہے کیونکہ عورتوں کی خوشبو یعنی جس کا رنگ ظاہر ہو اور خوشبو مخفی ہو، مردوں کیلئے استعمال کرنا مکروہ ہے مگر جمعہ کے لئے اس کی اجازت ہے اگر مردوں والی خوشبو میسر نہ ہو (مس) کا لفظ اس لئے استعمال کیا ہے کہ خوشبو کی تھوڑی سی مقدار بھی امتثال امر کی خاطر استعمال کر سکتا ہے۔ (قال عمرو) یعنی ابن سلیم، سابقہ سند کے ساتھ ہی موصول ہے۔ ان کے اس قول سے ابن جوزی، ابن حجر وغیرھما کے اس موقف کی تقویت ہوتی ہے کہ معطوف کا معطوف علیہ کے حکم میں تمام وجوہ سے شریک ہونا لازمی نہیں ہے قدر مشترک ان تینوں امور کی تاکید ہے گویا غسل ان کی رائے میں واجب ہے جبکہ استنان اور طیب مستحب۔ ابن المنیر نے ایک توجیہ یہ بھی ذکر کی ہے کہ (وأن يستن الخ) کو بجائے معطوف کے جملہ مستانفہ قرار دیا جائے تقدیر کلام یوں ہوگی۔ (وأن يستن وأن يتطيب استحبابا)

(قال أبو عبدالله) یعنی امام بخاری، ایک راوی ابو بکر بن المنکدر کے بارے میں وضاحت کر رہے ہیں کہ وہ محمد ابن المنکدر کے بھائی ہیں اس کی ضرورت اس لئے آن پڑی کہ وہ محمد کی کنیت ابو بکر اور ابوعبداللہ ہے مگر وہ کنیت کی بجائے نام سے زیادہ مشہور ہیں، جبکہ ان کے بھائی کا کوئی اور نام نہیں ای (أبوبكر) سے مشہور ہیں وہ اور ان کے شیخ تابعی و مدنی ہیں۔ (روى عنه بكير الخ) شعبہ ان سے اس کی روایت میں منفرد نہیں بلکہ ان حضرات نے بھی روایت کی ہے بقول ابن حجر بکیر اور سعید کی روایت کی سند میں کچھ فرق ہے۔ بکیر نے شعبہ کی طرح جبکہ سعید نے عمرو اور ابوسعید کے درمیان ان کے بیٹے عبدالرحمن کا ذکر بھی کیا ہے۔ ان کی روایت مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں (بطريق عمرو بن الحارث، أن سعيد بن أبي هلال و بكير بن الأشج حدثاه عن أبي بكر بن المنكدر عن عمرو بن سليم عن عبدالرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه) سے ہے۔ آخر میں یہ بھی وضاحت کر دی کہ بکیر نے عبدالرحمن کا واسطہ ذکر نہیں کیا۔ احمد نے بھی (ابن لهيعة عن بكير) سے عبدالرحمن کے بغیر روایت کی ہے۔ ابن خزیمہ نے اپنے طریق کے ساتھ أبو بکر بن المنکدر کے بھائی محمد سے اس روایت کی تخریج کی ہے اس میں بھی عبدالرحمن کا ذکر نہیں کیا۔ بظاہر عمرو بن سلیم نے پہلے عبدالرحمن سے اس کا سماع کیا پھر ان کے والد سے بھی ملاقات ہوگئی تو ان سے بھی سماع کرلیا اور ان

کی اُبوسعید سے ملاقات ثابت ہے کیونکہ قدیم العہد ہیں حضرت عمر کے عہد میں پیدا ہوئے اور مدلس بھی نہیں ہیں۔

باب فضل الجمعة

اس میں دن اور نماز، دونوں کی فضیلت مذکور ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن سُمي مولى أبي بكر بن عبدالرحمن عن أبي صالح السمان عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح فكأنما قرّب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشا أقرن، ومن راح في الساعة الرابعة فكأنما قرب دجاجة، ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما قرب بيضة۔ فإذا خرج الامام حضرت الملائكة يستمعون الذكر

اس کے تمام راوی بجز شیخ بخاری، مدنی ہیں۔ وجہِ مناسبت یہ ہے کہ حدیث کے مطابق جمعہ کے لئے جلد جانے والا مذکورہ مالی عبادات کے عامل جیسا ثواب پائے گا۔ گویا بدنی عبادت کے ساتھ مالی عبادت کے ثواب کا بھی حقدار ٹھہرا، یہ خصوصیت کسی اور دن یا نماز کو حاصل نہیں لہذا اس سے جمعہ کے دن اور نماز کی فضیلت ثابت ہوئی۔ (من اغتسل) اس میں ہر انسان، مرد، عورت، آزاد، غلام شامل ہیں۔ (غسل الجنابة) مصدر محذوف کی صفت ہے ای (غسلا كغسل الجنابة) منصوب علی نزع الخافض ہے۔ کما فی قوله تعالى (وهي تمر مر السحاب) عبدالرزاق کے ہاں (ابن جريج عن سمي) کی روایت میں ہے (كما يغتسل من الجنابة) بظاہر یہ تشبیہ کیفیت کی ہے نہ کہ حکم کی جمہور کی یہی رائے ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔ یعنی جس طرح جنابت کا غسل کیا جاتا ہے کہ وضوء سے ابتداء ہو وغیرہ، اسی طرح جمعہ کا غسل بھی ہوگا۔ بعض نے اسے جماع بروز جمعہ کی طرف اشارہ قرار دیا ہے تاکہ بعد میں غسل کر کے آسودہ ہو کر جمعہ کیلئے جائے تاکہ عورتوں کی طرف نظر نہ کرے اور خواہش کا ازالہ ہو مزید یہ کہ اس بہانے عورت بھی غسل کر لے گی۔ بہرحال پہلا مفہوم اقوی ہے۔ (ثم راح) أصحاب مؤطا نے مالک سے اس کے بعد یہ اضافہ کیا ہے۔ (في الساعة الأولى) (قرب بدنة) یعنی تقرب الی اللہ کی خاطر اونٹ کا صدقہ دیا۔ بظاہر اس حدیث میں مختلف اوقات میں بغرض جمعہ مسجد کی طرف جانے والوں کے ثواب کا تفاوت ذکر کرنا مقصود ہے چنانچہ دوسری ساعت جانے والے کا ثواب گائے کے صدقہ کی طرح ہے یعنی جس طرح اونٹ اور گائے کی قیمت (اور حجم) میں تفاوت ہے اسی طرح دونوں کے ثواب میں بھی تفاوت ہوگا۔ اس کی تائید طاؤس کی مرسل سے ہوتی ہے جس میں ہے (كفضل صاحب الجزور على صاحب البقرة) یہ عبدالرزاق کی مصنف میں ہے۔ بدنة ہر اونٹ، مذکر یا مؤنث کو کہتے ہیں ھاء تانیث کی نہیں بلکہ واحد کی ہے (اس کی جمع بُدن ہے) (دجاجة) دال پر زبر ہے۔ زیر کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ لیث نے پیش کے ساتھ روایت کیا ہے۔ زھری کی روایت میں (يهدي دجاجة) کا لفظ ہے اس میں اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اھداء صرف اونٹ، گائے اور غنم کا ہوتا ہے مرغی کا نہیں۔ ابن بطال نے یہ تاویل کی ہے کہ چونکہ ما قبل پر عطف ہوا لہذا انہی کا لفظ اس کے لئے بھی تبعاً استعمال کر لیا کقول الشاعر (متقلدا سيفا ورمحا) (حالانکہ نیزے کو تلوار کی طرح جسم کے ساتھ لٹکایا نہیں جاتا) مشاکلہ کے طور پر اس طرح کہا۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ اس سیاق کے ساتھ آنحضرت نے مسئلہ اضحیہ کی تعلیم کا ارادہ نہیں فرمایا تھا بلکہ جمعہ کے حضور

کے سلسلہ میں حاضرین کے مراتب کا فرق واضح کر رہے تھے الأول فالأول۔ اس ضمن میں حیوانات کا ذکر علی نحو التشبیہ ہے۔ لہذا اس سے دجاجہ کی قربانی کے جواز پر استدلال نہ کیا جائے جیسا کہ بعض جہال نے کیا ہے وگرنہ انڈے کی قربانی بھی جائز قرار دینا پڑے گی۔ مسلم کی روایت میں اس کا ذکر بھی ہے۔

(فإذا خرج الامام) ماوردی نے اس سے استنباط کیا ہے کہ امام کے لئے جلدی جانا (مذکور بالا فضیلت کے حصول کی خاطر) مستحب نہیں ہے۔ بہرحال یہ بھی ممکن ہے کہ مسجد میں تو جلدی چلا جائے جمعہ کا وقت ہونے پر منبر کا رخ کرے۔ زھری کی روایت میں (وطووا صحفهم) کا لفظ بھی ہے۔ (یستمعون الذکر) ذکر سے مراد مواعظ وغیرہ جو خطبہ میں ہوتے ہیں۔ زھری کی روایت میں یہ بھی ہے کہ وہ مسجد کے دروازے پر ہر آنے والے کا نام الأول فالأول کی ترتیب سے درج کرتے ہیں نسائی کی (ابن عجلاج عن سمی) سے روایت میں بھی اسی طرح ہے ابونعیم کی حلیہ میں مذکور ابن عمر کی مرفوع روایت میں (بعث الله ملائكة الخ) کا لفظ ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فرشتے غیر حفظہ ہیں۔ طی صحف سے مراد ان صحائف کا لپیٹ لیا جانا ہے جن میں جمعہ کے لئے جلد آنے والے نمازیوں کے نام ان کے ثواب سمیت درج کرتے ہیں باقی جو عبادات مثل سماع خطبہ، ذکر، دعا اور خشوع وغیرہ ہیں، ان کو حفظہ لکھتے ہیں گویا یہ فرشتے صرف مبادرت وتبکیر الی الجمعہ کرنے والوں کے نام درج کرنے کے لئے بطور خاص بھیجے جاتے ہیں۔ ابن ماجہ میں (ابن عيينة عن الزهری) کی روایت میں یہ بھی ہے (فمن جاء بعد ذلك فإنما يجئى لحق الصلاة) یعنی اس کے بعد آنے والوں کو صرف نماز کا ثواب ملے گا۔ (خطبہ کے ثواب سے محروم ہو گئے) ابن حجر کی رائے میں اس فضیلت کے حقدار وہ لوگ ہیں جو غسل بھی کرتے ہیں اور پھر پہلی ساعات میں مسجد چلے جاتے ہیں۔

اس حدیث سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ جمعہ زوال آفتاب سے قبل بھی جائز ہے کیونکہ پانچویں ساعت کے بعد امام کے نکلنے کا ذکر ہے اور یہ ساعت زوال سے قبل ہے لیکن یہ تب ہے جب ان ساعات سے وہی مراد ہو جو ہم اپنی مروجہ توقیت کے حساب سے لیتے ہیں کہ نہار کو بارہ گھنٹے میں تقسیم کیا گیا ہے یہ حساب مراد لیا جانا بظاہر مستبعد معلوم ہوتا ہے۔ ساعت اصلاً جزء من الزمان پر بولا جاتا ہے گرما اور سرما کے اعتبار سے نہار کی ساعات میں فرق بھی ہوتا ہے۔ پھر ایک روایت میں یہ لفظ ہیں (فالمتهجر الى الجمعة كالمهدى بدنة) متہجر دوپہر میں نکلنے والے کو کہتے ہیں پھر کسی صحابی سے منقول نہیں کہ جمعہ کے لئے مروج توقیت کے لحاظ سے پہلی ساعت یعنی سورج نکلتے ہی مسجد میں پہنچ جایا کرتے تھے وہ تو ستسابقون الى الخيرات تھے ان کی نسبت یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ پہلی فضیلت سے محروم رہتے ہوں۔ ان ساعات کا ذکر جلدی جانے کی ترغیب دلانے کی خاطر ہے اصطلاحی ساعات مراد نہیں بلکہ جزء من الزمان مراد ہے۔ صیدلانی کے نزدیک دن بلند ہونے سے لے کر دوپہر کے درمیان یہ ساعات ہیں یعنی ضحیٰ کے وقت سے ان کی ابتداء ہوگی۔ اکثر مالکیہ اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ ان ساعات سے مراد لحظات لطیفہ ہیں جن کی ابتداء زوال شمس سے ہوتی ہے اور انتہاء، جب خطیب منبر پر بیٹھ جائے گویا ان کی رائے میں یہ سب مروجہ ساعات ایک ہی ساعت میں موجود ہیں۔ ان کی بنائے استدلال ساعت کا لغوی معنی (جزء من الزمان) اور حدیث میں (راح) کے لفظ کا استعمال ہے کیونکہ لغت میں رواح زوال کے بعد جانے پر بولا جاتا ہے زوال سے لے کر غروب آفتاب تک جانے کو رواح کہتے ہیں۔ ازھری نے اس کا رد کیا ہے ان کے بقول عرب راح بمعنی ذھب بھی مراد لیتے ہیں۔ اس میں کسی خاص وقت کی قید نہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ راح کا لفظ صرف (مالك عن سمی) کی اس

روایت میں ہے (ابن جریج عن سمی) نے (غدا) کا لفظ ذکر کیا ہے۔ بعض نے رواح کے لفظ کے استعمال میں یہ نکتہ ذکر کیا ہے کہ جس غرض کے لئے وہ جا رہے ہیں وہ زوال کے بعد ہوگا یعنی خطبہ جس طرح مکہ جانے والے کو حاج کہا جاتا ہے (اگرچہ حج کے مناسک وہاں پہنچ کر مخصوص ایام میں ادا کرے گا)۔

باب

یہ بلا ترجمہ ہے اس کا سابقہ ہی سے تعلق ہے اور یہ بمنزلہ فصل کے ہے (یعنی جیسے کئی دفعہ باب کو فصلوں میں تقسیم کیا جاتا ہے) اس کے تحت حدیثِ عمر کہ منبر پر کھڑے خطبہ دیتے ہوئے حضرت عثمان کے تاخیر سے آنے پر نکیر کی، ذکر کی ہے۔ بقول ابن حجر مقصد اس خیال کی نفی ہے کہ اہلِ مدینہ نے جمعہ کے لئے بہت جلدی جانے کے ترک پر اجماع کر لیا تھا یعنی جو امام مالک کی رائے ہے کہ ساعات کی ابتداء، زوال سے ہوتی ہے۔ حضرت عمر نے صحابہ کی موجودگی میں حضرت عثمان کے عدمِ تبکیر پر سرزنش کی اور کسی نے انکار نہ کیا اس سے ظاہر ہوا کہ تبکیر ان کا معمول تھا۔ باقی مباحث گذر چکے ہیں۔

حدثنا أبو نُعيم قال: حدثنا شيبان عن يحي عن أبي سلمة عن أبي هريرة: أن عمر رضي الله عنه بينما هو يخطب يوم الجمعة اذ دخل رجل: فقال عمر لم تحتبسون عن الصلاة ؟ فقال الرجل: ما هو إلا أن سمعت النداء فتوضأت فقال: ألم تسمعوا النبي ﷺ قال: إذا راح أحدكم إلى الجمعة فليغتسل

اسے مسلم اور ابو داؤد نے بھی نقل کیا ہے۔

باب الدهن للجمعة

دال کی زبر کے ساتھ پڑھنے سے (استعمال الدهن) مقدر ماننے کی ضرورت پیش نہ آئے گی۔

حدثنا آدم قال: حدثنا ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري قال: أخبرني أبي عن ابن وديعة عن سلمان الفارسي قال: قال النبي ﷺ: لايغتسل رجل يوم الجمعة و يتطهر ما استطاع من طُهر ويدّهن من دهنه أو يمسّ من طيب بيته، ثم يخرج فلا يفرق بين اثنين، ثم يصلي ما كُتب له، ثم يُنصت إذا تكلم الامام، إلا غُفر له ما بينه وبين الجمعة الأخرى

ابن ابی ذئب کا نام محمد بن عبدالرحمن مدنی قرشی ہے۔ جبکہ ابن ودیعہ عبداللہ الانصاری المدنی ہیں، صحیح بخاری میں ان سے صرف یہی ایک حدیث ہے، تابعی ہیں ابن سعد نے صحابہ میں شمار کیا ہے۔ ابن مندہ نے بھی ابو حاتم کے حوالہ سے یہی کہا ہے کیونکہ بعض رواۃ نے سلمان فارسی کا ذکر نہیں کیا مگر ان کی روایت میں ابن ودیعہ نے آنجناب صلعم سے اپنے سماع کی صراحت نہیں کی لہٰذا سلمان کا واسطہ ذکر کرنا ہی اَولی ہے۔ یہ بخاری کی ان احادیث میں سے ہے جن سے متعلق دارقطنی نے کچھ تحفظات کا اظہار کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ سعید المقبری سے روایت کرنے والوں نے باہم اختلاف کیا ہے چنانچہ ابن اَبی ذئب نے اسی طرح نقل کیا ہے جیسے بخاری میں ہے

جبکہ ابن عجلان نے سعید سے روایت کرتے ہوئے سلمان فارسی کے بجائے ابو ذر، ذکر کیا ہے۔ اَبو معشر نے کسی صحابی کا ذکر نہیں کیا بلکہ سعید سے مرسلا روایت کیا، عبیداللہ عمری نے (سعید عن أبی هريرة) کہا ہے۔ ابن عجلان کی روایت ابن ماجہ میں، اَبو معشر کی سعید بن منصور کے ہاں اور عمری کی مسند اَبی یعلی میں ہے۔

ابن حجر اس بارہ میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابن عجلان حفظ وضبط میں ابن اَبی ذئب سے کمتر ہیں مزید اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ ابن ودیعہ نے دونوں (أبو ذر و سلمان) سے روایت کی ہو سلمان کے حوالے سے روایت کی ترجیح ایک اور طریق سے بھی ہوتی ہے اور وہ ہے (علقمة بن قيس عن قرثع الضبی عن سلمان) یہ نسائی اور ابن خزیمہ میں ہے اور اس کے رجال ثقات ہیں جہاں تک اَبو معشر کا تعلق ہے وہ ضعیف راوی ہیں اور عمری حافظ (ثقہ) ہیں (صالح بن كيسان عن سعيد) سے ان کی ابن خزیمہ میں متابعت بھی ہے اسی طرح مصنف عبدالرزاق میں (ابن جريج عن رجل عن سعيد) کے حوالے سے بھی متابعت ہے ابن السکن نے ایک اور طریق کے ساتھ عبدالرزاق سے روایت کرتے ہوئے ابو ھریرہ کے ساتھ ساتھ ایک اور صحابی عمارہ بن عامر اَنصاری کا ذکر بھی کیا ہے، ضحاک بن عثمان نے سعید سے روایت کرتے ہوئے صراحت کی ہے کہ عمارہ نے سلمان سے اس روایت کو سنا ہے۔ اسماعیلی نے یہ ذکر کیا ہے یہ بھی کہا ہے کہ سعید نے ابن ودیعہ سے اس کی روایت کرتے ہوئے اپنے والد کو بھی حاضر ذکر کیا اسماعیلی نے ایک طریق میں جو کہ (حماد بن مسعدة و قاسم بن يزيد الجرمی كلا هما عن ابن أبی ذئب عن سعيد عن ابن وديعة) سے ہے (عن أبيه) کا ذکر نہیں کیا گویا سعید نے اس کو اپنے والد کے ساتھ ابن ودیعہ سے سنا پھر روایت کرتے ہوئے اپنے والد کا بھی ذکر کر دیا اور کبھی (عن أبيه) کے بغیر بھی روایت کرتے تھے (کیونکہ خود بھی حاضر تھے) اس ساری بحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام بخاری کی ذکر کردہ سند محفوظ ترین ہے جبکہ باقی روایات یا تو اس کے موافق ہیں یا اس سے کمتر ہیں یا ان کے درمیان جمع وتطبیق ممکن ہے۔ ابن ودیعہ کو اگر تابعی سمجھیں تو اس سند میں تین تابعین اور دو صحابی ہیں جو کہ سب مدنی ہیں۔

(ما استطاع من طهر) مبالغہ کے طور پر یہ کہا یعنی جتنی ممکن ہو نظافت وصفائی حاصل کرے یعنی غسل کے ساتھ مونچھوں اور ناخنوں کا کاٹنا، زیر ناف بالوں کا حلق وغیرہ بھی شامل ہو سکتے ہیں (گویا جمعہ کے لئے تیاری اور استعداد نمایاں ہونی چاہیے تا کہ اس کی اہمیت اور اہل اسلام کی طرف سے جمعہ کا اہتمام عیاں ہو، شاید اسی لئے جمعہ کو عید قرار دیا گیا ہے لہٰذا جمعہ کی تعطیل ختم کرنا اس کی اہمیت ختم کرنے کے مترادف ہے عام مشاہدہ کے مطابق یہ تعطیل ختم ہونے سے پاکستان کے اہل اسلام کی طرف سے جمعہ کی تیاری اور اہتمام مانند پڑ چکا ہے لوگ راستوں میں ہوتے ہیں اور جمعہ شروع ہو جاتا ہے بھاگم بھاگ شریک ہوتے ہیں نادان حکمرانوں کے ہاتھوں یہ فیصلہ بھی ہونا تھا وہ یہ نہیں سمجھتے کہ یہ اہل مغرب و یہود کی طرف سے جمعہ کی اہمیت گھٹانے کی ایک سازش تھی جس کا وہ شکار ہو چکے ہیں۔ بہانہ یہ بنایا کہ ہم نے دوسرے ممالک کے ساتھ تجارت کرنا ہوتی ہے اگر ہم جمعہ کی بھی چھٹی کر لیں تو تجارت و رابطوں کے لئے ہمارے پاس صرف چار دن بچتے ہیں۔ کوئی ان سے پوچھے کہ آیا پاکستان اور امریکہ ومغربی ممالک کے اوقات یکساں ہیں؟ یہاں جب دن ہوتا ہے وہاں رات ہوتی ہے لہٰذا رابطے اور لین دین پاکستانی دن کے اوقات میں تو ہوتی نہیں ہے یہ نہایت بودی دلیل ہے۔ ان لوگوں کے ہاں اسلامی حمیت نہیں ہے اس وقت سے ڈریں جب جمعہ کے ضیاع کی ذمہ داری ان پر ڈالی جائے گی یہ فیصلہ کرنے والے خدا کی پکڑ میں آئے ہوئے ہیں، اسے برقرار رکھنے والے بھی عبرت پکڑیں)۔

(ویدھن) یعنی تیل وغیرہ استعمال کر کے بالوں کی پراگندگی دور کرے یہ تزین کی طرف اشارہ ہے۔ (طیب بیتہ) طیب کی بیت کی طرف اضافت اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ ہر گھر میں خوشبو کا اپنا بندوبست ہونا چاہیے سابقہ روایت میں اپنی ذاتی مردوں والی خوشبو نہ ہونے کی صورت میں (من طیب امرأته) کا ذکر ہوا ہے (کیونکہ خصوصیت کے لحاظ سے مردوں اور عورتوں کی خوشبو مختلف ہے۔ مردوں کی خوشبو کیلئے حکم یہ ہے کہ رنگ نہ ہو اور رائحہ نمایاں ہو جبکہ عورتوں کی خوشبو میں رنگ نمایاں ہو اور خوشبو و رائحہ مخفی ہو جیسے مہندی ہوتی ہے) کئی روایات میں (ویلبس من صالح ثیابه) بھی مذکور ہے۔ (ثم یخرج) احمد کی حدیث أبی درداء میں ہے (ثم یمشي وعلیه السکینة) (فلا یفرق) عبداللہ بن عمر کی روایت میں آئے گا۔ (ثم لم یتخطط رقاب الناس) أبو درداء کی روایت میں ہے (ولم یتخطط أحدا ولم یؤذه) (وبین الجمعة الأخری) أخری سے مراد ہے گذشتہ جمعہ۔ ابن حبان کی ابو ھریرۃ سے روایت میں (وزیادۃ ثلاثه أیام من التی بعدها) بھی ہے (سعید عن عمارۃ عن سلمان) کی روایت میں بھی یہ اضافہ ہے مگر (من التی بعدها) کے بغیر ہے ابن ماجہ کی ابو ھریرۃ سے ایک اور روایت میں ہے (ما لم تُغشَ الکبائر) (یعنی کبیرہ گناہ اس مغفرت میں شامل نہیں ہیں)

تخطی، یعنی لوگوں کی گردنیں پھلانگنے کے بارہ میں امام شافعی لکھتے ہیں کہ صرف اس صورت میں جائز ہے اگر نماز کی جگہ تک پہنچنے کا اس کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ مثلاً امام کے لئے جو منبر و محراب تک پہنچنا چاہتا ہے یا اگلی صف میں جگہ ہے اس کے آگے والا نمازی وہاں نہیں جاتا تو اس صورت میں پچھلا اسے پھلانگ کر آگے خالی جگہ جا سکتا ہے یا آگے بیٹھا ہوا کوئی نمازی کسی ضرورت کے سبب پیچھے گیا پھر پھلانگتا ہوا آگے اپنی جگہ جا سکتا ہے۔ اسی طرح کوئی دین یا علم کے سبب قابل احترام شخص اگلی صفوں میں جا سکتا ہے۔ امام مالک کہا کرتے تھے تخطی تب مکروہ ہے جب امام منبر پر بیٹھ چکا ہو۔ (ثم یصلي ما کتب له الخ) سے خطبہ سے قبل لا تعداد نوافل پڑھنے کی مشروعیت ثابت ہو رہی ہے اور یہ بھی کہ جمعہ کے روز زوال کے وقت بھی نوافل ادا کئے جا سکتے ہیں۔ بظاہر تکفیر ذنوب اس کے حق میں ہے جو اس حدیث میں مذکور کیفیت کے مطابق جمعہ کی تیاری کر کے آتا ہے، عبداللہ بن عمرو کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ جس نے گردنیں پھلانگیں یا کوئی لغو کام کیا (کانت له ظهرا) اسے صرف ظہر کا ثواب ملے گا اسی پر بقیہ کو قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اگر کسی نے مذکورہ استعداد نہ کی اور جمعہ کے لئے کوئی اہتمام نہ کیا تو گویا صرف ظہر کا ثواب حاصل کر پایا۔ ایک روایت میں (زیادۃ ثلاثه أیام) اس حساب سے بھی محتمل ہے کہ ہر حسنۃ کا کم از کم ثواب عشرۃ امثال ہے گویا جمعہ کے ایک دن کا مذکورہ کیفیت کے مطابق تعبد، دس دن کے ثواب کا سبب بنا۔ علامہ انور اس پر ذکر کرتے ہیں کہ یہ حساب اس طرح صحیح بیٹھے گا اگر نماز جمعہ سے لے کر نماز جمعہ تک کا حساب مراد لیا جائے پھر یہ سات بنتے ہیں اگر جمعہ کے دن سے لے کر جمعہ کے دن تک مراد لیا جائے پھر یہ آٹھ دن بنتے ہیں مزید تین دن شامل کرنے سے یہ گیارہ بن جاتے ہیں لہٰذا دنوں کے بجائے نماز جمعہ سے نماز جمعہ کا حساب ہوگا۔ انتھیٰ۔

(مالم تغش الکبائر) کا یہ مفہوم نہیں کہ مذکورہ تکفیر اسی صورت لاگو ہوگی جب اس دوران کبائر گناہوں سے بچا ہوگا بلکہ مفہوم یہ ہے کہ صغائر تو ختم کر ہی دیے جائیں گے اور اگر کبائر کا ارتکاب ہوا ہے تو ان کی تکفیر جمعہ سے نہ ہوگی کیونکہ کبائر کی تکفیر صرف ان کے اجتناب سے ہی ہوتی ہے جیسا کہ قرآن میں ہے (ان تجتنبوا کبائر ما تُنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم) اور اگر کسی کے صغائر نہ ہوں تو امید کی جا سکتی ہے کہ اس لحاظ و حساب سے اسکے کبائر ختم کر دیے جائیں یا اس کے ثواب میں اضافہ

کردیا جائے۔

حدثناابو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال طاؤس: قلت لا بن عباس: ذكروا أن النبي ﷺ قال: اغتسلوا يوم الجمعة واغسلو رؤسكم وإن لم تكونو جنبا وأصيبوا من الطيب۔ قال ابن عباس: أما الغسل فنعم، وأما الطيب فلا أدري۔

(ذكروا) نام ذکرنہیں کیا بظاہر ابو ہریرہ ہیں کیونکہ ابن خزیمہ، ابن حبان اور طحاوی نے (من طريق عمرو بن دينار عن ابي هريرة......) اس سیاق والی روایت نقل کی ہے۔ (وان لم تكونوا جنبا) مفہوم یہ ہے کہ اگر جنبی ہوتو جمعہ کا غسل کرلو۔ بہرحال اسمیں اختلاف مشہور ہے بعض کے نزدیک اگر طلوع فجر سے قبل کیا تو وہ جمعہ کیلئے کفایت نہ کرے گا کیونکہ (ليوم الجمعة) کا لفظ ہے اور یوم شرعا طلوع فجر سے شروع ہوتا ہے ابن منذر کہتے ہیں کہ غسلِ جنابت کا جمعہ کے لیے کفایت کرنا ہم نے اکثر صحابہ وتابعین سے نقل کیا ہے (اغسلو ارؤوسكم) یہ عطف الخاص علی العام ہے یعنی مکمل غسل مقصود ہے صرف پانی بہادینا کافی نہ ہوگا۔ اس کی تائید حدیث ابی ھریرہ کے الفاظ (كغسل الجنابة) سے بھی ہوتی ہے صفائی کرنے میں مبالغہ کرنا پر بھی اسکومحمول کیا جاسکتا ہے۔ اسمیں دھونے کا ذکرنہیں ہے جو ترجمۃ الباب کا لفظ ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ بظاہر بخاری اس روایت کے دوسرے طریق کی طرف اشارہ کررہے ہیں جسمیں یہ لفظ مذکور ہے یہ ابراہیم بن میسرہ کی زہری سے ہے اور ثقہ، حافظ کی زیادت مقبول ہے گویا کہ حدیث سلمان کے بعد ابن عباس کی یہ حدیث لاکر یہ ثابت کررہے ہیں کہ غسل کے علاوہ باقی چیزیں یعنی طیب، دھن اور سواک کی غسل کی طرح تاکیدنہیں ہے اگرچہ ان کے استعمال کی ترغیب، روایات میں وارد ہے لیکن حکم مختلف ہے ابن عباس کا (فلاادری) کہنا ابن ماجہ کی روایت (عبيد بن السباق عن ابن عباس مرفوعا) کے مخالف ہے جس میں ہے (وان كان له طيب فليمس منه) اس کی سند میں ایک راوی صالح ضعیف ہے یہ بھی احتمال ہے کہ ابن عباس طیب کے بارے میں بھول چکے ہوں تو طاؤس کی روائت میں (لا أدري) کہہ دیا۔

حدثنا إبراهيم بن موسىٰ قال: أخبرنا هشام أن ابن جريج أخبرنا قال: أخبرني إبراهيم بن ميسرة عن طاؤوس: عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه ذكر قول النبي ﷺ في الغسل يوم الجمعة، فقلت لابن عباس: أيمس طيباً أو دهنا إن كان عند أهله؟ فقال: لا أعلمه۔

سند میں ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔

باب يلبس أحسن مايجد

یعنی جمعہ کے دن پہننے کے لئے اپنے بہترین لباس کا انتخاب کرے اس کے تحت ابن عمر کی روایت ذکر کی ہے جس کی جمعہ کے ساتھ مطابقت یہ بنتی ہے کہ حضرت عمر نے باب مسجد کے پاس ایک حلہ دیکھا تو آنحضور سے کہا اگر آپ اس کو خرید لیں اور جمعہ کے دن پہنا کریں، اس سے غرضِ ترجمہ ظاہر ہوئی۔ آنخضرت کے انکار کی وجہ یہ تھی کہ وہ ریشم کا تھا۔ جمعہ کیلئے عمدہ کپڑے زیب تن کرنے کا ذکر متعدد روایات میں ہے مثلا ابن خزیمہ کی ابو ایوب اور عبداللہ بن عمرو کی حدیث میں ہے (ولبس من خير ثيابه) مؤطا کی یحیٰ سعید انصاری سے روایت میں ہے (انه بلغه أن رسول الله) کہ رسول اللہ نے فرمایا: (ماعلى أحدكم لو اتخذثوبين لجمعته

سوى ثوبى مهنته) کہ جمعہ کے لئے بطور خاص لباس تیار کر لے جو عام روزمرہ کے کام کاج کے لباس سے الگ ہو۔ ابن عبد اللہ نے التمہید میں مؤطا کی اس روایت کو (عن عمرة عن عائشة) موصول کیا ہے بقول ابن حجر اسکی سند میں نظر ہے۔

حد ثناعبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر أن عمر بن الخطاب رأى حلة سِيَراءَ عند باب المسجد فقال: يا رسول اللهﷺ لو اشتريت هذه فلبستها يوم الجمعة وللوفد إذا قدموا عليك- فقال رسول اللهﷺ: إنما يلبس هذه مَن لا خلاق له في الآخرة، ثم جاءت رسول اللهﷺ منها حلل، فأعطىٰ عمر بن الخطاب رضى الله عنه منها حلة، فقال عمر: يارسول اللهﷺ ، كسوتنيها وقد قلت في حلة عُطارِد ما قلت، قال رسول اللهﷺ إني لم أكسُكَها لتلبسها- فكساها عمر بن الخطاب رضى الله عنه أخا له بمكة مشركا-

(سيراء) یعنی ریشم، یہ ترکیب اضافی ہے۔ جس طرح کہا جاتا ہے (ثوب خز) بعض نے حلة پر تنوین پڑھی ہے اس طرح یہ ترکیب توصیفی ہوگی یا مبدل منہ اور بدل۔ سیراء اس وجہ سے استعمال ہوا کہ اسمیں سیور (یعنی چمڑے) سے مشابہ خطوط تھے (حلة عطارد) ابن حاجب تمیمی صاحب حلہ تھے جو بنی تمیم کے وفد کے ساتھ مدینہ آئے، اسلام قبول کیا اور شرف صحبت سے سرفراز ہوئے (أخاله مشركا) آگے ایک روایت میں انکا نام عثمان بن حکیم مذکور ہوگا جو حضرت عمر کے ماں کی طرف سے بھائی تھے ان کے اسلام لانے میں اختلاف ہے۔ بعض نے رضاعی بھائی کہا ہے۔ مسلم کی روایت میں ہے (اعطيتكها تبيعها وتصيب بها حا جتك) یعنی پہننے کیلئے نہیں دیا بلکہ بیچ کر اپنی ضروریات پوری کر لیں۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ اگر کوئی چیز مطلقا اور کلی طور پر حرام ہو تو اسکی خرید و فروخت اور کسی قسم کا انتفاع بھی حرام ہوگا (مثلا شراب) حریر چونکہ عورتوں کے لئے حلال ہے لہذا اس کی تجارت جائز ہے۔ احمد کی ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے دو ہزار میں وہ حلہ بیچا مگر صحیح کی اس روایت میں ہے کہ مکہ میں اپنے مشرک بھائی کو ہدیہ بھیج دیا۔ (الهبة) میں بھی یہ حدیث ذکر ہوگی، مسلم نے (اللباس) میں اور أبوداؤد و نسائی نے (الصلاۃ) میں ذکر کی ہے۔ شاہ صاحب (سیراء) کی بابت لکھتے ہیں کہ صرف دو لفظ ہیں (سیراء) اور (غیراء) جن کا عین مفتوح ہے (فعلاء) کے وزن پر وگرنہ اس وزن کا عین ہمیشہ ساکن ہوتا ہے۔

باب السواك يوم الجمعة

وقال ابو سعيد عن النبيﷺ يستن

ترجمہ میں مذکور ابوسعید کی یہ معلق روایت (الطیب للجمعة) کے تحت ذکر کردہ ان کی حدیث کا حصہ ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: لو لا أن أشق على أمتي- أو على الناس- لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة-

ابوھریرہ کی اس روایت کا باب سے تعلق (مع كل صلاة) کے عموم کے سبب ہے کہ اس میں نماز جمعہ بھی شامل ہے۔ جہاں باقی تزین و تطہر کی تاکید کی گئی ہے، ایک لحاظ سے جمعہ کے لئے مسواک زیادہ اولی ہے۔ (لأمرتهم) یعنی امر ایجاب وگرنہ

مستحب تو ہے ہی۔(أوعلی الناس) راوی کو شک ہے اکثر رواۃ نے (أن اشق علی المؤمنین) کا لفظ روایت کیا ہے۔یحیی بن یحیی لیثی نے مالک سے (علی أمتی) کا لفظ بغیر شک کے ذکر کیا ہے۔سواک، مسواک (یعنی آلہ) کو کہتے ہیں تقدیر کلام ہے (باستعمال السواك) ایک قول یہ بھی ہے کہ مسواک کرنے کے فعل کو بھی (سواک) کہتے ہیں۔اکثر علمائے لغت کے نزدیک سواک مذکر ہے۔

حدثنا أبو معمر قال: حدثنا عبد الوارث قال: حدثنا شعيب بن الحَبحاب حدثنا أنس قال: قال رسول اللهﷺ: أكثرت عليكم في السواك

اس حدیث کے تمام راوی بصری ہیں اور اس کی وجہِ مناسبت آپ کا ارشاد (أكثرت عليكم) کا لفظ ہے اس کا مقتضا یہ نکلتا ہے کہ ہر نماز کے وقت یہ تلقین ہوتی تھی اور اس میں جمعہ بھی شامل ہے۔ایک اور طرح سے بھی مناسبت ظاہر ہوتی ہے کہ سابقہ حدیث سے ظاہر ہوا کہ ہر نماز کے وقت مسواک کرنا مشقت کا باعث ہے گویا کبھی کبھار کر لینا باعث مشقت نہیں ہے اور اگر کبھی کبھار کرنا ہے تو جمعہ کا دن سب سے موزوں ہے کہ جہاں باقی جسم کی صفائی، کپڑوں کا اچھا ہونا، سکینت و وقار ملحوظ رکھنا جیسے امور کی تاکید آئی ہے، اس نظافت وتطہر کی انتہاء مسواک ہے جو داخلِ فم کی صفائی کرتا ہے جو محلِ ذکر وتلاوت قرآن ہے۔ایک حدیث میں ہے کہ ایک فرشتہ نمازی سے قرآن سننے کے لئے قریب ہوتا رہتا ہے حتی کہ (يضع فاه على فيه) اس کے منہ پر اپنا منہ رکھ دیتا ہے اور دیگر روایات میں حکم آیا ہے کہ ملائکہ کی ایذا رسانی بننے والی بدبو وغیرہ کا ازالہ ضروری ہے۔اس حدیث کے راوی حضرت علی ہیں اور اسے بزار نے نقل کیا ہے۔

حدثنا محمد بن كثير قال: أخبرنا سفيان عن منصور و حصين عن أبي وائل عن حذيفة قال: كان النبي إذا قام من الليل يشوص فاه۔

سند میں سفیان ثوری اور ابو وائل شقیق بن سلمہ کوفی ہیں جو حضرت حذیفہ بن یمان سے راوی ہیں۔(يشوص فاه) یعنی يدلك أسنانه۔ دانتوں کو ملتے یا ان کو دھوتے (اور اس غرض کے لئے مسواک کا استعمال ہوتا) وجہ مناسبت یہ بنتی ہے کہ اگر رات کے وقت تلاوت قرآن اور مناجاۃ وذکر کیلئے تطہر اُو تجملاً مسواک کا استعمال تھا تو جمعہ تو زیادہ حق دار ہے کہ اس میں ملائکہ اور بشر کا تجمع ہے پھر محلِ ذکر وتعبد ہے اور اس کے لئے تزین کی تاکید آئی ہے۔یہ حدیث کتاب الوضوء کے آخر میں گذر چکی ہے۔شیخ بخاری کے سوا باقی تمام رجال کوفی ہیں۔

باب من تسوّك بسواك غيره

اس کے تحت حضرت عبدالرحمٰن بن ابوبکر کا اپنی بہن حضرت عائشہ اُم المومنین کے گھر آنا اور ان سے اُم المومنین کا مسواک لے کر چبا کر آنحضورﷺ کو دینے اور آپ کے کرنے کا ذکر ہے مفصل مباحث (المغازی) میں بیان ہوں گے۔

حدثنا إسماعيل قال: حدثني سليمان بن بلال قال: قال هشام بن عروة أخبرني أبي عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخل عبدالرحمن بن أبي بكر و معه سواك يستن به، فنظر إليه رسول اللهﷺ، فقلت له: أعطني هذا السواك يا عبدالرحمن، فأعطانيه، فقصمته ثم مضغته، فأعطيته رسول اللهﷺ، فاستن به وهو مستند إلى صدري۔

(فقصمته) کا معنی ہے (فکسرته) یعنی جہاں سے عبدالرحمٰن کر رہے تھے وہ حصہ توڑ کر باقی نرم کر کے آپ کو دیا بعض نے یہ معنی کیا ہے کہ مسواک کے کناروں سے کچھ توڑا یعنی چھلکا اتارا تا کہ نرم ہو جائے پھر مزید نرم کرنے کے لئے چبایا۔ ترجمہ میں اگر چہ عموی لفظ (بسواک غیرہ) لائے ہیں مگر حدیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے اپنی زوجہ محترمہ کے منہ سے چبایا ہوا استعمال کیا۔ (بہرحال آپ کی طرف سے کوئی حکم مذکور نہیں ہے حضرت عائشہ نے اپنی صوابدید سے عبدالرحمٰن کی استعمال کردہ جگہ سے توڑ کر باقی حصہ نرم کر کے آپ کو دیا یہ بھی مفہوم نکل سکتا ہے کہ مسواک کو فقصمته توڑا یعنی دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک انہی کے پاس رہنے دیا اور دوسرا آپ کو نرم کر کے پیش کر دیا)۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ حصولِ تبرک کے لئے جائز ہے (میاں بیوی کی باہمی محبت و مودت کے پیش نظر اور اس کے ازدیاد کے لئے بھی، اور اگر کسی کو ناگوار خاطر نہ ہو تو صحیح ہے) اس سے مسواک کی اہمیت اور اس پر تاکید ثابت ہو رہی ہے کہ بیماری کے باوجود آپ نے اس کی طرف اشتیاق کا اظہار فرمایا۔ اس روایت کے رجال مدنی ہیں ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ روایت شیخ بخاری اسماعیل بن اُبو اُویس سے صرف بخاری کے واسطہ سے مروی ہے۔ اسماعیلی نے تلاشِ بسیار کے باوجود کوئی اور واسطہ نہ ملنے پر امام بخاری کے واسطہ سے ذکر کی ہے۔ اسماعیل بھی سلیمان بن بلال سے اس کی روایت میں منفرد ہیں، ہاں ابونعیم نے المستخرج میں (من طريق محمد بن الحسن المدني عن سليمان) ذکر کی ہے مگر محمد مذکور نہایت ضعیف ہے۔ بخاری اسے صحیح کے متعدد مقامات پر لائے ہیں، مسلم نے بھی (فضلِ عائشہ) میں ذکر کی ہے۔

باب ما يُقرأ في صلاة يوم الجمعة

ابن المنیر کے مطابق ما استفہامیہ نہیں بلکہ موصولہ (بمعنی الذی) ہے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن سعد بن ابراهيم عن عبدالرحمن هو ابن هرمز۔ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان النبيﷺ يقرأ في الجمعة في صلاة الفجر الٓمٓ تنزيل السجدة۔ و هل أتى على الانسان۔

ایک نسخہ میں ابونعیم کی بجائے محمد بن یوسف فریابی مذکور ہیں جبکہ بعض میں دونوں کا ذکر ہے۔ سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ جبکہ سعد، عبدالرحمٰن بن عوف کے پوتے اور تابعی صغیر ہیں ان کے شیخ تابعی کبیر ہیں، دونوں مدنی ہیں۔

مراد یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورۃ السجدۃ اور دوسری میں سورۃ ھل اتی پڑھتے تھے۔ مسلم کی (ابراهيم بن سعد بن ابراهيم عن أبيه) سے روایت میں یہ صراحت ہے (كان يقرأ) کے اسلوب سے ثابت ہوتا ہے کہ اس پر مواظبت فرماتے تھے طبرانی کی ابن مسعود سے روایت میں تصریح موجود ہے کہ (يديم ذلك) یعنی ہمیشہ یہی قراءت فرماتے۔ قاضی الباجی (شارح مؤطا) نے سند کے راوی سعد بن ابراہیم پر اس حدیث کی روایت میں کئے گئے طعن کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ امام مالک نے اسی وجہ سے اس حدیث کی روایت سے احتراز کیا ہے اور یہ کہ اہل مدینہ نے اسی وجہ سے اس پر عمل ترک کر دیا۔ ابن حجر اس کا رد کرتے ہوئے وضاحت کرتے ہیں کہ یہ طعن صحیح نہیں ہے سعد اس کی روایت میں منفرد نہیں ہیں، مسلم نے (سعيد بن جبير عن ابن عباس) کے طریق سے بھی اسی معنی پر مشتمل روایت کی تخریج کی ہے اس طرح ابن ماجہ اور طبرانی نے ابن مسعود سے، ابن ماجہ نے سعد بن اُبی وقاص سے بھی، طبرانی نے اُوسط میں حضرت علی سے یہی روایت کیا ہے۔ اہلِ مدینہ کے اس حدیث پر ترک عمل کا دعوی بھی صحیح

نہیں ابن منذر نے صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت سے اس پر عمل نقل کیا ہے حتی کہ سعد کے والد ابراھیم جو حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے بیٹے اور کبار تابعین میں سے ہیں، سے اس پر عمل منقول ہے چنانچہ ابن أبی شیبہ نے بسند صحیح ذکر کیا ہے کہ ایک مرتبہ جمعہ کے روز نماز فجر کی مدینہ میں امامت کرائی تو السجدۃ اور الدھر کی تلاوت کی۔ امام مالک کا اس حدیث کی روایت سے احتراز طعن کے سبب نہ تھا بلکہ اس وجہ سے کہ سعد نے مالک کے نسب میں طعن کیا تھا ابن البرقی نے یحی بن معین سے یہ نقل کیا ہے۔ ابو حاتم نے ابن المدینی سے نقل کیا ہے کہ سعد مدینہ میں اپنی حدیث بیان نہ کرتے تھے اس سبب ان کی روایات اہل مدینہ نہ لکھ سکے۔ الساجی کہتے ہیں ان کے صدق پر سوائے مالک کے، اہل علم کا اجماع ہے، انہوں نے ایک روایت (عن عبدالله بن ادریس عن شعبة عن سعد) نقل کی ہے اس سے ظاہر ہوا کہ ان کے نزدیک بھی سعد حجت وثقہ ہیں۔

حنفیہ، شافعی، احمد اور اسحاق کا یہی مسلک ہے، مالکیہ کے ہاں سجدہ والی آیت نمازوں میں پڑھنا مکروہ ہے بعض نے جہری میں اجازت اور سری میں کراہت ظاہر کی ہے کیونکہ سری میں اگر سجدہ والی آیت پڑھی پھر سجدہ کیا تو نمازیوں پر التباس ہو جائے گا لیکن اُبو داؤد اور حاکم نے ابن عمر سے روایت ذکر کی ہے کہ آنحضرت صلعم نے ظہر میں سجدہ والی آیت پڑھی اور سجدہ بھی کیا لہٰذا یہ تفرقہ صحیح نہیں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ کبھی کبھار دوسری سورتیں بھی پڑھ لی جائیں تا کہ عامة الناس ان کا پڑھنا واجب نہ سمجھ لیں۔ (حضرت مولانا معین الدین لکھوی نے جامعہ محمدیہ اوکاڑہ میں ایک مرتبہ جمعہ کے دن فجر میں ان کی قراءت نہ فرمائی ایک صاحب نے تو دوران نماز جب آمین کے بعد دوسری سورت کی قراءت شروع کی الٓم تنزیل الکتاب پڑھ کر لقمہ دیا اور بار بار دیا وہ سمجھا کہ حضرت صاحب کو خیال نہیں رہا کہ آج جمعہ ہے بعد میں انہوں نے وضاحت کی کہ عمداً ایسا کیا ہے تا کہ یہ گمان نہ ہو کہ صرف انہی کی قراءت کرنا چاہیے اسی طرح نماز جمعہ کی دو رکعت میں سبح اسم اور هل أتاك کی قراءت کبھی کبھار چھوڑ دینا مناسب ہے تا کہ عوام واجب نہ سمجھیں اور میرا خیال ہے کہ اکثر اہل حدیث یہی سمجھتے ہیں)۔

ابن دقیق العید اور ابن العربی کا بھی یہی خیال ہے کہ کبھی ان کی قراءت ترک کر دینا چاہیے حنفیہ میں سے صاحب المحیط بھی یہی کہتے ہیں (مگر کسی حنفی امام کو ان سورتوں کی، صبح الجمعہ میں قراءت کرتے نہیں سنا، دس برس سے اپنے محلّہ کی حنفی مسجد میں نماز پڑھ رہا ہوں امام کو اس حدیث پر عمل کی کبھی توفیق نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ حضرات ذرا تاخیر سے نماز فجر ادا کرتے ہیں چنانچہ یہ سورتیں پڑھنے کا وقت ہی نہیں ہوتا) ابن حجر کہتے ہیں کہ صرف (سعید بن جبیر عن ابن عباس) کی روایت میں جسے ابو داؤد نے کتاب الشریعۃ میں نقل کیا ہے، مذکور ہوا کہ آپ نے قراءت کرتے ہوئے سجدہ تلاوت بھی ادا کیا۔ طبرانی کی الصغیر میں حضرت علی سے روایت میں بھی سجدہ تلاوت ادا کرنے کا ذکر ہے مگر اس کی سند میں ضعف ہے۔ نخعی سے منقول ہے کہ جمعہ کی صبح میں کوئی سجدہ والی سورت ہی تلاوت کرنا چاہیے اگرچہ الٓم تنزیل نہ ہو، کوئی اور ہو۔ ابن أبی شیبہ میں ہے کہ انہوں نے سورۃ مریم کی قراءت کی۔ الفارقی کہتے ہیں کہ حدیث پر عمل پیرا ہوتے ہوئے صرف الٓم تنزیل ہی پڑھنا چاہیے (یعنی یہ سمجھنا کہ مقصود کوئی سجدہ والی سورت کی قراءت ہے، صحیح نہیں) اور اگر تنگی وقت یا کسی اور وجہ سے پوری سورت (السجدة و الدهر) نہیں پڑھ سکتا تو جتنی آیات ممکن ہو پڑھ لے۔ ان آیات میں سجدہ والی آیت بھی ہو، ابن أبی عصرون نے بھی کتاب الانتصار میں ان کی موافقت کی ہے۔ بقول ابن حجر یہ رائے محل نظر ہے۔

ابن المنیر کہتے ہیں کہ اس باب کی ماقبل سے یہ مناسبت بنتی ہے کہ چونکہ جمعہ کی فضیلت کا ذکر ہو رہا ہے تو یہ بھی منجملہ فضائل جمعہ میں شامل ہے کہ اس کی نمازِ صبح میں اکثر (بلکہ ہمیشہ) ان دو سورتوں کی قراءت فرماتے تھے۔ بعض صبح نے الجمعہ میں ان سورتوں کی قراءت کی یہ حکمت بیان کی ہے کہ ان میں تخلیقِ آدم یعنی ابتدائے بشریت اور احوالِ قیامت یعنی انتہائے بشریت (عالم دنیا کے لحاظ سے) کا ذکر ہے اور یہ امور جمعہ کے دن وقوع پذیر ہوئے اور ہوں گے لہٰذا جمعہ کی صبح میں ان کی قراءت فرماتے تھے۔ اس روایت کو مسلم، نسائی، اور ابن ماجہ نے (الصلاۃ) میں درج کیا ہے۔

باب الجمعة فی القری و المدن

حنفیہ نے اقامتِ جمعہ خاص کیا ہے اس شہر کے ساتھ جہاں قاضی ہو اور عامل، حدود کا نفاذ کرتا ہو (یعنی مصرِ جامع) جبکہ امام شافعی کے ہاں شہر یا گاؤں کا کوئی فرق نہیں جہاں بھی چالیس آدمی جمع ہو سکتے ہوں۔ جمعہ ہو سکتا ہے۔ حدیثِ باب سے ان کے موقف کی تائید ہوتی ہے کیونکہ جواثی بحرین کا ایک گاؤں تھا۔ حنفیہ کا موقف ابن أبی شیبہ نے حذیفہؓ اور علیؓ سے نقل کیا ہے جبکہ شافعیہ کے موقف کی تائید میں حضرت عمر سے نقل کیا ہے کہ اہل بحرین کو لکھا (جمعوا حيثما كنتم) حیثما میں شہر اور گاؤں سب شامل ہیں۔ اسے ابن أبی شیبہ نے (أبو رافع عن أبی هريرة عن عمر) کے طریق سے ذکر کیا ہے۔ بیہقی نے (الوليد بن مسلم) سے نقل کیا ہے کہتے ہیں (سألت الليث بن سعد فقال كل مدينه أو قرية فيها جماعة أُمروا بالجمعة) مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ ابن عمر مکہ اور مدینہ کی درمیانی آبادیوں کے جمعہ کے اہتمام پر کوئی اعتراض نہ کرتے (فلا يعيب عليهم) بہرحال یہ مسئلہ اختلافی ہے صحابہ کرام میں سے بھی بعض، قری میں جمعہ کے قائل نہ تھے بقول ابن حجر اس صورت میں مرفوع احادیث کی طرف رجوع واجب ہے۔

علامہ کشمیری کے مطابق صرف بخاری اور أبو داؤد نے یہ ترجمہ قائم کیا ہے، جواثی کی بابت کہتے ہیں کہ وہ مروجہ معنی میں گاؤں نہ تھا بلکہ شہر ہی تھا۔ کہتے ہیں کہ جواثی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ مدینہ کے بعد سب سے پہلے اس میں جمعہ قائم ہوا کیا اس دوران کوئی مقام یا جگہ ایسی نہ تھی جہاں تیس چالیس مسلمان نہ تھے کہ جمعہ کا انعقاد ہوتا اس سے ثابت ہوا کہ حنفیہ کا موقف کہ جمعہ صرف مصر جامع میں ہوگا قوی ہے۔ انتھیٰ۔

حدثنا محمد بن المثنى قال: حدثنا أبو عامر العقدى قال: حدثنا ابراهيم بن طهمان عن أبی جمرة الضبعی عن ابن عباس أنه قال: إن أول جمعة جمعت بعد جمعة فی مسجد رسول اللهﷺ فی مسجد عبدالقيس بجُواثیٰ من البحرين۔

ابراہیم بن طہمان کے أصحاب نے اسی طرح روایت کیا ہے صرف المعافی بن عمران نے اختلاف کرتے ہوئے (عن ابن طهمان عن محمد بن زياد عن أبی هريرة) روایت کیا ہے اسے نسائی نے ذکر کیا ہے اور یہ معافی کی غلطی ہے مگر یہ بھی محتمل ہے کہ ابن طہمان کی اس حدیث کی روایت میں دو اسناد ہوں۔ (أول جمعة جمعت) أبو داؤد کی (وكيع عن ابن طهمان) سے روایت میں اس کے بعد (فی الاسلام) بھی ہے۔ (مسجد رسول الله) وکیع کی روایت میں (بالمدينة) ہے جبکہ المعافی کی روایت میں (بمكة) ہے اور وہ بلا شبہ غلط ہے۔ مرادِ ترجمہ یہ ہے کہ قبیلہ عبدالقیس نے جواثی میں آنحضرتﷺ کے حکم کے تحت ہی جمعہ کا

انعقاد کیا ہوگا اگر یہ جائز نہ ہوتا تو اس بابت وحی آ جاتی جیسا کہ اُبوسعید اور جابر نے جوازِ عزل پر یہی استدلال کیا ہے، حنفیہ اس حدیث کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ جواثی شہر تھا مگر حدیث میں اس کے لئے (قرية من قرى البحرين) کا لفظ بھی وکیع کی روایت میں استعمال ہوا ہے۔ ممکن ہے بعد میں شہر بن گیا ہو۔ علامہ انور اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ ایسے ہی ہے جیسے قرآن میں مکہ اور طائف کو (قریتین) کہا گیا ہے (من القريتين عظيم)

حدثنا بشر بن محمد قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا يونس عن الزهرى قال: أخبرنا سالم بن عبدالله عن ابن عمر رضى الله عنهما أن رسول اللهﷺ يقول: كلكم راع، وزاد الليث قال يونس كتب رُزيق بن حُكيم إلى ابن شهاب- و أن معه يومئذ بوادي القرى- هل ترى أن أجمّع؟ ورزيق عامل على أرض يعملها و فيها جماعة من السودان و غيرهم، ورزيق يومئذ على أيلة، فكتب ابن شهاب- و أنا اسمع- يأمره أن يجمع، يخبره أن سالما حدثه أن عبدالله بن عمر يقول: سمعت رسول اللهﷺ يقول كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته: الإمام راع و مسؤول عن رعيته، والرجل راع فى أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية فى بيت زوجها و مسئولة عن رعيتها، والخادم راع فى مال سيده و مسؤول عن رعيته- قال: وحسبت أن قد قال: والرجل راع فى مال ابيه و مسؤول عن رعيته، وكلكم راع و مسؤول عن رعيته-

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں جبکہ یونس ابن یزید الأیلی ہیں۔ (وزاد الليث الخ) یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ یونس سے ابن مبارک کے ساتھ اس حدیث کی روایت لیث نے بھی کی ہے ابن مبارک کی روایت (كلكم راع) پر ختم ہو جاتی ہے جبکہ لیث نے آگے والا قصہ جس میں جمعہ کا ذکر ہے، بھی روایت کیا ہے۔ یہ (زاد الليث الخ) معلق ہے اسے ذہلی نے اُبوصالح کاتب لیث کے حوالہ سے موصول کیا ہے۔ (رزیق) مشہور روایت کے مطابق راء، زاء سے قبل ہے بعض نے زاء کی تقدیم سے پڑھا ہے بعض نے (حکیم) یعنی تصغیر کی بجائے (حکیم) (بروزن طبیب) پڑھا ہے (ایلة) ساحل قلزم پر مدینہ اور مصر کے درمیان شام کے راستے پر مشہور جگہ کا نام تھا یہ عمر بن عبدالعزیز کی طرف سے وہاں عامل تھے۔ سوال ایلہ کے بارے میں تھا کیونکہ وہ تو بڑا شہر تھا لہذا اس میں اقامت جمعہ کی بابت کوئی اختلاف نہ تھا، (أعمال أيلة) میں جمعہ قائم کرنے کی بابت پوچھا۔ (على ارض يعملها) (کام کی جگہ، کوئی زراعتی زمین ہوگی) (وأنا اسمع) یونس کا مقولہ ہے۔ جملہ حالیہ ہے (يأمره) بھی حال ہے آگے (يخبره) فاعل سے حال ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ اس استفسار کا جواب ابن شہاب اپنے کاتب کو لکھوا رہے تھے اور یونس سن رہے تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ زہری نے جواب خود لکھا ہو پھر اسے پڑھا ہو جبکہ یونس سن رہے تھے۔ (كلكم راع) سے وجہ استدلال یہ ہے کہ شرعی احکام کا نفاذ بحیثیت عامل ان کی ذمہ داری ہے اور جمعہ بھی اس میں شامل ہے گویا زہری کی رائے میں وہ اپنی کام کی جگہ جہاں ان کے ساتھ سودان وغیرھم کی ایک مختصر جماعت ہے، جمعہ قائم کر سکتے ہیں۔ (قال و حسبت ان قد قال) کرمانی نے جزم کے ساتھ اسے بھی یونس کا مقولہ قرار دیا ہے ابن حجر کی

رائے میں سالم یا ابن عمر اس کے قائل ہیں (کتاب الاستقراض) کے آخر میں اس کی مزید وضاحت ہوگی۔ اسے لیث نے (عن نافع عن ابن عمر) بھی روایت کیا ہے اس میں یہ جملہ نہیں ہے۔ یہ روایت مسلم میں بھی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ سلطان کے اذن کے بغیر بھی جمعہ کا انعقاد ہوسکتا ہے۔ شافعیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق احمد یہی رائے رکھتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک سلطان کی اجازت شرط ہے۔ مسلم اور ترمذی نے المغازی میں ذکر کیا ہے۔

باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان و غيرهم

وغیرھم سے مراد مسافر، قیدی، مریض، اعمی اور غلام۔ باب کے تحت ذکر کردہ حدیث أبي هريرة کے الفاظ (حق على كل مسلم أن يغتسل) سے ظاہر ہوتا ہے کہ غسل جمعہ بلاتقیید ہر ایک کے لئے ہے مگر ابن عمر کی روایت سے ثابت ہو رہا ہے کہ صرف جمعہ کے لئے آنے والوں پر غسل ہے جبکہ ابوسعید کی روایت میں ذکر کردہ لفظ (محتلم) سے صبیان نکل گئے چونکہ یہ سارے احتمالات موجود ہیں اسی لئے یہ تینوں احادیث لائے ہیں، ان کی اکثر مباحث کا بیان گذر چکا ہے۔ علماء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ غسل برائے نماز جمعہ ہے یا برائے یوم جمعہ؟ احادیث سے دونوں احتمال ثابت ہیں۔ ابن عمر کی ترجمۃ الباب میں ذکر کردہ تعلیق بیہقی نے بسند صحیح ذکر کی ہے اس میں وضاحت بھی ہے کہ جمعہ کن پر واجب ہے (والجمعة على من يأتي أهله) یعنی جس کے لئے جمعہ کا دن شروع ہونے پر اپنے گھر آنا ممکن ہو مراد یہ کہ جو اس سے زیادہ مسافت پر ہے اس پر جمعہ واجب نہ ہوگا۔ اس پر مزید بحث اگلے باب میں ہوگی۔ امام بخاری کا اصول یہ ہے کہ تراجم میں ذکر کردہ آثار ان کے موقف کی دلیل ہوتے ہیں یہاں ان کا رجحان یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غسل صرف ان کے لئے مشروع ہے جو جمعہ کے لئے حاضر ہوسکیں۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: حدثني سالم بن عبدالله أنه سمع عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من جاء منكم الجمعة فليغتسل

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن صفوان بن سُليم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم

حدثنا مسلم ابن ابراهيم قال حدثنا وهيب قال: حدثنا ابن طاؤس عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ نحن الآخرون السابقون يوم القيامة' أُوتوا الكتاب مِن قبلنا و أُوتيناه من بعدهم' فهذا اليوم الذي اختلفوا فيه فهدانا الله' فغداً لليهود' و بعد غد للنصارىٰ فسكت۔

(فسکت) کا فاعل آنحضرت ﷺ ہیں۔ (بنی اسرائیل) میں بھی دوسرے طریق سے وھیب سے اسی سند کے ساتھ یہی روایت لائے ہیں اس میں (سکت) کا لفظ نہیں ہے۔ (حق على الخ) کے مرفوع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مجاہد نے طاؤس سے اس کو روایت (موقوعا) کیا ہے اسی لئے آخر میں۔

رواه أبان بن صالح عن مجاهد عن طاؤس عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: لِله تعالىٰ على كل مسلم حق أن يغتسل في كل سبعة ايام يوماً۔

ذکر کیا ہے تا کہ کوئی یہ شبہ نہ کرے کہ یہ ابوھریرہ کا مقولہ ہے۔ اُبان کی مجاہد سے یہ تعلیق بیہقی نے (سعید بن أبي هلال عن أبان) سے موصول کی ہے مسلم نے بھی وھیب سے اپنی سند کے ساتھ انہی الفاظ (حق على الخ) پر مشتمل روایت نقل کی ہے۔ طحاوی نے بھی ایک اور سند کے ساتھ طاؤس کے حوالہ سے ہی ذکر کی ہے اس میں ان کے اُبوھریرہ سے سماع کی صراحت بھی ہے۔ (في كل سبعة أيام يوما) نسائی کی حدیث میں حضرت جابر نے ذکر کر کے (وهو يوم الجمعة) جمعہ کے دن کی تعیین کی ہے سعید بن منصور اور اُبو بکر بن ابی شیبہ کی براء بن عازب سے روایت میں اسے مرفوعا بیان کیا ہے اس کے لفظ ہیں (ان من الحق على المسلم أن يغتسل يوم الجمعة) (یعنی سات دن۔ ہفتہ۔ میں ایک دن نہانا ہی ہے تو کیوں نہ اسے یوم جمعہ کے ساتھ خاص کر دیا جائے تا کہ جمعہ کا اہتمام بھی ہو جائے، اسلامی یونیورسٹی کے ایک مصری ساتھی استاذ نے بتلایا کہ مصر میں رواج ہے کہ شادی شدہ حضرات عموماً شبِ جمعہ بیویوں کے پاس جاتے ہیں اسلیئے ان کے ہاں ایک لباس معروف ہے جس کا نام ہے۔ لباس لیلۃ الجمعۃ۔ اس کی حکمت یہی ظاہر ہوتی ہے کہ اس بہانے جمعہ کا غسل بھی ہو جائے۔)

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا شبابة حدثنا ورقاء عن عمرو بن دينار عن مجاهد عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد

مسلم نے مجاہد عن ابن عمر سے ہی اسے مطولا ذکر کیا ہے قبل ازیں (باب خروج النساء الى المساجد) میں ذکر ہو چکی ہے وہیں اس کی توجیہ بھی ذکر ہوئی کہ رات کو بعض لوگ ممکنہ خرابیوں کے احتمال کے سبب عورتوں کو مساجد جانے سے روکتے تھے اس پر یہ فرمایا، اس باب کے ساتھ مطابقت یہ بنتی ہے کہ اگر رات کو جانے کی اجازت دینے کا حکم فرمایا ہے تو جمعہ کے لئے اجازت دینا جو دن کا وقت ہے، اولی ہے۔

حدثنا يوسف بن موسىٰ حدثنا أبو أسامة حدثنا عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال: كانت امرأة لعمر تشهد صلاة الصبح والعشاء في الجماعة في المسجد' فقيل لها: لم تخرجين و قد تعلمين أن عمر يكره ذلك و يَغار؟ قالت: وما يمنعه أن ينهاني؟ قال: يمنعه قول رسول الله ﷺ: لا تمنعوا اماءَ الله مساجدَ الله

یہ عاتکہ بنت زید بن عمرو بن نفیل تھیں جو حضرت عمر کی بیوی اور سعید بن زید، أحد العشرة المبشرة کی بہن تھیں (سعید حضرت عمر کے بہنوئی تھے) زہری نے نام ذکر کیا ہے۔ ان کی روایت مصنف عبدالرزاق میں ہے (وما يمنعه أن ينهاني) یعنی صراحۃ انہیں منع نہ کرتے تھے بس یہ کہتے کہ تمہیں علم ہے کہ مجھے اچھا نہیں لگتا۔ مسند احمد کی روایت میں بھی نام ذکر ہے، اس میں ہے (كان عمر رجلا غيوراً و كان اذا خرج الى الصلاة اتبعته عاتكة الخ) ان روایات سے ثابت ہوا کہ صحیح کی اس روایت میں (فقيل لها الخ) قائل حضرت عمر تھے۔ آنحضرت کی حدیث (لا تمنعو الخ) کے سبب صراحۃ منع نہ کرتے تھے۔

باب الرخصة إن لم يحضر الجمعة في المطر

ان، ہمزہ کی زیر کے ساتھ ہے اس طرح یہ شرطیہ ہے۔ کرمانی نے ہمزہ کی زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے اور (یحضر) یاء کی پیش کے ساتھ، بصیغہ مجہول پڑھا ہے۔ وہ بھی قابلِ توجیہ ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا إسماعيل قال: أخبرني عبدالحميد صاحب الزيادي قال: حدثنا عبدالله بن الحارث ابن عم محمد بن سيرين: قال ابن عباس لمؤذنه في يوم مطير: إذا قلت أشهد أن محمداً رسول الله فلا تقل: حي على الصلاة، قل: صلوا في بيوتكم، فكأن الناس استنكروا، قال فعله من هو خير مني، إن الجمعة عزمة، و إني كرهت أن أحرجكم فتمشون في الطين والدحض۔

اسماعیل سے مراد ابن علیہ ہیں جمہور کا یہی مسلک ہے بعض نے یہ رخصت شدید بارش کی صورت میں قرار دی ہے امام مالک کے نزدیک بارش کم ہو یا زیادہ، جمعہ کی رخصت نہیں ہے۔ ابن المنیر اس روایت کی بابت لکھتے ہیں کہ ابن عباس نے جمعہ قائم کیا تھا، عصر کی نسبت (صلوا في بيوتكم) اذان میں کہنے کا حکم دیا تھا۔ یہ بھی محتمل ہے کہ جمعہ تو ادا کیا مگر اس رخصت کی بابت بھی بتلا دیا تا کہ آئندہ اگر شدید بارش ہو تو ترکِ جمعہ کی اس رخصت سے فائدہ اٹھائیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ میرے نزدیک انہوں نے جمعہ ادا نہیں کیا تھا جو لوگ موجود تھے ان کی اور غیر حاضرین کی تعلیم کیلئے اذان میں جملہ کہنے کا حکم دیا۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ بارش کی صورت میں ہر آدمی کو اپنے دل سے پوچھنا چاہیے کہ جمعہ ترک کرے یا نہ کرے، (یعنی عزیمت اختیار کرتے ہوئے اور بالخصوص آج کل کے حالات میں کہ راستے عموماً اچھے ہیں، اگر جانا دشوار نہیں تو ضرور جائے)۔

(ان الجمعة عزمة) اسماعیلی کہتے ہیں کہ میں اس جملہ کے لفظ (الجمعة) کو صحیح روایت نہیں خیال کرتا کیونکہ اکثر روایات میں یہ جملہ، ضمیر کے ساتھ ذکر ہوا ہے (انها عزمة) اور اس سے مراد مؤذن کا اذان میں یہ کلمہ ہے (حي على الصلاة) یعنی معنی یہ ہوا کہ اگر مؤذن یہ جملہ حسبِ معمول کہہ دیتا تو لوگ مشقت برداشت کرتے ہوئے چلے آتے لہٰذا میں نے اس کی جگہ۔ صلوا في بيوتكم۔ کہلوا دیا ہے تا کہ وہ آنے کی زحمت و مشقت نہ اٹھائیں جبکہ (ان الجمعة عزمة) کا مطلب یہ ہوگا کہ بہرصورت آؤ کہ جمعہ میں رخصت نہیں ہے بلکہ یہ عزیمت ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ زیادہ ظاہر یہ ہے کہ (ان الجمعة عزمة) جملہ روایۃً صحیح ہے کہنا یہ چاہتے ہیں کہ چونکہ جمعہ ایک عزمت ہے اگر میں مؤذن کو (حي على الصلاة) کہنے دیتا تو لوگ ہرصورت میں آتے جبکہ میں بارش و کیچڑ کے سبب انہیں زحمت نہیں دینا چاہتا لہٰذا مؤذن کو حکم دیا کہ اس کی جگہ (صلوا في بيوتكم) کہے۔ (الدحض) کا معنی ہے کیچڑ۔ حاء پر سکون اور زبر دونوں جائز ہیں۔ سند کے ایک راوی عبداللہ بن حارث کے بارے میں مذکورہ وضاحت کہ ابن سیرین کے چچازاد ہیں، کا دمیاطی نے انکار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ محمد ابن سیرین کے داماد تھے لیکن ابن حجر انکار رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ داماد ہونا، ابنِ عم ہونے کے خلاف نہیں ہے، رضاعی ابن عم بھی ہو سکتے ہیں، کسی ظن پر صحیح روایت کی تغلیط مناسب نہیں ہے۔ أبواب الأذان میں اس کے بقیہ مباحث گذر چکے ہیں۔

باب من أين تؤتى الجمعة وعلى من تجب

لقول الله جل و عز: ﴿إذا نودی للصلوٰة من يوم الجمعة﴾[الجمعة:۹]
وقال عطاء إذا كنت في قرية جامعة فنودی بالصلاة من يوم الجمعة فحقّ عليك أن تشهدها، سمعت النداء أولم تسمعه، وكان أنس رضي الله عنه في قصره أحيانا يجمع و أحيانا لايجمع، وهو بالزاوية على فرسخين۔

چونکہ اللہ تعالی کے اس فرمان میں یہ وضاحت نہیں کہ کون کون لوگ اس حکم سے مستثنی ہو سکتے ہیں تو حرف استفہام کے ساتھ اس ترجمہ کو لائے ہیں، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جس نے اذان سنی یا وہ سن سکتا ہے (یعنی ایسی جگہ ہے کہ جہاں اذان پہنچ رہی ہے) اس پر جمعہ واجب ہوا۔ سنن أبی داؤد میں ابن عمر سے مرفوعا روایت ہے کہ (انما الجمعة علی من سمع النداء) بقول أبو داؤد اس کے مرفوع ہونے میں اختلاف ہے۔ دارقطنی نے اسے (عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده) سے مرفوعا نقل کیا ہے اس کی تائید آنحضرت صلعم کے ابن ام مکتوم کو اس قول سے ہوتی ہے (أتسمع النداء قال نعم قال فأجب)۔ مالکیہ کے نزدیک جمعہ اس پر واجب ہے جو جمعہ پڑھ کر رات سے پہلے اپنے گھر پہنچ سکے یعنی اتنی مسافت ہو کہ رات سے قبل گھر پہنچ سکے ان کی دلیل حدیث (الجمعة علی من آواه اللیل) ہے اسے ترمذی اور بیہقی نے نکالا ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے امام احمد بھی اسے ضعیف سمجھتے ہیں ان سے یہ بھی منقول ہے کہ مسجد سے تین میل تک کے فاصلہ والوں پر جمعہ واجب ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صرف اہل شہر پر واجب ہے جبکہ شافعیہ کی رائے میں جن تک اذان کی آواز پہنچ سکے۔

(وقال عطاء الخ) اسے عبدالرزاق نے (عن ابن جریج عنه) کے حوالہ سے موصول کیا ہے۔ ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ حدیث کے لفظ (علی من سمع النداء) کا مطلب نہ نہیں کہ کسی سبب (بہرا پن یا کسی اور سبب سے) اذان نہیں سنی تو جمعہ واجب نہ ہوگا، بلکہ جو شخص شہر میں ہے اس پر جمعہ واجب ہے۔ بقول نووی اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ روایت میں یہ بھی ہے کہ میں نے پوچھا: (ما القرية الجامعة؟ قال ذات الجماعة والأمير والقاضي والدُور المجتمعة الآخذ بعضها ببعض مثل جدة) (یعنی جہاں ساتھ ساتھ گھر ہوں محلوں کی طرح اور امیر ہو، آج کل کی اصطلاح میں بلدیہ ہو، قاضی ہو جیسا کہ جدہ کا شہر) (وكان أنس الخ) اسے مسدد نے اپنی مسند میں (عن أبي عوانة عن حميد) کے طریق سے موصول کیا ہے۔ تجمع کا مطلب ہے (يصلي بمن معه الجمعة) اپنے ہمراہیوں کیلئے جمعہ قائم کرتے یا یہ کہ جمعہ پڑھنے بصرہ کی مسجد میں حاضر ہوتے۔ قصر الزاویہ بصرہ کے نواح میں ایک معروف جگہ تھی جہاں حجاج اور ابن اشعث کے مابین مشہور معرکہ ہوا تھا۔ اس کو ابن أبي شیبۃ نے بھی ایک اور سند کے ساتھ حضرت أنس سے، موصولا نقل کیا ہے اس میں زاویہ کا بصرہ سے دو فرسخ ہونا بھی ذکر ہے۔ (دو فرسخ چھ میل بنتے ہیں) عبدالرزاق نے (معمر عن ثابت) کے طریق سے ایک اور روایت بھی ذکر کی ہے جس میں ہے، (كان أنس يكون في أرضه وبينه وبين البصرة ثلاثة أميال فيشهد الجمعة بالبصرة) یہ پہلی روایت کے معارض نہیں ہے تطبیق یوں ہوگی کہ ان کی یہ مذکورہ زمین ایک فرسخ (تین میل) جبکہ ان کا گھر (قصر) دو فرسخ (چھ میل) کے فاصلہ پر تھا اور یہ کہ اگر زمین پر ہوتے تو جمعہ کے لئے بصرہ حاضر ہوتے شاید یہی توجیہ ترجمہ البخاری میں ذکر کردہ (أحیانا) کی ہوگی کہ قصر میں ہونے کی صورت میں جمعہ پڑھنے بصرہ نہ جاتے اور اگر اپنی زمینوں پر ہوتے تو

وہاں سے چلے جاتے۔اسی لئے ثابت کی اس روایت میں تخییر کا اسلوب مذکور نہیں جو حمید کی روایت میں ہے اور جسے امام بخاری نے بطور تعلیق ترجمہ میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا أحمد قال: حدثنا عبدالله بن وهب قال: أخبرني عمرو بن الحارث عن عبيد الله بن أبي جعفر أن محمد بن جعفر بن الزبير حدثه عن عروة بن الزبير عن عائشة زوج النبيﷺ قالت كان الناس ينتابون يوم الجمعة من منزلهم والعوالي فيأتون في الغبار يصيبهم الغبار والعَرَق، فيخرج منهم العرق، فأتى رسول اللهﷺ إنسان منهم وهو عندي- فقال النبيﷺ: لو أنكم تطهرتم ليومكم هذا-

یہ احمد بن صالح ہیں اُبونعیم نے المستخرج میں احمد بن عیسی لکھا ہے جو صحیح نہیں۔عبیداللہ بن جعفر سے قبل تین راوی مصری ہیں اور ان کے بعد کے تین راوی مدنی ہیں۔ (ینتابون) یعنی باری باری آتے (کبھی ان میں سے ایک جماعت کبھی دوسری جماعت یا یہ کہ کبھی آ جاتے کبھی نہ آتے)(العوالی) کے بارے میں (المواقیت) میں گذر چکا ہے کہ مدینہ سے چار اور اس سے زیادہ امیال کے فاصلہ پر یہ آبادیاں تھیں۔ (الغبار) قابسی کے نسخہ میں اس کی بجائے (العباء) کا لفظ ہے مسلم اور اسماعیلی کی ابن وھب سے روایت میں بھی اسی طرح ہے ابن حجر اسے اُصوب قرار دیتے ہیں (لو أنکم تطھرتم الخ) لو للتمنی ہے لہٰذا جواب کی ضرورت نہیں یا شرطیہ ہے اور جواب مقدر ہے یعنی (لکان حسنا) قرطبی کے نزدیک اس سے حنفیہ کا رد ہوتا ہے جن کے نزدیک صرف اہلِ شہر پر جمعہ واجب ہے۔ حنفیہ اس کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ واجب ہوتا تو سب آتے اور ہر دفعہ آتے،اسے مسلم اور ابوداؤد نے (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب وقت الجمعة إذا زالت الشمس

وكذلك يروى عن عمر و علي والنعمان وعمرو بن حريث رضي الله عنهم

امام بخاری نے قطعیت کے ساتھ وقتِ جمعہ کے بارے میں ذکر کیا ہے۔کیونکہ ان کے نزدیک مخالف کی دلیل کمزور ہے۔ احمد کے نزدیک زوال سے قبل بھی صحیح ہے ان کی دلیل انہی حضرات سے جن کے نام بخاری نے ترجمہ میں ذکر کئے ہیں منقول آثار ہیں، کہ انہوں نے زوال سے قبل جمعہ قائم کیا مگر ان کی اسناد میں ضعف ہے صحیح روایات کے ساتھ ان سے جیسا کہ بخاری کہہ رہے ہیں، یہی منقول ہے کہ زوال کے بعد جمعہ کا وقت شروع ہوگا۔بعض نے کہا ہے کہ اسی لئے ترجمہ میں ان کے حوالے دیے ہیں کہ ان سے متضاد روایات ہیں۔مگر بقول ابن حجر صرف حضرت عمر سے ضعیف روایت ہے کہ زوال سے قبل جمعہ ادا کیا باقیوں سے زوال سے قبل کی کوئی روایت نہیں۔حضرت عمر کی زوال سے قبل جمعہ ادا کرنے کی روایت اُبونعیم شیخ بخاری نے اپنی (کتاب الصلاۃ) میں نیز ابن اُبی شیبہ نے بھی عبداللہ بن سیدان سے نقل کی ہے کہ (شهدت الجمعة مع أبي بكر فكانت صلاته و خطبته قبل نصف النهار وشهد تهاسع عمر فكانت صلاته و خطبة الى أن أقول قد أنتصف النهار) مگر یہ عبداللہ (غير معروف العدالة) ہیں،ابن عدی کہتے ہیں کہ (شبه المجهول) ہیں بخاری کہتے ہیں (لا يتابع على حديثه) کیونکہ اقوی روایات کی مخالف ہے، ابن اُبی شیبہ نے سوید بن غفلہ سے روایت کیا ہے کہتے ہیں (أنه صلى مع أبي بكر و عمر حين زالت الشمس) (اس کا مطلب یہ لیا جا سکتا ہے کہ خطبہ پہلے شروع کر دیا اور نماز اس وقت پڑھی جب زوال ہوا مگر یہ زیادہ قوی نہ ہوگا

کیونکہ اس زمانہ میں ہمارے زمانہ کے برعکس خطبہ طویل نہ ہوتا تھا۔ زیادہ سے زیادہ دس پندرہ منٹ خطاب ہوتا پھر نماز پڑھی جاتی تھی)۔

حدیث ثقیفہ میں ابن عباس سے مروی ہے۔ (فلما كان يوم الجمعة وزالت الشمس خرج عمر فجلس على المنبر) حضرت علی کے بارے میں ابن أبي شيبة نے أبواسحاق کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہتے ہیں کہ (أنه صلى خلف على الجمعة بعد مازالت الشمس) سی طرح نعمان کی بابت ابن أبي شيبہ نے ہی سماک بن حرب سے نقل کیا ہے کہ (كان النعمان بن بشير يصلي بنا الجمعة بعد ما تزول الشمس) عمرو بن حریث کے بابت بھی انہی نے الولید بن العیز ار کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ (كان يصليها اذا زالت الشمس) یہ امیر بصرہ زیاد بن ابی سفیان کے قائم مقام کے طور پر اس کی غیر موجودگی میں جمعہ پڑھاتے تھے۔ ابن مسعود سے ایک روایت ہے کہ ضحیٰ کے وقت جمعہ پڑھا دیا اور کہا (خشيت عليكم الحر) لیکن اس کے راوی عبداللہ بن سلمہ اگرچہ صدوق ہیں مگر آخر عمر میں ان کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا۔ اسی طرح سعید بن سوید کے حوالہ سے مذکور ہے کہ حضرت معاویہ نے بھی ضحیٰ کے وقت جمعہ پڑھایا، سعید ضعیف ہیں۔ بعض حنابلہ نے آنحضرت صلعم کے جمعہ کی نسبت اس قول (ان هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين) سے استدلال کیا ہے کہ عیدین کی طرح اس کا وقت بھی زوال سے قبل ہے مگر یہ صحیح نہیں تشبیہ دینے سے اس کے تمام احکام اس پر لاگو نہیں ہو سکتے مثلاً عیدین کے دن تو روزہ رکھنا حرام ہے جبکہ جمعہ کے دن رکھا جا سکتا ہے اگر اس کے ساتھ اگلا یا پچھلا دن ملا لیا جائے مشابہت ہر پہلو سے نہیں ہوتی۔

حدثنا عبدان قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا يحيى بن سعيد أنه سال عمرة عن الغسل يوم الجمعة فقالت: قالت عائشه رضى الله عنها: كان الناس مَهَنَةُ أنفسهم' وكانوا إذا راحوا إلى الجمعة راحوا في هيئتهم' فقيل لهم: لو غتسلتم۔

عمرہ بنت عبدالرحمٰن أنصاریہ حضرت عائشہ سے اس کی راویہ ہیں۔ (مهنة) ماهن کی جمع ہے۔ مثل كتبة جو کاتب کی جمع ہے یعنی خدمة أنفسهم۔ (مراد یہ کہ مختلف پیشوں اور کام والے تھے۔ ذرائع معاش کی طرف اشارہ ہے) (راحوا) کے لفظ سے ترجمہ الباب پر استدلال کر رہے ہیں۔ کیونکہ رواح اصلاً زوال کے بعد جانے پر بولا جاتا ہے۔ سابقہ حدیث میں (راح) بمعنی ذھب (في الساعة الأولى) کے قرینہ کی وجہ سے قرار دیا گیا تھا دراصل حضرت عائشہ کی یہ وہی حدیث ہے جو سابقہ باب میں عروہ کے حوالے سے مذکور ہے۔ اس روایت کو بھی مسلم نے (الصلاۃ) میں اور ابوداؤد نے (الطہارۃ) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا سريج بن النعمان قال: حدثنا فُليح بن سليمان عن عثمان بن عبدالرحمن بن عثمان التيمي عن أنس بن مالك رضى الله عنه: أن النبيﷺ كان يصلى الجمعة حين تميل الشمس۔

اسماعیلی نے (بطريق زيد بن الخباب عن فليح) عثمان کے حضرت انس سے سماع کی تصریح کی ہے۔ کان استعمال کر کے آنحضرت صلعم کے بعد از زوال جمعہ ادا کرنے پر مواظبت اور ہمیشگی کا اشارہ دیا ہے۔ حمید کی حضرت انس سے اگلی روایت کو زوال کے بعد تاخیر نہ کرنے پر محمول کیا جائے گا کیونکہ تبکیر اصلاً کسی بھی کام کو اول وقت کرنے پر یا کسی اور چیز پر اسے مقدم کرنے پر بولا جاتا ہے۔ یہاں یہ بتلانا مقصود ہے کہ قیلولہ سے پہلے نماز جمعہ ادا کرتے تھے بخلاف گرما کے موسم میں نمازِ ظہر کے، کہ اس کی ادائیگی قیلولہ کے

بعد ہوتی تھی تاکہ ابراد ہو جائے۔ (مراد یہ ہے کہ زوال ہوتے ہی جمعہ کا خطبہ ہوتا پھر نماز ادا کر کے قیلولہ کرتے تھے۔ یہ ہمیں اس لیے کچھ عجیب سا لگتا ہے کہ ہم اپنے خطباء کو گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ تقریر کرتے سنتے ہیں آغاز زوال کے کافی دیر بعد ہوتا ہے پھر نماز سے فارغ ہوتے ہوتے اتنا وقت نہیں ملتا کہ قیلولہ ہو سکے آنحضرت صلعم کے ماثور خطبات اور ان کی عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ دس پندرہ منٹ سے زیادہ خطاب نہ ہوتا تھا لہٰذا سابقہ حدیث کے معنی اور عبدان والی حدیث کے معنی میں کوئی تعارض نہیں ہے) اس کی تائید شیخان کی سلمہ بن اکوع سے روایت میں ملتی ہے کہ (کنا نصلی الجمعة مع النبی ﷺ ثم ننصرف ولیس للحیطان ظل نستظل به) اس کو بھی اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ زوال ہوتے ہی خطبہ ہوتا اور پھر نماز سے فارغ ہو کر واپس جاتے اور ابھی دیواروں کا اتنا سایہ نہ ہوتا تھا کہ استظلال کرتے، مطلق سایہ کی نفی نہیں کی۔ (اس سے ثابت ہوا کہ خطبہ مختصر ہوتا تھا) یہی ثابت کرنے کے لئے عثمان کی روایت کے بعد حمید کی روایت لائے ہیں۔

حدثنا عبدان: أخبرنا عبد الله قال: أخبرنا حميد عن أنس قال: كنا نبكر بالجمعة، ونقيل بعد الجمعة

حمید الطویل ہیں۔ بظاہر یہ حدیث اس سیاق سے مرفوع نہیں ہے مگر طبرانی نے الأوسط میں (فضیل بن عیاض عن حمید) کے طریق سے اس کی تخریج کرتے ہوئے (مع النبی ﷺ) کا اضافہ بھی کیا ہے لہٰذا یہ مرفوع ہے۔ ابن حبان نے بھی اسی اضافہ کے ساتھ محمد بن اسحٰق کے حوالہ سے ذکر کی ہے۔

باب إذا اشتد الحر يوم الجمعة

چونکہ سابقہ باب میں درج کردہ حضرت انسؓ کی دونوں روایتوں میں بظاہر اختلاف ہے دونوں کی تطبیق اس توجیہ سے دی گئی کہ نمازِ جمعہ نمازِ ظہر کی نسبت جلد ادا کی جاتی تھی ان سے ایک اور حدیث مروی ہے جو بظاہر اس مذکورہ توجیہ کے خلاف ہے اس کے لیے یہ باب لائے ہیں۔

حدثنا محمد بن أبي بكر المقدمي قال: حدثنا حرمي بن عُمارة قال: حدثنا أبو خَلدة هو خالد بن دينار- قال: سمعت أنس بن مالك يقول: كان النبي ﷺ إذا اشتد البرد بكرّ بالصلاة و إذا اشتد الحر أبرد بالصلاة يعني الجمعة۔

سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ (بکر الصلاة) یعنی (صلیٰ فی أول وقتها) (یعنی الجمعة) یہ لفظ تابعی کے بھی ہو سکتے ہیں یا ان سے بھی نیچے کسی راوی کے، اسی طرح صحابی کا مقولہ ہونا بھی محتمل ہے لہٰذا ترجمہ میں کوئی حکم ذکر نہیں کیا۔ سابقہ باب کی حدیث انس میں تصریح ہے کہ (کنا نبکر بالجمعة) اور اس میں گرمایا سرما کی کوئی قید نہیں اور زیر نظر میں احتمال ہے کہ کسی راوی نے نمازِ ظہر کے بارہ میں ہونے والی بات کو نماز جمعہ پر بھی چسپاں کر دیا ہو لہٰذا ظن پر صراحت کو ترجیح دی جائے گی۔ یونس بن بکیر کی تعلیق لا کر اس طرف اشارہ کر رہے ہیں، (ولم یذکر الجمعة) کہ جمعہ کا ذکر نہیں کیا۔ بشر بن ثابت کی تعلیق سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جمعہ کے دن راوی ابوخلدہ نے حضرت انس سے پوچھا کہ (کیف کان النبی ﷺ) (ممکن ہے ابوخلدہ کے ذہن میں ظہر کے ساتھ جمعہ بھی ہوا جواباً حضرت انس نے نماز ظہر کی بابت کہا کہ گرمی میں ابراد کرتے اور سردی میں جلدی پڑھتے تھے۔ ابوخلدہ نے جمعہ بھی اس میں شامل کر دیا)۔

دوسری توجیہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ آنجناب صلعم اکثر جمعہ کو جلد ادا فرماتے جیسا کہ روایات میں ہے کبھی بیانِ جواز کیلئے ظہر کی طرح مؤخر کرتے اور ابراد ہونے کا انتظار فرماتے۔ یونس کی یہ تعلیق مصنف نے الأدب المفرد میں موصول کی ہے۔ اسماعیلی نے ایک اور طریق کے ساتھ یونس سے اس کی تخریج کی ہے اس میں ہے (یعنی الظہر) جبکہ بشر بن ثابت کی تعلیق اسماعیلی اور بیہقی نے موصول کی ہے۔ الأمیر سے مراد حکم بن ابوعقیل ثقفی ہے جو حجاج بن یوسف کا عمزاد اور بصرہ میں اس کا نائب تھا۔ الأدب المفرد میں یونس کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔ ابن المنیر کہتے ہیں کہ امام بخاری گرمی میں جمعہ کے ابراد کی طرف میلان رکھتے ہیں مگر سابقہ تاویلات کی روشنی میں ترجمہ میں کوئی قطعی حکم نہیں ذکر کیا۔ ابن بطال یہ استدلال کرتے ہیں کہ جمعہ اور ظہر کا وقت ایک ہی ہے کیونکہ حضرت انس نے دونوں کے لیے اکٹھا حکم بیان کیا اور کوئی تفرقہ نہ کیا۔ علامہ انور عینی کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ جمعہ کے لیے ابراد نہیں اور خود بھی اس کی تائید کرتے ہیں وہ اس توجیہ سے متفق ہیں کہ حدیث اصلاً ظہر کے بارہ میں ہے۔ راوی نے اس کا الحاق جمعہ پر بھی کر دیا۔

باب المشی إلی الجمعة

وقول الله جل ذکره ﴿فاسعوا إلی ذکر الله﴾[الجمعة:۹]

ومن قال: السعی العمل والذهاب لقول الله تعالیٰ: ﴿وسعیٰ لها سعیها﴾ [الإسراء:۱۹] وقال ابن عباس رضی الله عنهما: یحرم البیع حینئذ وقال عطاء: تحرم الصناعات کلها۔ وقال إبراهیم بن سعد عن الزهری: إذا أذن المؤذن یوم الجمعة وهو مسافر فعلیه أن یشهد۔

(فاسعوا) کا لغوی معنی ہے دوڑو، یہ شبہ دور کرنا مقصود ہے کہ اس آیت سے یہ نہیں مراد کہ جمعہ کے لیے دوڑ کر جاؤ بلکہ چل کر ہی جانا ہے۔ السعی سے مراد عمل اور ذہاب ہے اس لیے مؤطا میں ہے، مالک کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے اس کا معنی پوچھا کہنے لگے حضرت عمر (فاسعوا) کی بجائے (فامضوا) پڑھتے تھے چونکہ تجارت اور صناعتِ دنیوی امورِ دنیا کی سعی ہیں۔ جمعہ کے وقت انہیں ترک کر کے اس سعیِ دنیا کا مقابل (سعی الأخرة) کا ذکر کیا، مالک سے منقول ہے (ولیس السعی الاشتداد) یعنی دوڑنا معنی نہیں ہے۔ حضرت عمر کی اس قراءت کی بابت (التفسیر) میں بحث ہوگی۔ اس لیے اس باب کے تحت (لا تأتوها و أنتم تسعون) حدیث بھی لائے ہیں تا کہ اس شبہ کا ازالہ ہو۔ ابن عباس کے اس اثر کو ابن حزم نے عکرمہ کے طریق سے موصول کیا ہے۔ جمہور کا یہی مسلک ہے کہ امام کے منبر پر بیٹھنے کے بعد جو اذان ہوتی ہے اس کے شروع ہوتے ہی خرید و فروخت حرام ہوگی۔ ابن مردویہ نے اپنی سند کے ساتھ ابن عباس کی اس روایت کو مرفوعاً ذکر کیا ہے۔ اور پہلی اذان کے وقت اس قسم کی مشغولیت مکروہ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک دوسری اذان کے وقت بھی حرام کی بجائے مکروہ ہے۔ عطاء کا قول عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں موصول کیا ہے اس میں ہے کہ ہر قسم کی کھیل، صناعات، سونا، جماع، خط لکھنا غرض ہر قسم کی سرگرمی حرام ہے جمہور کا بھی یہی مسلک ہے۔

(وقال ابراهیم) ابن حجر کہتے ہیں ابراہیم کے حوالے سے تو مجھے یہ اثر موصولاً نہیں ملا البتہ ابن منذر نے زھری سے اسے نقل کیا ہے، یہ بھی وضاحت کی ہے کہ اُن سے دو قول مروی ہیں ایک جمہور کی طرح کہ مسافر پر جمعہ نہیں اور دوسرا اس ترجمہ میں مذکور۔ پہلا قول ولید بن مسلم نے ان سے اوزاعی کے واسطہ سے نقل کیا ہے، تطبیق اس طرح دی جا سکتی ہے کہ بخاری میں مذکور ان کا قول محمول علی

استحباب ہے ایک صورت یہ بھی ممکن ہے کہ اگر مسافر دورانِ سفر کسی ایسی جگہ پہنچ گیا ہے کہ وہاں جمعہ کا بندوبست ہے اور اس کی اذان اس نے سن لی ہے، اب اسے چاہیے کہ جمعہ کو حاضر ہو جائے۔ (مشی) سے یہ نہیں مراد کہ گاڑی وغیرہ پر سوار ہو کر نہیں جا سکتا کیونکہ سعی کی تفسیر ذہاب کے لفظ کے ساتھ کی ہے جو پیدل جانے اور سوار ہو کر جانا، دونوں پر صادق ہے اس سے مراد چلنے کی صورت میں جلد بازی کرنا اور بھاگنا ہے کیونکہ عمومی حکم ہے کہ نمازوں کی طرف بھاگ کر نہیں آنا چاہیے جمعہ بھی اس میں شامل ہے، (بطورِ خاص جمعہ کا ذکر ترجمہ میں اس لئے کیا کہ آیتِ جمعہ میں فاسعوا کے لفظ سے یہ شبہ ہو سکتا تھا)۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا الوليد بن مسلم قال: حدثنا يزيد بن أبي مريم قال: حدثنا عَباية بن رِفاعة قال: أدركني أبو عبس و أنا أذهب إلى الجمعة فقال: سمعت النبيﷺ يقول: من اغبرّت قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار۔

یہ ابن المدینی ہیں۔ عبایہ بن رفاعہ، رافع بن خدیج کے پوتے ہیں۔ ابوعبس کا نام صحیح قول کے مطابق عبدالرحمٰن ہے۔ بخاری میں ان کی صرف یہی ایک حدیث ہے۔ (و أنا أذهب) گویا یہ قصہ اس روایت کے مطابق عبایہ اور ابوعبس کا ہے لیکن اسماعیلی کی (علي بن بحر وغيره عن الوليد بن مسلم) سے روایت میں ہے کہ یہ قصہ یزید بن ابی مریم اور عبایہ کا ہے۔ نسائی کی (الحسين بن حريث عن الوليد) سے روایت میں بھی اسی طرح ہے اس کے لفظ ہیں (حدثني يزيد قال لحقني عباية و انا ما ش الى الجمعة) اگر یہ سب محفوظ ہے تو ممکن ہے دونوں کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا ہو۔ اسماعیلی کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: (احتسب خطاك هذه) نسائی میں ہے (أبشر فان خطاك هذه في سبيل الله) یعنی تیرے یہ قدم اللہ کے راستے میں ہیں۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ ائمہ حدیث کا فیصلہ ہے کہ فی سبیل اللہ کے لفظ سے مراد جہاد کی خاطر نکلنا ہوتا ہے اسی لیے ترمذی نے اسے الجہاد میں ذکر کیا ہے امام بخاری نے اپنے اس ترجمہ کے ساتھ اسے عام کر دیا ہے بہر حال لغت اور روایات میں موجود بعض قرائن کے اعتبار سے اس تعمیم کی تائید ہوتی ہے۔

متن کی باقی بحث (الجہاد) میں ہوگی۔ چونکہ جمعہ کے حوالہ سے یہ بات کہی ہے لہٰذا (في سبيل الله) کے عموم میں جمعہ کی طرف چلنا بھی شامل ہے۔ یہی ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے۔ اسے ترمذی اور نسائی نے بھی (الجہاد) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا آدم قال: حدثنا ابن أبي ذئب قال الزهري عن سعيد و أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيﷺ و حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني أبو سلمة بن عبدالرحمن أن أباهريرة قال: سمعت رسول اللهﷺ يقول: إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون، و أتوها تمشون عليكم السكينة، فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا۔

ابو ہریرہ کی اس حدیث پر ابواب الأذان کے اواخر میں بحث ہو چکی ہے۔

حدثنا عمرو ابن علي قال: حدثني أبو قتيبة قال: حدثنا علي بن المبارك عن يحيىٰ بن أبي كثير عن عبدالله بن أبي قتادة لا أعلمه إلا عن أبيه عن النبيﷺ قال: لا

تقوموا حتی ترونی و علیکم السکینة۔

(لاأعلمه) یہ امام بخاری کا مقولہ ہے چونکہ حافظہ کی مدد سے یہ روایت لکھی ہے لہٰذا تھوڑا سا توقف لاحق ہے اور یہ روایت بلا ریب موصول ہی ہے۔ اسماعیلی نے (عن ابن ناحیة عن أبی حفص) اور ابو حفص اس حدیث میں شیخِ بخاری، عمرو بن علی کی کنیت ہے، کے حوالے سے (عن عبدالله بن أبی قتادة عن أبیه) بغیر تردد و توقف کے موصولاً نقل کی ہے۔ أواخر الاذان میں یہی روایت ابن المبارک کے حوالہ سے معلقاً ذکر کی ہے وہاں یہ توقف نہیں کیا ہے۔ اس پر وہاں بات ہو چکی ہے، یہاں محلِ ترجمہ (و علیکم السکینة) ہے۔

باب لا یفرّق بین اثنین یوم الجمعة

کوئی حکم ذکر نہیں کیا' جمہور سے کراہت کا قول منقول ہے، ابن المنذر اور نووی نے ایسا کرنا حرام کہا ہے۔ (یفرق بین اثنین) کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ گردنیں پھلانگتا ہوا آگے بڑھے دوسرا یہ کہ وہ پہلے سے بیٹھے ہوئے دو بھائیوں یا دوستوں کے درمیان بیٹھ جائے' اس پر بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا عبدان قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا ابن أبی ذئب عن سعید المقبری عن أبیه عن ابن ودیعة عن سلمان الفارسی قال: قال رسول اللهﷺ' من اغتسل یوم الجمعة و تطهر بما استطاع من طُهر ثم ادهنَ أو مس من طیب' ثم راح فلم یفرِق بین اثنین فصلی ما کتب له' ثم إذا خرج الامام أنصت' غُفر له ما بینه و بین الجمعة الأخری۔

(باب الدهن للجمعة) کے تحت اس پر بحث گذر چکی ہے۔

باب لا یقیم الرجل أخاه یوم الجمعة و یقعد فی مکانه

مسلم کی (ابو الزبیر عن جابر) کے طریق سے ایک حدیث میں یوم الجمعہ کا لفظ بھی ہے مگر وہ بخاری کی شرط پر نہیں لہٰذا یہ حدیث لائے ہیں۔ اس کے عموم سے ترجمہ پر دلالت ہے علاوہ ازیں ابن جریج کے سوال کے حوالہ سے جمعہ کا ذکر بھی آ گیا۔

حدثنا محمد قال: أخبرنا مخلد بن یزید قال: أخبرنا ابن جریج قال: سمعت نافعاً یقول: سمعت ابن عمر رضی الله عنهما یقول: نهیٰ النبیﷺ أن یقیم الرجل أخاه من مقعده و یجلس فیه، قلت لنافع: الجمعة؟ قال: الجمعة و غیرها۔

شیخ بخاری محمد ابن سلام ہیں' مسلم نے اسے (الاستیذان) میں ذکر کیا ہے۔

باب الأذان یوم الجمعة

حدثنا آدم قال: حدثنا ابن أبی ذئب عن الزهری عن السائب بن یزید قال کان

النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد النبيﷺ و أبي بكر و عمر رضي الله عنهما' فلما كان عثمان رضي الله عنه- و كثر الناس زاد النداءَ الثالث على الزوراء

ابن خزیمہ کی (و كيع عن ابي أبي ذئب) سے روایت میں ہے (كان الأذان على عهد رسول اللهﷺ و أبي بكر و عمر أذانين يوم الجمعة) ابن خزیمہ کہتے ہیں کہ اذانین سے مراد اذان اور اقامت ہے۔ اگلے باب کی حدیث میں ذکر ہوگا کہ یہ اذان اس وقت ہوتی تھی جب آنحضرت صلعم منبر پر تشریف فرما ہوتے تھے مہلب کہتے ہیں اس کی حکمت یہ ہے کہ لوگ خاموش و متوجہ ہوکر خطبہ سنیں گویا یہ خطبہ کے آغاز کا اعلان ہے۔ ابن حجر اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ طبرانی کی زہری سے روایت میں ہے کہ حضرت بلال مسجد کے دروازے کے پاس کھڑے ہوکر یہ اذان دیتے تھے لہٰذا دونوں مقصد مراد تھے، انصات اور اعلام یعنی خاموش کرانا اور جو ابھی تک نہیں آئے انہیں خبر کرنا کہ خطبہ شروع ہوا چاہتا ہے۔ (و كثر الناس) یعنی مدینہ میں' اگلے باب میں صراحت ہے۔

(النداء الثالث) امام شافعی کی (و كيع عن ابن ذئب) سے روایت میں ہے (فأمر عثمان بالأذان الأول) یہ کوئی تضاد نہیں ہے ایک مزید اذان کو اسی روایت میں تیسری اور شافعی کی روایت میں پہلی قرار دیا گیا ہے (دوسری وہ اذان جب خطیب منبر پر بیٹھے اور تیسری اقامت ہے، ہمارے ہاں بھی پہلی اذان کا لفظ مستعمل ہے)، آگے ایک روایت میں اسے دوسری بھی کہا ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ بنوامیہ نے ایک تیسری اذان (اقامت کے علاوہ) کا اضافہ کیا، جو مسجد کے مینار پر دی جاتی تھی۔ عین خطبہ سے قبل کی اذان کو امام کے سامنے منتقل کر دیا گیا جس پر امت کا تعامل جاری ہے (شرح میں مولانا بدر عالم لکھتے ہیں کہ یہ تیسری اذان القاضی ابوبکر ابن العربی کے بیان کے مطابق المغرب والوں نے شروع کر دی تھی وہ اس حدیث میں مذکورہ تین اذانوں سے سمجھے کہ اقامت کے سوا تین اذانیں ہیں کہتے ہیں کہ بنوامیہ کے حوالہ سے یہ بات شائد مجھے علامہ سے لکھنے میں کوئی سہو ہوا ہے)۔

علامہ لکھتے ہیں کہ مجھے مذاہب اربعہ میں دوسری اذان کے داخل مسجد ہونے کی کوئی دلیل نہیں ملی ہاں صاحب ہدایہ نے توارث کی بات کی ہے (یعنی امت کا اس پر عمل شروع ہوگیا)۔

(الزوراء) ابن بطال کہتے ہیں کہ یہ باب مسجد کے پاس ایک بڑا پتھر تھا' لیکن امام بخاری کا قول معتمد ہے۔ ابن خزیمہ اور ابن ماجہ کی (ابن اسحق عن الزہری) سے روایت میں ہے (زاد النداء الثالث على دارفي السوق) اس سے بخاری کے قول کی تائید ہوئی۔ مسلم کی حدیثِ انس میں ہے (كانوا بالزوراء بالمدينة عند السوق)۔ حضرت عثمان کے عہد سے تمام اسلامی ممالک میں جمعہ کے لئے دو اذانوں کا طریقہ شروع ہوا ابن ابی شیبہ نے ابن عمر سے نقل کیا ہے کہ (الأذان الأول يوم الجمعة بدعة) یہ انکا اختلافِ رائے ہے۔ بدعة کا لفظ لغوی معنی میں استعمال کیا ہے یعنی آنحضرت صلعم کے زمانہ میں یہ اذان نہ تھی۔ حضرت عثمان کے یہ اذان شروع کرنے کی غرض یہ تھی کہ ان کے خطبہ کے لیے آنے سے قبل لوگوں کو اعلام کر دیا جائے کہ جمعہ کا وقت ہونے والا ہے تاکہ کام کاج چھوڑ کر مسجد پہنچ جائیں۔ چونکہ باقی نمازوں کے لئے جماعت سے کچھ قبل اذان ہوتی تھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے اس اذان کا اجراء کیا ابن حجر کہتے ہیں کہ بعض بلاد میں خطبہ سے قبل ذکر بالجہر اور درود و سلام پڑھنے کے ساتھ جمعہ کی طرف لوگوں کو بلایا جاتا ہے یہ لوگوں کا اِحداث (بدعت) ہے (ما أحدثه الناس) سلف کی اتباع اولیٰ ہے۔ (کئی مساجد میں خطبہ سے کچھ دیر پہلے یا پہلی اذان

کے بعد لاؤڈ سپیکر پر تلاوت یا نعت وحمد وغیرہ شروع کرا دی جاتی ہے جبکہ یہ وقت حدیث کے بموجب نوافل ادا کرنے کا ہے اس طرح ان کے خشوع وتوجہ میں نہ صرف خلل پڑتا ہے بلکہ شدید حرج کا باعث ہے لہٰذا مناسب یہی ہے کہ سکون اور خاموشی ہو)۔

اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ خطبہ سے پہلے خطیب منبر پر بیٹھ سکتا ہے تا کہ اذان ہو اور وہ خطبہ شروع کر دے بعض حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ اس روایت کو ابو داؤد ترمذی اور ابن ماجہ نے (الصلاۃ) میں درج کیا ہے

باب المؤذن الواحد یوم الجمعة

اس کے تحت شاہ صاحب رقمطراز ہیں کہ ہمارے زمانہ میں حرمین میں جو متعدد مؤذن بیک وقت اذان دیتے ہیں۔ یہ آنجناب صلعم کے عہد میں نہ تھا بلکہ ایک ہی مؤذن تھا اسے وہ (بدعاتِ حسنہ) میں شمار کرتے ہیں اور ان کے بقول یہ ماخوذ ہے آنحضرت کے عبداللہ بن زید بن عبدربہ کو اس حکم سے کہ بلال کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ اور اس کے لئے کلماتِ اذان کہو تا کہ وہ (با آواز بلند اذان کی صورت میں) لوگوں تک انہیں پہنچائیں۔ (شاہ صاحب نے حرمین کی بابت جو تذکرہ کیا ہے اس کا مقصد یہ تھا کہ ہر چہار اطراف لوگوں تک خبر پہنچ جائے کہ نماز یا جمعہ کا وقت ہو گیا ہے کیونکہ زوار کی ایک کثیر تعداد ہمہ وقت مکہ میں موجود ہوتی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک باجماعت اذان دینا مکروہ ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ مؤطا کی ایک روایت میں ثعلبہ کہتے ہیں کہ بروزِ جمعہ لوگ نماز میں مشغول رہتے، جب حضرت عمر خطبہ کے لیے نکلتے۔ (وجلس علی المنبر وأذن المؤذنون) یعنی جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے لہٰذا اسے بدعت قرار دینے والوں کے ذمہ اس کا جواب ہے۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا عبدالعزيز بن أبي سلمة الماجشون عن الزهري عن السائب بن يزيد: أن الذي زاد التأذين الثالث يوم الجمعة عثمان بن عفان رضي الله عنه۔ حين كثر أهل المدينة۔ ولم يكن للنبي ﷺ مؤذن غيرَ واحد، وكان التأذين يوم الجمعة حين يجلس الإمام يعني على المنبر۔

(غير واحد) لم يكن کی خبر ہونے کی وجہ سے (غیر) منصوب ہے مراد یہ ہے کہ جمعہ کے دن ایک ہی مؤذن تھا یعنی حضرت بلال۔ وگرنہ صبح کے لیے ابن ام مکتوم تھے۔ علاوہ ازیں ابو محظورہ اور سعد القرظ بھی زمرۂ مؤذنین میں شامل تھے۔ ابن حجر وضاحت کرتے ہیں کہ مسجد نبوی کے مؤذنِ راتب (آج کل راتب کا لفظ تنخواہ دار کے معنی میں مستعمل ہے) حضرت بلال ہی تھے جو اذان و اقامت، دونوں کہتے تھے کیونکہ ابن ام مکتوم صرف صبح کی اذان کہتے تھے جبکہ ابو محذورہ اور سعد القرظ دیگر مساجد میں اذان کہتے تھے۔

باب يجيب الإمامُ على المنبر إذا سمع النداء

علامہ انور کے حوالے سے اس پر بحث گزر چکی ہے انہوں نے اس بابت تین اقوال ذکر کیے ہیں

حدثنا ابن مقاتل قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا أبو بكر بن عثمان بن سهل بن حنيف عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف قال: سمعت معاوية بن أبي سفيان و هو جالس على المنبر أذن المؤذن قال: الله أكبر الله أكبر قال معاوية: الله أكبر الله

أكبر قال: أشهد أن لا إله إلا الله فقال معاوية: و أنا فقال: أشهد أن محمد رسول الله فقال معاوية: و أنا فلما أن قضى التأذين قال: يا أيها الناس إني سمعت رسول اللهﷺ على هذا المجلس حين أذن المؤذن يقول ما سمعتم مني من مقالتي۔

عبداللہ بن مبارک ابوبکر مروزی سے روایت کر رہے ہیں۔(وأنا) یعنی میں بھی یہی گواہی دیتا ہوں اور یہی کہتا ہوں (یہ واضح نہیں کہ اتنا ہی کہا یا پورے کلمات دھرائے' سنت تو یہی ہے کہ موذن کے پیچھے پیچھے وہی کلمات دہرائے جائیں) کتاب الأذان میں بقیہ مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

باب الجلوس على المنبر عند التأ ذين

اس کے تحت سائب میں یزید کی حدیث گذر چکی ہے' مطابقت ظاہر ہے۔الزین ابن المنیر کہتے ہیں کہ یہ باب لا کر اس امر میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔بعض حنفیہ سے منقول ہے کہ اذان کے وقت خطیب کا منبر پر بیٹھنا غیر مشروع ہے، مالک، شافعی اور جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

حدثنا يحى بن بكير قال حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب ان السائب بن يزيد أخبره أن التأذين الثاني يو م الجمعة أمر به عثمان حين كثر أهل المسجد وكان التأذين يوم الجمعة حين يجلس الإمام۔

باب التأذين عند الخطبة

عندالخطبہ سے مراد(عند إرادة الخطبة) ہےاس کے تحت سائب بن یزید کی سابقہ روایت لائے ہیں۔

حدثنا محمد بن مقاتل قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا يونس عن الزهرى قال: سمعت السائب بن يزيد يقول: إن الأذان يوم الجمعة كان أوله حين يجلس الإمام يوم الجمعة على المنبر فى عهد رسول الله ﷺ و أبى بكر و عمر رضى الله عنهما' فلما كان فى خلافة عثمان رضى الله عنه و كثروا، أمر عثمان يوم الجمعة بالأذان الثالث فأُذن به على الزوراء فثبَت الأمر على ذلك۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔

باب الخطبة على المنبر

وقال أنس رضى الله عنه خطب النبى ﷺ على المنبر

یعنی منبر پر خطبہ دینے کی مشروعیت کا ذکر ہے،جمعہ کا ذکر نہیں کیا تا کہ اطلاق عام ہو۔(اسی لئے حضرت انس سے روایت کا ایک جملہ ترجمہ میں شامل کیا ہے اس میں بھی جمعہ کا ذکر نہیں ہے)اسے (الاعتصام) اور (الفتن) میں مطولاً ذکر کیا ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا يعقوب بن عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله بن عبدٍالقاريُّ القرشي الإسكندراني فقال: حدثنا أبو حازم بن دينار: أن رجالاً أتوا سهل بن سعيد الساعدي، وقد امترَوا في المنبر مم عوده ؟ فسألوه عن ذلك فقال والله إني لأعرف مما هو، ولقد رأيته أول يوم وُضع ، و أول يوم جلس عليه رسول اللهﷺ: أرسل رسول اللهﷺ إلى فلانة امرأةقد سماها سهل مرى غلامك النجار أن يعمل لي أعواداً أجلس عليهن إذا كلمت الناس فأمرته فعملها من طرفاء الغابة ثم جاء بها فأرسلت إلى رسول اللهﷺ فأمر بها فوضعت هاهنا، ثم رأيت رسول اللهﷺ عليها وكبر وهو عليها، ثم ركع وهو عليها، ثم نزل القهقرى فسجد في أصل المنبر، ثم عاد، فلما فرغ أقبل على الناس فقال: أيها الناس، إنما صنعت هذا لتأتموا ولتعلموا صلاتي

القاری' قارہ قبیلہ کی طرف نسبت ہے، اسکندریہ میں سکونت و وفات ہوئی اس کی نسبت بھی مذکورہ ہے۔(اسکندریہ مصر کا ایک ساحلی شہر ہے) ابو حازم کا نام سلمۃ الأعرج ہے۔(إن رجالا) بقول ابن حجران کے نام معلوم نہیں ہو سکے۔(امتروا) مسلم کی روایت میں (تماروا) کا لفظ ہے بمعنی (تجادلوا) یعنی اس بحث میں پڑے کہ منبر نبوی کی لکڑی کس درخت سے تھی' یہ حدیث (باب الصلاة على المنبر) کے تحت گذر چکی ہے۔آنحضرت صلعم کے منبر کی تین سیڑھیاں تھیں مروان بن حکم جو کہ امیر معاویہ کی طرف سے مدینہ کے عامل تھے، نے مزید تین کا اضافہ کیا، وجہ یہ بتلائی کہ لوگوں کی کثرت کے سبب اس کی ضرورت پڑی (تا کہ وہ خطیب کو دور سے بھی دیکھ سکیں اور اس کی آواز ان تک پہنچ سکے) سنہ۶۵۴ھ میں مسجد نبوی میں ہونے والی آتشزدگی میں وہ بھی جل گیا مختلف امراء نے مختلف زمانوں میں منبر بھیجے ان میں المظفر حاکم یمن اور ظاہر بیبرس شاہِ مصر بھی تھا ابن حجر کے زمانہ میں موجود منبر شاہ مؤید کی طرف سے ارسال کردہ تھا۔

(طرفاء الغابة)(الصلاة) میں (سفيان عن أبي حازم) کی روایت میں (اثل الغابة) ہے ایک ہی درخت کے دو نام ہیں۔ غابہ مدینہ سے شام کی طرف ایک جگہ کا نام تھا اصلاً جنگل کو غابۃ کہتے ہیں بحرین کی ایک قریہ کا نام بھی غابۃ تھا۔(فأمر بها) مؤنث کی ضمیر استعمال کی ہے کیونکہ مراد (أعواد المنبر) ہیں۔(صلى عليها) آخری یعنی تیسری سیڑھی پر نماز پڑھائی سجدہ کرنے کے لیے نیچے اترے جیسا کہ پہلے ذکر ہوا

حدثنا سعيد بن أبي مريم قال حدثنا محمد بن جعفر قال أخبرني يحيى بن سعيد قال أخبرني ابن أنس أنه سمع جابر بن عبدالله قال كان جذعٌ يقوم النبي ﷺ فلما وُضع له منبر سمعنا للجذع مثل أصوات العِشار حتى نزل النبي ﷺ فوضع يده عليه۔ قال سليمان عن يحيى أخبرني حفص بن عبيدالله بن أنس أنه سمع جابرا۔

یحییٰ سے مراد انصاری ہیں جبکہ ابن انس حفص بن عبید اللہ بن اُنس ہیں۔ نام کو مبہم رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن جعفر نے بجائے حفص بن عبید اللہ کہنے کے عبید اللہ بن حفص کہہ دیا ابن حجر کہتے ہیں کہ ابونعیم نے المستخرج میں (محمد بن مسکین عن ابن مریم) یعنی شیخ بخاری کے حوالہ سے (عبید اللہ بن حفص ہی کہا ہے) لیکن اسماعیلی نے (ابو الأحوص محمد بن هشيم) کے طریق سے اور وہ شیخ بخاری ابن مریم سے، حفص بن عبید اللہ ذکر کرتے ہیں اور یہی درست ہے۔ محمد بن جعفر کے علاوہ عبداللہ بن یعقوب بن اسحق نے بھی یحییٰ بن سعید سے روایت کرتے ہوئے بجائے حفص کے عبید اللہ بن حفص ذکر کیا ہے ان کی روایت بھی اسماعیلی نے نقل کی ہے اور کہا (الصواب فيه حفص بن عبيد الله)

(العشار) عُشراء کی جمع ہے یہ اس حاملہ اونٹنی کو کہتے ہیں جسے دس ماہ ہو چکے ہوں۔ وضع تک یہ نام استعمال ہوتا ہے۔ اس حدیث پر مزید بحث (علامات النبوۃ) میں ہوگی۔ (قال سليمان الخ) یہ ابن بلال ہیں جو یحییٰ بن سعید انصاری سے راوی ہیں اسے (علامات النبوۃ) میں موصول کیا ہے بعض نے انہیں سلیمان بن کثیر قرار دیا ہے کیونکہ انہوں نے بھی اسے یحییٰ بن سعید سے روایت کیا ہے لیکن انہوں نے سند میں (عن يحيىٰ بن سعيد بن المسيب عن جابر) کہا ہے دارمی نے بھی (محمد بن كثير عن أخيه سليمان) سے یہ روایت نقل کی ہے اگر یہ محفوظ ہے تو یحییٰ بن سعید کے اس میں دو شیخ ہیں (یعنی انہوں نے حضرت جابر سے بلاواسطہ اور حفص کے واسطہ سے بھی اس کی روایت کی ہے)

حدثنا آدم بن إياس قال: حدثنا ابن أبي ذئب عن الزهري عن سالم عن أبيه قال: سمعت النبي ﷺ يخطب على المنبر فقال: من جاء إلى الجمعة فليغتسل۔

(يخطب على المنبر) محلِ ترجمہ ہے باقی متن پر کلام (فضل الغسل يوم الجمعة) میں گزر چکی ہے۔

باب الخطبة قائما و قال أنس: بينا النبي ﷺ يخطب قائماً

ابن منذر کہتے ہیں کہ اکثر اہلِ علم کا یہی مسلک ہے امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ یہ سنت ہے جبکہ امام مالک سے ایک روایت میں اس کا واجب ہونا منقول ہے مگر کہتے ہیں کہ اگر بیٹھ کر خطبہ دیا تو (أساء وصحت الخطبة) خطبہ صحیح متصور ہوگا مگر اس نے برا کیا (یعنی خلافِ سنت فعل کیا) شافعیہ وغیرہ کے ہاں کھڑے ہونا خطبہ کی شرائط میں سے ہے (خطبہ کی ان کے نزدیک ۹ شروط ہیں) اس خطیب کے لیے جو قیام پر قادر ہے یعنی عاجز و بیمار نہیں۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ ابوسعید کی حدیث میں ہے (أن النبي ﷺ جلس ذات يوم على المنبر) یہ المناقب میں آئے گی اس طرح حدیثِ سہل مذکور میں گذرا (مري غلامك يعمل لي أعوداً أجلس عليها) پہلی حدیث کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ غیر خطبہ جمعہ کا ذکر ہے دوسری حدیث کا جواب دیا گیا ہے کہ اس جلوس سے مراد دو خطبوں کے درمیان یا شروع میں خطبہ کے آغاز سے قبل بیٹھنا مراد ہے، جب اذان ہوتی ہے کیونکہ حالتِ خطبہ میں قیام، متعدد روایات سے ثابت ہے۔ مسلم میں کعب بن عجرہ سے روایت ہے کہ مسجد میں آئے تو عبدالرحمٰن بن ابی الحکم بیٹھ کر خطبہ دے رہے تھے۔ (فأنكر عليه و تلا- وتركوك قائما) ابن ابی شیبہ نے طاؤس سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلعم اور ابو بکر وعمر وعثمان کھڑے ہو کر خطبہ جمعہ دیتے تھے سب سے پہلے معاویہ نے بیٹھ کر خطبہ دیا۔ شعبی سے روایت میں وجہ بھی ذکر ہے (إنما خطب قاعدا لما كثر شحم بطنه) پیٹ کی چربی زیادہ ہوگئی تھی اس لئے بیٹھ کر خطبہ دینا شروع کیا۔ (وقال انس) یہ حدیثِ استقاء کا

حصہ ہے جو آگے آئے گی۔

حدثنا عبيد الله بن عمر القواريرى قال: حدثنا خالد بن الحارث قال: حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: كان النبىﷺ يخطب قائماً ثم يقعد' ثم يقوم' كما تفعلون الآن۔

شیخ بخاری، بصرہ میں اپنے پیشہ کے سبب اس نسبت سے مذکور ہیں (یعنی صنعتِ شیشہ گری) (يخطب) احمد اور بزار کی روایت میں اس کے بعد (يوم الجمعة) کا اضافہ بھی ہے۔ مسلم میں جابر بن سمرہ سے روایت ہے کہ آنجناب، کھڑے ہو کر خطبہ ارشاد فرماتے تھے۔ (ثم يجلس ثم يقوم فيخطب قائما فمن نبأك أنه كان يخطب جالسا فقد كذب) (یعنی آپ منبر پر تشریف فرما ہوتے پھر آذان ہونے پر، کھڑے ہو کر خطبہ دیتے جو شخص تمہیں یہ بتائے کہ آپ ﷺ بیٹھ کر خطبہ دیتے تھے وہ جھوٹا ہے) یہ اس باب میں اُصرح حدیث ہے چونکہ اس کی سند بخاری کی شرط پر نہیں، اس لیے صحیح میں ذکر نہیں کیا۔ سعید بن منصور نے حضرت حسن سے نقل کیا ہے کہ حضرت عثمان اثنائے خطبہ آرام لینے کے لیے بیٹھ جاتے مگر کلام نہ کرتے' کلام کھڑے ہو کر ہی کرتے تھے۔ (وأول من خطب جالساً معاوية) ابن ابی شیبہ کی مذکورہ روایت میں اس کی وجہ ذکر ہو چکی ہے۔ عبدالرزاق کی (معمر عن قتادة) سے روایت میں ہے کہ حضرت معاویہ پہلا خطبہ بیٹھ کر دوسرا کھڑے ہو کر دیتے تھے۔ (مگر یہ مجبوری اور عذر کے سبب تھا دوسرا چونکہ مختصر ہوتا ہے لہٰذا اس کے لئے کھڑا ہونا ان کے لئے دشوار نہ تھا) اس حدیث کو مسلم اور ترمذی نے بھی (الصلاة) میں درج کیا ہے۔

باب يستقبل الإمامُ القوم، واستقبالِ الناس الإمامَ إذا خطب

واستقبل ابن عمر و أنس رضى الله عنهم الإمامَ

اس کا حکم ذکر نہیں کیا جمہور کے نزدیک یہ مستحب ہے۔ لوگوں کے لئے بھی مستحب ہے کہ امام کی طرف رخ کر لیں تاکہ توجہ رہے اور مکمل انصات کی حالت ہوتا کہ اس کی کلام کلی طور پر سمجھیں۔ شرح المهذب۔ میں ہے کہ یمین وشمال التفات مکروہ ہے ابن عمر کی بابت یہ روایت بیہقی نے (وليد بن مسلم عن ليث بن سعد) کے طریق سے موصول کی ہے جبکہ انس کی بابت یہ روایت نعیم بن حماد کے نسخہ میں ہے، ابن المنذر نے بھی ایک اور طریق سے یہی روایت کیا ہے۔ تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں (لا أعلم فى ذلك خلافا بين العلماء) ترمذی کے بقول اس مسئلہ میں آنحضرت سے کوئی ارشاد منقول نہیں امام بخاری نے حدیثِ أبی سعید مذکور سے استنباط کرتے ہوئے یہ ترجمہ قائم کیا ہے کیونکہ آنجناب کا منبر پر رونق افروز ہونا اور ابو سعید کے بقول (وجلسنا حوله) کا تقاضہ یہ ہے کہ سب آپ کی کلام سننے کے لئے ہمہ تن خاموش ہوں گے اور نظریں انہی کی طرف لگی ہوں گی (بہرحال یہ امر احتمالی ہے لیکن اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ اس طرح مکمل توجہ اور یکسانیت حاصل رہے گی اور خطیب کی کلام سمجھنے اور اس سے اخذ واستفادہ میں سہولت ہوگی۔ پھر حضرت ابن عمر اور انس جیسے صحابہ کا عمل بھی یہی ہے)

علامہ انور لکھتے ہیں کہ یہ محمول علی استحباب ہے صفوں کی صورت میں بیٹھنا بھی غلط یا بدعت نہ ہوگا، روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ کسی عید کے دن عورتوں کو خطبہ کے لیے گئے۔ (وهن فى صفوف)۔

حدثنا معاذ بن فضالة قال: حدثنا هشام عن يحيى عن هلال بن أبي ميمونة حدثنا عطاء بن يسار أنه سمع أبا سعيد الخدری قال: إن النبیﷺ جلس ذات يوم على المنبر و جلسنا حوله۔

ہشام سے مراد دستوائی جبکہ یحیی بن ابی کثیر ہیں۔ یہ حدیث مطولا (الزکاۃ) میں آئے گی اور بقیہ مباحث وہیں ذکر ہوں گے اسے مسلم، نسائی اور ترمذی نے بھی (الزکاۃ) میں ذکر کیا ہے

باب من قال في الخطبة بعد الثناء أما بعد

رواه عكرمة عن ابن عباس عن النبیﷺ

ابن المنیر کے مطابق من موصولہ بمعنی الذی اور اس سے مراد آنحضرت صلعم ہیں۔ یا شرطیہ ہے اور اس کا جواب مقدر ہوگا یعنی (فقد أصاب السنة) ثناء اور موعظ کے درمیان فصل کے لئے (اما بعد) کا استعمال ہوتا ہے، سیبویہ کے نزدیک اس کا معنی ہے (سهما يكن من شى بعد) یہ مبنی برضمہ ہے بعض نے تقدیر کلام یہ کہا ہے۔ (أما الثناء على الله فهو كذا و أما بعد فهو كذا)۔ اس کے اولین قائل کی بابت اختلاف ہے طبرانی نے ابوموسی اشعری کی ضعیف روایت کے ساتھ حضرت داؤد علیہ السلام کا ذکر کیا ہے۔ عبداللہ بن حمید اور طبرانی نے شعبی سے موقوفا نقل کیا ہے کہ یہ وہ لفظ ہے جسے قرآن میں (فصل الخطاب) کہا گیا ہے جو حضرت داؤد علیہ السلام کو عطا ہوئے۔ حضرت یعقوب، یعرب بن قحطان، سحبان بن وائل، قس بن ساعدہ اور کعب بن لوی کے نام بھی مذکور ہیں۔ عکرمہ کی روایت باب کے آخر میں آرہی ہے۔

وقال محمود حدثنا أبو أسامة قال حدثنا هشا م بن عروة قال أخبرتني فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر قالت دخلت على عائشة رضى الله عنها والناس يصلون قلت ما شأن الناس فأشارت برأسها إلى السماء فقلت آية ؟ فأشارت برأسها أى نعم قالت فأطال رسول الله ﷺ جدا حتى تجلاني الغشي وإلى جنبي قِربةٌ فيها ماء ففتحتها فجعلت أصب منها على رأسي فانصرف رسول الله ﷺ فقد تجلت الشمس فخطب الناس وحمدا لله بما هو أهله ثم قال أما بعد وقالت ولغط نسوة من الأنصا ر فانكفأت إليهن لأسكّتهن فقلت لعائشة ماقال ؟ قالت قال ما من شيء لم أكن أُريته إلا قد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار وإنه قد أوحي إليّ أنكم تفتنون في القبور مثلَ أوقريبَ من فتنة المسيح الدجال يؤتَى أحدكم فيقال له ما علمك بهذ ا الرجل ؟ فأما المؤمن أو قال الموقن شك هشام فيقول هو رسول الله هو محمد ﷺ جا ء نا بالبينات والهدى فآمنّا وأجبنا واتبعنا وصدّقنا فيقال له نَم صالحا قد كنا نعلم إن كنت

لتؤمن به وأما المنافق أو قال المرتاب شك هشام فيقال له ما علمك بهذا الرجل فيقول لاأدرى سمعت الناس يقولون شيئا فقلت۔ قال هشام فلقد قالت لى فاطمة فأوعيته غير أنها ذكرت ما يغلّظ عليه۔

محمود سے مراد ابن غیلان ہیں، ابونعیم نے المستخرج میں حدثنا کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

کسوفِ شمس کے سلسلہ میں دیئے گئے خطبہ میں (اما بعد) کا لفظ استعمال کیا ہے یہی محلِ ترجمہ ہے۔ باقی مباحث (الکسوف) میں ذکر ہوں گے۔

حدثنا محمد بن معمر قال حدثنا أبو عاصم عن جرير بن حازم قال سمعت الحسن يقول حدثنا عمرو بن تغلب أن رسول الله ﷺ أُتي بمال أو سبي فقسمه فأعطى رجالا وترك رجالا فبلغه أن الذين ترك عتبوا فحمدالله ثم أثنى عليه ثم قال أما بعد فوالله إني لأعطى رجالاوالذى أدع أحب إلى من الذى أُعطى ولكن أُعطى أقواما لِما أرى في قلوبهم من الجزع والهلع أَكِل أقواما إلى ما جعل الله في قلوبهم من الغنى والخير فيهم عمروبن تغلب۔فوالله ما أحب أن لى بكلمةِ رسول الله ﷺ حُمْرَالنَعَم۔تابعه يونس۔

اس میں بھی ایک خطبہ میں (اَمابعد) کا ذکر ہے۔(الجزع) سے مراد عدم صبر اور (الہلع) سخت گھبراہٹ (فيهم عمرو بن تغلب)۔ قابلِ تعریف لوگوں میں راوی حدیث کا نام بھی زبانِ مبارک سے لیا، اس پر وہ کہتے ہیں کہ یہ کلمہ میرے لئے حمر النعم (یعنی سرخ اونٹوں سے) سے بہتر ہے۔ (تابعه يونس) یہ ابن عبید ہیں۔ ابونعیم نے مسند یونس بن عبید میں اپنی اسناد سے اسے موصول کیا ہے۔(یونس عن الحسن عن عمرو) ضمیر کا مرجع جریر بن حازم ہیں۔ اس کے تمام راوی بصری ہیں۔ (الخمس) میں بھی ذکر کیا ہے۔

حدثنا يحى بن بكير قال : حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال : أخبرني عروة أن عائشة أخبرته أن رسول الله ﷺ خرج ذات ليلة من جوف الليل فصلى في المسجد ، فصلى رجال بصلاته ، فأصبح الناس فتحدثوا، فاجتمع أكثر منهم فصلوا معه ، فاصبح الناس فتحدثوا ، فكثر أهل المسجد من الليلة الثالثة ، فخرج رسو ل الله ﷺ فصلوا بصلاته ، فلما كانت الليلة الرابعة عَجَزَ المسجد عن أهله حتى خرج لصلاة الصبح۔ فلما قضى الفجر أقبل على الناس فتشهّدثم قال : أما بعد فإنه لم يَخْفَ عليّ مكانكم ، لكني خشيت أن تُفرَض عليكم فتعجِزوا عنها۔ تابعه يونس

اس کی مناسبت بھی واضح ہے۔(تابعه يونس) یہ ابن یزید ہیں اسے مسلم نے اپنے طریق سے موصول کیا ہے۔ متابَع

عقیل ہیں۔

حدثنا أبو اليمان قال : أخبرنا شعيب عن الزهرى قال: أخبرنى عروة عن أبى حميد الساعدى أنه أخبره أن رسول الله ﷺ قام عشيةً بعد الصلاة فتشهد وأثنى على الله بماهو أهله ثم قال : أما بعد تابعه أبومعاوية وأبو أسامة عن هشام عن أبيه عن أبى حميد عن النبى ﷺ قال ؛ أما بعد- تابعه العدنى عن سفيان فى أمابعد-

اسے (الأيمان والنذور) میں مطولا لائے ہیں۔ بقیہ مباحث وہیں ذکر ہوں گے۔اسے مسلم نے المغازی اور ابوداؤد نے الخراج میں ذکر کیا ہے۔(تابعه أبو معاوية) یہ محمد بن خازم الضریر کوفی ہیں جبکہ ابواُسامہ حماد بن اُسامہ ہیں یہ بھی مسلم نے موصول کی ہے ابو اسامہ کی روایت امام بخاری نے بھی (الزکاۃ) میں مختصرا ذکر کی ہے۔(تابعه العد نی) عدنی سے مراد عبداللہ بن ولید اور سفیان سے مراد ثوری بھی ہو سکتے ہیں یہ روایت اسماعیلی نے موصولا ذکر کی ہے۔یہ بھی احتمال ہے کہ عدنی سے مراد محمد بن یحی ابن عمر اور سفیان سے مراد ابن عیینہ ہوں یہ روایت مسلم نے موصول کی ہے یہ متابعت صرف اما بعد کے ذکر میں ہے نہ کہ بقیہ روایت میں۔

حدثنا أبو اليمان قال : أخبرنا شعيب عن الزهرى قال: حدثنى على بن حسين عن لمسوبن مخرمة قال : قام رسو ل الله ﷺ فسمعته حين تشهّد يقول : أما بعد-تابعه الزبيدى عن الزهرى-

اس سند میں زھری کے شیخ عروہ کی بجائے علی بن حسین یعنی امام زین العابدین ہیں۔یہ خطبہ آنحضرت نے اس موقع پر دیا تھا جب آپ کے علم میں یہ بات آئی کہ علی ،رفہ بنت ابی جہل سے شادی کرنا چاہتے ہیں۔(المناقب) میں بتمامہ ذکر ہوگی۔ (تابعه الزبيدى) اسے طبرانی نے مسند الشامیین میں موصول کیا ہے۔

حدثنا إسماعيل بن أبان قال : حدثنا ابن الغسيل قال : حدثنا عكرمة عن ابن عبا س رضى الله عنهماقال: صعد النبى ﷺ المنبر و كان آخر مجلس جلسه متعطفا بملحفة على منكبيه قد عصب رأسه بعِصابة دسِمة ، فحمدالله وأثنى عليه ثم قال : أيها النا س إلىّ- فثابو ا إليه- ثم قال : أما بعد فان هذا الحى من الأنصار يقلون ويكثر الناس- فمن ولى شيئا من أمة محمد ﷺ فاستطاع أن يضرفيه أحدا أو ينفع فيه أحدا فليقبل مِن محسنهم ويتجاوز عن مُسيئهم-

ابن الغسیل سے مراد عبدالرحمن بن سلیمان بن عبداللہ بن حنظلہ غسیل الملائکۃ ہیں۔اس روایت میں آنحضرت کے آخری مرتبہ منبر پر تشریف فرما ہو کر خطبہ دینے کا ذکر ہے۔(فضائل الأنصار) میں بتمامہ ذکر ہوگی (دسمة) سے مراد یہ ہے کہ اس کی طرح اس کا رنگ تھا۔یہ نہیں کہ دسم اس میں لگی ہوئی تھی۔

الحافظ عبدالقادر رہاوی نے ان احادیث کا تتبع کیا ہے۔جن میں

(اما بعد) کا لفظ آیا ہے جنانچہ (خطبة الأربعين) میں ۳۲ صحابہ سے یہ روایت ذکر کی ہے۔ایک روایت کے لفظ ہیں (کان

إذا خطب خطبة قال أما بعد) اس سے ظاہر ہوا کہ اس کے استعمال میں مواظبت تھی۔ یہ لفظ نہ صرف خطب بلکہ رسائل اور تصانیف میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ بعض مصنفین صرف، بعد کا استعمال کرتے ہیں اور بعض شروع کتاب میں ہی اما بعد لکھ دیتے ہیں (اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حمد وثناء ہم زبانی کہہ چکے ہیں اب آگے کی بات کرتے ہیں چونکہ اس لفظ سے قبل کلماتِ حمد وثناء رائج اور معمول بہ ہیں لہٰذا کہے بغیر ہی مفہوم ومراد ہیں)۔

باب القعدة بين الخطبتين يوم الجمعة

کوئی حکم ذکر نہیں کیا بظاہر اصل خطبہ کی طرح وجوب کا ہی حکم ہے۔ شافعیہ اسی کے قائل ہیں کیونکہ مواظبت کا صیغہ مذکور ہے مالک سے بھی یہی منقول ہے امام احمد سے مشہور روایت بھی اسی طرح ہے حنفیہ کے ہاں یہ شرط نہیں ہے۔ البتہ اس کی سنیت کے قائل ہیں۔ مالکیہ اور حنابلہ سے بھی شرط نہ ہونا منقول ہے یہ دراصل دوخطبوں کے مابین فصل اور وقفہ کے لئے ہے اسی لئے یہ ایک مختصر دورانیہ کا قعدہ ہے۔ جلسہ استراحت کی طرح یا اس قدر کہ سورۃ اخلاص کی قراءت ہو سکے۔ اس میں کوئی خاص ذکر یا دعاء مشروع نہیں البتہ یہ منقول ہے کہ آنحضرت اس دوران کلام نہ کرتے تھے۔ ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ پہلے آپ خطبہ اولی سے قبل، جب اذان ہو رہی ہوتی منبر پر بیٹھتے، اذان کے بعد خطبہ کے لئے کھڑے ہوتے پھر بیٹھتے (ولا يتكلم ثم يقوم فيخطب) بعض کے نزدیک عدمِ کلام سے عدمِ ذکر کی نفی نہیں یا اگر آہستہ سے دعاء کرے تو یہ بھی صحیح ہوگا۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا بشر بن المفضل قال حدثنا عبيد الله عن نافع عن عبدالله قال: كان النبي ﷺ يخطب خطبتين يقعد بينهما۔

(حدیث میں اگرچہ جمعہ کا ذکر نہیں ہے مگر اس قسم کی روایات خطبہ جمعہ سے متعلق قرار دی گئی ہیں)

باب الاستماع الى الخطبه

اس کے تحت جمعہ کے دن مسجد کے دروازے پر فرشتوں کے کھڑا ہونے اور نام لکھنے کی حدیث لائے ہیں خطبہ شروع ہونے پر فرشتوں کے خطبہ سننے کا ذکر ہے اس سے استدلال کیا ہے کہ فرشتے، جو کہ غیر مکلّف ہیں خطبہ سنتے ہیں تو انسانوں کے لئے جو مکلف ہیں، خطبہ سننا بطریق اولی ثابت ہے۔ حنفیہ کے نزدیک امام کے خطبہ کے لئے نکلنے سے ہی کلام حرام ہو جائے گی۔ شافعیہ کے نزدیک خطبہ شروع ہونے سے کلام مکروہ ہے۔ بعض احادیث میں ذکر ہے کہ اثنائے خطبہ بعض لوگ آنحضور سے مخاطب ہوئے جیسا کہ صحیحین میں حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے کہ ایک اعرابی کھڑا ہوا۔ (فقال یا رسول الله هلك المال الخ) بیہقی میں بھی بسند صحیح حضرت انس سے ہی مروی ہے کہ ایک آدمی نے دورانِ خطبہ آنحضرت سے پوچھا قیامت کب ہوگی لوگوں نے اسے چپ رہنے کا اشارہ کیا لیکن وہ باز نہ آیا پھر پوچھا تو آنحضرت نے فرمایا (ما أعددت لها قال حب الله و حب رسوله قال إنك مع من أحببت) وجہِ دلالت یہ ہے کہ آنحضور نے ان دونوں کے کلام کرنے پر انکار نہیں فرمایا لہٰذا کلام نہ کرنا، مستحب قرار دینا اولی ہے بعض نے یہ تطبیق دی ہے کہ نمازیوں کی باہمی کلام حرام ہے۔ اگر کوئی شخص خطیب سے مخاطب ہو کر کوئی بات کہے تو یہ اس حکم میں شامل نہیں ہوگا۔ خطبہ سے پہلے اور دونوں خطبوں کے درمیان یا خطبہ شروع ہونے کے بعد آنے والے کے لئے

اس کے بیٹھنے سے پہلے کلام کرنا شافعیہ، حنابلہ اور ابو یوسف کے نزدیک بغیر کراہت کے جائز ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ دو خطبوں کے درمیان جب خطیب بیٹھا ہوا ہو، کلام حرام ہے۔ اس انصات کی سنیت اور استحباب کے قائلین کے نزدیک اثنائے خطبہ اگر آنے والا اسلام کہے تو اس کا جواب دینا ضروری ہوگا۔ دوسروں کے ہاں نہ تو آنے والا اسلام کہے اور اگر کہہ دے تو اس کا جواب نہ دیا جائے۔ حنفیہ کا یہی قول ہے۔

حدثنا آدم قال حدثنا ابن أبي ذئب عن الزهري عن أبي عبدالله الأغرّ عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: إذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة على باب المسجد يكتبون الأول فالأول ومَثَل المُهَجِّر كمثل الذي يُهدي بَدَنة، ثم كالذي يهدي بقرة، ثم كبشا، ثم دجاجة، ثم بيضة، فإذا خرج الإمام طووا صحفهم ويستمعون الذكر۔

باب اذا رأى الامام رجلا جاء وهو يخطب أمره أن يصلي ركعتين

حنفیہ کے ہاں خطبہ شروع ہوتے ہی نہ کلام ہوگی نہ کوئی نماز ہوگی۔ انہوں نے اس حدیث کو شخصِ مذکور کے ساتھ خاص قرار دیا ہے۔ اس کی وجہ اصحابِ سنن کی روایت کردہ حدیثِ أبي سعید میں ہے کہ (جاء رجل والنبي ﷺ يخطب والرجل في هيئة بذة فقال له اصليت قال لا قال صل ركعتين وحض الناس على الصدقة) یعنی وہ آدمی مستحقینِ صدقات میں سے تھا آپ نے اس لئے اسے دو رکعت ادا کرنے کا حکم دیا تاکہ لوگ اسے دیکھ لیں اور بعد میں اسے صدقہ وخیرات دیں۔ احمد کی روایت میں زیادہ صراحت ہے (ان النبي ﷺ قال ان هذا الرجل دخل المسجد في هيئة بذة فأمرته أن يصلي ركعتين و أنا أرجو أن يفطن له رجل فيتصدق عليه) یعنی اس مقصد سے اسے نماز کے لئے کھڑا ہونے کا حکم دیا کہ اس کی مندی حالت کو دیکھتے ہوئے کوئی صاحبِ توفیق اس پر صدقہ کر دے۔ اس کی تائید ابن حبان کی اسی روایت میں ہوتی ہے اس کے آخر میں ہے کہ اس شخص سے فرمایا۔ (لا تعودن لمثل هذا) یعنی دوبارہ ایسے نہ کرنا (یعنی اثنائے خطبہ نماز نہ پڑھنا، یا اس کا مفہوم یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دوبارہ لیٹ نہ آنا) ابن حجر اس کو رد کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ اصل عدمِ خصوصیت ہے کیونکہ مانعین بھی اس نیت سے کہ کوئی انہیں دیکھ لے اور حالت کا مشاہدہ کرلے دورانِ خطبہ نفل ادا کرنے کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ احمد وابن حبان نے روایت کیا ہے کہ مسلسل تین جمعہ وہ آتا رہا اور آپ اسے بیٹھنے سے قبل دو رکعت ادا کرنے کا حکم دیتے رہے لہٰذا اقرین قیاس یہ ہے کہ پہلی دفعہ آپ کا اسے نماز کا حکم دینا اگر تصدق کی غرض سے تھا تو بقیہ میں اس غرض سے نہ تھا کیونکہ نسائی اور ابن خزیمہ کی روایت میں ہے کہ دوسرے جمعہ خود اس نے اپنے پاس موجود کپڑوں میں سے ایک صدقہ کرنا چاہا، آپ نے اسے منع کر دیا لہٰذا تصدق جزوِ علت تو ہوسکتی ہے پوری علت نہیں۔

ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ اگر اس کو بغرضِ تصدق قرار دیا جائے اور یہ کہ اس غرض سے تطوع جائز ہے تو اوقاتِ مکروہہ میں بھی بغرضِ تصدق نوافل ادا کرنا جائز قرار دینا چاہیے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے لہٰذا اس حدیث میں مذکور، دورانِ خطبہ دو رکعت ادا کرنے کو بغرضِ تصدق قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ بہرحال اس تاویل وتعلیل پر اس سبب مجبور ہوئے کہ اثنائے خطبہ دو رکعت ادا کرنا، بظاہر اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ کے منافی اور معارض ہے (کیونکہ کثیر مفسرین کے نزدیک

یہ آیت خطبہ جمعہ کی بابت نازل ہوئی) اسی طرح آنحضرت کے فرمان (اذا قلت لصاحبك أنصت فقد لغوت) کے بھی معارض ہے حالانکہ یہ ایک نیکی کا حکم تھا اور اس میں زیادہ وقت بھی نہیں لگتا اس کے برخلاف دو رکعت کی ادائیگی میں زیادہ وقت صرف ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی صحیح نہ ہوگا۔ پھر ایک حدیث میں ہے کہ ایک آدمی دورانِ خطبہ داخل ہو کر آگے جانے کی کوشش میں تھا کہ آپ نے اسے فرمایا: (اجلس فقد أذيت) اسے ابوداؤد اور نسائی نے ذکر کیا ہے گویا اسے تحیۃ المسجد ادا کرنے کا حکم نہیں دیا۔

اس طرح طبرانی نے ابن عمر سے مرفوعا روایت کیا ہے (إذا دخل أحدكم والامام على المنبر فلا صلاة ولا كلام) بقول ابن حجر ان سب ادلہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ تطبیق چونکہ ممکن ہے لہٰذا اس حدیثِ باب پر عمل کرنا صحیح ہے۔ آیت کی نسبت یہ کہا گیا کہ پورا خطبہ قرآن پر مشتمل نہیں ہوتا کہ جس کا سننا واجب ہو دوسرا یہ کہ نماز میں مشغول آدمی بھی منصت کے حکم میں ہوگا اس کی دلیل ابوھریرہ کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے آنحضرت سے پوچھا (سكوتك بين التكبير والقراء ة ما تقول فيه) گویا آہستہ پڑھنے پر سکوت کا لفظ استعمال کیا لہٰذا خطبہ کے دوران دو رکعت ادا کرنا سکوت وانصات کے منافی نہیں ہے۔ حدیث میں آنے والے سے آپ کے (اجلس) کہنے کی یہ بھی توجیہ کی گئی ہے کہ تحیۃ المسجد ادا کر کے بیٹھو تا کہ دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق ہو سکے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ یہ تحیہ کی مشروعیت سے قبل کا واقعہ ہو یا یہ بیانِ جواز کے لئے ہو کہ وہ خطبہ کے آخر میں آیا ہو۔ (اسی سے اس عادت کی حوصلہ شکنی کرنا چاہیے کہ اہلحدیث مساجد میں بے شک خطبہ آخری لمحات پہ ہو، آنے والے عین خطیب کے سامنے کھڑے ہو کر دو رکعت ادا کرتے ہیں۔ زیادہ مناسب یہی ہے کہ زیادہ تاخیر سے آنے والے رکعت ادا کئے بغیر خاموشی سے بیٹھ جائیں یہ بھی مشاہدہ کیا گیا ہے کہ کئی آنے والے جب آتے ہیں تو اذان ہو رہی ہوتی ہے اسے کھڑے ہو کر سنتے ہیں اور ختم ہونے کا انتظار کرتے ہیں پھر خطبہ شروع ہونے پر دو رکعت پڑھنا شروع کر دیتے ہیں۔ ان کے لئے مناسب یہ ہے کہ اذان پر خطبہ کو ترجیح دیں اور آتے ہی دو رکعت ادا کرنا شروع کر دیں۔ کیونکہ اذان کی نسبت خطبہ کا سننا اور خاموشی سے بیٹھنا زیادہ ضروری ہے اذان سننا اور اس کا جواب دینا مستحب ہے جبکہ دورانِ خطبہ انصات ضروری ہے)

علامہ انور کے مطابق شافعی و احمد کا مذہب یہی ہے کہ آنے والا دو رکعت پڑھ کر بیٹھے جبکہ مالک اور ابوحنیفہ کے نزدیک استماع فرض ہے لہٰذا نماز پڑھے بغیر بیٹھ جائے۔ بقول ان کے خلفائے اربعہ سمیت جمہور صحابہ کا یہی تعامل تھا۔ کہتے ہیں کہ عینی کے مطابق سلیک والی روایت جو مسند احمد میں ہے، میں یہ بھی ہے کہ اس کے دو رکعت پڑھنے کے دوران آنحضرت نے خطبہ روک دیا اور اس کی فراغت کا انتظار کرتے رہے تو اس سے ثابت ہوا کہ یہ صرف اسی کے ساتھ خاص تھا اور مقصد صدقہ کے لئے حاضرین کو متوجہ کرنا تھا۔ کہتے ہیں کہ دارقطنی نے اس متن کی بابت کہا ہے کہ یہ اصلا ایک واقعہ ہے راوی نے اسے ضابطہ بنا دیا۔

ابن عمر کی مذکورہ روایت ضعیف ہے اس میں ایوب بن نہیک ہے۔ جو منکر الحدیث ہے۔ ترمذی کے مطابق سلیک کا قصہ اس باب میں اقوی واصح شیء ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ مانعین نے اس کے مذکورہ جوابات وتوجیہات کے علاوہ بھی اور جواب دیئے ہیں جو دس سے زائد ہیں ابن عربی نے یہ جواب دیا ہے کہ جب آنحضرت صلعم اس سے مخاطب ہو کر بات کرنے لگے تو گویا آپ نے وقتی طور پر خطبہ منقطع کر دیا لہٰذا استماع اس سے ساقط ہو گیا یہ بھی کہا گیا ہے، کہ یہ خطبہ شروع ہونے سے قبل کا واقعہ ہے اس کی تائید مسلم کی لیث سے روایت میں ہوتی ہے۔ جس میں ہے کہ (والنبي ﷺ قاعد على المنبر) گویا ابھی کھڑے ہو کر خطبہ کا آغاز نہ کیا تھا۔ ایک

جماعت نے جس میں قطبی بھی شامل ہیں اس معاملہ میں اہلِ مدینہ کے عمل کو معیار بنایا ہے۔ چنانچہ عہدِ صحابہ کرام سے امام مالک کے زمانہ تک ان کا عمل یہ تھا کہ خطبہ شروع ہونے کے بعد سنت وغیرہ ادا نہ کرتے تھے اور تاخیر سے آنے والے دو رکعت پڑھے بغیر بیٹھ جاتے تھے۔ مجوزین نے اس کو رد کرتے ہوئے مقابلہ میں حضرت ابوسعید خدری کا فعل پیش کیا ہے جو خطبہ کے دوران تحیۃ المسجد ادا کرنے کے قائل اور فاعل تھے۔ چنانچہ ترمذی اور ابن خزیمہ نے عیاض بن أبی سرح سے روایت ذکر کی ہے کہ ابوسعید آئے اور مروان خطبہ دے رہا تھا (فصلی الرکعتین فأراد حرس مروان أن یمنعوه فأبی حتی صلاهما) بعد میں کہا کہ (ما کنت لأدعهما بعد أن کنت سمعت رسول اللہ ﷺ یأمر بهما) اور کسی صحابی سے صراحۃً اس کی مخالف روایت یا قول منقول نہیں ہے۔ ابن بطال نے جو حضرت عمر وعثمان وغیرھما سے نقل کیا ہے کہ ثعلبہ بن أبی مالک کہتے ہیں ہم ان کے زمانہ میں جونہی امام خطبہ کے لئے نکلتا (ترکنا الصلاۃ) یہ مسجد میں موجود لوگوں سے متعلق ہے جبکہ مسئلہ زیر بحث نئے آنے والوں سے متعلقہ ہے کہ وہ، جبکہ خطبہ شروع ہو چکا ہے دو رکعت ادا کریں یا نہ۔ (اس باب میں معتدل رائے یہ ہو سکتی ہے کہ اگر آغاز میں آئے تو مستحب ہے کہ دو رکعت ادا کر لے اور اگر زیادہ تاخیر سے آئے تو بیٹھ جائے اور خطبہ کا باقی ماندہ حصہ سنے، ویسے بھی یہ دو رکعت ادا کرنا نہ واجب ہے نہ فرض بلکہ ان کا درجہ مستحبات کا ہے۔ آج کل کے ماحول میں کہ لاؤڈ سپیکر استعمال ہوتے ہیں سکون اور توجہ سے یہ رکعتیں ادا کرنا ویسے ہی دشوار ہے)۔

علامہ کہتے ہیں امام بخاری کا اپنے اختیار کردہ موقف کہ آنے والا دو رکعت پڑھ کر بیٹھے، کے اثبات کے لئے قائم اس ترجمہ کے تحت سلیک والی روایت لائے ہیں حالانکہ اس ضمن میں قولی حدیث بظاہر زیادہ مناسب تھی کہ وہ اس امر میں صریح ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ قولی حدیث اس مسئلہ کو ثابت نہیں کرتی۔ طحاوی نے ایک روایت ذکر کی ہے کہ ابن زبیر خطبہ دے رہے تھے تو عبداللہ بن صفوان صحابی آئے اور استلامِ رکن کیا پھر دو رکعت ادا کئے بغیر بیٹھ گئے ابن زبیر سمیت کسی نے اعتراض نہ کیا ابن حجر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس سے منع کے بجائے عدمِ وجوب ثابت ہوتا ہے (اس سے ہمارے موقف کی تائید ہوتی ہے، پھر یہ امر بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ دوران خطبہ صرف دو رکعت ادا کرنے کے استحباب کا ذکر ہے، بعض چار رکعت، دو تحیۃ المسجد اور دو برائے جمعہ ادا کرتے ہیں۔ یہ مناسب محسوس نہیں ہوتا، امام بخاری کے اگلے ترجمۃ الباب سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے) (شعبہ عن عمرو بن دینار) کی متفق علیہ روایت کے الفاظ ہیں، جابر بن عبداللہ کہتے ہیں کہ آنحضرت نے فرمایا (اذا جاء أحدکم والامام یخطب أوقد خرج فلیصل رکعتین) أو قد خرج کے الفاظ اشارہ کرتے ہیں کہ اگر آغازِ خطبہ میں آ گیا تو دو رکعت ادا کر لے وگرنہ بیٹھ جائے)۔

نووی کا موقف دوٹوک ہے کہتے ہیں کہ یہ نص صریح ہے تاویل کی گنجائش نہیں میرا نہیں خیال کہ کوئی عالم اسے صحیح خیال کرے پھر اس کی مخالفت کرے گویا ان کے نزدیک بہتر یہی ہے کہ اس پر عمل کیا جائے اور بیٹھنے سے قبل۔ خواہ کسی وقت بھی پہنچے۔ دو رکعت ادا کرے (ایک رائے یہ بھی ہو سکتی ہے کہ چونکہ سب کے نزدیک یہ واجب نہیں ہیں لہٰذا اگر کوئی پڑھتا ہے تو اسے روکنا نہیں چاہیے اگر کوئی نہیں پڑھتا تو اس پر کوئی تشنیع نہیں ہونا چاہیے)۔

حدثنا ابو النعمان قال: حدثنا حماد بن زید عن عمرو بن دینار عن جابر بن عبداللہ قال: جاء رجل والنبی ﷺ یخطب الناس یوم الجمعة فقال: أصلیت یا فلان؟ قال: لا قال: قم فارکع۔

(جاء رجل) یہ سلیک ہیں مسلم کی لیث سے روایت میں ان کا نام مذکور ہے۔اس حدیث سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ اوقاتِ مکروہہ میں تحیۃ المسجد ادا کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ خطبہ کے دوران انصات واجب ہے اس کے باوجود اُسے دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر آنے والا بیٹھ گیا ہے تو اس سے تحیہ فوت نہیں ہوا بلکہ دوبارہ اٹھ کر ادا کرسکتا ہے۔ مسلم کی روایت میں ہے کہ وہ آ کر بیٹھ گئے تھے آنجناب نے کھڑے ہوکر دو رکعت پڑھنے کا حکم دیا بعض نے عالم اور جاہل یا ناسی کے درمیان فرق کیا ہے یعنی اگر عالم تحیہ پڑھے بغیر بیٹھ گیا تو یہ اس سے فوت ہوگیا، ناواقف یا بھولنے والا دوبارہ کھڑے ہوکر پڑھ سکتا ہے اس سے فوت نہ ہوا۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ خطیب کا خطبہ کے عمومی موضوع یا تسلسل چھوڑ کر پیش آمدہ معاملہ پر بات کرنا، یا کسی سے مخاطب ہوکر کوئی امر یا نہی کرنا خطبہ کے منافی نہیں ہے کیونکہ یہ سب کچھ اوامر ونواھی میں داخل ہے۔ جو امام وخطیب کا فریضہ ہے۔ یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ جمعہ کیلئے مسجد کا ہونا شرط ہے (یعنی کسی گھر یا کھلے میدان میں جمعہ نہ ہوگا) کیونکہ تحیۃ المسجد جس کا اس حدیث میں ذکر ہے، مسجد کے ساتھ خاص ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں اس استدلال میں نظر ہے (فیہ نظر) یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ سلام کا جواب اور (تشمیتِ عاطس) دوران خطبہ ہوسکتا ہے کیونکہ دو رکعت پڑھنے کے برعکس اس میں تو نہایت مختصر وقت درکار ہے اگر دو رکعت کی ادائیگی خطبہ کے منافی نہیں ہے تو یہ بالاولی نہیں اس پر مزید بحث تین ابوب میں ہوگی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ خطبہ کے آخر میں آنے والے کو خطیب دو رکعت پڑھنے کا حکم دے اور خود مزید کلام کرے یعنی اگر خطبہ ختم کرنا چاہتا تھا تو ابھی نہ کرے تا کہ وہ نماز سے فارغ ہو جائے اگر وہ ایسا نہ کرے تو دو رکعت ادا کرنا میرے نزدیک مکروہ ہوگا۔ اس بارے میں نووی محققین سے نقل کرتے ہیں کہ بالکل آخر میں آنے والا جماعت کھڑی ہونے تک کھڑا رہے تا کہ تحیہ ادا کئے بغیر بیٹھنے والوں میں اور اقامتِ جماعت کے دوران نفل پڑھنے والوں میں اس کا شمار نہ ہو۔

باب من جاء والامام يخطب صلى ركعتين خفيفتين

سابقہ اور اس باب میں ایک ہی حدیث ذکر کی ہے مگر یہاں نیا استدلال ہے، سابقہ میں یہ استدلال تھا کہ امام خود آنے والے سے استفسار کرے کہ اس نے سنت ادا کی ہے یا نہیں، اسے دو رکعت پڑھنے کا کہہ سکتا ہے۔ زیرِ نظر باب میں یہ استنباط کیا ہے کہ آنے والا بغیر امام کے کہے، خود ہی استحباباً دو رکعت ادا کر کے بیٹھے بقول ابن حجر (يستحب له أن يصلي تحية المسجد) (گویا ان کے نزدیک بھی یہ دو رکعت مستحب ہیں واجب نہیں) اس تقریر پر یہ ایک نیا ترجمہ ہے سابقہ کا تکرار نہیں۔ شاہ صاحب نے بھی یہی کہا ہے۔ حدیث میں اگرچہ (خفيفتين) کا لفظ نہیں ہے مگر اس کے دوسرے طریق میں یہ لفظ موجود ہے چنانچہ سنن أبی قرۃ میں (ثوری عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر) کے واسطہ سے ہے (قم فاركع ركعتين خفيفتين) مسلم کی روایت میں ہے (فتجوز فيهما)

حدثنا علي بن عبدالله قال حدثنا سفيان عن عمرو سمع جابراً قال: دخل رجل يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فقال: أصليت ؟ قال: لا، قال فصل ركعتين۔

یہ ابن المدینی ہیں جبکہ سفیان ابن عیینہ اور عمرو بن دینار ہیں۔

باب رفع اليدين فى الخطبه

اس کے تحت قصہ استقاء کے بارے میں حضرت انس کی روایت کا ایک حصہ نقل کیا ہے اسے مفصلا اسی سند کے ساتھ (علامات النبوة) میں لائیں گے۔اس رفع یدین سے مراد بغرضِ دعاء ہاتھ اٹھانا ہے حدیث کے لفظ (مدّیدیه) سے استدلال کیا ہے۔اگلے باب کی روایت میں (رفع) کا لفظ بھی ہے مگر اس ترجمہ کے تحت (مد) کے لفظ والی روایت ذکر کرنے سے یہ مقصد ہے کہ اس سے مراد دعا کیلئے ہاتھ اٹھانا ہے نہ کہ نماز والا رفع یدین۔مسلم کی عمارہ بن رویبۃ سے روایت میں جو اس کا انکار مذکور ہے وہ بغیر دعا مطلقا ہاتھ اٹھانے سے متعلق ہے۔حدیث کے ظاہر سے حجت لیتے ہوئے امام مالک اسے دعائے استسقاء کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ اثنائے خطبہ رفع الأیدی کی کراہت ثابت ہے یہ رفعِ مذکور بغرضِ دعا یا بغرض تفہیم ہوسکتا ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا حماد بن زيد عن عبدالعزيز عن أنس، و عن يونس عن ثابت عن أنس قال: بينما النبیﷺ يخطب يوم الجمعة إذ قام رجل فقال: يا رسول الله هلك الكُراع وهلك الشاءُ، فادع الله أن يسقينا فمدّيديه و دعا۔

یہ یونس ابن عبید ہیں اس کا سابقہ سند پر عطف ہے تقدیرِ کلام یہ ہے۔ابو داؤد نے یہ دونوں سندیں ذکر کی ہیں بزار نے بھی مسدد ہی کے حوالہ سے (**حماد بن زید عن یونس**) والی سند ذکر کی ہے اور کہا ہے کہ اس میں حماد یونس سے روایت کرنے میں متفرد ہیں۔دونوں سندوں کے راوی بصری ہیں۔(کتاب الدعوات) میں (صفة رفع اليدين فى الدعاء) کے عنوان سے باب لائے ہیں استسقاء کے لئے دعا میں باقی دعاؤں کی نسبت رفع یدین میں کچھ فرق ہے (استسقاء میں مکمل طور پر اور اس طرح کہ بغلوں کی سفیدی نظر آتی، ہاتھ اٹھاتے تھے) اسی پر حدیثِ انس کہ (لم يكن يرفع يديه فى شيء من دعاءه الا فى الاستسقاء) کو محمول کیا جائے گا یعنی یہ مطلب نہیں کہ غیر استسقاء میں بالکل ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے بلکہ مفہوم یہ ہے کہ جس طرح استسقاء میں اٹھاتے اس طرح باقی میں نہ اٹھاتے۔مزید تفصیل استسقاء میں ذکر ہوگی۔

باب الاستسقاء فى الخطبة يوم الجمعة

اس کے تحت دوسری سند کے ساتھ حدیثِ انس مفصلا لائے ہیں جو مطابقِ ترجمہ ہے۔اس میں استسقاء کے لئے صرف خطبہ جمعہ اور نماز جمعہ پر اکتفاء منقول ہے۔(یعنی استسقاء کی نماز کا ذکر نہیں) اس پر مزید بحث (الاستسقاء) میں ہوگی۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر قال: حدثنا الوليد قال: حدثنا أبو عمرو قال حدثني إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك قال: أصابت الناس سَنةٌ على عهد النبیﷺ فبينما النبیﷺ يخطب في يوم جمعة قام أعرابي فقال: يا رسول الله، هلك المال، وجاع العيال، فادع الله لنا، فرفع يديه۔ و ما نرىٰ في السماء قَزَعة۔ فوالذي نفسي بيده ما وضعها حتى ثار السحاب أمثال الجبال، ثم لم ينزل عن منبره حتى رأيت المطر يتحادر على لحيتهﷺ، فمُطِرنا يومنا ذلك، ومن الغد، وبعد الغد، والذي يليه

حتى الجمعة الأُخرى، وقام ذلك الأعرابي۔ أوقال غيره۔ فقال: يارسول الله تهدم البناءُ، وغرَق المال، فادع الله لنا، فرفع يديه فقال: اللهم حوالينا ولا علينا، فما يشير بيده إلى ناحية من السحاب إلا انفرجت، وصارت المدينة مثل الجَوبة۔ وسال الوادي قناةُ شهراً، ولم يجئ أحد من ناحية إلا حدث بالجَود۔

سند میں ولید بن مسلم ہیں جو ابو عمرو یعنی اوزاعی سے روایت کر رہے ہیں۔ اوزاع دمشق کے مضافات میں ایک گاؤں تھا، (قزعة) یعنی بادل کا ٹکڑا یا بادل کا کوئی رقیق سا ٹکڑا، مراد یہ کہ بارش کے کوئی آثار نہ تھے۔ (یومنا) منصوب علی الظرفیت ہے أی (فی یومنا) (حتی الجمعة) الجمعة پر تینوں اعراب صحیح ہیں، حتی کو جار قرار دیتے ہوئے زیر، حرفِ عطف کے طور پر سابقہ منصوب پر عطف کے سبب زبر اور مبتدا قرار دیتے ہوئے پیش، اس کی خبر محذوف ہوگی۔ (حوالینا) یعنی انزل أو (أمطر حوالینا) (الجوبة) جیم کی زبر کے ساتھ، یعنی بادلوں میں گھرا ہوا، مدینہ کے عین اوپر بادل نہ تھے ہر چہار اطراف بادل تھے۔ (قناة) غیر منصرف ہونے کی وجہ سے تنوین کے بغیر ہے، الوادی سے بدل ہے۔ تانیث اور علمیت عدمِ انصراف کے دو سبب ہیں۔ کیونکہ مدینہ کی وادیوں میں سے ایک معین وادی کا نام ہے (الجود) جیم کی زبر کے ساتھ، یعنی موسلا دھار اور بکثرت بارش۔ اسے مسلم اور نسائی نے (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب

وإذا قال لصاحبه أنصت فقد لغا، وقال سلمان عن النبیﷺ ينصت إذا تكلم الإمام

یہ باب لا کر ان لوگوں کا رد کر رہے ہیں جو خطیب کے جمعہ کیلئے مسجد میں آنے سے ہی انصات کو واجب قرار دیتے ہیں (والإمام يخطب) کی قید جو حدیثِ باب میں مذکور ہے، سے ثابت ہو رہا ہے کہ انصات دورانِ خطبہ ضروری ہے کیونکہ یہ جملہ حالیہ ہے۔ دو خطبوں کے درمیانی وقفہ کے دوران، جب خطیب مختصر عرصہ کے لئے توقف کرتے ہوئے بیٹھتا ہے۔ کلام کر سکنے کے بارے میں علماء سے دو قول منقول ہیں۔

شاہ صاحب اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اس سے قبل (الاستماع الی الخطبة) کے عنوان سے باب باندھا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جو لوگ قریب ہیں اور خطیب کی آواز سن رہے ہیں وہ چپ چاپ سنیں، زیرِ بحث باب کا تعلق دور بیٹھے ہوئے لوگوں سے ہے جن تک خطبہ کی آواز نہیں پہنچ رہی ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ مکمل خاموشی اختیار کریں اگرچہ وہ استماع سے معذور ہیں (واذا قال الخ) نسائی کی روایت میں یہی الفاظ موجود ہیں جو (قتيبة عن الليث) کے طریق سے اسی سند کے ساتھ مروی ہے۔ (وقال سلمان الخ) (باب الدهن للجمعة) کے تحت یہ حدیث گذر چکی ہے۔ اس کا ایک حصہ تعلیقاً یہاں لائے ہیں۔ انصات سے مراد مکمل خاموشی جب زبان کسی قسم کے تلفظ سے کلیۃً ساکن ہو۔ ابن خزیمہ نے ذکر اللہ کو انصات کے منافی قرار نہیں دیا وہ اس سے مراد لوگوں کے ساتھ مکالمہ لیتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ دوران خطبہ تلاوت یا ذکر کرنا بھی منع ہے۔ تحیۃ المسجد ادا کرنے کے جواز کی بابت دلیلِ خاص سے عمومی ذکر یا قراءتِ قرآن کے جواز پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

حدثنا يحى بن بكير قال: حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال: أخبرنى سعيد بن المسيب أن أبا هريرة أخبره أن رسول اللهﷺ قال: إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة: أنصت- والإمام يخطب- فقد لغوت-

مسلم اور نسائی میں اس روایت کا ایک اور طریق بھی ہے جو کہ (شعيب بن الليث عن أبيه عن عقيل عن ابن شهاب عن عمر بن عبدالعزيز عن عبدالله بن ابراهيم بن قارظ عن أبى هريرة) سے ہے۔طحاوی میں ابوصالح نے لیث سے ایک ہی سند میں ان دونوں طریق کے ساتھ روایت کیا ہے۔

(يوم الجمعة) کی قید سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ صرف خطبہ جمعہ سے متعلقہ ہے بقول ابن حجر (وفيه بحث) (لغوت) لغوی تشریح میں اہل لغت کے متعدد اقوال ہیں اخفش کہتے ہیں کہ لغو وہ کلام ہے جس کا کوئی اصل نہ ہو (لااصل له) ابن عرفہ کے نزدیک (السقط من القول) یعنی گری پڑی بات۔ایک اور قول ہے (الميل عن الصواب) یعنی نادرست بات۔ایک قول ہے (اللغو الإثم) جیسا کہ آیت میں ہے (و اذا مروا باللغو مروا كراما) سب اقوال کا خلاصہ ہے (ما لا يحسن من الكلام) یعنی جو عمدہ یا اچھی بات نہ ہو۔اس کے مفہوم میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ جمعہ کے ثواب سے محروم ہو گیا، فرض تو ادا ہو جائے گا مگر پورے ثواب سے محروم رہا اب اس کے لئے ظہر کا اجر ہے۔ابو داؤد اور ابن خزیمہ کی ابن عمر سے مرفوعا روایت ذکر ہو چکی ہے (ومن لغا و تخطى رقاب الناس كانت له ظهرا) مسند احمد کی حضرت علی سے مرفوع روایت ہے (من قال صَه فقد تكلم و من تكلم فلا جمعة له) اس سے مرادِ نفیِ کمال ہے۔اس سے کلام کی جمیع انواع کے ساتھ تکلم کے منع ہونے پر استدلال کیا گیا ہے خطبہ سننے والے کے لئے یہی حکم ہے۔

جمہور کا یہی مسلک ہے اور جن تک آواز پہنچ رہی ہو اکثر کے نزدیک ان کے لئے بھی یہی حکم ہے۔(معلوم یہ ہوا کہ کسی قسم کی آواز نکالنا تکلم میں شامل ہوگا۔مثلاً ہُش کر کے بچوں وغیرہ کو شور سے منع کرنا بھی اس میں شامل ہے) صحیح طریقہ یہ ہے کہ کوئی آواز نکالے بغیر اشارہ کرے یا کوئی کنکری مار کر متوجہ کر کے روکا جائے۔بعض نے سائل فی الاستسقاء کے واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے مطلقا کلام کی اجازت دی ہے مگر یہ درست نہیں کیونکہ یہ اخص کو اعم پر محمول کرتا ہے۔زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی عام مصلحت سے تعلق رکھنے والا کوئی معاملہ خطیب کے نوٹس میں لایا جا سکتا ہے۔صاحب المغنی نے اس امر پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے کہ جو آواز وغیرہ حالت نماز میں نکالنا جائز ہے وہی حالت خطبہ میں بھی جائز ہے مثلا کسی اندھے کو کنویں سے بچنے کے لئے کوئی آواز دی جا سکتی ہے۔امام شافعی سے منقول ہے کہ اگر کسی کی جان کا خطرہ ہو اور وہ اشارے سے نہ سمجھ رہا ہو تو اس حال میں بول کر اسے خبردار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔بعض نے خطبہ کے آخر میں جو سلطان کے لئے دعا ہوتی ہے یا اس قسم کی کوئی اور بات (مثلا آج کل چندے کی اپیل ہوتی ہے) چونکہ یہ امور خطبہ کا حصہ نہیں ہیں لہذا اس دوران کلام کرنا اس حدیث کے منافی نہیں ہے۔امام احمد کے ایک قول کے مطابق جن تک خطبہ کی آواز نہیں پہنچ رہی وہ بات کر سکتے ہیں (مگر جیسا کہ شاہ صاحب نے اس ترجمہ کی تشریح میں لکھا امام بخاری اس سے اختلاف کرتے ہیں)۔

باب الساعة التي في يوم الجمعة

اس سے مراد اجابتِ دعاء کی ساعت جس کا ذکر روایات میں آیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ ذكر يوم الجمعة فقال: فيه ساعة لا يوافقها عبدٌ مسلمٌ وهو قائم يصلي يسأل الله تعالىٰ شيئاً إلا اعطاهُ إياهُ و أشار بيده يقللها

(لا يوافقها) کا لفظ اُعم ہے اس ساعت کے قصد وتلاش سے یعنی اتفاقا کوئی نماز میں ہے یا دعاؤں میں مشغول ہے اور یہ گھڑی آ گئی۔ اس کے بعد اس کی حالت اور صفت بیان کی گئی ہے یعنی اجابتِ دعا مشروط ہے ان حالتوں اور کیفیات سے کہ وہ کھڑا ہے نماز میں مصروف ہے، اللہ تعالیٰ کے سامنے دست سوال دراز کیا ہوا ہے۔ بعض روایات میں (وهو قائم) کا لفظ نہیں ہے مگر ابوالزناد سے مالک اور ورقاء وغیرھما کی روایت میں یہ زیادت محفوظ ہے۔ ابو محمد بن السید، محمد بن وضاح سے نقل کرتے ہیں کہ وہ اس اضافہ کو حذف کرنے کا حکم دیتے تھے اس کا سبب یہ ہے کہ صحیح ترین روایات میں جو اس ساعت کی تعیین مذکور ہے اس پر اس اضافہ سے اشکال پیدا ہوتا ہے ایک حدیث میں ہے کہ یہ ساعت خطیب کے منبر پر بیٹھنے سے لیکر نماز سے فارغ ہونے تک کے درمیان ہے دوسری روایت میں ذکر ہے کہ یہ عصر تا مغرب کے درمیان ہے جب عبداللہ بن سلام نے یہ دوسری روایت ذکر کی تو ابو ہریرہ نے ان پر اعتراض کیا کہ عصر تا مغرب تو نماز نہیں ہوتی جبکہ حدیث میں ہے (وهو قائم يصلي) تو انہوں نے اس کا جواب یہ حدیث ذکر کر کے دیا کہ منتظرِ نماز، مصلی کے حکم میں ہوتا ہے۔

اس صورت میں (وهو قائم) کا لفظ اگر اس روایت میں ثابت ہے تو حضرت ابو ہریرہ کا یہ ایک اور اعتراض بنتا تھا کہ مانا اس ساعت کو وہ شخص پائے گا جو عصر کے بعد مغرب تک مشغول ذکر و دعا رہا مگر (وهو قائم) کی صفت یا حالت موجود نہیں ہوسکتی (کیونکہ وہ تو بیٹھا ہوا ہوگا) لہٰذا یہ اضافہ ثابت نہیں ہے۔ لیکن انہوں نے ابن سلام کی دلیل کے جواب میں خاموشی اختیار کی اور بعد میں اس کا فتوی دیتے رہے۔ پہلی حدیث میں یہ بھی یہ لفظ مشکل ہے کیونکہ حالت خطبہ میں نماز کا انتظار ہوسکتا ہے مگر (وهو قائم) کی کیفیت موجود نہیں ہوسکتی، اس اشکال کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ الصلاة بمعنی دعاء ہے اور قیام سے مراد یہ ہے کہ وہ دعاء میں لگا رہے (اي يلازم) اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ نماز صرف قیام سے ہی عبارت نہیں بلکہ اس میں رکوع ہے، سجود ہے اور سجود میں اجابتِ دعاء کا ذکر بھی آیا ہے، اگر قیام سے مراد حقیقی قیام ہو تو سجود اور رکوع کی حالت اس سے خارج ہوگی اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے (الا ما دمت عليه قائما) (اس قائما سے مراد ہے ملازما أو مواظبا) پھر یہ بھی کہ چونکہ قیام اشہر ارکانِ نماز ہے لہٰذا اس کا حوالہ دے کر بات کی گئی یہ (تعبير عن الكل با لجزء) کے قبیل سے ہے۔ (شيئاً) یعنی جو چیز اس کے شایانِ شان ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مانگے (سلمة بن علقمة عن محمد بن سيرين عن ابي هريرة) کی روایت میں (خيراً) کا لفظ ہے۔ یہ (الطلاق) میں ذکر ہوگی۔

مسلم کی ابوھریرہ سے روایت میں بھی یہی ہے۔ ابن ماجہ کی ابولبابہ سے روایت میں ہے (مالم يسأل حراما) احمد کی سعد بن عبادہ سے بھی روایت میں ہے (مالم يسأل إثما أو قطيعة رحم) قطیعۃ رحم بھی اثم میں شامل ہے۔ بطور خاص یہ کہا گیا: (من قبيل عطف الخاص على العام) (وأشار بيده) ابومصعب عن مالک کی روایت میں ہے (وأشار رسول اللهﷺ) سلمہ بن

علقمہ کی مشارالیہ روایت میں ہے (وضع أنملته على بطن الوسطى أوالخنصر) اس کے فاعل بشر بن المفضل ہیں۔ جو سلمہ سے اس کے راوی ہیں گویا (أشار) کی وضاحت کر دی۔ دونوں مذکورہ روایتوں میں تطبیق اسطرح ہوگی کہ یہ ساعت وسطِ نہار، یعنی خطیب کے منبر پر جلوس سے لیکر غروب آفتاب کے درمیان ہوگی اس ساعت کو مبہم رکھنے کی حکمت وہی ہے جو لیلۃ القدر میں ہے یعنی مقصد یہ ہے کہ آدمی اس کا جویا ہو۔ اصل نیکی یہی ہے کہ سرگرداں ومتلاشی ہو (یقللها) تقلیل سے مراد یہ کہ، ہاتھ کے اشارہ سے سمجھایا، کہ ایک کم وقت والی اور مختصری ساعت ہے۔ (شیأ کے لفظ سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ لمحہ بھر کی ہے اس میں جو دعا اتفاقا ہوگئی قبول ہوگی) ابن المنیر کے مطابق کم وقت کا یہ اشارہ ترغیب دلانے کیلئے فرمایا۔

صحابہ وتابعین و مابعد کے اہلِ علم کا اختلاف ہے کہ یہ ساعت آنحضرت کے زمانہ کے ساتھ خاص تھی یا بعد میں بھی باقی ہے، اگر باقی ہے تو آیا ہر جمعہ میں ہے یا سال بھر میں ایک دفعہ، پھر جو وقت اس کی ابتداء وانتھاء کا ذکر ہوا ہے اس سارے وقت میں ہے یا منتقل ہوتی رہتی ہے۔ صحیح یہ ہے کہ یہ ساعت باقی ہے حضرت ابوھریرہ سے کہا گیا کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ اٹھالی گئی تو کہا (کذب) جس نے یہ کہا وہ جھوٹا ہے۔ یہ روایت مصنف عبدالرزاق میں ابن جریج کے حوالہ سے ہے۔ اس کی سند قوی ہے یہ بھی کہا کہ یہ ہر جمعہ میں ہے۔ کعب احبار کا یہ موقف تھا کہ سال کے کسی ایک جمعہ میں ہے ابوھریرۃ نے اس کا رد کیا مؤطا مالک میں ہے کہ الاحبار نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔ ابن خزیمہ اور حاکم نے ابوسعید سے روایت کی ہے کہتے ہیں کہ میں نے اس ساعت کی بابت آنحضرت سے پوچھا آپ نے فرمایا: (قد أعلمتها ثم أنسيتها كما أنسيت ليلة القدر) یعنی جس طرح مجھے شب قدر بھلا دی گئی اسی طرح یہ بھی بھلا دی گئی۔ ابن عمر کہا کرتے تھے، (إن طلب حاجة في يوم يسيرٌ) یعنی اگر کوئی جمعہ کا پورا دن اپنی حاجت طلب کرتا رہے تو بالیقین اسے پا سکتا ہے۔ کعب احبار کہا کرتے تھے اگر کسی کے لیے پورا دن دعاؤں میں مشغول رہنا مشکل ہے تو اس وقت کو جمعات میں تقسیم کر سکتا ہے یعنی ایک جمعہ ایک خاص وقت تک دعاء کرتا رہے پھر اگلے جمعہ اس سے آگے کسی وقت تک پھر اگلے جمعہ اس سے آگے الخ اس طرح یقیناً ساعتِ اجابت کو پا لے گا۔ ابن عمر اور احبار وغیرہ کئی علماء کا موقف یہ ہے کہ یہ غیر معین ساعت ہے کیونکہ اسے لیلۃ القدر سے تشبیہ دی گئی ہے اور اس کی طرح مخفی ہے اس لئے علماء نے بروز جمعہ دعاؤں کی کثرت کا کہا ہے تا کہ کوئی دعا اس ساعت سے ہمکنار ہو جائے۔

غزالی وغیرہ کے مطابق یہ جمعہ کے دن مختلف اوقات میں منتقل ہوتی رہتی ہے (شب قدر کی طرح) ابن عساکر نے بھی اس قول کو اختیار کیا ہے۔ محب طبری کہتے ہیں (انه الأظهر) اگر ایسا ہی ہے تو کعب کے بتلائے ہوئے طریقہ پر عمل کر کے اسے پانا مشکل ہے البتہ ابن عمر کے قول کے مطابق پورا دن دعاؤں میں لگا رہے تب یقیناً اسے پا لے گا۔ اگر اس طرح تھوڑی سی محنت سے کوئی مطلب بر آئے تو کیا حرج ہے۔ ایک قول کے مطابق یہ طلوع فجر سے طلوع آفتاب تک ہے۔ یہ ابن عساکر نے (مجاهد عن ابی هريرة) کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ سعید بن منصور کی اس سند کے ساتھ روایت میں طلوع فجر تا طلوع آفتاب کے ساتھ ساتھ عصر تا مغرب کا اضافہ بھی ہے۔ حمید بن زنجویہ نے (الترغيب) میں (عطاء ابن قرة عن عبدالله بن ضمرة عن أبي هريرة) سے ان دو اوقات کے ساتھ ایک تیسرا وقت بھی ذکر کیا ہے اور وہ ہے (ما بين أن ينزل إمام من المنبر إلى أن يكبر) امام کے بعد از خطبہ منبر سے اترنے سے تکبیر ہونے تک۔ ابن عساکر نے (سعيد بن ابی عروبة عن قتادة) سے نقل کیا ہے کہ (كانوا يرون الساعة المستجاب فيها

الدعاء إذا زالت الشمس) یعنی زوال آفتاب کے وقت (نصف نہار) اس ساعت کو خیال کرتے تھے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت ملائکہ کا اجتماع ہوتا ہے۔ (جمعہ کے دن یعنی مساجد کے دروازوں پر آنے والے فرشتے جو نمازیوں کے نام لکھتے ہیں) اس کی تائید میں حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ یہ ساعت اس وقت ہے جب (اذا أذن المؤذن لصلاة الجمعة) اسے ابن منذر نے ذکر کیا ہے۔ مسلم اور ابوداؤد نے (مخرمة بن بكير عن أبيه عن أبي بردة) سے روایت کیا ہے کہ ان سے ابن عمر نے پوچھا کہ آپ کے والد ابو موسی اشعری نے اس ساعت کی بابت آنجناب ﷺ سے کیا روایت کرتے تھے (فقال سمعت أبي يقول سمعت رسول اللهﷺ) اور یہ وقت ذکر کیا (مابين أن يجلس الامام على المنبر إلى أن تقضى الصلاة) (اس بارے میں یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ جونہی امام منبر پر بیٹھے اور اذان شروع ہونے لگے تو خطبہ کے آغاز تک دعاء بتحریک زبان کرتا رہے پھر دو خطبوں کے درمیان کرے پھر خطبہ ختم ہونے کے بعد تکبیر ہونے تک کرتا رہے اس طرح امید کی جاسکتی ہے کہ ساعت اجابت پالے گا مزید یہ بھی کہ اس نص صریح کے ہوتے ہوئے مستحسن معلوم ہوتا ہے کہ باقی تمام اقوال ترک کر دیئے جائیں البتہ یہ احتمال ہے کہ آنحضرت نے مختلف اوقات میں مختلف اشخاص کو مذکورہ اوقات بتلائے ہوں جس طرح شب قدر کے سلسلہ میں بعض صحابہ کے پوچھنے پر آپ نے کسی کو اکیسویں شب بتلائی، اس کی تاویل یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اگر وہ ہر برس اکیسویں شب عبادت کیلئے جاگتے رہے تو ایک سال آئے گا کہ اسے پالیں گے کیونکہ وہ متحول ہے اس طرح قرین قیاس ہے کہ یہ بھی متحول ہے)۔

ابن حجر نے اس بابت بیالیس اقوال ذکر کئے ہیں کچھ مرفوع، کچھ موقوف، اس طرح بعض صحیح السند بعض ضعیف اکثر اقوال خطبہ کے آغاز سے لیکر نماز پوری ہونے تک کے درمیانی وقت سے متعلقہ ہیں۔ آخر میں لکھتے ہیں کہ مجھے بعد ازاں (الحصن الحصين) نامی دعاؤں کی کتاب میں جو علامہ حافظ شمس الدین جزری کی تالیف ہے، ایک اور قول ملا جو انہوں نے کسی سے منقول نہیں کیا بلکہ انہی کا استنباط ہے، کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ یہ ساعت (وقت قراءة الامام الفاتحة في صلاة الجمعة) امام کے نماز جمعہ میں فاتحہ کی قراءت کے وقت ہے لیکن ابن حجر کہتے ہیں مقتدی کیسے دعا کریں گے؟ (زیر لب نہیں کر سکتے کہ یہ انصات کے منافی ہے اگر دل میں کریں تو توجہ ہٹ جانے کا خدشہ ہے) اکثر شارحین نے ابوموسی اور ابن سلام کی احادیث کو ارجح الأقوال قرار دیا ہے محب طبری کہتے ہیں (أصح الأحاديث منها حديث أبي موسى) (میرے خیال میں حدیث ابی موسی کو حدیث ابن سلام پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ وہ آنحضرت ﷺ کا قول صریح ہے جبکہ ابن سلام کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے خود یہ کہا تھا آنحضرت ﷺ خاموش رہے تھے اس کے الفاظ ہیں (قال قلت و رسول الله جالس انا لنجد في كتاب الله أن في الجمعة ساعة فقال رسول اللهﷺ أو بعض ساعة قلت نعم مزید یہ ہے قلت أي ساعة فذكره اس میں یہ احتمال ہے کہ قلت کا فاعل ابن سلام ہوں اس پر یہ حدیث مرفوع متصور ہوگی یہ بھی احتمال ہے کہ قلت کا فاعل ابوسلمہ ہوں اور فذکرہ کا فاعل ابن سلام، اس پر یہ موقوف ہوگی۔ بقول ابن حجر یہی ارجح ہے کیونکہ یحیٰی بن ابی کثیر کی روایت میں صراحت ہے کہ فذکرہ کا فاعل ابن سلام ہیں، لہٰذا اس احتمالی حدیث پر نص صریح کو ترجیح ہوگی۔ ابن سلام نے جب عصر تا مغرب کی ساعت ذکر کی ممکن ہے آنحضرت ﷺ کو اس وقت تک خبر نہ دی گئی ہو کہ یہ ساعت کب سے کب تک ہے بعد ازاں وحی آنے پر ابوموسی کی حدیث میں مذکور وقت بتلایا)۔

بیہقی نے احمد بن سلمہ نیشاپوری کے طریق سے نقل کیا ہے کہ امام مسلم کہتے تھے (حديث ابي موسى أجود شيء في

هذا الباب و أصحه) قرطبی لکھتے ہیں کہ اس نص صریح کی موجودگی میں کسی اور طرف نہ دیکھا جائے۔نووی کہتے ہیں یہی صواب ہے احمد، اسحاق، ابوحنیفہ، بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ سے منقول ہے، کہ یہ جمعہ کے دن کی آخری ساعت ہے (ابن سلام کی روایت کے مطابق) ان کے نزدیک مخرمہ بن بکیر کی مسلم میں موجود مذکورہ روایتِ ابوموسی میں انقطاع اور اضطراب ہے۔انقطاع اس طرح کہ مخرمہ نے خود اپنی تصریح کے مطابق اپنے والد سے سماعت نہیں کی بلکہ اپنے گھر میں موجود والد کی کتب سے روایت کرتے تھے ابن مدینی کے بیان کے مطابق انہوں نے کبھی بھی اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے سمعت کا لفظ استعمال نہیں کیا۔اضطراب اس طرح کہ ابو بردہ سے اس حدیث کو بکیر کے علاوہ ابواسحاق، واصل، احدب اور معاویہ بن قرہ نے بھی روایت کیا اور وہ سب کوفی ہیں لہٰذا وہ بکیر مدنی کی نسبت ابوبردہ کی حدیث سے زیادہ واقف ہیں اور انہوں نے اس کو موقوف نقل کیا ہے نہ کہ مرفوع، دار قطنی نے بھی اس کو موقوف قرار دیا ہے۔بعض علماء نے لکھا ہے کہ ان دونوں اوقات میں کوشش و جہد سے اس ساعت کو تلاش کیا جائے اور سارا وقت دعاؤں میں گذارا جائے اور یہ اصل ہدف و حکمت ہے۔علاوہ انور شاہ کے مطابق شاہ ولی اللہ نے حدیث ابی موسی اور حدیث ابن سلام کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ آغازِ خطبہ تا نمازِ جمعہ، جمعہ کے دن کی ساعاتِ اجابت ہیں، جبکہ ساعتِ موعودہ مذکورہ، بعد از عصر ہے (یعنی آغازِ خطبہ والی ساعت کی اپنی ایک الگ حیثیت ہے قبولیت کی گھڑیاں متعدد ہیں مثلاً فرض نمازوں کے بعد، نصف لیل وغیرہ، اس طرح یہ بھی ان ساعات میں سے ہے جب کہ موعودہ ساعتِ اجابت بعد از عصر ہے)۔کہتے ہیں (و هو جمع حسن)

(و هو قائم) کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ یہ ساعت اس آدمی کیلئے ہے جو نماز جمعہ وغیرہ کی ادائیگی میں ثابت قدم ہے نہ کہ اس کے لئے جو غفلت اور سستی کرتا ہے پھر اس ساعت کی طمع بھی کرتا ہے اس حدیث کی مسلم اور نسائی نے (الجمعة) میں تخریج کی ہے۔

باب اذا نفر الناس عن الامام في صلاة الجمعة

فصلاة الامام و من بقي جائزة

بظاہر غرضِ ترجمہ یہ ہے کہ کسی سبب اگر اکثر لوگ، جو جمعہ کیلئے حاضر تھے چلے جائیں اور ان میں سے کچھ باقی رہ جائیں تو انہی کے ساتھ جمعہ قائم ہو جائے گا یہ نہیں کہ باقیوں کی واپسی کا انتظار کیا جائے۔کم از کم کتنے آدمی ہوں تو جمعہ ہوگا۔اس بارہ میں بقول ابن حجر پندرہ اقوال ہیں ابن حزم کے نزدیک اگر ایک بھی ہو تو جمعہ صحیح ہوگا۔نخعی کے نزدیک جتنے آدمیوں سے جماعت ہو سکتی ہے یعنی کل دو، احناف کے نزدیک چار، امام کے سوا، ایک روایت کے مطابق تین، جبکہ شافعیؒ کے نزدیک چالیس آدمی ہونا ضروری ہیں۔امام مالک اس حدیث کی بناء پر بارہ آدمیوں کی موجودگی ضروری سمجھتے ہیں۔

حدثنا معاوية بن عمرو قال: حدثنا زائدةُ عن حصينٍ عن سالم بن أبي الجعدِ قال: حدثنا جابرُ بنُ عبدالله قال: بينما نحنُ نصلي مع النبيﷺ إذ أقبلت عِيرٌ تحملُ طعاماً، فالتفتوا إليها حتى ما بقي مع النبيﷺ إلا اثنا عشر رجُلاً۔ فنزلت هذه الآية﴿وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها وتركوكَ قائماً﴾

(بينما نحن نصلي) سے ظاہر ہوتا ہے کہ نماز میں کھڑے تھے جب یہ واقعہ پیش آیا اس لئے ترجمہ میں (في صلاة

الجمعہ) کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن جمہور مفسرین نے (قائما) سے مراد لیا ہے کہ خطبہ میں کھڑے تھے۔اس پر ترجمہ کا بظاہر اشکال ہے،تاویل یہ ہوسکتی ہے کہ خطبہ بھی نماز کے حکم میں ہے اسی لئے آنجناب نے لوگوں کی اکثریت کے جانے کے باوجود خطبہ مکمل کیا نماز کیلئے بھی یہی حکم ہے (شاہ صاحب)۔صحیح کی التفسیر کی روایت میں ہے (بینما نحن مع رسول الله ا في الصلاة) البتہ مسلم کی (عبدالله بن ادریس عن حصین) سے روایت میں ہے کہ (ورسول اللهﷺ يخطب) مسلم کی ھشیم سے روایت میں صرف (قائم) کا لفظ ہے ابوعوانہ، اور ترمذی نے ھشیم ہی سے روایت میں (قائم يخطب) نقل کیا ہے۔اسی طرح ابوعوانہ کی (عباد عن حصین) عبد بن حمید کی (سلیما ن بن کثیر عن حصين) سے روایت میں۔خطبہ کا لفظ ہے۔ بزار کی ابن عباس سے روایت ، اور طبرانی کی ابوھریرہ سے روایت میں بھی خطبہ کا ذکر ہے ،چونکہ اکثر روایات میں خطبہ کا ذکر ہے لہذا اس روایت میں (يصلي) بمعنی (ينتظر الصلاة) قرار دیا جائے گا۔

(التفسير) کی روایت میں جو (في الصلاة) ہے اس کا معنی (في الخطبة) ہوگا (توسعاً خطبہ کو نماز قرار دیا ہے) چونکہ کثیر علماء کے مطابق خطبہ دو رکعت کا بدل ہے جو نماز ظہر میں سے بروز جمعہ کم کی گئیں اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ ابن مسعود نے اس آیت سے کھڑے ہوکر خطبہ دینے پر استدلال کیا ہے یہ ابن ماجہ میں ہے اس طرح کعب بن عجرہ نے بھی یہی استدلال کیا ہے یہ سلام میں ہے۔(عیر) مونث ہے اس کے لفظ سے اس کا واحد نہیں ہے اس سے مراد ابل ہیں (یعنی قافلہ) طبری میں ہے کہ دحیہ بن خلیفہ کلبی کی زیر قیادت یہ قافلہ شام سے آیا تھا۔ابن مردویہ نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ عبدالرحمن بن عوف کا قافلہ تھا،تطبیق یہ ہوسکتی ہے کہ تجارتی سامان ابنِ عوف کا تھا سفیر کی حیثیت سے دحیہ گئے تھے۔(فانفضوا إليها) (البيوع) کی ابن فضیل سے روایت میں ہے (فانفض الناس) یعنی قرآنی لفظ استعمال کیا لہٰذا التفات بمعنیٰ انصراف ہوگا سیاقِ کلام سے اس کی تائید ہو رہی ہے (اثنا عشر) بقی کی ضمیر سے مستثنی ہے لہٰذا رفع ونصب دونوں جائز ہیں ،ایک روایت میں (اثنی عشر) ہے۔تفسیر طبری اور ابن ابی حاتم کی روایت میں ہے کہ ایک عورت بھی باقی رہی تفسیر اسماعیل الشافی میں ہے کہ دو عورتیں تھیں باقی رہ جانے والے بارہ افراد میں سے مختلف روایات میں یہ نام آئے ہیں ،خالد طحان سے مسلم کی روایت میں جابر کہتے ہیں میں باقی تھا،مسلم کی ھشیم سے روایت میں ابوبکر وعمر کے نام ہیں تفسیر شامی مذکور میں سالم مولی حذیفہ کا نام ہے ،عقیلی کی ابن عباس سے روایت میں عثمان وعلی (خلفاء أربعه) ابن مسعود اور (أناسا من الأنصار) ہے۔سہیلی نے اسد بن عمرو سے بسند منقطع باقی رہنے والوں میں عشرہ مبشرہ، بلال اور ابن مسعود کا نام لیا ہے۔ بظاہر اس آیت کے نزول کا یہ سبب ذکر کیا ہے۔

شان نزول کی بابت اور امور بھی ذکر کئے گئے ہیں مزید تفصیل اس آیت کی تفسیر میں ذکر ہوگی (إليها) میں ضمیر مؤنث ذکر کرنے کا سبب یہ ہے حالانکہ اس سے قبل لھو (مذکر) کا لفظ ہے کہ لھو بذاتہ لوگوں کے جمعہ چھوڑ کر جانے کا سبب نہ تھا بلکہ تجارت کی غرض سے گئے تھے کہ کہیں فراغت جمعہ کا انتظار کرتے سامان تجارت، غلہ وغیرہ ختم نہ ہو جائے اور تاویلات بھی ذکر کی گئی ہیں اس حدیث سے ثابت ہوا کہ خطبہ جمعہ کھڑے ہوکر دینا چاہیے یہ بھی کہ وقت جمعہ بیع منعقد ہو جائیگی ۔سعید بن منصور نے اس حدیث پر یہی ترجمہ باندھا ہے،ان کے خیال میں چونکہ آنحضرت نے اس بیع کو فسخ نہ فرمایا،لہٰذا جواز ہے بقول ابن حجر (ولا يخفىٰ ما فيه) یعنی اس میں تکلف ہے۔امام بخاری نے چونکہ ترجمہ میں باقی رہ جانے والے نمازیوں کی تعداد شامل نہیں کی لہٰذا انکا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ

کے انعقاد میں نمازیوں کی تعداد کے حوالہ سے جو مختلف اقوال ہیں ان کی کوئی ضرورت نہیں اتنا ہی کافی ہے کہ تھوڑی بہت ایک جماعت ہونی چاہئے۔ صحابہ کرام کے ساتھ حسن ظن رکھتے ہوئے یہی رائے مناسب ہے کہ اثنائے خطبہ یہ واقعہ ہوا نہ کہ اثنائے نماز۔ دوسرا یہ کہ ممکن ہے کہ نماز کھڑی ہوتے ہوتے جانے والوں کی ایک کثیر تعداد واپس آگئی ہو (گویا تہدید صرف جانے کی وجہ سے ہوئی کہ خطبہ چھوڑ کر جانا ہی نہ چاہئے تھا)۔

ابو داؤد نے مراسیل میں مقاتل بن حیان سے ایک قول ذکر کیا ہے کہ ان دنوں نماز خطبہ سے پہلے ہوتی تھی اس طرح بشرطِ ثبوت، اشکال ختم ہو جاتا ہے مگر ابن حجر کے بقول یہ قول شاذ ہونے کے ساتھ ساتھ معضل بھی ہے۔ ایک اشکال اصیلی نے وارد کیا ہے کہ سورۃ النور میں اللہ تعالیٰ نے صحابہ کے بارے میں فرمایا ہے (لا تلہیھم تجارۃ و لا بیع عن ذکر اللہ) اس کا جواب یہ ہے کہ الجمعہ والا یہ واقعہ اس آیت کے نزول سے قبل پیش آیا تھا جب اس کی مذمت نازل ہوئی تو اس کے بعد ان کی حالت وصفت، النور کی آیت کے مطابق ہوگئی۔ علامہ انور (نحن نصلی) کی شرح میں لکھتے ہیں کہ یہ تجوزاً کہا، عرفِ عام میں کہا جاتا ہے کہ میں نماز پڑھنے جا رہا ہوں عام طور پر یہ نہیں کہتے کہ میں خطبہ سننے، پھر نماز پڑھنے، پھر دعا مانگنے جا رہا ہوں۔ اصل چیز تو نماز ہوتی ہے باقی اس کے متعلقات ہیں لہٰذا اس اصل (عمدۃ) کا ذکر کر دیا۔

اسے (البیوع) اور (التفسیر) میں بھی لائے ہیں مسلم نے (الصلاۃ) میں، ترمذی نے (التفسیر) میں، اور نسائی نے (التفسیر) اور (الصلاۃ) میں درج کیا ہے۔

باب الصلاۃ بعد الجمعۃ و قبلھا

اس کے تحت ابن عمر کی ذکر کردہ حدیث میں جمعہ کے بعد دو رکعتوں کا ذکر ہے مگر اس سے قبل کا ذکر نہیں ہے یہ مراد بھی ہو سکتی ہے کہ جمعہ کو ظہر پر قیاس کر لیا جائے کیونکہ اس کا بدل ہے چونکہ اس روایت کے مطابق ظہر سے قبل دو رکعت ہیں لہٰذا جمعہ سے پہلے بھی دو ہوں گی اس لئے (بعد) کا ذکر ترجمہ میں (قبل) سے پہلے کیا ہے کہ اس میں صریح نص ہے ابن بطال کہتے ہیں کہ ظہر سے قبل و بعد کی راتب نفل نماز کا ذکر کر کے ابن عمر نے بطور خاص جمعہ کا ذکر کیا ہے اور بعد میں پڑھی جانے والی رکعتوں کی بابت کہا (حتی ینصرف) کیونکہ آنجناب ﷺ کا معمول تھا کہ جمعہ کے بعد گھر تشریف لے جا کر دو رکعت ادا فرماتے تا کہ کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ وہی دو رکعت ہیں جو جمعہ کی نماز میں ترک کی ہیں۔

ابن حجر کے مطابق بخاری حسب عادت اس حدیث کے دوسرے طریق میں موجود الفاظ کیطرف اشارہ کر رہے ہیں چنانچہ ابو داؤد اور ابن حبان نے (ایوب عن نافع) کے حوالہ سے روایت کیا ہے کہ ابن عمر جمعہ سے قبل (یطیل الصلاۃ) اور اس کے بعد دو رکعت پڑھتے اور بیان کرتے کہ آنحضرت ﷺ بھی یونہی کیا کرتے تھے (باب لا یفرق بین اثنین) کے تحت حدیثِ سلمان میں۔ (فصلی ما کتب لہ ثم إذا خرج الإمام الخ) سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

گویا جمعہ سے قبل کم از کم دو رکعت ہیں (قم فصل رکعتین) اور اگر کافی پہلے مسجد پہنچ گیا ہے تو زیادہ سے زیادہ کی کوئی حد نہیں۔ ابن حجر کا خیال ہے کہ جمعہ سے قبل کی نماز اگر جمعہ کا وقت ہونے پر پڑھتے تھے تو اس کی اصل آنحضرت ﷺ کے عمل سے نہیں ملتی کیونکہ آپ عین زوال کے وقت نکلتے اور خطبہ کا آغاز کر دیتے تھے اگر مراد یہ ہے کہ یہ وقت ہونے سے قبل گھر میں نماز پڑھتے رہتے تو یہ

نافلہ ہوئی راتبہ نہ ہوئی۔لہٰذا اکثر شراح کا یہ کہنا کہ بخاری جمعہ کو ظہر پر قیاس کرتے ہیں، اسی لئے ابن عمر کی یہ حدیث لائے ہیں جس میں ظہر سے قبل و بعد کی راتبہ (سنت) نماز کا ذکر ہے ان کے نزدیک گویا یہی جمعہ کی رواتب ہیں۔اس باب میں سب سے قوی روایت صحیح ابن حبان میں عبداللہ بن زبیر سے مرفوعا ہے کہ (ما من صلاة مفروضة الاوبين يديها ركعتان)اس کے عموم میں جمعہ بھی شامل ہے۔اس طرح عبداللہ بن مغفل کی حدیث (وقت المغرب) میں گذری ہے (بين كل أذانين صلاة) بعداز جمعہ چار رکعات کا متعدد روایات میں ذکر ہوا ہے مگر سب کی سند ضعیف ہے۔قصہ سلیک میں ذکر کردہ حدیثِ جابر سے بھی جمعہ سے قبل دو رکعت کی سنیت ثابت ہوتی ہے۔اس کو مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے۔

باب قول الله تعالى

﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾

[الجمعة :۹]

اس کے تحت سہل بن سعد کی روایت لائے ہیں جس میں اس عورت کا قصہ ہے جو جمعہ کے بعد مسلمانوں کی ضیافت کا کچھ سامان تیار کرتی تھی وجہِ مطابقت یہ ذکر کی گئی ہے کہ اس امر کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ آیت میں (فانتشروا) اور (وابتغوا) کا حکم وجوب کے لئے نہیں بلکہ اباحت کے لئے ہے (یعنی ہر ایک کے لئے ضروری نہیں کہ جمعہ پڑھ کے تلاشِ معاش میں نکل کھڑا ہو، ضرورت ہو یا نہ ہو،مقصد یہ بتلانا ہے کہ جمعہ کا اہتمام اور اس کے لئے جلدی جانے کا اہتمام اور اس کی فضیلتِ مذکورہ کا یہ مطلب نہیں کہ اس دن صرف یہ کام ہو بلکہ اس سے قبل اور بعد اپنے کام کاج میں مشغول رہا جا سکتا ہے (یہ جو آج کل تعطیلِ جمعہ کا مسئلہ ہے اس کی اہمیت اس وجہ سے ہے کہ اگر ہفتہ کے ساتھ دنوں میں ایک دن تعطیل کرنا ہی ہے تو اس کے لئے جمعہ کا دن کئی وجوہ سے زیادہ مناسب ہے جس نے جمعہ پڑھنا ہے وہ تو تیاری کرے گا خواہ اسے اس کی ملازمت یا کام سے تعطیل ہو یا نہ ہو،مگر چونکہ تمام اسلامی ممالک میں بروزِ جمعہ تعطیل ہوتی ہے۔سوائے ترکی کے،یہود ہفتہ اور نصاریٰ اتوار کو کرتے ہیں لہٰذا مناسب یہی ہے کہ اہلِ اسلام کے ساتھ رہا جائے اور یہود و نصاریٰ کی مشابہت سے بچا جائے)

حدثنا سعيد بن أبي مريم قال حدثنا أبو غسان قال حدثني أبو حازم عن سهل قال كانت فينا امرأة تجعل على أربعاء في مضرعة لها سِلقا فكانت إذا كان يوم جمعة تنزع أصول السلق فتجعله في قِدر ثم تجعل عليه قبضة من شعير تطحنها فتكون أصول السلق عَرقه وكنا ننصرف من صلاة الجمعة فنسلم عليها فتقرب ذلك الطعام إلينا فنلعقه وكنا نتمنى يوم الجمعة لطعامها ذلك۔

ابوغسان کا نام محمد بن مطرف مدنی ہے ابوحازم سلمہ بن دینار ہیں۔ (كانت فينا امرأة) اس عورت کا نام معلوم نہیں ہو سکا (اربعاء) ربیع کی جمع ہے جس طرح نصیب کی جمع انصباء ہے۔اس سے مراد باغات وحقول کی سیرابی کے لئے چھوٹی نہر یا نالہ۔(سلق) تجعل کا مفعول ہے۔(سلق، ساگ کی طرح کی بڑے بڑے پتوں والی گھٹلیں)(عرقه) ضمیر کا مرجع طعام ہے (جو کلام میں مذکور نہیں بلکہ مفہوم ہے) اصلاً اس کا معنی (اللحم الذي على العظم) یعنی وہ گوشت جو ہڈی پر ہوتا ہے۔گویا سلق کی جڑیں گوشت کے قائم

مقام ہوتیں، وہ خاتون اس سے شوربہ والا سالن تیار کر کے صحابہ کرام کی ضیافت کرتی تھیں (كنا نتمنى الخ) چونکہ تنگی کا زمانہ تھا اس معمولی سے کھانے پر قناعت کرتے تھے اور اس کے انتظار میں رہتے تھے۔ چونکہ یہ بھی ابتغاءِ رزق ہے یہ بھی ایک وجہ مناسبت ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة قال حدثنا ابن أبي حازم عن أبيه عن سهل بهذا وقال ما كنا نقيل ولا نتغدى إلا بعد الجمعة۔

(بهذا) سے مراد سابقہ حدیث ہے۔ گویا ابو حازم کے بیٹے عبدالعزیز، ابو غسان کے ساتھ اس اس حدیث کی روایت میں شریک ہیں اور ان کی روایت میں ایک اضافی جملہ بھی ہے یعنی (ما كنا نقيل الخ) احمد نے اس سے زوال سے قبل جوازِ جمعہ پر استدلال کیا ہے ابن ابی شیبہ نے اس پر یہ ترجمہ باندھا ہے (باب من كان يقول الجمعة أول النهار) لیکن اس میں زوال سے قبل کا کوئی ذکر یا دلالت نہیں ہے صرف یہ ذکر ہوا کہ دوپہر کا کھانا اور قیلولہ میں جمعہ کے سبب کچھ تاخیر کر لیتے تھے (چونکہ ظہر کے لئے ابراد کا حکم تھا مگر جمعہ زوال ہوتے ہی شروع کر دیا جاتا لہٰذا یہ دونوں کام بعد از جمعہ کئے جاتے تھے)

باب القائلةِ بعد الجمعة

اس کے تحت حضرت انس کی حدیث جو (باب وقت الجمعۃ) میں گزر چکی ہے، لائے ہیں اور سہل کی سابقہ باب والی حدیث بھی ذکر کی ہے۔

حدثنا محمد بن عقبة الشيباني قال: حدثن أبو إسحاق الفزاري عن حُميد قال: سمعت أنسا يقول: كنا نبكر إلى الجمعة ثم نقيل

حمید سے مراد الطویل ہیں۔ شیخ بخاری ان کے افراد میں سے ہیں۔

حدثنا سعيد بن أبي مريم قال: حدثنا أبو غسان قال: حدثني أبو حازم عن سهل قال: كنا نصلي مع النبي ﷺ الجمعة، ثم تكون القائلة

القائلة قال يقيل سے ہے یعنی القيلولة۔

خاتمه

کتاب الجمعۃ (۷۹) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے (۶۴) موصول (۱۵) معلق اور متابعات ہیں۔ (۳۶) اس میں اور اس سے قبل کے ابواب میں مکرر ہیں باقی (۴۳) خالص (جو پہلی مرتبہ شامل صحیح ہوئیں) ہیں اور سب موصول ہیں۔ (۱۱) احادیث کے سوا باقی صحیح مسلم میں بھی ہیں، علاوہ ازیں (۱۴) آثار صحابہ و تابعین بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

كتاب الخوف

باب صلاة الخوف

و قول الله تعالى ﴿و إذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوٰة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبيناO وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلوٰة فلتقم طآئفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورآئكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذركم إن الله أعد للكافرين عذاباً مهيناO﴾[النساء: ۱۰۱۔ ۱۰۲]

ابن المنیر کہتے ہیں کہ نماز خوف کا ذکر ابواب جمعہ کے بعد کیا ہے جو کتاب الصلوات کے بعد مذکور ہوا۔ جمعہ کی نماز اور خوف کی نماز اگرچہ صلوات خمس میں شامل ہے مگر ظاہری ہیئت اور کیفیت میں اختلاف کے باعث ان کے ابواب عام نمازوں کے ابواب سے علیحدہ کئے ہیں۔ جمعہ کی نماز میں فرق کم ہے لہذا اسے نماز خوف پر مقدم رکھا چونکہ اس کی بالخصوص شدتِ خوف کے عالم میں۔ ظاہری ہیئت کافی حد تک بقیہ نمازوں سے جدا ہو جاتی ہے چونکہ ان دونوں آیات میں نماز خوف میں قصر کی مشروعیت اور کیفیت و ہیئت کا بیان ہے لہذا دونوں کو ترجمہ میں ذکر کیا ہے۔ ابن عمر کی حدیث لائے ہیں جو آیات میں ذکر کردہ کیفیت نماز سے مشابہت رکھتی ہے چونکہ پہلی آیت کا آغاز ﴿و اذا ضربتم في الارض﴾ سے ہوا جس کا معنی ہے (و اذا سافرتم) لہذا قصر خاص ہے سفر کے ساتھ (ان خفتم) سے بظاہر قصر، خوف کے ساتھ خاص اور مشروط ہے مگر امن کی حالت میں بھی سفر کا قصر سنت سے ثابت ہے البتہ حضر میں اگر خوف لاحق ہو تو قصر ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، ابن الماجشون اس کے منکر ہیں ان کا آیت کے ظاہر سے استدلال ہے۔ جب کہ جمہور کے ہاں حضر میں بھی بشرط خوف قصر ہے۔ (اذا کنت) سے ابو یوسف۔ ان سے ایک روایت کے مطابق۔ اسی طرح حسن بن زیاد جو ابو یوسف کے اصحاب میں سے ہیں اور ابراہیم بن علیہ اور مزنی صاحب الشافعی نے استدلال کیا ہے کہ یہ صرف آنجناب کے زمانہ کے ساتھ خاص ہے یعنی آیات میں مذکورہ کیفیت کہ ہر طائفہ ایک ایک رکعت امام کے ساتھ پڑھ کر واپس پلٹ جائے پھر آئے اور نماز مکمل کرے صرف آپ علیہ السلام کے ساتھ خاص تھا بعد میں ہر طائفہ اپنے اپنے امام کے ساتھ حضر کی دو رکعت ایک ہی مرتبہ پڑھ لے گا۔ لیکن صحابہ کرام کا مذکورہ آیات کے مطابق آنجناب کے بعد بھی عمل تھا لہذا یہ استدلال درست نہیں

ہے۔شاہ صاحب رقمطراز ہیں کہ حنفیہ نے اس آیت کو قصر فی السفر پر محمول کیا ہے ان کے نزدیک خوف کا ذکر وقید اتفاقی ہے۔
علامہ انور اس کے تحت نماز خوف کی کیفیت سے متعلق متعدد شکلیں ذکر کرتے ہیں ابو داؤد اور نسائی نے تفصیلاً ان کا ذکر کیا ہے۔ابن القیم نے زاد المعاد میں چھ حالتوں اور صفات کا ذکر کیا ہے،ابن منذر نے آٹھ صفات ذکر کی ہیں بعض نے اس سے بھی زیادہ ذکر کی ہیں لیکن درحقیقت رواۃ کا روایت میں تھوڑا بہت فرق ہے جس کو آنحضرت کا فعل قرار دے کر نماز خوف کی ایک ہیئت وکیفیت مراد لی گئی۔اصلاً یہ بیان کا فرق ہے اور قدوری، ملا علی قاری اور کرخی وغیرہ کے نزدیک سب جائز ہیں۔البتہ ترجیح اس حالت کو ہوگی جو قرآن کی ان آیات میں مذکور ہے اگرچہ اس قرآنی بیان میں حکمۃً ابہام رکھا گیا ہے تاکہ توسع ہو کیونکہ اگر کسی ایک صفت کا ذکر ہوتا تو وہی متعین ہو جاتی۔حنفیہ کے نزدیک راجح شکل یہ بنتی ہے کہ امام ایک گروہ کو ایک رکعت، پھر یہ گروہ دشمن کے سامنے صف آراء ہونے کے لئے چلا جائے اور دوسرا گروہ اس کی جگہ آکر امام کے ساتھ دوسری رکعت میں شریک ہو جائے،امام کی دو ہو جائیں گی وہ یہاں سلام پھیر دے یہ گروہ ایک رکعت کے بعد واپس چلا جائے اور پہلا آجائے اور ایک رکعت پڑھ کے اپنی نماز مکمل کرے پھر واپس جائے اور دوسرا گروہ آجائے وہ بھی ایک رکعت پڑھ کر اپنی نماز مکمل کر لیں۔کتبِ حنفیہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ دوسرا گروہ امام کے ساتھ اس کی دوسری رکعت میں شامل ہو کر واپس جانے سے قبل ایک اور رکعت پڑھ کر اپنی نماز مکمل کر لے۔شافعیہ کے ہاں کیفیت یہ ہے کہ امام ایک رکعت پڑھا کر حالتِ قیام میں توقف کرے اور باقی لوگ ایک رکعت پڑھ کر اپنی دو رکعت مکمل کر کے مواجہہ میں چلے جائیں دوسرا گروہ آکر امام کے ساتھ،جو ان کے انتظار میں کھڑا ہے، دوسری رکعت میں شامل ہو،امام سلام پھیر دے گا اور یہ ایک اور رکعت پڑھ کر اپنی دو رکعت قصر مکمل کر لیں گے۔مالکیہ کے نزدیک امام اپنی دوسری رکعت کے بعد تشہد میں سلام نہ پھیرے بلکہ دوسرے گروہ کا انتظار کرے وہ قعدہ میں ملیں گے،ان کے ساتھ سلام پھیر دے اور وہ کھڑے ہو کر اپنی نماز مکمل کریں۔(فیض)
شافعیہ کی اختیار کردہ کیفیت مسلم کی صالح سے روایت میں مذکور ہے۔ایک مرتبہ آنحضرت نے بطنِ نخل میں ہر گروہ کو دو دو رکعت پڑھائیں۔دوسری مرتبہ کے دو رکعت آپ کے لئے نفل بن گئے۔اس طرح اور صفات وکیفیات بھی روایات میں مذکور ہیں۔امام احمد کے مطابق سب روایات صحیح ہیں۔اس فرق کا ایک سبب خوف کی شدت کم یا زیادہ ہونا بھی ہے۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: سألته هل صلى النبيﷺ يعني صلاة الخوف۔ قال: أخبرني سالم أن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: غزوت مع رسول اللهﷺ قِبل نجد، فوازينا العدو فصاففنالهم فقام رسول اللهﷺ يصلي لنا، فقامت طائفة معه نصلي، وأقبلت طائفة على العدو، وركع رسول اللهﷺ بمن معه وسجد سجدتين، ثم انصرفوا مكان الطائفة التي لم تصل، فجاؤوا فركع رسول اللهﷺ بهم ركعة وسجد سجدتين ثم سلم، فقام كل واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين

(سالته) کا فاعل شعیب ہیں جنہوں نے زہری سے سوال کیا اور زہری (أخبرني سالم) کے قائل ہیں۔اس غزوہ کا بیان المغازی میں غزوہ ذات الرقاع کے ضمن میں ہوگا۔یہ نماز عصر تھی (المغازی) میں صراحت ہے (فقام كل واحد منهم) بقول ابن حجر دو احتمال ہیں کہ سب نے ایک ہی دفعہ اپنی نماز مکمل کی یا باری باری،دوسرا احتمال راجح ہے کیونکہ اگر سب نے اکٹھے کھڑے ہو کر

نماز مکمل کی تو آنحضرت اکیلے رہ گئے جو کہ قرین قیاس نہیں۔حنفیہ کی اختیار کردہ کیفیت کی بابت ابن حجر کہتے ہیں کہ حدیث کے کسی طریق میں ہمیں نہیں ملی۔(علامہ کشمیری کی ذکر کردہ حنفیہ کی مختار دوسری کیفیت اس روایت کے مطابق ہے) یہ کہیں ذکر نہیں کہ ایک گروہ میں کتنی تعداد ہو بظاہر اپنے ساتھ موجود صحابہ کرام کو دو حصوں میں تقسیم فرمایا،ایک آپ کے ہمراہ نماز پڑھتا تھا،دوسرا دشمن کے بالمقابل تھا۔اسے مسلم،ابوداؤد،نسائی اور ترمذی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب صلاة الخوف رجالا و ركبانا راجل قائم

مقصودِ ترجمہ یہ بیان کرنا ہے کہ نماز کسی صورت ساقط نہ ہوگی اگر سواری سے اترنا دشوار ہے تو بیٹھے بیٹھے پڑھ لی جائے جس طرح اور جس طریقہ سے بھی ممکن ہو وقت ہونے پر نماز ادا کرنے کی کوشش کی جائے۔

(آ گیا عین لڑائی میں گر وقت نماز قبلہ رو ہو کے سر بسجود ہوئی قوم حجاز)

مگر اس کے باوجود خندق کے واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ بسا اوقات لڑائی یا خوف کی وہ کیفیت پیدا ہو سکتی ہے کہ نماز قضاء ہو جائے۔خوف سے مراد دشمن کے حملہ آور ہونے کا اندیشہ اور امکان ہے۔اس بابت علامہ کشمیری لکھتے ہیں کہ (لا صلاة عندنا في حال المسايفة) یعنی اگر قتال (شمشیر زنی) جاری ہو تو اس حالت میں ہمارے نزدیک نماز نہیں،بلکہ مؤخر کرکے پڑھی جائے۔رجال کی جمع رجل بھی ہے لہذا (راجل قائم) کہہ کر اس سے مراد کو واضح کر دیا یعنی یہاں یہ لفظ رکبان کے متضاد کے طور پر استعمال ہوا ہے۔(قائم) کا لفظ ذکر کرکے راجل کا ایک اور معنی (ماشی) کی نفی کر دی مراد یہ ہے کہ یا تو حالتِ رکوب میں یا اگر نیچے ہے تو کھڑے کھڑے نماز ادا کر سکتا ہے۔تفسیر طبری میں مجاہد سے منقول ہے کہ اگر معاملہ زیادہ سنگین ہے تو قبلہ رخ ہونا بھی ضروری نہیں۔

حدثناسعيد بن يحيىٰ بن سعيد القرشي قال: حدثني أبي قال: حدثنا ابن جريج عن موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر نحواً من قول مجاهد إذا اختلطوا قياماً وزاد ابن عمر عن النبي ﷺ: و إن كانوا أكثر من ذلك فليصلوا قياماً و ركباناً۔

چونکہ مجاھد کا یہ قول،جس کا حوالہ دے رہے ہیں صحیح میں کہیں ذکر نہیں لہذا اشکال پیدا ہو رہا ہے،کرمانی کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ نافع نے ابن عمر سے،مجاہد عن ابن عمر کی طرح (اذا اختلطوا قياما) کا لفظ روایت کیا ہے گویا یہ جملہ دونوں،نافع اور مجاہد کی روایت میں مشترک ہے اس کے بعد نافع نے اگلا جملہ (وان كانو الخ) نقل کیا ہے جو مجاھد کی روایت میں نہیں ہے۔ابن بطال کا کہنا ہے کہ یہ زیادت ابن عمر کی ہے نہ کہ نافع کی،ابن حجر کے بقول (اذا اختلطوا قياما) کا جملہ مجاھد کا ہے،یہ انہوں نے ابن عمر سے روایت نہیں کیا حدیث کے کسی طریق میں موجود نہیں ہے یہ بھی وضاحت کی ہے کہ بخاری کی روایت میں (قیاما) کا لفظ تصحیف ہے وہ اصل میں ہے (إذا اختلطوا فإنما هو الذكر و إشارة الرأس) یعنی اگر دونوں لشکر باہم گتھم گتھا ہیں تو اب نماز پڑھنا تو ممکن نہیں ہے لہذا سر کے اشارہ سے اور ذکر سے نماز کا فریضہ ادا کیا جائے گا۔طبری نے شیخ بخاری سعید بن یحییٰ سے مذکور سند کے ساتھ اسی طرح نقل کیا ہے۔اس طرح اسماعیلی نے (هيثم بن خلف عن سعيد شيخ البخاري) سے یہی روایت کیا ہے ایک اور سند کے ساتھ بھی یہی سیاق ذکر کیا ہے (اذا اختلطوا) کا لفظ مجاھد کی ابن عمر سے روایت نہیں ہے بلکہ ان کی رائے ہے (و ان كانوا) یہ اشارہ کفار کی طرف ہے یعنی اگر ان کی تعداد زیادہ ہے اور لشکر اسلام کو تقسیم نہیں کیا جا سکتا کہ باری باری سابقہ باب کی حدیث میں ذکر

کردہ طریقہ پر نماز خوف ادا کرلیں تو وہیں اپنی جگہ پر، سواریوں پر یا زمین پر کھڑے، نماز ادا کرلیں۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ جملہ ابن عمر پر موقوف ہے یا اسے مرفوع قرار دیا جائے۔ مؤطا میں (نافع عن ابن عمر) سے یہی روایت ہے اس کے آخر میں نافع کا قول ہے (لا أری عبداللہ بن عمر ذکر ذلك إلا عن النبی ﷺ) لہٰذا راجح یہی ہے کہ مرفوع ہے۔

جمہور کا یہی مسلک ہے کہ حالات کی سنگینی کے پیش نظر وہیں حالتِ قیام میں نماز ادا کرلیں اور اگر ممکن نہ ہو تو اشارہ سے رکوع وسجود کرلیں۔ مالکیہ کے نزدیک انتظار کریں اگر وقت جانے کا خدشہ ہو تب اس حدیث پر عمل کریں۔ علامہ کشمیریؒ کا دعویٰ ہے کہ بخاری نے ابن عمر کی یہ حدیث ذکر کر کے حنفیہ کی اختیار کردہ ہیئت اختیار کی ہے جب کہ شافعیہ کی پسند کردہ ہیئت (المغازی) میں ذکر کی ہے لہٰذا یہ ان کا حنفیہ کے ساتھ توافق ہے۔ (پہلے ذکر ہوا کہ حنفیہ کے ہاں دوسرا گروہ پہلی رکعت امام کے ساتھ ادا کر کے واپس چلا جائے، دوسری رکعت بعد میں ادا کرے مگر کتبِ حنفیہ میں مذکور دوسری ہیئت یہ ہے کہ دوسرا گروپ وہیں اپنی نماز مکمل کر لے پھر جائے) اس حدیث کی مسلم اور نسائی نے بھی تخریج کی ہے۔

باب يحرس بعضهم بعضا في صلاة الخوف

اس کے تحت ابن عباس کی حدیث لا کر ایک اور صورت ذکر کی ہے جس میں تمام لوگ بیک وقت نماز ادا کریں گے مگر سجدہ باری باری کریں گے تا کہ دشمن سے ایک دوسرے کی حفاظت کرسکیں، یہ صورت اس وقت روبہ عمل لائی جائے گی جب دشمن قبلہ کی طرف ہو۔ علامہ کشمیری اضافہ کرتے ہیں کہ حراست (حفاظت) تو تمام صورتوں میں مطلوب ہے یہاں ترجمہ میں بطور خاص یہ لفظ لائے ہیں کیونکہ حدیث باب کے متن میں ہے۔

حدثنا حَيْوَة بن شُرَيح قال: حدثنا محمد بن حرب عن الزبيدي عن الزهري عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قام النبي ﷺ و قام الناس معه فكبر وكبروا معه، وركع وركع ناس منهم، ثم سجد وسجدوا معه ثم قام للثانية فقام الذين سجدوا وحرسوا إخوانهم، وأتت الطائفة الأخرىٰ فركعوا وسجدوا معه والناس كلهم في صلاة ولكن يحرس بعضهم بعضاً۔

یہ حیوہ اصغر ہیں جونسبۃً حمصی حضرمی ہیں، زبیدی سے مراد محمد بن ولید حمصی شامی ہیں۔ بزار نے یہی روایت (نعمان بن راشد عن الزهری) کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ اس روایت میں یہ ذکر نہیں کہ جس گروہ نے آنحضرت کے ساتھ رکوع وسجود کیا آیا انہوں نے دوسری رکعت پڑھی؟ اگر پڑھی تو خود پڑھی یا آنحضرت کے ساتھ، نسائی کی روایت میں اس کا جواب ہے انہوں نے اسے (من طريق أبي بكر ابن جهم عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة) کے واسطہ سے نقل کیا ہے اس کے آخر میں ہے (و لم يقضوا) اس سے واضح ہوا کہ اس واقعہ میں لوگوں نے ایک ایک رکعت ہی ادا کی اس کی تائید نسائی ابن حبان اور ابو داؤد کی حذیفہ اور زید بن ثابت، اور نسائی کی حضرت جابر سے روایات میں ہوتی ہے اس طرح مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے (مجاہد عن ابن عباس) سے روایت کیا ہے کہ (قال فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربعا و في السفر ركعتين و في الخوف ركعة) بعض نے اسے شدتِ خوف سے مقید کیا ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ دو رکعت ادا کیں تھیں (ولم يقضوا) کا معنی یہ ہے کہ

بعد میں اس نماز کی قضاء نہ دی یعنی دوبارہ نہ پڑھا۔ بقول ابن حجر نماز مغرب کی حالت جنگ میں ادائیگی کی بابت کسی روایت میں کوئی ذکر نہیں اس امر پر اجماع ہے کہ اس میں قصر نہیں ہے (اس کی وجہ یہ محتمل ہے کہ اس زمانہ میں قتال یا اس کا خطرہ دن میں ہی ہوتا تھا لہذا جتنی روایات میں بھی نماز خوف ادا کرنے کا ذکر ہے وہ دن کی نمازوں سے متعلق ہے)

علامہ کشمیری (وأتت الطائفة الأخرى) کے تحت لکھتے ہیں کہ چونکہ تمام لشکر والے ایک ہی مرتبہ نماز میں شریک تھے صرف پچھلی صفوں والوں نے رکوع اور سجود آپ کے ساتھ نہ کیا جب پہلی صف والے سجدہ سے فارغ ہوئے تو پچھلی صف میں چلے گئے اور وہ ان کی جگہ آ گئے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہیں اپنی جگہ پر موجود رہتے ہوئے آنحضرت نے ان کو رکوع و سجدہ کیوں نہ کروایا کہتے ہیں کہ بظاہر اس کی وجہ انہیں پہلی صف کا ثواب دلانا مقصود تھا (ایک وجہ اور بھی ہو سکتی ہے کہ امام اور اس کے مقتدیوں کے درمیان کسی کا حائل ہونا شاید مستحسن نہ سمجھا یعنی اقتداء کرنے والوں کیلئے شاید بہتر یہ ہے کہ امام کے پیچھے متصل ہوں غیر مقتدی ان کے اور امام کے درمیان حائل نہ ہوں یہ بھی محتمل ہے کہ جنگی نقطہ نظر سے یہی مناسب ہو کہ دشمن پر نظر رکھی جائے اور حراست پر مامور افراد نمازیوں کے پیچھے ہوں اور ان کی نظریں سامنے دشمن پر ہوں کہ اگر کوئی حرکت ہو تو تیر اندازی سے اس کا مداوا ہو سکے)۔ اسے نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

باب الصلاة عند مناهضة الحصون ولقاء العدو

وقال الأوزاعي ان كان تهيأ الفتح ولم يقدر على الصلاة صلوا إيماءً كل امرئ لنفسه فإن لم يقدروا على الإيماء أخروا الصلاة حتى ينكشف القتال أو يأمنوا فيصلوا ركعتين ، فإن لم يقدروا صلوا ركعة وسجدتين لا يُجزئهم التكبير ، ويؤخروها حتى يأمنوا ۔ وبه قال مكحول ۔ وقال أنس حضرت عند مناهضة حصن تُستَرَ عند إضاءة الفجر ۔ واشتد اشتعال القتال ۔ فلم يقدروا على الصلاة فلم نصل إلا بعد ارتفاع النهار ، فصلينا ها ونحن مع أبي موسى، ففُتح لنا وقال أنس : وما يسرني بتلك الصلاة الدنيا ومافيها ۔

یعنی جب قلعہ سر ہونے کے قریب ہے (چونکہ اب گھمسان کا رن ہے اور لڑائی سے توقف، نماز وغیرہ کے لئے جنگ کا پانسہ پلٹ سکتا ہے) لہذا یا تو ہر جندی انفرادی طور پر اشارہ سے پڑھ لے اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو تاخیر کر لیں اور بعد میں قضاء دے لیں (آنحضرت نے خندق کے موقع پر یہی کیا تھا) اوزاعی کا قول ولید بن مسلم نے کتاب السیر میں نقل کیا ہے۔ (فلا یجزئهم التكبير) اس میں اختلاف ہے ثوری، سعید بن جبیر اور عطاء وغیرھم سے منقول ہے کہ (اذا التقى الزحفان و حضرت الصلاة فقولوا سبحان الله والحمد لله ولا اله إلا الله أكبر فتلك صلاتهم بلا إعادة) گویا ذکر، نماز کے قائم مقام ہو جائے گا مگر اوزاعی ان سے مختلف ہیں مکحول کا بھی یہی قول ہے اسے عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں موصول کیا ہے اس طرح حضرت انس کا اثر ان کی رائے کی تائید کرتا ہے اسے ابن سعد اور ابن ابی شیبہ نے (قتادۃ عنہ) کے حوالہ سے موصول کیا ہے خلیفہ نے اپنی تاریخ اور عمر بن شبہ نے اخبار البصرۃ میں دوسری سند کے ساتھ اسے ذکر کیا ہے،

تستر اھواز (ایران) کا ایک شہر تھا سن ۲۰ ہجری میں فتح ہوا (بعد ارتفاع النھار) ابن شیبہ کہ روایت میں ہے (منتصف النہار) (ما یسرنی الخ) اس کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ (بتلك الصلاۃ) سے مراد وہ نماز جو فوت ہوئی گویا اظہار تاسف کر رہے ہیں کہ اس کے سامنے دنیا و مافیہا بھی ہیچ ہیں دوسرا یہ کہ اس سے مراد وہ نماز جو بطور قضاء کے ادا کی، اس پر رشک کرتے ہیں کہ اسے مؤخر کرنے کی وجہ بھی ایک نیکی کا کام یعنی جہاد تھا

حدثنا یحییٰ قال حدثنا وکیع عن علی بن مبارك عن یحیی بن أبی کثیر عن أبی سلمة عن جابر بن عبدالله قال جاء عمر یوم الخندق فجعل یسب کفار قریش ویقول یا رسول الله ما صلیت العصر حتی کادت الشمس أن تغیب فقا ل النبی ﷺ وأنا والله ما صلیتها بعد قال فنزل إلی بُطحا ن فتوضأ وصلی العصر بعد ما غابت الشمس ثم صلی المغرب بعد ها۔

یہ روایت (المواقیت) میں اپنے متعلقہ مباحث سمیت گذر چکی ہے۔

باب صلاۃ الطالب والمطلوب راکبا و إیماءً

و قال الولید ذکرت للأوزاعی صلاۃ شرحبیل بن السمط وأصحابه عل ظهر الدابة فقال: کذلك الأمر عندنا إذا تُخُوّف الفوت - واحتج الولید بقول النبی ﷺ: لا یصلین أحد العصر إلا فی بنی قریظة -

طالب سے مراد جو دشمن کی طلب اور اس سے لڑنے میں مشغول ہے اور مطلوب سے مراد دشمن جس کی طلب میں ہے اور اس کے پیچھے لگا ہوا ہے۔ اس حالت میں بھی حسب قدرت نماز ادا ہوگی اگر طالبین کو ڈر ہے کہ زمین پر اتر کر نماز ادا کرنے سے دشمن کو فرار کا موقع مل جائے گا تو سواریوں پر ہی ادا کر سکتے ہیں بعض نے مطلوب کو سواری پر نماز ادا کرنے کی رخصت دی ہے جب کہ طالب کی بابت اس کا کہنا ہے کہ اس کی حالت مطلوب کی سی نہیں لہٰذا زمین پر اتر کر ادا کرے۔

ولید سے مراد ابن مسلم ہیں یہ قول ان کی کتاب السیر میں ہے۔ طبری اور ابن عبداللہ نے دوسری سند کے ساتھ اوزاعی سے نقل کیا ہے۔ شرحبیل فاتح حمص ہیں بعد میں اس کے والی بھی بنے ان کی صحبت میں اختلاف ہے صحیح بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔ (عام لوگوں نے اس نام کو شرجیل جیم کے ساتھ پڑھا ہے اور یہ نام رکھا جاتا ہے جو کہ فحش غلطی ہے) ولید کی بنائے استدلال آنحضرت ﷺ کے خندق سے واپسی پر صحابہ کو اس فرمان پر ہے کہ (لا یصلین الخ) ابن بطال کے بقول اگر حدیث کے کسی اور طریق سے یہ ثابت ہو جائے کہ صحابہ نے راستے میں نماز عصر سواریوں کی پیٹھ پر ادا کی تو (لکان بیناً فی الاستدلال) نہایت واضح استدلال ہوتا مگر چونکہ ایسا ذکر نہیں ہے لہٰذا قیاساً یہ استدلال کیا ہے کیونکہ حکم ملا کہ جلدی کریں اور بنی قریظہ کے علاقے کی طرف جائیں نماز کا فوت ہونے کے خدشہ سے نماز ترک تو نہیں کی جا سکتی تو پھر لازماً سواریوں پر ادا کی ہوگی تا کہ تنفیذ حکم میں تاخیر نہ ہو۔

حدثناعبدالله بن محمد بن أسماء قال: حدثنا جویریة عن نافع عن ابن عمر قال: قال النبی ﷺ لنا لما رجع من الأحزاب: لا یصلین أحد العصر إلا فی بنی قریظة

فأدرك بعضَهم العصرُ في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يُرِد منا ذلك۔ فذكر للنبيﷺ لم يعنّف واحداً منهم۔

ان کے شیخ جویریہ ان کے چچا ہیں۔ مسلم کی انہی عبداللہ شیخ بخاری سے روایت میں عصر کی بجائے ظہر کا ذکر ہے اس بارے (کتاب المغازی) میں بات ہوگی۔ صلاۃ الطالب کے بارے میں سنن ابوداؤد میں عبداللہ بن انیس کی حدیث ہے جب آنحضرتﷺ نے انہیں سفیان ھذلی کی طلب میں بھیجا کہتے ہیں (فرأيته و حضرت العصر فخشيت فوتها فانطلقت أمشي و أنا أصلي أومئ إيماء) اس کی اسناد حسن ہے (اور یہ حنفیہ پر حجت ہے جو چلنے کی حالت میں نماز ادا کرنا جائز نہیں سمجھتے) اسے مسلم نے (المغازی) میں نقل کیا ہے۔

باب التبكير والغلس بالصبح والصلاة عند الإغارة والحرب

ایک نسخہ میں التبکیر کی بجائے التکبیر ہے، دونوں مفہوم حدیث سے مستنبط ہیں تبکیر کا معنی ہے جلدی، اول وقت پر کام کو کرنا جب کہ تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنا لڑائی کے وقت حوصلوں کو مہمیز لگانے کے لئے اور آنحضرت کی اقتداء کرتے ہوئے، جیسا کہ اس حدیث میں مذکور ہے۔ (عند الاغارۃ) صلاۃ اور تکبیر دونوں سے متعلق ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا حماد عن عبدالعزيز بن صُهيب وثابت البناني عن أنس بن مالك: أن رسول اللهﷺ صلى الصبح بغلس ثم ركب فقال: الله أكبر خربت خيبر إنا إذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين۔ فخرجوا يسعون في السكك ويقولون: محمد والخميس۔ قال: والخميس الجيش فظهر عليهم رسول اللهﷺ فقتل المُقاتِلة وسبى الذراريَّ فصارت صفية لدحية الكلبي وصارت لرسول اللهﷺ، ثم تزوجها، وجعل صِداقها عِتقها۔ فقال عبدالعزيز لثابت: يا أبا محمد أنت سألت أنسا ما أمهرَها؟ قال أمهرَها نفسها فتبسم۔

(الصلاۃ) میں بھی حضرت انس سے یہی روایت دوسری سند کے ساتھ زیادہ اتم سیاق کے ساتھ گذر چکی ہے۔ نماز خوف کے ابواب میں یہ ترجمہ لانے کا مقصد اس امر کی وضاحت ہے کہ نماز خوف کی ادائیگی میں اس کے آخری وقت تک تاخیر شرط نہیں ہے چنانچہ آنحضرت نے منہ اندھیرے جو فجر کا اول وقت ہے اور جو آپ کا معمول تھا، نماز ادا فرمائی۔ علامہ انور کا موقف یہ ہے کہ غلس میں نماز کی ادائیگی جنگ کیوجہ سے تھی اسے آپ کا معمول قرار نہیں دیا جا سکتا۔

خاتمہ

نماز خوف کے بارے میں یہ ابواب (۶) مرفوع وموصول احادیث پر مشتمل ہیں۔ ان میں سے (۲) احادیث سابقہ صفحات میں ذکر ہو چکی ہیں۔ سوائے ابن عباس کی روایت کے باقی کی مسلم نے بھی نقل کی ہیں۔ آثار صحابہ وتابعین کی تعداد بھی (۶) ہے جن میں سے صرف ایک موصول ہے اور وہ ہے مجاہد کا اثر۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب العیدین

باب فی العیدین والتجمل فیه

ترجمہ میں مفرد ضمیر استعمال کی ہے (فیہ) حالانکہ اس سے پہلے (عیدین) تثنیہ کا لفظ ہے کیونکہ اس کا مرجع جنسِ عید ہے ایک نسخہ میں (فیهما) ہے۔

حدثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب عن الزهري قال: أخبرني سالم بن عبدالله أن عبدالله بن عمر قال: أخذ عمر جبة من استبرق تباع في السوق فاخذها فأتى رسول اللهﷺ فقال: يا رسول الله، اِبتع هذه تجملُ بها للعيد والوفود، فقال له رسول اللهﷺ: إنما هذه لباس مَن لا خلاق له فلبث عمر ماشاء الله أن يلبث ثم أرسل إليه رسول اللهﷺ بجبةِ ديباج، فأقبل بها عمر فأتى بها رسول اللهﷺ فقال: يا رسول الله، إنك قلت: إنما هذه لباس من لا خلاق له، وأرسلت إلي بهذه الجبة فقال له رسول اللهﷺ: تبيعها أو تصيب بها حاجتك۔

بعض نسخوں میں تجمّل ہے ایک تا تخفیفاً محذوف ہے۔ یہ وجہ مطابقت ہے گویا اعیاد کی خاطر تجمّل وتزین امر معلوم تھا آنحضرت ﷺ نے تجمل کا انکار نہیں فرمایا بلکہ ریشم کا ہونے کی وجہ سے یہ جبہ نہ خریدا، کتاب الجمعۃ میں بھی یہ روایت گذر چکی ہے اس میں (عید) کی جگہ (جمعہ) کا لفظ ہے وہ نافع کی روایت تھی یہ سالم کی ہے دونوں صحیح ہیں، ابن عمر نے اصلاً تینوں الفاظ (عید، جمعہ، وفود) استعمال کئے راویوں نے ایک ایک لفظ چھوڑ دیا۔ ابن ابی الدنیا اور بیہقی نے بسند صحیح نقل کیا ہے کہ ابن عمر عیدین کے موقع پر اپنے سب سے اچھے کپڑے زیب تن کرتے تھے۔ (استبرق) موٹے ریشم کو جب کہ (سندس) باریک ریشم کو کہتے ہیں۔

باب الحِراب والدَّرق یوم العید

حراب حربۃ، اور درق، درقۃ کی جمع ہے، حربۃ سے مراد کوئی آلہ حرب اور درق، ڈھال کو کہتے ہیں۔ ابن منیر کہتے ہیں امام بخاری یہ ثابت کر رہے ہیں کہ ایامِ عید میں بعض ان افعال میں رخصت وانبساط ہے جن کا صدور باقی دنوں میں عموماً ایک دینی معاشرہ میں نہیں ہوتا۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ آلاتِ حرب کا اخراج اور اس کے استعمال میں مہارت کا اظہار بطور لعب عیدین کے دنوں میں علماء کے نزدیک ایک مستحسن امر ہے جس سے اہل اسلام کی شوکت کا اظہار بھی ہے اور اس خوشی کے موقع پر مسرت کے اظہار کا ایک انداز بھی (نہیں ایسا کرنے کا حضور ﷺ نے حکم نہ دیا تھا مگر طبعی طور پر ایسے مواقع پر لوگ اس قسم کے افعال ومظاہرات کا اہتمام عموماً کرتے ہیں خوشی کے موقع تجمع اور دلچسپی کا کوئی نہ کوئی طریقہ اظہار ہر قوم کے مزاج میں شامل ہے)

حدثنا أحمد قال: حدثنا ابن وهب قال: أخبرنا عمرو أن محمد بن عبدالرحمن الأسدي حدثه عن عروة عن عائشة قال: دخل علي رسول اللهﷺ و عندی جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل أبو بكر فانتهرني وقال: مزمارة الشيطان عند النبي ﷺ فأقبل عليه رسول الله عليه السلام فقال: دعهما فلما غفل غمزتهما فخرجتا۔

وكان يوم عيد يلعب فيه السودان بالدَّرَق والحِراب، فإما سألت النبيﷺ وإما قال: تشتهين تنظرين؟ فقلت: نعم فأقامني وراء ه خَدِّی علی خده وهو يقول: دونكم يا بني أرفدة حتى إذا مللت قال: حسبك؟ قلت: نعم قال: فاذهبي۔

ابوذ ر اور ابن عساکر کے نسخوں میں احمد شیخ بخاری بن عیسیٰ مذکور ہے مگر ابوعلی بن شبویہ کی روایت کے مطابق احمد بن صالح ہیں ابوعلی ابن السکن کا کہنا ہے کہ صحیح بخاری میں جو بھی اُحمد، غیر منسوب ہے ان سے مراد ابن صالح ہیں۔ عمر سے مراد ابن حارث مصری ہیں سند کے پہلے تین راوی مصری اور بعد والے تین مدنی ہیں۔ (تغنیان) زھری کی روایت میں (تدففان) بھی ہے یعنی دف بھی بجا رہی تھیں۔ دف میں زیادہ مشہور دال کا پیش ہے زبر بھی صحیح ہے بعاث، بکری کے مطابق مدینہ سے دو دن کی مسافت پر ایک جگہ تھی جہاں اوس وخزرج کے درمیان زمانہ جاہلیت میں لڑائی ہوئی جس میں فریقین کے بڑے بڑے سردار مارے گئے بعض کے مطابق یہ اوس کا ایک قلعہ تھا صحیح قول کے مطابق ہجرت سے تین برس قبل یہ جنگ ہوئی تھی یہ جنگوں کا ایک سلسلہ تھا جو دونوں قبیلوں کے درمیان جاری تھا تا آنکہ اسلام کی بدولت شیر وشکر ہو گئے۔ مشہور وقائع میں یوم برارۃ، یوم فارغ، یوم فخار اول اور ثانی ہے، آخری بڑی جنگ یومِ بعاث کہلاتی ہے اس میں اوس کی قیادت اسید بن حضیر کے پاس تھی جو زخمی ہوئے اور بعد میں فوت ہو گئے جب کہ رئیسِ خزرج عمرو بن نعمان تھے جنہیں اثنائے جنگ تیر لگا اور فوت ہوئے اس وقت لڑائی کا پلڑا خزرج کے حق میں تھا مگر اس کے بعد پانسہ پلٹ گیا۔

(فا نتھر نی) زھری کی روایت میں (فانتھر ھما) ہے تطبیقاً کہا جائیگا کہ حضرت عائشہ کو بھی اور دونوں لڑکیوں کو بھی ڈانٹا۔ مزمار اور مزمارہ زمیر سے مشتق ہیں اور اس سے مراد ہر وہ آواز جس سے سیٹی یا گونج پیدا ہوتی ہو۔ اچھی آواز پر بھی اس کا اطلاق ہے۔ اور غناء پر بھی، شیطان کی طرف نسبت اس وجہ سے کہ اس کی طرح یہ بھی انسان کو غافل کرتے ہیں۔ (دعھما) ہشام کی روایت میں جو اگلے باب میں آئے گی ہے کہ (یا أبا بکر إن لکل قوم عیدا وھذا عیدنا) اس سے یہ استدلال ہے کہ اس طرح کی مسرت کے مواقع پر دف بجانے کا جواز ہے چونکہ حضرت ابوبکر جب آئے تو آنحضرت کپڑا لپیٹے بستر پر آرام فرما تھے اس سے انہیں خیال ہوا کہ آپ کی رضامندی کے بغیر یہ ہو رہا ہے اور آپ کے آرام میں خلل پڑ رہا ہے چونکہ ان کے علم میں تھا کہ غناء اور لہو منع ہے تو ڈانٹ ڈپٹ کرنے لگے آنحضرت ﷺ نے انہیں روکا اور وضاحت کی کہ چونکہ آج عید کا دن ہے لہٰذا دف اور اس کے ہمراہ رجزیہ اشعار پڑھے جا سکتے ہیں۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ اس حدیث کے ظاہر سے صوفیہ نے استدلال کرتے ہوئے غناء کی اباحت ثابت کی ہے اور یہ کہ سماع کو آلاتِ موسیقی کے ساتھ یا بغیر آلاتِ موسیقیٰ کے جائز قرار دیا ہے ان کے رد کے لئے یہی کافی ہے کہ اگلے باب کی حدیث میں حضرت

عائشہ نے تصریح کر دی ہے کہ یہ لڑکیاں باقاعدہ مغنیہ نہ تھیں۔ دراصل غناء لغت میں بلند آواز پر بھی بولا جاتا ہے جو سادہ ترنم کے سے انداز میں ہوتا ہے اس کے فاعل کو اصطلاحی طور پر مغنی نہیں کہا جا سکتا۔ قرطبی کے بقول حضرت عائشہ کا یہ صراحت کرنا اس امر پر دال ہے کہ معروف اصطلاحی غناء حرام ہی ہے اس کی حرمت میں کوئی شک نہیں۔ یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہیے کہ اشعار پڑھنے والی کم سن بچیاں تھی۔ دوسرا یہ کہ فخر ومباہات اور شجاعت کے مضامین پر مشتمل اشعار پڑھ رہی تھیں (یہ ایسے ہی ہے جیسے گاؤں دیہات میں گھریلو بچیاں کسی خوشی کے موقع پر گھر کے اندر گھڑا یا کوئی برتن بجاتے ہوئے سادہ قسم کے اکھان یا اچھے مضامین پر مشتمل گیت، گانے کے انداز میں پڑھتی ہیں، نہ تو وہ بچیاں پیشہ ور مغنی ہوتی ہیں اور نہ ان کے اشعار میں عشقیہ وفحش کلام یا مضمون ہوتا ہے) لہٰذا ابن حجر کے الفاظ میں اس مسئلہ میں نص میں مذکور اشیاء تک محدود رہا جائے یعنی دف اور فخریہ اشعار۔ آنحضرت کا طرزِ عمل بھی ہمارے لئے مثال ہے کہ آپ چادر لپیٹ کر دوسری طرف رخ کر کے لیٹ گئے گویا ان کی سرگرمی کی طرف کوئی توجہ نہ دی اور نہ تلذذ کیا۔

بقول علامہ انور اگر آپ بھی جناب ابوبکر کی طرح انہیں منع کر دیتے تو گویا اس باب میں میں یہ ادنی سی رخصت بھی ختم ہو جاتی لہٰذا آپ نے توجہ نہیں دی مگر انکار بھی نہ فرمایا جس سے اسی حد تک رخصت ملتی ہے جو اس حدیث میں مذکور ہے (یہ بھی استنباط کیا جا سکتا ہے کہ آپ کا کپڑا لپیٹ کر ایک طرف رخ کر کے لیٹ جانا اس امر کی طرف اشارہ تھا کہ یہ سرگرمی صرف عورتوں تک محدود رہنی چاہیئے جس طرح ہمارے ہاں شادی بیاہ میں گھر کے اندر بچیاں دف یا برتن بجاتے ہوئے سادگی سے شادی بیاہ کے گیت گا لیتی ہیں حالانکہ نہ وہ پیشہ ور گانے والیاں ہیں اور نہ مرد، ان کی محفل میں شریک ہوتے ہیں) ایک روایت میں ہے کہ اس اثناء میں حضرت عمر آ گئے تو ان بچیوں نے دف چھپا دیا آپ نے فرمایا (ان الشیطان لا یدخل فجأ دخل فیه عمر) یہاں اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس غناء کو آپ نے اپنی موجودگی میں جاری رکھا ابوبکر کے ڈانٹ ڈپٹ کرنے پر انہیں روکا مگر حضرت عمر کی آواز پر جب بچیاں خود رک گئیں اور دف چھپا دی تو غناء کو شیطان کی طرف منسوب فرمایا۔ جواب یہ ہے کہ اصلاً غناء شیطان ہی کا فعل ہے یہ چونکہ پیشہ ور گانے والیاں نہ تھیں اور نہ ان کی طرح عشقیہ وسفلی جذبات ابھارنے والے اشعار گا رہی تھیں لہٰذا انہیں اولا نہیں روکا۔ مشابہت کے لحاظ سے اس کو شیطان کا فعل قرار دیا گیا۔ غزالی کے بقول بعض مباح امور پر اگر اصرار جاری رکھا جائے تو وہ صغائر گناہ بن جاتے ہیں اور جس طرح صغائر پر اگر اصرار جاری رکھیں تو وہ آخر کار کبائر کی طرف لے جاتے ہیں۔

(کما قیل- معظم النار من مستصغر الشرر- اور

إذا نحن طامنّا لکل صغیرة فلابد یوما ان یساغ الکبائر)

گویا اس قسم کا غناء جو اصل میں غناء ہے ہی نہیں مباح ہے مگر مآل کار غناء محرم یعنی اگر کھلی چھوٹ دے دی جائے تو شوق بڑھتے بڑھتے پیشہ ور گویوں کی طرف لے جائے گا اور شجاعت کی داستانوں پر مشتمل اشعار سنتے سنتے عشق ومستی اور فحش مضامین پر مشتمل گانے اور غزلیں سننے کی باری آ جائے گی ہم دیکھتے ہیں کہ جس سماع قوالی کو صوفیہ نے یہ سوچ کر سننے کی اجازت دی تھی کہ اس عارفانہ کلام سے اللہ کی طرف توجہ بڑھے گی مگر اس کا اثر معکوس ہو۔ سفلی اور شہوت کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اور سننے والے خواتین وحضرات خرمستیوں پر اتر آتے ہیں)۔

علامہ انور لکھتے ہیں اگر آپ اعراض کرتے ہوئے کپڑا لپیٹ کر رخ دوسری طرف نہ کرتے اور بیٹھ کر محظوظ ہوتے تو لوگ مثال بنا

کرناچ گانے کی محافل سجا لیتے اور اگر آپ منع فرما دیتے تو خوشی وغیرہ کے مواقع پر اس قسم کی ہلکی پھلکی سرگرمی بھی منع ہو جاتی۔ شاہ اسماعیل کا ایک قول نقل کرتے ہیں کہ فعل تو شیطان کا ہے مگر اس کا ہر فعل حرام نہیں ہے بعض فعل قبیح ہیں مگر حرام نہیں۔

(و کان یوم عید الخ) یہ دراصل ایک دوسری حدیث ہے جسے بعض رواۃ نے (و عندی جاریتان) کے ساتھ ملا دیا ہے۔ (زھری عن عروۃ) کے حوالے سے ابواب المساجد میں یہ حدیث متعلقہ مباحث سمیت گذر چکی ہے۔ جوزقی کے نسخہ میں ہے (وقالت ای عائشہ و کان یوم الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ یہاں سے آخر تک کی عبارت جو اگرچہ ایک علیحدہ حدیث کی شکل میں بھی مروی ہے مگر یہاں اس سند کے ساتھ ہی منقول ہے۔ ابن حبان کی روایت میں ہے (لما قدم وفد الحبشة) اس سے ظاہر ہوا کہ یہ مظاہرہ وفد کے آنے کی مناسبت سے تھا یہ بھی محتمل ہے کہ وفد کا قدوم عید کے دن ہوا ہو، لہٰذا دونوں روایتوں میں کوئی تنافی نہیں ہے۔ یہ شکل کے اعتبار سے لعب قرار پایا اصلاً آلاتِ حرب کے استعمال کی پریکٹس ہے۔

(فإما سألتُ) اگر اسے متکلم کا صیغہ پڑھیں تو گویا حضرت عائشہ کو تردد ہے کہ خود انہوں نے دیکھنے کی اجازت مانگی یا آنحضرت نے خود ہی فرمایا (تشتھین تنظرین) مگر اسے (ھِیَ) کا صیغہ پڑھنا بھی ممکن ہے لہٰذا راوی کہتا ہے یا تو حضرت عائشہ نے سوال کیا گویا راوی متردد ہے۔ بہر حال روایات اس امر میں مختلف ہیں، نسائی کی روایت میں ہے کہ آنحضرت نے کہا (یا عائشه تعالی فانظری) مسلم کی روایت میں ہے (وددتُ انی أراھم) خود ان کی طرف سے خواہش کا اظہار بھی ہوا اور آنحضرت نے دیکھنے کی اجازت بھی دی۔ نسائی کی (ابو سلمة عن عائشة) سے روایت میں ہے کہ آپ نے خود فرمایا: (یاحمیراء أتحبین أن تنظری إلیھم) ابن حجر کہتے ہیں کہ حمیراء کا لقب صرف اسی روایت میں موجود ہے۔ (دونکم، یا بنی أرفدة) دونکم ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے۔ ہلا شیری اور شاباش کے معنی میں ہے۔ یعنی کلمۂ اغراء ہے۔ ارفدۃ ایک قول کے مطابق حبشہ کا لقب تھا۔ ایک قول یہ ہے کہ ان کے جدِ اکبر کا نام تھا۔

باب سنةِ العیدین لأھل الاسلام

(یعنی اہلِ اسلام عید کا دن کس طرح سے گذاریں) اس کے تحت ذکر کردہ دو حدیثوں میں سے پہلی حدیث میں نماز کا ذکر ہے گویا باقی تمام چیزوں اور سرگرمیوں پر عبادت مقدم ہے اسی سے ان دونوں کی ابتداء ہوگی۔ دوسری حدیثِ عائشہ میں غناء کا ذکر ہے جو سابقہ باب کے تحت بھی منقول ہے اس سے یہ ثابت کر رہے ہیں کہ عید کی مناسبت سے ایسے کام جو بظاہر لعب ولہو کے زمرہ میں آتے ہیں انہیں عبادت پر فوقیت نہ ہوگی۔ سنت، لغوی معنی میں مستعمل محتمل ہے (شاہ صاحب کا بھی یہی خیال ہے) گویا اہلِ اسلام کا اعیاد منانے کا طریقہ غیر اہل اسلام سے مختلف ہے ان کے ہاں عبادت بھی ہے اظہار مسرت بھی ہے۔

حدثنا حجاج قال:حدثنا شعبة قال:أخبرنی زبید قال: سمعت الشعبی عن البراء قال:سمعت النبیﷺ یخطب فقال: إن أول ما نبدأ من یومنا ھذا أن نصلی ثم نرجع فننحر، فمن فعل فقد أصاب سنتنا۔

حضرت براء کی یہ روایت اگلے باب کے بعد مفصلا ذکر ہوگی اس میں نحر کا ذکر عید الاضحیٰ کی مناسبت سے ہے یعنی دونوں

عیدوں میں اصل کام اور جس سے ان کی ابتداء ہوتی ہے وہ نماز ہے باقی سارے کام مثلاً خطبہ، نحر، ذکر، تکبیرات اس اصل کے تابع ہیں۔اس حدیث سے ثابت ہوا کہ خطبہ نماز کے بعد ہے۔آنحضرت ﷺ نے مدینہ میں پہلی عید سن دو ہجری میں ادا فرمائی عید کی نماز کی مشروعیت پر امت کا اجماع ہے البتہ اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ابو حنیفہ کے ہاں فرضِ عین ہے مالک اور شافعی کے نزدیک سنتِ مؤکدہ ہے احمد اور ایک جماعت کے نزدیک فرضِ کفایہ ہے۔باقی مباحث (العیدین) میں آئیں گے اس کو مسلم نے (الذبائح) ابوداؤد اور ترمذی نے (الأضاحی) اور نسائی نے (الصلاۃ) اور (الأضاحی) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عبيد بن إسماعيل قال:حدثنا أبو أسامة عن هِشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: دخل أبو بكر و عندي جاريتان من جواري الأنصار تغنيان بما تقاولتِ الأنصار يومَ بعاث، قالت: وليستابمغنيتين۔ فقال أبو بكر: أ مز امير الشيطان في بيت رسول الله ﷺ ؟ و ذلك في يوم عيد۔ فقال رسول الله ﷺ : يا أبا بكر، إن لكل قوم عيدا و هذا عيدنا۔

یہ حدیث سابقہ باب میں گذر چکی ہے۔

باب الأكل يوم الفطر قبل الخروج

یعنی عید الفطر کی نماز کی طرف نکلنے سے قبل کچھ کھالینا جائز ہے۔

حدثنا محمد بن عبدالرحيم حدثناسعيد بن سليمان قال: حدثنا هشيم قال:أخبرنا عبيد الله بن أبي بكر بن أنس عن أنس قال: كان رسول الله ﷺ لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات۔ وقال مُرجّأ بن رجاء حدثني عبيد الله قال: حدثني أنس عن النبي ﷺ : و يأكلهن وترا۔

محمد کے شیخ سعید بھی امام بخاری کے شیخ ہیں مگر اس حدیث کا ان سے سماع نہیں کیا لہٰذا محمد کے واسطہ سے نقل کر رہے ہیں ترمذی میں قتیبہ، مسند ابن خزیمہ میں احمد بن منیع، ابن حبان میں ابو بکر ابن ابی شیبہ اور حاکم میں عمر بن عون اس روایت کو (هشيم عن محمد بن اسحاق عن حفص بن عبيدالله ابن انس عن انس) سے روایت کرتے ہیں۔محمد بن اسحاق بخاری کی شرط پر نہیں ہیں لہٰذا ان کی سند نہیں لائے، صحیح کی اس سند پر ابو الربیع زہرانی کی صحیح الاسماعیلی میں اور جبارہ بن المغلس کی سنن ابن ماجہ میں متابعت موجود ہے۔ہشیم اگر چہ مدلس ہیں مگر یہاں اخبار کی صراحت کر رہے ہیں۔ابو مسعود دمشقی نے صراحت کی ہے کہ ہشیم کی اس حدیث کی روایت میں دو سندیں ہیں بقول بیہقی سعید بن سلیمان نے بھی ہشیم سے ان کی دونوں سندوں کے ساتھ روایت کی ہے۔

(و قال مر جأبن رجاء الخ) مرجی بروزن معلّٰی ہے۔یہ ایک اور متابعت ہے جس سے ہشیم کے اس طریق کی تقویت ثابت ہوتی ہے۔دوسرا فائدہ اس تعلیق کا یہ ہے کہ اس میں عبید اللہ اپنے دادا حضرت انس سے (حدثنا) کے لفظ کے ساتھ روایت کر رہے ہیں اور تیسرا فائدہ یہ ہے کہ اس میں ذکر کیا کہ آنحضرت نماز عید الفطر کے لئے جانے سے قبل طاق عدد میں کھجوریں تناول فرماتے تھے۔اس تعلیق کو ابن خزیمہ اور اسماعیلی نے (ابو النضر عن مرجی) کے واسطہ سے موصول کیا ہے۔مسند احمد میں بھی (حرمی بن

عمارة عن مرجی) کے حوالہ سے ہے اس میں ہے (و یأکلن افرادا) آپ کی عادتِ مبارکہ تھی کہ ہر کام میں ممکن حد تک وتر کا عدد استعمال کرتے۔ بظاہر کوئی اور حکمت نہیں (اگرچہ بعض علماء نے کھجور تناول کرنے کی اور وتر عدد میں تناول کرنے کی حکمتیں بیان کی ہیں۔ یہ تکلف ہے، سیدھی سی حکمت یہ ہے کہ یہ اہل مدینہ کا عام اور سہل الحصول کھانا کھجور ہی تھا)

مرجی بن رجاء کے قابلِ حجت ہونے میں حفاظ کا اختلاف ہے، صحیح میں ان کا ذکر صرف اس جگہ ہے۔

باب الأکل یوم النحر

سابقہ باب کے علی الرغم اس ترجمہ میں اکل کو کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں کیا چونکہ حدیث میں بھی یہ تقیید مذکور نہیں ہے سابقہ باب کی حدیث کے بعض طرق میں ہے کہ عیدِ فطر میں کھانے سے ابتدا اور اضحیٰ میں نماز سے دن کا آغاز ہوگا، شاید ترجمہ کو غیر مقید لا کر اس کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہیں کیونکہ اس باب کی حدیثوں میں ایک آدمی کے ذکر کرنے پر کہ اس نے نماز سے قبل قربانی کر دی اور اس سے کھا بھی لیا آنخضرت نے وضاحت فرمائی کہ قربانی نہیں ہوئی، کھانے کی بابت کوئی اعتراض یا اس کا رد نہیں فرمایا اس سے ثابت ہوا کہ عید الاضحیٰ کی نماز سے قبل بھی کھانا منع نہیں ہے۔ ترمذی اور حاکم کی حدیثِ بریدہ اور بزار کی جابر بن سمرہ اور طبرانی اور دار قطنی کی ابن عباس سے روایات میں جو ذکر ہے کہ فطر میں نماز کے لئے نکلنے سے پیشتر کچھ تناول فرماتے اور اضحیٰ میں نماز سے قبل کچھ تناول نہ فرماتے، ان تمام روایات کی اسناد میں مقال ہے مزید بحث کتاب الأضاحی میں ہوگی۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا أسماعیل عن أیوب عن محمد عن أنس قال: قال النبیﷺ: من ذبح قبل الصلاة فلیُعِد فقام رجل فقال: هذا یوم یشتهیٰ فیه اللحم، و ذَکر من جیرانه، فکأن النبیﷺ صدّقه، قال: و عندي جذَعة أحب إليّ من شاتَي لحم- فرخص له النبیﷺ فلا أدری أبلغت الرخصة مَن سواه أم لا-

ایوب سے مراد سختیانی ہیں جو محمد بن سیرین سے راوی ہیں (و ذکر من جیرانه) یعنی اس گوشت سے اپنے پڑوسیوں کو بھی دیا۔ جذعہ لغت کے اعتبار سے اس بھیڑ کو کہتے ہیں جو چار ماہ کی ہو چکی ہو (أحب الی من شاتی لحم) یعنی خوب فربہ ہے دو بکریوں کے برابر ہے۔ (فلا أدری الخ) حضرت انس اپنے علم کے مطابق یہ کہہ رہے ہیں وگرنہ اگلی حدیث میں صراحت ہے کہ کسی اور کے لئے جائز نہ ہوگا کہ جذعہ کی قربانی دے۔ اس روایت کو (الأضاحی) اور (الصلاة) اور ابن ماجہ نے (الأضاحی) میں نقل کیا ہے۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ آنخضرتؐ کو بحیثیت شارع یہ اختیار حاصل تھا کہ حکمِ عام سے کسی آدمی کو رعایت دیتے ہوئے مستثنیٰ کر دیں ترمذی میں ہے کہ ایک عورت نے نہایت اصرار کیا کہ زمانہ جاہلیت سے ایک نوحہ اس کے ذمہ باقی ہے آپ نے اس کو اجازت دے دی (عربوں کے ہاں رواج تھا کہ مختلف خاندانوں کی عورتیں ایک دوسرے کی اموات پر بدلہ میں نوحہ کرتی تھیں) اسی طرح اس آدمی کو رعایت دی جو روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر بیٹھا تھا اسی طرح ایک آدمی نے کہا کہ قربانی کے لئے اس کے پاس صرف عتود بچا ہے آپ نے فرمایا (ضح به أنت و لا تجزی لأحد بعدك) یعنی تم اس کی قربانی کردو، کسی اور کے لیے صحیح نہ ہوگا۔

حدثنا عثمان قال: حدثنا جرير عن منصور عن الشعبي عن البراء بن عازب رضي الله عنهما قال: خطبنا النبي ﷺ يوم الأضحى بعد الصلاة فقال: من صلى صلاتنا و نسك نُسُكنا فقد أصاب النُسك، و من نسك قبل الصلاة فإنه قبل الصلاة و لا نسك له- فقال أبو بردة بن نيار خال البراء: يا رسول الله فإني نسكت شاتي قبل الصلاة و عرفت أن اليوم يوم أكل و شرب، وأحببت أن تكون شاتي أولَ ما يُذبَح في بيتي، فذبحت شاتي و تغديت قبل أن آتي الصلاة- قال: شاتك شاة لحم- قال : يا رسول الله فإن عندنا عَناقا لنا جذعةً هي أحب إلي من شاتين أفتجزي عني؟ قال: نعم- و لن تجزي عن أحد بعدك-

عثمان بن ابی شیبہ ابو بکر بن ابی شیبہ کے بھائی تھے۔ (و من نسك قبل الصلاة فإنه قبل الصلاة) یعنی وہ نماز سے قبل ہونے کے سبب قربانی قرار نہ پائے گا یہ اسی طرح کا انداز ہے جو (إنما الاعمال) کی حدیث میں ہے (فمن کانت هجرته إلى الله و رسوله فهجرته إلى الله و رسوله الخ) عنا قاً کی صفت کے طور پر جزعۃ کہا اس وجہ سے منصوب ہے۔ اس حدیث کے تمام راوی کوفی ہیں

باب الخروج إلى المصلى بغير منبر

حدیثِ باب میں صراحۃً منبر کی موجودگی یا عدم موجودگی کا ذکر نہیں ہے (ثم ینصرف) کے لفظ سے اس ترجمہ پر استدلال کیا ہے کیونکہ اگر منبر ہوتا تو اس پر چڑھنے اور اترنے کا ذکر آتا علاوہ ازیں اس حدیث کے بعض طرق میں ابو داؤد، احمد اور ابن ماجۃ نے بطریق (أعمش عن اسماعیل بن رجاء عن أبیه) نقل کیا ہے، کہ سب سے پہلے مروان نے عیدگاہ میں منبر لے جانے کا حکم دیا تو ایک آدمی نے اس سے کہا (خالفت السنة) یعنی تو نے سنت کی مخالفت کی ہے۔ شاہ صاحب سابقہ تقریر کے بعد لکھتے ہیں کہ اس حدیث کے بعض طرق میں یہ بھی مذکور ہے کہ (إنه عليه السلام خطب يوم العيد على رجليه) شاید یہ حدیث امام بخاری کی شرط پر نہیں لہٰذا اسے نقل نہیں کیا۔ یہ ابن خزیمہ میں ہے۔ المدونۃ لمالک میں عمر بن ابی شبہ نے ابو غسان عن مالك کے حوالہ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ حضرت عثمان نے سب سے پہلے مٹی سے بنے ہوئے منبر پر خطبہ عید دیا لیکن یہ روایت منقطع ہے۔ ممکن ہے حضرت عثمان نے ایک آدھ بار ایسا کیا ہو پھر ترک کر دیا، بعد ازاں مروان نے منبر پر خطبہ دینا شروع کیا۔

حدثنا سعيد بن أبي مريم قال: حدثنامحمد بن جعفر قال:أخبرني زيد عن عياض بن عبدالله بن أبي سرح عن أبي سعيد الخدري قال: كان رسول الله ﷺ يخرج يوم الفطر والأضحىٰ إلى المصلى، فأول شيء يبدأ به الصلاة، ثم ينصرف فيقوم مقابل الناس- والناس جلوس على صفوفهم- فيعظهم، ويوصيهم، ويأمر هم- فإن كان يريد أن يقطع بَعثا قطعه أو يأمر بشيء أمر به ثم ينصرف- قال أبوسعيد:

فلم يزل الناس على ذلك حتى خرجت مع مروان۔ و هوأمير المدينة۔ في أضحى أو فطر، فلما أتينا المصلى إذا منبر بناه كثير بن الصلت، فإذا مروان يريد أن يرتقيه قبل أن يصلي، فجبذت بثوبه، فجبذني، فارتفع فخطب قبل الصلاة، فقلت له: غير تم والله، فقال: أبا سعيد قد ذهب ماتعلم، فقلت: ماأعلم والله خير مما لا أعلم۔ فقال إن الناس لم يكونوا يجلسون لنا بعد الصلاة فجعلتها قبل الصلاة۔

اس سند کے تمام رجال مدنی ہیں(فأول شيئ الخ) علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ یہی سنت ہے ،مروان نے نماز سے قبل خطبہ دینا شروع کر دیا اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ خطبہ میں حضرت علی کے خلاف بولتا اس پر لوگوں نے خطبہ سنے بغیر جانا شروع کر دیا اس نے نماز کو خطبہ پر مؤخر کر دیا تا کہ لوگ مجبوری کی حالت میں بیٹھے رہیں جیسا کہ اس حدیث میں بھی ہے۔ابوسعید کے بیان سے ظاہر ہے کہ سب سے پہلے مروان نے منبر کا استعمال شروع کیا ممکن ہے حضرت عثمان کی بابت انہیں اطلاع نہ ہو یا انہوں نے ایک آدھ بار استعمال کر کے ترک کر دیا، مسلسل استعمال مروان نے شروع کیا۔ (فجبذته بثوبه) یعنی اس کا کپڑا کھینچا کہ نماز پہلے پڑھائے (قد ذهب ما تعلم) یعنی وہ زمانہ چلا گیا مراد یہ ہے پچھلے وقتوں میں اور بات تھی اب جیسا کہ بعد میں ذکر ہے لوگ خطبہ سنے بغیر جانا شروع ہو جاتے ہیں۔اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مروان نے خطبہ کو نماز سے قبل دینا شروع کیا یہ اس کا اجتہاد تھا اس کے خیال میں خطبہ کی نماز سے تاخیر شرائطِ عید میں سے نہیں ،لہٰذا مصلحت کی خاطر اسے مقدم کیا جا سکتا ہے۔مگر اگلے باب کی روایت میں ذکر ہوگا کہ اس سے پہلے حضرت عثمان نے بھی یہ کیا مگر ان کے ایسا کرنے کی وجہ مصلحت عامہ تھی وہ یہ کہ بعض لوگ تاخیر سے آتے تھے اور ان کی نماز فوت ہو جاتی تھی لہٰذا انہوں نے خطبہ مقدم کر دیا،عیدین کے لئے کھلے میدان میں جانا سنت ہے مسجد میں صرف ضرورت کے تحت عید کا اہتمام کرنا چاہئے۔امام شافعی کے نزدیک اس کی وجہ مسجد کا تنگ ہونا تھا اگر کسی مسجد میں اتنی گنجائش ہو کہ عید کا اجتماع سما سکے تو باہر نکلنا ضروری نہیں ہے۔اس روایت کے تمام راوی مدنی ہیں۔

باب المشي والركوب إلى العيد بغير أذان ولا إقامة

اس باب کے تحت ذکر کردہ احادیث میں ترجمہ کا دوسرا جزو تو ثابت ہے پہلے کا صراحۃً ذکر نہیں۔ابن منیر اس کی وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ صحیح احادیث میں اس بارے سکوت ہے، لہذا دونوں طرح جائز ہے ۔پیدل چل کر جانے میں تو کوئی اختلاف نہیں اس لئے رکوب کو شامل ترجمہ کیا ہے تا کہ یہ اشارہ کریں کہ پیدل چلنے کی سنت کے بارے میں جامع ترمذی میں حضرت علی سے موقوفا روایت (من السنة أن يخرج إلى العيد ماشيا) اور ابن ماجہ میں سعد القرظ سے کہ (ان النبیﷺ کا ن یأتی العید ماشیا) اسی طرح اس مفہوم کی روایت ابو رافع سے بھی ہے، تینوں کی اسانید ضعیف ہیں۔ابن حجر نے ابن المرابط کی ایک توجیہ ذکر کی ہے کہ باب کی آخری حدیث میں مذکور لفظ (و هو يتوكأ على يد بلال) سے رکوب کے جواز کا استنباط ہوسکتا ہے یعنی جس طرح خطبہ اپنے پاؤں پر کھڑے ہو کر دینا مشروع ہے مگر بوقتِ ضرورت ،تھکاوٹ کی وجہ سے آنحضرت نے حضرت بلال کے ہاتھ کا سہارا لیا اسی طرح اصل تو پیدل جانا ہے مگر ضرورت کے سبب سوار ہو کر جا سکتا ہے،شاہ صاحب کے خیال میں یہ توجیہ کمزور ہے۔

حدثنا إبراهيم بن المنذر قال: حدثنا أنس عن عبيد الله عن نافع عن عبدالله بن عمر أن رسول اللهﷺ كان يصلي في الأضحى والفطر، ثم يخطب بعد الصلاة۔

سند میں انس بن عیاض اور عبید اللہ عمری ہیں (ثم يخطب بعد الصلاة) امام شافعی نے عبداللہ بن یزید سے ایک روایت میں نقل کیا ہے کہ حضرت معاویہ اپنے دور میں جب مدینہ آئے تو نماز سے پہلے خطبہ دیا عبدالرزاق نے (ابن جريج عن الزهری) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اس کا آغاز حضرت معاویہ نے کیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مروان نے انہی کی متابعت میں خطبہ کو مقدم کیا کیونکہ وہ ان کی طرف سے مدینہ کے گورنر تھے۔ ادھر بصرہ میں زیاد نے یہی کیا یہ ابن منذر نے ابن سیرین کے حوالہ سے نقل کیا ہے، زیاد بھی حضرت معاویہ کی طرف سے بصرہ کا گورنر تھا۔

اس کے بھی جملہ رجال مدنی ہیں اور شیخ بخاری ان کے افراد میں سے ہیں۔

حدثنا إبراهيم بن موسى قال: أخبرنا هِشام أن ابن جريج أخبرهم قال: أخبرني عطاء عن جابر بن عبدالله قال: سمعته يقول: إن النبيﷺ خرج يوم الفطر فبدأ بالصلاه قبل الخطبة۔قال وأخبرني عطاء أن ابن عباس أرسل إلى ابن الزبير فى أول ما بويع له إنه لم يكن يؤذَن بالصلاة يوم الفطر وإنما الخطبة بعد الصلاة ۔

قال کا فاعل ابن جریج ہیں، سابقہ سند کے ساتھ ہی یہ متصل ہے۔

وأخبرني عطاء عن ابن عباس، و عن جابر بن عبدالله قالا: لم يكن يؤذَن يوم الفطر و لا يوم الأضحىٰ۔

وعن جابر بن عبد الله قال: سمعته يقول: إن النبيﷺ قام فبدأ بالصلاة ثم خطب الناس بعدُ، فلما فرغ نبي اللهﷺ نزل فأتى النساء فذكّرهن و هو يتوكأعلى يد بلال، و بلال باسطٌ ثوبه يلقي فيه النساء صدقة قلت لعطاء: أترى حقا على الإمام الآن أن يأتي الن‍ساء فيذكر هن حين يفرغ؟ قال: إن ذلك لحق عليهم، و ما لهم أن لا يفعلوا؟

(وأخبرني عطاء) یہ بھی ابن جریج کا مقولہ ہے۔ ابن زبیر نے اپنے دورِ خلافت میں عیدین کے لئے اذان اور اقامت شروع کرادی اس پر ابن عباس نے انہیں ایسا نہ کرنے کا کہا۔ ابن ابی شیبہ میں یحییٰ قطان کی روایت میں (عن ابن جريج عن عطاء عن عباس) ہے کہ انہوں نے ابن زبیر سے کہا (لا تؤذن لہا ولا تقم) باب کی پہلی حدیث کے نسائی کے طریق میں یہ الفاظ ہیں (خرج رسول اللهﷺ فى يوم عيد فصلىٰ بغيرأذان ولا إقامة) اسی طرح مسلم کی اسی حدیثِ جابر کے طریق میں ہے (فبدأ بالصلاة قبل الخطبة بغير أذان ولا إقامة) آپ کے عہد میں اذانِ معروف کبھی نہ ہوئی مگر شافعی نے زہری سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت عیدین میں مؤذن سے کہتے کہ یہ اعلان کریں (الصلاة جامعة) یہ اگرچہ مرسل ہے مگر نمازِ کسوف کی روایت میں بھی ہے کہ کلماتِ اذان مثلاً (حى على الصلاة) نہ کہے جائیں البتہ (هلموا إلى الصلاة) یا (الصلاة جامعة) کہنا صحیح ہے۔

(و عن جابر بن عبداللہ) یہ بھی سابقہ سند پر معطوف ہے (و ما لھم أن لا یفعلوا) مانافیہ اور استفہامیہ دونوں طرح محتمل ہے۔ دوسری حدیث کی سند میں ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔

باب الخطبة بعد العيد

سابق باب میں یہ مسئلہ ذیلی طریقہ سے آچکا ہے۔ اب اسے جداگانہ اہمیت دیتے ہوئے باقاعدہ باب کے تحت لائے ہیں۔

حدثنا أبو عاصم قال: أخبرنا ابن جريج قال:أخبرني الحسن بن مسلم عن طاؤس عن ابن عباس قال: شهدت العيد مع رسول الله ﷺ وأبي بكر و عمر و عثمان رضي الله عنهم، فكلهم كانوا يصلون قبل الخطبة۔

اس میں ترجمہ کے ساتھ مطابقت واضح ہے۔ مسلم اور ابوداؤد نے (الصلاۃ) میں درج کیا ہے۔

حدثنا يعقوب بن إبراهيم قال: حدثناأبو أسامة قال: حدثناعبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال: كان رسول الله ﷺ و أبو بكر و عمر رضي الله عنهما يصلون العيدين قبل الخطبة۔

اس کی مطابقت بھی واضح ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا شعبة عن عدى بن ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: أن النبي ﷺ صلى يوم الفطر ركعتين لم يصلّ قبلها و لا بعدها۔ ثم أتى النساء و معه بلال، فأمر هن بالصدقة، فجعلن يلقين، تلقي المرأة خَرصها و سِخابها۔

اس میں صراحۃً خطبہ کا ذکر تو نہیں ہے مگر نماز کے بعد عورتوں کی طرف جا کر انہیں وعظ ونصیحت کرنا خطبہ کا تتمہ ہی تھا، مزید براں اس حدیث میں نماز عیدین سے قبل اور بعد کچھ نوافل پڑھنے کی نفی بھی ہے یہ اس کے لانے کا اضافی فائدہ ہے۔ (خرص) خاء پر پیش اور زیر دونوں صحیح ہیں، کانوں کی بالیوں کو کہتے ہیں، قرط بھی کہا جاتا ہے۔ سخاب، ہار کو کہتے ہیں۔

حدثنا آدم قال: حدثنا شعبة قال: حدثنا زبيد قال: سمعت الشعبي عن البراء بن عازب قال: قال النبي ﷺ إن أول ما نبدأ في يومنا هذا أن نصلي ثم نرجع فننحر۔ فمن فعل ذلك فقد أصاب سنتنا، و من نحر قبل الصلاة فإنما هو لحم قدّمه لأهله، ليس من النسك في شيء۔ فقال رجل من الأنصار يقال له أبو بردة بن نيار: يارسول الله ﷺ ذبحت و عندي جذعة خير من مسنة۔ فقال: اجعله مكانه و لن توفي۔ أو تجزي۔ عن أحد بعدك۔

یہ آدم بن ابی ایاس ہیں اس میں خطبہ کا صراحۃً تو ذکر نہیں ہے مگر (ان أول ما نبدأ الخ) سے مذکورہ استدلال قائم ہے (ثم نرجع) ثم کے استعمال کا یہ مطلب نہیں کہ نماز اور اس کے درمیان کوئی اور امر نہیں ہے (ویسے بھی ثم تراخی کے لئے ہوتا ہے) آپ نے یہ اثنائے خطبہ ہی فرمایا تھا ابن بطال کہتے ہیں کہ نسائی کا اس حدیث پر (الخطبة قبل الصلاة) کا باب قائم کرنا غلط ہے آگے

(محمد بن طلحة عن زبیر) کی روایت میں صراحت سے ہے کہ آنحضرت اضحیٰ کے دن نکلے دو رکعت پڑھائیں (ثم أقبل علینا بوجهه) یعنی خطبہ دیا اور اس میں یہ فرمایا۔ (خرج) کے بعد (فصلی رکعتین) کا لفظ ہے اور فاء تعقیب کا فائدہ دیتی ہے۔ منصور کی اسی روایت میں بھی یہ صراحت ہے اس میں ہے (خطبنا النبی ﷺ یوم الأضحی بعد الصلاة) اور اس میں مذکورہ بات کہی۔

باب ما یُکرَہ من حمل السلاح في العید والحرم

و قال الحسن: نُهوا أن یحملوا السلاح یوم عید، إلا أن یخافوا عدوا

بظاہر یہ ترجمہ سابق ترجمہ (باب الحراب والدرق الخ) کے معارض ہے اس کی توجیہ اس طرح کی جاسکتی ہے کہ اگر اس سے لوگوں کو ایذاء نہ ہو یا جس طرح حسن بصری کا قول لائے ہیں کہ اگر دشمن کا خطرہ ہو تو اسلحہ ساتھ لے جانے میں کوئی حرج نہیں، تکبر اور شوخی کی وجہ سے اسلحہ ساتھ لے جانا مکروہ ہے بلکہ دوسری حدیث باب میں ابن عمر کا (لا یحل) کا لفظ استعمال کرنا اس کے ممنوع ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ (ایک توجیہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ سابقہ باب میں اسلحہ عیدگاہ میں ساتھ لے جانے کا ذکر نہیں ہے ممکن ہے واپس آکر اسلحہ لائے ہوں تاکہ اپنے انداز سے خوشی کا اظہار کریں) علامہ کشمیری کہتے ہیں کہ ہماری کتب فقہ میں یہ مسئلہ، اثباتاً یا نفیاً زیر بحث نہیں لایا گیا۔ حسن بصری کا یہ قول بقول ابن حجر موصول نہیں ملا مگر ابن منذر نے حسن ہی کے حوالہ سے اس کا ہم معنی قول ذکر کیا ہے اس میں ابن عمر کی اس مطلق بات (لا یحل الخ) کو (یخافوا عدوا) کے ساتھ مقید کیا ہے۔ یہ مفہوم مقید اور غیر مقید، دونوں صورتوں کے ساتھ مرفوعاً مروی ہے، عبدالرزاق نے مرسل سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ (نهی رسول الله ﷺ أن یخرج بالسلاح یوم العید)

حرم کے بارے میں مسلم نے (ابو الزبیر عن جابر) سے روایت ذکر کی ہے ہے (نهی رسول الله ﷺ أن یحمل السلاح بمکة)

حدثنا زکریاء بن یحییٰ أبو السکین قال: حدثنا المحاربي قال: حدثنا محمد بن سوقة عن سعیدبن جبیر قال: کنت مع ابن عمر حین أصابه سنان الرمح في أخمص قدمه، فلزقت قدمه بالرِکاب، فنزلتُ فنزعتها۔ وذلك بمنی۔ فبلغ الحجاج فجعل یعوده۔ فقال الحجاج: لو نعلم مَن أصابك فقال ابن عمر: أنت أصبتني۔ قال: و کیف؟ قال: حملت السلاح في یوم لم یکن یُحمل فیه، و أدخلت السلاح الحرم، و لم یکن السلاح یدخَل الحرم۔

المحاربی سے مراد عبدالرحمٰن بن خالد ہیں ان کے بیٹے عبدالرحیم مراد نہیں ہیں (شاید انہیں بھی محاربی کے لقب سے ذکر کیا جاتا ہو) محمد بن سوقہ صغار تابعین میں سے ہیں (أخمص قدمه) پاؤں کا نیچے والا حصہ۔ (فنزعتها) ضمیر مؤنث برائے قدم یا اس کا مرجع حدیدة ہے یعنی سنان کا وہ حصہ جو پاؤں میں گڑ گیا، سنان چونکہ مذکر ہے لہٰذا وہ مرجع نہیں ہوسکتا۔ ترجمہ کے دونوں اجزاء کا اس حدیث میں ذکر ہے۔ (لو نعلم الخ) کا جواب مقدر ہے کیونکہ سیاق سے مفہوم ہے، لو کو تمنی کے لئے قرار دیا جائے۔ تو جواب کی ضرورت نہیں۔ ابن سعد کی (ابو نعیم عن اسحاق عن سعید) سے روایت میں ہے (لونعلم من أصابك عاقبناه) ابن

سعد کی ایک اور روایت میں (لضربت عنقه) ہے

(أنت أصبتني) کیونکہ وہ مسبب ہے، نہ وہ خود حرم میں ہتھیار بند ہوتا اور عید کے دن میں، نہ کسی اور کو یہ موقع ملتا حجاج کی یہ ریاکاری تھی کیونکہ زبیر نے (الأنساب) میں ذکر کیا ہے کہ عبدالملک نے حجاج کو مکہ، ابن زبیر سے جنگ کے لئے بھیجتے وقت حکم دیا تھا کہ ابن عمر سے کوئی تعرض نہ کرنا اس نے اس میں اپنی خفت محسوس کی اور ایک آدمی کو مامور کیا کہ ابن عمر کو کسی طریقہ سے زخمی کر دے چنانچہ اس نے قدم پر زخم لگایا اور وہ آلہ زہر آلود بھی تھا تو اس کے نتیجہ میں زخمی ہو کر چند دن بعد چل بسے۔ یہ سن ۷۴ھ کا واقعہ ہے۔ (في يوم لم يكن الخ) یہ محلِ ترجمہ ہے امام بخاری کے نزدیک صحابی کا صیغہ مجہول استعمال کرتے ہوئے کسی کام کے ہونے یا نہ ہونے کا ذکر کرنا، مرفوع کے حکم میں ہے۔ اس کے تمام راوی کوفی ہیں شیخ بخاری ان کے افراد میں سے ہیں۔

حدثنا أحمد بن يعقوب قال: حدثني إسحاق بن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص عن أبيه قال: دخل الحجاج على ابن عمر و أنا عنده، فقال: كيف هو؟ فقال: صالح- فقال: من أصابك؟ قال: أصابني من أمر بحمل السلاح في يوم لا يحل فيه حمله يعني الحجاج-

سابقہ روایت سعید بن جبیر سے تھی یہ سعید بن عمرو بن سعید بن العاص کے حوالہ سے ہے۔

باب التبكير إلى العيد

و قال عبدالله بن بُسر: إن كنا فرغنا في هذه الساعة- و ذلك حين التسبيح-

یعنی عید کے لئے جلدی نکلنا۔ عبداللہ بن بسر مازنی صحابی ابن صحابی ہیں اس تعلیق کو امام احمد نے موصول کیا، اس میں ہے کہ عبداللہ مذکور لوگوں کے ساتھ عید (فطر یا اضحیٰ) کے لئے نکلے، امام نے تاخیر کی تو کہا (إن كنا مع النبي ﷺ و قد فرغنا من ساعتنا هذه) اس طرح یہ مرفوع روایت ہے۔ (وذلك حين التسبيح) یعنی جس وقت کا ذکر کیا وہ سبحہ یعنی نفل ادا کرنے کے جواز کا وقت تھا مراد یہ کہ کراہت کا وقت ختم ہونے کے فورا بعد۔ طبرانی کی روایت میں مزید صراحت ہے اس کے لفظ ہیں (وذلك حين تسبيح الضحىٰ)۔

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نماز عید طلوع آفتاب سے قبل صحیح نہ ہوگی، جب نفل ادا کرنا جائز ہوتا ہے (یعنی سورج بلند ہونے پر) تب سے اس کا وقت شروع ہوتا ہے۔ اس کے آخری وقت میں اختلاف ہے، جمہور نے زوال تک کہا ہے، ابن بطال نے عبداللہ بن بسر کی اس روایت سے استدلال کرتے ہوئے یہی اس کا اصل وقت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ وقتِ زوال تک اس کو لے جانا صحیح نہیں ہے۔ امام بخاری اس باب کے تحت حضرت براء کی سابقہ روایت لائے ہیں جس کے الفاظ (إن أول ما نبدأ الخ) سے ثابت ہوتا ہے کہ چونکہ مطلقا ابتداء کا ذکر ہے (یعنی دن کی تمام سرگرمیوں اور افعال سے قبل، گویا اسی کے ساتھ آغاز کرتے تھے) لہٰذا طبعی بات ہے کہ صبح سویرے نماز عید کے لئے نکلتے ہوں گے۔

حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا شعبة عن زُبيد عن الشعبي عن البراء قال: خطبنا

النبيﷺ يوم النحر قال: إن أول ما نبدأ به في يومنا هذا أن نصلي، ثم نرجع فننحر، فمن فعل ذلك فقد أصاب سنتنا، و من ذبح قبل أن يصلي فإنما هو لحم عجله لأهله ليس من النسك فئ شيء۔ فقام خالي أبو بردة بن نيار فقال: يا رسول الله، أنا ذبحت قبل أن أصلي، و عندي جذعة خير من مسنة۔ قال: اجعلها مكانها۔ أو قال: اذبحها۔ ولن تجزي جذعة عن أحد بعدك

باب فضل العمل في أيام التشريق

وقال ابن عباس ﴿ ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات [الحج :۲۸]أيام العشر والأيام المعدودات أيا م التشريق وكان ابن عمر وأبو هريرة يخرجان إلى السوق فى أيام العشر يكبران ويكبرالناس بتكبيرهما و كبر محمد بن علی خلف النافلة ۔

ایام تشریق عید کے دن کے بعد دو یا تین دن ہیں؟ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے اگر اس وجہ تسمیہ کو دیکھا جائے تو عید کا دن بھی ان میں شامل لگتا ہے کیونکہ وجہ تسمیہ کی تشریح میں دو قول ہیں ایک یہ کہ (كانوا يشرقون فيها لحوم الأضاحي) یعنی یقدُون۔ یعنی دھوپ میں رکھ کر سکھاتے تھے۔ دوسرا یہ کہ چونکہ اشراق کے بعد۔ سورج بلند ہونے کے بعد۔ نماز عید ادا کی جاتی ہے اس وجہ سے ایام تشریق کہا گیا کیونکہ باقی دن اسی یوم عید کے تابع ہیں۔ پھر ابو عبید نے شعبی سے ایک مرسل روایت نقل کی ہے کہ (من ذبح قبل التشريق فليعد) اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ عید کا دن ایام تشریق میں شامل ہے۔

ابن حجر کا خیال ہے کہ فقہاء اور علمائے لغت نے یوم عید کو ایام تشریق سے اس وجہ سے خارج کر دیا کہ وہ اپنے نام یعنی یوم النحر کے ساتھ زیادہ مشہور ہے لہٰذا بعد والے دو یا تین اس نام سے موسوم کئے گئے۔ ابو عبید نے بسند صحیح حضرت علی سے ایک حدیثِ موقوف نقل کی ہے کہ (لا جمعة و لا تشريق الا فى مصر جامع) تشریق سے مراد عید لیا ہے۔ اسی سے استناد کرتے ہوئے ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ صرف شہروں والے تکبیریں کہیں گے چونکہ دیہات میں عید ہی نہیں ہے۔ ابو عبید کہتے ہیں کہ ان کے سوا کسی اور نے یہ رائے اختیار نہیں کی حتی کہ ان کے صاحبین نے بھی نہیں۔

ابن عباس نے آیت قرآنی (و يذكر و اسم الله فى أيام معلومات) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مراد ذوالحج کا پہلا عشرہ ہے۔ ابن عباس کی رائے ذکر کی ہے انہوں نے (معلومات) اور دوسری آیت میں (معدودات) کا فرق بیان کیا ہے، کہ معلومات سے مراد عشرہ ذی الحجہ اور معدودات سے مراد ایام تشریق ہیں ابن ابی شیبہ نے دوسری سند کے ساتھ ابن عباس سے یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ (ايام معلومات) سے مراد عید کا دن اور اس کے بعد کے تین دن ہیں۔ طحاوی نے اسی قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (على مارزقهم من بهيمة الأنعام) اور اس نعمت کا صدور اور استعمال ان ہی دنوں میں ہوتا ہے۔

ابن عمر اور ابو ھریرہ کا اثر بقول ابن حجر کہیں موصولاً نہیں ملا۔ بیہقی اور بغوی نے بھی معلقاً ہی نقل کیا ہے۔ اس سے بظاہر ثابت ہوا کہ ذوالحجہ کی ابتداء ہوتے ہی تکبیروں کا آغاز کر دیتے تھے۔ (و كبر محمد) یہ محمد الباقر بن علی زین العابدین ہیں اسے دارقطنی نے مؤتلف

میں (معن بن عسی القزاز حدثنا رزیق المدنی قال رأیت أبا جعفر) کے حوالہ سے موصول کیا ہے۔اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا تکبیریں صرف فرض نمازوں کے ساتھ مخصوص ہیں یا نوافل کے بعد بھی ادا کی جاسکتی ہیں، تفصیل آگے آئے گی۔

حدثنامحمد بن عر عرة قال: حدثنا شعبة عن سلیمان عن مسلم البَطین عن سعید بن جبیر عن ابن عباس عن النبیﷺ أنه قال: ما العمل في أیام العشر أفضل من العمل في هذه۔ قالوا: و لا الجهاد؟قال: و لا الجهاد، إلا رجل خرج یخاطر بنفسه و ماله فلم یرجع بشيء۔

سلیمان سے مراد اعمش ہیں۔مسند ابوداؤد طیالسی کی روایت میں اعمش نے مسلم سے سماع کی تصریح کی ہے،ثوری ابومعاویہ اور بعض دوسرے حفاظ نے بھی اس طرح اعمش سے روایت کیا ہے ابوداؤد نے (و کیع عن الأعمش) کے حوالہ سے عنعنہ کے ساتھ روایت کیا ہے اس میں مسلم کے ساتھ (مجاهد و أبی صالح عن ابن عباس) بھی ہے۔مجاہد کا طریق ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے مگر اس میں ابن عباس کی جگہ ابن عمر ہے اسی طرح ابوصالح کا طریق بھی ابوعوانہ نے ذکر کیا ہے اور اس میں ابوھریرہ کا نام ہے طبرانی نے بھی اعمش سے روایت نکالی ہے ابو اسحاق فزاری کے طریق سے ،اس میں (أعمش عن أبی وائل عن ابن مسعود) ہے۔محفوظ روایت ابن عباس ہی سے ہے۔

(ما العمل فی أیام افضل منها فی هذه) بعض نسخوں میں (أیام العشر) کا لفظ ہے۔اس کے مطابق معنی یہ ہو گا کہ عشرہ ذی الحجہ میں اعمال ایام تشریق میں کئے گئے اعمال سے ثواب میں کمتر ہیں۔ بشرطیکہ (هذه) سے مراد ایام تشریق لئے جائیں۔ بخاری کے بعض شراح نے یہی قرار دیا ہے ان کے مطابق اس حدیث میں (هذه) سے ایامِ تشریق مراد لئے جانے کوراجح سمجھتے ہوئے امام بخاری نے یہ ترجمہ قائم کیا ہے اور (العمل) سے مراد تکبیرات لی ہیں اسی لئے ابن عمر و ابوھریرہ کا اثر شاملِ ترجمہ کیا ہے یہ مراد آنحضرت کے فرمان جس کی راوی حضرت عائشہ ہیں کہ (إنها أیام أکل و شرب) کے منافی نہیں ہے کیونکہ اکل وشرب عمل کے لئے مانع نہیں ہے کیونکہ ان ایام میں افضل ترین عبادت یعنی ذکر اللہ، مشروع کیا گیا ہے۔اس افضلیت کا راز یہ ہے کہ چونکہ یہ غفلت، راحت اور اکل وشرب کے دن ہیں لہذا ان میں ذکر اللہ بصورتِ تکبیرات باقی دنوں میں اعمال کی نسبت افضل ہے۔جس طرح آدھی رات کے وقت قیام کی بہت فضیلت ہے کیونکہ یہ آرام کا وقت ہے (والناس نیام)۔

ایک اشکال یہ ہے کہ متعدد روایات میں اس امر کی صراحت موجود ہے کہ ان ایام سے مراد ایامِ تشریق نہیں بلکہ عشرۃ ذی الحجہ ہے ،مثلا احمد وغیرہ نے (غندر عن شعبة) اسی سند کے ساتھ یہ لفظ نقل کئے ہیں (فی أیام أفضل منه فی عشر ذی الحجة) طیالسی اور دارمی نے بھی شعبہ سے یہی متن نقل کیا ہے۔ابوداؤد میں وکیع کی روایت میں بھی اسی طرح کا سیاق (ما من أیام، العمل الصالح فیها أحب إلی الله من هذه الأیام یعنی أیام العشر) یہی سیاق ابن ماجہ (ابو معاویة عن الأعمش) سے روایت میں ہے،ترمذی نے ابومعاویہ ہی کے حوالہ سے (من هذه الأیام العشر) ذکر کیا ہے۔اس سے ثابت ہوا کہ وکیع کی روایت میں (یعنی أیام العشر) کی راوی کی تشریح نہیں بلکہ متنِ حدیث میں سے ہے۔قاسم بن ایوب کی روایت میں ہے (ما من عمل أزکی عندالله ولا أعظم أجرا من خیر یعلمه فی عشر الأضحی) یہ دارمی میں ہے۔

اسی طرح صحیح ابن حبان اور أبی عوانہ میں حضرت جابر کی روایت میں ہے (ما من أيام أفضل عندالله من أيام عشر ذي الحجة) لہٰذا بخاری کا ترجمہ میں (هذه) سے ایام تشریق مراد لینا ایک اشکال ہے۔اس کے کئی جواب ذکر کئے گئے ہیں مثلاً یہ کہ کئی دفعہ پڑوس اور جوار کے سبب فضیلت حاصل ہو جاتی ہے۔ایام تشریق چونکہ اس عشرہ کے فوراً بعد ہیں لہٰذا انہیں بھی یہ فضیلت حاصل ہوگئی۔دوسرا یہ کہ عشرہ کی فضیلت اعمالِ حج کے سبب ہے جس کا آغاز اس عشرہ میں ہوتا ہے مگر اس کے اکثر مناسک وارکان ایام تشریق میں ہیں۔اس سبب وہ ایام بھی اس فضیلت میں عشرہ کے شریک ہیں یہی مشارکت تکبیرات میں بھی ہے جو عشرہ کے ساتھ ساتھ ایام تشریق میں بھی مشروع ہے۔تیسرا یہ کہ ایام تشریق کے بعض دن مثلاً یوم عید عشرہ کا حصہ ہے جو عشرہ کا آخری اور ایامِ تشریق کا پہلا دن ہے اور سید الایام ویوم الحج الاکبر، ہے لہذا اس کے سبب ایام تشریق بھی اسی فضیلت میں شریک ہوئے۔

علامہ انور کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ اس عشرہ میں عبادت سال کے باقی تمام دنوں کی عبادت سے افضل ہے ایک قول منقول ہے کہ (ان أفضل النُهر(جمع نهار) نهر عشرة ذي الحجة و أفضل الليالي ليالي رمضان) یعنی اس عشرہ کے دن تمام دنوں سے افضل ہیں جب کہ رمضان کی راتیں تمام راتوں سے افضل ہیں۔کہتے ہیں کہ ان دنوں میں سلف کا عمل دو قسم کا تھا۔روزے رکھنا اور تکبیریں کہنا لہٰذا (العمل) جس کا ذکر حدیث میں آیا ہے اس سے مراد یہی دو عمل ہوں گے گویا تکبیریں کہنا ان ایام کا وظیفہ ہے (و يكبر الناس بتكبير هما) کے تحت لکھتے ہیں کہ جب کوئی ان دنوں میں اللہ اکبر کہے تو آس پاس کے تمام لوگ اس کی موافقت میں اللہ اکبر کہیں،ترمذی کی روایت میں جو منقول ہوا کہ اللہ اکبر میزان کو بھر دیگا اس کی وجہ یہی ہے کہ جب ہر طرف سے اللہ اکبر کی صدائیں آتی ہیں تو فضا اللہ کی بڑائی کے اس ذکر سے بھر جاتی ہے،اسی طرح میزان بھی بھر جائے گی۔(شاید اسی سبب اہل اسلام میں نعرہ تکبیر کے جواب میں اللہ اکبر کا طریقہ رائج ہوا) مولانا بدر عالم میرٹھی فیض الباری کے حاشیہ میں اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ تلبیہ میں بھی اسی طرح ہے کہ جب ایک شخص تلبیہ کے الفاظ بولے تو اردگرد کے لوگ باآواز بلند اس کے ساتھ شریک ہو جائیں قرآن پاک میں اس کی نظیر موجود ہے (يسبحن معه والطير)۔

علامہ کشمیری کی رائے میں حدیث میں (هذه) (یعنی اسی پر اکتفاء اور العشر کا عدم ذکر) تصحیف ہے کیونکہ حدیث کے باقی طرق میں یہ لفظ موجود ہے ان کے مطابق مفہوم یہ ہوگا کہ اس عشرہ ذی الحجۃ میں کیا گیا عمل باقی دنوں میں کئے گئے اسی عمل سے بہتر ہے (یعنی ایک شخص اگر ان دنوں میں روزہ رکھے تو غیر عشرہ ذی الحجۃ میں رکھے گئے نفلی روزہ سے افضل ہے) (ولا الجهاد في سبيل الله) کے تحت رقمطراز ہیں کہ علماء کہتے ہیں۔اس کے مفضول ہونے کی وجہ ظاہر ہے کہ اگر ان ایام میں جہاد کرے گا تو حج کی ادائیگی سے محروم رہ جائے گا اور یہ بہت بڑا نقصان ہے۔جب کہ میرے نزدیک چونکہ اس عمل سے مراد روزہ اور تکبیرات ہیں اس طرح مفہوم یہ ہوگا کہ ان دنوں میں یہ دونوں عمل باقی دنوں میں کئے گئے انہی دو عمل کی نسبت افضل ہیں۔کہتے ہیں کہ یہ شرح زیلعی سے ماخوذ ہے۔پھر یہ جہاد جس کا ذکر ہو رہا ہے نفلی جہاد ہے کیونکہ موضوع زیرِ بحث،فضائل ہیں فرائض نہیں۔انتہی۔

ابن حجر کہتے ہیں جہاد کے بارے میں اس لئے پوچھا گیا کہ اس کی افضلیت صحابہ کرام کے نزدیک ثابت تھی جو آنجناب کے اس فرمان سے مستدل تھی کہ کسی نے آپ سے پوچھا گیا کوئی ایسا عمل ہے جو جہاد کے برابر ہو آپ نے فرمایا (لا أجده) اس کے راوی حضرت ابو ہریرہ ہیں،یہ (كتاب الجهاد) میں ذکر ہوگی اور وہیں اس کے اور زیر نظر حدیث کے درمیان تطبیق ذکر کی جائے گی۔

(فلم یر جع من ذلك بشئ) طیالسی اورغندر کی شعبہ سے اور باقی اکثر روایات میں ہے(فلم یرجع من ذلك بشئ) یعنی نہ وہ خود واپس آیا، شہید ہوگیا اور نہ اس کا سامان (مال) واپس آیا (گویا تن من دھن سب کچھ قربان کر دیا) وہ عمل کے لحاظ سے ان دس دنوں کے عامل سے افضل ہوسکتا ہے۔ قاسم بن ایوب کی مذکورہ روایت میں صراحۃ ہے(إلا مَن لا یرجع بنفسه و لا ماله) ان ایام میں افضل ترین دن یوم عرفہ ہے اور عمومی لحاظ سے افضل دن، یوم جمعہ ہے، کیونکہ مسلم کی روایت میں ہے جو ابوھریرہ سے مرفوعا ہے(خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة) اس عشرہ میں روزہ رکھنے کی بہت فضیلت مذکور ہے مگر تغلیبا عشرہ کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اصل میں نو دن ہیں کیونکہ عید کے دن روزہ نہیں رکھا جائے گا۔ ابو داؤد نے جو حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے کہ (ما رأیت رسول اللهﷺ صائما العشر قط) یعنی پورا عشرہ آنجناب کو روزہ رکھتے ہوئے کبھی نہ دیکھا۔ اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ آپ امت پر فرض ہونے کے خدشہ کے پیش نظر پورا عشرہ نہ رکھتے ہوں گے۔ عشرہ ذی الحجۃ کے اس خصوصی امتیاز کا سبب یہ ہوسکتا ہے کہ اس میں امہات العبادۃ جمع ہوگئی ہیں مثلا نماز، روزہ، صدقہ، حج۔ اور کسی دنوں میں ان مرکزی عبادتوں کا اس طرح اجتماع نہیں ہوتا۔ عدی کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے(و إن صیام یوم منها یعدل صیام سنة والعمل بسبعمائة ضعف) یہ بیہقی میں ہے۔ ترمذی کی(سعید بن المسیب عن ابی هریرة) سے روایت میں اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہے(و قیام کل لیلة منها بقیام لیلة القدر) مگر اس کی سند ضعیف ہے۔

بعض متاخرین نے وضاحت کی ہے کہ یہ عشرہ مجموعی اعتبار سے رمضان کے آخری عشرہ سے افضل ہے مگر شب قدر اس سے مستثنیٰ ہے۔ یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ ان ایام کے روزے رمضان کے روزوں سے افضل نہ ہوں گے کیونکہ وہ تو فرض ہیں جب کہ یہ نفل۔ یہاں نفلی عبادت محل بحث ہے۔ شیخ بخاری کے سوا تمام راوی کوفی ہیں(الصیام) میں بھی لائیں گے، ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح غریب کہا ہے۔

باب التكبير أيام منى، وإذا غدا إلى عرفة

وكان عمر رضي الله عنه يكبر في قُبته بمنى فيسمعه أهل المسجد ويكبرون ويكبر أهل الأسواق حتى ترتج منى تكبيرا وكان ابن عمر يكبر بمنى تلك الأيام وخلف الصلوات وعلى فراشه وفي فسطاطه ومجلسه وممشاه تلك الأيام جميعا وكانت ميمونة تكبر يوم النحر وكن النساء يكبرن خلف أبان بن عثمان وعمر بن عبدالعزيز ليالي التشريق مع الرجال في المسجد۔

ایام منیٰ سے مراد عید اور اس کے بعد کے تین دن (غدا إلی) سے مراد ذوالحجہ کی نویں کی صبح، جب وقوف عرفات کے لئے جاتے ہیں کرمانی کہتے ہیں کہ ایام تشریق میں عمل کی جو فضیلت سابقہ باب میں ذکر کی ہے اس سے صرف تکبیریں مراد لینا مناسب نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تو زیر نظر باب کی علیحدہ سے ضرورت نہ پڑتی بلکہ المتبادر الی الذهن ایام تشریق کی مناسبت سے مناسک حج معلوم ہوتے ہیں مثلا رمی، طواف، وقوف وغیرہ۔ ابن حجر کی رائے ہے کہ سابقہ باب تکبیرات کی فضیلت کے بارے میں تھا اور یہ اُن کی اِن

ایام میں مشروعیت کے بارے میں ہے۔

علامہ انور بھی اس کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تکبیر ان ایام کی سنت میں سے ہے جب کہ فرض نمازوں کے بعد واجب ہے (یعنی فرض نمازوں کے بعد تکبیر حاج وغیر حاج سب کہیں گے جب کہ ان ایام میں ہمہ وقت تکبیرات صرف حجاج کے لئے خاص ہیں اور ان ایام کی منجملہ سنن کے یہ بھی ہے) (و کان عمر الخ) **سعید بن منصور** نے عبید بن عمیر کی روایت سے موصول کیا ہے (و کان ابن عمر الخ) اسے ابن منذر اور فاکہی نے (أخبار مكة) میں (ابن جريج عن نافع) کے حوالہ سے موصول کیا ہے۔ (و كانت ميمونة) ام المؤمنین، بنت حارث ہیں بقول ابن حجر ان کا یہ اثر کہیں موصولا نہیں مل سکا۔ ابان بن عثمان بن عفان اپنے عمزاد عبدالملک بن مروان کے زمانہ میں مدینہ کے حاکم تھے اس اثر کو ابوبکر بن ابی دنیا نے (كتاب العيدين) میں موصول کیا ہے۔

تکبیرات کی بابت علماء کے درمیان اختلاف ہے بعض کے ہاں یہ صرف شہروں میں ہے دیہات میں نہیں، فرض نمازوں کے بعد ہے نوافل کے بعد نہیں، بعض کے ہاں صرف مردوں کے لئے ہے عورتوں کے لئے نہیں پھر بعض کے نزدیک جماعت کے ساتھ خاص ہے منفرد کے لئے نہیں۔ مقیم کے لئے ہے مسافر کے لئے نہیں، امام بخاری کے اسلوب سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سب کے لئے مشروع سمجھتے ہیں۔ اس کی ابتداء اور انتہاء کی بابت بھی اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک نویں یعنی یوم عرفہ کی صبح سے، یا ظہر سے، یا عصر سے ایک قول کے مطابق یوم عید کی صبح سے یا ظہر سے لے کر آخری یوم تشریق کی صبح یا ظہر یا عصر تک ہے۔ آنحضرت سے اس بابت کچھ مذکور نہیں۔ صحابہ سے اس بابت جو اصح قول منقول ہے وہ قول علی اور ابن مسعود ہے کہ یوم عرفہ کی صبح سے لے کر (الى آخر أيام منى) (یعنی ۱۳، ویں ذوالحجہ تک، اس کی عصر تک) اسے ابن منذر نے ذکر کیا ہے۔ تکبیر کے لفظ کے بارے میں صحیح ترین روایت عبدالرزاق نے حضرت سلمان سے نقل کی ہے (قال كبروا الله، الله اكبر الله اكبر الله اكبر كبيرا) یہی سعید بن جبیر، مجاہد اور عبدالرحمٰن بن أبی لیلی سے بھی منقول ہے اسے جعفر فریابی نے (كتاب العيدين) میں ذکر کیا ہے ان سے یزید بن أبی زیاد کے حوالہ سے، امام شافعی کا بھی یہی قول ہے انہوں نے (ولله الحمد) کا اضافہ بھی کیا ہے۔ ایک قول یہ کہ دو مرتبہ (الله اكبر) کہہ کر اس کے بعد (لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد) کہے۔ یہ حضرت عمر اور ابن مسعود سے منقول ہے امام احمد اور اسحاق بھی یہی کہتے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں اس میں اور اضافہ کر لیا گیا ہے جس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا مالك بن أنس قال: حدثني محمد بن أبي بكر الثقفي قال: سألت أنسا۔ و نحن غاديان من منى إلى عرفات۔ عن التلبية: كيف كنتم تصنعون مع النبي ﷺ؟ قال: كان يلبي الملبي لا ينكر عليه، و يكبر المكبر فلا ينكر عليه۔

(ويكبر المكبر) یہ محل ترجمہ ہے کیونکہ پہلے ذکر کیا کہ ہم منی سے عرفات جا رہے تھے، اس وقت یہ سوال کیا، یہاں دو احتمال ہیں یا تو تلبیہ کی جگہ تکبیر ہے یا بعض لوگ تلبیہ کے ساتھ ساتھ تکبیر بھی کہتے تھے۔ تفصیلی بحث (كتاب الحج) میں ہوگی۔ اسے مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے (المناسك) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا محمد حدثنا عمر بن حفص قال: حدثنا أبي عن عاصم عن حفصة عن أم عطية قالت: كنا نؤمر أن نخرج يوم العيد، حتى نُخرج البِكر من خِدرها، حتى

نخرج الحُيَّض فيكنّ خلف الناس فيكبرن بتكبيرهم و يدعون بدعائهم، يرجون بركة ذلك اليوم و طُهرته۔

اکثر نسخوں میں (محمد) غیر منسوب ہے اصیلی نے اپنے مشائخ سے محمد البخاری ذکر کیا ہے ابن شبویہ، ابن السکن، أبوزید مروزی اور اُبواُحمد جرجانی کے نسخوں میں (حدثنا عمر بن حفص) یعنی محمد کے بغیر ہے۔ اس سے بھی اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ محمد سے مراد خود بخاری ہیں۔ علامہ انور بھی یہی کہتے ہیں۔ امام بخاری نے اکثر عمر بن حفص سے بلا واسطہ اور بعض دفعہ بالواسطہ روایت کی ہے مگر اس اسناد میں ان کے مابین کوئی واسطہ نہیں۔ ابونعیم نے المستخرج میں یہی رائے دی ہے۔ حاشیہ ابی ذر میں خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ یہ محمد الذھلی ہو سکتے ہیں، عاصم سے مراد ابن سلیمان الاحول ہیں، حفصہ بنت سیرین، محمد کی بہن ہیں ام عطیہ، نسیبہ بنت کعب انصاریہ ہیں۔

(و یکبرن الخ) یہ محل ترجمہ ہے پھر یوم عید کا ذکر کیا ہے جو ایام منی میں شامل ہے ظاہر ہے باقی دنوں میں بھی عورتیں تکبیر کہتی ہوں گی۔ (کنا نؤمر) آگے ایک روایت میں آئے گا (أمرنا نبینا)۔ (طُهرته) اُی طہارت۔ مراد تطہر من الذنوب۔ حدیث کے بقیہ مباحث (الحیض) میں آئیں گے۔ اس سند کے دوسرے اور تیسرے راوی کوفی، چوتھے اور پانچویں بصری ہیں۔ باقی اُصحاب صحاح ستہ نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

باب الصلاة إلى الحربة يوم العيد

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا عبدالوهاب قال: حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر: أن النبي ﷺ كانت تُركَز الحربة قُدّامه يوم الفطر والنحر، ثم يصلي۔

(یوم العید) کے سوا باقی ترجمہ مع اسی حدیث کے ابواب السترۃ میں گذر چکا ہے (وہاں عمومی استدلال کیا تھا یہاں روز عید کے حوالے سے ہے)

باب حمل العَنَزة. أو الحربة بين يدي الإمام يوم العيد

اس کے تحت سابقہ باب کی حدیث ابن عمر زیادہ تفصیل کے ساتھ لائے ہیں چونکہ ایک سابقہ باب میں عید کے دن ہتھیار لے کر نکلنے کی ممانعت ذکر کی تھی یہ باب لا کر سترہ کے لئے کسی ہتھیار کو ہمراہ لے جانے کا جواز ثابت کیا ہے۔

حدثنا إبراهيم بن المنذر قال: حدثنا الوليد قال: حدثنا أبو عمرو قال: أخبرني نافع عن ابن عمر قال: كان النبي ﷺ يغدو إلى المصلى والعنزة بين يديه تحمل و تنصب بالمصلى بين يديه، فيصلي إليها۔

سند میں ولید سے مراد ابن مسلم ہیں جو (حدثنا) کے صیغہ کے ساتھ ابوعمرو اوزاعی سے روایت کر رہے ہیں چونکہ ولید مدلس ہیں اس صراحت سے ان کا سماع ثابت ہو رہا ہے اوزاعی کی نافع عن ابن عمر سے صحیح بخاری میں اس کے علاوہ کوئی اور حدیث نہیں ہے۔

باب خروج النساء والحُيَّض إلى المصلى

حائضہ عورتیں بھی عید کے دن نکلیں اگرچہ نماز سے الگ رہیں گی مگر اجتماعی دعا میں شریک ہوں گی۔

حدثنا عبدالله بن عبدالوهاب قال : حدثنا حماد عن أيوب عن محمد عن أم عطية قالت : أمرنا أن نُخرج العواتق وذواتِ الخدور۔ وعن أيوب عن حفصة بنحوه ۔ وزاد في حديث حفصة قال : أو قالت : العواتق وذوات الخدو ر ، ويعتزلن الحيض المصلي ۔

سند میں ایوب سختیانی اور محمد بن سیرین ہیں۔ (العواتق) عاتقة کی جمع ہے (أی التی عتقت من الخدمة أو من قهرأبويها۔ قسطلانی) (یہ بھی محتمل ہے کہ بچپن کی حدود سے نکل گئی ہے اس لئے عاتقہ کا لفظ استعمال ہوا)۔ (الخدور) بمعنی الستور (جمع ستر) (و عن أيوب الخ) یہ بھی سابقہ سند پر معطوف ہے مراد یہ ہے کہ ایوب نے اس روایت کو دوطریق سے بیان کیا ہے (عن محمد عن ام عطية) اور (عن حفصه عن أم عطية) ابن حجر کے مطابق یہ دومختلف روایتیں ہیں یعنی یہ مراد نہیں کہ ایوب نے حماد کو ایک ہی روایت دو راویات سے بیان کی جیسا کہ ابو داؤد کی روایت سے مترشح ہوتا ہے بلکہ ایوب کی (محمد عن ام عطية) ، مختلف ہے اور (عن حفصة عن ام عطيته) مختلف ہے اور دونوں کے متن میں بھی کچھ فرق ہے آگے تفصیل آئے گی۔ پردہ سے متعلقہ بقیہ مسائل و مباحث چار ابواب بعد ذکر ہوں گے۔ (و يعتزلن الحيض) یہ (أكلونی البراغيث) کے طریق پر ہے۔

باب خروج الصبيان إلى المصلى

چھوٹے بچے بھی خوشی میں شرکت کی خاطر عید گاہ لے جائے سکتے ہیں اگر چہ نماز میں شریک نہ بھی ہوں اس لئے (الی المصلی) کا لفظ استعمال کیا ہے کیونکہ زیادہ چھوٹے بچوں کو بھی شامل ہو جو نماز میں شرکت کا شعور نہیں رکھتے۔

حدثنا عمروبن عباس قال : حدثنا عبدالرحمن حدثنا سفيان عن عبدالرحمن قال : سمعت ابن عباس قال: خرجت مع النبي ﷺ يوم فطر أو أضحى، فصلى ثم خطب ، ثم أتى النساء فوعظهن وذكّرهن ، وأمرهن بالصدقة ۔

سند میں پہلے عبدالرحمٰن ، ابن مهدی بن حسان ہیں جب کہ دوسرے ، ابن عابس ہیں اور سفیان ثوری ہیں۔ اس حدیث کے سیاق میں راوی کا بچہ ہونا مذکور نہیں ہے مگر اس کے دوسرے طرق میں اس کی صراحت ہے چنانچہ ایک باب بعد اسی روایت میں یہ صراحت موجود ہے۔ باقی بحث اسی جگہ ہوگی۔ شیخ بخاری ان کے افراد میں سے ہیں۔ اسے ابو داؤد اور نسائی نے (الصلاة) میں نقل کیا ہے۔

باب استقبال الامام الناس في خطبة العيد

قال أبو سعيد قام النبي ﷺ مقابل الناس۔

ابن المنیر لکھتے ہیں کہ اس ترجمہ کا مثیل کتاب الجمعہ میں گذرا ہے جس میں ثابت کیا کہ خطبہ جمعہ دیتے وقت امام کا لوگوں کی طرف رخ کرنا سنت ہے۔ عید کے لئے بھی یہی امر ہے بعض لوگوں کو خیال ہوسکتا تھا کہ چونکہ خطبہ جمعہ منبر پر تھا اور عید کے خطبہ کی

بابت ذکر ہوا کہ آنحضرت بغیر منبر کے کھڑے ہو کر دیا کرتے تھے لہٰذا اس میں لوگوں کی طرف رخ کرنا ضروری نہیں مگر یہ ترجمہ لا کر ثابت کیا ہے کہ عید میں بھی ایسا ہی ہے (اسی سے یہ بھی ثابت ہوا کہ چونکہ ابن حجر کے الفاظ ہیں: لرفع احتمال من يتوهم أن العيد يخالف الجمعة لہٰذا عید کا خطبہ، خطبہ جمعہ کے مشابہ ہے چونکہ اس میں دو خطبے ہیں لہٰذا عید میں بھی دو خطبے ہوں گے آج کل بعض حضرات جو ایک خطبہ پر اکتفاء کرتے ہیں اس کا کوئی ظاہری ثبوت نہیں ہے۔ اگر چہ ان کا مطالبہ ہے کہ عید میں دو خطبے ثابت کریں تو یہ ترجمہ بخاری اور ابن حجر کی تشریح کو اس کے ثبوت میں پیش کیا جا سکتا ہے) ابوسعید کا قول ان کی ایک روایت کا حصہ ہے جو (باب الخروج الى المصلى) میں گذر چکی ہے۔ مسلم کی روایت کے لفظ ہیں (قام فأقبل على الناس)

حدثنا أبو نعيم قال : حدثنا محمد بن طلحة عن زبيد عن الشعبي عن البراء قال خرج النبي ﷺ يوم أضحى إلى البقيع فصلى ركعتين ، ثم أقبل علينا بوجهه وقال : إن أول نسكنا في يومنا هذا أن نبدأ بالصلاة ، ثم نرجع فننحر ، فمن فعل ذلك فقد وافق سنتنا ، ومن ذبح قبل ذلك فإنما هو شيء عجّله لأهله ليس من النُسُك في شيء فقام رجل فقال : يارسول الله ، إني ذبحت وعندي جذَعة خير من مُسِنة ـ قال : اذبحها ولا تفي عن أحد بعدك ـ

یہ روایت گذر چکی ہے باقی تفصیل (الأضاحی) میں آئے گی۔ علامہ انور کے مطابق حدیث میں مذکور (البقیع) سے مراد بقیع المصلی ہے بقیع الغرقد نہیں جیسا کہ عینیؒ نے سمجھا (ممکن ہے عیدگاہ اسی غرقد کے ایک گوشہ میں ہو)

باب العَلم الذى بالمصلىٰ

العلم سے مراد (الشیئ الشاخص) کوئی نمایاں چیز، یہاں جگہ مراد ہے خطبہ کے لئے کوئی نمایاں جگہ ہوگی۔ شاہ صاحب کی رائے اس سے مختلف ہے کہتے ہیں کہ صحیح روایات میں آیا ہے کہ خطبہ عید دینے کے لئے عیدگاہ میں کوئی علم نہ تھا۔ اس حدیث میں علم کا ذکر اس معنی میں ہے کہ ہمارے زمانہ میں دار کثیر بن صلت کے پاس جو علم نصب کیا جاتا ہے اس جگہ آنحضرت کھڑے ہو کر خطبہ دیتے تھے۔ لکھتے ہیں کہ میرے خیال میں امام بخاری صرف یہ استدلال کر رہے ہے کہ خطبہ کی جگہ علم نصب کرنا جائز ہے (میرے خیال میں اس اختلاف رائے کی وجہ یہ ہے کہ شاہ صاحب نے علم بمعنی جھنڈا مراد لیا ہے جو اس کے معانی میں سے ایک معنی ہے، اس پر ان کا کہنا صحیح ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں خطبہ کی جگہ پر کوئی جھنڈا نصب نہ کیا جاتا تھا دوسری وجہ یہ ہے کہ جس دارِ کثیر کا ذکر آیا ہے وہ آنحضرت کے زمانہ میں موجود نہ تھا بلکہ وہ بعد میں تعمیر ہوا چونکہ آنحضرت کے خطبہ دینے کے لیے کھڑے ہونے کی جگہ دارِ کثیر کے پاس تھی جو بعد میں راوی کے زمانہ میں تھا تو جگہ کی پہچان کے لئے یہ لفظ استعمال کرلیا۔ (شاہ صاحب متعدد مقامات پر قسطلانی کا حوالہ دیتے ہیں اور قسطلانی اس ترجمہ میں خاموش ہیں میرا خیال ہے کہ وہ فتح الباری کا مطالعہ نہیں کر سکے وگرنہ حافظ رحمہ اللہ کا علم سے کوئی نمایاں جگہ مراد لینا نہایت مناسب ہے)

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن سفيان قال: حدثني عبدالرحمن بن عابس قال:سمعت ابن عباس قيل له: أشهدتَ العيد مع النبيﷺ؟ قال: نعم، و لو لا مكاني

من الصِغر ما شهدته، حتی أتیٰ العلم الذي عند دار کثیر بن الصلت فصلی ثم خطب ، ثم أتی النساء و معه بلال فوعظهن و ذکرهن و أمر هن بالصدقة فرأیتهن یهوین بأیدیهن یقذفنه في ثوب بلال، ثم انطلق هو و بلال إلی بیته۔

سند میں یحی قطان سفیان ثوری سے روایت کر رہے ہیں جو سابقہ روایت کے برعکس عبدالرحمٰن بن عابس سے صیغہ تحدیث کے ساتھ روایت کر رہے ہیں (ولو لا مکانی من الصغر ما شهدته) (باب وضوء الصبیان) میں یہ جملہ یوں تھا (و لو لا مکانی منه ما شهدته) زیرِ نظر سے وضاحت ہوگئی کہ (منه) میں ضمیر کا مرجع الصغر ہے بعض نے وہاں (منه) کی ضمیر کا مرجع آنحضرت ﷺ کو قرار دیا ہے اس پر معنی یہ بنتا ہے کہ اگر میرا آنجناب سے رشتہ نہ ہوتا تو میں حاضر نہ ہوسکتا تھا یعنی ان کے قریب ترین پہنچ گیا کیونکہ قریبی رشتہ کے سبب کسی نے نہ روکا۔ دونوں مفہوم محتمل ہیں یہ معنی بھی ہوسکتا ہے کہ (منه) کی ضمیر الصغر سے متعلق قرار دی جائے اور یہ مفہوم مراد لیا جائے کہ صغرسنی کے سبب آپ کے ہمراہ اس مقام پر پہنچ گیا جہاں عورتوں سے آپ نے خطاب فرمایا۔ کثیر بن صلت بن معاویہ کندی کبار تابعین میں سے ہیں، ولادت عہد نبوی میں ہوئی تھی بعد میں اپنے خاندان سمیت مدینہ میں رہائش پذیر ہوئے اور وہیں یہ گھر بنایا۔ ابن سعد روایت کرتے ہیں کہ ان کا نام قلیل تھا حضرت عمر نے بدل کر کثیر رکھ دیا۔ ابومندہ نے ان کے والد کو صحابہ میں شمار کیا ہے مگر اس کی صحت محل نظر ہے۔ حضرت عمر اور ان کے بعد کے صحابہ سے روایت کی ہے۔ ان کے ایک بھائی جمد ملوکِ کندہ میں سے تھے جو حروبِ ردہ میں شہید ہوئے۔

باب موعظةِ الامام النساءَ یومَ العید

اگر وہ مردوں کے ساتھ خطبہ نہ سن سکیں تو امام انہیں الگ سے خطاب کرے۔

حدثني اسحاق بن إبراهیم بن نصر قال: حدثنا عبدالرزاق قال:حدثنا ابن جریج قال:أخبرني عطاء عن جابر بن عبدالله قال: سمعته یقول:قام النبيﷺ یوم الفطر فصلی، فبدأ بالصلاة ثم خطب۔ فلما فرغ نزل فأتیٰ النساء فذکرهن و هو یتوکأ علی ید بلال، و بلال باسط ثوبه یلقي فیه النساء الصدقة۔ قلت لعطاء :زکاةَ یوم الفطر؟ قال: لا، و لکن صدقة یتصدقن حینئذ:تلقي فَتَخها و یلقین۔ قلت:أتری حقا علی الإمام ذلك و یذکرهن؟ قال:إنه لحق علیهم، و ما لهم لایفعلونه؟۔

سند میں عبدالرزاق صاحبِ مصنّف ہیں (فلما فرغ نزل) نزل کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی اونچی جگہ پر قائم ہو کر خطبہ دیتے تھے اس سے سابقہ باب کی تائید ہوتی ہے۔ (باب الخروج الی المصلی) کی روایات میں (علی الأرض) کا لفظ ہے اس سے مزید وضاحت ہوئی کہ یہ اونچی جگہ زمین ہی تھی، منبر یا اس طرح کی کوئی چیز نہ تھی۔ (قلت) کا فاعل ابن جریج ہیں وہ سمجھے کہ یہ فطرانہ تھا مگر عطاء نے وضاحت کی کہ یہ نفلی صدقہ تھا۔ (تلقی فتخها و یلقین) تلقی واحد کا صیغہ استعمال کیا ہے جنسِ عورت مراد ہے بعد میں جمع کا صیغہ استعمال کیا۔ فتخ کی تشریح آگے آرہی ہے۔

قال ابن جریج: وأخبرني الحسن بن مسلم عن طاؤس عن ابن عباس رضي الله

عنهما قال: شهدت الفطر مع النبيﷺ و أبي بكر و عمر و عثمان رضي الله عنهم يصلونها قبل الخطبة، ثم يخطب بعد- خرج النبي كأني أنظر إليه حين يُجلّس بيده - ثم أقبل يشقهم حى جاء النساء معه بلال فقال:﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك﴾الآية - ثم قال حين فرغ منها: آنتن على ذلك؟ قالت امرأة واحدة منهن - لم يجبه غيرها- : نعم- لا يدري حسن من هي- قال: فتصدقن، فبسط بلال ثوبه ثم قال: هلم ، لكن فداءٌ أبي و أمي- فيلقين الفتخ والخواتيم في ثوب بلال- قال عبدالرزاق: الفتخ: الخواتيم العظام كانت في الجاهلية-

سابقہ سند پر معطوف ہے، مسلم نے دونوں روایتیں علیحدہ علیحدہ درج کی ہیں۔ (حين يجلس بيده) یعنی لوگ یہ سمجھ کر کھڑے ہونا شروع ہوئے کہ آنجناب خطبہ سے چونکہ فارغ ہو چکے ہیں لہذا واپسی کا ارادہ رکھتے ہیں مگر آپ نے انہیں بیٹھنے کا اشارہ فرمایا پھر عورتوں کی طرف تشریف لے گئے مقصد یہ ہوسکتا ہے کہ ابھی بیٹھو اکٹھے واپس چلیں گے چنانچہ اس کے بعد عورتوں سے خطاب فرمایا۔ (قالت امرأة الخ) یعنی آیت مبارکہ تلاوت کر کے عورتوں سے توثیق چاہی کہ اس بیعت پر قائم ہیں ایک عورت نے سب کی طرف سے اثبات میں جواب دیا۔ (لايدرى حسن) حسن بن مسلم، ابن جریج کے شیخ۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس عورت کا نام کسی روایت میں مذکور نہیں مگر میرے ذہن میں کھٹکتا ہے کہ وہ اسماء بنت یزید بن السکن ہوں گی جو خطیبۃ النساء کے لقب سے معروف تھیں کیونکہ وہ بھی اس حدیث کی راویہ ہیں ان کی یہ روایت بیہقی اور طبرانی نے (شهر بن حوشب عن اسماء بنت يزيد) سے نقل کی ہے اس میں ہے (أن رسول اللهﷺ خرج إلى النساء و أنا فيهن فقال يا معشر النساء إنكن أكثر حطب جهنم فنا ديت رسول اللهﷺ و كنت عليه جريئة لم يا رسول الله الخ)

(فتصد قن) فاء سببیہ ہے شرطیہ بھی محتمل ہے یعنی اگر تم اپنے عہد پر قائم ہو تو صدقہ کرو۔ (ثم قال هلم فداء الخ) اس کے قائل حضرت بلال ہیں (فداء) فاء پر زیر ہے ہمزہ اور بغیر ہمزہ دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ (الفتخ) عبدالرزاق نے اس کی تشریح میں کہا ہے کہ (الخواتيم العظام الخ) ثعلب کہتے ہیں کہ فتخ پاؤں کی انگلیوں میں پہنی جاتی تھیں اسی لئے اس پر (الخواتیم) کے لفظ کو معطوف کیا ہے کیونکہ خواتیم (انگشتریاں) ہاتھوں کی انگلیوں میں پہنی جاتی ہیں۔ اس روایت کے مسلم کے طریق میں (خلاخیل) کا لفظ ہے یعنی پازیبیں۔ اصمعی کے مطابق فتخ وہ انگشتریاں ہوتی ہیں جن میں نگینے نہ ہوں اس پر یہ عطف العام علی الخاص ہے۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ مرد خطیب عورتوں کو خطاب کر سکتا ہے مگر علماء نے اس کو مشروط کیا ہے کہ کوئی فساد یا فتنہ کا اندیشہ نہ ہو یہ بھی ہے کہ صرف وہ آدمی عورتوں کی مجلس میں جائیں جن کی ضرورت ہے حضرت بلال کو ساتھ لیا کیونکہ وہ آپ کے خادم تھے اور صدقات کی اشیاء سنبھالنے اور ان کی حفاظت پر مامور تھے حضرت ابن عباس صغر سنی کے سبب ہمراہ تھے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ صدقہ دافعِ عذاب ہے عورتوں کو عموماً اپنے زیورات نہایت عزیز ہوتے ہیں اور وہ زمانہ بھی تنگی کا تھا اس کے باوجود آنحضرت کے حکم کی اطاعت میں زیورات تک صدقہ کر دیئے، یہ صحابیات کی عظمتِ شان ہے۔

باب إذا لم يكن لها جلباب في العيد

اذا کا جواب ذکر نہیں کیا کیونکہ حدیث باب میں مذکور ہے۔

حدثنا أبو معمر قال :حدثناعبد الوارث قال: حدثنا أيوب عن حفصة بنت سيرين قالت: كنا نمنع جوارينا أن يخرجن يوم العيد، فجاء ت امرأة فنزلت قصر بني خلف، فأتيتها، فحدثت أن زوج أختها غزامع النبيﷺ ثنتي عشرة غزوة، فكانت أختها معه في ست غزوات، فقالت: فكنا نقوم على المرضىٰ، و نداوي الكَلمىٰ- فقالت : يا رسول الله، على إحدانا بأس- إذا لم يكن لها جلباب- أن لا تخرج؟ فقال: لتلبسها صاحبتها من جلبابها، فليشهدن الخير و دعوة المؤمنين- قالت حفصة: فلما قدمت أم عطية أتيتها فسألتها :أسمعت في كذا و كذا؟ قالت: نعم، بأبي - و قلما ذكرت النبيﷺ إلا قالت: بأبي- قال: لِيَخْرج العواتق ذوات الخدور- أو قال: العواتق وذوات الخدور- شك أيوب - والحيض، و يعتزل الحيض المصلى، و ليشهدن الخير و دعوة المؤمنين- قالت:فقلت لها: آلحيض؟ قالت: نعم، أليس الحائض تشهد عرفات و تشهد كذا و تشهد كذا؟-

(العواتق ذوات الخدور الخ) اکثر کی روایت میں (واو) کے بغیر ہے کہ عواتق کی صفت ہے۔قرطبی کے مطابق یہ امرأۃ، اخت ام عطیہ تھی۔ یہ روایت مباحث سمیت گذر چکی ہے۔(قالت فقلت لها) قائلہ حفصہ ہیں اور مقول لہا، ام عطیہ

باب اعتزال الحيض المصلّى

سابقہ حدیث میں یہ مسئلہ مذکور ہے اہتماماً جدا باب قائم کیا ہے۔

حدثنا محمد بن المثنى قال : حدثنا ابن أبي عدي عن ابن عون عن محمد قال: قالت أم عطية: أمرنا أن نخرج فنخرج الحيض والعواتق و ذوات الخدور- قال ابن عون: أو العواتق ذوات الخدور- فأما الحيض فيشهدن جماعة المسلمين و دعوتهم و يعتزلن مصلاهم-

سند میں ابن عدی سے محمد بن ابراہیم، ابن عون سے عبداللہ اور محمد سے ابن سیرین مراد ہیں۔سابقہ روایت میں ایوب کی طرح ابن عون نے بھی (ذوات الخدور) سے قبل (واؤ) کے بارے میں شک کیا ہے۔امام شافعی نے بوڑھیوں کا عیدین کے لئے حاضر ہونا پسند کیا ہے جب کہ جوان خواتین کے لئے مستحب قرار دیا ہے طحاوی وغیرہ نے اسے منسوخ قرار دیا ہے ان کے مطابق یہ ابتدائے اسلام میں تھا جب مسلمانوں کی تعداد کم تھی رونق اور شوکت اسلام کے اظہار کے لئے عورتوں کو حکم ملا کہ عیدگاہ آئیں مگر آج اس کی ضرورت نہیں۔مگر اس کا رد کیا گیا ہے کہ احتمال سے نسخ ثابت نہیں۔کیا جا سکتا اس کے لئے صریح نص چاہئے پھر یہ ابتدائے

اسلام کا واقعہ نہیں ہے ابن عباس کی مذکورہ روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ بہت بعد کا واقعہ ہے کیونکہ ان کی آمد فتح مکہ کے بعد ہوئی۔ پھر ام عطیہ کی حدیث میں اس حکم کی علت موجود ہے یعنی (ولیشہدن الخیر و دعوۃ المؤمنین) ام عطیہ متأخر زمانہ میں اس کا فتوی دے رہی ہیں اور کسی صحابی سے اس کی مخالفت ثابت نہیں باقی مباحث کتاب الحیض میں گذر چکے ہیں۔

باب النحر و الذّبح یوم النحر بالمصلی

شاہ صاحب اس کو سنت قرار دیتے یں رقمطراز ہیں کہ آج کل جو گھروں میں قربانیاں ذبح کی جاتی ہیں وہ تہاون اور تکاسل ہے۔ علامہ انور بھی عیدگاہ میں نحر و ذبح مستحب قرار دیتے ہیں۔ نحر کا لفظ اونٹ کے لئے اور ذبح کا باقی جانوروں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: حدثنا الليث قال: حدثني كثير بن فَرقد عن نافع عن ابن عمر أن النبيﷺ كان ينحر- أو يذبح- بالمصلى -

(بخاری میں عبداللہ بن یوسف کی اکثر روایات امام مالک سے بلاواسطہ ہیں مگر اس کو وہ لیث بن سعد جو مالک کے شاگرد ہیں، سے روایت کرتے ہیں) اس روایت کو نسائی نے بھی (الصلاۃ) اور (الأضاحی) میں نقل کیا ہے

باب كلام الإمام و الناس في خطبة العيد

وإذا سُئل الإمام عن شيء و هو يخطب

یہ ترجمہ دو امر پر مشتمل ہے بعض نے تکرار سمجھا ہے مگر ایسا نہیں ہے۔ پہلا معاملہ دوسرے سے اعم ہے یعنی مطلق گفتگو کے بارے میں ہے دوسرا کسی مقتدی کا امام سے سوال کرنے کی بابت ہے۔ (میرے خیال میں تینوں احادیث باب کسی مقتدی کا امام سے مخاطب ہو کر سوال کرنا یا اس سے کوئی مسئلہ دریافت کرنا۔ سے متعلق ہیں باہم گفتگو جسے ابن حجر اعم کہتے ہیں، پر دلالت ظاہر نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ ترجمہ کا مفہوم یہ قرار دیا جائے کہ مام سے گفتگو یا اس سے سوال کرنا، چونکہ خطبہ جمعہ کے بارے میں گزرا ہے کہ صرف امام سے بات کی سکتی ہے اگر اس کا تعلق کسی مصلحت عامہ سے ہو یہاں یہ باور کرار ہے ہیں کہ عمومی گفتگو بھی امام سے ہی ہوسکتی ہے گویا مقتدیوں کا باہم گفتگو کرنا ثابت نہیں، اس توجیہہ پر والناس کی واؤ کو واو المعیت قرار دیا جائے گا۔) علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ ابن ہمام کے نزدیک خطبہ کے لئے انصات و استماع کا حکم نمازیوں کے لئے ہے امام اس سے مستثنیٰ ہے امام بخاری شاید یہاں یہ استدلال کررہے ہیں کہ خطبہ جمعہ کی نسبت خطبہ عید میں کچھ چھوٹ ہے۔ سعتہ۔ کہتے ہیں (و هو المختار عني) اگرچہ ہماری کتب فقہ میں ہے کہ دونوں کا حکم یکساں ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا أبو الأحوص قال: حدثنامنصور بن المعتمر عن الشعبي عن البراء بن عازب قال: خطبنا رسول اللهﷺ يوم النحر بعد الصلاة فقال: من صلى صلاتنا، و نسك نسكنا فقد أصاب النسك- و من نسك قبل الصلاة فتلك شاة لحم- فقام أبو بردة بن نيار فقال: يا رسول الله، والله لقد نسكت قبل أن أخرج إلى الصلاة ، و عرفت أن اليوم يوم أكل و شرب، فتعجلت ، و أكلت

وأطعمت أهلي و جيراني - فقال رسول الله ﷺ: تلك شاة لحم- قال : فإن عندي عناق جذعة هي خير من شاتي لحم، فهل تجزي عني؟ قال: نعم، و لن تجزي عن أحد بعدك-

سند میں ابوالأحوص ہیں جن کا نام سلام بن سلیم ہے حنفی کوفی ہیں۔حدیث پر بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا حامد بن عمر عن حماد بن زيد عن أيوب عن محمد أن أنس بن مالك قال: إن رسول الله ﷺ صلى يوم النحر ، ثم خطب فأمر من ذبح قبل الصلاة أن يعيد ذبحه- فقام رجل من الإنصار فقال: يا رسول الله، جيران لي- إما قال: بهم خصاصة،وإما قال: فقر- و إني ذبحت قبل الصلاة ، عندي عناق هي أحب إلي من شاتي لحم- فرخص له فيها -

سند میں ایوب سختیانی محمد بن سیرین سے روایت کررہے ہیں۔سابقہ حدیث براء والا قصہ ہے۔

حدثنا مسلم قال حدثنا شعبة عن الأسود عن جندب قال: صلى النبي ﷺ يوم النحر، ثم خطب ، ثم ذبح و قال: من ذبح قبل أن يصليٰ فليذبح أخرى مكانها، و من لم يذبح فليذبح باسم الله-

یہ مسلم ابن ابراھیم فراھیدی ہیں جندب بن عبداللہ البجلی اس کے راوی ہیں۔ اسے مسلم،نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الأضاحی) میں نقل کیا ہے۔

باب من خالف الطريق إذا رجع يوم العيد

حدیثِ باب سے یہ ثابت ہے اس بارہ میں ترمذی کہتے ہیں کہ بعض علماء نے اس سے استدلال کرتے ہوئے امام کیلئے مستحب قرار دیا ہے بعض شافعیہ کے ہاں امام اور ماموم دونوں کے لئے مستحب ہے اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے اس کی حکمت کے بارے میں ۲۰ سے زیادہ اقوال ہیں ان میں سے بعض تو قریب (یعنی قابلِ فہم ہیں) مگر اکثر قاضی عبدالوھاب مالکی کے الفاظ میں (دعاوی فارغة) ہیں مشہور اقوال یہ ہیں کہ شوکت وشعار اسلام کے اظہار کے لئے، تا کہ اللہ کا ذکر ہر جگہ بلند ہوتا کہ یہود ومنافقین کو مرعوب کریں یا یہ کہ آنحضرت اپنے قدوم میمنت لزوم سے مدینہ کے دوسرے راستہ کو بھی متبرک کریں وغیرہ۔

حدثنا محمد قال: أخبرنا أبو تُميلة يحيٰ بن واضح عن فُليح بن سليمان عن سعيد بن الحارث عن جابر قال: كان النبي ﷺ إذا كان يومُ عيد خالف الطريق- تابعه يونس بن محمد عن فليح وحديث جابر أصح

محمد اکثر نسخوں میں غیر منسوب ہے ابن السکن کے نسخہ میں محمد بن سلام مذکور ہے، کلاباذی نے اسی پر صاد کیا ہے۔ایک حاشیہ میں محمد بن مقاتل بھی ذکر ہے۔ابن شبویہ کی روایت میں یہی ہے مگر محمد بن سلام زیادہ معتمد ہے۔سند کے دوسرے راوی ابوتمیلہ کے بارے میں بعض کا دعوی ہے کہ بخاری نے انہیں اپنی تصنیف (الضعفاء) میں ذکر کیا ہے مگر وہ تصنیف موجود نہیں ہے (یعنی اگر ایسا ہوتا تو

بخاری ان سے روایت نہ لیتے) پھر یہ منفرد بھی نہیں ہیں۔ ان کے شیخ فلیح کو یحی بن معین، نسائی اور ابو داؤد نے ضعیف قرار دیا ہے لیکن دوسرے حفاظ نے توثیق کی ہے لہٰذا یہ روایت حسن کے قبیل سے ہے البتہ اس کے شواھد ، ابن عمر، سعد القرظ، ابو رافع ، اور عثمان بن عبداللہ تیمی وغیرھم کی روایات ہیں اور بقول ابن حجر (یعضد بعضها بعضها) یہ روایات ایک دوسرے کو تقویت دیتی ہیں لہٰذا یہ روایت صحیح کی دو قسموں میں سے ایک ہے۔ قسطلانی کے الفاظ میں اس صنعت (جرح و تعدیل) کے شیخ ابن حجر کا یہی فیصلہ ہے۔

(تابعه يونس بن محمد الخ) ضمیر کا مرجع ابو تمیلہ ہیں، اصلاً متابعت اس روایت کو کہتے ہیں جو اسی صحابی سے مروی ہو مگر یہاں بخاری کہہ رہے ہیں (وحديث جابر أصح) گویا یونس کسی اور صحابی سے روایت کرتے ہیں۔ اس کی متعدد توجیہات ہیں، ابو علی جیانی کے مطابق یہ جملہ (وحديث جابر الخ) ابراهیم نسفی کے نسخہ میں موجود نہیں لہٰذا اشکال نہیں ہے۔ ابن السکن کے نسخہ میں ہے کہ (تابعه يونس بن محمد عن فليح عن سعيد عن ابى هريرة) ابو نعیم کے مطابق اصل عبارت اس طرح ہے (تابعه يونس بن محمد عن فليح و قال محمد بن الصلت عن فليح عن سعيد عن أبى هريرة و حديث جابر أصح) ابو مسعود نے بھی الأطراف میں یہی کہا ہے برقانی نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے بیہقی کہتے ہیں بعض نسخوں میں یہی ہے، لہٰذا اشکال کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ابن حجر کے بقول ترمذی کا بھی کہنا ہے کہ بخاری نے اس روایت کو (ابو تميله) اور (يونس بن محمد عن فليح عن سعيد عن جابر) کے حوالہ سے نقل کیا ہے لہٰذا فربری کے نسخہ سے (وقال محمد بن الصلت عن فليح الخ) کی عبارت ساقط رہ گئی۔ تو اس لحاظ سے بخاری کے اس قول کہ (وحديث جابر أصح) سے مراد یہ ہے کہ حدیثِ ابی ھریرہ سے حدیث جابر زیادہ اصح ہے۔

محمد بن الصلت کی یہ روایت دارمی نے موصول کی ہے (يونس بن محمد عن فليح عن سعيد عن جابر) کی روایت الاسماعیلی اور ابو نعیم نے اپنی اپنی المستخرج میں (أبو بكر بن أبى شيبة عن يونس) کے حوالے سے نقل کی ہے۔ البتہ ابن خزیمہ، حاکم اور بیہقی نے (بطريق اخرى عن يونس- عن أبى هريرة) نقل کیا ہے اسی طرح بیہقی نے ابو تمیلہ کے واسطہ سے حضرت جابر کی بجائے حضرت ابو ہریرہ سے روایت نقل کی ہے اس طرح ظاہر یہ ہوتا ہے کہ (اختلف عليهما) یعنی راوی حدیث کے نام میں ان کے تلامذہ کا اختلاف ہے أبو مسعود کے مطابق ایک اور راوی ھیثم بن جمیل نے بھی اسے فلیح سے روایت کرتے ہوئے (عن ابى هريرة) روایت کیا ہے اس لئے ابن حجر کا خیال ہے کہ فلیح نے دونوں۔ جابر وابو ہریرہ۔ سے اس کو روایت کیا ہے بخاری نے جابر کی روایت کو ترجیح دی جب کہ أبو مسعود اور بیہقی نے ابو ھریرہ سے منقولہ روایت کو۔ کہتے ہیں (و لم يظهر لى فى ذلك ترجيح) میرے لئے کسی کو ترجیح دینا ظاہر نہیں ہوا۔

باب إذا فاته العيد يصلي ركعتين

وكذلك النساء و من كان فى البيوت والقرى لقول النبى ﷺ: هذا عيدنا أهلَ الإسلام- وأمر أنس بن مالك مولاهم ابن أبى عتبة بالزاوية فجمع أهله وبنيه وصلى كصلاة أهل المصر وتكبيرهم- وقال عكرمة: أهل السواد يجتمعون فى العيد يصلون ركعتين كما يصنع الإمام وقال عطاء: إذا فاته العيد صلى ركعتين-

یعنی اگر امام کے ساتھ نماز عید رہ جائے تو دو رکعت پڑھ لے۔ اس ترجمہ میں دو حکم ذکر ہیں ایک کا تعلق نماز عید کی، اگر فوت ہو جائے، قضاء سے اور دوسرا یہ کہ ایسی صورت میں دو رکعت ادا کرے گا۔ ان ہر دو حکم میں علماء مختلف ہیں مزنی وغیرہ کی رائے میں نماز عید کی قضاء نہیں ہے۔ دوسرے مسئلہ میں ثوری اور احمد کا کہنا ہے کہ اگر نماز عید تنہا پڑھے تو چار رکعت ادا کرے گا۔ ان کا استدلال ابن مسعود کے قول سے ہے جسے سعید بن منصور نے بسند صحیح ذکر کیا ہے (من فاته العيد مع الامام فليصل أربعا) اسحاق کہتے ہیں اگر قضاء جماعت کی صورت ہو تو دو، وگرنہ چار پڑھے۔ ابوحنیفہ کے نزدیک اسے اختیار ہے کہ قضاء دے یا نہ دے، اگر قضاء پڑھنا چاہتا ہے تو چاہے دو پڑھے چاہے چار، شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ حنفیہ کا مسلک ہے کہ نماز عید کی قضاء نہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہماری فقہ کی مبسوطات میں ہے کہ جس سے عید فوت ہوگئی وہ اپنے گھر میں دو رکعت یا چار رکعت پڑھ لے۔ مگر کسی نے یہ نہیں لکھا کہ تکبیرات کے ساتھ کیا کرے (یعنی ان کی بھی قضاء دے یا نہ) مگر یہ قضاء فرض نمازوں کی قضاء کی طرح نہیں ہے کہ جب تک ادا نہ کرے گا اس کے ذمہ ہوگی بلکہ یہ سنت کی قضاء کی طرح ہے (العنایۃ) میں ہے کہ سنن کی بھی قضاء ہے اگرچہ درجہ استحباب میں ہے۔ انتھی۔

اس باب کے تحت امام بخاری حضرت عائشہ سے مروی (جاریتين مغنيتين) کی روایت لائے ہیں اور ان کی بنائے استدلال حدیث کے لفظ (إنها أيام عيد) پر ہے چونکہ عید کی طرف ایام کی نسبت ہے لہذا منفرد، جماعت، مرد، عورتیں، شہری اور دیہاتی سب کے لئے اس کا حکم یکساں ہوا۔ شاہ صاحب کے الفاظ میں تعید (عید منانا) حق الیوم ہے تو جو شخص بھی اس دن کو حاضر ہو خواہ وہ شہر میں ہو یا گاؤں میں، مرد ہو، عورت ہو یا بچہ، سب عید منائیں گے۔ اور عید منانے میں نماز کی ادائیگی شامل ہے۔ پھر دوسری روایت میں (عيدنا أهل الاسلام) کا لفظ بھی ہے جسے شامل ترجمہ کیا ہے اس کا بھی مذکورہ بالا مفہوم ہے (اھل) منصوب ہے۔ أعنی کو یا صرف نداء کو مقدر ماننے پر بعض نے اس پر زیر کو بھی جائز قرار دیا ہے بطور بدل (عندنا) کی ضمیر سے۔

(ومن كان في البيوت والقرى) اس جملہ کو شامل ترجمہ کر کے اپنا مسلک واضح کر رہے ہیں کیونکہ بعض کے نزدیک دیہات میں عید نہیں ہے اس بارے میں حضرت علی سے اثر منقول ہے (لا جمعة و لا تشريق الا في مصر جامع) اسی طرح زھری کا قول (فضل العمل في أيام التشريق) میں گذرا ہے کہ مسافر پر عید ضروری نہیں ہے۔ علامہ انور کی رائے میں امام بخاری کے مذکورہ جملہ سے یہ موقف ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ قریٰ میں انعقاد عید کے قائل ہیں کیونکہ انہوں نے یہ باب نماز عید کی قضاء کے بارے میں قائم کیا ہے جو ان کی رائے میں سب کے ذمہ ہے (اگر عید ان کے لئے مشروع تھی تو قضاء ان کے ذمہ ہوئی، اگر وہ ان کے لیے مشروع ہی نہ تھی تو قضا کے کیا معنیٰ؟) (لقول النبي ﷺ هذا عيدنا الخ) ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ حدیث بعینہ انہی الفاظ پر مشتمل مجھے نہیں ملی اس کا اول حصہ اسی حدیث عائشہ میں موجود ہے جب کہ دوسرا حصہ (یعنی اھل الاسلام کا لفظ) سنن کی عقبہ بن عامر سے مروی مرفوع حدیث سے ماخوذ ہے جس میں ہے (أيام منى عيدنا أهل الاسلام) (وأمر أنس الخ) زاویہ کے بارے میں ذکر گذر ہو چکا ہے کہ بصرہ سے دو فرسخ کے فاصلہ پر ایک مقام تھا، جہاں حضرت انس کا ڈیرہ تھا اسے بھی بخاری اپنے مسلک کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ حضرت انس نے اس دیہاتی مقام پر نماز عید قائم کی۔ علامہ انور کے مطابق حضرت انس کا یہ اثر ادائے نماز عید کے بارے میں نہیں، بلکہ قضاءِ نماز عید کے بارے میں ہے کہتے ہیں (فأما القضاء فلا ننكرها أيضاً) قضاء کے تو ہم بھی منکر نہیں لہٰذا یہ اثر محل نزاع سے خارج ہے۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے (ابن علية عن يونس بن عبيد حدثني بعض آل أنس)

سے موصول کیا ہے کہ حضرت انس کبھی اپنے اہل وعیال کو عید کے دن جمع کرتے اور انہیں ان کے غلام عبداللہ بن عتبہ دو رکعت پڑھاتے۔ بعض سے مراد عبداللہ بن ابی بکر بن انس ہیں بیہقی نے اپنی سند سے نقل کیا ہے کہ (کان أنس اذا فاته العید مع الامام جمع أهله فصلی بہم قبل صلاۃ الامام فی العید) علامہ انور اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ انس نماز عید کی با جماعت قضاء ادا کرتے تھے اور قضاء کے ہم قائل ہیں۔ (میرے خیال میں۔ اذا فاته العید۔ کا یہ مفہوم ہے کہ اگر کبھی بصرہ جا کر نمازِ عید نہ پڑھتے تو وہیں اپنے اہل وعیال کو جمع کر کے نماز عید منعقد کر لیتے)۔

(و قال عکرمة الخ) اسے ابن ابی شیبۃ نے (قتادۃ عنه) کے حوالہ سے موصول کیا ہے اہل سواد سے مراد آس پاس کے گاؤں والے یعنی شہر کے مضافاتی علاقوں کے رہائشی۔ ابن اُبی شیبہ کی روایت میں مسافروں کا بھی ذکر ہے کہ وہ بھی یوم عید کو اکٹھے ہو کر نماز عید کا اہتمام کر لیں۔ علامہ انور کہتے ہیں (أثر عکرمة صحیح فی إقامة العید فی القریٰ) یعنی عکرمہ کا اثر دیہات میں اقامتِ عید پر دلیل کے طور پر صحیح ہے۔ (یہ اس پس منظر میں کہا کہ ان کے خیال میں اس سے قبل حضرت انس کا اثر اس امر پر دلیل نہیں بنا) حاشیہ میں مولانا بدر عالم رقمطراز ہیں کہ کسی موقع پر شیخ نے کہا تھا کہ حضرت انس قریٰ میں اقامت عید کے مسئلہ میں ہمارے مخالف ہیں جب کہ جمعہ کے مسئلہ میں ہمارے ساتھ ہیں (وقال عطاء الخ) یہ مصنف فریابی میں (عن الثوری عن ابن جریج عن عطاء) کے طریق سے موصول ہے ابن اُبی شیبہ نے بھی ایک اور طریق سے نقل کیا ہے اس میں (ویکبر) کا اضافہ بھی ہے۔ علامہ انور اس بارے میں لکھتے ہیں کہ عطاء قریٰ میں اقامت جمعہ کے مسئلہ میں احناف کے موافق ہیں اور یہاں ان کا قول قضاء العیدین کے بارے میں ہے نہ کہ اداء العیدین کے بارے میں (ذہن میں یہ خلش برقرار ہے کہ اگر اہل دیہہ کے ذمہ نماز عید کی ادائیگی نہیں تو قضاء کیوں دیں؟ یا اس کا یہ مطلب ممکن ہے کہ دیہات والے شہر والوں کی طرح نماز عید یعنی مع خطبہ کا اہتمام نہ کریں بلکہ صرف انفرادی طور پر یا جماعت کے ساتھ دو رکعت قضاء کے طور پر ادا کر لیں یہ حنفیہ کا مسلک ہے اسی لئے علامہ انور لکھتے ہیں کہ قضاء کے ہم قائل ہیں)۔

حدثنا یحيٰ بن بکیر قال: حدثنا اللیث عن عُقیل عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة: أن أبا بکر رضي الله عنه دخل علیها و عندها جاریتان في أیام منیٰ تدففان و تضربا ن - والنبي ﷺ متغشٍ بثوبه- فانتهر هما أبو بکر فکشف النبي ﷺ عن وجهه فقال:دعهما یا أبا بکر، فإنها أیام عید- و تلك الأیام أیام منیٰ-

یہ حدیث اپنے مباحث سمیت گذر چکی ہے۔

وقالت عائشة: رأیت النبي ﷺ یسترني وأنا أنظر إلی الحبشة و هم یلعبون في المسجد- فزجرهم عمر، فقال النبي ﷺ :دعهم - أمناً بني أرفدة یعني من الأمن-

یہ بھی سابق سند پر معطوف ہے۔ (دعهم أمناً) اَمْناً منصوب علی المصدریہ ہے یا منصوب علی نزع الخافض ہے اصل میں تھا۔ (للأمنِ) یا حال ہونے کے سبب منصوب ہے یعنی (العبوا آمنین یا بنی أرفدة) یا کو محذوف کر دیا (یعنی من الأمن) یہ امام بخاری کا جملہ ہے، امنا کی تشریح کرتے ہوئے اسے امن سے مشتق قرار دے رہے ہیں نہ کہ امان سے کہ امان تو کافروں کو دی جاتی ہے۔

باب الصلاة قبل العيد و بعدها

وقال أبو المعلى: سمعت سعيداً عن ابن عباس كره الصلاة قبل العيد

ابن عباس کا اثر ترجمہ میں لائے ہیں اور بعدازاں انہی سے مرفوع حدیث بھی لائے ہیں جس سے یہ مسئلہ ثابت ہے۔ کوئی حکم نہیں لگایا کیونکہ (کرہ الصلاۃ) میں یہ وضاحت نہیں ہے کہ نوافل ادا کرنے کو بھی مکروہ سمجھتے تھے یا وہ رکعات جو کوئی راتبہ سمجھ کر پڑھے اگر یہ منع التنفل ہے تو آیا اس وجہ سے کہ وقت کراہت ہے؟ یا یہ کہ عید سے قبل نفل پڑھنا مکروہ ہے؟ اس وجہ سے چونکہ یہ ابہام پایا جاتا ہے لہٰذا کوئی حکم ذکر نہیں کیا۔ حدیثِ باب میں بھی آنحضرت ﷺ کا کسی ایک یوم عید کا فعل نقل کیا ہے یعنی مواظبت کا اسلوب استعمال نہیں کیا۔ پھر یہ احتمال بھی موجود ہے کہ ہوسکتا ہے یہ امر۔ عدم تنفل۔ امام کے ساتھ خاص ہو مقتدی اگر چاہیں تو پڑھ لیں تو یہ ساری نزاکتیں اپنی جگہ موجود ہیں اس لئے محتاط الفاظ استعمال کئے ہیں۔

سلف کا اس میں اختلاف ہے، ابن منذر احمد سے ناقل ہیں کہ کوفی بعد میں پڑھنے کے قائل ہیں پہلے نہیں، بصری پہلے پڑھنے کے قائل ہیں، بعد میں نہیں اور مدنی نہ پہلے نہ بعد میں، پڑھنے کے قائل ہیں۔ پہلا مسلک اوزاعی، ثوری اور حنفیہ کا ہے، علامہ انور کہتے ہیں کہ گھر واپس جا کر پڑھ سکتا ہے نہ کہ عیدگاہ میں دوسرا مسلک حسن بصری اور ایک جماعت کا تیسرا زھری، ابن جریج اور أحمد کا۔ امام مالک عیدگاہ میں پڑھنے کے خلاف ہیں۔ امام شافعی الأم میں حدیث ابن عباس نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ امام پر یہی واجب ہے کہ نہ پہلے، نہ بعد میں پڑھے جب کہ ماموم (مخالف له في ذلك) یعنی مقتدی پڑھ سکتے ہیں پہلے بھی بعد میں بھی۔ حنفیہ کی مسلک کی تائید البوبطی کی نقل کردہ حدیث أبی سعید سے ہوتی ہے کہ (ان النبی ﷺ کان لا يصلى قبل العيد شيئا فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين) اسے ابن ماجہ نے بسند حسن نقل کیا ہے حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔ ابن حجر حاصل کلام کے طور پر لکھتے ہیں کہ عید کی نہ پہلے، نہ بعد، کوئی سنت ثابت ہے (خلافاً لمن قاسها على الجمعة) البتہ مطلق نفل کی ممانعت ثابت نہیں ہے الا یہ کہ کراہت کا وقت ہو (یعنی کسی جگہ طلوع آفتاب کے معاً بعد نماز عید ادا کی جارہی ہو تو نفل کے لئے وہ کراہت کا وقت ہے)۔ ابوالمعلی کا نام یحیی بن میمون عطار ہے کوفی ہیں۔ صحیح بخاری میں ان کا صرف اسی جگہ ذکر ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ اثر موصولا کہیں نہیں ملا۔

حدثنا أبو الوليد قال:حدثنا شعبة قال:حدثني عدي بن ثابت قال: سمعت سعيد بن جبير عن ابن عباس: أن النبي ﷺ خرج يوم الفطر فصلى ركعتين لم يصل قبلها و لا بعدها، و معه بلال۔

(لم يصل قبلها) ضمیر کو مفرد استعمال کیا ہے (الصلاۃ) کو اس کا مرجع بناتے ہوئے۔ کشمیہنی کے نسخہ میں (قبلهما و لابعدهما) ہے، رکعتین کو مرجع بناتے ہوئے۔

خاتمہ

کتاب العیدین (۴۵) مرفوع أحادیث پر مشتمل ہے۔ (۴) ان میں سے معلق ہیں۔ مکررات۔ اس میں اور سابقہ میں۔ کی تعداد (۲۶) ہے (۵) احادیث کے سوا باقی کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔ آثار صحابہ و تابعین کی تعداد (۲۳) ہے۔ سوائے ایک کے باقی سب معلق ہیں اور یہ ایک ابوبکر وعمر اور عثمان کی خطبہ سے قبل نماز کے بارے میں ہے جو ابن عباس کی حدیث میں موصول ہوا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الوتر

باب ما جاء في الوتر

وتر واؤ کی زیر کے ساتھ ہے، زبر کے ساتھ ثأر (تقام) کے معنی میں ہے۔اس کا حکم ذکر نہیں کیا مگر ابواب التہجد والتطوع سے اس کا علیحدہ باب لانا اس امر کو متقاضی ہے کہ وتر ان کے نزدیک تہجد اور صلاۃ اللیل سے ملحق نہیں ہے۔علامہ انور کہتے ہیں کہ تمام محدثین نے صلاۃ اللیل اور وتر کے لئے الگ الگ باب قائم کئے ہیں چنانچہ اس طرز عمل سے ان کا مسلک یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دو مختلف نمازیں ہیں لیکن ابواب الوتر میں تہجد کا ذکر اور تہجد کے ابواب میں وتر کا ذکر اس امر کی دلیل ہے کہ ان ہر دو کے درمیان ارتباط ہے، یہی حنفیہ کا مسئلہ ہے کہ وتر اصلاً صلاۃ اللیل کا حصہ ہے مگر اپنی قراءت، صفت اور رکعات کے اعتبار سے ایک مستقل نماز کی حیثیت اختیار کر چکا ہے اسی لئے وتر کو واجب قرار دیتے ہیں اس کی دلیل آنحضرت کا یہ فرمان ہے کہ (ان اللہ أمد کم بصلاۃ: ألا وھی الوتر) اور زائد مزید علیہ کی جنس سے ہوتا ہے مگر چونکہ یہ خبرِ واحد ہے لہٰذا فرض کی بجائے واجب قرار دیا ہے۔اسی طرح ابوداؤد کی بسند صحیح روایت ہے (الوتر حق علی کل مسلم)۔

شافعیہ کے نزدیک یہ رات کی نماز ہے جو کم از کم ایک رکعت اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعت ہے بعض نے تیرہ بھی کہا ہے۔ اس لحاظ سے وتر ان کے نزدیک واجب نہیں ہے۔کہتے ہیں کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ وتر کا ترک کرنا جائز نہیں بلکہ امام مالک کی تصریح ہے کہ تارکِ وتر کی شہادت قبول نہیں، شافعیہ سے بھی کچھ اس قسم کی عبارت منقول ہے لہٰذا اختلاف صرف وتر کے حکم میں ہے کہ اس پر وجوب کا اطلاق ہو یا نہ ہو۔مزید لکھتے ہیں کہ رات کی نماز مکمل طور پر منسوخ نہیں ہوئی سورۃ المزمل میں ایک حرف بھی اس طرف اشارہ نہیں کرتا صرف تطویل کی تیسیر ہوئی ہے لہٰذا یہ باقی ہے اور ہمارے امام کے نزدیک (أدناھا الوتر) کم از کم نماز لیل وتر ہے، آنحضرت کے فرمان (فأوتروا یا أھل القرآن) کے مخاطب حفاظ ہیں آنجناب انہیں حکم دے رہے ہیں کہ رات کی نماز قائم کریں یعنی (أوتروا) سے مراد صلاۃ اللیل ہے کیونکہ یہ اصلاً انہی کے حق میں آکد ہے (کیونکہ وہی لمبی قراءت کر سکتے ہیں، حفظ کی وجہ سے) (انتہی مع حاشیۃ مولانا بدر عالم)

قسطلانی کہتے ہیں کہ شافعیہ کے نزدیک واجب نہ ہونے کی وجہ قرآنی آیت (والصلاۃ الوسطی) ہے کیونکہ اس کو واجب سمجھنے سے چھ نمازیں ہو گئیں اب ان میں وسطی نماز کسے قرار دیا جائے؟ (یعنی اب درمیان کی نماز طے کرنا ناممکن ہے کیونکہ نمازوں کی تعداد چھ ہو گئی)۔اور شرع کی اصطلاح میں حق بمعنی واجب نہیں ہے۔(الوتر حق) چنانچہ حضرت معاذ کو یمن بھیجتے وقت فرمایا تھا۔(فأعلمھم ان اللہ افترض علیھم خمس صلوات فی کل یوم و لیلۃ) (یعنی انہیں آگاہ کرنا کہ اللہ نے ان پر ایک دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں) اس سے ظاہر ہوا کہ وتر فرض نہیں۔

حدثنا عبداللہ بن یوسف قال: أخبرنا مالك عن نافع و عبد اللہ بن دینار عن ابن عمر أن رجلا سأل رسول اللہ ﷺ عن صلاۃ اللیل، فقال رسول اللہ علیہ السلام: صلاۃ اللیل

مثنیٰ مثنیٰ ، فإذا خشي أحد کم الصبح صلی رکعة واحدة توتر له ما قد صلی ،

سائل کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔طبرانی کی المعجم الصغیر میں ذکر ہے کہ ابن عمر نے سوال کیا تھا مگر (عبداللہ بن شقیق عن ابن عمر) کی روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے یہ سوال کیا اور میں آنحضرت اور اس آدمی کے درمیان تھا۔نسائی کی اس طریق سے روایت میں ہے کہ سائل اہلِ بادیہ میں سے تھا۔(عن صلاۃ اللیل) (باب الحلق فی المسجد) میں (ایوب عن نافع) کی روایت میں ہے کہ آپ خطبہ دے رہے تھے کہ ایک آدمی نے سوال کیا (کیف صلاۃ اللیل) أبواب التطوع میں (سالم عن ابیہ) کی روایت میں بھی اسی طرح ہے۔جواب سے ظاہر ہوتا ہے کہ سوال یا تو عدد سے متعلق تھا یا فصل و وصل سے (یعنی اکٹھی پڑھیں یا الگ الگ)(مثنی مثنی) یعنی اثنین اثنین ،مبالغہ کے طور پر مثنی کا تکرار کیا ہے اس کی وضاحت خود راوی حدیث ابن عمر نے کی ہے۔

مسلم میں عقبہ بن حریث کی روایت ہے کہ میں نے ابن عمر سے مثنی مثنی کا معنی پوچھا (قال تسلم من کل رکعتین) یعنی ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیرو۔اس سے بعض حنفیہ کا رد ہوتا ہے جو اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ ہر دو رکعت کے بعد تشہد پڑھے۔(یعنی بجائے چار یا ساری ملانے کے ہر دو رکعت کے بعد چھوٹا تشہد پڑھ لے)ابن عمر راوی حدیث ہیں (وھو أعلم بمرادہ) ویسے بھی یہی متبادر الی الذھن ہے کیونکہ رباعی نماز کو مثنی نہیں کہہ سکتے۔(حالانکہ اس میں بھی یہ تشہد ہوتا ہے) حنفیہ کے نزدیک دن کے نوافل میں افضل یہ ہے کہ چار چار کر کے ادا کرے اس کی تائید ابن ابی شیبہ کی ابن عمر سے روایت میں ہوتی ہے کہ (أنه کان یصلی بالنھار أربعا أربعا) جمہور نے اس حکم (مثنیٰ مثنیٰ) کو بیانِ افضل پر محمول کیا ہے کیونکہ آنحضرت کے فعل سے اس کا خلاف ثابت ہے بلکہ ابن حجر کہتے ہیں افضل ہونا بھی متعین نہیں ہے کیونکہ محتمل ہے کہ آنحضرت ﷺ نے آسانی کی طرف رہنمائی فرماتے ہوئے یہ کہا ہو کیونکہ دو دو رکعت کے بعد سلام پھیرنے سے نمازی کو کچھ آرام مل جاتا ہے۔کیونکہ اگر وصل (سب اکٹھی پڑھنا) صرف بیانِ جواز کے لئے ہوتا تو آپ اس پر مواظبت نہ فرماتے اور جو اس امر کو آپ کی خصوصیت قرار دیتا ہے (فعلیه البیان) اسے چاہئے کہ دلیل پیش کرے۔آنحضرت سے فصل بھی ثابت ہے اور وصل بھی۔چنانچہ ابوداؤد اور محمد بن نصر نے (الاوزاعی و ابن ابی ذئب کلاھما عن الزھری عن عروۃ عن عائشة) روایت کیا ہے کہ آنحضرت عشاء اور فجر کے درمیان (یعنی تہجد) گیارہ رکعات پڑھتے تھے (یسلم من کل رکعتین) یعنی ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیرتے تھے۔اس کی سند صحیحین کی شرط پر ہے اسی طرح وصل کی بابت بھی احادیث ہیں، احمد کہتے ہیں (الذی اختارہ فی صلاۃ اللیل مثنی) محمد بن نصر کی رائے ہے کہ فصل کی احادیث اکثر اور اثبت ہیں پھر سائل کو آپ نے دو دو کر کے پڑھنے کا حکم دیا لہٰذا یہی مختار ہے۔

(فاذا خشی الخ) اس سے ثابت ہوا کہ وتر کا وقت طلوع فجر تک ہے أبوداؤد اور نسائی کی (نافع عن ابن عمر) سے روایت میں زیادہ صراحت سے ہے کہ (فاذا کان الفجر فقد ذھب کل صلاۃ اللیل والوتر) صحیح ابن خزیمہ میں أبوسعید سے مرفوعاً ہے۔(من أدرکه الصبح و لم یوتر فلا و ترله) اس کا مفہوم یہ لیا گیا ہے کہ جس نے تعمداً فجر سے قبل وتر نہ پڑھا، اب اس کا وتر فوت ہو گیا۔ایک روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ قضاء کسی بھی وقت دے سکتا ہے چنانچہ ابوداؤد نے أبوسعید سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔

(من نسی الوتر ونام عنه فلیصله إذا ذکرہ) یعنی جو وتر پڑھنا بھول گیا یا سو گیا اب جب یاد آئے پڑھ لے۔ابن منذر سلف کی ایک جماعت سے ناقل ہیں کہ فجر کے طلوع تک اس کا اختیاری وقت ہے ضرورۃً نماز صبح قائم ہونے تک پڑھ سکتا ہے۔قرطبی نے مالک، شافعی اور أحمد سے بھی یہ نقل کیا ہے۔

اس کی قضاء کی مشروعیت کے ضمن میں اکثر سلف نفی کے قائل ہیں محمد بن نصر کہتے ہیں کہ آنحضرت نے ایک سفر میں، جب رات کی نماز سے سو گئے تھے وتر کی قضاء نہ دی تھی (ممکن ہے سونے سے پہلے وتر پڑھ چکے ہوں) عطاء اور اوزاعی قضاء کے قائل ہیں اگر چہ سورج طلوع ہو چکا ہو، شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ سعید بن جبیر کہتے ہیں اگلی رات قضاء دے گا (صلی رکعة واحدة) کا جملہ ذکر کرتے ہیں یعنی اگر قضا دے تو ایک ہی رکعت پڑھے۔ دار قطنی نے موطآت میں صیغۂ امر ہی ذکر کیا ہے ابن عمر کی ایک روایت میں بھی جو آگے آ رہی ہے، امر کا صیغہ ہے۔ اس سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ ایک رکعت وتر پڑھنا جائز ہے یہی ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے، حنفیہ کے نزدیک کم از کم وتر تین رکعات ہیں اور انہیں نماز مغرب کی طرز پر ادا کرے گا (یعنی دو رکعت کے بعد تشہد بیٹھے گا) لیکن محمد بن نصر مروزی نے (عراك بن مالك عن ابی هريرة) سے روایت کی ہے کہ (لا توتروا بثلاث تشبهوا بصلاة المغرب) اسے مرفوعا اور موقوفا بھی ذکر کیا ہے۔ یعنی اگر تین وتر ادا کرو تو نماز مغرب کی طرح نہ پڑھو اس پر شافعیہ کا موقف ہے کہ صرف آخر میں تشہد ہونا چاہیے تا کہ نماز مغرب کے ساتھ مشابہت نہ ہو۔ ابو داؤد اور نسائی کی روایت جسے ابن حبان نے صحیح کہا ہے، میں ہے (عن ابی أيوب مرفوعاً الوتر حق فمن شاء أو تربخمس و من شاء بثلاث و من شاء بواحدة) حنفیہ نے اس لفظ (صلی رکعة) کو ضرورت پر محمول کیا ہے کہ ایک آدمی نمازِ لیل میں مشغول تھا کہ فجر کے طلوع کا وقت ہو گیا اب چونکہ تین پڑھنے کا وقت نہیں ہے، ضرورۃً ایک ہی پڑھ لے۔ اس پر ابن حجر کہتے ہیں پھر تین کے عدد کے تعین کی دلیل درکار ہے جو کہ موجود نہیں۔ بہر حال ایک رکعت وتر کا جواز تو ثابت ہوا اگر چہ تین، پانچ، یا اس سے زیادہ کو اس لحاظ سے افضل قرار دیا جا سکتا ہے کہ اس میں عبادت کی زیادت ہوئی بقول قسطلانی (لزيادة العبادة) بقول ابن حجر اختلاف ونزاع صرف تعیینِ ثلاث میں ہے۔

علامہ انور بھی کہتے ہیں کی ایک رکعت وتر پر اکتفاء ائمہ کے نزدیک جائز ہے یہ بھی کہتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ تین رکعت وتر پڑھے اور (فان كانت بتسليمة فالأفضل أن تكون بقعدة على الأخيرة) یعنی اگر ایک سلام کے ساتھ پڑھنا چاہتا ہے تو صرف آخری رکعت میں تشہد بیٹھے (یعنی دو کے بعد تشہد نہ کرے یہ اکثر فقہاء کا مسلک ذکر کر رہے ہیں) امام مالک کے نزدیک تین رکعت وتر میں دو رکعت کے بعد سلام پھیر دے پھر اس کے بعد ایک رکعت پڑھے۔ علامہ انور اپنا اور حنفیہ کا مسلک ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ آنحضرت سے ایک رکعت وتر اس طور ثابت نہیں کہ اس سے قبل یا بعد کچھ نہ پڑھا ہو۔ (مگر صحابہ کرام سے اس طرح ثابت ہے آگے ذکر ہوگا)۔ (توتر له ما قد صلى) سے بعض نے ایک رکعت وتر سے قبل دو رکعت کی ادائیگی پر استدلال کیا ہے۔ مالکیہ جیسا کہ ذکر ہوا، کے نزدیک دو رکعت نفل پڑھ کر سلام پھیر دے پھر اس حدیث کے ظاہر کے مطابق ایک رکعت پڑھ لے تا کہ یہ سابقہ نماز کو وتر کر دے لیکن باقیوں کے نزدیک (جن کے ہاں ایک رکعت وتر جائز ہے) یہ ایک عمومی بات ہے اس میں سابقہ فرض و نفل مراد ہیں یعنی سابقہ تمام نماز (بلکہ دن بھر کی پانچ فرض نمازیں، سنتیں۔ نوافل اور رات کی نماز) اس ایک رکعت کی بدولت وتر (طاق) ہو جائیں گے۔ پھر ابوایوب کی مرفوع حدیث ہے (فمن شاء أو تربخمس و من شاء بثلاث و من شاء بواحدة) صحابہ کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ ایک رکعت وتر پڑھا اور اس سے قبل کوئی نفل وغیرہ بھی نہ پڑھے۔ محمد بن نصر نے بسند صحیح سائب بن یزید سے روایت کیا کہ حضرت عثمان نے ایک رات ایک رکعت میں پورا قرآن ختم کیا (لم يصل غيرها) اس کے سوا کوئی نماز نہ پڑھی۔ (المغازی) میں عبداللہ بن ثعلبہ کی روایت آئے گی کہ (ان سعداً أوتر بركعةٍ)۔ (المناقب) میں حضرت معاویہ کے بارے میں بھی آئے گا کہ (انه أوتر بركعة) اور ابن عباس نے اسے صحیح قرار دیا۔

و عن نافع أن عبدالله بن عمر كان يسلم بين الركعة والركعتين في الوتر حتى يأمر ببعض حاجته۔

یہ سابقہ سند پر ہی معطوف ہے مؤطا میں بھی اس طرح ہے عینی نے اسے معلق قرار دیا ہے۔ اس حدیث کو أبو داؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن مَخرمة بن سليمان عن كريب أن ابن عباس أخبره أنه بات عند ميمونة۔ و هي خالته۔ فاضطجعت في عرض وسادة۔ واضطجع رسول اللهﷺ وأهله في طولها، فنام حتى انتصف الليل أو قريبا منه، فاستيقظ يمسح النوم عن وجهه ثم قرأ عشر آيات من آل عمران ،ثم قام رسول اللهﷺ إلى شِن معلقة فتوضأ فأحسن الوضوء، ثم قام يصلي ، فصنعت مثله، فقمت إلى جنبه، فوضع يده اليمنىٰ على رأسي وأخذ بأذني يفتلها، ثم صلى ركعتين، ثم ركعتين، ثم ركعتين، ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم أوتر، ثم اضطجع حتى جاءه المؤذن فقام فصلي ركعتين، ثم خرج فصلى الصبح۔

ابن عباس کی یہ روایت صحیح کے متعدد مقامات پر مذکور ہے۔ اس کی ان سے روایت کرنے والوں میں کریب، سعید بن جبیر، علی بن عبداللہ، عطاء، طاؤس، شعبی، طلحہ بن نافع وغیرھم ہیں۔ بعض نے مطولا بعض نے مختصرا روایت کی ہے۔ مسلم کی روایت میں (من طريق عطاء) ہے کہ انہیں ان کے والد حضرت عباس نے حکم دیا تھا کہ اپنی خالہ ام المؤمنین میمونہ کے گھر رات گذاریں۔ بھیجنے کا مقصد بھی نسائی، ابوعوانہ اور ابن خزیمہ کی روایت میں ہے کہ آپ نے انہیں صدقہ کا ایک اونٹ دینے کا وعدہ کیا تھا اس کی یاد دھانی کے لئے بھیجا وہ مسجد آئے مگر آپ نماز مغرب کے بعد نوافل میں مشغول ہو گئے پھر عشاء کے بعد بھیجا تب آپ حضرت میمونہ کے گھر جا چکے تھے لہٰذا وہاں پہنچے تو آپ نے فرمایا: (يابني بت الليلة عندنا) یعنی وہیں رات گذارنے کا حکم دیا۔ پھر ان کے اپنے دل میں خیال آیا کہ رات بھر نہیں سوؤں گا تا کہ آپ کی نمازِ شب پر مطلع ہو سکیں۔ احتیاطاً اپنی خالہ سے بھی کہہ دیا کہ رات کو بیدار کر دیں۔

(حتى انتصف الليل الخ) شریک کی روایت میں رات کے آخری ثلث کا ذکر ہے تطبیق یہ ہوگی کہ دو مرتبہ بیدار ہوئے پہلی دفعہ اٹھ کر آیات وغیرہ کی تلاوت کی پھر سو گئے (یہ بھی محتمل ہے کہ آدھی رات کو بیدار ہو کر آسمان کو دیکھا کہ تہجد کا وقت یعنی آخری ثلث ہوا ہے یا ابھی نہیں، قرائن سے اندازہ فرما کر پھر لیٹ گئے) (فصلي ركعتين الخ) اس سے ثابت ہوا کہ ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیرا طلحہ بن نافع کی روایت میں صراحت سے ہے (يسلم من كل ركعتين) مسلم کی روایت میں مزید صراحت ہے کہ ہر دو کے بعد مسواک کیا۔ (الامامة) کی روایت میں صراحت ہے (فصلى ثلاث عشرة ركعة) مگر (شريك عن كريب) کی روایت میں ہے کہ وتر سے قبل گیارہ رکعت پڑھیں پھر ایک رکعت وتر اور فجر کا وقت ہونے پر دو رکعت سنت فجر ادا کی اس طرح ٹوٹل تیرہ بنیں، یہ (التفسیر) میں ذکر ہو گی اکثر رواۃ نے وتر سے قبل بارہ رکعات ذکر کی ہیں، لہٰذا اکثر کی روایت قابل ترجیح ہے۔ بعض نے وتر سے قبل کی دو رکعت کو (بارہ میں سے دو کو عشاء کی سنت قرار دیا ہے) اس طرح شریک اور باقی کی روایتوں میں مطابق بھی ہو جاتا ہے (یہ تحیۃ الوضوء کی دو رکعت ہونا بھی محتمل ہیں۔ گویا اصل قیامِ لیل کی نماز وتر سمیت گیارہ ہے اس طرح حضرت عائشہ کی مشہور حدیث کہ

رمضان اور غیر رمضان میں آپ کا قیام لیل گیارہ رکعات سے کم نہ ہوتا تھا، کے ساتھ مطابقت بھی ہو جائے گی)۔

نسائی کی سعید بن جبیر کے واسطہ سے روایت میں ہے کہ (فصلی رکعتین رکعتین حتی صلی ثمان رکعات ثم أوتر بخمس) گویا قیام لیل آٹھ رکعات کا تھا پھر وتر کے طور پر پانچ رکعتیں پڑھیں اس طرح کل تیرہ ہو گئیں اور ان پانچ کو (لم یجلس فیهن) اکٹھا ایک ہی تشہد کے ساتھ پڑھا۔ مزید تائید سنن نسائی میں (یحی الجزار عن ابن عباس) سے روایت میں ہوتی ہے جس میں ہے کہ (کان یصلی ثمان رکعات و یوتر بثلاث و یصلی رکعتین قبل صلاة الصبح) گویا یہ آپ کے معمول اور ہمیشہ کے عمل کا ذکر ہے۔ آنحضرت کے تأنیساً ابن عباس کو کان سے پکڑنے پر کہا گیا ہے کہ شاگرد کو اگر کان سے پکڑ کو سمجھایا جائے (کان أزکی لفهمه) اس کو جلدی اور آسانی سے سمجھ آئے گی۔

حدثنا یحیٰ بن سلیمان قال: حدثني ابن و هب قال: أخبرني عمرو أن عبدالرحمن بن القاسم حدثه عن أبیه عن عبدالله بن عمر قال: قال النبیﷺ: صلاة اللیل مثنیٰ مثنیٰ، فإذا أردت أن تنصرف فارکع رکعة توتر لك ما صلیت، قال القاسم: و رأینا أناسا منذ أدرکنا یوترون بثلاث، و إن کلا لواسع أرجو أن لا یکون بشيء منه بأس۔

قاسم سے مراد ابن محمد بن أبی بکر صدیق ہیں (فاذا أردت أن تنصرف الخ) اس سے اس رائے کا رد ہوا کہ ایک رکعت وتر صرف اس صورت جائز ہے جب فجر طلوع ہونے کا خدشہ ہو کیونکہ یہاں طلوع کی بجائے عمومی بات کی ہے۔ (قال القاسم الخ) یہ سابقہ سند کے ساتھ ہی ہے (منذ أدرکنا) سے مراد (بلغنا الحلم) ہے یعنی جب سے ہوش سنبھالی ہے۔ اس قول سے لگتا ہے وہ یہ سمجھے کہ (فارکع رکعة) سے مراد منفصل ایک رکعت ہے اس پروہ امر واقعہ بیان کر رہے ہیں کہ عام طور سے لوگوں کو تین وتر (اکٹھے) پڑھتے ہی دیکھا ہے ساتھ ہی اپنا مسلک بیان کرتے ہیں کہ ایک بھی جائز ہے۔ علامہ انور اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ (وإن کلا لواسع) سے مراد ہے کہ تین اور تین سے زیادہ سے بھی جائز ہیں نہ کہ تین سے کم مراد ہے۔

حدثنا أبو الیمان قال: أخبرنا شعیب عن الزهري عن عروة أن عائشة أخبرته: أن رسول اللهﷺ کان یصلي إحدیٰ عشرة رکعة کانت تلك صلاته۔ تعني باللیل۔ فیسجد السجدة من ذلك قدر ما یقرأ أحدکم خمسین آیة قبل أن یرفع رأسه، و یرکع رکعتین قبل صلاة الفجر، ثم یضطجع علی شقه الأیمن حتی یأتیه المؤذن للصلاة۔

حضرت عائشہ کی اس سند اور متن کے ساتھ یہ روایت (صلاة اللیل) میں آئے گی وہاں اس کے جملہ مباحث بیان ہوں گے یہاں ذکر کرنے کا مقصد سابقہ حدیث ابن عباس کی توضیح بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے ظاہر سے ثابت ہوتا تھا کہ وتر کو مفصول (یعنی الگ سے) ادا کیا اور اس حدیث کے سیاق سے یہ امر واضح نہیں ہے۔ اسی لئے امام شافعی کی رائے ہے کہ وتر کی زیادہ سے زیادہ تعداد گیارہ رکعت ہے۔ دوسری یہ توضیح بھی مقصود ہے کہ ابن عباس کی روایت میں جو تیرہ عدد رکعتوں کا ذکر ہے ان میں دو فجر کی سنت تھیں جیسا کہ اس حدیث سے ظاہر ہو رہا ہے۔ (فیسجد السجدة الخ) قیام لیل کی رکعتوں کا سجدہ مراد ہے کوئی علیحدہ سجدہ نہیں جیسا کہ علامہ انور کے مطابق بعض بلاد میں رواج پڑ گیا ہے کہ وتر کے بعد ایک لمبا سجدہ ادا کرتے ہیں یہ بدعت ہے نسائی نے اس پر ایک باب باندھا ہے جو علامہ انور کی رائے میں مناسب نہ تھا، کیونکہ یہ سجدہ داخل نماز ہے نہ کہ خارج نماز (بعض اہل حدیث حضرات کو اس طرح کرتے دیکھا ہے)۔

باب ساعات الوتر

قال أبوهريرة: أوصاني النبيﷺ بالوتر قبل النوم

اوقاتِ وتر یعنی اس کی ابتدا اور انتہا کے بارے میں یہ باب لائے ہیں۔

اس امر پر اجماع ہے کہ اس کا ابتدائی وقت عشاء کا وقت شروع ہونے پر ہو جاتا ہے اور پھر پوری رات اس کا وقت ہے۔ نماز عشاء پڑھ کر اسے ادا کرنا ہوگا حضرت ابو ہریرہ کا یہ قول ان سے مروی ایک حدیث کا حصہ ہے۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ اگر اپنے اوپر یقین نہیں کہ آخر رات قیام کے لئے اٹھوں گا یا نہیں تو پڑھ کو سوئے (یہ اس صورت میں کہ آدمی متہجد ہے کیونکہ وتر کے لئے حکم ہے کہ اسے رات کی آخری نماز ہونا چاہئے لیکن متہجد ہونے کے باوجود اگر اس کے لئے یہ امر یقینی نہیں کہ اٹھ سکوں گا یا نہیں تو سونے سے قبل ہی پڑھ لے چونکہ حضرت ابو ہریرہ احادیث کے حفظ و مذاکرہ میں مشغول رہتے تھے تو آنجناب نے اسی خدشہ کے پیش نظر انہیں یہ حکم فرمایا) حضرت ابو بکر بھی سونے سے پیشتر احتیاطاً وتر پڑھ لیتے تھے جب کہ حضرت عمر رات کے آخر میں تہجد کے بعد، اس پر آنحضرت ﷺ نے ابو بکر سے کہا تھا (أخذت بالحزم) اور عمر سے کہا تھا: (أخذت بالقوة) یعنی جناب ابو بکر کا عمل احتیاطی ہے اور عمر کا عمل مبنی بر عزیمت ہے۔ اگر سونے سے قبل پڑھ لیا پھر آخر رات اٹھ کر تہجد پڑھی، آیا اس کے بعد بھی پڑھے گا یا پہلا ہی کافی ہے؟ اس بارے میں دو آراء ہیں جو علما دخولِ وقت کے ساتھ جوازِ وتر کے قائل ہیں ان کے ہاں وہی کافی ہے باقیوں کے نزدیک پھر پڑھ لے۔ ان کا استدلال ابو داؤد اور ترمذی کی اس روایت پر ہے (لا وتر ان في ليلة) صدیق اکبر سے منقول ہے کہ میں اول وتر پڑھ کر سوتا ہوں اگر جاگ جاؤں تو تہجد پڑھ کر دوبارہ وتر نہیں پڑھوں گا کیونکہ اس طرح تو ساری نماز بجائے وتر کے شفع ہو جائے گی۔ ابن عمر کا معمول تھا کہ اگر وتر پہلے پڑھ چکے ہیں پھر دوبارہ تہجد کا پروگرام بنا تو پہلے ایک رکعت پڑھ کر سابقہ وتر کو شفع بنا لیتے گویا وتر توڑ دیتے پھر قیام کر کے آخر میں دوبارہ وتر ادا کرتے۔

حدثنا أبو النعمان قال: حدثنا حماد بن زيد قال: حدثنا أنس بن سيرين قال: قلت لابن عمر: أرأيت الركعتين قبل صلاة الغداة أطيل فيهما القرائة؟ فقال: كان النبيﷺ يصلي من الليل مثنى مثنى، و يوتر بركعة، و يصلي الركعتين قبل صلاة الغداة و كأن الأذان بأذنيه قال حماد: أي بسرعة۔

(و كان يصلي من اليل مثنى مثنى) اس سے دو دو کر کے پڑھنے کی افضلیت پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ یہ آپ کا قول بھی ہے اور فعل بھی جب کہ وصل کر کے پڑھنا صرف فعل ہے۔ (و كان الاذان الخ) اس سے مراد اقامت ہے یعنی نماز کے لئے نکلنے سے کچھ پہلے سنت فجر ادا فرماتے تھے مفہوم یہ ہوا کہ ان سنت کی ادائیگی میں ذرا جلدی فرماتے اس شخص کی طرح گویا کہ اقامت کی آواز اس کے کانوں میں پڑ چکی ہے (اور تکبیر تحریم فوت ہونے کا اندیشہ ہے)۔ اس جملہ میں انس بن سیرین کے سوال کا جواب مضمر ہے جنہوں نے پوچھا کہ ان سنت کی رکعتوں میں لمبی قراءت کر سکتا ہوں؟ اس سرعت کا تقاضہ یہ ہے کہ قراءت ہلکی ہو (ایک روایت میں ذکر ہوا کہ قل یا ایہا الکفرون اور قل ہو اللہ پڑھتے تھے)۔ (قال حماد) یعنی اسی سند کے ساتھ۔ مذکورہ جملہ کا مفہوم بیان کر رہے ہیں۔ سند کے تمام راوی بصری ہیں اور اسے مسلم ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا عمر بن حفص قال: حدثنا أبي قال: حدثنا الأعمش قال: حدثني مسلم عن

مسروق عن عائشة قالت: كلَ الليل أوتر رسول اللهﷺ و انتهى و تره إلى السحر۔
سند میں مسلم سے مراد ابوالضحیٰ ہیں نہ کہ ابن کیسان (كل الليل الخ) ظرفیت کی بناء پر منصوب پڑھنا اور بطور مبتدا مرفوع پڑھنا جائز ہے۔ مسلم کی (يحي بن وثاب عن مسروق) کے طریق سے اس روایت میں زیادہ صراحت ہے کہ آنحضرت نے اول لیل (وأوسطه وأخره) یعنی ان تمام اوقات میں وتر ادا فرمایا ہے۔ اول سے مراد نماز عشاء کے فوراً بعد (وانتهى و تره إلى أخر السحر) ابوداؤد اور ترمذی کی روایت میں اس کے بعد ہے (حين مات) گویا آخری عمر کا عمل آخر رات، وتر کی ادائیگی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ پوری رات وتر کے اوقات ہیں۔ بہر حال آپ کا غالب احوال، قیام لیل کے بعد آخر رات میں وتر پڑھنا ہے اسی پر آپ نے مواظبت فرمائی (طلحة بن نافع عن ابن عباس) کی روایت میں ہے (فلما انفجر الفجر قام فأوتر ركعة) اس سے مراد فجر اول (کاذب) ہے۔ یہ ابن خزیمہ کا قول ہے۔ مسند احمد میں حضرت معاذ سے مرفوعا ہے (زادني ربي صلاة و هي الوتر وقتها من العشاء الى طلوع الفجر) مگر اس کی سند میں ضعف ہے۔ شاہ صاحب نے (وانتهىٰ وقته الى السحر) کا ایک اور مفہوم بھی ذکر کیا ہے کہ وتر کا آخری یعنی انتہائی وقت ذکر کر رہے ہیں یعنی سحر تک اس کا وقت ہے۔ آخر رات کے وتر کو اکثر نے افضل قرار دیا ہے (لیکن اس کے لئے جو متہجد ہے) حضرات عمر، علی، ابن عباس اور ابن مسعود وغیرھم سے یہ منقول ہے، مالک نے بھی اسے پسند کیا۔
اس کے تمام راوی کوفی ہیں اور اس میں تین تابعی ہیں۔ اسے مسلم اور ابوداؤد نے بھی (الصلاة) میں ذکر کیا ہے۔

باب إيقاظ النبى ﷺ أهله بالوتر

ایک نسخہ میں (للوتر) ہے۔ آنحضرت ﷺ کا اپنے اہل خانہ کو بطور خاص وتر کے لئے بیدار فرمانا اس امر کی دلیل ہے کہ یہ آخر رات افضل ہے۔ متہجد اور غیر متہجد دونوں کے لئے۔ البتہ اگر کوئی آسانی کی خاطر عشاء کے بعد ہی پڑھ لے تو یہ جائز ہے بعض نے اس سے وجوبِ وتر پر بھی استدلال کیا ہے۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اس سے قیام اور وتر کا دو مختلف نمازیں ہونا قطعی طور پر ثابت ہوا

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحيٰ قال: حدثنا هشام قال: حدثني أبي عن عائشة قالت: كان النبيﷺ يصلي وأنا راقدةٌ معترضةً على فراشه،فإذا أراد أن يوتر أيقظني فأوترت۔
سند میں یحیی القطان ہشام بن عروہ سے راوی ہیں۔

باب لِيجعل آخر صلا ته وترا

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحيى بن سعيد عن عبيدالله حدثني نافع عن عبدالله عن النبي ﷺ قال: اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً۔
اس کے مفہوم پر بات ہو چکی ہے۔ وتر کے عدم وجوب کے قائلین نے اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ وتر کو آخر صلاۃ کہا گیا یعنی تہجد کا حصہ قرار دیا، چونکہ تہجد واجب نہیں ہے لہٰذا اس کا آخر بھی واجب نہ ہوگا۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ اگر (آخر صلاتکم) کو اجعلوا کا مفعول اول اور وترا کو مفعول ثانی بنایا جائے تب (هذا دليل على أن الوتر ثلاث) یعنیٌ وتر تین ہونے کی دلیل ہے لیکن اگر (آخر صلاتکم) کو ظرف بنائیں اور (وترا) کو مفعول اول تب یہ مراد حاصل نہ ہو سکے گی۔

باب الوتر علی الدابة

ابن حجر کے مطابق چونکہ حضرت عائشہ وابن عمر کی روایات سے وتر کا واجب ہونا مترشح ہوتا ہے لہٰذا یہ باب لاکر امام بخاری اس کا غیر واجب ہونا ثابت کررہے ہیں کیونکہ فرائض دابہ یعنی سواری پر جائز نہیں البتہ نوافل جائز ہیں ۔شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ محمد الشیبانیؒ نے احناف کی طرف سے ایک دوسری روایت میں ابن عمر کے مذکور فعل کہ دابہ سے اتر کر وتر کو ادا کرتے تھے ، سے اس کا وجوب ثابت کیا ہے مگر ان کے الفاظ میں یہ استدلال قواعدِ اصول اور عرفِ عام کے مطابق صحیح نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے ایسا اس لئے نہ کرتے ہوں کہ وتر واجب ہے بلکہ اختیارِ اولیٰ کے لئے کیونکہ نوافل کے لئے بھی بلا شبہ اولیٰ یہی ہے کہ سواری سے اتر کر ادا کئے جائیں پھر اس حدیث میں ان کی طرف سے تصریح ہے کہ اداء وتر کے لئے سواری سے اترنا ضروری نہیں اور آنخضرت کا عمل بھی بطور دلیل ذکر کر دیا۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ امام بخاری کا یہ ترجمہ لانا ان کی طرف سے اس موقف کا اظہار نہیں ہے کہ وتر واجب نہیں ، بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ واجب سمجھتے ہوں مگر ان کے نزدیک واجب کی ادائیگی بھی سواری پر ہوسکتی ہے کیونکہ اس کی ممانعت میں کوئی نص صریح نہیں ہے۔ اور جہاں تک ابن عمر کے اس قول کا تعلق ہے تو ممکن ہے وہ صلاۃ لیل پر بھی وتر کے لفظ کا اطلاق کرتے ہوں ۔حضرت عمر وغیرہ سے بھی وتر کے لئے سواری سے اترنا ثابت ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے (كانو ينزلون على الارض للوتر) (پہلے بھی ذکر ہوا ہے کہ یہ اختلاف صرف واجب ،سنت مؤکدہ وغیرہ اصطلاحوں کے استعمال کا ہے مولانا بدر عالم نے حاشیہ میں ابن العربی کی کتاب (العارضۃ ص ۲۴۱ ص ۲) سے ان کی کلام نقل کی ہے جس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ کافی مسائل میں صرف اصطلاحوں کے استعمال کا اختلاف ہے وگرنہ وتر کے مسئلہ میں تقریبا سبھی اس کے آکد ہونے پر متفق ہیں)۔

حدثنا إسماعيل قال:حدثني مالك عن أبي بكر بن عمر بن عبدالرحمن بن عبد الله بن عمر بن الخطاب عن سعيد بن يسار انه قال: كنت أسير مع عبدالله بن عمر بطريق مكة، فقال سعيد: فلما خشيت الصبح نزلت فوترت ثم لحقته، فقال عبدالله بن عمر: أين كنت؟ فقلت:خشيت الصبح فنزلت فأوترت- فقال عبدالله: أليس لك في رسول اللهﷺ أسوة حسنة؟ فقلت: بلى والله- قال: فإن رسول اللهﷺ كان يوتر على البعير-

شیخ بخاری اسماعیل ابن ابی اویس ہیں ان کے شیخ ابوبکر کا نام معلوم نہیں ہوسکا ،ان کی صحیح میں صرف یہی ایک حدیث ہے۔صحیح مسلم میں ان سے کوئی روایت نہیں۔حدیث میں (بعیر) کا لفظ ہے مگر اس حکم میں تمام دواب شریک ہیں پھر اس کے بعض طرق میں (على دابته) کا ذکر ہے یہ روایت (أبو اب تقصير الصلاة) میں آئے گی۔اس کے تمام رواۃ مدنی ہیں ۔اسے مسلم ،ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب الوتر في السفر

اس رائے کا رد کیا ہے کہ سفر میں وتر مسنون نہیں ،ضحاک سے یہ منقول ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا جويرية بن أسماء عن نافع عن ابن عمر قال: كان النبيﷺ يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومئ إيماء صلاة

الليل إلا الفرائض، و يوتر على راحلته۔

(إلا الفرائض و يوتر على راحلته) اس سے بھی عدم وجوب کے قائلین کا استدلال ہے۔ بہر حال حنفیہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں سواری پر فرض کی ادائیگی کی نفی ہے نہ کہ اداءِ واجب کی اور وتر ان کے نزدیک فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔

باب القنوت قبل الركوع و بعده

قنوت کے متعدد معانی ہیں یہاں نماز کے کسی خاص محل میں دعاء کے معنی میں ہے ترجمہ میں وتر یا کسی اور نماز کے ساتھ مقید نہیں کیا حالانکہ بعض احادیث میں نماز صبح میں قنوت کا ذکر ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ وتر میں قنوت سے متعلق ان کے پاس حدیث نہ تھی اس لئے قنوتِ نازلہ سے متعلقہ روایات لاکر قنوتِ وتر پر استدلال کیا ہے۔ حافظ ابن حجر کی رائے میں باب کی آخری حدیث سے وتر میں قنوت پر استدلال کیا ہے کیونکہ اس میں نماز مغرب میں قنوت کا ذکر ہے جو نہاری نمازوں کے لئے وتر ہے اسی طرح لیلی نمازوں کے وتر میں بھی قنوت ہے اس کے باوصف سنن کی روایت میں قنوت وتر کا صریحی ذکر ہے حضرت حسن سے مروی ہے کہ (علمنا رسول الله ﷺ كلمات أقولهن في قنوت الوتر اللهم اهدني الخ) ترمذی نے اسے صحیح کہا ہے مگر یہ بخاری کی شرط پر نہیں۔ امام ابوحنیفہ کے ہاں صبح کی نماز میں قنوت نہیں۔ مالک کے ہاں ہے، رکوع سے پہلے۔ امام شافعی کے نزدیک فجر میں سارا سال اور وتر میں صرف آخر رمضان میں، احناف کے ہاں قنوتِ وتر رکوع سے قبل اور قنوتِ نازلہ رکوع سے قبل اور بعد دونوں طرح ٹھیک ہے۔

حدثنا مسدد قال:حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن محمد قال: سئل أنس أقنت النبي ﷺ في الصبح؟ قال: نعم فقيل له: أو قنت قبل الركوع ؟قال:بعد الركوع يسيرا۔

(بعد الركوع يسيرا) اگلی روایت میں یسیرا کی وضاحت ہے یعنی ایک ماہ۔ صحیح ابن خزیمہ میں حضرت انس سے مروی ہے کہ آنحضور ﷺ صرف اسی وقت قنوت کرتے جب کسی کے لئے دعاء یا بددعاء کرنا ہوتی۔

حدثنا مسدد قال: حدثناعبد الواحد قال: حدثنا عاصم قال:سألت أنس بن مالك عن القنوت فقال: قد كان القنوت۔ قلت: قبل الركوع أو بعده؟قال: قبله۔ قال:فإن فلانا أخبرني عنك أنك قلت: بعد الركوع۔ فقال: كذب ، إنما قنت رسول الله ﷺ بعد الركوع شهرا، أراه كان بعث قوما يقال لهم القراء زُهاء سبعين رجلا إلى قوم من المشركين دون أولئك، و كان بينهم و بين رسول الله ﷺ عهد، فقنت رسول الله ﷺ شهرا يدعو عليهم۔

سند میں عاصم سے مراد ابن سلیمان الاحول ہیں (فإن فلانا) بقول ابن حجر اس فلان کا نام معلوم نہیں ہو سکا مگر احتمالا یہ محمد بن سیرین ہو سکتے ہیں کیونکہ سابقہ میں ان کے واسطہ سے حضرت انس کی روایت تھی کہ (بعد الركوع يسيرا) اس سے وہ سمجھے ہوں گے کہ قبل رکوع قنوت ہوا ہی نہیں اس پر کہا (كذب) یہ بمعنی (أخطأ) ہے اہل حجاز (أخطأ) کے معنی میں (كذب) کا اطلاق کرتے ہیں۔ ابن ماجہ میں (حميد عن أنس) سے روایت ہے کہ اس سوال پر کہا (قبل الركوع و بعده) محمد بن نصر نے حضرت انس سے ایک روایت نقل کی ہے کہ سب سے قبل حضرت عثمان نے دائمی طور پر قنوت کو رکوع سے قبل کر دیا (لكي يدرك الناس الركعة) تا کہ لوگ رکعت کو مل سکیں۔ ابن حجر کی رائے میں خلاصہ کلام یہ بنتا ہے کہ قنوت نازلہ تو بعد از رکوع اور قنوت (لغير الحاجة) یعنی

قنوت وتر) قبل از رکوع ہے بہر حال دونوں ثابت ہیں اور دونوں پر صحابہ کرام کا عمل ہے۔(كان بعث قوما الخ) یہ بئر معونہ کا واقعہ ہے(المغازی) میں مفصل ذکر ہوگا(فقنت رسول اللهﷺ شهرا) قسطلانی کے مطابق پانچوں نمازوں میں، آخری رکعت کے رکوع کے بعد قنوت پڑھا، اسے ابوداؤد اور حاکم نے روایت کیا ہے۔

اس کے تمام راوی بصری ہیں (المغازی، الجنائز، الجزية اور الدعوات) میں بھی ذکر ہوگا، مسلم نے (الصلاة) میں نقل کی ہے۔

أخبرنا أحمد بن يونس قال: حدثنا زائدة عن التيمى عن أبي مِجلز عن أنس قال:

قنت النبیﷺ شهرا يدعو على رِعل و ذكوان۔

تیمی سے مراد سلیمان بن طرحان بصری ہیں۔ رِعل اور ذکوان سلیم کے دو قبیلے تھے انہی لوگوں نے قراء کو شہید کیا تھا اسے مسلم اور نسائی نے(الصلاة) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا مسدد قال:حدثنا إسماعيل قال: حدثنا خالد عن أبي قلابة عن أنس قال:

كان القنوت في المغرب والفجر۔

شیخ مسدد اسماعیل ابن علیہ ہیں وہ خالد الحذاء سے راوی ہیں۔ طحاوی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ مغرب کا قنوت ترک کر دیا تھا اور اس پر سب کا اتفاق ہے اس طرح صبح کا بھی ترک کر دیا تھا کیونکہ اس روایت میں دونوں کا اکٹھا ذکر ہے۔ لیکن یہ مبنی بر تکلف ہے کیونکہ دیگر روایات میں بھی قنوتِ صبح کا ذکر ہے۔ قسطلانی کے مطابق بعد رکوع کے رواۃ اکثر اور احفظ ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ مجھے سجدہ کی بجائے حالتِ اعتدال (قومہ و قیام) میں قنوت پڑھنے کی یہ حکمت معلوم ہوتی ہے حالانکہ سجدہ کے بارے میں ہے (أقرب ما يكون العبد من ربه و هو ساجد) کہ مقتدی بھی امام کے ساتھ قنوت میں شریک ہو جائے۔ اگرچہ یہ شرکت بذریعہ آمین ہی ہو اسی لئے علماء کا اتفاق ہے کہ وتر میں قنوت جہراً ہونی چاہئے۔ البتہ قنوتِ صبح کے محل (کہ نماز میں کس جگہ ہو) اور اس کے بالجہر ہونے میں اختلاف ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن عربی نے قنوت کے دس معانی ذکر کیے ہیں جنہیں ہمارے شیخ الحافظ زین الدین العراقی نے درج ذیل اشعار میں منظوم کیا ہے

ولفظ القنوت اعدد معانيه تجد	مزيدا على عشر معاني مرضيه
دعاء خشوع والعبادة طاعة	اقامتها اقراره بالعبوديه
سكوت صلاة والقيام وطوله	كذاك دوام الطاعة الرابح القنيه

خاتمہ

ابوابِ وتر میں (١٥) مرفوع احادیث ہیں ایک معلق باقی موصول ہیں۔ (٨) احادیث اس میں اور سابقہ میں مکرر ہیں یہ تمام مسلم نے بھی نقل کی ہیں علاوہ ازیں (٣) آثارِ موصولہ بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

كتاب الاستسقاء

لغت میں استسقاء کا معنی ہے (طلب سقی الماء من الغیر)یعنی کسی سے سیرابی بذریعہ پانی،طلب کرنا۔اورشرع کی اصطلاح میں قحط اورحبس مطر کے وقت اللہ تعالی سے بارش مانگنا۔

باب الاستسقاء ، و خروج النبي ﷺ في الاستسقاء

یعنی اس غرض کے لئے آنجناب مدینہ سے باہرصحرا کی طرف نکلے اس کے لئے تین طریقے ثابت ہیں۔(۱)مطلق دعاء کرنا تنہا یا باجماعت۔(۲) ہرنماز (فرض ونفل) کے بعد دعاء کرنا۔البتہ نووی شرح مسلم میں صرف فرائض کے بعد اورخطبہ جمعہ میں کہتے ہیں۔(۳) کہ اس غرض کے لئے نمازاور دوخطبے ہوں۔آخری مسلک مالک،ابو یوسف اورمحمد کا ہے۔امام احمد کے ہاں خطبہ نہیں ہےصرف دعاء واستغفار ہے۔جمہور نماز کی سنیت کے قائل ہیں۔علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ صاحب ھدایہ کے اس قول سے کہ (الاستسقاء عندنا دعاء واستغفار) سے غلط فہمی پیدا ہوئی کہ حنفیہ کے ہاں نماز کی نفی ہے مگرانہوں نےخود ہی بعد میں کہا ہے (قلنا إنه فعله مرة و تركه أخرى فلم يكن سنة) یعنی وہ اس کی عدم سنیت کے قائل ہیں،جواز کی نفی نہیں کرتے۔امام ابوحنیفہ کا یہی موقف ہے۔بہرحال صاحبین کا اس میں ان سے اختلاف ہےاورعمل انہی کی رائے پر ہے،کہتے ہیں کہ تحویل رداء ہمارے ہاں مستحب ہے(باقیوں کے ہاں یہ بھی سنت ہے)

حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا سفيان عن عبدالله بن أبي بكر عن عبّاد بن تميم عن عمه قال: خرج النبي ﷺ يستسقي و حول رداء ه۔

سند میں سفیان ثوری ہیں جو اپنے شیخ عبداللہ ابن حزم قاضی مدینہ سے راوی ہیں۔(عن عمہ) سے مراد عبداللہ بن زید بن عاصم بن کعب ہیں (خرج النبی) یہ رمضان سن ٦ ہجری کا واقعہ ہے۔(وحول رداء ہ)یعنی قبلہ رو ہوتے ہوئے اپنی چادر مبارک دائیں کندھے پر جو کنارہ تھا،اسے بائیں اور جو بائیں پر تھا،اسے دائیں کندھے پر کرلیا۔

شیخ بخاری اوران کے شیخ کوفی ہیں باقی رواۃ مدنی ہیں۔باقی اصحاب نے بھی(الصلاۃ) میں نقل کی ہے۔

باب دعاء النبي ﷺ اجعلها عليهم سِنين كسِني يوسف

ابوابِ استسقاء کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ جس طرح مسلمانوں کے لئے طلبِ مطر مشروع ہے اسی طرح کفار کے لئے حبس مطر(کی دعاء) مشروع ہے تا کہ ان کے بغض ومخالفت کی حدت کم ہو (سني يوسف) سے وہ مراد وہ سات برس جن میں حضرت یوسف علیہ السلام کے عہد میں قحط پڑا جیسا کہ سورہ یوسف میں ذکر ہوا۔حضرت یوسف کی طرف اضافت کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس کی خبر دی تھی یا اس وجہ سے کہ انہی کے ہاتھوں ان برسوں میں لوگوں کی دادرسی ہوئی۔

حدثنا قتيبة حدثنا مغيرة بن عبدالرحمن عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة:

أن النبي ﷺ كان إذا رفع رأسه من الركعة الآخرة يقول: اللهم أنج عياش بن أبي ربيعة، اللهم أنج سلمة بن هشام، اللهم أنج الوليد بن الوليد، اللهم أنج المستضعفين من المؤمنين- اللهم اشدد و طأتك على مضر، اللهم اجعلها سنين كسني يوسف- و أن النبي ﷺ قال:غفار غفر الله لها، و أسلم سالمها الله- قال ابن أبي الزناد عن أبيه هذا كله في الصحيح-

مغیرہ بن عبدالرحمٰن حزامی مراد ہیں نہ کہ مخزومی، دونوں ایک ہی طبقہ کے مدنی راوی ہیں مگر ابوالزناد عن الأعرج سے روایت میں حزامی معروف ہیں ،ابن معین اور نسائی نے اس کی وضاحت کی ہے وہ اس حدیث کی ان سے روایت میں منفرد نہیں بلکہ (الجہاد) میں ثوری اور (الأنبیاء) میں شعیب ،اسی طرح صحیح اسماعیلی میں موسی بن عقبہ اس کو ابوالزناد سے روایت کرتے ہیں۔(اللہم اجعلها) ضمیر کا مرجع زمانہ کی ایک مخصوص مدت ہے جس کی بابت کہا (اللہم اشدد وطأتك) مفصل بحث تفسیر آل عمران میں ہوگی

(وأن النبي ﷺ قال غفار الخ) یہ ایک دوسری مستقل حدیث ہے گویا امام بخاری نے اس سند کے ساتھ اس کی بھی سماعت کی لہٰذا اس کے ساتھ ہی جس طرح سنا تھا ذکر کر دیا۔ امام احمد نے بھی اسے قتیبہ ،شیخ بخاری سے روایت کیا ہے۔(اس لحاظ سے امام بخاری امام احمد کے شریک استاذ ہیں) ترجمہ مذکورہ کے ساتھ بھی اس کا تعلق ہوسکتا ہے یعنی کفار ومشرکین کے لئے قحط کی دعاء کرتے وقت وہ کفار مراد ہوں گے جو محارب ہیں نہ کہ وہ جو مسالم ہیں۔

(و غفار غفرالله لها) اسم سے مشابہ اور اسی سے مشتق لفظ کے ساتھ دعاء فرمائی جیسے احمد کو کہا جائے (أحمد الله عاقبتك) علی سے کہا جائے (أعلا ك الله) اسے جناسِ اشتقاق کہتے ہیں۔ یہ اسلوب،دعاء کے ساتھ ہی خاص نہیں بلکہ جملہ خبریہ میں بھی مستعمل ہے جیسا کہ حضرت سلیمانؑ کے قصہ میں کہا(وأسلمت مع سليمان- القرآن) مغازی کی ایک حدیث میں ہے (عصية عصت الله و رسوله) ۔ان کے لئے اس لئے مذکور دعاء فرمائی کہ قبیلہ غفار زمانہ قدیم ہی میں مسلمان ہوگیا (ابوذر غفاری انہی میں سے تھے) اور قبیلہ اسلم نے مسالمت (صلح) کی راہ اختیار کی تھی۔(قال ابو الزناد الخ) یعنی مغیرہ کے علاوہ ابن ابی الزناد یعنی عبدالرحمٰن نے بھی اپنے والد سے اس سند کے ساتھ یہ روایت کی ہے اور اس میں یہ اضافہ ہے (هذا كله في الصبح) (یہ ابوالزناد کا جملہ ہے)۔

حدثناعثمان بن أبي شيبة قال:حدثنا جرير عن منصور عن أبي الضحى عن مسروق قال: كنا عند عبدالله فقال: إن النبي ﷺ لما رأى من الناس إدبارا قال: اللهم سبعٌ كسبع يوسف- فأخذتهم سَنة حصّتْ كل شيء ، حتى أكلو الجلود والمِيتة والجِيف، و ينظر أحدهم إلى السماء فيرى الدخان من الجوع- فأتاه أبو سفيان فقال: يا محمد،إنك تأمر بطاعة الله و بصلة الرحم، وإن قومك قد هلكوا، فادع الله لهم- قال الله تعالىٰ:﴿فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين﴾إلى قوله:﴿إنكم عائدون- يوم نبطش البطشة الكبرىٰ﴾ فالبطشة يوم بدر وقد مضت

الدخان والبطشة واللزام وآية الروم

عثمان ابو بکر ابن ابی شیبہ کے بھائی ہیں۔ (کنا عند عبداللہ) ابن مسعود مراد ہیں۔ تفسیر الدخان میں ابن مسعود کے یہ حدیث بیان کرنے کا سبب بھی ذکر ہوگا۔ (إدباراً) یعنی اسلام سے اعراض۔ الدخان کی روایت میں ہے (إن قريشا لما أبطا ؤا عن الإسلام) جب قریش نے اسلام قبول کرنے میں تاخیر کی۔ (یہ معاہدہ حدیبیہ کے بعد کی بات ہے) (حصت كل شئ) یعنی ہریالی کو ختم کردیا (الجیف) جیم پر زیر اور یاء پر زبر ہے ای جثة الميت۔ مردار، بھوک کے سبب آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا جاتا تھا (هلكوا فادع الله) الدخان کی روایت میں ہے کہ اس پر آنحضرت نے بارش کے لیے دعاء فرمائی (فاستسقى لهم فسقوا) شاہ صاحب اس کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ دعا بوجہ شفقت نہ تھی بلکہ حجت کے اتمام کے لئے تھی اس پر بھی وہ (فوراً) ایمان نہ لائے (وقد مضت الخ) شاہ صاحب رقم طراز ہیں کہ ابن مسعود کی ان امور کے بارے میں یہ تفسیری رائے تھی، جمہور مفسرین کی آراء اس سے مختلف ہیں (تفصیل آگے آئے گی)

جریر کے سوا تمام رواۃ کوفی ہیں۔ مسلم نے (التوبة) جب کہ ترمذی اور نسائی نے (التفسير) میں نقل کی ہے۔

باب سؤالِ الناسِ الإمامَ الاستسقاءَ إذا قَحَطوا

ابن رشید کا خیال ہے کہ اگر اس باب کے تحت سابقہ باب کی حدیث ابن مسعود لاتے تو زیادہ بہتر ہوتا مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ چونکہ امام سے اس بارے میں کہنے والا مسلم بھی ہوسکتا ہے اور غیر مسلم بھی تو ابن مسعود کی حدیث میں سائل مذکور (ابو سفیان) مشرک تھے (اس وقت تک) تو مناسب خیال کیا کہ اب فریق ثانی یعنی مسلم سائل کا بھی تذکرہ ہو اسی لئے ترجمہ میں (الناس) لفظ کو عام رکھا ہے اسماعیلی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ زیرنظر حدیث میں کسی نے استسقاء کا سوال نہیں کیا لہٰذا غیر مطابق ہے۔ ابن المنیر نے جواباً کہا ہے کہ لفظ (يستسقى) جو مجہول کا صیغہ ہے، سے مناسبت بنتی ہے کیونکہ استسقاء طلب کرنے والے (الناس) ہیں۔

بہرحال اس باب سے متعلقہ دیگر روایات میں صراحت سے ہے کہ آنحضرت سے لوگ بارش کی دعاء کرنے کے لئے کہتے تھے۔ بیہقی نے (الدلائل) میں حضرت انس سے روایت کی ہے کہ ایک اعرابی نے آکر کہا (يا رسول الله ﷺ أتيناك و ما لنا بعير يئط و لا صبي يغط ثم أنشد شعرا۔ فقام يجر ردائه حتى صعدالمنبر فقال اللهم اسقنا) پھر فرمایا اگر ابو طالب زندہ ہوتے تو ان کی آنکھیں ٹھنڈی ہوتیں۔ لقرت عيناه۔ کون ہمیں اس بابت ان کے اشعار سنائے گا۔ اس پر علی کہنے لگے (كأنك أردت قوله۔ و أبيض يستسقى الغمام بوجهه)

اس سے ابن عمر کی اس حدیث کی مناسبت بخوبی ظاہر ہوتی ہے۔ حضرت انس کی اس روایت کی سند میں ضعف ہے مگر متابعت کے لئے صالح ہے۔ (یئط۔ اطیط اونٹ کی بوجھل آواز۔ سوتے وقت آرام دہ حالت میں۔ اور یغط۔ غطیط خراٹے کو کہتے ہیں مطلب یہ کہ پانی نہ ہونے کے سبب ہریالی ناپید ہوگئی، چارہ نہ ہونے کی وجہ سے دودھ ختم ہوا لہٰذا شدت جوع سے ہر دو، جانور و آدمی تکلیف دہ حالت میں ہیں۔ نیند کافور ہوگئی ہے باب کی دوسری حدیث لاکر اس کے اسماعیلی کے طریق کی طرف اشارہ کیا ہے جو بخاری کے رجال سے ہی مروی ہے اس میں ہے (كانوا اذا قحطوا فى عهد النبى ﷺ استسقى لهم فيسقون فلما كان فى إمارة عمر الخ) اس کے بعد یہی حدیث ذکر کی ہے۔ گویا اس مذکورہ قصہ میں حضرت عباس بمنزلہ مسؤل ہیں یا دوسرے لفظ میں بمنزلہ امام

ہیں یعنی امام وقت۔ حضرت عمر نے ان کی قرابت داری کا لحاظ کرتے ہوئے استسقاء میں اپنا قائم مقام بنا دیا اور خود مع سارے لوگ بمنزلہ سائل ہوئے ،لہذا ترجمہ سے مطابقت ظاہر ہے۔

حدثنا عمرو بن علي قال: حدثنا أبو قتيبة قال: حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار عن أبيه قال: سمعت ابن عمر يتمثل بشعر أبي طالب:

وأبيض يستسقىٰ الغمامُ بوجهه ثِمال اليتامىٰ عِصمةٌ للأرامل

و قال عمر بن حمزة حدثناسالم عن أبيه : ربما ذكرت قول الشعر وأنا أنظر إلى وجه النبيﷺ يستسقي، فما ينزل حتى يجيش كل ميزاب:

وأبيض يستسقىٰ الغمام بوجهه ثمال اليتامىٰ عصمة للأرامل -وهو قول أبي طالب

(يتمثل) ای ينشد شعر غيره یعنی کسی شاعر کا شعر بطور استشہاد و دلیل پڑھنا (وأبيض) ابن ھشام نے المغنی میں اسے مجرور بالفتحہ قرار دیا ہے۔اور رُبّ کو مقدر مانا ہے یا منصوب بتقدیر أعنی ہے سابقہ شعر میں لفظ (سیداً) پر عطف بھی محتمل ہے۔جس پر منصوب پڑھا جائے گا۔مرفوع پڑھنا کہ مبتدا مقدر (ھو) کی خبر ہے، بھی جائز ہے (ثمال) بمعنی عماد۔ملجأ۔مطعم۔مغیث و معین۔ (الأرامل) جمع أرملة۔ایک فقیر بیوہ، مجازاً مرد پر بھی بولا جا سکتا ہے۔یہ قصیدہ حضرت ابو طالب کی طرف منسوب ہے۔ابن اسحق نے سیرت میں ذکر کیا ہے ۸۰ سے زیادہ اشعار پر مشتمل ہے۔(يستسقى الغمامُ) میں بھی الناس کا لفظ مقدر ہے ای(يستسقى الناس الغمام)

(و قال عمر بن حمزة الخ) یہ عبداللہ بن عمر کے پوتے ہیں سالم ان کے چچا ہوئے۔ان کے قابل حجت ہونے میں حفاظ کا اختلاف ہے اسی طرح سند موصول میں موجود عبدالرحمن بن عبداللہ بن دینار بھی مختلف فیہ ہیں ،تو دونوں سند ایک دوسری کی تقویت کرتی ہیں۔اس تعلیق عمر کو احمد، ابن ماجہ اور اسماعیلی نے موصول کیا ہے۔

حدثنا الحسن بن محمد حدثنا محمد بن عبدالله الأنصاري قال: حدثني أبي عبدُالله بن المثنى عن ثمامة بن عبدالله بن أنس عن أنس أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا قحطوا استسقىٰ بالعباس بن عبدالمطلب فقال: اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا- قال:فيسقون-

شیخ بخاری حسن بغدادی امام شافعی کے شاگرد ہیں ان کے شیخ محمد بھی بخاری کے شیخ ہیں بکثرت ان سے روایت کرتے ہیں کئی دفعہ اپنے اور ان کے مابین واسطہ بھی ذکر کرتے ہیں جیسا کہ یہاں ہے۔(حدثنا ابی) حدثنا کا فاعل ابی ہے یعنی محمد اپنے والد عبداللہ سے اس کے راوی ہیں (استسقى بالعباس) یہ عام الرمادۃ کا قصہ ہے جب عہد عمری میں عام قحط پڑا تھا زبیر بن بکار نے اپنی کتاب (الانساب) میں حضرت عباس کی دعا جو اس موقع پر کی ذکر کی ہے ان کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے اس موقع پر خطبہ بھی دیا جس میں حضرت عباس کی آنحضرت سے قرابت داری کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ یہ آنحضرت کے لئے بمنزلہ والد تھے تو آؤ ہم ان کا وسیلہ پکڑتے ہوئے دست بدعا ہوں۔چنانچہ دعا کی جس کے نتیجہ میں بارش ہوگئی (فما برحوا حتى سقاهم الله)

(إنما نتوسل إليك الخ) علامہ انور اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ یہ آج کل کی طرز کا معروف توسل نہیں جو کسی غائب (مردہ) کے ساتھ ہوتا ہے حتی کہ اکثر اس غائب کا کوئی شعور نہیں ہوتا (مثل اصحاب القبور) بلکہ یہ سلف کے توسل کا ایک طریقہ ہے کہ کسی دینی و جاہت والے بزرگ کو آگے کیا جائے کہ وہ لوگوں کی مشکلات کے ازالہ کے لیے دعا کرے اگر فوت شدگان کا توسل جائز ہوتا تو حضرت عباس کے بجائے آنحضرت کی قبر مبارک پر حاضر ہوتے اور ان کا توسل کرتے۔ پھر آج کل کا معروف جملہ مثلا (اللہم ارزقنا بوسیلۃ فلان) وارد نہیں بلکہ جو دعاء حضرت عباس نے کہی وہ ابن حجر نے ذکر کی ہے وہ یہ ہے (اللہم لم ینزل بلاء إلا بذنب و لم یکشف إلا بتوبة و قد توجه القوم بی إلیك لمکانی من نبیك و هذه أید ینا إلیك بالذنوب و نواصینا إلیك بالتوبة فاسقِنا الغیث) (تو یہ دعائیہ کلمات ہیں لہذا توسل کا مفہوم یہ ہوا کہ کسی ذی وجاہت بزرگ کو آگے کیا جائے کہ وہ دعاء کرے اور بس، نہ اس کا کوئی زور ہے نہ ہمارا الا حول ولا قوۃ الا باللہ

باب تحويل الرداء في الاستسقاء

یعنی اس کی مشروعیت کو ثابت کیا ہے۔ آگے اس کی ہیئت اور کیفیت کے بارے میں بھی باب لائے ہیں۔

حدثنا إسحاق قال: حدثنا و هب قال: أخبرنا شعبة عن محمد بْن أبي بكر عن عبّاد بن تميم عن عبدالله بن زيد: أن النبيﷺ استسقى ، فقلب ردائه۔

یہ اسحاق بن راھویہ ہیں۔ حدیث میں (فقلب) کا لفظ ہے جب کہ ترجمہ میں تحویل کا لفظ استعمال کیا تا کہ یہ وضاحت ہو کہ دونوں ہم مراد و ہم معنیٰ ہیں، ابو ذر کے نسخہ میں حول کا ہی لفظ ہے۔ بعض دیگر روایات میں حوّل کا لفظ مذکور ہے۔ تحویل کی تفصیل بھی روایات میں مذکور ہے جو بیان ہو چکی ہے۔ ابو داؤد نے (عمارۃ ابن غزیۃ عن عباد) سے ایک روایت نقل کی ہے جس میں ہے کہ (استسقیٰ و علیه خمیصة سوداء) یعنی جب دعائے استسقاء کی تو آپ ﷺ پر کالی کملی تھی اس کا نیچے والا کنارا اوپر کرنا چاہا۔ (فلما ثقلت علیه قلبها علی عاتقه) ایسا کرنا دشوار ہوا تو صرف کندھے پر تحویل کیا (یعنی دایاں کنارا بائیں اور بایاں دائیں کر دیا) اس سے امام شافعی کہتے ہیں کہ چادر کو کندھے کے ساتھ ساتھ نیچے والا کنارا بھی اوپر کیا جائے کہ آپ نے بھی یہی کرنا چاہا تھا۔ اسے تنکیس کہتے ہیں اور صرف کندھے پر سے تبدیل کرنے کو تحویل کہتے ہیں۔ جمہور کے نزدیک تحویل ہی مستحب ہے۔ ابو حنیفہ اور بعض مالکیہ کے ہاں نہ تحویل نہ تنکیس، کوئی ان میں سے مستحب نہیں۔ جمہور کے قول کے مطابق صرف امام ہی نہیں بلکہ لوگ بھی ایسا کریں۔ کیونکہ احمد کی عباد سے روایت میں ہے (وحول الناس معه) مالک کی ایک روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ تحویل رداء اثنائے استسقاء ہو گی نہ کہ فارغ ہونے کے بعد، اس میں ہے (حول ردائه حین استقبل القبلة) اسی طرح مسلم کی (یحی بن سعید عن أبی بکر بن محمد) سے روایت میں ہے (و انه لما أراد أن یدعو استقبل القبلة و حول ردائه) مسلم کی (زهری عن عباد) کی روایت میں کھڑے ہو کر اس دعاء کا ذکر بھی ہے (فدعا الله قائما) مہلب نے تحویل کی حکمت ذکر کرتے ہوئے کہا (بأنه للتفاؤل) کہ یہ نیک فال لیتے ہوئے ہے کہ جس طرح یہ چادر تبدیل کی ہے اسی طرح ہمارے حالات بھی تبدیل کر دے۔

حنفیہ اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک دعائے استسقاء کا وقت نماز عید کا وقت ہے۔ کیونکہ ابو داؤد اور ابن حبان نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے کہ لوگوں کے قحطِ بارش کی شکایت پر آپ سورج ذرا بلند ہونے پر عید گاہ کو نکلے منبر بھی ساتھ رکھا اور لوگوں کے ساتھ دعائے

استسقاء کی۔مگر امام شافعی کہتے ہیں کہ دن رات کا کوئی بھی وقت ہوسکتا ہے البتہ مختار وقت نماز عید کا ہی ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا سفيان قال عبدالله بن أبي بكر إنه سمع عباد بن تميم يحدث أباه عن عمه عبدالله بن زيد أن النبيﷺ خرج إلى المصلى فاستسقى، فاستقبل القبلة، و قلب ردائه، فصلى ركعتين۔ قال أبو عبد الله كان ابن عيينة يقول: هو صاحب الأذان، و لكنه و هَمَ لأن هذا عبدالله بن زيد بن عاصم المازني، مازن الأنصار۔

ابن المدینی ابن عیینہ سے راوی ہیں۔ (قال عبدالله الخ) طریقہ تحدیث میں بسا اوقات ایک (قال) کا حذف معمول بہ ہے۔حموی اور مستملی کے نسخہ میں (عن عبداللہ) ہے جب کہ ابن خزیمہ کی روایت میں صیغہ تحدیث استعمال کیا ہے۔ (يحدث أباه) کا مرجع عبداللہ کے والد ابو بکر ہیں۔ گویا عباد نے جب یہ حدیث عبداللہ کے والد ابو بکر کو بیان کی تو عبداللہ بھی سن رہے تھے۔ ابن خزیمہ کی ایک روایت میں اس امر کی صراحت ہے۔ (سمعته أنا من عباد يحدث أبي عن عبدالله بن زيد الخ)

ابن حبان نے لکھا ہے کہ یہ سن ۶ ہجری کے رمضان کا واقعہ ہے۔ (و صلى ركعتين) مسند احمد کی حدیث عبداللہ بن زید میں صراحت ہے کہ (بانه بدأبالصلاة قبل الخطبة) سنن کی روایت میں اس کی صفت اس طرح ذکر کی گئی ہے (ثم صلى ركعتين كما يصلي في العيد) دارقطنی کی ایک روایت میں سات اور پانچ تکبیروں اور (سبح اسم ربلك) اور (هل أتاك حديث الغاشية) کی قراءت کا ذکر بھی ہے مگر اس کی سند میں مقال ہے۔ امام شافعی کے ہاں عیدین کی طرح تکبیرات کہے گا جب کہ جمہور کہتے ہیں کہ عام نمازوں کی طرح ہی پڑھائے۔ (قال ابو عبدالله الخ) یہ بخاری کی تعلیق بھی ہوسکتی ہے یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے یہ بات اپنے شیخ علی سے ہی سنی ہو۔ ابن عیینہ نے وہم کرتے ہوئے راوی حدیث عبداللہ بن زید کو ابن عبدربہ بن ثعلبہ سمجھا ہے جنہیں اذان کے کلمات خواب میں سکھلائے گئے تھے صحیح یہ ہے کہ یہ عبداللہ بن زید بن عاصم مازن الانصار ہیں۔ مازن قیس یعنی مازن بن منصور سے احتراز کیا ہے اور بھی بہت سارے مازن ہیں جو مختلف قبائل کی طرف منسوب ہیں۔ لغت میں مازن سفید چیونٹیوں کو کہتے ہیں۔

باب الاستسقاء في المسجد الجامع

یہ ترجمہ لا کر اشارہ کیا ہے کہ استسقاء کے لئے باہر میدان میں نکلنا شرط نہیں ہے کیونکہ اصل غرض لوگوں کا بڑی تعداد میں اکٹھا ہونا ہے، اگر مسجد جامع میں یہ اجتماع ہو جائے تو وہاں بھی استسقاء ہوسکتا ہے۔

حدثنا محمد قال: أخبرنا أبو ضمرة أنس بن عياض قال: حدثنا شَريك بن عبدالله بن أبي نمر أنه سمع أنس بن مالك يذكر أن رجلا دخل يوم الجمعة من باب كان وِجاه المنبر و رسول اللهﷺ قائم يخطب، فاستقبل رسول اللهﷺ قائما فقال: يا رسول الله هلكت المَواشي، وانقطعت السبل، فادع الله يغيثنا۔ قال : فرفع رسول اللهﷺ يديه فقال: اللهم اسقنا اللهم اسقنا اللهم اسقنا، قال أنس: لا والله

ما نرى في السماء من سحاب و لا قزعة ولا شيئا، وما بيننا و بين سَلع من بيت و لا دار۔ قال: فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس، فلما توسطت السماء انتشرت ، ثم أمطرت۔ و قال : والله ما رأينا الشمس ستا۔ ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة۔ و رسول الله ﷺ قائم يخطب۔ فاستقبله قائما فقال: يا رسول الله، هلكت الأموال ، وانقطعت السبل، فادع الله يمسكها۔ قال فرفع رسول اللهﷺ يديه ثم قال: اللهم حوالينا ولا علينا، اللهم على الآكام والظِراب والأودية ومَنابت الشجر فانقطعت، وخرجنا نمشي في الشمس۔ قال شريك :فسألت أنسا۔ أهو الرجل الأول ؟ قال: لا أدري۔

شیخ بخاری محمد ابن سلام بیکندی ہیں۔ (إن رجلا الخ) چونکہ اس قسم کا واقعہ متعدد مرتبہ ہوا لہذا مختلف نام روایات میں مذکور ہیں ان میں کعب بن مرة، خارجہ بن حصین فزاری۔ أبوسفیان، اسلام لانے سے قبل حضرت انس کی روایت میں (جاء أعرابی الخ) ہے۔ (وجاه المنبر) واؤ پر پیش اور زیر دونوں طرح ٹھیک ہے۔ ابن التین نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ یہ دروازہ (مستدبر القبلة) تھا مگر یہ وہم ہے اس کی وجہ ان کا یہ گمان ہے کہ دروازہ منبر کی کی پشت پر تھا۔ جب کہ صحیح یہ ہے کہ یہ دروازہ دار القضاء کی جانب تھا (اسماعیل بن جعفر) کی روایت میں یہ صراحت ہے، بعض، دار القضاء کے لفظ سے دار الامارہ سمجھے مگر ایسا نہیں ہے در اصل یہ حضرت عمر کا گھر تھا، ان کے ذمہ ایک قرض تھا جسے اتارنے کی خاطر اسے بیچا تب سے اس کا یہ نام پڑا۔ شروع میں اسے (دار قضاء دَینِ عمر) کہتے تھے مرور ایام سے دار القضاء بن گیا۔ اسے ان کی وفات کے بعد بیچا گیا لینے والے امیر معاویہؓ تھے بعد میں مروان امیر مدینہ سکونت پذیر ہوا شاید اسی وجہ سے بعض نے اسے دار الامارت سمجھ لیا۔ اس بابت ایک اور قول بھی ہے وہ یہ کہ یہاں حضرت عبدالرحمن بن عوف نے بیٹھ کر حضرت عمر کی شہادت کے بعد خلافت کا فیصلہ کیا تھا اس وجہ سے دار القضاء کہلایا۔

(فقال یا رسول الله) اس سے ظاہر ہوا کہ سائل مسلمان تھا، ابوسفیان کسی دوسرے موقع پر اسی غرض کے لئے حاضر ہوئے تھے۔ (هلكت الأموال) ایک نسخہ میں (المواشی) کا لفظ ہے۔ اموال سے مراد مواشی ہی ہیں (كتاب الجمعة) کی روایت میں (الكراع) کا لفظ تھا جو گھوڑوں وغیرہ پر بولا جاتا ہے۔ اگلی روایت میں (الماشية) کا لفظ ہے، ہلاکت سے مراد حبسِ مطر کے سبب چارہ کی کمی کی وجہ سے ہونے والا نقصان ہے (یعنی اس میں جانی اتلاف بھی مراد ہے اور مجازاً لاغر و نحیف ہونے اور دودھ خشک ہونے کو ہلاکت سے تعبیر کیا)۔

(انقطعت السبل) مراد یہ کہ اونٹ وغیرہ ضعف کے باعث یا راستوں میں چارہ نہ ملنے کے سبب یا غذاء کی کمی کے باعث اب لوگوں کے پاس بازاروں اور منڈیوں میں لے جانے کے لئے کچھ نہیں لہذا راستے ویران ہو گئے ہیں۔ لازمی نہیں کہ اس آدمی نے یہ سارے الفاظ کہے ہوں (بعض اور الفاظ بھی آگے روایات میں آ رہے ہیں، ممکن ہے رواۃ نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے کچھ الفاظ اپنی طرف سے ذکر کر دیئے ہوں)۔ (يغيثنا) یاء پر پیش بھی جائز ہے کہ یہ (أغاث يغيث إغاثة) سے ہے اور زبر بھی جائز ہے کہ یہ (غاث يغوث غوث) سے ہے ابن القطاع کہتے ہیں (غاث الله عباده) ای (سقاهم المطر) اور (غاثهم الله)

اسی (أجاب دعائهم) دونوں ہم معنی بھی مراد لئے جاتے ہیں۔(فرفع یدیه) نسائی کی روایت میں ہے کہ لوگوں نے بھی ہاتھ بلند کئے۔شریک کی روایت میں یہ بھی ہے (حذاء وجهه) یعنی چہرے کے سامنے ہاتھ بلند کئے (جس طرح دعاء کرتے وقت کرتے ہیں) (من سحاب ولا قزعة) قزعہ سے مراد متفرق بادل کی ٹکڑیاں اور سحاب سے مراد اکٹھے (گھنے بادل) (یعنی آسمان بالکل صاف تھا) (ولا شیئا) یعنی کوئی علامتِ مطر بھی نہ تھی۔مثلاً ہوا وغیرہ۔(من بیت ولا دار) یعنی سلع پہاڑ تک مراد تا حد نظر آسمان بالکل صاف تھا کوئی گھر بھی نہ تھا کہ ہمیں نظر نہ آتا۔(ورائه) ضمیر کا مرجع سلع ہے (مثل الترس) شکل میں ڈھال کی طرح۔

(مارأینا الشمس ستا) مسلسل بارش سے کنایہ ہے۔اکثر کی روایات میں (ستا) کی بجائے (سبتاً) ہے مراد، اُسبوع (ایک ہفتہ) ہے۔محبّ طبری کہتے ہیں کہ ان کی مراد سبت سے سبت تک ہے حالانکہ بارشوں کا سلسلہ جمعہ سے جمعہ تک رہا تھا مگر چونکہ مدینہ میں یہود آباد تھے ان کی وجہ سے کچھ یہودی اصطلاحات انصار کی زبان میں در آئی تھیں وہ اسبوع کو سبت کہتے تھے کیونکہ یوم السبت ان کے نزدیک اعظم الأیام تھا جس طرح جمعہ مسلمانوں کے ہاں ہے۔نووی اور بعض دیگر نے سبت کا معنی (قطعة من الزمان) کیا ہے اسماعیل بن جعفر کی آمدہ روایت میں (سبعا) کا لفظ ہے یہ بھی امکان ہے کہ جنہوں نے (ستا) کا لفظ روایت کیا ہے ان کے ہاں بارشیں چھ دن ہوتی رہی تھیں لہٰذا ست کا عدد ذکر کر دیا۔اور جس نے (سبعا) کا لفظ ذکر کیا انہوں نے جمعہ کا دن ساتھ ملا لیا (مالك عن شريك) کی روایت میں (فمطرنا من جمعة الى جمعة) ہے۔

(ثم دخل رجل الخ) یہ ظاہر نہیں کہ وہی آدمی تھا یا کوئی اور۔شریک کی روایت کے آخر میں ہے کہ اس سے اس بارے میں پوچھا تو کہنے لگے (لا أدری) بظاہر کوئی اور تھا کیونکہ (رجل) نکرہ، تعدد پر دلالت کرتا ہے چونکہ یہ محمول علی الغالب ہے اس لئے حضرت انس نے احتمال کا اظہار کیا (حفص عن انس) کی روایت میں ہے (فما زلنا نمطر حتی جاء ذلك الاعرابی) اس سے ظاہر ہوا کہ وہی آدمی تھا ممکن ہے شریک کی روایت میں جو (لا أدری) کہا ہے وہ بھول جانے کے سبب کہا ہو، بیہقی کی روایت میں بھی اسی آدمی کا ذکر ہے۔اس میں یہ بھی صراحت ہے کہ بنو فزارہ کے وفد نے جس میں خارجہ بن حصن بھی تھے، آکر یہ گذارش کی تھی۔اس سے یہ بھی احتمال ہے کہ سائل کا نام خارجہ ہے اسی لئے اس کا نام بطور خاص ذکر کیا ہے پھر یہ کہ وہ امیر الوفد بھی تھے۔(هلكت الاموال الخ) اب اس کا وہ سبب نہیں جو پہلے تھا۔اب یہ ہے کہ بارشوں کے سبب چراگاہیں پانی سے بھر چکی ہیں لہٰذا مویشیوں کے کے لئے چارہ لانا ممکن نہیں رہا اس طرح راستوں میں پانی کے سبب ان پر سفر ممکن نہیں۔ابن خزیمہ کی روایت میں (واحتبس الركبان) اور (مالك عن شريك) کی روایت میں (تهدمت البیوت) بھی ہے۔(اللهم حوالینا) تقدیر کلام ہے (اجعل حوالینا) (ولا علینا) مزید وضاحت کرتے ہوئے یہ فرمایا۔یعنی بارشوں کا انقطاع طلب نہیں فرمایا بلکہ عرض کیا کہ ہمیں ان سے ہونے والی تکلیف سے بچا۔مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا (علی الأكام الخ) ہمزہ پر زیر اور زبر دونوں ٹھیک ہیں۔زبر کے ساتھ مد بھی جائز ہے، اَکَمَہ کی جمع ہے ٹیلے مراد ہیں۔(الظراب) ظرب کی جمع ہے کم اونچائی والے پہاڑی سلسلے۔(الأودية) وادی کی جمع ہے۔تاکہ وہاں پانی جمع ہو جائے اور بعد میں بھی کام آتا رہے۔مالک کی روایت میں (علی رئووس الجبال) کا لفظ بھی ہے، ان مقامات پر سلسلہ جاری رہا۔اس سے آدمی کی شکایت کہ راستے بند ہو گئے وغیرہ بھی ختم ہوگئی اور ایک عرصہ تک باران رحمت بھی فیضاب کرتا رہا، اس سے ثابت ہوا کہ بارش طلب کرنے کی دعا جمعہ کے خطبہ میں بھی کی جاسکتی ہے یعنی ضروری نہیں کہ اس کے لئے الگ

خطبہ ہو۔ جیسے دوسرے واقعہ میں آپ نے کیا (اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اثنائے خطبہ جمعہ یہ مسئلہ پیش کیا گیا) علاوہ ازیں نماز جمعہ ہی پر اکتفاء کیا، استسقاء کے لئے حسب سابق دو رکعت نہ پڑھائیں گویا نماز اس کے لئے مشروع نہیں ہے۔

شیخ مؤلف ان کے افراد میں سے ہیں اور یہ سند امام بخاری کی رباعیات میں سے ہے۔ مسلم ابوداؤد اور نسائی نے بھی اسے نقل کیا ہے۔

باب الاستسقاء فی خطبة الجمعة غیرَ مستقبلِ القبلة

حدثنا قتيبه بن سعيد قال: حدثنا إسماعيل بن جعفر عن شريك عن أنس بن مالك أن رجلا دخل المسجد يوم جمعة من باب كان نحو باب دار القضاء- و رسول اللهﷺ قائم يخطب- فاستقبل رسولَ اللهﷺ قائما ثم قال: يا رسول الله هلكت الأموال، وانقطعت السبل، فادع الله يغثنا- فرفع رسول اللهﷺ يديه ثم قال: اللهم أغثنا اللهم أغثنا- قال أنس- و لا والله ما نرى في السماء من سحاب ولا قزعة، و ما بيننا و بين سلع من بيت ولا دار- قال فطلعت من ورائه سحابة مثل التُرس، فلما توسطت السماء انتشرت، ثم أمطرت ، فلا والله ما رأينا الشمس ستا ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة- و رسول اللهﷺ قائم يخطب- فاستقبله قائما فقال : يا رسول الله هلكت الأموال، وانقطعت السبل،فادع الله يمسكها عنا- قال فرفع رسول اللهﷺ يديه ثم قال: اللهم حوالينا و لا علينا، اللهم على الأكام والظراب وبطون الأودية و منابت الشجر- قال: فأقلعتْ وخرجنا نمشي في الشمس- قال شريك سألت أنس بن مالك: أهو الرجل الأول ؟ فقال: ما أدري-

اس کے تحت (اسماعیل بن جعفر عن شریک) کے طریق سے حضرت انس کی سابقہ روایت ہی لائے ہیں۔

باب الاستسقاء على المنبر

حدثنا مسدد قال: حدثنا أبو عوانة عن قتادة عن أنس قال: بينما رسول اللهﷺ يخطب يوم الجعمة إذ جائه رجل فقال: يارسول الله قَحطَ المطر، فادع الله أن يسقينا- فدعا- فمُطرنا، فما كدنا أن نصل إلى منازلنا ، فما زلنا نمطَر إلى الجمعة المقبلة- قال فقام ذلك الرجل- أوغيره- فقال : يا رسول اللهﷺ أُدع الله أن يصرفه عنا- فقال رسول اللهﷺ :اللهم حوالينا و لا علينا- قال: فلقد رأيت السحاب يتقطع يمينا و شمالا، يُمطَرون و لا يُمطر أهل المدينة-

نئے استنباط کے ساتھ سابقہ روایت ہے۔

باب من اكتفي بصلاة الجمعة في الاسسقاء

حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن شَريك بن عبدالله عن أنس قال: جاء رجل إلى النبيﷺ فقال: هلكت المواشي، و تقطعت السبل، فدعا، فمطرنا من الجمعة إلى الجمعة۔ ثم جاء فقال: تهدمت البيوت ، و تقطعت السبل۔ و هلكت المواشي، فادع الله يمسكها۔ فقامﷺ فقال: اللهم على الآكام والظراب والأودية و منابت الشجر۔ فانجابت عن المدينة انجيابَ الثوب۔

یہ (مالك عن شريك) کے واسطہ سے ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ بظاہر اس رائے کہ استسقاء کے لئے نماز مشروع نہیں، کا رد ہے کیونکہ ترجمہ کے اسلوب سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام بخاری کے ہاں نماز کی مشروعیت تو ہے مگر اس واقعہ میں نماز جمعہ پر اکتفاء کر لیا گیا۔

باب الدعاء اذا انقطعت السبل من كثرة المطر

حدثنا إسماعيل قال: حدثني مالك عن شريك بن عبدالله بن أبي نمر عن أنس بن مالك قال: جاء رجل إلى رسول اللهﷺ فقال: يا رسول الله، هلكت المواشي، وانقطعت السبل فادع الله' فدعا رسول اللهﷺ فمطروا من جمعة إلى جمعة، فجاء رجل إلى رسول اللهﷺ فقال: يا رسول الله، تهدمت البيوت، وتقطعت السبل، وهلكت المواشي، فقال رسول اللهﷺ: اللهم على رؤوس الجبال و الآكامِ و بطون الأودية، ومنابتِ الشجر، فانجابت عن المدينة انجياب الثوب۔

جس طرح طلبِ مطر کے لئے دعا مشروع ہے اسی طرح زائد از ضرورت بارشوں کے انقطاع کے لئے بھی دعاء کی جا سکتی ہے۔ ابن حجر کے بقول استصحاء (یعنی امساک) کے لئے امام و لوگوں کا میدان کی طرف نکلنا، دو رکعت ادا کرنا، تحویلِ رداء وغیرہ مشروع نہیں گویا طلب کے لئے یہ سارے افعال سنت ہیں اور انقطاع کی دعاء خطبہ جمعہ کے دوران یا فرائض کے بعد بغیر ان مذکورہ افعال کے، کی جا سکتی ہے۔ امام شافعی نے الأم میں اس کی صراحت کی ہے۔

باب ما قيل أن النبيﷺ لم يحول ردائه في الاستسقاء يوم الجمعة

ترجمہ میں قیل کا لفظ استعمال کیا ہے کیونکہ متن حدیث میں (و لم يذكر الخ) کا قائل معلوم بالجزم نہیں کہ کون ہے حضرت انس یا کوئی اور؟ بہر حال اس کا وقوع قطعی ہے، صرف قائل مجہول ہے (يوم الجمعة) کی قید ذکر کے سابقہ ایک باب سے فرق بیان کر دیا کہ بغرض استسقاء جب باہر نکلے تھے وہاں استقبالِ قبلہ بھی، ہوا اور تحویل رداء بھی یہاں چونکہ یہ سوال خطبہ جمعہ کے دوران ہوا آپ نے اسی حالت میں بارش کے لئے دعا فرمائی۔ علامہ انور کے الفاظ میں جو استسقاء مصلی (میدان) میں ہوگا وہ اِستسقاء کامل ہے۔ اس

میں یہ سارے افعال ہو گے۔شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ استسقاء میں تحویل اور عدم تحویل دونوں ثابت ہیں (یعنی انہوں نے جمعہ و مصلی کا فرق نہیں کیا)۔

حدثنا الحسن بن بشر قال: حدثنا معافى بن عمران عن الأوزاعي عن إسحاق بن عبدالله عن أنس بن مالك: أن رجلاً شكا إلى النبيﷺ هلاك المال وجَهد العيال، فدعا الله يستسقي- و لم يذكر أنه حول ردائه، و لا استقبل القبلة-

اسی سند کے ساتھ یہ روایت (۱۲) ابواب بعد مفصلاً ذکر کریں گے۔

باب إذا استشفعوا إلى الإمام ليستسقي لهم لم يَرُدَّهم

ابن المنیر کہتے ہیں کہ سابقہ (باب سؤال الناس الخ) میں غرضِ ترجمہ یہ تھی کہ اس قسم کے حالات میں لوگوں کے ذمہ کیا ہے؟ (یعنی انہیں چاہئے کہ امام سے سوال کریں کہ دعا کرے) یہاں امام کی ذمہ داری کی بابت بتلا رہے ہیں کہ وہ انکے مطالبہ کو رد نہ کرے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن شَريك بن عبدالله بن أبي نمر عن أنس بن مالك أنه قال: جاء رجل إلى رسول اللهﷺ فقال: يا رسول الله هلكت المواشي ،و تقطعت السبل، فادع الله- فدعا الله فمطرنا من الجمعة إلى الجمعة فجاء رجل إلى النبيﷺ فقال: يا رسول الله،تهدمت البيوت ،و تقطعت السبل و هلكت المواشي- فقال رسول اللهﷺ اللهم على ظهور الجبال والآكام و بطون الأودية و منابت الشجر- فانجابت عن المدينة انجياب الثوب-

باب اذا استشفع المشركون بالمسلمين عند القحط

شاہ صاحب اس کے تحت لکھتے ہیں کہ ایسی صورت میں (فيجيبهم المسلمون و يستشفعون لهم) **مسلمان ان کے لئے بھی دعا کریں گے، کیونکہ حدیث باب میں ہے کہ آنحضرت نے ابوسفیان کی درخواست پر اہل مکہ کے لئے دعا فرمائی۔** ابن حجر کہتے ہیں کہ بعض شیوخ نے اس میں ایک اشکال ذکر کیا ہے وہ یہ کہ اہل مکہ پر یہ قحط سالی اسلام سے اعراض کے سبب آنحضرت کی دعا کے نتیجہ میں ہوئی پھر آپ سے عرض کیا گیا کہ اس کے زوال کے لئے دعا فرمائیں تو آپ نے دعا فرمائی تو اس میں کیا حکمت ہے۔ایک تو یہ جواب دیا گیا ہے کہ ترجمہ حدیث سے اعم ہے۔دوسرا یہ کہ ترجمہ ظاہر حدیث کے مطابق ہے باقی صورتیں ضمنی ہیں ان پر خشک سالی آپ کی دعاء کے سبب ہوئی یا اللہ تعالیٰ کی طرح سے آزمائش تھی مگر اس کے نتیجہ میں ان کی طرف سے خضوع اور ذلت کا ظہور ہوا۔نہایت عاجزی سے درخواست گذار ہوئے اور یہی شرع کا مقصد تھا۔اس اشکال کی وجہ یہ ہے کہ مصنف نے ترجمہ میں کسی قسم کا حکم ذکر نہیں کیا اور حدیث مذکور سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آنحضرت کے علاوہ کوئی اور امام اسلام بھی ایسا کر سکتا ہے کیونکہ بظاہر یہ آپ کے خصائص میں سے ہے۔اور آپ کو حق تعالیٰ کی طرف سے اس کی مصلحت سے آگاہ کر دیا گیا ہوگا۔شاید اسی لئے إذا کا جواب حذف کیا ہے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر مسلمانوں کو امید ہو کہ اس طرح کفار کفر سے باز آجائیں گے یا ان کے حق میں دعا کرنے سے مسلمانوں کو کوئی نفع ہو

سکتا ہے تو دعا کی جاسکتی ہے۔

حدثنا محمد بن كثير عن سفيان حدثنا منصور والأعمش عن أبي الضحى عن مسروق قال:أتيت ابن مسعود فقال: إن قريشا أبطأوا عن الإسلام ، فدعا عليهم النبي ﷺ فأخذتهم سَنة حتى هلكوا فيها، وأكلوا المَيتة والعظام، فجاء ه أبو سفيان فقال: يا محمد، جئت تأمر بصلة الرحم، و إن قومك هلكوا، فادع الله۔ فقرأ: ﴿فارتقب يوم تأتي السمآء بدخان مبين﴾ ثم عادوا إلى كفرهم ، فذلك قوله تعالى:﴿يوم نبطش البطشة الكبرى﴾ يوم بدر۔ قال وزاد أسباط عن منصور۔ فدعا رسول الله ﷺ فسقوا الغيث، فأطبقت عليهم سبعا۔ وشكا الناس كثرة المطر فقال: اللهم حوالينا ولا علينا۔ فانحدرت السحابة عن رأسه، فسقوا الناس حولهم۔

سند میں سفیان ثوری ہیں۔تفسیر سورۃ الروم میں اسی سند کے ساتھ روایت آئے گی جس میں ہے کہ کندہ (قبیلہ) میں ایک آدمی نے کہا (يجئ دخان يوم القيامة) (يعني يوم تأتي السماء بدخان مبين کی تفسیر میں اس نے یہ بات کہی) تو راوی استفسار کے لئے ابن مسعود کے پاس آیا۔

(فدعا عليهم) الاستقاء کے شروع میں اس بددعا کے کلمات مذکور ہیں (اللهم سبعا كسبع يوسف) دمیاطی نے وضاحت کی ہے کہ اس کے نتیجہ میں اس قحط کی ابتدا اس وقت سے ہوئی جب مشرکین نے حالت سجدہ آپ کی کمر مبارک پر اوجھڑی لا رکھی۔(الطہارۃ) میں یہ قصہ مذکور ہوا ہے۔ہجرت کے بعد قنوتِ نازلہ میں بھی ان کے خلاف دعاء کی جیسا کہ الاستقاء کے شروع میں ذکر ہوا۔(فجاءه أبو سفيان) بن حرب، امیر معاویہ کے والد۔ بظاہر آپ کے پاس اس غرض کے لیے اُن کا یہ آنا ہجرت سے قبل ہے کیونکہ اس روایت میں ابن مسعود کہتے ہیں: (ثم عادوا الى كفر هم فذلك قوله تعالى يوم نبطش۔ يوم بدر) بدر سے قبل ابوسفیان کا آپ کی خدمت میں حاضری دینا منقول نہیں۔ مدینہ میں بھی بعد ازاں خشک سالی رفع کرانے کے لئے بغرضِ دعا حاضر ہوئے تھے۔ جیسا کہ روایات میں آئے گا لہٰذا یہ تعددِ واقعہ پر محمول ہے وگرنہ اشکال موجود رہے گا۔ اس حدیث میں تصریح نہیں کہ ابو سفیان کی درخواست پر ان کے حق میں دعا فرمائی یا نہیں۔ مگر تفسیر سورت صٓ میں یہی حدیث ذکر ہے اس میں ہے (فكشف عنهم) سورۃ الدخان کی تفسیر میں دوسری سند کے ساتھ ذکر ہے (فاستسقیٰ لهم فسقوا) (وزاد أسباط الخ) یہ ابن نصر ہیں اس معلق کو جوزقی اور بیہقی نے (علي بن ثابت عن أسباط الخ) کے حوالہ سے موصول کیا ہے۔

(فسقواالناس حولهم) یہ لغت بنی الحارث ہے۔ داؤدی وغیرہ نے اس اضافہ کو اسباط کا خلط اور غلطی قرار دیا ہے (وشكاالناس كثرة المطر الخ) یہاں سے تا اختتام حدیث۔ انکا دعویٰ ہے کہ اسباط نے ایک حدیث میں دوسری خلط کر دی ہے اور یہ عبارت قصۂ قریش وابوسفیان سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ جیسا کہ حضرت انس کی روایت گذری ہے یہ مدینہ کا واقعہ ہے۔ جب ایک شخص نے اثنائے خطبہ جمعہ آپ سے بارش کی دعا کی فرمائش کی۔ ابن حجر اس اعتراض کو رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایسا واقعہ دو مرتبہ بھی ہو سکتا ہے کیونکہ اسباط نے تفسیر سورۃ دخان کی حدیث میں بھی (ابومعاويه عن الاعمش عن ابى الضحى) سے روایت کرتے ہوئے

یہی الفاظ استعمال کیے ہیں اس میں ہے کہ ایک شخص نے کہا مضر (کفار) کے لئے بارش دعا فرمائیں پہلے تو آپ نے فرمایا (انك لجری) (یعنی تو بہت جری ہے کہ کفار کے لئے مجھ سے دعا کراتا ہے) پھر دعا فرمائی۔

(فاستسقی فسُقوا) احمد اور ابن ماجہ نے کعب بن مرہ سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی نے مضر کے لئے دعا کروائی (مضر مکہ کے نواح میں چشموں پر آباد تھے قریش کے قحط سے وہ بھی متاثر ہوئے تھے) آپ نے ان الفاظ کے ساتھ دعا کی (اللهم اسقنا غیثا مغیثا مریعا مریأ طبقا عاجلًا غیر رائث نافعا غیر ضار)۔ (قال فأصیبوا فمالبثو أن أتوه فشکوا الیه کثرة المطر فقالوا قد تهدمت البیوت الخ) چنانچہ آپ نے ہاتھ اٹھائے (فرفع یدیه و قال اللهم حوالینا ولا علینا) بقول ابن حجر یہ ابوسفیان تھے جنہوں نے دعا کی درخواست کی کعب بن مرہ بھی ان کے ہمراہ تھے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اسباط نے کوئی غلطی نہیں کی اور نہ ایک حدیث میں دوسری داخل کر دی، کعب بن مرہ کی حدیث کا سیاق بتلاتا ہے کہ یہ واقعہ مدینہ کا ہے کیونکہ اس میں یہ بھی ہے کہ حاضر ہو کر کہا (استنصرت الله فنصرك) تو اس سے ظاہر ہوا کہ حضرت انس والا قصہ دوسرے موقع پر تھا کیونکہ اس میں تھا کہ ابھی آپ منبر پر تھے کہ بارش شروع ہوگئی اور کعب کی روایت میں ہے کہ ابھی ایک جمعہ (ہفتہ) نہ گزرا تھا کہ بارشیں شروع ہوگئیں۔ سائل کا نام بھی مختلف ہے ہر دو واقعوں میں پہلے استسقاء کی درخواست ہے پھر استصحاء (بارش رکوانے) کی۔ اگر بالغرض کعب بن مرہ ہجرت سے قبل اسلام لے آئے تھے تب (استنصرت الله فنصرك) کا معنی اجابتِ دعا کا کریں گے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ مجھے دمیاطی پر سخت تعجب ہے کہ مجرد وہم سے کام لیتے ہوئے صحیح بخاری کی تغلیط کی۔

علامہ انور بھی دمیاطی کا حوالہ دیتے ہوئے امام بخاری کی طرف سے اسباط کی تعلیق کا ذکر کرنا غیر متعلق اور (لا حاجة إلیها) یعنی غیر ضروری قرار دیتے ہیں۔ شاہ صاحب کی رائے ہے کہ یہ اضافہ اس طریق سے نہیں بلکہ دوسرے (حضرت انس کے) طریق سے ثابت ہے (گویا وہ بھی تعدد واقعہ پر محمول نہیں کرتے)۔

باب الدعاء إذا كثر المطر (حوالينا و لا علينا)

اس کے تحت ثابت کے طریق سے حضرت انس کی سابقہ روایت لائے ہیں، آنحضرت کی دعا کے اثر کے طور پر حدیث میں (ولا تمطر فی المدنیة قطرة) کا جملہ ہے یہ جملہ صرف اسی طریق سے وارد ہے۔

حدثنا محمد بن أبي بكر حدثنا معتمر عن عبيد الله عن ثابت عن أنس قال: كان النبيﷺ يخطب يوم جمعة، فقام الناس فصاحوا فقالوا: يا رسول الله قحط المطر، واحمرت الشجر، و هلكت البهائم، ، فادع الله يسقينا۔ فقال:اللهم اسقنا (مرتين)۔ وأيم الله ما نرى في السماء قزعة من سحاب، فنشأت سحابة و أ مطرت ، و نزل عن المنبر فصلى۔ فلما انصرف لم تزل تمطرإلى الجمعة التي تليها۔ فلما قام النبیﷺ يخطب صاحوا إليه۔ تهدمت البيوت وانقطعت السبل، فادع الله يحبسها عنا۔ فتبسم النبيﷺ ثم قال: اللهم حوالينا و لاعلينا فكشطت المدينة، فجعلت تُمطرَ حولها، ولا تمطر بالمدينة قطرة، فنظرت إلى

المدينة وإنها لفي مثل الاكليل۔

عبید اللہ عمری ثابت سے روایت کر رہے ہیں۔ (كشطت) معلوم اور مجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ بمعنی تکشف۔

(الاكليل) ہروہ چیز جو چاروں طرف سے گول ہو، تاج کو بھی کہتے ہیں۔

باب الدعاء في الاستقاء قائماً

خطبہ اور دعاء میں کھڑے ہونا سنت ہے بقول ابن بطال اس کی حکمت یہ ہے کہ اس سے کمال خشوع اور انابت ظاہر ہوتی ہے بعض کے مطابق اس سے اس امر کا اہتمام واہمیت ظاہر ہوتی ہے یہ بھی کہ امام کے کھڑا ہو کر خطبہ ودعاء کرنے سے دور دور تک لوگ دیکھ سکیں گے اور اس کی اقتداء ہو سکے گی۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ مقتدیوں کا کھڑا ہونا مراد نہیں لیکن اگر کھڑے ہو بھی جائیں تو کوئی حرج نہیں، بعض صالحین کو کھڑے ہو کر شریک دعا ہوتے دیکھا ہے۔

وقال لنا أبونُعيم عن زهير عن أبي إسحاق خرج عبد الله بن يزيد الأنصاري و خرج معه البراء بن عازب وزيد بن أرقم رضي الله عنهم فاستسقى، فقام بهم على رجليه على غير منبر، فاستغفر ثم صلى ركعتين يجهر بالقراء ة، ولم يؤذن و لم يقم قال أبو إسحاق : و رأىٰ عبدالله بن يزيد النبي ﷺ۔

حدثنا کے معروف لفظ کی بجائے یہ لفظ استعمال کیا ہے کرمانی وغیرہ نے قول کو مذاکرہ پر محمول کیا ہے یعنی باقاعدہ حدیث اخذ نہیں کی بلکہ اثنائے کلام اس حدیث کا ذکر آ گیا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ بخاری صرف مذاکرہ پر لفظِ قول کا اطلاق نہیں کرتے بلکہ کئی دفعہ موقوف اور ان روایات پر جو صرف متابعت کے لئے صالح ہیں، لفظِ قول استعمال کرتے ہیں تا کہ معروف صیغ تحدیث صرف مرفوع احادیث کے لئے استعمال کریں جو صحیح بخاری کی تصنیف کا مقصد ہے، البتہ دوسری تصانیف میں اس قسم کی احادیث کے لئے بھی حدثنا وغیرہ استعمال کیا ہے۔ سند میں زہیر سے مراد ابن معاویہ اور ابواسحاق سے مراد السبیعی ہیں۔ (خرج عبدالله الخ) یعنی صحرا یا میدان کی طرف یہ سن ۶۴ھ میں ان کے امارتِ کوفہ کے زمانہ کی بات ہے، ابن زبیر کی طرف سے۔ اس حدیث کو قبیصہ نے بھی ثوری سے روایت کیا ہے اس میں ہے کہ ابن زبیر نے انہیں لکھا کہ لوگوں کے ہمراہ نکل کر استسقاء کریں۔ تو لوگوں کے ساتھ نکلے ان کے ہمراہ زید بن ارقم اور ابن عازب بھی تھے، اسے یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی نے بھی ثوری سے روایت میں ان کی موافقت کی ہے عبدالرزاق نے ثوری سے روایت میں ذکر کیا ہے کہ ابن زبیر استسقاء کے لئے نکلے، یہ وہم ہے۔

(فقام لهم على رجليه الخ) خطبہ مراد ہے، جس کے دوران استغفار کیا پھر اس کے بعد دو رکعت پڑھائیں ثوری نے ایک روایت میں اس کی صراحت کی ہے جب کہ شعبہ نے ابواسحاق سے روایت کرتے ہوئے ان کی مخالفت کی ہے اور ذکر کیا ہے کہ دو رکعت پہلے پڑھائیں پھر استسقاء کیا۔ یہ مسلم میں ہے۔ اس امر میں اختلاف کی بابت ذکر ہو چکا ہے۔ ابو حامد کہتے ہیں کہ یہ اختلاف استحباب کی بابت ہے نہ کہ جواز میں۔ (ولم يؤذن الخ) بقول ابن بطال اس امر پر اجماع ہے (قال أبو اسحاق الخ) حموی کے نسخہ میں ہے (وروى عبدالله بن يزيد عن النبي ﷺ الخ) اگر مراد یہ ہے کہ استسقاء میں دو رکعت ادا کرنے کی حدیث

آنحضرت سے روایت کی ہے تو یہ مرفوع ہوگی اور اگر مراد یہ ہے کہ مطلقاً روایت کی ہے تو موقوف ہے کیونکہ بطور خاص ان کا اس حدیث کا سماع آپ سے ثابت نہیں ہے۔ (رأی) اور (روی) دونوں لفظ عبداللہ بن یزید کے صحابی ہونے پر دال ہیں۔ (قال ابو اسحاق الخ) یہ اس سند کے ساتھ موصول ہے اسماعیلی نے (احمد بن یونس اور علی بن الجعدی عن زهیر) سے روایت میں اس کی صراحت کی ہے۔ اسے مسلم نے المغازی میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو اليمان قال:أخبرنا شعيب عن الزهري قال: حدثني عباد بن تميم أن عمه- و كان من أصحاب النبيﷺ- أخبره أن النبيﷺ خرج بالناس يستسقي لهم فقام فدعا الله قائما ، ثم توجه قِبلَ القبلة وَحول رداء ہ فأُسقوا۔

(أن عمه الخ) یہ عبداللہ بن زید المازنی ہیں۔

باب الجهر بالقراءة في الاستسقاء

حدثنا أبو نعيم حدثنا ابن أبي ذئب عن الزهري عن عباد بن تميم عن عمه قال: خرج النبيﷺ يستسقي، فتوجه إلى القبلة يدعو، و حول ردائه ، ثم صلى ركعتين جهر فيهما بالقراءة۔

نئے استدلال کے ساتھ سابقہ روایت لائے ہیں۔

باب كيف حوّل النبي ﷺ ظهره إلى الناس

حدثنا آدم قال: حدثنا ابن أبي ذئب عن الزهري عن عباد بن تميم عن عمه قال: رأيت النبيﷺ لما خرج يستسقي ، قال: فحول إلى الناس ظهره واستقبل القبلة يدعو، ثم حول ردائه، ثم صلى لنا ركعتين جهر فيهما بالقراءة۔

اس کے تحت نئی سند کے ساتھ سابقہ حدیث لائے ہیں جس میں ذکر ہے کہ آپ نے لوگوں کی طرف اپنی کمر مبارک کی (چونکہ قبلہ کی طرف رخ کیا تھا لہذا کمر مبارک لوگوں کی طرف ہوئی) اس ترجمہ میں ایک اشکال یہ ہے کہ حدیث میں صرف تحویل کمر کا ذکر ہے جب کہ ترجمہ کیفیتِ تحویل کی بابت ہے ابن المنیر نے کیف کو استفہامیہ قرار دیا ہے چونکہ یہ مذکور نہیں کہ آپ دائیں طرف سے رخ پھیر کر قبلہ رو ہوئے یا بائیں طرف سے، لہذا استفہام کی ضرورت پڑی ابن حجر کے بقول اس حدیث سے تو نہیں البتہ عمومی روایات سے ثابت ہے کہ آپ تمام معاملات میں تیمن پسند فرماتے تھے، کرمانی نے یہ معنی کیا ہے کہ آپ نے دعا کرتے کرتے کمر مبارک لوگوں کی طرف کی، اور قبلہ رو ہوئے (ثم حول ردائه) بظاہر استقبال قبلہ اور دعا کے بعد چادر مبارک بدلی بعض شافعیہ کے خیال میں قبلہ رو ہونے کے دوران چادر تبدیل کرے گا۔

باب صلاة الاستسقاء ركعتين

رکعتین ،صلاۃ سے بدل ہونے کی وجہ سے مجرور ہے یا یہ عطف بیان ہے یا منصوب ہے۔ بتقدیرِ أعنی

حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا سفيان عن عبدالله بن أبي بكر عن عبا د بن تميم عن عمه: أن النبيﷺ استسقىٰ فصلى ركعتين، و قلب ردائه۔

سند میں سفیان بن عیینہ ہیں۔

باب الاستسقاء في المصلیٰ

سابقہ ترجمہ (الخروج الى الاستسقاء) سے اعم ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد قال: حدثنا سفيان عن عبدالله بن أبي بكر سمع عباد بن تميم عن عمه قال: خرج النبيﷺ إلى المصلى يستسقي، واستقبل القبلة فصلى ركعتين، و قلب رداء ه۔ قال سفيان: فأخبرني المسعودي عن أبي بكر قال۔ جعل اليمين على الشمال۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (قال سفيان فأخبرني الخ) یہ سب بقیہ سند کے ساتھ ہی متصل ہے مزی وغیرہ نے اسے معلق قرار دیا ہے مگر یہ وہم ہے۔ المسعودی سے مراد عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عتبہ بن عبداللہ بن مسعود ہیں۔ مسعودی بخاری کے رجال میں شمار نہیں کیے گئے لہٰذا اس کو بخاری کی روایت نہیں تصور نہیں کیا گیا۔ یہ ذکر کرنے کا مقصد اس اضافی جملہ کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

باب استقبال القبلة في الاستسقاء

استسقاء کے وقت قبلہ رو ہونا۔

حدثنا محمد قال:أخبرنا عبدالوهاب قال: حدثنا يحيىٰ بن سعيد قال:أخبرني أبو بكر بن محمد أن عباد بن تميم أخبره أن عبدالله بن زيد الأنصاري أخبره أن النبيﷺ خرج إلى المصلىٰ يصلي، و أنه لما دعا۔ أو أراد أن يدعو۔ استقبل القبلة و حول ردائه قال أبو عبدالله :ابن زيد هذا ما زني ، والأول كوفي هو ابن يزيد۔

یہ محمد بن سلام ہیں (قال أبو عبدالله الخ) روایاتِ استسقاء میں سے ایک روایت عبداللہ بن یزید سے منقول گذری ہے جب کہ زیر نظر عبداللہ بن زید انصاری مازنی سے ہے۔ اس کی وضاحت کر رہے ہیں تا کہ التباس نہ ہو۔

باب رفع الناس أيديهم مع الإمام في الاستسقاء

بعض حضرات کا خیال تھا کہ صرف امام کی دعاء کافی ہے مقتدیوں کا شریک ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس کا رد کر رہے ہیں۔

قال أيوب بن سليمان حدثني أبو بكر بن أبي أويس عن سليمان بن بلال قال يحيىٰ بن سعيد سمعت أنس بن مالك قال: أتى رجل أعرابي من أهل البدو إلى رسول اللهﷺ يوم الجمعة فقال: يا رسول الله هلكت الماشية، هلك العيال، هلك الناس:

فرفع رسول اللهﷺ يديه يدعو، و رفع الناس أيديهم معه يدعون۔ قال: فما خرجنا من المسجد حتى مطرنا، فما زلنا نمطر حتى كانت الجمعة الأخرىٰ، فأتى الرجل إلى نبي اللهﷺ فقال: يا رسول الله بَشِقَ المسافر، و منع الطريق۔

ایوب شیوخ بخاری میں سے ہیں مگر قال کا لفظ استعمال کر کے بطور تعلیق یہ روایت ذکر کی ہے۔ اسماعیلی، ابونعیم اور بیہقی نے (ابوا سماعیل ترمذی عن أیوب) کے حوالہ سے موصول کی ہے۔ (بشق) بروزن سمع، بمعنی انقطع من السیر یعنی سفر دشوار ہونا۔ ایک قول کے مطابق باشق، باز کی ایک قسم ہے جو پنجے ٹیڑھے ہونے کے سبب چلنے پر قدرت نہیں رکھتا اس کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ ای (مشیٰ کا لباشق)

باب رفع الإمام يده في الاستسقاء

اگر چہ سابقہ ترجمہ اس کو بھی متضمن ہے مگر اس میں ایک اضافی فائدہ بھی ہے وہ یہ کہ حدیث باب میں کیفیت بھی مذکور ہے۔

(حتى يرى بياض الخ)

حدثنا محمد بن بشار حدثنا يحيٰ و ابن أبي عدي عن سعيد عن قتادة عن أنس بن مالك قال: كان النبيﷺ لا يرفع يديه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء، وإنه يرفع حتى يرىٰ بياض إبطيه۔

سند میں شیبہ بن ابی عروبہ (إلا في الاستسقاء) بظاہر غیر استسقاء میں ہاتھ اٹھانے کی نفی ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے اس سے مراد اس مذکورہ کیفیت کے مطابق رفع یدین ہے۔ بخاری نے الدعوات میں وقت دعاء ہاتھ اٹھانے پر ایک علیحدہ باب قائم کیا ہے بقول علامہ انور نوویؒ نے اس بارے میں (۳۰) کے قریب احادیث نقل کی ہیں۔ لہٰذا اس روایت کا یہ جملہ رفعِ بلیغ پر محمول ہے۔ جس کی کیفیت مذکور ہے۔ مراسیلِ ابی داؤد میں ہے کہ عام دعاؤں میں (انه كان لا يرفعهما كل الرفع)۔ ابن حجر کے بقول عام دعاؤں میں رفع الیدین سے مراد (مدّ اليدين و بسطهما) ہے جب کہ استسقاء میں پھیلانے کے ساتھ ساتھ آسمان کی طرف بلند بھی کرتے تھے حتیٰ کہ چہرے کے برابر ہو جاتے۔ مسلم اور ابو داؤد میں حضرت انس کی ایک روایت سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ استسقاء میں ہاتھوں کی پشت آسمان کی طرف کرتے تھے جب کہ بقیہ دعاؤں میں ہتھیلی آسمان کی طرف ہوتی تھی۔ اس کی حکمت یہ ذکر کی گئی ہے کہ تفاؤ لاً تقلبِ حال طلب کیا جاتا ہے جس طرح تحویلِ رداء میں بھی یہی حکمت کارفرما ہے۔ یا اس طرح مسئول کی صفت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے، یعنی بارش کا نزول (نزول السحاب الى الارض) یہ بھی کہا گیا ہے کہ ردِ بلاء کے لئے دعا کرتے وقت، مذکور ہیئت کے مطابق رفع یدین میں مبالغہ کرنا چاہیے، جب کہ عام دعاؤں میں صرف بسط یدین ہے۔

باب مايقال إذا أمطرت

وقال ابن عباس ﴿ كصيب ﴾ : المطر وقال غيره صاب وأصاب يصوب

ما موصولہ یا موصوفہ یا استفہامیہ ہے۔ ایک نسخہ میں (مطرت) یعنی ثلاثی ہے معنیٰ ایک ہی ہے بعض نے یہ تفریق کی ہے کہ

(مطر) خیر میں ہے اور (أمطر) شر میں (فأمطر علینا حجارة الخ جیسا کہ کفار نے کہا تھا) ابن عباس کا یہ قول طبری نے علی ابن أبی طلحه عنه) کے طریق سے موصول کیا ہے یعنی قرآن پاک کی اہمیت میں مذکور لفظ (کصیب) کا معنی بارش کا کیا ہے یہی جمہور مفسرین کا قول ہے جب کہ بعض نے صیب کا معنی سحاب کیا ہے۔مجازا بارش مراد ہے چونکہ حدیث باب میں (صیبا) کا لفظ موجود ہے ترجمہ میں اس کی تشریح کردی۔ الزین ابن المنیر کہتے ہیں کہ قرآن میں صیب کا استعمال احوال مکروہہ کے ضمن میں آیا ہے جب کہ حدیث میں نفع وخیر کے ضمن میں آیا ہے تو یہ تشریح کرنا مناسب سمجھی کہ اصل ومعنی بارش ہے جو نافع بھی ہے اور ضار بھی۔(و قال غیرہ صاب الخ) صاب کا مضارع یصوب ہے جب کہ اصاب کا یصیب۔مراد یہ ہے (صاب المطر یصوب اذا نزل و أصاب الارض) کلام میں کچھ تقدیم وتاخیر وحذف ہے۔

حدثنا محمد هو ابن مقاتل أبو الحسن المروزي قال:أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا عبيد الله عن نافع عن القاسم بن محمد عن عائشة : أن رسول اللهﷺ كان إذا رأى المطر قال: صيبا نافعا- تابعه القاسم بن يحيى عن عبيدالله ورواه الأوزاعى وعقيل عن نافع -

محمد کے شیخ عبداللہ ابن المبارک ہیں جب کہ عبید اللہ عمری ہیں۔نافع کا حضرت عائشہ سے سماع ہے مگر اس کی سند میں ان سے بواسطہ قاسم بن محمد روایت کر رہے ہیں اس طرح عمری کا بھی قاسم سے سماع ثابت ہے مگر اس سند میں نافع کے حوالہ سے روایت کر رہے ہیں۔مصنف عبدالرزاق میں یہی روایت معمر نے (عبید الله عن القاسم) ذکر کی ہے۔(صیباً)۔اجعل، مقدر کی بناء پر منصوب ہے یہاں اختصار ہے مسلم میں (عطاء عن عائشة) سے مفصلا ہے اسی طرح ابوداؤد اور نسائی نے بھی (شریح بن ھانی عن عائشه) کے طریق سے زیادہ وضاحت کے ساتھ روایت نکالی ہے اس کے الفاظ ہیں (و کان اذا رأى نا شئا فی أفق السماء ترك العمل فإن كُشف حمدالله فان أمطرت قال اللهم صيبا نافعا) کئی اور الفاظ بھی دیگر روایات میں موجود ہیں (بدء الخلق) کے اوائل میں (عطاء عن عائشة) کی روایت لائیں گے

(تابعه القاسم الخ) ابن حجر کے بقول یہ روایت موصولا نہیں مل سکی (التوحید) میں امام بخاری (مقدم بن محمد عن عمه القاسم بن يحى) سے ایک دوسری حدیث لائے ہیں (و رواه الأوزاعى) اوزاعی کی روایت نسائی (عمل یوم ولیلة) میں لائے ہیں اس میں (صیبا نافعا) کی بجائے (هنأ) ہے اوزاعی کے نافع سے سماع میں اختلاف ہے ابن أبی العشرین کی روایت میں (عن الأوزاعی حدثنی نافع) کا لفظ ہے اس طرح سماع کی تائید ہوئی۔عقیل کی روایت دارقطنی نے نقل کی ہے۔،ابن حجر کے بقول اوزاعی اور عقیل کی روایت بھی متابعت ہی ہے جیسا کہ ان سے قبل قاسم بن یحی کی متابعت کا ذکر کیا مگر اوزاعی اور عقیل کے ضمن میں (تابع) کی بجائے (روی) کا لفظ تفنن فی العبارت کی غرض سے کیا ہے۔قاسم کی متابعت کو الگ اس لئے ذکر کیا کہ ان کی متابعت أقرب ہے کیونکہ وہ عبیداللہ عمری سے روایت میں شریک ہیں جبکہ اوزاعی اور عقیل عبیداللہ کے شیخ نافع سے سماع میں شریک ہیں۔

اسے نسائی اور ابن ماجہ نے بھی ذکر کیا ہے۔

باب من تمطر في المطر حتى يتحادر على لحيته

(تمطر) یعنی مطر کو اپنے جسم پر لگنے دینا۔ مسلم کی (ثابت عن انس) سے روایت میں ہے کہ بارش ہونے پر (حسر رسول الله ﷺ ثوبه حتى أصابه المطر و قال لأنه حديث عهد بربه) علماء نے حدیث عہد کا یہ معنی کیا ہے کہ اس کی طرف سے اس کی تکوین کو زیادہ مدت نہیں گذری۔ بخاری جو روایت لائے ہیں اسمیں (یتحادر الخ) کا لفظ ہے گویا یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ یہ اتفاقا نہیں ہوا بلکہ قصدا ایسا کیا اسی لئے (تمطر) کا لفظ استعمال کیا ہے کیونکہ اس کی خصوصیات میں قصد وارادہ شامل ہے۔ بصورت دیگر آپ منبر سے اتر کر چھت تلے چلے جاتے۔ امام شافعی کے نزدیک یہ سنت ہے جب کہ دوسروں کے ہاں جب پہلی دفعہ موسم کی بارش ہو تب ایسا کرنا سنت ہے۔ باقی مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

حدثنا محمد قال:أخبرنا عبدالله قال:أخبرنا الأوزاعي قال: حدثنا إسحاق بن عبدالله بن أبي أبي طلحة الأنصاري قال: حدثني أنس بن مالك قال: أصابت الناس سنة على عهد رسول اللهﷺ،فبينا رسول اللهﷺ يخطب على المنبر يوم الجمعة قام أعرابي فقال: يا رسول الله، هلك المال،و جاع العيال، فادع الله لنا أن يسقينا، قال: فرفع رسول الله ﷺ يديه و ما في السماء قزعة- قال فثار سحاب أمثال الجبال، ثم لم ينزل عن منبره حتى رأيت المطر يتحادر على لحيته- قال: فمطرنا يومنا ذلك وفي الغد و من بعد الغد والذي يليه إلى الجمعة الأخرى- فقام ذلك الأعرابي أو رجل غيره فقال: يا رسول الله تهدم البناء و غرق المال، فادع الله لنا، فرفع رسول اللهﷺ يديه و قال: اللهم حوالينا و لا علينا- قال: فما جعل يشير بيده إلى ناحية من السماء إلا تفرجت، حتى صارت المدينة في مثل الجوبة، حتى سال الوادي- وادي قناةَ- شهرا، قال: فلم يجيء أحد من ناحية إلا حدّث بالجود-

یہ محمد ابن مقاتل ہیں جو ابن مبارک سے روایت کنندہ ہیں

باب إذا هبّت الريح

حدثنا سعيد أبي مريم قال:أخبرنا محمد بن جعفر قال: أخبرني حميد انه سمع أنسا يقول: كانت الريح الشديدة إذا هبت عرف ذلك في وجه النبي ﷺ-

یعنی اس وقت آپ کا قول وفعل کیا ہوتا تھا چنانچہ (الریح الشدیدۃ) جب چلتی تو آپ قلق ومضطرب ہوتے ،استعاذہ فرماتے۔ ابویعلی نے بسند صحیح (قتادہ عن انس) سے روایت کی ہے کہ آپ یہ کہتے (اللهم انی أسألك من خير ما أمرت به وأعوذبك من شرما أمرت به) اس کی وجہ معروف ہے کہ متعدد اقوام پر عذاب الہی بصورت ریح شدیدۃ آیا۔ مسلم میں حضرت

عائشہ سے روایت میں بھی مسند ابی یعلی کی روایت سے ملتے جلتے الفاظ مذکور ہیں یہ بھی ذکر ہے کہ بارش شروع ہونے تک آپ کی یہی کیفیت رہتی امام شافعی نے روایت ذکر کی ہے جس میں ہے کہ (ما هبت الريح الا جثا النبي ﷺ على ركبيته و قال اللهم اجعلها رحمة و لا تجعلها عذابا اللهم اجعلها رياحا و لا تجعلها ريحا) (قرآن پاک میں جہاں اس شکل کے عذاب کا ذکر ہے وہاں ریح کا لفظ استعمال کیا، جہاں بارش برائے رحمت و بشارت کا ذکر کیا وہاں ریاح یعنی جمع کا لفظ استعمال کیا ہے)۔

باب قول النبي ﷺ :نصرت بالصَّبا

ریح کی متعدد انواع واقسام ہیں اور متعدد اسماء منقول ہیں چونکہ ہواؤں کا ذکر شروع ہوا ہے اس مناسبت سے جو ہوا آپ کے اور مسلمانوں کے حق میں نصرت کی علامت اور اس کا سبب بنائی گئی اس کا ذکر کر دیا۔ یہ بتلانا بھی مقصود ہو سکتا ہے کہ ہر قسم کی ہوا چلنے پر آپ مضطرب وقلق نہ ہوتے تھے الزین کے بقول سابقہ باب کی حدیث انس کی تخصیص کی ہے۔ یہ نصرت غزوہ احزاب کے موقع پر حاصل ہوئی قرآن نے ذکر کیا ہے (فأرسلنا عليهم ريحا و جنودا لم تروها الخ) یہ احتمال بھی ہے کہ حدیث انس کی تخصیص نہ کی جائے بلکہ آپ ہر قسم کی ہوا چلنے پر متفکر ہو جاتے تھے کہ چونکہ اس کے ذریعہ سابقہ بعض اقوام ہلاک ہوئیں اور احزاب میں آپ کے اور دین کے دشمن خائب و خاسر ہوئے تو اس کے چلنے پر فکر مند ہو جاتے کہ کہیں آپ کی امت کے نافرمان اس کی زد میں نہ آ جائیں (و كان بهم رؤفا رحيما) پھر صبا کی یہ صفت ہے کہ وہ بادلوں کو جمع کرتی ہے اور عموماً بارش ہو جاتی ہے اور بارش کا آغاز جیسا کہ ذکر ہوا آپ کی پریشانی واضطراب ختم کرنے کا باعث بنتا تھا۔

حدثنا مسلم قال: حدثناشعبة عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: نصرت بالصبا، وأهلكت عاد بالدّبور۔

یہ مسلم بن ابراہیم ہیں۔(بالصبا) اس کا ایک نام قبول بھی ہے (لأنها تقابل باب الكعبة لأن مهبها من مشرق الشمس) یعنی یہ باب کعبہ کے بالمقابل جہت یعنی مشرق سے چلنا شروع ہوتی ہے۔اس کی ضد دبور ہے جس کے ساتھ عاد ہلاک کیے گئے۔ جب کہ مشرکین مکہ پر قبول مسلط کی گئی کہ ان کو ہلاک کرنا مقصد نہ تھا بلکہ موقع سے انہیں واپس کرانا مقصد تھا کہ ان میں سے کافی بعد میں اسلام لے آئے۔ جنوب اور شمال بھی ہوا کے ناموں میں سے ہیں جس جہت سے آتی ہیں وہی نام پڑ گیا۔ اور جو ہوا دو جہت کے درمیان سے آئے اسے نکباء کہتے ہیں۔ بقیہ مباحث (بدء الخلق) میں ذکر ہوں گے۔

باب ما قيل في الزلازل والآيات

چونکہ سابقہ ابواب میں ہبوب ریح پر آپ امت کی فکر میں مضطرب ہوتے اور انابت الی اللہ وتضرع فرماتے زلزلوں اور دیگر آفات کے موقع پر اس امر کی زیادہ ضرورت ہے اس مناسبت سے یہ باب لائے ہیں ایک اور مناسبت ابواب استسقاء کے دوران اس باب کے ذکر کرنے کی الزین نے بیان کی ہے وہ یہ کہ زلازل کا عموماً صدور بارشوں کے موقع پر ہوتا ہے نزول مطر کے لئے جیسا کہ ذکر ہوا نماز، خطبہ اور دعاء کی مشروعیت ہے، زلازل کے موقع پر آیا نماز پڑھنا ثابت ہے؟ چنانچہ اس ضمن میں حضرت علی و ابن عباس سے احادیث مروی ہیں مگر چونکہ مصنف کی شرط پر نہیں لہذا انہیں ذکر نہیں کیا۔ ابن حبان نے حضرت عائشہ سے مرفوعا روایت ذکر کی ہے جس

میں اس قسم کے مواقع پر چھ رکعات، چار سجدات کے ساتھ پڑھنے کا بیان ہے۔

حدثنا أبو اليمان قال :أخبرنا شعيب قال: أخبرنا أبو الزناد عن عبد الرحمن الأعرج عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ : لا تقوم الساعة حتى يُقبض العلم، وتكثر الزلازل،و يتقارب الزمان،و تظهر الفتن، و يكثر الهرج، و هو القتل القتل حتى يكثر فيكم المال فيفيض۔

(ويتقارب الزمان) اس کی تشریح میں کئی احتمالات ذکر کیے گئے ہیں بظاہر قریب ترین مفہوم ترمذی کی نقل کردہ حدیثِ انس میں مرفوعا ہے کہ سال اتنی جلدی سے گذرے گا گویا مہینہ گذرا ہے (والشهر كالجمعة والجمعة كاليوم واليوم كالساعة والساعة كالضرمة بالنار) دنوں میں برکت کا اٹھالیا جانا بھی محتمل ہے یا قربِ قیامت مراد ہے۔(فيفيض) یعنی مال کا فیضان ہر شخص تک پہنچے گا(فاض الماء) جب کوئی برتن یا نہر لبالب بھر جائے اور کناروں سے پانی چھلکنے لگے۔ مال کی کثرت کا سبب لوگوں کی فتنوں، جنگوں اور زلازل کے سبب تعداد میں کمی ہے۔

حدثنا محمد بن المثنى قال :حدثنا حسين بن الحسن قال: حدثنا ابن عون عن نافع عن ابن عمر قال: اللهم بارك لنا في شامنا و في يمننا۔ قال:قالوا:و في نجدنا قال:قال: هناك الزلازل والفتن، و بها يطلع قرن الشيطان۔

ابن عون کا نام عبداللہ ہے۔ ان دونوں حدیثوں پر مفصل بحث (كتاب الفتن) میں ہوگی۔

باب قول الله تعالى:﴿و تجعلون رزقكم انكم تكذبون﴾[الواقعة :۸۲]

قال ابن عباس شكر كم۔

ابن عباس کا اثر ذکر کرنے سے یہ مراد لینا بھی متحمل ہے کہ ابن عباس نے (رزقكم) کی بجائے (شكر كم) پڑھا ہو۔ اس کی مؤید سعید بن منصور کی (هشيم عن أبي بشر عن سعيد بن جبير) سے روایت ہے کہ ابن عباس نے (شكر كم) پڑھا اس کی سند صحیح ہے۔ مسلم نے (ابو زميل عن ابن عباس) کے طریق سے روایت کیا ہے کہ (مطر الناس على عهد رسول الله ﷺ) پھر یہ حدیث ذکر کی ہے اس سے اس تعلیق کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے۔ حضرت علی سے بھی ابن عباس کے اس قول کی مانند مروی ہے مگر اس کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ قراءت نہیں بلکہ تفسیر ہے۔ طبری نے نقل کیا ہے کہ رزق، ازدشنوءہ کی لغت میں بمعنی شکر ہے۔

حدثنا إسماعيل حدثني مالك عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن زيد بن خالد الجهني أنه قال: صلى لنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية على إثر سماء كانت من الليل، فلما انصرف النبي ﷺ أقبل على الناس فقال: هل تدرون ماذا قال ربكم؟قالوا: الله و رسوله أعلم، قال:أصبح

من عبادي مؤمن بي و كافر، فأما من قال: مُطرنا بفضل الله و رحمته، فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب، و أما من قال:مطرنا بنَوء كذا و كذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب۔

زھری نے صالح بن کیسان کی مخالفت کرتے ہوئے اس روایت کو بجائے زید الجہنی کے عبیداللہ عن ابی ہریرۃ نقل کیا ہے ۔مسلم نے دونوں روایت ذکر کر کے دونوں طریق کو صحیح قرار دیا ہے۔کیونکہ عبیداللہ کا حضرت ابو ہریرۃ سے بھی سماع ثابت ہے۔ممکن ہے اس روایت کو واسطہ اور واسطہ کے بغیر دونوں طرح سنا ہو اور آگے روایت کیا ہو۔ دونوں کے متن میں کچھ فرق ہے اسی طرح صالح نے عبیداللہ سے زھری کے واسطہ سے بھی متعدد احادیث روایت کی ہیں۔ بدء الوحی میں ہرقل والی حدیث زھری کے طریق سے ہے

(صلی لنا) لام باء کے معنی میں ہے یا (لأجلنا) مراد ہے اس میں مجاز ہے کیونکہ حقیقۃً نماز اللہ کے لئے ہے۔
(بالحدیبیة) ایک قول کے مطابق حدباء کے درخت کی وجہ سے اس جگہ کا یہ نام پڑا(إثر سماء) سماء سے مراد بارش ہے چونکہ آسمان کی جہت سے یعنی بلندی سے نیچے آتی ہے بلندی کی ہر جہت کو سماء کہتے ہیں۔ (کتا ب الاذان کے۔ باب یستقبل الاما م الناس اذا سلم ۔ کی۔مالك عن صالح عن عبیدالله عن زید بن خالد ۔ہی کے طریق سے روایت میں ۔ إثر سماء ۔کی بجائے ۔أثر سماء۔ ہے وہاں شیخ بخاری عبداللہ بن مسلمہ ہیں)

(قال أصبح الخ) یہاں سے حدیثِ قدسی ہے(من عبادی) یہ عمومی اضافت ہے ہر مؤمن و کافر، سب کو شامل ہے قصہ شیطان میں جو فرمایا(ان عبادی لیس لك علیهم سلطان) وہ اضافت تشریف (وتکریم) ہے (کافر) کفر شرک بھی مراد محتمل ہے کہ ایمان کے مقابلہ میں ذکر کیا ہے اور کفرِ نعمت بھی مراد ہونا محتمل ہے۔امام شافعی اور کثیر اہل علم نے پہلا احتمال مراد لیا ہے الام میں ہے کہ بعض اہل شرک بارش کو نوء کی طرف مضاف کیا کرتے تھے (فذلك کفر) نوء ، ناء بمعنی سقط سے مشتق ہے اس سے مراد (سقوط نجم فی المغرب من النجوم الثمانية والعشرين التي هي منازل القمر) ہے۔بعض علمائے لغت نے نوء سے مراد طلوع نجم لیا ہے (ناء) کا ایک معنی (نهض) بھی ہے بقول ابن حجر دونوں اقوال میں کوئی تخالف نہیں کیونکہ مشرق میں جب کوئی ستارہ طلوع ہوتا ہے تو مغرب میں ایک ساقط ہوتا ہے اسی طریقے سے مذکورہ اٹھائیس نجوم ایک برس میں اپنی منازل کا سفر مکمل کرتے ہیں۔ اور ہر ستارے کے لئے تیرہ دن ہوتے ہیں (اس حساب سے سال کے ۳۶۴ دن بنتے ہیں) زمانہ جاہلیت میں عربوں کا عقیدہ تھا کہ نزول مطر بواسطہ نوء ہوتا ہے یا تو وہ اس کا صانع ہے یا اس کی علامت ہے۔ شرع نے ان کے اس قول وعقیدہ کو کفر قرار دیا۔ ابن حجر کہتے ہیں اگر یہ عقیدہ ہو کہ نوء صانع ہے تو بلا شک شرک ہے اگر اس قول کا باعث (مطرنا بنوء کذا) تجربہ (اور مشاہدہ) ہو تو شرک نہ ہوا مگر کفر کے لفظ کا اطلاق اس پر بھی صحیح ہے تب کفرِ نعمت مراد ہوگا۔قول سے مراد صرف نطق ہی نہیں بلکہ عقیدہ کو بھی شامل ہے مغازی واقدی میں ہے۔ کہ اس قول کا قائل اس موقع پر عبداللہ بن ابی ابن سلول رئیس المنافقین تھا۔

باب لا يدري متى يجيء المطر إلا الله

و قال أبو هريرة عن النبي ﷺ : (خمس لا يعلمهن إلا الله)

چونکہ سابقہ باب میں اس امر کی نفی کی ہے کہ بارش کا نزول کسی ستارہ کے طلوع یا غروب ہونے کی وجہ سے یا ہونے پر ہوتا ہے لہذا

مناسب سمجھا کہ یہ باب لا کر ذکر کریں کہ بارشوں کے نزول کا حقیقی علم اللہ کی طرف منسوب ہے اور یہ اس کی قضاء کے تحت نازل ہوتی ہیں۔ حضرت ابو ہریرہ کی یہ روایت ان سے مروی ایک حدیث کا حصہ ہے جو (الایمان) میں موصول ہے تفسیر لقمان میں بھی آئے گی۔

حدثنا محمد بن يوسف قال: حدثنا سفيان عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر قال: قال رسول اللهﷺ : مفتاح الغيب خمس لا يعلمها إلا الله: لا يعلم أحد مايكون في غد،و لا يعلم أحد مايكون في الأرحام، و لا تعلم نفس ماذاتكسب غدا، و ما تدري نفس بأي أرض تموت، و ما يدري أحد متى يجيء المطر۔

یہ محمد الفریابی ہیں اور سفیان ثوری ہیں۔(و ما یدری أحد متی یجئ المطر) اسماعیلی نے آخر میں (الا اللہ) کا بھی اضافہ کیا ہے۔ مفصل بحث تفسیر سورۃ لقمان میں ہوگی۔

خاتمہ

ابواب استسقاء میں (۴۰) مرفوع احادیث ہیں۔(۹) ان میں سے معلق ہیں۔(۲۷) اس میں اور سابقہ ابواب میں مکرر ہیں (۲) کے سوا باقی تمام کا مسلم نے بھی اخراج کیا ہے۔ان کے علاوہ دو اثر بھی ہیں۔

❁❁❁

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الکسوف

باب الصلاة في كسوف الشمس

لغت میں اس کا معنی ہے تغییر الی سواد، یعنی مائل بسیاہی ہونا (کسفت الشمس) جب سیاہ پڑ جائے اور اس کی شعاع غائب ہو جائے۔ نماز کسوف کی مشروعیت پر اتفاق ہے مگر حکم اور صفت میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک سنتِ موکدہ ہے صحیح ابی عوانہ میں اسے واجب کہا گیا ہے، امام مالک سے بھی تقریبا یہی منقول ہے۔ بعض حنفیہ سے بھی اس کا وجوب مروی ہے۔

قسطلانی کے بقول بعض علمائے ہیئت کے مطابق سورج بذات خود متغیر یا سیاہ نہیں پڑھتا بلکہ اس کی وجہ چاند کا ہمارے اور سورج کے درمیان حائل ہو جانا ہے جس کی وجہ سے اس کی شعاع ہمیں نظر نہیں آتی، اس کا ذاتی نور اس سے جدا نہیں ہوتا بخلاف چاند کے کہ اس کا نور ذاتی نہیں ہے بلکہ سورج کی شعاعیں اس میں منعکس ہوتی ہیں اور اس کا خسوف سورج اور اس کے درمیان زمین حائل ہونے کے سبب ہے وہ حقیقۃ سیاہ پڑ جاتا ہے۔ یہ اللہ تعالٰی کی نشانیوں میں سے ہے اس کے تصرّف کا ظہور اور قیامت کا ایک ادنی سا منظر دکھلایا جاتا ہے تا کہ دلوں کی کجی دور ہو۔ علامہ انور، محمود شاہ فرنساوی کی کتاب (افادة الأفهام في تقويم الزمان) کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ آنجناب ﷺ کے زمانہ میں صرف ایک بار کسوف شمس ہوا۔

حدثنا عمرو بن عون قال: حدثنا خالد عن يونس عن الحسن عن أبي بكرة قال: كنا عند رسول اللهﷺ فانكسفت الشمس، فقام النبي ﷺ يجر رداء ه حتى دخل المسجد، فدخلنا، فصلى بنا ركعتين حتى انجلت الشمس، فقالﷺ: إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد، فإذا رأيتموها فصلوا وادعوا حتى يُكشف ما بكم۔

سند میں خالد طحان، یونس بن عبید اور حسن بصری ہیں۔ بخاری اور ان کے شیخ ابن المدینی کے نزدیک حسن بصری کا ابو بکرہ سے سماع ثابت ہے چار ابواب بعد حسن ابو بکرہ سے روایت کرتے ہوئے "(أخبرني) کا لفظ استعمال کرتے ہیں اس سے یہ امر ثابت ہوتا ہے۔ دار قطنی کے نزدیک حسن ابو بکرہ سے احنف کے واسطہ سے روایت کرتے ہیں خود ان کا اپنا سماع ثابت نہیں ان کے نزدیک اس سند میں بجائے حسن بصری کے حسن بن علی ہیں لیکن یہ رائے مرجوح ہے۔

(يجر رداء ه) یعنی عجلت کا اظہار فرمایا۔ (اللباس) کی روایت میں (مستعجلا) کا لفظ ہے۔ نسائی کی روایت میں بھی ہے (من العجلة)۔ (فصلى بنا ركعتين) نسائی کی روایت میں اس کے بعد ہے (كما تصلون) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ عام دو رکعت نفل کی طرح تھی یعنی کوئی اضافہ یا کمی نہ تھی مگر ابن حبان اور بیہقی نے یہ مراد لیا ہے کہ ابو بکرہ اہل بصرہ سے مخاطب ہو کر یہ کہہ رہے ہیں کہ جیسے تم نماز کسوف پڑھتے ہو اور منقول ہے کہ ابن عباس نے ان کو نماز کسوف کا طریقہ یہ سکھلایا تھا کہ دو رکعت، اور ہر رکعت میں دو رکوع، جیسا کہ شافعی اور ابن أبی شیبہ وغیرھما نے روایت ذکر کی ہے۔ حضرت جابر سے مسلم کی روایت میں بھی دو رکعت میں دو رکوع کا ذکر

ہے۔حضرت عائشہ کی روایت کے اکثر طرق میں بھی دو رکوع کا ذکر ہے روایات میں یہ بھی مذکور ہے کہ کسوف کا یہ واقعہ آپ کے لخت جگر حضرت ابراہیم کی وفات کے دن پیش آیا تھا۔

علامہ انور کہتے ہیں تہذیب الآثار للطبری میں مذکور تفصیل کے مطابق مختلف روایات میں رکوعات کی متفاوت تعداد ذکر کی گئی ہے جو چھ تک پہنچی ہے (والأرجح عندی أن النبیﷺ رکع رکوعین فی رکعة) باقی سب اوہام ہیں دراصل وہ صحابہ کرام کے فتاوئ تھے جنہیں مرفوع متصور کر لیا گیا بعض صحابہ نے ایک رکوع جو کہ معمول ہے، پر آنجناب ﷺ کی طرف سے ایک مزید رکوع کے اضافہ سے یہ مراد لے لیا کہ اختیار ہے کہ دو یا تین یا چار رکوع ادا کر سکتے ہیں۔(حتی انجلت) بظاہر کسوف کے اختتام تک نماز پڑھاتے رہے مگر طحاوی کہتے ہیں کہ چونکہ روایت میں دعاء کا بھی ذکر ہے لہذا ممکن ہے نماز پہلے ختم کر کے پھر دعاء میں مشغول رہے ہوں (دعاء حالتِ نماز میں ہونا بھی محتمل ہے) نسائی کی روایت میں نعمان بن بشیر سے منقول ہے کہ آپ (فجعل یصلی رکعتین رکعتین) دو دو رکعت پڑھاتے رہے اور پوچھتے رہے کہ گرہن کی اب کیا صورتحال ہے۔اگر یہ محفوظ ہے تو اس سے (رکوعین رکوعین) مراد لیا جائے گا۔(مگر رکوع کے بعد حالت نماز میں کیسے پوچھتے رہے؟)

حنفیہ کے نزدیک خطبہ سنت نہیں ہے آنحضرت کا یہ خطبہ لأجل الحاجة تھا (فیض) یا یہ تعددِ واقعہ پر محمول ہے (مگر علامہ انور محمود شاہ کے حوالے سے ذکر کر چکے ہیں کہ ایک ہی دفعہ سورج گرہن ہوا) قسطلانی ابن حبان کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ دو مرتبہ کسوف شمس ہوا پہلی مرتبہ سن ٦ ہجری میں اور دوسری مرتبہ سن ١٠ ہجری میں ہوا)۔(فقال إن الخ) ابن خزیمہ کی روایت میں وضاحت ہے کہ (فلما کشف عنا خطبنا) یعنی کسوف چھٹ جانے کے بعد خطبہ دیا (اس میں یہ بات کہی) (لموت أحد) آگے مغیرہ کی روایت میں یہ کہنے کا سبب مذکور ہے۔گویا اس فرمان سے جاہلیت کا یہ اعتقاد باطل فرمایا کہ کواکب کی زمین پر تاثیر ہوتی ہے جیسا کہ بارش کے ضمن میں بھی ذکر ہوا ہے۔خالد کے سوا تمام راوی بصری ہیں۔نسائی نے بھی اسے (الصلاة) اور (التفسیر) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا شهاب بن عبّاد قال: حدثنا إبراهيم بن حُميد عن إسماعيل عن قيس قال: سمعت أبا مسعود يقول: قال النبي ﷺ: إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس، ولكنهما آيتان من آيات الله، فإذا رأيتموهما فقوموا فصلوا۔

شیخ بخاری شہاب بن عباد کوفی عبدی مسلم کے بھی شیخ ہیں، ان دونوں کے ایک اور شیخ بھی شہاب بن عباد عبدی ہیں مگر وہ بصری ہیں اور کوفی سے اَقدم ہیں امام بخاری نے اُن سے (الأدب المفرد) میں روایت لی ہے۔ابراہیم بن حمید رؤاسی ہیں اسی طبقہ کے ایک اور راوی ابراھیم بن حمیدی بھی ہیں وہ ابن عبدالرحمن بن عوف الزہری ہیں شیخان نے ان سے روایت نہیں کی۔اسماعیل بن خالد اور قیس بن ابی حازم ہیں راوی حدیث اَبو مسعود کا نام عقبہ بن عمرو بن ثعلبہ انصاری ہے اس سند کے تمام راوی کوفی ہیں اور اس میں دو تابعی ہیں۔

(فقوموا وصلوا) گویا اس نماز کا کوئی معین وقت نہیں ہے مکروہ اوقات میں بھی پڑھی جا سکتی ہے کیونکہ اسے کسوف وخسوف کے حدوث سے مشروط کیا گیا ہے۔حنفیہ نے اوقات کراہت مستثنیٰ کیے ہیں اس پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ کیفیت ختم ہونے کے بعد نماز نہیں ہے۔امام احمد کا مستند مذھب بھی حنفیہ کے موافق ہے جب کہ مالکیہ کے نزدیک عیدین کی طرح نوافل کا وقت شروع ہونے سے زوال تک اور ایک روایت کے مطابق نماز عصر تک ہے۔علامہ باجی نے اس کی تصریح کی ہے۔

نسائی اور ابن ماجہ نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔

حدثنا أصبغ قال: أخبر ني ابن وهب قال: أخبرني عمرو عن عبدالرحمن بن القاسم حدثه عن أبيه عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يخبر عن النبيﷺ: إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد و لا لحياته، ولكنهما آيتان من آيات الله، فإذا رأيتموهما فصلوا۔

عمرو سے مراد ابن حارث مصری ہیں عبدالرحمٰن تا آخر مدنی رواۃ ہیں اور ان سے قبل کے مصری ہیں۔ (لا يخسفان) معلوم اور مجہول دونوں طرح جائز ہے۔ (و لا لحياته) اگرچہ لوگوں نے ابراہیم کی موت کو کسوف شمس کا سبب بتلایا مگر شارع علیہ السلام نے نفی کرتے ہوئے موت کے ساتھ حیات کو شامل کیا تا کہ اس توہم کی مکمل۔ اور عمومی نفی ہو۔

اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد قال: حدثنا هاشم بن القاسم قال: حدثنا شيبان أبو معاوية عن زياد بن علاقة عن المغيرة بن شعبة قال: كسفت الشمس على عهد رسول اللهﷺ يوم مات إبراهيم فقال الناس: كسفت الشمس لموت إبراهيم، فقال رسول اللهﷺ: إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد و لا لحياته، فإذا رأيتم فصلوا و ادعوا الله۔

سند میں عبداللہ المسندی، ہاشم ابوالنضر اور شیبان نحوی ہیں۔ حضرت ابراہیم کی وفات سن دس ہجری کو ہوئی بعض نے سن ۹ ہجری بھی ذکر کیا ہے۔ نووی نے حدیبیہ کا سال ذکر کیا ہے، امام بخاری نے مطلقا نماز کا تذکرہ کیا ہے صفتِ نماز کے بارے میں کوئی حدیث نہیں لائے بقول ابن حجر ان کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل سنت اس موقع پر نماز پڑھنا ہے تا کہ (فقوموا فصلوا) کے حکم کا امتثال ہو اگرچہ بیان کی گئی ہیئت اور صفت کے مطابق نماز پڑھنا افضل ہے۔ اکثر علماء کی یہی رائے ہے۔

باب الصدقة في الكسوف

اس کے تحت ذکر کردہ حدیث عائشہ میں نماز، صدقہ، ذکر اور دعا کا ذکر ہے۔ علامہ انور کی تقریر کے مطابق اس حدیث میں تعدد رکوع کا ذکر ہے اور اس کو سابقہ باب جو نماز کسوف سے متعلق تھا، میں درج نہیں کیا اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے۔ (جیسا کہ ابن حجر اشارہ کر چکے ہیں) ۔ کہ بخاریؒ کے نزدیک تعدد رکوع کی زیادہ اہمیت نہیں ہے ۔ مزید لکھتے ہیں کہ شافعیہ جو تعددِ رکوع کو نماز کسوف کا لازمی جزو بتلاتے ہیں، کے درمیان پہلے رکوع کے بعد والے قیام میں فاتحہ اور سورت پڑھنے کی بابت شدید اختلاف ہے کیونکہ ان کے ہاں ہر قیام میں فاتحہ کی قراءت واجب ہے، اس کو مستقل (اور دوسرا) قیام سمجھا جائے یا نہ؟ جنہوں نے مستقل قیام سمجھا انہوں نے دوبارہ فاتحہ کی قراءت کا کہا۔ کہتے ہیں ہمارے نزدیک قیام ایک ہی تھا دوسرا رکوع ایک عارضی امر تھا اس کی تائید شافعیہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ پہلے رکوع سے اٹھتے ہوئے بجائے تسمیع کے تکبیر کہی جائے اور آخری رکوع سے جب اٹھے تب سمع اللہ کہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ اصل رکوع وہی آخری ہوا لہذا متعدد رکوعات لازمی جزو نہیں (فیض)

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أنها

قالت: خسفت الشمس في عهد رسول اللهﷺ بالناس فقام فأطال القيام، ثم ركع فأطال الركوع، ثم قام فأطال القيام- و هو دون القيام الأول- ثم ركع فأطال الركوع و هو دون الركوع الأول، ثم سجد فأطال السجود، ثم فعل في الركعة الثانية مثل ما فعل في الأولى، ثم انصرف و قد انجلت الشمس، فخطب الناس، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينخسفان لموت أحد و لا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فادعواالله و كبروا وصلوا و تصدقوا- ثم قال: يا أمة محمد،والله ما من أحد أغير من الله أن يزني عبده أو تزني أمته- يا أمة محمد لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا و لبكيتم كثيرا-

(فأطال القيام) چار ابواب بعد حدیث ابن عباس میں ہے کہ (فقرأ نحوا من سورة البقرة) اور یہ قیام اول کی بات ہے۔ابوداؤد کی (سلیمان بن یسارعن عروة) کے طریق سے روایت میں ہے کہ دوسری رکعت کے پہلے قیام میں سورۃ آل عمران جتنی قراءت فرمائی۔(فأطال الركوع) کسی روایت میں رکوع میں کیا کچھ پڑھا؟ اس کی تفصیل موجود نہیں مگر علماء کا اتفاق ہے کہ رکوع میں قراءت نہیں ہوگی بلکہ ذکر واستغفار ہے۔(ثم فعل فی الرکعة الخ) اگلی روایت میں اسکی بھی تفصیل ہے۔(فخطب) گویا خطبہ کیوقت سورج گرہن دور ہو چکا تھا اس سے ثابت ہوا کہ خطبہ ہر حال میں ہوگا بخلاف نماز کے کہ اگر شروع کرنے سے قبل ہی کسوف دور ہو جائے تو نماز کی ضرورت نہ ہوگی۔(فحمد الله الخ) نسائی کی روایت میں کلمۂ شہادت پڑھنے کا بھی ذکر ہے (أغير (ما) کی خبر ہونے کی وجہ سے منصوب ہے (من) زائدہ تصور ہوگا، رفع بھی جائز ہے۔پہلی صورت میں ما، حجازیہ کہلاتا ہے دوسری صورت میں ما تمیمیہ کہلاتا ہے رفع کی صورت میں احد کی صفت ہے جبکہ ما کی خبر (موجود ا) مقدر ہوگی (ما) کو اگر تمیمیہ قرار دیں تو (احد) مبتدا اور (اغیر) کو اس کی خبر قرار دینا بھی صحیح ہے۔محلا مجرور بفتحہ سمجھنا بھی صحیح ہے۔(اغیر) غیرة سے افعل تفضیل ہے۔مجازا اللہ تعالی کی نسبت سے اس کا استعمال ہوا۔کیونکہ اصلاً اس کا استعمال زوجین واہلین کی نسبت سے ہوتا ہے۔غیرت کا تقاضہ یہ ہے کہ معاصی وفواحش سے منع کرے لہذا اس کا معنی یہ ہوا (ما أحد اکثر منعا و زجرا عن الفواحش من الله) چونکہ سابقہ کلام میں اس قسم کے مواقع پر نماز، صدقہ، توبہ واستغفار کا حکم دیا تو مناسب سمجھا کہ معاصی سے بھی انہیں روکا جائے جو ان بلایا وآفات کا سبب ہیں (اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سورج اور چاند گرہن زلزلوں وغیرہ آفات کی طرح ایک آفت ہے) اور معاصی میں سے سب سے قبیح زنا ہے۔چنانچہ رب الغیرت کی تخویف مناسب خیال فرمایا (لضحكتم قليلا) بعض کے مطابق قلیلاً یہاں عدم کے معنوں میں ہے۔

حضرت عائشہؓ کی نماز کسوف کی صفت کے بارہ میں اس روایت پر ابن عباس و ابن عمر نے صحیحین میں موافقت کی ہے اسماء بنت ابی بکر سے بھی یہی منقول ہے۔ان کی روایت گذر چکی ہے مسلم میں حضرت جابر سے بھی یہی مروی ہے۔مسند احمد میں حضرت علیؓ، سنن نسائی میں ابو ہریرۃؓ، بزار میں ابن عمرؓ، اور طبرانی کے ہاں ام سفیانؓ سے یہی تفصیل مروی ہے۔بعض روایات میں تین یا چار رکوع بھی منقول ہیں اس کی توجیہ گذر چکی ہے۔ابن حجر کہتے ہیں کہ بعض حنفیہ سے یہ منقول ہے کہ آنحضرت ﷺ نے رکوع کے دوران سر مبارک اٹھا کر سورج کی کیفیت ملاحظہ فرمائی، گرہن ابھی جاری تھا تو دوبارہ رکوع میں پلٹ گئے۔اس فعل کو بعض نے دوسرا رکوع سمجھ لیا، بہر حال صحیح روایات میں صراحتہ دو رکوع ثابت ہیں پھر یہ بھی ذکر ہوا کہ پہلے اور دوسرے رکوع کے درمیان قراءت فرمائی۔علاوہ

از یں سورج کا ملاحظہ کرنا حالت نماز میں خلافِ مشروع ہے۔لہذا یہ توجیہ قابل قبول نہیں ہے۔

باب النداء بالصلاةُ جامعةٌ في الكسوف

الصلاۃ پر حکایۃ نصب ہے وہ منصوب علی الاغراء ہے یعنی (اقضوا الصلاة جامعةً) جامعۃ حال ہونے کے باعث منصوب ہے۔رفع بھی جائز ہے۔(الصلاة) مبتدا اور (جامعةٌ) اس کی خبر۔علامہ انور کہتے ہیں کہ معنی یہ ہوا (ان لا تكون فيها جماعات) اپنی اپنی مسجد میں الگ الگ جماعت نہ ہو بلکہ تمام لوگ مسجد جامع وغیرہ میں جمع ہو کر ایک ہی جماعت کا اہتمام کریں۔اور یہ (و إذا كانوا في أمر جامع) سے ماخوذ ہے۔اس سے جامع مسجد کی اصطلاح امت میں رائج ہوئی۔

حدثنا إسحاق قال: أخبرنا يحي بن صالح قال:حدثنا معاوية بن سلام بن أبي سلام الحبشي الدمشقي قال: حدثنا يحي بن أبي كثير قال :أخبرني أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما قال: لما كسفت الشمس على عهد رسول اللهﷺ نودي :إن الصلاة جامعة

جیانی کے مطابق یہ اسحاق بن منصور، جبکہ ابونعیم کے مطابق ابن راھویہ ہیں، یحیٰ بن صالح بھی شیوخ بخاری میں سے ہیں۔(نووی) اس امر پہ اتفاق ہے کہ اس کے لئے اذان اور اقامت نہیں ہے۔مگر کوئی منادی اس طرح کے جملہ کے ساتھ اعلان کر سکتا ہے۔اس کی سند میں دو تابعی ہیں۔مسلم اور نسائی نے بھی (الصلاة) میں نقل کیا ہے۔

باب خطبة الإمام في الكسوف

وقالت عائشة وأسماء خطب النبی ﷺ

شافعی، اسحاق اور اکثر اصحاب الحدیث کے ہاں خطبہ مستحب ہے۔مالکیہ کا مشہور قول عدم خطبہ ہے حالانکہ امام مالک بھی اس روایت کے راوی ہیں اور اس میں صراحۃً خطبہ کا ذکر ہے۔بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ خطبہ نماز کسوف کے ساتھ خاص نہیں ہے یعنی اس کا جزو نہیں ہے۔بلکہ آں جناب نے لوگوں کے اس قول کا رد کرنے کی خاطر ان سے ہم کلام ہوئے کہ کسی بڑے کی موت کی وجہ سے کسوف ہوتا ہے۔لیکن اس کے لئے حمد و ثنا اور شہادت کے معروف کلمات کیوں استعمال فرمائے جو خطبہ کے افتتاح میں پڑھے جاتے ہیں۔لہذا صرف اس اعتقاد کا رد مقصود نہ تھا بلکہ روایات کے مطابق موعظہ بھی خطبہ میں شامل تھی۔حنفیہ کے نزدیک بھی خطبہ نہیں ہے۔حضرت عائشہ کی روایت ذکر ہو چکی ہے۔ہشام کے واسطہ سے اور اس میں صراحتاً خطبہ کا ذکر ہے جبکہ حدیث باب میں خطبہ کا صراحتاً ذکر نہیں ہے۔امام بخاری اس صنیع سے یہ واضح کر رہے ہیں کہ دونوں طریق ایک ہی روایت سے متعلق ہیں اور ابن شہاب کے اس طریق میں جو ثناء کا ذکر ہے وہی خطبہ ہے۔حضرت اسماء کی حدیث گیارہ ابواب بعد آئے گی۔(اسماء حضرت عائشہ کی والد کی طرف سے بہن تھیں)

حدثنا يحي بن بكير قال- حدثني الليث عن عقيل عن ابن شهاب ح و حدثني أحمد بن صالح قال: حدثنا عنبسة قال: حدثنا يونس عن ابن شهاب حدثني عروة عن عائشة زوج النبیﷺ قالت: خسفت الشمس في حياة النبي ﷺ ، فخرج إلى

المسجد، فصف الناس وراء ه، فكبر، فاقترأ رسول اللهﷺ قراء ة طويلة، ثم كبر فركع ركوعا طويلا- ثم قال: سمع الله لمن حمده، فقام ولم يسجد و قرأ قراء ة طويلة هي أدنى من القراء ة الأولى، ثم كبر و ركع ركوعا طويلا و هو أدنى من الركوع الأول، ثم قال:سمع الله لمن حمده ربنا و لك الحمد، ثم سجد، ثم قال في الركعة الآخرة مثل ذلك فاستكمل أربع ركعات في أربع سجدات، وانجلت الشمس قبل أن ينصرف- ثم قام فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال :هما آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتموها فافزعوا إلى الصلاه- و كان يحدث كثير بن عباس أن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما كان يحدث يوم خسفت الشمس بمثل حديث عروة عن عائشة، فقلت لعروة:إن أخاك يوم خسفت الشمس بالمدينة لم يزد على ركعتين مثل الصبح، قال: أجل، لأنه أخطأ السنة-

اس سند میں تحویل بھی ہے (فاقترأ) باب افتعال مبالغہ کے طور پر استعمال کیا یعنی (قرأ قراء ة طويلة' فيض) (یہاں پہلے رکوع کے بعد تکبیر کی بجائے تسمیع کا ہی ذکر ہے جس سے علامہ انور کے حوالہ سے منقول شافعیہ کے قول مذکور کی نفی ہوئی کہ پہلے رکوع سے اٹھتے ہوئے تکبیر کہی جائے) (فافزعوا) سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کے مواقع پر نماز و استغفار میں جلدی کرنا چاہئے تا کہ عقاب کی لپیٹ میں آنے سے اللہ تعالیٰ محفوظ رکھے۔ (الى الصلاة) الف لام عہد کا ہے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر جماعت کا اہتمام نہ ہو رہا ہو تب بھی انفرادی طور پر نماز پڑھے، کہیں جماعت کا انتظار اور اس کا اہتمام وقت کو فوت نہ کر دے۔ (و كان يحدث الخ) مسلم میں (زبیدی عن الزهری) کے طریق سے ہے (وأخبرنی كثير الخ) اس میں مرفوع کی صراحت بھی ہے (فقلت لعروة) یہ بھی زہری کا مقولہ ہے۔ أخاک سے مراد ابن زبیر ہیں یعنی انہوں نے اپنے زمانہ میں کسوف ہونے پر نماز صبح کی طرح دو رکعت (یعنی اضافی رکوعات کے بغیر) پڑھائیں تو اس پر انہوں نے کہا (لأنه أخطأ السنة) ابن حبان کی روایت میں ہے (أجل صنع و أخطأ الخ) بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ عروہ تابعی ہیں جب کہ ابن زبیر صحابی ہیں تو صحابی کے قول یا فعل سے تمسک اولیٰ ہے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ عروہ تعدد رکوع کو سنت کہہ رہے ہیں وہ اپنی رائے سے تو نہیں کہہ سکتے علاوہ ازیں نے انہوں نے اس بابت اپنا مرجع یعنی حضرت عائشہ کا ذکر کیا ہے لہذا یہ قول نہ مرسل ہے نہ موقوف، تو مرفوع کو موقوف (یعنی ابن زبیر کے فعل) پر ترجیح دی جائے گی۔ ان کا اس فعل کو خطا قرار دینا امر نسبی ہے وگرنہ ابن زبیر کے فعل پر بھی اہل سنت کا عمل ہے یہ بھی ممکن ہے ابن زبیر نے عدم معرفت کے سبب تعدد رکوع کے بغیر نماز پڑھائی ہو۔

(باب هل يقول كسفت الشمس أو خسفت

وقال الله تعالى ﴿وخسف القمر﴾[القيامة : ٨]

عام مشہور یہ ہے کہ کسوف سورج گرہن اور خسوف چاند کے گرہن کے لیے استعمال ہوتا ہے ثعلب نے یہی اختیار کیا ہے جو ہری کا کہنا ہے کہ یہ افصح ہے لغۃً کسوف اور خسوف کے مفہوم میں کچھ فرق ہے کسوف سے مراد (تغير الى السواد) ہے جب کہ خسوف

بمعنی نقصان وذُل ہے اس لحاظ سے سورج اور چاند کے گرہن پر کسوف وخسوف دونوں کا اطلاق صحیح ہے (آپ نے اپنے خطبہ میں دونوں کے لئے .لا یخسفان. کا لفظ استعمال فرمایا اور اگلے باب کی حدیث میں دونوں کے لیے لاینکسفان کا لفظ استعمال فرمایا) آیت کا حوالہ دو احتمال رکھتا ہے یا تو یہ مراد لیا ہے کہ چونکہ قرآن میں خسف، قمر کے لئے استعمال ہوا ہے لہذا کسف سورج کے لئے خاص ہے یا یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ کیفیت جو سورج کے لئے واقع ہونے کا ذکر ہوا ہے یہی چاند کے لئے بھی ہوتی ہے۔ بہر حال اس کے تحت ذکر کردہ حدیث میں (خسفت الشمس) کا لفظ ہے۔ الزین کے مطابق اسی لئے ترجمہ میں ھل کا استفہامی لفظ لائے ہیں کہ ان کے نزدیک کسی ایک قول کو ترجیح نہیں ہے۔ ابن العربی کے مطابق ۷ اصحابہ اس روایت کے راوی ہیں بعض نے کسف، بعض نے خسف اور بعض نے دونوں لفظ استعمال کئے ہیں۔

حدثنا سعيد بن عفير قال: حدثنا الليث حدثني عقيل عن ابن شهاب قال:أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة زوج النبيﷺ أخبرته أن رسول اللهﷺ صلى يوم خسفت الشمس فقام فكبر فقرأ قراء ة طويلة، ثم ركع ركوعا طويلا، ثم رفع رأسه فقال: سمع الله لمن حمده، و قام كما هو، ثم قرأ قراء ة طويلة و هي أدنى من القراء ة الأولى، ثم ركع ركوعا طويلا و هي أدنى من الركعة الأولى،ثم سجد سجودا طويلا، ثم فعل في الركعة الآخرة مثل ذلك، ثم سلم۔ و قد تجلت الشمس۔ فخطب الناس فقال في كسوف الشمس والقمر :إنهما آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد و لا لحياته، فإذا رأيتموهما فافزعوا إلى الصلاة۔

بقیہ مباحث گذر چکے ہیں۔

باب قول النبي ﷺ يخوف الله عباده بالكسوف

قاله أبو موسى عن النبي ﷺ۔

ابو موسی کی حدیث سات ابواب بعد موصولا آرہی ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں اگر کوئی کہے کہ سورج اور چاند گرہن تو امرِ معلوم ہے اور اس کے اسباب بھی معلوم ہیں پھر یہ اللہ تعالی کی نشانیاں اور اس کی طرف سے بندوں کی تخویف کیسے ہوئی؟ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس قسم کی بات غایت درجہ کی جہالت ہے کیونکہ کائنات کی ہر چیز اسباب سے متعلق ہے پھر کوئی چیز بھی نشانی نہ ہوئی یا اس میں عبرت کا پہلو نہ ہوا۔ صحیح بات یہ ہے کہ عاقل کے لئے ہر چیز میں، ہواؤں کے چلنے اور تصریف میں، رات و دن کے تقلب میں، آسمان کے قائم رہنے میں، سمندروں میں، جہازوں کے چلنے میں، غرض ہر چیز میں عبرت کا پہلو اور سامان ہے۔ اور ہر بڑے واقعہ کے وقت خائف وخاشع کے دل میں یہ احساس ہونا چاہئے کہ جو قدرت ان تمام معاملات کو چلا رہی ہے اور اصولِ عامہ کے برخلاف جو یہ واقعات ہوتے ہیں وہ ایک زبردست قادرِ مطلق کی طرف سے ہے اور ایک قیامت بھی قائم ہونے والی ہے۔ تمام سلسلۂ اسباب اس کے ارادہ کے تحت اور اس کا مطیع ہے (قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا الخ)

حدثنا قتيبة بن سعيدقال :حدثنا حماد بن زيد عن يونس عن الحسن عن أبي بكرة

قال: قال رسول اللهﷺ : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفا ن لموت أحد، و لكن الله تعالى يخوف بهما عباده۔ و قال أبو عبدالله: لم يذكر عبدالوارث و شعبة و خالد بن عبدالله و حماد بن سلمة عن يونس: يخوف بهما عباده۔ و تابعه أشعث عن الحسن۔ و تابعه موسى عن مبارك عن الحسن قال :أخبرني أبو بكرة عن النبيﷺ : إن الله تعالى يخوف بهما عباده۔

(لم يذكر عبدالوارث الخ) عبدالوارث کی روایت آگے آئے گی ۔نسائی کی ایک اور طریق سے عبدالوارث کی روایت میں (یخوف الخ) کا جملہ ہے شعبہ کی روایت بھی آگے مذکور ہے اس میں یہ لفظ نہیں ۔ خالد کی روایت ابواب الکسوف کی ابتدا میں گذر چکی ہے جب کہ حماد کی روایت طبرانی نے موصول کی ہے (تابعه موسى الخ) یہ موسی بن اسماعیل تبوذ کی ہیں مزی نے جزم کے ساتھ یہ کہا ہے دمیاطی وغیرہ نے ابن داؤد ضبی قرار دیا ہے (والأول أرجح) کیونکہ ابن اسماعیل بخاری کے معروف رجال میں سے ہیں جب کہ ابن داؤد نہیں ہیں (و تابعه اشعث الخ) یعنی یونس کی متابعت کی ہے۔ موسی کی متابعت میں حسن بصری ابو بکرہ سے روایت کرتے ہوئے اخبرنی کا لفظ استعال کرر ہے ہیں جس سے بخاری وابن المدینی کا موقف کہ حسن کا ابو بکرہ سے سماع ہے، ثابت ہو رہا ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا ہے۔

ابن حجر ہیئت دانوں کے اس خیال وموقف کو رد کرتے ہیں کہ گرہن ایک حساب کے تحت امر معلوم کے طور پر واقع ہوتا ہے ، کہتے ہیں اگر حساب کے تحت ہوتا تو حدیث میں یہ ذکر نہ ہوتا کہ آنجناب اس گھبراہٹ میں کھڑے ہوئے کہ کہیں قیامت نہ قائم ہو رہی ہو پھر اس کے حدوث پر نماز صدقہ وغیرہ کا حکم نہ ہوتا ۔ ابن العربی وغیرہ نے اس خیال کو بھی رد کیا ہے کہ سورج گرہن فقط اس وجہ سے ہوتا ہے کہ چاند زمین اور اس کے مابین حائل ہو جاتا ہے، ان کے خیال میں سورج زمین سے ۹۰ گنا بڑا ہے یہ کیسے ممکن ہے کہ حجم میں اتنی چھوٹی چیز ایک بڑی چیز کو چھپا لے (اس رائے کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ ان کے زمانہ میں ذرائع آج کل کی طرح نہ تھے کہ علم ہوتا کہ گرہن پوری زمین پر ایک ہی وقت نہیں ہوتا جیسا کہ آج کل ثابت ہو چکا ہے وہ یہی سمجھتے رہے کہ پوری زمین پر سورج گرہن ہے ، لہذا یہ اعتراض وارد کیا) نعمان بن بشیر کی ایک روایت میں جسے احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے نقل کیا ہے اور ابن خزیمہ اور حاکم نے صحیح قرار دیا ہے، گرہن لگنے کا ایک اور سبب جسے اہلِ ہیئت نے ذکر نہیں کیا، معلوم ہوا ہے وہ یہ کہ (ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته و لكنهما آيتان من آيات الله و إن الله اذا تجلى لشئ من خلقه خشع له) یعنی اللہ تعالی جب اپنی کسی مخلوق پر تجلی ڈالتا ہے تو وہ اس کے سامنے خاشع ہو جاتی ہے اس طرح اس کا اپنا نور یا روشنی وقتی طور پر ختم ہو جاتی ہے ۔ابن حجر ابن بزیزہ کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ اس کی تائید اللہ تعالی کے اس فرمان سے ملتی ہے (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا) کیونکہ نوریت اور اضائت حسی جمال کا عالم ہے جب صفتِ جلال کی تجلی ہوتی ہے تو اسکی ہیبت سے یہ حسی انوار منطمس ہو جاتے ہیں حضرت طاؤس سے منقول ہے کہ سورج گرہن دیکھ رو پڑے اتنا روئے کہ موت واقع ہونے کا خدشہ پیدا ہو گیا پھر کہا (هي أخوف لله منا) یہ ہم سے زیادہ اللہ تعالی کی خشیت اور خوف رکھتا ہے ۔ ابن دقیق العید لکھتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے (يخوف الله عباده) کا جملہ اہل حساب وھیئت کے قول کے منافی ہے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ اللہ تعالی کے کچھ افعال حسب عادتِ معلومہ ہوتے ہیں اور اسباب معلومہ کے مطابق جاری وساری ہوتے ہیں اور کچھ اسباب سے ماوراء اور ان سے خارج ہوتے ہیں اس کی قدرت اسباب پر حاوی ہے

جب چاہے ان کو قطع کر سکتا ہے۔ جب بھی اس قسم کا کوئی عجیب وغریب امر حادث ہوتا ہے تو اللہ تعالی کی اس قدرت کی معرفت رکھنے والوں کے دل میں خشیت الٰہی کا ازدیاد ہو جاتا ہے۔ اسباب کا خالق اور مسبب بھی اللہ تعالی ہے جب چاہے خرقِ اسباب کر لے چنانچہ اہل حساب کا قول فی نفس الامر صحیح ہوتے ہوئے بھی (یخوف الله عباده) کے منافی نہیں ہے (بعینہ اس طرح پاکستان کے ۱۸ اکتوبر ۲۰۰۶ء کے عظیم زلزلہ کے بارے میں بعض سیکولر حضرات ذرائع ابلاغ میں صرف یہ باتیں کرتے رہے کہ زمین کے نیچے پلیٹیں ہیں وہ آپس میں ٹکرا جاتی ہیں جس کے سبب زلزلہ پیدا ہوتا ہے اور یہ بدیہی حقیقت فراموش کر گئے کہ ان پلیٹوں کا ٹکراؤ کسی عظیم ذات اور اس کے ارادہ کے تابع ہے پھر ایک ہی جگہ رہنے والے کچھ مر گئے کچھ بچ گئے، ساتھ ساتھ بنے ہوئے دو گھروں میں ایک گر گیا دوسرا صحیح وسالم رہا، یہ کس کی قدرت کاملہ کا مظہر ہے؟)

باب التعوذ من عذاب القبر في الكسوف

ابن المنیر اپنے حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ کسوف کے وقت (تعوذ من عذاب القبر) کی حکمت یہ ہے کہ گرہن کے سبب یہ ظلمتِ نہار ظلمتِ قبر کے مشابہ ہوگئی ہے (والشیئ بالشیئ یذکر) اس مناسبت سے قبر کے اندھیروں کو یاد کر کے عذاب قبر سے پناہ مانگنے کی تلقین کی گئی۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن يحي بن سعيد عن عمرة بنت عبدالرحمن عن عائشة زوج النبي ﷺ : أن يهودية جاء ت تسألها فقالت لها:أعاذك الله من عذاب القبر- فسألت عائشة رضي الله عنها رسول الله ﷺ أيعذب الناس في قبورهم ؟ فقال رسول الله ﷺ :عائذا بالله من ذلك -

سند میں یحی القطان ہیں تمام راوی مدنی ہیں۔ (عائذا بالله) منصوب علی المصدریت ہے یا حالِ مؤکدہ جو مصدر کے قائم مقام ہوا، عامل محذوف ہے (أعوذ بالله عائذا) پیش بھی مروی ہے ای (أنا عائذ) بعض احادیث میں ہے کہ یہودیہ کے اس قول پر آنجناب نے فرمایا کہ (أنه سيكون لليهود دون المسلمين) پھر خطبہ کسوف میں مسلمانوں کو عذاب قبر سے پناہ مانگنے کا کہا بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ پہلے آنجناب عذابِ قبر پر مطلع نہ ہوئے تھے، مگر علامہ انور کہتے ہیں اس اہم معاملہ پر آنجناب کو اتنی مدت تک غیر مطلع قرار دینا اور یہ کہنا کہ وفات سے صرف ایک برس قبل کسوف کے موقع پر مطلع ہوئے، مناسب نہیں۔ یہ ممکن ہے کہ جزئیات کی بعد میں اطلاع دی گئی ہو۔ (بين ظهر اني الحُجَر) بعض نے (ظهراني) کے نون کو تثنیہ کا قرار دیا ہے جب کہ بعض کے نزدیک اصل لفظ (ظهر) ہی ہے نون اور یاء زائدتان ہیں۔ حجر سے مراد ازواج مطہرات کے حجرات ہیں (ما شآء الله أن يقول) کی تفصیل گذر چکی ہے۔ آپ نے استغفار، صدقہ اور تعوذ کا حکم دیا تھا۔

اس روایت کو مسلم اور نسائی نے بھی (الجنائز) میں نکالا ہے۔

باب طول السجود في الكسوف

جس طرح قیام اور رکوع طویل کیے بعینہ یہی طوالت آپ کے سجود میں بھی اس موقع پر ہوئی جیسا کہ حدیث باب میں صراحتہ ہے۔

حدثنا أبو نعيم قال:حدثنا شيبان عن يحي عن أبي سلمة عن عبدالله بن عمرو أنه

قال: لما كسفت الشمس على عهد رسول اللهﷺ نودي: إن الصلاة جامعة۔ فركع النبيﷺ ركعتين في سجدة، ثم قام فركع ركعتين في سجدة، ثم جلس، ثم جُلّي عن الشمس۔ قال:و قالت عائشة رضي الله عنها: ما سجدت سجودا قط كان أطول منها۔

سند میں شیبان بن عبدالرحمٰن بصری ہیں، بعد میں کوفہ سکونت پذیر ہو گئے اور یحی بن کثیر یمانی ہیں (ركعتين فى سجدة) رکعتین سے مراد دو رکوع اور سجدہ سے مراد رکعت ہے اس طرح وہ سابقہ روایاتِ عائشہ وابن عباس کے موافق ہے۔ اگر لفظ کے ظاہر پر چھوڑا جائے تو اس سے دو رکوع اور ایک سجدہ لازم ٹھہرتا ہے مگر ایسا کسی نے نہیں کہا لہذا یہ تاویل کرنا پڑے گی۔ (قال و قالت عائشه الخ) قال کا فاعل ابوسلمہ ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ فاعل عبداللہ بن عمرو راوی حدیث ہوں اسے معلق سمجھنا وہم ہے کیونکہ مسلم اور ابن خزیمہ وغیرھم نے (أبو سلمة عن عبدالله بن عمرو) سے یہ روایت نکالی ہے اور اسمیں یہ قول عائشہ بھی ہے۔ (ما سجدت الخ) اس سے ثابت ہوا کہ سجدہ بھی نہایت طویل تھا۔ مسلم میں حضرت جابر سے روایت میں ہے (و سجوده نحو من ركوعه) یعنی رکوع جتنا ہی طویل سجدہ تھا۔ احمد، اسحاق اور شافعی کا ایک قول اور اکثر اصحابِ حدیث کا یہی مسلک ہے بعض مالکیہ کی رائے میں سجدہ اتنا طویل نہ تھا گویا وہ مسلم کی حدیثِ جابر سے غافل رہے۔ بلکہ اسی حدیث جابر میں بین السجدتین طویل وقفہ کا بھی ذکر ہے نووی نے اسے شاذ قرار دیا ہے۔ اور کہتے ہیں اس پر عمل نہ ہو گا مگر نسائی، ابن خزیمہ وغیرھم کے ہاں حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت میں صراحت سے رکوع کے بعد (قومہ) اور دو سجدوں کے درمیان طویل جلوس کا ذکر ہے اس کے الفاظ ہیں (ثم رفع) (یعنی رکوع سے) فأطال حتى قيل لا يسجد ثم سجد فأطال حتى قيل لا يرفع ثم رفع فجلس فأطال الجلوس حتى قيل لا يسجد الخ) لہذا اس پر عمل ہے۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور یہ سیاق ابن خزیمہ کا ہے جو (ثوری عن عطاء بن السائب عن ابيه عن ابن عمرو) کے حوالہ سے ہے اور ثوری نے عطاء سے ان کا حافظہ متغیر (مختلط) ہونے سے قبل سماع کیا تھا۔ بقول ابن حجر اس حدیث کے صرف اس طریق میں (تطويل الجلوس بين السجدتين) کا ذکر ہے (ابن حجر کا قول ہے کہ نووی اطالتِ جلوس پر عمل کے خلاف ہیں اور جابر کی روایت کو شاذ سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس قسطلانی لکھتے ہیں کہ۔ و صحح النووى التطويل و قال ان المختار بل الصواب)

باب صلاة الكسوف جماعة

وصلى ابن عباس لهم في صُفّة زمزم ـ وجمع على بن عبدالله بن عباس وصلى ابن عمر

یعنی اگرچہ امامِ راتب حاضر نہ ہو پھر بھی جماعت کا اہتمام مشروع ہے کوئی اور صاحب جماعت کی امامت کر لیں یہ جمہور کا قول ہے ثوری سے منقول ہے کہ اگر امامِ راتب نہیں ہے تو پھر اکیلے اکیلے پڑھ لیں ابن عباس کے اس اثر کو شافعی اور سعید بن منصور نے (سفيان بن عيينة عن سليمان الأحول سمعت طاؤوسا يقول كسفت الشمس الخ) کے طریق سے موصول کیا ہے اس میں ذکر ہے کہ ابن عباس نے چھ رکعات، چار سجدات کے ساتھ پڑھائیں گویا یہ موقوف ہے۔ ابن عیینہ کی اس روایت میں مخالفت کی گئی ہے چنانچہ ابن جریج نے سلیمان سے روایت کرتے ہوئے (ركعتين، فى كل ركعة أربع ركعات) ذکر کیا ہے اسے عبدالرزاق نے نقل کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے بھی (غندر عن ابن جريج) کے حوالہ سے روایت کی ہے مگر (سجدات) کی

بجائے (رکعات) کا لفظ ذکر کیا ہے مگر یہ غندر کا وہم ہے۔ عبداللہ بن ابی بکر بن حزم نے صفوان بن عبداللہ بن صفوان سے نقل کیا ہے کہ ابن عباس نے اس موقع پر (رکعتین ،فی کل رکعة رکعتین) پڑھائیں۔ (و جمع علی الخ) یہ علی، خلفائے بنی عباس کے جد امجد ہیں حضرت علی کی شہادت کی رات پیدا ہوئے، سجاد لقب تھا ہر روز ایک ہزار سجدے ادا کرتے تھے۔ مراد یہ ہے کہ انہوں نے نماز کسوف کے لئے لوگوں کو جمع کیا۔ بقول ابن حجر اس اثر پر مطلع نہیں ہو سکے، ممکن ہے اگلا ابن عمر والا اثر اسی کا بقیہ ہو۔ (و صلی ابن عمر) اسے ابن ابی شیبہ نے بالمعنی روایت کرتے ہوئے موصول کیا ہے۔ امام بخاری نے ان معلقات کو جماعت کی مشروعیت پر استشہاد کے لئے ترجمہ میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن عبدالله بن عباس قال: انخسفت الشمس على عهد رسول اللهﷺ، فصلى رسول اللهﷺ فقام قياما طويلا نحوا من قراءة سورة البقرة ثم ركع ركوعا طويلا ثم رفع فقام قياما طويلا وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعا طويلا و هو دون الركوع الأول، ثم سجد، ثم قام قياما طويلا و هو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعا طويلا و هو دون الركوع الأول، ثم رفع فقام قياما طويلا و هو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعا طويلا و هو دون الركوع الأول، ثم سجد، ثم انصرف و قد تجلت الشمس، فقال :إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فاذكروالله۔ قالوا: يا رسول الله، رأيناك تناولت شيئا في مقامك، ثم رأيناك كعكعت۔ قال : إني رأيت الجنة، فتناولت عنقودا و لو أصبته لأكلتم منه مابقيت الدنيا۔ ورأيت النار فلم أر منظرا كاليوم قط أفظع۔ و رأيت أكثر أهلها النساء۔ قالوا: بم رسول الله؟قال: بكفر هن۔ قيل:يكفرن بالله؟ قال: يكفرن العشير، و يكفرن الإحسان، لو أحسنت إلى إحداهن الدهر كله ثم رأت منك شيئا قالت: ما رأيت منك خيرا قط۔

(قالوا يا رسول اللهﷺلخ) مسند احمد میں حضرت جابر سے بسند حسن منقول ہے کہ ابی بن کعب نے نماز سے فراغت کے بعد یہ کہا مگر اس میں ہے کہ یہ نماز ظہر یا عصر کا واقعہ ہے اگر یہ محفوظ ہے تو ممکن ہے کوئی دوسرا واقعہ ہو۔

(كعكعت) ایک نسخہ میں (تكعكعت) ہے بمعنی تأخرت۔ کعَّ الرجل کہا جاتا ہے جب (نكص على عقبيه) خطابی کہتے ہیں یہ اصل میں (تكعكعت) تھا تین عینات کا اجتماع ثقیل سمجھتے ہوئے ایک کو کاف۔ سے بدل دیا اس طرح کاف مکرر ہو گیا (رأيت الجنة) اس بارے میں بحث (صفة الصلاة) میں گذر چکی ہے۔ (و لو أصبته) اس سے پہلے (تناولت) کہہ چکے ہیں اب فرما رہے ہیں کہ اگر میں اس خوشہ انگور کو پکڑ لیتا، تو (تناولت) سے مراد (وضعت يدى عليه) گویا اللہ تعالی کی یہ مشیت نہ تھی کہ ہاتھ اس پر ہونے کے باوجود اس سے کوئی چیز توڑ لیتے، یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے توڑنے کا ارادہ فرمایا، پھر خیال بدل لیا مسلم

کی حدیث جابر میں یہی مفہوم مذکور ہے (ولقد مددت يدى و أنا أريد أن أتناول من ثمرها لتنظروا إليه ثم بدالي أن لاأفعل) (یعنی میں نے ہاتھ آگے بڑھایا ارادہ تھا کہ کوئی خوشہ توڑلوں تا کہ تم دیکھو پھر جی میں آیا کہ ایسا نہ کروں)

بخاری کی (الصلاۃ) کے آخر میں حدیث عائشہ میں بھی اسی سے قریب مفہوم موجود ہے۔احمد کی حدیثِ جابر میں ہے (فحيل بيني و بينه) (لأكلتم الخ) اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ جنت کا پھل غیر فانی ہے اگر وہ دنیا میں آ جاتا تو کبھی فانی نہ ہوتا شاید اسی لئے توڑنے کا اذن نہ ملا۔سعید بن منصور کی روایت میں یہ بھی وضاحت ہے کہ تناول مذکور دوسری رکعت سے قیام کے وقت ہوا۔(ورأيت النار) عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ رؤیتِ نار رؤیتِ جنت سے پہلے ہوئی (فلم أر الخ) تقدیر کلام اور مفہوم یوں ہے (ما رأيت مثل منظر هذا اليوم منظرا)۔(يكفرن العشير) مالک سے جمہور رواۃ کی روایت میں اسی طرح بغیر واؤ کے ہے مسلم نے (حفص بن ميسرة عن زيد بن اسلم) سے بھی اس طرح روایت کیا ہے لیکن موطا میں یحیی بن یحیی اندلسی کی روایت میں (و يكفرن الخ) ہے حفاظ کا اتفاق ہے کہ ان کی طرف سے واؤ کی زیادت ان کی غلطی ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ غلطی سے مراد یہ ہے کہ دوسرے تمام رواۃ کی مخالفت کی ہے مگر یہ معنی کے اعتبار سے غلط نہیں ہے۔(ويكفرن الاحسان) کفرانِ عشیر کی تشریح ہے پھر مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا (لوأحسنت الخ) (الدهر) ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے۔احسنت کسی سے تخاطب کرتے ہوئے نہیں فرمایا بلکہ عمومی خطاب ہے۔حدیث جابر میں جہنمی عورتوں کی مزید صفات بھی مذکور ہیں مثلا (اللاتي إن اؤتمن أفشين و إن سئلن بخلن و إن سألن ألحفن و إن أعطين لم يشكرن)۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جنت اور جہنم موجود ومخلوق ہیں اور یہ ثابت ہوا کہ معاصی کے ارتکاب پر اہل توحید کو عذاب ہوگا اور یہ کہ حالت نماز عملِ غیر کثیر ہوسکتا ہے۔(مگر اضطرارا اور ضرورۃً۔یہ نہیں کہ ہاتھ مسلسل داڑھی کھجا رہا ہے یا بار بار انگلی ناک میں جاتی ہے جو بالأسف اہلحدیث کی مساجد میں عام وطیرہ ہے)۔علامہ اس کے تحت لکھتے ہیں کہ ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ آنجناب نے اس موقع پر کہا (أف أف) اس سے ابو یوسف کہتے ہیں کہ دوحرف بولنے سے نماز نہیں ٹوٹتی کہتے ہیں میرے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ کتبِ نحو ولغت میں ہے کہ اف کسی صوتِ مخصوصہ کی حکایت ہے (یعنی کوئی کلام نہیں ہے) گویا راوی نے اس موقع پر آپ سے سنائی دینے والی آواز کی حکایت کرتے ہوئے (اف اف) کا لفظ استعمال کیا ہے۔گویا آپ نے ان حروف کے ساتھ کلام نہیں فرمائی تھی۔(یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی دوران نماز کھنکھار دے تو اس فعل کی حکایتِ لفظی ذکر کرتے ہوئے لکھیں گے کہ اس نے اونہہ اونہہ کہا)

باب صلاة النساء مع الرجال في الكسوف

ثوری اور بعض اہل کوفہ سے منقول ہے کہ عورتیں الگ الگ نماز پڑھیں گی المدونہ میں ہے (المرأة تصلي في بيتها) شافعی سے منقول ہے کہ بارعۃ الجمال عورت حاضر نہ ہو باقی شامل ہوجائیں۔یہ ترجمہ لاکر اس کا رد کر رہے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال: أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن امرأته فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما أنها قالت : أتيت عائشة رضي الله عنها زوج النبيﷺ حين خسفت الشمس۔ فإذا الناس قيام يصلون، و إذا هي قائمة تصلي۔ فقلت: ما للناس؟ فأشارت بيدها إلى السماء و قالت

سبحان الله فقلت:آية؟ فأشارت أي نعم۔ قالت: فقمت حتى تجلاني الغشي، فجعلت أصب فوق رأسي الماء۔ فلما انصرف رسول الله ﷺ حمد الله وأثني عليه ثم قال: ما من شيء كنت لم أره إلا قد رأيته في مقامي هذا، حتى الجنة والنار۔ و لقد أوحي إليّ أنكم تفتنون في القبور مثلَ۔ أو قريبا من۔ فتنة الدجال لا أدري أيتهما قالت أسماء يؤتيٰ أحدكم فيقال له: ما علمك بهذا الرجل؟ فأما المؤمن۔ أو الموقن۔ لا أدري أي ذلك قالت أسماء فيقول: محمدرسول الله ﷺ جاء نا بالبينات والهدى فأجبنا و آمناواتبعنا، فيقال له: نم صالحا، فقد علمنا إن كنت لموقنا۔ وأما المنافق۔ أو المرتاب۔ لا أدري أيتهما قالت أسماء فيقول:لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئا فقلته۔

اسماء بنت ابی بکر، فاطمہ اور ہشام، دونوں کی ان کے والد کی طرف سے دادی ہیں۔ (کتاب العلم) میں یہ روایت اپنے مباحث سمیت گذر چکی ہے۔ اس روایت کے بعض طرق میں مذکور ہے کہ حضرت اسماء کے علاوہ دوسری خواتین (کن بعیدات عنها) اسماء سے فاصلہ پر کھڑی شامل جماعت تھیں یعنی اسماء تو حجرہ عائشہ میں نماز پڑھ رہی تھیں مگر بقیہ خواتین احتمالاً مسجد کے پچھلے حصہ میں باقی نمازوں کی طرح شامل جماعت تھیں (حتی تجلانی الغشی الخ) مکمل غشی مراد نہیں کیونکہ وہ بالاتفاق ناقضِ وضوء ہے، سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ حواس قائم تھے تبھی پانی لے کر سر پر بہایا تا کہ یہ کیفیت دور ہو۔ (سمعت الناس شيأ فقلته) ابن بطال نے (المصابیح) میں اس پر بحث کرتے ہوئے اس سے ذمِ تقلید ثابت کی ہے۔

باب من أحب العتاقة في كسوف الشمس

عتاقہ عین کی زبر کے ساتھ ہے عتق، عتاق اور عتاقہ تینوں مصدر مستعمل ہیں

حدثناربيع بن يحي قال: حدثنا زائدة عن هشام عن فاطمة عن أسماء قالت: لقد أمر النبيﷺ بالعتاقة في كسوف الشمس۔

یہ حکم استحبابی ہے چونکہ صدقہ ردِ بلاء ہے، اور بہترین صدقہ کسی غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا ہے، حدیث میں ہے جس نے کسی مؤمنه (نفس) کو آزاد کیا تو اللہ تعالی اس کے ہر عضو کے بدلہ قیامت میں جہنم سے چھٹکارا دے گا۔ اگر اس کی طاقت نہیں ہے تو عام حدیث (اتقوا النار و لو بشق تمرة) پر عمل پیرا ہوتے ہوئے کچھ بھی صدقہ کر سکتا ہے (قسطلانی) اس سے یہ نہیں مراد کہ صرف عتاقہ پر اکتفاء کرے بلکہ اس کے ساتھ توبہ، انابت اور استغفار بھی کرے اس کے ساتھ ساتھ نماز کسوف میں شامل ہو، غرض تمام مذکورہ افعال کرنے کی حتی الوسع کوشش کرے۔

باب صلاة الكسوف في المسجد

اس کے تحت حدیثِ عائشہ جو پہلے بھی ذکر ہو چکی ہے، لائے ہیں اس میں اگر چہ صراحۃً مسجد کا ذکر نہیں ہے مگر (فمربين

ظهراني الحجر) کے لفظ سے یہی اشارہ ملتا ہے کیونکہ ازواج مطہرات کے بیوت مسجد کے ساتھ متصل تھے۔ مسلم کی(سلیمان بن بلال عن یحیی بن سعید عن عمرة)سے روایت میں تصریح ہے اس میں ہے (فخرجت فی نسوة بین ظهرانی الحجرفی المسجد) (گویا نماز استسقاء کے لئے بطورِخاص میدان کا رخ فرمایا تھا مگر نماز کسوف مسجد ہی میں ادا فرمائی ،یہی وضاحت کرنا مقصود ہے آگے کسوف قمر کے باب کی حدیث میں المسجد کا لفظ موجود ہے)

حدثنا إسماعيل قال: حدثني مالك عن يحي بن سعيد عن عَمرة بنت عبدالرحمن عن عائشه رضي الله عنها: أن يهودية جاء ت تسألها فقالت:أعاذك الله من عذاب القبر۔ فسألت عائشة رسول الله ﷺ:أيعذب الناس في قبورهم؟ فقال رسول الله ﷺ :عائذا بالله من ذلك۔ ثم ركب رسول الله ﷺ ذات غداة مركبا فكسفت الشمس ، فرجع ضحىً فمر رسول الله ﷺ بين ظهراني الحجر ، ثم قام فصلى ، وقام الناس وراء ه ، فقام قياما طويلا ، ثم ركع ركوعا طويلا ، ثم رفع فقام قياما طويلاوهو دون القيام الأول ، ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الأول ، ثم رفع فسجد سجودا طويلا ، ثم قام فقام قياما طويلا وهو دون القيام الأول ، ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوعْ الأول ، ثم قام قياما طويلا وهو دون القيام الأول ، ثم ركع ركوعا طويلا وهو دون الركوع الأول ، ثم سجد وهو دون السجود الأول ، ثم انصرف فقال رسول الله ﷺ ماشاء الله أن يقول ،ثم أمرهم أن يتعوذوا من عذاب القبر۔

شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں جب کہ مالک ، یحیی بن سعید انصاری سے روایت کنندہ ہیں۔

باب لا تنكسف الشمس لموت أحد و لا لحياته

رواه أبو بكرة والمغيرة و أبو موسىٰ و ابن عباس و ابن عمر رضى الله عنهم

اس پر مبسوط بحث گذر چکی ہے۔ ابوبکرہ اور مغیرہ کی روایات صحیح میں گذر چکی ہیں ابو موسی کی روایت اگلے باب میں آرہی ہے جب کہ ابن عباس کی روایت بھی گذر چکی ہے۔ ابن عمر کی روایت پہلے باب میں ذکر ہو چکی ہے۔ اس مسئلہ میں ابن مسعود اور حضرت عائشہ کی روایات بھی صحیح میں مذکور ہیں مسلم میں حضرت جابر سے، نسائی میں عبداللہ بن عمرو، نعمان بن بشیر، قبیصہ اور ابوہریرہ، مسند احمد میں ابن مسعود، سمرۃ بن جندب اور محمود بن لبید، طبرانی میں عقبہ بن عامر اور حضرت بلال سے روایات ہیں اکثر کے طرق صحیح ہیں۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن إسماعيل قال: حدثني قيس عن أبي مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد و لا لحياته، و لكنهما آيتان من آيات الله، فإذا رأيتموهما فصلوا۔

مباحث گذر چکے ہیں۔

حدثنا عبد الله بن محمد قال: حدثناهشام أخبر نا معمر عن الزهري و هشام بن عروة عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: كسفت الشمس على عهد رسول اللهﷺ فقام النبیﷺ فصلي بالناس فأطال القرائة، ثم ركع فأطال الركوع، ثم رفع رأسه فأطال القراء ة، و هي دون قرائته الأولى، ثم ركع فأطال الركوع دون ركوعه الأول، ثم رفع رأسه فسجد سجدتين، ثم قام فصنع في الركعة الثانية مثل ذلك، ثم قام فقال :إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته، ولكنهما آيتان من آيات الله يريهما عباده، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الصلاة۔

عبداللہ کے شیخ ھشام بن یوسف صنعانی ہیں معمر، زھری اورھشام بن عروہ، دونوں سے روایت کررہے ہیں یہ سیاق زھری کا ہے، ھشام کا سیاق علیحدہ روایت کی شکل میں دوسرے باب میں گذر چکا ہے ان کی روایت میں فتصدقوا) کا لفظ بھی ہے۔

باب الذكر في الكسوف رواه ابن عباسؓ

ابن عباس کی روایت گذر چکی ہے۔اس میں (فاذكر والله) کا لفظ تھا۔

حدثنا محمد بن العلاء قال: حدثنا أبو أسامة عن بريد بن عبدالله عن ابي بردة عن أبي موسى قال: خسفت الشمس، فقام النبیﷺ فزعاً يخشى أن تكون الساعة، فأتى المسجد فصلى بأطول قيام و ركوع و سجود رأيته قط يفعله وقال: هذه الآيات التي يرسل الله لا تكون لموت أحد ولا لحياته، ولكن يخوّف الله بها عباده، فإذا رأيتم شيئاً من ذلك فافزعوا إلى ذكره ودعائه واستغفاره۔

ابوا سامہ سے مراد حماد بن سلمہ کوفی ہیں۔ برید ابو بردہ کے پوتے ہیں ابو بردہ کا نام حارث ہے (يخشى أن تكون الساعة) تکون، تامہ ہے لہٰذا الساعۃ پر پیش ہے۔ ناقصہ بھی جائز ہے الساعۃ اس کا اسم اور خبر محذوف ہے، عکس بھی صحیح ہے۔اس میں اشکال یہ ہے کہ قیامت سے پہلے کئی علامات اور نشانیاں آئیں گی جن کا ذکر احادیث میں آیا ہے پھر یہ گھبراہٹ کیسی تھی کہ کہیں قیامت نہ ہو۔کئی توجیہات ذکر کی گئی ہی جن میں سے ایک یہ ہے، ممکن ہے کہ اشراط قیامت کا علم آپ کوکسوف کے اس واقعہ کے بعد دیا گیا ہومگر ابن حجر اسے مستبعد قرار دیتے ہیں کہ کسوف کا یہ واقعہ آخری زمانہ، دس ہجری میں پیش آیا تھا۔ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ اسے قیامت کے مقدمات کی نشانی خیال فرمایا اس لیے طرح گھبراہٹ ہوئی۔

علامہ انور نے یہ توجیہ کی ہے کہ حرف تشبیہ مقدر مانا جائے یعنی (قام فزعا كالخاشي للساعة) یہ اسی طرح کا اضطراب ہے جو آندھی چلنے یا بادل دیکھنے پر آپ پر طاری ہوتا تھا کہ کہیں اس میں عذاب نہ ہو حالانکہ آپ سے وعدہ کیا گیا تھا کہ آپ کے ہوتے ہوئے عذاب نہ آئے گا۔ایک خاشع اور خاضع کا یہی حال ہوتا ہے وہ بشارت ملنے کے بعد مطمئن ہوکر نہیں بیٹھ جاتا جیسے حضرت عمر نے کہا تھا کہ اگر میں برابر برابر ہی چھوٹ جاؤں اسی پر راضی ہو جاؤں گا، حالانکہ وہ مبشرین بالجنت میں سے ہیں کیونکہ مخاوف اور مہالک کے وقوع کے وقت اذھان تطبیق کی طرف متوجہ نہیں ہوتے بلکہ جو اللہ تعالی کے ہیبت جلال سے ہر دم لرزہ براندام ہے، وہ اس قسم کے

مواقع پر تمام قواعد اور بشارتوں کو بھول جائیگا اور انابت اور خشیت کی طرف توجہ کرے گا

(فافزعوا الی ذکر الله) اس سے یہ ترجمہ لائے ہیں۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ امام بخاری کا کمال دیکھئے کہ اس لفظ پر مشتمل روایت اس ترجمہ کے تحت لائے ہیں حالانکہ یہ روایت متعدد مرتبہ پہلے ذکر کر چکے ہیں مگر یہ جملہ پہلی دفعہ ذکر کر رہے ہیں تاکہ ترجمہ کے ساتھ کلی مطابقت ہو کئی مرتبہ اس کے برعکس صنیع اختیار کرتے ہیں اور ترجمہ سے مطابقت والا جملہ اس کے تحت درج کردہ حدیث میں نہیں لاتے حالانکہ وہ اس کے کسی طریق میں موجود ہوتا ہے یہ ان کے عجائب ہیں (جو طلاب حدیث کے لئے میدانِ تدبر ہیں)۔

باب الدعاء في الخُسوف

قاله أبو موسى و عائشة رضي الله عنهما عن النبیﷺ:

دونوں حدیثیں گذر چکی ہیں بعض نے ذکر اور دعاء کو نماز پر محمول کیا ہے (یعنی نماز میں ذکر اور دعاء شامل تھی، علیحدہ سے کوئی دعاء یا ذکر نہ ہوا) لیکن ان کو الگ الگ سمجھنا اولیٰ ہے کیونکہ ابو بکرہ کی حدیث میں ہے (فصلوا وادعوا) اس طرح سعید بن منصور کی ابن عباس سے حدیث میں ہے (فاذکرو الله و کبروه و سبحوه و هللوه) یہ عطف الخاص علی العام ہے۔

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا زائدة قال: حدثنا زياد بن عِلاقة قال: سمعت المغيرة بن شعبة يقول: انكسفت الشمس يوم مات إبراهيم، فقال الناس: انكسفت لموت إبراهيم،فقال رسول اللهﷺ : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتموهمافادعوا الله و صلوا حتى ينجلي-

باب قول الامام فی خطبة الكسوف أما بعد

وقال أبو أسامة: حدثنا هشام قال: أخبرتني فاطمة بنت المنذر عن أسماء قالت: فانصرف رسول اللهﷺ وقد تجلت الشمس، فخطب فحمد الله بما هو أهله ثم قال أما بعد

ابواسامہ کی یہ تعلیق اسی طریق سے مطولاً کتاب الجمعۃ میں موصول ہو چکی ہے۔ اس باب کے تحت اسی پر اکتفاء کیا ہے۔ (اس سے ان کا مقصود اس امر کا اثبات ہے کہ حنفیہ وغیرھم کی رائے کے برخلاف کسوف کے موقع پر باقاعدہ اصطلاحی خطبہ دیا تھا جس میں حمد و ثناء سے آغاز کیا ایک روایت میں شہادۃ کا ذکر بھی ہوا ہے پھر اسی مسنون طریقہ پر اما بعد بھی کہا اگر یہ عام کلام ہوتی تو ان خصوصیاتِ خطبہ کا التزام نہ فرماتے)۔

بقول ابن حجر اس میں خطبہ کے استحباب کا موقف رکھنے والوں کی تائید ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اس میں خطبہ نہیں ہے یہ خطبہ خطبِ عامہ میں سے تھا جس کا نمازِ کسوف سے کوئی تعلق نہیں، امام مالک کا قول نقل کرتے ہیں کہ جس نماز میں قراءتِ جہری نہ ہو، اس میں خطبہ نہیں ہوتا اور جس میں خطبہ ہو، اس میں جہری قراءت ہوتی ہے۔ ان کے بقول ہمارے نزدیک کسوف کی

نماز میں جہری قراءت نہ تھی۔اور حضرت عائشہ کی روایت کہ (انه قرأ فيها سورة كذا و كذا)اس کی بابت کہتے ہیں (ويمكن ان يحمل على الحذر منها فقط) کرتے ہیں۔ (فیض الباری میں یہ عبارت اسی طرح ہے، ممکن ہے الحذر دراصل القدر ہو یعنی حضرت عائشہ نے قراءت کا اندازہ لگاتے ہوئے کہا کہ سورۃ البقرۃ جتنی طویل سورت پڑھی اور دوسری رکعت میں آل عمران جتنی طویل۔ یعنی یہ مطلب نہیں کہ آپ نے جہری قراءت فرمائی، گویا انہوں نے یہ بات اندازے سے کہی، لیکن یہ عجیب سا لگتا ہے کہ اتنی لمبی نماز جماعت ہو رہی ہے جو کئی ایک گھنٹہ طویل ہوئی اور اس میں جہری قرائت نہ فرمائی ایسی کوئی نظیر موجود نہیں کہ نفلی با جماعت نماز سری قراءت کے ساتھ ادا فرمائی ہو، حال تو یہ ہے کہ تنہا اپنا قیام لیل فرما رہے ہیں اور اس میں بھی اتنی آواز سے قراءت کرتے ہیں کہ حجرہ شریفہ سے باہر صحابہ کرام قراءت سنتے ہیں اور وقت ضرورت لقمہ بھی دیتے ہیں۔ بہر حال امام بخاری کے نزدیک تو جہری قرأت ہوئی تھی جیسا کہ آگے اس کا باب لا رہے ہیں)۔

باب الصلاة في كسوف القمر

امرِ واقعہ تو سورج گرہن کے متعلق تھا مگر چونکہ خطبہ میں چاند کا بھی ذکر کیا کہ جب سورج و چاند کو گرہن لگے تو (فصلوا وادعوا) ابن حبان نے (نوح ابن قيس عن يونس بن عبيد) کے حوالہ سے روایت نقل کی ہے جس میں سورج کے گرہن کا ذکر کر کے فرمایا: (فاذا رأيتم ذلك) انہی کی ابن عمر سے روایت میں ہے (فاذا انكسف أحدهما۔) ابو مسعود کی حدیث میں گذرا ہے (أيهما انكسف) ان سب سے ثابت ہوتا ہے کہ جو نماز ودعاء وغیرہ کسوف شمس میں ہے وہی خسوف قمر میں بھی ہے بلکہ ابن حبان کی ایک اور روایت میں ہے (أنه ﷺ صلى في كسوف القمر) یہ نضر بن شمیل عن اشعث) ہے، دارقطنی نے بھی اسے نقل کیا ہے۔ ابن حبان نے السیرۃ میں ذکر کیا ہے کہ سن ۵ ہجری میں چاند گرہن ہوا تو آپ نے اپنے اصحاب کو نماز کسوف پڑھائی اور یہ اسلام میں پہلی نماز کسوف تھی (سورج گرہن کا واقعہ اس کے بعد ہوا تھا)۔

حدثنا محمود قال: حدثنا سعيد بن عامر عن شعبة عن يونس عن الحسن عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: انكسفت الشمس على عهد رسول الله فصلى ركعتين۔

یہ محمود بن غیلان مروزی ہیں (انكسفت الشمس) اصیلی کے نسخہ میں (الشمس) کی بجائے (القمر) ہے ابن حجر کہتے ہیں گویا انہیں ترجمہ کے ساتھ مطابقت نظر آئی تو خیال کیا کہ (الشمس) کی بجائے (القمر) ہوگا۔ کاتب کی غلطی سے (الشمس) لکھا گیا تو اپنے خیال سے صحیح کر دیا مگر روایت میں (الشمس) ہی ہے یہ دراصل ابو بکرہ کی مفصل روایت کا ملخص ہے، مفصل میں جہاں خطبہ کا ذکر ہے اس میں سورج کے ساتھ چاند کا بھی ذکر کیا جس سے یہ ترجمہ ثابت ہوتا ہے جیسا کہ ذکر ہوا۔ ثابت یہ کرنا چاہ رہے ہیں کہ یہ ملخص انہی کی کی مفصل حدیث کا جزو ہے۔ لہٰذا ترجمہ سے مطابقت موجود ہے۔

حدثنا أبو معمر قال: حدثناعبدالوارث قال: حدثنا يونس عن الحسن عن أبي بكرة قال: خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ، فخرج يجرردائه حتى انتهى إلى المسجد، وثاب الناس إليه فصلى بهم ركعتين، فانجلت الشمس فقال:إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، وإنهما لا يخسفان لموت أحد، وإذا كان

ذاك فصلوا وادعوا حتى يكشف ما بكم۔ وذاك أن ابنا للنبي ﷺ مات يقال له إبراهيم، فقال الناس في ذاك۔

مالک اور حنفیہ کے نزدیک چاند گرہن میں انفرادی نماز ہے دو رکعت عام نوافل کی طرح، یعنی ایک رکوع اور ایک قیام کے ساتھ اور وہ گھروں میں ہی پڑھ لیں (شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ چونکہ رات کے کسی بھی حصہ میں گرہن لگ سکتا ہے لہذا اس زمانہ کے لحاظ سے لوگوں کا مساجد آنا مشقت کا باعث ہے، علامہ انور کہتے ہیں کہ مجھے غالب گمان ہے کہ بعض کتب حنفیہ کے مطابق چاند گرہن کے موقع پر بھی نماز با جماعت محتمل ہے اگر چہ سنت نہیں۔

باب الركعة الأولى في الكسوف أطول

اس کے تحت ذکر کردہ حدیث عائشہ ترجمہ کے عین مطابق ہے۔

حدثنا محمود قال: حدثنا أبو أحمد قال: حدثنا سفيان عن يحي عن عمرة عن عائشة رضي الله عنها أن النبیﷺ صلى بهم في كسوف الشمس أربع ركعات في سجدتين، الأول الأول أطول۔

یہ ابن غیلان ہیں، ابواحمد محمد بن عبداللہ اسدی کوفی ہیں۔ سفیان ثوری اور یحی بن سعید انصاری ہیں۔

باب الجهر بالقراءة في الكسوف

حدثنا محمد بن مِهران قال: حدثناالوليد قال: أخبرنا ابن نمر سمع ابن شهاب عن عروة عن عائشة رضي الله عنها: جهر النبیﷺ في صلاة الخسوف بقراء ته فإذا فرغ من قراء ته كبر فركع، وإذا رفع من الركعة قال: سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد۔ ثم يعاود القراء ة في صلاة الكسوف أربع ركعات في ركعتين و أربع سجدات۔

وقال الأوزاعي وغيره سمعت الزهری عن عروة عن عائشه رضی الله عنها: أن الشمس خسفت على عهد رسول اللهﷺ، فبعث منادياً بالصلاة جامعة فتقدم فصلى أربع ركعات فی ركعتين وأربع سجدات و أخبرنى عبدالرحمن بن نمرسمع ابن شهاب مثله، قال الزهری: فقلت ما صنع أخوك ذلك، عبدالله بن الزبير ما صلى إلا ركعتين مثل الصبح إذا صلى بالمدينة، قال: أجل، إنه أخطأ السنة، تابعه سفيان بن حسين و سليمان بن كثير عن الزهری فی الجهر۔

شیخ بخاری محمد بن مہران رازی ہیں جب کہ ولید بن مسلم ہیں (جهر النبی۔الخ) سورج گرہن والا قصہ ہے جس کے لئے آنحضرت نے ضحیٰ کے وقت با جماعت نماز کا اہتمام فرمایا اور جہری قراءت کی جیسا کہ اس کو حضرت عائشہ صراحت سے ذکر کر رہی ہیں۔

بعض نے اسے خسوف قمر قرار دیا ہے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ ولید سے ایک دوسری سند کے ساتھ یہی حدیث روایت کی گئی ہے اس میں صراحت سے ہے۔(کسفت الشمس الخ) آگے نقل کردہ اوزاعی کی روایت میں بھی سورج کا ذکر ہے۔ان کی روایت مسلم نے شیخ بخاری(محمد بن مهران عن الوليد بن مسلم حدثنا الأوزاعی) کے طریق سے نقل کی ہے۔ان کی روایت میں اگر چہ جہر کا ذکر نہیں ہے مگر اس سے فرق نہیں پڑتا کیونکہ انہوں نے جہری قراءت کی نفی تو نہیں کی پھر ابوداؤد اور حاکم کی نقل کردہ اوزاعی کی روایت میں بھی جو(ولید بن مزید عنه) کے حوالہ سے ہے، جہر کا ذکر ہے (تابعه سفيان بن حسين الخ)سفیان کی روایت ترمذی اور طحاوی نے موصول کی ہے اس کے لفظ ہیں۔ (صلى صلاة الكسوف و جهربالقراء ة) سلیمان کی روایتِ متابعت احمد نے (عبدالصمد بن عبدالوارث عنه) کے واسطہ سے موصول کی ہے مسند ابی داؤد طیالسی میں بھی سلیمان کے حوالہ سے اسی سند کے ساتھ مختصرا موجود ہے اس کے لفظ ہیں:(ان النبی ﷺ جهر بالقراء ة فی صلاة الكسوف) طحاوی میں عقیل اور دارقطنی میں اسحاق بن راشد نے بھی زھری سے روایت کرتے ہوئے متابعت کی ہے۔

ان تمام روایات سے قطعیت کے ساتھ جہری قراءت کا ثبوت ملتا ہے بعض نے سفیان اور سلیمان کے ضعف کے سبب اسے معلول قرار دیا ہے مگر بقول ابن حجرا کیلے اوزاعی کا طریق ہی اس کے اثبات کے لئے کافی ہے۔جہر کی روایت حضرت علی سے بھی مرفوعا اور موقوفا ابن خزیمہ نے نقل کی ہے احمد، اسحاق، صاحبا أبی حنیفہ اور محدثین شافعیہ میں سے ابن خزیمہ اور ابن المنذر کا اور حنابلہ میں سے ابن العربی کا یہی مسلک ہے۔طبری کے نزدیک جہری اور سری دونوں کا اختیار ہے باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سورج گرہن میں سری اور چاند گرہن میں جہری قراءت کرے گا۔امام شافعی نے ابن عباس کی روایت کے اس جملہ (فرأنحوامن سورة البقرة) سے استدلال کیا ہے کہ اگر قراءت جہر ہوتی تو (نحواً) نہ کہتے لیکن اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ممکن ہے وہ کسی پچھلی صف میں ہوں جہاں آنجناب کی آواز نہ پہنچی ہو۔شافعی نے ابن عباس کی ایک تعلیق ذکر کی ہے کہ آنحضرت کے پہلو میں کھڑے ہو کر نماز کسوف پڑھی، (فلم يسمع حرفا منه) مگر اسے بیہقی نے تین طرق کے ساتھ موصول کیا ہے اور تینوں کمزور ہیں (واهية)۔سمرہ بن جندب کی ترمذی اور ابن خزیمہ کی نقل کردہ روایت کہ (لم يسمع له صوتا) کا بھی یہی جواب ہے (کہ کہیں دور کھڑے ہوں گے) گویا دونوں نے جہر کی نفی نہیں کی ہے بلکہ اپنے نہ سن سکنے کا ذکر کیا ہے۔ابن العربی کہتے ہیں کہ جہر، میرے نزیک اولی ہے کیونکہ یہ صلاۃ جامعہ ہے اس کے لئے منادی کی گئی پھر خطبہ ہے اس طرح وہ عیدین اور استسقاء کی نمازوں سے مشابہ ہے۔

خاتمه

ابواب کسوف میں (۴۰) احادیث ہیں، نصف موصول اور نصف معلق ہیں (۳۲) اس میں اور سابقہ ابواب میں مکرر ہیں۔تین کے سوا باقی مسلم نے بھی نقل کی ہیں۔(۵) آثارِ صحابہ وتابعین بھی ہیں جن میں سے دو عبداللہ بن زبیر اور عروہ کا اثر موصول اور باقی معلق ہیں۔

❀❀❀

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب سجود القرآن

باب ما جاء في سجود القرآن و سنتها

سجودِ تلاوت ادا کرنا ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے، باقی سب کے نزدیک سنت ہے۔ علامہ انور اس کی وجہ یہ تحریر کرتے ہیں کہ باقی اصحابِ مسالک کے نزدیک واجب کا مرتبہ نہیں ہے (یعنی فرض، واجب اور سنت کی تقسیم چونکہ جمہور کے ہاں موجود نہیں ہے۔ لہذا ان کے نزدیک یا فرض ہے یا سنت) کہتے ہیں کہ امام احمد سے منقول دیکھا ہے کہ نماز کے اندر اگر آیت سجدہ تلاوت کی تو سنت مؤکدہ ہے اور خارج نماز میں غیر مؤکدہ ہے۔ حنفیہ کا احتجاج (واسجد واقترب) اور (واسجدوا للہ) جیسے امر کے صیغوں سے ہے۔ غیر واجب قرار دینے والوں کی دلیل زید بن ثابت کی یہ روایت ہے کہ (قرأعلی النبیﷺ والنجم فلم یسجد (یعنی انہوں نے آنحضرت کو والنجم پڑھ کر سنائی آپ نے آیت سجدہ آنے پر سجدہ نہ کیا) اسے شیخین نے نقل کیا ہے اسی طرح صحیح بخاری میں حضرت عمر سے یہ قول منقول ہے (امرنا بالسجود یعنی للتلاوۃ۔ فمن سجد فقد أصاب و من لم یسجد فلا إثم علیه)۔

پندرہ مواضع میں سجدہ تلاوت ہے، اس سلسلہ میں حضرت عمرو بن عاص سے ابو داؤد اور حاکم نے روایت نقل کی ہے کہ (أقرأنی رسول اللهﷺ خمس عشرة سجدة فی القرآن) اس کی اسناد حسن ہے۔ شافعیہ اور حنفیہ کا ۱۴ مواقع پر اتفاق ہے شافعیہ کے نزدیک الحج کا دوسرا سجدہ ہے جب کہ ص کا سجدہ نہیں ہے حنفیہ کے ہاں ص کا ہے الحج کا دوسرا نہیں۔ اسی طرح شافعیہ کے نزدیک سورہ النمل میں ﴿الله لا اله الا هورب العرش العظیم﴾ پر سجدہ ہے جب کہ حنفیہ کے ہاں اس سے پچھلی آیت ﴿ألا یسجدوا لله الذی یخرج الخبء ...... ویعلم ما یسرون و ما یعلنون﴾ پر سجدہ ہے۔ اسی طرح سورت فصلت میں جمہور کے نزدیک (لایسأمون) پر سجدہ ہے مگر مالکیہ کے ہاں ﴿ان کنتم ایاه تعبدون﴾ پر سجدہ ہے۔ مالکیہ کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں ان کے ہاں الحج کا دوسرا اور المفصل کے تین سجدے نہیں ہیں۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ (لم یسجد النبیﷺ فی شئ من المفصل منذ تحول الی المدینة) مگر یہ حدیث ضعیف ہے اس کے مقابلہ میں ابوہریرہ جو سن ۷ ہجری میں اسلام لائے ہیں، سے مسلم میں مروی ہے، کہ ہم نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ ﴿اذا السماء انشقت﴾ اور ﴿اقرأ باسم ربك﴾ میں سجدہ کیا (یہ تفصیلات قسطلانی سے ماخوذ ہیں۔) ابن حجر کہتے ہیں کہ بعض کے ہاں ہر اس آیت میں سجدہ ہے جس میں سجدہ کا حکم ہے یا ساجد پر ثناء و توصیف ہے یا مقامِ مدح ہے، (اس طرح تو سجدوں کی تعداد بہت بڑھ سکتی ہے۔)

حدثنا محمد بن بشار قال: حدثنا غندر قال: حدثنا شعبة عن أبي إسحاق قال: سمعت الأسود عن عبدالله رضي الله عنه قال: قرأ النبيﷺ النجم بمكة فسجد فيها و سجد من معه، غيرَ شيخ أخذ كفاً من حصىً أو تراب فرفعه إلى جبهته و قال: يكفيني هذا۔ فرأيته بعد ذلك قتل كافرا۔

اسود بن یزید نخعی ہیں، جو ابن مسعود سے روایت کر رہے ہیں، (غیر شیخ الخ) تفسیر (النجم) میں اس کا نام امیہ بن خلف مذکور ہے۔ سیرت ابن اسحاق میں ولید بن مغیرہ کا نام ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ وہ قتل نہیں ہوا تھا بلکہ طبعی موت مرا تھا۔ نسائی کی روایت میں المطلب ابن ابی وداعہ کے حوالے سے خود انہی کا نام ہے یہ ان کے حالت کفر کی بات ہے ممکن ہے ایک سے زیادہ آدمیوں نے ایسا کیا ہو کیونکہ بعض دیگر روایات میں اور نام بھی ہیں۔ ممکن ہے ابن مسعود نے بقیہ کو نہ دیکھا ہو یا بطور خاص امیہ کا ذکر کیا ہو یہ بھی محتمل ہے کہ باقیوں نے صرف سجدہ میں شامل ہونے سے انکار کیا اور امیہ نے انکار کے ساتھ ساتھ کنکریاں یا مٹی پکڑ کر مذکورہ جملہ کہا گویا اس واقعہ کے اعتبار سے امیہ کا ذکر کیا ہے پھر وہ بدر میں مقتول ہوا۔ تفسیر سورت النجم کی روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ سجدے والی سب سے پہلی سورت، النجم ہے کیونکہ اقرأ کے آخر میں سجدہ ہے اس کی ابتدائی پانچ آیات سب سے پہلے نازل ہوئی تھیں۔ شاید اسی لئے امام بخاری پہلے باب میں یہ حدیث لائے ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ والنجم پہلی سورت ہے۔ جو آپ نے علی الاعلان کافروں کو پڑھ کر سنائی باقی بحث تفسیر والنجم میں ہوگی۔

مشرکین کے بھی اس سجدہ میں شریک ہونے کی بابت مفسرین لکھتے ہیں کہ شیطان نے آپ کی زبان پر یہ الفاظ جاری کر دیئے (تلك الغرانيق العلى و إن شفاعتهن لترتجى) تو انہوں نے خیال کیا کہ ہمارے اور محمد و اتباعہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ وہ بھی بتوں کی ثناء کر رہے ہیں لہٰذا سجدہ میں شریک ہو گئے۔ لیکن محدثین کے نزدیک یہ قصہ بے اصل ہے ذھبی وغیرہ کے نزدیک یہ موضوع قصہ ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ اکرم المخلوقات پر شیطان کا تسلط ہوا۔ اللہ تعالی عام صالحین کی بابت کہتا ہے (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) سید البشر کی نسبت، شیطان کا تسلط کیسے ممکن ہے۔ بل حقیقت یہ ہے کہ مشرکین پر اللہ تعالی کی جلالت اور ہیبت اس طرح طاری ہوئی کہ بے اختیار سجدہ میں گر گئے۔ خود قرآن کہتا ہے (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماو عدوا) (شاہ صاحب)۔

علامہ انور اپنی تقریر میں رقمطراز ہیں کہ یہ بھی کیا گیا ہے کہ شیطان نے آپ کی زبان مبارک پر یہ الفاظ جاری نہیں کئے بل خود ہی پڑھے اور آنحضرت کے لہجہ کی نقل کی تو سامعین پر التباس ہو گیا، وہ سمجھے کہ محمد پڑھ رہے ہیں مگر علامہ انور کہتے ہیں میرے نزدیک یہ بھی اور سابقہ بات بھی خلاف واقع ہے کیونکہ شیطان تو کسی کی خواب میں بھی آنجناب کا حلیہ و شکل اختیار نہیں کر سکتا۔ چہ جائے کہ بیداری میں اس کا تسلط ہو۔ پھر مشرکین کے سجدہ کی حقیقت کیا ہے؟ کہتے ہیں یا تو یہ وجہ ہے کہ شروع میں اہل مکہ اسلام لے آئے تھے۔ جیسا کہ بقول ابن حجر طبرانی نے روایت کیا ہے کہ (أسلم أهل مكة) حتی کہ کہ آپ آیات سجدہ تلاوت فرماتے ازدحام کی وجہ سے بعض کو سجدہ کرنے کی جگہ نہ ملتی، پھر رؤساء کے کہنے پر اسلام سے پھر گئے اگر چہ ابن حجر کے نزدیک یہ محل نظر ہے کیونکہ ابوسفیان نے ہر قل کو بتلایا تھا کہ اسلام لانے کے بعد لوگ مرتد نہیں ہوتے۔ لیکن ایک احتمال یہ ذکر کیا ہے کہ ارتداد کی نفی سے مراد یہ تھا کہ محمد ﷺ سے ناراض ہو کر یا دین کی سختیوں سے گھبرا کر کوئی مرتد نہیں ہوا۔ یہ سارے لوگ تو اپنے رؤساء کی طیب خاطر کے لئے اسلام چھوڑ بیٹھے (مگر حالات و وقائع اس طرف اشارہ نہیں کرتے کہ شروع میں اکثر اہل مکہ ایمان لے آئے تھے) علامہ انور وضاحت کرتے ہیں کہ طبرانی کی اس روایت کی سند ضعیف ہے۔

ایک توجیہ اور ذکر کرتے ہیں کہ ان کلمات کی ادائیگی کو صحیح سمجھا جائے اور (الغرانیق) سے مراد ملائکہ لے جائیں۔ کیونکہ غرنوق دراصل طائر پر بولا جاتا ہے اور فرشتوں کے پروں کا ذکر آیا ہے۔ اس طرح فرشتے طیور سے بنسبت اصنام کے زیادہ مشابہ ہیں تو زیادہ اولی

یہی ہے کہ وہی اس سے مراد ہوں گے۔ مزید لکھتے ہیں کہ بعدازاں معجم البلدان لیاقوت حموی میں لات، منات اور عزی کے الفاظ کے تحت ایک حکایت پڑھی جو کہیں اور نہیں ملی وہ یہ کہ (واللات والعزی تلك الغرانیق الخ) قریش کا جاہلیت میں وظیفہ تھا، اس لحاظ سے یہ بھی محتمل ہے کہ جب آنحضرت نے سورۃ النجم کی تلاوت فرمائی تو ان میں سے کسی نے اس وظیفہ کو پڑھ دیا جس سے حاضرین کو غلط فہمی ہوئی (اور مسلمان تلاوت پر اور مشرکین اس وظیفہ پر سجدہ میں پڑے) بہرحال محدثین نے اس واقعہ کی تغلیط میں رسائل تصنیف کئے ہیں، ان میں محمد ابن اسحاق بھی ہیں۔ مولانا بدر عالم مولانا محمود الحسنؒ کے حوالہ سے حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ ان کا یہ سجدہ فی الحقیقت آنحضرت کی اتباع ہی میں تھا، اگر لات ومنات کے لئے ہوتا تو نکال و عذاب کے مستحق ٹھہرتے کیونکہ امیہ بن خلف جس نے اس وجہ سے اعراض کیا، نکالاً بدر میں مقتول ہوا، اس سے ثابت ہوا کہ وہ اسی ہیبت کے تحت سجدہ پر مجبور ہوئے جس نے ساحروں کو سجدے میں ڈال دیا تھا۔ (وألقی السحرۃ سُجّدا) اس کی تائید بزار کی بسند صحیح، ابو ہریرہ سے ایک روایت سے ہے، کہ آنجناب ﷺ کے پاس سورت والنجم لکھی گئی جب آیت سجدہ پر پہنچے تو سجدہ فرمایا (وسجد نامعه و سجدت الدواۃ والقلم) (کہ ہم بھی اور دوات وقلم بھی سجدہ میں پڑ گئے) دارقطنی کی روایت میں مزید ہے (والجن والانس والشجر) تو اس میں عجب نہیں کہ کفار بھی مقہور ہو کر اور مطاوع بن کر بے اختیار سجدہ میں گر پڑے ہوں۔ (انتہی)

باب سجدة تنزيل السجدة

بقول ابن بطال اس میں سجدہ کے وجود پر اجماع ہے مگر حالت نماز میں سجدہ کرنے پر اختلاف ہے۔

حدثنا محمدبن یوسف حدثنا سفیان عن سعد بن إبراهیم عن عبدالرحمن عن أبي هریرة رضي الله عنه قال: كان النبیﷺ یقرأ في الجمعة في صلاة الفجر ألم تنزیل السجدة و هل أتی عل الإنسان۔

سند میں محمد بن یوسف فریابی، ثوری سے روایت کر رہے ہیں۔ اس پر مفصل بحث (کتاب الجمعہ) میں ہو چکی ہے۔

باب سجدة صٓ

اس کے تحت حدیث ابن عباس لائے ہیں کہ یہ سجدہ (عزائم السجود) میں سے نہیں بقول ابن حجر اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ سجدہ جس کے فعل پر عزیمت وارد ہو مثلاً امر کا صیغہ استعمال ہوا ہو، کیونکہ بعض مندوبات بعض سے آکد ہیں۔ ابن منذر وغیرہ نے حضرت علی سے نقل کیا ہے کہ (عزائم السجود حم، والنجم، اقرأ، الٓم تنزیل) ہیں۔ نسائی نے ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ حضرت داؤد نے توبہ کرتے ہوئے سجدہ کیا اور ہم شکرانے کے طور پر یہ سجدہ کریں گے۔ اس سے امام شافعی کا موقف ہے کہ سجدۂ شکر نماز میں نہیں ہوتا، لہٰذا ان کے ہاں صٓ میں سجدہ تلاوت نہیں ہے۔ التفسیر میں مجاہد کے طریق سے روایت میں ہے کہ میں نے ابن عباس سے پوچھا صٓ میں آپ نے کس آیت سے سجدہ کی مشروعیت سمجھی؟ تو یہ آیت پڑھی (ومن ذریته داؤد و سلیمان الخ اولئك الذین هدی الله فبهداهم اقتده) یہاں کی روایت میں ہے کہ آنحضرت کو سجدہ کرتے دیکھا گویا ان کے خیال میں آنجناب نے اس مذکورہ آیت سے کہ آپ کو حضرت داؤد وسلیمان کی ہدایت سے اقتداء کرنے کا حکم دیا گیا ہے، صٓ کے اس موضع کا جہاں

حضرت داوٗد نے سجدہ کیا تھا، سجدہ کیا۔ ابن حجر بعض حنفیہ کے (فخر راکعا) کے لفظ سے استنباط کا ذکر کرتے ہیں کہ اس مقام پر رکوع کرنا بھی جائز ہے چاہے تو سجدہ کر لے چاہے رکوع کیونکہ آیت میں رکوع کا ذکر ہے۔

علامہ انور کہتے ہیں یہ ہماری عام کتب میں نہیں مگر میرے ہاں مختار یہی ہے اور اسی پر سلف کا عمل ہے، (وهو المختار عندي و عليه عمل السلف) کہتے ہیں کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ جب کوئی صحابی راستے میں قرآن پڑھتے ہوئے آیت سجدہ کی تلاوت کرتا تو رکوع ہی کر لیتا تھا، بعض مفسرین نے بھی اس رائے کا اظہار کا ہے۔ اگرچہ علامہ ابن ہمام نے مخالفت کی ہے ، بقول ابن حجر ابن مسعود کی بھی یہی رائے ہے کہ نہ صرف ص کے سجدہ پر بلکہ تمام سجدات میں بجائے سجدہ کے رکوع ہی کافی ہے۔ علامہ انور ابن عباس کے قول (ليس من عزائم السجود) کا یہ مفہوم متعین کرتے ہیں یہ اس صٓ کے سجدہ کی حقیقت کا بیان ہے نہ کہ حکم کا یعنی یہ سجدۂ شکر ہے کہ اللہ تعالی نے حضرت داوٗد کی توبہ قبول کی اور جو حکم ہے وہ آپ کے فعل سے ظاہر کر دیا۔

باب سجدة النجم

قاله ابن عباس رضي الله عنهما عن النبيﷺ:

ابن عباس کی روایت اگلے باب میں آرہی ہے۔ ابن مسعود کی سابقہ باب والی حدیث سے یہ باب قائم کیا ہے۔

حدثنا حفص بن عمر قال: حدثنا شعبة عن أبي إسحاق عن الأسود عن عبدالله رضي الله عنه أن النبيﷺ قرأ سورة النجم فسجد بها، فما بقي أحد من القوم إلا سجد، فأخذ رجل من القوم كفا من حصى أو تراب فرفعه إلى وجهه و قال: يكفيني هذا۔ فلقد رأيته بعدُ قتل كافرا۔

باب سجود المسلمين مع المشركين، والمشرك نجس ليس له وضوء

و كان ابن عمر رضي الله عنهما يسجد على غير وضوء۔

نجس کی جیم پر زبر اور زیر دونوں طرح مروی ہے ابن عمر کا اثر ذکر کر کے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ سجدہ تلاوت بلا وضوء بھی جائز ہے، تائید کے لئے مکہ میں والنجم کی تلاوت کے موقع پر مسلمانوں کے ساتھ مشرکوں کے سجدہ کرنے کے واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے اگرچہ بعض (قدیم میں ابن بطال اور جدید میں شاہ صاحب وغیرھم) نے اس پر تحفظ کا اظہار کیا ہے کہ مشرکین کے سجدہ کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ وہ عبادت کے لئے غیر متاھل ہیں اور ان کا یہ سجدہ بطور عبادت نہ تھا لیکن ابن رشید اس کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصود مشروعیتِ سجدہ کی تاکید ہے اور مشرکین کے اس عمل کو صحابہ کرام سجدہ کے لفظ سے ہی تعبیر کر رہے ہیں اگر ان کا، جو کہ عبادت کے لے نا اہل ہیں اور بلاء وضوء ہیں، کا سجدہ ظاہراً معتبر ٹھہرا [illegible] سجود کے لفظ کا استعمال ہوا تو جو عبادت کے اہل ہیں ان کے لئے بھی ہر حالت میں، باوضوء و بلا وضوء سجدہ جائز ہوا۔ لہذا استدلال صحیح ہے۔

ابن حجر نے ابن بطال کے حوالہ سے یہ احتمال بھی ذکر کیا ہے کہ ممکن ہے ابن عمر کے بلا وضوء سجدہ کرنے کا رد کر رہے ہوں اور اس کی تائید میں کہا کہ مشرک نجس ہے، اس کے وضوء کا تو اعتبار ہی نہیں ہے۔ (اس کے باوجود ان کا سجدہ سجدہ ہی سمجھا گیا) لیکن پہلا احتمال زیادہ قوی ہے اور سیاق کلام اسی کی تائید کر رہا ہے۔ پھر یہ بھی ذکر ہوا کہ جس نے سجدہ سے انکار کیا۔ امیہ۔ وہ سب اسلام کی دولت

سے مالا مال ہوئے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ امر محال ہے کہ تمام سننے والے (المسلمون والمشرکون والجن والانس) حالت وضوء میں ہوں لہذا یہی موقف قوی محسوس ہوتا ہے کہ بلا وضوء سجدہ تلاوت جائز ہے، ابن عمر کا یہ اثر ابن ابی شیبہ نے (عبید بن الحسن عن رجل زعم أنه کنفسہ (یعنی قابل اعتماد واسطہ) عن سعید بن جبیر) موصول کیا ہے کہ ابن عمر سواری سے اتر کے قضائے حاجت کر کے بغیر وضوء دوبارہ سوار ہو کر تلاوت میں مصروف رہتے۔ آیتِ تلاوت کے موقع پر اسی حالت میں سجدہ کرتے۔ بیہقی نے (لیث عن نافع عن ابن عمر) کے حوالہ سے جو روایت کی ہے کہ ابن عمر نے کہا (لا یسجد الرجل الا وھو طاھر) تو اس سے مراد طہارتِ کبریٰ ہے۔ یا اسے حالتِ اختیار اور حالتِ اضطرار پر محمول کریں گے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ ابن عمر کی اس رائے یا فعل کی تائید صرف شعبی سے منقول ہے ابن ابی شیبہ نے ان سے نقل کیا ہے۔ علامہ انور، امام بخاری کے اس ترجمہ پر لکھتے ہیں (و لعله اختار أداء السجود بلا طهارة) (یعنی شاید ان کا موقف ہے کہ سجدہ تلاوت بغیر وضو بھی جائز ہے)

حدثنا مسدد قال :حدثنا عبدالوارث قال: حدثنا أيوب عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ سجد بالنجم، و سجد معه المسلمون والمشركون، والجن والإنس۔ و رواه ابن طهمان عن أيوب۔

سند میں ایوب سختیانی ہیں۔ (سجد بالنجم) طبرانی نے اُوسط میں اسی سند کے ساتھ روایت کرتے ہوئے (بمكة) کا لفظ بھی ذکر کیا ہے اس سے ثابت ہوا کہ ابن مسعود اور ابن عباس کی دونوں روایتوں میں ایک واقعہ کا ذکر ہے۔ ابن عباس اس موقع پر حاضر نہ تھے، شاید پیدا بھی نہ ہوئے تھے لہذا ان کا مستند آنحضرت ﷺ ہیں۔ یا تو مشافہۃً یا بالواسطہ۔ (و رواہ طھمان الخ) انکی روایت تفسیر سورۃ والنجم میں ہے۔ اسے ترمذی نے (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

باب من قرأ السجدة و لم يسجد

اسکے تحت زید بن ثابت کی حدیث لا کر اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ان کا یہ کہنا کہ آنجناب نے ان سے والنجم سن کر سجدہ نہ فرمایا، اس سے ترکِ سجدہ مراد نہیں جیسا کہ امام مالک کا موقف ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ کسی سبب فوراً سجدہ نہ کیا، اس میں متعدد احتمالات ہیں، ہوسکتا ہے آپ کا اس وقت وضوء نہ ہو یا کراہت کا وقت ہو یا اس وجہ سے کہ قاری (زید بن ثابت) نے چونکہ سجدہ نہ کیا تو آپ نے بھی نہ کیا یا بیانِ جواز کے لئے۔ اس آخری احتمال کو امام شافعی نے اختیار کیا ہے اور اس سے استدلال کرتے ہوئے سجدہ تلاوت کے عدمِ وجوب کا کہا ہے۔ مالکیہ کی دلیل ابن عباس کی روایت ہے کہ آنجناب نے جب سے مدینہ آئے، سور المفصل میں سجدہ نہیں کیا، اسے اہل علم نے ضعیف قرار دیا ہے اس میں کئی راوی ضعیف ہیں۔ بتقدیرِ ثبوت اس کے مقابلہ میں اثبات کی متعدد روایات ہیں مثلاً حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ آپ نے والنجم میں سجدہ کیا، اگلے باب کی روایت میں (انشقاق) میں سجدہ کا ذکر ہے۔ ہاں یہ احتمال موجود ہے کہ آپ نے المفصل کی آیات سجدہ کی تلاوت پر سجدہ کرنے پر مواظبت نہ فرمائی ہو کیونکہ نمازوں میں ان کو بکثرت پڑھا جاتا ہے۔ علامہ باجی شرح موطا میں لکھتے ہیں کہ امام مالک المفصل کے سجدوں کی نفی نہیں کرتے، بلکہ انہیں عزائم السجود میں شمار نہیں کرتے۔

حدثنا سليمان بن داؤد أبو الربيع قال : حدثنا إسماعيل بن جعفر قال: إخبرنا يزيد بن خُصيفة عن ابن قُسيط عن عطاء بن يسار أنه أخبره أنه سأل زيد بن ثابت رضي الله عنه فزعم أنه

قرأ علی النبی ﷺ والنجم فلم يسجد فيها۔

(أنه سأل) سوال کا تعلق امام کے ساتھ قراءت سے ہے۔ جیسا کہ مسلم کی روایت میں صراحت ہے کہ (سألت زيد بن ثابت عن القراء ة مع الامام) تو انہوں نے کہا (لا قراء ة مع الامام فی شیئ) بخاری نے ان کا موقوف قول چھوڑ کر باب سے متعلقہ حصہ ذکر کیا ہے چھوڑنے کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ امام بخاری کا مسلک (قراء ت خلف الامام) میں زید بن ثابت سے مختلف ہے۔ کیونکہ بعض کبار صحابہ کرام سے یہ ثابت ہے، جیسا کہ (صفة الصلاة) میں ذکر ہوا (گویا زید بن ثابت آنجناب کے سجدہ نہ کرنے کی وجہ یہ سمجھے کہ چونکہ وہ خود نہیں پڑھ رہے تھے۔ لیکن اس روایت میں نماز کا ذکر نہیں ہے اگرچہ مسلم کی روایت کے سیاق و سباق سے اور سوال کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت زید نے والنجم کی یہ قراءت حالت نماز میں کی، ممکن ہے یہ نفلی نماز ہو۔

شیخ مصنف کے سوا تمام راوی مدنی ہیں مسلم، نسائی، اور ابوداؤد نے بھی (الصلاۃ) میں اس کی تخریج کی ہے ترمذی نے نقل کر کے حسن صحیح کہا ہے۔

حدثنا آدم بن أبي إياس قال: حدثنا ابن أبي ذئب قال: حدثنايزيد بن عبدالله بن قسيط عن عطاء بن يسار عن زيد بن ثابت قال: قرأت على النبیﷺ والنجم، فلم يسجد فيها۔

اس کے بھی تمام رجال ما سوا شیخ بخاری مدنی ہیں۔ ابوداؤد اور طبرانی میں یہ روایت (أبو صخر) نے (ابن قسيط عن خارجة ابن زيد عن أبيه) کے واسطہ سے نقل کی ہے اس سے پتہ چلا کہ ابن قسیط کے اس میں دو شیخ ہیں ان کی روایت میں اُبوصخر نے یہ اضافہ کیا ہے کہ (و صليت خلف عمر بن عبدالعزيز وأبی بكر بن حزم فلم يسجدا فيها)

باب سجدة ﴿إذا السماء انشقت﴾

حدثنا مسلم و معاذ بن فَضالة قالا:أخبرنا هِشام عن يحي عن أبي سلمة قال: رأيت أبا هريرة رضي الله عنه قرأ﴿إذا السماء انشقت﴾ فسجد بها، فقلت يا أبا هريرة،ألم أرك تسجد؟ قال: لو لم أر النبي ﷺ سجد لم أسجد۔

سند میں مسلم بن ابراهیم قصاب بصری اور هشام بن عبداللہ دستوائی اور یحی بن ابی کثیر ہیں (لم أرك تسجد) (ممکن ہے کہ ابوسلمہ نے بعض دیگر صحابہ کرام کو دیکھا ہو کہ یہاں سجدہ نہیں کرتے، اسلیئے اظہار تعجب کیا) یا ان کے ذہن میں ہو کہ یہاں صرف اخبار ہے کہ کفار پر جب قرآن پڑھا جاتا ہے سجدہ نہیں کرتے اسلیئے خیال ظاہر کیا کہ شاید یہاں سجدہ نہیں بنتا مگر حضرت ابو ہریرہ نے آنحضرت کے فعل کا حوالہ دیا۔

باب من سجد لسجود القارئ

وقال ابن مسعود لتميم بن حذلم وهو غلام فقرأ عليه سجدة فقال اسجد فأنت إمامنا فيها

ابن بطال کے بقول سننے والے کے ذمہ سجدہ پر، اجماع ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ بعض نے اسے استماع کے ارادہ اور نیت کے

ساتھ مشروط کیا ہے (یعنی اگر چلتے پھرتے آیت سجدہ کان میں پڑ گئی تو سجدہ نہیں ہے مثلاً کسی نے سنا مگر اسے علم ہی نہیں کہ یہاں سجدہ ہے تو اس پر سجدہ نہ ہوگا) اس ترجمہ میں یہ اشارہ کیا ہے کہ اگر قاری سجدہ نہ کرے تو مستمع پر بھی نہیں ہے (ممکن ہے سابقہ سے قبل کے باب میں حضرت زید کے سورۃ النجم پڑھنے پر آنحضرت کے جو سجدہ نہ کرنے کا ذکر ہے اس کی وجہ بیان کرنا مقصود ہو کہ چونکہ حضرت زید نے سجدہ نہ کیا تھا لہذا آپ نے بھی نہ کیا اگر واجب ہوتا تو آپ انہیں سجدہ کرنے کا حکم فرماتے) ابن مسعود کا یہ اثر سعید بن منصور نے مغیرہ بن ابراہیم کی روایت سے موصول کیا ہے، مرفوعا بھی مروی ہے، چنانچہ ابن أبي شیبہ نے (عجلان عن زيد بن أسلم) سے روایت کیا ہے کہ (ان غلاما قرأعند النبیﷺ السجدة فانتظر الغلام النبیﷺ أن يسجد فلما لم يسجد قال يارسول اللهﷺ ليس في هذه السجدة سجود قال بلى و لكنك كنت إمامنا فيها و لو سجدت لسجدنا) اس کے رجال ثقہ ہیں مگر یہ مرسل ہے بیہقی میں زید بن اسلم نے اسے عطاء بن یسار سے روایت کیا ہے امام شافعی کا خیال ہے کہ یہ واقعہ زید بن ثابت سے متعلق ہوگا کیونکہ ان سے دو روایتیں گذری ہیں کہ انہوں نے والنجم پڑھی اور آنحضرت نے سجدہ نہ کیا اور دونوں کی سند میں عطاء بن یسار ہیں۔ (امام سے مراد قاری اور تالی القرآن ہے)۔

حدثنا مسدد قال :حدثنا يحي عن عبيد الله قال: حدثني نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: كان النبیﷺ يقرأ علينا السورة فيها السجدة فيسجد و نسجد حتى ما يجدأ حدنا موضع جبهته۔

یحی سے مراد القطان ہیں۔ شاہ صاحب رقمطراز ہیں کہ اس بابت متعدد آراء ہیں امام ابوحنیفہ کے ہاں قاری کرے یا نہ کرے سامع پر واجب ہے۔ اسی طرح قصداً سنے یا بلا قصد، وہ ضرور کرے (باقی آراء ذکر ہو چکی ہیں)

باب ازدحام الناس إذا قرأ الإمام السجدة

حدثنا بشر بن آدم قال: حدثنا علي بن مسهر قال: أخبرنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال: كان النبیﷺ يقرأ السجدة و نحن عنده، فيسجد و نسجد معه، فنزدحم حتى ما يجدأحدنا لجبهته موضعا يسجد عليه۔

بشر بغدادی کی صحیح بخاری میں صرف یہی روایت ہے، ایک بشر بن آدم ابن بنت أزهر السمان بھی ہیں، ابن عدی کے نزدیک اس میں شیخ بخاری بغدادی نہیں بلکہ ابن بنت أزهر ہیں۔ بقول ابن حجر ان دونوں میں مقال ہے مگر یہ روایت متابعت میں لائے ہیں ایک باب کے بعد یہی روایت دوسری سند کے ساتھ لائے ہیں۔ اسماعیلی نے اسے علی بن مسہر سے سوید بن سعید کے حوالہ سے روایت کیا ہے

باب من رأى أن الله عز و جل لم يوجب السجود

وقيل لعمران بن حصين الرجل يسمع السجدة ولم يجلس لها قال أرأيت لو قعدلها كأنه لايوجبه عليه وقال سلمان ما لهذا غدونا ـ وقال عثمان رضى الله عنه إنما السجدة على من استمعها وقال الزهرى : لا يسجد إلا أن يكون طاهرا ،

فإذا سجدت وأنت في حضر فاستقبل القبلة ، فإن كنت راكبا فلا عليك حيث كان وجهك ، و كان السائب بن يزيد لا يسجد لسجود القاص۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ امام بخاری نے جمہور کا مسلک اختیار کیا ہے جو سجدہ کو واجب قرار نہیں دیتے ۔ بقول ابن حجر قرآن پاک کی بعض آیات سجدہ میں (اسجدوا) یا (اسجد) صیغہ امر کو ندب پر محمول کیا ہے یا اس سے نماز کا سجود مراد لیا ہے (یعنی اللہ تعالی نماز کا حکم دے رہے ہیں جس طرح فرمایا وارکعوا مع الراکعین) کہتے ہیں کہ عدم وجوب کی ادلہ میں یہ بھی ہے۔ جیسا کہ طحاوی نے اشارہ کیا کہ بعض سجدہ والی آیات میں صیغہ خبر ہے اور بعض میں صیغہ امر مثلا سورۃ الحج کا دوسرا سجدہ، اسی طرح والنجم اور اقرأ کا سجدہ۔ تو ان امر کے صیغ والی آیات میں سجدہ تلاوت پر اختلاف ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر واجب ہوتا تو کم از کم صیغۂ امر والی آیات پر اختلاف نہ ہوتا، یعنی جو سجدے متفق علیہا ہیں ان میں بطریق اولیٰ یہ مذکورہ امر کے صیغوں والی آیات ہوتیں۔ ان میں موجود اختلاف، عدمِ وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ عمران بن حصین کا یہ اثر ابن ابی شیبہ نے مطرف کے حوالہ سے موصول کیا ہے (كأنه لا يوجبه) بقول علامہ انور یہ امام بخاری کا ان کے قول سے استنباط ہے۔ مگر اس فہم پر بخاری سے اختلاف ممکن ہے یہ مفہوم بھی لیا جا سکتا ہے کہ حضرت عمران کے قول (أرأيت لو قعدلها) کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ بیٹھتا اور آیت سجدہ سنتا تب واجب تھا۔ (مگر یہ تو ذکر ہوا ہے کہ وہ گزرنے والا يسمع السجدة سجدہ سنتا ہے۔ گویا بقول ان کے نفی جلوس نہیں بلکہ مفہوم یہ ہے کہ گذرتے گذرتے اس کے کانوں میں سجدہ کی قراءت پڑی ہے تو اس پر عمران کہہ رہے ہیں کہ اگر بیٹھ کر بھی سنتا تب بھی واجب نہ تھا چہ جائے کہ چلتے چلتے اور شاید بلا قصد سنا ہے)

(و قال سلمان الخ) اسے عبدالرزاق نے ابوعبدالرحمٰن السلمی کے طریق سے موصول کیا ہے۔ (ما لهذا غدونا) یعنی ہم نے یہ تلاوت سننے کا قصد نہیں کیا اور اس غرض سے نہیں آئے (لہذا ہمارے ذمہ سجدہ کی ادائیگی نہیں ہے اس سے ان علماء کی بظاہر تائید ہوتی ہے جو قصداً سننے پر سجدہ کرنے کی بابت کہتے ہیں)۔ (و قال عثمان الخ) اسے بھی عبدالرزاق نے (معمر عن الزهري عن ابن المسيب) موصول کیا ہے کہ ایک قاص (واعظ) کے پاس سے گذرے اس نے آیت سجدہ پڑھی تاکہ حضرت عثمان بھی اس کے ساتھ سجدہ کریں اس پر آپ نے یہ کہا۔ ابن وھب نے بھی بطریق (یونس عن ابن شهاب) اور ابن ابی شیبہ اور سعید بن منصور نے بھی (بطريق قتادة عن سعيد بن المسيب) روایت کیا ہے اسکے لفظ ہیں (انما السجدة على من جلس لها واستمع) (و قال الزهري الخ) اسے عبداللہ بن وھب نے (عن یونس عنہ) موصول کیا ہے ان کے قول میں موضع ترجمہ (فإن كنت راكبا فلا عليك) ہے کیونکہ سواری پر جیسا کہ پہلے بحث گذری ہے، واجب کی ادائیگی نہیں ہوتی یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے قول (إلا أن يكون طاهرا) سے ترجمہ ثابت کر رہے ہوں یعنی ان کے مسلک میں اگر سجدہ واجب ہوتا تو کہتے کہ غیر طاہر طہارت کے بعد ادا کرے۔ (و كان السائب الخ) ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ موصولا نہیں مل سکا۔

حدثنا إبراهيم بن موسى قال:أخبرنا هشام بن يوسف أن ابن جريج أخبرهم قال:أخبرني أبوبكر بن أبي مليكة عن عثمان بن عبدالرحمن التيمي عن ربيعة بن عبدالله بن الهُدير التيمي- قال أبو بكر: و كان ربيعة من خيار الناس- عما حضر ربيعة من عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قرأ يوم الجمعة على المنبر بسورة

النحل، حتى إذا جاء السجدة نزل فسجد وسجد الناس حتى إذا كانت الجمعة القابلة قرأبها حتى إذا جاء السجدة قال: يا أيها الناس، إنا نمرّ بالسجود، فمن سجد فقد أصاب،و من لم يسجد فلا إثم عليه۔ و لم يسجد عمر رضي الله عنه۔
و زاد نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما: إن الله لم يفرض السجود إلا أن نشاء۔

ابو بکر بن ابی ملیکہ کی بخاری میں یہ ایک ہی حدیث ہے ،ان کے بھائی محمد بھی رجالِ حدیث میں سے ہیں۔عثمان بن عبدالرحمٰن تیمی قریشی کے والدصحابی ہیں۔اور وہ عثمان بن عبید اللہ جوطلحہ بن عبید اللہ أحد المبشر ۃ کے بھتیجے ہیں، کے بیٹے ہیں ربیعہ کی بھی بخاری میں صرف یہی روایت ہے۔ابن سعد کہتے ہیں کہ ربیعہ آنحضرت ﷺ کی حیات میں پیدا ہوئے۔

(عما حضر ربيعة من عمر) یہ ابن جریج کے قول أخبرنی سے متعلق ہے (أي أخبرني ابو بكر راويا عن عثمان عن ربيعة عن قصة حضوره مجلس عمر الخ) یعنی ربیعہ سے ان کے حضرت عمر کی مجلس میں حاضری کے قصہ کی بابت روایت کرتے ہوئے مجھے خبردی۔(و من لم يسجد فلا إثم عليه) اس سے ترجمہ ثابت کررہے ہیں اور یہ عدم وجوب کی سب سے قوی دلیل ہے۔(وزاد نافع) یہ ابن جریج کا مقول سابقہ اسناد ہی سے متصل ہے۔عبدالرزاق نے مصنف میں صراحت کرتے ہوئے (عن ابن جريج أخبرني ابو بكر الخ) ذکرکیا ہے۔اس کے آخر میں ہے (قال ابن جريج و زادني نافع الخ) اسماعیلی اور بیہقی نے بھی اسی طرح ابوبکر کی سند کے ساتھ اس روایت کو ذکر کر کے آخر میں یہ اضافہ کیا۔عبدالرزاق اور ترمذی نے ابن عمر کی بجائے اس قول کی نسبت حضرت عمر کی طرف کی ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ (لم يفرض الخ) سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واجب کی اصطلاح بعد کی پیداوار ہے (اس زمانہ میں دو ہی اصطلاحیں تھیں فرض یا عدم فرض)۔پھر (ومن لم يسجد فلا إثم عليه) اصل دلیل یہ قول ہے۔اس سے یہ ثابت ہوا کہ اگر خطیب آیت سجدہ تلاوت کرے تو منبر سے اتر کر سامعین کے ہمراہ سجدہ کرسکتا ہے (کبھی کبھار اس پر بھی عمل ہونا چاہئے کیونکہ ہم نے کبھی کسی خطیب کو ایسا کرتے نہ دیکھا) اس سے خطبہ قطع نہیں ہوتا امام مالک سے منقول ہے کہ خطیب سجدہ نہ کرے لیکن یہ اثر ان پر حجت ہے۔علامہ انور کہتے ہیں کہ واقعی یہ سجدہ تلاوت کی سنیت (یعنی عدمِ وجوب) پر اقوی دلیل ہے اور ابھی تک مجھے اس کا شافی جواب نظر نہیں آیا، مجھے یوں لگتا ہے کہ حضرت عمر کے اس اجتہاد کی اساس ابو داؤد کی حضرت خدری سے روایت ہے کہ آنحضرت نے منبر پر ایک مرتبہ صٓ کی تلاوت کی اور سجدہ کیا (نزل فسجد) لوگوں نے بھی کیا پھر ایک اور دن منبر پر صٓ کی تلاوت فرمائی جب آیت سجدہ تک پہنچے لوگ سجدہ کے لئے تیار ہوئے آپ نے فرمایا (إنما هي توبة لنبي و لكني رأيتكم تشزنتم للسجود فنزل فسجد و سجدوا) گویا آپ کا سجدہ کرنے کا ارادہ نہ تھا لوگوں کو آمادہ وتیار پاکر آپ نے سجدہ کرلیا۔اگر حضرت عمر کے اس فعل کا ماخذ آنجناب کا مذکورہ فعل ہے تو احمد اور حاکم نے حضرت ابوسعید سے روایت کی ہے کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ سورت صٓ لکھ رہا ہوں جب موضع سجدہ پر پہنچا تو دیکھا دوات وقلم اور ہر چیز سجدہ میں پڑ گئی صبح جا کر آنحضرت ﷺ کو خواب ذکر کیا تو آپ نے آئندہ سے یہاں سے سجدہ کرنے کا حکم دیا اسے ابن کثیر اور بیہقی نے بھی ذکر کیا ہے تو حاصل کلام ہوا کہ حضرت عمر نے اس سے قبل کے فعل مبارک سے استدلال کرتے ہوئے سجدہ نہ کیا۔

باب من قرأ السجدة فی الصلاة فسجد بها

امام مالک سے منقول ہے کہ سری نمازوں میں اگر امام آیت سجدہ پڑھے تو سجدہ نہ کرے بعض حنفیہ کا بھی یہی قول ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا معتمر قال: سمعت أبي قال: حدثني بكر عن أبي رافع قال: صليت مع أبي هريرة العتمة،فقرأ:﴿إذا السماء انشقت﴾فسجد، فقلت : ما هذه؟ قال: سجدت بها خلف أبي القاسم ﷺ،فلا أزال أسجد فيها حتى ألقاه۔

معتمر بن سلیمان تیمی اپنے والد سے راوی ہیں۔بکر سے مراد ابن عبداللہ مزنی ہیں۔اس کے بقیہ مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

باب من لم یجد موضعا للسجود من الزحام

ابن بطال کہتے ہیں کہ اس کا تعلق سجود الفرائض سے ہے (مگر امام بخاری نے ترجمہ کو عام رکھا ہے۔ابن بطال کا قصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ تلاوت کے سجود کو مؤخر بھی کیا جا سکتا ہے مگر اگر فرض نماز ہو رہی ہے اور سخت رش کے سبب امام کے ساتھ سجدہ کے لئے زمین پر سر کھنا ممکن نہیں تو کیا کرے) اس بارے میں متعدد آراء ہیں حضرت عمر کہتے ہیں اس صورت میں اگلے نمازی کی کمر پر پیشانی رکھ دے۔ احناف، احمد اور اسحاق کا بھی یہی موقف ہے۔عطاء اور زہری کہتے ہیں کہ انتظار کرے حتی کہ اگلے نمازی اٹھ کھڑے ہوں تا کہ گنجائش نکل آئے۔مالک اور جمہور کا بھی یہی مسلک ہے۔امام بخاری کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ حتی الوسع سجدہ کرنے کی کوشش کرے، اگر چہ اگلے نمازی کی کمر پر ہی جگہ کیوں نہ ملے۔

حدثنا صَدقة قال:أخبرنا يحي عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: كان النبيﷺ يقرأ السورة التي فيها السجدة، فيسجد و نسجد،حتى ما يجد أحدنا مكانا لموضع جبهته۔

شیخ بخاری صدقہ بن فضل ہیں جو یحی قطان سے روایت کر رہے ہیں (لموضع جبهته) یعنی رش کی وجہ سے۔مسلم کی روایت میں (فی غیر وقت صلاۃ) کا اضافہ ہے مذکور اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ابن عمر نے روایت میں یہ ذکر نہیں کیا کہ اس صورت میں پھر کیا کرتے تھے۔طبرانی کی (مصعب بن ثابت عن نافع) کے طریق سے اسی روایت میں ذکر ہے کہ یہ مکہ میں سورۃ والنجم کی تلاوت کا واقعہ ہے (لیکن صحیح بخاری کی روایت کے سیاق وسباق سے اس کی تائید نہیں ہوتی دوسرا یہ بھی کہ ابن عمر مکہ میں نہایت کم سن تھے لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ یہ ایک عمومی امر کا بیان کر رہے ہیں)۔

خاتمہ

ابواب سجود میں (۱۵) احادیث ہیں، (۲) ان میں معلق اور باقی موصول ہیں۔اس میں اور سابقہ میں مکررات (۹) احادیث ہیں (۳) کے سوا باقی مسلم نے بھی درج کی ہیں۔آثار صحابہ وتابعین کی تعداد (۷) ہے۔

❀❀❀

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب تقصیر الصلاۃ

باب ما جاء في التقصير، و كم يقيم حتى يقصر

قصر میں ثلاثی، تفعیل اور افعل، تینوں باب استعمال ہوتے ہیں، ثلاثی اشہر ہے۔اس سے مراد رباعی نمازوں میں تخفیف کرتے ہوئے دو رکعت ادا کرنا۔ جمہور کا مسلک ہے کہ ہر قسم کے سفر میں قصر ہے، بعض سلف نے قصر کے لئے خوف کی شرط لگائی ہے اور بعض نے سفر حج وعمرہ یا جہاد میں قصر کو مقصور کیا ہے، بعض نے سفرِ طاعت کی شرط لگائی ہے۔(و کم یقیم الخ) اس میں بظاہر اشکال ہے، مفہوم یہ ہے کہ مسافر کتنا عرصہ قیام کے دوران قصر کر سکتا ہے، یعنی قصر کی سہولت حاصل کرنے کے لئے اس کے قیام کی غایت وانتہاء کیا ہوگی؟

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا أبو عوانة عن عاصم و حصين عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أقام النبيﷺ تسعة عشر يقصر، فنحن إذا سافرنا تسعة عشر قصرنا، وإن زدنا أتممنا۔

سند میں ابو عوانہ وضاح یشکری ہیں جو عاصم بن سلیمان احول اور حصین بن عبدالرحمٰن سلمی سے روایت کر رہے ہیں۔(تسعة عشر) المغازی میں عاصم (وحده) کی روایت میں (بمكة) کا لفظ بھی ہے۔ابو داؤد نے اپنی روایت میں (سبعة عشر) ذکر کیا ہے۔اسی طرح ان کی عمران بن حصین سے روایت میں (ثماني عشرة) کا لفظ ہے۔انہی کی (ابن اسحق عن الزهري عن عبيد الله عن ابن عباس) سے روایت میں (خمسة عشر) کا لفظ ہے۔

بیہقی نے ان تمام روایات کے مابین تطبیق دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اصل ۱۹ ہی ہے۔جس نے ۱۷ ذکر کیا اس نے یومِ دخول اور یومِ خروج نکال دیئے۔جس نے ۱۸ ذکر کیا اس نے ان میں سے ایک کو ذکر نہ کیا جس نے ۱۵ ذکر کئے اس نے سمجھا کہ اصل ۱۷ ہے، لہذا یوم دخول ویوم خروج نکال کر باقی ۱۵ ذکر کئے۔۱۵ والی روایت کو نووی نے ضعیف قرار دیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں اس کے تمام راوی ثقات ہیں۔ابن اسحٰق اس میں منفرد نہیں۔نسائی نے اسی روایت کو (عراك بن مالك عن عبيدالله عن ابن عباس) کے طریق سے ذکر کیا ہے۔اس تطبیق سے ظاہر ہوا کہ ۱۹ والی روایت ارجح ہے، ابن راھویہ نے اسی کو اختیار کیا ہے جب کہ ثوری اور احناف نے ۱۵ والی کو اختیار کیا ہے۔امام شافعی نے عمران بن حصین کی روایت اختیار کی ہے مگر ان کا مسلک یہ ہے کہ یہ زیادہ سے زیادہ مدت ہے اور اس صورت میں کہ آدمی اقامت اور سفر کے درمیان متردد ہے لیکن اگر شروع سے ہی چار دن یا زیادہ کی اقامت کی نیت کی تو شروع سے ہی قصر کی بجائے اتمام کرے گا۔ان کے اصحاب کے درمیان یوم دخول وخروج میں قصر کی بابت اختلاف ہے (یعنی اگر شروع سے چار سے زیادہ دن رہنے کا ارادہ کر لیا تو ان میں سے بعض کے نزدیک کم از کم آنے اور جانے کے دن تو قصر کرے) ان کی دلیل باب کی دوسری حدیث ہے جس میں حضرت انس نے ذکر کیا کہ ہم نے آنجناب کے ساتھ مکہ کا سفر کیا (حجۃ الوداع کے موقع پر) دس دن قیام کیا اس دوران قصر کرتے رہے، شافعی کا کہنا ہے کہ شہر مکہ میں آپ کا قیام چار دن تھا باقی دن منی وعرفات میں رہے لہذا قصر کی مدت چار

دن سے کم ہے۔(فنحن اذا سافرنا۔الخ) ابو یعلی نے (شیبان عن أبی عوانۃ) سے اس کا مفہوم ومراد واضح کیا ہے، ان کی روایت کے لفظ ہیں(إذا سافرنا فأقمنا فی موضع تسعۃ عشر) یعنی کسی جگہ پہنچ کر اگر ۱۹ دن تک کا قیام ہوتا تو قصر کرتے ورنہ پوری پڑھتے۔(گویا اگر شروع سے ہی ۱۹ دن سے زیادہ کے قیام کا ارادہ ہوتا تو بھی ۱۹ دن تک قصر کرتے پھر پوری پڑھنی شروع کر دیتے)اس کی تائید۔أبو یعلی عن شیبان عن أبی عوانۃ ۔کی اسی روایت کے الفاظ سے ہوتی ہے کہ۔إذا سافرنا فاقمنا فی موضع تسعۃ عشر۔ اسی طرح ترمذی کی عاصم کے حوالہ سے اسی روایت میں مذکورہ الفاظ کے بعد ہے۔فإذا اقمنا اکثر من ذلك صلینا أربعا۔(مزید وضاحت حدیثِ قادم کے بعد والی تشریح سے ہورہی ہے)۔اس روایت کی سند میں تین تابعین ہیں ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو معمر قال: حدثنا عبدالوارث قال: حدثنا یحي بن أبي إسحاق قال: سمعت أنسا یقول: خرجنا مع النبی ﷺ من المدینۃ إلی مکۃ، فکان یصلي رکعتین رکعتین، حتی رجعنا إلی المدینۃ۔ قلت:أقمتم بمکۃ شیئا؟ قال: أقمنا بھا عشرا۔

(رکعتین رکعتین) بیہقی کی روایت میں (الا المغرب) بھی ہے۔(أقمنا بھا عشرا) اس سے شافعی استدلال کرتے ہوئے چار دن سے کم کے قیام کی شکل میں قصر لاگو کرتے ہیں۔ایک باب کے بعد حضرت ابن عباس سے روایت میں ذکر ہو گا کہ آنجناب ۴ ذوالحجہ کی صبح مکہ وارد ہوئے اور ۱۴ کی صبح واپس عازمِ مدینہ ہوئے اس طرح حجۃ الوداع کے موقع پر کل ایام دس بنے خاص مکہ میں ان کی اقامت چار دن بنتی ہے کیونکہ آٹھ تاریخ کی ظہر منیٰ میں جا کر ادا فرمائی۔(اس سے امام شافعی کے موقف کی تضعیف ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ: فإن أزمع الإقامۃ فی أول الحال علی أربعۃ أیام أتم۔یعنی اگر شروع ہی سے چار دن سے زیادہ کا ارادہ ہے تو پوری پڑھے، کیونکہ آنحضرت چار ذوالحجہ کی صبح مکہ داخل ہوئے اب آپ کو علم تھا کہ منی کیلئے آٹھ کی فجر کے بعد نکلیں گے لہٰذا شروع ہی سے چار دن قیام کا علم تھا، اس کے باوجود قصر پڑھی)۔

ابن حجر نے امام شافعی کے بارے میں یہ بھی لکھا ہے۔(ومن ثم قال الشافعی أن المسافر اذا أقام ببلدۃ قصر أربعۃ أیام) (اس میں اور ان کے نقل کردہ سابقہ کلامِ شافعی میں معنی کا تفاوت ہے) امام احمد اسی سے احتجاج کرتے ہوئے ۲۱ نمازوں کا بتلاتے ہیں (یعنی آنحضرت نے ۴ ذوالحجہ کی صبح کی نماز مکہ میں قصر پڑھی، پھر آٹھ کی فجر قصر پڑھی، بعدازاں منی تشریف لے گئے تو یہ کل ۲۱ بنیں) ابن رشید کہتے ہیں کہ بخاری، حدیثِ ابن عباس جس میں ۱۹ دن کا ذکر ہے کے بعد حدیثِ انس جس میں ۱۰ دن کا ذکر ہے، لا کر یہ باور کرا رہے ہیں کہ حدیث انس حدیثِ ابن عباس میں داخل ہے کیونکہ دس دن کی اقامت ۱۹ دن کی اقامت میں شامل ہے۔(یعنی ۱۰ دن سے زائد کی نفی نہیں کی) مگر ابن حجر کہتے ہیں یہ تب تسلیم کرتے اگر دونوں ایک ہی سفر سے متعلق ہوتیں ابن عباس فتح مکہ اور حضرت انس حجۃ الوداع کے سفر کی بابت ذکر کر رہے ہیں دوسرا یہ کہ ابن عباس کے واقعہ میں آنجناب متردد تھے آپ کو علم نہ تھا کہ کب فارغ ہوں گے۔فتح مکہ کے بعد حنین وطائف کا معرکہ درپیش ہوا، لہٰذا آپ کے لئے قیام کا ارادہ یا نیت کرنا ممکن نہ تھا جبکہ حضرت انس کی روایت کا تعلق سفر حجۃ الوداع سے ہے اس میں آپ کے لئے شروع سے ہی مدتِ قیام کا تعین ممکن تھا۔

طحاوی دعوی کرتے ہیں کہ امام شافعی اپنے اس موقف کہ مسافر اگر چار دن کی اقامت کا ارادہ شروع سے ہی کر لے تو مقیم ہو جائے گا، میں منفرد وغیر مسبوق ہیں مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ احمد بھی یہی کہتے ہیں اور امام مالک سے ایک روایت بھی اسی طرح ہے۔علامہ

انور کہتے ہیں (فاعلم انه لم یبلغ حدیث مرفوع فی تحدید مدة القصر الی مرتبة الصحة) یعنی مدتِ قصر کے تعین میں کوئی صحیح مرفوع حدیث نہیں۔ (شاید اس میں اللہ تعالیٰ کی کوئی حکمت ہوگی کہ آنحضرت ﷺ نے صراحۃً تحدید نہیں فرمائی کہ کتنے دن کے قیام کا ارادہ ہو یعنی شروع سے ہی تو پوری پڑھے وگرنہ قصر یہ بھی کہ اگر شروع سے ہی مثلاً ۲۰ یا ۱۹ یا ۱۵ وغیرہ دنوں کے قیام کا ارادہ کرے تو آیا ابتداء ہی سے پوری پڑھے یا تین دن یا چار دن، حسبِ اقوالِ ائمہ قصر کرے، پھر پوری پڑھے؟ امام شافعی کا ایک قول ذکر ہوا کہ اس صورت میں آغاز ہی سے پوری پڑھے۔ مگر وہ ایک غیر نبی کا قول ہے، جس سے اختلاف کرنا جائز ہے۔ علاوہ ازیں حضرت انس کی روایت میں ۱۰ دن کا ذکر، امرِ حادث کا ہے۔ یعنی یہ ذکر نہیں کہ اگر ایک دن مزید قیام کرتے تو کیا پوری پڑھتے؟ البتہ ابن عباس کی روایت میں صراحۃً ذکر ہوا کہ اگر ۱۹ دن سے زیادہ کا قیام کرتے تو پھر پوری پڑھنا شروع کر دیتے تھے)۔

ابن حجر کہتے ہیں چونکہ یہ ثابت نہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ایک سفر میں ایک جگہ ۱۹ دن سے زیادہ قیام کیا ہو، لہٰذا اس عدد کو غایت تصور کر لیا (تبوک میں آپ کا قیام تیس دن رہا لہٰذا اگر کسی روایت میں وہاں اقامت کے دوران قصر یا اتمام کی بابت کوئی ذکر مل جائے تو اس باب میں قاطع دلیل ہو)۔

اس حدیث کے چاروں رواۃ بصری ہیں۔ مسلم ابو داؤ ترمذی اور ابن ماجہ نے (الصلاۃ) جبکہ نسائی نے (الصلاۃ) اور (الحج) میں تخریج کی ہے۔

باب الصلاة بمنى

یعنی رمیِ جمرات کے ایام میں، حکم ذکر نہیں کیا کیونکہ اس میں سلف کا اختلاف ہے کہ منیٰ میں جانے والا قصر کرے یا پوری پڑھے؟ اس اختلاف کی وجہ اس امر میں ان کا اختلاف ہے کہ منیٰ میں قصر، سفر کے سبب تھا یا نسک کے لئے (یعنی آیا یہ امر مناسکِ حج میں سے تھا کہ منیٰ میں قصر ہو) امام مالک نے دوسری رائے اختیار کی ہے ان کے نزدیک وہاں اہل مکہ بھی قصر کریں گے، البتہ اہل منی وہاں تو پوری پڑھیں گے اور عرفہ اور مزدلفہ میں قصر کریں گے اور یہ قصرِ سفر نہیں بلکہ قصرِ نسک (یعنی حج کے مناسک میں شامل ہے، سفر سے مشروط نہیں) ہے۔ مخالفین نے ترمذی کی نقل کردہ حدیث عمران بن حصین کے ساتھ رد کیا ہے جس میں آنحضرت نے اہل مکہ سے فرمایا تھا (یا أهل مكة أتموا فانا قوم سفر) مگر یہ حدیث ضعیف ہے، اس میں علی بن زید بن جدعان ہیں جو ضعیف قرار دیئے گئے ہیں ویسے بھی یہ حدیث فتح مکہ سے متعلق ہے جب کہ مسئلہ زیر بحث حجۃ الوداع کے موقع پر تھا۔ مالک کے نزدیک یہ صرف منی کے ساتھ خاص ہے وگرنہ قصر کے لئے وہ چار برد، سفر کی شرط عائد کرتے ہیں باقی ائمہ کے نزدیک بھی یہی مسافت ہے۔ (برد کی تفصیل آگے آ رہی ہے)

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن عبيدالله قال: أخبرني نافع عن عبدالله رضي الله عنه قال: صليت مع النبيﷺ بمنى ركعتين و أبي بكر و عمر، و مع عثمان صدرا من إمارته، ثم أتمها۔

سند میں یحی قطان ہیں جب کہ راوی حدیث ابن عمر ہیں۔ (ثم أتمها) اس کی دو وجہیں بیان کی گئی ہیں۔

(۱) کہ ایک اعرابی نے انہیں دو پڑھا تا دیکھ کر اپنی قوم کو جا بتلایا کہ میں نے خلیفہ کو ہر نماز دو رکعت پڑھتے دیکھا ہے چنانچہ سب نے دو پڑھنا شروع کر دی جب حضرت عثمان کو علم ہوا تو دفعِ مفسدت کے لئے چار پڑھنا شروع کر دیں۔ کیونکہ قصر کی

بابت ان کا مذہب یہ تھا کہ دو پڑھنا اولیٰ ہے مگر اتمام بھی جائز ہے۔ بقول شاہ صاحب حضرت عائشہ اور اکثر تابعین و ائمہ کا یہی مسلک ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ قصر، شافعی کے نزدیک رخصت ہے مگر ہمارے نزدیک عزیمت ہے۔

(۲) ان کا خیال تھا کہ اگر آدمی کسی جگہ شادی کرے تو وہاں پوری پڑھے گا چونکہ مکہ میں انہوں نے شادی کی ہوئی تھی اور وہاں ان کا گھر بھی تھا۔ لہٰذا پوری پڑھنا شروع کر دی۔ (یہاں ایک اور مسئلہ محل بحث وتامل ہے کہ آیا اگر کوئی شخص اپنے والدین سے ملنے جائے یا والدین دوسرے شہر میں اپنے کسی بیٹے یا بیٹی کے گھر جائیں تو قصر کریں گے یا نہیں؟ راقم راولپنڈی اسلام آباد کا تیس برس سے رہائشی ہے جب بھی اوکاڑہ والدین کے پاس جاتا ہوں یہ مسئلہ زیر بحث آتا ہے، وہاں کے علماء کرام متذبذب ہیں مگر میں متذبذب نہیں ہوں، میری رائے ہے کہ صرف حقیقی جائے اقامت کے سوا۔ جو کہ عموماً ایک ہی ہوتی ہے۔ باقی جہاں کا بھی سفر کرے، قصر کرے گا)

حدثنا أبو الوليد قال: حدثنا شعبة أنبأنا أبو إسحاق قال:سمعت حارثة بن وهب قال: صلى بنا النبيﷺ آمن ما كان بمني ركعتين۔

(آمنَ ما كان بمنى) آمن افعل تفضیل ہے یعنی مکمل حالت امن میں ہوتے ہوئے، قصر کی۔ (بمنی) باءظرفیت کے لئے ہے اور یہ متعلق ہے (صلی) کے۔ ترمذی اور نسائی کی ابن عباس سے روایت میں ہے (لايخاف الا الله) یہ ذکر کرنے کا مقصد بعض لوگوں کے اس موقف کی تردید ہے کہ قصر مشروط ہے اس سفر سے جس میں خوف ہو۔

اسے بھی مسلم نے (الصلاۃ) میں ابوداود، ترمذی اور نسائی نے (الحج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا قتيبة قال:حدثنا عبدالواحد عن الأعمش قال:حدثنا إبراهيم قال: سمعت عبدالرحمن بن يزيد يقول: صلى بنا عثمان بن عفان رضي الله عنه بمنى أربع ركعات، فقيل ذلك لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه، فاسترجع ثم قال:صليت مع رسول اللهﷺ بمنى ركعتين، وصليت مع أبي بكر رضي الله عنه بمنى ركعتين، و صليت مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه بمنى ركعتين، فليت حظي من أربع ركعات ركعتان متقبلَتان۔

سند میں ابراھیم نخعی ہیں۔ (عثمان بمنیٰ) یہ اعمال حج سے فارغ ہو کر رمی کے لئے منی میں اقامت کے دوران کا قصہ ہے۔ دو باب بعد عباد بن ابن زبیر کی روایت میں صراحت ہوگی۔ (ومع عمرركعتين) ثوری عن الاعمش کی روایت میں اس کے بعد (ثم تفرقت بكم الطرق) کا اضافہ ہے، یہ (الحج) میں آئے گی۔ (فليت حظى من الخ) من بدلیت کے لئے ہے۔ بقول ابن حجر اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے ہاں بھی اتمام جائز تو ہے مگر استرجاع اس لئے کیا کہ افضلیت اور آنجناب اور ابو بکر و عمر کی سنت کا ترک ہوا، اس کی تائید ابوداود کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ ابن مسعود نے باوجود اناللہ پڑھنے کے نماز پوری پڑھی، پوچھے جانے پر کہا (الخلاف شر) بیہقی میں ہے (انی لأكره الخلاف) ابن حجر کہتے ہیں کہ حنفیہ کے ہاں قصر واجب ہے۔ امام مالک اور احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے۔ ابن قدامہ کے مطابق احمد سے مشہور قول اختیار کا ہے اور یہ کہ قصر افضل ہے۔ جمہور صحابہ و تابعین کا یہی مسلک ہے علامہ انور دعوی کرتے ہیں کہ حنفیہ کا مسلک ہی جمہور کا مذہب ہے کیونکہ آنحضرت سے ثابت نہیں کہ کبھی حالتِ سفر میں اتمام

کیا ہو لہٰذا قصر واجب ہے۔

ابن مسعود کے حضرت عثمان کے پیچھے منیٰ میں نماز پوری پڑھنے کی توجیہ کرتے ہیں کہ ممکن ہے وہ آخری دو رکعت نفل سمجھ کر پڑھتے ہوں کیونکہ ان کے نزدیک مفترض کی متنفل کے پیچھے اقتداء صحیح ہے (مگر یہ تاویل بعید ہے کیونکہ خود انہوں نے اس کی وضاحت کر دی کہ اختلاف سے بچنے کیلئے ایسا کر رہا ہوں، دوسرا یہ کہ ایک ہی سلام والی چار رکعت میں دو فرض اور دو نفل قرار دینا، مستبعد محسوس ہوتا ہے) اس کے بعد علامہ انور رقمطراز ہیں کہ اسی طرح کسی رفع یدین وآمین بالجہر کے قائل امام کی اقتداء کرتے ہوئے ایک حنفی رفع یدین کر سکتا ہے آمین بالجہر بھی کہہ سکتا ہے۔ (یہی ایک غیر متعصبانہ رویہ ہے جو ہر عالم کی شان ہونا چاہئے میری رائے میں جتنے بھی فروعی اختلافات ہیں ان میں ہاتھ ''ہولا'' رکھنے کی ضرورت ہے) امام شافعی عدم وجوب پر یہ دلیل دیتے ہیں کہ مسافر اگر مقیم کے پیچھے پڑھے تو پوری پڑھتا ہے اور اس امر پر سب کا اتفاق ہے اگر قصر فرض ہوتا تو مسافر کو علیحدہ انفرادی طور پر نماز پڑھنے کا حکم ہوتا (اس سلسلہ میں ایک صورت یہ بنتی ہے کہ اگر مسافر امام مقیم کے پیچھے رباعی نمازوں کی آخری دو میں مل جائے تا کہ اس کی قصر ہو اور جماعت کی فضیلت بھی حاصل ہو جائے۔ اب اس کی دو صورتیں بنتی ہیں، ایک تو یہ کہ عمداً ایسا کرے دوسرا یہ کہ اتفاقاً کسی مسجد میں داخل ہوا اور اس وقت امام دو رکعت کے بعد تشہد میں تھا تو آیا وہ دو اس کے ساتھ پڑھ کر سلام پھیر دے؟ اس بارے میں علماء سے گذارش ہے کہ سوچ و بچار کریں۔ اہل حدیث کے ہاں تو امام ومقتدی کی نیت میں فرق ہو سکتا ہے تو شاید اس طرح کرنے میں حرج نہ ہو)۔

باب كم أقام النبي ﷺ في حجته؟

یعنی یومِ قدوم سے یوم خروج تک، پچھلے باب میں حضرت انس کی روایت میں اس کا ذکر ہو چکا ہے، اس ترجمہ سے مقصود اس امر کی تحقیق ہے کہ حدیثِ انس میں ذکر کردہ دس دنوں میں سے مکہ میں کتنے دن رہے، کیونکہ اس امر کی مسئلہ قصر میں بہت اہمیت ہے، اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا وهيب قال: حدثنا أيوب عن أبي العالية البراء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم النبي ﷺ و أصحابه لصبح رابعة يلبون بالحج، فأمرهم أن يجعلوها عمرة، إلا من معه الهدى۔ تابعه عطاء عن جابر۔

سند میں ایوب سختیانی ہیں جو ابو العالیہ البراء سے روایت کر رہے ہیں البراء، راء کی تشدید کے ساتھ ہے، ان کا نام زیاد تھا۔ ایک دوسرے راوی ابو العالیہ ریاحی ہیں وہ بھی ابن عباس سے روایت کرتے ہیں۔ اس روایت اور عطاء کی متابعت پر (کتاب الحج) میں بحث ہوگی۔

باب في كم يقصر الصلاة و سمى النبي ﷺ يوما وليلة سفراً

وكان ابن عمر و ابن عباس رضى الله عنهم يقصران ويفطران في أربعة برد، و هي ستة عشر فرسخاً

یعنی آپ نے ایک موقع پر ایک دن ورات کی مسافت کو سفر قرار دیا، اس سے وہ حدیثِ باب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں

لیکن اس کے ایک طریق میں تین دن و رات کا ذکر ہے۔(و کان ابن عمر الخ) ان دونوں کے اثر کو ابن منذر نے (یزید بن أبی حبیب عن عطاء بن أبی رباح) موصول کیا ہے۔السراج نے بھی (عمر و بن دینار عن ابن عمر) کے حوالے سے یہی روایت کیا ہے۔امام شافعی (مالك عن ابن شہاب عن سلام) روایت کرتے ہیں کہ ابن عمر ذات النصب کی طرف سوار ہو کر گئے اور وہاں قصر کیا۔ مالک کہتے ہیں اس کے اور مدینہ کے درمیان چار برد ہیں۔عبدالرزاق نے مالک سے اسی کو روایت ہوئے ان کے حوالہ سے یہ بھی کہا:(بین المدینة و ذات النصب ثمانیة عشر میلا) مؤطا میں (ابن شہاب عن سلام عن ابیه) سے روایت ہے کہ وہ پورے ایک دن کی مسافت پر قصر کرتے تھے۔عطاء سے منقول ہے کہ میں نے ابن عباس سے پوچھا کیا ہم عرفہ جا کر قصر کرلیں کہا،نہیں (و لکن الی عسفان أو الی جدة أو الطائف) (یعنی مکہ سے طائف یا جدہ وعسفان جتنی مسافت پر قصر کرنا چاہیے، جدہ مکہ سے ۶۵ کلومیٹر کی مسافت پر ہے)عبدالرزاق نے (ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس) روایت کیا ہے کہ (لا تقصروا الصلاة الا فی الیوم و لا تقصر فیما دون الیوم) (یعنی ایک دن سے کم کی مسافت پر قصر نہ کرو، مگر اس میں ابہام ہے کہ آیا ایک دن کا پیدل سفر مراد ہے یا سواری پر؟)

ان تمام روایات کے حوالہ سے یہ کہنا ممکن ہے کہ چار برد ایک دن و رات میں چلنا ممکن ہے۔ابن عمر سے جو تین دن کی روایت ہے اس یا تو محمول کیا جائے گا چلنے کی رفتار کے فرق پر یا اسے مسافتِ قصر کا بیان سمجھنے کی بجائے عورت کے تنہا سفر سے منع کرنے سے متعلق سمجھا جائے گا، دراصل عورت کے تنہا سفر کی ممانعت کا تعلق وقت کے ساتھ ہے یعنی اگر مثلاً وہ ایک گھنٹہ کا سفر ایک دن میں کرے تو یہ منع ہوگا لیکن اس کے برخلاف اگر کوئی آدمی نصف دن کا سفر دو دن میں کرے تو وہ قصر نہیں کر سکے گا (یعنی قصر میں اصل اعتبار مسافت کا ہے) حنفیہ نے ابن عمر کی اسی تین دن و رات والی حدیث سے تمسک کیا ہے۔مگر یہ ان کے اپنے اصول کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک حجت (ما رأی الصحابی) ہے نہ کہ (ما روی)اور یہاں صحابی (ابن عمر) کا عمل یہ ہے کہ وہ ایک دن و رات کی مسافت کے بقدر قصر کر لیتے تھے لہٰذا تین دن والی روایت مسافتِ قصر سے متعلق نہیں ہے۔عبدالرزاق نے (ابن جریج عن نافع) کے حوالہ سے روایت کیا ہے کہ ابن عمر سب سے کم جس مسافت میں قصر کرتے تھے۔وہ خیبر میں آپ کی اراضی تھی اور خیبر مدینہ سے ۹۶ میل کی مسافت پر ہے۔وکیع نے ایک اور سند سے ابن عمر سے روایت کی ہے کہ وہ سویداء مقام پر جا کر قصر کرتے تھے جو مدینہ سے ۷۲ میل دور ہے عبدالرزاق نے (مالك عن ابن شہاب عن سلام عن ابیه) کے حوالہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ ریم کا سفر کیا اور وہاں قصر کیا، ریم مدینہ سے ۳۰ میل کے فاصلہ پر ہے۔

ابن ابی شیبہ نے (و کیع عن مسعر عن محارب سمعت ابن عمر) روایت کیا ہے کہتے تھے کہ (انی لأسافر الساعة من النهار فأقصر) یعنی میں دن کی ایک گھڑی کا سفر کرنے پر قصر کروں گا۔ثوری کہتے ہیں میں نے جبلہ ابن سحیم سے سنا کہتے تھے (سمعت ابن عمر لوخرجت میلا قصرت الصلاة) یعنی اگر ایک میل بھی سفر کروں تو قصر کروں گا۔اگر ان تمام روایت کی اسناد صحیح ہیں تو ان اقوال میں نہایت تغایر ہے۔(وهی ستة الخ) امام بخاری چار برد کی تشریح کرتے ہیں کہ یہ ۱۶ فرسخ بنتے ہیں اور فرسخ فارسی معرب ہے ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے۔میل کو میل اس وجہ سے کہتے ہیں کہ انسانی نظر سطح زمین سے پھر جاتی ہے (یمیل عنه) (زمانہ حاضر کے حساب سے ہر دو میل کے تین کلومیٹر بنتے ہیں اور ایک کلومیٹر میں ایک ہزار میٹر ہیں جب کہ ایک میٹر تین فٹ کا ہوتا ہے)

نووی کے مطابق اہل ظاہر کے ہاں قصر کی کم از کم مسافت تین میل ہے ان کی حجت ابوداؤد کی حضرت انس سے ایک روایت ہے کہ (کان رسول اللهﷺ اذا خرج مسیرة ثلاثة أمیال أو فراسخ قصر الصلاة) اور یہ سفر کے باب میں اصح حدیث ہے، دوسروں نے اس سے مراد یہ لیا ہے کہ اس مسافت سے آپ قصر کی ابتدا فرماتے تھے یعنی یہ سفر کی غایت نہیں ہے اس پر ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ (ولا یخفیٰ بعد هذا الحمل) یعنی ان کا یہ محمول کرنا مبعود ہے کیونکہ قصر کی ابتدا شہر سے نکلتے ہی ہو جائے گی۔ قرطبی نے اس حدیث کو اس بناء پر رد کر دیا ہے کہ اس میں (أمیال أو فراسخ) یعنی شک کے ساتھ نقل کیا ہے (یعنی میل اور فرسخ میں فرق ہے ایک فرسخ تین میل کا ہے، اب تین میل پر قصر کریں یا تین فرسخ پر) ابن حجر کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ تین فرسخ پر عمل کیا جائے کیونکہ اسی میں احتیاط ہے۔

علامہ انور امام بخاری کے ترجمہ میں ذکر کردہ قول کہ (وهی ستة عشر فرسخا) کا فتوی دیتے ہیں کہتے ہیں (وبه أفتی لکونه مذهب الأخرین) (آج کل کے حساب سے یہ ۴۸ کلومیٹر بنتے ہیں) ابن ابی شیبہ نے (حاتم بن اسماعیل عن عبدالرحمٰن بن حرملہ) سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں میں نے سعید بن مسیب سے پوچھا کیا مدینہ سے ایک برید (۴ فرسخ) کی مسافت پر قصر کر سکتا ہوں؟ کہا (نعم)۔ بقول علامہ انور ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ عام عرف کے مطابق جس کو سفر کہا جا سکے (مثلاً آج کل تیز ذرائع سفر ہیں ایک شخص روزانہ ملازمت کے سلسلے میں مثلاً صدر راولپنڈی سے سیکریٹریٹ اسلام آباد جاتا ہے جو وہاں سے ۲۵ کلومیٹر کے فاصلہ پر ہے اس سے زیادہ بھی سفر کرنا کافی لوگوں کے معمولات میں شامل ہے۔ مثلاً گوجر خان سے روزانہ اسلام آباد جو ۶۰ کلومیٹر ہے اور ویگن ایک گھنٹہ میں پہنچ جاتی ہے اس قسم کے معمولات کے آنے جانے کو سفر قرار دینا بظاہر تکلف ہوگا)

حدثنا إسحاق بن إبراهیم الحنظلي قال: قلت لأبي أسامة: حدثکم عبید الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبيﷺ قال: لا تسافر المرأة ثلاثة أیام الا مع ذي محرم۔

شیخ بخاری اسحاق ابن راھویہ ہیں (حد ثکم عبیدالله الخ) یہاں ان کے شیخ ابواسامہ کا جوابِ اقرار ذکر نہیں کیا مگر مسند اسحاق میں ان کا (نعم) کے ساتھ اقرار ذکر کیا گیا ہے۔ (ثلاثة أیام) مسلم کی (ضحاك بن عثمان عن نافع) سے روایت میں (ثلاث لیال) کا لفظ ہے، جمع اس طرح ہے کہ رات اور دن دونوں کا سفر مراد ہے۔ (ذي محرم) یعنی جس کیساتھ اس کا شرعاً نکاح نہ ہو سکتا ہو۔ مسلم اور ابوداؤد کی حدیث میں صراحۃً (ابو ها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم) ذکر ہے۔ اس کی شرح میں علامہ انور کا بیان گذر چکا ہے کہ اصل مقصد لمبے عرصہ کی تنہائی سے عورت کو محفوظ رکھنا ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا یحي عن عبید الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبيﷺ قال: لا تسافر المرأة ثلاثا إلا مع ذي محرم۔ تابعه أحمد عن ابن المبارك عن عبیدالله عن نافع عن ابن عمر عن النبیﷺ۔

سند میں یحیٰ القطان ہیں۔ (تابعه احمد الخ) احمد سے مراد ابن محمد مروزی ہیں جو امام بخاری کے شیوخ میں سے ہیں بعض نے ابن حنبل قرار دیا ہے مگر یہ وہم ہے کیونکہ ان کا عبداللہ بن مبارک سے سماع نہیں ہے۔ اس طرح اس حدیث کی روایت میں بخاری

کی دو سندیں ہیں۔

حدثنا آدم قال:حدثنا ابن أبي ذئب قال حدثنا سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبيﷺ : لايحل لا مرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم و ليلة ليس معها حُرمة۔ تابعه يحي بن أبي كثير و سهيل و مالك عن المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه۔

سعید المقبری کے والد کا نام ابوسعید کیسان ہے۔(لایحل لا مرأة الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ یہ حکم مؤمن عورتوں کے لئے ہے حربی اور کتابی مستورات اس سے مستثنیٰ ہیں لیکن ایک اور مفہوم بھی ہے کہ ویسے تو ہر عورت کو عزت وعصمت کی حفاظت کے خیال سے تنہا سفر سے پرہیز کرنا چاہئے یعنی ان کو اجازت نہیں دی بلکہ تاکیداً بتلایا ہے کہ ایمان والی عورت بطور خاص شارع کے اس حکم کو مانے او راطاعت کرے کہ اس میں اس کی عزت، جان اور ایمان کی سلامی ہے (اخراج ما سوا) مراد نہیں ہے۔ (مسیرۃ) مصدر میمی ہے بمعنی سیر نحو معیشة بمعنی عیش تاء، مرۃ کی ہے جیسا کہ مغلطائی نے کہا۔(یوم ولیلۃ) پہلی حدیث میں تین دن و رات کا ذکر ہے بظاہر ان دونوں روایتوں میں تعارض اور تنافی محسوس ہوتا ہے کرمانی تطبیق دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ تعداد کا اعتبار نہیں ہے یہ سائلین کے اختلاف احوال کے سبب مختلف جواب دیا گیا اصلاً یہ روایات قصر واتمام کے مسئلہ سے متعلق ہی نہیں ہیں علامہ انور کے مطابق امام بخاری کے پاس قصر واتمام میں حدیث نہ ہونے کے سبب حج اور عمومی حاجت کے سفر سے متعلقہ روایات لائے ہیں یہ بھی لکھتے ہیں کہ عام کتب حنفیہ میں محرم کے بغیر سفر کی اسی حدیث کی روشنی میں ممانعت مذکور ہے میرے نزدیک بعض احوال میں تنہا یا کسی غیر محرم کے ساتھ سفر جائز ہے یعنی اگر فتنہ سے امن ہو اور اعتماد موجود ہو تو اس کی اجازت ہے جس طرح آنجناب کے فرمانے پر آپ کے داماد ابوالعاص نے حضرت زینب کو غیر محرم (ان کے دیور) کے ساتھ مدینہ بھیج دیا تھا اس قسم کی اور مثالیں بھی موجود ہیں۔ (امام بخاری ان روایات سے یہ ثابت کر رہے ہیں تین دن اور رات کی مسیرۃ کو سفر قرار دیا گیا ہے لہذا اتنے سفر پر قصر کیا جا سکتا ہے)

(تابعه يحيٰ بن أبي كثير الخ)ضمیر کا مرجع ابن ابی ذئب ہیں۔ابن حجر کہتے ہیں ان تینوں نے (سعيد عن أبي هريرة) روایت کی ہے یعنی (عن أبيه) کا واسطہ ذکر نہیں کیا۔لہذا اس متابعت سے مراد متن کی متابعت ہے سند کی نہیں۔امام بخاری کے نزدیک (عن ابيه) کے واسطہ والی سند ارجح ہے کیونکہ مالک اور سہیل سے روایت کرنے والوں نے اختلاف کیا ہے بعض نے واسطہ ذکر نہیں کیا جبکہ اکثر نے ذکر کیا ہے۔ دار قطنی نے (عن ابيه) کے بغیر سند کو ترجیح دی ہے۔ابوداؤد میں لیث بن سعد نے ابن ابی ذئب کی طرح (عن ابيه) کا واسطہ ذکر کیا ہے، یحییٰ کی روایت مسند احمد میں، سہیل کی ابن خزیمہ نے، ابوداؤد، ابن حبان اور حاکم نے جریر کے حوالہ سے (عن سهيل بن أبي صالح عن سعيد عن أبي هريرة) یعنی (عن ابيه) کے بغیر ذکر کی ہے۔ جریر کی روایت میں (يوما) کی بجائے (بريدا) ہے۔مسلم نے یہی روایت (بشر بن المفضل) عن سهيل عن أبيه عن ابي هريرة) ذکر کی ہے گویا سہیل نے سعید کی بجائے اپنے والد ابوصالح کا نام ذکر کیا ہے، متن بھی مختلف ہے (يوما) کی بجائے (ثلاثا) ہے۔ممکن ہے سہیل نے دونوں طریق سے یہ روایت حاصل کی ہو۔ابن حبان نے دونوں طریق صحیح قرار دیئے ہیں۔مالک کی روایت مؤطا میں ہے اسے مسلم اور ابوداؤد وغیرھما نے بھی نقل کیا ہے۔ان سب نے بخاری کی اس معلق کی طرح ہی (یعنی عن ابیہ کے واسطہ کے بغیر) ذکر

کیا ہے مگر بشیر بن عمر زہرانی نے (مالك عن سعید عن أبیه عن أبي هريرة) کہا ہے یہ روایت ابوداؤد، ترمذی، ابوعوانہ اور ابن خزیمہ نے نقل کی ہے۔ بقول ابن خزیمہ بشر اس میں مالک سے متفرد ہیں مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ دارقطنی نے (الغرائب) میں (إسحاق بن محمد الفروی عن مالك) اسی طرح (عن أبیه) کے واسطہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اسماعیلی نے بھی (من طریق الولید بن مسلم عن مالك) عن أبیہ کے واسطہ کے ساتھ ہی ذکر کیا ہے مگر مالک سے محفوظ طریق عن أبیہ کے بغیر ہے۔ واللہ أعلم

باب يقصر إذا خرج من موضعه و خرج علي رضى الله عنه

فقصر وهو يرى البيوت ، فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها

یعنی سفر کا آغاز کرتے ہوئے شہر سے باہر نکلتے ہی قصر شروع کر دے گا۔ ابن منذر کے مطابق اس امر پر اجماع ہے کہ اپنے موضع کے تمام گھروں سے نکل کر قصر کر سکتا ہے لیکن اگر کچھ گھر اس کے راستے میں باقی ہیں، تب قصر کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے جمہور کے نزدیک تمام گھروں کو پیچھے چھوڑ کر ہی قصر کرے بعض احناف کے نزدیک اگر سفر کا ارادہ ہے تو اپنے گھر ہی سے قصر کی ابتدا کر سکتا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اگر شہر کی فصیل ہے تو فصیل عبور کرتے ہی قصر کر سکتا ہے اگرچہ اس کے باہر کچھ گھر موجود ہی کیوں نہ ہوں لیکن چونکہ اصل شہر سے باہر آ چکا ہے لہذا قصر کرے گا عام احناف کے نزدیک شہر کی آبادی و عمارات سے نکلتے ہی قصر کر سکتا ہے (و خرج علی الخ) اسے حاکم نے (ثوری عن ورقاء بن ایاس عن علی بن ربیعة) سے موصول کیا ہے (قال خرجنا مع علی الخ) بیہقی نے بھی (یزید بن هارون عن ورقاء) کے واسطہ سے ذکر کیا ہے (لاحتى ندخلها) ابن بطال یہ سمجھے کہ نماز نہ پڑھی حتی کہ کوفہ میں داخل ہوئے اور وہاں اتمام کیا مگر موصولہ روایت میں صراحت ہے کہ واپسی کے سفر میں کوفہ سامنے نظر آ رہا تھا اور حضرت علی نے قصر کیا لوگوں نے جو یہ کہا، ان کا مطلب تھا کہ اب کوفہ سامنے ہے آپ پوری پڑھیں اس پر کہا (لا حتى ند خل الخ) (یعنی داخل ہوں گے تو مقیم شمار ہوں گے)

حدثنا أبو نعيم قال : حدثنا سفيان عن محمد بن المنكدر و إبراهيم بن ميسرة عن أنس رضي الله عنه قال: صليت الظهر مع النبي ﷺ بالمدينة أربعا و بذي الحُليفة ركعتين۔

سند میں سفیان ثوری ہیں۔ (وبذی الحلیفة الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے (والعصر بذی الحلیفة رکعتین) **الحج میں** (أبو قلابة عن أنس) کی روایت میں نیز مسلم میں بھی یہ ہے۔ مدینہ اور ذوالحلیفہ کے درمیان چھ میل ہیں بعض نے اس سے استدلال کرتے ہوئے اتنی مسافت کے سفر پر قصر جائز قرار دی ہے مگر حدیث زیر بحث میں آپ کا منتہائے سفر ذوالحلیفہ نہ تھا یہ سفر حج کا واقعہ ہے۔ یہاں اتفاقاً ذوالحلیفہ کے مقام پر جا کر عصر کا وقت ہوا پھر وہ مدینہ سے مکہ سفر کی پہلی منزل ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد قال: حدثنا سفيان عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: الصلاه أول ما فرضت ركعتين، فأُقِرت صلاة السفر، وأتِمت صلاة الحضر قال الزهري: فقلت لعروة: ما بال عائشة تتم؟ قال: تأولت ما تأول عثمان۔

سند میں سفیان ابن عیینہ ہیں (اول) **الصلاۃ** سے بدل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے۔ یا مبتدا ثانی ہے۔ ظرفیت کی بناء پر زبر بھی جائز ہے (فأقرت صلاة السفر) (كتاب الصلاة) میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔ بعض نے اس سے استدلال کیا ہے کہ مسافر

کی صرف قصر نماز ہی مقبول ہے یعنی وہ پوری نہیں پڑھ سکتا مگر قرآن پاک کے الفاظ (فليس عليكم جناح أن تقصروا الخ) سے اس کا رد کیا گیا ہے کیونکہ اس آیت کے سیاق سے ثابت ہوتا ہے کہ اصل اتمام ہے (اور قصر رخصت ہے) بعض نے حضرت عائشہ کے قول (فرضت) کو (قُدِرت) کے معنی میں لیا ہے۔ طبری کہتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اگر مسافر قصر پڑھنا چاہے تو وہی اس کا فرض ہوگا حضرت عائشہ کی رائے تھی کہ قصر مسافر کا اختیار ہے وہ خود سفر میں پوری پڑھا کرتی تھیں۔

(تأولت ما تأوّل عثمان) اس سے ظاہر ہوا کہ حضرت عثمان بھی اس رائے کے سبب منیٰ میں نماز پوری پڑھتے تھے۔ ان کے بارے میں جو توجیہات بیان کی گئی ہیں بقول ابن حجر وہ سب قیاس آرائیاں ہیں کیونکہ یہ کہنا کہ مکہ میں ان کی بیوی تھیں اس واسطے پوری پڑھی تو آنحضرت ﷺ اپنے اسفار میں بعض ازواج مطہرات کو ساتھ لیکر جاتے تھے لیکن قصر کرتے تھے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ مکہ کو دارالاقامت سمجھتے تھے اس لیے پوری پڑھی تو مہاجرین کے لئے مکہ میں اقامت حرام تھی احمد اور بیہقی نے جو حضرت عثمان سے یہ روایت بیان کی ہے کہ جب منی میں نمازوں کا اتمام کیا تو (أنكر الناس عليه) اس پر ان کا جواب تھا کہ میں نے مکہ میں شادی کر رکھی ہے اور آنحضرت سے سنا کہ (من تأهل ببلدة فإنه يصلي صلاة مقيم) یہ روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ منقطع ہے، علاوہ ازیں اس کے بعض راوی غیر ثقہ ہیں عروہ کے سابق قول سے بظاہر یہی مراد ہے کہ ان کا بھی حضرت عائشہ کی طرح یہی موقف تھا کہ سفر میں اتمام یا قصر نمازی کا اختیار ہے۔ بقول ابن حجر عروہ کے قول کی یہ تاویل بھی کی جا سکتی ہے کہ حضرت عائشہ نے بھی حضرت عثمان کی طرح اتمام کیا ہے یعنی صرف اتمام میں ان کے ساتھ تشبیہ دی ہے موقف کی مشابہت مراد نہیں ہے کیونکہ حضرت عثمان کے اس اتمام کی متعدد مختلف تاویلات اور اسباب منقول ہیں جب کہ حضرت عائشہ کے اتمام کی ایک ہی وجہ مذکور ہے کہ کہتی تھیں کہ آنحضرت تو جنگ وخوف میں قصر کرتے تھے (فهل تخافون أنتم) (یعنی تمہیں کیا خوف ہے) یہ روایت ابن جریر نے تفسیر سورۃ النساء میں ذکر کی ہے۔ حضرت عثمان کے اس فعل کی بابت احمد باسناد حسن روایت لائے ہیں کہ جب معاویہؓ حج کے لئے آئے مکہ میں ظہر کا قصر کیا ان کے پاس مروان اور عمرو بن عثمان آئے اور کہا (لقد عبت أمر ابن عمك لأنه كان قد أتم الصلاة) (یعنی حضرت عثمان) کہتے ہیں حضرت عثمان کا عمل یہ تھا کہ مکہ آئے تو ظہر وعصر وعشاء پوری پڑھتے پھر منی وعرفہ کو نکلتے تو قصر کرتے پھر جب حج سے فارغ ہو کر منی میں قیام پذیر ہوتے (یعنی ۱۱، ۱۲، ۱۳ کو) تو اتمام کرتے (گویا ایک تاویل ان کے اتمام کی یہ بھی ہے کہ ان کے خیال میں ان تاریخوں میں ان کی حیثیت مقیم کی ہوتی تھی) ابن بطال کہتے ہیں صحیح وجہ یہی ہے کہ ان دونوں حضرات کا موقف تھا کہ آنجناب نے امت کی آسانی کے لئے قصر فرمایا تھا (یعنی یہ لازم نہیں ہے) خود انہوں نے اپنے لئے شدت (یعنی عزیمت) کو اختیار کیا۔ طحاوی نے زہری سے یہ تاویل نقل کی ہے کہ اعراب کی تعلیم کے پیش نظر قصر کیا تھا تا کہ وہ کہیں ظہر وعصر اور عشاء کو دو دو رکعت نہ سمجھ بیٹھیں۔ بیہقی نے روایت ذکر کی ہے کہ اتمام کر کے منی میں خطبہ دیا اور کہا (ان القصر سنة رسول الله ﷺ و صاحبيه و لكنه حدث طغام فخفت ان يستنوا) (یعنی قصر آنجناب اور آپ کے صاحبین، ابوبکر وعمر کی سنت ہے لیکن اس ڈر سے کہ اعرابی اسی کو اصل نہ سمجھ لیں، اتمام کرتا ہوں) ابن جریج سے منقول ہے کہ ایک اعرابی نے پکار کر کہا اے امیر المومنین میں نے جب سے آپ کو دو پڑھتے دیکھا ہے دو ہی پڑھتا ہوں تو بقول ابن حجر (هذه طرق يقوى بعضها بعضا) تو ممکن ہے اصل سبب یہی ہو باقی ذیلی ہوں۔

کرمانی کہتے ہیں کہ حنفیہ کا حضرت عائشہ کی روایت (ان الفرض في السفر أن يصلي الرباعية ركعتين) سے تمسک ہے لیکن اس پر تعاقب کیا گیا ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو حضرت عائشہ اتمام نہ کرتیں اور ان کے ہاں اصول یہ ہے کہ اگر راوی کا عمل و

رائے اس کی روایت کے معارض ہو تو عمل ورائے پر عمل ہوگا پھر یہ قرآن کے مخالف ہے جو دلالت کناں ہے کہ اصلاً چار رکعت تھیں سفر میں کمی کر کے دو کی گئیں جب کہ اس روایت کے ظاہر کے مطابق اصلاً دو رکعت تھیں حضر میں اضافہ کر کے چار کر دی گئیں۔ دوسرا یہ کہ ان کا قول (الصلاة أول ما الخ) میں پانچ نمازیں شامل ہیں مگر مغرب اس سے خارج ہے جو شروع سے ہی تین رکعت تھی اور صبح بھی کہ اس میں حضر میں اضافہ نہ ہوا۔ کرمانی کا کہنا ہے کہ عام اگر خاص کر دیا جائے تو اس کی دلالت ضعیف ہو جاتی ہے اور اس کے قابل احتجاج ہونے میں اختلاف ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الصلاة) میں ذکر کیا ہے۔

باب يصلي المغرب ثلاثا في السفر

یعنی اس میں قصر نہیں ہے ابن منذر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے یہ باب لا کر مطلق احادیث کی غیر مغرب کے ساتھ تقیید ثابت کر رہے ہیں۔ احمد نے ثمامہ بن شرحبیل سے نقل کیا ہے ابن عمر سے پوچھا (ما صلاة المسافر) تو جواب دیا دو دو رکعت (الا صلاة المغرب ثلاثا) (مگر مغرب میں مسافر اس لحاظ سے قصر کرنے والا قرار دیا جا سکتا ہے کہ وہ اس کی سنت نہ پڑھے گا)

حدثنا أبو اليمان قال:أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني سالم عن عبد الله عمر رضي الله عنهما قال: رأيت رسول الله ﷺ إذا أعجله السير في السفر يؤخر المغرب حتى يجمع بينها و بين العشاء- قال سالم : و كان عبدالله يفعله إذا أعجله السير-وزاد الليث قال : حدثني يونس عن ابن شهاب قال سالم كان ابن عمر رضى الله عنهما يجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة قال سالم : وأخر ابن عمر المغرب وكان استُصرخ على امراته صفية بنت أبي عبيد فقلت له الصلاة فقال سِر فقلت الصلاة ، فقال سِر حتى سار ميلين أو ثلاثة ، ثم نزل فصلى ثم قال : هكذا رأيت النبیﷺ يصلى إذا أعجله السير ، وقال عبدالله رأيت النبی ﷺ إذا أعجله السير يؤخر المغرب فيصليها ثلاثا ثم يسلم ، ثم قلما يلبث حتى يقيم العشاء فيصليها ركعتين ثم يسلم ولا يسبح بعد العشاء حتى يقوم من جوف الليل -

(وزاد الليث الخ) اسے اسماعیلی نے موصول کیا ہے (وأخر ابن عمر الخ) استصر اخ سے مراد یہ ہے کہ انہیں ان کی بیوی صفیہ کی بیماری کی خبر دی گئی یہ بنت أبي عبید ثقفی، مختار بن ابی عبید کی بہن تھیں۔ استصر اخ، صراخ یعنی بلند آواز، قسطلانی نے یہ مفہوم مراد لیا ہے کہ انہیں ان کی موت کی خبر دی گئی تو اس سبب مغرب کو موخر کیا حتی کہ دو یا تین میل سفر کر کے عشاء کے ساتھ جمع کی (فيصليها ثلاثا) یہ محل ترجمہ ہے۔ امام بخاری نے کتاب الجہاد میں یہ روایت مفصلا ذکر کی ہے اس میں ہے کہ مکہ کے راستہ میں تھے کہ ان کی زوجہ صفیہ ثقفیہ کی شدت بیماری سے آگاہ کیا گیا (فأسرع السير حتى إذا كان بعد غروب الشفق) یعنی مغرب کا وقت یعنی شفق کے غیاب کے بعد اترے اور مغرب اور عشاء کو جمع کر کے ادا کیا مسلم میں بھی (نافع عنه) سے اسی طرح ہے نسائی کی روایت میں ہے کہ ان کی بیوی نے خط لکھ کر انہیں آگاہ کیا ابوداؤد کی روایت میں ہے (فسار حتى غاب الشفق) پھر اترے اور جمع کر کے مغرب وعشاء ادا کی۔ نسائی کی ایک روایت میں ہے (حتى اذا كان في آخر الشفق) گویا مغرب کے آخر وقت اترے، مغرب ادا کی پھر

جب عشاء پڑھی تو شفق چھپ چکی تھی ابن حجر کے مطابق نسائی کی اس روایت میں کسی دوسرے واقعہ کا ذکر ہے اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ اس کے شروع میں ہے راوی کہتا ہے کہ میں ابن عمر کے ساتھ نکلا (یرید أرضاً له) اپنی زمینوں پر جانا چاہتے تھے جب کہ سابقہ روایات میں ہے کہ مکہ کے راستے میں تھے (مفہوم یہ ہوا کہ ایک واقعہ میں جب بیوی کی بیماری کی اطلاع ملی مغرب کو اتنا مؤخر کیا کہ عشاء کا وقت شروع ہو گیا پھر عشاء کے وقت میں مغرب وعشاء کو جمع کر کے پڑھا جب کہ زمین پر جانے کے واقعہ میں مغرب کو اس کے آخری وقت ادا کیا اور عشاء کو اس کے اول وقت) مگر علامہ انور اسے ایک ہی واقعہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ابن عمر نے جمع صوری کی تھی جو احناف کا مسلک ہے۔ بعض رواۃ نے تاخیر کے ذکر میں مبالغہ کرتے ہوئے غیاب شفق کا ذکر کر دیا۔ (و لا یسبح بعد العشاء) یعنی (لا یتطوع) عشاء کے بعد کوئی نوافل نہ ادا فرماتے حتی کی جوف لیل تہجد کے لئے بیدار ہوتے۔

باب صلاة التطوع على الدواب و حيثما توجهت به

تکبیر تحریمہ کے وقت قبلہ رو ہونا شرط ہے بعد میں اگر سواری اپنا رخ تبدیل بھی کر لے تو کوئی حرج نہیں یہ امام شافعی کا مسلک ہے جب کہ حنفیہ کے ہاں یہ مستحب ہے۔ احمد کے ہاں بھی استحباب ہے۔ ابو داؤد کی روایت میں تکبیر تحریمہ کے وقت قبلہ کے رخ ہونے کا ذکر ہے (ثم صلى حيث وجهه ركابه) حنفیہ نے اسے استحباب پر محمول کیا ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله قال: حدثنا عبدالأعلى قال: حدثنا معمر عن الزهري عن عبدالله بن عامر عن أبيه قال: رأيت النبي ﷺ يصلي على راحلته حيث توجهت به۔

یہ ابن المدینی ہیں۔ اسے مسلم نے (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے:

حدثنا أبو نُعيم قال: حدثنا شيبان عن يحي عن محمد بن عبدالرحمن أن جابر بن عبدالله أخبره أن النبي ﷺ كان يصلي التطوع و هو راكب في غير القبلة۔

سند میں یحیی بن أبی کثیر ہیں المغازی کی روایت میں صراحت ہے کہ یہ غزوہ انمار کا واقعہ ہے اور ان کا علاقہ مدینہ سے نکلتے ہوئے مشرق میں تھا جب کہ قبلہ اس طرف جانے والے کے بائیں رخ تھا۔ ترمذی کی روایت میں مزید ہے کہ سجدہ میں رکوع سے کچھ زیادہ جھکتے تھے (یعنی سواری پر سجدہ باقاعدہ معروف طریقہ سے کرنا تو ممکن نہیں ہوتا، فرق کے لئے رکوع سے کچھ زیادہ جھکتے)

حدثنا عبدالأعلى بن حماد قال: حدثنا وهيب قال: حدثنا موسى بن عقبة عن نافع قال: كان ابن عمر رضي الله عنهما يصلي على راحلته و يوتر عليها۔ و يخبر أن النبي ﷺ كان يفعله۔

ابن عمر کا یہ عمل سفر میں ہوتا تھا اگلے باب کی حدیث میں یہ وضاحت موجود ہے۔ (ویوتر علیها) احمد کی بسند صحیح سعید بن جبیر سے روایت میں ہے کہ وتر کے لئے سواری سے نیچے اتر آتے گویا ابن عمر سے دونوں عمل ثابت ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک وتر سواری پر ادا کرنا جائز نہیں۔

باب الإيماء على الدابة

یعنی سواری پر رکوع وسجود اشارہ سے ادا کرے گا کیونکہ معروف طریقہ سے ادا کرنا ممکن نہیں ہے۔

حدثنا موسى قال حدثنا عبدالعزيز بن مسلم قال: حدثنا عبد الله بن دينار قال:
كان عبدالله بن عمر رضي الله عنهما يصلي في السفر على راحلته أينما
توجهت يومئ۔ و ذكر عبدالله أن النبي ﷺ كان يفعله۔
یہ موسیٰ بن اسماعیل ہیں ان کے حوالے سے یہی روایت دوسری سند کے ساتھ (باب الوتر فی السفر) میں گذر چکی ہے
ترمذی کی حدیث جابر میں ہے کہ سجدہ کا اشارہ، رکوع سے ذرا زیادہ جھکاؤ ہوگا۔

باب ينزل للمكتوبة

ابن بطال کہتے ہیں کہ علماء کا اجماع ہے کہ فرائض سواری پر بغیر عذر کے ادا نہ ہوں گے۔ (سواری سے مراد اونٹ گھوڑا خچر وغیرہ ہیں جن پر قیام اور رکوع وسجود معروف طریقہ سے ادا کرنا ممکن نہیں ہے۔ زمانہ حاضر میں ریل، ہوائی جہاز اور بسوں وغیرہ کی سیٹوں پر فرائض صحیح جہت اور معروف طریقہ سے ادا کرنا ممکن ہے، لہذا یہ اس سے خارج ہیں)۔

حدثنا يحي بن بكير قال: حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عبدالله بن
عامر بن ربيعة أن عامر بن ربيعة أخبره قال: رأيت رسول الله ﷺ و هو على
الراحلة يسبح، يومىء برأسه قِبل أي وُجه تَوجّه، و لم يكن رسول الله ﷺ يصنع
ذلك في الصلاة المكتوبة وقال الليث حدثني يونس عن ابن شهاب قال:قال
سالم كان عبدالله يصلى على دابته من الليل وهو مسافر، مايبالى حيث ما
كان وجهه ـ قال ابن عمر و كان رسول الله ﷺ يسبح على الرحلة قِبل أى وجه
توجه ويوتر عليها غير أنه لا يصلى عليها المكتوبة
(و قال الليث الخ) اسماعیلی کے حوالہ سے اس کا موصول ہونا ذکر ہو چکا ہے۔

حدثنا معاذ بن فضالة قال: حدثنا هشام عن يحي عن محمد بن عبدالرحمن بن
ثوبان قال: حدثني جابر بن عبدالله أن النبي ﷺ كان يصلي على راحلته نحو
المشرق،فإذا أراد أن يصلي المكتوبة نزل فاستقبل القبلة ـ

سند میں ھشام سے مراد دستوائی ہیں جو یحییٰ بن ابی کثیر سے روایت کنندہ ہیں۔ مہلب کہتے ہیں کہ یہ روایات اللہ تعالیٰ کے فرمان (فأينما تولوا فثم وجه الله) کی تفسیر کرتی ہیں کہ اس سے مراد نفل نماز ہے۔ امام مالک نے سواری پر نماز اس صورت میں جائز قرار دی ہے کہ سفرِ قصر ہو، اگر کوئی مختصر سا سفر ہے تو ان کے ہاں جائز نہیں مگر جمہور کے ہاں ہر سفر میں جائز ہے۔ طبری نے ان کے موقف کی تائید کرتے ہوئے تیمم کی مثال دی ہے کہ جس طرح بالاتفاق شہر سے ایک میل دوری پر جب کہ وہ شہر واپس آرہا ہے، پانی کی غیر موجودگی کی صورت میں تیمم جائز ہے، اسی طرح کے مختصر سفر میں بھی سواری پر نوافل ادا کرنا جائز ہے۔ حنفیہ میں سے ابو یوسف اور شافعیہ میں سے ابو سعید اصطخری نے تو حضر میں بھی سواری پر نوافل ادا کرنا جائز قرار دیا ہے۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے وتر کو غیر

واجب قرار دیا گیا جیسا کہ اس کی بحث میں گذر چکا ہے۔ علامہ انور اس پر اضافہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر زمین پر کیچڑ ہے تو فرض بھی سواری پر ادا کئے جا سکتے ہیں۔

باب صلاة التطوع علي الحمار

مطلق دابۃ کے ذکر کے بعد یہ ترجمہ لا کر اس امر کو واضح کیا ہے کہ صرف حلال جانوروں پر ہی نوافل ادا کرنا جائز نہیں بلکہ حرام جانور پر بھی، جن پر سواری کی جاتی ہے، نماز پڑھنا جائز ہے۔ ابن دقیق العید اس سے استنباط کرتے ہوئے گدھے کے پسینہ کو طاہر قرار دیتے ہیں کیونکہ اس پر سواری کے دوران پسینہ سے بچنا مشکل ہے۔ باب ھذا کی حدیث میں صراحۃ آنحضرت کے حمار پر نماز پڑھنے کا ذکر نہیں ہے اور بقول علامہ انور علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ آنحضرت نے گدھے پر نماز ادا کی ہے یا نہیں، مگر اس پر اتفاق ہے کہ اس پر نماز ادا کرنا جائز ہے چونکہ حضرت انس نے گدھے پر نفل نماز ادا کی، رخ بھی غیر قبلہ تھا اس کے بعد کہا کہ میں نے اگر آنحضرت کو اس طرح کرتے نہ دیکھا ہوتا تو کبھی نہ کرتا گویا بقول شاہ صاحب یہ مذکورہ ساری کیفیت آنحضور سے مشاہدہ کی ہے علاوہ ازیں السراج نے (یحی بن سعید بن عن انس) کے طریق سے روایت نقل کی ہے کہ (أنه رأى النبي ﷺ يصلي على حمار و هو ذاهب الى خيبر) لہذا آنحضرت کا حمار پر نفل ادا کرنا ثابت ہوا۔

حدثنا أحمد بن سعيد قال: حدثنا حَبّان قال: حدثنا هَمّام قال: حدثنا أنس بن سيرين قال: استقبلنا أنسا حين قدم من الشام، فلقيناه بعين التمر، فرأيته يصلي على حمار ووجهه من ذا الجانب- يعني عن يسار القبلة- فقلت : رأيتك تصلي لغير القبلة، فقال: لو لا أني رأيت رسول الله ﷺ فعله لم أفعله- رواه ابن طهمان عن حجاج عن أنس بن سيرين عن أنس رضى الله عنه عن النبي ﷺ-

(قدم من الشام) حضرت انس کے شام جانے کا مقصد حجاج کی ایذاء رسانی کی عبدالملک بن مروان سے شکایت کرنا تھا، مسلم کی روایت میں ہے (حين قدم الشام) بخاری کی یہ روایت مزید وضاحت کرتی ہے کہ سفرِ شام سے واپسی پر یہ واقعہ ہوا یعنی مسلم کی روایت کا مفہوم یہ نہیں کہ شام جاتے ہوئے ایسا ہوا صرف جہتِ سفر بتلانا مقصود ہے (بعين التمر) عراق سے شام کے راستے پر شام کے قریب ایک جگہ ہے۔ یہاں عہدِ ابی بکر میں حضرت خالد اور رومیوں کے درمیان جنگ ہوئی تھی جس میں کسری کے قبضہ سے متعدد عرب غلاموں کو آزاد کرایا ان میں کلبی مفسر کے دادا، حمران مولی عثمان اور سیرین مولی انس (محمد اور انس بن سیرین کے والد) شامل ہیں (رأيتك تصلي لغير القبلة) اس سے ظاہر ہوا کہ حمار پر نماز پڑھنا ایک معروف فعل تھا اس لئے سوال صرف غیر قبلہ رخ کرنے کی بابت کیا۔ مؤطا میں یحیی بن سعید سے روایت میں حضرت انس کی اس نماز کی کیفیت کا بھی ذکر ہے، اس میں ہے (يركع و يسجد إيماءً من غير أن يضع جبهته على شيء) (رواه ابن طهمان)۔ حجاج سے مراد ابن حجاج باھلی ہیں بخاری نے کسی جگہ ابن طھمان کی اس روایت کا متن ذکر نہیں کیا اور بقول ابن حجر ابراھیم ابن طھمان کے حوالہ سے کہیں یہ روایت موصول نہیں ملی البتہ السراج نے (عمر بن عامر عن الحجاج بن الحجاج) یہ روایت ذکر کی ہے کہ (أن رسول الله ﷺ كان يصلي على ناقته حيث توجهت به) ممکن ہے اسی پر حضرت انس نے اس حدیث میں مذکور اپنے فعل کا قیاس کیا ہو۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کسی ایسی جگہ

جہاں نجاست پڑی ہو، نماز ادا ہوسکتی ہے بشرطیکہ نجاست سے وہ جگہ آلودہ نہ ہو۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ مسافروں کا شہر سے نکل کر استقبال کرنا صحیح ہے۔

باب من لم يتطوع في السفر دُبُرَ الصلاة و قَبلها

نووی نے سفر میں قصر کرتے ہوئے نوافل کی ادائیگی کے مسئلہ میں تین اقوال ذکر کیے ہیں۔ مطلقا منع۔ مطلقا جواز، اور رواتب و دیگر کا فرق (یعنی رواتب ادا کرنا جائز ہے، دیگر نہیں) ابن حجر اس پر اضافہ کرتے ہوئے دو مزید آراء کا ذکر کرتے ہیں یعنی، لیلی اور نہاری نوافل کا فرق۔ یعنی تہجد ادا کرنا صحیح ہے، اور فرائض کے قبل کے رواتب۔ گویا نفی مابعد فرائض کے تطوع کی ادائیگی کی ہے۔ باب کی پہلی حدیث میں ابن عمر کا قول (فلم أره يسبح في السفر) کی مزید وضاحت باب کی دوسری حدیث میں ہے (فكان لا يزيد في السفر علي ركعتين) اس کی تائید صحیحین کی ایک اور روایت سے ہوتی ہے جس میں ذکر ہے، عاصم کہتے ہیں کہ سفر مکہ میں میں ابن عمر کے ساتھ تھا، ظہر کی نماز دو رکعت پڑھا کر سواری کی طرف واپس آرہے تھے کہ کچھ لوگوں کو نماز میں مشغول دیکھ کر پوچھا یہ کیا کر رہے ہیں؟ بتلایا گیا کہ نفل پڑھ رہے ہیں اس پر کہا کہ (لو كنتُ مسبحالأ تممت) یعنی اگر میں نے نفل پڑھنا ہوتے تو فرض ہی پورے پڑھ لیتا۔ بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ نوافل کی ادائیگی نمازی کے اختیار میں ہے، چاہے پڑھے چاہے نہ پڑھے۔ رواتب کے سوا دیگر نوافل مثلاً ضحیٰ، وتر، تہجد ادا کیے جا سکتے ہیں۔ بعض علماء جن میں محمد بن حسن شیبانی شامل ہیں، کے نزدیک اگر حالتِ سیر میں ہے یعنی سفر جاری ہے تو تطوع نہ پڑھے لیکن اگر سفر کے دوران کسی جگہ اتر پڑا ہے تو تطوع ادا کرے۔ بقول علامہ انور میرے نزدیک اسی رائے پر عمل ہے۔

حدثنا يحي بن سليمان قال: حدثني ابن وهب قال: حدثني عمر بن محمد أن حفص بن عاصم قال: سافر ابن عمر رضي الله عنهما فقال: صحبت النبي ﷺ فلم أره يسبح في السفر، و قال الله جل ذكره: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾

اسے مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا مسدد قال: حدثنا يحي عن عيسى بن حفص بن عاصم قال: حدثني أبي أنه سمع ابن عمر يقول: صحبت رسول الله ﷺ، فكان لا يزيد في السفر على ركعتين، و أبا بكر و عمر و عثمان كذلك، رضي الله عنهم۔

مسدد کے شیخ یحی القطان ہیں۔ حضرت عثمان کے ذکر میں اشکال ہے کہ وہ تو اتمام کیا کرتے تھے، اس کا حل یہ ہے کہ انہوں نے آخر عہد میں اتمام شروع کیا یا وہ صرف منی میں اقامت کے دوران اتمام کرتے تھے جب کہ ان کی نیت وہاں قیام کی ہوتی تھی۔ دوران سفر قصر ہی کرتے تھے۔ ان کے اتمام کی منجملہ تاویلات میں سے یہ بھی ایک تاویل ہے اور بقول ابن حجر سب سے اولیٰ ہے۔ مسلم کی روایت میں حضرت عثمان کے ذکر میں (صدر امن خلافته) مذکور ہے۔

باب من تطوع فی السفر فی غیر دبر الصلوات

و قبلها و رکع النبی ﷺ الفجر فی السفر

سفر میں تطوع کی نفی کے مسئلہ میں فجر کی دوسنت اور ان تمام نوافل کا استثناء ہے جن کا فرائض سے کوئی تعلق نہیں مثلاً ضحیٰ اور تہجد۔

(و رکع النبی الخ) مسلم میں ابوقتادہ سے مروی ہے ،نوم عن صلاة الصبح کے واقعہ میں کہ آپ نے پھر (صلی رکعتین قبل الصبح ثم صلی الصبح) ابوھریرہ سے روایت میں بھی سنت فجر کی ادائیگی مذکور ہے۔ابن خزیمہ اور دارقطنی میں (سعید بن المسیب عن بلال) کے طریق سے ہے کہ بلال کواذان کہنے کا حکم دیا (فأذن ثم توضأ فصلوا رکعتین ثم صلوا الغداة) ابن حجر کہتے یں کہ ابوداؤد اور ترمذی نے براء بن عازب کے حوالہ سے روایت کی ہے، کہتے ہیں کہ میں نے آنحضرت کے ساتھ اٹھارہ سفر کئے ہیں کبھی نہیں دیکھا کہ زوال کے بعد دورکعت نہ پڑھی ہوں ،ترمذی نے اسے مستغرب سمجھا ہے مگر امام بخاری کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ (انه رأہ حسناً) بعض علماء نے ان دورکعت کو راتبِ ظہر کی بجائے وقت زوال کے نفل قرار دیا ہے اور پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ نفی کا تعلق صرف رواتب کے ساتھ ہے۔

حدثنا حفص بن عمر قال: حدثنا شعبة عن عمرو عن ابن أبي ليلى قال: ما أنبأ أحد أنه رأى النبيﷺ صلى الضحى غير أم هانئ : ذكرت أن النبي ﷺ يوم فتح مكة اغتسل في بيتها فصلى ثمان ركعات، فما رأيته صلى صلاة أخف منها، غير أنه يتم الركوع والسجود۔

(ما أخبرنا أحد الخ)ابن ابی لیلی صرف اپنے بارہ میں یہ کہہ رہے ہیں وگرنہ نماز ضحیٰ کی بابت کئی روایات ہیں ۔صلاۃ الضحیٰ کی بابت ایک علیحدہ باب آئے گا (یہ مراد بھی ممکن ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر آپ کے نماز ضحیٰ پڑھنے کی بابت صرف ام ھانی نے بتلایا کیونکہ انہی کے گھر میں آپ نے یہ نماز ادا فرمائی تھی)۔علامہ انور کہتے ہیں کہ ابو داؤد کی روایت میں تصریح ہے کہ ہر دو کے بعد سلام پھیرا۔علماء کا اختلاف ہے کہ یہ ضحیٰ کی نماز تھی یا فتح مکہ کے شکرانہ کے طور پر نوافل پڑھے ،اتفاقاً ضحیٰ کا وقت تھا (آٹھ رکعات آپ کی عموماً ضحیٰ کی نماز تھی اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نماز ضحیٰ ہی تھی)

(و قال اللیث الخ) اسے ذھلی نے زھریات میں موصول کیا ہے۔ابن حجر کہتے ہیں کہ اس باب کی احادیث میں چار قسم کے نوافل کی ادائیگی سفر میں بھی ثابت ہو رہی ہے اولا ،فرائض سے قبل (رواتب یا نوافل) (بظاہر صرف نماز فجر کی دوسنت ثابت ہو رہی ہیں کیونکہ زوال کے وقت کی دو رکعت کے بارے میں احتمال ہے کہ راتبِ ظہر کی بجائے زوال کے نفل ہوں جو کہ آپ کے معمولات میں شامل تھے) ثانیا، جن کا مخصوص وقت ہے مثلاً ضحیٰ ۔ثالثا، قیام شب ۔رابعا، مطلق نوافل ،نووی وغیرہ نے یہ بھی کہا ہے کہ ممکن ہے رواتب آنحضرت اپنی آرام گاہ میں ادا کرتے ہوں اسی لئے ان کا ذکر نہیں آیا مگر ابن حجر کہتے ہیں (ما جمعنا به تبعا للبخاری فیما یظهر أظهر) یعنی امام بخاری کی پیروی میں جو تطبیق (مذکور) ہم نے دی ہے وہ بظاھر اظہر ہے۔اسے مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا أبو اليمان قال:أخبرنا شعيب عن الزهري قال:أخبرني سالم بن عبدالله

عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ كان يسبح على ظهر راحلته حيث كان وجهه، يومىء برأسه۔ و كان ابن عمر يفعله۔

(و كان ابن عمر يفعله) مرفوع حدیث کے بعد ابن عمر کا موقوف ذکر کر کے یہ اشارہ کیا ہے کہ اس پر صحابہ کرام کے زمانہ میں عمل جاری تھا۔

باب الجمع في السفر بين المغرب و العشاء

اس کے تحت تین احادیث لائے ہیں پہلی حدیثِ ابن عمر میں جمع ،مقید ہے جدیتِ سیر کے ساتھ (یعنی سفر جاری ہو اور پڑاوٴ ڈالنا خلاف مصلحت ہو) دوسری حدیث ابن عباس ہے جس میں بھی جمع ،مقید ہے کہ اگر مسافر حالتِ سیر میں ہو جب کہ تیسری حدیثِ انس ہے جس میں مطلقاً جمع بین صلاتین کا ذکر ہے۔امام بخاری نے ترجمہ کو مطلق رکھا ہے ان کا رجحان یہی معلوم ہوتا ہے کہ جمع کے لئے کوئی قید نہیں ہے مسافر سائر ہو یا نازل، سیر مجد ہو یا نہ ہو، بہرصورت جمع کرنا، رخصت ہے۔

اہل علم کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے، بہت سے صحابہ و تابعین و ائمہ مطلقاً جمع کے قائل ہیں فقہاء میں ثوری ،شافعی ،احمد اور اسحاق کی یہی رائے ہے جب کہ بعض کے ہاں مطلقاً جمع جائز نہیں ہے، نہ عرفہ میں نہ مزدلفہ میں، یہ موقف حسن بصری، نخعی، ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین کا ہے۔نووی کے مطابق صاحبین اس مسئلہ میں اپنے شیخ کے مخالف ہیں مگر السروجی نے اس کی تردید کی ہے (و هو أعرف بمذهبه) ان احادیث میں مذکور جمع کی بابت ان کا جواب یہ ہے کہ یہ جمع صوری تھا (یعنی ایک نماز کو اس کے آخری وقت تک مؤخر کیا اسے اس کے وقت میں ادا کر کے اگلی نماز کو اس کے اول وقت میں ادا کیا) لیکن خطابی وغیرہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ جمع صوری تو نماز کو اس کے اپنے وقت میں ادا کرنے سے بھی مشکل ہے جب کہ جمع مسافر کے لئے ایک رخصت ہے تا کہ اسے مشقت سے بچایا جا سکے پھر نمازوں کے آخری اوقات اور اول اوقات کا خیال رکھنا اور ان کی پہچان تو خواص کے لئے بھی ایک مشکل امر ہے چہ جائیکہ عوام اس کی پہچان کر سکیں مسلم کی ابن عباس سے روایت میں (أراد ان لا يحرج امته) کے الفاظ جمع کے رخصت ہونے پر دال ہیں۔علاوہ ازیں ان روایات میں صراحت سے ذکر ہے کہ دو نمازوں کو کسی ایک نماز کے وقت میں جمع کیا پھر جمع کا لفظ اسی طرف اشارہ کرتا ہے کہ دو نمازوں کو کسی ایک کے وقت میں اکٹھے پڑھنا اگر ہر ایک کو اس کے وقت میں ادا کیا تو جمع تو نہ ہوئی۔ پھر جمع صوری کی سب سے بڑی تردید ایک باب کے بعد مذکورہ روایت ہے جس میں ہے کہ پہلی نماز کے وقت میں اگلی نماز کو بھی پڑھا یعنی جمع تقدیم کی جسے کسی صورت جمع صوری پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ظہر اور عصر کو، مغرب اور عشاء کو جمع کیا جا سکتا ہے۔فجر کسی نماز کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ۔عصر کا مغرب کے کے ساتھ بھی جمع کہیں مذکور نہیں۔ یہ جمع، تقدیم کی صورت میں ہو یا تاخیر، دونوں طرح جائز ہے۔ جمعہ کو عصر کے وقت تک مؤخر کر کے جمع نہیں کیا جا سکتا یعنی اس صورت میں عصر کو مقدم کر کے جمعہ کے ساتھ ادا کیا جائے کیونکہ جمعہ کو اس کے وقتِ مقرر سے مؤخر نہیں کیا جا سکتا۔عرفہ میں جمع کی بابت کتاب الحج میں بحث ہوگی۔

حدثنا علي بن عبدالله قال:حدثنا سفيان قال: سمعت الزهري عن سالم عن أبيه قال: كان النبي ﷺ يجمع بين المغرب والعشاء إذا جدّ به السير۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔(جدّ به السير) یعنی اشتد (مراد یہ کہ سفر میں مشغول رہنا اور عدم توقف ،وقت کا تقاضہ

ہو) مغرب وعشاء کا ذکر اس لئے کیا کہ ان کی بابت ان سے سوال ہوا تھا جیسا کہ (باب يصلي المغرب ثلاثا) میں گذرا ہے۔اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

(و قال ابراهيم بن طهمان الخ) اسے بیہقی نے موصول کیا ہے۔(على ظَهرِ سير) كشميهني کے کے نسخہ میں (يسيرُ) فعل مضارع ہے

(و عن حسين الخ) اس میں کئی احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ (قال ابراهيم الخ) پر معطوف ہے یعنی انہوں نے اسے بھی (يحيي عن حفص عن انس) روایت کیا ہے۔ ابونعیم نے المستخرج میں اسے اختیار کیا ہے دوسرا یہ کہ یہ مستقل علیحدہ تعلیق ہے ۔ابراهیم کی روایت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

(و تابعه علي الخ) حرب بن شداد کی متابعت اگلے باب کے آخر میں مذکور ہے۔علی کی متابعت ابونعیم نے المستخرج میں ذکر کی ہے(قسطلانی) یحیی سے مراد ابن أبی کثیر ہیں اس طرح یہ متابعت حسین المعلم کی ہے، ان کے علاوہ مسند احمد میں معمر اور طحاوی میں ابان بن یزید نے بھی یحیی بن ابی کثیر سے متابعت کی ہے (قسطلانی نے یحیی بن سعید القطان لکھ دیا ہے جو سہو لگتا ہے)۔

باب هل يؤذن أو يقيم إذا جمع بين المغرب و العشاء

کیا مغرب اور عشاء کے مابین جمع کرتے ہوئے اذان اور اقامت کہی جائے ؟

حدثنا أبو اليمان قال:أخبرنا شعيب عن الزهري قال:أخبرني سالم عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: رأيت رسول الله ﷺ إذا أعجله السير في السفر يؤخر صلاة المغرب حتى يجمع بينها و بين العشاء۔ قال سالم: و كان عبدالله يفعله إذا أعجله السير، ويقيم المغرب فيصليها ثلاثا ثم يسلم،ثم قلما يلبث حتى يقيم العشاء فيصليها ركعتين ثم يسلم، ولا يسبح بينهما بركعة و لا بعد العشاء بسجدة حتى يقيم من جوف الليل۔

ابن رشید کہتے ہیں کہ باب کی دونوں حدیثوں میں اذان کا ذکر صراحۃً موجود نہیں ہے ،ابن عمر کی روایت میں (يقيم المغرب) کا لفظ ہے (اس سے اقامت مراد لی جا سکتی ہے) اذان مراد نہیں اس طرح ترجمہ کا مفہوم یہ ہوگا کہ (هل يؤذن أو يقتصر على الاقامة) یعنی اذان ہو یا پھر صرف اقامت پر اکتفاء کیا جائے۔دارقطنی میں ابن عمر کی روایت کے ایک اور طریق میں ہے (فنزل فأقام الصلاة) أقام کے اطلاق سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ اس سے مراد نماز کی اقامت مع سارے ارکان، شرائط اور سنن کے، اور ان میں اذان اور اقامت بھی شامل ہے یہ ابن بطال کا استنباط ہے۔(يؤخر صلاة المغرب) اس تاخیر کی غایت مسلم میں (عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر) کی روایت میں مذکور ہے کہ شفق غائب ہوگئی تھی عبدالرزاق نے (معمر عن عن ايوب و موسى عن نافع) کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ ذھاب شفق کے بعد رات کا ایک حصہ بھی چلا گیا۔ بخاری کی (كتاب الجهاد) میں (اسلم مولى عمر عن ابن عمر) سے روایت میں ہے (حتى كان بعد غروب الشفق) پھر اترے مغرب اور عشاء کو جمع کرتے ہوئے نمازیں ادا کیں۔ابوداؤد میں ابن عمر سے ایک روایت کے لفظ ہیں (انه صلى المغرب في آخر

الشفق) یہ ایک دوسرا واقعہ ہے لہذا کوئی تعارض نہیں (علامہ انور جیسا کہ گذرا، اسے ایک ہی واقعہ قرار دیتے ہیں) (ثم قلما لبث الخ) اس سے ثابت ہوا کہ جمع کرتے ہوئے ایک نماز سے فراغت کے بعد اگلی نماز سے قبل تھوڑا سا توقف فرمایا۔

حدثنا إسحاق حدثنا عبدالصمد حدثنا حرب حدثنا يحي قال: حدثني حفص بن عبيد الله بن أنس أن أنسا رضي الله عنه حدثه: أن رسول اللهﷺ كان يجمع بين هاتين الصلاتين في السفر، يعني المغرب والعشاء۔

ابونعیم کے مطابق یہ ابن راھویہ ہیں ابوعلی جیانی ابن منصور قرار دیتے ہیں۔ یحی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں۔ اس حدیث پر بحث ہو چکی ہے۔ اسے غرض سے لائے ہیں کہ سابقہ ابن عمر کی حدیث اس کی تفسیر ہے۔ اگرچہ صراحۃ اس میں اذان اور اقامت کا ذکر نہیں ہے مگر سابقہ توجیہ کے مطابق کم از کم اقامت، اس میں شامل ہے۔ علامہ انور قرار دیتے ہیں کہ جمع کرنے کی صورت میں رواتب ترک کی گئیں، اسی لئے عصرین کے ذکر میں (ثمانيا جميعا) اور عشاءین کے ذکر میں (سبعا جميعا) کا لفظ بعض روایات میں استعمال کیا ہے۔

باب يؤخر الظهر إلى العصر إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس فيه ابن عباس عن النبيﷺ

یہ باب لا کر اپنا موقف بیان کر رہے ہیں کہ ظہر کو عصر کے وقت تک وہ مسافر مؤخر کرے جو زوال سے قبل سفر کے لئے روانہ ہوا (کیونکہ وقت سے قبل ظہر ادا نہیں کی جا سکتی) ابن عباس کی ایک باب قبل کی حدیث کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کیونکہ اس میں جمع کی قید (على ظهر سير) ذکر کی ہے چونکہ سواری پر فرض ادا نہیں فرماتے تھے لہذا جمع تاخیر کی۔

حدثنا حسان الواسطي قال: حدثنا المفضل بن فَضالة عن عقيل عن ابن شهاب عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كان النبي ﷺ إذا رتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر، ثم يجمع بينهما وإذا زاغت صلى الظهر ثم ركب۔

شیخ بخاری کے والد واسط کے رہنے والے تھے مصر آئے وہیں حسان کی پیدائش ہوئی اور وہیں وفات تک رہے، باپ کی نسبت کے سبب واسطی مشہور ہوئے۔ ان کے شیخ المفضل بھی مصری ہیں۔ حسان الواسطی نام کے ایک اور راوی بھی ہیں مگر وہ حسان بن حسان ہیں جو شعبہ سے روایت کرتے ہیں انہیں دار قطنی نے ضعیف قرار دیا ہے بعض نے اس حدیث میں شیخ بخاری انہی کو سمجھ لیا مگر یہ وہم ہے کیونکہ حسان بن حسان نے مصریوں سے روایت نہیں کی ہے۔

(ثم يجمع بينهما) یعنی عصر کے وقت میں، مسلم کی (جابر عن عقیل) سے روایت میں صراحت ہے (يؤخر الظهر الى وقت العصر) اسی طرح (شبابة عن عقيل) کی روایت میں ہے کہ (حتى يدخل أول وقت العصر) (اس سے جمع صوری کی نفی ہوئی)

شیخ بخاری ان کے افراد میں سے ہیں۔ مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے بھی (الصلاة) میں ذکر کیا ہے۔

باب إذا ارتحل بعد ما زاغت الشمس صلى الظهر ثم ركب

اگر سورج کے زوال کے بعد یعنی وقت ظہر شروع ہونے کے بعد سفر کرتے تو ظہر پڑھ لیتے اور عصر بھی، اس طرح جمع تقدیم فرماتے۔ ابن حجر کہتے ہیں عقیل سے محفوظ روایت میں صرف ظہر کا ہی ذکر ہے۔ اسی لئے بعض علماء کا مسلک ہے کہ صرف جمع تاخیر ہی ہو سکتی ہے تقدیم نہیں، مگر اسحاق بن راھویہ نے اس حدیث کو شبابہ سے روایت کیا ہے اس میں ہے (كان اذا كان في سفر فزالت الشمس صلى الظهر والعصر جميعا ثم ارتحل) گویا جمع تقدیم کرتے۔ اسے اسماعیلی نے نقل کیا ہے اور اس تحفظ کا اظہار کیا ہے کہ اس لفظ کی روایت میں اسحاق شبابہ سے اور جعفر فریابی، اسحاق سے متفرد ہیں۔ مگر بقول ابن حجر (و ليس ذلك بقادح) کیونکہ دونوں امام و حافظ ہیں۔ اس کی نظیر اربعین حاکم میں ہے کہتے ہیں: (حدثنا محمد بن يعقوب هو الأصم حدثنا محمد بن اسحاق الصغاني هو أحد شيوخ مسلم قال حدثنا محمد بن عبدالله الواسطي۔ فذكر الحديث)

اس میں بھی عصر کو ظہر کے وقت پڑھنے کا ذکر ہے۔ بقول ابن حجر اگر یہ ثابت ہوتی تو قوی متابعت ہوتی (لكن في ثبوتها نظر) اس کے باوجود اپنا فیصلہ ذکر کر دیا ہے کہ (ابن راهويه عن شبابة) کی روایت سے جمع تقدیم ثابت ہے۔

علامہ انور رائے دیتے ہیں کہ امام بخاری نے (علل جمع التقديم) (یعنی جمع تقدیم والی روایت کو معلول قرار دیا ہے) اسی لئے تاخیر کا باب تو لائے ہیں تقدیم کا نہیں۔ مسلم نے حضرت جابر سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے عرفہ میں ظہر کے وقت میں ظہر و عصر کو جمع کر کے ادا کیا تقدیم کے لیے آپ کے فعل سے دلیل کافی ہے (قسطلانی) زہری نے سالم سے پوچھا کیا سفر میں ظہر اور عصر کو جمع کیا جا سکتا ہے؟ کہا ہاں (ألا ترى إلى صلاة الناس بعرفة)۔ (یعنی میدان عرفہ میں لوگوں کے ظہر کے وقت عصر بھی ساتھ ہی جمع کر کے ادا کرنے کا حوالہ دیا)۔

البتہ حافظ صلاح الدین علائی اس کی سند جید قرار دیتے ہیں۔ جمع تقدیم میں مشہور روایت جسے ابو داؤد، ترمذی، احمد اور ابن حبان نے نکالا ہے۔ (من طريق الليث عن يزيد بن ابي حبيب عن أبي الطفيل عن معاذ بن جبل) کو ایک جماعت نے قتیبہ کے لیث سے تفرد کے باعث معلول قرار دیا ہے اس کا ایک اور طریق بھی ہے جو ابو داؤد نے ذکر کیا ہے وہ ہے (هشام بن سعد عن الزبير عن ابي الطفيل عن معاذ)۔ هشام (مختلف فيه) ہے ابوالزبیر کے اصحاب میں سے حفاظ نے ھشام کی مخالفت کی ہے ان میں مالک، ثوری اور قرہ بن خالد شامل ہیں، انہوں نے جمع تقدیم کا ذکر نہیں کیا۔

جمع تقدیم کے بارے میں ابن عباس سے بھی ایک روایت ہے جسے احمد نے نقل کیا ہے۔ ابو داؤد نے اسے تعلیقا نقل کیا ہے اس کی سند میں حسین بن عبداللہ ھاشمی ہیں جو ضعیف ہیں لیکن اس کے شواھد موجود ہیں (من طريق حماد عن ايوب عن أبي قلابة عن ابن عباس) اسے بیہقی نے ذکر کیا ہے اس کے رجال ثقات ہیں مگر مرفوع ہونے میں شک ہے محفوظ اس کا موقوف ہونا ہے۔ بیہقی نے ایک اور طریق سے ابن عباس سے موقوفا روایت کیا ہے۔ مؤطا میں معاذ بن جبل سے روایت میں اس امر کی صراحت ہے کہ سفر کے دوران حالت قیام میں بھی جمع بین صلاتین کیا، چنانچہ اس کے لفظ ہیں (ان النبي ﷺ أخر الصلاه في غزوة تبوك خرج فصلى الظهر والعصر جميعا ثم دخل ثم خرج فصلى المغرب والعشاء جميعا) امام شافعی الأم میں لکھتے ہیں کہ (دخل) اور (خرج) کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ حالت قیام ونزول کا واقعہ ہے بہر حال اس سے ان حضرات کے

موقف کی نفی ہوئی جو جمع کو حالتِ سیر کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ شافعیہ کے مطابق ترکِ جمع افضل ہے۔ امام مالک سے ایک روایت اس کی کراھت کی ہے۔ بارش یا بیماری کے سبب جمع بین صلاتین کی بابت (باب وقت الظهر) اور (باب وقت المغرب) میں بحث گذر چکی ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ جمع کے ابواب کو ابواب تقصیر کے ساتھ اس لئے ذکر کیا کہ ان میں بھی وقت کے اعتبار سے تقصیر ہے اسی طرح ان کے بعد بیٹھ کر نماز ادا کرنے کا باب لائے ہیں جس میں بھی تقصیر کا پہلو ہے۔ لہذا ان سب ابواب کی ایک دوسرے سے مناسبت ہے (یعنی سب کی وجہ مناسبت یہ ہے کہ کسی سبب نمازوں کو معروف اور نارمل طریقے سے اور وقتِ مقرر پر نیز پورے افعال سے ادا نہیں کیا جاتا جو شارع کی طرف سے عذر والوں کیلئے ایک رخصت تو ہے مگر اصل نماز کے اعتبار سے تقصیر بھی ہے) جمع تقدیم کیلئے تین شروط ہیں۔ (۱) اس نماز کو جس کا وقت ہے، پہلے ادا کرے۔ (۲) پہلی نماز کے وقت جمع کی نیت کرے۔ (۳) اور دونوں کے درمیان کوئی رواتب وغیرہ ادا نہ کرے نیز زیادہ توقف کئے بغیر دوسری نماز کی اقامت کہی جائے۔

باب صلاة القاعد

ابن رشید کے مطابق ترجمہ کو مطلق رکھا ہے تا کہ امام، ماموم اور منفرد سب کو شامل ہو۔ احادیثِ باب میں عذر کا ذکر ہے مگر ترجمہ کے اطلاق سے یہ احتمال ہے کہ بغیر عذر کے بھی بیٹھ کر پڑھ سکتا ہے سوائے فرائض کے، کہ ان کی حالت قعود میں ادائیگی کے منع پر اجماع ہے۔

علامہ انور اس ترجمہ کے تحت رقمطراز ہیں کہ امام بخاری نے یہ باب فرائض اور تطوع میں قعود کے جواز یا عدم جواز پر نہیں قائم کیا کیونکہ اہل علم کا اجماع ہے کہ بلا عذر، فرائض بیٹھ کر ادا کرنا جائز نہیں۔ احادیثِ قولیہ میں اس بابت کوئی تفصیل نہیں ہے لہذا معاملہ اس امر پر ہے کہ جہاں بیٹھ کر نماز ادا کرنا وارد ہوا ہے، وہاں جائز ہے اور جہاں وارد نہیں وہاں جائز نہیں۔ آگے عمران بن حصین کی حدیث آرہی ہے جس میں ذکر ہے کہ انہوں نے آنحضرت سے قاعد کی نماز کے بارے میں سوال کیا آپ نے فرمایا (ان صلى قائما فهو أفضل و من صلى قاعدا فله نصف أجر القائم الخ) یہ حدیث صرف ثواب کی تقسیم اور وضاحت کے بارے میں ہے جواز یا عدم کا ذکر نہیں پھر یہ بھی کہ اس حدیث کا فرض یا تطوع نماز سے بھی تعلق نہیں کیونکہ اگر فرائض سے متعلق قرار دیں تو حدیث کا ابتدائی جملہ (إن صلى قائما الخ) اس پر صادق نہیں آتا کیونکہ بالاجماع بلا عذر فرض نماز بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں (إن صلى الخ کے اسلوب سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرض بھی بیٹھ کر ادا کرنے میں نمازی کو اختیار ہے صرف ثواب کم ہوگا، اگر اسے بھی فرض سے متعلق قرار دیں) اور اگر اسے نفل نماز سے متعلق قرار دیں تو حدیث کا آخر (و من صلى نائما فله نصف أجر القاعد) صادق نہیں آتا کیونکہ بالاتفاق لیٹ کر نفل ادا کرنا جائز نہیں۔ اس طرح اسے عذر پر محمول بھی نہیں کیا جا سکتا (کیونکہ جو شخص بیماری وغیرہ کے سبب کھڑے ہو کر فرض ادا نہیں کر سکتا، اسے آدھا نہیں بلکہ پورا ثواب ہی ملے گا۔) لہذا یہ حدیث صرف مسئلہ تنصیف کے بارے میں ہے اور اس کا تعلق معذورین کے ساتھ ہے۔ مفہوم یہ بنتا ہے کہ اگر کوئی بیمار یا معذور جسے شرع نے بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی رخصت دی ہے، (لو تكلف على نفسه) ہمت سے کام لے کر کھڑا ہو کر نماز پڑھ سکتا ہے مگر رخصت کے سبب بیٹھ کر پڑھی تو اسے قائم کے مقابلہ میں آدھا اجر ملے گا اسی طرح لیٹ کر پڑھنے والا جو اگر چہ شرعاً معذور ہے اور اسے رخصت ہے لیکن اگر ہمت سے کام لے تو بیٹھ کر پڑھ سکتا ہے مگر رخصت

پر عمل پیرا ہوتے ہوئے لیٹ کر نماز ادا کرتا ہے، تو اسے قاعد کے مقابلہ میں نصف اجر ملے گا۔ بقول ابن ہمام عذر دو قسم کا ہے حقیقی و حکمی۔ حقیقی وہ کہ اس کے لئے کھڑے ہونا اصلاً ممکن ہی نہیں ہے (مثلاً پاؤں سے معذور ہے اس کے لئے پورا اجر ہے) اور حکمی وہ جو وقتی طور پر کسی بیماری یا عذر کے سبب شرعاً بیٹھ کر رخصت کے طور پر پڑھ سکتا ہے مگر اگر عزم و ہمت سے کام لے تو کھڑا بھی ہو سکتا ہے، یہ حدیث اس کے لئے ہے۔ انتہی۔

ابن حجر کی تقریر سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔ انکے بقول خطابی یہی تاویل کرتے ہیں کہ اس حدیث عمران کا تعلق اس مریض مفترض (جو فرض نماز پڑھ رہا ہے) کے ساتھ ہے جسے بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی رخصت ہے۔ لیکن اگر مشقت برداشت کرے تو کھڑا ہو سکتا ہے تو اسے قائم کے مقابلہ میں نصف اجر ملے گا، اس کی مزید تائید مسند احمد میں (ابن جریج عن ابن شهاب عن انس) کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ ہجرت کے بعد لوگ شروع میں بخار میں مبتلا ہو گئے آنحضرت مسجد میں آئے تو لوگ بیٹھ کر نماز ادا کر رہے تھے اس پر آپ نے فرمایا (صلاة القاعد نصف صلاة القائم) (کیونکہ عزم سے کام لے کر اور مشقت برداشت کر کے یہ لوگ کھڑے بھی ہو سکتے تھے)

حدثنا قتيبة بن سعيد عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: صلى رسول الله ﷺ في بيته و هو شاكٍ، فصلى جالسا و صلى وراء ه قوم قياما فأشار إليهم أن اجلسوا۔ فلما انصرف قال: إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا۔

حدثنا أبو نعيم قال: حدثناابن عيينة عن الزهري عن أنس رضي الله عنه قال: سقط رسول الله ﷺ من فرس فخُدش۔أو فجحش۔ شقه الأيمن، فدخلنا عليه نعوده، فحضرت الصلاة فصلى قائما فصلينا قعودا وقال: إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا، و إذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا:ربنا و لك الحمد۔

دونوں حدیثیں (ابواب الإمامہ) میں گذر چکی ہیں۔ یہ فرض نماز تھی مگر آنحضرت نے زخمی ہونے کے سبب بیٹھ کر ادا فرمائی۔

حدثنا إسحاق بن منصور قال: أخبرنا رَوح بن عُبادة أخبرنا حسين عن عبدالله بن بريدة عن عمر ان بن حصين رضي الله عنه أنه سأل نبي ﷺ الله ﷺ و أخبرنا إسحاق قال: أخبرنا عبدالصمد قال: سمعت أبي قال: حدثنا الحسين عن ابن بريدة قال: حدثني عمران بن حصين۔ و كان مبسورا۔ قال: سألت رسول الله ﷺ عن صلاة الرجل قاعدا فقال:إن صلى قائما فهو أفضل، و من صلى قاعدا فله نصف أجر القائم، و من صلى نائما فله نصف أجر القاعد۔

(وأخبرنا إسحاق) یہ ابن منصور ہی ہیں جبکہ حسین المعلم ہیں اگلے باب میں صراحت ہے۔ (سمعت أبي) یہ

عبدالوارث بن سعید تنوری ہیں، اس سند میں امام بخاری نازل ہیں مگر اس میں ابن بریدہ (حدثنی) کے لفظ کے ساتھ حضرت عمران سے روایت کر رہے ہیں۔ (و کان مبسورا) یعنی انہیں بواسیر تھی۔ بواسیر باسور کی جمع ہے۔ (و من صلی قاعدا) اس سے آنحضرت مستثنیٰ ہیں۔ چنانچہ مسلم ابوداؤد اور نسائی نے عبداللہ بن عمرو سے روایت ذکر کی ہے کہتے ہیں مجھے پتہ چلا آپ نے یہ فرمایا ہے کہ (صلاۃ الرجل قاعدا علی نصف الصلاۃ) پھر ایک دفعہ آپ کے پاس آیا تو دیکھا کہ بیٹھ کر نماز ادا فرمارہے ہیں (نفل) یہ دیکھ کر تعجب سے سر پر ہاتھ رکھ لیا آپ نے فرمایا (مالك یا عبداللہ) میں نے بتلایا کہ مجھے پتہ چلا تھا کہ آپ نے اس طرح فرمایا ہے۔ فرمایا (أجل و لکنی لست کأحد منکم) (تعجب سے ہاتھ اس لئے سر پر رکھ لئے کہ گمان ہوا جو حدیث ان تک پہنچی تھی اس کے بارے میں گمان ہوا کہ لوگوں نے شاید ٹھیک نہ بتایا تھا مگر آنحضرت ﷺ نے باور کرایا کہ اسی طرح کہا تھا مگر میں اس سے مستثنیٰ ہوں) شافعیہ نے اسے آپ کا خاصہ قرار دیا ہے۔ قاضی عیاض نے (لست کأحد) کی تشریح یہ کی ہے کہ آپ کا مقصد تھا کہ میں اس وقت معذور ہوں۔ مگر نووی نے اس معنی کو رد کیا ہے۔

بیٹھ کر پڑھنے کی کیفیت ذکر نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک (یصلی متربعا) امام شافعی کے مطابق (مفترشا) ایک قول (متورکا) بھی ہے (نائما) کے بارے میں مزید تشریح اگلے باب میں ہوگی۔ اسے ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے۔

حدیثِ عائشہ کے لفظ۔ إنما جعل الامام لیؤتم بہ۔ پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ انور رقمطراز ہیں کہ اس سے ترکِ فاتحہ خلف الامام پر استدلال ہوسکتا ہے، کیونکہ ماموم کو حکم ہے کہ امام کی اقتداء کرے، اس کی قراءت کو سنے، اس کے افعال سے تقدیم و تاخیر نہ کرے (یہ خاصہ بعید استدلال ہے۔ کیونکہ ترکِ فاتحہ کے برعکس قراءتِ فاتحہ کے وجوب پر استدلال کے لئے نہایت موزوں ہے، ماموم کو حکم ہے کہ امام کی کلی طور پر اقتدار کرے، اس نے فاتحہ پڑھی ہے، وہ بھی پڑھے، اس نے آمین کہا ہے وہ بھی کہے الخ مابعد فاتحہ قراءت سے چونکہ منع کر دیا گیا ہے لیکن اس میں اقتداء نہیں کرے گا)۔ مزید لکھتے ہیں کہ اصلا یہ حدیث امامِ معذور جو کسی سبب کھڑے ہو کر امامت نہیں کرا سکتا، کی اقتداء کی مذمت میں ہے، نہ کہ مقتدی پر قعود کو واجب کرنے کے لئے کہ اس کا امام بیٹھا ہوا ہے حالانکہ وہ (یعنی ماموم) قیام پر قادر ہے۔ کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر کی بناء پر امام کھڑا نہیں ہوسکتا تو بہتر ہے اس کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھنے کی بجائے کسی اور کو امام بنالیا جائے بہر حال اس سے کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے کی حرمت ثابت نہیں ہوتی (گویا یہ حکم استحباب پر محمول ہے۔ اس پر بحث گذر چکی ہے)

شیخِ بخاری اور ابن بریدہ کے سوا تمام راوی بصری ہیں وہ دونوں مروزی ہیں۔

باب صلاۃ القاعد بالایماء

یعنی قاعد کا اشارے سے ارکان نماز ادا کرنا۔

اس کے تحت ذکر کردہ حدیثِ عمران بن حصین میں ایماء کا ذکر نہیں ہے ابن رشید کہتے ہیں کہ چونکہ اس میں نائم کی نماز کا ذکر ہے (یعنی لیٹ کر پڑھنے والا) تو ظاہر ہے وہ بعض ارکان اشارے سے ادا کرے گا بعض نے کہا ہے کہ کچھ نسخوں میں حدیث کے لفظ (نائما) کی بجائے (بالایماء) لکھا گیا ہے، اس پر ترجمہ قائم کیا ہے۔ علماء کے نزدیک یہ تصحیف ہے، خود بخاری وضاحت کر رہے ہے کہ

(نائما عندی مضطجعا) گویا اس تصحیف پر ترجمہ قائم نہیں کیا بلکہ اصل بات یہ ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے والا رکوع اور سجدہ نارمل طریقے سے ادانہیں کرسکتا جس طرح کھڑے ہوکر پڑھنے والا ادا کرتا ہے وہ ان کی ادائیگی کے دوران کچھ ایماء یعنی اشارے سے کام لے گا اسی کیفیت پر ایماء کا لفظ استعمال کرتے ہوئے یہ ترجمہ قائم کیا ہے۔ ابن بطال نے اس نوم کو حقیقی سمجھ لیا جو غلط ہے، نوم سے مراد جیسا کہ خود بخاری نے وضاحت کردی اضطجاع ہے۔ (یعنی لیٹ کر پڑھنا) علامہ انورؒ کی تقریر کا ماحصل بھی یہی ہے کہ بیٹھ کر رکوع وسجود ادا کرنے کے عمل کو ایماء سے تعبیر کیا ہے۔

حدثنا أبو معمر قال: حدثناعبدالوارث قال:حدثنا حسين المعلم عن عبدالله بن بريدة أن عمران بن حصين و كان رجلا مبسورا۔ و قال أبو معمر مرة:عن عمران قال: سألت النبي ﷺ عن صلاة الرجل و هو قاعد فقال: من صلى قائما فهو أفضل، و من صلى قاعدا فله نصف أجر القائم، و من صلى نائما فله نصف أجر القاعد۔ قال أبو عبدالله نائما عندي مضطجعا هاهنا۔

باب إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب

و قال عطاء إن لم يقدر أن يتحول إلى القبلة صلى حيث كان وجهه

عطاء کے اس اثر کو عبدالرزاق نے (ابن جريج عن عطاء) کے حوالے سے موصول کیا ہے، ترجمہ اور اس اثر کے درمیان مناسبت یہ ہے یہ دونوں میں عدمِ قدرت ہے اور اس عدم قدرت کے باعث ترک فرض نہ کرے بلکہ جس طرح بن پڑے فرض ادا کرے۔

حدثنا عبدانُ عن عبدالله عن إبراهيم بن طهمان قال: حدثني الحسين المُكتِبُ عن ابن بريدة عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال: كانت بي بواسير، فسألت النبي ﷺ عن الصلاة فقال: صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں، الحسین المکتب سے مراد حسین المعلم ہیں جو سابقہ حدیث کی سند میں بھی ہیں۔ یہ ابن ذکوان تھے اور بچوں کو کتابت سکھلایا کرتے تھے۔ سابقہ اور اس حدیث کے آخری تین راوی مشترک ہیں مگر یہ دو مختلف روایتیں ہیں اور بقول ابن حجر (و كل منهما مشتملة على حكم غير الحكم الذى اشتملت عليه الأخرى) (یعنی یہ ہر دو الگ الگ حکم پر مشتمل ہیں)۔

(عن الصلاة) یعنی مریض کی نماز کے بارے میں پوچھا کیونکہ حدیث کے شروع میں اپنی بیماری کا ذکر کیا ہے۔ خطابی کہتے ہیں بواسیر کھڑے ہوکر نماز کی ادائیگی میں رکاوٹ نہیں ہے لہذا عمران کا یہ سوال عمومی تھا کہ وہ مریض جو قادر نہیں ہے وہ کیا کرے یا اس غرض سے پوچھ لیا کہ مبادا بعد میں ان کی مرض شدت اختیار کر جائے اور کھڑے ہوکر نماز پڑھنے کے قابل نہ رہیں۔ (فإن لم تستطع) اس سے استدلال کرتے ہوئے بعض نے یہ رائے دی ہے کہ جب تک کھڑے ہونے کی سکت ہے بیٹھ کر نماز نہیں ادا کرسکتا۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس سے مراد وجود مشقت ہے یا یہ خوف کہ کھڑا ہونے سے مرض میں اضافہ ہوسکتا ہے۔ مثلاً کشتی میں کسی کو خوف ہو کہ

کھڑے ہوکر نماز پڑھنے سے دورانِ سر کا شکار ہو جائے گا یا دریا میں گر پڑنے کا اندیشہ ہو۔ بعض شافعیہ نے مجاھد کے لئے میدان جہاد میں اگر کھڑے ہوکر پڑھنے سے دشمن کے دیکھ لینے اور نقصان پہنچانے کا خطرہ ہو، بیٹھ کر پڑھنا جائز قرار دیا ہے گویا یہ بھی ایک عذر ہے۔ طبرانی میں ابن عباس سے روایت ہے کہ کھڑا ہو کر پڑھے (فإن نالته مشقة فجالسا فإن نالته مشقة صلى نائما) اس سے (فان لم تستطع) سے مراد مشقت، لینے کی تائید ہوئی۔

(فعلى جنب) (یعنی پہلو کے بل) دارقطنی میں حضرت علی سے مروی ہے کہ دائیں پہلو کے بل اور منہ قبلہ رو ہو۔ یہ جمہور کی دلیل ہے، حنفیہ اور بعض شافعیہ کے ہاں کمر کے بل (يستلقى على ظهره) لیٹ کر نماز پڑھے اور اپنے پاؤں قبلہ کی طرف کرے۔ اکثر شافعیہ جمہور کے ہموا ہیں، ان کی دلیل اللہ تعالی کا یہ فرمان بھی ہے (الذين يذكرون الله قياما و قعودا و على جنوبهم) گویا ان تین حالتوں پر ہی اکتفاء کرے گا۔ احادیث میں یہیں تک بیان ہے۔ بعض علماء نے اس کے بعد کا بھی سوچا کہ اگر لیٹ کر پڑھنے کی بھی طاقت نہیں تو سر کے اشارے، پھر آنکھ کے اشارے پھر زبان پر قرآن یا ذکر کا اجراء اور آخر میں دل میں سوچ کر ہی فرض ادا کرے گا۔ (عام طور پر اتنا عجز اور عدم قدرت نہیں ہوتا مگر کلی مفلوج ہونے کی صورت میں ان حالتوں تک نوبت آسکتی ہے) ابن المنیر حاشیہ میں بعض شیوخ کے حوالہ سے ایک عجیب قسم کے عجز کا تذکرہ کرتے ہوئے کسی شخص کا ذکر کرتے ہیں کہ اسے افعالِ نماز ادا کرنے پر تو قدرت تھی مگر یاد نہ رہتا تھا اللہ تعالی نے اس کے دل میں الہام کیا کہ کسی کو یہ خدمت سونپ دے کہ مثلاً تکبیر تحریمہ کے وقت اسے کہے اللہ اکبر، کہو پھر کہے اب فاتحہ پڑھو پھر کہے اب اللہ اکبر کہہ کر رکوع میں جاؤ۔ علی ھذا القیاس۔ بہر حال قاعدہ یہ ہے (ان الميسور لا يسقط بالمعسور) حنفیہ، مالکیہ اور بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ آخری حالت، استلقاء ہے جو نسائی کی حدیث میں مذکور ہے (فإن لم تستطع فمستلقيا) استلقاء سے عاجز کسی اور حالت کی طرف منتقل نہ ہو، اگر اس کی بھی طاقت نہیں تو اب فرض اس سے ساقط ہوا (قسطلانی)

باب إذا صلى قاعدا ثم صحّ أو وجد خِفة تمم ما بقي

و قال الحسن: إن شاء المريض صلى ركعتين قائما، و ركعتين قاعدا۔

یعنی عدم قدرت کے سبب بیٹھ کر نماز شروع کی پھر کچھ طاقت محسوس کی تو وہیں سے کھڑا ہو کر باقی نماز پوری کر لے نئے سرے سے کھڑے ہو کر پڑھنے کی ضرورت نہیں۔ محمد بن حسن شیبانی حنفی استیناف (یعنی دوبارہ شروع کرنے) کے قائل ہیں جب کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب وہی ہے جو اس ترجمہ میں بیان ہوا۔ حسن بصری کا اثر بھی یہی مفہوم ثابت کر رہا ہے۔ اسے ابن ابی شیبہ بالمعنی موصول کیا ہے، ترمذی نے بھی کچھ فرق کے ساتھ موصول کیا ہے۔ ابن التین نے (إن شاء) کے لفظ پر اعتراض کیا ہے کہ اس معاملہ میں مریض کی مشیت کو عمل دخل نہیں بلکہ قدرت اور عدم قدرت پر انحصار ہے۔ (إن شاء) سے مراد مشقت سے کام لیتے ہوئے بھی مراد ہو سکتا ہے۔ بظاہر ان کی مراد یہ ہے کہ مریض کو اب اختیار ہے کہ باقی دو رکعت۔ مثلاً۔ کھڑے ہو کر پڑھ لے یا نئے سرے سے نماز شروع کر دے بہر حال اس میں جمہور کے قول کہ وہیں سے کھڑے ہو کر باقی نماز پوری کر لے، کی تائید ہوتی ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال :أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن

عائشة رضي الله أم المؤمنين أنها لم تر رسول اللهﷺ يصلي صلاة الليل قاعدا قط حتى أسن، فكان يقرأ حتى إذا أراد أن يركع قام فقرأ نحوا من ثلاثين آية أو أربعين آية ثم ركع۔

(حتى أسن) مسلم میں حضرت حفصہ سے روایت ہے کہ آنجناب نے اپنی وفات سے ایک برس قبل بیٹھ کر تہجد پڑھنا شروع کر دی۔اس سے دونوں طریقے مستنبط کئے جا سکتے ہیں، آغاز بیٹھ کر کرے پھر رکوع سے کچھ قبل کھڑا ہو جائے۔یا آغاز کھڑا ہو کر کرے، درمیان میں بیٹھ جائے پھر رکوع سے قبل کھڑا ہو جائے۔

علامہ انور اس پر لکھتے ہیں اس کی وجہ آپ ﷺ کی یہ خواہش ہو سکتی ہے کہ رکوع وسجود پورے اہتمام سے کریں، اسی لئے سابقہ باب میں امام بخاری نے قاعد کے رکوع وسجود کو ایماء سے تعبیر کیا ہے کہ وہ پوری طرح اعضاء کو حرکت میں نہیں لا سکتا۔ باب کی دوسری روایت میں ذکر ہوا کہ آپ دوسری رکعت میں بھی اسی طرح کرتے تھے۔(چونکہ تہجد میں آپ کی قراءت طویل ہوتی تھی کبرسنی کے سبب ہر رکعت میں کچھ دیر بیٹھ کر قراءت فرماتے اور رکوع سے قبل کھڑے ہو جاتے) آخری سال زیادہ تر بیٹھ کر قراءت فرماتے۔مسلم میں (عثمان بن أبي سليمان عن أبي سلمة عن عائشة) مروی ہے کہ (لم يمت حتى كان أكثر صلاته جالسا)

حدثنا عبدالله بن يوسف قال:أخبرنا مالك عن عبدالله بن يزيد و أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أن رسول اللهﷺ كان يصلي جالسا فيقرأ و هو جالس، فإذا بقي من قراء ته نحوٌ من ثلاثين أو أربعين آية قام فقرأها و هو قائم، ثم يركع، ثم سجد يفعل في الركعة الثانية مثل ذلك فإذا قضى صلاته نظر فإن كنت يقظىٰ تحدث معي، و إن كنت نائمة اضطجع۔

(فإذا قضى صلاته الخ) اس پر (ابوا ب التطوع) میں فجر کی سنت کے تحت بحث ہوگی۔

خاتمہ

کتاب التقصیر میں کل (۵۲) مرفوع احادیث ہیں (۱۶) معلق ہیں۔(۳۲) اس میں اور سابقہ ابواب میں مکرر ہیں (۴) کے سوا باقی مسلم نے بھی نقل کی ہیں۔آثارِ صحابہ وتابعین کی تعداد (۶) ہے۔

❁❁❁

یہاں اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم اور اس کی توفیق سے پہلی جلد اختتام پذیر ہوتی ہے۔

وللہ الحمد

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

کتاب المغازی

• فتح الباری • فیض الباری • شرح تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

مترجم
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

جلد دوم

سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات، طرق حدیث کا ذکر
دیگر کتب حدیث سے احادیثِ صحیح بخاری کا حوالہ اور تفصیل فقہی مسالک

مُصنّف
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر مُحسن

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

فہرس

مضمون .... صفحہ نمبر

کتاب التهجد (تہجد کی بابت)

أبواب التطوع (نوافل)

كتابُ فضلِ الصَّلاةِ في مَسجدِ مكةَ والمدينةِ

(کعبہ اور مسجد نبوی میں نماز کی فضیلت)

كتابُ العملِ في الصلاةِ (اثنائے نماز نقل وحرکت)

كتاب السهو (نماز میں بھول چوک)

كتاب الجنائز (تجہیز و تکفین کے مسائل)

کتاب الزکاۃ (زکات کے مسائل)

كتاب الحج (حج کے مسائل)

كتاب العُمرة (مسائلِ عمرہ)

كتابُ المُحصَرِ (محصر کی بابت)

کتاب جزاء الصید (دورانِ حج وعمرہ شکار کی جزا)

مُقَدِّمَۃ

بسم اللّٰہ والصَّلاۃ والسَّلام علیٰ رسول اللّٰہ

آج جبکہ توفیق الباری کی دوسری اور تیسری جلد کا مقدمہ لکھ رہا ہوں مجھ پر اداسیوں کے گہرے بادل چھائے ہوئے ہیں۔ وہ ہستی جس کے حکم، اصرار، حوصلہ افزائی اور راہنمائی میں اس کام کا آغاز ہوا تھا داغِ فراق دے کر جوارِ رحمت کی طرف انتقال فرما چکی ہے۔ ع

اب دعائے نیم شب میں کس کو یاد آؤں گا میں

ان کے سالِ حاضر کے درسِ بخاری کے شاگرد بتلاتے ہیں کہ وفات سے دو تین روز قبل فرمایا آج بخاری نہیں پڑھاؤں گا بلکہ اپنے بیٹے کا لکھا ہوا توفیق الباری جلد اول کا مقدمہ تمہیں سناتا ہوں پھر حرفاً حرفاً پڑھا آخر میں ہمیں ساتھ ملا کر تادیر آپ کے لئے دعائیں کرتے رہے بالخصوص یہ کہ اس کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کی توفیق و ہمت نصیب ہو، الدَّالُّ علَی الخَیرِ کَفاعِلِہ کے بمصداق یہ انہی کا صدقہ جاریہ ہے کچھ عرصہ قبل فرمایا پتہ نہیں تمہاری توفیق الباری کی اگلی جلدیں دیکھ سکوں گا یا نہیں! عرض کی ابا جان آپ دوسری جلد تو ضرور دیکھیں گے، بالکل تیار ہے مگر قسمت کو یہ منظور نہ تھا، بروز جمعرات چھ دسمبر ۲۰۰۷ء رات ساڑھے آٹھ بجے ایک واقعہ کی بابت۔ جس کا ذکر دوسری جلد میں ہے۔ استفسار کرنے کے لئے آخری مرتبہ ٹیلیفون پر بات کی اسی صبح نماز فجر سے قبل داعی اجل کو لبیک کہہ دیا۔

اَللّٰھُمَّ ارْحَمْہُ وعافِہٖ وَاعْفُ عَنْہ وأَلْحِقْہُ بِالصَّالِحِیْن

احباب و قارئین کا مشورہ تھا کہ احادیث پر اِعراب اور ان کا ترجمہ بھی شامل کریں سو وہ بھی ہے، مکرر احادیث کے ترجمہ کی بجائے سابقہ حوالہ ذکر کر دیا گیا ہے۔ ابن حجرؒ اور قسطلانیؒ کی شروح کے تمام مباحث حسبِ سابق شامل ہیں۔ شاہ ولی اللہؒ کے جتنے افادات ملے تحریر کر دئے ہیں۔ علامہ انور شاہ کشمیریؒ کے دروسِ بخاری جو اردو میں دیتے تھے اور جنکی تعریب ان کے ہونہار شاگرد مولانا بدر عالمؒ میرٹھی نے کی بھی مفصلاً متناول ہیں۔ اغلاطِ کتابت جو جلد اول میں خاصی

رہ گئیں، کے ازالہ کی طرف خاصی توجہ دی ہے ان شاء اللہ اب ایسا نظام ترتیب دیا ہے کہ جلدی جلدی دو دو جلدیں چھپا کریں گی۔ اب تو اس کام کو والد صاحب رحمہ اللہ کا اپنے اوپر قرض اور ان کی وصیت خیال کرتا ہوں ساری توانائیاں اسی پر مبذول کر رکھی ہیں، قارئین واحباب سے دعاؤں کی خصوصی درخواست ہے، زیر نظر جلد ثانی اور ثالث کی طباعت میں برادر اکبر پروفیسر حافظ عبدالوحید مقیمِ امریکہ کی وساطت سے ڈاکٹر زاہد ظفر، جناب رضوان ڈار، جناب سرفراز احمد، ڈاکٹر شاہ رخ قریشی اور جناب شاہد رسول صاحبان نے تعاون کیا ہے جس پر میں برادرِ محترم اور ان کے ان احباب کا نہایت شکر گزار ہوں اور دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ اسے ان کے میزانِ حسنات میں شامل فرما دے۔

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

ڈاکٹر عبدالکبیر محسن (راولپنڈی)

فون نمبر گھر: 051-4474456، موبائل: 0300-9568896

جمعۃ المبارک، بارہ ربیع الاول ۱۴۲۹ھ

اکیس مارچ ۲۰۰۸ء

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

كتاب التهجد

بابُ التهجُّدِ بِاللَّيلِ (تہجد کے بارہ میں)

وقوله عزّوجلّ ﴿وَمِنَ الَّيلِ فَتَهَجَّدْبِهٖ نَافِلَةً لَّكَ﴾ [الإسراء: ۷۹]

تہجد بروزن تفعل۔ تجنب کے لئے ہے ھجود یعنی نیند سے بچنا اور اس کا ترک کرنا۔ یہ اضداد میں سے ہے، تَهجَّدَ بمعنی جاگنا اور بمعنی سونا (سیاق سے معنی کا تعین ہوگا)۔ علماء کہتے ہیں کہ تہجد کی نماز وہ ہوگی جو عشاء کے بعد سوئے پھر اٹھ کر پڑھے اسی لئے لوگوں کو حکم دیا کہ وتر کو آخر میں ادا کریں پھر بعض کو حکم دیا کہ وہ نیند سے قبل احتیاطاً ادا کر لیا کریں اس سے یہی ثابت ہوا کہ سو کر اٹھنے کے بعد کے نوافل پر تہجد کا اطلاق ہوگا۔ بقول علامہ انور نوم سے قبل کے نوافل صلاۃ اللیل اور بعد از نوم تہجد کہلائیں گے۔ شافعیہ کے نزدیک تہجد، صلاۃ اللیل اور وتر مفہوم اور اعتبار کے لحاظ سے ایک ہی طرح کے نوافل ہیں اور ان کی تعداد گیارہ ہے جب کہ مطلق نوافل جتنے چاہے پڑھے حنفیہ کے ہاں وتر ایک مستقل نماز ہے، بادی الامر میں اگرچہ صلاۃِ لیل سے مرتبط ہے مگر اپنے وقت، رکعات اور تعینِ قراءت کے اعتبار سے ایک مستقل نماز ہے وہ اسے ایتار کے لئے قرار نہیں دیتے (کیونکہ اگر اس کا مقصد ایتار قرار پائے تو ایک رکعت فصاعدا کافی ہوگی)۔ بقول علامہ کشمیری امام بخاریؒ و دیگر محدثین کا صنیع ہمارے موقف کی تائید کرتا ہے کہ انہوں نے وتر کے لئے الگ اور تہجد و صلاۃِ لیل کے لئے الگ باب باندھا ہے۔

امام بخاری نے ترجمہ میں کسی حکم کا ذکر نہیں کیا۔ بعض قدماء کے سوا سب کا اتفاق ہے کہ امت پر تہجد فرض نہیں آنحضرت ﷺ کے لئے فرض ہونے میں ان کا اختلاف ہے۔ (فتهجد به) ابوعبیدہ (معمر بن مثنیٰ) نے المجاز میں اس کا معنی (أسهر به) (یعنی ان کے ساتھ بیداری) کیا ہے۔ ابن فارس نے متہجد کا معنی (المصلى ليلا) کیا ہے۔ (گویا اصل معنی ہوا رات کو سو کر بیدار ہونا پھر توسعاً بیدار ہو کر نماز پڑھنے والے کو متہجد کہا گیا اور رات کی نماز پر تہجد کا اطلاق ہوا)۔

(نافلة لك) لغت میں نافلة کا معنی (زيادة) کا ہے گویا (عبادة زائدة في فرائضك) طبری نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ یہ نافلہ آنجناب ﷺ کے لئے خاص ہے اور آپ پر اسے فرض قرار دیا گیا، مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ بعض نے اس کا معنی (خالصةً لك) کیا ہے کیونکہ امتی کا تطوع اس کے ذنوب کے کفارہ کا باعث بنتا ہے چونکہ آپ کے تو ذنوب ہی نہیں لہذا آپ کا تطوع آپ کے لئے (خالصةً) و (فضيلةً) ہوا۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ (نافلة) کا لفظ لغوی معنی کے اعتبار سے آپ کے حق میں استعمال ہوا ہے نہ کہ بطور وہ اصطلاح جو فرض کے مقابلہ میں ہے کہ اس کے لئے (تطوع) کا لفظ ہے، اسی سے (نفل السهم) اس حصہ غنیمت پر بولتے ہیں جو امام کسی کو اس کے حصہ سے زائد عطاء کرے اسی سے قول اللہ عزوجل ہے (و وهبنا له اسحاق و يعقوب نافلة) تو نافلہ کی نسبت خود اپنی طرف فرمائی گویا (أعطيناك) یعنی یہ ہماری طرف سے عطیہ ہے۔ تو اسی طرح تہجد آنحضرت کے لئے عطیہ خدا

وندی ہے اور یہ اس تناظر میں فرض کا متضاد نہیں ۔اسی طرح وضوء کی بابت فرمایا کہ گناہوں کو مٹا دیتا ہے حتی کہ اس کی نماز نافلہ بن جاتی ہے یعنی ثواب زائد۔تو اس طرح نافلہ کا اطلاق فرائض پر بھی ہوا۔لہذا اس آیت سے تہجد کا آنحضرت کے لئے تطوع ہونا ثابت نہیں ہوتا (علامہ انور ایک سے زائد مقامات پر مدعی ہیں کہ صلاۃ لیل واجب تھی اور ہے صرف آخر میں آسان بنا دی گئی ہے اور امتی کے لیے رات کی نماز میں سے کم از کم حصہ، وتر ہے جیسا کہ وتر کی بحث میں مفصلا ذکر ہوا)۔نووی کہتے ہیں کہ تہجد کی فرضیت یا وجوب آپ سے بھی منسوخ ہے جس طرح امتی سے۔طبری اور ابن ابی حاتم نے یہ مجاھد سے بسند حسن نقل کیا ہے قسطلانی امام الحرمین سے ناقل ہیں کہ آپ کے لئے دنیا میں نوافل وغیرہ کی ادائیگی ایسے ہے جیسے اہل جنت جنت میں تسبیح کریں گے یعنی وہ تسبیح (علی وجه الكلفة والتكليف) نہیں (بلکہ اظہار شکر کے طور پر ہے)۔

حدثنا علي بن عبدالله قال حدثنا سفيان قال حدثنا سليمان بن أبي مسلم عن طاؤس سمع ابن عباس رضى الله عنهما قال كانَ النبيُّ ﷺ إذا قامَ مِن الليلِ يَتَهَجَّدُ قال اللهُمَّ لكَ الحَمدُ أنتَ قَيِّمُ السماواتِ والأرضِ ومَن فِيهن، ولكَ الحَمدُ، لكَ مُلكُ السماواتِ والأرضِ ولكَ الحمدُ أنتَ الحَقُّ ، و وَعدُكَ الحَقُ ولقاءُ ك حقٌّ، وقولُكَ حقٌّ، والجَنَّة حقٌّ والنَّارُ حقٌّ، والنَبيُّونَ حقٌّ، ومُحَمَّدٌ ﷺ حقٌّ والسَّاعةُ حقٌّ-اَللّٰهُمَّ لكَ أسلمتُ، وبكَ آمنتُ ،وعليك توَكَّلتُ،وإليك أنبتُ،وبك خاصَمتُ وإليك حاكَمتُ ، فَاغفِرلِي ماقَدَّمتُ وماأَخَّرتُ، وماأَسرَرتُ وما أَعلَنتُ، أنتَ المُقَدِّمُ وأنتَ المُؤَخِّرُ لا إلهَ إلا أنتَ أَوْ لا إلهَ غَيرُكَ ، قال سفيانُ وزادَ عبدُالكريم أبو أُميَّةَ ولا حَولَ ولا قُوَّةَ إلا بالله : قال سفيان قال سليمان بن أبي مُسلِم سَمِعَه مِن طاؤس عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبي ﷺ

عبداللہ بن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب رات کو تہجد پڑھنے اٹھتے تو کہتے (ترجمہ) ''اے اللہ! ہر طرح کی تعریف تیرے لئے ہے، تو مدبّر ہے آسمان وزمین کا اور اُن چیزوں کا جو اُن کے درمیان ہیں اور تیری ہی تعریف ہے، تو نور ہے آسمان اور زمین کا اور اُن چیزوں کا جو اُن کے درمیان ہیں اور تیری ہی تعریف ہے، تو بادشاہ ہے آسمان اور زمین کا اور اُن چیزوں کا جو اُن کے درمیان ہیں اور تیری ہی تعریف ہے، تو سچا ہے اور تیرا وعدہ سچا ہے اور تیرا ملنا برحق ہے اور تیری بات سچی ہے اور جنت دوزخ برحق ہے اور کل پیغمبر برحق ہیں اور محمد ﷺ سچے ہیں اور قیامت برحق ہے۔اے اللہ! میں تیرا فرمانبردار ہوں اور تجھ پر ایمان لایا ہوں اور تجھ پر بھروسہ کیا ہے اور تیری طرف رجوع کرتا ہوں اور تیری ہی مدد سے مخالفین کیساتھ جھگڑتا ہوں اور تجھ ہی کو حاکم بناتا ہوں تو میرے اگلے پچھلے، ظاہر پوشیدہ گناہوں کو معاف فرما دے، تو ہی آگے اور پیچھے کرنے والا ہے، کوئی معبود نہیں مگر تو ہی۔اور اللہ کی مدد کے بغیر نہ کوئی (گناہوں سے) بچا سکتا ہے اور نہ کوئی نیکی کی توفیق دے سکتا ہے''۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں جو سلیمان احول سے راوی ہیں۔(إذا قام الخ) بظاہر یہ کلمات نماز کے لئے قیام کرتے ہوئے فرماتے، ابن خزیمہ نے اس پر تکبیر تحریمہ کے بعد ان کلمات کے کہنے کا ترجمہ قائم کیا ہے پھر (قیس بن سعد عن طاوس عن ابن عباس) سے روایت نقل کرتے ہوئے (إذا قام للتهجد قال بعد ما يكبر) کے الفاظ روایت کئے ہیں۔

(قيم السموات) مؤطا کی روایت میں (قیام) کا لفظ ہے یعنی ان کا قائم کرنے والا۔(نور السموات والأرض) أی منورهما۔یا اس کا معنی ہے(أنت المنزه عن كل عيب) فلان منورای(مبرأ من كل عيب)۔ یہ بھی کہا جاتا ہے (فلان نور البلد) یعنی اس کی رونق اور اسے زینت عطا کرنے والا۔ (أنت الحق) قرطبی کہتے ہیں کہ یہ وصف اللہ تعالی کے لئے خاص ہے کسی اور کے لئے ذکر کرنا مناسب نہیں۔(وعدك الحق) اس میں حق، معرفہ جبکہ باقی میں نکرہ استعمال کیا ہے۔نکرہ تو تعظیم کیلئے ہے جبکہ معرفہ اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ اس کا ہر وعدہ پورا ہوگا (دون وعد غيره) اور اس کے سوا تمام کائنات معرض زوال میں ہے اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے لبیدؓ نے کہا تھا:(ألا كل شيء ما خلا الله باطل)۔(لقاؤك حق) اس میں بعث بعد الموت کا اقرار ہے بعض نے اس سے مراد موت لیا ہے مگر نوی نے اسے رد کیا ہے۔(والجنة حق الخ) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جنت و دوزخ اس وقت بھی موجود ہیں مزید بحث (بدء الخلق) میں ہوگی۔ (و محمد حق) آپ کی تعظیم کے لئے نبیوں سے الگ بھی ذکر کیا۔ یہ عطفِ تغایر ہے اس امر کی طرف اشارہ کہ آپ اپنے خصائص میں سب سے فائق تر ہیں۔(و الساعة حق) یعنی قیامت، ان تمام مذکورہ اشیاء کے ساتھ لفظ حق کا تکرار مبالغہ فی التاکید کی خاطر ہے۔ان سب کو حق اس لئے قرار دیا کہ ان سب کا متحقق ہونا ضروری ہے اور ان پر ایمان وتصدیق واجب ہے۔(و ما أسررت الخ) التوحید کی روایت میں (و ما أنت أعلم به مني) کا اضافہ بھی ہے۔کرمانی کہتے ہیں کہ یہ حدیث جوامع الکلم میں سے ہے۔قیم کا لفظ دلالت کناں ہے کہ جواہر کا وجود اور ان کا قوام اسی سے ہے۔نور کا لفظ متقاضی ہے کہ اعراض بھی اسی سے ہیں۔الملک، کہ وہ ان سب کا حاکم ہے اور ان کا ایجاد وعدم اسی کا مرہونِ مَنت ہے۔ان کلمات میں اللہ تعالی کی معرفت کا ازدیاد، اس کی عظمت، عظیم قدرت، اس کے حقوق کا اعتراف اور اس کے وعدو وعید کا اعتراف شامل ہے۔(و زاد عبدالكريم الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے معلق نہیں۔حمیدی نے اپنی مسند اور ابو نعیم نے المستخرج میں اس روایت کو نقل کر کے آخر میں عبدالکریم کے حوالہ سے اس اضافی جملہ کا ذکر کیا ہے اور سفیان کے حوالہ سے وضاحت کی ہے کہ یہ سلیمان کی روایت میں نہیں ہے۔ابن حجر کہتے ہیں ممکن ہے سلیمان نے بھی اس جملہ کو روایت کیا ہو مگر سفیان نے نہ سنا ہو، یہ عبدالکریم بن أبی المخارق ہیں صحیح بخاری میں ان کا حوالہ صرف اسی جگہ ہے بخاری نے ان کے واسطہ سے روایت کی تخریج نہیں کی لہذا انہیں ان کے رجال میں شمار نہیں کیا گیا۔اسی طرح (الاستسقاء) میں مسعودی اور (البيوع) میں حسن بن عمارہ کے حوالہ سے ایک تذکرہ ہے، انہیں بھی رجالِ بخاری میں شامل نہیں کیا گیا۔(الحج) میں عبدالکریم کے حوالہ سے ایک روایت کی تخریج کی ہے وہ یہ نہیں بلکہ (الجزری) ہیں ابن طاہر نے غلطی کرتے ہوئے ابن ابی المخارق سمجھ لیا۔ بقول علامہ کشمیری یہ ابن ابی المخارق ترمذی کے نزدیک ضعیف ہیں بخاری نے انہیں معرضِ احتجاج میں نہیں بلکہ سرِ قصہ میں ذکر کیا یہ ایسے ہی ہے جیسے قرآن میں شیطان وأمثالہ کا تذکرہ آتا ہے، اس کا ثقہ ہونا ثابت کرنا مراد نہیں۔مزید کہتے ہیں یہ بھی احتمال ہے کہ بخاری نے باوجود اس کے ضعف کے خاص اس مقام میں اس کی روایت کی صحت کے پیش نظر بقصدِ تخریج ذکر کیا ہو۔

(قال سفيان الخ) یہ بھی اسی سند کے ساتھ موصول ہے اس کا مقصد سلیمان کے طاوس سے سماع کی صراحت ہے۔

بابُ فضلِ قِیامِ اللَّیلِ (قیامِ لیل کی فضیلت)

اس کے تحت ابن عمر کی روایت لائے ہیں جس سے قیامِ لیل کی فضیلت عیاں ہے۔ مسلم نے اس بارے حضرت ابو ہریرہ سے روایت ذکر کی ہے جو زیادہ واضح وصریح ہے، اس کے الفاظ ہیں (أفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل) مگر بخاری نے اس وجہ سے اسے یہاں نقل نہ کیا کہ وہ اس کی بابت متوقف ہیں کیونکہ اس کے وصل وارسال نیز رفع ووقف میں اختلاف ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد قال حدثنا هشام قال أخبرنا معمر۔ ح۔ و حدثني محمود قال حدثنا عبدالرزاق قال أخبرنا معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه رضي الله عنه قال: كَانَ الرجلُ في حياةِ النبيِّ ﷺ إذا رأىٰ رُؤيا قَصَّها علىٰ رسولِ اللهِ ﷺ، فتمنَّيْتُ أن أرىٰ رؤيا فأَقُصَّها على رسول اللهِ ﷺ، و كنتُ غلاماً شاباً، و كنتُ أنامُ في المسجدِ على عَهدِ رسولِ اللهِ ﷺ، فَرأيتُ في النَّومِ كأنَّ مَلَكينِ أخذاني فَذهبا بي إلى النارِ، فإذا هِي مَطْوِيَّةٌ كَطَيِّ البئرِ، وإذا لَها قَرْنان، وإذا فيها أناسٌ قد عَرفتُهم، فجعلتُ أقول: أعُوذُ باللّٰهِ مِن النارِ قال فلَقِيَنا مَلَكٌ آخرُ فقال لي لَمْ تُرَعْ۔ فقَصَصْتُها على حفصة فقصَّتْها علىٰ رسولِ اللهِ ﷺ فقال نِعمَ الرجلُ عبدُ اللّٰهِ لو كانَ يُصلِّي مِن الليلِ فكانَ بعدُ لا يَنام مِن اللَّيلِ إلا قليلاً

عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ عہد نبوی میں جو شخص کوئی خواب دیکھتا تھا تو وہ رسول اللہ ﷺ سے بیان کرتا تھا تو مجھے بھی آرزو ہوئی کہ میں بھی کوئی خواب دیکھوں اور رسول اللہ سے بیان کروں اور میں نوجوان تھا اور مسجد میں سویا کرتا تھا چنانچہ میں نے خواب میں دیکھا کہ دو فرشتوں نے مجھے پکڑا ہے اور مجھے دوزخ کی طرف لے گئے تو یکا یک (میں کیا دیکھتا ہوں کہ) وہ ایسی پیچ دار بنی ہوئی ہے جیسے کنواں اور اس کے دو کھمبے ہیں۔ اس میں کچھ لوگ ہیں جن کو میں نے پہچان لیا پس میں کہنے لگا کہ دوزخ سے میں اللہ کی پناہ مانگتا ہوں۔ کہتے ہیں کہ پھر ہمیں ایک اور فرشتہ ملا اور اس نے مجھ سے کہا کہ تم ڈرو نہیں۔ اس خواب کو میں نے اُمّ المؤمنین حفصہؓ (جو ابن عمرؓ کی ہمشیرہ تھیں) سے بیان کیا انہوں نے اسے رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ عبداللہ اچھا آدمی ہے کاش تہجد پڑھتا ہوتا تو اس کے بعد عبداللہ بن عمرؓ رات کو بہت کم سوتے تھے۔

شیخ بخاری عبداللہ جعفی ہیں جبکہ ہشام بن یوسف صنعانی اور محمود ابن غیلان ہیں۔ (كان الرجل) میں الف لام جنس کا ہے مذکور للغالب ہے۔ (فتمنيت الخ) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اچھا خواب، دیکھنے والے کی اچھائی پر دال ہے۔ (فذ هبا الخ) ایوب عن نافع سے آمدہ روایت میں ہے کہ دو آنے والے آئے، مجھے نار کی طرف لے جانا چاہا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے ذهاب إلى النار متحقق نہیں ہوا بلکہ لے کر جانا چاہتے تھے یا اس سے مراد یہ ہے کہ نار میں پھینکنا چاہتے تھے اس پر فرشتہ آڑے آیا۔ (مطوية كطي البئر) مطوية بمعنی مبنية ہے۔ (قرنان) اس سے مراد اس کے دو ستون یا دونوں جانب۔ (و إذا فيها أناس الخ) ان میں کسی کا نام کسی جگہ ذکر نہیں ہوا۔ (لم ترع) اى لا خوف عليك (تجھ پر کوئی خوف نہیں)۔ قرطبی کہتے ہیں کہ اس خواب سے عبداللہ کی

صالحیت اس طرح ظاہر ہوئی کہ آگ میں ڈالے جانے سے محفوظ رہے علاوہ ازیں (لم ترع) کی بشارت فرشتے نے دی صالحیت کو جلا بخشنے کے لئے آنجناب نے قیامِ لیل کی طرف توجہ دلائی۔ کیونکہ آپ جانتے تھے کہ وہ فرائض سے کوتاہی تو نہیں کرتے مگر چونکہ مسجد نبوی میں رات کو سوتے تھے اور آپ کے علم میں تھا کہ ابھی تہجد سے آشنائی اختیار نہیں کی اسی لئے اس خواب سے آنحضرت نے یہ نتیجہ اخذ فرمایا کہ قیام لیل کی کمی ہے لہذا اس پر توجہ دلائی۔ اس سے ثابت ہوا کہ قیامِ لیل دافعِ عذاب ہے یہی ترجمہ کا محلِ شاھد ہے۔

(لو کان الخ) لوتمنی کے لئے ہے نہ کہ شرطیہ، اسی لئے جواب مذکور نہیں۔ یہ سیاق محمود کے نقل و روایت کے مطابق ہے، عبداللہ کا سیاق (التعبیر) میں ذکر ہوگا۔ (فکا ن بعد لا ینام الخ) بظاہر یہ سالم کا کلام ہے لیکن (التعبیر) میں عبداللہ بن محمد کے سیاق میں ہے (قال الزھری فکان عبداللہ بعد ذلك یکثر الصلاۃ من اللیل) اس سے شبہ پڑتا تھا کہ اس باب کے سیاق میں ادراج ہے مگر (المناقب) میں عبدالرزاق کے طریق سے یہی روایت لائے ہیں اس میں صراحت ہے کہ (قال سالم و کان عبداللہ الخ) تو اس سے ظاہر ہوا کہ کوئی ادراج نہیں ویسے بھی زھری اور سالم کی کلام میں فرق ہے۔

مسلم نے اسے (فضائل ابن عمر) میں نقل کیا ہے۔

بابُ طُولِ السُّجودِ فی قِیامِ اللیلِ (قیامِ لیل میں طولِ سجود)

ذکر کردہ حدیثِ عائشہ تہجد کی نماز میں طولِ سجود پر دال ہے۔ مسند احمد میں (محمدبن عباد عن عائشۃ) سے ہے کہ صلاۃ لیل کے سجود میں یہ بھی کہتے (سبحانك لا إله إلاأنت)۔

حدثنا أبو اليما ن قال أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني عروة أن عائشة رضي الله عنها أخبرَتْه أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ كان يُصَلِي إحدىٰ عشرةَ ركعةً، كانتْ تلك صلاتُه، يَسجُدُ السجدةَ مِن ذٰلك قَدرَ ما يقرأُ أحدُكم خمسين آيةً قبل أن يَرفعَ رأسَه، و يَركعُ ركعتين قبلَ صلاةِ الفجرِ ثُمَّ يَضطجعُ علىٰ شِقِّهِ الأيمَنِ حتّىٰ يأتِيَهُ المُنادِي لِلصَّلاةِ

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ نبی ﷺ گیارہ رکعات ادا فرماتے تھے (یعنی قیام شب میں) سجدہ اتنا طویل ہوتا جتنی دیر میں تم میں کوئی پچاس آیات کی تلاوت کرے آخر میں فجر کی دو رکعت ادا کر کے دائیں کروٹ پہ کچھ دیر لیٹ جاتے تا آنکہ مؤذن نماز کی خبر دیتا فجر کی دو رکعت کے بارے میں کتاب التہجد کے آخر میں بحث ہوگی۔

بابُ تَركِ القِيامِ للمَريضِ (مریض کیلئے قیامِ لیل کا ترک)

یعنی بوجہ مرض تہجد چھوٹ جانے کے ذکر میں ہے۔

حدثنا أبو نعيم قال حدثنا سفيان عن الأسود قال سمعتُ جُندباً يقول: اِشتكىٰ

النبيُّ ﷺ فلَمْ يَقُمْ ليلةً أو لَيلتَيْن
جندبؓ بن عبداللہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ بیمار ہوئے تو ایک رات یا دو رات آپ (تہجد کیلئے) نہیں اٹھے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (اشتکی) یعنی مرض۔ اس کے کسی طریق میں مرض کی نوعیت کا ذکر نہیں ہے جندب متأخر الاسلام ہیں اور یہ واقعہ ابتدائے اسلام کا ہے جیسا کہ اگلی روایت میں صراحت ہے لہذا یہ ان کی مرسل ہے یقیناً کسی اور صحابی سے سنا ہو گا۔ (فلم يقم ليلة الخ) یہاں مختصراً ذکر ہے فضائل القرآن میں مطولاً لائے ہیں وہ بھی ابونعیم ہی کے حوالہ سے مذکورہ سند کے ساتھ ہے اس میں ہے (فأتته امرأة فقالت يا محمد ما أرى شيطانك إلا قد تركك فأنزل الله تعالى والضحىٰ الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ باب ھذا کی دونوں روایتیں متن کے لحاظ سے ایک ہیں جب کہ یہاں محمد بن کثیر کے حوالہ سے دوسری روایت میں کچھ الفاظ مختلف ذکر کئے ہیں۔ صحیح أبی عوانہ میں ابواسامہ نے ابونعیم کی، جبکہ اسماعیلی کی روایت میں وکیع نے محمد بن کثیر کی موافقت کی ہے مسلم میں اُسود سے ابن عیینہ نے اپنی روایت میں محمد بن کثیر کی موافقت کی ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ اُسود نے ان ہر دو متن کے ساتھ یہ روایت بیان کی بعض رواۃ نے ایک متن اور بعض نے دوسرا روایت کیا جبکہ ثوری نے ان سے دونوں متن روایت کئے ہیں۔ التفسیر میں شعبہ نے اُسود سے روایت کرتے ہوئے یہ الفاظ نقل کئے۔ (قالت امرأة يا رسول الله ماأرى صاحبك إلا أبطأك) نسائی کی روایت کے شروع میں ہے (أبطأ جبريل على النبي ﷺ فقالت امرأة)۔ بقول ابن حجر یہ دو مختلف عورتیں ہیں ایک مسلمان ہے جبکہ دوسری جس نے (شيطانك) کا لفظ استعمال کیا کافرہ تھی۔ مسلمان خاتون نے یہ الفاظ تحسراً و تاسفاً کہے جبکہ مشرکہ نے تمسخراً و شماتۃً پھر ایک نے یا محمد جب کہ دوسری نے یا رسول اللہ کہا۔ (اس سے یا محمد کہنے اور مساجد میں ضد کے طور پر اسے لکھوانے والے عصرِ حاضر کے مسلمانوں کو تامل کرنا چاہئے کہ وہ کس کی ہم نوائی کر رہے ہیں) ابن بطال نے بقی بن مخلد سے نقل کیا ہے کہ مسلمان خاتون ام المؤمنین خدیجہ تھیں اور دوسری عورت ام جمیل بنت حرب، زوجہ ابی لہب (حضرت اُبوسفیان کی بہن) تھی جیسا کہ حاکم نے زید بن ارقم سے روایت کیا ہے۔ اس طرح بظاہر باب کی دوسری حدیث ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی مگر ابن حجر کے مطابق متن کے مکمل سیاق سے مطابقت ثابت ہوتی ہے امام بخاری یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ دونوں حدیثیں اتحادِ مخرج کے لحاظ سے ایک ہی ہیں دونوں میں سبب اگرچہ مختلف ہے مگر واقعہ ایک ہی ہے (گویا امر واقعہ ایک ہے کہ ایک مرتبہ چند دن وحی نہ آئی ابولہب کی بیوی نے اپنے خبثِ باطن کا اظہار کیا جب کہ ام المؤمنین حضرت خدیجہ نے تسلی کے انداز میں یہ بات کہی لہذا۔ حدیثیں مختلف ہیں مگر واقعہ ایک ہے) شاہ صاحب بھی یہی لکھتے ہیں کہ دونوں روایتیں ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں مگر محمد بن کثیر نے (اشتكى فلم يقم الخ) والا حصہ روایت نہیں کیا مگر یہ بھی اسی واقعہ سے متعلق ہے لہذا اس کی ترجمہ سے مناسبت موجود ہے۔

اس کے چاروں راوی کوفی ہیں اور اسے مسلم نے (المغازی) میں جبکہ ترمذی اور نسائی نے (التعبیر) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا محمد بن كثير قال أخبرنا سفيان عن الأسود بن قيس عن جندب بن عبدالله رضي الله عنه قال: احتَبَسَ جبريلُ ﷺ على النبي ﷺ، فقالتْ امرأةٌ مِن قُرَيشٍ: أبطأ عليه شيطانُه، فنزلتْ والضُحىٰ والليلِ إذا سَجىٰ ما وَدَّعَكَ ربُّكَ و ما قَلىٰ

حضرت جندبؓ نے فرمایا کہ جبرائیل علیہ السلام (ایک مرتبہ چند دنوں تک) نبی کریم ﷺ کے پاس (وحی لے کر) نہیں آئے تو قریش کی ایک عورت

نے کہا کہ اب اس کے شیطان نے اس کے پاس آنے سے دیر لگادی اس پر سورت والضحیٰ اتری

ترمذی کی روایت میں جندب نے اس کے شروع میں کہا (كنت مع النبي ﷺ في غار فد ميت إصبعه فقال هل أنت إلا إصبع الخ قال وأبطأ جبريل الخ) یہ دو مختلف قصے ہیں پہلا واقعہ ان کی موجودگی میں پیش آیا اور بعد از ہجرت سے تعلق رکھتا ہے جب کہ حضرت جبریل کی تاخیر کا قصہ وہی ہے جو بخاری کی ان دونوں حدیثوں میں مذکور ہے اور جیسا کہ ذکر ہوا ابتدائے بعثت کا ہے جندب نے کسی صحابی سے سن کر بیان کیا یعنی مراسیلِ صحابہ میں سے ہے ترمذی کی روایت میں سفیان ابن عیینہ نے اُسود سے روایت کرتے ہوئے دونوں کو اکٹھا ذکر کر دیا۔

باب تحريضِ النبيِ ﷺ علىٰ قِيامِ اللَّيلِ والنوافلِ مِن غيرِ إيجابٍ

(آنجناب کا قیامِ لیل اور نوافل پر ترغیب دلانا، بغیر واجب قرار دیئے)

و طَرق النبيُّ ﷺ فاطمةَ و علياً عليهما السلامُ ليلةً لِلصلاةِ (ایک مرتبہ نبی ﷺ نے علیؓ اور فاطمہؓ کو تہجد کیلئے بیدار کرانے بذاتِ خود تشریف لے گئے)۔ ابن المنیر کہتے ہیں یہ ترجمہ دو امور پر مشتمل ہے قیامِ لیل کی ترغیب اور اس کا عدمِ وجوب۔ ام سلمہ اور علی کی حدیث امرِ اول کے لئے جب کہ حدیثِ عائشہ دوسرے حصہ کے لئے ہے۔ (طرق) کا معنی ہے رات کو آنا یا اس کا معنی ہے کہ ایک رات آپ ان کے پاس آئے، لیلۃ کا لفظ تاکیداً ذکر کیا ہے۔

حدثنا ابن مقاتل حدثنا عبدالله أخبرنا معمر عن الزهري عن هند بنت الحارث عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبيَ ﷺ اسيقظ ليلةً فقال: سبحا ن الله ما ذا أُنزلَ الليلةَ مِن الفتنةِ، ما ذا أُنزلَ مِن الخَزائنِ، مَن يُوقِظ صواحبَ الحُجُرات ؟ يا رُبَّ كاسيةٍ في الدنيا عاريةٍ في الآخرةِ

حضرت ام سلمہؓ کہتی ہیں نبی کریم ﷺ ایک رات جاگے تو فرمایا سبحان اللہ آج رات کیا کیا بلائیں اتری ہیں اور ساتھ ہی (رحمت اور عنایت کے) کیسے خزانے نازل ہوئے ہیں ان حجرے والیوں (ازواج مطہراتؓ) کو کوئی جگانے والا ہے؟ افسوس کہ دنیا میں بہت سی کپڑے پہننے والی عورتیں آخرت میں ننگی ہوں گی۔

سند میں عبداللہ بن مبارک ہیں۔ (من يوقظ الخ) ابن رشید کہتے ہیں ایقاظ سے امام بخاری یہ سمجھے ہیں کہ مقصد نماز کے لئے انہیں جگانا تھا نہ کہ صرف اتارے گئے خزائن اور فتنہ کی بابت آگاہ کرنا، کیونکہ اگر مقصد صرف اطلاع دینا ہوتا تو وہ دن کو بھی ہو سکتی تھی۔ یہ بھی محتمل ہے کہ (قيام الليل) سے ان کی مراد نماز کے ساتھ تلاوت و ذکر، وعظ سننا اور ملکوت میں تفکیر وغیرہ بھی ہوا اس طرح (والنوافل) عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہوگا لیکن پہلے احتمال کہ مقصد قیامِ لیل کے لئے جگانا تھا، کی تائید (الأدب) کی روایت کے ان الفاظ سے ہوتی ہے (من يوقظ صواحب الحجر يريد أزواجه حتى يصلين) اس سے ترجمہ کے ساتھ کلی مطابقت ظاہر ہوئی، بخاریؒ کی عادت ہے کہ باقی طرق میں موجود الفاظ کی رعایت کرتے ہوئے بھی تراجم قائم کرتے ہیں (قيام الليل

والنوافل) کی بابت یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ انہیں علیحدہ علیحدہ ذکر کرنے کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ قیام لیل اور نوافل کے مابین فرق ہے جیسا کہ علامہ کشمیری ایک جگہ وضاحت کرتے ہیں کہ قیام لیل کا اطلاق گیارہ کی تعداد میں ان رکعات پر ہوتا ہے جو زندگی بھر آپ کا معمول رہا اور نوافل جو ان سے زائد ہوں۔ حدیث ام سلمہ کے باقی فوائد (الفتن) میں بیان ہوں گے۔

(الخزائن) سے مراد رحمت ہے، اس کی کثرت و وسعت کے مدنظر خزائن کے لفظ سے تعبیر کیا قرآن میں ہے (قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي) اور فتن سے مراد عذاب ہے چونکہ وہ عذاب پر منتج ہوتے ہیں ان کی کثرت و ہمہ گیری کے لحاظ سے جمع کا لفظ استعمال کیا (قسطلانی نقلا عن شرح المشکاۃ)۔ عدم ایجاب ازواج مطہرات کو ہر رات جگانے کے عدم التزام سے ثابت کیا ہے۔ (يارب كاسية الخ) عاریہ سے مراد بعض نے (عارية من شكر المنعم) لیا ہے (یعنی اللہ تعالی کے شکر سے عاری) بعض کے مطابق یہ باریک کپڑوں سے نہی ہے ایک قول کے مطابق تبرج سے نہی ہے صاحب شرح المشکاۃ کہتے ہیں کہ یہ جملہ آپ نے امہات المؤمنین کو قیام لیل پر ترغیب دلاتے ہوئے استعمال فرمایا مبادا وہ آپ کے تعلق کے حوالہ سے غفلت میں پڑ جائیں کہ یہ کافی ہے (یہ مفہوم بھی محتمل ہے کہ چادریں اوڑھے ہوئے راتوں کو سونے والیوں میں سے بے شمار خواتین اعمال سے غفلت کے باعث آخرت میں عاریات ہونگی)۔ عاریۃ کا لفظ کاسیہ کی صفت بھی بن سکتی ہے، اس پر مجرور ہوگا یا مبتدا مقدر کی خبر (أي هي عارية)۔ رُبَّ اصلاً تقلیل کیلئے ہوتا ہے مگر سیاق وسباق کے اعتبار سے کبھی للتکثیر مراد لیا جاتا ہے یہاں تکثیر کے لئے ہے۔ یہ جملہ محمول علی العموم ہے اگرچہ یہاں ازواج مطہرات کے ضمن میں آیا ہے۔

حدثنا أبو اليمان قال أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني عليّ بن حسين أنَّ حسين بن علي أخبره أنَّ عليَّ بنَ أبي طالبٍ أخبره أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ طرقه و فاطمةَ بنتَ النبيِ عليه السلام ليلةً فقال: ألاتُصَلِّيان؟ فقلت: يا رسول الله أنفسُنا بيدِاللهِ فإذا شاء أن يَبعثَنا بَعَثَنا فانصرف حينَ قُلتُ ذٰلك ولَمْ يَرجعْ إليَّ شيئاً ثُمَّ سمعتُه وهُوَ يقول يَضرِبُ فَخِذَه وهو يقول: ﴿وكان الإنسانُ أكثرَ شيءٍ جَدَلاً﴾

امیر المؤمنین علیؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ ایک شب ان کے اور فاطمہ رضی اللہ عنہا، بنت نبی ﷺ کے پاس گئے اور تہجد پڑھنے کی تلقین کی میں نے کہا کہ یا رسول اللہ ہماری جانیں تو اللہ کے اختیار میں ہیں پس جب وہ ہمیں اٹھانا چاہے گا ہم اٹھیں گے، جب میں نے یہ کہا تو رسول اللہ واپس ہو گئے اور مجھے کوئی جواب نہیں دیا۔ میں نے سنا کہ آپ اپنی ران پر ہاتھ مارتے تھے اور یہ فرماتے تھے اور انسان ہر چیز سے زیادہ جھگڑالو ہے۔

سند میں علی بن حسین یعنی زین العابدین ہیں جو اپنے والد نواسہ رسول حضرت حسینؓ سے روایت کر رہے ہیں بقول ابن حجر اپنے والد اپنے دادا سے روایت کے حوالہ سے یہ اصح الاسانید اور اشرف التراجم میں سے ہے۔ دارقطنی کے مطابق اسے لیث نے زہری کے حوالہ سے حسین کی بجائے حسن بن علی سے نقل کیا ہے مگر یہ وہم ہے نسائی اور طبری نے حکیم بن حکیم عن الزہری کے واسطہ سے حضرت حسین ہی سے روایت کیا ہے۔ (ألا تصليان) اس سے رات کی نماز کی فضیلت ثابت ہوتی ہے حکیم کی مذکورہ روایت میں ہے کہ آپ نے مجھے اور فاطمہ کو نماز کے لئے جگایا پھر واپس جا کر خود بھی نماز میں مشغول ہوئے کچھ دیر بعد جب آپ نے ہماری طرف

سے کوئی نقل وحرکت نہ محسوس کی تو دوبارہ تشریف لائے (فأيقظنا)۔

(و كان الإنسان أكثر الخ) اس سے ثابت ہوا کہ الانسان کا الف لام کفار کے لئے مخصوص نہیں جیسا کہ بعض نے کہا بلکہ عمومی لحاظ سے ہے۔ ابن بطال مہلب سے نقل کرتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ امام نوافل کے معاملہ میں سختی نہ کرے کیونکہ آنحضرت ﷺ حضرت علی کے جواب پر خاموش ہو گئے اور مزید کوئی اصرار نہ فرمایا۔ (يضرب فخذه) نووی کے مطابق یہ حضرت علی کے سرعتِ جواب اور بداہتِ حاضرہ پر اظہارِ تعجب کے لیے تھا اور ران کے جواب پر عدم موافقت کے اظہار کے لئے بھی۔ علامہ انور کہتے ہیں تقدیر پر معاملہ چھوڑ دینا آپ کو پسند نہیں آیا کیونکہ اس سے خود ان کے ترکِ عزم کا اظہار ہوتا تھا (حضرت علی آپ کیلئے بمنزلہ بیٹے کے تھے آپ کی مبارک گود میں پرورش پائی، پیاری بیٹی سے خود آپ نے عقد فرمایا اس نسبت نے اس جواب کی جرأت پیدا کی پھر نیند کی حالت میں بھی فوری امتثالِ امر کا نمونہ پیش نہ کر سکے) حکیم عن الزھری کی روایت میں ہے، کہتے ہیں جب آپ نے ہمیں جگایا (فجلست و أنا أعرك عيني الخ) یعنی میں آنکھیں ملتا ہوا اٹھا۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ اظہارِ تأسف کے لئے ران پر ہاتھ مار سکتا ہے۔

مسلم اور نسائی نے اسے (الصلاة) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: إنْ كان رسولُ اللهِ ﷺ لَيدَعُ العملَ و هو يُحِبُّ أن يعمل به خشيةَ أنْ يَعملَ به الناسُ فيُفرَضَ عليهم، و ما سَبَّحَ رسولُ اللهِ ﷺ سُبحةَ الضُّحىٰ قَطُّ، وإني لأُسَبِّحُها

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کوئی کام، حالانکہ وہ آپ کو محبوب ہوتا تھا اس خوف سے ترک کر دیتے تھے کہ لوگ اس پر عمل کریں گے اور وہ ان پر فرض کر دیا جائے گا اور رسول اللہ نے نمازِ چاشت کبھی نہیں پڑھی اور میں اسے پڑھتی ہوں۔

(إن كان الخ) إن مخففہ من الثقیلہ ہے، اصل میں تھا (إنه كان) ضمیرِ شان حذف کر دی اور تثقیل کو تخفیف میں تبدیل کیا۔ (ليدع العمل) سے مراد ترکِ عمل نہیں بلکہ یہ کہ لوگوں کو اس کا حکم دینا ترک کرتے تھے کہ کہیں ان پر فرض نہ کر دیا جائے۔ کیونکہ اگلی حدیث میں ہے کہ چوتھی رات اسی ڈر سے باہر تشریف نہ لائے یہ نہیں کہ خود بھی ادا نہ فرمائی۔ و ما سبح الخ) یہ انہوں نے اپنی رؤیت وعلم کے حوالہ سے بات کی ہے وگرنہ ایک روایت میں گذر چکا ہے کہ فتح مکہ کے دن آپ نے ضحیٰ کے وقت آٹھ رکعات ادا فرمائیں۔ ترجمہ سے مطابقت حدیث کے الفاظ (و هو يحبُّ الخ) سے ہے کیونکہ جو چیز پسند ہو اس کی ترغیب بھی دلائی جاتی ہے۔ ضحیٰ کی بابت باقی بحث (باب من لم يصل الضحى) میں ہوگی۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عروة الزبير عن عائشةَ أُمِّ المؤمنين رضي الله عنها أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ صلّى ذاتَ ليلةٍ في المسجد فصلّى بصلاتِهِ ناسٌ، ثم صلّى مِن القابلةِ فكَثُرَ الناسُ، ثُمَّ اجتمعوا مِن الليلةِ الثالثةِ أو الرابعةِ فلم يَخرُجْ إليهم رسولُ اللهِ ﷺ، فلما أَصبحَ قال: قد رأيتُ الذي صنعتم، و لم يَمنعْنِي مِن الخُروجِ إليكم إلا أنِّي خشِيتُ أنْ تُفرَضَ عليكم، و ذلك في رمَضانَ

نبی ﷺ نے ایک رات مسجد میں نماز پڑھی صحابہ کرامؓ نے بھی آپ کے ساتھ یہ نماز پڑھی، دوسری رات بھی آپ نے یہ

نماز پڑھی تو نمازیوں کی تعداد بہت بڑھ گئی۔ تیسری یا چوتھی رات تو پورا اجتماع ہی ہوگیا لیکن آپ اس رات نماز پڑھانے تشریف نہیں لائے۔ صبح کے وقت آپ نے فرمایا کہ تم لوگ جتنی بڑی تعداد میں جمع ہوگئے تھے میں نے اسے دیکھا لیکن مجھے باہر آنے سے یہ خیال مانع رہا کہیں تم پر یہ فرض نہ ہوجائے، یہ رمضان کا واقعہ تھا۔

سابقہ سند کے ساتھ ہی یہ روایت ہے۔(ذات ليلة في مسجد)صفة الصلاة میں عمر عن عائشة کے حوالہ سے گذرا کہ (انه صلى في حجرته) اس سے مراد جیسا کہ ذکر ہوا تھا گھر نہیں ہے بلکہ ایک چٹائی جو بیتِ عائشہ کے دروازہ پر رکھی جاتی تھی اور اس پر آپ تہجد ادا فرماتے تھے كتاب اللباس میں أبو سلمة عن عائشة سے روایت میں اس کی صراحت ہے۔ مسند احمد میں اسی طریق کے حوالہ سے ہے(فأمرني أن أنصب له حصيرا على باب حجرتي ففعلت الخ)یعنی مجھے حکم دیا کہ باب حجرہ پر چٹائی بچھادوں۔

(الثالثة أو الرابعة) مالک نے شک کے ساتھ روایت کیا ہے دیگر روایات میں قطعیت کے ساتھ چوتھی رات کا ذکر ہے مسلم میں یونس عن ابن شهاب سے ہے(فلما كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله)مسند احمد کی معمر عن ابن شهاب سے روایت میں بھی (الليلة الرابعة) کا ذکر ہے۔(فلم يخرج) احمد کی ابن جریج سے روایت میں ہے بعض لوگوں نے کہا(الصلاة) الاعتصام کی زید بن ثابت سے روایت میں ہے(فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج إليهم) (یہ گمان کر کے کہ سو گئے ہونگے، کھانسنا شروع کیا تا کہ نماز کے لئے باہر تشریف لائیں)۔ الأدب کی روایت میں ہے (فرفعوأ أصواتهم وحصبوا الباب) یعنی آوازیں بلند کیں اور کنکری کے ساتھ دروازہ کھٹکھٹایا (یہ صحابہ کرام کا شدت شوق تھا)۔(فلما أصبح الخ) عقیل کی الجمعة میں روایت کے حوالے سے گذرا کہ نماز فجر کے بعد یہ فرمایا۔ ابن حجر کہتے ہیں ابن خزیمہ اور ابن حبان نے حضرت جابر سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ رمضان کی ان راتوں میں لوگوں کو آٹھ رکعت (تراویح) پڑھائیں پھر وتر ادا فرمایا۔(أن تفرض عليكم) عقیل اور ابن جریج کی روایت میں ہے (فتعجزوا عنها) یعنی باوجود قدرت کے لوگ اس کا ترک کرنے لگ جائیں۔ عجز کلی بوجہ عذر یا مرض مراد نہیں ہے۔ قرطبی نے اس کا یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ ہمیشگی کی صورت میں ممکن ہے بعض امتی اسے واجب سمجھنے لگیں۔ یا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب قرار دیا جائے۔ بعض نے یہ اشکال ذکر کیا ہے کہ پانچ فرائض کے بعد کہا گیا (ما يُبَدَّلُ القولُ لديَّ) پھر کیسے فرض ہوسکتی تھیں؟ خطابی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اگر آپ مواظبت کے ساتھ صحابہ کو جماعت پڑھاتے رہتے تو یہ خطرہ محسوس فرمایا کہ آپ کی اقتداء کے امر کے طریق سے ان پر واجب ہوجاتی نہ کہ ایک نئے فرض کی ایجاد کے لحاظ سے، اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کوئی اپنے ذمہ نذر کے طور پر کسی نماز کو واجب قرار دے لے تب وہ اس پر واجب ہوجائے گی۔ اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ اس کے فرائضِ شرع میں اضافہ ہوگیا۔ اس میں ایک احتمال اور بھی ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ابتداءً پچاس نمازیں فرض کیں پھر آپ کی سفارش منظور کر کے ۴۵ معاف کر دیں اب اگر امت ان رکعات پر مداومت کرتی اور ان کا التزام کرتی تو بعید نہ تھا کہ معاف کردہ نماز میں سے کچھ کی فرضیت عود کر آتی۔ جیسے سابقہ امم میں بعض نے رھبانیت کو اپنے اوپر لازم کرلیا۔ لیکن (فما رعو ها حق رعايتها) تو ازراہِ شفقت اس عمل کو منقطع فرمادیا۔ پھر یہ بھی کہ یہ زمانہ، نسخ کا تھا لہذا کسی نئے فرض کا اجراء بعید نہ تھا۔

ابن حجر کہتے ہیں باری تعالیٰ نے تین اور احتمالات مجھ پر کھولے ہیں (فقد فتحَ البارى الخ) ایک یہ کہ یہ خوف ان نوافل کی فرضیت کا نہ تھا بلکہ مسجد میں جماعت کے ساتھ ان کی ادائیگی کا تھا۔ اسی لئے حدیثِ زید بن ثابت میں فرمایا (و لو كتب

علیکم ماقمتم به فصلوا أیها الناس فی بیوتکم) دوسرا یہ کہ یہ فرضیتِ کفایہ ہوتی نہ کہ فرض اعیان جس طرح بعض علماء کی رائے میں نماز عیدین (ونماز جنازہ) ہے لہذا اس طرح اصل پانچ فرائض میں اضافہ تصور نہ ہوتا۔ تیسرا یہ کہ اس کا تعلق قیامِ رمضان کی فرضیت سے ہے چونکہ اس واقعہ کا تعلق رمضان کے قیام سے ہے لہذا آپ نے خطرہ محسوس کیا کہ کہیں امت پر تراویح فرض نہ قرار دے دی جائیں۔ سفیان بن حسین کی روایت میں ہے (خشیت أن یفرض علیکم قیام هذا الشهر) کہتے ہیں کہ ان تینوں احتمالات میں پہلا میری نظر میں اقوی ہے۔ اب چونکہ فرضیت کا خطرہ ٹل چکا لہذا رمضان میں لوگوں کو چاہئے کہ جوق در جوق با جماعت قیام کا اہتمام کریں۔ اسی لئے حضرت عمر نے ابی بن کعب کو امام بنا کر با جماعت تراویح کا اہتمام شروع کرایا۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی کی نیتِ امامت کے بغیر بھی اس کی اقتداء ہو سکتی ہے۔ یہ بھی کہ نوافل کی جماعت کے لئے اذان واقامت نہ ہوگی۔

باب قیامِ النبیِّ ﷺ اللیلَ حتی تَرِمَ قَدَماه

(آپ کا قیامِ لیل حتی کہ آپکے پاؤں مبارک پھٹ جاتے)

و قالت عائشةُ رضي الله عنها کان یقوم حتی تَفطَّرَ قد ماه. و الفطور: الشقوق انفطرت: انشقَّت

ترم، ورم سے ہے راء پر زیر ہے۔ اور میم بغیر تشدید ہے۔ حضرت عائشہ کی یہ روایت تفطر کے لفظ کے ساتھ (التفسیر) میں موصول کی ہے۔ (انفطرت۔ انشقت) یہ تفسیر ابن ابی حاتم نے ضحاک سے موصولا روایت کی ہے۔ مجاھد اور حسن وغیرھما سے بھی منقول ہے اسماعیل شامی نے ابن عباس سے بھی یہی نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو نُعیم قال حدثنا مِسعر عن زیاد قال: سمعت المغیرة رضي الله عنه یقول: إنْ کان النبيُّ ﷺ لَیقوم- أولَیُصلِي- حتی تَرِمُ قدماہ- أو ساقاه فیقال له، فیقول: أفلا أکونُ عبداً شکوراً

مغیرہؓ بن شعبہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ اس قدر قیام فرماتے تھے کہ آپ کے دونوں پیر یا (یہ کہا کہ) آپ کی دونوں پنڈلیاں ورم کر جاتی تھیں تو آپ سے کہا جاتا (کہ اس قدر عبادتِ شاقہ نہ کیجئے) تو آپ جواب دیتے کیا میں اللہ کا شکر گزار بندہ نہ بنوں؟

سند میں زیادہ بن علاقہ ہیں (الرقاق) میں مسعر نے حدثنا کے ساتھ روایت کیا ہے اصحاب مسعر میں سے حفاظ نے سوائے محمد بن بشر کے اسی طرح ذکر کیا ہے محمد نے بجائے زیاد عن المغیرة، (قتادة عن أنس) ذکر کیا ہے اسے بزار نے نقل کیا اور کہا (والصواب عن مسعر عن زیاد)۔ (إن کان) یہ بھی مخففہ عن المثقلہ ہے۔ (لیقوم) لام پر زبر ہے (أبو عوانة عن زیاد) سے ترمذی کی روایت میں ہے (حتی انتفخت قد ماہ) بخاری کی تفسیر الفتح کی روایت میں ہے (حتی تورمت) نسائی کی ابو ہریرہ سے روایت میں ہے (تزلع) سب کا مدلول ایک ہی ہے۔

(قد ماہ أوساقاه) خلاد بن یحیٰ کی روایت میں بغیر شک کے (قدماہ) کا لفظ ہے۔ (فیقال له) التفسیر میں ہے۔ (فقیل له غفر الله لك الخ) ابوعوانہ کی روایت میں ہے (فقیل له أتتکلف هذا) حضرت عائشہ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے یہ

بات کہی تھی ،اس طرح قائل اور مقول دیگر روایات میں معلوم ہیں۔(أفلا أکون) فاء للسببیہ ہے مقدر کلام یوں ہو گی (أ أترك تہجده فلا أکون عبداشکورا)۔ ابن بطال کہتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ انسان کو عبادت میں سخت جدو جہد کرنا چاہئے چاہے اس سے اس کی صحت میں فرق آئے حالانکہ آنحضرت کو علم تھا کہ اللہ تعالی نے اگلے پچھلے گناہ معاف کر دیئے ہیں پھر امت کے لئے تو زیادہ ضروری ہے جنہیں اپنی عاقبت کا کچھ علم نہیں۔ ابن حجر اس میں اضافہ کرتے ہیں کہ اتنی مشقت وجدو جہد ہو کہ اکتاہٹ تک نوبت نہ آئے۔ آنحضرت کی حالت مبارکہ یہ تھی کہ کبھی عبادت سے ملال کی نوبت نہ آتی بلکہ آپ نے فرمایا (وجعلت قرة عینی فی الصلاة) یہ بھی ثابت ہوا کہ شکرانہ کے طور پر بھی نوافل ادا کرے شکرانہ عمل کے ساتھ بھی ادا ہوتا ہے جس طرح زبان کے ساتھ ہوتا ہے (اعملوا آل داؤد شکرا)۔ قرطبی کہتے ہیں حضرت عائشہ نے سمجھا کہ آپ خوفِ عذاب اور طلبِ مغفرت ورحمت کے لیے یہ عبادت کرتے ہیں چنانچہ انہوں نے حوالہ دیا کہ اللہ نے تو آپ کی مغفرت کی بشارت دے رکھی ہے مگر آپ نے عبادت کی ایک نئی قسم سے آگاہ فرمایا کہ اس مغفرت وثوابِ عظیم پر شکر ادا کرنے کے لئے بھی عبادت مشروع ہے۔ علماء کہتے ہیں انبیاء نے اپنے اوپر سخت عبادت وریاضت اسی لیے لازم کر لی کہ انہیں بتلا دیا گیا کہ اللہ تعالی نے انہیں مغفرت واجر عظیم سے نوازا ہے تو انہوں نے اس کا تقاضہ سمجھا کہ اس انعام الٰہی کے شکرانہ کے طور پر اس کی عبادت میں سرگرداں رہیں تا کہ اس کے شکر کا کچھ حصہ تو ادا ہو۔ بعض شارحین نے خیال ظاہر کیا ہے کہ امام بخاری کے یہ حدیث لانے کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ پوری رات کا قیام مکروہ نہیں ہے اگر کوئی ایسا کرنا چاہے۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ (عسی أن یبعثك ربك مقاما محمودا) میں بلیغ اشارہ ہے کہ اس مقام تک پہنچنے میں تہجد کا بھی عمل دخل ہے۔ اسے مسلم، ترمذی نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ مَن نامَ عِند السَّحَر (سحر کے وقت سونا)

یعنی سحر کے وقت سونا۔ (آنجناب تہجد سے فراغت کے بعد اور فجر کی دو رکعت ادا فرما کر کچھ دیر استراحت فرماتے تھے پھر حضرت بلال آکر قربِ نماز کی اطلاع دیتے تو باہر تشریف لے جاتے)۔

حدثنا علي بن عبدالله قال حدثنا سفیان قال حدثنا عمرو بن دینار أن عمرو بن أوس أخبره أن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أخبره أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال له: أَحَبُّ الصلاةِ إلیٰ اللّٰهِ صلاةُ داودَ علیه السلام، وأَحَبُّ الصِیامِ إلی اللّٰهِ صیامُ داودَ، و کان ینام نِصفَ اللیلِ و یقوم ثُلُثَه وینامُ سُدُ سَه، ویصوم یوماً و یُفطِرُ یوماً

عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کو تمام نمازوں سے زیادہ پسند داؤد علیہ السلام کی نماز جیسی نماز ہے اور تمام روزوں میں زیادہ پسند داؤد علیہ السلام کے روزے جیسا روزہ ہے اور وہ نصف شب سوتے تھے اور تہائی رات میں نماز پڑھتے تھے اور پھر رات کے چھٹے حصے میں سو رہتے تھے اور ایک دن روزہ

رکھتے تھے اور ایک دن نہ رکھتے تھے۔

سند میں سفیان بن عیینہ ہیں۔ عمرو بن اوس کو بعض نے صحابی سمجھا مگر یہ وہم ہے ان کے والد اوس بن ابی اوس ثقفی صحابی ہیں۔ (أحب الصلاۃ الخ) مہلب کہتے ہیں کہ حضرت داؤد علیہ السلام شروع رات سو جاتے پھر نصف شب بیدار ہوتے قیام کے بعد پھر سو جاتے اور تازہ دم صبح کیلئے بیدار ہوتے۔ اس تقسیم سے بدن کا حقِ استراحت بھی ادا ہو جاتا اور وہ مزید عبادت کے لئے تیار ہو جاتے اور کثاہٹ بھی پیدا نہ ہوتی۔ (ویصوم یوما الخ) اسی طرح دن کو بھی تقسیم کیا، ایک دن روزہ ہوتا ایک دن افطار۔ ابن دقیق العید نے بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ آپ کا جناب داؤد کی اس طریقہ و تقسیم کے مطابق نماز کو (أحب) کہنا مخاطبین کے حال کو پیش نظر رکھتے ہوئے تھا وگرنہ خود آپ کے لیے تو اللہ تعالی نے رات کے اکثر حصہ کا قیام پسند کیا تھا (قم اللیل إلاقلیلا) (اس طرح آپ بعض اوقات کئی دن متواتر روزہ رکھتے مگر امت کے لئے جناب داؤد کا طریقہ پسند فرمایا اور پوچھنے پر کہا تم مجھ جیسے نہیں ہو، اللہ یطعمنی ویسقینی)۔ (و کان ینام الخ) اس جملہ کے آخر میں ہے (وینام سدسہ) یعنی آخر میں پھر سو جاتے، اسی سے ترجمہ کی مطابقت ثابت ہے اگرچہ یہ مطابقت نص کے ساتھ نہیں اسی لئے حدیثِ عائشہ لا کر اسے مزید واضح کیا۔ بقول علامہ انور سحر، رات کا سدس بنتا ہے۔ کہتے ہیں کہ آنجناب نے اپنی رات کو اسداس میں تقسیم کیا ہوا تھا پہلے دو سدس یعنی ثلث لیل نمازِ عشاء کے لئے (اور اس سے قبل کی مشغولیات کے لئے) پھر ایک سدس استراحت کے لئے پھر دو سدس بیدار رہ کر تہجد ادا فرماتے پھر آخری سدس یعنی وقتِ سحر آرام فرما ہوتے۔ شیخ مؤلف مدنی اور باقی تمام رجال مکی ہیں۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الصوم) میں جبکہ نسائی نے (الصوم) اور (الصلاۃ) میں نکالا ہے۔

حدثنا عبدان قال أخبرني أبي عن شعبة عن أشعث قال سمعت أبي قال سمعت مسروقا قال سألتُ عائشةَ رضي الله عنها: أيُّ العملِ كان أحَبَّ إلى النبيﷺ؟ قالت: الدائم قلت متىٰ كان يقوم؟ قالت يقوم إذا سَمِعَ الصارخَ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ جو عمل ہمیشہ کیا جا سکے (وہ عمل) رسول اللہﷺ کو پسند تھا۔ کہا گیا کہ آپ (رات کو) کس وقت اٹھتے تھے؟ کہا جب مرغ کی آواز سن لیتے۔

اشعث کے والد ابوالشعثاء سلیم بن اسود المحاربی ہیں۔ (إذا سمع الصارخ) الصارخ سے مراد ایک موغا ہے مسند طیالسی کی اسی روایت میں (الصارخ الدیك) ہے سیرت عراقی میں ہے کہ آنجناب کے پاس ایک سفید مرغ تھا (و کان عند النبیﷺ دیك أبیض له۔ کذا المحب الطبری نقله۔ فیض) عام عادت کے مطابق مرغ نصف شب اذان دینا شروع کرتا ہے اسی لئے ابن عباس کی روایت میں ہے (نصف اللیل أو قبله بقلیل أو بعده بقلیل) احمد، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے زید بن خالد جہنی سے روایت کیا ہے کہ مرغ کو گالی نہ دو کہ وہ نماز کے لئے جگاتا ہے۔ طلوع فجر کے وقت وہ پے در پے، آوازیں دیتا ہے۔ زوال کے وقت بھی صدا دیتا ہے یہ اس کی فطرت ہے معجم طبرانی میں ہے کہ اللہ تعالی کے عرش کے پاس ایک سفید مرغ ہے جس کے پروں میں موتی ہیرے جڑے ہیں، وہ سحر کے وقت صدا دیتا ہے جن و انس کے سوا تمام مخلوقات اسے سنتی ہیں اس کی متابعت میں زمین کے مرغ بھی اذان دینے لگتے ہیں قرب قیامت بامرِ الٰہی اس کی صدا بند ہو جائے گی (قسطلانی)۔ اس روایت کو بھی مسلم ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا محمد بن سلام قال أخبرنا أبو الأحوص عن الأشعث قال إذا سَمع الصارخَ قامَ فصلّٰى

ایک روایت میں ہے کہ جب آپ ﷺ مرغ کی آواز سن لیتے تھے اس وقت نمازِ تہجد پڑھتے تھے۔

ابوالاشعث نے اسنادِ سابق کے ساتھ یہ بھی روایت کیا ہے، اس میں صراحت سے قیام و نماز کا ذکر ہے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا إبراهيم بن سعد قال ذَكَرَ أبي عن أبي سَلَمَةَ عن عائشة رضي الله عنها قالت: ما أَلْفَاه السَّحَرُ عندي إلا نائما تَعني النبيَّ ﷺ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ ایک دوسری روایت میں کہتی ہیں کہ میں نے اخیر شب میں نبی ﷺ کو اپنے پاس سوتے ہوئے ہی پایا۔

(ذكر أبي) ابوداؤد نے (عن أبيه) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے اسماعیلی نے بھی عنعنہ کے ساتھ نقل کیا ہے۔ (ما ألفاه السحر) ألفى فعل ماضی اور السحر اس کا فاعل ہے۔ اس سے مراد قیام کے بعد آپ کی نوم ہے ابن التین نے نوم سے مراد اضطجاع (یعنی بغیر سوئے لیٹ جانا) لیا ہے کیونکہ حضرت عائشہ کی ایک روایت میں ہے (فإن كنت يقظانة حدثني وإلا اضطجع) لیکن راجح یہی ہے کہ نومِ حقیقی مراد ہے، امام بخاری کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے اسی لئے ترجمہ میں (نام) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اسے مسلم ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی (الصلاة) میں نقل کیا ہے۔

بابُ مَن تَسَحَّرَ فلَم يَنَمْ حتى صَلّٰى الصُبحَ

(سحری تناول کر کے نماز تک جاگتے رہنا)

یہ باب لا کر سابقہ باب کے حکم سے رمضان کو مستثنیٰ ثابت کیا ہے، رمضان میں سحری کی مشغولیت کے سبب سوتے نہیں تھے (ویسے بھی آپ اذانِ فجر سے کچھ ہی وقت قبل سحری تناول فرماتے تھے)۔

حدثنا يعقوب بن ابراهيم قال حدثنا رَوحٌ قال حدثنا سعيد عن قَتادة عن أنس بن مالك رضي الله عنه أَنَّ نبيَّ اللهِ ﷺ و زيدَ بنَ ثابتٍ رضي الله عنه تَسحَّرَا فلمَّا فَرَغا مِن سَحورِهما قام نبيُّ الله ﷺ إلى الصلاةِ فصَلّٰى۔ قلنا لأنس: كَم كان بين فَراغِهما مِن سَحورِهما و دُخولِهما في الصلاة؟ قال كقَدرِ ما يَقرأ الرجلُ خمسين آيةً

انسؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ اور زید بن ثابت نے مل کر سحری کھائی۔ سحری سے فارغ ہو کر آپ نماز کے لیے کھڑے ہو گئے اور دونوں نے نماز پڑھی۔ ہم نے انسؓ سے پوچھا کہ سحری سے فراغت اور نماز شروع کرنے کے مابین کتنا وقفہ ہو گا؟ کہا جتنی دیر میں ایک آدمی پچاس آیتیں پڑھ سکتا ہے۔

سند میں روح بن عبادہ اور سعید بن ابی عروبہ ہیں۔ (فصلى) نماز فجر مراد ہے۔ (سحور) سین کی زبر اور پیش دونوں طرح جائز ہے مثل وضوء و وضوء۔ (وقت الفجر) میں یہ حدیث گزر چکی ہے۔ بقیہ فوائد (الصيام) میں ذکر ہونگے۔

بابُ طُولِ القیامِ فی صلاۃِ اللَّیلِ

(نمازِ شب میں طولِ قیام)

یعنی نماز شب میں طولِ قیام، قیام سے مراد پوری نماز یا صرف قیام؟ (رکن نماز) حدیث باب دونوں پر دال ہے کیونکہ۔ فلم یزل قائماً۔ کے لفظ کو حالتِ قیام بھی محمول کیا جاسکتا ہے اور پوری نماز پر بھی۔ اَن اَقعد کا لفظ بھی قیام کی طرف اشارہ کرتا ہے پھر طولِ نماز طولِ قیام کو بھی مستلزم ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب قال حدثناشعبة عن الأعمش عن أبي وائل عن عبدالله رضي الله عنه قال: صليتُ مع النبيِ ﷺ ليلةً، فلم يَزَلْ قائِماً حتى هَمَمْتُ بِأمرِ سَوءٍ قلنا: وما هممتَ؟ قال: هممتُ أن أقعُد وأَذَرَ النبيَ ﷺ

عبداللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک مرتبہ رات میں نماز پڑھی۔ آپ نے اتنا لمبا قیام کیا کہ میرے دل میں ایک غلط خیال پیدا ہوگیا۔ ہم نے پوچھا وہ غلط خیال کیا تھا؟ کہا میں نے سوچا کہ بیٹھ جاؤں اور نبی کریم ﷺ کا ساتھ چھوڑ دوں۔

عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں۔ ابن مسعود آنحضرت کی اقتداء پر محافظِ قوی تھے مگر معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعہ میں آنجناب نے معتاد سے زیادہ لمبی قراءت فرمائی۔ مسلم میں حضرت حذیفہ سے ہے کہ ایک مرتبہ وہ آنحضرت کے ساتھ نمازِ رات میں شریک ہوئے آپ نے البقرہ، آل عمران اور سورت النساء ایک ہی رکعت میں تلاوت کی پھر ہر آیتِ تسبیح کے پاس تسبیح فرماتے ہر آیتِ سوال کے پاس سوال کرتے اور ہر آیتِ تعوذ پر تعوذ پڑھتے پھر اتنا ہی لمبا رکوع کیا پھر قومہ بھی مثلِ رکوع کیا پھر سجدہ بھی اسی طرح، معلوم ہوتا ہے کہ آپ اس رات شب بھر جاگتے رہے (ممکن ہے طاق رات ہو) یہ ایک استثنائی واقعہ ہے وگرنہ عام طور پر جیسا کہ حضرت عائشہ کی روایات میں مذکور ہے ثلث رات کے بقدر قیام فرماتے تھے،

اسے مسلم اور ابن ماجہ نے بھی (الصلاۃ) جبکہ ترمذی نے (شمائل) میں نقل کیا ہے۔ دارقطنی کہتے ہیں شیخ بخاری، سلیمان شعبہ سے اس حدیث کی روایت میں متفرد ہیں۔ مسلم نے دوسرے طریق کے ساتھ اعمش سے اس کا اخراج کیا ہے۔

حدثنا حفص بن عمر قال حدثنا خالد بن عبدالله عن حصين عن أبي وائل عن حذيفة رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان إذا قامَ لِلتَهجُّدِ مِن الليلِ يَشُوصُ فَاه بالسواكِ

حذیفہؓ کہتے ہیں نبی کریم ﷺ جب رات میں تہجد کے لیے کھڑے ہوتے تو پہلے اپنا منہ مسواک سے خوب صاف کرتے

خالد سے مراد واسطی ہیں۔ حصین بن عبدالرحمٰن بھی واسطی ہیں۔ (الطہارۃ) میں یہ حدیث گذر چکی ہے اس میں بظاہر طول قیام لیل پر کوئی دلالت نہیں اسی لئے ابن بطال کی رائے ہے کہ یہ کاتب کا سہو ہوسکتا ہے یا امام بخاری نظر ثانی نہ کر سکے۔ صحیح میں اس قسم کے اور بھی مواضع ہیں۔ ابن المنیر کہتے ہیں ممکن ہے مطابقت یہ بنتی ہو کہ آپ بیدا ہو کر مسواک فرماتے گویا پوری طرح تیار ہوتے اور

اچھی طرح نیند کو اپنے سے دور کرتے یہ کمالِ استعداد و تھیوٴ، طولِ قیام کی دلیل ہے کہ قیام اگر مختصر ہوتا تو مسواک آپ نماز فجر تک موخر کر سکتے تھے۔ابن رشید کہتے ہیں میرے خیال میں (و إذا قام للتہجد) سے مطابقت بنتی ہے اور قیام مذکور میں آپ کی عادت کیا تھی وہ سابقہ حدیث سے ظاہر ہے۔ابن جماعہ کہتے ہیں ممکن ہے حذیفہ کی اس روایت سے مسلم والی حدیثِ حذیفہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو جس میں البقرۃ الخ کی ایک ہی رکعت میں قراءت فرمائی، اس کو اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے نقل نہیں کیا۔ابن حجر کہتے ہیں ابن رشید کی توجیہہ اقرب ہے یہ احتمال بھی ہے کہ یہاں کسی ترجمہ کے لئے جگہ چھوڑی ہو (کہ پھر لکھیں گے) کاتب نے خالی جگہ چھوڑ کے اس حدیث کو سابقہ باب کے ساتھ ہی ملا دیا ہو۔

بابٌ كيفَ كان صلاةُ النبيِ ﷺ و كَمْ كان النبيُّ ﷺ يُصَلِّي مِن الليل

(آنجناب کی نمازِ شب کی کیفیت اور رکعتوں کی تعداد)

اس کے تحت چار احادیث لائے ہیں پہلی یعنی ابن عمر کی حدیث پر (ابواب الوتر) میں بحث ہو چکی ہے۔دوسری ابن عباس کی ہے جس میں آپ کی تہجد کے ضمن میں تیرہ عدد رکعات کا ذکر ہے مسلم اور ترمذی نے اس لفظ کے ساتھ اسے نقل کیا ہے (و کان رسول اللہ ﷺ یصلی من اللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ) اس پر بھی ابواب الوتر میں بحث ہو چکی اور مختلف العدد روایات کے مابین تطبیق بھی بیان ہو چکی ہے۔تیسری حدیث مسروق کے واسطہ سے حضرت عائشہ کی ہے جس میں ان کے سوال کے جواب میں سات، نو، گیارہ عدد رکعات اور ان میں فجر کی دو رکعت شامل نہیں ہیں، کا ذکر ہے۔چوتھی قاسم کے واسطہ سے انہی سے ہے جس میں ۱۳ رکعات، کا ذکر ہے، وتر اور فجر کی سنت اس میں شامل ہیں۔مسلم میں اسی سند کے ساتھ ہے (کانت صلاتہ عشر رکعات و یوتر بسجدۃ و یرکع رکعتی الفجر فتلک ثلاث عشرۃ) (یعنی آپ دس رکعات ادا فرماتے پھر ایک رکعت وتر اور۔بعد ازاں۔فجر کی دو سنت ادا فرماتے تھے تو یہ تیرہ رکعات بنیں) مسروق کو جواب میں جو مختلف عدد بتالئے ہیں اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ مختلف احوال و اوقات میں آپ نے اس تعداد میں رکعات پڑھی ہیں، قاسم کی حدیث میں مذکور عدد آپ کا غالب حال ہے۔پانچ ابواب بعد (أبوسلمۃ عنہا) سے روایت میں ذکر ہوگا کہ زیادہ سے زیادہ آپ نے ۱۳ رکعات پڑھی ہیں (وتر اور فجر کی دو سنت سمیت) اس کے الفاظ ہیں میں (ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی إحدی عشرۃ) (کہ آپ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ سے زائد نہ پڑھتے) (باب ما یقرأ فی رکعتی الفجر) میں زہری عن عروۃ کے حوالہ سے جو یہ الفاظ ہیں (کان یصلی باللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ ثم یصلی إذا سمع النداء بالصبح رکعتین خففتین) یہ بظاہر باب ہذا کی روایت کے خلاف ہے تو اس میں احتمال ہے کہ عشاء کے بعد کی دو سنت بھی اس میں شمار کر دیں کیونکہ آپ انہیں گھر میں ادا فرمایا کرتے تھے۔مسلم میں سعد بن ھشام عنہا سے ہے کہ تہجد کے آغاز میں دو ہلکی رکعتیں ادا فرماتے تھے، یا وہ اس عدد میں شامل کر دی ہیں۔بقول ابن حجر یہ تاویل ارجح ہے کیونکہ ابوسلمہ کی مذکورہ روایت میں صراحت کے ساتھ درج ذیل الفاظ استعمال کرتے ہوئے حصر کر دیا ہے (یصلی

أربعا ثم أربعا ثم ثلاثا) (کہ آپ چار پھر چار پھر تین پڑھتے) یہ گیارہ بنیں اس سے ظاہر ہوا کہ ان ہلکی دو رکعتوں سے اس روایت میں تعرض نہیں کیا جبکہ زھری کی روایت میں انہیں بھی ساتھ شامل کیا گیا (گویا ابوسلمہ نے خالص تہجد والی رکعات کہ جن میں طویل قراءت ہوتی تھی، ذکر کی ہیں) اس کی تائید احمد اور ابوداؤد کی (عبدالله بن أبي متين عن عائشة) کی روایت سے ہوتی ہے کہ (کان یوتر بأربع و ثلاث، وست و ثلاث، و ثمان و ثلاث وعشرو ثلاث و لم یکن یوتر بأکثر من ثلاث عشرة و لا أنقص من سبع) یہ اس باب میں صحیح ترین روایت ہے۔ باقی بحث (الوتر) میں ہو چکی ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ میرے نزدیک (کیف کان صلاة اللیل الخ) عدد کے متعلق یہ سوال نہیں ہے بلکہ وتر کے موضوع کے بارے میں ہے کہ اسے صلاۃ اللیل سے قبل ادا فرماتے تھے یا بعد میں گویا یہ باب لانے کا مقصد وتر اور تہجد کی ترتیب کے بارے میں تحقیق کرنا ہے۔ قرطبی کہتے ہیں بعض اہل علم نے اس حدیث عائشہ کو اضطراب پر محمول کیا۔ ہے کہ اس میں مختلف اعداد مذکور ہیں لیکن اضطراب اس صورت میں ہوتا اگر ان سے روایت کرنے والا ایک ہی راوی ہوتا چونکہ رواۃ متعدد ہیں لہذا اس اختلافِ عدد کو اختلافِ اوقات پر محمول کیا جائے گا انسان کی نشاط ایک جیسی نہیں ہوتی آپ نے اس کے مدنظر مختلف اوقات میں ان تمام مذکورہ تعداد کے مطابق نماز تہجد ادا فرمائی ہے، غالب حال گیارہ رکعت ہے۔ اس عدد میں حکمت یہ ہے کہ تہجد و وتر چونکہ رات کی نماز کا حصہ ہیں اگر دن کے فرائض کی رکعات کو شمار کیا جائے تو وہ بھی گیارہ بنتی ہیں ۴ ظہر، ۴ عصر اور تین مغرب۔ اگر تیرہ کا عدد پیش نظر رکھیں تو صبح، جو کہ دن کی نماز ہے کی دو رکعت بھی شامل کر لیں۔

حدثنا أبو اليمان قال أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني سالم بن عبدالله أنَّ عبدَاللهِ بن عمرَ رضي الله عنهما قال إنَّ رجلا قال يا رسول الله كيف صلاةُ اللَّيلِ؟ قال مثنىٰ مثنىٰ، فإذاخِفتَ الصُّبحَ فأوتِرْ بواحدةٍ

ابن عمرؓ راوی ہیں کہ ایک آدمی نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا یا رسول اللہ رات کی نماز کس طرح پڑھی جائے؟ آپ نے فرمایا دو دو رکعت اور جب طلوع صبح ہونے کا اندیشہ ہو تو ایک رکعت وتر پڑھ کر اپنی نماز کو طاق بنا لے۔

حدثنا مسدد قال حدثني يحي عن شعبة قال حدثني أبو جَمْرة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كانت صلاةُ النبيِ ﷺ ثلاثَ عشرةَ ركعةً يَعني بالليلِ

ابن عباس کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کی رات کی نماز تیرہ رکعت ہوتی تھی۔

اس کی سند میں یحی بن سعید قطان ہیں۔ ابو جمرہ کا نام نصر بن عمران ضبعی ہے۔

حدثنا اسحاق قال حدثناعبداله قال أخبرنا إسرائيل عن أبي حصين عن يحي بن وَثَّاب عن مسروق قال: سألتُ عاشةَ رضي الله عنها عن صلاةِ رسولِ اللهِ ﷺ بالليل فقالت سبعٌ و تسعٌ وإحدىٰ عشرةَ، سِوىٰ ركعتيِ الفجرِ

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ آنجناب ﷺ کی رات کی نماز سات، نو اور گیارہ تک رکعتیں ہوتی تھی فجر کی سنت اس کے سوا ہوتی

شیخ بخاری اسحاق ابن راہویہ ہیں۔ عبید اللہ شیخ اسحاق، اگلی روایت کے شیخ بخاری عبید اللہ بن موسی ہی ہیں بخاری کے

کبار شیوخ میں سے ہیں پہلی حدیث کا سماع ان سے نہیں ہو سکا لہذا اسحاق کے واسطہ سے نقل کیا۔

حدثنا عبيد الله بن سوسى قال أخبرنا حنظلة عن القاسم بن محمد عن عائشة رضى الله عنها قالت كان النبيُّ ﷺ يُصلي مِن الليلِ ثلاثَ عشرةَ ركعةً منها الوترُ و ركعتَا الفجرِ

حضرت عائشہؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ رات میں تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ وتر اور فجر کی دو سنت رکعتیں بھی اسی میں ہوتیں۔

حنظلہ سے مراد ابن ابی سفیان ہیں۔

بابُ قيامِ النبيِّ ﷺ و نومِهِ و ما نُسِخَ مِن قِيامِ اللَّيلِ

(آپؐ کے قیامِ شب، نوم اور بعض قیامِ شب کے منسوخ ہونے کے بارہ میں)

و قولِهِ تعالیٰ ﴿يَاَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ o قُمِ الَّيْلَ اِلَّا قَلِيْلًا o نِّصْفَهٗ اَوِانْقُصْ مِنْهُ قَلِيْلًا o اَوْ زِدْعَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيْلًا o اِنَّا سَنُلْقِىْ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيْلًا o اِنَّ نَاشِئَةَ الَّيْلِ هِىَ اَشَدُّ وَطْأً وَّاَقْوَمُ قِيْلًا o اِنَّ لَكَ فِى النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيْلًا﴾ [المزمل: ١-٧] وقوله: ﴿عَلِمَ اَنْ لَّنْ تُحْصُوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُ وْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ عَلِمَ اَنْ سَيَكُوْنُ مِنْكُمْ مَّرْضٰى وَاٰخَرُوْنَ يَضْرِبُوْنَ فِى الْاَرْضِ يَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاٰخَرُوْنَ يُقَاتِلُوْنَ فِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ز فَاقْرَءُ وْا مَاتَيَسَّرَ مِنْهُ وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَاَقْرِضُوا اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوْا لِاَنْفُسِكُمْ مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوْهُ عِنْدَاللّٰهِ هُوَ خَيْرًا وَّاَعْظَمَ اَجْرًا﴾ [المزمل: ٢٠] قال ابن عباسؓ نشأ، قام بالحبشية، وِطاءً قال مواطأة للقرآن أشدُّ موافقةً لِسَمعه وبَصرِهِ وقَلبِهِ ،لِيُواطِئُوا: لِيُوافِقوا

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ بخاری کا موقف یہ ہے کہ قیام اللیل کا بعض حصہ منسوخ کر دیا گیا اسی لئے (مِن) حرف تبعیض ذکر کیا ہے کہتے ہیں پوری صحیح بخاری میں (مِن) جہاں بھی استعمال کیا ہے تبعیضیہ ہے تاکہ پوری کتاب کا نسق ایک ہی ہو، شراح نے بعض جگہ بیانیہ بھی لکھا ہے۔ قاضی ابوبکر ابن العربی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ وہ قیامِ لیل کے عدمِ نسخ کے قائل ہیں اس پر مولانا بدر عالمؒ حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ قاضی مذکور العارضہ جلد دو صفحہ ٢٤٦ میں حضرت عائشہ کی صحیح مسلم میں موجود حدیث (إن قيام الليل منسوخ) کا حوالہ دے کر اشارہ کرتے ہیں کہ یہ منسوخ ہے کہتے ہیں یہ بظاہر شیخؒ (علامہ انور) کے ذکر کردہ امر کے خلاف ہے شاید ان کی تقریر نقل کرتے وقت مجھ سے کوئی فروگذاشت ہوگئی ہے۔ (علامہ انور کے حوالہ سے پہلے لکھا جا چکا ہے کہ وہ قیام لیل کے نسخ کے قائل نہیں ان کے خیال میں نسخ نہیں صرف تیسیر ہوئی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں بخاری اس ترجمہ میں مسلم میں موجود حضرت عائشہ کی روایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جسے سعد بن ھشام کے حوالہ سے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شروع میں قیام لیل فرض کیا تھا جیسا کہ المزمل کے شروع میں ذکر ہے (فقام نبي الله ﷺ وأصحابه حولا) (تو رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ نے ایک سال قیام لیل کیا) حتی کہ اللہ تعالیٰ نے المزمل کا آخری حصہ نازل کیا اس میں تخفیف نازل ہوئی (فصار قيام الليل تطوعا بعد

فرضیتہ)(تو قیام شب کی فرضیت منسوخ ہوئی اور یہ نفل بن گیا) یہ چونکہ بخاری کی شرط پر نہ تھی لہذا حدیثِ انس لاکر اس سے استغناء ظاہر کیا اور وہی بات اس کے ذریعے ثابت کر رہے ہیں۔ حدیثِ باب میں حضرت عائشہ کا یہ کہنا (و لا نائما إلا رأيته) اس امر کی دلیل ہے کہ بسا اوقات آپ تمام رات سوئے رہتے لہذا قیام لیل کا تطوع ہونا ثابت ہوا اور المزمل کے شروع میں جو صیغہ وجوب ہے اس کا منسوخ ہونا ثابت ہوا (ایک معنی یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت عائشہ کی اس بات کا مطلب یہ ہے کہ آنجناب کبھی نصف شب کبھی دو تہائی رات کے بعد یعنی مختلف اوقات میں قیام فرماتے تھے قیام کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ حسب حال مصروفیات کے پیش نظر اس کے لئے کوئی ایک وقت متعین نہ تھا) محمد بن نصر نے (قيام الليل) میں بحوالہ (سماك الحنفي عن ابن عباس) اس کا شاہد نقل کیا ہے کہ ایجاب و نسخ کے درمیان ایک برس کی مدت تھی۔ یہ روایت ابو عبدالرحمٰن اسلمی، حسن، عکرمہ اور قتادہ نے بھی ابن عباس سے نقل کی ہے اور ان کی اسانید صحیح ہیں۔ ان کا مقتضا یہ ہے کہ نسخ بھی مکہ میں ہوا کیونکہ قیام لیل کا وجوب شب معراج سے قبل تھا اور معراج ہجرت سے صحیح قول کے مطابق ایک برس قبل واقع ہوئی۔ شافعی بعض اہل علم سے ناقل ہیں کہ اولاً نسخ (فاقرء وا ما تيسر منه) سے ہوا پھر پانچ نمازوں کی فرضیت سے بھی اس کی تائید ہوئی (ایک موقف اس حوالہ سے علامہ کشمیری کے بیان کے ساتھ گذر چکا ہے کہ فاقرء وا ما تيسر منه سے قیام لیل کے وجوب کا نسخ نہیں ہوا بلکہ اس میں قدرے تیسیر کر دی گئی) امام شافعی کی اس بات میں محمد بن نصر نے ایک اشکال بیان کیا ہے وہ یہ کہ آیت مدنی ہے یعنی سورت کا اکثر حصہ مکی ہے مگر یہ آیت مدینہ میں نازل ہوئی (کیونکہ اس میں قتال وغیرہ کا ذکر ہے جو مدینہ میں فرض ہوا) اس کی تائید حضرت جابر کی حدیث سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ قیام لیل کا نسخ اس وقت ہوا جب ابوعبیدہ کے ہمراہ ایک سریہ (جيش الخبط) روانہ ہوا مگر اس کی سند میں علی بن زید بن جدعان ہے جو ضعیف ہے۔ طبری کی ایک روایتِ عائشہ میں بھی سورۃ المزمل کا مدنی ہونا ذکر ہے مگر اس کی سند میں بھی ضعف ہے۔ (نصفه) یہ قليلا سے بدل ہو سکتا ہے اور الليل سے بھی، اس طرح (إلا قليلا) نصف الليل سے استثناء ہوگا یعنی نصف شب سے بھی اگر کچھ حصہ قیام نہ کرنا چاہو تو کوئی حرج نہیں۔

(ورتل القرآن ترتيلا) یعنی حروف کی تبیین اور اس کی حرکات کے اشباع کے ساتھ تلاوت کرو (تلاوت کلام مجید کا ایک خاص انداز ہے قراءت کے اصول آنجنابؐ سے ہی اخذ کئے گئے ہیں عام روزمرہ کی عربی زبان بولنا اور قرآن کی عربی زبان پڑھنا، دونوں میں تفاوت ہے قرآن مجید کی ہر حرکت کا اشباع یعنی ہر پیش، زبر، زیر اور جزم و تنوین کا اس طریقے سے ادا کرنا کہ سننے والے کو صاف پتہ چلے، اسی طرح غنہ، تفخیم، ترقیق وغیرہ کئی اصول قراءت ہیں جو آنجناب نے صحابہ کرام کو سکھائے اور انہی کی وساطت سے ہم تک پہنچے ہیں)۔ (إن ناشئة الليل) ناشئۃ کی تشریح میں ابن عباس کی یہ تعلیق عبد بن حمید نے بسند صحیح سعید بن جبیر کے حوالہ سے موصول کی ہے ابن ابی حاتم نے ابومیسرہ کے طریق سے ابن مسعود سے بھی یہی نقل کیا ہے جمہور کا موقف ہے کہ قرآن میں عربی زبان کے سوا کسی اور زبان کا کوئی لفظ نہیں ہے اور جن الفاظ کی بابت کہا گیا کہ وہ دوسری زبانوں کے ہیں وہ دراصل توافقِ لغتین ہے یعنی کئی دفعہ ایک لفظ متعدد زبانوں میں موجود و مستعمل ہوتا ہے یہ کہنا کہ فلاں لفظ فارسی کا ہے اور قرآن میں استعمال کیا گیا، صحیح نہیں وہ عربی کا ہی ہے تو اتفاقاً فارسی میں بھی مستعمل ہے۔ اس طرح (ناشئة) فاعلة کے وزن پر (نشأ) کا مصدر ہے قام کے معنی میں، یا اسم فاعل ہے معنی یہ ہوا (النفس الناشئة بالليل اى التي تنشأ من مضجعها إلى العبادة)۔ ابو عبید (الغريبين) میں لکھتے ہیں کہ رات کا ہر

فعل ناشیء کہلاتا ہے۔ (المجاز) لأبي عبیدہ میں اس کی تشریح مذکور ہے (ناشئة الليل اى آناء الليل ناشئةبعد ناشئة) ابن التین لکھتے ہیں معنی یہ ہوا (الساعات الناشئة من الليل أي المقبلة بعضها فی إثرالبعض) یعنی یکے بعد دیگرے رات کی آنے والی گھڑیاں۔ (أشد وطأً) (أي مواطأةً للقرآن) (یعنی رات کی اس پرسکون گھڑی میں تلاوت کلام مجید کرنے سے انسان کی سمع، بصر، قلب، غرض جسم کا رواں رواں تلاوت کرنے والی زبان کا ہم نوا اور موافق ہوگا) اس قول کو عبد نے بواسطہ مجاھد موصول کیا ہے۔ (یہ معنی ایک قراءت کے مطابق وطاء پڑھنے کے ساتھ ہے) اکثر نے (وطأً) پڑھا ہے۔ طبری کے بقول عرب کہتے ہیں (وطئنا الليل وطأً) یعنی (سر نافيه) رات میں سفر کیا۔ قتادہ سے اس کا معنی (أثبت في الخير) مروی ہے اخفش نے (أشد وطأ) أی (قياماً) کہا ہے۔ اصلاً اس کا معنی ثقل کا ہے (چونکہ طبیعیت بوجھل ہوتی ہے اور نیند اس وقت بہت پیاری لگتی ہے لہذا اس کیفیت کو اس لفظ کے ساتھ تعبیر کیا ہے) حدیث میں ہے (اشدد وطأتك على مضر)۔ (ليواطئوا ليوافقوا) سورت براءة میں ہے (ليوا طئوا عدة ما حرم الله الخ) بمعنی یوافقوا، ابن عباس کی تفسیر کی تائید میں ذکر کیا ہے۔ اسے طبری نے ابن عباس سے ہی موصولا منقول کیا ہے مگر ان کی روایت میں (ليشا بهوا) کا لفظ ہے۔ (سجا طويلا) یعنی فراغا۔ یعنی دن کا کافی حصہ آپ کیلئے فراغت ہے۔ سدی نے اس کا معنی (تطوعا طويلا) کیا ہے۔ (چونکہ دن کو امورِ تبلیغ و دعوت میں مشغولیت کے سبب ذکر و عبادت سے فراغت ہوتی لہذا رات کے وقت اسکی تلافی کرنے کا حکم دیا وہ مشغولیت بھی نیکی ہے مگر اللہ تعالی اپنے حبیب سے چاہتے ہیں کہ عبادت کا یہ انداز بھی ہو کہ محبّ و حبیب کے درمیان مناجات ہو اور تمام دنیا سے کٹ کر اس کی طرف انابت ہو)۔ علامہ انور کے بقول حفص کی قراءت وِطاءً ہے اہل برصغیر جیسا کہ مشہور ہے حفص کی قراءت کے مطابق قرآن پڑھتے ہیں ابن عباس نے بھی اسی قراءت کے مطابق تفسیر کی ہے معلوم نہیں پھر اہل برصغیر (وطأً) کیوں پڑھتے ہیں جو غیر حفص کی قراءت ہے۔ سورہ المزمل میں لفظ (نصف) کے تکرار کی بابت ان کی تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ المزمل کی آخری آیت (إن ربك الخ) نے رات کے ثلث اول کو عشاء کی نماز کے لئے خاص کیا، آخری ثلث کو قیامِ لیل کیلئے خاص کیا پھر سدس الوسط کو دونوں (عشاء اور نمازِ رات) کے لئے صالح کیا پس اگر اس میں نماز عشاء ادا کریں تو اس کا نصف ہو گیا اور اگر اس میں قیام کرلیں تو گویا اس کے لئے دو ثلث ہو گئے (ثم جعلت النصف دعامة في هذا التقسيم) یعنی اس تقسیم کی اساس نصف شب بنائی گئی گویا کہا یہ جا رہا ہے کہ اے محمد نصف شب آپ کے ملحوظ خاطر رہنا چاہئے تا کہ آپ اپنی رات عشاء کی نماز اور قیام کے مابین تقسیم کرلیں۔ (اس کی تائید میں یہ حدیث پیش کی جاسکتی ہے۔ ان من صلى العشاء في جماعة كان كمن قام نصف ليلة، گویا رات کو جیسا کہ علامہ کا موقف ہے دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا نصف شب تک کے قیام کا ثواب نماز عشاء با جماعت ادا کرنے کی وجہ سے ملا اور باقی نصف شب کم و بیش۔ قیام کا حکم ملا تا کہ اس طرح حکماً پوری رات قیام میں گذر جائے) شاید اسی لئے بعض فقہاء نے کہا کہ نصف شب کے بعد نمازِ عشاء مکروہ ہے (تنزیہی یا تحریمی) راجح تنزیہی ہے۔ پس اگر آپ اس پر اضافہ کریں تو بھی ٹھیک ہے کچھ کمی کرلیں تو بھی ٹھیک ہے (أو انقص منه قليلا أوزد عليه)۔ آپ کو ان تمام صورتوں کا اختیار ہے پس یہ کہ نصف شب آپ کے ملحوظ رہنی چاہئے۔ (مزید تفصیل مولانا بدر عالم نے حاشیہ میں لکھی ہے)

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله قال حدثني محمد بنْ جعفر عن حُميد أنه سمع أنسا

رضي الله عنه يقول كان رسول الله ﷺ يُفطر مِن الشهرِ حتىٰ نَظُنَّ أنْ لا يصومَ منه، و يصوم حتى نظُنَّ أن لا يُفطِرَ منه شيئاً و كان لا تَشاءُ أن تَراه مِن الليلِ مُصَلِّياً إلا رأيتَه، و لا نائماً إلا رأيتَه -تابعه سليمان و أبو خالد الأحمر عن حُميد

انس کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ کسی مہینے میں روزہ نہ رکھتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ اب آپ اس مہینہ میں روزہ نہیں رکھیں گے اور اگر کسی مہینے میں روزہ رکھنا شروع کرتے تو خیال ہوتا کہ اب آپ کا اس مہینہ کا ایک دن بھی بغیر روزہ کے نہیں رہے گا۔ اور رات کو نماز کی کیفیت یہ تھی کہ ہم جب چاہتے آپ کو نماز پڑھتے دیکھ لیتے اور جب چاہتے سوتا دیکھ لیتے۔

سند میں محمد بن جعفر ابن ابی کثیر مدنی اور حمید الطویل ہیں۔ (و كان لا تشاء أن تراه الخ) یعنی آپ کی نماز اور نیند حسب اختلافِ احوال رات کے مختلف اوقات میں مترتب تھی جب بھی میسر ہوتا قیام فرما لیتے نیند میسر ہوتی تو آرام فرما لیتے سابقہ روایت میں جو حضرت عائشہ نے کہا کہ مرغ کی بانگ کے ساتھ اٹھ کھڑے ہوتے یہ اس کے منافی نہیں ہے کیونکہ وہ آپ کا غالب حال ہے دوسرا انہوں نے اپنی اطلاع اور علم کے مطابق اپنے گھر میں سونے کے دوران جس طرح دیکھا بیان کر دیا حضرت انس عمومی اطلاع دے رہے ہیں۔ (ابواب الوتر) کی روایت (من كل الليل قد أوتر) سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ (تابعه سليمان الخ) تمام روایات میں (واو) موجود ہے اگر یہ کاتب کی غلطی نہیں تو سلیمان سے مراد ابن بلال ہو سکتے ہیں خلف نے جزم کے ساتھ اس کو بیان کیا ہے اور اگر واو کاتب کا سہو ہے تو یہ ایک ہی شخصیت ہے کیوں ابو خالد احمر کا نام بھی سلیمان تھا۔ ان کی حدیث (كتاب الصيام) میں آئے گی۔

بابُ عَقدِ الشيطانِ علىٰ قافيةِ الرأسِ إذا لَمْ يُصَلِّ بِاللَّيلِ

(یعنی شیطان کا کاسۂ سر پر گرہ باندھنا اگر رات کو نماز نہ پڑھیں)

ابن التین وغیرہ کا کہنا ہے کہ (إذا لم يصل) کی قید ظاہر حدیث کے خلاف ہے کیونکہ اس میں ہے کہ ہر ایک کے قافیہ سر پر وہ گرہ باندھتا ہے ابن رشید نے جواب دیا کہ مفہوم یہ ہے کہ جو نماز کے لئے اٹھتا ہے اس کی گرہ ختم ہو جاتی ہے باقیوں کی باقی رہتی ہے۔ تقدیراً یہ عبارت ہے (باب بقاء عقد الخ) اس تاویل پر عقد کا لفظ بطور مصدر یا بطور جمع کا صیغہ یعنی عُقَد، دونوں طرح پڑھنا ممکن ہے ابن حجر کہتے ہیں یہی تاویل بعد ازاں مازری سے منقول بھی دیکھی ہے مزید کہتے ہیں کہ نماز کی بدولت عقدہ ختم ہو جانے کو گویا امام بخاری عقدہ نہ باندھے جانے سے تعبیر کر رہے ہیں۔ پھر یہ بھی محتمل ہے کہ ترجمہ میں نماز سے مراد نماز عشاء ہو، مفہوم یہ بنتا ہے کہ جو نماز عشاء ادا کرنے سے قبل سو گیا اس کے سر پر شیطان عقدہ باندھتا ہے شاید اسی لئے اس کے بعد سمرہ کی حدیث لائے ہیں جس میں ہے (و ينام عن الصلاه المكتوبة) (یعنی جو فرض نماز۔عشاء۔ سے سو جاتا ہے) صلاۃ اللیل میں اس ترجمہ کو لانے کا مقصد اس تاثر کی نفی ہے کہ یہ دو حدیثیں عشاء کی بجائے قیامِ شب سے متعلق ہیں کیونکہ سمرہ کی حدیث کے بعض طرق میں (المكتوبة) کا لفظ نہیں ہے اسکی تائید ان میں مذکور وعید سے بھی ملتی ہے جو وجوب کی علامت ہے۔ (صبح کی نماز مراد لینا بھی محتمل ہے) اس سے ان حضرات کی غلطی کی

طرف اشارہ کر رہے ہیں جو اس حدیث سے قیام لیل کا وجوب ثابت کرتے ہیں۔ اس کی تقویت اس حدیث سے بھی ہوتی ہے (إن من صلی العشاء فی جماعة کان کمن قام لیلة) کیونکہ قیام لیل کا اطلاق بعض لیل کے قیام کے صورت میں بھی ہوگا لہذا جو عشاء کی نماز ادا کرتا ہے اس کے اس عمل پر قیام لیل کا اطلاق ہوسکتا ہے۔ سو شیطان کا یہ عقدہ جو قیام لیل کے سبب منحل ہوتا ہے عشاء کی ادئیگی کے ساتھ بھی منحل ہوگا۔

علامہ انور اس رائے و موقف کی مخالفت کرتے ہیں ان کی تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ رات کی نماز سے سو جانے والی کی نسبت روایات میں تین الفاظ مذکور ہیں (العقد علی القفا۔ ثلغ الرأس اور البول فی الأذن) (یعنی گدی پر گرہ باندھنا، سر کا کچلا جانا اور کان میں پیشاب کرنا) وجوب کی دلیل دوسرا لفظ ہے کیونکہ پہلا اور تیسرا (مضرتان کونیتان) اور شیطان کی جانب سے ضرران ہیں وہ تو بنی آدم کا دشمن ہے ہی اور ہمیشہ کوشاں رہتا ہے کہ اس کے طعام، شراب، نوم اور ہر امر کو فاسد کرے جہاں بھی اسے موقع ملے، اس سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ثلغ الرأس چونکہ عذاب کی ایک کیفیت ہے اور من جانب اللہ ہے لہذا دلیلِ وجوب کے طور پر صحیح ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے ذکر ہوا کہ جو حالت جنابت میں سو جائے اور اس میں اس کا انتقال ہو جائے (لا تحضرہ الملائکة) (یعنی حالت جنابت میں فوت ہو جانے کی صورت میں فرشتے اس کے پاس حاضر نہیں ہوتے) یہ ضررِ عظیم تو ہے مگر اس سے ایسا نہ کرنا واجب ثابت نہیں ہوتا، البتہ کراہیت ثابت ہے۔ کہتے ہیں کہ حدیث سمرہ کے الفاظ (و ینام عن الصلاة المکتوبة) اور اس کی جزا (بظاہر) ثلغ الرأس کے سبب ابن حجر ان ہر دو احادیث میں مذکور نماز سے مراد عشاء کی نماز لے رہے ہیں لیکن میرے نزدیک (ثلغ رأس) ترکِ قیامِ لیل (تہجد) کی سزا ہے (المکتوبة) کا ذکر سرِ راہے کے طور پر آیا ہے کیونکہ تارکِ قیامِ شب عموماً تارکِ عشاء بھی ہے (مگر ہر مؤدی عشاء تو مؤدی قیامِ لیل نہیں) پھر یہ کہ اس روایت کو (الجنائز) میں ذکر کیا ہے وہاں (المکتوبة) کا لفظ نہیں ہے وہاں صرف ترکِ قرآن مذکور ہے اور اس پر اس کا سر کچلا جاتا رہے گا۔ ترکِ مکتوبہ، جریمہ کبیرہ تو ہے مگر یہ مخصوص سزا ترکِ قرآن کے ساتھ خاص ہے اسی لئے کبھی راوی حدیث المکتوبہ کا ذکر کرتے ہیں کبھی نہیں کرتے پھر بخاریؒ نے اس روایت کو (التعبیر) میں بھی نکالا ہے اس میں ہے کہ (أتینا علی رجل مضطجع الخ) پھر ایک اور جگہ ہے (مضطجع علی قفاہ) عذاب کی یہ کیفیت بھی اس وجہ سے کہ وہ قیام شب سے سویا رہا اسی طرح عذاب بصورت (ثلغ رأس) اس وجہ سے کہ قرآن کا مستقر بھی سر ہے اس نے قرآن کا رفض کیا تو عذاب کے طور پر اس کا سر کچلا گیا یہ (جزاء من جنس العمل) کی قبیل سے ہوا۔ پھر رات کو سونے کا ذکر کیا دن کو اس پر عمل نہ کرنے کا ذکر کیا اگر یہ ترکِ مکتوبہ کی جزاء ہے تو رات کو سوئے رہنے کا کیا معنیٰ؟ ذکرِ لیل کا پھر فائدہ نظر نہیں آتا۔ ترکِ نماز کی سزا کے طور پر سر کا کچلا جانا کوئی مناسبت نہیں رکھتا البتہ جیسا کہ ذکر ہوا ترک قرآن کے ساتھ اس کی مناسبت ہے سو قطعی طور پر یہ ترک قرآن کی سزا ہے رات کی نماز اسی قرآن کے لئے مشروع کی گئی اسی لئے بطور خاص اہل قرآن کو مخاطب کر کے کہا گیا (فأوتروا یا أهل القرآن) اس سے مقصود فقط قرآن کی حفاظت ہے سو (وجب الوتر من صلاة اللیل علی من حفظ القران و من لم یحفظه)۔ (بظاہر آخری جملہ کا مطلب یہ ہے کہ حافظوں اور غیر حافظوں کے لیے نماز شب میں سے کم از کم واجب حصہ، وتر ہے) قیام شب کی نسبت لکھتے ہیں کہ (و هی أوكد على حفاظ القرآن ثم عمت الوظیفة لسائر الناس) (یعنی اس کی حفاظ کے لیے

بہت تاکید ہے، لفظ اوکد سے بھی وجوبِ قطعی ثابت نہیں ہوتا، محسوس یہ ہوتا ہے کہ حفاظ کے لئے یا پھر تمام کے لئے کیونکہ ہر مسلمان کے پاس قرآن کا کچھ نہ کچھ حصہ تو محفوظ ہوتا ہے، قیام شب کو واجب لکھنا چاہتے تھے شاید پھر اُوکد کے لفظ پر قناعت کر گئے۔ پہلے ان کا موقف ذکر ہو چکا ہے کہ قیام لیل جسے سورۃ المزمل کے آغاز میں قُم کے لفظ کے ساتھ واجب کیا گیا، کے نسخ کے قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک سورت کے آخر میں تیسیر کر دی گئی اور کم ازکم قیامِ شب، وتر کی ادائیگی ہے)۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں چند ایک تابعین کے نزدیک قیام لیل واجب ہے اگر چہ بکری دوھنے جیسی مختصر مدت کے لئے ہی کیوں نہ ہو (فتح)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: يَعقِدُ الشيطانُ علىٰ قافيةِ رأسِ أحدِكم إذا هو نام ثلاثَ عُقَدٍ، يَضرب على مكانِ كُلِ عُقدةٍ: عليكَ ليلٌ طويلٌ فارْقُدْ، فإن استيقظ فذكرَ اللهَ انحلَّتْ عقدةٌ فإن توضأ انحلتْ عُقدةٌ، فإن صلّٰى انحلتْ عُقدةٌ فأصبح نشِيطاً طَيِّبَ النفسِ، وإلا أصبحَ خبيثَ النفسِ كَسلانَ

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تم میں سے ہر ایک کی گردن کے پیچھے گدی پر شیطان تین گرہ باندھتا ہے جب وہ سونے لگتا ہے ہر گرہ میں یہ پڑھ کر پھونک دیتا ہے، ابھی بہت رات باقی ہے سوتا رہ پھر اگر وہ بیدار ہوا اور اس نے اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا تو ایک گرہ کھل جاتی ہے اور اگر اس نے وضو کر لیا تو دوسری گرہ کھل جاتی ہے پھر اگر اس نے نماز پڑھ لی تو تیسری گرہ بھی کھل جاتی ہے اور صبح کو دلشاد اٹھتا ہے ورنہ صبح کو سست مزاج اٹھتا ہے۔

(قافية رأس الخ) ہر چیز کا قافیہ اس کے آخری حصہ کو کہتے ہیں شعر میں بھی چونکہ قافیہ بیت کے آخری لفظ میں ہوتا ہے اس لئے یہ نام پڑا، سر کا قافیہ یعنی (قفا) گدی ہے۔ (أحدكم) میں تعمیم ہے ممکن ہے اس سے انبیاء اور وہ عباد جن کے بارے میں وارد ہوا (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) اسی طرح سوتے وقت آیۃ الکرسی پڑھنے والے کہ ان کے حق میں مذکور ہے کہ شیطان سے صبح تک ان کی حفاظت کی جاتی ہے، مستثنیٰ ہوں۔ (إذا هو نام) موطا میں بھی یہی صیغہ ہے بعض نسخوں میں اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ (يضرب الخ) اس کا فاعل شیطان ہے یعنی ہر گرہ باندھ کر ہاتھ کے ساتھ اسے تھپتھپا کر یہ کہتا ہے بعض نے (یضرب) کا معنی یہ کیا ہے کہ ہوش سے اسے بیگانہ کر دیتا ہے یعنی گہری نیند سلا دیتا ہے۔ جیسا کہ قرآن میں (اصحابِ کہف کے بارہ میں) ہے (فضر بناعلى آذانهم)۔ سعید بن منصور نے بسندِ جید ابن عمر سے روایت کیا ہے کہ (ما أصبح رجل على غير وتر إلا أصبح على رأسه جرير قدر سبعين ذراعا) (یعنی جو شخص وتر پڑھے بغیر سوتا ہے اس حالت میں اس کی صبح ہوتی ہے کہ ستر گز لمبی رسی اس کے سر پر بندھی ہوتی ہے)۔

(عليك ليل) بخاری کے تمام نسخوں میں اسی طرح پیش کے ساتھ ہے مؤطا میں (ليلا) ہے۔ مسلم میں بھی (ابن عيينة عن أبي الزناد) سے زبر کے ساتھ ہے یہ منصوب علی الإغراء ہے جبکہ مرفوع کی وجہ ابتدا ہے یا اس سے قبل فعل (بقی) مقدر ہے۔ ان عقد میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک حقیقی ہیں یہ ایسے ہی ہے جس طرح کوئی جادوگر جادو ٹونہ کرتے ہوئے گرہ باندھتا ہے، ایک دھاگہ لے کر جنتر منتر پھونک کر اس میں گرہیں باندھی جاتی ہیں اسی طرف قرآن اشارہ کرتا ہے (ومن

شر النفثت فی العقد) اس معنی پر گدی کے پاس گرہ باندھی گئی ہوگی، اس کے بعض طرق میں ہے کہ ہر آدمی کے سر پر ایک رسی ہے۔ ابن ماجہ اور ابن نصر نے حسن عن ابی ھریرۃ کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ (علی قافیۃ رأس أحد کم حبل فیہ ثلاث عقد) احمد نے اس طریق سے یہ لفظ نقل کئے ہیں (إذا نام أحد کم عقد علی رأسہ بجریر) ابن خزیمہ اور ابن حبان میں بھی جابر کے حوالہ سے (جریر) کا ذکر ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ مجاز ہے شیطان کے نائم کے ساتھ فعل کو (کہ اسے تھپکی دے کر گہری نیند سلانے کی کوشش کرتا ہے) ساحر کے مسحور کے ساتھ عمل سے تشبیہ دی ہے ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد وسواس ہے جو نائم کے دل میں پیدا کرتا رہتا ہے کہ ابھی تو بہت رات باقی ہے اور انحلال عقد سے مراد اس کے کذب کا ظاہر ہو جانا اور وسواس کا زائل ہو جانا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ شیطان کے مذکورہ قول کے ساتھ نائم کو سوتے رہنے کی ترغیب کو عقد سے تعبیر کیا گیا ہے، لغت میں ہے (عقدت فلا ناعن امرأتہ) ای (منعتہ عنھا) یا اس کی نیند کو بوجھل کر دینے کو عقد کے لفظ سے تعبیر کیا ہے (ایک شعر ہے: آدمی چوں پیر شد حرص جواں مے گردد۔ نیند در وقتِ سحر گاہ گراں مے گردد)۔ بعض نے کہا تین عقد سے مراد اکل، شرب اور نوم ہے یعنی جو زیادہ کھاتا اور پیتا ہے اس کی نیند بھی گراں ہو جاتی ہے اور صبح دم اٹھنا دشوار ہوتا ہے۔ قرطبی کہتے ہیں تین عقد کی حکمت یہ ہے کہ سونے والا عام طور پر فجر کے قریب کچھ بیدار ہوتا ہے پھر بوجھل پن (جو دراصل شیطان کا عمل ہے) کے سبب اگر تین مرتبہ دوبارہ نیند میں لوٹ جائے تو اب جب آنکھ کھلے گی دن روشن ہو چکا ہوگا۔ بیضاوی کہتے ہیں تین کا عدد تاکیداً ہے یا اس وجہ سے کہ وہ اسے تین اعمال سے روکتا ہے یعنی ذکر، وضوء اور نماز سے، گویا ان میں سے ہر ایک سے بذریعہ ایک عقدہ ان سے روکا اور قفا پر یہ عقد اس لئے باندھتا ہے کہ وہ محلِ وہم ہے اور انسانی اعضاء میں سے سب سے زیادہ شیطان کے وسواس کا شکار ہونے والا عضو ہے (یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ گدی ہی دماغ اور دل کے درمیان راستہ ہے دل جو کہ ذکر وفکر کا مرکز ہے، ارادہ ونیت کا مبدأ ہے اور محرک ہے تمام صالح وغیر صالح اعمال پر اقدام کا اس کے اندر پروان چڑھنے والا ارادہ وعزم بذریعہ دماغ اعضائے جسمانی تک پہنچتا ہے اور عمل کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے چنانچہ اسی رابطہ کے انقطاع کے لئے درمیانی راستہ پر تین گرہیں باندھ دیتا ہے)۔

(فذکر اللہ) کوئی سا بھی ذکر مثلاً تلاوتِ کلامِ مجید، حدیث کا مطالعہ اور دینی علوم کا مطالعہ وغیرہ (قسطلانی)

(یہ بھی محتمل ہے کہ اس ذکر سے مراد رات کی نیند سے اٹھ کر دعائے مسنون کا پڑھنا ہو یا جس طرح ابن عباس کی روایت کے مطابق آنجناب نے بیدار ہو البقرۃ کی آخری آیات تلاوت فرمائیں، تجربہ ہے کہ اگر انسان ہمت کر کے ذرا سی بیداری پر جب کہ اذان کا وقت ہو رہا ہے مثلاً۔ الحمد للہ الذی أحیانا الخ پڑھ لے تو اس کی ۳/۱ نیند کافور ہو جاتی ہے، انحلت عقدۃ کا شاید یہی مطلب ہو۔ تو اس طرح ان عقد سے مراد نیند کا گہرا ہونا بھی ہو سکتا ہے)۔ (طیب النفس) ایمان والے النفس میں اعمال صالحہ مثلاً نماز وغیرہ ادا کر کے ایک عجیب اور آسودگی پیدا ہوتی ہے قلبِ مؤمن نماز کا وقت ہو جانے پر جب تک اسے ادا نہ کر لے، بے چین و مضطرب رہتا ہے (اس کے علاوہ طبی اصول اور عام مشاہدہ کے مطابق بھی سحر خیز مرد وزن سارا دن ہلکی پھلکی طبیعت لیے رہتے ہیں اس کے مقابلہ میں جیسا کہ حدیث میں ہے تاخیر سے بیدار ہونے والے بوجھل طبیعت اور کسلمندی کا شکار رہتے ہیں۔ کہا گیا ہے نومۃ الصبح مکسلۃ مھزلۃ)۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ وصف وذم اس شخص کے لئے ہے جو دیر تک سویا رہنے کا اور ترک نماز کا عادی

ہے اگر کوئی نمازی اتفاقاً سوتا رہ گیا وہ اس میں داخل نہیں۔ ابو ہریرہ سے مروی ایک حدیث کہ (إن قارئ آية الكرسى عند نومه لا يقربه الشيطان) اس حدیث سے متعارض نہیں ہے کیونکہ عقد کو اگر امر معنوی پر محمول کیا جائے تو قرب امرِ حسی ہے (و كذا العكس) لہذا کوئی اشکال نہیں۔ اور اگر دونوں کو معنوی یا حسی قرار دیا جائے تو ایک کے عموم کو دوسری حدیث کے ساتھ خاص کر دیا جائے گا جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا۔ ابن حجر کہتے ہیں ہمارے شیخ الحافظ ابوالفضل شرح ترمذی میں تہجد کے آغاز میں آنحضرت جو دو ہلکی رکعت ادا فرماتے تھے، کی حکمت ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ اس کا مقصد (المبادرة إلى حل عقد الشيطان) ہے کیونکہ تیسری و آخری عقدہ چونکہ نماز سے منحل ہوتی ہے لہذا آپ تہجد کے شروع کرنے سے قبل کہ اس میں طویل قراءت ہوتی تھی، آخری عقدہ کے انحلال کے لئے دو خفیف رکعتیں ادا فرماتے۔ یہ صرف آپ کا فعل ہی نہیں بلکہ مسلم میں حدیث ابی ہریرہ کے مطابق اس کا حکم بھی دیا۔ پھر یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ آپ شیطان کی ان عقد سے منزہ ہیں یہ محض تعلیمِ امت کے لئے تھا۔ ابن خزیمہ میں بھی ابوہریرہ کے حوالہ سے مرفوعا ہے (فحلوا عقد الشيطان و لو بر كعتين) (یعنی شیطان کی ان گرہوں کو کھولنے کی سبیل کرو خواہ دو رکعت ہی کے ذریعہ) جنبی کی عقد، غسل سے کھلیں گی۔ وضوء کا ذکر محمول علی الاغلب کے لحاظ سے آیا ہے۔ کیا تیمم وضوء یا غسل کا قائم مقام ہوسکتا ہے؟ محلِ بحث ہے۔ بظاہر ہوسکتا ہے (فتح)۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے بھی نکالا ہے۔

حدثنا مؤمل بن هشام قال حدثنا اسماعيل قال حدثنا عوف قال حدثنا أبو رجاء قال حدثنا سَمُرةُ بن جُندَب رضى الله عنه عن النبيﷺ في الرُّؤيا قال أمَّا الذى يُثلَغُ رأسُه بالحجرِ فإنَّه يأخذ القرآنَ فيَرفُضُه و ينام عن الصلاةِ المكتوبةِ

سمرہ بن جندب کہتے ہیں نبی کریمﷺ نے خواب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جس کا سر پتھر سے کچلا جا رہا تھا وہ قرآن کا حافظ تھا مگر قرآن سے غافل ہو گیا تھا اور فرض نماز پڑھے بغیر سو جاتا تھا۔

سند میں اسماعیل بن علیہ، عوف اعرابی اور ابو رجاء عمران بن ملحان عطاردی ہیں، تمام راوی بصری ہیں۔ (الجنائز) کے آخر میں حضرت سمرہ ہی کے حوالہ سے یہ حدیث مطولا ذکر کریں گے۔ (فإنه يأخذ القرآن ويرفضه الخ) بظاہر مفہوم یہ ہے کہ جو قرآن یاد کرنے کے بعد (يترك حفظه والعمل به، قسطلانی)۔ (جیسا کہ ذکر گذرا علامہ انور اس سے مراد تہجد کا ترک لیتے ہیں حافظ قرآن کے لئے تہجد کو تقریبا ضروری قرار دیتے ہیں۔ میری رائے ہے کہ اس حدیث میں دو امر مذکور ہیں ایک رفضِ قرآن اور دوسرا فرض نماز سے غفلت پھر دونوں کے درمیان واؤ عاطفہ ہے اور عطف اصلاً تغایر پر دلالت کرتا ہے لہذا دونوں کو علیحدہ علیحدہ مد نظر رکھا جائے اسی طرح الصلاۃ المکتوبۃ کے ساتھ ینام کا ذکر ہے قرینِ قیاس ہے کہ اس سے مراد عشاء یا صبح ہوگی چونکہ ان ہر دو نمازوں میں قراءت نسبۃً طویل اور بالجہر ہوتی ہے لہذا حافظ قرآن پر زیادہ ذمہ داری ہے کہ ان سے غافل نہ ہو دوسرا احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں امر الگ شناخت اور حیثیت رکھتے ہیں اصل جرم جیسا کہ علامہ انور نے کہا۔ رفضِ قرآن ہے اور یقینی طور پر یہ جرم سبب بنتا ہے ترکِ نماز کا بھی۔ اس وجہ سے اسے بھی ذکر کر دیا۔ واللہ اعلم)

بابٌ إذا نامَ و لم يُصَلِّ بال الشيطانُ في أُذُنِهِ

(یعنی نماز نہ پڑھی اور سو گیا تو شیطان اس کے کان میں پیشاب کر دیتا ہے)

(زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ عشاء کی نماز مراد ہے اگر صبح کی نماز مقصود ہوتی تو۔و لا يصلي کہتے۔ دراصل آج کل کے حساب سے یہ ذرا عجیب سا لگتا ہے کہ ہم عموماً نماز عشاء مغرب کے ایک ڈیڑھ گھنٹہ بعد ادا کر لیتے ہیں دوسرا روشنیوں کے سبب رات محسوس نہیں ہوتی اس زمانہ میں نماز عشاء اور مغرب کا درمیانی وقفہ زیادہ طویل ہوتا تھا دوسرا کوئی گہما گہمی اور لائٹنگ نہ ہوتی تھی اکثر لوگ دن بھر کے کام کاج سے تھکے ماندے سر شام گھروں کو واپس آتے تھے اور کھانا تناول کرنیکے کے بعد صرف ان کا ایک ہی کام ہوتا تھا سونے سے قبل، کہ نماز عشاء کا انتظار کریں جو کم از کم مغرب کے ڈھائی تین گھنٹے بعد ہوتی تھی اس طرح چند لوگ تھکاوٹ سے چور عشاء سے قبل سو جاتے تھے اس لیے عشاء کو منافقین پر بھاری قرار دیا گیا چنانچہ جماعتِ عشاء میں حاضری خالص ایمان کی علامت قرار دی گئی)

حدثنا مسدد قال أخبرنا أبو الأحوص قال حدثنامنصور عن أبي وائل عن عبدالله رضي الله عنه قال ذُكِر عند النبيﷺ رجلٌ فقيل ما زال نائماً حتىٰ أصبح ما قام إلى الصَّلاةِ فقال بالَ الشيطانُ في أُذُنِهِ

عبد اللہؓ بن مسعود کہتے ہیں نبی کریم کے سامنے ایک آدمی کا ذکر ہوا کہ وہ صبح تک پڑا سوتا رہا اور فرض نماز کے لیے بھی نہیں اٹھا۔اس پر آپ نے فرمایا کہ شیطان نے اس کے کان میں پیشاب کر دیا ہے۔

سند میں ابو الاحوص سلام بن سلیم اور منصور بن معتمر ہیں۔حدیث میں جس آدمی کا ذکر ہے اس کی بابت ابن حجر کہتے ہیں (لم أقف علي اسمه) (یعنی میں ان کے نام سے واقف نہ ہو سکا) البتہ سعید بن منصور نے ابن مسعود سے یہی روایت نقل کی ہے اس کے آخر میں انہوں نے کہا کہ آج رات تمہارے صاحب (یعنی خود) کے کان میں بھی شیطان نے پیشاب کر دیا تو ممکن ہے رجل سے مراد وہ خود ہوں مگر علامہ انور کہتے ہیں اگر خود ہوتے تو اپنا نام ذکر کر دیتے جس طرح سعید بن منصور کی روایت میں ذکر کر دیا۔(ما قام إلى الصلاة) الف لام جنس کا ہے عہد کا بھی ہو سکتا ہے۔صلاۃ لیل یا فرض نماز مراد ہو سکتی ہے دوسرے احتمال کی تائید سفیان کی اسی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے (نام عن الفريضة) یہ روایت صحیح ابن حبان میں ہے۔بول الشیطان سے مراد میں مختلف آراء ہیں، قیل یہ علی الحقیقۃ ہے۔قرطبی وغیرہ کہتے ہیں اس میں کوئی مانع بھی نہیں کیونکہ شیطان کا کھانا پینا، نکاح کرنا ثابت ہے لہذا پیشاب بھی کرتا ہو گا بعض نے کہا اس سے مراد یہ ہے کہ کان میں اذان کی آواز نہیں آنے دیتا یعنی رکاوٹ بن جاتا ہے ایک قول یہ ہے کہ شیطان کا اس طرح اس پر تسلط ہو گیا اور وہ اسے شکار بنا کر (تسلاکر) حقیر گردانتا ہے کہ اس پر پیشاب کر دیتا ہے۔ایک قول کے مطابق یہ ایک تمثیل ہے (غافل عن القيام) نیند سے بوجھل ہونے کے سبب اس طرح ہو گیا جیسے کوئی اس کے کان میں پیشاب کر گیا جس سے اس کی حسِ سماعت (وقتی طور پر) ختم ہوئی اور وہ اذان نہ سن پایا مسند احمد میں حسن بصری عن ابی ہریرۃ کی اسی روایت میں حسن نے آخر میں کہا (إن بوله والله ثقيل)۔طیبی کہتے ہیں آنکھ کی بجائے کان کا ذکر کیا کیونکہ وہی محل سماعت ہیں سو شیطان نے اپنے پیشاب کے ذریعے رکاوٹ پیدا کر دی

اوراذان کی آواز اس تک نہ پہنچ سکی۔ شیخ بخاری کے سوا راوی کوفی ہیں۔ مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب الدعاءِ والصلاةِ مِن آخِرِ اللَّيل (آخرِ شب دعا اور نماز)

وقال الله عزوجل ﴿كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ۝﴾ أي ما ينامون ﴿وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الذاريات:١٧-١٨].

آیت میں ما زائدہ ہے یا مصدر یہ ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ نافیہ ہے مگر پہلا راجح ہے۔ ھجع/ ھجوع بقول خلیل رات کی نوم کو کہتے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن أبي سَلَمة و أبي عبدالله الأغرِّ عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول اللهﷺ قال يَنزِلُ ربُّنا تبارك و تعالىٰ كُلَّ ليلةٍ إلى السماءِ الدُّنيا حين يَبقىٰ ثُلثُ الليلِ الآخرُ يقول مَن يَدعوني فأستجيبَ له، مَن يَسألُني فأُعطِيَه، مَن يستغفرُني فأغفِرَ له

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا ہمارا رب تعالیٰ ہر رات آسمانِ دنیا کی طرف نزول فرماتا ہے جب پچھلی تہائی رات باقی رہ جاتی ہے، تو فرماتا ہے کوئی ہے جو مجھ سے دعا کرے پس میں اس کی دعا قبول کرلوں؟ کوئی ہے جو مجھ سے کچھ مانگے تو میں اسے عطا کردوں؟ کوئی ہے جو استغفار کرے تو میں اسے معاف کردوں؟۔

زہری نے اس حدیث کو دو شیوخ کے حوالہ کے ساتھ حضرت ابوھریرہ سے روایت کیا ہے، ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف اور ابو عبداللہ سلیمان الأغر۔ اسی طرح امام مالک اور زہری کے حفاظ اصحاب نے نقل کیا ہے بعض نے دو کی بجائے ایک شیخ کا ذکر کیا ہے اس طرح بعض اصحابِ مالک نے ان ہر دو شیوخ کی بجائے سعید بن المسیب کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ ابو داؤد طیالسی نے (عن ابراهيم بن سعد عن الزهري عن الأغر) کی بجائے (عن الأعرج) ذکر کر دیا ہے مگر یہ تصحیف ہے ایک سند میں (عن الزهري عن عطاء بن يزيد) بھی ہے بقول دارقطنی یہ وہم ہے۔ الاغر مذکور سلمان ہیں ایک اور راوی بھی الاغر ہیں مگر یہ ان کا نام ہے انکی کنیت ابو مسلم ہے اور وہ کوفی ہیں ان سے بھی یہ روایت مروی ہے جو مسلم نے (من رواية أبي اسحاق السبيعي عن الأغر (أبو مسلم كوفي) عن أبي سعيد و أبي هريرة جميعا) نقل کی ہے مسلم میں ابو ہریرہ سے روایت کرنے والوں میں سعید بن مرجانہ اور ابو صالح بھی ہیں جبکہ نسائی میں سعید مقبری، عطاء مولی ام حبیبہ، ابو جعفر مدنی اور نافع بن جبیر بن مطعم نے حضرت ابوھریرہ سے روایت کیا ہے، یہ روایت حضرات علی، ابن مسعود، عثمان بن ابی العاص اور عمرو بن عبسہ سے بھی مروی ہے یہ سب روایات مسند احمد میں ہیں جبکہ نسائی میں اسے جبیر بن مطعم اور رفاعہ جہنی سے بھی روایت کیا گیا ہے اس طرح دار قطنی میں عقبہ بن عامر، جابر اور عبدالحمید بن سلمہ کے دادا سے روایت کیا گیا ہے۔ عبدالرزاق نے بخاری کی سند کے ساتھ ہی لیکن عنعنہ کی بجائے (زهري أخبرني الخ أن أبا هريرة أخبرهما الخ) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے۔

(ينزل ربنا إلى سماء الدنيا) اللہ تعالیٰ کے لئے جہتِ علو کے قائلین اس سے استدلال کرتے ہیں۔ نزول سے مراد میں

اختلاف ہے، بعض نے اسے ظاہر پر محمول کیا ہے اور اسے حقیقی نزول قرار دیا ہے یہ مشبہہ کا قول ہے، بعض نے اس معنی پر مشتمل تمام احادیث کی صحت کا انکار کیا ہے یہ خوارج اور معتزلہ ہیں جبکہ جمہور سلف نے اس سلسلہ میں جو وارد ہے اس پر اجمالاً ایمان لاتے ہوئے اللہ تعالیٰ کو کیف اور تشبیہ سے منزہ قرار دیتے ہوئے اثباتِ نزول کا موقف اختیار کیا ہے بیہقی کے مطابق یہی مسلک ائمہ اربعہ۔ دونوں سفیان، دونوں حماد، اَوزاعی اور لیث وغیرہ کا ہے بعض نے اس امر کی اس طریقہ سے تاویل کی ہے جو لغتِ عرب میں مستعمل ہے لیکن کچھ نے ایسی تاویل بھی کی ہے جو دراصل تحریف بن گئی۔ بعض نے اس سلسلہ میں وارد امور میں کچھ کی لغت عرب میں موجود مستعمل نظائر کے مطابق تاویلِ قریب کی ہے اور کچھ امور کو اللہ تعالیٰ کی طرف سونپ دیا ہے (یعنی ان پر ایمان مجمل لاتے ہوئے کیف کا مسئلہ اللہ عزوجل پر چھوڑ دیا ہے) امام مالک سے یہ منقول ہے۔ متاخرین میں سے ابن دقیق العید نے یہ مسلک اختیار کیا ہے۔ بیہقی کہتے ہیں سب سے محفوظ موقف یہی ہے کہ اس پر بلا کیف ایمان لایا جائے اور مراد حقیقی کے بیان سے سکوت اختیار کیا جائے۔ کیونکہ کوئی معین تاویل ان کے خیال میں واجب نہیں ہے لہذا سکوت اور تفویض (يعني الله أعلم بمراده) ہی بہترین اور راست موقف ہے چنانچہ تاویلاتِ غیر فاسدہ میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد اس کے افعال کا نزول ہے نہ کہ ذات کا۔ اس سے مراد ایک فرشتہ کا نزول ہے جو اس کا امر ونہی لے کر نازل ہوتا ہے پھر جس طرح اجسام کا نزول ہوتا ہے اسی طرح معانی کا نزول بھی ہے اگر اسے نزولِ حسی مراد لیں تو یہ اس فرشتہ کا نزول ہے جو اس غرض سے مبعوث کیا جاتا ہے اور اگر نزولِ معنوی قرار دیں تو یہ ایک مرتبہ سے دوسرے مرتبہ کی طرف نزول ہے (فهي عربية صحيحة) یعنی عربی زبان میں اس کی گنجائش ہے۔ اس تاویل کا خلاصہ یہ ہے کہ (بأن المعنى ينزل أمره أو ينزل الملك بأمره) انہی تاویلات غیر فاسدہ میں سے (اور جو عربی زبان کی بلاغت کے قواعد سے مطابقت رکھتی ہیں) یہ بھی ہے کہ یہ ایک استعارہ ہے اس کا مفہوم دعاء کرنے والوں کے ساتھ لطف ومہربانی کا سلوک اور ان کی دعاؤں کی قبولیت ہے جس طرح کسی رحمدل ونیک بادشاہ کی بابت کہا جائے کہ وہ فقراء اور محتاجین کے قریب ہے (نزل بقربهم) تو اس سے مراد اس کی ان کے ساتھ مہربانی وحسن سلوک ہوگا نہ کہ جسمانی قریب ونزول۔ اس کی تائید ابو بکر بن فورک کے اس قول سے ہوتی ہے کہ بعض مشائخ نے (ينزل) کو یاء کی پیش کے ساتھ پڑھا اور مفعول بہ محذوف ہے، نسائی کی روایت سے اس کی تقویت ہوتی ہے جو (الأغر عن أبي هريرة و أبي سعيد) سے ہے اس کے الفاظ ہیں (إن الله يمهل حتى يمضي شطر الليل ثم يأمر مناديا يقول هل من داع الخ) عثمان بن ابی العاص کی روایت میں بھی اس طرح ہے (ينادي مناد هل من داع يستجاب له) قرطبی کہتے ہیں اس طرح سارا اشکال ختم ہو جاتا ہے۔ اور رفاعہ جہنی کی روایت کے الفاظ (ينزل الله إلى السماء الدنيا فيقول لا يسأل عبادي غيري) اس کے مخالف ومعارض نہیں، بیضاوی لکھتے ہیں چونکہ قطعی دلائل سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسمیت اور تحیّز سے پاک ہے لہذا اس معنی میں نزول کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا، اس کے لئے ممتنع ہے لہذا اس سے مراد اس کا نورِ رحمت ہے یعنی وہ صفتِ جلال کہ جس کا اقتضاء غضب اور انتقام ہے، سے صفتِ اکرام کہ جو مقتضی ہے رأفت ورحمت کی، کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

علامہ انور کی تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ صوفیہ کی زبان میں نزول سے مراد ایک قسم کی تجلی ہے۔ تجلی ان کے موقف کے مطابق مخلوق ہے اور افعال الٰھیت کی صور میں سے ایک صورت ہے۔ تجلی رب اور بندے کے درمیان مُنصَبّ ہوتی ہے تاکہ معرفتِ رب ہو

اور اس تجلی کی طرف وہ سب کچھ منسوب ہے جو اللہ تعالی کی طرف منسوب ہے مگر وہ اس سے منفصل بھی ہے منفصل کی تشریح میں مزید رقمطراز ہیں کہ متکلمین کے دو گروہ ہیں، اشعری جو ابوالحسن اشعری کی طرف منسوب ہیں اکثر شافعیہ اور مالکیہ مسائلِ کلام میں اشعری ہیں دوسرا گروہ ماتریدی ہے جو ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے، دونوں شیخ متعاصر تھے۔ اکثر حنفیہ علمِ کلام میں ماتریدی ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک اللہ تعالی مع اپنی سات صفات کے قدیم ہے۔ ترزیق، اِحیاء اور اِماتت جیسی صفات کو وہ صفاتِ افعال قرار دیتے ہیں۔ اور یہ ان کے خیال میں اعتبارات اور اضافات ہیں نہ کہ حقیقی صفات زائدہ علی الذات۔ خلق، رزق کی طرف اضافت کے اعتبار سے (ایک نئی صفت) ترزیق ہے۔ وھکذا، چنانچہ یہ اضافت حادث ہے یعنی باری تعالی کی ذات کے ساتھ قائم نہیں (لہذا اس جیسی صفات متصف بالقِدم نہیں ہیں)۔ ماتریدی حضرات نے صفات کو دو قسموں پر تقسیم کیا ہے، صفاتِ ذاتیہ، یہ وہ ہیں کہ جنکے ساتھ اللہ تعالی متصف ہے انکی نقیض وضد کے ساتھ نہیں مثلاً علم وقدرت۔ دوسری قسم ہے صفاتِ فعلیہ، ان سے مراد وہ صفتیں جن کے ساتھ ان کی اضداد سمیت اللہ تعالی موصوف ہے مثلاً احیاء اور اماتہ، تو اس قسم کی صفات بھی ان کی رائے میں صفاتِ ذاتیہ کی طرح قدیم ہیں۔ صفتِ احیاء ان کی نظر میں راجع ہے ایک صفتِ حقیقیہ کی طرف جسے تکوین کا نام دیا ہے پس یہ صفتِ تکوین ایک صفتِ کلیہ ہے جس کے تحت متعدد جزئیات ہیں مثلاً ترزیق، تصویر، احیاء اور اماتہ، اس کے علاوہ باری تعالی کی طرف منسوب جو امور ہیں مثلاً (نزول إلی السماء) انہیں علامہ کشمیری افعال کا نام لیتے ہیں یہ قدیم نہیں بلکہ حادث ہیں، ماتریدی انہیں حادثۃ مخلوقۃ للباریٔ تعالی کہتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ کا اس سلسلہ میں مشرب یہ ہے کہ صفاتِ حادثہ باری تعالی کے ساتھ قائم ہیں مگر مخلوق نہیں، ان کی رائے میں حوادث کا قدیم کے ساتھ قیام ممکن ہے اور اس میں کوئی استحالہ نہیں۔ وہ حادث اور مخلوق کے درمیان یہ فرق کرتے ہیں کہ مخلوق باری تعالی سے منفصل ہے پس سارا عالم حادث اور مخلوق ہے لیکن صفات حادث ہیں مگر مخلوق نہیں کیونکہ وہ باری تعالی کے ساتھ قائم ہیں اور اس سے منفصل نہیں۔ علامہ ان کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ لغت بھی ان کی تائید کرتی ہے مثلاً اگر کہا جائے (إن زیداً متصف بالقیام) تو قیام کے ساتھ زید متصف ہے لیکن وہ اس کا خالق نہیں ہے اسی طرح کہا جائے گا کہ اللہ تعالی نزول کے ساتھ متصف ہے مگر یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ اس کا خالق ہے۔ امام بخاری اس طرف میلان رکھتے ہیں کہ اللہ تعالی صفاتِ حادثہ کے ساتھ متصف ہے ائمہ ثلاثہ سے منقول ہے کہ جس نے قرآن کو مخلوق کہا وہ کافر ہے یہ دلیل ہے اس امر کی کہ انکے بقول کلامِ لفظی حادث تو ہے مگر مخلوق نہیں۔ کلامِ نفسی قدیم ہے اور لفظ حادث ہے۔ (یعنی صفتِ تکلم۔ کلام۔ اللہ تعالی کی صفاتِ ذاتیہ میں سے ہے اور اس کی طرح متصف بالقدم ہے مگر اس کا ظہور جو کلامِ لفظی کی صورت ہو اوہ حادث مگر غیر مخلوق ہے کیونکہ قائم بالذات ہے بخلاف باقی حوادثِ عالم کے کہ وہ اس سے منفصل ہیں، لہذا مخلوق ہیں)۔

(حین یبقی الخ) الآخر مرفوع ہے کیونکہ ثلث کی صفت ہے تعینِ وقت کے ضمن میں زہری سے روایات میں اختلاف نہیں ہے مگر راوی حدیث ابوھریرہ وغیر ابی ھریرہ کی روایات میں فرق واختلاف ہے۔ بقول ترمذی اس ضمن میں ابوھریرہ کی روایت اصح الروایات ہے، کیونکہ اس کی مخالف روایات کے رواۃ سے مختلف اوقات منقول ہیں بعض نے ان کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے کہا ہے کہ مجموعی طور سے چھ اوقات ذکر کئے گئے ہیں پہلا جو اس روایت میں ہے۔ دوسرا جب رات کا پہلا ثلث گذر جائے، تیسرا ثلث اول یا نصف۔ چوتھا نصف پانچواں نصف یا ثلثِ اخیر چھٹا مطلقاً یعنی ان میں کوئی وقت مذکور نہیں۔ مطلق روایات کو تو مقید پر محمول کیا جائے گا

پھر جن میں اَوْ ہے اگر اسے (للشك) سمجھا جائے تو ان پر ان روایات کو مقدم کیا جائے گا جن میں جزم کے ساتھ وقت کا ذکر ہے اور اگر (أو) دو حالتوں کے درمیان تردد کیلئے ہے تو اسے اختلافِ احوال پر محمول کیا جائے گا کیونکہ موسموں اور علاقوں کے فرق کو پیش نظر رکھتے ہوئے رات کے اوقات مختلف ہو جاتے ہیں کچھ علاقوں میں مثلاً رات جلدی چھا جاتی ہے اور کچھ میں دیر تک شفق باقی رہتی ہے (مثلاً برطانیہ میں رات گئے تک شفق بلکہ اس سے قبل غروب آفتاب کے کافی بعد تک روشنی قائم رہتی ہے) بعض نے یہ تطبیق بھی دی ہے کہ ممکن ہے نزول ثلث اول میں واقع ہوتا ہو اور قول (هل من داع الخ) کا صدور نصف میں اور دوسرے ثلث میں۔ ایک تاویل یہ بھی ہے کہ یہ نزول وقول ان تمام اوقات میں ہوتا ہے جو احادیث میں مذکور ہیں (اس سے اس تاویل کو تقویت ملتی ہے کہ نزول سے مراد حقیقی نزول یعنی بالذات نزول نہیں کیونکہ اس سے تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ ساری رات سماء دنیا پر جلوہ افروز رہتے ہیں پھر مختلف علاقوں اور ملکوں میں وقت کا فرق ہے اور یہ فرق وسیع ہوتے ہوتے اتنا ہو جاتا ہے کہ ایک ملک میں دن ہے تو دوسرے میں رات لہٰذا اس نزول سے مراد نزولِ رحمت اور تلطف بالداعین ہے اللہ تعالیٰ نے کمال مہربانی فرماتے ہوئے اپنے بندوں کے لئے دامانِ رحمت پھیلا دیا ہے کہ رات کے پہلے حصہ میں یا نصف شب یا ثلث آخر میں، جب بھی اسے پکاریں گے اسے اپنی طرف متوجہ ہی پائیں گے جس طرح شب قدر ہر علاقے میں اس کی توقیت اور طاق راتوں کے حساب سے ہے اس طرح یہ مذکورہ اوقات بھی ہر علاقے کی ٹائمنگ اور تقویم کے اعتبار سے ہیں)۔ مولانا بدر عالم نے حاشیہ میں اپنے ایک ساتھی مولانا عبدالعزیز کی اس ضمن میں تقریر کا خلاصہ پیش کیا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ ممالک کی توقیت وتقسیم میں فرق ہونے کے باعث ایک علاقہ کا نصف دوسرے علاقہ کا ثلث ہے جس طرح شب قدر میں ہے لہٰذا مناسب یہی ہے کہ روایات میں مذکور اس اختلافِ وقت کو اس کے ظاہر پر چھوڑ دیا جائے اور کوئی تاویل نہ کی جائے جس طرح شب قدر کی تاریخ میں ممالک کی توقیت کے فرق کی وجہ سے فرق ممکن ہے اسی طرح اوقاتِ شب بھی ایک علاقہ سے دوسرے علاقہ میں مختلف ہیں (اسی طرح یوم عرفہ کے روزہ کے سلسلہ میں ہے کہ عموماً اہل پاکستان اپنی تقویم کے مطابق ۹ ذوالحجہ کو رکھتے ہیں جب کہ سعودی عرب میں ۱۰ ذوالحجہ ہوتی ہے بعض حضرات سعودی تاریخ کے مطابق ۹ ذوالحجہ کو روزہ رکھتے ہیں اور بظاہر ان کی دلیل قوی ہے کہ آنجناب نے یہ نہیں فرمایا کہ ۹ ذوالحجہ کو روزہ رکھو بلکہ فرمایا کہ یومِ عرفہ کو رکھو لہٰذا مناسب یہ ہے کہ جب بھی یوم عرفہ ہو یعنی پاکستان میں سات ذوالحجہ ہو یا آٹھ ہو، سعودی تقویم کے مطابق یوم عرفہ کو روزہ رکھا جائے بخلاف شب قدر کی تلاش کے کہ اس سلسلہ میں آپ نے تواریخ کا ذکر کیا کہ ۲۱، ۲۳ وغیرہ میں تلاش کرو لہٰذا ہم اپنی تقویم کے مطابق ۲۱، ۲۳ وغیرہ میں تلاش کریں گے)۔

(من يدعوني الخ) زهری کی تمام روایات میں یہی تین امور مذکور ہیں یعنی دعاء، سؤال اور استغفار۔ تینوں کے مابین فرق یہ ہے کہ مطلوب یا تو دفعِ مضار کیلئے ہوتا ہے یا جلبِ مسار (نافع چیز کے حصول) کیلئے اور یہ یا تو دینی ہے یا دنیوی پس استغفار میں پہلے مطلوب کی طرف اشارہ ہے اور سؤال میں دوسرے جبکہ دعاء میں تیسرے کی طرف اشارہ ہے۔ یا ان تینوں کا ذکر تو کیداً ہے، مراد ایک ہی ہے اس غرض کیلئے رات کے ان اوقات کا بطور خاص انتخاب اس لئے ہے کہ یہ غفلت اور راحت کا وقت ہے چنانچہ جو اپنی مطلب براری کیلئے غفلت اور راحت کو ترک کر کے بارگاہ الٰہی میں سرِ نیاز جھکاتا ہے اور دامنِ طلب پھیلاتا ہے یہ اس کے خلوص کی علامت ہے لہٰذا نوازے جانے میں بھی اس کا حصہ اوروں سے زیادہ ہوگا۔ (سعيد عن أبي هريرة) کی روایت میں ہے (هل من

تائب فأتوب)۔(أبو جعفر عنه) سے ہے (من ذاالذی يسترزق فأرزقه من ذا الذی يكشف الضرفأكشف عنه)۔(عطاء عنه) کی روایت میں ہے (ألا سقيم يستشفی فيشفیٰ) یہ سب الفاظ مذکورہ تاویل میں داخل ہیں گویا حاجت کوئی بھی ہو سب اللہ تعالی کے سامنے پیش کرے۔دارقطنی کی (حجاج عن جده عن الزهری) کی روایت کے آخر میں ہے (حتی الفجر) اس طرح مسلم میں (يحيي بن أبی كثير عن أبی سلمة) کی روایت میں (حتی يطلع الفجر) ہے صرف نسائی کی (نافع بن جبير عن أبی هريرة) سے روایت میں (حتی ترحل الشمس) کا لفظ ہے، یہ شاذ ہے۔دارقطنی کی (يونس عن الزهری) کی روایت میں یہ بھی ہے (ولذلك كانوا يفضلون صلاة آخر الليل علی أوله) بظاہر یہ زہری کا قول ہے اس لئے امام بخاری نے ترجمہ میں (الصلاة) کا لفظ بھی ذکر کیا ہے۔ اگلے ترجمہ کی مناسبت بھی اس وجہ سے ہے۔اس کے تمام راوی مدنی ہیں سوائے ابوسلمہ کے کہ وہ بصرہ میں سکونت پذیر ہو گئے تھے۔بقیہ اصحاب صحاح نے بھی (الصلاة) میں نقل کیا ہے۔

بابُ مَن نامَ أوَّلَ اللَّيلِ و أَحيا آخِرَه

(اول شب سونا اور آخر شب قیام کرنا)

و قال سلمانُ لأبي الدرداء رضي الله عنهما نَم فلمَّا كان مِن آخِرِ الليلِ قال قُم، قال النبيﷺ صَدَقَ سلمانُ.

سابقہ باب کے ساتھ اس کی مناسبت ذکر ہو چکی ہے حضرت سلمان و ابو درداء کی یہ مفصل حدیث (كتاب الأدب) ابوجحیفہ کے حوالہ سے ذکر کی ہے ان کے درمیان آنجنابﷺ نے مواخات قائم کی تھی۔

حدثنا أبوالوليد حدثنا شعبة و حدثني سليمان قال حدثنا شعبة عن أبي إسحاق عن الأسود قال سألت عائشة رضي الله عنها كيف كان صلاةُ النبيﷺ بالليل؟ قالت كان ينامُ أوّلَه، و يقومُ آخِرَه فيُصَلِّي ثم يَرجِعُ إلىٰ فِراشِه، فإذا أَذَّنَ المؤذِنُ وَثَبَ فإن كانت به حاجةٌ اغتسلَ وإلا تَوضأَ و خرجَ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے پوچھا گیا کہ رات کو نبیﷺ کی نماز کس طرح ہوتی تھی؟ تو انہوں نے کہا کہ آپ شروع رات میں سوتے اور اخیر رات میں اٹھ کر نماز پڑھتے تھے نماز کے بعد پھر اپنے بستر کی طرف لوٹ آتے تھے پھر جب مؤذن اذان دیتا تو آپ اٹھتے پس اگر آپ کو ضرورت ہوتی تو غسل کرتے ورنہ وضو کر کے باہر تشریف لے جاتے۔

شعبہ سے اپنے دو شیوخ کے واسطہ سے اسے نقل کر رہے ہیں، سلیمان سے مراد ابن حرب واشحی ہیں جبکہ ابوالولید ھشام بن عبدالملک طیالسی ہیں، ابو اسحاق کا نام عمرو بن عبداللہ سبیعی ہے سیاق سلیمان کا ہے۔اسماعیلی نے بھی (أبو خليفة عن أبي الوليد) سے روایت کیا ہے اس میں (فإذا كان من السحر أوتر) کا اضافہ بھی ہے مسلم نے (زهير عن أبی الأسود) کے طریق سے

بالمعنی نقل کیا ہے۔ اسماعیلی نے اشارہ کیا ہے کہ ابو اسحاق نے اسود سے روایت کرتے ہوئے ایک اور سیاق بھی ذکر کیا ہے جسے سفیان ثوری ابو اسحاق سے روایت کرتے ہیں وہ یہ ہے (كان رسول الله ﷺ ينام و هو جنب من غير أن يمس ماء) (یعنی آنجناب۔ کئی دفعہ۔ حالت جنابت میں بغیر غسل کئے سوجاتے تھے) مگر حفاظ نے اس کا انکار کیا ہے اور بقول ترمذی و مسلم یہ ابو اسحاق کی غلطی ہے ابو داؤد نے بھی اس سیاق کو (أبو الحسن بن العبد عنه) نقل کرتے ہوئے لکھا (ليس بصحيح) یزید بن ھارون نے بھی اسے ان کا وہم قرار دیا ہے ابن حجر کہتے ہیں در اصل ابو اسحاق نے اس روایت کو مختصراً بیان کرتے ہوئے (فإذا كان جنبا أفاض عليه الماء) سے سمجھا کہ حالت جنابت میں سو جاتے ہونگے مگر دیگر روایات میں صراحت ہے کہ غسل نہ کرنے کی صورت میں سونے سے پیشتر استنجا اور وضوء کر لیتے تھے۔ باقی کلام گذر چکی ہے۔ بعض طرق میں (أفا ض عليه الماء) اور بعض میں (اغتسل) کا لفظ ہے دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے کسی نے روایت باللفظ کسی نے روایت بالمعنی کی ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی ذکر کیا ہے۔

بابُ قيامِ النبيِ ﷺ بالليلِ في رَمَضانَ وغيرِهٖ

(یعنی رمضان وغیرِ رمضان میں آنجناب کا قیامِ شب)

حدیثِ باب میں دلالت ہے کہ آنجناب کا قیامِ لیل رمضان اور غیر رمضان میں تعدادِ رکعات کے اعتبار سے متساوی تھا یعنی رمضان میں بھی وتر سمیت گیارہ رکعتیں اور غیر رمضان میں بھی گیارہ رکعتیں ہی ادا فرماتے تھے اس لئے زائد رکعات بسلسلہ قیام۔ یعنی جن میں قراءت طویل فرمائیں۔ کی نفی کی ہے ابن ابی شیبہ نے جو ابن عباس کے حوالہ سے روایت کیا ہے کہ آپ رمضان میں بیس رکعت وتر کے سوا پڑھا کرتے تھے اس کی اسناد ضعیف ہے صحیح بھی ہوتی تو صحیحین کی حدیث کے معارض ہے حضرت عائشہ رات کے احوال سے دوسروں کی نسبت زیادہ واقف ہیں۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ عام علماء (احناف) کا خیال ہے کہ تراویح اور صلاۃ لیل دو مختلف نمازیں ہیں لیکن میرے نزدیک مختار یہ ہے کہ وہ دونوں ایک ہی ہیں اگر چہ ان کی صفت مختلف ہے مثلاً تراویح کی با جماعت ادائیگی پر آنحضرت نے مواظبت نہیں کی کبھی اسے اول رات اور کبھی سحر کے وقت ادا فرمایا جب کہ تہجد ہمیشہ آخر شب ہی ادا کرتے رہے اور (عموماً) انفرادی طور پر ادا کی بہر حال کیفیت کے اس اختلاف کے پیش نظر دو مختلف نمازیں سمجھ لینا میرے نزدیک مناسب نہیں صرف یہ ہے کہ اگر اول رات (رمضان میں) پڑھی گئی تو تراویح اور اگر آخر شب پڑھی گئی تو تہجد کہلائی۔ (آنحضرت کے زمانہ میں تو تراویح کا لفظ استعمال ہی نہیں ہوا)، تراویح تہجد سے الگ نماز قرار پائے گی اگر آنحضرت کے عمل سے یہ ثابت ہو کہ آپ نے (کسی رمضان) میں تہجد بھی پڑھی اور اس سے الگ تراویح بھی ادا فرمائی (اور ایسا ثابت نہیں ہے لہذا اہلحدیث کا موقف نہایت صائب ہے کہ حضرت عائشہ کی اس حدیث کی رو سے آپ نے کبھی گیارہ سے زائد رکعات، نہ رمضان میں نہ غیر رمضان میں، ادا نہ فرمائیں، علامہ کشمیری تیرہ کہتے ہیں وہ اس میں تہجد کے آغاز میں پڑھی جانے والی دو رکعت بھی شامل کرتے ہیں) مزید لکھتے ہیں کہ محمد بن نصر نے قیام لیل کی بابت متعدد تراجم قائم

کیے اور لکھا ہے کہ بعض سلف نے تراویح پڑھنے والے کو اس کے ساتھ تہجد ادا کرنے سے منع کیا ہے بعض نے مطلق نوافل کی ادائیگی جائز قرار دی ہے یہ بھی اس امر کی دلیل ہے کہ تہجد و تراویح ان کے ہاں ایک ہی نماز تصور ہوتی تھی۔ حضرت عمر کا فعل بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ وہ تراویح اپنے گھر میں رات کے آخری حصہ میں ادا کرتے تھے حالانکہ اپنے دور میں خود انہوں نے مسجد میں تراویح کی با جماعت ادائیگی کا حکم دیا اور اس کا اہتمام کیا کیونکہ انہیں علم تھا کہ آنحضرت اس نماز کو ہمیشہ آخر شب میں ادا فرماتے تھے انہوں نے لوگوں سے کہا تھا کہ تم جو اول شب یہ نماز ادا کر رہے ہو اسے آخر شب پڑھنا افضل ہے تو اس سے بھی یہی ثابت ہوا کہ دونوں ایک ہی نماز ہیں کہتے ہیں کہ تراویح تیرہ سے زائد ثابت نہیں ہے اور جس روایت (جیسا کہ گزرا) میں اس سے زائد کا ذکر ہے وہ ضعیف ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ تیرہ سے زائد (یعنی بیس) کا وجود نہیں مگر صحیح سند کے ساتھ آنجناب سے منقول نہیں ہے۔ اب (بقول انکے) صورت حال پر پردہ ہے ممکن ہے آپ نے بعد مشہور (یعنی بیس رکعت) پڑھی ہوں یہ بھی ممکن ہے کہ نہ پڑھی ہوں۔ کہتے ہیں ہاں حضرت عمر سے بیس رکعت کے ثبوت پر ان کا (احناف کا) اتفاق ہے انہوں نے قراءت میں تخفیف کر دی اس کے بدلہ رکعات کی تعداد میں اضافہ کر دیا، یعنی دس کی بجائے بیس کر دیں۔ موطا امام مالک کی ایک روایت میں راوی کی یہی مراد ہے جب وہ کہتا ہے کہ امام سورت بقرہ آٹھ میں پڑھتا تھا۔ اگر اسے بارہ میں پڑھتا تھا تو لوگ سمجھتے آج اس نے تخفیف کی ہے۔ تاتارخانیہ میں ہے کہ ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے پوچھا کیا حضرت عمر کے پاس آنحضرت ﷺ سے بیس رکعت کا ثبوت تھا؟ اس پر انہوں نے جواب دیا (لم یکن عمر مبتدعا) یعنی اگر ثبوت نہ ہوتا تو ایسا کیوں کرتے وہ مبتدع (کوئی نیا کام کرنے والا) نہ تھے۔ مولانا بدر عالم حاشیہ میں اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ البحر الرائق میں بھی ابو یوسف کا یہ سوال مذکور ہے تاریخ الخلفاء میں ہے کہ حضرت عمر نے سن پندرہ ہجری میں بیس رکعت تراویح قائم کی فتح القدیر میں ہے کہ ان میں آٹھ سنتِ مؤکدہ اور باقی بارہ مستحب ہیں مرقاۃ اور البحر میں بھی یہی ہے (کاش زمانہ حاضر کے احناف اپنے بزرگوں کی مخالفت نہ کرتے اور اپنی کتابوں میں لکھے ہوئے کے خلاف نہ چلتے کہ آٹھ رکعت سنت مؤکدہ باقی مستحب ہے۔ ہے ان میں سے کوئی جو اس موقف کا اعلان کرے بلکہ وہ تو اسکے برعکس اشتہاروں میں لکھتے ہیں کہ تراویح بیس رکعت ہی سنت ہے۔ اصل بنائے اختلاف یہی ہے کہ صرف بیس کو سنت قرار دیا جائے اللہ تعالیٰ علامہ انور کو جزائے خیر دے عالم کی یہی شان ہے کہ وہ عموماً تعصب سے کام نہیں لیتا، بانگ دہل اعلان کر رہے ہیں کہ بیس آنحضرت سے ثابت نہیں ہیں ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ آٹھ کو خلافِ سنت نہ قرار دیا جائے باقی نوافل کے طور پر جتنی چاہے ادا کر لیں چاہے سو پڑھ لیں ہمیں کیا اعتراض ہو سکتا ہے اگر اعتراض ہے تو فقط اتنا کہ اپنے اشتہاروں میں یہ جملہ نہ لکھوائیے کہ بیس رکعت ہی سنت ہے کہ یہ آپ کے جید بزرگوں کے موقف کے بھی خلاف ہے جہاں تک مؤطا والی روایت کا ذکر ہے اس سلسلہ میں دو امور پیش نظر رکھنا ضروری ہیں، ایک یہ کہ گیارہ رکعت والی روایت بھی موجود ہے جو اپنے مفہوم کے اعتبار سے صریح اور واضح ہے اس میں ہے کہ حضرت عمر نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو تراویح کی امامت کرانے کا حکم دیا اگلی روایت جس میں یزید بن رومان کے حوالہ سے ہے کہ حضرت عمر کے زمانہ میں لوگ ۲۳ رکعت تراویح پڑھتے تھے اس کو پچھلی روایت کے تناظر میں دیکھیں تو کوئی تعارض باقی نہیں رہتا صورت حال یوں ہے کہ حضرت عمر نے دو امام مقرر کیے اس کی وجہ یہ ہے کہ مسجد نبوی میں اتنی گنجائش نہ تھی کہ تمام لوگ بیک وقت تراویح ادا کر سکتے چنانچہ ایک امام پہلے لوگوں کو گیارہ رکعت پڑھاتے پھر وہ سارے لوگ چلے جاتے اور دوسرے امام نئی

جماعت کو گیارہ رکعت پڑھاتے چنانچہ اس امر کو یزید نے اگلی روایت میں مجموعی طور پر ذکر کرتے ہوئے ثلاث وعشرین کا لفظ استعمال کر دیا ممکن ہے پہلے امام دس رکعت پڑھا کر وتر نہ پڑھاتے ہوں اور اگلے امام تیرہ رکعت پڑھاتے ہوں اسکی تائید حدیث کے آخری جملہ وما كنا ننصرف الا في فروع الفجر سے بھی ہوتی ہے کہ پچھلی جماعت کے فارغ ہوتے ہوتے صبح قریب آ چکی ہوتی۔ یہ ممکن ہے کہ شدت شوق کے سبب بعض اصحاب دونوں جماعتوں میں شرکت کرتے ہوں اہلحدیث کا یہ موقف ہرگز نہیں ہے کہ آٹھ سے زائد پڑھنا منع ہے احناف بزرگوں نے بھی جیسا کہ ذکر ہوا آٹھ کو سنت مؤکدہ اور اس سے زائد کو مستحب قرار دیا ہے ویسے زرقانی نے سعید بن منصور کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے عروہ سے روایت کیا کہ حضرت عمر نے ابی بن کعب کو مردوں کا اور تمیم داری کو عورتوں کے لئے امام مقرر کیا لہذا بات واضح ہوگئی کہ دونوں گیارہ گیارہ رکعت پڑھاتے تھے۔ روایات میں اور اعداد کا ذکر بھی ہے مثلاً ۴۰، ۳۸، ۳۶، ۳۴، ۲۸، ۲۴، چنانچہ آٹھ سے زائد درجہ استحباب میں داخل ہیں اس باب میں فیصلہ کن خبر وہ ہوسکتی ہے جو آنحضرت ﷺ کے فعل سے ہو جب آپ نے عمر بھر میں ایک مرتبہ رمضان میں مسلسل تین راتیں قیام میں لوگوں کی امامت فرمائی پھر چوتھی رات اس خدشہ کے پیش نظر یہ سلسلہ موقوف کر دیا کہ کہیں فرض نہ ہو جائے چنانچہ اس بارہ میں صحیح ابن حبان میں حضرت جابر کی روایت ہے کہ صلى بنا رسول الله ﷺ ثمان ركعات ثم أوتر. کہ آنجناب نے ہمیں آٹھ رکعات پڑھائیں پھر وتر ادا فرمایا۔ اب اس کو حضرت عائشہ کی روایت کے ساتھ ملا کر دیکھئے کہ کبھی بھی گیارہ سے زائد رکعات بسلسلہ قیامِ لیل، رمضان میں اور غیر رمضان میں، ادا نہیں کیں۔ اب تراویح کی جماعت صرف ایک مرتبہ منعقد ہوئی ہے اس میں کتنی رکعات پڑھیں وہ بھی مذکور ہوا انفرادی طور پر آپ کا عمل کیا تھا؟ اس کا بھی ذکر ہوا۔ اب اس مسئلہ میں کیا اشکال باقی رہ گیا ہے؟ لہذا آٹھ رکعات سنت یعنی فعلِ رسول ہے باقی زائد مستحب ہیں جس کا جتنا جی چاہے پڑھے لیکن تعصباً یہ کہنا اور اشتہاروں پر چھپوانا کہ بیس رکعت ہی سنت ہے، غلط ہے، احناف کے اپنے بزرگوں کی بھی تردید ہے)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن سعيد بن أبي سعيد المَقبُرِي عن أبي سلمة بن عبدالرحمن أنه أخبره أنه سأل عائشةَ رضي الله عنها : كيف كانت صلاةُ رسولِ اللهِ ﷺ في رمضان؟ فقالت: ما كان رسولُ اللهِ ﷺ يَزيدُ في رمضان و لا في غيرِهِ على إحدىٰ عشرةَ ركعةً: يُصلِي أربعا، فلا تَسَلْ عن حُسنِهن و طُولِهن۔ ثُمَّ يصلي أربعا، فلا تسل عن حسنهن و طولهن، ثم يصلي ثلاثا۔ قالت عائشة: فقلتُ يا رسول الله أتنامُ قبل أن تُوتِرَ؟ فقال: يا عائشةُ إنَّ عينَيَّ تنامان و لا ينامُ قلبي

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے رسول اللہ ﷺ کی رمضان کی نماز کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعت سے زیادہ نماز نہ پڑھتے تھے۔ (پہلے) چار رکعت پڑھتے تھے پس تم ان کی خوبی اور ان کے طول کی کیفیت نہ پوچھو، اس کے بعد پھر آپ چار رکعت نماز پڑھتے تھے پس تم ان کی خوبی اور ان کے طول کی کیفیت نہ پوچھو، اس کے بعد تین رکعت وتر پڑھتے تھے۔ کہتی ہیں کہ میں نے کہا یا رسول اللہ کیا آپ وتر پڑھنے سے پہلے سو جاتے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا کہ میری آنکھیں سو جاتی ہیں اور میرا دل نہیں سوتا۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ اس میں حنفیہ کے لئے دلیل نہیں جو کہتے ہیں کہ رات کے قیام میں چار چار کر کے پڑھنا افضل ہے۔ قرینِ انصاف (فإن الإنصاف خير الأوصاف) یہ ہے کہ آپ ایک سلام کے ساتھ چار نہ پڑھتے تھے بلکہ اصلا جیسا کہ دوسری روایت میں ہے، دو دو کر کے ہی پڑھتے تھے مگر راوی نے دو شفعوں کو جمع کر کے ذکر کیا ہے کیونکہ آپ دونوں کے درمیان زیادہ وقفہ نہ کرتے۔ بلکہ بیہقی کی روایت کے مطابق چار کے بعد یہ وقفہ کرتے تھے۔ اس بارے علامہ قسطلانی کا موقف یہ ہے کہ کسی وقت آپ نے ایسا بھی کیا ہو گا (یعنی دو دو کر کے بھی پڑھتے تھے جیسا کہ دیگر روایات میں ہے اور چار چار کر کے بھی جیسا کہ اس روایت میں ہے)۔ (ثم يصلي ثلاثا) چونکہ ثم تراخی کے لیے ہوتا ہے لہذا اس سے ظاہر ہوا کہ آٹھ کے بعد لمبا وقفہ فرماتے اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ سو جاتے پھر دوبارہ اٹھ کر وتر ادا کرتے۔ علامہ انور کہتے ہیں میرے نزدیک یہ تین رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ ہوتی تھیں کیونکہ آپ نے کبھی ایک رکعت جدا ادا نہیں فرمائی (اس بابت بحث گذر چکی ہے) اس روایت کو مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی (الصلاة) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا محمد بن المثنىٰ حدثنا يحي بن سعيد عن هِشام قال أخبرني أبي عن عائشة رضي الله قالت ما رأيتُ النبيَّ ﷺ يقرأ في شيءٍ مِن صلاةِ الليلِ جالسا، حتى إذا كَبِرَ قرأ جالساً، فإذا بقِيَ عليه مِن السُورةِ ثلاثون أو أربعون آيةً قام فقرأهُن ثُمَّ رَكَعَ

حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول کریم ﷺ کو رات کی کسی نماز میں بیٹھ کر قرآن پڑھتے نہیں دیکھا یہاں تک کہ آپ بڑی عمر کے ہو گئے تو بیٹھ کر قرآن پڑھتے تھے لیکن جب تیس چالیس آیتیں رہ جاتیں تو کھڑے ہو جاتے پھر ان کو پڑھ کر رکوع کرتے تھے۔

سند میں یحی قطان اور ہشام بن عروہ ہیں۔ (حتى إذا كبر) ام المؤمنین حفصہ کی روایت میں ذکر ہوا کہ یہ وفات سے ایک برس پہلے کا معاملہ ہے۔ (فإذا بقي الخ) اشہب اور بعض حنفیہ کی رائے میں اگر نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کی ہے تو رکوع بھی کھڑے ہو کر کرے اور اگر افتتاح بیٹھ کر کیا ہے تو رکوع بھی بیٹھ کر کرے۔ ان کی دلیل مسلم کی عبداللہ بن شقیق عن عائشۃ سے روایت ہے جس میں ہے کہ (كان إذا قرأ قائما ركع قائما و إذا قرأ قاعدا ركع قاعداً) اس کا عروہ کی اس روایت سے تعارض ثابت نہیں ہوتا، تطبیق کی صورت یوں ہو گی کہ آپ نے دونوں طریقوں سے نوافل ادا کیے ہیں۔ اگر نشاط کی کیفیت سوا ہوتی تو قراءت کے ساتھ ساتھ رکوع بھی کھڑے ہو کر ادا فرماتے یا رکوع سے کچھ قبل کھڑے ہو جاتے اور کبھی بیٹھ کر بھی رکوع ادا فرما لیتے۔ هشام اپنے والد عروہ کی اسی روایت کی بناء پر عبداللہ بن شقیق کی روایت کا انکار کرتے تھے لیکن صحیح یہ ہے کہ دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں، عبداللہ کی روایت محمول ہے ساری قراءت کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر کرنے پر جب کہ هشام کی روایت میں بعض قراءت بیٹھ کر اور اس کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر پڑھنے کا ذکر ہے۔ اسے مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ فَضلِ الطهورِ بالليلِ و النَّهارِ (وضوء کی فضیلت)

وفضلِ الصلاةِ بعدَ الوُضوءِ بِاللَّيلِ و النَّهار. (رات ہو یا دن، وضوء کر کے نماز کی ادائیگی کی فضیلت)

اس باب کے یہاں قائم کرنے کی مناسبت یہ ہے کہ امام بخاری (تحية الوضوء) کے نوافل کا اثبات کر رہے ہیں (یہ

اشارہ کرنا بھی مقصود ہوسکتا ہے کہ جو روایات میں آتا ہے کہ رات کو تہجد کے آغاز میں جو دو خفیف رکعت ادا فرماتے تھے وہ یہی تحیة الوضوء کے نفل تھے) شافعیہ کے نزدیک تحیہ کے نوافل ان اوقات میں بھی ادا کئے جا سکتے ہیں جن میں نماز پڑھنے کی کراہت ہے۔ بقول علامہ انور بخاریؒ کے اسلوب سے یہ توسع ظاہر نہیں ہوتا۔

حدثنا اسحاق بن نصر حدثنا أبو أسامة عن أبي حيَّان عن أبي زُرعة عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبيﷺ قال لبلالٍ عندصلاةِ الفجرِ يا بلالُ حدِّثني بأَرجىٰ عملٍ عمِلتَه في الإسلام، فإني سمعتُ دَفَّ نَعليك بين يدَيَّ في الجنة۔ قال: ما عملتُ عملا أرجىٰ عندي أنّي لَمْ أتطهَّرْ طُهوراً في ساعةِ ليلٍ أو نهارٍ إلا صليتُ بذلك الطهور ما كُتِبَ لي أن أُصلي قال أبو عبدالله: دف نعليك يعني تَحْريك

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی کریمﷺ نے حضرت بلالؓ سے فجر کے وقت پوچھا کہ اے بلال مجھے اپنا سب سے زیادہ امید والا نیک کام بتاؤ جسے تم نے اسلام لانے کے بعد کیا ہے کیونکہ میں نے جنت میں اپنے آگے تمہارے قدموں کی چاپ سنی ہے۔ حضرت بلالؓ نے عرض کی کہ میں نے تو اپنے نزدیک اس سے زیادہ امید کا کوئی کام نہیں کیا کہ جب بھی میں نے رات یا دن میں کسی وقت وضو کیا تو میں اس وضو سے حسب توفیق نفل پڑھتا رہتا ہوں۔

سند میں ابواسامہ حماد بن سلمہ، ابوحیان یحیی بن سعید تیمی ہیں مسلم کی روایت میں ان کے نام کی صراحت ہے جبکہ ابوزرعہ کا نام ھرم بن عمرو بن جریر بن عبداللہ البجلی ہے۔ (عند صلاة الفجر) اس جملہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ خواب میں یہ کیفیت مشاہدہ فرمائی تھی چنانچہ نماز فجر کے وقت ان سے یہ دریافت فرمایا۔ اس کی تائید مسلم کی روایت کے لفظ (الليلة) سے بھی ہوتی ہے۔ دیگر روایات میں ہے کہ بعد از فجر آپ اور صحابہ کرام اپنے اپنے خواب، جس کسی نے آج رات دیکھا ہوتا، بیان کرتے۔ آپ علیہ السلام ان کی تعبیر کرتے۔ (بأرجى عمل) افعل التفضیل کا صیغہ ہے یہ مبنی من المفعول ہے (جس طرح احمد مبنی من المفعول ہے اس کا معنی بھی وہی ہے جو محمد کے لفظ کا ہے بطور غلط العوام بلکہ غلط الخطباء یہ مشہور ہے کہ احمد کا معنی ہے بہت حمد کرنے والا)۔

(في ساعةِ ليلٍ) بعض نے (ساعة) کو بغیر تنوین بطور مرکب اضافی کے پڑھا ہے جس نے تنوین کے ساتھ پڑھا اس کے نزدیک (ليلٍ) اس سے بدل ہے مسلم کی روایت میں (في ساعةٍ من ليل الخ) ہے۔ (إلا صليت الخ) ابن التین کہتے ہیں حضرت بلال کا یہ عمل آپ علیہ السلام کے اسی فرمان سے مستفاد اور اس کی روشنی میں تھا کہ (إن الصلاة أفضل الأعمال) پھر اس (صليت) میں نوافل کے ساتھ فرائض بھی شامل ہیں لہذا یہ خیال کہ حضرت بلال تحیہ کے نوافل کو اپنا افضل عمل قرار دے رہے ہیں، دور ہوتا ہے۔ (في كل ساعة) سے شافعیہ نے استدلال کیا ہے کہ اوقاتِ مکروہہ میں بھی تحیہ کے نوافل ادا کرنا جائز ہے۔ لیکن ابن التین نے علمی تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ اس سے لازم نہیں کہ وضوء کے فوری بعد یہ نفل پڑھتے ہوں یقیناً اوقات مکروھہ کا خیال رکھتے ہوں گے۔ (ما كتب لي) مسند احمد کی روایت میں ہے (ما أحدثت إلا توضأت وصليت ركعتين)۔ حضرت بلال کا جنت میں دیکھا جانا اس لئے باعث اشکال نہیں ہے کہ یہ خواب کی بات ہے کیونکہ آنجناب کے سوا ہر بشر بعد از موت (حشر کے بعد) ہی جنت میں جائے گا چونکہ انبیاء کی خواب وحی ہوتی ہے لہذا اس سے حضرت بلال کی فضیلت اور منقبت ظاہر ہوئی۔ بعض نے ان کا آپ کے

آگے جنت میں چلنے کو اشکال سمجھا ہے کیونکہ آپ سے قبل تو جنت میں کوئی نہیں داخل ہوگا، اس کے بہت سے لطیف جواب بھی ذکر کئے گئے ہیں کسی نے خطیبانہ انداز میں کہا کہ ایک سید و مطاع سواری پر بیٹھا ہوتا ہے اور اسکی مہار تھامنے والا خدمت گذار بظاہر اس سے آگے آگے چلتا ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ سوار سے افضل ہوا۔ بقول ابن حجر عام حالت میں بھی حضرت بلال بطور خادم آپ علیہ السلام کے آگے آگے چلتے تھے خواب میں بھی اس کا مثل دیکھا (یعنی جنت میں بھی مقام خدمت۔اعزازی۔ پر فائز ہوں گے) اور یہ ان کے جنت میں قربِ منزلت کی طرف اشارہ ہے دائمی طاہر اور باوضوء رہنے کا بدلہ جنت ہی ہوسکتا ہے بیہقی نے شعب میں ایک روایت ذکر کی ہے جس میں عبداللہ بن عمرو کے حوالہ سے مرفوعا ہے کہ جس نے حالت طہارت میں رات گذاری (یعنی وضوء کر کے سویا) اگر اس دوران اس کی موت ہوگئی تو اس کی روح سیدھی عرش کی طرف جاتی ہے اور وہاں سجدہ ریز ہو جاتی ہے اور عرش جنت کی چھت ہے۔ شاہ ولی اللہؒ نے حضرت بلال کے آگے چلنے کی آواز محسوس کرنے کی ایک عجیب توجیہ کی ہے لکھتے ہیں کہ خواب دراصل کسی خیالی صورت کے تمثل ہونے سے عبارت ہیں یعنی انسانی اذہان بہت سے خیالات کا مخزن ہیں ان میں کچھ خواب میں متمثل ہو کر سامنے آتے ہیں کئی دفعہ خواب کے عالم میں انسان اپنے آپ کو فراموش کر دیتا ہے یعنی اپنا آپ اس وقت اس کی نگاہوں کے سامنے نہیں ہوتا مثلاً کوئی دیکھے کہ وہ بادشاہ کی حیثیت میں تخت پر رونق افروز ہے اس کے سر پر شاہی تاج ہے اس کے سامنے جوان صف در صف کھڑے ہیں، حل و عقد میں مصروف ہے اس عالم میں اس کا اپنا وجود اسکے مد نظر یا اس کے مشاہدہ میں نہ ہوگا بلکہ اس وقت وہ ایک عام مشاہِد کی حیثیت رکھتا ہے بعینہ اسی طرح آنجناب ﷺ نے خواب میں حضرت بلال کو جنت میں چہل قدمی کرتے دیکھا تو ان کی اپنی ذات مبارکہ اس وقت آپ کی نظروں سے اوجھل تھی وہ ایک عام انسان کی کیفیت میں بلالؓ کی اس منقبت وفضیلت کا مشاہدہ کر رہے تھے لہذا وہ اپنی صفتِ نبوت اور اپنے افضل خلائق ہونے کی طرف ملتفت نہ تھے لہذا بلالؓ کا انکے آگے آگے چلنا ان کے مقام و مرتبہ کے منافی نہیں۔

شیخ بخاری کے سوا تمام راوی کوفی ہیں اسے مسلم نے (الفضائل) اور نسائی نے (المناقب) میں ذکر کیا ہے۔

باب ما یُکرَہُ مِن التشدیدِ فی العِبادۃِ (یعنی عبادت میں تشدید کی کراہت)

عبادت کرنے میں مشقت اٹھانا اور تشدد سے کام لینا کبھی ترکِ عبادت کا باعث بن سکتا ہے لہذا اس بابت باب لائے ہیں (سابقہ ابواب سے جن میں آنحضرت کے طولِ قیام اور اس سلسلہ میں مشقت وعناء کے متحمل ہونے کا ذکر ہے، یہ مناسبت ہوسکتی ہے کہ عامۃ الناس آپ کی اقتداء میں لمبا لمبا قیام شروع کر سکتے ہیں مگر نباہ نہیں سکتے آپ سے ملل و ملال کا خدشہ یا شائبہ نہ تھا اُیکم مثلی کے بمصداق امت کے کئی افراد اکتاہٹ کا شکار ہو سکتے ہیں ان کے لئے ہدایت دی گئی ہے کہ عمل میں اتنی ہی محنت کریں جسے آخر تک نبھائیں یہ نہ ہو کہ ذوق وشوق سے۔ جو ہم بے شمار نوجوانوں میں دیکھتے ہیں۔ نفلی اعمال شروع کرتے ہیں پھر چند دن بعد ہی تھک ہار کر فرائض سے بھی جاتے ہیں اس بابت علامہ انور کی مفصل تقریر پیش کرنا مناسب ہوگا) لکھتے ہیں کہ بعض عمل بالحدیث کے داعی حضرات کا ایک گروہ کہتا ہے کہ عمل کے میدان میں محنت بدعت ہے میں ان کی توجہ اللہ تعالی کے اس فرمان کی طرف مبذول کراتا ہوں (کانوا قلیلا من اللیل ما یھجعون) یہ مومنوں کی میدان عمل میں محنت کا ذکر ہو رہا ہے اور بھی اس کی مثل کثیر آیات ہیں۔ عبادت میں اکثار اور عمل میں اجتہاد کے بارے میں کئی ایک احادیث ہیں جہاں تک احادیثِ باب کا تعلق ہے ان کا خاص پس منظر ہے وہ یہ کہ اللہ تعالی

نے لوگوں کی مختلف طبیعتیں بنائی ہیں کچھ بلند ہمت والے اہل عزیمت ہیں جو رخصتوں کو قبول نہیں کرتے، اپنے سارے اوقات اللہ کی اطاعت و بندگی میں صرف کرتے ہیں اور اکتاتے بھی نہیں اگرچہ یہ کم ہیں ہاتھ کی انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں اکثر لوگ رخصتوں اور آسانیوں کے طالب ہوتے ہیں شرع کے عام احکام انہی کو پیش نظر رکھتے ہوئے۔ یعنی آسانیوں پر مبنی، نازل ہوئے ہیں ان کے لئے صرف پانچ نمازیں فرض ہیں بشرطِ ادائیگیِ زکات، مال بھی جمع کر سکتے ہیں انکے لئے صوم داوُد ہے کیونکہ عمل میں اصل، اس کی مداومت ہے وہ اپنی مشغولیات اور طبائع کے پیش نظر عمل میں اکثار کر ہی نہیں سکتے لہذا ان کے لئے احادیث باب جیسی ہدایات ہیں آنجناب کے عام مخاطبین اعراب و اُجلاف تھے تو ان کے لیے دین کا وہی حصہ مشروع کیا جو آسان تھا انہیں ان کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہ دی صرف وہ اعمال انہیں بتلائے جن پر مداومت کر سکیں یہ اندازِ تعلیم مبنی بر حکمت ہے میدان عمل میں اجتھاد کرنے اور اس راہ میں مشقت و تھکاوٹ برداشت کرنے کی مذمت نہیں جو ظاہر بین حضرات نے سمجھ لیا جن کی نظر صرف عبارتوں کے ظاہر پر ہوتی ہے (اس کی کئی مثالیں ذکر کی ہیں) چنانچہ اس قسم کی نہی اس خدشہ کی بناء پر ہے کہ (طلب الکل فوت الکل) کا معاملہ نہ ہو جائے وگرنہ فی ذاتہ عمل میں محنت و مشقت کا تحمل مذموم نہیں بلکہ محمود ہے۔ مولانا بدر عالمؒ حاشیہ میں اس پر اضافہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ کچھ امور ایسے ہیں جو اللہ تعالی کو بہت پسند ہیں مگر اسی مذکورہ حکمت کے پیش نظر ان سے منع کیا مثلا صوم وصال، ختم قرآن ایک رات میں لیکن اس کے باوجود جناب ابو بکر صدیق اور عبداللہ بن زبیر مثلا ہر روز روزہ رکھتے (حضرت عثمان روزانہ بلکہ ہر رات قرآن ختم کرتے تھے) ابن عمر ہر نماز کے وقت وضوء کرتے تھے۔ یہ اہلِ عزم ہیں لہذا یہ خیال کرنا کہ عبادات و اعمال کی ادائیگی میں محنت ممنوع ہے، غلط اور خلافِ حقیقت ہے۔

(بقول متنبی: علی قدر أهل العزم تأتی العزائم و تأتی علی قدر الکرام المکارم

و تکبر فی عین الصغیر صغارها و تصغر فی عین العظیم العظائم)۔

حدثنا أبو معمر حدثنا عبدالوارث حدثنا عبدالعزیز بن صهیب عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال دخلَ النبيُ ﷺ فإذا حَبلٌ مَمدودٌ بین الساریَتَینِ فقال ما هذا الحبلُ؟ قالوا هذا حبلٌ لِزینبَ فإذا فَترتْ تَعَلَّقتْ فقال النبي ﷺ لا، حُلُّوه لِیُصَلِّ أحدُکم نشاطَه، فإذا فَتَرَ فلیَقعُدْ

انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ (ایک مرتبہ مسجد میں) نبی ﷺ داخل ہوئے تو (کیا دیکھتے ہیں کہ) ایک رسی دونوں ستونوں کے درمیان لٹک رہی ہے آپ نے فرمایا یہ رسی کیسی ہے؟ لوگوں نے عرض کیا کہ یہ رسی اُمّ المؤمنین زینبؓ کی لٹکائی ہوئی ہے جب وہ نماز میں کھڑے کھڑے تھک جاتی ہیں تو اس رسی کو تھام لیتی ہیں۔ آپ نے فرمایا نہیں ایسا ہرگز نہ کرنا چاہیئے اس کو کھول دو، تم میں سے ہر ایک اپنی طبیعت کے خوش رہنے تک نماز پڑھے پھر جب تھک جائے تو بیٹھ جائے

سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ (دخل الخ) مسلم کی روایت میں (المسجد) بھی ہے۔ (الساریتین) میں الف لام عہد کا ہے مسلم کی روایت میں نکرہ ہے۔ (حبل لزینب) اکثر شراح نے خطیب کی پیروی میں بنت جحش ام المومنین مراد لیا ہے اگرچہ بقول ابن حجر کسی طریق میں اسکی صراحت نہیں ابو داوٗد نے اپنے دو شیوخ سے اس روایت کا اخراج کیا ہے ایک نے حضرت زینب دوسرے نے حمنہ بنت جحش ذکر کیا ہے۔ احمد نے بھی بطریق (حماد عن حمید عن أنس) حمنہ بنت جحش ذکر کیا ہے یہ قرینہ ہے کہ

زیب سے مراد بھی بنت جحش ہیں بعض روایات میں حمنۃ بنت جحش کا ذکر اس بناء پر ہوسکتا ہے کہ رسی ان کی ملکیت ہو اور حضرت زینب کے استعمال میں ہو اُو عکسہ ۔ کتاب الحیض میں ذکر ہوا کہ بنات جحش میں سے ہر ایک زینب کے نام سے معروف تھیں لہذا یہ بھی محتمل ہے کہ رسی حمنہ کی ہو اور انہی کے استعمال میں ہو، عرفاً زینب کہا گیا۔ صحیح ابن خزیمہ میں (بطریق شعبة عن عبد العزیز) میمونۃ بنت حارث کا نام ہے، یہ شاذ ہے یا تعددِ واقعہ پر محمول ہے مسلم کی روایت میں ہے (فقالوا لزینب تصلی)۔

(فقال لا) لا ، نفی کا بھی ممکن ہے أی (لا یکون هذ االحبل) یا نہی کا أی (لا تفعلوه)۔(فلیقعد) اس سے مراد یہ بھی ہوسکتی ہے کہ تھک جانے کی صورت میں بیٹھ کر باقی نماز پوری کر لے لہذا اسطرح کرنا جائز ثابت ہوا یا یہ معنی ہے کہ نماز سے بیٹھ جائے یعنی بس کرے (مطلب یہ کہ جو پڑھ رہا ہے اسے پوری کرے یہ نہیں کہ نماز قطع کر لے ، اگر چہ ابن حجر کے بقول یہ احتمال بھی موجود ہے)۔ قسطلانی لکھتے ہیں کہ نفل قطع کئے جا سکتے ہیں مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے کتاب الطہارۃ کی روایت (إذا نعس أحدکم فی الصلاة فلینم حتی یعلم ما یقرأ) سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے۔

قال وقال عبدالله بن مسلمة عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت كانتُ عندي امرأةٌ مِن بني أسدٍ فدخلَ عليَّ رسولُ اللهِ ﷺ فقال مَن هذه؟ قلتُ فلانةٌ لا تنامُ الليلَ تذكر من صلاتها فقال مَهُ عليكم ماتُطِيقون مِن الأعمال فإنَّ اللهَ لا يَملُّ حتى تَملُّوا

حضرت عائشہ کہتی ہیں میرے پاس بنو اسد کی ایک عورت بیٹھی تھی نبی کریم ﷺ تشریف لائے تو پوچھا یہ کون ہیں؟ میں نے کہا کہ یہ فلاں خاتون ہیں جو رات بھر نہیں سوتیں ان کی نماز کا آپ کے سامنے ذکر کیا گیا آپ نے فرمایا کہ بس تمہیں صرف اتنا ہی عمل کرنا چاہئے جتنے کی تم میں طاقت ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ تو (ثواب دینے سے) نہیں تھکتا تم ہی عمل کرتے کرتے تھک جاؤ گے۔

بعض نسخوں میں (حدثنا) بھی ہے۔ عبداللہ سے مراد قعنبی ہیں۔ (تذکر) پہلے حرف کی زبر اور پیش دونوں کے ساتھ پڑھایا گیا ہے، پیش کے ساتھ مضارع مجہول جبکہ زبر کے ساتھ معروف کا صیغہ ہے ایک نسخہ میں (فذکر) بھی ہے کی معروف کے صیغہ کے ساتھ عروہ یا کسی اور راوی کا جملہ ہوسکتا ہے جب کہ مجہول کے ساتھ کلامِ عائشہ ہے بہر صورت یہ (لا تنام اللیل) کی تفسیر ہے۔ مراد یہ نہیں کہ رات کے کسی حصہ میں سوتی ہی نہیں بلکہ اکثر حصہ نماز پڑھتی رہتی ہیں۔ مبالغہ کے طور پر یا مخرجِ غالب کے طور پر یوں کہا۔ امام شافعی سے ساری رات کے قیام سے متعلق پوچھا گیا تو کہا میں اسے مکروہ نہیں کہتا مگر خطرہ ہے کہ اس سے نماز فجر نہ فوت ہو جائے۔ آنجناب کا (مہ) کہنا کراہت کی طرف اشارہ ہے تاکہ اکتاہٹ کا شکار ہو کر عبادت نہ چھوڑ نہ بیٹھے۔ (فإن الله لا یمل الخ) یعنی وہ ثواب دینے سے نہیں اکتاتا جب تک تم عبادت سے نہ اکتا جاؤ۔ اللہ تعالیٰ کی طرف ملال کی اضافت ایسے ہی ہے جس طرح اس کی طرف رحمت، غضب، ضحک اور حیاء وغیرہ کی نسبت کی گئی ہے (یعنی مقابلہ کے طور پر جس طرح قرآن میں کہا گیا۔ ومکروا ومکر الله. عربی بلاغت میں اسے مشاکلہ اور ازدواج کہتے ہیں یعنی ایک لفظ دوسرے کے مقابلہ میں ذکر کر دیا جائے معنی وہ نہ ہو جس طرح کہا۔ وجزاء سیئة سیئة بمثلها)۔

بابُ ما يُكرَهُ مِن تركِ قِيامِ اللَّيلِ لِمَن كان يقومُه

(یعنی قیامِ لیل کرنے والے کیلئے اس کا ترک کرنا مکروہ ہے)

اگر اس ترک کرنے سے دین سے اعراض محسوس ہو، تب مکروہ ہے۔

حدثنا عباس بن الحسين قال حدثنا مبشّرٌ عن الأوزاعي وحدثني محمد بن مقاتل أبوالحسن قال أخبرنا عبدالله قال أخبرنا الأوزاعيُّ قال حدثنا يحي بنُ أبي كثير قال حدثني أبو سلمة بن عبدالرحمن قال حدثني عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: قال لي رسولُ اللهِﷺ يا عبدَ الله لا تَكُنْ مِثلَ فلانٍ كان يقومُ مِن الليلِ فترکَ قيامَ الليلِ و قال هشام حدثنا ابن أبي العشرين قال حدثنا الأوزاعي قال حدثنا يحي عن عمر بن الحكم بن ثوبانَ قال حدثني أبو سلمة بهذا مثله و تابعه عمرو بن أبي سلمة عن الأوزاعي

عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہﷺ نے ایک مرتبہ مجھ سے فرمایا کہ اے عبداللہ! تم فلاں شخص کی طرح نہ ہو جانا کہ وہ رات کو اٹھ کر نماز پڑھا کرتا تھا پھر اُس نے رات کا اٹھنا اور نماز پڑھنا ترک کر دیا تھا۔

اُوزاعی سے دو طریق کے ساتھ یہ روایت کی ہے پہلے شیخ، عباس بغدادی ہیں جو قنطری بھی کہلاتے ہیں ان سے صحیح میں صرف دو روایتیں ہیں، دوسری (الجہاد) میں ہے۔ دوسرے طریق میں اُوزاعی سے روایت کنندہ عبداللہ بن مبارک ہیں۔ (مثل فلان) کس طریق میں کوئی نام مذکور نہیں ممکن ہے بقصدِ ستر نام نہ لیا ہو یا کوئی معین شخص مراد ہی نہ ہو مقصود صرف تمثیلی انداز میں عبداللہ بن عمرو کو اس طرح کرنے سے تنفیر ہو۔ اس سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ قیامِ لیل واجب نہیں وگرنہ صرف اسی قدر مذمت پر اکتفاء نہ کرتے۔ مزید یہ بھی ثابت ہوا کہ عبادت خواہ نفلی ہو ایک دفعہ شروع کر کے سلسلہ منقطع کر دینا مکروہ ہے۔ سابقہ ترجمہ جس میں عبادت میں شدت سے نہی کا ذکر تھا، کے بعد یہ باب لانا حسنِ ترتیب پر دلالت کرتا ہے گویا شدت (جیسا کہ ذکر ہوا) اس وجہ سے ناپسندیدہ ہے کہ کہیں اکتا کر عمل کا ترک ہی نہ کر دے جو نہایت مذموم ہے۔

(وقال هشام الخ) یہ ابن عمار ہیں۔ ابن ابی العشرین کا نام عبدالحمید بن حبیب دمشقی البیرونی ہے، اوزاعی کے کاتب تھے۔ یہ تعلیق لا کر اس امر کی وضاحت کر رہے ہیں کہ یحیی اور ابوسلمۃ کے درمیان عمر بن الحکم کے واسطہ کا ذکر (یعنی ھشام کے طریق سے) متصل سند میں اضافہ ہے کیونکہ یحیی نے ابوسلمۃ سے (حدثنی) کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اسماعیلی نے ھشام کی اس تعلیق کو موصول کیا ہے بقول قسطلانی ابن ابی العشرین متکلم فیہ ہیں۔ (وتابعه عمرو الخ) یعنی ابن ابی العشرین کی متابعت کی ہے، اسے مسلم نے موصول کیا ہے۔ بخاری کی صنیع سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بلا واسطہ یحیی کی ابوسلمۃ سے روایت کو ترجیح دیتے ہیں جب کہ مسلم نے صرف عمر کے اضافہ والی سند ذکر کی ہے لہذا ان کے ہاں یہ روایت راجح ہے۔ دونوں طریق کے متابعین موجود ہیں واسطہ کا ذکر یا عدم ذکر اوزاعی کی طرف سے ہے وہ دونوں

طرح اس حدیث کو بیان کرتے تھے گویا یحیٰی نے ابوسلمۃ سے بلا واسطہ اور بالواسطہ دونوں طرح سے روایت کی ہے۔

باب

یہ بغیر عنوان کے ہے مگر سابقہ باب سے تعلق ظاہر ہے گویا یہ بمنزلہ فصل کے ہے (مولانا محمود الحسنؒ کی سابقہ تقریر کی روشنی میں بظاہر یہ بلاعنوان بابِ سابق باب التشدید الخ کی وضاحت محسوس ہوتا ہے یعنی یہ وضاحت مقصود ہے کہ کس قسم کی شدت منع ہے چنانچہ حدیثِ باب میں مستعمل الفاظ۔ هجمت عينك و نفهت نفسك ۔کی روشنی میں اتنی شدت کا مظاہرہ نہ ہو کہ انسان کی صحت جواب دے جائے اور وہ نارمل عبادت سے بھی جائے ۔جہاں تک آنجناب کے طولِ قیامِ شب کی وجہ سے پاؤں پھول یا پھٹ جانے کا تعلق ہے یہ عارضی کیفیت تھی جو بعد از فراغت آرام کرنے سے ختم ہو جاتی تھی پھر یہ بھی ذکر گذرا ہے کہ وفات سے ایک برس پیشتر زیادہ تر بیٹھ کر تہجد ادا فرماتے تھے عام اصول امت کے لئے وضع فرمادیا کہ عليكم ما تطيقون من الأعمال)۔

حدثنا علي بن عبدالله قال حدثنا سفيان عن عمرو عن أبي العباس قال سمعت عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما قال قال لي النبيﷺ ألَم أخبَرْ أنَّكَ تقومُ الليلَ وتصوم النهارَ؟ قلتُ إني أفعلُ ذٰلك قال فإنك إذا فعلتَ ذلك هَجَمتْ عينُك ونَفِهتْ نفسُك، وإنَّ لِنفسِكَ حَقًّا ولأهلِك حقا فصُمْ و أفطِرْ و قُمْ و نَمْ

ابن عمرو کہتے ہیں کہ نبی کریمﷺ نے مجھ سے پوچھا کیا یہ خبر صحیح ہے کہ تم رات بھر عبادت کرتے ہو اور پھر دن میں روزے رکھتے ہو؟ میں نے کہا کہ ہاں حضور میں ایسا ہی کرتا ہوں آپ نے فرمایا کہ لیکن اگر تم ایسا کرو گے تو تمہاری آنکھیں (بیداری کی وجہ سے) بیٹھ جائیں گی اور جان ناتواں ہو جائے گی یہ جان لو کہ تم پر تمہارے نفس کا بھی حق ہے اور بیوی بچوں کا بھی، اس لئے کبھی روزہ بھی رکھو اور کبھی بلا روزے کے بھی رہو عبادت بھی کرو اور سوؤ بھی۔

سند بن سفیان بن عیینہ اور عمرو بن دینار ہیں جب کہ ابو العباس، المعروف بالشاعر کا نام سائب بن فروخ ہے۔(ألم أخبر) سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کو ان کی کیفیت وشدت فی العبادۃ کے متعلق بتلایا گیا تھا آپ نے توثیق چاہی۔ (هجمت) اَی غارت و ضعفت، کثرت بیداری کے سبب آنکھیں دھنس جائیں گی (فیض)۔(نفهت) یعنی کلّت (یعنی جی ھلکان ہو جائے گا)۔(و لأهلك) أھل سے مراد بیوی یا جو بھی زیر کفالت ہوں۔ (الصیام) کی روایت میں آنجناب کی عبداللہ بن عمرو سے اس گفتگو کا سبب ذکر ہوگا۔ (فصم وأفطر) یعنی کبھی روزہ رکھو اور کسی دن ترک کرو۔ضعف ہونے اور اکتاہٹ کے خدشہ کے مدنظر (وصال في الصيام) سے منع فرمایا۔شیخ بخاری ان کے افراد میں سے ہیں۔مسلم، ترمذی ابن ماجہ اور نسائی نے بھی اسے (الصیام) میں نقل کیا ہے۔

بابُ فضلِ مَن تَعارَّ مِن اللَّيلِ فصلّٰى

(یعنی رات کو بیدار ہو کر نماز پڑھنے والے کی فضیلت)

تعار کی راء مشددہ ہے بیدار ہونے کے معنی میں ہے بعض علمائے لغت نے بیدار ہو کر بول چال کرنے کا معنی ذکر کیا ہے۔ یعنی رات کو بیدار ہو کر بجائے ادھر ادھر کی باتیں کرنے کے ذکر وقیام میں مشغول ہوا جائے (آنجناب بیدار ہو کر کلماتِ تسبیح وتہلیل ادا فرماتے البتہ ذکر ونماز سے فراغت کے بعد اہلیہ وغیرہ سے بات چیت کی جا سکتی ہے جیسا کہ سابق حدیثِ عائشہ میں ذکر گذرا) اسی لئے (أستيقظ) یا (انتبه و قام) کے الفاظ کی بجائے یہ لفظ استعمال کیا ہے۔ (یہ بیان کرنا مطلوب ہے کہ سونے والے کی کئی دفعہ رات کو آنکھ کھلتی ہے تو بجائے گپیں ہانکنے کے اللہ کا ذکر کیا جائے)۔

حدثنا صدقة بن الفضل أخبرنا الوليد عن الأوزاعي قال حدثني عمير بن هانىء قال حدثني جنا دة بن أبي أمية حدثني عبادة بن الصامت عن النبيﷺ قال: مَن تَعارَّ مِن اللَّيل فقال لا إلهَ إلا اللهُ وَحده لا شريك له، له الملكُ وله الحمد، وهو علىٰ كُلِّ شيء قدير۔ الحمد لله وسبحان الله ولا إله إلا الله والله أكبر، ولا حولَ ولا قوة إلا بالله ثم قال اللهم اغفر لي أو دَعا أُستُجِيبَ فإنْ تَوضَّأ قُبلت صلاتُه

عبادہؓ بن صامت روایت کرتے ہیں کہ آپﷺ نے فرمایا کہ جو شخص رات کو اٹھے اور کہے ''اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ ایک ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، اسی کی بادشاہت ہے اور اسی کی تعریف ہے، وہ ہر چیز پر قادر ہے، اللہ ہی کیلئے ہر طرح کی تعریف ہے اور اللہ تعالیٰ پاک ہے اور اللہ بہت بڑا ہے اور طاقت وقوت کسی میں نہیں مگر اللہ کی مدد سے'' اس کے بعد کہے اَللّٰھُمَّ اغْفِرْلِیْ ''اے اللہ! میرے گناہ معاف کردے'' یا کوئی دعا کرے تو اس کی دعا قبول کر لی جائے گی، پھر اگر وضوء کرے اور نماز پڑھے تو اس کی نماز مقبول ہوگی۔

الولید سے مراد ابن مسلم ہیں بعض کے نزدیک جنادہ بھی صحابی ہیں۔ (له الملك و له الحمد) مستخرج ابی نعیم کی علی ابن المدینی عن الولید کے ساتھ ایک اور طریق سے اس کے بعد (يُحيي و يُميت) بھی ہے۔ اسی طرح (الحمد لله وسبحان الله) کے ساتھ صحیح کے بعض نسخوں میں (ولا إله إلا الله) کا جملہ بھی ہے اسماعیلی، نسائی، ترمذی، ابونعیم اور ابن ماجہ کی روایتوں میں بھی ہے اس طرح (ولا حول الخ) کے ساتھ نسائی اور ابن ماجہ کی روایات میں (العليّ العظيم) بھی ہے۔ بعض روایات میں الحمد سے پہلے سبحان ہے یہ کسی راوی کا تصرف ہو سکتا ہے کیونکہ واو کی موجودگی عدم ترتیب پر دال ہے۔ (أو دعا) یا تو للشک ہے یا للتنویع۔ اسماعیلی، ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت میں (شك الوليد) کا لفظ بھی ہے جس سے پہلے احتمال کی تائید ہوتی ہے۔ (فإن توضأ الخ) یعنی وضوء کر کے نماز پڑھی۔ بعض نسخوں میں (وصلى) کا لفظ بھی ہے۔ اسماعیلی کی روایت میں بھی ہے۔ حدیث میں اگر چہ قبولِ نماز کا ذکر ہے فضیلت کا نہیں مگر اسی سے فضیلت ظاہر ہو رہی ہے رات کی اس نماز کی بابت یہ فرمانا کہ قبول ہوگی، فضیلت کی ہی علامت ہے اسی لئے داؤدی کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کی نیکی قبول کر لی اسے عذاب نہ دے گا کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ شرف

قبولیت عطا کرنے کے بعد عمل کا حبوط ہو اور عدم حبوط عدم تعذیب کو مستلزم ہے۔ حسن بصری کہا کرتے تھے میری تمنا ہے کہ اللہ تعالی میرا ایک سجدہ ہی قبول کرلے۔ بخاری سے صحیح کے راوی ابوعبداللہ فربری کہتے ہیں کہ میں رات کو ایک مرتبہ بیدار ہوا اور یہ کلمات ادا کئے پھر سو گیا خواب میں کسی نے آ کر قرآن کی یہ آیت پڑھی: (و هُدوا إلى الطَّيِّبِ مِن القول)۔ شیخ بخاری مروزی ہیں باقی سب رواۃ شامی ہیں۔ اسے ابوداؤد نے (الادب) نسائی نے (اليوم والليلة) ترمذی نے (الدعوات) اور ابن ماجہ نے (الدعاء) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا يحي بن بكير قال حدثنا الليث عن يونس عن ابن شهاب أخبرني الهيثم بن أبي سِنان أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه و هو يَقُصُّ في قصصه و هو يَذكُر رسولَ اللهﷺ إن أخاً لكم لا يقول الرَّفثَ يَعني بذلك عبدَاللهِ بنَ رَواحة:وفينا رسولُ اللهِ يتلو كتابَه ـ إذا انشَقَّ معروفٌ مِن الفجرِ ساطِع ـأرانا الهُدىٰ بَعد العَمىٰ فقلوبُنا ـبه مُوقناتٌ أنَّ ما قال واقِع ـ يَبيتُ يُجافِي جَنبَه عن فراشِهِ ـإذا استثقلَت با لمشر كين المَضاجع ـتابعه عُقيلٌ وقال الزُّبَيدى أخبرنى الزهريُّ عن سعيد ،والأعرجُ عن أبى هريرة رضى الله عنه

ابو ہریرہؓ ایک دفعہ اپنے وعظ میں رسول اللہ ﷺ کا ذکر کرنے لگے کہ آپؐ نے ایک مرتبہ فرمایا کہ تمہارا بھائی (عبداللہؓ بن رواحہ) لغویات نہیں کہتا (دیکھو وہ ان اشعار میں کیسے سچے مضامین بیان کر رہا ہے): (ترجمہ) ''ہم میں اللہ کے رسول ہیں جو اسی کی کتاب پڑھ کر ہمیں سناتے ہیں جب صبح کی پو پھٹتی ہے۔ ہم تو اندھے تھے، اسی نے رستہ بتلا دیا۔ بات ہے اس کی یقینی جو کہ دل میں اتر جاتی ہے۔ رات کو رکھتا ہے پہلو اپنے بستر سے الگ اور کافروں کے خواب گاہ کو نیند بھاری کرتی ہے''۔

یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں (ایلہ فلسطین کا ایک شہر ہے)۔ (فى قصصه) یعنی اپنے مواعظ میں ان اشعار اور ان کی بابت آنجناب کا تبصرہ ذکر کیا۔ (إن أخاً لكم الخ) حضرت ابُوھریرہ نے آنجنابﷺ کا ذکر کرتے ہوئے استطرادا عبداللہ بن رواحہ کا ایک واقعہ ذکر کیا جس سے متعلق یہ اشعار ہیں، اسے دارقطنی نے سلمہ بن وھران عن عکرمۃ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ ابن رواحہ اپنی لونڈی کے ساتھ لیٹے ہوئے تھے کہ بیوی کی نظر پڑ گئی غیرت میں آ کر چاہا کہ لونڈی کو قتل کر ڈالے (فیض) ابن رواحہ نے ان کا غصہ فرو کرنے کے لئے اس امر کا انکار کیا کہ مجامعت کر رہے تھے اہلیہ نے کہا قرآن کی کچھ آیات پڑھ کر یہ بات کہو وہ ابھی تک کوئی زیادہ قرآن نہ پڑھی ہوئی تھی انہوں نے اپنے یہ اشعار پڑھ دیئے بیوی کے سامنے یوں ظاہر کیا گویا قرآن پڑھ رہے ہیں اس پر اس کا غصہ فرو ہوا کہنے لگی (آمنت بالله و كذبت بصرى) (سیرت میں ہے کہ ان کی تھوڑی سی نظر بھی کمزور تھی) آنحضرت کو واقعہ سنایا تو آپ ہنسے اور فرمایا (إن أخالكم الخ) ۔ابن حجر کہتے ہیں کہ سیاقِ حدیث سے یہ واضح نہیں کہ یہ جملہ آنجناب کا ہے ممکن ہے ابوھریرہ نے کہا ہو۔ (یعنی) کے قائل ھیثم یا زھری ہیں۔ مطلب یہ کہ ابن رواحہ جب آنجناب کی اپنے اشعار میں مدح کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں (و فينا رسول الله الخ) تو رفث نہیں کہتے۔ رفث ہر باطل یا فحش قول کو کہتے ہیں۔ (يجافى جنبه) اشعار میں یہ جملہ قیامِ شب سے کنایہ ہے۔ قرآنی آیت (تتجافىٰ جنوبهم الخ) سے مستعار ہے۔ (تابعه عقيل) یعنی عقیل بن خالد نے بھی زھری سے روایت کرتے ہوئے یونس کی متابعت کی ہے۔ اسے طبرانی نے المعجم الکبیر میں ذکر کیا ہے۔ (وقال الزبيدى الخ) یہ اشارہ ہے کہ

زھری پر اس روایت میں اختلاف ہے۔ یونس اور عقیل نے زھری کا شیخ ھیثم کو ذکر کیا ہے جبکہ زبیدی نے ھیثم کی بجائے سعید بن المسیب کو اور اعرج کو بطور شیخ زھری ذکر کیا ہے۔ (والأعرج الخ) یہ مجرور ہے اس کا عطف سعید پر ہے یعنی زبیدی نے زھری کے دو شیوخ سعید اور اعرج، ذکر کئے ہیں بقول ابن حجر دونوں طریق صحیح ہیں کیونکہ یہ تمام رواۃ حفاظ و اثبات ہیں۔ امام بخاری نے یونس کے طریق کو عقیل کی متابعت کے سبب ترجیح دی ہے۔ زبیدی کی اس معلق کو بخاری نے (التاريخ الصغير) اور طبرانی نے (المعجم الكبير) میں موصول کیا ہے اس میں صراحت ہے کہ (إن أخا الخ) والا جملہ ابوھریرہ نے کہا تھا اس کے لفظ ہیں (إن أبا هريرة كان يقول في قصصه إن أخا كم كان يقول شعرا ليس بالرفث)۔

علامہ انور کہتے ہیں اس واقعہ سے ظاہر ہوا کہ حالتِ جنابت میں قرآن کا نہ پڑھنا لوگوں میں معروف تھا تبھی ابن رواحہ کی اہلیہ نے تقاضہ کیا کہ قرآن پڑھو یعنی اگر وہ جنبی ہیں تو قرآن نہ پڑھیں گے اور انہوں نے بھی قرآن نہ پڑھا بلکہ اپنے اشعار پڑھ دیئے (یہ مذکورہ بالا توجیہہ سے ایک مختلف توجیہہ ہے۔ ابن حجر بھی کہتے ہیں کہ اس وجہ سے کہ جنبی قرآن نہیں پڑھ سکتا، ان سے تلاوت کا تقاضہ کیا تھا)۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال رأيتُ علىٰ عهدِ النبيِّ ﷺ كأنَّ بيدي قطعةَ إستَبرقٍ فكأنِّي لا أريدُ مكاناً مِن الجَنةِ إلا طارتْ إليه۔ و رأيتُ كأنَّ اثنين أتَياني أرادا أن يَذهبا بي إلى النَّارِ، فتَلَقَّا هما مَلَكٌ فقال: لَمْ تُرَعْ، خَلِّيا عنه۔ فقَصَّتْ حفصةُ على النبي ﷺ إحدىٰ رُؤيايَ فقال النبيُّ ﷺ نِعْمَ الرجلُ عبدُ اللهِ لو كان يُصَلي مِن اللَّيلِ فكان عبدُ الله يصلي مِن الليلِ۔ وكانوا لا يَزالُون يَقُصُّونَ على النبي ﷺ الرُّؤيا أنَّها فى الليلةِ السابعةِ مِن العَشرِ الأواخِرِ فقال النبيُّ ﷺ أرىٰ رؤياكُم قد تَواطَئتْ فى العشر الأواخر فمَنْ كان مُتحرِّيها فَلْيَتَحَرَّها من العشر الأواخر

عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں جو شخص کوئی خواب دیکھتا تو وہ آپ سے بیان کرتا، مجھے بھی آرزو ہوئی کہ میں بھی کوئی خواب دیکھوں اور رسول اللہ ﷺ سے بیان کروں اور میں نوجوان تھا اور مسجد میں سویا کرتا تھا چنانچہ میں نے خواب میں دیکھا گویا کہ دو فرشتوں نے مجھے پکڑا ہے اور مجھے دوزخ کی طرف لے گئے تو یکا یک (میں کیا دیکھتا ہوں کہ) وہ ایسی پیچ دار بنی ہوئی ہے جیسے کنواں اور اس کے دو کھمبے ہیں۔ اس میں کچھ لوگ ہیں جن کو میں نے پہچان لیا پس میں کہنے لگا کہ دوزخ سے میں اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہتے ہیں کہ پھر ہمیں ایک اور فرشتہ ملا اور اس نے مجھ سے کہا کہ تم ڈرو نہیں۔ اس خواب کو میں نے اُمّ المؤمنین حفصہؓ (جو عبداللہ بن عمر کی ہمشیرہ تھیں) سے بیان کیا، انہوں نے اسے رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ عبداللہ کیا اچھا آدمی ہے کاش تہجد پڑھتا ہوتا، اس کے بعد عبداللہ بن عمرؓ رات کو بہت کم سوتے تھے۔

سند میں ایوب سختیانی ہیں۔ (قطعة استبرق) موٹے ریشم کا ٹکڑا (التعبير) کی روایت میں (طارت إليه) کے ساتھ (بی) بھی ہے۔ یعنی جنت کے کسی حصہ میں میں جانا چاہتا وہ۔ بقول علامہ انور پروں کی طرح۔ مجھے وہاں لے جاتے۔ اس روایت میں ابن عمر کی دو خوابوں کا ذکر ہے دوسرے خواب کی بابت روایت گذر چکی ہے یہاں دونوں خوابوں کو جمع کر کے ذکر کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ

رقمطراز ہیں کہ آنجناب نے دونوں خوابوں سے یہ استنباط فرمایا کہ ابن عمر کی عبادت میں صرف قیام لیل کی کمی ہے کیونکہ آپ ان کی کیفیت پر مطلع تھے، جانتے تھے فرائض میں کوئی کمی نہیں لہذا نصیحت فرمائی کہ رات کا قیام کریں۔ دوسری خواب سے وجہِ استنباط تو ظاہر ہے (اس بابت ذکر گذر چکا) جب کہ پہلے خواب میں ان کی عبادت میں کمی کی دلیل یہ ہے کہ جنت کے مختلف مقامات تک پہنچنے کے لئے ابن عمر کو قطعۂ ریشم کی مدد کی ضرورت پڑتی ہے اس سے ان کی عبادت میں کوئی کمی محسوس فرمائی وہ قیام شب کا عدم التزام تھا۔ (فقصت حفصة إحدیٰ الخ) سابقہ روایت میں گذرا کہ اس حدیث میں مذکور دوسری خواب حضرت حفصہ نے آنحضرت کو سنائی تھی۔ (فكان عبدالله الخ) نافع کا قول ہے۔

(و كانوا لا يزالون الخ) یعنی شب قدر کی بابت صحابہ کرام نے متواتر خوابیں دیکھیں کہ رمضان کے آخری عشرہ کی ساتویں شب میں ہے۔ شاہ صاحب اس پر لکھتے ہیں صحابہ کرام کی بابت اس روایت میں ذکر ہے کہ ستائیسویں شب میں شبِ قدر دیکھی مگر جواب میں آنحضرت نے (من العشر الأواخر) کہا اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں اختصار ہے مفصل روایات میں ذکر ہو گا کہ بعض صحابہ کرام نے بغیر کسی شب کے تعین کے پورے عشرہ میں دیکھی بعض نے ستائیسویں کے علاوہ کسی اور طاق شب میں دیکھی (سب کے خوابوں میں نقطۂ اتفاق یہ تھا کہ آخری عشرہ کے متعلق دکھلایا گیا اس سے قدر کا آخری عشرہ میں ہونا موکد ہوا)۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ جملہ شارحین نے یہی لکھا ہے کہ آخری عشرہ کی طاق راتوں میں قدر ہے۔ کہتے ہیں کہ قدر تو واقعۃً طاق راتوں میں ہے مگر قیامِ مشروع (یعنی راتوں کا جاگنا) عشرہ کی تمام راتوں کے لئے ہے اسی لئے اعتکاف پورے عشرہ کے لئے مسنون ہوا۔ ان احادیث سے میرے نزدیک یہی مفہوم مراد ہے اگرچہ یہ تشریح کسی نے اختیار نہیں کی۔ مزید توضیح کرتے ہیں کہ اعتقادات و اعمال میں سلف رحمہم اللہ کے خلاف نہیں جاتا۔ صرف احادیث کی توجیہات و محامل میں بسا اوقات کوئی نئی بات ملہم ہو جاتی ہے (علی نحو ما يفهمني ربي)۔ (عقائد و مسلمات کے خلاف کوئی نئی بات قابل قبول نہیں ہو سکتی مگر نئی توجیہات و تاویلات اور علمی نقاط کا صدور منع نہیں ہے۔ إن هذا القرآن لا تنقضي عجائبه۔ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے جس طرح ایک زمانہ میں سائنس اور قرآن کے عنوان سے جدید تحقیقات کی روشنی میں کئی تفسیری تاویلات منظر عام پر آئی تھیں یہ تو اللہ تعالی کے الہامات ہیں جو علماء کے اذہان پر کھولتا اور نازل کرتا ہے)۔ شب قدر کے متعلقات کی بابت مفصل بحث (الصیام) میں آئے گی۔

بَابُ الْمُدَاوَمَةِ عَلىٰ رَكعتي الفجرِ (یعنی فجر کی دو رکعت سنت پر مداومت)

جیسا کہ ذکر ہوا سفر میں بھی یہ نہ چھوڑی جائیں گی۔ حسن بصری اور مرغینانی کی روایت کے مطابق ابو حنیفہ بھی اسی سبب ان کے وجوب کے قائل ہیں بعض شافعیہ کے مطابق یہ (افضل التطوعات) ہیں۔ اس بارے علامہ انور لکھتے ہیں کہ صرف ایک مرتبہ غزوۂ تبوک کے موقع پر جب آپ حاجت کے لئے گئے ہوئے تھے تاخیر پر لوگوں نے عبدالرحمن بن عوف کو امام بنا لیا آپ جب واپس آئے تو ایک رکعت ہو چکی تھی چنانچہ ابو داؤد نے اس روایت کو نقل کیا ہے اس میں ہے (فلما سلم قام النبی ﷺ فصلى الركعة التي سبق بها ولم يزد عليها شيأ)۔ لم یزد سے ابو داؤد سجدہ سہو کی نفی مراد لیتے ہیں مگر علامہ انور اس سے فجر کی سنت مراد لیتے

ہیں، ان کے خیال میں ممکن ہے طلوع آفتاب کے بعد ان کی قضاء دی ہو جو حنفیہ کا مسلک ہے۔

حدثنا عبدالله بن يزيد حدثنا سعيد هو ابن أبي أيوب قال حدثني جعفر بن ربيعة عن عِراكِ بن مالك عن أبي سلمة عن عائشة رضي الله عنها قالت صلّى النبيُ ﷺ العشاءَ، ثُم صلىٰ ثَمانِ ركعاتٍ وركعتينِ جالساً، وركعتين بينَ الندائَين، و لَم يَكُنْ يَدعُهما أبداً

حضرت عائشہ صدیقہؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے عشاء کی نماز پڑھی پھر رات کو اٹھ کر آپ نے تہجد کی آٹھ رکعتیں پڑھیں اور دو رکعتیں صبح کی اذان واقامت کے درمیان پڑھیں جن کو آپ کبھی نہیں چھوڑتے تھے۔

لیث نے اس روایت کو یزید بن ابی حبیب سے نقل کرتے ہوئے (عن جعفر بن ربيعة عن أبي سلمة) ذکر کیا ہے یعنی ان دونوں کے مابین کسی واسطہ کا ذکر نہیں کیا۔ یہ روایت نسائی اور احمد نے نقل کی ہے۔ اس طرح یزید نے اس روایت کو ابوسلمہ سے بالواسطہ اور بلا واسطہ دونوں طرح نقل کیا ہے۔ یزید نے (عراك بن مالك عن عروة عن عائشة) کے طریق سے بھی اس روایت کا اخذ کیا ہے یہ مسلم میں ہے۔ لیث کی روایت میں وتر کا بھی ذکر ہے اس کے لفظ ہیں (كان يصلي بثلاث عشرة ركعة تسعا قائما وركعتين وهو جالس)۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ بخاریؒ نے بیٹھ کر پڑھی جانے والی ان دو رکعت پر کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا (لأنه لم يذهب إليهما) (کیونکہ وہ ان کے قائل نہیں) امام مالک نے بھی ان کی بابت تردد کیا ہے حالانکہ یہ صحیح روایات میں مذکور ہیں اگرچہ نووی کی رائے میں آپ کا انہیں بیٹھ کر ادا فرمانا ایک اتفاقی امر ہے مگر میرے نزدیک یہ اختیاری امر ہے کیونکہ آپ نے مدت العمر بیٹھ کر ہی انہیں ادا کیا ہے کسی جگہ ثابت نہیں کہ کھڑے ہو کر پڑھا ہو۔ (وركعتين بين الخ) یعنی اذان فجر اور اقامت کے دوران۔ مسلم کی روایت میں صراحت سے ہے (يصلي ركعتين خفيفتين بين النداء والإقامة من صلاة الصبح)۔ (ولم يكن يدعهما الخ) اسی سے حسن بصری نے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے اور ابوحنیفہ نے ان کے وجوب پر استدلال کیا ہے۔ اسے ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصلاة) میں نقل کیا ہے۔

بابُ الضِّجعةِ علَى الشِّقِّ الأيَمنِ بعدَ ركعتَي الفَجرِ

(یعنی فجر کی سنتوں کے بعد دائیں پہلو پر لیٹنا)

(اہلحدیثوں کا عمومی موقف یہ ہے کہ دائیں رخ فجر کی رکعت کے بعد لیٹنا مشروع ہے بعض بزگوں کو دیکھا ہے کہ ان کے سلام پھیرنے سے قبل اقامت ہو چکی ہے مگر جماعت میں شامل ہونے سے پیشتر جلدی سے دائیں رخ لیٹے پھر شاملِ جماعت ہوئے میری رائے میں یہ آنجناب کا یہ لیٹنا کوئی مشروع امر نہیں۔ قبل ازیں لمبا قیام کر چکے ہوتے تھے اسی طرح بعد از فجر امت کے معاملات میں مشغول ہو جاتے تھے لہذا اس تھوڑے سے وقت میں نماز کے انتظار میں لیٹ کر کچھ دیر آرام فرماتے) دائیں رخ لیٹنے کی حکمت ابن حجر یہ ذکر کرتے ہیں کہ اس طرح چونکہ دل معلق ہوتا ہے لہذا نیند کا استغراق طاری نہیں ہوتا اور یہی مقصد تھا کہ کچھ دیر بغیر نیند کے لیٹیں تا آنکہ حضرت بلال آ کر

نماز کے قرب کی اطلاع دیتے۔ابن مسعود نے اس اضطجاع کا انکار کیا ہے۔نخعی کا قول ہے کہ (ھی ضجعة الشیطان) یہ دونوں قول ابن ابی شیبہ نے نقل کئے ہیں بقول ابن حجر ان دونوں کو آنجناب کے مذکورہ اضطجاع کی اطلاع نہ ہوسکی ابن عمر سے بھی منقول ہے کہ یہ بدعت ہے(اس سے ظاہر ہوتا ہے اس پر ان کے دور میں عمل موجود تھا) ابن حجر کہتے ہیں (فإنه شذ بذلك) یعنی ان کا یہ قول شاذ ہے۔مروی ہے کہ کسی کو اس طرح لیٹا دیکھا تو کنکری مارنے کا حکم دیا۔ابن ابی شیبہ نے حسن بصری سے متعلق ذکر کیا ہے کہ (أنه كان لا يعجبه الاضطجاع) ابن حجر کہتے ہیں کہ ارجح الأقوال یہ ہے کہ یہ لیٹنا مشروع برائے فصل ہے نہ کہ فی ذاتہ کوئی مشروع امر ہیا گرچہ ابن مسعود نے ابن ابی شیبہ کی مذکورہ روایت کے آخر میں کہا کہ فصل کے لئے سلام ہی کافی ہے (مطلب یہ ہے کہ چونکہ جیسا کہ ذکر گذرا فجر کی سنت اور فرض کو ساتھ ساتھ پڑھنے سے آنحضرت نے منع فرمایا ہے لہذا فصل ظاہر کرنے کے لئے لیٹنا مشروع ہوسکتا ہے،اس میں اشکال یہ ہے کہ آنحضرت تو گھر میں سنت ادا کرتے تھے لہذا ان کے اضطجاع کو برائے فصل قرار دینا محل نظر ہے)۔علامہ انور (باب إذا صلى قائما ثم صح) کی بحث کے تحت لکھتے ہیں کہ حنفیہ کی طرف اس اضطجاع کو بدعت قرار دینا منسوب کیا گیا ہے مگر ہم میں سے کسی نے یہ نہیں کہا درست یہ ہے کہ اضطجاع اور اس کا عدم دونوں ثابت ہیں (والصواب إن الكل ثابت) لیکن یہ عبادات میں سے نہیں بلکہ آنجناب کی عادت تھی جو بقصد ثواب آپ کی عادات کی بھی اتباع کرتا ہے (فله في ذلك سلف) تو اس کے لئے اس میں مثالیں ہیں مثلاً ابن عمر عادات کی اتباع میں نہایت کوشش کرتے تھے۔اسے اس کے حصہ کا ثواب مل جائے گا اور جو عبادات میں آپ کی اتباع کرتے ہوئے طالب اجر ہے اسے بھی اس کا حصہ مل جائے گا۔باب زیر بحث کے تحت رقمطراز ہیں کہ نخعی کا اسے بدعت قرار دینا اس میں مبالغہ کرنے کے سبب ہے مثلاً مسجد میں سنت کی ادائیگی کی صورت میں لیٹنا کیونکہ آنجناب تو گھر میں سنت ادا کر کے کچھ دیر لیٹ جایا کرتے تھے امام شافعی کا قول نقل کرتے ہیں کہ اگر اس کا مقصد فصل ہے تو وہ تو گھر میں سنت ادا کر کے مسجد کی طرف جانے کی صورت میں پورا ہو جاتا ہے آخر میں لب لباب یہ بیان کرتے ہیں کہ (وبالجملة هو جائز) یعنی جائز ہے مگر اس میں مطلوب یہی ہو کہ آنحضرت کی اتباع کر رہا ہے (یعنی عادات کی اتباع سمجھے اسے عبادت یا مشروع نہ سمجھے)۔مولانا بدر عالم حاشیہ میں تحریر کرتے ہیں کہ ابن الملک کا قول ہے کہ یہ متہجد کے لئے مستحب ہے ابن حنبل باوجود تہجد پڑھنے کے فجر کی سنت ادا کر کے لیٹا نہ کرتے تھے اور نہ لیٹنے والے کو منع کرتے۔ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہ سے شیخین کی شرط پر ایک روایت ذکر کی ہے جس میں ہے [إذا صلى أحدكم الركعتين قبل الصبح فليضطجع على يمينه فقال مروان بن الحكم أما يجزى أحدنا ممشاة في المسجد حتى يضطجع على يمينه قال لا) یعنی جب کوئی فجر کی سنت پڑھے اسے چاہیے کہ دائیں پہلو کے بل لیٹ جائے اس پر مروان نے کہا (کہ اگر یہ سنت اور فرض کے مابین فصل کے لیے ہے تو) کیا یہ کافی نہیں کہ وہ مسجد کی طرف چل کر جا رہا ہے؟ کہا نہیں۔ابن حزم نے اس سے استدلال کرتے ہوئے اسے واجب قرار دیا ہے باقیوں نے اس امر کو علی الاستحباب قرار دیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يزيد حدثنا سعيد بن أيوب قال حدثني أبو الأسود عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها قالت كان النبيُّ ﷺ إذا صلّى ركعتي الفجرِ اِضطجعَ علىٰ شِقّه الأيمن

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں نبی کریم ﷺ فجر کی دو سنت رکعتیں پڑھنے کے بعد دائیں کروٹ پر لیٹ جاتے تھے۔

سند میں سعید بن ابی ایوب مقلاص ہیں جب کہ ابوالاسود کا نام محمد بن عبدالرحمٰن نوفلی ہے۔

بابُ مَن تَحدَّثَ بعدَ الرَّكعَتَينِ و لَمْ يَضطَجِعُ

(یعنی ان دو سنت کے بعد بجائے لیٹنے کے، باتیں کرنا)

بقول ابن حجر اس ترجمہ سے یہ اشارہ کیا ہے کہ اضطجاع پر مداومت نہیں فرمائی اسی لئے ائمہ کے نزدیک یہ واجب نہیں۔ ابو داؤد میں مذکور حدیثِ ابی ہریرہ میں وارد صیغۂ امر کو استحباب پر محمول کیا ہے اس کا فائدہ فجر کی ادائیگی کے لئے راحت ونشاط کا حصول ہے اس لئے یہ صرف متہجد کے لئے مستحب ہے ابن العربی نے اسی پر صاد کیا ہے (جیسا کہ عرض کیا یہی مناسب محسوس ہوتا ہے کہ اسے مشروع نہ سمجھا جائے اصل مقصد راحت ونشاط کا حصول ہے کبھی لیٹ کر طویل قیام شب سے مستریح ہوتے اور کبھی ام المومنین سے کچھ گفتگو فرما کر یہ مقصد حاصل فرماتے۔ ہلکی پھلکی گفتگو سے بھی آدمی ریلیکس ہو جاتا ہے) اس رائے کو مزید تقویت مصنف عبدالرزاق کی حضرت عائشہ سے ایک روایت میں ملتی ہے جس میں انہوں نے کہا (إن النبی ﷺ لم یضطجع لسنة و لكنه كان يدأب ليلته فيستريح) یعنی اسے سنت سمجھتے ہوئے نہ لیٹتے، اس کی سند میں ایک راوی کا نام مذکور نہیں۔ بہرحال کچھ سلف کے نزدیک یہ سنت ہے نووی کا یہی خیال ہے ابو داؤد کی روایت میں راوی حدیث ابوھریرہ کی رائے میں یہ اضطجاع برائے فصل ہے اور یہ فصل صرف اضطجاع سے ہی حاصل ہو سکے گا مروان کے یہ کہنے پر کہ اگر کچھ چل پھر لیا جائے تو یہ مقصد (فصل) حاصل نہ ہوگا؟ ان کا جواب تھا، نہیں۔ ابن تیمیہ نے اس حدیثِ ابو داؤد پر طعن کیا ہے اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن زیاد متفرد ہیں وران کے حافظہ کی نسبت مقال ہے۔ ابن عمر گھر میں سنت ادا کرنے کی صورت اضطجاع کے قائل تھے، مسجد میں نہیں یہ ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔ علامہ انور کے مطابق حنفیہ نے سنت فجر کے بعد فرض کے قیام تک گفتگو کو مکروہ قرار دیا ہے بعض کا یہ بھی کہنا ہے کہ سنت کے بعد اگر کلام کی تو سنت کا اعادہ کرے امام مالک کے بارہ میں (المدونہ) میں لکھا ہے کہ سنت کے بعد قبلہ رو ہو کر بیٹھے رہتے حتی کہ فرض کی ادائیگی شروع ہو جاتی اور اس دوران کوئی بات نہ کرتے۔ کہتے ہیں جہاں تک آنجناب کے ام المؤمنین کے ساتھ گفتگو کا تعلق ہے تو آپ کے تمام افعال عبادات ہیں (لیکن اس سے یہ تو ثابت ہو گیا کہ بات کر سکتا ہے بظاہر کراہت کا کوئی سبب نہیں)۔

حدثنا بشر بن الحكم حدثنا سفيان قال حدثني سالمٌ أبو النضر عن أبي سلمة عن عائشة رضي الله عنها أن النبيَّ ﷺ كان إذا صلّى سُنةَ الفجرِ فإن كنتُ مستيقظةً حدَّثني و إلا اضْطَجَعَ حتى يُؤذَّنَ بالصلاةِ

عائشہ کہتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ جب فجر کی سنتیں پڑھ چکتے تو اگر میں جاگتی ہوتی تو آپ مجھ سے باتیں کرتے ورنہ اذان تک لیٹ جاتے۔

سند میں سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (حدثنی وإلا إضطجع) اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ام المؤمنین بیدار ہوتیں تب ان سے گفتگو میں مشغول رہتے وگرنہ کچھ دیر لیٹ کر قربِ فجر کا انتظار فرماتے۔ ابن خزیمہ نے اس حدیث پر یہ باب باندھا ہے (باب

الرخصة في ترك الاضطجاع بعد ركعتي الفجر) البتہ مسند احمد کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تہجد سے فارغ ہوکر بہر صورت لیٹ جاتے یعنی اگر حضرت عائشہ جاگتی ہوتیں تو گفتگو بھی لیٹ کر کرتے اس کے الفاظ ہیں (فإذا فرغ من صلاته إضطجع فإن كنتت يقظى تحدث معي الخ) اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ لیٹنے کا مقصد ذرا کمر سیدھی کرنا ہی ہوتا تھا (اب ہمارے تو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس لیٹنے کے دوران اللهم اجعل في قلبي الخ دعا پڑھی جائے یعنی ان کے نزدیک یہ دعا لیٹ کر پڑھنا مشروع ہے)۔اسے مسلم اور ترمذی نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ ما جاء في التَطوُّعِ مَثنىٰ مثنىٰ (دو دو کر کے نفل ادا کرنا)

ويُذكَر ذلك عن عَمَّارٍ وأبي ذرٍّ وأنسٍ وجابرِ بن زيد وعكرمةَ والزهريِّ رضي الله عنهم وقال يحي بنُ سعيدِ الأنصاريُّ ما أدركتُ فقهاءَ أرضِنا إلا يُسَلِّمُون في كُلِّ اثنتين مِن النَّهارِ.

(یعنی ہمارے علاقہ کے فقہاء عموماً ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیرتے ہیں)۔

رات کی نماز کے بارے میں تو صراحت سے مذکور ہو گیا کہ وہ مثنیٰ مثنیٰ (یعنی دو دو کر کے ادا کرنا ہیں) ہیں دن کے نوافل و رواتب کو بھی اس میں شامل کرنا مقصودِ ترجمہ ہے۔شافعیہ کے ہاں دن اور رات کے تطوعات دو دو کر کے پڑھے جائیں چنانچہ اس میں ان کی موافقت کی ہے۔شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے دن و رات دونوں میں چار چار رکعات کی صورت میں ادائیگی کو اختیار کیا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک رات میں دو دو اور دن میں چار چار کر کے پڑھنا افضل ہے بقول علامہ انور ان کا مسلک دلیل کے لحاظ سے قوی ہے۔مزید وضاحت کرتے ہیں کہ افضلیت کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ اگر کوئی شخص چار یا اس سے زائد نوافل پڑھنے کی نیت کرتا ہے تو شوافع کے نزدیک ہر دو کے بعد سلام پھیرنا جبکہ احناف کے نزدیک ہر چار کے بعد سلام پھیرنا افضل ہے لیکن جو شروع سے ہی دو پڑھنے کی نیت کرتا ہے وہ اس مسئلہ میں داخل نہیں اس لئے امام بخاری کا استخارہ وتحیہ وغیرہ کی دو رکعتوں سے تمسک (في غير موضعه) ہے کیونکہ اس میں تو نزاع ہی نہیں ہے (یعنی اسمیں تو شروع سے دو ہی پڑھنے کی نیت کی لہذا مذکورہ بالا اختلافی صورت کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا)۔(و يذكر الخ) عمار کی تعلیق ابن ابی شیبہ نے نقل کی ہے اس کے لفظ ہیں (أنه دخل المسجد فصلي ركعتين خفيفتين) ابوذر کی روایت بھی ابن ابی شیبہ نے نقل کی ہے کہ مسجد میں داخل ہوئے تو ایک ستون کے پاس کھڑے ہو کر دو رکعت پڑھیں حضرت انس کا تذکرہ ان سے مروی مشہور روایت کے حوالہ سے ممکن ہے جس میں ذکر کیا کہ آنحضرت نے ان کے گھر آ کر دو رکعت کی امامت فرمائی۔(و جابر بن زيد)، یہ ابوالشعثاء بصری ہیں ان کی اس معلق کی بابت ابن حجر کہتے ہیں کہ ابھی تک اس کے وصل پر مطلع نہیں ہو سکا۔عکرمہ کی روایت بھی ابن شیبہ نے ذکر کی ہے کہ (دخل المسجد فصلي ركعتين)زھری کی روایت بھی موصولا نہیں مل سکی۔علامہ انور کا موقف ان سب تعلیقات کی بابت یہ ہے کہ یہ سب تحیۃ المسجد ہیں جو دو رکعت ہی مقرر ہیں لہذا مسئلہ زیر بحث سے ان کا تعلق نہیں بنتا۔

(وقال يحي بن سعيد الخ) یہ بھی موصولا نہیں مل سکی یہ تابعی صغیر اور قاضی مدینہ تھے کبار تابعین امثال سعید بن المسیب

اور بعض صحابہ مثلاً انس بن مالک سے ملاقات ہے۔ (شافعیہ کے موقف پر سابقہ معلقات کے برعکس یہ قوی دلیل ہے کیونکہ یحیٰ دن کے تمام تطوعات، تحیہ کے ہوں یا دوسرے، سب کی بابت ذکر کر رہے ہیں کہ فقہائے مدینہ ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیرا کرتے تھے)۔ علامہ کشمیری کہتے ہیں کہ یہ ابن عمر کی بسند صحیح روایت کے معارض ہے جس میں ہے کہ (أنه رآه يصلي أربعا قبل الظهر بسلام واحد) حضرت عائشہ سے بھی صحیح بخاری کی (باب الركعتين قبل الظهر) میں مروی ہے کہ (ان النبیﷺ كان لا يدع أربعا قبل الظهر) (اگرچہ اس میں یہ ذکر نہیں کہ ایک سلام کے ساتھ یا دو سلام کے ساتھ) مگر علامہ کہتے ہیں (و هو عندي بسلام واحد) (میرے نزدیک وہ ایک سلام کے ساتھ ہیں) ابن جریر نے اقرار کیا ہے کہ آنجناب کا اکثر عمل چار رکعات (اکٹھی) پڑھنا تھا۔ کہتے ہیں دو دو کر کے پڑھنا بھی ثابت ہے لہذا دونوں طرح سنت ہے مگر اکثر عمل چار اکٹھی پڑھنے کا ہے۔

حدثنا قتيبة قال حدثنا عبدالرحمن بن أبي المَوالي عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال كان رسولُ اللهِﷺ يُعَلِّمنا الاستخارةَ في الأمورِ كما يعلِّمُنا السورةَ مِن القرآنِ يقول:إذا هَمَّ أحدُكم بالأمرِ فليركَعْ ركعتين مِن غيرِ الفريضةِ، ثُم لِيقُل اللّٰهم إني أستَخيرُك بِعلمِك و أستَقدِرُك بِقُدرتِك وأسألك مِن فضلِك العظيمِ فإنَّك تَقدِرُ و لا أقدِرُ و تَعلَمُ و لا أعلَمُ و أنتَ عَلَّامُ الغُيوبِ اللّٰهُمَّ إنْ كُنتَ تعلَمُ أنَّ هذا الأمرَ خَيْرٌ لي في دِيني و مَعاشِي و عاقِبةِ أمري أو قال عَاجِلِ أمري و آجِلِهِ فَاقْدُرْه لِي و يَسِّرْه لِي ثُمَّ بارِكْ لِي فيه وإنْ كنتَ تَعْلَمُ أنَّ هذا الأمرَ شَرٌّ لِي في دِيني و مَعاشِي و عاقبةِ أمري أو قال في عاجِلِ أمري و آجِلِهِ فَاصْرِفْه عَنِّي واصرِفْني عنه واقدُرْ لِيَ الخيرَ حَيْثُ كان ثم أرضِني بِهِ قال و يُسَمِّي حاجتَه

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہﷺ ہمیں تمام کاموں میں استخارہ کی تعلیم فرمایا کرتے تھے جس طرح ہمیں آپ قرآن کی کسی سورت کی تعلیم فرماتے آپ فرماتے کہ جب تم میں سے کوئی شخص کسی کام کا قصد کرے تو اسے چاہیئے کہ نمازِ فرض کے علاوہ دو رکعت نماز پڑھے اور نماز کے بعد کہے (ترجمہ) ''اے اللہ! میں تیرے علم سے طلبِ خیر کرتا ہوں اور تیری قدرت سے طاقت مانگتا ہوں اور تجھ سے تیرا فضل عظیم چاہتا ہوں، بیشک تو قدرت رکھتا ہے اور میں قدرت نہیں رکھتا اور تو جانتا ہے اور میں نہیں جانتا، تو چھپی باتوں کو جاننے والا ہے۔ اے اللہ! اگر تیرے علم کے مطابق یہ کام میرے دین اور دنیا میں اور میرے کام کے آغاز اور انجام میں، بہتر ہے تو اس کو میرے لئے مقدر کر دے اور اس کو میرے لئے آسان کر دے اور اگر تو جانتا ہے کہ یہ کام میرے لئے مُضر ہے، میرے لئے دین میں یا دنیا میں اور میرے کام کے آغاز میں اور انجام میں، تو اس کو مجھ سے علیحدہ کر دے اور مجھ کو اس سے علیحدہ کر دے اور جہاں کہیں بھلائی ہو وہ میرے لئے مقدر کر دے اور اس سے مجھ کو خوش کر دے'' آپﷺ نے فرمایا اور اپنی حاجت کا نام دے۔

(الدعوات) میں بقیہ فوائد ذکر کئے جائیں گے۔ اسے ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ نے (الصلاۃ) میں جب کہ نسائی نے (النكاح، البعوث اور اليوم والليلة) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا المكي بن ابراهيم عن عبدالله بن سعيد عن عامر بن عبدالله بن الزبير عن عمرو بن سُلَيم الزُرَقيِّ سمع أبا قتادة بن رِبعيٍّ الأنصاريَّ رضي الله عنه قال: قال النبيﷺ إذا دخل أحدُكم المسجدَ فلا يجلسُ حتى يصلّيَ ركعتين

ابوقتادہ بن ربعی انصاریؓ صحابی نے کہا کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا جب کوئی تم میں سے مسجد میں آئے تو نہ بیٹھے جب تک کہ دو رکعت (تحیۃ المسجد کی) نہ پڑھ لے۔

(أوائل الصلاة) میں اس پر بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: صلّى لنا رسولُ اللهﷺ ركعتين، ثم انصرف

انس بن مالکؓ نے کہا کہ ہمیں رسول اللہﷺ نے (ہمارے گھر میں جب دعوت میں آئے تھے) دو رکعت نماز پڑھائی اور پھر واپس تشریف لے گئے۔

حضرت انس کی یہ روایت یہاں مختصراً ہے مفصلاً (الصفوف) میں گذر چکی ہے۔

حدثنا ابن بكير حدثنا الليث عن عُقيل عن ابن شهاب قال أخبرني سالم عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال صليتُ مع رسولِ اللهﷺ ركعتين قبل الظهر و ركعتين بعد الظهر و ركعتين بعد الجمعة و ركعتين بعد المغرب و ركعتين بعد العشاء

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بتلایا کہ میں نے رسول اللہﷺ کے ساتھ ظہر سے پہلے دو رکعت سنت، اور ظہر کے بعد دو رکعت اور جمعہ کے بعد دو رکعت اور دو رکعت مغرب کے بعد اور دو ہی عشاء کے بعد پڑھی ہیں۔

شیخ بخاری یحییٰ بن بکیر ہیں فرائض کی سنتوں (رواتب) کی بابت اس روایت پر اگلے باب کے تحت بحث ہوگی۔

حدثنا آدم قال أخبرنا شعبة أخبرنا عمرو بن دينار قال سمعتُ جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال قال رسول اللهﷺ و هو يَخطُبُ إذا جاء أحدُكم والإمام يَخطُب أو قد خرج فليُصَلِّ ركعتين

جابرؓ کہتے ہیں رسول اللہﷺ نے جمعہ کا خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ جو شخص بھی (مسجد میں) آئے اور امام خطبہ دے رہا ہو یا خطبہ کے لئے نکل چکا ہو تو وہ دو رکعت نماز (تحیۃ المسجد کی) پڑھ لے۔

کتاب الجمعہ میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔

حدثنا أبو نُعيم قال حدثنا سيف بن سليمان المكي سمعت مجاهدا يقول أُتِي ابنُ عمر رضي الله عنهما في منزله فقيل له هذا رسول اللهﷺ قد دَخل الكعبةَ قال فأقبلتُ فأجد رسولَ اللهِﷺ قد خرج و أجِدُ بلالا عند البابِ قائما فقلتُ يا بلالُ صلىٰ رسولُ اللهﷺ في الكعبة؟ قال نعم قلتُ فأين ؟ قال بين هاتين الأُسطُوانتين

ثم خرجَ فصلّى ركعتين في وجهِ الكعبةِ۔ قال أبو عبد الله قال أبو هريرة رضي الله عنه أو صاني النبيُّ ﷺ بركعتي الضُّحىٰ وقال عِتبانُ غَدَا عليَّ رسولُ الله ﷺ وأبو بكرٌ بعد ما امتدَّ النهارُ وصَففنا ورائه فركعَ ركعتين

مجاہد کہتے ہیں عبداللہ بن عمرؓ (مکہ میں) اپنے گھر آئے کسی نے آ کر بتلایا کہ آنحضرت کعبہ کے اندر تشریف لے جاچکے ہیں عبداللہ نے کہا یہ سن کر میں آیا، دیکھا تو آنحضرت ﷺ کعبہ سے باہر نکل چکے ہیں اور بلال دروازے پر کھڑے ہیں میں نے ان سے پوچھا کہ اے بلال رسول اللہ نے کعبہ میں نماز پڑھی؟ انہوں نے کہا کہ ہاں پڑھی تھی میں نے پوچھا کہاں پڑھی تھی؟ انہوں نے بتایا کہ یہاں ان دوستونوں کے درمیان پھر آپ باہر تشریف لائے اور دو رکعتیں کعبہ کے دروازے کے سامنے پڑھیں اور ابوہریرہؓ نے کہا کہ مجھے نبی کریم ﷺ نے چاشت کی دو رکعتوں کی وصیت کی تھی اور عتبان نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ اور ابوبکر اور عمرؓ صبح دن چڑھے میرے گھر تشریف لائے ہم نے آپ کے پیچھے صف بنالی اور آنحضرت نے دو رکعت نماز پڑھائی

(ابواب القبلة) میں گذر چکی ہے (الحج) میں بھی ذکر ہوگی۔ (قال أبو عبدالله أي البخاري قال أبو هريرة) یہ یہاں بطور معلق کے ہے موصولا (الصيام) میں آئے گی۔ اسی طرح اگلی معلق عتبان کے حوالہ سے کئی مواضع پر گذر چکی ہے۔

بابُ الحديثِ بعد ركعتي الفجرِ (فجر کی سنتوں کے بعد گفتگو کرنا)

(شاید اس باب کی ماقبل سے یہ مناسبت معلوم ہوتی ہے کہ سابق میں بات چیت کرنے کو اضطجاع کے مقابلہ میں ذکر کیا تھا اس میں مطلقا فجر کی سنت کے بعد گفتگو کرنے کے جواز کا ذکر رہے ہیں)۔ اس کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں کہ سنتِ فجر کے بعد بات چیت کرنا ثابت ہے عدمِ جواز کا کوئی تک نہیں بنتا مگر مناسب یہی ہے کہ اس سے احتراز کیا جائے۔ (چونکہ رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ اضطجاع کا اصل مقصد سنت اور فرض کے مابین فصل تھا چنانچہ اس فصل کا اظہار باہمی کلام سے بھی کیا جاسکتا ہے) اس کے تحت سابقہ حدیث لائے ہیں۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان قال أبو النضر حدثني أبي عن أبي سلمة عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ كان يصلي ركعتين، فإن كنتُ مستيقظةً حدثني، وإلا اضطجعَ قلتُ لسفيان فإنَّ بعضَهم يَرويه ركعتي الفجرِ، قال سفيان هو ذاك

حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی کریم ﷺ جب دو رکعت (فجر کی سنت) پڑھ چکتے تو اس وقت اگر میں جاگتی ہوتی تو آپ مجھ سے باتیں کرتے ورنہ لیٹ جاتے۔ میں نے سفیان سے کہا کہ بعض راوی اسے فجر کی دو رکعتیں بتاتے ہیں تو کہا ہاں یہ وہی ہیں۔

ابن المدینی ابن عیینہ سے راوی ہیں۔ (قلت) کا فاعل بھی وہی ہیں۔ (بعضهم) سے مراد مالک ہو سکتے ہیں کیونکہ دارقطنی نے بشر بن عمر کے طریق سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے مالک سے طلوع فجر کے بعد گفتگو کرنے والے کی بابت سوال کیا تو انہوں نے سالم سے حدیثِ ہذا ذکر کی اور اس میں (ركعتي الفجر) کا لفظ ہے۔ ابن خزیمہ نے بھی اسے (سعيد بن عبدالرحمن عن ابن عيينة) کے حوالہ سے (كان يصلي ركعتي الفجر) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں بعض نسخوں میں ابوالنضر اور

ابوسلمہ کے درمیان (أبي) کا اضافہ کر دیا گیا ہے یہ غلط ہے دراصل یہ غلط فہمی کا نتیجہ ہے کیونکہ سند ذکر کرتے ہوئے (قال سالم أبو النضر) نام کو کنیت سے قبل ذکر کیا بعض کم فہم نے سمجھا کہ (حدثني) کا فاعل سالم کے علاوہ کوئی شخص ہے تو اس نے (أبي) کا اضافہ کر دیا سابقہ باب میں اس اضافہ کے بغیر ہی سند مذکور ہے اسی طرح اس سے پہلے مالک کے واسطہ سے بھی (عن أبي النضر عن أبي سلمة) ذکر ہوا ہے۔ حمیدی نے بھی اپنی مسند میں (سفیان حدثنا أبو النضر حدثنا أبو سلمة) ذکر کیا ہے ویسے بھی ابوالنضر کے والد محدث ہی نہیں ان کی کہیں کوئی روایت نہیں۔

بابُ تعاهُدِ ركعتي الفجرِ، ومَن سمَّاهما تطوُّعا

(یعنی فجر کی سنت کی ہمیشہ ادائیگی)

حدیثِ باب میں فجر کی سنت پر نوافل کے لفظ کا اطلاق ہوا ہے مگر اس کے بعض طرق میں تطوع کا لفظ بھی موجود ہے چنانچہ بیہقی میں (أبو عاصم عن ابن جريج) کی روایت میں ہے کہ میں نے عطاء سے کہا (أواجبة ركعتا الفجر أوهي من التطوع؟) (کیا سنت فجر واجب ہیں یا تطوع؟) تو جواباً انہوں نے یہ حدیث ذکر کی۔ مسلم میں حضرت عائشہ کی روایت میں بھی تطوع کا لفظ ہے۔ علامہ کشمیری کہتے ہیں ہماری ایک شاذ روایت میں سنت فجر کو واجب کہا گیا ہے اس بناء پر فقہ حنفی میں تراویح اور ان سنت کو بغیر عذر بیٹھ کر ادا کرنے کو غیر صحیح قرار دیا گیا ہے۔

حدثنا بَيان بن عمرو حدثنا يحي بن سعيد حدثنا ابن جريج عن عطاء عن عُبيد بن عُمير عن عائشة رضي الله عنها قالت لم يكن النبيُ ﷺ على شيء مِن النوافلِ أشدَّ منه تعاهُداً علىٰ ركعتي الفجرِ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ کسی نفل نماز کی فجر کی دو رکعتوں سے زیادہ پابندی نہیں کرتے تھے۔

سند میں یحیی القطان ہیں۔ (أشد تعاهداً) ابن خزیمہ میں ہے (أشد معاهدة) مسلم میں ہے (ما رأيت إلى شيئ من الخير أسرع منه إلى ركعتين قبل الفجر)۔

بابُ ما يُقرَأ في ركعتي الفجرِ (سنتِ فجر میں کیا پڑھنا چاہیے)

حدثنا عبدالله بن يوسف قال أخبرنا مالك من هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله ﷺ يصلي بالليل ثلاثَ عشرةَ ركعةً، ثم يُصَلِي إذا سمعَ النداءَ بالصبحِ ركعتين خفيفتين

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں رسول اللہ ﷺ رات میں تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے پھر جب صبح کی اذان سنتے تو دو ہلکی رکعتیں

(سنت فجر) پڑھتے۔

(ثلاث عشرة الخ) حضرت عائشہ کی سابقہ روایت میں (إحدیٰ عشرة) ہے، تطبیق گذر چکی ہے (خفیفتین) حدیث میں چونکہ (ما یقرأ) کا بیان نہیں ہے اس پر اسماعیلی کہتے ہیں کہ ترجمہ فجر کی سنت کی تخفیف کی بابت ہونا چاہئے تھا نہ کہ ان میں کی جانے والی قراءت کے بارے میں۔ مگر ابن حجر اس کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہی مناسب تھا۔ کیونکہ وہ دراصل بعض کے اس قول کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ ان سنت میں قراءت اصلاً ہے ہی نہیں چنانچہ یہ قول ابوبکر الاصم اور ابراھیم بن علیہ سے منقول ہے تو مقصد قراءت کا اثبات ہے چونکہ ان میں پڑھی جانے والی سورتوں کی بابت روایت ان کی شرط پر نہیں لہذا اسی پر اکتفاء کیا۔ خفیفتین کی حکمت یہ ذکر کی گئی ہے کہ نماز فجر اول وقت میں ادا کرسکیں، قرطبی نے یہ کہا ہے۔ بعض نے یہ حکمت ذکر کی ہے کہ چونکہ نماز شب کا افتتاح بھی دو ہلکی پھلکی رکعت سے فرماتے تھے اسی طرح دن کی نمازوں کا افتتاح بھی رکعتین خفیفتین سے کرتے تھے۔ واللہ اعلم

حدثنا محمد بن بشار قال حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن محمد ابن عبدالرحمن عن عمته عمرة عائشة رضي الله عنها قالت كان النبيُ ﷺ۔ ح وحدثنا أحمد بن يونس حدثنا زهير حدثنا يحيىٰ هو ابن سعيد محمد بن عبدالرحمن عن عمرة عن عائشة رضى الله عنها قالت كان النبىُ ﷺ يُخَفِّفُ الركعتين قبل صلاةِ الصُّبح حتىٰ إنى لأقولُ هَل قرأ بأُمِّ الكتاب

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان دونوں رکعتوں کو جو نمازِ فجر سے پہلے پڑھی جاتی ہیں بہت ہلکی پڑھتے تھے یہاں تک کہ میں کہتی تھی کہ (شاید) آپ نے صرف سورۂ فاتحہ ہی پڑھی ہے؟

(عن عمته عمرة) یہ عمرہ بنت عبدالرحمٰن بن سعد بن زراہ ہیں۔ عبدالرحمٰن، محمد کے پردادا ہیں تو عمرہ دراصل ان کے والد کی چچی ہیں۔ ح کے بعد والی سند میں یحیی بن سعید انصاری ہیں۔ اس میں بھی محمد بن عبدالرحمٰن ہیں جو بظاہر سابق سند والے ہی ہیں یعنی عمرہ کے بھتیجے۔ بعض رواۃ نے انہیں محمد بن عبدالرحمٰن بن حارثہ بن نعمان الانصاری سمجھا جن کا لقب ابوالرجال تھا چنانچہ دارقطنی نے العلل میں ذکر کیا ہے کہ سلیمان بن بلال نے یحیی بن سعید سے روایت کرتے ہوئے (قال حدثني أبوالرجال) کہا ہے یا تو یہ وہم ہے یا یہ بھی محتمل ہے کہ یحیی کے دو شیخ ہوں۔ امام مالک نے اسے (عن یحیٰ بن سعید عن عائشة) کے الفاظ سے نقل کیا ہے یعنی محمد اور عمرہ کے دونوں واسطے ساقط کر دیتے ہیں۔ (هل قرأ بأم الكتاب) مالک کی مذکورہ روایت میں (أم لا) بھی ہے روایت کا متن یحیی کے لفظ پر ہے شعبہ کا روایت کردہ متن احمد نے محمد بن جعفر ہی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔ قرطبی کہتے ہیں کہ اس کا مطلب قراءتِ فاتحہ کی نفی کرنا نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ عام طور پر نوافل میں لمبی قرائت فرماتے تھے لیکن ان دو رکعت کو اتنی جلد ادا فرماتے کہ گویا فاتحہ بھی نہیں پڑھی۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فاتحہ کا ہر رکعت میں پڑھنا ایک معروف امر تھا۔ آپ نہ صرف فاتحہ پڑھتے بلکہ ابن ماجہ میں منقول قوی سند کے ساتھ حدیثِ عائشہ میں ہے کہ آپ فجر کی سنت پڑھتے اور کہتے (نعم السورتان يقرأ بهما في ركعتي الفجر قل يايها الكافرون و قل هو الله أحد) ابن ابی شیبہ نے بھی (محمد بن سيرين عن عائشة) سے روایت نقل کی ہے اس میں ہے (كان يقرأ فيهما بهما) یعنی یہ دونوں (قل يا ايها الكافرون و قل هو الله) سورتیں فجر کی سنت میں پڑھتے تھے ترمذی اور نسائی نے ابن عمر سے حدیث نقل کی ہے کہ

میں نے مہینہ بھر مراقبہ کیا آنجناب نے ان میں یہی دونوں سورتیں پڑھیں۔ مسلم میں ابوھریرہ سے ہے (قرأ فیھمابھما) بزار کی انس سے روایت میں بھی یہی ہے۔ اس طرح ابن حبان کی جابر سے روایت میں ان کے پڑھنے کی ترغیب دلائی جمہور کا یہی مسلک ہے کہ فاتحہ کے ساتھ کوئی سورت بھی ملائی جائے، مالک صرف فاتحہ پڑھنے کے قائل ہیں۔ جمہور حضرت عائشہ کے اس قول (هل قرأ الخ) کا یہ مطلب ذکر کرتے ہیں کہ آیا صرف فاتحہ پڑھی ہے یا کوئی سورت بھی ساتھ ملائی ہے (یعنی ذرا سرعت سے قراءت فرماتے تھے کہ مذکورہ گمان ہوا) اکثر حنفیہ کا قول ہے کہ ان میں لمبی سورتیں پڑھی جائیں۔ نخعی سے بھی یہی منقول ہے۔ بیہقی نے اس مسئلہ میں سعید بن جبیر سے مرسلاً مرفوع حدیث ذکر کی ہے، اس کی سند میں ایک غیر مسمی راوی ہے، بعض نے لمبی قراءت کو اس شخص سے خاص کیا ہے جس کی تہجد میں کچھ معتاد قراءت رہ گئی ہو تو وہ اسے فجر کی سنت میں پورا کر لے یہ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے۔ حسن بصری سے بھی ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح نقل کیا ہے اور اس سے سنت فجر میں قراءت بالجہر پر بھی استدلال کیا گیا ہے (یعنی آپ بالجہر پڑھتے ہونگے تبھی علم ہوا کہ آپ یہ دو سورتیں پڑھتے ہیں) مگر یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ لازم نہیں کہ بالجہر قراءت سے ہی پتہ چلے، کوئی ایک آدھ لفظ بلند آواز سے پڑھ لیتے ہوں گے جیسا کہ (صفة الصلاة) میں ذکر ہوا (یسمعنا الآیة أحیانا) (یا آپ ہی سے دریافت کر لیا ہو گا یا آپ نے خود ہی بتلا دیا ہو گا)۔ ابن سیرین کی مذکورہ روایت میں صراحت ہے کہ (یسر فیھما القراءة) (یعنی سری قراءت کرتے تھے)۔ بعض نے ان روایات سے سورۃ الفاتحہ کے عدم قراءت پر استدلال کیا ہے کہ صرف الکافرون اور الاخلاص کے پڑھنے کا ذکر ہے مسلم میں ابن عباس سے روایت میں ہے کہ آپ سنت فجر میں (قولوا آمنا بالله الخ) پڑھا کرتے تھے لیکن یہ بھی ضعیف ہے کیونکہ فاتحہ کا پڑھنا اتنا معروف تھا کہ ذکر کی ضرورت ہی نہیں، قولِ عائشہ (لاأدری أقرأ الفاتحة أم لا) سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ فاتحہ کا پڑھا جانا طے شدہ امر تھا لہذا اس کے ذکر کی ضرورت ہی نہ تھی۔

خاتمہ

(ابواب تہجد (66) احادیث پر مشتمل ہیں (12) ان میں سے معلق ہیں مکررات کی تعداد (43) احادیث ہے سات کے سوا باقی تمام مسلم نے بھی ذکر کی ہیں آثارِ صحابہ وتابعین کی تعداد (10) ہے۔

أبواب التطوّع

بابُ التطوعِ بعدَ المَكتوبةِ (فرض نمازوں کے بعد کے نوافل)

شوافع کے نزدیک تطوع وہ نماز ہے جس کی ادائیگی شرع نے راجح قرار دی مگر اس کا ترک بھی جائز ہے (قسطلانی) ان کی بابت کئی الفاظ استعمال ہوئے ہیں مثلاً سنت، مستحب، نافلة اور مندوب۔ پہلے فرائض کے بعد کی سنن کے بارے میں باب لائے ہیں

آگے فرائض سے قبل کے تطوع کی بابت بھی باب لائیں گے۔

حدثنا مسدد قال حدثنا يحي بن سعيد عن عبيد الله قال أخبرنا نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال صليتُ مع النبيﷺ سجدتين قبلَ الظُهرِ و سجدتين بعدَ الظهر و سجد تين بعدالمغربِ و سجد تين بعد العشاءِ و سجدتين بعد الجمعة، فأمّا المغربُ والعِشاءُ ففي بيتِه وحدثتْني أختي حفصةُ أنَّ النبيَﷺ كان يصلِي سجدتين خفيفتين بعد ما يطلُعُ الفجرُ وكانت ساعةً لا أدخُلُ على النبيِﷺ فيها تابعه كثيرُ بنُ فَرقدٍ و أيوبُ عن نافعٍ قال ابنُ أبي الزنادِ عن موسى بن عقبة عن نافعٍ بعد العشاءِ في أهله۔

(فرائض سے قبل اور بعد کی سنن کی بابت ابن عمرؓ کی یہ روایت گزر چکی ہے اس میں مزید یہ ہے کہ آپ مغرب اور عشاء کی سنن گھر میں ادا فرماتے تھے)۔

سند میں یحی قطان ہیں جو عبیداللہ بن عمر بن حفص بن عمر بن خطاب سے روایت کر رہے ہیں۔ (صليت مع الخ) مع سے مراد تبعیت ہے یعنی آنجناب اوران کی اتباع میں ابن عمر (و دیگر تمام صحابہ) فرائض کے بعد اور قبل ان رواتب کی ادائیگی کرتے تھے۔(فأما المغرب الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ تمام نہاری رواتب مسجد میں ادا فرماتے تھے جب کہ رات کے رواتب گھر میں، مالک اور ثوری نے اس سے استدلال کرتے ہوئے رات کے نوافل گھر میں پڑھنا افضل قرار دیا ہے۔ بقول ابن حجر یہ استدلال محل نظر ہے کیونکہ عمداً نہیں ایسا کیا، دن میں لوگوں کے ساتھ مشغول ہونے کے سبب اکثر وقت مسجد میں گذارتے اور رات کا غالب حصہ گھر میں ہوتے تھے لہذا گھر ہی میں ادا فرماتے(الجمعة) میں مالك عن نافع کے حوالہ سے گذرا ہے کہ بعداز جمعہ کوئی نماز نہ پڑھتے۔(حتى ينصرف) اس کی وجہ یہ ہے کہ جمعہ جلد ہوتا تھالہذا قیلولہ جمعہ کے بعد کرتے جب کہ ظہر میں ابراد فرماتے تھے اور قیلولہ ظہر سے پہلے کر لیتے اس طرح اس کے مابعد تطوع مسجد ہی میں ادا فرماتے۔(وحدثتني أختي الخ) چونکہ رات کے نوافل گھر میں ادا کرتے تھے ان کی کیفیت اپنی بہن ام المؤمنین حفصہ سے پوچھ کر ذکر کی بظاہر سنت فجر کے وقت کے تعین میں حضرت حفصہ سے رجوع کیا، ان کی مشروعیت کی بابت نہیں (الجمعة) کی مالك عن نافع سے روایت میں سنت فجر کی ان دو رکعت کا ذکر نہیں کیا۔(وقال ابن أبي الزناد الخ) یعنی ان کی روایت میں (بيته) کی بجائے (في أهله) کا لفظ ہے۔(تابعه كثير الخ) کثیر کی روایت کے بارے میں ابن حجر کہتے ہیں کہ موصولا نہیں مل سکی ایوب سے مراد سختیانی ہیں ان کی روایت کے بارے میں اشارہ گذر چکا ہے۔ظہر سے قبل ابن عمر کا دو رکعت ذکر کرنا حضرت عائشہ کی روایت (لا يدع أربعا) کے منافی نہیں کیونکہ ممکن ہے دو آپ گھر میں پڑھتے ہوں اور دو مسجد میں (یہ بھی محتمل ہے کہ مسجد میں چار ہی پڑھتے ہوں مگر چونکہ ابن عمر صرف رواتب کا تذکرہ کر رہے ہیں دو کو تحیۃ المسجد سمجھتے ہوئے ان کا ذکر نہ کیا ہو)۔

بابُ مَن لَمْ يَتطوَّعْ بعدَ المَكتوبةِ

(فرض نمازوں کے بعد سنت ادا نہ کرنا؟)

اس کے تحت ابن عباس کی جمع بین صلاتین والی حدیث لائے ہیں وجہِ مناسبت یہ بنتی ہے کہ جمع کا تقاضہ ہے کہ اس دوران کوئی نفل وغیرہ ادا نہ ہوں لہذا یہ ترجمہ اس سے ثابت کیا ہے،(المواقیت) میں اسی پر بحث گذر چکی ہے۔ جمع کی جانے والی دوسری نماز کے بعد، اسی طرح پہلی نماز سے قبل ممکن ہے تطوع ادا کئے ہوں مگر روایت اس بارے خاموش ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله قال حدثنا سفيان عن عمرو و قال سمعتُ أبا الشعثاء جابرا قال: سمعتُ ابن عباس رضي الله عنهما قال صليتُ مع رسولِ اللهِ ﷺ ثمانياً جميعا و سبعاً جميعا قلتُ يا أبا الشعثاء أظُنُّه أَخَّرَ الظهرَ و عَجَّلَ العصرَ و عَجل العشاء وأخر المغرب قال و أنا أظُنُّه

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ آٹھ رکعت ایک ساتھ (ظہر اور عصر) اور سات رکعت ایک ساتھ (مغرب اور عشاء ملا کر) پڑھیں (بیچ میں سنت وغیرہ کچھ نہیں) ابو الشعثاء سے میں نے کہا میرا خیال ہے کہ آپ نے ظہر آخر وقت میں اور عصر اول وقت میں پڑھی ہوگی اسی طرح مغرب آخر وقت میں اور عشاء اول وقت میں ادا کی ہوگی؟ ابو الشعثاء نے کہا کہ میرا بھی یہی خیال ہے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں جب کہ عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ ابو الشعثاء یعنی جابر بن زید۔

بابُ صلاةِ الضُّحىٰ في السَّفَرِ (سفر میں نمازِ چاشت)

اس کے تحت ذکر کردہ احادیث میں سرفہرست ابن عمر کی روایت ہے جس میں انہوں نے نمازِ ضحیٰ کی نفی کی ہے اس لئے اس کا اس باب کے تحت لانا ایک اشکال ہے بقول ابن بطال اسے (باب من لم یصل الضحی) کے تحت ہونا چاہئے تھا کہتے ہیں مجھے یہ کاتب کی غلطی لگتی ہے مگر ابن المنیر کا نقطہ نظر یہ ہے کہ امام بخاری ان بظاہر متعارض روایات جن میں نفی اور اثبات دونوں امر ہیں، کی جمع و تطبیق کرنا چاہتے ہیں نفی کی اس روایت کو سفر پر محمول کر رہے ہیں جب کہ آگے آنے والی اثبات کی روایات کو حضر پر۔ اسی لئے حضرت ابو ہریرہ کی اثبات والی روایت پر (صلاۃ الضحی فی الحضر) کا ترجمہ قائم کیا ہے۔ ام ھانیء کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سفر میں اگر سہولت سے ضحیٰ و دیگر تطوع کا اہتمام کر سکتا ہے تو کر لے۔ ابو ہریرہ کی روایت میں اگر چہ حضر کی تصریح نہیں مگر (ونَم علی وِتر) سے یہ اشارہ مل سکتا ہے کیونکہ مسافروں کے لئے عموماً (خاص طور پر اس زمانہ میں) راتوں کا سفر درپیش رہتا تھا پھر اس میں تین نفلی روزوں کا بھی ذکر ہے جو حضر کی طرف اشارہ کرتا ہے بقول ابن رشید میرے نزدیک ترجمہ کی اصل عبارت، یعنی مفہوم کے اعتبار سے۔ یہ ہے (باب الضحی فی السفر نفیاً وإثباتاً) حدیث ابن عمر کا ظاہر سفر وحضر دونوں میں اس کی نفی کرتا ہے البتہ سابق باب (من لم یتطوع فی السفر) سے اس کی نفی بھی ثابت ہوتی ہے۔ ام ھانی کی روایت سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اگر چہ حکماً مسافر ہی تھے مگر سفر کی دشواریوں اور مشقتوں سے اس وقت محفوظ تھے اور بحالت طمانیت مکہ میں تھے گویا حالت حضر سے مشابہ تھے اس لئے صلاۃِ ضحیٰ ادا کی

ابن حجر کہتے ہیں مزید اس ترجمہ سے مسند احمد کی حضرت انس سے روایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس میں ہے کہ (رأیت رسول اللہ ﷺ صلی فی السفر سبحة الضحی ثمان رکعات) لہذا ابن عمر کا تردد کرنا کہ آپ نے پڑھی ہے یا نہیں حضرت انس کے اس قطعی بیانِ اثبات کے رد کا متقاضی نہیں ہوسکتا پھر اس کی تائید ام ھانی کی روایت سے بھی ہوتی ہے اس حدیثِ انس کو حاکم و ابن خزیمہ نے صحیح قرار دیا ہے۔ علامہ کشمیری اس کے تحت لکھتے ہیں کہ ایک تو ام ھانی کی یہ روایت امام بخاری کے سابق ترجمہ میں مذکور رائے کہ دن کی نماز بھی ثنی ثنی ہونی چاہئے، کی دلیل بن سکتی ہے کیونکہ ابو داؤد کی اس روایت میں یہ تصریح بھی ہے ہر دو کے بعد سلام پھیرا، کہتے ہیں یہ امر مختلف فیہ ہے کہ یہ صلاۃ ضحیٰ تھی یا صلاۃِ شکرانہ، راوی نے اگرچہ ضحیٰ کا نام ہی ذکر کیا ہے مگر اس کا سبب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ چونکہ ضحیٰ کے وقت پڑھی تھی اس نے صلاۃ ضحیٰ سمجھ لی۔ لیکن آگے وضاحت آ رہی ہے کہ ام ھانی نے آنحضرت سے اس کی بابت پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ضحیٰ کی نماز ہے، کہتے ہیں نمازِ چاشت کی بابت قولی احادیث کثیر ہیں فعلی البتہ کم ہیں (مگر موجود تو ہیں آگے ذکر ہوگا) شاید اس لئے ابن عمر نے اسے بدعت سمجھا۔ ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اصلاً یہ نماز سفر سے رجوع پر تھی اسے تحیۃ المسجد سمجھ لو یا صلاۃ ضحیٰ، اس کا فعلی ثبوت نہ ہونے کے سبب بعض کے خیال میں نماز چاشت بدعت ہے، اس پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ فضائل و رغائب صرف آنجناب کے فعل سے ہی ثابت نہیں ہوتے کئی امور ایسے ہیں جو آپ نے اپنے لئے خاص کر لئے یعنی جو صرف آپ کے شایانِ شان تھے کچھ امور ایسے بھی ہیں جو بالفرض خود ان پر عمل نہ کیا مگر امت کو ان کے کرنے کی تلقین فرمائی ان میں نماز ضحیٰ بھی ہے، ممکن ہے خود آپ نے اپنے لئے اسے وظیفہ نہ بنایا ہو (یعنی ام ھانی کی روایت میں ذکر کردہ نماز چاشت کو بالفرض اگر نماز شکرانہ قرار دیا جائے) لیکن کثیر تعداد میں قولی احادیث ہیں جن میں امت کو تلقین فرمائی ہے اور اس نماز کی فضیلت ظاہر کی ہے اس کی ایک اور مثال اذان کہنا ہے جس کی بہت فضیلت ہے مگر یہ ثابت نہیں کہ کبھی آپ نے اذان دی ہو۔ لہذا فضیلت صرف ان اعمال پر ہی منحصر نہیں جو فعلاً آپ سے ثابت ہوں چنانچہ اسی قبیل سے فرائض کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کا مسئلہ ہے، فعلاً اس کا ثبوت کم ہے (یا بالکل نہیں) مگر قولاً اس کی فضیلت ذکر فرمائی ہے لہذا اس قسم کے فضائل و افعال کو بدعت قرار دینا جادۂ صواب سے انحراف ہے۔ دراصل آنجناب کی دعائیں اذکار کی حیثیت اختیار کر چکی تھیں، اذکار میں چونکہ عام طور پر ہاتھ نہیں اٹھائے جاتے اس سے مذکورہ غلط فہمی پیدا ہوئی اور ہم اگر ان اذکار سے محروم ہیں تو کیا ضروری ہے کہ دعاؤں اور ان کے دوران ہاتھ اٹھانے سے بھی محروم رہیں پھر یہ کہ نفل کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا ثابت ہے اگرچہ فعلاً و ذکراً فرض کے بعد اس کا ثبوت مذکور نہیں مگر اصل بات یعنی ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا ثابت تو ہے لہذا اسے بدعت قرار دینا مناسب نہیں۔ البتہ عیدین کے موقع پر (بطور تبریک و تہنیت) مصافحہ (اور معانقہ) اصلاً ہی ثابت نہیں البتہ عام ملاقات کے وقت ثابت ہے (عیدین کے موقع پر عرف سمجھتے ہوئے مصافحہ یا معانقہ کرنا نامناسب نہ ہوگا) تو علماء کا فرض ہے کہ ان بال سے باریک فروق کو ملحوظ رکھیں۔ اذان کی بابت مولانا بدر عالم حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ ایک مدت تک سوچتا رہا کہ اس کی کیا وجہ ہوسکتی ہے کہ باوجود مؤذن کی بہت فضیلت کے آنجناب سے اذان کہنا ثابت نہیں ایک عالم ربانی (نام ذکر نہیں کیا) سے دریافت کیا انہوں نے کہا کہ چونکہ حق تعالیٰ نے آپ کے لئے منصب امامت چن لیا تھا لہذا منصب تأذین کسی امتی کے لئے ہی مناسب تھا اگرچہ کوئی حرج والی بات نہیں اگر امام اذان کہے یا مؤذن امامت کرا دے۔ (شاید اسی سبب امت میں شروع سے آج تک امام الگ ہے مؤذن الگ ہے)۔

حدثنا مُسدَّدٌ قال حدثنا يحي عن شعبة عن توبةَ عن مُوَرِّقٍ قال قلتُ لابن عمر رضي الله عنهما أتُصَلِي الضُحیٰ؟ قال لا۔ قلتُ فعُمَرُ؟ قال لا۔ قلتُ فأبو بكر؟ قال لا۔ قلت فالنبيُّ ﷺ؟ قال لا إخالُه

مؤرق کہتے ہیں میں نے عبداللہ بن عمرؓ سے پوچھا کہ کیا آپ چاشت کی نماز پڑھتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ نہیں میں نے پوچھا اور عمر پڑھتے تھے؟ آپ نے فرمایا نہیں میں نے پوچھا اور ابوبکرؓ؟ فرمایا نہیں میں نے پوچھا اور نبی کریم ﷺ؟ کہا میرا خیال ہے، نہیں۔

سند میں یحیٰ قطان ہیں۔توبہ بن کیسان العنبری بصری صغار تابعین میں سے ہیں صحیح میں ان کی دو حدیثیں ہیں۔مورق عجلی بصری ثقہ ہیں ان کی ابن عمر سے صحیح میں صرف یہی حدیث ہے۔(لا إخاله) ہمزہ پر زبر اور زیر دونوں پڑھی جاتی ہیں بمعنی (لا أظنه)۔ ان کے تردد کا سبب یہ ہے کہ انہیں پتا چلا کہ آنجناب نے نماز چاشت پڑھی ہے مگر ذاتی وثوق نہ تھا۔سعید بن منصور نے بسند صحیح (مجاهد عنه) سے ذکر کیا ہے کہ اسے بدعت (محدثة) قرار دیا۔ابواب العمرۃ میں بھی بدعت والی روایت آئے گی۔لیکن ابن ابی شیبہ نے صحیح سند سے بحوالہ أعرج روایت کیا ہے کہ میں نے ابن عمر سے صلاۃِ ضحیٰ کی بابت پوچھا تو کہا(بدعة ونعمت البدعة)۔عبدالرزاق نے سالم عن ابن عمر کے واسطہ سے نقل کیا ہے کہ شہادتِ حضرت عثمان تک کوئی یہ نماز نہ پڑھتا تھا بعد میں لوگوں نے پڑھنا شروع کر دی (و ما أحدث الناس شيئا أحبُّ إلي منها) یعنی لوگوں کا ایجاد کردہ کوئی امر مجھے اس سے زیادہ محبوب نہیں (گویا بدعت کا لفظ ا سکے لغوی معنی میں استعمال کیا نہ کہ شرعی معنی میں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت سے فعلاً اس کا ثبوت انہیں نہ مل سکا) ابن عمر چونکہ آنجنابؐ کے افعال کے تتبع واتباع میں ہمیشہ سرگرداں رہتے تھے اور ام ھانی کی روایت میں ہے کہ آنجناب نے مکہ میں، فتح کے موقع پر، چاشت کے وقت آٹھ رکعات ادا فرمائیں چنانچہ ابن عمر جب مکہ جاتے تو وہاں یوم قدوم، ضحیٰ پڑھتے (یہ روایت آگے آئے گی) اس طرح ابن خزیمہ نے (نافع عنه) سے نقل کیا ہے۔(كان النبي ﷺ لا يصلي الضحى إلا أن يقدم من غيبة)(یعنی صرف سفر سے واپسی پر ضحیٰ پڑھتے تھے۔دراصل یہ ان کا اپنا نقطہ نظر ہے جو آنحضرت علیہ السلام کو کسی سفر سے واپسی کے موقع پر یہ نماز ادا فرماتے دیکھ کر اختیار کیا اور اتفاقاً وقت بھی چاشت کا تھا) سعید بن منصور نے (ابن عيينة عن عبدالله بن دينار) نقل کیا ہے کہ جب ابن عمر مسجد قباء جاتے تو وہاں نمازِ ضحیٰ پڑھتے ممکن ہے یہ تحیۃ المسجد ہوں یا بیک وقت دونوں۔تحیۃ المسجد اور نماز ضحیٰ۔کی نیت کرتے ہوں۔بہر حال خلاصہ بحث یہ ہے کہ ابن عمر کا آنجناب سے تردد کے ساتھ ضحیٰ کی نماز پڑھنے کی نفی کرنا ان کے ذاتی علم ورؤیت کی بناء پر ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ آنجناب نے اسے ادا ہی نہیں فرمایا۔یعنی یہ نفی عدمِ رؤیت پر محمول ہے عدم وقوع پر نہیں۔قاضی عیاض کہتے ہیں ابن عمر کا مقصد مسجد میں با جماعت اہتمام کے ساتھ آنجناب سے اس کی ادائیگی کی نفی ہے یہ مطلب نہیں کہ یہ خلاف سنت ہے۔پہلے مذکور ہوا ہے کہ اسے بہت پسند کیا۔ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود سے نقل کیا ہے کہ مسجد میں بعض لوگوں کو نماز چاشت پڑھتے دیکھ کر منع کیا اور کہا اگر پڑھنا ہے تو گھروں میں پڑھو (چونکہ آنجناب ہمیشہ گھر میں پڑھا کرتے تھے اس کے باوجود ابن عمر کے حوالہ سے گذرا کہ مسجد نبوی میں لوگوں کو پڑھتے دیکھ کر کہا کہ اس نماز سے زیادہ پسند مجھے کوئی اور چیز نہیں جو لوگوں نے إحداث کی ہے)۔ابن الحجاج کے سوا تمام راوی بصری ہیں۔شیخِ بخاری ان کے افراد میں سے ہیں۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا عمرو بن مُرَّةَ قال سمعتُ عبدالرحمن ابنَ أبي ليلى يقول ما حدثَنا أحدٌ رأىٰ النبيَّ ﷺ يصلي الضحىٰ غيرُ أمِ هانيءٍ فإنها قالت إن النبيَ ﷺ دخل بيتَها يومَ فتحِ مكةَ فاغتَسلَ وصَلّى ثمانيَ ركعاتٍ فلم أرَ صلاةً قَطُّ أخفَّ منها غيرَ أنه يُتِمُّ الركوعَ والسجودَ

ابن ابی لیلی کہتے ہیں کہ کسی صحابیؓ نے ہمیں بیان نہیں کیا کہ نبی کریم ﷺ کو چاشت کی نماز پڑھتے دیکھا ہے صرف ام ہانیؓ نے کہا کہ فتح مکہ کے دن آپ ﷺ ان کے گھر تشریف لائے، آپ نے غسل کیا اور پھر آٹھ رکعت نماز پڑھی تو میں نے ایسی ہلکی پھلکی نماز کبھی نہیں دیکھی البتہ آپ رکوع اور سجدہ پوری طرح ادا کرتے تھے۔

(ما حدثنا أحد الخ) ابن ابی شیبہ کی ایک اور طریق کے ساتھ ابن ابی لیلی سے روایت میں ہے کہ (أدركت الناس و هم متوافرون فلم يخبرني أحد أن النبيﷺ صلى الضحى غير أم هاني الخ) مسلم میں بھی اسی طرح ہے کہ ام ھانی کے سوا کسی نے مجھے بیان نہیں کیا کہ آپ نے ضحیٰ پڑھی (اس کی وجہ یہی ہے کہ آپ ہمیشہ گھر میں پڑھا کرتے تھے ام ہانی کے بھی گھر میں پڑھی اور انہوں نے بیان کر دیا)۔ام ہانی حضرت علی کی سگی بہن ہیں ان کی بخاری میں دو حدیثیں ہیں دوسری (**الطهارة**) میں گذری ہے۔(دخل بيتها الخ) اس سے بظاہر آنحضرت نے ان کے گھر میں غسل فرمایا مگر مؤطا اور مسلم کی روایتوں میں ہے ام ہانی کہتی ہیں کہ وہ آنجناب کی طرف گئیں جب کہ آپ اعلیٰ مکہ میں تھے (فوجدته يغتسل) تطبیق یہ ہے کہ یہ تعددِ واقعہ پر محمول ہے یا ممکن ہے یہ بھی انہی کا گھر ہو یعنی وہ اپنے کسی اور گھر میں ہوں صبح اپنے اس گھر میں آئی ہوں۔مسلم کی ابومرہ عن ام ہانی کی روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ کی بیٹی فاطمہ نے دورانِ غسل آپ کا پردہ کیا ہوا تھا جب کہ ابن خزیمہ میں مجاہد عن ام ھانی کے طریق سے ہے کہ ابوذر نے آپ کا پردہ کیا تھا اس سے تعدد واقعہ کی تائید ہوتی ہے۔(ثمان ركعات) ابن خزیمہ میں کریب عن ام ھانی سے یہ اضافہ بھی کیا کہ (فسلم من كل ركعتين)۔

(فلم أر صلاة الخ) منہا کی ضمیر صلاۃ النبی سے متعلق ہے۔تو اس سے نماز چاشت کے غیر طویل ہونے کا استحباب ثابت ہوا۔لیکن ابن حجر کہتے ہیں یہ فتح مکہ کے موقع پر آپ کی مصروفیات کے پیش نظر بھی ہوسکتا ہے کیونکہ ابن ابی شیبہ نے حضرت حذیفہ سے حدیث نقل کی ہے کہ آپ نے ضحیٰ پڑھی (فطول فيها)۔قاضی عیاض وبعض دیگر علماء کی رائے ہے کہ اس حدیث سے ان آٹھ رکعات کا ضحیٰ کی نماز ہونا ظاہر نہیں انہوں نے صرف یہ ذکر کیا ہے کہ ضحیٰ کے وقت میں یہ نماز پڑھی تھی ممکن ہے شکرانہ کے نوافل ہوں یا تہجد کی قضاء مگر حدیث کے بعض دیگر طرق میں یہ صراحت موجود ہے کہ نماز چاشت ہی تھی، ابوداؤد اور مسلم کی روایات میں (سبحة الضحى) لفظ ذکر کیا ہے اس سے بھی زیادہ تصریح ابن عبدالبر کی (عكرمة بن خالد عن أم هانيء) سے روایت میں ہے کہتی ہیں (قدم رسول اللهﷺ مكة فصلى ثمان ركعات فقلت ما هذه قال هذه صلاة الضحىٰ) یہ بھی ثابت ہوا کہ آپ نے زیادہ سے زیادہ ضحیٰ کی نماز آٹھ رکعت ادا کی ہے، چھ رکعات کا بھی ذکر آیا ہے۔چنانچہ ابن عدی نے ابن اَبی اوفیٰ سے روایت میں دو، مسلم نے حضرت عائشہ سے چار (كان يصلي الضحىٰ أربعا) اور طبرانی نے اوسط میں حضرت جابر سے چھ رکعت کا ذکر کیا ہے۔ترمذی کی حضرت انس سے ایک مرفوع قولی حدیث میں ۱۲ رکعت کا بھی ذکر ہے۔(من صلى الضحى ثنتى عشرة ركعة بنى الله له قصرا في الجنة) بہرحال ترمذی نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ اس باب میں اصح ترین حدیث، حدیثِ ام ہانی ہے۔بارہ کے عدد والی روایت کی

اسناد میں ضعف ہے۔ اسی لئے الروضۃ میں نووی لکھتے ہیں کہ افضل آٹھ ہیں جبکہ زیادہ سے زیادہ بارہ ہیں (یعنی آٹھ کو اس لئے افضل کہا کہ آنحضرت کے فعل سے ثابت ہیں جب کہ بارہ، قول سے)۔ بعض علماء کی رائے میں زیادہ سے زیادہ کی کوئی انتہاء نہیں اس کے قائلین میں ابوجعفر طبری بھی ہیں۔ نخعی عن الأسود سے بھی یہی منقول ہے۔ ابن القیم نے الھدی میں ضحیٰ کی بابت چھ اقوال ذکر کئے ہیں۔ ا۔ مستحب ہے۔ کم از کم دو اور زیادہ سے زیادہ بارہ۔ ۲۔ بغیر سبب مشروع نہیں، یعنی آپ نے ہمیشہ کسی نہ کسی سبب ہی ضحیٰ ادا کی۔ ام ہانی کے واقعہ میں فتح کے شکرانہ کے طور پر، چنانچہ خالد بن ولید نے فتح حیرہ کے موقع پر بطور شکرانہ یہ نوافل ادا کئے۔ ابوجہل کے قتل کی خبر ملنے پر بھی ادا کئے تھے۔ عتبان بن مالک کے گھر ضحیٰ کے وقت تشریف لا کر ان کی دعوت پر یہ نوافل ادا کئے اسی لئے حضرت انس عتبان والے واقعہ میں کہتے ہیں (ما رأيته صلى الضحى إلا يومئذ۔) اسی طرح حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ چونکہ رات کو سفر سے واپسی پر مدینہ داخل ہونے سے منع کیا ہوا تھا چنانچہ چاشت کے وقت داخل ہو کر مسجد جاتے اور وہاں چند رکعات ادا فرما کر گھر جاتے۔ ان تمام واقعات میں ضحیٰ کا وقت اتفاقی امر ہے چنانچہ بعض رواۃ نے اختصار کرتے ہوئے اس نماز کو ضحیٰ کی طرف منسوب کر دیا۔ ۳۔ اصلا غیر مستحب ہے، ابن عوف اور ابن مسعود نے کبھی نہ پڑھی۔ ۴۔ کبھی پڑھ لی جائے اور کبھی اس کا ترک کیا جائے یعنی اس پر مواظبت نہ ہو، امام احمد سے ایک قول بھی یہی ہے۔ ان کی دلیل ابوسعید کی حدیث ہے جس میں ہے (كان النبي ﷺ يصلي الضحى حتى نقول لا يدعها و يدعها حتى نقول لا يصليها) (آنجناب کئی دفعہ مسلسل نماز چاشت ادا فرماتے حتی کہ ہم کہتے کہ اب نہ چھوڑیں گے اور کئی دفعہ مسلسل چھوڑے رکھتے حتی کہ ہم کہتے کہ اب نہ پڑھیں گے) اسے حاکم نے نقل کیا ہے عکرمہ نے ابن عباس کا بھی یہی فعل ذکر کیا ہے ثوری نے منصور سے بھی یہی نقل کیا ہے سعید بن جبیر سے بھی یہی عمل منقول ہے۔ ۶۔ یہ بدعت ہے۔ ابن عمر سے منقول ہے (جیسا کہ ذکر ہوا مگر وہ اسے بدعت حسنہ قرار دیتے ہیں) حاکم نے ضحیٰ کے بارے میں مذکور روایات کو ایک الگ جزو میں جمع کیا ہے صحابہ کرام میں سے اس کے اثبات کے رواۃ کی تعداد بیس بنتی ہے۔ ایک لطیف روایت انہوں نے عقبہ بن عامر سے ذکر کی ہے کہتے ہیں ہمیں آنجناب نے نماز ضحیٰ میں جن سورتوں کی قراءت کا حکم دیا ان میں (والشمس و ضحاها) اور (والضحىٰ) بھی شامل ہے، مناسبت صاف ظاہر ہے۔

بابُ مَن لم يُصَلِّ الضُحىٰ و رآه واسِعاً (نماز ضحیٰ کی عدم مشروعیت کے قائلین)

رآہ یعنی اس کے ترک کو۔ واسعاً سے مراد مباحاً ہے، یہ مفعول ثانی ہے۔

حدثنا آدم قال حدثنا ابن أبي ذِئب عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت ما رأيتُ رسولَ اللهِ ﷺ سَبَّحَ سُبحةَ الضُحىٰ، وإني لأُسَبِّحُها

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کو چاشت کی نماز پڑھتے نہیں دیکھا مگر خود پڑھتی ہوں۔

سبحة کا لفظ تسبیح سے ماخوذ ہے چونکہ فرائض میں جو تسبیح ہے وہ نفل ہے فرض نہیں اسی سے ماخوذ کر کے اس لفظ کا اطلاق نفلی نماز پر ہوتا ہے (قسطلانی)۔ (وإني لأسبحها) باب التحريض على قيام الليل کی روایت میں اس کی جگہ (وإني لأستحبها) ہے۔ وہ مالک عن ابن شہاب کی روایت تھی۔ دونوں لفظ معنی کے لحاظ سے صحیح ہیں۔ حضرت عائشہ سے اس مسئلہ میں مختلف روایات ہیں جو

مسلم نے نقل کی ہیں ایک روایت میں پوچھے جانے پر کہا (لا إلا أن يجيء من مغيبه) (یعنی صرف سفر سے واپسی پر پڑھتے تھے) پھر (معاذة عنها) کی روایت میں اثبات ہے (كان يصلي الضحى أربعا و يزيد ما شاء الله) علماء کے اس کی توجیہہ میں مختلف اقوال ہیں۔ ابن عبدالبر اور علماء کی ایک جماعت شیخین کی مشترکہ روایت کو راجح قرار دیتی ہے مسلم کی منفرد روایت جس میں صراحۃ نفی ہے، کو مرجوح قرار دیتے ہیں کیونکہ عدم رؤیت عدمِ وقوع کو مستلزم نہیں۔ بیہقی وغیرہ نے یہ تطبیق دی ہے کہ (ما رأيته الخ) سے مراد یہ ہے کہ اس پر مداومت نہیں فرمائی اپنے بارہ میں ان کا کہنا (واني لأسبحها) یعنی (أدوام عليها)، اس طرح (ما أحدث الناس شيأ) کا بھی یہی مطلب ہے کہ اس پر مداومت جو لوگوں نے شروع کر دی ہے۔ مالک کی (باب التحريض على قيام الليل) والی روایت میں یہ اشارہ موجود ہے اور وہ ہے حدیث کے الفاظ (وإن كان ليدع العمل الخ). محب طبری نے یہ توجیہہ نقل کی ہے کہ (ما كان يصلي إلا أن الخ) کا معنی ہے کہ مسجد میں صرف اسی صورت ضحیٰ کی نماز ادا کرتے تھے جب سفر سے واپس ہوتے اور (كان يصلي أربعا الخ) کا تعلق گھر میں اس کی ادائیگی کے ساتھ ہے۔ اور حدیثِ باب محمول ہے مداومت پر جب کہ قاضی عیاض وغیرہ کے مطابق (ما صلاها) اپنے ذاتی مشاہدہ کی بناء پر کہا جب کہ (كان يصليها) دوسرے ذرائع سے حاصل ہونے والی معلومات کی بناء پر کہا۔ بہر حال اس حدیث سے بعض کی اس رائے کا رد ہوتا ہے کہ نمازِ ضحیٰ آنجناب پر واجب تھی۔

بابُ صلاةِ الضُحىٰ في الحَضَرِ (حضر میں نماز چاشت)

قاله عِتبانُ بن مالك عن النبي ﷺ

مسند احمد میں مذکور حدیثِ عتبان کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس میں ہے (إن رسول الله ﷺ صلى في بيته سبحة الضحى فقاموا ورائه فصلوا بصلاته) یعنی آنجناب نے ان کے گھر میں باجماعت نمازِ چاشت پڑھائی۔

حدثنا مسلم بن إبراهيم أخبرنا شعبة حدثنا عباسٌ الجُرَيريُّ هوابن فرُّوخَ عن أبي عثمان النَهديِ عن أبي هريرة رضيَ الله عنه قال أو صانِي خليلِي بثلاثٍ لا أدَعُهن حتىٰ أموتَ صوم ثلاثةِ أيام مِن كُلِّ شَهرٍ وصلاةِ الضُحىٰ و نوم على وِترٍ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے مجھے تین چیزوں کی وصیت کی کہ موت سے پہلے ان کو نہ چھوڑوں، ہر مہینہ میں تین دن روزے، چاشت کی نماز اور وتر پڑھ کر سونا۔

جریری، جریر بن عباد کی طرف نسبت ہے۔ (أوصاني خليلي الخ) خلیل مخلص دوست کو کہتے ہیں۔ جس کی محبت (تخللت في القلب) دل میں سما چکی ہو۔ خُلت اور محبت میں سے ارفع کونسی ہے اس میں اختلاف ہے حضرت ابو ہریرہ کا یہ کہنا آنجناب کے فرمان (لو كنت متخذا خليلا الخ) کے خلاف نہیں کیونکہ یہ ابو ہریرہ کی طرف سے دعوائے خلت ہے آنجناب کی طرف سے نہیں، انہوں نے اپنی جانب سے یہ کہا ہے اور وہ اس میں حق بجانب ہیں یا اس سے مراد صحبت و محبت ہے (یعنی مبالغہ کے طور پر خلیل کا لفظ استعمال کیا)۔ (بثلاث لا أدعهن الخ) أدعهن کا لفظ وصیت کا حصہ بھی ہو سکتا ہے یعنی مجھے وصیت فرمائی کہ ان تین امور کو موت تک

نہ چھوڑوں۔(صوم الخ)ثلاث سے بدلیت کی بناء پر مجرور ہے۔ مرفوع بھی جائز ہے مبتدا مقدر کی خبر ہونے کی وجہ سے۔(من کل شهر) ایام بیض مراد ہونا اظہر ہے کتاب الصوم میں بحث ہوگی۔(وصلاة الضحى) احمد کی روایت میں (کل یوم) کا اضافہ کیا ہے.(الصیام) کی روایت میں ہے (ور کعتي الضحىٰ)گویا کم از کم تعداد کا ذکر کیا۔ اسی قسم کی وصیت مسلم کی ایک روایت میں ابودرداء کو بھی کی اور نسائی کی روایت میں ابوذر کو بھی۔ مسلم نے ابوذر سے روایت کیا ہے کہ ضحیٰ کی دو رکعت کی ادائیگی جسم کے مفاصل کا جو کہ تین سو ساٹھ ہیں، صدقہ ہے۔ ابن حجر نے اپنے ایک شیخ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ عوام میں مشہور ہو گیا جو ضحیٰ شروع کر کے ترک کر دے وہ اندھا ہو جائے گا۔ اس خوف سے بھی اکثریت نے ضحیٰ کو شروع ہی نہ کیا لیکن اس قول کی کوئی اصل نہیں یہ شیطان کی طرف سے القاء ہے جو عوام کی زبانوں پر جاری ہوا تا کہ انہیں اس خیرِ کثیر سے محروم کر دے۔ ان تینوں حضرات کو یہ وصیت فرماتے ہوئے تین ایسی چیزوں کا ذکر کیا جو (أشرف العبادات البدنية) ہیں اور تینوں اصحاب اغنیاء میں سے نہ تھے (تینوں ابو، کے لفظ سے مشہور ہیں)۔ اگر چہ جناب ابوھریرہ کی روایت میں حضر کا لفظ موجود نہیں حالانکہ ترجمہ حضر کے بارے میں ہے، اسے حضر پر محمول کرنا ظاہر ہے۔(جیسا کہ ذکر گذرا) اس کے باوجود سفر بھی اس میں شامل ہے لیکن صرف سفر مراد نہیں ہوسکتا۔

اسے مسلم اور نسائی نے (الصلاة) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا علي بن الجَعد أخبرنا شعبة عن أنس بن سيرين قال سمعتُ أنسَ بنَ مالك الأنصاريَ قال قال رجلٌ مِن الأنصارِ - وكان ضَخماً- لِلنبيﷺ إني لا أستطيع الصلاةَ معك- فصَنع للنبيﷺ طعاما فدعاه إلى بيتِه، و نَضَح له طَرَفَ حصيرٍ بماءٍ فصلىٰ عليه ركعتين- و قال فلان ابن فلان ابنُ الجارود لأنسٍ رضي الله عنه أكان النبيﷺ يصلي الضحىٰ؟ فقال ما رأيتُه صلىٰ غيرَ ذلك اليوم

انسؓ کہتے ہیں کہ عتبان بن مالک نے جو بہت موٹے آدمی تھے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ میں آپ کے ساتھ نماز پڑھنے کی طاقت نہیں رکھتا (مجھ کو گھر پر نماز پڑھنے کی اجازت دیجئے تو) انہوں نے اپنے گھر نبی کریم ﷺ کے لئے کھانا پکوایا اور آپ کو اپنے گھر بلایا اور ایک چٹائی کے کنارے کو آپ کے لئے پانی سے صاف کیا۔ آپ نے اس پر دو رکعت نماز پڑھی اور فلاں بن فلاں بن جارود نے حضرت انسؓ سے پوچھا کہ کیا نبی کریم ﷺ چاشت کی نماز پڑھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ میں نے اس روز کے سوا آپ کو کبھی یہ نماز نہیں دیکھا۔

(قال رجل الخ) یہ عتبان بن مالک ہیں آدم عن شعبی کے حوالہ سے اسی سند کے ساتھ یہ روایت (أبواب الامامة) میں ذکر ہو چکی ہے (و قال فلان الخ) یہ عبدالحمید بن منذر بن الجارود ہیں۔ ابن رشید کہتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ صلاۃ ضحیٰ لوگوں کے مابین ایک معروف امر تھا۔ حضرت انس کی یہ نفی ام المومنین کی طرح عدم رؤیت پر محمول ہے بہر حال قصہ چونکہ عتبانؓ سے متعلق ہے اور وہ اسے نماز ضحیٰ قرار دے چکے ہیں لہذا ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے۔(حضرت انس بھی نماز ضحیٰ ہی قرار دے رہے ہیں اور ذاتی مشاهدوں کی بناء پر ساتھ ہی یہ کہہ رہے ہیں کہ صرف اس دن پڑھی)۔

بابُ الركعتين قبلَ الظُهرِ (ظہر سے قبل دو رکعت)

فرائض سے بعد کی روایت سے متعلقہ تراجم کے بعد اب ماقبل کے رواتب کی بابت ابواب لا رہے ہیں۔

حدثناسليمان بن حرب قال حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال حفظتُ مِن النبيﷺ عشرَ ركعاتٍ ركعتَين قبلَ الظهرِ، وركعتين بعدهاوركعتين بعد المغرب في بيته و ركعتين بعد العشاء في بيته وركعتين قبل صلاة الصبح و كانت ساعةً لا يُدخَلُ على النبيﷺ فيها۔ حدثتني حفصة أنه كان إذا أذنَ المؤذّنُ وطلعَ الفجرُ صلىٰ ركعتين۔ (گزر چکی ہے)

سند میں ایوب سختیانی ہیں۔ (ركعتين قبل الظهر) حضرت عائشہ کی حدیث میں گذرا (إنه كان لا يدع أربعا قبل الظهر) ایک توجیہہ یہ ہے کہ دونوں نے اپنے اپنے مشاہدہ کے مطابق بیان کر دیا ممکن ہے اذان کے بعد گھر میں چار پڑھتے ہوں پھر مسجد میں دو رکعت مزید ادا فرماتے ہوں۔ (ممکن ہے گھر والی چار رکعت میں سے دو تحیۃ الوضوء ہوں اور مسجد میں جا کر دو رکعت تحیۃ المسجد ادا کرتے ہوں) یا کبھی چار کبھی دو پر اکتفاء کرتے ہوں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ گھر میں بھی دو اور مسجد جا کر بھی دو ادا کرتے ہوں ابن عمر کو چونکہ گھر کی کیفیت کا علم نہ تھا، جو مسجد میں دیکھا بیان کر دیا حضرت عائشہ نے گھر اور مسجد دونوں کا فعل روایت کیا۔ لیکن پہلے احتمال کی تقویت احمد اور ابو داؤد کی ذکر کردہ حدیثِ عائشہ سے ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں (كان يصلي في بيته قبل الظهر أربعا ثم يخرج) ابو جعفر طبری کہتے ہیں اکثر اوقات چار جب کہ بعض اوقات دو ادا فرماتے تھے۔

حدثنامسدد قال حدثنا يحي عن شعبة عن إبراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أن النبيﷺ كان لا يَدَعُ أربعاً قبلَ الظُهرِ، و ركعتين قبلَ الغَداةِ۔ تابعه ابن أبي عديٍّ و عمروٌ عن شعبة

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ نبی کریمﷺ ظہر سے پہلے چار رکعت سنت اور صبح کی نماز سے پہلے دو رکعت سنت نماز نہیں چھوڑتے تھے۔

سند میں یحیٰ قطان ہیں اس روایت کو وکیع نے بھی (عن شعبه عن ابراهيم عن أبيه عن عائشة) نقل کیا ہے جسے اسماعیلی نے نقل کیا۔ اپنے شیخ ابو القاسم بغوی سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے اسے (من طريق عثمان بن عمر عن شعبة) روایت کرتے ہوئے ابراہیم کے والد محمد بن منتشر اور حضرت عائشہ کے درمیان مسروق کا ذکر کیا ہے اور کہا کہ وکیع کی روایت (یعنی مسروق کے ذکر کے بغیر والی) وہم ہے لیکن اسماعیلی رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دراصل وکیع نے نہیں بلکہ عثمان بن عمر نے وہم کیا ہے کیونکہ وکیع کی تائید بخاری کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے پھر محمد بن جعفر نے بھی وکیع (اور روایت بخاری) کی تائید میں مسروق کے بغیر (محمد بن المنتشر عن عائشة) کے حوالہ سے نقل کیا ہے بلکہ ان کی سند میں محمد نے حضرت عائشہ سے سماع کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے۔ دار قطنی نے بھی (العلل) میں یہی کہا ہے۔ دارمی نے عثمان بن عمر کے واسطہ کے ساتھ اس روایت کو نقل کرتے

ہوئے مسروق کا ذکر نہیں کیا اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عثمان سے نیچے کس اور راوی کا وہم ہے جس نے مسروق کو سند میں شامل کر دیا۔(تابعه ابن أبي عدى الخ) یحی کی متابعت کی ہے اسماعیلی نے متابعین میں ابن مبارک، معاذ بن معاذ اور وھب بن جریر کا ذکر بھی کیا ہے۔ ان کی روایات میں بھی مسروق موجود نہیں۔ ابن ابی عدی کا نام محمد بن ابراھیم بصری ہے۔ (عمرو) ابن مرزوق مراد ہیں برقانی نے (المصافحة) میں ان کی روایت موصول کی ہے۔

بابُ الصلاةِ قبلَ المغربِ (نمازِ مغرب سے قبل دو رکعت)

عصر سے قبل نماز کے بارے میں باب نہیں لائے کیونکہ اس سلسلہ میں دو حدیثیں موجود ہیں ایک ابو ھریرہ سے مرفوعا کہ (رحم الله امرأ صلى قبل العصر أربعا) (اللہ اس آدمی پر رحم کرے جس نے عصر سے قبل چار رکعات پڑھیں) اسے احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے نقل کیا ہے ابن حبان نے اسے صحیح کہا ہے۔ (نئے ایڈیشن کے صاحب حاشیہ کہتے ہیں کہ یہاں کچھ سہو ہوا یہ حدیث ابن عمر سے مروی ہے بلوغ المرام میں ابن عمر ہی کے حوالہ سے ہے) دوسری فعلی ہے جو حضرت علی سے مروی ہے کہتے ہیں کہ (كان يصلي قبل العصر أربعا) اسے ترمذی اور نسائی نے ذکر کیا، دونوں بخاری کی شرط پر نہیں ہیں۔ مغرب سے قبل کی یہ دو رکعت بظاہر رواتب کے درجہ میں نہیں اس کی دلیل آپ کا حدیث کے آخر میں یہ کہنا ہے (لمن شاء) پھر صحابہ کا استنباط کہ (كراهية أن يتخذها الناس سنة). ابن حجر کہتے ہیں سنہ سے مراد شریعہ وطریقہ لازمہ ہے اس بارے مفصل بحث گذر چکی ہے بعض علماء کا کہنا ہے کہ اذان ختم ہوتے ہی اگر کوئی انہیں ادا کر لے تو زیادہ بہتر ہے اور یہ اسی صورت ممکن ہے کہ وہ وضوء کی حالت میں تیار کھڑا ہوتا کہ مغرب کی جماعت میں تاخیر نہ ہو سکے (انہیں خفیف رکھنا فجر کی سنت کی طرح۔ مناسب ہوگا) قاضی ابن العربی کا یہ کہنا کہ عہد صحابہ کے بعد کسی نے ان کی ادائیگی نہ کی، غلط ہے ابوتمیم تابعی سے یہ فعل ثابت ہے بقول ابن حجر اس مسئلہ میں آنحضرت اور آپ کے صحابہ اور ان کے تابعین سے احادیث جیاد موجود ہیں۔ لیکن بہر حال (لمن شاء) فرما کر یہ اشارہ دیا کہ اپنے اوپر لازم نہ کر لے (اس قسم کے اعمال صالحہ کے احیاء کے لئے اگر کوئی باقاعدہ اہتمام بھی کر لیا جائے تو حرج نہ ہوگا)۔ ابن عمر کا قول کہ (ما رأيت أحدا يصلي ركعتين على عهد رسول الله ﷺ) (میں نے عہد نبوی میں کسی کو نہیں دیکھا کہ وہ یہ دو رکعتیں پڑھتا ہو) عقبہ بن عامر کی حدیث کے معارض ہے جس میں وہ ذکر کرتے ہیں کہ صحابہ کرام پڑھا کرتے تھے حضرت انس سے بھی مروی ہے کہ (كان يرانا نصليها فلم ينهانا) آنجناب ہمیں پڑھتا دیکھتے اور منع نہ فرماتے۔ فعل مضارع کے ساتھ کان کا استعمال مسلسل عمل کی دلالت کرتا ہے) نووی نے اسے سنت قرار دیا ہے کیونکہ صیغہ امر کے ساتھ یہ حدیث مروی ہے (صلوا قبل المغرب)۔

علامہ انور اس حدیث کو روایت بالمعنی نہیں بلکہ روایتِ معنی قرار دیتے ہیں ان کا بیان ہے کہ مجھے احساس بالجزم ہوتا ہے کہ آنحضرت کے عمومی فرمان (بين كل أذا نين صلاة) سے استنباط کرتے ہوئے صحابی نے استنباط کیا اور مغرب کا نام ذکر کر کے یہ بات کہہ دی (لیکن اس میں سب سے بڑا تحفظ یہی ہے کہ آیا کسی صحابی میں یہ جرأت ہو سکتی ہے کہ آنحضرت کی طرف تصریح کے ساتھ۔ صلوا قبل المغرب. کا جملہ منسوب کرے جو کہ آپ نے کہا نہیں؟ ایسی جرات تو ذرا سے تقویٰ والا نہیں کر سکتا چہ جائیکہ صحابی !! صراحتہ۔ عن

النبی ﷺ قال الخ۔ کے انداز کو رد کرنے اور اسے صحابی کا استنباط قرار دینے سے احادیث کے بارے میں فتنہ کا وہ باب کھل سکتا ہے جو شاید بند نہ ہو سکے) خود ہی اقرار کرتے ہیں کہ یہ توجیہہ کسی نے قبل ازیں نہیں کی مگر کہتے ہیں کئی سال سوچنے کے بعد یہ بات کہی ہے اور ابو بکر اثرم کی اس رائے نے مذکورہ توجیہہ بیان کرنے کا حوصلہ دیا کہ یہ حدیث معلول ہے۔ (معلول ہونے کا سبب بھی ذکر کر دیتے تو مناسب ہوتا) مزید لکھتے ہیں کہ ان دو رکعت کی ادائیگی کا جواز موجود ہے جیسا کہ ابن ہمام نے اقرار کیا مگر اس پر عمل کا انقطاع اور خمول (خمول یعنی خملت النار، جب آگ بجھ جائے) ہمارے لئے واجب کرتا ہے کہ انہیں مستحب نہ قرار دیں(أوجب لنا أن لا نقول باستحبا بہا)۔

حدثنا أبو مَعمرحدثنا عبدالوارث عن الحسين عن ابن بريدة قال حدثني عبدالله المزني عن النبيﷺ قال صَلُّوا قَبلَ صلاةِ المغرب قال في الثالثة لِمَن شاءَ كراهيةَ أن يَتَّخِذَها الناسُ سنةً

عبداللہؓ مزنی کہتے ہیں کہ نبی کریمﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مغرب کے فرض سے پہلے سنت کی دو رکعتیں پڑھا کرو تیسری مرتبہ آپ نے یوں فرمایا کہ جس کا جی چاہے کیونکہ آپ کو یہ بات پسند نہ تھی کہ لوگ اسے لازمی سمجھ بیٹھیں۔

سند میں حسین بن ذکوان المعلم ہیں۔ تمام راوی بصری ہیں اسے ابوداؤد نے بھی الصلاۃ میں نقل کیا ہے۔ یزنی یزن کی طرف نسبت ہے جو حمیر کی ایک شاخ ہے۔ عقبہ بن عامر والی مصر تھے ابوتمیم کا نام عبداللہ بن مالک تھا۔ (قبل صلاة المغرب) اسماعیل نے (حين يسمع أذان المغرب) کا اضافہ بھی کیا ہے۔ (بظاہر اذان ختم ہونے کے بعد) شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مصری ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يزيد قال حدثنا سعيد بن أبي أيوب قال حدثني يزيد بن أبي حبيب قال سمعتُ مَرثدَ بنَ عبدِالله اليزني قال أتيتُ عقبةَ بنَ عامر الجُهَنيَّ فقلتُ ألا أعَجِّبُك مِن أبي تميم؟ يَركعُ ركعتَينِ قبل صلاةِ المغربِ فقال عقبةُ إنَّا كُنَّا نَفعلُه علىٰ عهدِ رسولِ اللهﷺ قلتُ فما يَمنَعُك الآن؟ قال الشُغلُ

راوی کہتے ہیں کہ میں عقبہ بن عامر جہنی صحابیؓ کے پاس آیا اور کہا کیا آپ کو ابوتمیم (عبداللہ بن مالک) پر تعجب نہیں آیا کہ وہ مغرب کی نمازِ فرض سے پہلے دو رکعت نفل پڑھتے ہیں اس پر عقبہ نے فرمایا کہ ہم بھی رسول اللہﷺ کے زمانہ میں اسے پڑھتے تھے میں نے کہا پھر آپ اس کے چھوڑنے کی کیا وجہ ہے؟ کہا مشغولیت۔

بابُ صلاةِ النوافلِ جماعة (با جماعت ادائیگی نوافل)

ذَكرَه أنسٌ وعائشة رضي الله عنهما عن النبيﷺ

علامہ انور کہتے ہیں ہمارے نزدیک نفلوں میں جماعت نہیں۔ کہتے ہیں فرائض میں بھی جو امور نفلی ہیں ان میں ہر کوئی خود مختار ہے (كل فيها أمير نفسه) (یعنی امامت صرف ان ارکانِ نماز میں ہے جو فرض ہیں نفلی امور مثلاً تسبیحات وغیرہ میں ہر کوئی بذات خود ذمہ دار ہے) نمازِ کسوف، استسقاء اور تراویح کی جماعت کے بارے میں ان کی رائے ہے کہ یہ مستثنیٰ ہیں بعض فقہاء (حنفیہ) نے جو کہا ہے کہ رمضان میں نوافل کی جماعت جائز ہے اس سے ان کی مراد تراویح کی جماعت سے ہے مطلق نفل نہیں۔ ترجمہ میں مذکور

حدیثِ انس سے مراد ان کی بیان کردہ روایت جس میں اپنے گھر میں آنجناب کی آمد اور نفل کی جماعت کرانا مذکور ہے جس میں کہا (فصففت أنا واليتيم ورائه) الصفوف وغیرہ میں گذر چکی ہے حضرت عائشہ کی روایت بھی (باب التحريض على قيام الليل) کے تحت گذر چکی ہے۔

حدثنا اسحاق يعقوب بن إبراهيم حدثنا أبي عن ابن شهاب قال أخبرني محمود بن الربيع الأنصاري أنه عَقلَ رسولَ اللهِ ﷺ و عقلَ مَجَّةً مَجَّها في وَجهِهِ مِن بئرٍ كانت في دارهم
محمودؓ کہتے ہیں مجھے نبی کریم ﷺ بھی یاد ہیں اور آپ کی وہ کلی بھی جو آپ نے ان کے گھر کے کنویں سے پانی لے کر ان کے چہرے پر کی تھی۔

شیخِ بخاری بظاہر ابن راھویہ ہیں کیونکہ اس سند کے ساتھ یہ روایت ان کی مسند میں موجود ہے لیکن چند لفظوں میں اختلاف ہے تو اس لئے ابن منصور بھی ہو سکتے ہیں ابن راھویہ عموما اپنے شیوخ سے بلفظِ اخبار روایت کرتے ہیں یہاں بھی ایسے ہی ہے لہذا ابن راھویہ ہونا زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ یعقوب بن ابراھیم، عبدالرحمٰن بن عوف کی اولاد میں سے ہیں۔ (و عقل مجة) کتاب العلم میں اس پر بحث گذر چکی ہے۔ (فزعم محمود) زعم بمعنی قال ہے۔ مالک مذکور سے مراد ابن الدخشن ہیں۔ (قال محمود الخ) یعنی سابقہ سند کے ساتھ۔ (التي توفي فيها) (امیر معاویہ کے زمانہ میں بذریعہ سمندر قسطنطنیہ۔ ترکی۔ پر مسلمانوں کا پہلا حملہ مراد ہے، امیر لشکر یزید بن معاویہ تھا اہل اسلام میں یہ مذکورہ اصحاب اور حضرت حسین بھی تھے۔ اثنائے محاصرہ ابوایوب کی وفات ہوئی اور وصیت کے مطابق فصیلِ شہر کے پاس دفن کر دیا گیا۔ سلطان محمد فاتح کے زمانہ میں یہ شہر فتح ہوا تو حضرت ابوایوب کی قبر پر روضہ تیار کرایا جو آج بھی موجود ہے۔ بقول علامہ انور ہر نئے خلیفہ کی تاجپوشی روضہ ابوایوب میں ہوتی تھی)۔ (فأنكر ها علي الخ) بظاہر باعثِ انکار محمودؓ کا اثنائے قصہ یہ بیان کرنا کہ (إن الله قد حرم الخ) کیونکہ اس سے بظاہر کوئی موحد گناہگار آگ میں نہ جائے گا جو بہت سی آیات و احادیث کے مخالف ہے۔ اس کی توجیہہ ممکن ہے کہ تحریم سے مراد ہمیشہ دوزخ میں رہنے کی تحریم ہے۔ مسلم میں محمود کے متابع بھی ہیں جو کہ حضرت انس ہیں۔ (فجعلت لله الخ) حضرت ابوایوب کے انکار سے انہیں شک ہوا کہ ممکن ہے میں ہی کچھ بھول گیا ہوں گا تو اس تمنا کا اظہار کیا کہ مدینہ واپس جا کر عتبان سے دوبارہ یہ واقعہ سنیں گے چنانچہ حسنِ اتفاق سے عتبان زندہ تھے دوبارہ بھی اسی طرح واقعہ ذکر کیا۔ بقیہ مباحث گذر چکے ہیں۔ ابن وھب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ کوئی حرج نہیں اگر نفلوں میں جماعت کرالی جائے۔ لیکن اس کے لئے اشتہار بازی یا لوگوں کا اہتمام سے جمع کرنا جائز نہیں۔ (کیونکہ یہ صرف فرض نمازوں کا خاصہ ہے۔ علامہ انور نے بھی اسے مکروہ کہا ہے) کیونکہ اس سے کسی کو یہ غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ فرض نماز ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی بڑی یا عام مجلس سے غیر حاضری عیب کی بات ہے۔ دوسرا یہ کہ کسی کی ظاہری خرابی یا عیب بیان کرنا غیبت نہیں ہے۔ (خصوصاً وہ جس کا تعلق معاشرہ سے ہے) یہ بھی کہ کسی انسان کی خوبی بیان کی جا سکتی ہے جیسا کہ آنجناب نے مالک کی بابت فرمایا (يبتغي بذلك وجه الله)۔

باب التَّطوُّعِ في البَيتِ (یعنی گھر میں نوافل کی ادائیگی)

حدثنا عبدالأعلى بن حَمَّاد حدثنا وُهَيب عن أيوبَ و عبيد الله عن نافعٍ عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ إجعلُوا في بيوتِكُم من صلاتِكم ولا تَتَّخِذُوها قُبوراً

ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اپنے گھروں میں بھی کچھ نمازیں پڑھا کرو اور انہیں بالکل قبریں نہ بنالو۔

سند میں ایوب سختیانی ہیں۔(اجعلوا فی بیوتکم الخ) اس سے نوافل وسنن مراد ہیں نہ کہ فرائض۔ابن ابی شیبہ نے بسند قوی روایت کیا ہے کہ گھروں میں نوافل ادا کرنا باہر (یعنی مساجد میں) ادا کرنے سے ۲۵ درجہ بہتر ہیں۔(تابعہ عبدالوھاب الخ) وھیب کی متابعت کی ہے اسے مسلم نے نقل کیا ہے،اس کے الفاظ ہیں(صلوا فی بیوتکم ولا تتخذوھا قبورا)۔

بسم الله الرحمن الرحيم

كتابُ فضلِ الصَّلاةِ في مَسجدِ مكةَ والمدينةِ

بابُ فضلِ الصلاةِ في مسجدِ مَكَّةَ و المدينة

(کعبہ اور مسجد نبوی میں نماز کی فضیلت)

بعض نسخوں میں یہاں بسملة بھی ہے یعنی نئی کتاب شروع ہوری ہے۔ حدیث میں بیت المقدس کا بھی ذکر ہے مگر اس کیلئے علیحدہ ترجمہ قائم کریں گے اسی طرح حدیث میں نماز کا ذکرنہیں ہے صرف شدِ رحال یعنی سفر کا ذکر ہے مگر ترجمہ میں فضل الصلاة کا لفظ استعمال کر کے یہ وضاحت کی ہے کہ ان مساجد کی طرف سفر بغرض نماز ہی ہوگا کیونکہ مساجد کا لفظ موجود ہے جو نمازوں کے لئے ہی ہیں ۔ ابواب التطوع میں اس حدیث کا مع اس ترجمہ کے لانا اس امر کی طرف اشارہ یا اپنا رجحان ظاہر کرنا ہے کہ نماز سے مراد نفل جماعت بھی ہے کیونکہ طحاوی کے نزدیک مذکورہ فضیلت کا تعلق صرف فرض نمازوں سے ہے۔

حدثنا حفص بن عمر حدثنا شعبة قال أخبرني عبدالملك عن قَزَعة قال سمعتُ أبا سعيدٍ رضي الله عنه أربعا قال سمعتُ مِن النبيِ ﷺ، و كان غَزا مع النبيِ ﷺ ثِنتَي عشرةَ غزوةً۔ (ترجمہ آگے ہے)

سند میں عبدالملک بن عمیر ہیں۔قزعہ، زاء کی زبر اور سکون، دونوں طرح پڑھا گیا ہے ابن یحیی اور ابن الاسود کے نام سے بھی مشہور ہیں۔آگے ایک سند میں (قزعة مولى زياد) ذکر ہوگا یہ زیاد بن ابی سفیان، امیر معاویہ کے بھائی ہیں اور ان سے قبل امیر شام تھے عبدالملک اور قزعہ ایک ہی طبقہ میں سے ہیں لہذا یہ (رواية الأقران عن الأقران) کی قسم سے ہے۔ ابوسعید کی بابت ذکر کیا ہے کہ آنحضرت کے ساتھ بارہ غزوات میں شرکت کی۔ پہلی حدیث میں کوئی متن ذکرنہیں کیا ہے داؤدی شارح بخاری کا خیال ہے کہ اصل حدیث (لا تشد الخ) ہے جس کے لئے یہ اور اگلی سند لائے ہیں یعنی ان چار امور میں سے ایک شدرحال والی بات ہے جو اس ترجمہ کے تحت ابوھریرہ کی روایت سے ذکر کر رہے ہیں۔ابوسعید کی حدیث (باب مسجد بيت المقدس) کے تحت آئے گی ہے جس میں چار امور کا تذکرہ ہوگا جن کی بابت اس حدیث میں اشارہ کیا ہے۔ اسے مسلم نے (المناسك) ترمذی نے (الصلاة) نسائی نے (الصوم) اور ابن ماجہ نے (الصلاة) اور (الصوم) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا عليٌّ حدثنا سفيان عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيِ ﷺ قال لا تُشَدُّ الرِّحالُ إلا إلىٰ ثلاثةِ مساجدَ المسجدِ الحرامِ و مسجدِ الرسولِ ﷺ و مسجد الأقصى

ابو ہریرہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ سفر نہ کیا جائے مگر تین مسجدوں کی طرف: مسجدِ حرام

(یعنی خانہ کعبہ): مسجدِ نبوی ﷺ اور مسجدِ اقصیٰ (یعنی بیت المقدس)۔

تحویل کر کے آگے دوسری سند ذکر کر رہے ہیں جس میں ابن المدینی سفیان بن عیینہ سے روایت کر رہے ہیں، سعید سے مراد ابن المسیب ہیں۔ بیہقی نے علی ابن المدینی سے دوسری سند کے ساتھ (لا تبشد الخ) اور (تبشد الرحال الخ) دونوں لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے کہتے ہیں کہ سفیان کبھی (لا) کے ساتھ اور کبھی بغیر لا کے یہ حدیث بیان کرتے تھے۔ (لا) اسلوبِ نفی ہے مراد نہی ہے طیبی کے بقول صریح نہی سے اسلوبِ نفی زیادہ بلیغ ہے۔ گویا یہ فرمانا چاہ رہے ہیں کہ بقصدِ زیارت صرف ان تین مقامات کی طرف ہی جانا مناسب ہے۔ رحال رحل کی جمع ہے جس طرح گھوڑے کی زین کو سرج کہتے ہیں اونٹ کے پالان کو رحل کہا جاتا ہے۔ گویا شدِ رحال سفر سے کنایہ ہے کہ یہ اس کا لازمہ ہے چونکہ عموماً لمبا سفر اونٹ پر طے ہوتا تھا اس لئے رحل کا ذکر کیا مسلم نے اپنے طریق کے ساتھ ابوھریرہ سے (إنما یسافر الخ) کا لفظ ذکر کیا ہے۔ (إلا) یہاں استثناء مفرغ ہے اس صورت میں اس کا لازمی تقاضہ یہ ہے کہ ہر موضع کی طرف سفر کرنا سوائے ان تین مساجد کے، ناجائز ہو مگر عموم سے مراد جائے مخصوص یعنی مسجد ہے یعنی کسی اور مسجد کی طرف سفر کرنا سوائے ان تین مساجد کے جائز نہیں۔ (المسجد الحرام) دال پر بدلیت کے سبب زیر ہے استئناف کی وجہ سے پیش بھی جائز ہے۔ حرام یعنی محرم جس طرح کتاب بمعنی مکتوب ہے۔ سارا حرم مراد ہو سکتا ہے بعض نے المسجد کے لفظ کی وجہ سے وہ جگہ قرار دی ہے جہاں نماز ادا کی جاتی ہے (یعنی صرف خانہ کعبہ) اس کی تائید نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں (إلا الکعبة) کا لفظ ہے۔ عطاء سے منقول ہے کہ پورا حرم مراد ہے (و مسجد الرسول) کئی روایات میں (و مسجدی) ہے۔

(و مسجد الأقصیٰ) یہ إضافة الموصوف إلی الصفة کے اسلوب سے ہے کوفیوں کے نزدیک جائز ہے جس طرح قرآن میں ہے (وما کنت بجانب الغربی الخ) بصری یہاں المکان کے لفظ کو مقدر قرار دیتے ہیں ای (بجانب المکان الغربی) اور یہاں کہیں گے (مسجد المکان الأقصیٰ) اس کو اقصیٰ مسجد حرام سے مسافت کے بُعد کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ بعض نے زمانی بُعد مراد لیا ہے۔ لیکن یہ محل نظر ہے کیونکہ دونوں کے مابین چالیس برس کا فاصلہ ہے۔ زمخشری کے بقول اقصیٰ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں اس کے پیچھے کوئی اور مسجد نہ تھی بعض کے مطابق اقذار اور خبث سے بُعد سببِ تسمیہ ہے۔ بیت المقدس کے بیس سے زائد نام ہیں مثلاً ایلیاء، مد اور قصر دونوں کے ساتھ۔ مقدس قاف کے سکون اور زبر تشدید اور بغیر تشدید، دونوں طرح پڑھا جاتا ہے۔ القدس بھی کہا جاتا ہے دال پر پیش اور سکون دونوں طرح ہے۔ باقی اسماء میں کورة، بیت ایل، صھیون (اسی سے یہودیوں کو صہیونی بھی کہا جاتا ہے)۔ بابوس وغیرہ ہیں حسین بن خالویہ نے اکثر نام اپنی کتاب (لیس) میں تحریر کئے ہیں۔ مکہ اور مدینہ کے بارے میں مزید تفاصیل کتاب الحج میں ذکر ہونگی۔ اس حدیث سے ان تینوں مساجد کی فضیلت اور امتیاز ثابت ہوتا ہے۔ ان تین کے سوا شدِ رحال کے جواز میں اختلاف ہے مثلاً صالحین۔ زندہ یا مردہ، کی زیارت کو جانا یا مقاماتِ فاضلہ کی زیارت کو جانا، بقصد نماز یا تبرک، ابو محمد جوینی کہتے ہیں کہ ظاہر حدیث کے مطابق ان تین کے سوا زیارت کے لئے سفر حرام ہے۔ القاضی حسین، قاضی عیاض اور ایک گروہ اسی کا قائل۔ ان کی دلیل اصحاب سنن کی روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ بصرہ غفاری نے ابو ہریرہ سے کہا تھا جب وہ طور کی زیارت کے لئے چلے گئے تھے (لو أدرکتك قبل أن تخرج ما خرجت) (اگر آپ کے جانے سے پہلے میری آپ سے ملاقات

ہو جاتی تو جانے نہ دیتا) ابوھریرہ نے ان سے اتفاق کیا۔ امام الحرمین وغیرہ کے نزدیک حرام نہیں ہے اس حدیث کی بابت متعدد توجیہات پیش کرتے ہیں مثلا یہ کہ کامل فضیلت صرف ان تین مساجد کی طرف سفر میں ہے باقی کی طرف بھی جائز ہے مسند احمد کی روایت میں ہے (لا ینبغی للمطی أن تعمل) یہ اسلوب اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ باقی کی طرف بھی سفر حرام نہیں۔ ابن بطال کی توجیہہ یہ ہے کہ ان تین کے علاوہ کسی اور مسجد میں نماز کی نذر ماننا جائز نہیں ہے، مطلقا جانا حرام نہیں ہے۔ اگر کوئی نذر مان لے تو اس کے ذمہ اس کی وفاء نہیں ہے۔ خطابی بھی یہی کہتے ہیں کہ صرف ان تین مساجد میں نماز پڑھنے کی نذر کو پورا کرنا لازم ہے باقیوں کے لئے نہیں۔ ایک توجیہہ یہ ہے کہ بطور خاص نماز پڑھنے کے لئے کسی مسجد کی طرف سفر کرنا سوائے ان تین کے، جائز نہیں (یعنی ویسے تو جایا جا سکتا ہے اور اتفاقا نماز کا وقت ہو تو نماز بھی پڑھے گا) باقی مواضع کی طرف جانا مثلا کسی صالح کی زیارت کو جانا یا طلب علم کی خاطر یا تجارت وسیاحت کے لئے جانا منع نہیں ہے۔ اس کی تائید مسند احمد کی (بطریق شهر بن حوشب) ابو سعید کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ ان سے طور کے مقام پر نماز کی نیت سے سفر کرنے کی بابت دریافت کیا گیا تو یہ حدیث سنائی اس کے الفاظ ہیں (لا ینبغي للمصلي أن یشد رحاله إلی مسجد تبتغیٰ فیه الصلاة غیر المسجد الحرام الخ) گویا منع صرف نماز کی ادائیگی کی نیت سے (یعنی کسی اور مسجد کی کوئی ایسی فضیلت نہیں ہے کہ نماز پڑھنے کے ارادہ سے جائے کہ اس میں زیادہ ثواب ملے گا یہ امتیاز اور فضیلت صرف ان تین مساجد کو حاصل ہے کہ ان میں نماز پڑھنے کا ثواب باقی مساجد کی نسبت کئی گنا زیادہ ہے جیسا کہ احادیث میں مذکور ہے شاید اسی توجیہہ کی تقویت کے لئے اس کے بعد ابوھریرہؓ کی روات لائے ہیں جس میں مسجد نبوی میں نماز ادا کرنے کا ثواب ہزار نماز سے زیادہ ذکر کیا گیا ہے سوائے کعبہ کے کہ اس میں ایک نماز ایک لاکھ کے برابر ہے مسجد اقصی میں نماز بھی ہزار کے برابر ہے لہذا یہ خیال کرتے ہوئے کسی مسجد کی طرف سفر کرنا کہ اس میں نماز پڑھنے کا ثواب زیادہ ہے، صحیح نہیں۔ بعض سلف سے منقول ہے کہ اس سے مراد بقصد اعتکاف سفر کرنا ہے۔ بقول ابن حجر اس کی کوئی دلیل نہیں دیکھی۔ مالک، احمد، شافعی اور بویطی وغیرہ کا کہنا ہے کہ اگر ان تین میں سے کسی میں نماز کی نذر مان لی تو جانا لازم ہو جائے گا ابوحنیفہ کے نزدیک واجب نہیں ہوگا۔ الأم میں ہے اگر کسی نے مسجد حرام میں نذر مانی تو واجب ہوگا باقیوں میں نہیں۔ ابن المنذر نے اس کے ساتھ حرم مدنی کو بھی واجب کہا ہے جب کہ الاقصی کی طرف جانا واجب نہیں۔ ان کی دلیل حدیث جابر ہے کہ ایک آدمی نے آنجناب سے عرض کیا میں نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ نے آپ کیلئے مکہ فتح کر دیا تو بیت المقدس میں نماز پڑھوں گا آپ نے فرمایا (صل ھھنا) یہیں پڑھ لو۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ہمارے اس زمانہ میں بلادِ شام ومصر میں یہ مسئلہ ایک زبردست اختلافی مسئلہ بن چکا ہے فریقین آپس میں مناظروں کے علاوہ رسائل اور کتب تصنیف کر رہے ہیں تقی الدین سبکی اور تقی الدین ابن تیمیہ کا باہمی مشاجرہ اور اس میں الحافظ شمس الدین کا ابن تیمیہ کی حمایت کرنا بہت مشہور ہوا ہے خلاصہ بحث یہ نکلا کہ ابن تیمیہ پر الزام تھا کہ ان کے نزدیک صرف روضہ رسول کی زیارت کے لئے شدِ رحال بغیر مسجد نبوی کے قصد کے، جائز نہیں بقول ابن حجر (و ھي من أبشع المسائل المنقولة عن ابن تیمیة) یعنی ابن تیمیہ کی نامناسب آراء میں سے ایک یہ بھی ہے۔ مخالفین کے زیارتِ روضہ رسول کی مشروعیت پر دعوائے اجماع کے رد میں یہ کہا کہ امام مالک سے منقول ہے کہ (زرت قبر النبی ﷺ) کہنا مکروہ ہے مالکیہ کے محققین کا جواب تھا کہ انہوں نے صرف اس لفظ کے

استعمال کو مکروہ کیا ہے زیارت کو نہیں کیونکہ یہ ادب کے خلاف ہے باقی جہاں تک زیارتِ روضہ کا تعلق ہے یہ افضل اعمال میں سے ہے اس کی مشروعیت بلا اختلاف، ثابت و متحقق ہے سبکی کا بھی یہی موقف تھا کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زمین پر ان تینوں مقامات کے سوا کوئی اور مقام ایسا نہیں ہے جو بذات خود فضیلت و امتیاز کا حامل ہو۔ فضیلت سے مراد یہ ہے کہ شرع سے جس کا ثبوت ہو۔ باقی تمام مقامات کی طرف شدِ رحال ان مقامات کے فضل و امتیاز کے سبب نہیں بلکہ ان میں موجود صلحاء کی زیارت کی خاطر یا جہاد، تجارت، طلب علم یا محض سیاحت کے لئے ہوتا ہے اور حدیث میں جو نہی وارد ہے وہ کسی حصۂ زمین کی ذاتی فضیلت کی بناء پر نماز ادا کرنے کی نیت سے ان تین کے علاوہ کسی اور مسجد یا جگہ سے متعلق ہے۔ کیونکہ استثناء مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوتا ہے تو اس پر حدیث کا مفہوم یہ ہوا کہ شدِ رحال جائز نہیں کسی مسجد یا مقام کی طرف (لأجل ذلك المكان إلا إلى الثلاثة المذكورة) یعنی اس مسجد یا مقام کی فضیلت کی بناء پر سوائے ان تین کے (کہ فضیلت و امتیاز انہی کو حاصل ہے وہی جس کا ذکر حدیث میں ہوا کہ ان میں نماز کا ثواب دوسری مساجد کی نسبت کئی گنا زیادہ ہے)۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ ابن تیمیہ پر مذکورہ رائے کی وجہ سے آزمائش آئی دو مرتبہ جیل میں ڈالے گئے پہلی مرتبہ ان کے ساتھ ان کے شاگرد ابن قیم بھی تھے دوسری مرتبہ اکیلے تھے اور جیل میں ہی ان کی وفات ہوئی۔ کہتے ہیں سراج الدین الھندی الحنفی سے بھی ان کا مناظرہ ہوا کہتے ہیں میرے نزدیک احسن الاجوبہ یہ ہے کہ یہ حدیث زیارتِ قبور کی بابت ہے ہی نہیں بلکہ یہ تو صرف نماز کی نیت سے کسی اور مسجد کی طرف شدِ رحال سے منع کرتی ہے۔ امام شافعی اس بارے میں اظہار خیال کرتے ہیں کہ ابن تیمیہ صرف شدِ رحال کرتے ہوئے روضہ رسول کی زیارت کو جانا ناپسند کرتے تھے (یعنی باقاعدہ دور دراز کا سفر طے کر کے) بغیر شدِ رحال کے روضہ کی زیارت کے لئے جانا پسند نہیں کیا (یعنی کوئی اتفاقاً مدینہ گیا تو اب زیارت بھی کر لے گویا اصل مقصد مسجد نبوی کی طرف جانا ہوا نہ کہ روضہ کی زیارت کے لئے۔ جیسے لوگ حج یا عمرے کی نیت سے جاتے ہیں موقع غنیمت سمجھتے ہوئے مدینہ منورہ میں بھی حاضری یقینی بناتے ہیں یہ نہیں کہ مکہ نہ جائیں اور صرف مدینہ و روضہ رسول کی زیارت کر کے واپس آ جائیں، شاید ابن تیمیہ کا مقصد بھی یہی تھا) طحاوی نے کہا ہے کہ اس مذکورہ فضیلت کا تعلق فرائض کے ساتھ ہے کیونکہ نوافل آنجناب گھر میں ادا فرماتے تھے حالانکہ اپنی مسجد کے پڑوسی تھے۔ شاہ صاحب رقمطراز ہیں کہ بقول امام غزالی اس شدِ رحال کا تعلق مساجد کے ساتھ ہے قبور کی زیارت کے لئے شد رحال کی بابت سکوت ہے اور وہ اس نہی میں شامل نہیں مگر مجھے اس پر اعتراض ہے کیونکہ شارع کا اصل مقصد سدِ ذریعہ ہے کہ لوگ کسی اور مسجد یا جگہ کی بیت اللہ، مسجد نبوی اور بیت المقدس کی مانند تعظیم کرنا نہ شروع ہو جائیں جس طرح جاہلیت میں کرتے تھے اور یہ مقصد مستثنیٰ منہ کو خاص قرار دے کر حاصل نہیں ہو سکتا لہذا یہی واجب ہے کہ اس کلام کو اس کے عموم پر ہی محمول کیا جائے، صحتِ استثناء اس عموم پر بھی ممکن ہے گویا تقدیرِ کلام یوں ہوگی (لا تشد الرحال إلى مكان من الأمكنة المعظمة بين الناس من المقابر والمساجد إلا إلى هذه الثلاثة المعظمة) آنجناب کا ہر ہفتہ کے دن قباء تشریف لانا مسجد قباء کی فضیلت کی بناء پر نہ تھا بلکہ اصل مقصد وہاں رہائش پذیر انصار سے ملاقات ہوتا تھا کیونکہ وہ دوری کے سبب روزانہ آپ کے پاس نہ آ سکتے تھے اسی غرض سے مسجد قباء میں تشریف فرما رہتے تا کہ آپ سے ملنے آ جائیں۔ ابن عمر کا آپ کی طرح قباء کی مسجد میں آنا آپ کی اتباع کی خاطر تھا اور وہ

سنن زوائد کی اتباع میں مشہور تھے (ایک حدیث میں آنجناب نے فرمایا کہ جو اپنے گھر سے باوضوء آ کر مسجد قباء میں دو رکعت پڑھے اسے عمرہ کا ثواب ملے گا۔ اس کی ایک توجیہہ یہ بھی محتمل ہے کہ یہ حکم بطور خاص اہل مدینہ کے لئے تھا کیونکہ گھر سے وضوء کی شرط وہی پوری کر سکتے تھے یعنی شد رحال قباء کی زیارت کے لئے جائز نہیں۔ زائرین کی مدینہ حاضری کا اصل مقصد مسجد نبوی و روضہ رسول کی زیارت ہے بالتبع قباء جاتے ہیں بطور خاص دور دراز سے سفر کر کے قباء حاضری دینے کوئی نہیں آتا) اس روایت کو مسلم اور ابوداؤد نے (الحج) میں جب کہ نسائی نے (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن زيد بن رباح و عبيد الله بن أبي عبدالله الأغرّ عن أبي عبدالله الأغرعن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ قال صلاةٌ في مسجدي هذا خيرٌ مِن ألفِ صلاةٍ فيما سِواه إلا المسجدَ الحرامَ

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا میری مسجد میں ایک نماز پڑھنا باقی مسجدوں میں نماز پڑھنے سے ایک ہزار درجے افضل ہے سوائے مسجد حرام کے (کہ اس میں پڑھنے کا ثواب زیادہ ہے)۔

(صلاة في مسجدي هذا) نووی کہتے ہیں کہ اس فضیلت کے حصول کے لئے نمازی کو چاہئے کہ آنحضرت کے زمانہ کی حدودِ مسجد میں نماز ادا کرنے کی کوشش کرے کیونکہ (مسجدی) یائے متکلم کیطرف اضافت کا تقاضہ ہے کہ آپ کے زمانہ کی مسجد نہ کہ بعد کے اضافے۔ جہاں تک حرمِ مکہ کی بات ہے اس میں تو سارا مکہ ہی شامل ہے بلکہ پورا حرم۔

(إلا المسجد الحرام) مسند احمد کی (عطاء عن ابن الزبير) کی روایت جسے ابن حبان نے صحیح کہا ہے، کے مطابق مسجد حرام کی نماز مسجد نبوی کی سو نمازوں سے افضل ہے (یعنی ایک لاکھ نمازوں سے افضل ہے) ابن عبدالبر کے مطابق ابن زبیر کی اس روایت کے مرفوع یا موقوف ہونے میں اختلاف ہے۔ مرفوع زیادہ ثابت ہے۔ کیونکہ اس جیسی بات رائے سے نہیں کہی جا سکتی۔ ابن ماجہ نے بھی حضرت جابر سے مرفوعا یہی روایت کیا ہے۔ یہ روایت بھی عطاء کے واسطہ سے ہے بزار اور طبرانی نے ابو درداء سے مرفوعا نقل کیا کہ (الصلاة فی المسجد الحرام بمائة ألف صلاة والصلاة فی مسجدی بألف صلاة والصلاة فی بيت المقدس بخمس مائة صلاة) بقول بزار اس کی اسناد حسن ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ مکہ مدینہ سے افضل ہے کیونکہ مقامات کی فضیلت ان میں ہونے والی عبادت کی فضیلت کی وجہ سے ہوتی ہے جمہور اسی کے قائل ہیں ایک روایت کے مطابق امام مالک کا بھی یہی قول ہے دوسری روایت میں ان سے مدینہ کا افضل ہونا منقول ہے ان کے اکثر اصحاب کی یہی رائے ہے ان کا استدلال آنجناب کے فرمان (ما بين قبری و منبری روضة من رياض الجنة) سے ہے۔ اور آپ کا یہ بھی فرمان ہے کہ (موضع سوط فی الجنة خير من الدنيا و ما فيها) مگر ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ مکہ کے افضل ہونے کی بابت صریح نص مروی ہے چنانچہ ابوسلمہ عبداللہ بن عدی بن الحمراء سے راوی ہیں کہ میں نے آنجناب کو ایک ٹیلے پر کھڑے دیکھا، مکہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرما رہے تھے (والله إنك لخير أرض الله وأحب أرض الله إلى الله و لولا أننی أخرجت منك ما خرجت) (واللہ تو اللہ کی سب سے بہترین زمین اور اسے سب سے زیادہ محبوب ہے اگر مجھے نکالا نہ جاتا تو میں یہاں سے کبھی نہ جاتا) یہ صحیح حدیث ہے اصحاب سنن نے

اس کا اخراج کیا ہے ترمذی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اس کو صحیح کہا ہے۔ابن حجر کہتے ہیں بہت سے مالکیہ نے رجوع کر لیا تھا اور مکہ کی فضلیت کے قائل ہو گئے تھے۔قاضی عیاض نے اس سے حجرہ عائشہ کا وہ حصہ جہاں آپ کا روضہ مبارک ہے مستثنیٰ کیا اور کہا ہے کہ بالاتفاق وہ زمین کا افضل ترین حصہ ہے۔علماء نے اس کا سبب یہ بتلایا ہے کہ آدمی کی وہیں قبر بنتی ہے جس حصہ کی مٹی سے اس کا وجود بنا ہو لہذا آپ کے اعضاء شریفہ کی مٹی کا حصہ تمام روئے زمین سے افضل ہے ابن حجر کہتے ہیں زبیر بن بکار نے روایت کیا ہے کہ حضرت جبریل آپ کے وجود مبارک کی مٹی کعبہ سے لے کر آئے تھے اگر یہ صحیح ہے تو یہ بھی مکہ کی افضلیت کی دلیل ہے (یہ کہنا بھی بے جا نہ ہوگا کہ آنجناب کی زندگی میں جب آپ مدینہ میں موجود تھے وہ مکہ سے افضل تھا آپ کی وفات کے بعد مکہ افضل ہے سوائے روضہ رسول کی جگہ کے)۔اس فضیلت کا تعلق ثواب سے ہے یہ نہیں کہ کعبہ میں ایک نماز ادا کرنے کے بعد اب ایک لاکھ نمازوں کی چھٹی کر لے۔ایک حساب یہ بھی محتمل ہے کہ مسجد میں با جماعت نماز کی ادائیگی کا ثواب ۲۷ نمازوں کے برابر ہے، کعبہ کی نماز اس تعداد سے لاکھ درجہ باعتبار ثواب زیادہ ہے لہذا اصل ثواب ۲۷ لاکھ ہوا واللہ اعلم۔ابن حجر اس طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں (لكن هل يجتمع التضعيفان أو لا؟) (یعنی دو دفعہ دوگنا کرنا ممکن ہے یا نہیں؟)، یہ محل بحث ہے۔اس حدیث کو مسلم نے (المناسك) ترمذی اور ابن ماجہ نے (الصلاة) اور نسائی نے (الحج) میں روایت کیا ہے۔

بابُ مسجدِ قُباءٍ (مسجد قباء)

یعنی اس کی فضیلت کے بارے میں۔اکثر اہل لغت کے نزدیک قباء کی قاف پر پیش ہے اور ممدود ہے۔صاحب العین (خلیل) قصر کے ساتھ (قبا) بھی ذکر کرتے ہیں بکری کے مطابق بعض عرب اسے مذکر اور متصرف جبکہ دوسرے اسے مؤنث اور غیر منصرف قرار دیتے ہیں۔آپ کے زمانہ میں مدینہ سے تین میل کے فاصلہ پر تھا (اب مدینہ کا حصہ ہے) قباء دراصل اس جگہ ایک کنویں کا نام تھا یہ مسجد اصلاً بنی عمرو بن عوف کی مسجد تھی، اسلام کی پہلی مسجد ہونے کا اعزاز رکھتی ہے اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ وہی مسجدِ تقوی ہے جس کا ذکر قرآن میں آیا ہے؟ اس کی تفصیل (باب الهجرة) میں آئے گی۔

حدثنا يعقوب بن إبراهيم حدثنا ابن عُلَيَّةَ أخبرنا أيوب عن نافع أَنَّ ابنَ عمر رضي الله عنهما كان لا يصلي مِن الضُّحىٰ إلا في يومين يومَ يَقدَمُ مكةَ فإنه كان يقدمها ضُحىً فيطوف بالبيتِ ثُم يصلي ركعتين خلفَ المَقامِ و يومَ يأتي مسجدَ قُباء فإنه كان يأتيه كُلَّ سَبتٍ، فإذا دخلَ المسجدَ كَرِه أن يَخرُج منه حتىٰ يصليَ فيه قال وكان يُحَدِّثُ أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ كان يزوره راكباً و ماشياً-قال وكان يقول له إنما أصنَعُ كما رأيتُ أصحابي يَصنعُون ولا أمنَعُ أحداً أن يُصَلِّي في أيِّ ساعةٍ شاءَ مِن لَيل أو نَهار غيرَ أن لا تَتحَرَّوا طلوعَ الشمس ولا غروبَها

عبداللہ بن عمرؓ نمازِ چاشت نہ پڑھتے تھے مگر جس دن کہ مکہ جاتے کیونکہ وہ مکہ میں چاشت ہی کے وقت جاتے تھے پس وہ

کعبہ کا طواف کر کے مقامِ ابراہیم کے پیچھے دو رکعت نماز پڑھتے تھے اور جس دن کہ مسجدِ قبا میں جاتے (اس دن بھی نمازِ چاشت پڑھتے) اور وہ ہر ہفتہ میں مسجدِ قباء جاتے پس جب وہ مسجد میں داخل ہوتے تو اس بات کو برا جانتے تھے کہ بغیر نماز پڑھے اس سے باہر نکل آئیں۔ ابن عمرؓ کہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ مسجدِ قبا کی زیارت کو سوار اور پیدل جایا کرتے تھے کہا کرتے تھے کہ میں ویسا ہی کرتا ہوں جیسا کہ میں نے اپنے اصحاب کو کرتے دیکھا ہے اور میں کسی شخص کو منع نہیں کرتا رات میں یا دن میں جس وقت چاہے نماز پڑھے سوائے اس کے کہ طلوع آفتاب (کے وقت نماز پڑھنے) کا قصد نہ کرے اور نہ غروب آفتاب (کے وقت نماز پڑھنے) کا۔

اس حدیث پر بحث گذر چکی ہے۔علامہ انور کے مطابق ضحیٰ کا نام ضحیٰ کے وقت میں ادا کرنے کی وجہ سے ابن عمر نے دیا وگرنہ وہ معروف نمازِ ضحیٰ نہیں ہے کہتے ہیں صالحین اشراق اور ضحیٰ کے مابین فرق کرتے ہیں مگر فقہاء کے نزدیک دونوں ایک ہی نماز ہیں صرف تعجیل وتاخیر کا فرق ہے (یعنی اگر سورج نکلنے کے تھوڑی دیر بعد پڑھیں تو اشراق وگرنہ ضحیٰ ہوگی أشرقت الشمس أي طلعت)۔ (وکان یقول الخ) المواقیت کے آخر میں اس پر بھی بات ہو چکی ہے بہر حال اس سے فضیلت تو ثابت ہے مگر ان تین مساجد کی طرح ثواب کی تضعیف ثابت نہیں ہے۔اسے مسلم اور ابوداؤد نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ مَن أتیٰ مسجدَ قُباءٍ کُلَّ سَبتٍ

(یعنی ہر ہفتہ کے دن مسجدِ قباء جانا)

چونکہ سابقہ باب میں ابن عمر کے عمل کے حوالہ سے ذکر تھا اس میں اسی عمل کو آنجناب کی طرف منسوب کرتے ہوئے بیان کر رہے ہیں۔عمر بن شبہ نے (أخبار المدینة) میں حضرت سعد بن ابی وقاص سے بسند صحیح نقل کیا ہے، کہتے ہیں کہ مجھے مسجد قباء میں دو رکعت پڑھنا دو دفعہ بیت المقدس جانے سے زیادہ محبوب ہے (لو یعلمون ما فی قباء لضربوا إلیه أکباد الإبل) یعنی اگر لوگوں کو قباء کی فضیلت کا علم ہو جائے تو اونٹوں پر طویل مسافتیں قطع کرتے ہوئے آئیں۔(میری رائے میں جناب سعد کے مسجد قباء کی نسبت اس قول کا سبب آنجناب کا ہر ہفتہ وہاں جانا اور کچھ دیر بیٹھنا ہے گویا مسجد قباء کو یہ فضیلت آنجناب کی مسلسل تشریف آوری کے صدقہ ملی لیکن اس کے باوجود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس میں نماز پڑھنے کا ثواب دوسری مساجد کی نسبت زیادہ ہوگا وہاں حاضری اور جانے کا ثواب کسی اور شکل میں مل سکتا ہے ایک شکل تو احادیث میں مذکور ہے کہ باوضوء ہو کر جانے اور دو رکعت ادا کرنے پر ایک عمرہ کا ثواب ملے گا۔مکان کا شرف مکین کے سبب ہوتا ہے اور شرف کی یہ نسبت تا قیامت قائم رہے گی)۔

(کل سبت) کی نسبت علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ہر ہفتہ کے دن جاتے تھے اور اصل مقصد وہاں رہائش پذیر انصار سے ملاقات ہوتا تھا اسے وہ آنجناب کی اتفاقیات میں سے قرار دیتے ہیں (یعنی مسجد قباء کو کوئی افضل مقام سمجھتے ہوئے اس کی زیارت کو نہ جاتے تھے) اس میں حافظ ابن تیمیہ کا موقف نقل کرتے ہیں کہ ان اتفاقیات کی اتفاقاً اقتداء کرنا سنت ہے نہ کہ بطور خاص نیت کر کے جائے، کہتے ہیں کہ علماء نے اس رائے کو پسند نہیں کیا۔

حدثنا موسی بن اسماعیل حدثنا عبدالعزیز بن مُسلم عن عبداللہ بن دینار عن

ابن عمر رضي الله عنهما قال كان النبيُ ﷺ يأتي مسجدَ قباءٍ كلَ سبتٍ ما شياً و راكباً و كان عبدُاللهِ رضي الله عنه يَفعَله

ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول کریم ﷺ ہر ہفتہ کو مسجد قباء آتے پیدل بھی (بعض دفعہ) اور سواری پر بھی اور عبداللہ بن عمرؓ بھی ایسا ہی کرتے تھے۔

(كل سبت) ہفتہ کے دن جانے کا مقصد ان میں سے جو لوگ جمعہ کے لئے مسجد نبوی نہ آ سکتے، کی خبر گیری کرنا ہوتا تھا۔ (وكان عبدالله الخ) (جناب ابن عمر چونکہ آنجناب سے بوجہ شدید محبت کے آپ کی ان سنتوں کی اتباع کے ساتھ ساتھ جن کا دین سے تعلق تھا ان سنتوں یعنی عادات و خصائل کا تتبع اور اتباع بھی کرتے تھے جن کا تعلق انسانی طبائع کے ساتھ ہوتا ہے، یہ دراصل اظہارِ محبت کا ایک انداز ہے: ومن عادتي حُبُّ الديارِ لأهلها وللناس فيما يَعشَقون مذاهب۔ دین کا حصہ نہیں اس قسم کی اتباع پر ثواب آنحضرت سے محبت کی وجہ سے ملے گا نہ کہ ان عادات پر عمل کے سبب اگر چہ مسجد قباء جانا ایک فضیلت و ثواب۔ثوابِ عمرہ۔کا حامل عمل ہے، یہ حدیث ضعیف ہے، آگے ذکر ہوگا۔مگر ابن عمر آنجناب کے اتفاقی طور پر بروز ہفتہ جانے کی پیروی کرتے ہوئے ہفتہ ہی کے دن جایا کرتے تھے، لله دَرُّه مِن حُب الرسول)۔

بابُ إتيانِ مسجدِ قباءٍ ماشياً وراكباً

(مسجد قباء سوار و پیدل ہو کر آنا)

اس کے تحت ذکر کردہ حدیث میں دو رکعت پڑھنے کا بھی ذکر ہے اس وجہ سے لائے ہیں۔

حدثنا مسدد حدثنا يحي عن عبيد الله قال حدثني نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال كان النبيُ ﷺ يأتي قباءً راكباً و ماشياً زاد ابنُ نُمَير حدثنا عبيد الله عن نافع فيُصَلّي فيه ركعتَينِ۔ (سابقہ ہے، مزید اس میں دو رکعت نماز ادا کرنے کا بھی ذکر ہے)

سند میں یحی قطان اور عبید اللہ ابن عمر العمری ہیں۔(زاد ابن نمير) یہ عبداللہ بن نمیر ہیں انہوں نے بھی عبید اللہ سے اسے روایت کیا ہے، اسے مسلم اور ابو یعلی نے موصول کیا ہے۔طحاوی کا موقف ہے کہ (فيصلي فيه ركعتين) اس روایت میں کسی راوی کا ادراج ہے کیونکہ آنجناب کے بارے میں معروف تھا کہ جب بھی مسجد جاتے، بیٹھنے سے قبل تحیۃ المسجد کی دو رکعت ادا فرماتے۔قسطلانی کہتے ہیں سعد بن اسحاق بن کعب بن عجرہ نے (عن أبيه عن جده) نقل کیا ہے کہ آنجناب نے فرمایا (من توضأ فأسبغ الوضوء ثم غدا إلى مسجد قباء۔فصلى فيها أربع ركعات) اور ہر رکعت میں ام القرآن پڑھی (كان له أجر المعتمر) اس کی سند میں یزید بن عبدالملک نوفلی ہیں جو ضعیف ہے۔

بابُ فضلِ ما بَينَ القَبرِ و المِنبرِ

(روضہ رسول اور منبر کے درمیان والی جگہ کی فضیلت)

مسجد نبوی کی مطلق فضیلت ذکر کرنے کے بعد یہ ذکر کرنا مقصود ہے کہ مسجد کے کچھ حصے دوسرے حصوں سے افضل ہیں ترجمہ میں قبر کا لفظ ہے جب کہ حدیثِ باب میں بیت کا۔ کیونکہ بیت اب قبر بن چکی ہے۔ اس کے باوجود اس حدیث کے بعض طرق میں (قبری) کا لفظ بھی ہے قرطبی کے مطابق اصل روایت (بیتی) ہے بعض رواۃ نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے (قبری) کا لفظ استعمال کر دیا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن عبدالله بن أبي بكر عن عَبَّاد بن تميم عن عبدالله بن زيد المازني رضي الله عنه أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال ما بين بيتي ومنبري روضةٌ مِن رِياض الجنةِ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میرے گھر اور میرے اس منبر کے درمیان کا حصہ جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے۔

عباد بن تمیم، زید بن عاصم انصاری کے پوتے ہیں۔ عبداللہ بن ابی بکر بھی انصاری ہیں۔ اس حدیث پر مبسوط بحث کتاب الحج کے اواخر میں (باب فضل المدينة) کے تحت ہوگی۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اس سلسلہ میں اصح الشروح یہ ہے کہ مسجد نبوی کا یہ ٹکڑا بعینہ جنت میں شامل کر لیا جائے گا گویا یہ فرمان محمول علی الحقیقت ہے۔ (و منبری علی حوضی) کے تحت لکھتے ہیں میرے نزدیک مراد یہ ہے کہ منبر اب حوض پر ہے جو یہاں سے شروع ہو کر شام تک پھیلا ہوگا۔ ابن قیم کی رائے ہے یہ حوض "پل صراط" کے بعد ہوگا ابن حجر کا میلان بھی اسی طرف ہے میرا (علامہ انور) بھی یہی خیال ہے سیوطی نے البدور السافرہ میں دونوں قول ذکر کئے ہیں (یعنی ایک صراط سے قبل دوسرا صراط کے بعد۔ میری رائے میں حوض کوثر پل سے قبل ہے کیونکہ ایک حدیث میں ہے کہ کچھ لوگوں کو فرشتے حوض پر آنے سے روکیں گے آپ کے اس استفسار پر کہیں گے۔ إنك لا تدرى ماذا أحدثوا بعدك۔ ظاہر ہے ایسے لوگ تو صراط عبور ہی نہ کر سکیں گے) مگر اپنی رائے ذکر نہیں کی۔ شاہ صاحب اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس جگہ کئے جانے والے اعمال و عبادات متکامل و متفاضل ہیں اور جنت کے باغوں میں سے ایک باغ کی طرف لے جائیں گے (گویا ان کے نزدیک یہ حقیقتاً جنت کا حصہ نہیں بلکہ مذکورہ تاویل پر ہے اسی طرح۔ منبری علی حوضی۔ کو بھی محمول علی الحقیقت نہیں سمجھتے) کہتے ہیں کہ مالک کے نزدیک یہ کلام مجرٰی علی ظاہرہ ہے۔ شیخ مؤلف ان کے افراد میں سے ہیں ان کے سوا تمام راوی مدنی ہیں۔

اسے مسلم نے (المناسك) جبکہ نسائی نے (المناسك اور الصلاة) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا مسدد عن يحي عن عبيد الله قال حدثني خُبيب بن عبدالرحمن عن حفص بن عاصم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال ما بين بيتي و منبري روضةٌ مِن رياض الجنة و مِنبري علىٰ حَوضي۔ (سابقہ، نیز میرا منبر حوض پر ہے)

سند میں یحیٰ قطان ہیں۔ قسطلانی اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اس حوض سے مراد نہر کوثر ہے جو جنت کے اندر ہوگی گویا اللہ تعالی

اس منبر کو جنت میں لاکر نہر کوثر پہ رکھیں گے یا مفہوم یہ ہے کہ حشر میں آپ کے حوض پر منبر ہوگا جس پر تشریف فرما کر لوگوں کی ساقی گری کریں گے۔مسدد کے سوا باقی راوی مدنی ہیں۔اسے مسلم نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب مسجدِ بیتِ المقدس (مسجد بیت المقدس)

یعنی اس کی فضیلت کے بارے میں۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبةُ عن عبدالملك سمعتُ قَزَعة مولىٰ زيادٍ قال سمعتُ أبا سعيد الخُدريَّ رضي الله عنه يَحدّثُ بأربعٍ عن النبيِ ﷺ فأَعْجَبْنَني وآنَقْنني قال لا تسافرِ المَرأةُ يومين إلا و مَعها زوجُها أو ذو مَحرمٍ و لا صومَ في يومين الفطرِ والأضحىٰ ولا صلاةَ بَعدَ صلاتين بعدَ الصُبحِ حتىٰ تَطلع الشمسُ، و بعدَ العصرِ حتىٰ تَغرُب ولا تُشَدُّ الرِّحالُ إلا إلىٰ ثلاثةِ مساجدَ مسجدِ الحرام، و مسجدِ الأقصىٰ و مسجدي

راوی کہتے ہیں ابوسعید خدریؓ کو رسول اللہ ﷺ کے حوالہ سے چار حدیثیں بیان کرتے ہوئے سنا جو مجھے بہت پسند آئیں آپ ﷺ نے فرمایا کہ عورت اپنے شوہر یا کسی محرم کے بغیر دو دن کا بھی سفر نہ کرے اور دوسری یہ کہ عید الفطر اور عید الضحی دونوں دن روزے نہ رکھے جائیں تیسری حدیث یہ کہ صبح کی نماز کے بعد سورج کے نکلنے تک اور عصر کے بعد سورج غروب ہونے تک کوئی نفل نماز نہ پڑھی جائے چوتھی یہ کہ تین مسجدوں کے سوا کسی کے لئے کجاوے نہ باندھے جائیں (سفر نہ کیا جائے) مسجد حرام، مسجد اقصیٰ اور میری مسجد (یعنی مسجد نبوی)

سابقہ حدیث ابی سعید خدری میں جو چار چیزوں کا ذکر کیا تھا اب اس کی تفصیل ذکر کر رہے ہیں۔(لا تسافر المرأة الخ) اس پر مبسوط بحث کتاب الحج میں ہوگی۔ (و لا صوم)۔الصوم میں اس پر بحث ہوگی، باقی بحث گزر چکی ہے۔

خاتمہ

اس کتاب میں (34) احادیث ہیں جن میں سے (10) معلق اور باقی موصول ہیں، اس میں اور سابقہ میں مکررات کی تعداد (22) احادیث ہے۔تین کے سوا باقی صحیح مسلم میں بھی ہیں۔آثار صحابہ و تابعین کی تعداد گیارہ ہے جو تمام کے تمام موصول ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحيم

كتابُ العملِ في الصلاةِ

بابُ استعانةِ اليَدِ في الصلاةِ إذا كان مِن أمرِ الصَّلاةِ

(یعنی اثنائے نماز، نماز سے متعلقہ کسی امر کی خاطر ہاتھ کو حرکت میں لاسکتا ہے)

وقال ابنُ عباس رضي الله عنهما يَستَعِينُ الرجلُ في صلاتِهِ مِن جَسدِهِ بما شاءَ. و وَضَعَ أبو إسحاق قَلَنسُوَتَه في الصلاة و رَفَعَها. ووَضَعَ عليٌّ رضي الله عنه كَفَّه علىٰ رُصغِهِ الأيسرِ إلا أن يَحُكَّ جِلداً أو يُصلِحَ ثوباً

(عبداللہ بن عباسؓ نے کہا کہ نماز میں آدمی اپنے جسم کے جس حصے سے بھی چاہے مدد لے سکتا ہے ابو اسحاق نے اپنی ٹوپی نماز پڑھتے ہوئے رکھی اور اٹھائی اور حضرت علیؓ اپنی ہتھیلی (اثنائے قیام) بائیں کلائی پر رکھتے البتہ اگر کھجلانا یا کپڑا درست کرنا ہوتا (تو کر لیتے تھے)۔

ترجمہ کے آخر میں جملہ استثنائیہ ابن حجر کی توضیح کے مطابق حضرت علی کے اثر کا حصہ ہے نہ کہ کلامِ بخاری ہے جیسا کہ ابن رشید، اسماعیلی وغیرہ نے کہا جو وہم ہے۔ امام بخاری کے شیخ مسلم بن ابراہیم نے (عبدالسلام بن ابی حازم عن غزوان بن جریر الضبی عن أبیہ) سے یہ روایت کرتے ہوئے، اور جریر ضبی حضرت علی کے ساتھیوں میں سے تھے، اس جملہ کو اثرِ مذکور کے ساتھ ہی ذکر کیا ہے اس کے لفظ ہیں (کان عليٌّ إذا قام إلى الصلاة فكبر ضرب بيده اليمنى على رصغه الأيسر فلا يزال كذلك حتى يركع إلاأن يحك جلدا أو يصلح ثوبا) یہ روایت السفينة الجرائدية میں ہے ابن ابی شیبہ نے بھی اسی سند کے ساتھ نقل کی ہے۔ (رسغ) صاحب العین کے مطابق صاد کے ساتھ بھی لغت میں ہے، کلائی کو کہتے ہیں۔ بظاہر یہ ظاہر ترجمہ کے خلاف ہے کیونکہ شروع میں کہا (إذا كان من أمر الصلاة) یہ ذکر کر کے امام بخاری یہ واضح کر رہے ہیں کہ صرف حسبِ ضرورت عملِ قلیل جائز ہے یہ بھی کہا جاسکتا ہے وہ اس طرح کا عمل دراصل امر الصلاۃ ہی سے ہے کیونکہ نمازی کو ایذاء دینے والی اور مشوش چیز کا ازالہ اس کے خشوع وخضوع کے لئے ضروری ہے۔ اس استعانۃ الید میں تھکاوٹ کے سبب رسی (یا دیوار کا) سہارا لینا بھی شامل اور جائز ہے۔ بعض سلف سے اس کی رخصت منقول ہے۔ رسی کے سہارے کا ذکر قیام اللیل میں گزر چکا ہے۔

علامہ انور کہتے ہیں ترجمہ کی عبارت میں تھوڑی سی رکاوٹ کا سبب یہ ہے کہ اثرِ علیؓ کا پہلا حصہ بالمعنی ذکر کیا ہے جبکہ مستثنیٰ منہ والا جملہ باللفظ نقل کیا، فقہائے مسالک کے نزدیک عملِ قلیل کی اجازت ہے (اگرچہ اس کی تشریح میں قدرے اختلاف ہے) فقہائے حنفیہ نے عملِ کثیر کے ضمن میں پانچ اقوال ذکر کئے ہیں علامہ کہتے ہیں میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ اس سلسلہ میں آنجناب کے افعال کی تتبع کی جائے جتنی حرکت یا عمل دورانِ نماز آپ سے ثابت ہے، اسی حد تک محدود رہا جائے الا یہ کوئی دلیلِ تخصیص ثابت ہو جائے۔

(ووضع أبو اسحاق الخ) ابو اسحاق عمرو بن عبداللہ سبیعی کوفی تابعی ہیں ۱۲۰ھ میں ۹۶ برس کی عمر میں انتقال ہوا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن مَخرمة بن سليمان عن كُرَيب مولى ابن عباس أنه أخبره عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما أنه باتَ عندَ ميمونةَ أمِّ المؤمنين رضي الله عنها۔ و هي خالته۔ قال فاضطجعتُ علىٰ عَرضِ الوِسادةِ وَاضْطَجعَ رسولُ اللهﷺ وأهلُه في طُولِها فنامَ رسولُ اللهِﷺ حتى انتصَفَ الليلُ أو قبلَه بقَليلٍ أو بعدَه بقليل ثم استيقظَ رسولُ اللهﷺ فجَلسَ فمَسحَ النومَ عن وجهِهٖ بيدِهٖ ثُمَّ قرأ العشرَ الآياتِ خواتيمَ سورةِ آلِ عمران ثم قامَ إلى شَنٍّ مُعَلَّقةٍ فتوضأ منها فأَحسنَ وُضوئَه ثم قامَ يُصَلِّي قال عبدُالله بنُ عباسٍ رضي الله عنه فقُمتُ فصَنعتُ مثلَ ما صنعَ ثم ذهبتُ فقمتُ إلىٰ جَنبِهٖ فوضعَ رسولُ اللهﷺ يدَه اليُمنىٰ علىٰ رأسي وأخذَ بِأُذُنِي اليُمنىٰ يَفتِلُها بِيدِهٖ فصَلىٰ رَكْعتينِ ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم أوترَ ثم اضطجعَ حتىٰ جاءَ ہ المُؤذِنُ فقام فصلىٰ ركعتين خفيفتين ثم خَرجَ فصلّي الصبحَ

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں ایک رات ام المومنین حضرت میمونہؓ جو انکی خالہ تھیں، کے ہاں سویا، بیان کیا کہ میں بستر کے عرض میں لیٹ گیا اور رسول اللہﷺ اور آپ کی بیوی اس کے طول میں لیٹے پھر آپ سو گئے حتی کہ آدھی رات ہوئی یا اس سے تھوڑی دیر پہلے یا بعد تو آپ بیدار ہو کر بیٹھ گئے اور چہرے پر نیند کے خمار کو اپنے دونوں ہاتھوں سے دور کرنے لگے پھر سورہ آل عمران کے آخر کی دس آیتیں پڑھیں اس کے بعد ایک پانی کی معلق مشک کے پاس گئے اس س آپ نے اچھی طرح وضو کیا پھر کھڑے ہو کر نماز شروع کی ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں بھی اٹھا اور جس طرح آنخضور نے کیا تھا میں نے بھی کیا اور پھر جا کر آپ کے پہلو میں کھڑا ہو گیا تو آنخضور نے اپنا داہنا ہاتھ میرے سر پر رکھا اور میرے داہنے کان کو پکڑ کر اسے اپنے ہاتھ سے مروڑتے ہوئے (مجھے اپنی دائیں جانب کیا) پھر آپ نے دو رکعت نماز پڑھی پھر دو رکعت پڑھی پھر دو رکعت پڑھی پھر دو رکعت پڑھی پھر دو رکعت پڑھی پھر دو رکعت پڑھی اس کے بعد (ایک رکعت) وتر پڑھا اور لیٹ گئے جب موذن آیا تو آپ دوبارہ اٹھے اور دو ہلکی رکعتیں پڑھ کر باہر نماز (فجر) کے لئے تشریف لے گئے

حدیث کا جملہ (وأخذ بأذني اليمنى يفتلها) محلِ ترجمہ ہے۔ ابن عباس کے کان سے پکڑ کر بائیں طرف سے دائیں طرف لانا نماز کی مصلحت کا حصہ تھا لہذا نماز کی درستگی یا اس کے خشوع سے متعلق کوئی حرکت کرنا جائز ہوگا۔ (اس معاملہ میں نہایت احتیاط کی ضرورت ہے اہلحدیث مساجد میں بالخصوص عام مشاہدہ ہے کہ نمازی بے جا حرکت کرتے رہتے ہیں ہاتھ کو قرار ہی نہیں، کھانسی پر کھانسی ہو رہی ہے اس کی وجہ میرے خیال میں یہی ہے کہ ہم عموما بیان کر دیتے ہیں کہ نماز میں حرکت جائز ہے حالانکہ امام بخاری نے صراحت کے ساتھ ترجمہ میں ذکر کیا ہے کہ وہی حرکت جائز ہے جس کا نماز سے تعلق ہو۔ عجیب بات ہے کہ ناک و کان میں انگلی ڈالنے سے لے کر داڑھی کھجانے تک ہر قسم کی حرکت اثنائے نماز ہوتی ہے سلام کے بعد نہ کہیں خارش ہوتی ہے اور نہ کھانسی آتی ہے میرے خیال میں اسکی وجہ ضرورت سے زیادہ طوالت ہے)۔ اس حدیث سے متعلقہ بقیہ مباحث ابواب الوتر میں گزر چکے ہیں۔ امام بخاری نے اس روایت کو بارہ مقامات پر نقل کیا ہے۔

بابُ ما يُنهىٰ مِن الكلامِ في الصَّلاة (اثنائے نماز کلام سے نہی)

من تبعیضیہ ہے گویا بعض کلام منع نہیں ہے تفصیل آگے آئیگی۔علامہ کشمیری اس کے تحت لکھتے ہیں کہ بخاریؒ نے اس ضمن میں مالک کا مسلک اختیار کیا ہے شافعی کا موقف اختیار نہیں کیا وگرنہ ترجمہ میں (عدم فساد الصلاۃ) کا ذکر کرتے۔

حدثنا ابن نُمير قال حدثنا ابن فُضيل حدثنا الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله رضي الله عنه قال كنا نُسَلِّمُ على النبيﷺ وهو في الصلاةِ فيَرُدُّ علينا فلما رجعْنا مِن عندِ النجاشيِ سَلَّمْنا عليه فلَمْ يَرُدَّ علينا وقال إنَّ في الصلاةِ شُغلاً

ابن مسعودؓ کہتے ہیں نبی کریمﷺ نماز پڑھتے ہوتے اور ہم سلام کرتے تو آپ اس کا جواب دیتے تھے۔ جب ہم نجاشی کے یہاں سے واپس ہوئے تو ہم نے (پہلے کی طرح نماز ہی میں) سلام کیا۔لیکن اس وقت آپ نے جواب نہیں دیا بلکہ نماز سے فارغ ہوکر فرمایا کہ نماز میں مشغولیت ہونی چاہئے۔

شیخ بخاری محمد بن عبداللہ ہیں اپنے دادا نمیر کی طرف نسبت کے ساتھ مشہور ہیں۔ابن فضیل کا نام محمد ہے۔ابراھیم سے مراد نخعی ہیں تمام راوی کوفی ہیں۔(كنا نسلم الخ) ابو وائل کی روایت میں ہے (كنانسلم فى الصلاة ونأمر بحاجتنا) (یعنی نماز میں ہم سلام کے ساتھ ساتھ کوئی ضروری بات بھی کرلیتے تھے)۔(النجاشي) ن پر زبر اور زیر دونوں طرح منقول ہے۔ (الجنائز) میں ان کا نام اور بعض دیگر احوال ذکر ہوں گے۔(شغلا) میں تنوین تنویع کے سبب ہے چونکہ متنوع اشغال ہیں مثلاً قراءتِ قرآن، تسبیح و ذکر اور دعاء۔ابو وائل کی روایت میں ہے (إن الله يحدث من أمره ما يشاء و إن الله تعالىٰ قد أحدث أن لا تكلموا في الصلاة) (یعنی اب اللہ تعالی نے نماز میں کلام نہ کرنے کا حکم دیا ہے)۔

(فلم يرد علينا) مسلم کی روایت میں ہے کہ بعد میں آنحضرت سے استفسار کیا تو آپ نے مذکورہ بات کہی۔مسند احمد میں ابن فضیل سے روایت میں (لشغلاً) لامِ توکید کے ساتھ ہے۔تنوین للتعظیم بھی ہو سکتی ہے یعنی نماز کی مصروفیت، اللہ تعالی سے مناجات ایسی مصروفیت ہے کہ اس دوران کسی اور طرف توجہ نہ ہونا چاہئے۔

حدثنا ابن نمير حدثنا إسحاق بن منصور حدثنا هُرَيم بن سفيان عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله رضي الله عنه عن النبيﷺ نحوه۔(ایضاً)

اس سند کے بھی جملہ رواۃ کوفی ہیں اعمش کی یہ سند اصح الاسانید میں سے شمار ہوتی ہے۔مسلم نے بھی ہریم کی حدیث (نحوه) کے لفظ کے ساتھ نقل کر کے اسی پر اکتفاء کیا ہے۔ابن حجر کہتے ہیں جوزقی نے ان کی روایت کا متن نقل کیا ہے سابقہ اور اس حدیث کے متن میں کوئی مغایرت نہیں ہے۔صرف (رجعنا) کی بجائے (قدمنا) کا لفظ ہے۔اس حدیث کے اور طرق بھی ہیں ابو داؤد اور نسائی نے (أبو ليلى عن ابن مسعود) نسائی نے (كلثوم الخزاعي عنه) بھی، ابن ماجہ اور طحاوی نے (أبو الأحوص عن ابن مسعود) کے طریق سے نقل کیا ہے۔

حدثنا إبراهيم بن موسىٰ أخبرنا عيسى عن إسماعيل عن الحارث بن شُبَيل عن أبي

عمرو الشيباني قال قال لي زيدُ بنُ أرقم إنْ كُنَّا لَنتكلَّمُ في الصلاة علىٰ عهدِ النبيﷺ، يُكَلِّمُ أحدُنا صاحبَه بحاجتِهِ، حتى نزلتْ ﴿حافِظُوا على الصَّلَواتِ﴾ فأُمِرْنا بالسُّكوتِ

زیدؓ بن ارقم کہتے ہیں کہ ہم نبی کریمﷺ کے عہد میں نماز کے دوران باتیں کرلیا کرتے تھے کوئی بھی ساتھ والے سے اپنی ضرورت بیان کردیتا پھر آیت ﴿حافظوا على الصلوات﴾ اتری اور ہمیں (نماز میں) خاموش رہنے کا حکم ہوا۔

سند میں عیسیٰ بن یونس اور اسماعیل بن ابی خالد ہیں۔حارث بن شبیل کی صحیح میں صرف یہی ایک روایت ہے۔اسی طرح ابو عمرو سعد بن ایاس الشیبانی نے حضرت زید بن ارقم سے صرف یہی ایک روایت نقل کی ہے۔(إن كنا لنتكلم الخ) ان مخففہ ہے۔ مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ (على عهد النبيﷺ الخ) کا قرینہ موجود ہے نزولِ آیت کا ذکر بھی اس کے رفع کی علامت ہے۔ (حتى نزلت الخ) بظاہر نماز میں بقدر حاجت کلام کا نسخ اس آیت سے ہوا جو مدنی ہے لہذا نسخ مدینہ میں واقع ہوا لیکن اس میں ابن مسعود کے قول (إن ذلك وقع لما رجعوا من عند النجاشيؓ) سے اشکال پیدا ہوتا ہے کیونکہ ان کی واپسی مکہ میں ہوئی تھی (یعنی ہجرت سے قبل) تفصیل یہ ہے کہ اہل مکہ کے ظلم وستم سے تنگ آکر آنجناب کی اجازت سے مسلمانوں کا ایک گروہ حبشہ کی طرف ہجرت کر گیا کچھ عرصہ بعد انہیں اطلاع ملی کہ بیشتر اہل مکہ نے اسلام قبول کرلیا ہے اس پر وہ واپس آگئے مگر حالات پہلے سے بھی بدتر تھے لہذا وہ اور دیگر بہت سے مسلمان دوبارہ حبشہ چلے گئے۔ابن مسعود دونوں مرتبہ ہجرت کرنے والوں میں شامل تھے تو اس طرح ان کے الفاظ (فلما رجعوا) کی مراد میں اختلاف ہے کہ رجوع اول مراد لے رہے ہیں یا ثانی، طبری اور بہت سے علماء کی رائے ہے کہ پہلا رجوع مراد ہے حضرت زید کی روایت کو اس امر پر محمول کرتے ہیں کہ انہیں نماز میں کلام کے نسخ کا علم نہ ہوسکا تا آنکہ اسی عدم کلام کے حکم کی توثیق میں آیتِ مذکورہ نازل ہوئی بعض علماء ان دونوں حدیثوں کو متعارض سمجھتے ہوئے ابن مسعود کی حدیث کو ترجیح دیتے ہیں کہ اس میں آنجناب کا فرمایا ہوا جملہ ذکر کیا ہے (یعنی إن في الصلاة شغلاً) جب کہ زید نے صرف حکم ذکر کیا ہے (یعنی بالمعنی روایت کی ہے)۔بعض علماء کا خیال ہے کہ دوسرا رجوع مراد ہے اور یہ اس وقت ہوا جب آنحضرت بدر کی تیاری میں مشغول تھے مستدرک حاکم کی روایت میں ہے (بعثنا رسول اللهﷺ إلى النجاشي ثمانين رجلا) مطول حدیث ذکر کر کے آخر میں کہا (فتعجل عبدالله بن مسعود فشهد بدرا) (یعنی ابن مسعود نے واپسی میں جلدی کی اور بدر میں حاضر ہوئے) سیرت ابن اسحاق میں بھی مفصلا یہی مذکور ہے خطابی نے یہی توجیہہ اختیار کی ہے اس طرح اشکال ختم ہو جاتا ہے۔طبرانی نے ابوامامہ سے روایت کیا ہے کہ نمازی مسجد میں آتا جماعت ہو رہی ہوتی تو صف میں شامل ہونے سے پہلے ساتھ والے سے پوچھتا کتنی رکعت ہو چکی ہیں وہ اسے بتلاتا چنانچہ وہ پہلے انہیں ادا کرتا پھر پڑھی جانے والی رکعت میں شامل ہوتا اس میں ہے (حتى جاء معاذ فدخل في الصلاة الخ) لہذا قطعی طور پر ثابت ہوا یہ کہ مدینہ کا ہی واقعہ ہے کیونکہ معاذ اور ابوامامہ مدینہ میں اسلام لائے تھے۔علامہ کشمیری کہتے ہیں کہ بالیقین زید بن ارقم ہجرت سے قبل مکہ نہیں گئے لہذا نسخ مدینہ میں ہوا۔الصلاۃ الوسطی اور قنوت کے بارے میں تفسیر البقرۃ میں بحث ہوگی۔بظاہر قنوت سے مراد سکوت ہے۔(فأمرنا بالسكوت) یعنی اس کلام سے منع کر دیا گیا جو نماز کا حصہ نہیں مطلق سکوت مراد نہیں۔مسلم کی روایت میں (ونهينا عن الكلام) کا اضافہ بھی ہے۔اس میں الف لام عہد کا ہے یعنی وہی کلام جس کا تذکرہ روایات میں آیا ہے کہ نمازی شامل صف ہونے سے قبل ساتھ والے سے پوچھ لیتا کہ کتنی رکعت ہو چکی ہیں۔علماء کا اجماع ہے کہ جان بوجھ کر نماز میں کلام کرنا جبکہ اس کی

تحریم کا بھی علم ہو، نماز باطل کر دے گا۔ بھول کر یا ناواقفیت کی وجہ سے کلام کرنے میں اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک قلیل کلام سے نماز فاسد نہ ہوگی حنفیہ کے نزدیک باطل ہو جائے گی۔ جمہور کی دلیل ذوالیدین کی حدیث ہے مبسوط بحث اس کی روایت کے موقع پر ہوگی۔ ان کے نزدیک ذکر و دعاء وغیرہ سے یا تسبیح و تہلیل یا اسی قبیل کا تقرب الہی پر مبنی کوئی اور جملہ نماز کے لئے مفسد نہیں ہے لیکن اگر کسی سے مخاطب ہوا مثلا چھینک سن کر الحمد اللہ کے جواب میں (رحمك الله) کہہ دیا چونکہ اس میں مخاطب ہوا لہذا نماز باطل ہو جائے گی اگر (رحمه الله) کہا تب نہ ہوگی (قسطلانی) اس طرح اگر کسی کو کوئی بات سمجھانے کے لئے قرآنی آیت پڑھ دی مثلا (یا یحیٰ خُذِ الکتاب) اس شخص کی طرف روئے سخن کرتے ہوئے جو اس سے کوئی چیز لے جانے کی اجازت طلب کر رہا ہے۔ تو نماز باطل نہ ہوگی، حنفیہ کے نزدیک ہو جائے گی۔

اس روایت کے بھی تمام راوی سوائے شیخ بخاری کے کوفی ہیں۔ مسلم نے (الصلاۃ) میں جبکہ ابوداؤد اور ترمذی نے (الصلاۃ) اور (التفسیر) میں نقل کیا ہے۔ (لطیفہ: ایک قاری صاحب نے رمضان میں افطاری کرنے کے بعد بچ جانے والا سامان ایک لفافہ میں ڈال کر مصلائے امامت کے پاس ہی رکھا، نماز کا وقت ہو گیا تھا، جونہی قراءت شروع کی ایک بلی آ کر اس لفافے پر منہ مارنے لگی قاری صاحب نے جلدی سے فاتحہ ختم کر کے پڑھنا شروع کیا و لا تقربا هذه الشجرة بار بار، ہِ الشجر ہ۔ پڑھتے رہے حتی کہ بلی بھاگ گئی)۔

بابُ ما يَجوزُ مِن التَّسبِيحِ و الحَمدِ في الصلاةِ لِلرِّجالِ

(مردوں کیلئے نماز میں حمد و تسبیح کی جواز)

ذکر کردہ حدیث میں اس طریق سے تسبیح کا ذکر نہیں ہے صرف حمد کا ہے مگر (باب من دخل لیؤم الناس) کے تحت یہی روایت لائے ہیں اس کے آخر میں ہے (من نابه شيىء فى الصلاه فليسبح)۔ للرجال کی قید سے اپنا موقف بیان کر رہے ہیں کہ عورتوں کے لئے یہ حکم نہیں ہے چنانچہ اس کے بعد عورتوں سے متعلق تصفیق کا باب لائیں گے۔ (سابقہ باب سے اس کی مناسبت یہ ہو سکتی ہے کہ جہاں نماز میں کلام سے نہی کا ذکر کیا ہے اس کلام سے حالت نماز میں تسبیح و تحمید کے کلمات کہنا مستثنیٰ ہے یعنی یہ بھی کلام ہی کی ایک قسم ہے چونکہ نماز میں پڑھی جانے والی معروف تسبیحات میں سے نہیں مگر سابق نہی سے ان کا استثناء ہے)۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة حدثنا عبدالعزيز أبي حازم عن أبيه عن سهل رضي الله عنه قال خرجَ النبيُ ﷺ يُصلِحُ بين بني عمرِوبنِ عوفٍ و حانَت الصلاةُ فجاءَ بلالٌ أبا بكرٍ رضي الله عنهما فقال حُبِسَ النبيُ ﷺ فتَؤُمُّ الناسَ ؟قال نَعم إنْ شِئتم فأقام بلالٌ الصلاةَ فتَقَدَّمَ أبو بكر رضي الله عنه فصَلىٰ فجاءَ النبيُ ﷺ يَمشِي في الصُفوفِ يَشُقُّها شَقًّا حتىٰ قام في الصفِ الأولِ فأخذَ الناسُ بِالتَّصفيحِ قال سهلٌ هل تَدرُون ما التصفيحُ؟ هُو التَّصفيق و كان أبو بكرٍ رضي الله عنه لا يَلتفِتُ في

صلاتِهِ فلما أكثَرُوا التفتَ فإذا النبيُ ﷺ في الصفِ فأشارَ إليه مكانَك فرَفعَ أبو بكر يدَيهِ فحَمِدَ اللهَ ثم رَجعَ القهقرىٰ وَرائه و تَقدَّمَ النبيُ ﷺ

سہلؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ بنوعمرو بن عوف کے لوگوں میں صلح کرانے تشریف لے گئے اور جب نماز کا وقت ہوگیا تو بلالؓ نے ابو بکر صدیق سے کہا کہ نبی کریم ﷺ تو روک لئے گئے، آپ نماز پڑھایئے انہوں نے فرمایا اچھا اگر تم چاہو تو میں پڑھا دیتا ہوں بلالؓ نے تکبیر کہی ابو بکرؓ آگے بڑھے اور نماز شروع کی اتنے میں نبی ﷺ تشریف لے آئے اور آپ صفوں سے گزرتے ہوئے پہلی صف تک پہنچے لوگوں نے ہاتھ پر ہاتھ بجانا شروع کیا (سہل نے) کہا کہ جانتے ہو تصفیح کیا ہے یعنی تالیاں بجانا اور ابو بکرؓ نماز میں کسی طرف دھیان نہیں کیا کرتے تھے لیکن جب لوگوں نے زیادہ تالیاں بجائیں تو آپ متوجہ ہوئے کیا دیکھتے ہیں کہ نبی ﷺ صف میں موجود ہیں آپ نے اشارہ سے انہیں اپنی جگہ رہنے کے لئے کہا اس پر ابو بکرؓ نے ہاتھ اٹھا کر اللہ کا شکر ادا کیا اور الٹے پاؤں پیچھے آگئے اور نبی ﷺ آگے بڑھ گئے۔

اس حدیث کے اکثر فوائد ذکر کئے جا چکے ہیں، اکثر کے نزدیک تصفیح اور تصفیق ہم معنی ہیں قاضی عیاض نے الاکمال میں بعض علمائے لغت سے تصفیح کا معنی ہاتھ کی پشت کے ساتھ دوسرے ہاتھ کی پشت پر مارنا، ذکر کیا، جب کہ تصفیق ہتھیلی کو ہتھیلی پر مارنا (تالی کے انداز میں) بعض نے حاء کے ساتھ انگلی کو انگلی پر مارنا تاکہ آگاہی ہو جب کہ قاف کے ساتھ پوری طرح تالی بجانا جو لہو ولعب کے مواقع پر ہوتا ہے۔ مسلم کی روایت میں معاویہ بن حکم کے حوالہ سے ہے کہ اس موقع پر صحابہ نے ہاتھوں کو رانوں پر مارا تھا تاکہ ابو بکر متوجہ ہوں۔ (فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم) (اس سے یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ تصفیح اور تصفیق کا اصل مفہوم ہاتھ سے جسم کے کسی بھی حصہ پر ضرب لگا کر کوئی آواز پیدا کرنا تاکہ آگاہی ہو)۔ اس حدیث کو امام بخاری مختلف تراجم کے تحت سات مواضع پر لائے ہیں۔

بابُ مَن سَمّٰى قوماً أو سَلَّمَ في الصلاةِ علىٰ غَيرِ مُوَاجَهَةٍ وهُوَ لا يَعْلَمُ

(نماز میں نام لینا یا بغیر مخاطبت کئے سلام کہنا)

یعنی کسی کو سامنے دیکھ کر اسے مخاطب کر کے سلام کہنا جائز نہیں لیکن اگر روئے سلام کسی موجود کی طرف نہیں کیا تو جائز ہے جیسا کہ تشہد میں (السلام عليك أيها النبي الخ) کہا جاتا ہے (یعنی اس میں تخاطب علی سبیل الحکایہ ہے، مواجہت نہیں لیکن جو حضرات سمجھتے ہیں کہ یہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ نبی حاضر ناظر ہیں امام بخاری کے مذہب میں ان کی نماز ٹوٹ جائے گی) اگرچہ ترجمہ میں جواز یا بطلان کی تصریح نہیں ہے مگر انکا (على غير مواجهة) کے لفظ کا استعمال اس امرِ مذکور کی طرف اشارہ کرتا ہے (وھو لا یعلم، بھی اسی پر دال ہے)۔ سوائے ابوذر عن الحموی کے باقی نسخوں میں (على غيره مواجهةً) ہے۔

حدثنا عمرو بن عيسىٰ حدثنا أبو عبدالصمد عبدُالعزيز بنُ عبدالصمد حدثنا حُصَين بن عبدالرحمن عن أبي وائل عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال كُنَّانقول التحية في الصلاةِ و نُسَمِّي ويُسلِّمُ بعضُناعلىٰ بعضٍ فسَمِعَه رسولُ

اللهﷺ فقال قولوا التحياتُ للّٰهِ والصلَواتُ والطَّيِّباتُ السلامُ عليك أيُّها النبيُّ و رحمةُ اللهِ و بركاتُه السلامُ عَلَيْنا و علىٰ عبادِ اللهِ الصَّالِحين أشهَدُ أنْ لا إلٰهَ إلا اللهُ و أشهد أنَّ مُحمَّداً عبدُه و رسولُه، فإنَّكم إن فَعَلْتُم ذٰلك فقد سلَّمتُم علىٰ كُلِّ عبدٍ لِلّٰهِ صالحٍ في السماء والأرض

حضرت عبداللہؓ بن مسعود نے بیان کیا کہ ہم پہلے نماز میں یوں کہا کرتے تھے فلاں پر سلام اور نام لیتے تھے اور آپس میں ایک شخص دوسرے کو سلام کر لیتا۔ نبی کریمﷺ نے یہ سن کر فرمایا اس طرح کہا کرو (ترجمہ) ''یعنی ساری تحیات، بندگیاں اور اچھی باتیں خاص اللہ ہی کے لئے ہیں اور اے نبی آپ پر سلام ہو اللہ کی رحمتیں اور اس کی برکتیں نازل ہوں۔ ہم پر سلام ہو اور اللہ کے سب نیک بندوں پر میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور گواہی دیتا ہوں کہ محمدﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں'' اگر تم نے یہ پڑھ لیا تو گویا اللہ کے ان تمام صالح بندوں پر سلام پہنچا دیا جو آسمان اور زمین میں ہیں۔

اواخر صفۃ الصلاۃ میں اس کے مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

بابُ التَصفيقِ لِلنِّساءِ (عورتوں کیلئے تصفیق ہے)

مردوں کے لئے امام کے سہو کی صورت میں یا کوئی امرِ نائب کی شکل میں تسبیح کے حکم سے متعلقہ باب کے بعد اسی معاملہ میں عورتیں اگر خبردار یا آگاہ کرنا چاہیں تو کیا کریں، سے متعلق یہ باب لائے ہیں۔ چونکہ ان کے لئے حکم قرآنی یہ ہے کہ آواز کو مردوں تک نہ پہنچائیں لہذا تصفیق کا حکم ہے۔ علامہ انور کے مطابق اس کا طریقہ یہ ہے کہ انگلیوں کے ساتھ بائیں ہاتھ کی پشت پر ماریں امام مالک کے نزدیک ان کے لئے بھی تسبیح کا حکم ہے۔ حدیث کا مفہوم ان کے نزدیک یہ ہے کہ جب صحابہ کرام نے تصفیق کی تو آنجناب نے امرِ واقعہ کے طور پر کہا کہ تصفیق تو عورتیں کیا کرتی ہیں یہ نہیں کہ عورتیں تصفیق کریں۔ لیکن الأحکام میں ابو حازم سے روایت میں صیغہ امر کے ساتھ فرمایا (و ليصفق النساء)۔

حدثنا عليُّ بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه النبيﷺ قال التسبيحُ لِلرجالِ والتصفيقُ للنِساءِ

ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا (نماز میں اگر کوئی بات پیش آ جائے تو) مردوں کو سبحان اللہ کہنا اور عورتوں کو ہاتھ پر ہاتھ مار کر یعنی تالی بجا کر امام کو اطلاع دینی چاہئے۔

ابن المدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ اس حدیث کو باقی اصحابِ صحاح نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا يحيٰ أخبرنا وكيع عن سفيان عن أبي حازم عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال قال النبيﷺ التسبيحُ لِلرِّجالِ والتصفيقُ لِلنِّساءِ۔ (ایضاً)

یحیٰ بقول ابن حجر ابن جعفر ہیں کرمانی کہتے ہیں کہ ابن موسیٰ ہونا بھی ممکن ہے۔ جبکہ سفیان، ثوری ہیں۔

بابُ مَن رَجعَ القَهقَرىٰ في صلاةٍ أو تقدَّمَ بأمرٍ ينزِلُ به

(کسی پیش آمدہ معاملہ کے سبب اثنائے نماز الٹے پاؤں پیچھے ہٹنا یا آگے بڑھنا)

رواہ سهلُ بنُ سعدٍ عن النبي ﷺ

سہل بن سعد کی یہ روایت سابقہ باب میں ذکر ہوئی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک جیسا کہ علامہ انور نے لکھا تین متوالی قدم چلنا نماز کے لئے مفسِد ہے لیکن اگر متوالی کی بجائے متفاصل ہوں تب نہیں۔ ابن حجر بھی ذکر کرتے ہیں کہ اس سے مراد عمل یسیر ہے (ولم يحصل فيه التوالي) بالتوالی یعنی پیدر پے قدم نہیں اٹھائے تھے۔

حدثنا بِشر بن محمد أخبرنا عبدالله قال يونس قال الزهري أخبرني أنس بن مالك أنَّ المسلمين بَينا هُم في الفجرِ يومَ الاثنين و أبو بكر رضي الله عنه يصلِّي بِهِم ففَجَأهم النبيُ ﷺ قد كَشفَ سِترَ حُجرةِ عائشةَ رضي الله عنها فنَظَرَ إليهم و هُمْ صُفوفٌ فتَبسَّمَ يَضحَكُ فنَكصَ أبو بكرٍ رضي الله عنه علىٰ عَقِبَيهِ و ظَنَّ أنَّ رسولَ الله ﷺ يُريدُ أنْ يَخرُجَ إلى الصلاةِ و هَمَّ المسلمون أن يَفتَتِنُوافي صلاتِهم فرحاً بالنبي ﷺ حين رَأوْه فأشارَ بيدِهِ أنْ أتِمُّوا ثُمَّ دخلَ الحُجرةَ وأرْخىٰ السِّترَ و تُوُفِّيَ ذٰلِكَ اليومَ ﷺ

انسؓ بن مالک بتلاتے ہیں کہ پیر کے روز مسلمان ابوبکرؓ کی اقتداء میں فجر کی نماز پڑھ رہے تھے کہ اچانک نبی ﷺ حضرت عائشہؓ کے حجرے کا پردہ ہٹائے ہوئے دکھائی دیئے آپ نے دیکھا کہ صحابہ صف باندھے کھڑے ہیں یہ دیکھ کر آپ کھل کر مسکرا دیئے ابوبکرؓ الٹے پاؤں پیچھے ہٹے انہوں نے سمجھا کہ آپ نماز کے لئے تشریف لائیں گے اور مسلمان نبی کریم کو دیکھ کر اس درجہ خوش ہوئے کہ نماز ہی توڑ ڈالنے کا ارادہ کر لیا لیکن آنحضور نے ہاتھ کے اشارے سے ہدایت کی کہ نماز پوری کرو پھر آپ نے پردہ ڈال دیا اور حجرے میں تشریف لے گئے پھر اسی دن آپ نے انتقال فرمایا ﷺ۔

سند میں ابن مبارک ہیں جو یونس بن یزید سے روایت کنندہ ہیں۔ حدیث کے اکثر فوائد (باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة) کے تحت بیان ہو چکے ہیں کچھ مزید بحث المغازی کے آخر میں آئے گی۔

بابُ إذا دَعتِ الأُمُّ وَلَدَها في الصلاةِ

(اگر ماں نماز میں مشغول اپنے بیٹے کو آواز دے؟)

یعنی اس کی پکار کا جواب دے یا نہ دے؟ پھر جواب دینے سے نماز باطل ہو جائے گی یا نہیں، اس میں چونکہ اختلاف ہے لہذا ترجمہ میں جوابِ شرط حذف کیا ہے۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ فقہاء کے اس مسئلہ میں مختلف اقوال ہیں بعض نے کہا ہے کہ نفل نماز توڑ کر والدہ کی پکار کا جواب دے فرض میں نہیں مگر حدیث میں نفل وفرض کی کوئی تخصیص نہیں، کہتے ہیں کہ دعاء کا قبول ہو جانا ایک الگ مسئلہ

ہےاس سے لازم نہیں آتا کہ حالتِ نماز، فرض ہو یا نفل، والدہ کے بلانے پر اسے توڑ دیا جائے ایک روایت میں ہے کہ آنجناب نے ایک مرتبہ حضرت عائشہ سے محاورۃً کہا (قطع الله يديك) تو ان کے ہاتھ ٹیڑھے ہو گئے پھر دعا فرمائی تو صحیح ہو گئے کیونکہ دعاؤں میں ظاہری الفاظ پر قبولیت ہو جاتی ہے اغراض نہیں دیکھی جاتیں تو جریج بھی والدہ کی پکار کے جواب نہ دینے پر عاصی نہ ہوئے تھے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو بچہ کے ذریعہ ان کی براءت نہ ظاہر ہوتی۔ انتھی۔ ابن بطال کہتے ہیں کہ والدہِ جریج نے اس وجہ سے بددعا کی کہ ان کی شریعت میں حالت نماز کلام مباح تھی لہذا جریج نے جب جواب نہ دیا تو ناراض ہو کر بددعا دی۔ لیکن بظاہر (و أمي و صلاتي) کے لفظ سے اس کی تردید ہوتی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی شریعت میں کلام کرنے سے نماز قطع ہو جاتی تھی اس لئے جریج کو تردد ہوا۔ بقول قسطلانی اصح قول یہ ہے کہ جواب دینے سے نماز باطل ہو جائے گی ایک قول یہ ہے کہ جواب دینا واجب ہے، نماز بھی باطل ہو جائے گی ایک قول یہ ہے کہ جواب دے نماز بھی باطل نہ ہو گی بعض نے کہا ہے اگر وقت تنگ ہے تو جواب نہ دے وگرنہ دے۔ جواب کے وجوب کے بارے میں ابن ابی شیبہ نے ایک مرسل حدیث نقل کی ہے بطریق (حفص بن غياث عن ابن أبي ذئب عن محمد بن المنكدر عن النبي ﷺ) کہ (إذا دعتك أمك في الصلاة فأجبها و إن دعاك أبوك فلا تجبه) (یعنی اگر حالت نماز میں والدہ پکارے تو جواب دو، والد پکارے تو نہ دو) عدم وجوب کے قائلین نے اس اجابت سے مراد سبحان اللہ کہنا قرار دیا ہے

قال الليث حدثني جعفر عن عبدالرحمن بن هُرمز قال قال أبو هريرة رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ نادتِ امْرأةٌ ابنَها و هو في صومعتِهِ قالت يا جُرَيجُ، قال اللهم أُمِّي و صلاتي قالت يا جريج قال اللهم أمي و صلاتيَ قالت يا جريج قال اللهم أمي و صلاتي قالت اللهم لا يَموتُ جريجٌ حتىٰ يَنظُرَ في وَجهِ المَياميسِ و كانت تَأوِي إلىٰ صَومَعَتِهِ راعيةٌ ترعىٰ الغَنمَ فوَلَدَتْ فقِيلَ لها مِمَّنْ هذا الوَلدُ؟ قالت مِن جُريجٍ نَزلَ مِن صومعتِهِ قال جريجٌ أينَ هذهِ الَّتي تَزعُمُ أنَّ وَلدَها لِي؟ قال يا بابُوسُ مَن أبوك؟ قال راعِي الغَنمِ

ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا (بنی اسرائیل کی) ایک عورت نے اپنے بیٹے کو پکارا اس وقت وہ عبادت خانے میں تھا ماں نے پکارا اے جریج! جریج (پس وپیش میں پڑ گیا اور دل میں) کہنے لگا اے اللہ! میں اب ماں کو دیکھوں یا نماز کو پھر ماں نے پکارا اے جریج! کہا اے اللہؐ میری ماں اور میری نماز! ماں نے پھر پکارا اے جریج! وہ سوچ رہا تھا اے اللہ! میری ماں اور میری نماز! (آخر) ماں نے تنگ ہو کر بددعا کی اے اللہ! جریج کو موت نہ آئے جب تک وہ فاحشہ عورت کا چہرہ نہ دیکھ لے۔ جریج کی عبادت گاہ کے قریب ایک بکریاں چرانے والی آیا کرتی تھی، اس کے بچہ پیدا ہوا لوگوں نے پوچھا کہ یہ کس کا بچہ ہے؟ اس نے کہا جریج کا ہے۔ وہ ایک مرتبہ اپنی عبادت گاہ سے نکل کر میرے پاس رہا تھا۔ جریج نے پوچھا کہ وہ عورت کون ہے؟ جس نے مجھ پر تہمت لگائی ہے کہ اس کا بچہ مجھ سے ہے (عورت بچے کو لے آئی تو) انہوں نے بچے سے پوچھا کہ بچے! تمہارا باپ کون؟ بچہ بول پڑا کہ ایک بکری چرانے والا گڈریا میرا باپ ہے۔

یہ لیث بن سعد مصری تلمیذِ امام مالک ہیں۔ اسماعیلی نے اسے عاصم بن علی، جو شیوخ بخاری میں سے ہیں، کے حوالہ سے موصول

کیا ہے۔ جعفر سے مراد ابن ربیعہ مصری ہیں۔ (المیامیس) مومسۃ کی جمع ہے یعنی زانیہ۔ (یابابوس) قزاز کہتے ہیں اس کا معنی ہے صغیر (یعنی اے بچے)۔ اصلاً عربی ہے یا معرب؟ اس بابت اختلاف ہے۔ داؤدی شارحِ بخاری کے مطابق یہ بچے کا نام تھا۔ قسطلانی مزید رقمطراز ہیں کہ والدہ کو جواب نہ دینے پر یہ مؤاخذہ جریج کے لئے کوئی سزا نہ تھی صرف والدہ کے حق کی عظمت پر ایک تنبیہ تھی نماز کا حق راجح ہی تھا اور انہوں نے اسی لئے حقِ نماز کو ترجیح دیتے ہوئے خاموشی اختیار کی اور نماز میں مشغول رہے اسی لئے بعد میں جب الزام لگا تو ان کی کرامت ظاہر ہوئی۔ علاوہ کشمیری الأدب المفرد کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ جریج نے (اللھم أمی و صلاتی) دل میں کہا تھا زبان سے نہیں (من أبوك) کے تحت لکھتے ہیں کہ اس سے زنا کے نتیجہ میں حرمتِ مصاهرت ثابت ہوتی ہے۔ شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے۔ اس حدیث کو مسلم نے (برالولدین) میں ذکر کیا ہے۔ اس حدیث پر باقی بحث (ذکر بنی اسرائیل) میں ہوگی۔

بابُ مَسحِ الحَصیٰ في الصَّلاةِ

(اثنائے نماز کنکریاں ۔ وغیرہ ۔ صاف کر لینا)

حدیثِ باب میں حصی کا لفظ نہیں مگر اس کے بعض طرق میں موجود ہے۔ مسلم نے (وکیع عن هشام الدستوائی عن یحی بن أبی کثیر) کے حوالہ سے (المسح فی المسجد یعنی الحصیٰ) کا لفظ ذکر کیا ہے ابن رشید کہتے ہیں چونکہ (یعنی الحصیٰ) کا لفظ صحابی یا کسی اور راوی کا کلام بھی ہوسکتا ہے لہذا بخاری نے اس روایت کو اپنی صحیح میں ذکر نہیں کیا یہ تراب والی روایت لائے ہیں (اصل مقصد کنکریوں وغیرہ کو صاف کرنا ہے کیونکہ صرف مٹی ہونے کی صورت میں مسح کی ضرورت نہ تھی) ابن حجر کہتے ہیں ابوداؤد کی مسلم بن ابراہیم عن ھشام سے روایت میں صراحۃً ہے (فإن کنت لابُدَّ فاعلا فواحدة تسویة الحصیٰ) (یعنی اگر ضرور ہی کرنا ہے تو ایک مرتبہ کنکریاں برابر کرلو۔ اور بس) ترمذی نے بھی بطریق أوزاعی عن یحی نقل کیا ہے کہ (سألت النبیﷺ عن مسح الحصی فی الصلاۃ) تو بخاری انہی روایات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حصی کا لفظ ترجمہ میں لائے ہیں۔ اصحاب سنن نے ابوذر سے روایت کیا ہے کہ (إذا قام أحدکم إلی الصلاۃ فإن الرحمة تواجھه فلا یمسح الحصی) قام سے مراد نماز میں داخل ہونا ہے یعنی حالت نماز میں بار بار مسحِ حصی نہ کرے البتہ نماز شروع کرنے سے پہلے اگر انہیں صاف یا برابر کر لے تو بہتر ہے تاکہ نماز میں اس کی توجہ بٹی نہ رہے۔ اگر پہلے نہ کیا تو نماز کے دوران صرف ایک مرتبہ ہاتھ پھیر کر برابر کر لے (اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بار بار ہاتھ کی حرکت داڑھی یا ناک کان کھجانا صحیح نہیں ہے ہم نے لوگوں کو کف کے بٹن بند کرتے بھی دیکھا ہے اور عربوں کو بار بار رومال اور جبہ بھی درست کرتے اللہ ہم سب کو سکون و توجہ سے نماز ادا کرنے کا طریقہ سکھلائے) چونکہ مدینہ کی زمین میں کنکریاں بکثرت موجود تھیں لہذا انہی کا ذکر ہوا اس پر قیاس کرتے ہوئے دوسری تکلیف دہ چیزیں بھی حالت نماز میں ایک مرتبہ ہاتھ پھیر کر صاف کی جاسکتی ہیں۔

حدثنا أبونُعَیم حدثنا شیبان عن یحیٰ عن أبي سلمة قال حدثني مُعَیقیب أن النبيَ ﷺ قال في الرجلِ یُسَوِّي التُرابَ حیثُ یَسجُدُ قال: إنْ کنتَ فاعلا فواحدةً

معیقیبؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص سے جو ہر مرتبہ سجدہ کرتے ہوئے کنکریاں برابر کرتا تھا، فرمایا اگر ایسا کرنا

ہے تو صرف ایک ہی بار کر۔

سند میں شیبان بن عبدالرحمٰن، یحی بن ابی کثیر اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں ترمذی نے یحی سے روایت کرتے ہوئے (حدثنی أبو سلمة) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ راوی حدیث معیقیبؓ ابن ابی فاطمہ دوسی مدنی ہیں۔(فی الرجل) یعنی فی حکم الرجل۔عورتیں بھی اس میں شامل ہیں مخرج غالب کے طو پر الرجل کا لفظ ہے۔نووی کہتے ہیں کہ بالاتفاق بار بار صاف کرنے کی کراہت ہے۔لیکن بالاتفاق کہنا محل نظر ہے کیونکہ المعالم میں خطابی نے ذکر کیا ہے کہ امام مالک نے بار بار صاف کرنے میں کوئی حرج نہ سمجھا اور وہ خود بھی کرتے تھے گویا انہیں یہ حدیث نہ پہنچ سکی۔بعض اہل ظاہر نے افراط کرتے ہوئے ایک سے زیادہ مرتبہ صاف کرنے کو حرام کیا ہے لیکن یہ نہیِ کراھت ہے اس کی علت یہی ہے کہ خشوع میں فرق نہ آئے یا یہ کہ نماز میں عملِ کثیر نہ ہو۔ابن ابی شیبہ نے ابو صالح سمان سے ایک اور علت نقل کی ہے وہ یہ کہ (إذا سجدت فلا تمسح الحصی فإن کل حصاۃ تحب أن یُسجد علیھا) (یعنی ہر کنکری کی خواہش کی ہے کہ اس پر سجدہ ہو) یہ ایک تعلیل ہوئی، عیاض کہتے ہیں کہ سلف صالحین نماز پڑھتے ہوئے پیشانی وغیرہ پر لگی مٹی یا کنکریاں فراغت سے قبل جھاڑنا مکروہ سمجھتے تھے۔قبل ازیں اُبوسعید خدری کی روایت ذکر ہو چکی ہے جس میں ہے کہ نماز کے بعد آپ کی پیشانی مبارک پر پانی اور مٹی لگی دیکھی گئی (گویا آپ نے دوران نماز صاف نہ کیا)۔ (فواحدۃ) تقدیری فعل یعنی۔فامسح۔کا مفعول مانتے ہوئے منصوب ہے۔مصدر محذوف کی صفت بھی ممکن ہے یا مبتدا کے طور پر مرفوع اور اس کی خبر مقدر ہوگی یعنی فواحدۃ تکفی۔خبر بھی ہوسکتی ہے مبتدا مقدر ہوگا یعنی۔ فالمشروع واحدۃ۔ اسے تمام اصحاب نے نقل کیا ہے۔

بابُ بَسطِ الثَّوبِ فی الصلاۃِ لِلسُّجودِ (سجدہ کرنے کیلئے کپڑا پھیلا لینا)

یہ بھی نماز کے دوران عملِ یسیر کے جواز کو ثابت کرتا ہے یعنی نمازی سجدہ کرتے ہوئے اپنے پاس موجود کوئی کپڑا (علیحدہ کپڑا یا قمیص کا کوئی حصہ مثلاً آستین یا دامن) سامنے پھیلا کر اس پر سجدہ کرسکتا ہے پہلے ذکر ہوا کہ بعض نے لباس کا حصہ کوئی کپڑا مثلاً دامن وغیرہ کو جائز اور دوسرے کپڑے (مثلاً رومال) کو غیر جائز کہا ہے۔بقول علامہ انور حنفیہ کے ہاں بھی ثوب اللابس پر سجدہ کرنا جائز ہے۔

حدثنا مسددقال حدثنا بشر حدثنا غالب عن بَکر بن عبدالله عن أنس بن مالك رضی الله عنه قال کُنَّا نُصَلّی مع النبیِ ﷺ فی شِدَّةِ الحَرِّ فإذا لَمْ یَستطِعْ أحدُنا أن یُمَکِّنَ وجهَه مِن الأرض بَسطَ ثَوبَه فسَجدَ علیه

انسؓ بن مالک نے کہا کہ ہم سخت گرمیوں میں جب نبی کریم ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے اور چہرے کو زمین پر پوری طرح رکھنا مشکل ہو جاتا تو اپنا کپڑا بچھا کر اس پر سجدہ کیا کرتے تھے۔

یہ حدیث باب السجود علی الثوب فی شدۃ الحر کے تحت مع متعلقہ مباحث ذکر ہو چکی ہے۔

بابُ ما يَجُوزُ مِن العَملِ في الصلاةِ

(کتنا اور کس قسم کا عمل اثنائے نماز جائز ہے)

علامہ انور کہتے ہیں چونکہ نہ ہر عمل دورانِ نماز جائز ہے اور نہ ہر عمل ناجائز، اس لئے من تبعیضیہ کے ساتھ ترجمہ لائے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة حدثنا مالك عن أبي النضر عن أبي سلمة عن عائشة رضي الله عنها قالت كنتُ أمُدُّ رِجلي في قِبلةِ النبيِّ ﷺ وهو يُصَلي فإذا سَجدَ غَمَزَني فَرَفعتُها فإذا قامَ مَدَدتُها

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ میں اپنے پاؤں نبی کریم ﷺ کے سامنے پھیلا لیتی تھی اور آپ نماز پڑھتے ہوئے جب آپ سجدہ کرنے لگتے تو مجھے ہاتھ لگاتے میں پاؤں سمیٹ لیتی پھر جب آپ کھڑے ہو جاتے تو میں پھر پھیلا لیتی۔

چونکہ غمز عملِ یسیر ہے، لہذا جائز ہے۔

حدثنا محمودحدثنا شَبابةُ حدثنا شعبة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيﷺ أنه صَلّى صلاةً قال إنَّ الشيطانَ عَرضَ لي فشَدَّ عليَّ لِيَقطعَ الصلاةَ عليَّ فأمكنني اللهُ منه فَذَعَتُه ولقد هَممتُ أن أُوثِّقَه إلىٰ ساريةٍ حتىٰ تُصبِحُوا فتَنظُروا إليه فذَكرتُ قولَ سليمان عليه السلام ﴿رَبِّ اغْفِرْلِىْ وَهَبْ لِىْ مُلْكًا لَّا يَنْبَغِىْ لِاَحَدٍ مِّنْ بَعْدِىْ﴾ فردّه اللهُ خاسئاً -ثم قال النضر بن شميل فَذَعتُه بالذال أي خَنقتُه وفدَعَّتُه من قول الله ﴿يومَ يُدَعُّونَ﴾ أي يُدفعُون والصَّواب فدعتُه إلا أنه كذا قال بتشديد العين والتاء

ابو ہریرہ راوی ہیں نبی کریم ﷺ سے کہ آپ نے ایک مرتبہ ایک نماز پڑھی پھر فرمایا میرے سامنے ایک شیطان آ گیا اور کوشش کرنے لگا کہ میری نماز قطع کر دے لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو میرے قابو میں کر دیا میں نے اس کا گلا گھونٹا یا اس کو دھکیل دیا، آخر میں میرا ارادہ ہوا کہ اسے مسجد کے ایک ستون سے باندھ دوں اور جب صبح ہو تو دیکھو لیکن مجھے سلیمان علیہ السلام کی دعا یاد آ گئی "اے اللہ! مجھے ایسی سلطنت عطا کر جو میرے بعد کسی اور کو نہ ملے" (اس لئے میں نے اسے چھوڑ دیا) اور اللہ تعالیٰ نے اسے ذلت کے ساتھ بھگا دیا۔

محمود سے مراد ابن غیلان ہیں۔ (لیقطع الصلاۃ) بقول علامہ یا تو سامنے سے گزر کر یا آپ کو عملِ کثیر پر مجبور کر کے۔ مصنف عبد الرزاق میں ہے کہ بلی کی شکل میں آیا تھا۔ (فذعته) یعنی یہ لفظ ذال کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے بمعنی خنق (یعنی گلا گھونٹنا) اور دال وعینِ مشدودہ کے ساتھ بھی، جس طرح قرآن میں ہے (یومَ یُدَعُّون إلیٰ نارِ جھنم دَعًّا) اس سے بھی مذکورہ ترجمہ پر استدلال ہوا۔ (ممکن ہے آپ کا اس کو بھینچنا صحابہ کی نگاہوں سے اوجھل رکھا گیا ہو یعنی بظاہر تو یہ عمل کثیر ہے مگر ظاہری آنکھوں سے یہ عمل دیکھا نہیں گیا)۔

بابٌ إذا انفلتتِ الدَّابةُ في الصلاةِ

(اگر نماز پڑھنے کے دوران سواری بھاگ پڑے)

وقال قتادةُ إنْ أُخِذَ ثو بُه يَتبعُ السارقَ ويَدَعُ الصلاةَ. (قتادہ کہتے ہیں نماز چھوڑ کر چور کا پیچھا کرے)

قتادہ کی یہ تعلیق عبدالرزاق نے (عن معمر عنه) سے موصول کی ہے۔ وہاں بالمعنی روایت ہے اور یہ اضافہ بھی ہے کہ اگر کسی بچے کو کنویں میں گرتا ہوا دیکھے تو نماز سے پھر کر اسے بچائے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا الأزرق بن قيس قال كُنَّا بالأهواز نُقاتِل الحَرورِيةَ فبينا أنا علىٰ جُرُفِ نهرٍ إذا رجلٌ يُصَلي وإذا لِجامُ دابَّتِه بيدِه فجعلتِ الدابةُ تُنازِعُه وجَعلَ يَتْبَعُها قال شعبة هو أبو برزة الأسلمي فجعل رجلٌ مِن الخوارِجِ يقول اللّٰهُمَّ افعلْ بهذا الشيخ فلما انصرفَ الشيخُ قال إني سمعتُ قولَكم وإني غزوتُ مع رسولِ اللّٰهِﷺ سِتَّ غَزواتٍ أو سبعَ غزواتٍ وثمانياً وشهِدتُ تَيسيرَه وإني إنْ كنتُ أنْ أرجعَ مع دابتي أحَبُّ إليَّ مِن أن أدَعَها ترجعُ إلىٰ مَألفِها فيَشُقُّ علَيَّ

ارزق بن قیس نے بیان کیا کہ ہم اہواز میں خارجیوں سے جنگ کر رہے تھے، ایک بار میں نہر کے کنارے بیٹھا تھا اتنے میں ایک شخص (ابو برزہ صحابیؓ) آیا اور نماز پڑھنے لگا کیا دیکھتا ہوں کہ ان کے گھوڑے کی لگام ان کے ہاتھ میں ہے اچانک گھوڑا ان سے چھوٹ کر بھاگنے لگا تو وہ بھی اس کا پیچھے کرنے لگے شعبہ نے کہا یہ ابو برزہ اسلمیؓ تھے یہ دیکھ کر خوارج میں سے ایک شخص کہنے لگا کہ اے اللہ! اس شیخ کا ناس کر۔ جب وہ شیخ واپس لوٹے تو فرمایا کہ میں نے تمہاری باتیں سن لی ہیں اور میں نے رسول اللہﷺ کے ساتھ چھ یا سات یا آٹھ جہادوں میں شرکت کی ہے اور میں نے آپ کی آسانیوں کو دیکھا ہے۔ اس لئے مجھے یہ اچھا معلوم ہوا کہ اپنا گھوڑا ساتھ لے کر لوٹوں نہ کہ اس کو چھوڑ دوں وہ جہاں چاہے چل دے اور میں تکلیف اٹھاؤں۔

(كنا بالأهواز) اہواز ایران کا ایک مشہور شہر ہے۔ حضرت عمر کی خلافت میں فتح ہوا۔ الحروریۃ سے مراد خوارج ہیں۔ مشہور سالار مہلب بن ابی صفرہ ان سے جنگ میں مصروف تھا۔ اسماعیلی کی شعبہ سے روایت میں یہ ذکر ہے۔ یہ سن ۶۵ ھ کی بات ہے ابن زبیر کے دورِ حکومت کا ذکر ہے۔ انہوں نے مہلب کو ان سے قتال پر مامور کیا (بعد ازاں حجاج کے دور میں بھی مہلب ہی ان سے قتال پر مامور رہا)۔ (جرف نهر) دُجیل کے نام سے یہ دریا معروف تھا۔ جرف راء کی پیش اور سکون، دونوں پڑھے گئے بمعنی کنارا۔ (وجعل يتبعها) اسماعیلی کی (عمرو بن مرزوق عن شعبة) سے روایت میں ہے کہ گھوڑا قبلہ کی سمت ہی چلا تھا چنانچہ قبلہ کا رخ کئے ہوئے بغیر نماز توڑے آگے بڑھے اور اس کی لگام پکڑ کر رجعتِ قہقری کرتے ہوئے واپس ہوئے۔ اس خارجی کے برا بھلا کہنے کی وجہ یہ تھی کہ اس کے خیال میں ایسا نہ کرنا چاہیے تھا۔ طیالسی کی روایت میں ہے (فجعل يسبه)۔ حماد کی روایت میں ہے کہ اس نے کہا (انفروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس)۔ (وشهدت تيسيره) ابن التین نے داؤدی سے بیان کیا کہ ان کی روایت میں ہے (شهدت تستر) تستر ایک شہر ہے یعنی اس کی فتح میں شریک تھا، خلافت عمرؓ کا واقعہ ہے۔ عمرو بن مرزوق کی روایت کے آخر میں ہے راوی کہتے ہیں میں نے اسے ڈانٹا اور کہا تم نے صحابی کو گالی دی ہے مجھے یقین ہے اللہ تعالیٰ تمہیں رسوا کرے گا۔

ابو برزہ کے اس فعل سے فقہاء نے استنباط کیا ہے کہ نمازی کو اگر اپنے متاع میں سے کسی چیز کے اتلاف بالخصوص جانی اتلاف کا خدشہ ہو تو نماز قطع بھی کرنی پڑے تو کر سکتا ہے (ابو برزہ نے نماز قطع کیئے بغیر گھوڑے کو قابو کر لیا چونکہ وہ ان کی قبلہ کی سمت ہی تھا) ابن حجر کہتے ہیں ان کی رجعت قہقری سے اندازہ ہوتا ہے کہ زیادہ نہیں چلنا پڑا الہذا یہ عمل یسیر ہے پھر قبلہ کی سمت بھی نہ چھوڑی اس لئے نماز کو نقصان نہیں ہوا۔ حسن بصری سے سوال ہوا اگر نمازی کی سواری بھاگ جانے کا خطرہ ہو تو کیا کرے، انہوں نے کہا: (لينصرف)۔ پوچھا۔ (أفيتم ؟) پھر نماز مکمل کرے؟ کہا اگر اس دوران قبلہ رخ نہ رہا تو دوبارہ پڑھے۔

حد ثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا يونس عن الزهرى عن عروة قال قالت عائشةُ خَسَفت الشمسُ فقام النبيُّ ﷺ فقرأ سورةً طويلةً ثم رَكعَ فأطالَ ثم رَفعَ رأسَه ثمَ استَفتحَ بسورةٍ أخرىٰ ثم رَكعَ حتىٰ قَضاها وسَجدَ ثم فَعلَ ذلك في الثانيةِ ثم قال إنَّهما آيَتانِ مِن آياتِ اللهِ ، فإذا رَأيتُم ذالك فصَلُوا حتى يُفرَجَ عنكم لقد رأيتُ في مَقامي هذا كلَّ شيءٍ وُعِدتُه ، حتى لقد رأيتُني أريدُ أنْ آخُذَ قِطفاً مِن الجَنةِ حين رأيتُموني جَعلتُ أتَقدَّمُ ولقد رأيتُ جهنمَ يَحطِمُ بعضُها بعضاً حين رأيتُموني تأخرتُ ، ورأيتُ فيها عمرَوبنَ لُحَيٍّ وهو الذى سَيَّبَ السَوائِبَ

حضرت عائشہؓ نے بتلایا کہ جب سورج گرہن لگا تو نبی کریم ﷺ (نماز کے لئے) کھڑے ہوئے اور ایک لمبی سورت پڑھی پھر رکوع کیا اور بہت لمبا رکوع کیا پھر سر اٹھایا اس کے بعد دوسری سورت شروع کر دی پھر رکوع کیا اور رکوع پورا کر کے اس رکعت کو ختم کیا اور سجدے میں گئے پھر دوسری رکعت میں بھی آپ نے اسی طرح کیا نماز سے فارغ ہو کر آپ نے فرمایا کہ سورج اور چاند اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں اس لئے جب تم ان میں گرہن دیکھو تو نماز شروع کر دو جب تک کہ یہ صاف ہو جائے اور میں نے اپنی اسی جگہ سے ان تمام چیزوں کو دیکھ لیا ہے جن کا مجھ سے وعدہ ہے یہاں تک کہ میں نے یہ بھی دیکھا کہ میں جنت کا ایک خوشہ لینا چاہتا ہوں ابھی تم لوگوں نے دیکھا ہوگا کہ میں آگے بڑھنے لگا تھا اور میں نے دوزخ بھی دیکھی بعض آگ بعض آگ کو کھائے جا رہی تھی تم لوگوں نے دیکھا ہوگا کہ جہنم کے اس ہولناک منظر کو دیکھ کر میں پیچھے ہٹ گیا تھا میں نے جہنم کے اندر عمر بن لحی کو دیکھا یہ وہ شخص ہے جس نے سانڈ کی رسم عرب میں جاری کی تھی۔

سند میں عبداللہ بن مبارک اور یونس بن یزید ہیں۔ اسکے مباحث گزر چکے ہیں۔ اس سے بھی ترجمہ مذکورہ پر استدلال کیا ہے۔ (قطفا) قاف پر زیر ہے اور یہی درست ہے بعض نے زبر بھی پڑھی ہے۔ (سَيَّبَ السوائب) سائبۃ کی جمع ہے تفسیر سورت المائدہ میں اس پر بحث ہوگی۔

بابُ ما يَجُوزُ مِن البُصاقِ والنَّفخِ في الصَّلاةِ

(نماز میں کس حد تک تھوکنا اور پھونک مارنا جائز ہے)

و يُذكَرُ عن عبدِاللهِ بن عَمرو نفخَ النبيُّ ﷺ في سُجودِهِ في كُسوفٍ

بصاق اور نفخ کو اکٹھا ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کام کرتے وقت کوئی آواز پیدا ہو سکتی ہے۔ امام بخاری نے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کسی حد تک جواز ثابت ہے مثلا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس عمل کے دوران اگر کلامِ غیر مفہوم صادر ہو (مثلا اوں کی آواز) تو جائز ہے وگرنہ نہیں۔ بقول علامہ انور پھونک کی بابت کہا گیا ہے کہ اگر مسموع ہے تو نماز فاسد ہو جائے گی وگرنہ نہیں۔ (ویذکر عن عبداللہ الخ) اس حدیث کو احمد نے ذکر کیا ہے۔ ابن خزیمہ، طبری اور ابن حبان نے اسے صحیح کہا ہے۔ اس میں ہے کہ دوران سجدہ (جعل ینفخ فی الأرض ویبکی وھو ساجد) (ظاہر ہے یہ نفخ کوئی زمین صاف کرنے کے لئے نہیں بلکہ رونے کی وجہ سے سانس میں بھاری پن پیدا ہوا جس سے یوں لگا کہ پھونک مار رہے ہیں) بصیغہ تمریض اس لئے ذکر کیا کہ ان کی شرط پر نہیں۔

حدثنا سلیمان بن حرب حدثنا حماد عن أیوب عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنھما أنَّ النبیَّ ﷺ رأىٰ نُخامةً في قِبلةِ المسجدِ فتَغَيَّظَ علىٰ أهلِ المسجدِ وقال إنَّ اللهَ قِبَلَ أحَدِكُم فإذا كان في صلاتِه فلا يَبزقنَّ أو قال لا يَتَنخَّمن ثم نزلَ فحَتَّها بيدِه وقال ابن عمر رضی اللہ عنھما إذا بَزَقَ أحدُكم فليَبْزُقْ علىٰ يسارِه

ابن عمر سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک دفعہ مسجد میں قبلہ کی طرف تھوک دیکھی آپ اہل مسجد پر ناراض ہوئے اور فرمایا اللہ تعالی تمہارے سامنے ہوتا ہے اس لیے نماز میں تھوکا نہ کرو۔

حماد سے مراد ابن زید اور ایوب سختیانی ہیں۔ (وقال ابن عمر إذا بزق الخ) یہ اضافہ موقوفا ذکر کیا گیا ہے اگرچہ یہ موقوفی جملہ حضرت انس کی روایت میں مرفوعا ثابت ہے جیسا کہ ذکر گذرا ہے اور اگلی روایت میں بھی ہے۔ امام مالک، احمد، اسحق، اور ابو یوسف سے نفخ کی کراہت نقل کی گئی ہے مگر یہ بھی کہ وہ نماز کو قطع نہ کرے گی۔ ابو حنیفہ اور محمد سے منقول ہے کہ اگر وہ مسموع ہے تو بمنزلہ کلام کے ہے اور پھر منع ہوگی (ظاہر ہے آنحضرت کی نفخ مسموع ہی تھی کہ صحابی نے ذکر کیا مگر وہ ارادی طور پر نفخ نہ تھی بلکہ رونے کے سبب یوں محسوس ہوا کہ پھونک مار رہے ہیں) شافعیہ کے ہاں اگر نفخ، تنحنح، بکاء، انین، جمائی، تنفس، ضحک اور کھانسی وغیرہ کے دوران کم از کم دو حرف سنے گئے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ (مثلا جمائی لیتے ہوئے بعض حضرات ایک دو لفظ منہ سے نکال دیتے ہیں، خارج نماز بھی یہ مستحسن نہیں ہے)۔ ابن دقیق العید کا موقف ہے کہ اثنائے نفخ آنجناب سے دو حرف (اف اف) ثابت ہیں، ابو داؤد کی مشار الیہ روایت میں عبداللہ بن عمرو سے منقول ہے کہ (ثم نفخ فی آخر سجودہ وقال اف اف) ایک اور حدیث میں ہے کہ نفخ کی وجہ یہ تھی کہ (عرضت علی النار فجعلت أنفخ خشیة أن یغشا کم حرھا) یعنی اضطراری طور پر جیسے کوئی پھونک مار کر آگ بجھا دیتا ہے اس طرح پھونک مارنا شروع کیا یہ بظاہر قصداً ہی تھا۔ خطابی نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اف اگر فاء مشدد کے ساتھ ہو تب کلام گردانا جائے گا۔ بیہقی نے یہ اشارہ بھی کیا ہے کہ یہ آپ کے خصائص میں سے تھا مگر ابن حجر اس کا رد کرتے ہیں کہ (الخصائص لا تثبت إلا بدلیل) ابن منذر نے ضحک کی بابت اجماع نقل کیا ہے کہ نماز کو باطل کر دے گا اور اس میں ایک یا دو حرف ظاہر ہونے کی شرط بھی نہیں کیونکہ وہ نماز کی حرمت کے منافی ہے اور بکاء کا سبب چونکہ عموما اللہ تعالی کی خشیت ہوتی ہے لہذا وہ خشوع کا حصہ ہے نماز کے لئے نقصان دہ نہیں۔

حدثنا محمد حدثنا غندر حدثنا شعبة قال سمعتُ قَتادة عن أنس رضى الله عنه عن النبیﷺ قال إذا کان أحدُکم فی الصلاةِ فإنَّه یُناجی ربَّه فلا یَبزُقنَّ بین یدَیه ولا عن یمِینه ولکِن عن شمالِهٖ تحتَ قَدمِه الیُسریٰ۔(ایضاً)

محمد سے مراد ابن بشار ہیں۔بقیہ مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

بابُ مَن صَفَّقَ جاهِلاً مِن الرِّجالِ فی صلا تِهٖ لَم تَفسُدْ صلا تُه

(امام کوکسی امر پر متنبہ کرنے کیلئے اگر گھبراہٹ میں بغیر قصد کے،تصفیق کردی تو نماز باطل نہ ہوگی)

فیه سهل بن سعد رضی الله عنه عن النبیﷺ

(فیه سهل الخ) ان کی حدیث دو باب کے بعد آرہی ہے جناب ابوبکر کے واقعہ امامت سے متعلقہ ہے جب آنحضرت کی آمد پر انہیں فرمایا (مالکم حین رابکم شیء فی الصلاة أ خذ تم بالتصفیح) دوسری روایت میں تصفیق کا لفظ بھی ہے مگر انہیں اعادہ کا حکم نہیں دیا (قبل ازیں ایک موقع پر بجائے تصفیق کے سبحان اللہ کہنے کا حکم دے چکے تھے لیکن شاید صحابہ کرام نے سمجھا کہ سبحان اللہ تو امام کے کسی سہو پر کہنا ہے یہاں چونکہ جناب صدیق سے کوئی سہو صادر نہیں ہوا تھا بلکہ آنجناب کی آمد سے انہیں آگاہ کرنا مقصود تھا اس لئے تصفیق اور تنحنح کرنا شروع کر دیا تھا)۔

باب إذا قِیلَ لِلمُصَلِّی تَقَدَّمْ أوِ انتَظِرْ فَانتَظرَ فلا بأسَ

(اگر نمازی سے کہا آگے بڑھ یا کہا انتظار کر،تو کوئی حرج نہیں)

یعنی نماز میں مشغول کسی آدمی کو کسی امر پر مطلع کرنا،اسے کوئی خبر دینا،کس حد تک جائز ہے؟ حدیث کے لفظ (فقیل للنساء الخ) سے اسماعیلی یہ سمجھے ہیں کہ نماز کی حالت میں انہیں یہ بات کہی گئی تھی مگر معاملہ اس طرح نہیں بلکہ آنجناب نے خارج نماز انہیں یہ تلقین کی تھی۔ابن حجر کہتے ہیں کہ امام بخاری نے یہ تصریح تو نہیں کی کہ کس نے یہ حکم کب دیا؟ جب عورتیں اثنائے نماز تھیں یا جیسا اسماعیلی کہہ رہے ہیں۔بلکہ ان کا اصل مقصود یہ ہے کہ اگر نمازی کو اس طرح کا کوئی حکم دیا جائے تو کس حد تک اور کن معاملات میں ہوسکتا ہے (چونکہ امام کے ائتمام اور اس کی تکبیرات کے ساتھ ساتھ اگلے رکن میں منتقل ہونے کا حکم ہے) لہذا ثابت یہ کر رہے ہیں کہ اگر کوئی شرعی مصلحت ہے تو اس طرح کا جواز ہے وگرنہ نہیں۔

فقہی استنباط یہ ہے کہ مقتدیوں میں سے بعض کا بعض سے تأخر یا تقدم ہوسکتا ہے (ویسے بھی عام مشاہدہ کے مطابق جوان اور بوڑھے حضرات کا ان انتقالات میں تقدم وتأخر ثابت ہے) یہ بھی کہ کسی دوسرے نمازی کے لئے کسی معاملہ میں کچھ تربص وانتظار اور پھر ایسے امر میں جو نماز کا مقصود بھی نہیں،صحیح ہے۔(مثلاً ایک شخص دیوار کے ساتھ پیٹھ لگائے نماز پڑھ رہا ہے اور گذرنے کی کوئی اور جگہ نہیں

اس کے پیچھے سے گذرنا تبھی ممکن ہے کہ وہ سجدہ میں ہو تو اس کا سجدہ کو طویل کرنا کہ لوگ گذر جائیں، صحیح ہوگا، اس سے امام بخاری کے نکتہ رساں ذہن کی داد دینا پڑتی ہے کہ کیسی کیسی جزئیات تک ان کی نظر پہنچتی ہے) روایت میں ثابت ہے کہ آنجناب پہلی رکعت کو اور پھر تشہد کو طویل کیا کرتے تھے تاکہ آنے والے رکعت میں شامل ہوسکیں اور زیادہ لیٹ ہونے والے جماعت کو مل سکیں۔ ابن منیر نے یہ مراد لیا ہے کہ عورتوں کو ان کی نماز کے دوران یہ کہا گیا، اس سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نمازی کسی کو اشارہ کر کے کوئی بات سمجھا سکتا ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ قنی میں ذکر ہے کہ اگر کوئی نمازی رکعات بھول گیا، کسی نے اسے بتلا دیا اور اس نے فوراً عمل کیا تو نماز باطل ہے لیکن اگر اس نے اسکی بات سن کر کچھ دیر ٹھہر کر خود سوچا پھر عمل کیا تو نماز باطل نہ ہوگی۔ مرتب کہتے ہیں میرے تذکرہ میں لکھا ہوا ہے کہ یہ قول انہیں پسند نہ تھا۔ شاہ صاحب اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ شارحین کے نزدیک امام بخاری کا یہ استنباط متصعب ہے مگر چونکہ دونوں احتمال ہیں لہذا ان میں ایک پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے، اس طرح کی مثالیں صحیح میں کافی ہیں۔

حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن أبي حازم عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال كان الناسُ يُصَلُّون مع النبيِ ﷺ وهُم عاقدُوْ أُزرِهم مِن الصِّغَرِ علىٰ رِقابهم فقيل لِلنِّساء لا تَرفَعْنَ رُؤُوسَكُن حتىٰ يَستوِيَ الرجالُ جُلوساً

سہل بن سعد نے کہا کہ لوگ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ نماز اس طرح پڑھتے کہ تہبند چھوٹے ہونے کی وجہ سے گردنوں پر باندھے رکھتے۔ تو عورتوں سے کہا گیا کہ اپنے سروں کو نہ اٹھایا کرو جب تک مرد اچھی طرح نہ بیٹھ جایا کریں۔

یہ محمد بن کثیر عبدی بصری ہیں اس نام کے متعدد راوی اور بھی ہیں ایک کوفی، ایک شامی اور ایک صنعانی ہیں مگر بخاری نے ان میں سے کسی سے روایت نہیں کی۔ سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ کتاب الصلاۃ میں بقیہ مباحث بیان ہو چکے ہیں۔

بابُ لا يَرُدُّ السلامَ في الصلاةِ (نماز میں سلام کا جواب نہ دے)

نماز میں سلام کا جواب بالاتفاق اس کے معروف جوابیہ الفاظ (وعليكم السلام) کے ساتھ نہیں دے سکتا۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر جواب میں کوئی دعائیہ الفاظ (عمومی) استعمال کرے مثلاً (اللهم اجعل علىٰ مَن سلَّمَ علَيَّ السلام) علامہ انور لکھتے ہیں کہ آیا اشارے سے جواب دے سکتا ہے؟ فتح القدیر میں خواہر زادہ سے جواز منقول ہے مگر طحاوی کہتے ہیں کہ اشارہ یہ بتلانے کیلئے کر سکتا ہے کہ میں نماز میں مشغول ہوں بہر حال اشارہ کرنے سے خواہ جواب کے لئے کرے یا نماز کی بابت آگاہ کرنے کے لئے، نماز فاسد نہ ہوگی۔

حدثنا عبدالله بن أبي شيبة حدثنا ابن فضيل عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله قال كنتُ أُسَلِّمُ على النبيﷺ وهو في الصلاةِ فيَرُدُّ علَيَّ فلَمَّا رَجعنا سلَّمتُ عليه فلَمْ يرُدَّ علَيَّ وقال إنَّ في الصلاةِ شُغلاً۔ (گزر چکی ہے)

عبداللہ، عثمان اور ابوبکر ابنا أبي شیبہ کے بھائی ہیں۔ ابن فضیل کا نام محمد ہے۔

حدثنا أبو معمر حدثنا عبدالوارث حدثنا كثير بن شِنظير عن عطاء بن أبي رباح

عن جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما قال بعثَنِی رسولُ اللہﷺ فی حاجۃٍ لَه فانطلقتُ ثُمَّ رجعتُ وقد قضَیتُها ، فأتیتُ النبیَّﷺ فسلَّمتُ علیه فلَمْ یَرُدَّ علیَّ ، فوقعَ فی قلبی ما اللّٰهُ أعلَمُ بِه فقلتُ فی نفسی لعَلَّ رسولَ اللہﷺ وجدَ علیَّ أنّی أبطأتُ علیه ثم سلمتُ علیه فلم یرد علیَّ فوقع فی قلبی أشَدُّ مِن المَرۃِ الأولیٰ ثم سلمتُ علیه فَرَدَّ علیَّ فقال إنما مَنَعنِی أنْ أرُدَّ علیك أنّی کنتُ أصَلِّی وکان علیٰ راحلتِه مُتوجِّهاً إلیٰ غیرِ القِبلۃِ۔(ایضاً)

شیخ بخاری عبداللہ بن عمرو تمیمی ہیں ، شنظیر، شین کی زیر کے ساتھ، اس کا لغوی معنی ہے بدمزاج(ولا مشاحة فی الأسماء۔ یعنی نام میں کیا رکھا ہے)۔(فی حاجة)۔(فلم یرد علی) مسلم کی روایت میں صراحۃ ہے(فأشار إلی) بعض نے اس اشارہ کوسلام کا جواب قرار دیا ہے جبکہ بعض نے اس امر کا اشارہ قرار دیا ہے کہ میں نماز پڑھ رہا ہوں(اس کی ضرورت یوں پڑی کہ چونکہ نفلی نماز تھی اور آنحضرت اپنی سواری پر تھے اور رخ بھی غیر قبلہ تھا لہذا یہ بتلانے کی ضرورت تھی کہ میں نماز میں ہوں)۔(ثم سلمت علیه فرد الخ) یعنی نماز سے فارغ ہوکر، جمہور کا مسلک ہے کہ حالتِ نماز اشارہ سے جواب دے سکتا ہے۔اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ نماز میں مشغول آدمی پر سلام نہ کہا جائے کیونکہ پھر اس سے جواب کا خواہاں ہوگا جس سے اس کی توجہ بٹ سکتی ہے، جابر راوی حدیث کا یہی مسلک تھا، عطاء، شعبی اور ابن وہب کے مطابق مالک کا بھی یہی مسلک تھا، المدونہ میں عدم کراہت کا ذکر ہے۔احمد اور جمہور بھی عدم کراہت کے قائل ہیں ان کے نزدیک سلام کہا جاسکتا ہے مگر جواب نماز سے فارغ ہوکر دے یا اثنائے نماز اشارہ سے دیدے، تفصیلی بحث سجودالسہو کے آواخر میں ہوگی۔

بابُ رَفعِ الأیدِی فی الصلاۃِ لِأَمرٍ ینزِلُ بِهِ

(یعنی کسی وجہ سے نماز کے دوران ہاتھوں کو بلند کر لینا)

حدثنا قتیبه حدثنا عبدالعزیز عن أبی حازم عن سهل بن سعد رضی اللہ عنه قال بَلغَ رسولَ اللہﷺ أنَّ بنی عمرو بن عوف بِقُباءٍ کان بینهم شیءٌ فخرجَ یُصلِحُ بینهم فی أناسٍ مِن أصحابِه فحُبِسَ رسولُ اللہﷺ وحانتِ الصلاۃُ فجاءَ بلالٌ إلیٰ أبی بکر رضی اللہ عنه فقال إنَّ رسولَ اللہﷺ قد حُبِسَ وقد حانت الصلاۃُ فهَل لَك أنْ تَؤُمَّ الناسَ؟ قال نَعم إنْ شِئتَ فأقامَ بلالٌ الصلاۃَ وتَقدَّمَ أبو بکر رضی اللہ عنه فکَبَّرَ للناس وجاء رسولُ اللہﷺ یَمشِی فی الصُّفوف یشقها شقاً حتیٰ قامَ فی الصفِّ فأخذ الناسُ فی التصفیح۔ قال سَهلٌ: التصفیحُ هو التصفیقُ۔ قال وکان

أبو بكر رضي الله عنه لا يلتفِتُ في صلاتِه، فلما أكثر الناسُ التفت، فإذا رسول الله ﷺ، فأشار إليهِ يأمرهُ أن يصلي، فَرفع أبوبكر رضي الله عنه يدَه فحمِدَالله ثُم رجعَ القَهقرىٰ ورائه حتي قام في الصفِ وتقدمَ رسول الله ﷺ فصليٰ لِلناسِ فلما فرغَ أقبلَ على الناس فقال يا أيها الناسُ مالَكُم حين نابَكُم شيءٌ في الصلاةِ أخذتم بالتصفيح إنما التصفيح للنساء مَن نابَه شيءٌ في صلاتِه فلْيقُلْ سبحان الله ثُم التفتَ إلى أبي بكر رضي الله عنه فقال يا أبابكر مامنعَك أن تصليَ للناس حين أشرتُ إليك ؟ قال أبوبكر ماكان ينبغي لابن أبي قُحافة أن يُصليَ بين يدَيْ رسولِ الله ﷺ۔ (گزر چکی ہے)

ابو حازم اپنے سے راوی عبدالعزیز کے والد ہیں ۔ جناب ابوبکر کی امامت کا ذکر ہے جب آنحضرت بنو عمرو کے ہاں صلح کرانے تشریف لے گئے تھے، اثنائے نماز واپس آئے اور حضرت ابوبکر کو امامت جاری رکھنے کا اشارہ کیا اس پر انہوں نے ہاتھ بلند کیے (فرفع أبو بكر يديه) یہی محلِ ترجمہ ہے اس سے ثابت ہوا کہ رفع یدین کے مخصوص مواضع کے سوا بھی دعا وغیرہ کے لیے ہاتھ بلند کر لینا مبطلِ نماز نہ ہوگا، ابوبکر کے ایسا کرنے پر آنجناب نے منع نہ فرمایا۔

بابُ الخَصْرِ في الصلاة (اثنائے نماز ڈھاک/یعنی کولھوں پر ہاتھ ٹکالینا)

حدثنا أبوالنُعمان حدثنا حماد عن أيوب عن محمد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال نُهِيَ عن الخصر في الصلاة وقال هشام وأبو هلال عن ابن سيرين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ

ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نماز میں کمر پر ہاتھ رکھنے سے منع کیا گیا تھا۔

حماد سے مراد ابن زید اور محمد سے مراد ابن سیرین ہیں۔(وقال هشام الخ) یہ ابن حسان ہیں ان کی روایت اسی باب میں موصول ہے مسلم اور ترمذی نے أبو أسامۃ عن ھشام کے طریق سے (نهي النبي ﷺ أن يصلي الرجل مختصرا) کے الفاظ سے روایت تخریج کی ہے۔ ابوھلال راسبی کی روایت افرادِ دارقطنی میں عمرو بن مرزوق عنه کے طریق سے ہے۔(متخصرا) کشمیہنی کے نسخہ میں (مخصرا) صاد مشدد کے ساتھ جبکہ نسائی میں (مختصرا) ہے اسماعیلی نے حماد بن زید کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ایوب سے کہا گیا کہ ھشام نے محمد عن ابی ھریرہ سے (نهي عن الاختصار في الصلاة) روایت کیا ہے، کہنے لگے (إنما قال التخصر)ان کے انکار کی وجہ یہ تھی کہ اختصار سے دوسرا معنی مراد لیا جانا محتمل ہے، ھروی نے الغریبین میں لکھا ہے کہ اختصار کے ساتھ کسی سورت کے آخر سے ایک یا دو آیات کی قراءت کرنا۔ جبکہ ابن ابی شیبہ نے ابو اسامہ کے حوالہ سے ابن سیرین سے اختصار کا لفظ نقل کرکے اس کی تفسیر بھی انہی کے حوالہ سے نقل کی ہے کہ (هو أن يضع يده على خاصرته)۔ غزالی نے اختصار سے مراد یہ لیا ہے

کہ اثنائے قراءت آیت سجدہ آجانے پر اسے نہ پڑھے (یعنی اسے عبور کر جائے) تا کہ سجدہ نہ کرنا پڑے خطابی نے یہ معنی کیا ہے کہ نماز کے دوران مخصرۃ یعنی عصا کا سہارا لے۔ ابوداؤد اور نسائی کی سعید بن زیاد کی روایت میں صراحت ہے وہ کہتے ہیں۔ (صلیت إلی جنب ابن عمر)۔ تو اس دوران سعید نے ہاتھ خاصرہ پر رکھ لیا تو انہوں نے نماز کے بعد کہا کہ رسول اللہ اس سے منع فرماتے تھے۔ اس کی حکمت یہ ذکر کی گئی ہے کہ (لأن ابلیس أهبط متخصرا)۔ اسے ابن ابی شیبہ نے موقوفا ذکر کیا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہود کی یہ عادت تھی، یہ روایت ذکرِ بنی اسرائیل میں حضرت عائشہ کے حوالہ سے آئے گی۔ ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے نقل کیا ہے کہ اہل جہنم خاصرۃ پر ہاتھ رکھے آرام کرنے کی کوشش کریں گے۔ ابن حجر کہتے ہیں (قول عائشه أعلی ما ورد فی ذلك و لا منافاة فی الجمیع)۔ یعنی قولِ عائشہ اس ضمن میں انسب ہے۔

حدثنا عمرو بن علی حدثنا یحیی حدثنا هِشام حدثنا محمد عن أبی هریرة رضی الله عنه قال نُهِیَ أن یُصَلِّیَ الرجلُ مُختصِراً۔ (ایضاً)

یحی بن سعید قطان ہشام سے اس کے راوی ہیں۔ (گویا ان دونوں سندوں کے ساتھ اس حدیث کو ذکر کر رہے ہیں۔ یقینی امر ہے کہ منع کرنے والے آنجناب علیہ السلام ہیں)۔

بابٌ یُفکِّرُ الرجلُ الشیءَ فی الصلاة (نماز میں کسی چیز کا خیال آجانا)

وقال عمرُ رضی الله عنه إنی لأُجَهِّزُ جَیْشِی و أنا فی الصلاة (عمرؓ کہتے ہیں مجھے نماز میں لشکرانِ اسلام کے بارہ میں سوچیں آتی رہتی ہیں)۔

ایک نسخہ میں (تفکر) کا لفظ ہے۔ الشیء منصوب علی المفعولیۃ ہے۔ الرجل کا بظاہر کوئی مفہوم نہیں ہے کیونکہ تمام مکلف (عورتیں بھی) اس میں شامل ہیں۔ مہلب کا قول ہے کہ تفکر ایک امرِ غالب ہے اس سے بچا نہیں جا سکتا کیونکہ شیطان کو انسان پر حقِ تصرف دیا گیا ہے اور وسواس ڈالنا اس کا حیلہ ہے۔ لیکن تفکر دو طرح کا ہوتا ہے ایک وہ جو امرِ آخرت میں ہو یا کسی اور دینی معاملہ میں۔ اور دوسرا وہ جو امرِ دنیا سے متعلق ہو (پہلے کی گنجائش ہے یہ بھی کہا گیا ہے کہ سوچوں کا در آنا معاف ہے، انکا لانا نہیں، اس کی تلافی یہ ہے کہ توجہ دوبارہ مبذول کر لے، مگر عمداً کسی معاملہ میں مسلسل سوچتے رہنا غلط ہے) علامہ انور کہتے ہیں اگر حالتِ تفکر میں نماز کے افعال بھی ادا کرتا رہا تو (لا شیء) لیکن اگر اس کا تفکر طویل ہو گیا تو اسے سجدہ سہو ادا کرنا ہوگا۔

حضرت عمر کا اثر ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح موصول کیا ہے۔ ابن التین اس کی توجیہ کرتے ہیں کہ یہ تفکرِ قلیل تھا کہ وہ سوچتے تھے فلاں کو امیر لشکر بناؤں گا یا فلان کو اس طرف بھیجوں گا وغیرہ۔ لیکن تفکر طویل اور جس کے نتیجے میں افعال نماز بھول جائے، منع ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں حضرت عمر سے تفکرِ طویل بھی منقول ہے۔ صالح بن احمد بن حنبل نے کتاب المسائل میں نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ نماز مغرب پڑھاتے ہوئے قرائت نہ کی بالکل خاموش رہے۔ لوگوں نے بعد میں آگاہ کیا تو کہنے لگے میں ایک قافلہ کی بابت اپنے آپ سے باتیں کرتا رہا۔ (سوچتا رہا) (حتی دخلت الشام۔ ثم أعاده و أعاد القراءة)۔ (گویا اس طرح کی صورتحال میں نماز

کا اعادہ کرنا ہوگا، اگر تفکر کی وجہ سے کوئی اہم رکن فوت ہوگیا (بظاہر بالسر قراءت کی ہوگی چونکہ جہری نماز تھی لہذا اعادہ کیا) ابن حجر کی یہی توجیہہ ہے کہ اعادہ کا سبب تفکرِ طویل نہیں بلکہ ترکِ قراءت تھی۔ اس کی تائید طحاوی کی ایک روایت سے ہوتی ہے۔ جس میں ہے کہ مغرب کی پہلی رکعت میں قراءت نہ کی دوسری میں دو دفعہ فاتحہ پڑھی اور آخر میں سجدتا سہو کیے، ان تمام آثار کی اسناد صحیح ہیں یہ مختلف احوال و واقعات ہیں۔ حضرت عمر سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ (إني لأحسب جزية البحرين و أنا في الصلاة.) (کہ نماز میں بحرین کے جزیہ کا حساب کرتا رہا) اسے ابن أبي شیبہ نے نقل کیا ہے۔ (ان واقعات کی توجیہہ یہ ہوسکتی ہے کہ حضرت عمر کی یہ تفکر دینی معاملات سے متعلق تھی وہ ایک بیدار مغز اور حساس خلیفہ راشد تھے۔ ہمہ وقت رعایا کی فلاح و بہبود اور تبلیغ اسلام کی بابت سوچتے رہنا ان کی عادت بن چکا تھا اور نمازوں میں بھی یہ سوچیں ان کا ساتھ نہ چھوڑتی تھیں) بقول ابن حجر ان کا مذہب یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کوئی رکن تفکر کے سبب بھول جائے تو سجدہ سہو ادا کریں گے۔

حدثنا اسحاق بن منصور حدثنا رَوحٌ حدثنا عمر هو ابن سعيد قال أخبرني ابن أبي مُلَيكة عن عُقبة بن الحارث رضي الله عنه قال صليتُ مع النبيﷺ العصرَ فلما سلَّمَ قام سريعاً دخلَ علىٰ بعضِ نِسائِه ثم خرج ورأىٰ ما في وُجوهِ القومِ مِن تَعجُّبِهِم لِسُرعتِه فقال ذَكرتُ- وأنا في الصلاة - تِبراً عندنا فكرِهتُ أن يُمسيَ أو يَبيتَ عِندنا فأمرتُ بِقسمتِه

عقبہ بن حارثؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی اکرمﷺ کے ساتھ نماز عصر ادا کی آپ سلام پھیرتے ہی تیزی سے اٹھے اور کسی ام المومنین کے پاس چلے گئے پھر باہر آئے۔ آپ نے اپنی جلدی پر اس تعجب کو محسوس کیا جو صحابہ کے چہروں سے ظاہر تھا تو فرمایا نماز میں مجھے سونے کا ایک ڈلہ یاد آیا جو تقسیم ہونے سے رہ گیا تھا مجھے برا لگا کہ وہ ہمارے پاس شام تک یا رات تک رہ جائے تو اسے تقسیم کا حکم دے دیا ہے۔

سند میں روح بن عبادہ ہیں، اواخر صفۃ الصلاۃ میں اس کے بعض مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔ محلِ مناسبت اثنائے نماز ذھب یعنی سونے کے بارے میں آپ کا سوچنا ہے۔ (ظاہر ہے یہ ایک مختصر سی تفکیر تھی اور اس کا تعلق امرِ آخرت و دین سے تھا)

حدثنا يحي بن بُكَير حدثنا الليثُ عن جعفر عن الأعرج قال قال أبو هريرة رضي الله عنه قال رسولُ اللهﷺ إذا أُذِّنَ بالصلاة أدبرَ الشيطانُ له ضُراطٌ حتى لايَسمع التأذينَ فإذا سَكتَ المُؤَذِّنُ أقبلَ فإذا ثُوِّبَ أدبرَ فإذا سكتَ أقبلَ فلا يزال بِالمَرءِ يقول له اذكُرْ مالَم يكُنْ يَذكرحتىٰ لا يَدرِي كَم صلىٰ قال أبوسلمة بن عبدالرحمن إذا فعل أحدُكم ذلك فَليسجُدْ سجدَتَين وهو قاعِدٌ وسمعه أبوسلمة من أبي هريرة رضي الله عنه

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی پاکﷺ نے فرمایا: جب اذان ہوتی ہے تو شیطان پیٹھ موڑ کر ہوا خارج کرتا ہوا بھاگ جاتا

ہے۔تاکہ اذان نہ سن سکے،موذن کے چپ ہونے پر واپس آتا ہے پھر تکبیر کے وقت دوبارہ بھاگ جاتا ہے ختم ہونے پر پلٹ آتا ہے پھر نماز میں مسلسل آدمی کے دل میں وسواس پیدا کرتا رہتا ہے۔کہتا ہے کہ فلاں بات یاد کر' حتی کہ وہ باتیں بھی یاد دلاتا ہے جواس کے ذہن میں نہ تھیں اس طرح اسے یہ بھی یاد نہیں رہتا کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں۔

جعفر سے مراد ابن ابی ربیعہ ہیں۔(حتی لا يدری كم صلى) اس سے ظاہر ہوا کہ سوچوں کا آنا قادح نہیں الا یہ کہ نماز کے افعال میں کوئی سہو ہو، اس کی تلافی سجدہ سہو ہے۔(قال أبو سلمة الخ) یہ یحی بن أبی کثیر عن أبی سلمہ کے طریق سے أبواب السهو میں آنے والی اسی روایت کا حصہ ہے زہری عن أبی سلمہ کے طریق سے بھی منقول ہے، وہیں اس پر بحث ہوگی۔

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا عثمان بن عمر قال أخبرني ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري قال قال أبوهريرة رضى الله عنه يقول الناس أكثرَ أبو هريرة فلقِيتُ رَجُلا فقلتُ بما قرأ رسول اللهﷺ البارحة في العتمة ؟ فقال لاأدرِى فقلت لَم تَشهَدُها ؟ قال بلىٰ قلتُ لكِن أنا أدرى قرأ سورةَ كذا وكذا

ابو ہریرہؓ نے کہا کہ لوگ کہتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ بہت زیادہ حدیثیں بیان کرتے ہیں اور حال یہ ہے کہ میں ایک شخص سے ملا تو اس سے کہا آنجنابﷺ نے رات عشاء کی نماز میں کون کون سی سورتیں پڑھی تھیں۔اس نے کہا مجھے نہیں علم میں نے پوچھا تم موجود نہ تھے کہا کیوں نہیں میں نے کہا لیکن مجھے پتہ ہے آپ نے فلاں فلاں سورت پڑھی تھی۔

ابن أبی ذئب کا نام محمد ہے۔کتاب العلم میں اس کے مباحث بیان ہو چکے ہیں البیوع میں بھی آئے گی۔(فلقيت رجلا) اس کا نام کہیں نہیں ملا چونکہ وہ آدمی گذشتہ رات کی نماز میں پڑھی جانے والی سورتوں کے بارے میں نہ بتلا سکا اس سے امام بخاری کا (نہایت بدیع) استدلال ہے کہ اس کی وجہ ظاہرا سوچوں میں لگے رہنا ہے حتی کہ اسے سورت بھی بھول گئی۔(کئی مرتبہ آزمائش کے طور پر نماز کے فورا بعد کسی سے پوچھا کہ امام صاحب نے پہلی رکعت میں اور دوسری رکعت میں کیا پڑھا، جواب نہ مل سکا) کرمانی نے ایک اور وجہِ دلالت بھی ذکر کی ہے وہ یہ کہ جناب ابوھریرہ دوران نماز قراءت سننے کے ساتھ اس امر میں تفکر کرتے رہے کہ ان سورتوں کو یاد رکھنا ہے۔اس سے مذکورہ استدلال ہوا اور یہ بھی کہ سوچوں کا محور دینی واخروی امور ہونے چاہئیں (یہ احتمال قوی ہے۔أبوھریرہ یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ مجھے اتنی احادیث کیوں نہ یاد ہوں میں ہمہ وقت انہی کے ضبط وحفظ کی بابت سوچتا رہتا ہوں جب کہ دوسرے حضرات جیسا کہ دوسرے طریق سے اسی روایت میں ہے، معاش ومعاد کی کئی قسم کے تفکرات کا شکار تھے۔(وكنت ألزمه لشبع بطني)۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

خاتمہ

العمل فی الصلاۃ کے یہ أبواب (32) مرفوع احادیث پر مشتمل ہیں۔ان میں سے چھ معلق اور باقی سب موصول ہیں۔اس میں اور سابقہ کتابوں میں مکررات کی تعداد (23) ہے۔چار کے سوا باقی سب مسلم نے بھی روایت کی ہیں۔چھ آثارِ صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب السھو

بابُ ماجاءَ فی السَّھْوِ إذا قامَ مِن رَکعتَیِ الفَرِیضۃِ

(اگر فرض کی دورکعتوں کے بعد بھول کر کھڑا ہوگیا؟)

سہو سے مراد کسی چیز سے غافل ہونا اور دل کا کسی اور طرف دھیان چلا جانا ہے۔ مالکیہ کے ہاں اگر سہو کے سبب نماز میں نقص ہوتو سجدہ سہو واجب ہوگا، زیادت کی صورت میں نہیں۔ حنابلہ سے واجبات اور غیرارکان نیز سُننِ قولیہ کا فرق منقول ہے واجبات کے ترک کی صورت میں سجدہ سہو واجب ہوگا سُنن قولیہ میں نہیں۔ اسی طرح اگر بھول کر کوئی فعل یا قول زیادہ کر بیٹھا تو سجدہ کرے اور اگر عمدا ایسا کیا پھر نماز بھی دھرائے گا۔ حنفیہ سے منقول ہے کہ ہر دو صورتوں میں سجدہ سہو واجب ہے۔

حدثنا عبداللہ بن یوسف أخبرنا مالك بن أنس عن ابن شھاب عن عبدالرحمن الأعرج عن عبداللہ ابن بُحَینۃ رضی اللہ عنہ أنہ قال صلّیٰ لنا رسولُ اللہ ﷺ رکعتَین مِن بعضِ الصَّلوات ثم قامَ فَلَمْ یَجلس فقام النّاسُ معہ فلما قضیٰ صلاتَہ ونظَرْنا تسلیمَہ کبَّرَ قَبل التسلیم فسجدَ سجدتَینِ وھُو جالِسٌ ثُم سلَّمَ

ابن بحینہؓ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ نبی اکرم ﷺ ظہر کی دو رکعتوں کے بعد بیٹھے بغیر کھڑے ہو گئے، اور پہلا تشہد نہیں بیٹھے جب نماز پوری کی تو دو سجدے کیے پھر ان کے بعد سلام پھیرا

پہلے تشہد کا ترک ہو گیا اس پر تسلیم سے قبل دو سجدے سہو کے ادا فرمائے۔ ابن خزیمہ کی روایت میں ہے کہ لوگوں نے سبحان اللہ کہا مگر آپ کی توجہ نہیں ہوئی۔ (فلماقضی صلاتہ) اس سے بعض صحابہ و تابعین نے استدلال کیا ہے کہ تسلیم ضروری نہیں اگر تشہد میں اتنا وقت گذار چکا ہے کہ سلام کی نوبت آئے اور وضو ٹوٹ گیا تو نماز ہو جائے گی امام ابوحنیفہ کی بھی یہی رائے ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مراد یہ ہے سلام پھیرنے ہی والے تھے یعنی عادۃ اور معمولا جتنا وقت تشہد میں صرف کرتے تھے اتنا گذار کر اللہ اکبر کہہ کر سجدہ میں چلے گئے اسے تعبیر (قضیٰ) کے لفظ سے کیا ہے۔ اس کی تائید ابن ماجہ کی روایتِ اعرج سے ہوتی ہے جس کے لفظ ہیں (حتی إذا فرغ من الصلاۃ إلا أن یسلم) تو بعض روایات نے استثناء اس کے وضوح کی وجہ سے حذف کر دیا۔ (ونظرنا تسلیمہ) یعنی انتظر نا۔ تسلیم اسم جنس ہے مراد دونوں سلام۔ (احناف ایک سلام کہہ کر سجدہ سہو کرتے ہیں اور اس کے بعد پھر تشہد پڑھتے ہیں، ایک سلام سے پہلے شہادت تک تشہد پڑھتے ہیں اس طرح سہو کی صورت میں ان کے تین تشہد ہو جاتے ہیں) دیگر روایات میں وضاحت ہے کہ تکبیر کہہ کر ہر سجدہ ادا کرے گا اور دونوں کے درمیان جلسہ فاصلہ بھی ہے (بظاہر اس جلسہ میں کچھ نہیں پڑھنا لیکن اگر جیسا کہ لوگوں کا معمول ہے جلسہ بین السجدتین پر قیاس کرتے ہوئے۔ اللھم اغفرلی الخ پڑھ لیا تو بظاہر کوئی حرج نہیں) یہ بھی ثابت ہوا کہ جو تشہد رہ گیا سہو کے یہ دو

سجدے اس کا عوض ہیں یہ نہیں کہ تشہد کی جگہ تشہد بیٹھے اور بھولنے کے کفارہ کے طور پر یہ دو سجدے ادا کرے بہرحال اس میں دو قول ہیں مذکورہ موقف بعض شافعیہ کا ہے۔ اس بارے میں باقی بحث حدیث ذی الیدین کے موقع پر ہوگی۔ حنفیہ کے موقف کا بھی رد ہے جو کہتے ہیں کہ سجودِ سہو ہمیشہ سلام کے بعد ہوں گے۔ اور ان کا بھی جن کا موقف ہے کہ سہو کے سجود ہمیشہ سلام سے قبل ہیں، دونوں طرح ثابت ہے۔ عمداً کسی فعل کو ترک کر کے سجدہ سہو نہیں ہوگا کیونکہ یہ بوجہ نسیان و سہو ہیں۔ یہ بھی کہ اگر امام بھولا ہے تو مقتدی بھی ساتھ شامل ہوگا خواہ بھولا ہو یا نہ ہو (اگرچہ مذکورہ قصہ میں مقتدیوں کا تشہد بھی فوت ہوا تھا) ابن سیرین نے مسبوق کو مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ وہ تو آیا ہی بعد میں ہے (شاید اس شکل میں کہ نسیان اس سے قبل صادر ہو چکا تھا) یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر امام اگلے رکن میں منتقل ہو چکا ہے یعنی پچھلا بھول کر، پھر اس میں واپس نہ پلٹے، کیونکہ اس واقعہ میں آنحضرت لوگوں کی تسبیح کے باوجود واپس نہ پلٹے تھے۔ جمہور کے نزدیک سجودِ سہو تشہد کے آخر میں ہوں گے اگر بھول کر شروع تشہد میں ادا کر لئے تو تشہد کے آخر میں دوبارہ کرے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ سجود سہو کے تسلیم سے قبل یا بعد کا اختلاف افضلیت کا اختلاف ہے جیسا کہ ھدایہ میں ہے۔ قدوری میں اسے جواز وعدم جواز کا قرار دیا ہے، مگر یہ شاذ ہے۔

بابٌ إذا صَلىٰ خمساً (اگر پانچ رکعت پڑھا دیں)

ایک قول یہ ہے کہ امام بخاری سہو کے سلسلہ میں نقص اور زیادت کے سہو کے مابین فرق واضح کر رہے ہیں۔ سابقہ ترجمہ میں نقص تھا (کہ آنحضرت تشہد بھول گئے) اور اس میں زیادت ہے (کہ چار کی بجائے پانچ پڑھ لیں)۔ چنانچہ سابقہ میں تسلیم سے قبل اور اس میں تسلیم کے بعد سجود سہو کیئے، جیسا کہ امام مالک کا مسلک ہے۔ شافعیہ میں سے مزنی اور ابوثور بھی یہی رائے رکھتے یں۔ امام احمد کا قول یہ ہے کہ سہو کی ان روایات میں جو صورتیں پیش آئی تھیں، ان میں یہی عمل کیا جائے۔ اور اگر سہو کی کوئی اور صورت پیش آئے تو اس میں سلام سے قبل سجدہ سہو ادا کیا جائے امام شافعی کا مسلک ہے کہ سجدہ سہو سلام سے قبل ہی ہوگا (یعنی ہر صورتحال میں)۔ حنفیہ کے نزدیک ہر صورتحال میں بعد از تسلیم، داؤد ظاہری کا کہنا ہے کہ صرف انہی مواضع میں سجودِ سہو ہوں گے جن میں آنحضرت نے ادا کیئے ہیں۔ لیکن آپ کے اس عمل کی ایک توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ تشہد والے واقعے میں تو نماز کے دوران ہی آپ کو علم ہو گیا تھا کہ سہو ہوا ہے لہذا تسلیم سے قبل ادا کیا اور دوسرے واقعہ میں نماز کے بعد آپ کو بتلایا گیا لہذا سلام کے بعد سجدہ سہو ادا کیا۔ اس پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر سہو کا، خواہ کسی شکل میں ہو دوران نماز علم ہو جائے تو سلام سے قبل اور بعد میں علم ہو تو طبعی بات ہے بعد از سلام ہی ہوگا۔ لیکن اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ابن مسعود کی ایک روایت میں ہے کہ (إذا شك أحدكم فى صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين)۔ یعنی سہو کا شک ہونے پر سوچے کہ صحیح کیا ہوسکتا ہے یعنی جس طرف زیادہ میلان ہو اس پر عمل کر کے سلام کے بعد سجدہ سہو ادا کر لے۔ تو یہاں علم اثنائے نماز ہی ہوا مگر سجدہ کا حکم سلام کے بعد ہے۔ لیکن یہ مسلم کی حدیث أبي سعید کے معارض ہے جس میں ہے کہ (ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم)۔ وہاں اسی قسم کی صورتحال میں سلام سے قبل سجدہ کا حکم دیا۔ بہرحال بیہقی نے اختیار کو ترجیح دی ہے کہ چاہے تو سلام سے قبل چاہے بعد میں ادا کر لے۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ افضلیت کا

اختلاف ہے۔ماوردی کہتے ہیں کہ دونوں طرح کا جواز ہے جیسا کہ امام مالک کا مسلک ہے۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة عن الحكم عن ابراهيم عن علقمة عن عبدالله رضى الله عنه أنَّ رسولَ اللهﷺ صلَّى الظُهرَ خمساً فقيل له أ زِيْدَ فى الصلاة ؟ فقال وما ذاك؟ قال صَلَّيتَ خمسًا، فسجد سجدتين بعدَ ما سلَّمَ

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے (ایک مرتبہ) ظہر کی نماز میں پانچ رکعتیں پڑھیں تو (نماز کے بعد) آپﷺ سے عرض کیا گیا کہ کیا نماز میں کچھ زیادتی کر دی گئی ہے؟ آپ نے فرمایا کیا مطلب؟ عرض کیا گیا کہ آپ نے پانچ رکعتیں پڑھی ہیں تو آپ نے اس کے بعد کہ سلام پھیر چکے تھے (سہو کے) دو سجدے کیے۔

حکم سے مراد ابن عتیبہ کوفی ہیں۔(صلى الظهر خمسا) ابواب القبلۃ میں یہی روایت منصور عن ابراہیم کے طریق سے منقول ہوئی اس میں تھا کہ (قال ابراهيم لا أدرى زاد أم نقص)۔(فقيل له الخ) مسلم اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ سلام کے بعد لوگ متشوش ہوئے تو آپ نے خود دریافت فرمایا کہ (ماشأنكم)۔اس پر انہوں نے بتلایا۔(فسجد سجدتين الخ) شعبہ کے طریق سے ہے (فثنى رجليه)۔منصور کی روایت میں گذرا ہے (واستقبل القبلة) احناف کا موقف ہے کہ اگر چار کی بجائے پانچ پڑھ لیں اور چار کے بعد تھوڑا سا بیٹھا بھی ہے (تشہد کے لئے) تو اب ایک اور پڑھ لے تا کہ چھ ہو جائیں (یعنی یہ دو، نفل شمار ہونگے) اور بھولنے کے عوض سجدہ سہوادا کر لے مگر اس حدیث سے انکار ہوتا ہے کیونکہ آپ نے چھٹی رکعت نہیں پڑھائی بلکہ صرف سہو کے دوسجدے ادا کئے۔حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ آنجناب متوقع طور پر اسی واقعہ میں چوتھی رکعت کے بعد بیٹھے ہونگے مگر یہ بھی اعتراف کرتے ہیں کہ طبرانی کی روایت میں صراحۃً چوتھی کے بعد بیٹھنے کی نفی مذکور ہے۔علامہ کہتے ہیں کہ (فأشكل الأ مر علينا و لا بُدّله من جواب)۔یعنی یہ معاملہ ہمارے لئے مشکل ہے تو (انتصارِ مذہب کی خاطر) کوئی جواب دینا چاہیے (مرتب فیض کہتے ہیں کہ میں آپ کا جواب سن نہیں سکا اور نہ بعد میں کبھی اس بارے میں سوال کیا) و لا ريب أن الأمر أ مر (یعنی معاملہ واقعی گھمبیر ہے)۔

باب إذا سَلَّمَ فى ركعتين أو فى ثَلاثٍ فسَجدَ سجدتَين مِثلَ سُجودِ الصَّلاةِ أو أطول

(اگر دو یا تین رکعتوں کے بعد سلام پھیر دیا تو سجدہ ہائے نماز کی طرح یا ان سے اطول، دوسجدے، سہو، کے ادا کرے)

اس کے تحت قصہ ذی الیدین کے بارے میں حدیثِ أبی ھریرہ ذکر کی ہے۔اس کے تمام طرق میں دو رکعت کے بعد سلام کا ذکر ہے۔مسلم کی عمران بن حصین کی روایت میں تین کے بعد سلام کا ذکر ہے وہ کسی اور واقعہ کا تذکرہ ہے، آگے بحث ہوگی۔

حدثنا آدم حدثناشعبة عن سعد بن ابراهيم عن أبى سلمة عن أبى هريرة رضى الله عنه قال صلىٰ بنا النبىُﷺ الظهرَ أوِ العصرَ فسَلَّمَ فقال له ذواليدين الصلاةُ يا رسول الله أنقصتْ؟ فقال النبىُﷺلأصحابه أحَقٌّ ما يقولُ ؟ قالوا نَعم فصلىٰ

رکعتین أُخرَیَین ثُمَّ سجدَ سجدتین قال سعد ورأیتُ عروةَ بنَ الزبیر صلیٰ مِن المغربِ رکعتین فسلمَ وتَکلَّمَ ثم صلیٰ ما بقِیَ وسجد سجدتین وقال ھکذا فعلَ النبیُّ ﷺ ۔ (سابقہ ہے اس میں نبی ﷺ سے بات کرنے والے کا نام ذکر ہے یعنی ذوالیدین)

(صلی بنا الخ) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت ابوھریرہ اس واقعہ کے وقت موجود تھے طحاوی نے اسے مجاز پر محمول کیا ہے اس کا سبب زھری کا یہ قول ہے کہ صاحب قصہ یعنی ذوالیدین بدر میں شہید ہو گئے تھے جبکہ ابوھریرہ بہت بعد میں اسلام لائے، چنانچہ ائمہ حدیث کا اتفاق ہے کہ زھری وہم کا شکار ہوئے ہیں بدر میں شہید ہونے والے ذوالشمالین تھے جبکہ ذوالیدین ایک دوسرے شخص ہیں جو آنخضرت کے بعد عرصہ تک زندہ رہے ان کا نام خرباق ہے جبکہ ذوالشمالین کا نام عمیر بن عبد عمرو تھا۔ مسلم اور احمد کی (یحی بن أبی کثیر عن أبی سلمة) سے روایت میں صراحت سے ہے اُبوھریرہ کہتے ہیں (بینما أنا أصلی مع رسول اللهﷺ الظهر أوالعصر) آدم عن شعبہ کے اس طریق میں اسی طرح شک کے ساتھ ہے۔ أبواب الامامة میں (أبو الولید عن شعبة) کے طریق سے الظہر کے لفظ کے ساتھ تھا۔ ابن سیرین کی روایت آگے آرہی ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ (وأکثر ظنی أنها العصر) یعنی غالب گمان یہ ہے کہ نماز عصر تھی۔ مسلم میں اُبوسلمہ کی اسی روایت میں (صلاة الظهر) ہے جبکہ (أبو سفیان مولی ابن أبی احمد عن أبی هریرة) سے العصر کا لفظ مروی ہے۔ ابن سیرین کی ایک سابقہ روایت میں (إحدی صلاتی العشی)، بھی گذرا ہے بظاہر یہ اختلاف رواۃ کی طرف سے ہے نسائی کی (ابن عون عن ابن سیرین) سے روایت میں ہے کہ یہ شک اُبوھریرہ کی طرف سے تھا۔ بہرحال واقعہ ایک ہی ہے بعض نے تعددِ واقعہ کا احتمال ذکر کیا ہے مگر یہ بعید ہے۔ ابوھریرہ کبھی ظنِ غالب کے طور پر ظہر، کبھی عصر اور کبھی شک کے ساتھ روایت کرتے رہے البتہ عمران بن حصین کی مشار الیہ حدیث میں رواۃ نے صرف عصر کا لفظ ہی استعمال کیا ہے، اگر یہ اسی قصہ سے متعلق قرار دی جائے تو عصر کے لفظ کو ترجیح دی جائے گی۔ (فسلم الخ) اُبوداؤد کی معاذ عن شعبة سے روایت میں اسکے بعد (بعد الرکعتین) بھی ہے اگلے باب میں زیادہ تفصیل کے ساتھ یہ روایت آرہی ہے وہیں بقیہ بحث ہوگی۔

(قال سعید الخ) یعنی شیخ بخاری کے استاذ، اسی سند کے ساتھ متصل ہے ابن اُبی شیبہ نے الگ نقل کیا ہے۔ شافعیہ کا موقف یہ ہے کہ چونکہ آپ نے بھولے سے کلام کی تھی کیونکہ آپ تو اپنے خیال میں نماز مکمل کر چکے ہیں لہذا اسی پر بناء کی اور دو رکعت کے بعد تشہد نہیں بیٹھے بلکہ سجدہ سہو کر کے سلام پھیر دیا۔ ذوالیدین اور بقیہ صحابہ کی کلام بھی محمول علی السہو ہے کیونکہ وہ سمجھے کہ نماز شاید مختصر ہو چکی ہوگی۔ حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے اگلے باب میں اس بحث کا تتمہ ہوگا۔

بابُ مَن لَمْ یتَشَهَّدُ فی سَجدتَیِ السَّهوِ

(سجدۂ سہو کے بعد عدم تشہد کے قائلین)

وسَلَّمَ أنسٌ والحسنُ ولم یتشهَّدا وقال قتادةُ : لا یَتشهدُ۔ (یعنی یہ حضرات بھی عدم تشہد کے قائل تھے)

ابن حجر کے بقول جمہور کا یہی موقف ہے کہ چونکہ تشہد تو ہو چکا ہے لہذا اس کا اعادہ نہ ہوگا لیث سے منقول ہے کہ اعادہ کرے۔عطاء سے اختیار کا قول منقول ہے مالکیہ کے مابین اس بابت اختلاف ہے۔لیکن اگر سجدہ سہو سلام کے بعد ادا کرے تو ترمذی نے احمد اور اسحاق سے نقل کیا ہے کہ تشہد دوبارہ بیٹھے بعض شافعیہ اور مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔مزنی نے شافعی سے عدم اعادہ تشہد نقل کیا ہے۔شاہ صاحب لکھتے ہیں امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام (یعنی اگر دو رکعت کے بعد سلام پھیر کر بات کر لی) مفسدِ نماز ہے خواہ بھول کر ہی کیوں نہ کی ہو۔حنفیہ کے نزدیک آپ کا فرمان (إن في الصلاة لشغلا) حدیثِ ذی الیدین کا ناسخ ہے۔اس کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں کہ امام بخاری نفیِ تشہد کے اعادہ کا موقف رکھتے ہیں ہماری دلیل طحاوی کی معانی الآ ثار میں عبداللہ سے قوی سند کے ساتھ مرفوع روایت ہے اس میں ہے کہ آپ نے فرمایا اگر تم سے کوئی بھول جائے کہ کتنی رکعت پڑھی ہیں تو سوچ و بچار کر کے (یعنی تحری) أحرى إلى الصواب (یعنی غالب ظن) پر عمل کرے اور (فليتمه ثم يسلم ثم يسجد سجدتي السهو ويتشهد ويسلم)۔ترمذی نے بھی أشعث کے طریق سے (عن عمران بن حصين) روایت نکالی ہے کہ آنجناب نماز میں بھول گئے (فسجد سجدتين ثم تنشهد ثم سلم) یعنی سجدتا سہو ادا کر کے تشہد بھی بیٹھے پھر سلام پھیرا

(وسلم أنس الخ) اسے ابن ابی شیبہ وغیرہ نے (قتادة عنهما) طریق سے موصول کیا ہے۔ (وقال قتادة الخ) صحیح بخاری کے نسخوں میں یہی ہے بقول ابن حجر مصنف عبدالرزاق میں بحوالہ معمر عن قتادہ ہے کہ تشہد بیٹھ کر سلام پھیرے، ممکن ہے ترجمہ میں لا زائدہ ہو یا اس ضمن میں قتادہ پر اختلاف ہو۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك بن أنس عن أيوب بن أبى تميمة السَختِيانى عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة رضى الله عنه أنَّ رسولَ اللهﷺ انصرفَ مِن اثنتين فقال له ذواليدين أقُصِرَت الصلاة أم نَسيتَ يا رسول الله ؟ قال رسولُ اللهﷺ أصَدقَ ذواليدين ؟ فقال الناس نَعم فقام رسول اللهﷺ فصلىٰ اثنتين أخرَيَين ثم سلم ثم كَبَّرَ فسجد مِثلَ سُجوده أو أطول ثم رفعَ۔(ایضاً)

(فقام الخ) یعنی نماز کے لئے قائم ہوئے وگرنہ آپ پہلے سے ہی کھڑے تھے۔اس سے مالکیہ کا رد ہوتا ہے جن کے ہاں کسی نقص کی صورت میں سلام سے قبل سجدہ سہو ادا کرنا ہوگا۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد عن سلمة بن علقمة قال قلتُ لمُحمدٍ فى سجدتَى السهو تشهدٌ؟ قال ليس في حديث أبى هريرة۔

(یعنی حدیثِ ابو ہریرہ میں سجدہ سہو کے ساتھ تشہد کا ذکر نہیں ہے)۔

حماد سے مراد ابن زید ہیں۔(قلت لمحمد) یعنی ابن سیرین۔(ليس فى حديث الخ) ابونعیم کی روایت میں اس کے بعد یہ بھی ہے (و أحب إلى أن يتشهد) ان کے قول کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ ابوہریرہ کی اس روایت میں تو نہیں البتہ دوسروں کی روایات میں تشہد کا ذکر ہے۔ابوداؤد، ترمذی، ابن حبان اور حاکم نے (الأشعث عن ابن سيرين عن خالد

الحذاء عن أبي قلابة عن أبي المهلب عن عمران بن حصين)ك ے حوالے سے تشہد کا ذکر کیا ہے۔ حاکم کہتے ہیں کہ یہ صحیحین کی شرط پر ہے۔ ابن حبان کہتے ہیں ابن سیرین نے خالد حذاء سے صرف یہی ایک حدیث روایت کی ہے یہ روایۃ الأ کابر عن الأ صاغر میں سے ہے۔ بیہقی اور ابن عبدالبر نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور اسے اشعث کا وہم کہا ہے کیونکہ دوسرے تمام حفاظ نے ابن سیرین سے تشہد کا لفظ روایت نہیں کیا اور ابن سیرین کی عمرانؓ سے محفوظ روایت تشہد کے بغیر ہے۔ السراج نے (من طریق سلمة بن علقمة) اسی قصہ میں یہ بھی روایت کیا ہے کہ میں نے ابن سیرین سے پوچھا۔ (فالتشهد؟ قال لم أسمع في التشهد شيئا)۔ مسلم کی خالد حذاء عن عمران سے اسی روایت میں تشہد کا لفظ نہیں لہذا أشعث کا یہ اضافہ شاذ ہے۔ أبوداؤد اور نسائی کی ابن مسعود اور بیہقی کی مغیرہ سے روایت میں بھی تشہد کا ذکر ہے مگر ان کی اسناد ضعیف ہیں۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تینوں ضعیف روایات مل کر حسن کے درجہ تک پہنچ سکتی ہیں۔

بابُ مَن يُكبِّرُ في سجدتَي السَّهو

(یعنی سجدہِ سہو کرتے ہوئے تکبیر کہنا)

جمہور کا موقف ہے کہ تسلیم کے بعد سجودِ سہو ادا کرنے کی صورت میں صرف سجدوں کی تکبیر کہے تکبیرِ تحریم کی کوئی ضرورت نہیں۔ امام مالک سے اختلاف منقول ہے ان کی مؤید أبوداؤد کی (حماد بن زيد عن هشام بن حسان عن ابن سيرين) کے حوالہ سے اسی روایت کے یہ لفظ ہیں (فكبر ثم كبر و سجد للسهو) مگر ابوداؤد کہتے ہیں کہ فکبر کی روایت میں حماد متفرد ہیں۔ مالک کی سابقہ روایت میں (ثم سلم ثم كبر ثم سجد)۔ کی عبارت سے تکبیرِ تحریم کی نفی ثابت ہوتی ہے۔

حدثنا حفص بن عمر حدثنا يزيد بن ابراهيم عن محمد عن أبي هريرة رضى الله عنه قال صلى النبيُّ ﷺ إحدىٰ صلاتَي العَشِيِّ قال محمدٌ وأكثرُ ظَنِّي أنها العصرُ۔ ركعتين ثم سلَّمَ ثم قام إلىٰ خَشبةٍ في مُقَدَّمِ المسجدِ فوضعَ يدَه عليها وفيهم أبو بكر وعمر رضى الله عنهما فهابا أن يُكَلِّماه وخرج سَرَعانُ الناسِ فقالوا أقُصِرَتِ الصلاةُ ؟ ورجلٌ يدعُوه رسولُ اللهِ ﷺ ذااليدَينِ فقال أ نَسِيتَ أم قَصُرَتْ ؟ فقال: لم أنسَ ولم تُقصَرُ قال بلىٰ قد نَسِيتَ فصلىٰ ركعتين ثم سَلَّم ثُم كَبَّر فسجد مثل سُجودِهِ أو أطولَ ثُم رفع رأسَه فكَبَّرَ ثم وَضعَ رأسَه فكبَّرَ فسَجدَ مِثلَ سُجودِهِ أو أطولَ ، ثم رفع رأسَه و كبَّرَ۔(سابقه ذو اليدين والی روایت ہے)

(فهابا أن يكلماه) أبوبکر وعمر نے شدتِ تعظیم کے سبب کوئی استفسار نہ کیا جبکہ ذوالیدین پر علم کی حرص غالب آئی انہوں نے بغرضِ تعلیمِ دین پوچھ لیا۔ (ورجل يدعوه) تقدیرِ کلام یوں ہے (وهناك رجل) انہیں ذوالیدین کہنا محمول علی الحقیقت تھا (یعنی مجاز نہ تھا) کیونکہ ان کے ہاتھ نسبتاً لمبے تھے (جس طرح ذرا لمبے کانوں والے کو پنجابی میں کنل کہہ دیتے ہیں) ابن قتیبہ کہتے ہیں

اسکی وجہ یہ تھی کہ وہ بیک وقت دونوں ہاتھوں سے کام کرتے تھے (گویا: میرے دونوں ہاتھ نکلے کام کے)۔ اکثر اہل علم کا خیال ہے کہ یہ ذوالشمالین سے مختلف شخص ہیں جیسا کہ ذکر ہوا مسلم کی عمران سے روایت میں ہے (فقام إليه رجل يقال له الخرباق و كان في يده طول)۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ حدیث ابی ھریرہ اور حدیث عمران ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں بقول ابن حجر یہی راجح ہے۔ ابن خزیمہ وغیرہ نے تعددِ واقعہ قرار دیا ہے، انکی بنائے استدلال دونوں کے سیاق میں فرق کا ہونا ہے، کیونکہ حدیث ابی ھریرہ میں دو رکعت کے بعد سلام اور حضرت عمران کی روایت میں تین کے بعد سلام کا ذکر ہے اس کے علاوہ ان کی روایت میں یہ بھی ہے کہ سلام پھیر کر اپنے گھر تشریف لے گئے جبکہ حضرت ابوھریرہ کی حدیث میں ہے کہ (قام إلى خشبة في المسجد)۔ حافظ علائی نے اپنے بعض شیوخ سے یہ تطبیق نقل کی ہے کہ تیسری رکعت کی ابتداء میں سلام پھیر دیا تھا اس لئے حضرت عمران نے یہی ذکر کیا ہے، خود علائی نے اسے مستبعد قرار دیا ہے مگر حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ تعددِ واقعہ قرار دینا اس سے زیادہ مستبعد ہے کیونکہ پھر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ دونوں دفعہ ذوالیدین نے ہی پوچھا اور دونوں دفعہ آپ نے بقیہ صحابہ سے ان کی بات کی تصدیق چاہی، جہاں تک گھر چلے جانے کا ذکر ہے، حدیث اُبی ھریرہ میں مذکور خشبہ آپ کے گھر کی جہت ہی تھا آپ حقیقت میں وہیں ٹھہر گئے راوی نے سمجھا کہ گھر داخل ہو گئے ہیں (یہ معنی بھی کیا جا سکتا ہے کہ گھر کی جہت تشریف لے گئے) اگر اس تطبیق کو بعید سمجھا جائے تو حضرت اُبوھریرہ کی روایت کو ارجح قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ اس کی تائید ابن عمر کی روایت سے ہوتی ہے جس کی تخریج امام شافعی، اُبوداؤد، ابن ماجہ، اور ابن خزیمہ نے کی ہے۔ اور خود ذوالیدین کی روایت بھی اس کی مئوید ہے جسے ابوبکر اُثرم، عبداللہ بن امام احمد اور اُبوبکر ابن خیثمہ نے نقل کیا ہے باب تشبيك الأ صابع میں ذکر کردہ ابن سیرین کے قول جو اُبوھریرہ کی حدیث کے راوی ہیں، سے بھی تائید ہوتی ہے کہ (نبئت أن عمران بن حصين قال ثم سلم) گویا ان کے نزدیک بھی حدیثِ عمران اسی واقعہ سے متعلق ہے (ایک تطبیق یہ بھی محتمل ہے کہ لوگ چونکہ منتظر تھے کہ آنحضرت اللہ اکبر کہہ کر تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہوں گے خلاف توقع آپ نے سلام پھیر دیا مگر لوگ اور خصوصا وہ جو آپ سے فاصلہ پر تھے روٹین میں تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہوگئے ہوگئے حضرت عمران بھی ان میں شامل ہوں گے لہذا قصہ بیان کرتے وقت تیسری رکعت کا ذکر دیا)۔

(لم أنس ولم تقصر) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ انبیاء کرام کو بھی افعال میں سہو لاحق ہوسکتا ہے مگر افعال تبلیغیہ میں عدم نسیان پر بقول قاضی عیاض اجماع ہے۔ آپ کا لم أنس۔ کہنا اپنے اعتقاد وخیال کے لحاظ سے تھا، ظاہر ہے نفسِ امر میں ایسا نہ تھا۔ ایک قول ہے کہ لم أنس کا مطلب ہے کہ میں نے قصدا سلام پھیرا ہے بھولا نہیں یعنی اپنے خیال میں پوری نماز سمجھتے ہوئے، مطلب یہ ہے کہ آپ کو اس حقیقت کا علم خود سے نہیں ہوا صحابہ کرام نے بتلایا تو علم ہوا لہذا آپ تو یقین کے ساتھ یہ بات کہہ سکتے تھے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ توجیہہ جید ہے۔ پھر آپ کا حاضرین سے تصدیق چاہنا اس وجہ سے نہ تھا کہ آپ خبر واحد کو قبول نہ کرتے تھے بلکہ اسوجہ سے کہ آپ تو اپنے اعتقاد کے اعتبار سے مرحلہ یقین میں تھے لہذا دوسروں سے اس کی تصدیق چاہی (ہمارے روزمرہ کے معاملات میں اس طرح ہوتا ہے کہ ہمارے ہاں معتبر ترین شخص کوئی ایسی بات کہے جو ہمارے لئے حیران کن اور ذاتی اعتقاد کے خلاف ہو تو بلا ساختہ دوسروں سے تصدیق چاہتے ہیں)۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ نئے سرے سے ساری نماز دوبارہ ادا کرنے کے بجائے جو پڑھی گئی اس پر بناء کر کے بقیہ پوری کر لی جائے بعض نے یہ شرط لگائی ہے اگر جلد ہی علم ہوگیا ہو، وقت کی مقدار میں مختلف

اقوال کہے گئے ہیں امام شافعی کے ہاں اس کی حد بالعرف ہے (یعنی عرفی طور پر جسے بہت زیادہ طویل نہ سمجھا جائے) بویطی نے (قدر رکعۃ) کا وقت حد مقرر کی ہے حضرت ابوھریرہ سے منقول ہے کہ اسی نماز کے بقدر جو پڑھی ہے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ سہو سے سلام پھیر دینا جبکہ نماز ابھی نامکمل ہے، قاطع نماز نہیں اور یہ بھی کہ متعلقہ کلام کرنے سے حقِ بناء ختم نہیں ہوتا حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے جیسا کہ مذکور ہوا ان کا خیال ہے کہ یہ کلام کرنا، منسوخ ہونے سے پہلے کا واقعہ ہے ان کا استدلال زھری کے قول پر ہے جو کہتے ہیں کہ یہ بدر سے قبل کا واقعہ ہے مگر ذکر کیا گیا ہے کہ ان کا یہ قول مبنی بر وھم ہے۔ابوداؤد اور ابن خزیمہ وغیرھما نے سہو کے سلسلہ میں کسی اور واقعہ سے متعلق معاویہ بن خدیج کی روایت نقل کی ہے اس میں بھی کلام کرنے پھر بناء کرنے کا ذکر ہے اور معاویہ آنحضرت کی وفات سے صرف دو ماہ قبل اسلام لائے تھے۔ بقول ابن بطال زید بن ارقم کی حدیث (ونھینا عن الکلام) سے مراد عمدی اور قصدی کلام ہے اس کا انطباق سہو سے کلام یا وہ کلام جس کا تعلق نماز کی مصلحت سے ہو، پر نہیں ہوتا (یعنی اگر امام کو خود سے اپنے سہو کا علم نہیں ہوا تو ظاہر ہے کسی کے بتلانے سے ہی ہوگا لہذا یہ اس کے معارض نہیں ہے) جمہور کا یہ بھی موقف ہے کہ جتنے بھی سہو ہوں ایک دفعہ سجدتا سہو ادا کرنا ہوں گے۔ بقول ابن أبي شیبہ نخعی اور شعبی کہتے ہیں کہ ہر سہو کے بدلہ سجدہ سہو ہوگا۔اس حدیث کے تمام راوی بصری ہیں۔

حدثنا قتيبة عن سعيد حدثنا ليث عن ابن شهاب عن الأعرج عن عبدالله ابن بُحَينة الأسدى حليفِ بنى عبدِالمطلب إنَّ رسولَ اللهﷺ قامَ فى صلاة الظُهرِ وعليه جُلوسٌ فلما أَتَمَّ صلاتَه سجدَ سجدتين فكبَّرَ فى كُلِّ سجدةٍ وهُو جالِسٌ قبل أن يُسلِّمَ وسجدَهُما الناسُ معه مَكانَ ما نَسِيَ مِن الجُلوسِ تابعَه ابنُ جريج عن ابن شهاب فى التكبير۔(گزر چکی ہے)

(تابعه ابن جريج الخ) اسے عبدالرزاق نے موصول کیا ہے احمد نے انہی کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

بابُ إذا لَمْ يَدرِ كَم صلّىٰ ثَلاثاً أو أربعاً سَجدَ سَجدَتَيْنِ وهو جالِسٌ

(بیٹھے بیٹھے سجدہِ سہو کرے)

حدثنا معاذ بن فضالة حدثنا هِشام بن أبى عبدالله الدَستوائى عن يحيى بن أبى كَثير عن أبى سلمة عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسولُ اللهﷺ إذا نُودِى بالصلاة أدبرَ الشيطانُ وله ضُراطٌ حتى لا يَسمع الأذانَ ، فإذا قُضى الأذانُ أقبلَ فإذا ثُوِّبَ بها أدبرَ فإذا قُضى التثويبُ أقبلَ حتى يَخطِرَ بين المَرءِ ونفسِه يقول اذكُرْ كذا وكذا ما لم يَكن يَذكرُ حتىٰ يَظَلَّ الرجلُ إنْ يَدرِى كَم صلىٰ فإذا لَمْ يَدرِ أحدُكم كَم صلىٰ۔ ثلاثا أو أربعا۔ فَلْيسجُدْ سجدتَين وهو جالِسٌ (گزر چکی ہے)

(حتى يظل الرجل أن الخ) ان نافیہ ہے۔ بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر تین یا چار کے تردد میں پڑا تو جس طرف ذہن کا زیادہ جھکاؤ ہو اسی پر عمل کر کے سجدہ سہو بھی ادا کرلے۔ دارقطنی کی (من طريق عكرمة بن عمار عن يحى بن أبى كثير) اسی سند کے ساتھ آخر میں (ثم يسلم)۔ کا لفظ بھی ہے زہری کے طریق سے ایک دوسری سند کے ساتھ (قبل أن يسلم) ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ بعض سلف سے اس حدیث کے ظاہر پر عمل مروی ہے (یعنی اگر نمازی کو یہ تو پتہ چل گیا کہ کچھ بھول ہوئی ہے مگر یہ نہیں پتہ چلا کہ کیا بھول ہوئی ہے تو اس پر صرف سجدہ سہو کرے، علامہ کے اسلوب کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ اگر پتہ چل بھی گیا کہ فلاں نقص یا زیادتی ہوئی ہے اس کے باوجود ظاہر حدیث ھذا پر عمل کیا اور صرف سجدہ سہو پر اکتفا کیا)۔ مزید کہتے ہیں کہ چونکہ صحیح احادیث میں تحری کا ذکر بھی ہے لہذا ان تفاصیل کی رعایت رکھنی چاہیے۔ بقیہ مباحث قبل ازیں ذکر ہو چکے ہیں۔

بابُ السَّهوِ في الفَرضِ و التَطوُّعِ (فرض ونفل، دونوں میں سجدۂ سہو)

و سَجدَ ابنُ عباسٍ سجدَتَينِ بعدَ وِترِه. (ابن عباسؓ نے وتر کے بعد سہو کے دوسجدے ادا کئے)

یعنی فرض اور نفل میں سہو کا حکم ایک ہے یا الگ الگ؟ جمہور کے ہاں ایک ہی حکم ہے۔ ابن سیرین، عطاء اور قتادہ سے اختلاف منقول ہے حدیث کے الفاظ (و إذا صلى الخ)۔ ہر دوقسم کی نماز کو شامل ہے۔ (و سجد ابن عباس الخ) اسے ابن أبی شیبہ نے بسند صحیح موصول کیا ہے چونکہ ابن عباس وتر کو غیر واجب سمجھتے تھے اس میں سہو پر سجدہ کرنے سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن أبي هريرة رضى الله عنه أنَّ رسولَ اللهِﷺ قال: إنَّ أحدَكم إذا قامَ يُصلى جاءَ الشيطانُ فلَبَسَ عليه حتى لا يَدرِى كَمْ صلىٰ فإذا وَجدَ ذلك أحدُكم فليسجُدْ سجدتَينِ وهُوَ جالِسٌ

بقیہ مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

بابٌ إذا كَلَّمَ وهُو يُصلِّى فأَشارَ بيَدِهِ واستَمَعَ

(یعنی نماز میں مشغول شخص سے کوئی بات کر لینا۔ یعنی اسے کوئی بات سنا دینا۔ اور اسکا اشارہ کرنا اور سننا)

(یعنی یہ عمل سجدہ سہو کا متقاضی نہیں ہے) دوران نماز اشارہ کی بابت بحث گذر چکی ہے۔ دارقطنی ایک مرتبہ تہجد میں مشغول تھے پاس بیٹھے ان کے شاگردوں کا ایک راوی کے بارے میں اختلاف ہوا کہ وہ نصیر ہے یا بشیر، دارقطنی سجدہ میں تھے جب اگلی رکعت میں پہنچے تو (ن والقلم) کی قراءت شروع کر دی گویا اشارہ دیا کہ نصیر ہے (فیض)۔

حدثنا يحى بن سليمان قال حدثنى ابن وهب قال أخبرنى عمرو عن بُكَير عن كُريب أنَّ ابن عباس والمِسورَ بن مَخرمة وعبدَ الرحمن بن أزهرَ رضى الله عنهم

أرسلُوه إلىٰ عائشة رضي الله عنها فقالوا اقرَأْ عليها السلامَ مِنَّا جميعاً وسَلْها عن الرَّكعتين بعدَ صلاةِ العصرِ وقُلْ لَها إنَّا أُخبِرْنا أنَّكِ تصلينَهُما وقد بلغَنا أن النبيَ ﷺ نهىٰ عنها وقال ابنُ عباس وكنتُ أضرِبُ الناسَ مع عمرَ بن الخطاب عنها قال كريبٌ فدخلتُ علىٰ عائشةَ رضي الله عنها فبَلَّغتُها ما أرسلوني فقالت س-لْ أُمَّ سلمة وخرجتُ إليهم فأخبرتُهُم بقولها فرَدُّوني إلى أم سلمة بمثلِ ما أرسلوني به إلىٰ عائشة فقالت أُمُّ سلمة رضي الله عنها سمعتُ النبيَ ﷺ يَنهىٰ عنها ثم رأيتُه يصلِيهما حِين صَلَّى العَصرَ ثم دخلَ عليَّ وعِندِي نِسوةٌ مِن بني حَرامٍ مِن الأنصارِ فأرسلتُ إليه الجاريةَ فقلتُ قُومِي بِجَنبِه قُولي له تقول لك أُمُ سلمة يا رسولَ الله سمعتُكَ تَنهىٰ عن هاتين وأراكَ تُصلِيهما فإنْ أشارَ بِيدِه فاستَأخِري عنه ففعلتِ الجاريةُ، فأشارَ بيدِه فاستأخرَتْ عنه فلما انصرفَ قال يا ابنةَ أبي أمية سألتِ عن الركعتين بعد العصرِ وإنَّه أتاني ناسٌ مِن عبدِالقيس فشَغلُوني عن الركعتين اللتين بعدَ الظُهرِ فهُما هاتان

اُمّ المؤمنین امّ سلمہؓ نے کہا کہ میں نے نبی ﷺ کو نمازِ عصر کے بعد (دو رکعت) نماز پڑھنے سے منع کرتے ہوئے سنا تھا پھر میں نے آپ کو نمازِ عصر کے بعد (دو رکعت) نماز پڑھتے ہوئے دیکھا۔ جس وقت کہ آپ عصر کی نماز پڑھ کر میرے پاس تشریف لائے اور میرے پاس انصار کے قبیلہ بنی حرام کی کچھ عورتیں تھیں تو میں نے ایک لونڈی کو آپ کے پاس بھیجا (اور) اس سے کہہ دیا کہ تُو آپ کے پاس کھڑی ہو جانا اور آپ سے عرض کرنا کہ اُمّ سلمہ آپ سے عرض کرتی ہے کہ آپ نے اِن دونوں رکعتوں سے منع فرمایا ہے جبکہ آپ خود ہی یہ دو رکعتیں پڑھ رہے ہیں۔ پس اگر رسول اللہ اپنے ہاتھ سے تیری طرف اشارہ کریں تو پیچھے ہٹ جانا چنانچہ اس لونڈی نے ایسا ہی کیا۔ پس آپ نے اپنے ہاتھ سے اشارہ کیا تو وہ پیچھے ہٹ گئی پھر جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا اے ابوامیہ کی بیٹی تم نے عصر کے بعد دو رکعتوں کی بابت پوچھا قبیلہ عبدالقیس کے کچھ لوگ میرے پاس آئے تھے اور انہوں نے مجھے ان دو رکعتوں سے جو ظہر کے بعد ہیں روک لیا تو یہ وہی دونوں رکعتیں ہیں۔

عمرو سے مراد ابن حارث ہیں جبکہ بکیر (مصغراً) ابن عبداللہ بن اشج ہیں۔ یہی واقعہ حضرت معاویہ کے ساتھ بھی پیش آیا تھا، انہوں نے اولا ابن عباس سے پوچھا کہ لوگ عصر کے بعد دو رکعت کون سی پڑھتے ہیں انہوں نے کہا ابن زبیر نے اس کا فتوی دیا ہے ان کے پاس کسی کو بھیجا تو انہوں نے حضرت ام سلمہ کی طرف بھیج دیا، یہ ابن أبی شیبۃ میں ہے۔ طحاوی کی اسی روایت میں بھیجے جانے والے شخص کا نام بھی مذکور ہے یعنی کثیر بن الصلت۔ (كنت أضرب الناس مع عمر) حضرت عمر عصر کے بعد یہ دو رکعات پڑھنے پر لوگوں کو درے سے مارتے تھے یہ اسی سند کے ساتھ ہی متصل ہے۔ (يا ابنة أبي أمية) ان کا نام حذیفہ تھا یعنی حضرت ام سلمہ کے والد۔ (من عبدالقيس الخ) ایک روایت میں (وفد من بني تميم) کا لفظ ہے وہ عبدالقیس سے ہی ہیں۔ (فهما هاتان) طحاوی کی ایک روایت میں یہ بھی ہے (لم أره صلاهما قبل و لا بعد)۔ یہ انہوں نے اپنے علم کے مطابق کہا ہے مسلم کی حضرت

عائشہ سے روایت میں ہے کہ آپ ان دو رکعتوں کو عصر سے قبل ادا کیا کرتے تھے ایک مرتبہ ان سے مشغول کر دیے گئے تو عصر کے بعد ادا کیا، (ثم أثبتهما)۔ پھر ہمیشہ پڑھتے رہے۔ عروہ کے طریق سے ہے (ما ترك ركعتين بعد العصر عندي)۔ کہ پھر ہمیشہ میرے پاس آکر پڑھتے رہے (یہی وجہ ہے کہ ام سلمہ نے سابقہ بات کہی) اس سے علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ فوائت کی قضاء اوقات مکروہہ میں دی جا سکتی ہے بعض نے اسے آنجناب کا خاصہ قرار دیا ہے اس بارے بحث المواقیت کے اواخر میں گزر چکی ہے۔ اسے مسلم اور ابوداؤد نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ الإشارةِ فی الصَّلاۃِ

(اثنائے نماز۔ بوقت ضرورت۔ کوئی اشارہ کر دینے کا جواز)

قاله کُریبٌ عن أمِ سلمةؓ عن النبیﷺ

ابن رشید کے مطابق یہ ترجمہ سابقہ سے اعم ہے سابقہ میں کسی کلام کے جواب میں اور یہاں نمازی کی اپنی طرف سے کسی ضرورت کے پیش نظر اشارہ کا ثبوت ہے، کریب کی سابقہ باب کی حدیث کی طرف اشارہ ہے۔

حدثنا قتيبه بن سعيد حدثنا يعقوب بن عبدالرحمن عن أبی حازم عن سهل بن سعد الساعدی رضی الله عنه أنَّ رسولَ اللهﷺ بلغه أنَّ بنی عمرِو بن عوفٍ كان بينهم شیءٌ فخرج رسولُ اللهﷺ يُصلِح بينهم فی أناسٍ معه فحُبس رسولُ اللهﷺ وحانتِ الصلاةُ فجاء بلالٌ إلیٰ أبی بكر رضی الله عنه فقال ياأبا بكر إن رسول اللهﷺ قدحُبس وقد حانت الصلاة ، فهل لك أن تَؤُمَّ الناسَ ؟ قال نعم إن شئتَ فأقام بلالٌ وتقدمَ أبوبكر رضی الله عنه فكبَّرَ لِلناس وجاء رسولُ اللهﷺ يَمشِی فی الصُفوفِ حتی قام فی الصف فأخذ الناسُ فی التصفيق وكان أبوبكر رضی الله عنه لا يَلتفتُ فی صَلاتِه فلما أكثرَ الناسُ التفتَ فإذا رسولُ اللهﷺ فأشار إليه رسولُ اللهﷺ يأمُره أن يصلی ، فرفع أبوبكر رضی الله عنه يديه فحمد اللهَ ورجع القَهقریٰ وراءه حتی قام فی الصفِ فتَقدَّمَ رسولُ اللهﷺ فصلیٰ للناسِ فلما فرغَ أقبلَ علی الناس فقال يا أيُّها الناسُ مالكم حِين نابَكم شیءٌ فی الصلاة أخذتُم فی التصفيق ؟ إنما التصفيق للنساء مَن نابَه شیءٌ فی صلاتِه فليقُلْ سبحان الله فإنَّه لايَسمعه أحدٌ حين يقولُ سبحان الله إلا التفتَ۔ يا أبا بكر مامنعك أن تُصلیَ للناس حين أشرتُ إليك فقال أبوبكرؓ ما كان ينبغی لابن أبی قُحافة أن يُصلیَ بين يدَیْ رسولِ اللهﷺ

(حضرت ابو بکرؓ کی امامت والی یہ روایت گزر چکی ہے) پہلی حدیث میں وجہِ دلالت (فأخذ الناس في التصفيق) کا جملہ ہے اگر چہ آپ نے اس امر کو ناپسند کیا مگر اعادہ کا حکم نہیں دیا تو ہاتھ کے ساتھ تالی بجانا اشارہ کی مانند ہی ہے۔ آنجناب کا اُبوبکر سے یہ کہنا (حين أشرت إليك) ترجمہ کے مطابق نہیں کیونکہ آپ نے جب یہ اشارہ کیا، نماز میں نہ تھے۔ دوسری حدیث میں (فأشارت برأسها) سے مطابقت ہے۔

حدثنا يحي بن سليمان قال حدثني ابن وهب حدثنا الثوري عن هِشام عن فاطمة عن أسماء قالت دخلتُ علىٰ عائشة رضي الله عنها وهِي تُصلي قائمةً والناسُ قِيامٌ فقلتُ ما شأنُ الناس؟ فأشارتْ برأسِها إلى السماءِ فقلتُ آيةٌ؟ فقالت برأسِها أي نعم

اسماء بنت ابی بکرؓ کہتی ہیں کہ میں حضرت عائشہ کے پاس گئی اس وقت وہ کھڑی نماز پڑھ رہی تھیں لوگ بھی کھڑے نماز پڑھ رہے تھے میں نے پوچھا کیا بات ہوئی ہے تو انہوں نے سر سے آسمان کی طرف اشارہ کیا میں نے کہا کیا کوئی نشانی ہے؟ انہوں نے اپنے سر کے اشارے سے کہا کہ ہاں۔

یہ روایت الکسوف میں مفصلاً ذکر ہو چکی ہے۔ اس میں شاہدِ ترجمہ (فأشارت برأسها) ہے

حدثنا اسماعيل قال حدثني مالك عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها زوجِ النبيﷺ أنها قالت صلى رسولُ اللهﷺ في بيتِه وهو شاكٍ جالساً وصلى وراءه قومٌ أياما فأشارَ إليهم أنِ اجلِسُوا فلما انصرفَ قال إنما جُعِلَ الإمامُ لِيُؤتَمَّ به فإذا رَكَع فاركَعُوا وإذا رَفع فارفَعُو

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ نبی اکرمﷺ بیمار تھے تو آپ نے گھر ہی میں بیٹھ کر نماز پڑھی لوگوں نے آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز شروع کی لیکن آپ نے انہیں بیٹھنے کا اشارہ کیا اور نماز کے بعد فرمایا کہ امام اس لئے ہے کہ اس کی پیروی کی جائے پس جب وہ رکوع کرے تم بھی رکوع کرو اور جب وہ سر اٹھائے تم بھی سر اٹھاؤ۔

یہ بھی مفصلاً الإمامۃ میں گزر چکی ہے محلِ استشہاد (فأشار إليهم أن اجلسوا) کا جملہ ہے۔ بقول ابن حجر بعض حضرات مطلقاً اشارہ کرنا جائز اور سلام کے جواب میں اشارہ کرنا غیر جائز کہتے ہیں، یہ ان کا رد ہے۔

خاتمہ

ابوابِ سہو (19) مرفوع احادیث پر مشتمل ہیں، ان میں سے دو معلق ہیں۔ تمام مکرر ہیں اور تمام کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔ آثارِ صحابہ وتابعین کی تعداد پانچ ہے، ان میں دو موصول ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الجنائز

بابٌ فی الجَنائزِ ومَن کان آخرُ کلامِہ لاالٰہ الااللہ

(جنازوں سے متعلقہ مسائل اور جس۔ مرنے والے۔ کی آخری کلام لا الہ الا اللہ، ہوئی)

وقیل لِوَھبِ بنِ مُنَبِّہٍ أَلَیسَ مِفتاحُ الجَنَّةِ لا إلہ إلا اللہ؟قال بَلیٰ ولٰکِنْ لیس مفتاحٌ إلا لَہ أسنانٌ فإنْ جِئتَ بِمِفتاحٍ لَہ أسنانٌ فُتِحَ لَک وإلا لَمْ یُفتَحْ لَک.

وھب بن منبہ سے کہا گیا کیا لا الہ الا اللہ جنت کی کنجی نہیں ہے تو انہوں نے کہا کہ ضرور ہے لیکن کوئی کنجی ایسی نہیں جس میں دندانے نہ ہوں۔تو اگر تم دندانے والی کنجی لاؤ گے تو تالا کھلے گا وگرنہ نہیں۔

جنائز جیم کی زبر کے ساتھ۔ جنازہ جیم پر زبر اور زیر، دونوں صحیح ہیں۔ کی جمع ہے بعض نے کہا ہے کہ زبر کے ساتھ میت اور زیر کے ساتھ چار پائی پر رکھی میت کو کہا جاتا ہے بعض نے اس کا عکس کہا۔ (ومن کان آخر الخ) کہا گیا ہے کہ اس کے ساتھ ابوداؤد اور حاکم کی معاذ بن جبل سے روایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس کی آخری کلام لا الہ الا اللہ ہوئی وہ جنت میں داخل ہوا۔ ابن المنیر کہتے ہیں کہ مَن۔ کا جواب ترجمہ میں ذکر نہیں کیا تا کہ وھب بن منبہ کی ذکر کردہ تاویل ملحوظ خاطر رہے۔ ابن ابی حاتم نے ابوزرعہ کے حالات میں ذکر کیا کہ نزع کے وقت تلقینِ موتیٰ والی حدیث کے پیش نظر ان کے پاس حضرت معاذ کی اس حدیث کا ذکر شروع کیا تو اس پر ابوزرعہ نے اپنی سند کے ساتھ یہ حدیث بیان کرنا شروع کی، جب لا الہ الا اللہ پر پہنچے تو روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی۔ بقول ابن حجر چونکہ تلقینِ موتی والی کوئی روایت امام بخاری کو اپنی شرط پر نہیں ملی تو اسکے مفہوم پر دال اس عبارت پر اکتفاء کر لیا۔ ابن منیر کے بقول آخری کلام کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے فوراً بعد فوت ہو گیا، بلکہ یہ ہے کہ اس کے بعد کوئی اور بات نہ کی خواہ اس کے بعد کافی دیر زندہ رہا۔ چنانچہ ترمذی نے ابن مبارک کے بارہ میں نقل کیا ہے کہ ان کی موت کے وقت کسی نے تلقین کی تو کہا کہ میں نے ایک مرتبہ لا الہ الا اللہ کہہ دیا اب اگر اس کے بعد کوئی اور بات نہیں کرتا تو وہی کافی ہے۔ (یا اللہ میری اور ہر مسلمان کی زبان پر دمِ مرگ یہ کلمہ جاری وساری ہو۔ آمین)۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ یہ کلمہ دو مسمی ومحمول رکھتا ہے۔ کلمۂ ایمان اور کلمۂ ذکر۔ کافر جب اسے کہہ کر اسلام قبول کرتا ہے تو وہ کلمہ ایمان ہوا اور اگر مسلمان اسے کہے تو وہ کلمہ ذکر ہوا اسی لئے اسے افضل الذکر کہا گیا۔ میرے نزدیک تلقین موتی والا کلمۂ ذکر ہے اور جس کلمۂ لا الہ کا وزن ہو گا وہ کلمۂ ایمان ہے اور شاید وزن کے وقت لفظ۔ اللہ۔ شامل نہ کیا جائے گا کیونکہ (لایوزن معہ شیء) اس کے ساتھ کسی چیز کا وزن نہیں ہو سکتا لہذا فقہاء کے نزدیک موت کے وقت اس کا کہا جانا ضروری نہیں (یعنی یہ مراد نہیں کہ جو اچانک کسی طرح حادثاتی طور پر موت کا شکار ہوا اور لا الہ الخ نہ کہہ سکا وہ ایمان کی حالت میں نہ مرا) لیکن اگر کسی کو اس کے کہنے کی توفیق حاصل ہوئی تو

وہ اس فضیلت کا حاصل ہوا (یعنی اس کے انجام بالخیر سے لوگ واقف ہو گئے) بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر موت اور نزع کی شدت وسختی کے سبب اگر خدانخواستہ کلمہ کفر بھی منہ سے نکل گیا تو اس پر کفر کا حکم نہ لگایا جائے گا کیونکہ سختی کے اس عالم میں انسان کو کچھ پتہ نہیں کیا کہہ رہا ہے پھر بظاہر (محمد رسول الله) اس میں شامل نہیں کیونکہ وہ تو ذکر نہیں اگرچہ وہ کلمہ ایمان کا حصہ ورکن ہے۔ انتھی۔

(وقیل لو هب الخ) اسے امام بخاری نے التاریخ اور ابونعیم نے الحلیہ میں موصول کیا ہے۔ قائل بقول شاہ ولی اللہؒ مرجعہ کی طرف میلان رکھتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ یہ محمد بن اسحاق کی سیرت میں ذکر کردہ روایت کی طرف اشارہ ہے، جس میں ہے کہ آنحضرت نے علاء بن حضرمی کو بھیجتے وقت فرمایا: (إذا سئلت عن مفتاح الجنة الخ) کہ اگر تجھ سے جنت کی کنجی کے بارہ میں سوال ہو تو کہنا کہ اس کی کنجی لا الٰہ الا اللہ ہے۔ اسی طرح کا مفہوم بیہقی کی شعب میں حضرت معاذ سے مرفوعا منقول ہے، اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ (ولکن مفتاح بلا أسنان الخ)۔ (یعنی یہ کنجی تو ہے مگر بغیر دندانوں کے ہے اگر اس کے ساتھ دندانوں کا بندوبست کر لے، تب جنت کھلے گی۔ یقیناً اس کے دندانے اعمال ہیں) وھب کا مذکورہ جواب اسی کا مماثل ہے لہٰذا حدیثِ معاذ میں اس عبارت کا مدرج ہونا بھی قرین قیاس ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں ذکرِ رسالت بھی اس میں شامل ہے (یعنی جزء بول کر کل مراد لیا ہے) داؤدی کی رائے ہے کہ قولِ وھب، محمول علی التشدد ہے گویا انہیں حدیثِ باب نہیں پہنچی۔ (یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ عین نزع کے وقت لا الٰہ الا اللہ کہنا صرف اسے نصیب ہوگا جو ساری عمر ملتزم بالطاعت رہا، لہٰذا دونوں اقوال میں بظاہر کوئی تعارض نہیں) ابن رشید کے بقول ممکن ہے امام بخاری کی مراد یہ ہو کہ جس نے اخلاص کے ساتھ موت کے وقت کلمہ پڑھ لیا، اس سے سابقہ گناہوں کی تلافی ہوگی اور اخلاص، توبہ اور ندامت کو مستلزم ہے شائد اسی لئے کتاب اللباس میں یہی حدیث ذکر کر کے آخر میں کہا (قال أبوعبدالله هذا عندالموت أو قبله إذا تاب وندم) اس پر وھب کے قول کا مطلب ہوگا کہ تیز دندانوں والی چابی درکار ہوگی، کہ دندانوں کے بغیر وہ لوہے کا ایک ٹکڑا ہے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا مهدى بن ميمون حدثنا واصل الأحدب عن المَعرُور بن سُويد عن أبي ذر رضيِ الله عنه قال : قال رسول الله أتاني آتٍ مِن رَبِّي فأَخبرَنِي أو قال بَشَّرَنِي أنه مَن مات مِن أُمَّتي لا يُشرِكُ باللهِ شيئاً دَخل الجَنَّةَ فقلتُ : وإنْ زَنىٰ وإن سَرقَ ؟ قال : وإن زنى وإن سرق

ابوذرؓ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا میرے پاس ایک آنے والا میرے پروردگار کے پاس سے آیا اور اس نے مجھے خبر دی یا یہ فرمایا کہ مجھے بشارت دی کہ جو شخص میری امت میں سے اس حال میں مرے گا کہ وہ اللہ کیساتھ کسی کو شریک نہ کرتا ہو وہ جنت میں ہوگا میں نے عرض کیا اگرچہ اس نے زنا کیا ہو اور چوری کی ہو آپ نے فرمایا اگرچہ زنا کیا ہو اگرچہ چوری کی ہو۔

سند میں واصل سے مراد ابن حیان ہیں۔ (أتاني) آنے والے حضرت جبریل ہیں التوحید کی روایت میں یہ مذکور ہے۔ اللباس کی روایت میں یہ بھی صراحت ہے کہ خواب میں حضرت جبریلؑ آئے اور یہ کہا۔ (فقلت وإن زنى وإن سرق) علامہ انور اس بارے کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اسلام لانے والے سے قبل ان گناہوں کا مرتکب ہوا ہو یہ نہیں کہ حالتِ اسلام زنا کیا یا چوری کی (گویا یہ جملہ اس دور کے مسلمانوں کی بابت تھا یا جو غیر مسلم اسلام لے آئے تو اس کے سابقہ گناہ معاف کر دیئے جائیں گے) اس سے مراد مومنِ عاصی نہیں، انتھی۔ (فقلت) کا فاعل ابوذر ہے، ترمذی میں صراحت ہے۔ (دخل الجنة) سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ ابتدائے حال سے

ہی جنت والوں میں ہوگا یعنی یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کبائر کا منکر رہا ہو لہذا اپنی سزا جہنم میں بھگت کر مآل کار جنت میں داخل ہوگا (لیکن موت سے کچھ قبل لا الہ الا اللہ پڑھنے کا مطلب۔ جیسا کہ ابن رشید نے کہا۔ یہ ہوگا کہ وہ توبہ کر کے فوت ہوا، لہٰذا اس کے ذمہ کچھ کبیرہ گناہ ہیں بھی تو وہ بخش دیئے جائیں گے اوران شاء اللہ ابتدا ہی سے جنت میں داخل ہوگا) جمع وتطبیق کی ایک صورت یہ ہے کہ (من کان آخر الخ) محمول ہے ایمانِ کامل (بشمول طاعات) پر اور حدیثِ ابی ذر محمول ہے (عدم التخلید فی النار) پر۔

حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبی حدثنا الأعمش حدثنا شَقِیق عن عبدالله رضی الله عنه قال قال رسولُ اللهِ ﷺ مَن مَاتَ یُشرِكُ باللّٰهِ شیئا دخلَ النارَ وقلتُ أنا مَن مَات لایشرك بالله شیئا دخلَ الجنةَ

عبداللہؓ بن مسعود کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو شخص اس حال میں مرجائے کہ وہ اللہ کیساتھ شرک کرتا ہو تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا میں کہتا ہوں کہ جو شخص اس حال میں مرے کہ اللہ کیساتھ شرک نہ کرتا ہو وہ جنت میں داخل ہوگا۔

سند میں شقیق سے مراد ابو وائل ہیں، راوی حدیث عبداللہ بن مسعود ہیں، تمام راوی کوفی ہیں۔ سوائے ابوعوانہ کے تمام رواۃ نے اسی طرح یعنی وعید کو مرفوع اور وعد کو موقوف روایت کیا ہے، ابن حجر اسے ابوعوانہ کا وہم قرار دیتے ہیں۔ مسلم کی حضرت جابر سے روایت میں ہے کہ آنحضرت نے (ما الموجبتان؟) کے سوال پر فرمایا (من مات لایشرك بالله شیئا دخل الجنة ومن مات یشرك بالله شیئادخل النار) اس پر نووی قرار دیتے ہیں کہ ممکن ہے ابن مسعود نے بھی دونوں جملے سماعت کئے ہوں روایت کرتے ہوئے ایک جملہ بھول گئے مگر ابن حجر اسے محتمل سمجھنے کے باوجود مخرج حدیث واحد ہونے کے سبب اسے بعید قرار دیتے ہیں کہ ابن مسعود سے رویت کا مخرج واحد ہے اگر مخرج متعدد ہوتا تو یہ احتمال قریب تھا مگر اب اسے ایک راوی کا سہو قرار دینا ہی اولی ہے۔

قسطلانی کہتے ہیں یہ حدیث لاکر امام بخاری (من کان آخر کلامه الخ) کی تفسیر بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اس سے مراد اس جملہ کا تلفظ نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ عدم شرک پر فوت ہوا، گویا حکما وہ لا الہ الا اللہ کا قائل ہوا، اسی لئے وھب کا قول لاکر مجرد تلفظ خالی من العمل کی تردید کررہے ہیں۔ اسے مسلم نے (الایمان) اور نسائی نے (اقفسیر) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ الأمرِ باتِّباعِ الجَنائزِ (جنازوں کے ساتھ جانے کا امر)

اس امر کی نوعیت ذکر نہیں کی کہ وجوبی ہے یا مندوب ہے، کیونکہ (أمر نا) وجوب وندب سے اعم ہے۔ **علامہ انور** اتباع کے لفظ کو حنفیہ کے موقف کی موافقت قرار دیتے ہیں جو کہتے ہیں کہ جنائز کے پیچھے پیچھے چلنا چاہئے اگرچہ آگے یا پیچھے چلنے کا اختلاف، افضلیت کا ہے، نہ کہ جواز کا۔

حدثنا أبو الولید حدثنا شعبة عن الأشعث قال سمعت معاویة بن سوید بن مُقَرِّنٍ عن البراء رضی الله عنه قال أمرنا النبیُّ ﷺ بِسبعٍ ونَهانا عن سبع أمرنا باتِّباعِ الجَنائزِ وعِیادةِ المریضِ وإجابةِ الداعی ونَصرِ المَظلوم وإبرارِ القَسَم وردِّ السلامِ وتَشمیتِ

العاطِسِ ونَهانا عن آنِيةِ الفِضَّةِ وخاتَمِ الذَّهَبِ و الحَرير والدِّيباجِ والقَسِيِّ والإستَبرق

براءؓ بن عازب کہتے ہیں کہ ہمیں نبی ﷺ نے سات چیزوں کا حکم دیا اور سات چیزوں سے منع فرمایا تھا ہم کو حکم دیا تھا جنازوں کے ہمراہ جانے کا اور مریض کی عیادت کرنے کا اور دعوت قبول کرنے کا اور مظلوم کی مدد کرنے کا اور قسم پورا کرنے کا اور سلام کا جواب دینے کا اور چھینکنے والے کو دعا دینے کا اور ہمیں منع فرمایا تھا چاندی کے برتن استعمال کرنے سے اور سونے کی انگوٹھی اور حریر و دیباج وقز اور استبرق پہننے سے (یہ سب ریشمی کپڑے ہیں)۔

ابو الولید کا نام ہشام بن عبدالملک طیالسی ہے جبکہ اشعث سے مراد ابن ابی الشعثاء المحاربی ہیں۔ (عن البراء) المظالم کی روایت میں (شعبة عن الأشعث) ہی کے حوالہ سے (سمعت البراء) کا لفظ ہے۔ مسلم کی (زهير عن الأشعث) کی روایت میں بھی سماعت کی صراحت ہے۔ (أمر نا باتباع الجنائز) ان مامورات اور منہیات کی تفصیلات ابن حجر نے اس جگہ ذکر نہیں کیں، مامورات کی بحث (الأدب اور اللباس) جبکہ منہیات کی بحث (اللباس) میں آئے گی، (ذیل کی تفاصیل علامہ قسطلانی سے ماخوذ ہیں) لکھتے ہیں کہ اتباع الجنائز فرضِ کفایہ ہے حنفیہ کے نزدیک پیچھے چلنا افضل ہے اور شافعیہ کے ہاں آگے چلنا، ان کی حجت ابوداؤد کی روایت ہے ابن عمر راوی ہیں کہ میں نے آنحضرت اور ابوبکر و عمر کو جنازوں کے آگے چلتے دیکھا ہے (امشوا خلف الجنازة) والی حدیث ضعیف ہے ان کے بقول یہ اتباع حقیقی ولغوی نہیں کہ صرف پیچھے ہی چلا جائے، معیت مراد ہے۔ مالکیہ سے تین اقوال منقول ہیں تقدم۔ تأخر اور سوار کا پیچھے اور پیدل کا آگے چلنا۔ عورتیں سب کے نزدیک پیچھے ہی چلیں گی۔

(عيادة المريض) اس میں مسلم وغیر مسلم کی تمیز نہیں، بخاری کی حضرت انس سے روایت ہے کہ ایک یہودی لڑکا آنجناب کی خدمت میں لگا رہتا تھا، ایک دفعہ بیمار پڑا تو آپ اس کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے۔ عیادت کرتے ہوئے ترمذی کی روایت کے مطابق (أسأل الله العظيم رب العرش العظيم أن يشفيك) سات مرتبہ کہے (یعنی یہ پڑھ کر دم کرے)۔

(وإجابة الداعي) یعنی دعوتِ طعام قبول کرنا بشرطیکہ وہاں دین کی ناپسندیدہ یا محرمہ اشیاء نہ ہو مثلاً مَلاھی یا ریشم کے گدے وغیرہ۔ (إبرار القسم) اسے المقسم بھی روایت کیا گیا ہے یعنی اگر کوئی کسی کے بارہ میں قسم اٹھائے کہ وہ یہ کرے تو اگر وہ فعل حرام نہیں (اور اسے اس میں کوئی نقصان بھی نہیں) تو اسے حانث ہونے سے بچانے کیلئے وہ فعل کر لے۔ لیکن اسے اختیار ہے کہ اسے قسم اٹھانے (یا اسکی قسم کا پابند ہونے) سے انکار کر دے جیسا کہ قصہ تعبیرِ رؤیا میں جناب ابوبکر کے آنجناب کو قسم دینے پر فرمایا (لا تقسم) مجھے قسم نہ دو۔ (رد السلام) علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ تمام کا اتفاق ہے کہ جماعت میں سے کسی ایک کا وعلیکم السلام، کہہ دینا سب کی طرف سے کفایت کرے گا۔ بقول ان کے یہی عمومی طور پر صیغ الجمع کے ورود سے مراد ہوتا ہے اسی طرح احادیثِ سترہ کا بھی یہی حکم ہے، ہر ایک کا اپنے سامنے سترہ رکھنا ضروری نہیں بلکہ امام کا سترہ سب کو کفایت کرے گا۔ احادیث میں عموم کے صیغ اس لئے استعمال کئے گئے ہیں کہ مامور بہ بسا احوال ہر ایک سے مطلوب ہوتا ہے مثلاً اگر انفرادی نماز ادا کر رہا ہے تو اس کے لئے واجب ہے کہ سترہ رکھے اسی طرح فاتحہ بھی منفرد پر فرض ہے، مقتدی پر نہیں۔ انتھیٰ۔

(وتشميت العاطس) یعنی اگر چھینک مارنے والا الحمد اللہ کہے تو اسے استقامت کی دعا دی جائے۔ تشمیت اصلاً شوامت سے مشتق ہے بمعنی القوائم، بقول علامہ انور ایک قول اس کے وجوب کا اور دوسرا استحباب کا ہے۔ (نها نا عن آنية الفضة)

اس نہی میں عورتیں بھی شامل ہیں حالانکہ اس کے زیوران کے لئے جائز ہیں۔ اسی طرح سونے کی انگشتری اور حریر یعنی ریشم مردوں کے لئے حرام ہیں۔ عورتوں کے لئے ان کی حلت دوسری احادیث سے ثابت ہے۔ منہیات کے ضمن میں ساتویں چیز اس حدیث میں ذکر ہونے سے رہ گئی ہے اور وہ ہے (رکوب المیاثر) یعنی ریشم سے بنا ہوا اُستر استعمال کرنا، الاشربہ اور اللباس کی روایت میں اس کا ذکر موجود ہے۔ بخاری نے اس روایت کو متعدد مقامات مثلاً المظالم، اللباس اور الطب وغیرہ میں بھی ذکر کیا ہے۔ ابوداؤد کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔

حدثنامحمد قال حدثنا عمروبن أبی سلمة عن الأوزاعی قال أخبرنی ابن شهاب قال أخبرنی سعید بن المیسب أنَّ أبا هریرة رضی الله عنه قال سمعتُ رسولَ اللهﷺ یقول حقُّ المسلمِ علی المسلمِ خَمسٌ رَدُّ السلامِ لسلامٍ وعِیادةُ المریضِ واتِّباعُ الجنائزِ وإجابةُ الدَّعوة وتشمیتُ العاطسِ۔ تابعه عبدالرزاق قال أخبرنا معمر۔ ورواه سلامة عن عقیل

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا ہے کہ میں نے رسول اللہﷺ سے سنا ہے کہ مسلمان کے مسلمان پر پانچ حق ہیں سلام کا جواب دینا مریض کی عیادت کرنا' جنازے کے ساتھ چلنا' دعوت قبول کرنا' اور چھینک پر یرحمک اللہ کہنا۔

شیخ بخاری محمد تمام روایات میں بغیر نسبت کے ہیں کلاباذی نے ذہلی قرار دیا ہے، عمرو بن ابی سلمہ تینیسی ہیں، انہیں یحیی بن معین نے ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ اوزاعی سے ان کی روایت میں مناولہ واجازہ ہے، مگر امام بخاری مناولہ کو قابلِ احتجاج سمجھتے ہیں۔ پھر یہ کہ عمرو منفرد بھی نہیں اسماعیلی نے اس حدیث کو اوزاعی سے (من طریق الولید بن مسلم وغیرہ) نقل کیا ہے۔
(تابعه عبدالرزاق) اسے مسلم نے موصول کیا ہے۔ سلامہ کی روایت شاید (بقول ابن حجر) ذھلی کی زہریات میں ہے۔
(حق المسلم الخ) حق بمعنی وجوب ہے، مسلم کی روایت میں (خمس تجب للمسلم الخ) ہے، مراد وجوب الکفایہ ہے۔

باب الدُخولِ علیٰ المیّتِ بعدَ الموتِ إذا أُدرِجَ فی أکفانِهِ
(یعنی کفن پہنا دیئے جانے کے بعد میت پر داخل ہونا)

ابن رشید کہتے ہیں چونکہ میت کے ظاہری محاسن ایک حد تک تبدیل ہو جاتے ہیں لہٰذا مناسب یہی ہے کہ کفن میں اسکی زیارت کی جائے۔ نخعی کہتے ہیں کہ میت پر صرف نہلانے والا یا قریبی حضرات ہی مطلع ہوں، امام بخاری نے اس کے جواز پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے، اس کے تحت تین احادیث لائے ہیں۔ پہلی حدیثِ عائشہ، جب حضرت ابوبکر آنحضرت کی وفات کے بعد تشریف لائے مفصلاً المغازی کے آخر میں آئے گی، ان کے قول (لایجمع الله علیك موتتین) کے مفہوم میں اشکال ہے۔ کئی جواب ذکر کئے گیے ہیں مثلاً کہ مبنی علی حقیقت ہے، ان حضرات (بقول علامہ انور حضرت عمر) کا رد کرنا مقصود تھا جن کے منہ سے (بوجہ شدتِ غم) نکلا کہ اللہ آپ کو پھر زندہ کرے گا پھر آپ ان لوگوں کے ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالیں گے جنہوں نے کہا کہ آپ فوت ہو گئے۔ (غم اتنا زیادہ محسوس کیا کہ وقتی طور پر

ذہن ابنارمل ہوگیا، بہکی بہکی باتیں کرنے لگے ان کی باتوں میں باہم تعارض تھا ایک طرف کہہ رہے تھے کہ اللہ تعالی پھر زندہ کرے گا، دوسری طرف کہہ رہے ہیں کہ ان لوگوں کے ہاتھ پاؤں کاٹیں گے جنہوں نے کہا کہ آپ نے وفات پائی، دراصل غم واندوہ اتنا حاوی ہوا کہ مختلف صحابہ کرام کی مختلف حالتیں ہوگئیں، حضرت عمر کا ذہن جواب دے گیا، حضرت علی بیٹھے ہوئے تھے وفات کی خبر آنے پر اٹھ کھڑے نہ ہو سکے، حضرت عثمان کی سماعت عارضی طور پر متاثر ہوگئی ایک صحابی نابینا ہو گئے، کئی صحابہ کرام نے اتنا اثر لیا کہ کچھ عرصہ بعد انتقال کر گئے، حضرت فاطمہ اپنے پیارے ابا کی یاد میں گھلتے گھلتے صرف چھ ماہ کے عرصہ میں چل بسیں، حضرت علی کے بقول بعد از وفاتِ رسول کبھی انہیں ہنستے نہیں دیکھا گیا)، گویا اگر اس طرح ہو تو اس کا حقیقت سے آگاہ فرمایا کہ اللہ تعالی ان لوگوں کی طرح جو اپنے گھروں سے نکلے () آپ علیہ السلام پر دو موتیں وارد نہیں کرے گا (کیونکہ آیت میں جن لوگوں کی دو موتوں کا ذکر ہے وہ بطور سزا ہے) ابن حجر اس جواب کو (أوضح الأجوبة و أسلمها) قرار دیتے ہیں۔ داؤدی کے بقول ان کی مراد قبر کی حیات سے تھی کہ دوسروں کی طرح آپ کو زندہ کر کے سوال و جواب نہ کئے جائیں گے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد یہ تھی کہ اس طرح کا کرب آپ کو دوبارہ لاحق نہ ہوگا (کہ موت بذاتہ ایک کرب ہے)۔

دوسری روایت ام العلاء انصاریہ کی حضرت عثمان بن مظعون کے واقعہ کے بارہ میں ہے، (باب القرعة) میں مفصلاً اوراتم سیاق کے دوبارہ لائیں گے تیسری روایتِ جابر ہے جس میں ان کے والد کی موت کا تذکرہ ہے (الجهاد) میں بھی لائیں گے۔ ابن حجر کے بقول پہلی اور تیسری کی ترجمۃ الباب پر دلالت مخفی ہے اس لئے کہ حضرت ابوبکر آنجناب کے غسل وتکفین سے قبل آئے تھے اسی طرح حضرت جابر بھی کفن پہنائے جانے سے قبل اپنے والد کے چہرے سے کپڑا ہٹا کر دیکھتے تھے اور روتے تھے۔ لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر دو اصحاب نے اس وقت زیارت کی جب کپڑا پڑا ہوا تھا یعنی باقاعدہ کفن تو نہ تھا مگر ڈھانپا ہوا تھا اور یہی امام بخاری کی ترجمہ سے غرض ہے۔ ابن المنیر کہتے ہیں کہ آنجناب کا معاملہ تو ظاہر ہے، مختلف تھا البتہ اوروں کی نسبت یہی بہتر ہے کہ غسل وتکفین کے بعد انہیں دیکھنا چاہئے تاکہ شدتِ کرب کی وجہ سے اگر جسم کے اندر سے کوئی مواد وغیرہ نکلا تھا تو صاف کر دیا جائے (ظاہر ہے جناب صدیق کو آنجناب کی بابت یہ اطمینان تھا اسی لئے طِبت حیا ومیتا بھی کہا تھا) حدیثِ جابر کے بارہ میں ابن منیر کا جواب ہے کہ چونکہ شہید کو انہی کپڑوں میں کفن دیا جاتا ہے لہٰذا اس کی دلالت بھی موجود ہے۔ ان احادیثِ باب سے تعظیما اور تبرکاً میت کو بوسہ دینے کا جواز ثابت ہوتا ہے اسی طرح میت پر رو لینے کا بھی، مفصل بحث آگے آئے گی۔

حدثنا بِشر بن محمدقال أخبرنا عبدالله قال أخبرني مَعمر ويونس عن الزهري قال أخبرني أبو سلمة أنَّ عائشةَ رضي الله عنها زوج النبيﷺ أخبرتُه قال أقبلَ أبو بكر رضي الله عنه عليٰ فَرسِه مِن مَسكنِه بالسُّنحِ حتيٰ نَزلَ فدَخلَ المسجدَ فلَم يُكلِّمِ الناسَ حتي دخلَ عليٰ عائشةَ رضي الله عنها فتيمَّمَ النبيَّﷺ وهو مُسَجَّي بِبُرِدِ حِبَرَةٍ فكشفَ عن وَجهِه ثُمَّ أكبَّ عليه فقبَّلَه ثم بكيٰ فقال بأبِي أنتَ وأُمِّي يانبيَّ اللهِ لا يَجمعُ اللهُ عليك مَوتَتين أما المَوتةُ التي كُتِبتْ عليك فقد مُتَّها ۔ قال أبو سلمة

فأخبرَني ابنُ عباسٍ رضي الله عنهما أنَّ أبا بكر رضي الله عنه خرجَ وعُمرُ رضي الله عنه يُكَلِّمُ الناسَ فقال اجلسْ فأبىٰ فقال اجلِسْ فأبىٰ فتَشهَّدَ أبو بكر رضي الله عنه فمَالَ إليه الناسُ وترَكوا عمرَ فقال أمَّا بَعدُ فمَن كان مِنكم يَعبُدُ محمداً ﷺ فإنَّ محمداً ﷺ قد مَاتَ ومَن كان يَعبدُا لله فإنَّ اللهَ حَيٌّ لا يموتُ قال الله تعالى ﴿ **وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَّنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَّضُرَّ اللّٰهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللّٰهُ الشّٰكِرِيْنَ** ﴾ فواللهِ لَكأنَّ الناسَ لَم يكونو يَعلمون أن اللهَ أنزل الآيةَ حتىٰ تلاها أبو بكر رضي الله عنه فتلقَّاها مِنه الناسُ فما يُسمَعُ بَشرٌ إلا يَتلوها

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں جب آنحضرت ﷺ کی وفات ہوگئی تو ابوبکرؓ اپنے گھر سے جو سنح میں تھا گھوڑے پر سوار ہوکر آئے اور اترتے ہی مسجد میں تشریف لے گئے پھر آپ کسی سے گفتگو کئے بغیر عائشہؓ کے حجرہ میں آئے اور نبی کریم ﷺ کی طرف گئے۔ حضور اکرم ﷺ کو بردحبرہ (یمن کی بنی ہوئی دھاری دار چادر) سے ڈھانپ دیا گیا تھا پھر آپ نے حضور کا چہرہ مبارک کھولا اور جھک کر اس کا بوسہ لیا اور رونے لگے۔ آپ نے کہا میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں اے اللہ کے نبی اللہ تعالیٰ دو موتیں آپ پر کبھی جمع نہیں کرے گا' سوا ایک موت کے جو آپ کے مقدر میں تھی سو آپ وفات پا چکے ابوسلمہ نے کہا کہ مجھے ابن عباسؓ نے خبر دی کہ حضرت ابوبکرؓ جب باہر تشریف لائے تو حضرت عمرؓ اس وقت لوگوں سے کچھ باتیں کر رہے تھے۔ حضرت صدیق اکبرؓ نے فرمایا کہ بیٹھ جاؤ لیکن حضرت عمرؓ نہیں مانے۔ پھر دوبارہ آپ نے بیٹھنے کے لئے کہا لیکن حضرت عمرؓ نہیں مانے' آخر حضرت ابوبکرؓ نے کلمہ شہادت پڑھا تو تمام مجمع آپ کی طرف متوجہ ہوگیا اور حضرت عمرؓ کو چھوڑ دیا۔ آپ نے فرمایا اما بعد اگر کوئی شخص تم میں سے محمد ﷺ کی عبادت کرتا تھا تو اسے معلوم ہونا چاہئے کہ محمد ﷺ کی وفات ہوچکی اور اگر کوئی اللہ کی عبادت کرتا ہے تو اللہ باقی رہنے والا ہے کبھی وہ مرنے والا نہیں اللہ پاک نے فرمایا ہے "اور محمد صرف اللہ کے رسول ہیں اور بہت سے رسول اس سے پہلے بھی گزر چکے ہیں" الشاکرین تک (آپ نے آیت تلاوت کی) ایسا معلوم ہوا کہ حضرت ابوبکرؓ کے آیت کی تلاوت سے پہلے جیسے لوگوں کو معلوم ہی نہ تھا کہ یہ آیت بھی اللہ پاک نے قرآن میں اتاری ہے۔ پھر تو ہر شخص کی زبان پر یہی آیت تھی۔

سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (السنح) سین کی پیش کے ساتھ، بنی حارث بن خزرج کا محلّہ تھا، حضرت ابوبکر کے سسرالی تھے۔ (برد حبرہ) عنبہ کے وزن پر، یمنی قیمتی چادروں کی ایک قسم تھی۔ (فقبلہ) نسائی کی روایت میں صراحت ہے کہ دونوں آنکھوں کے درمیان (ماتھے پر) بوسہ دیا تھا۔ (وما محمد إلا رسول الخ) تعزیا اور تصبرا اس آیت کی تلاوت کی (قسطلانی) علامہ انور (قد خلت من قبله الرسل) کے تحت رقم طراز ہیں کہ اس سے شقیِ قادیان کا وفاتِ سیدنا مسیح علیہ السلام پر استدلال صحیح نہیں ایک تو اس وجہ سے کہ (خلق) بمعنی موت نہیں دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان (ما المسیح ابن مریم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل الخ) اور حضرت ابوبکر کی تلاوت کردہ آیات کا اسلوب ایک ہے جس طرح اس آیت سے آنجناب کی حیات ثابت ہے، اسی طرح (ما المسیح الخ) سے حضرت عیسیٰ کی حیات ثابت ہے، دونوں جگہ استثناء ہے تیسرا یہ کہ ابن عباس کی قراءت میں (رُسل) الف لام کے بغیر ہے (اس طرح اس میں کلیت اور شمولیت کا معنی موجود نہیں) چوتھا یہ کہ الف لام والی قراءت میں ال برائے

استغراق نہیں بلکہ جنس کے لئے ہے۔اس روایت کو نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عُقيل عن ابن شهاب قال أخبرني خارجة بن زيد بن ثابت أنَّ أم العلاء امرأةٌ مِن الأنصارِ بايعتِ النبيَّ ﷺ أخبرتْه أنه أُقتُسِمَ المهاجرون قُرعةً فطارَ لنا عثمان بن مظعون فأنزلناه في أبياتنا فوَجِعَ وجَعَه الذي تُوُفِّيَ فيه فلما توفي وغُسِّل و كُفِّن في أثوابه دخلَ رسولُ الله ﷺ فقلتُ رحمة الله عليك أبا السائب فشهادتي عليك لقد أكرمك اللهُ فقال النبيُ ﷺ وما يُدريكِ أن اللهَ قد أكرمَه ؟ قلتُ بأبي أنت يارسول الله فمَن يُكرِمُه اللهُ ؟ فقال أمَّا هُو فقد جاءَه اليقينُ والله إني لأرجُو له الخيرَ والله ما أدرِي وأنا رسولُ اللهِ ما يُفعَلُ بِي قالت فوالله لا أزَكّي أحدا بعده أبداً۔حدثنا سعيد بن عفير حدثنا الليث مثله وقال نافع بن يزيد عن عقيل ما يُفعَلُ به۔ وتابعه شعيب وعمرو بن دينار ومعمر

اُمّ العلاء ایک انصاری خاتون جنہوں نے نبی ﷺ کی بیعت کی ہے، بیان کرتی ہیں کہ مہاجرین کو تقسیم کرنے کیلئے باہم قرعہ ڈالا تو ہمارے حصے میں عثمان بن مظعون آئے تو ہم نے انہیں اپنے گھر میں اتارا پھر وہ اس مرض میں مبتلا ہوئے جس میں انہوں نے وفات پائی پس جب ان کی وفات ہوگئی اور ان کو غسل دیا جا چکا اور ان کے کپڑوں میں انہیں کفن دیدیا گیا تو رسول اللہ ﷺ تشریف لائے تو میں نے کہا کہ اے ابو سائب تم پر اللہ کی رحمت میری گواہی تمہارے حق میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں سرفراز کر دیا تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ تمہیں کیا معلوم کہ اللہ نے انہیں سرفراز کر دیا میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے باپ آپ پر فدا ہوں اگر اللہ تعالیٰ انہیں سرفراز نہ فرمائے گا تو (پھر) وہ کون ہوگا جسے اللہ سرفراز کرے گا آپ نے فرمایا بے شک انہیں (اچھی حالت میں) موت آئی ہے اور میں بھی ان کیلئے بھلائی کی امید رکھتا ہوں (لیکن بالیقین میں نہیں کہہ سکتا کہ اللہ نے انہیں معاف کر دیا) اللہ کی قسم میں نہیں جانتا حالانکہ میں اللہ کا رسول ہوں کہ میرے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے گا۔اُمّ العلاء کہتی ہیں کہ اس کے بعد پھر میں نے کسی کے پاک ہونے کی گواہی نہیں دی۔

خارجہ بن زید بن ثابت مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ہیں۔(أنه اقتسم) ضمیرِ شان ہے۔اقتسم صیغہ مجہول ہے، مفہوم یہ کہ مہاجرین کے بارہ میں کی گئی قرعہ اندازی کے نتیجہ میں ابن مظعون ہمارے حصہ میں آئے۔(فطار لنا) بعض مغاربہ نے طاء کی بجائے صاد پڑھا ہے، معنی کے اعتبار سے صحیح ہے اگر روایۃً بھی ثابت ہو جائے (ابن حجر)۔

(ما يفعل بي) یہ سورت الفتح کی آیت (غفر لك الله الخ) سے قبل کا واقعہ ہے، پہلے آپ کو علم نہ تھا پھر اللہ تعالیٰ نے اس عظیم مغفرت سے اعزاز بخشا۔یا یہ مراد ہے کہ مجھے یہ نہیں علم کہ دنیا میں مجھے کیا نفع یا ضرر حاصل ہونے والا ہے رہی آخرت کی بات تو یہ امر یقین قطعی تھا کہ آپ روزِ حشر اکرم الخلق اور خیر البریۃ ہیں، یہ جواب قرطبی اور برماوی کا ہے بیضاوی کہتے ہیں کہ مراد تو دارین ہی ہیں مگر مفہوم یہ ہے کہ جزئیات اور تفصیلات کا آپ کو علم نہ تھا کہ یہ علم غیب سے متعلق ہے۔(ما) یا تو موصول اور منصوبہ ہے (لا أدري کا مفعول) یا استفہامیہ اور مرفوعہ ہے۔ایک نسخہ میں (مايفعل به) ہے ضمیر کا مرجع عثمان بن مظعون ہیں مگر بقول حافظ یہ غلط ہے لیث

کی روایت میں (به) ہے۔البتہ (نافع بن یزید عن عقیل) کی روایت میں (به) ہے۔اسماعیلی نے اسے موصول کیا ہے۔شعیب کی متابعت الشہادات کے آخر میں موصول ہے، جبکہ عمرو بن دینار کی روایتِ متابعت مسند ابن أبی عمر میں موصول ہے۔معمر کی متابعت صحیح کی التعبیر میں ہے، عبدالرزاق نے بھی معمر سے نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (مایفعل بی ولا بکم) اور آپ کا یہ کہنا اس آیت قرآنی کے موافق تھا (قل ما کنت بدعا من الرسل وما أدری ما یفعل بی ولا بکم)۔

شاہ صاحب کے بقول اس سے یہ مراد لینا بھی محتمل ہے کہ آپ کو یہ علم نہ تھا کہ جنت کے مراتب ودرجات میں سے کس مرتبہ ودرجہ میں رکھے جائیں گے۔علامہ انور قرار دیتے ہیں کہ اگرچہ آپ کو علم تھا کہ (مایفعل به) مگر یہ علم اجمالی تھا اور بجاہر آپ کا علم اللہ تعالی کے وسیع علم کا احاطہ نہ کرسکتا تھا (ولا یحیطون بشیء من علمه) آپ کا راویہ حدیث کو (ومایدریك الخ) کہنا بطور زجر کے تھا کہ انہوں نے صاحبِ نبوت کے سامنے (ایک بڑی بات) کہنے کی جسارت کی۔بقول قسطلانی صرف شارع کی نص کی موجودگی میں ہی جزم کے ساتھ اس طرح کی بات کہی جاسکتی ہے جس طرح عشرہ مبشرہ کے بارے میں فرمایا۔اس روایت کو الجنائز، الشهادات، التفسیر، الهجرة اور التعبیر میں بھی لائے ہیں، نسائی نے بھی (الرؤیا) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا حدثنا محمد بن بشارحدثنا غُندر حدثنا شعبة قال سمعت محمد بن المنكدر قال سمعت جابر بن عبدالله رضى الله عنهما قال لَمَّا قُتِلَ أبى جَعلتُ أكشِفُ الثَوبَ عن وجهِه أبكى ويَنهَوْنِى والنبىُّ ﷺ لا يَنهانى فجعلتْ عَمَّتى فاطمةُ تَبكِى فقالَ النبىُّ ﷺ تبكِين أو لا تبكِين مازالتِ الملائكةُ تُظِلُّه بأجنحتها حتى رفعتموه۔ تابعه ابن جريج أخبرنى ابن المنكدر سمع جابرا رضى الله عنه

جابر بن عبداللہؓ کہتے ہیں کہ میرے والد جب (غزوۂ احد) میں شہید ہوئے تو میں بار بار ان کے چہرے سے کپڑا ہٹاتا اور روتا تھا تو لوگ مجھے منع کرتے تھے مگر نبی ﷺ مجھے منع نہ فرماتے پھر میری پھوپھی فاطمہ بھی رونے لگیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم روؤ یا نہ روؤ، فرشتے برابر ان پر اپنے پروں سے سایہ کئے رہے یہاں تک کہ تم نے ان کا جنازہ اٹھایا۔

(لما قتل أبی) حضرت جابر کے والد عبداللہ بن عمرو جنگ احد میں شہید ہوئے، کفار نے انہیں مثلہ بھی کر دیا تھا۔ (تبکین أولاالخ) أو تخییر کے لئے ہے یعنی شہید مکرم ومحترم ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ راوی کا شک ہو (تابعه ابن جریج) اسے مسلم نے (من طریق عبدالرزاق عنه) موصول کیا ہے۔یہ روایت (الفضائل) میں بھی آئے گی، نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ الرَّجلِ ينعِي إلىٰ أهلِ بيتِه بنفسِه

(اہلِ خانہ کو موت کی خبر دینا)

اکثر نسخوں میں یہی عبارت ہے، ینعی کا مفعول محذوف ہے بنفسه کی ضمیر کا تعلق (الرجل) سے ہے۔الزین ابن المنیر کے مطابق ضمیر کا مرجع میت ہے۔مہلب کہتے ہیں کہ ینعی صیغہ مجہول کے ساتھ پڑھا جائے اس طرح الرجل سے مراد میت ہوگا اس طرح

بنفسہ میں ضمیر کا مرجع میت ہوگا جیسا کہ ابن منیر نے کہا۔ابن رشید کہتے ہیں اس ترجمہ کا مفہوم یہ ہے کہ نعی کلیۃ ممنوع نہیں ہے۔صرف نعی کے اس طریقہ سے نہی آئی ہے جو زمانہ جاہلیت میں معمول تھا کہ کسی کی موت ہونے پر کسی آدمی کے ذمہ یہ کام لگاتے جو دروازے اور گھر کے سامنے جا کر موت کا اعلان کرے یعنی مطلقاً اخبار اور اعلان کی نفی نہیں ہے کیونکہ جنازہ میں شمولیت کیلئے یہ ضروری ہے (جس طرح آج کل مساجد میں اعلان کر دیا جاتا ہے) ترمذی اور ابن ماجہ نے جو حضرت حذیفہ سے نعی کے منع ہونے کی بابت روایت نقل کی ہے وہ زمانہ جاہلیت کے طریقہ کے مطابق نعی سے نہی ہے۔ابن العربی کہتے ہیں ان احادیث سے کلی طور پر تین حالتیں متشکل ہوتی ہیں:

(۱) اہل واقارب اور دوست احباب کو موت کی خبر دینا، یہ سنت ہے۔

(۲) مفاخرت کے لئے کسی تقریب (یا محفلِ تعزیت) کا اہتمام، یہ مکروہ ہے۔

(۳) نیاحت یعنی بین کر کے کسی کی موت کی خبر دینا، یہ حرام ہے۔

حدثنااسماعیل قال حدثنی مالك عن ابن شهاب عن سعید بن المسیب عن أبی هریر ة رضی الله عنه أن رسولَ اللهﷺ نَعیَ النجاشیَّ فی الیومِ الذی ماتَ فیه خرج إلی المُصلّیٰ فصَفَّ بهم و کَبَّرَ أربعاً

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے نجاشی کی موت کی خبر دی جس دن کہ انہوں نے وفات پائی تو آپﷺ مصلّٰی کی طرف تشریف لے گئے اور لوگوں کو صف بستہ کھڑا کر کے چار تکبیریں کہیں

شیخِ بخاری اسماعیل بن ابی اویس مدنی ہیں۔(نعی النجاشی) ان کا نام اصحمہ تھا، چونکہ اہل اسلام ان کے دینی بھائی ہونے کے سبب ان کے اہل کی حیثیت رکھتے تھے، اس سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہوئی۔(فی الیوم الخ) یہ رجب سن ۹ ھجری کا واقعہ ہے۔(إلی المصلی) سہیلی کی سلمہ بن اکوع سے روایت میں ہے کہ بقیع میں نماز جنازہ پڑھائی۔ (فصف) یہاں بطور فعل لازم استعمال ہو ہے باء بمعنی مع ہے، متعدی ہونا بھی محتمل ہے اس پر باء زائدہ ہوگی، مکمل بحث آگے آئے گی۔

اسے ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی روایت کیا ہے۔

حدثنا أبومَعمر حدثنا عبدالوار ث حدثنا أیوب عن حُمَید بن هِلال عن أنس بن مالك رضی الله عنه قال قال النبیُﷺ أخذَ الرَّایةَ زیدٌ فأُصِیبَ ثُم أخذها جعفرٌ فأصیب ثم أخذها عبدُالله بن رواحة فأصیب وإنَّ عَینَیُ رسولِ اللهِﷺ لَتَذرِفان ثم أخذها خالدُبن الولید مِن غیرِ إمرَةٍ ففُتِحَ له

انسؓ کہتے ہیں کہ (غزوۂ موتہ کا ذکر کرتے ہوئے) نبیﷺ نے فرمایا کہ زیدؓ نے جھنڈا لیا اور وہ شہید کر دیئے گئے پھر جعفرؓ نے جھنڈا لے لیا اور وہ شہید کر دیئے گئے پھر عبداللہؓ بن رواحہ نے جھنڈا لیا اور وہ شہید کر دیئے گئے اور رسول اللہﷺ کی آنکھیں (اس وقت آنسوؤں کی کثرت کی وجہ سے) بہہ رہی تھیں پھر خالدؓ بن ولید نے بغیر سرداری کے جھنڈا لیا اور ان کے ہاتھوں پر فتح ہوئی۔

شیخِ بخاری ابومعمر، دونوں میم پر زبر کے ساتھ، کا نام عبداللہ بن عمرو ہے۔ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔(أخذ الرأیة الخ)

غزوہ موتہ کی تفاصیل سے آگاہ فرما رہے تھے جو شام کی ارضِ بلقاء میں وقوع پذیر ہوا۔ جمادی اولی سن ۸ میں زید بن حارثہ کی زیر قیادت یہ سریہ بھیجا تھا لشکرِ اسلام تین ہزار افراد پر مشتمل تھا آنجناب کا ان صحابہ کرام کی شہادت کی خبر دینا نعی تھا، یہی محلِ ترجمہ ہے۔

(من غیر إمرۃ) آنخضرت نے تین امراء مقرر فرمائے تھے، جب وہ یکے بعد دیگرے شہید ہو گئے تو مسلمانوں نے باہم مشورہ سے حضرت خالد بن ولید کو امیرِ لشکر بنا دیا انہوں نے محسوس کیا کہ کفار کی تعداد اتنی زیادہ ہے (تقریباً ایک لاکھ) کہ لڑتے رہنا خلاف مصلحت ہے، (مکمل، غلبہ ہدف بھی نہ تھا) چنانچہ نہایت ذہانت اور عسکری مہارت سے لڑتے لڑتے لشکر کو میدانِ جنگ سے نکال کر واپس عازمِ مدینہ ہوئے، (جنگوں میں کسی لشکر کا میدان جنگ سے پھرنا عظیم نقصان کا سبب بنتا ہے اس کے لئے نہایت اعلی حکمت عملی درکار ہوتی ہے، جنگ کارگل میں پاکستانی فوج کا واپسی کے دوران عظیم نقصان ہوا تھا، چونکہ حضرت خالد نے اپنی بے پناہ عسکری مہارت و ذہانت کا مظاہرہ کیا تھا اس پر آنخضرت نے اس اقدام کو فتح قرار دیا۔ ففتح له۔ یہ۔ فلا تولوهم الفرار۔ کے زمرہ میں نہیں آتا ورنہ آنجناب۔ ففتح۔ نہ کہتے دوسرا یہ کہ اگر ان کا یہ عمل پسپائی سمجھا جاتا تو لاکھوں کا لشکرِ کفار یقیناً انکا پیچھا کرتا۔ درحقیقت آپ نے ان کے عزائم کو خاک میں ملا دیا پھر فاتحانہ طور پر واپسی کی راہ لی۔ دشمن کے ارادوں کو خاک میں ملا دینا فتح ہی ہے جس طرح جنگ 1965ء میں انڈیا کا ارادہ و ہدف لاہور پر قبضہ کا تھا، پاکستانی فوج نے ان کا یہ ارادہ ناکام بنا دیا تو اس عمل کو ہم فتح قرار دیتے ہیں۔ اس طرح معرکہ مؤتہ سفیرِ اسلام کو قتل کر دینے کے خلاف اعلان جنگ کرنے کیلئے بھیجا گیا تھا۔ مکمل جنگ بلکہ جنگیں کچھ عرصہ کے بعد ہوئیں اس لئے واپسی پر جب بعض جوشیلے نوجوانوں نے لشکر اسلام پر الفرارون کی پھبتی کسی تو آنخضرت نے خود جواب دیا اور فرمایا بل الکر ارون، یعنی یہ واپسی دوبارہ جملہ کے لئے ہے)۔ اسے نسائی نے بھی (الجنائز) میں نکالا ہے۔

بابُ الإذنِ بالجنازةِ (جنازہ کی بابت آگاہ کرنا)

وقال أبو رافعٍ عن أبی هريرة رضی الله عنه قال قال النبیُّ ﷺ ألا كُنتم آذنتمونی

ابن مرابط نے آذن بروزنِ فاعل پڑھا ہے، ابن حجر اذن کو اوجہ قرار دیتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ تجہیز و تکفین کے بعد جنازہ تیار ہے، کے متعلق آخری اطلاع دینا، سابقہ باب میں موت واقع ہونے کی خبر دینے کا ذکر تھا اس میں حاضرین کو جنازہ کیلئے چلنے اور نماز جنازہ کی اطلاع دینا ہے۔ (وقال أبو رافع الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے باب کنس المسجد کے تحت گذر چکی ہے۔

حد ثنا محمد أخبرنا أبو معاوية عن أبی إسحاق الشيبانی عن الشّعبی عن ابن عباس رضی الله عنهما قال مات إنسانٌ كان رسولُ اللهِ ﷺ يَعوده فماتَ بِالليلِ فدَفَنُوه ليلاً فلما أصبحَ أخبرُوه فقال ما منَعَكم أنْ تُعلِمونی؟ قالوا كان الليلُ فكرِهنا و كانتْ ظُلمةٌ أن نَشقَّ عليك فأتیٰ قبرَه فصلیٰ عليه

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ ایک شخص کی وفات ہوگئی رسول اللہ اس کی عیادت کو جایا کرتے تھے چونکہ ان کا انتقال رات میں ہوا تھا اس لئے رات ہی میں لوگوں نے انہیں دفن کر دیا اور جب صبح ہوئی تو آنحضور ﷺ کو خبر دی' آپ نے فرمایا مجھے بتانے

میں (کیا) رکاوٹ تھی؟ لوگوں نے کہا کہ رات تھی اور اندھیرا بھی تھا۔ اس لئے ہم نے مناسب نہیں سمجھا کہ کہیں آپ کو تکلیف ہو۔ پھر آنحضورﷺ اس کی قبر پر تشریف لائے اور نماز پڑھی۔

سند میں محمد بن سلام اور ابو معاویہ ضریر ہیں۔ (مات إنسان) یہ کنس المسجد والی حدیث سے مختلف واقعہ ہے، بعض نے وہم کرتے ہوئے وہی قصہ قرار دیا کیونکہ وہ مسجد کی خادمہ (عورت) تھی، ان کا نام اُم محجن مذکور ہے یہ مرد ہیں اور ان کا نام طلحہ بن براء انصاری تھا، ابوداؤد اور طبرانی کی روایت میں صراحت ہے کہ یہ بیمار ہوئے، آنحضرت ان کی عیادت کے لئے تشریف لائے تو جاتے وقت فرمادیا مجھے یہ بچے ہوئے نہیں لگتے، اگر مرجائیں تو مجھے بتلا دینا لیکن خود انہوں نے کہا اگر میں رات کو فوت ہو جاؤں تو آنحضور کو تکلیف نہ دینا کہ راستے میں یہودی ہیں مبادا آپ کو کوئی نقصان نہ پہنچا دیں (اللہ اللہ، صحابہ کرام کو نزع کے عالم میں بھی آنجناب کا کتنا خیال رہتا تھا) آپ نے بعد ازاں قبر پر کھڑے ہو کر دعا کی (اللهم الق طلحة يضحك إليك وتضحك إليه) اے اللہ طلحہ کو ایسے ملنا کہ وہ بھی ہنس رہا ہو اور تو بھی ہنس رہا ہو۔ (کان اللیل) کان اور کانت تامہ ہیں، مزید بحث آگے آئیگی، سوائے شیخ بخاری کے، سند کے تمام راوی کوفی ہیں تمام اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔

بابُ فَضلِ مَن ماتَ له وَلدٌ فاحتَسبَ

(اولاد کی فوتگی پر امیدِ ثواب رکھنے والے کی فضیلت)

وقول الله عزوجل ﴿وبَشِّرِ الصابرين﴾ [البقرة:۱۵۵]

بقول ابن المنیر امام بخاری نے فضل کا لفظ استعمال کیا ہے تاکہ تینوں احادیث میں بیان کردہ حکم کو شامل و جامع ہو۔ مثلاً پہلی حدیث میں (دخول الجنة) کا ذکر ہے دوسری میں (حجب عن النار) کہا، تیسری میں بھی جہنم سے بچالئے جانے کا ذکر ہے، چنانچہ ان سب کے لئے (فضل) کا لفظ استعمال کر دیا۔ (و بشر الصابرین) ترجمہ میں اس آیت کو ذکر کر کے یہ اشارہ دیا کہ یہ فضل وثواب ان کو حاصل ہوگا جو صبر کریں گے اور جزع وبین سے بچیں گے۔

حدثنا أبو معمرحدثنا عبدالوارث حدثنا عبدالعزيز عن أنس رضى الله عنه قال قال النبيُ ﷺ ما مِن النَّاسِ مِن مسلم يُتَوَفَّىٰ لَه ثلاثٌ لم يَبلُغوا الحِنثَ إلا أدخله اللهُ الجَنَّةَ بفضلِ رحمتِه إياهم

انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس مسلمان کے تین بچے جو بالغ نہ ہوئے ہوں مرجائیں تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل کے ساتھ اسے جنت میں داخل فرماتا ہے۔

سند میں عبدالعزیز سے مراد ابن صہیب ہیں، ابن ماجہ اور اسماعیلی کی اسی طریق سے روایت میں یہ صراحت موجود ہے۔ سند کے جملہ راوی بصری ہیں۔ (من مسلم) گویا یہ ثواب مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے۔ آیا اگر اسلام لانے سے قبل کسی کے دو بچے فوت ہوئے، بعد ازاں وہ مسلمان ہوا تو کیا اس فضل کا حامل و مستحق ہوگا؟ بظاہر نہیں کیونکہ ابو ثعلبہ اشجعی کی روایت میں ہے کہ میں نے کہا یا

رسول اللہ میرے دو بچے (جاہلیت میں) فوت ہوئے، آپ نے فرمایا (من مات له ولدان فی الإسلام أدخله الله الجنة) اسے احمد اور طبرانی نے نقل کیا ہے۔عمرو بن عبسہ کی مرفوع روایت میں بھی (فی الاسلام) کالفظ ہے، یہ بھی مسند احمد میں ہے۔

(یتوفی له) نسائی کی روایت میں (من صلبه) کا لفظ بھی ہے، گویا حقیقی اولاد مراد ہے۔(لم یبلغوا الحنث) داؤدی نے حاء پر زبر پڑھی ہے یعنی گناہوں تک نہ پہنچے مگر محفوظ روایت حاء کی زیر کے ساتھ ہے یعنی حالتِ بلوغت کو نہ پہنچے تھے (یعنی بالغ ہونے کے بعد ہی گناہوں کا شمار اور گناہ کا ارتکاب ہوتا ہے) جنت کا ذکر اس لئے کیا کہ بچے کو ثواب تو حاصل ہوتا ہے (اعمالِ صالحہ کرنے پر) گناہ نہیں لکھا جاتا (اور وہ عموماً کسی معصیت کا ارتکاب کرتا بھی نہیں) چونکہ بچے کا غم زیادہ ہوتا ہے اس لئے یہ ثواب و مرتبہ اسی صورت ہوگا کہ نابالغ اولاد فوت ہو۔علامہ انور کہتے ہیں کہ غم تو بڑی عمر کی اولاد کا زیادہ ہوتا ہے مگر یہ ثواب خاص کیا گیا ہے نابالغ اولاد کی موت کے ساتھ، اسی طرح دیگر روایات میں کسی کا ایک بچہ فوت ہونے پر بھی اسے حاصل، ثواب وفضیلت کا ذکر ہے۔الزین بن المنیر کے بقول بڑے کی موت پر بھی یہ ثواب حاصل ہوگا۔من طریق الفحوی۔کیونکہ بڑی عمر کا بچہ جس کو کھیلتا بھاگتا دیکھا، اس سے نفع ملا تو اس کی موت زیادہ المناک ہے، بقول ان کے شاید امام بخاری نے اسی لئے (لم یبلغوا الحنث) کی قید شاملِ ترجمہ نہیں کی۔ابن حجر کہتے ہیں پہلا موقف اقوی ہے۔آیا وہ بڑا جو مجنون ہے، یعنی مرفوع القلم ہے، اس حکم میں شامل ہے؟ کیونکہ لم یبلغوا کے اقتضاء کے مطابق ہے جس طرح بچوں سے کسی گناہ کا صدور یا اس کا محاسبہ نہیں، اسی طرح مجنون سے بھی نہیں۔بقول ابن حجر عدم گناہ میں تو ان کے ساتھ شامل ہیں مگر چونکہ ان کی موت کا غم ہلکا ہوتا ہے چنانچہ اس مقتضی سے اس حکم میں شامل نہیں ہیں۔مگر شدتِ محبت یا اس کا عدم کسی روایت میں مذکور نہیں لیکن اصلاً ہر بچہ ہی اپنے والدین کو پیارا ہوتا ہے مختلف حالات کی وجہ سے بعض افراد میں شدت اور بعض میں اس کا احساس ہلکا ہونا محتمل ہے لہذا اس حکم کو اسکے ساتھ مقید نہیں کیا گیا۔(بفضل رحمته) کی ضمیر کا مرجع اللہ تعالی ہے۔ابن التین والد کو قرار دیتے ہیں مگر پہلے قول کی تائید ابن ماجہ کی روایت کے الفاظ (بفضل رحمة الله إیاهم) سے ہوتی ہے۔

نسائی کی روایت میں ہے (إلا غفر الله لهما بفضل رحمته)۔طبرانی اور ابن حبان کی روایت میں ہے (إیاهم)۔

کرمانی کہتے ہیں کہ بظاہر (هُم) سے مراد وہ اشخاص ہیں جن کی اولاد فوت ہوئی مگر ابن حجر اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ طبری کی عمرو بن عبسہ کے طریق سے روایت میں ہے (إلا ادخله الله بفضل رحمته هو و إیاهم الجنة)

(إلا غفرالله لهمابفضل رحمته إیاهم الجنة) اسی طرح حدیثِ ابی ثعلبہ میں دو بچوں کی فوتگی کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا (بفضل رحمته إیاهم) لہذا ایاھم کی ضمیر کا مرجع، اولاد ہیں نہ کہ آباء۔

اس روایت کے تمام راوی بصری ہیں۔اسے نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا مسلم حدثنا شعبة حدثنا عبدالرحمن بن الأصبهاني عن ذكوان عن أبي سعيد رضي الله عنه أَنَّ النساءَ قُلن لِلنبيِ ﷺ اجعَلْ لَنا يوما فوَعَظَهن وقال أيُّما امرأةٍ مات لها ثلاثةٌ مِن الوَلَدِ كانوا لها حِجابا مِن النارِ قالت امرأةٌ واثنان قال واثنان وقال شَريك عن ابن الأصبهاني حدثني أبو صالح عن أبي سعيد وأبي

هريرة رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال أبو هريرة لم يبلغوا الحنث

حضرت ابوسعید خدریؓ نے روایت کیا کہ عورتوں نے نبی کریم ﷺ سے درخواست کی کہ ہمیں بھی نصیحت کرنے کے لئے آپ ایک دن خاص فرما دیجئے۔ آنحضور ﷺ نے (ایک دن) ان کو وعظ فرمایا اور بتلایا کہ جس عورت کے تین بچے مر جائیں تو وہ اس کے لئے جہنم سے پناہ بن جاتے ہیں اس پر ایک عورت نے پوچھا حضور اگر کسی کے دو ہی بچے مریں؟ آپ نے فرمایا کہ دو بچوں پر بھی؟

شیخ بخاری مسلم بن ابراہیم قصاب ہیں جبکہ عبدالرحمٰن بن الاصبہانی کے والد کا نام عبداللہ تھا۔ امام بخاری نے التاریخ میں ذکر کیا ہے کہ اصلاً اصبہان (اصفہان) کے تھے، بعض نے کہا ہے کہ وہاں بغرض تجارت جایا کرتے تھے چنانچہ اس نسبت سے مشہور ہوگئے۔

(أن النساء) مسلم کی روایت میں ہے کہ انصاری عورتوں نے یہ بات کہی تھی۔ (أيماامر أة) چونکہ عورتوں کو خطاب کرتے ہوئے یہ بات فرمائی لہٰذا رجل کی بجائے امرأة کہا (اس لئے بھی کہ عورتوں کا جزع فزع اور عدم صبر زیادہ ہوتا ہے اور ان کی اپنی کم سن اولاد سے محبت بھی نسبتاً شدید ہوتی ہے)۔ (من الولد) واؤ اور لام کی زبر کے ساتھ، مذکر، مؤنث اور مفرد، جمع، سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (كانوا) مستملی اور حموی کے نسخوں میں (كُنَّ) ہے وہاں صیغہ تانیث أنفس یا نسمة کے اعتبار سے ہے۔

(قالت امرأة) یہ والدۂ حضرت انس تھیں، طبرانی کی روایت میں صراحت ہے۔ ام مبشر انصاریہ نے بھی یہ بات پوچھی تھی وہ ایک دوسرے موقع کا ذکر ہے اسے بھی طبرانی نے حضرت جابر سے روایت کیا ہے۔ اسی طرح جابر بن سمرہ کی حدیث گذری ہے جس میں ذکر ہوا کہ ایک اور موقع پر یہی بات فرمانے پر ام ایمن نے بھی یہی سوال کیا۔ ابن عباس کی روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ نے بھی پوچھا تھا حاکم اور بزار نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے بھی یہی سوال کیا تھا (اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ لازم نہیں کہ آپکی احادیث ایک ہی مرتبہ کہی گئیں بلکہ مختلف مواقع اور مناسبات پر آپ مواعظ واحادیث کو دہرایا کرتے تھے اور یہ ایک طبعی امر ہے) ابن حجر اس طرف مائل ہیں کہ یہ سب سوال ایک ہی مجلس میں ہوئے، تعددِ واقعہ کو وہ مستبعد قرار دیتے ہیں اس لیے کہ روایت میں ہے جب آپ سے پوچھا گیا (واثنان) تو آپ نے کچھ دیر خاموشی اختیار کی پھر وحی آنے پر جواب دیا، ہاں۔ (لیکن اس سے تعدد کی نفی نہیں ہوتی، آپ نے پہلے سوال کے وقت وحی کا انتظار کیا پھر اگلی مجالس اور مواقع پر فوراً جواب دیا) البتہ حضرت عمر کے سوال کو وہ دوسرا واقعہ تسلیم کرتے ہیں۔

(و اثنان) قاضی عیاض کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ اس مسئلہ میں عدد غیر معتبر ہے ورگرنہ صحابیات جو کہ اہل زباں تھیں، یہ سوال نہ کرتیں مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ عدد کا اعتبار ہے ورگرنہ وہ بطور خاص (واثنان) کہہ کر کیوں سوال کرتیں۔ البتہ یہ ہے کہ عدد کے مفہوم کی دلالت یقینی نہیں بلکہ احتمالی ہے اسی لئے سوال ہوا۔ قرطبی کہتے ہیں ابتداءً تین کا عدد اس لئے ذکر کیا کیونکہ جمع اور کثرت کی ابتداء تین سے ہوتی ہے، مصیبت جتنی بڑی ہوا اجر بھی زیادہ ہوگا۔ جزع فزع اور بے صبری کا زیادہ خطرہ واحتمال ایک دو فوتگیوں پر ہی ہوتا ہے۔ زیادہ اموات کی صورت میں عموماً صبر وقرار آ ہی جاتا ہے۔ جیسا کہ ایک شاعر نے کہا (رُوعيتُ با لبين حتى ما أراع له) (یعنی ع مشکلیں اتنی پڑیں مجھ پہ کہ آسان ہوگئیں) بہر حال ابن حجر کو قرطبی کی توجیہ پسند نہیں آئی وہ اس طرف میلان رکھتے ہیں کہ ثوابِ مذکور عند موت الثالث حاصل ہوگا پھر وحی نازل ہوئی کہ دو کی فوتگی پر بھی اسی ثواب کا مستحق ہوگا۔

(وقال شريك الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔ (قال أبو هريرة الخ) بظاہر اس سے قبل کے سیاق پر ابو

سعید اور ابو ہریرہ کا اتفاق ہے، یہ جملہ صرف ابو ہریرہ کے سیاق میں سے ہے۔ اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا علی حدثنا سفیان قال سمعت الزهری عن سعید بن المسیب عن أبی هریرة رضی الله عنه عن النبیﷺ قال لا یَموتُ لِمُسلِمٍ ثلاثةٌ مِن الوَلد فیَلِجَ النارَ إلا تَحِلَّةَ القَسَم قال أبو عبدالله ﴿وإنْ مِنْكُمْ إلا وَارِدُها﴾[مریم: ۷۱]

ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا کسی کے اگر تین بچے مر جائیں تو وہ دوزخ میں نہیں جائے گا اور اگر جائے گا بھی تو صرف قسم پوری کرنے کے لئے۔

یہ ابن المدینی ہیں جو ابن عیینہ سے روایت کنندہ ہیں۔ (لا یموت لمسلم) بخاری اور مسلم کی ابن عیینہ سے روایت میں (لم یبلغوا الحنث) کی قید مذکور نہیں اس سیاق سے شمولیت کا فائدہ ہو رہا ہے یعنی مرد و عورت، دونوں کو شامل ہے کیونکہ سابقہ روایت میں عورتوں سے تخاطب تھا (اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ یہ بات آپ نے متعدد مواقع پر ارشاد فرمائی)۔

(إلا تحلة القسم) تحلہ باب تفعیل کا مصدر ہے اس باب کے تین مصادر ہیں۔ تحلیل، تحلة اور تحلاً، تیسرا شاذ ہے۔ مفہوم یہ کہ صرف قسم پوری کرنے کے لئے۔ فراء اور اخفش کے نزدیک اِلا بمعنی واو، بھی مستعمل ہے جمہور کے نزدیک تقلیلِ امر کے لئے استعمال ہوتا ہے، (جیسے حضرت ایوب نے قسم کھائی تھی کہ اپنی بیوی کو سو درے یا کوڑے ماریں گے، تحلة القسم کے لئے حکم ہوا کہ۔ وخذبیدك ضغثافاضرب به ولاتحنث) اس سے مراد اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے (و إن منکم إلا واردها) یعنی ہر ایک کو جہنم کے اوپر سے گذر کر جنت میں جانا ہے (اس مرور کو جو قربِ جہنم ہوگا مبالغۃً ولوج قرار دیا گیا) سنن سعید بن منصور کی روایت میں سفیان بن عیینہ نے روایت کے آخر میں تحلة القسم کی تشریح کرتے ہوئے یہی آیت بطور استشہاد تلاوت کی۔ (زمعة بن صالح عن الزهری) کی روایت میں زہری نے یہی آیت پڑھی جب ان سے سوال ہوا کہ تحلة القسم کیا ہے۔ اسی بات کو طبرانی کی عبدالرحمٰن بن بشر انصاری سے روایت میں مرفوعا دوسرے انداز میں یوں ذکر کیا (لم یرد النار إلا عابر سبیل)۔ (یعنی پل صراط سے گذرتے ہوئے)۔ طبرانی کی (سهل بن معاذ بن أنس الجهنی عن أبیه) سے مرفوعاً مسلمانوں کی اثنائے جہاد، پشت کی حفاظت کرنے والے کے لئے یہی تعبیر استعمال فرمائی کہ (لم یر النار بعینه إلا تحلة القسم) پھر خود آنجناب نے یہی آیت تلاوت فرمائی۔

آیت میں محلِ قسم کون سا ہے؟ بعض کے ہاں لفظ: واللہ مقدر ہے۔ بعض کہتے ہیں سابقہ آیت کے محل قسم (فَوَرَبِّكَ لنحشرنهم الخ) پر عطف ہے۔ اس ورودِ نار کی بابت احمد، نسائی اور حاکم کی حضرت جابر سے مرفوع روایت ہے کہ ہر بر و فاجر (پل صراط پر سے گذرتے ہوئے) اس نار پر وارد ہوگا اور ابرار کے لئے وہ بردو سلام بن جائے گی۔ (ایک نا عاقبت اندیش خطیب نے خطبہ عید میں کہہ دیا کہ اللہ کی قسم ایک دفعہ تو آگ میں ہر نبی، ولی، صحابی اور تمام لوگ ضرور جائیں گے اس پر جھگڑا ہوا اور حضرت صاحب کو مصلائے امامت و خطابت سے ہاتھ دھونا پڑے۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ ہمیں دخول اور ورود میں فرق کرنا چاہئے۔ ورود سے مراد مرور ہے، چونکہ جنت تک جانے کا صراط۔ راستہ۔ جہنم کے اوپر ہے۔ اس سے گذرنے کو ورود سے تعبیر کیا گیا ہے اس دوران ممکن ہے عوام الصالحین کو جہنم نظر آئے یا اس کی کچھ تپش کا احساس ہو، ہولناک مناظر کا مشاہدہ کرنا بھی ایک مہیب امر ہے)۔

طبرانی نے (بشر بن سعيد عن أبي هريرة)، (أبو الأحوص عن عبدالله بن مسعود)، (معمر وسعيد عن قتادة) اور (كعب الأحبار) کے طرق سے روایت کیا ہے کہ تمام لوگ جہنم کی سطح پر (پل صراط پر) جمع ہوں گے، جہنم سے کہا جائے گا کہ آگ کے مستحق لوگوں کو پکڑلو، باقی آگے گذر جائیں گے۔ گذرنے والوں کے احوال کے بارہ میں مزید تفصیلات (الرقاق) کی حدیثِ شفاعت میں ذکر ہونگی۔ اس روایت کو مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی بالترتیب الأدب، التفسیر اور الجنائز میں ذکر کیا ہے۔

بابُ قولِ الرَجُلِ لِلمَرأةِ عندَ القبرِ اِصبِری

(قبرستان میں کسی عورت کو گریہ زاری کرتے دیکھ کر صبر کی تلقین کرنا)

الزین کہتے ہیں کہ ترجمہ میں الرجل کا لفظ استعمال کر کے یہ بتلانا مقصود ہے کہ اس طرح کی بات کہنا صرف آنجناب کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ حدیث میں اگرچہ تقوی کا بھی ذکر ہے مگر ترجمہ میں صرف صبر پر اکتفاء کیا ہے کہ جس حالت غم میں وہ ہے اس کے لئے صبر کی نصیحت مناسبِ حال ہے (یہ عام لوگوں کی نسبت ہے اور ظاہر ہے آنجناب تو ہمہ وقت اپنا منصب رسالت وتبلیغ نُصُبَ العین رکھتے تھے) فقہ میں اس ترجمہ کی افادیت یہ ہے کہ اس قسم کے معاملات یعنی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں مردوں کا عورتوں کو مخاطب کرنا جائز ہے اور اس میں جوان یا بوڑھی کی قید نہیں کہ یہی دینی مصالح کا تقاضہ ہے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا ثابت عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال مَرَّ النبيُّ ﷺ بامرأةٍ عندَ قبرٍ وهِي تَبكي فقال اتَّقِي اللهَ واصْبِرى

انسؓ روایت کرتے ہیں نبی کریم ﷺ ایک عورت کے پاس سے گزرے جو ایک قبر پر بیٹھی ہوئی رو رہی تھی آپ ﷺ نے اس سے فرمایا کہ خدا سے ڈر اور صبر کر۔

یہی حدیث اسی سند کے ساتھ زیادہ اتم سیاق کے ساتھ آگے (باب زیارۃ القبور) کے تحت آئے گی، وہیں مفصل بحث ہوگی۔ سابقہ ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ اس میں عورتوں کو مخاطب کرنا بسلسلہ ترغیب تھا، یہاں بسلسلہِ ترھیب ہے کہ عدمِ صبر تقوی کے منافی ہے، اس لئے اصبری کے ساتھ، اتقی اللہ بھی کہا۔ اسے ابوداؤد، نسائی اور ترمذی نے بھی (الجنائز) میں نقل کیا ہے۔

باب غُسلِ المَيّتِ ووُضوئِهِ بالماءِ والسِّدرِ

(پانی اور بیری کے پتوں کے ساتھ میت کا غسل ووضوء)

وحنَّطَ ابنُ عمر رضى الله عنهما ابناً لِسَعيدِ بنِ زيدٍ وحَملَه وصلىٰ ولَم يَتوضأُ وقال ابن عباسؓ المُسلمُ لا يَنجُسُ حيّاً ولا مَيّتاً وقال سعدٌ لو كان نجساً ما مَسَستُه وقال النبيُّ ﷺ المؤمنُ لا يَنجُسُ.

(ابن عمرؓ نے سعید بن زید کے بیٹے کو حنوط لگایا اور پھر بغیر نیا وضوء کئے نماز پڑھی آنجناب کا فرمان ہے کہ مؤمن نجس نہیں ہوتا)

غسلِ میت کے حکم کا ذکر مقصود ہے۔نووی نے غسلِ میت کے فرضِ کفایہ ہونے پر اہل علم کا اجماع نقل کیا ہے۔مگر بقول ابن حجر یہ شدید ذھول (نسیان وغفلت) ہے کیونکہ مالکیہ کا اختلاف مشہور ہے،قرطبی نے شرح مسلم میں اس کے سنت ہونے کو ترجیح دی ہے لیکن جمہور کا موقف ہے کہ یہ واجب ہے اسی پر شروع سے عمل ہے اور اسی کا فتوی ہے۔(ووضوءہ) کی بابت کوئی حدیث نہیں لائے اس لئے کہ غسل کے اندر وضوء کا ہونا بدیہی امر ہے کیونکہ یہ غسل، غسل جنابت کی طرح ہے۔یا ضمیر کا مرجع میت نہلانے والا ہے کہ اس پر وضوء نہیں اسی لئے ابن عمر کا اثر شاملِ ترجمہ کیا ہو جس میں ہے کہ میت کو غسل دیا پھر تجدید وضوء نہ کیا۔اس توجیہہ پر ترجمہ میں (الحی) یا (الرجل) کا لفظ مقدر ماننا پڑے گا۔أي باب غسل الحي (الرجل) الميتَ و وضوءه الخ بقول ابن حجر ظاہر امر یہ ہے کہ امام بخاری حسب عادت اس روایت کے دوسرے طرق سے مروی الفاظ کو مدنظر رکھتے ہوئے تراجم کی عبارات ترتیب دیتے ہیں چنانچہ دوسرے طریق سے اسی روایت میں جو آگے آئیگی، ہے کہ (ابدأن بميا منها ومواضع الوضوء منها) کیا وضوء اس غسل کا حصہ ہے؟۔یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ ان کی غرضِ ترجمہ یہ ہے کہ صرف وضوء پر اکتفاء نہ کیا جائے (یا صرف غسل بلا وضوء پر اکتفاء نہ کیا جائے) کہ غسل کا حکم صراحۃً مروی ہے۔

(بالماء والسدر) بیری کے پتے ہر دفعہ دھونے کے پانی میں شامل کئے جائیں گے اس سے ظاہر ہوا کہ غسلِ میت برائے تطہیر نہیں بلکہ برائے تنظیف ہوتا ہے یہ بھی احتمال ہے کہ سدر کو شامل کرنے کی بجائے پہلے ان کے ساتھ جسم کی صفائی ہو پھر پانی کے ساتھ دھویا جائے۔ابوداؤد نے (من طريق قتادة عن ابن سيرين) نقل کیا ہے کہ ام عطیہ سے غسل کی کیفیت یہ اخذ کی کہ دو مرتبہ پانی اور سدر کے ساتھ پھر تیسری دفعہ پانی اور کافور کے ساتھ، ابن عبدالبر کہتے ہیں کہا جاتا ہے کہ ابن سیرین غسلِ میت کی کیفیت سے تمام تابعین سے زیادہ واقف تھے۔گویا اصل مطہر صرف خالص پانی ہے ماءِ مخلوط (سدر یا کافور کے ساتھ) برائے تنظیف ہے۔

(وحنط ابن عمر الخ) یعنی حنوط کے ساتھ خوشبودار کیا، اسے مالک نے مؤطا میں موصول کیا ہے۔سعید کے اس بیٹے کا نام عبدالرحمٰن تھا ترجمہ میں یہ اثر لانے کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ میت کو غسل دینے کا حکم امرِ تعبدی ہے کہ اگر وہ نجس ہے تو پانی اور بیری اسے طاہر نہیں کر سکتے۔اسی طرح اگر جسدِ میت نجس ہوتا تو ابن عمر اسے نہ چھوتے یا اپنے ان اعضاء کو دھو لیتے جن سے اسے چھوا۔اس سے ابوداؤد کی روایت ابی ہریرہ کی تضعیف مقصود ہے جس میں ہے کہ جس نے میت کو غسل دیا یا اسے اٹھایا تو وہ وضوء کرے اس کا ایک راوی عمرو بن عمیر غیر معروف ہے۔اسی طرح کی روایت ترمذی اور ابن حبان نے بھی (عن طريق سهيل بن أبي صالح عن أبي هريرة) روایت کی ہے وہ بھی معلول ہے کیونکہ ابو صالح کا ابو ہریرہ سے سماع نہیں ابن أبی حاتم عن أبیہ سے ذکر کرتے ہیں کہ (الصواب عن أبي هريرة موقوف) یعنی یہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف ہے۔ابوداؤد نے بھی اس کی تخریج کے بعد کہا یہ منسوخ ہے مگر ناسخ روایت ذکر نہیں کی۔ذھلی کہتے ہیں کہ میت کو غسل دینے والے کو نہانے کے حکم والی حدیث ثابت نہیں ہے۔

(وقال ابن عباس الخ) اسے سعید بن منصور نے صحیح سند کے ساتھ موصول کیا ہے۔اسی معنی پر مشتمل روایت کو دارقطنی نے (عبدالرحمن بن يحي عن سفيان) کے حوالہ سے مرفوع ذکر کیا ہے۔حاکم نے بھی (من طريق أبي بكر و عثمان ابني أبي شيبة عن سفيان) مرفوعاً جبکہ مصنف ابن ابی شیبۃ میں سفیان نے موقوفاً ذکر کیا ہے۔

(وقال سعد الخ) بعض نسخوں میں سعید ہے مگر سعد اولی ہے، اس سے مراد ابن ابی وقاص ہیں۔ ابن ابی شیبہ نے عائشہ بنت سعد کے حوالہ سے موصول کیا ہے۔ (وقال النبیﷺ الخ) یہ حدیث ابی ہریرہ کا حصہ ہے جو (باب الجنب یمشی فی السوق) کے تحت گذر چکی ہے۔ وجہِ استدلال یہ ہے کہ صفتِ ایمان موت کے سبب سلب نہیں ہو جاتی لہٰذا میت مومن نجس نہیں۔
علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ حنفیہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مشرک کی میت نجس ہے، میتِ مسلم کے غسل سے بچے ہوئے پانی کی بابت ان کے دو قول ہیں: ایک یہ کہ نجس ہے دوسرا یہ کہ اس کا حکم ماءِ مستعمل کا سا ہے (یعنی طاہر ہے مطہر نہیں) دوسرا قول راجح ہے۔

حدثنا اسماعيل بن عبدالله قال حدثني مالك عن أيوب السَّختياني عن محمد بن سيرين عن أم عطية الأنصارية رضي الله عنها قالت دخل علينا رسول اللهﷺ حين تُوُفِّيتْ ابنته فقال اغسِلنَها ثلاثا أو خمسا أو أكثرَ مِن ذلك إنْ رأيتُنَّ ذٰلك بماءٍ وسِدرٍ واجعَلْن في الآخرةِ كافوراً أو شيئا مِن كافورٍ، فإذا فرَغتُنَّ فآذِنَّنِي فلمَّا فرَغنا آذنَّاه فأعطانا حِقوَه فقال أشعِرنَها إياه تعني إزاره

ام عطیہؓ کہتی ہیں جب رسول اللہﷺ کی بیٹی کی وفات ہوئی آپ وہاں تشریف لائے اور فرمایا کہ تین یا پانچ مرتبہ غسل دے دو اور اگر مناسب سمجھو تو اس سے بھی زیادہ دے سکتی ہو غسل کے پانی میں بیری کے پتے ملا لو اور آخر میں کافور یا (یہ کہا کہ) کچھ کافور کا استعمال کر لینا اور غسل سے فارغ ہونے پر مجھے خبر دے دینا۔ چنانچہ ہم نے جب غسل دے لیا تو آپ کو خبر دیدی آپ نے ہمیں اپنا ازار دیا اور فرمایا کہ اسے ان کی قمیض بنا دو آپ کی مراد اپنے ازار سے تھی۔

یہ اسماعیل بن ابی اویس ہیں۔ ابن جریج کی روایت میں ایوب، (سمعت) کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اسی روایت کو انہوں نے حفصہ بنت سیرین سے بھی روایت کیا ہے جو آگے آ رہی ہے۔ منذر کا کہنا ہے کہ غسلِ میت کے مسئلہ میں سب سے اعلی روایت یہی ام عطیہ کی ہے اور اس کا مدار محمد اور حفصہ پر ہے، ائمہ نے اسی پہ تکیہ کیا ہے۔ ام عطیہ کا نام نسیبہ تھا، مصغراً (یعنی عین کی پیش اور طاء کی زبر کے ساتھ) زیادہ مشہور ہے۔ (دخل علینا الخ) نسائی کی روایت میں ہے کہ ہماری طرف پیغام بھیجا (پہلے پیغام بھیجا کہ اس طرح غسل دیں پھر خود بھی تشریف لے آئے)۔ (حین توفیت ابنته) صحیح بخاری کی کسی روایت میں ان کا نام مذکور نہیں، مشہور یہ ہے کہ زینب والدہِ امامہ تھیں، یہ آپ کی سب سے بڑی بیٹی تھیں طبری کے مطابق سن آٹھ میں فوت ہوئیں، مسلم کی روایت میں نام بھی ذکر ہے۔ داؤدی سے منقول ہے کہ یہ ام کلثوم تھیں مگر انہوں نے حوالہ ذکر نہیں کیا۔ ابن ماجہ کی صحیح سند کے ساتھ ایوب سے روایت میں جو صحیحین کی شرط پر ہے، اسی طرح دولابی نے (الذریۃ الطاہرۃ) میں (من طريق أبي الرجال عن عمرة) نقل کیا ہے کہ ام عطیہ ام کلثوم کو غسل دینے والیوں میں شامل تھیں لہٰذا ام کلثوم ہونا زیادہ راجح ہے مگر یہ بھی محتمل ہے کہ دونوں بیٹیوں کے غسل میں وہ شریک ہوں، ابن عبدالبر ان کے حالات میں لکھتے ہیں کہ ام عطیہ غاسلۃ المیتات تھیں۔ ابن حجر کہتے ہیں مجھے آنجناب کی بیٹی کو غسل دینے والیوں میں سے تین اور کے نام ملے ہیں اور وہ ہیں اسماء بنت عمیس جو کہتی ہیں کہ ہمارے ساتھ صفیہ بنت عبدالمطلب بھی تھیں، یہ روایت الذریۃ الصالحہ میں ہے، ابو داؤد کی لیلی بنت قانف سے روایت ہے کہ وہ بھی انکے ساتھ تھیں، طبرانی کی ام سلیم والدہ انس سے روایت میں اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ وہ بھی اس موقع پر حاضر تھیں۔ آگے ایک روایت میں ابن سیرین کا اس روایت میں یہ قول ذکر ہوگا کہ مجھے نہیں

چہ کس بیٹی کی وفات کا ذکر ہے اس سے ظاہر ہوا کہ ابن ماجہ کی روایت میں نام کا ذکر ابن سیرین سے نیچے کسی راوی کی طرف سے ہے۔

(ان رأیتن) اگر اس کا تعلق (اغسلنها) کے ساتھ جوڑا جائے تو اس سے غسل کا عدم وجوب ثابت ہوتا ہے مگر بظاہر اس کا تعلق تعداد کے ساتھ ہے لہٰذا عدم وجوب پر استدلال صحیح نہیں۔ اس طرح اصلاً وجوبِ غسل ایک مرتبہ ہے تعداد کا تین یا زیادہ ہونا صفائی کے نقطہ نظر سے ہے طاق عدد کا لحاظ رکھنا مندوب ہونا ظاہر ہے۔ اہل کوفہ واہل ظاہر تین مرتبہ دھونے کو واجب کہتے ہیں، اگر اسکے بعد کسی جگہ سے کوئی مواد وغیرہ نکل آئے تو صرف اسی جگہ کو دھولیا جائے۔ مصنف عبدالرزاق میں حسن بصری سے بحوالہ (هشام بن حسان عن أيوب) بھی یہ منقول ہے۔

(ثلاثا أو خمسا) ہشام بن حسان عن حفصہ کی روایت میں (وترا) کا لفظ بھی ہے (أو) ترتیب کیلئے ہے نہ کہ تخییر کیلئے، حاصل یہ ہے کہ ایتار مطلوب ہے، ثلاث مستحب ہے اگر اس سے زیادہ کی ضرورت ہو تو طاق عدد کا لحاظ رکھا جائے۔ واجب ایک مرتبہ ہے (أو أكثر من ذلك) ک پر زیر ہے کیونکہ عورتوں کو خطاب ہے سوائے ابو داؤد کے تمام روایات میں (سبعا) تک کا عدد ذکر ہے اسی لئے احمد سات مرتبہ سے زیادہ دھونا مکروہ سمجھتے ہیں۔ (أو شيئا من الخ) یہ راوی کا شک ہے، اگلی روایت میں بغیر شک کے ہے، بظاہر کافور کو پانی میں ڈالا جائے، یہی جمہور کا خیال ہے، نخعی اور کوفی کہتے ہیں کہ آخر میں، بعد از غسل، حنوط رکھ دیا جائے اس کی حکمت یہ ہے کہ وہ ساری جگہ خوشبودار ہو جائیگی کہ وہاں ملائکہ کی آمد ہے (ویسے بھی میت سے فاسد مواد کا خروج محتمل ہوتا ہے چنانچہ میت کو اور ساری جگہ کو ناگوار بو سے صاف کرنے کیلئے حنوط استعمال کرنے کا حکم دیا) اس کی خاصیت یہ ہے کہ اس میں خشک کرنے، میت ٹھنڈی ہونے کی وجہ سے جلد خراب ہونے سے بچاؤ اور حشرات کو میت کے جسم سے دور کرنے کی صلاحیت ہے نیز جلد خراب ہونے سے بھی مانع ہے۔ (اسی لئے فراعینِ مصر کی ممیوں کے لئے حنوط سے مادہ تیار کر کے انہیں ہزاروں برس تک محفوظ رکھا گیا)۔

ابن حجر کہتے ہیں اگر غرض صرف خوشبو دار بنانا ہے تو پھر کوئی اور خوشبو بھی استعمال کی جا سکتی ہے اور اگر مذکورہ تمام اغراض مد نظر ہیں تو پھر حنوط ہی استعمال کیا جائے اگر کافور نہیں مل سکا پھر کوئی بھی خوشبو استعمال کی جا سکتی ہے۔ (حقوه) حاء پر زبر اور زیر، دونوں صحیح ہیں، ازار مراد ہے۔ اصلاً معقد الازار (یعنی ازار بند وغیرہ) کو کہتے ہیں، مجازاً ازار پر استعمال ہوا۔

(أشعرنها إياه) غاسلات کو حکم دیا کہ جسم کے ساتھ لگے کپڑے کو اس کے ساتھ باندھ دیں۔ فعل کے ساتھ متصل ضمیر کا مرجع مرحومہ بیٹی اور ایاہ کی ضمیر کا مرجع یہ ازار بند ہے۔ شروع میں ہی ازار بند انہیں نہ دیا تا کہ وہ آپ کے دست مبارک میں رہے تا آنکہ غسل سے فراغت ہو، اسی سے صالحین کے آثار کے ساتھ تبرک ثابت ہوتا ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ عورت کو مرد کے کپڑوں میں کفن دیا جا سکتا ہے، آگے ایک مستقل باب میں اس پر بحث ہوگی۔

بَابُ مَا يُسْتَحَبُّ أَنْ يُغْسَلَ وِتْرًا (طاق عدد میں غسل دینے کا استحباب)

حدثنا محمد حدثنا عبدالوهاب الثقفي عن أيوب عن محمد عن أم عطية رضي الله عنه قالت دخلَ علينا رسولُ اللهِ ﷺ ونحن نَغسِلُ ابنتَه فقال اغسِلْنَها ثلاثاً أو

خمسا أو أكثرَ من ذلك بماءٍ وسدرٍ واجعَلْن في الآخرة كافورا فإذا فرغتن فآذِنَّنى فلما فرغنا آذناه فألقىٰ إلينا حِقوَه فقال أشعِرنها إياه-فقال أيوب وحدَّثتنى حفصةُ بِمثلِ حديثِ محمدٍ وكان فى حديثِ حفصةَ اغسلنها وِترا وكان فيه ثلاثا أو خمسا أو أكثر وكان فيه أنه قال ابدأن بِمَيامِنِها ومَواضعَ الوُضوءِ منها' وكان فيه أن أمَّ عطية قالت ومَشَطناها ثلاثةَ قرونٍ۔(سابقہ روایت ہے)

محمد اکثر روایات میں غیر منسوب ہیں، اصیلی کے نسخہ میں محمد بن المثنی مذکور ہے۔ جیانی کہتے ہیں کہ محمد بن سلام ہونا بھی محتمل ہے اسی روایت کو اسماعیل نے (محمد بن الوليد البسرى عن عبد الوهاب الثقفى) ذکر کیا ہے وہ بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں۔ طاق عدد کا ذکر صراحۃً حفصہ بنت سیرین کی روایت میں ہے، (دلالۃً محمد بن سیرین کی روایت میں بھی ہے کہ ثلاثا کے بعد اَربعاً کی بجائے خمساً کہا، اس سے طاق عدد مستفاد ہے)۔

(فقال أيوب الخ) یہ سابقہ سند پر معطوف ہے۔(ومشطنا ها) علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں میت کو کنگھی کرنا جائز نہیں، ہماری دلیل حضرت عائشہ سے منقول (علی ماتنصون موتاكم) ہے علاوہ ازیں امتشاط کا ذکر مرفوعاً نہیں ہے اور حافظ ابن حجر اسے مستبعد قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ حنفیہ کو چاہیے کہ اس امتشاط کو تسویۃ الصفوف (یعنی انگلیوں سے بال سیدھے اور برابر کرنا) پر محمول کر لیں یہ اگرچہ حملِ مجازی ہوگا مگر کوئی زیادہ غرابت اور بُعد نہیں (ثلاثة قرون) کی بابت کہتے ہیں کہ دو بھی بنائی جا سکتی ہیں، افضلیت کا اختلاف ہے۔ انتھی۔ بقول قسطلانی حنفیہ کے نزدیک دو مینڈھیاں بنا کر میت کے سینے پر ڈال دی جائیں۔ الزین کہتے ہیں ما کا مصدریہ اور موصولہ ہونا، دونوں مستحب ہیں۔

بابٌ يُبدَأُ بِمَيامِنِها مِن المَيّتِ (میت کے داہنے اعضاء سے آغاز کیا جائے)

ترجمہ میں غسل کا لفظ ذکر نہیں کیا (حدیث میں ہے) تا کہ غسل پر قیاس کرتے ہوئے اس کے تمام افعال مثلاً تکفین وغیرہ میں بھی تیامن کا لحاظ رکھا جائے۔ بقول قسطلانی تفاؤلاً کہ اصحاب یمین میں سے ہو۔

حدثناعلى بن عبدالله حدثنا اسماعيل بن ابراهيم حدثنا خالد عن حفصة بنت سيرين عن أمِّ عطية رضى الله عنها قال: قال رسولُ اللهﷺ فى غسل ابنته اِبْدَأنَ بمَيامِنِها ومَواضعِ الوُضوءِ مِنها

ام عطیہ کہتی ہیں کہ آپﷺ نے فرمایا کہ ان (آپ کی بیٹی) کی داہنی جانب سے اور وضو کے مقامات سے غسل کی ابتداء کرنا

سند میں خالد الحذء اور حفصہ بنت سیرین ہیں۔ (ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء) دونوں میں کوئی تنافی نہیں یعنی داھنے اعضاء سے ابتداء، وضوء کے داھنے اعضاء سے کی جائے۔ الزین (بميا منها) کا تعلق غسل سے جوڑتے ہیں یعنی پہلے وضوء کرانا ہے اس میں تو تیامن موجود ہی ہے پھر عند الغسل بھی تیامن کا حکم دیا۔ امام بخاری ابو قلابہ کے قول (يبدأ با لرأس ثم باللحية)

کی مخالفت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ وضوء کرانے کی حکمت یہ ہے کہ اہل اسلام کی خصوصیات، آثار غُرت وتحجیل کی (ان آخری لمحات میں) تجدید ہو جائے۔

حنفیہ وضوء کی سنیت کے قائل تو ہیں مگر استنشاق کو اس سے خارج کرتے ہیں کیونکہ منہ اور ناک سے پانی نکالنا ممکن نہ ہوگا۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ ہمارے مشائخ اسی وجہ سے کلی اور استنشاق کی بابت متردد ہیں۔

بابُ مَواضِعِ الوُضوءِ مِن الميت (میت کے مواضع وضوء)

حدثنا يحى بن موسى حدثنا وكيع عن سفيان عن خالد الحذاء عن حفصة بنت سيرين عن أم عطية رضى الله عنها قالت لَمَّا غَسلنا ابنةَ النبيِ ﷺ قال لنا ونحن نَغسلها ابدؤوا بميامنها ومواضعِ الوُضوءِ۔ (اوپر والی ہے)

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (ابدأوا) کشمیہنی کے نسخہ میں جمع مونث کا صیغہ ہے۔ مذکر کا صیغہ تغلیباً ہے کہ مرد بھی پانی وغیرہ لانے کے سلسلہ میں غسل میں شامل تھے۔ مواضع وضوء کے ساتھ ابتدا کا حکم تشریفاً (و تکریماً) ہے، پھر غسل کراتے ہوئے بھی دوبارہ ان اعضاء پر پانی پڑے گا (یہ توجیہ بھی محتمل ہے کہ زندوں کا غسل چونکہ اعضائے وضوء کے ساتھ شروع ہوتا ہے اسی طرز پر اس کو مشروع کیا) ابن حجر کہتے ہیں کہ سیاق حدیث میں اظہر بات یہ ہے کہ یہ مستقل وضوء نہیں بلکہ اثنائے غسل اعضائے وضوء کے دھونے سے ابتدا کا ذکر ہے، علامہ انور لکھتے ہیں کہ حدیث میں صراحۃً وضوء کا ذکر نہیں ہے مگر استینا سا ممکن ہے۔

باب هَل تُكَفَّنُ المَرأةُ في إزارِ الرَّجُلِ

(کیا عورت کو مرد کی چادر میں کفن دیا جا سکتا ہے؟)

اس کے تحت بھی حدیثِ ام عطیہ لائے ہیں، محلِ شاہد (فأعطاها إزاره) کا جملہ ہے۔ بقول ابن رشید ھل استعمال کر کے اپنے تردد کی طرف اشارہ کیا ہے یعنی ان کے نزدیک یہ آنجناب کا خاصہ بھی ہو سکتا ہے تاکہ حصولِ برکت وتبرک ہو۔ الزین کہتے ہیں محرم یا کسی بزرگ کا ازار ہی اس غرض کے لئے استعمال کرنا مناسب ہے اس میں شوہر کی غیرت کا لحاظ ہوگا، اگر وہ نہیں چاہتا کہ کسی غیر کے کپڑے کا استعمال ہو، تو استعمال کرنا صحیح نہ ہوگا۔

حدثنا عبدالرحمن بن حماد أخبرنا ابن عون عن محمد عن أم عطية قالت تُوُفِّيتُ بنتُ النبيِ ﷺ فقال لنا اغسلنَها ثلاثاً أو خمسا أو أكثر من ذلك إنْ رأيتُنَّ فإذا فرَغتُنَّ فآذِنَّنِى فلما فرغنا آذَنَّاه فنزَعَ مِن حِقوِهِ إزارَه وقال أشعِرْنَها إياه (نبی ﷺ کی بیٹیؓ کے غسل کی بابت ام عطیہؓ کی سابقہ روایت ہے)۔

باب يُجعَلُ الكافورُ في الأخيرةِ (آخر میں کافور استعمال کیا جائے)

اخیرہ سے مراد الغسلة الأخیرة ہے۔ کوئی حکم ذکر نہیں کیا اس لئے کہ آپ کا اجعلن کہنا وجوب یا ندب، دونوں کو محتمل ہے۔

حدثنا حامد بن عمر حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن محمد عن أم عطية قالت تُوفيتْ إحدىٰ بناتِ النبيﷺ فخرج فقال اغسلنَها ثلاثا أو خمسا أو أكثرَ مِن ذلك إنْ رأيتُنَّ بماءٍ وسِدرٍ واجعَلن في الآخرةِ كافوراً أو شيئاً مِن كافورٍ فإذا فرغتن فآذِنَّني قالت فلمافرغنا فآذَنَّا ه فألقىٰ إلينا حِقوَه فقال أشعِرْنَها إياه - وعن أيوب عن حفصة عن أم عطية رضي الله عنهما بنحوه -وقالت إنه قال اغسِلْنَها ثلاثا أو خمسا أو سبعا أو أكثرَ مِن ذلك إنْ رأيتُنَّ - قالت حفصه قالت أمُ عطيةؓ وجعلنا رأسَها ثلاثةَ قرون- (ایضاً)

شیخ بخاری حامد ثقفی بصری قاضی کرمان تھے۔ (وعن أيوب) یہ سابقہ سند پر ہی معطوف ہے۔ کافور کی ہیئتِ استعمال میں اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ اسے پانی کے ساتھ خلط کر کے استعمال کیا جائے ظاہر حدیث سے یہی ثابت ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بعداز غسل اس کو بطور خوشبو کفن سے قبل استعمال کیا جائے، نسائی کی روایت میں وارد ہے کہ (واجعلن في آخرذلك كافورا) (اس سے دونوں مفہوم ظاہر ہوتے ہیں) اوزاعی اور بعض حنفیہ سے منقول ہے کہ کافور مستقلاً استعمال کیا جائے جبکہ جمہور پہلے قول کے قائل ہیں۔

باب نَقْضِ شَعرِالمَرأةِ (میت عورت کے بال کھول لینا، بوقتِ غسل)

وقال ابن سيرين لا بأس أن يُنقَضَ شَعرُ المَرأةِ. (ابن سیرین کے بقول کوئی حرج نہیں کہ عورت کے بال کھولے جائیں). مرد کے بال بھی کھولے جاسکتے ہیں عورت کا ذکر مخرج غالب کے طور پر ہے کہ عموماً انہی کے بال زیادہ اور دراز ہوتے ہیں (اوران کی مینڈھیاں بنی ہوتی ہیں، مردوں کے تو کھلے ہی ہوتے ہیں)۔

حدثنا أحمد حدثنا عبدالله بن وهب أخبرنا ابن جريج قال أيوب وسمعت حفصة بنت سيرين قالت حدثتنا أمُ عطية رضي الله عنها أنَّهن جعلن رأسَ بنتِ رسولِ اللّٰهِﷺ ثلاثةَ قُرون نقَضنَه ثُم غسلنَه ثم جعلنه ثلاثةَ قرون

ام عطیہ رضی اللہ عنہا نے ہم سے بیان کیا کہ انہوں نے رسول اللہﷺ کی صاحبزادی کے بالوں کو تین لٹوں میں تقسیم کر دیا تھا پہلے بال کھولے گئے پھر انہیں دھو کر ان کی تین چوٹیاں کر دی گئیں۔

اکثر کے ہاں احمد غیر منسوب ہیں، ابوعلی بن شبویہ نے فربری سے احمد بن صالح ہونا نقل کیا ہے۔ (قال أيوب) اسماعیلی کی (حرملة عن ابن وهب عن ابن جريج) سے روایت میں (أن أيوب بن أبي تميمة أخبره) ہے اگلے باب کی روایت میں

بھی صیغۂ اخبار ہے۔ (وسمعت حفصة) محذوف پر معطوف ہے، یعنی (سمعت كذا وسمعت حفصة) اگلے باب میں اس بابت صراحت آئے گی۔ (نقضنه) اسماعیلی کی روایت میں (نقضته) ہے، قائلہ ام عطیہ ہیں۔ مسلم کی (أيوب عن حفصة عن أم عطية) سے روایت میں (مشطناها ثلاثة قرون) ہے یہ شافعیہ کی حجت ہے جو کنگھی کا استعمال جائز قرار دیتے ہیں۔

باب كيفَ الإشعارُ لِلمَيِّت (میت کوکفن کے نیچے بھی کچھ پہنا دینا)

وقال الحسن الخرقة الخامسة يَشُدُّ بها الفَخِذَ ين والوَرِكَين تحتَ الدِّرع.

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ شعار وہ کپڑا ہے جو جسم کو لگتا ہے، ہمارے نزدیک یہ قمیص ہی ہے جو مردوں وعورتوں، دونوں کیلئے ہے مگر فقہاء نے عورتوں کی قمیص کے لئے درع کا لفظ استعمال کیا ہے، حاشیہ میں مولانا بدر عالم لکھتے ہیں اس سے علم ہوا کہ یہ عورتوں کے ساتھ خاص ہے (ان کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بغیر بازوؤں کے ہوتی ہے) کیا مردوں کے لئے اس قسم کی (صرف کندھوں تک) قمیص استعمال کرنا جائز ہے؟ اسبابت کہتے ہیں کہ مجھے اپنے شیخ (علامہ انور) سے یوں یاد پڑتا ہے کہ اگر عرف عام میں یہ عورتوں کیلئے شائع ہے تو مردوں کے لئے جائز نہیں۔ (آج کل کے عرف میں اس طرح کی عورتوں کی قمیص جو کندھوں تک ہوتی ہے، شمیز کہلاتی ہے جو اصلاً باریک کپڑے کی قمیص کے نیچے پہنی جاتی ہے تا کہ پردہ ہو، مردوں کی اس قسم کی قمیص فتوحی کہلاتی ہے جو اصلاً پیسوں وغیرہ کی حفاظت کے لئے ہوتی ہے موجودہ بنیان۔ زنانہ ومردانہ۔ بھی اسی کے قائمقام سمجھی جاسکتی ہے) علامہ کہتے ہیں کہ ابن ہمام نے مردوں اور عورتوں کے اس کپڑے کا یہ فرق ذکر کیا ہے کہ عورتوں کی پورے گلے والی اور کندھوں تک ہوتی ہے جبکہ مردوں کی کھلے گلے والی اور سینے پر چاک ہوتا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک کفن تین چادروں پر مشتمل ہوتا ہے جو چوٹی سے ایڑی تک ڈھانپ لیتے ہیں حنفیہ جسے قمیص یا درع کہتے ہیں شافعیہ اسے رداء (چادر) کہتے ہیں یہ صرف نام کا فرق ہے، نوعیت ایک ہی ہے۔ پھر ہمارے ہاں جو اَن سلی قمیص نما میت کے کفن کیلئے مستعمل ہے، اصلاً وہ رداء ہی ہے جسے شق کر کے کچھ سیٹ کر لیا گیا۔ فقہاء نے سلائی نہ کرنے کی تصریح نہیں کی ان کی ظاہر عبارت سے سلائی ہونے کی تائید ملتی ہے اگر چہ ہمارے ہاں تعامل اس سے مختلف ہے لہٰذا قمیص کے لفظ کا اطلاق اس وجہ سے ہوا کہ قمیص کی طرح پہنائی جاتی ہے وگرنہ وہ ردائے مشقوق ہے اس طرح نفیِ قمیص والی روایات ہمارے خلاف نہیں ہیں اگر کوئی اس تاویل پر راضی نہیں تو پھر یہ افضلیت کا اختلاف ہے نہ کہ جواز وعدم جواز کا۔

اس کے تحت بھی ام عطیہ کی حدیثِ سابق لائے ہیں اس ترجمہ کو علیحدہ قائم کیا ہے کیونکہ اس سیاق میں (وزعم أن الإشعار ألففنها فيه) کا جملہ ہے، یہ اختصار ہے، مقدر کلام یہ ہے کہ (وزعم أن معنى قوله الخ) زعم کا فاعل ایوب ہیں، ابن بطال نے ابن سیرین کو قرار دیا ہے، پہلا قول راجح ہے کہ عبدالرزاق کی روایت میں ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے ایوب سے پوچھا کہ آیا (أشعرن) سے مراد یہ ہے کہ ازار کی طرح پہنائی؟ تو کہا (ما أراه إلا قال ألففنها فيه) یعنی میرا خیال ہے کہ اس میں لپیٹ دیا۔

(وقال الحسن الخ) ظاہر ہوتا ہے کہ قبل ازیں کفن کے لئے پانچ کپڑوں کا ذکر کیا پھر پانچویں کے بارہ میں کہا کہ اس کے

ساتھ دونوں رانیں باندھ دی جائیں۔ اسی جیسا قول ابن أبي شيبة نے موصول کیا ہے، جوزقی نے بھی (ابراهيم عن هشام عن حفصة عن أم عطية) کے طریق سے ذکر کیا ہے کہ (فكففناها في خمسة أثواب) حسن جیسا قول زفر سے بھی منقول ہے، ایک گروہ کا کہنا ہے کہ سینے پر سے باندھا جائے تا کہ سارے کفن کو سمیٹ لے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عورت کے لئے قمیص مکروہ نہیں ہے۔

حدثنا أحمد حدثنا عبدالله بن وهب أخبرنا ابن جريج أن أيوب أخبره قال سمعت ابن سيرين يقول جاء ت أُمُّ عطية رضي الله عنها - امرأةٌ مِن الأنصارِ مِن اللاتي بايعن - قَدِمتِ البصرةَ تُبادِر ابناً لها فلَم تُدرِكْه ، فحدَّثتْنا قالت دخل علينا النبيُّ ﷺ ونحن نغسل ابنتَه فقال اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثرَ مِن ذلك إن رأيتنَّ ذلك بِماءٍ وسِدرٍ واجعلن في الآخرةِ كافورا فإذا فرغتن فآذِنَّنِي قالت فلما فرَغنا ألقىٰ إلينا حِقوَه فقال أشعِرنَها إياه ولم يَزِدْ علىٰ ذلك ولا أدري أيُّ بناتِه وزعم أن الإشعارَ ألفُفنَها فيه وكذلك كان ابن سيرين يأمُرُ بالمرأة أن تُشعَرَ ولا تُؤزَرَ

(ام عطیہؓ والی روایت ہے) شیخ بخاری احمد بن صالح ہیں جیسا کہ ابن شبویہ نے اپنے نسخہ میں ذکر کیا۔ (تبادر ابناً لها الخ) ان کے اس بیٹے کا نام معلوم نہیں ہوسکا بظاہر جہاد کرتے ہوئے اس علاقہ میں آئے۔ ام عطیہ مدینہ میں تھیں کہ بصرہ میں ان کی بیماری کی خبر ملی، احوال پرسی کے لئے سفر کیا مگر ان کی آمد سے بیشتر ہی انکا انتقال ہوگیا۔ (الإحداد) کی روایت میں ذکر ہوگا کہ وفات کے ایک یا دو دن بعد پہنچ گئیں (ولا أدري أي بناته) یہ ایوب کا مقولہ ہے یہ دلیل ہے کہ انہوں نے حفصہ سے نام نہیں سنا۔

باب يُجعَلُ شَعرُ المَرأةِ ثلاثةَ قُرونٍ
(عورت کے بالوں کی تین چوٹیاں بنادی جائیں)

قرون یعنی ضفائر (مینڈھیاں یا چوٹیاں)۔ بالوں کو چوٹیوں کی صورت میں ترتیب دینے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک عورت کے بال ویسے ہی اس کے چہرے پر اور اس کے پیچھے رکھ دیئے جائیں (یعنی باقاعدہ مینڈھیاں نہ بنائی جائیں) ابن حجر رقمطراز ہیں کہ اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا ام عطیہ نے آنجناب کی مرحومہ بیٹی کے بالوں کو تین چوٹیوں کی شکل اپنی مرضی سے دی یا آپ سے پوچھا؟ مانعین کے نزدیک آنجناب کو اس امر کی اطلاع نہ تھی مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ سعید بن منصور کی اسی روایت میں ام عطیہ کے سیاق میں (أمر) کے لفظ کے ساتھ یہ بات آنجناب کی طرف منسوب ہے، اس میں ہے (اغسلنها وترا واجعلن شعرها ضفائر)۔ ابن حبان نے بھی وضاحت کی ہے کہ ام عطیہ نے آنجناب کے امر کے مطابق بالوں کو تین چوٹیوں میں تقسیم کیا تھا۔ حماد عن ایوب کے طریق سے اسی روایت کو نقل کیا ہے جس میں ہے (واجعلن ثلاثة قرون)۔ علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ سارے اختلافات تین قسم کے ہیں:

(۱) اختلاف جواز (۲) اختلاف افضلیت (۳) اور اختلاف اختیار
اس مسئلہ میں اختلاف کی نوعیت نمبر دو والی ہے (اکثر اختلافات نمبر دو یا نمبر تین والے ہیں) کئی دفعہ دو طرح امر وارد ہوتا ہے پھر فقہاء فقہی وجوہ کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنی ترجیحات اختیار کرتے ہیں اور بظاہر اس ترجیح کی بنیاد ان کا اجتہاد ہوتا ہے یہ نہیں کہ دونوں میں سے ایک حدیث کو مرجوح قرار دے لیں۔ بسا اوقات اختلاف کی نوعیت اختلاف اختیار کی سی ہوتی ہے اس میں وہ اپنے شہر میں رائج عمل (تعامل) کو پیش نظر رکھتے ہیں، قطع نظر اس سے کہ افضل کیا ہے، یہ ایک طبعی امر ہے کہ انسان اپنے شہر یا علاقہ میں رائج تعامل کو اختیار کرتا ہے، مذاہب کے اختیارات اسی اساس پر قائم ہیں مثلاً امام مالک ہمیشہ اہل مدینہ کے عمل کو ترجیح دیتے رہے، امام شافعی اہل حجاز کے تعامل کو اپنے لئے حجت قرار دیتے ہیں اسی طرح امام ابوحنیفہ اپنے شہر کے صحابہ کرام کے تعامل کو مدنظر رکھتے رہے، شاید رفع یدین اور اس کا ترک بھی اسی وادی سے تعلق رکھتا ہے، ہر ایک نے اپنے شہر کے علماء کا تعامل مدنظر رکھا۔ میرے نزدیک محقق یہ ہے کہ اس زمانہ میں تلامذہ عام طور پر اپنے شیوخ کے تعامل و آراء کو اختیار کرتے تھے بعض صحابہ کے حال سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔ انتھی۔

حدثنا قبيصة حدثنا سفيان عن هِشام عن أُمِّ الهُذيل عن أم عطية رضى الله عنها ضَفَرْنا شَعرَ بنتِ النبيِ ﷺ تعني ثلاثةَ قُرون - وقال وكيع قال سفيان ناصيتَها وقَرْنَيها

ام عطیہ کہتی ہیں کہ ہم نے بمت رسول کے بالوں کو کنگھی کر کے ان کے تین حصے کر دیئے۔
سفیان سے مراد ثوری ہیں جبکہ ہشام ابن حسان ہیں، ام الھذیل حفصہ بنت سیرین کی کنیت تھی۔ (وقال وكيع الخ) یعنی اسی سند کے ساتھ، تعلیق نہیں ہے۔ اسماعیلی نے روائت وکیع کو اس اضافہ کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اس میں (ثم ألقينا خلفها) کا مزید اضافہ بھی ہے۔ بقول ابن حجر (ثلاثه قرون) اور حدیث کے آخری لفظ (قرنيها) میں تضاد نہیں کیونکہ پہلے سے مراد قرونِ ضفائر اور آخری سے مراد جانبان ہیں۔

بابٌ يُلقىٰ شَعرُ المَرأةِ خَلفَها (عورت کے بال اس کے پیچھے ڈال دیئے جائیں)

اس کے تحت (هشام بن حسان عن حفصة) کے طریق سے حدیث ام عطیہ سابق لائے ہیں۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى بن سعيد عن هشام بن حسان قال حدثتنا حفصة عن أمِّ عطية رضى الله عنها قالت تُوُفِّيتْ إحدىٰ بناتِ النبيِ ﷺ فأتانا النبيُّ ﷺ فقال اغسلنها بالسِّدرِ وتراً ثلاثا أو خمسا أو أكثرَ مِن ذلك إن رأيتُنَّ ذلك واجعلن فى الآخرةِ كافوراً أو شيئا مِن كافور فإذا فرَغتُنَّ فآذِنَّنى فلما فرغنا آذَنَّاه فألقىٰ إلينا حِقوَه فضفَرْنا شَعرَها ثلاثةَ قُرونٍ وأَلقيناها خَلفَها۔ (ام عطیہؓ والی روایت ہے)

(فضفرنا شعرها) نسائی کی (عمرو بن على عن يحى) سے اسی روایت میں (ومشطنا ها) کا لفظ ہے۔ بعض حنفیہ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو غسل نہیں دے سکتا کیونکہ آنحضرت کی اس مرحومہ بیٹی کا شوہر حاضر تھا اس کے باوجود ان عورتوں نے غسل دیا مگر ابن حجر کہتے ہیں اس کے لئے کوئی واضح ثبوت چاہیے، یہ امرِ واقعہ کا بیان ہے ممانعت کی

صراحت نہیں صرف یہ استدلال ہوسکتا ہے کہ عورتوں کا غسل دینا اولی ہے (تا کہ کما حقہ صفائی ہو سکے) لیکن اگر شوہر خود نہلانا چاہے تو بظاہر کوئی رکاوٹ نہیں۔

بابُ الثِّیابِ البِیضِ لِلْکَفَنِ (کفن کیلئے سفید کپڑے)

ان کے تحت حدیثِ عائشہ لائے ہیں جس میں آنحضرت کے کفن کے کپڑوں کی بابت بیان کیا کہ سفید تھے، وجہ استدلال یہ بنتا ہے کہ اللہ تعالی نے اپنے حبیب کے لئے افضل چیز ہی اختیار کرائی۔ اس مسئلہ میں ایک صریح حدیث بھی ہے جسے اصحابِ سنن نے ابن عباس سے روایت کیا ہے اس میں ہے (البسوا الثیاب البیض فإنها أطهر وأطیب وكفنوا فیها موتاكم) اسے ترمذی اور حاکم نے صحیح کہا ہے، سمرہ بن جندب سے مروی اس کا شاہد بھی ہے اس کی سند بھی صحیح ہے مگر وہ دونوں مصنف کی شرط پر نہیں اس لئے حدیث ہذا پر اکتفاء کیا۔ بعض حنفیہ سے منقول ہے کہ ان سفید کپڑوں میں ایک (ثوب حبرة) ہونا مستحب ہے یعنی دھاری دار۔ انہوں نے یہ بات ابوداؤد کی روایت کی بنا پر کہی ہے جس میں ہے کہ آنحضرت کے کفن کیلئے دو کپڑے اور (برد حبرة) تھی لیکن مسلم اور ترمذی نے حضرت عائشہ سے نقل کیا ہے کہ اسے نکال دیا تھا۔ ترمذی کہتے ہیں تین سفید کپڑوں میں آپ کے کفن کی روایت اس باب میں اصح حدیث ہے۔ عبدالرزاق کی (معمر عن هشام بن عروة) سے روایت ہے کہ آپ کا جسدِ اطہر (برد حبرة) میں لپیٹا گیا۔ (غسل کے بعد) پھر خشک ہونے پر یہ چادر نکال لی گئی۔ حضرت انس کی روایت کہ آنجناب کو (الحبرة) سب سے مرغوب لباس تھا، سے عمومی استدلال کیا جاسکتا ہے، اسے شیخین نے روایت کیا ہے، بخاری کی کتاب اللباس میں آئے گی۔

حدثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا هِشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضی الله عنها أن رسولَ اللهﷺ كُفِّنَ فی ثلاثةِ أثوابٍ یَمانِیَةٍ بِیضٍ سَحُولیةٍ مِن كُرسُفٍ لَیس فیهن قمیصٌ ولا عِمامةٌ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو تین کپڑوں میں کفن دیا گیا تھا جو یمنی سحولی تھے روئی کے بنے ہوئے تھے ریشم یا اون کے نہ تھے ان کپڑوں میں نہ قمیص تھا اور نہ عمامہ۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (سحولیة) سحول یمن کا ایک شہر تھا، دھوبی کو بھی سحول کہتے ہیں (قسطلانی)۔ (لیس فیهن قمیص الخ) بقول قسطلانی یہ معنی بھی ہوسکتا ہے کہ یہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے یعنی ان کی مطلقا نفی نہیں کی، کہتے ہیں یہ امام مالک کی تفسیر ہے اس کی نظیر اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے (رفع السموات بغیر عمد ترونها) یعنی دونوں معنی محتمل ہیں ایک یہ کہ ستونوں کے بغیر، دوسرا یہ کہ ایسے ستونوں کے بغیر جنہیں تم دیکھ سکو، گویا ستونوں کی اصلاً نفی نہیں کی۔ بقول نووی جمہور کے نزدیک آپ کا کفن تین ہی کپڑے تھے حدیث کے ظاہر سے یہی ثابت ہورہا ہے۔ امام شافعی کے ہاں قمیص اور عمامہ بھی پہنایا جانا جائز ہے۔ امام احمد کے ہاں مکروہ ہے۔ ترمذی کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

بابُ الكفنِ في ثوبَين (دو کپڑوں کا کفن)

گویا یہ باب لا کر سابقہ باب کی حدیثِ عائشہ میں مذکور تین کپڑوں کی بابت وضاحت کر رہے ہیں کہ تین کا ہونا کفن کے لئے شرط نہیں بلکہ مستحب ہے، یہی جمہور کا قول ہے۔کم از کم ایک کپڑا جو تمام بدن کو ساتر ہو، بالاتفاق ضروری ہے۔(یعنی اگر ایک ہی کپڑا پورے بدن کو ڈھانپ لے تو اسی پر اکتفاء کیا جاسکتا ہے)۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد عن أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال بينما رجلٌ واقِفٌ بعَرفةَ إذ وَقع عن راحلتِه فوَقَصَتْه أو قال فأوقصته قال النبيﷺ اغسِلوه بماءٍ وسِدرٍ وكَفِنوه في ثوبين ولا تُحنِطوه ولا تُخَمِروا رأسه فإنه يُبعَثُ يومَ القيامة مُلَبِّياً

ابن عباسؓ کہتے ہیں ایک شخص عرفات میں وقوف کر رہا تھا کہ اچانک اپنی سواری سے گر پڑا اور اس سواری نے اسے کچل ڈالا تو نبیﷺ نے فرمایا کہ اس کو غسل دو پانی اور بیری سے اور اس کو دو کپڑوں میں کفن دیدو اور اس کے جسم میں حنوط (خوشبو) نہ لگانا اور اس کا سر نہ ڈھانپنا قیامت کے دن یہ اسی طرح (بحالتِ احرام) لبیک کہتا ہوا اٹھایا جائے گا۔

سند میں حماد بن زید ایوب سختیانی سے روایت کر رہے ہیں، شیخ بخاری کا نام محمد بن فضل سدوسی ہے، عارم کے لقب سے معروف تھے۔(بينما رجل) اس کا نام معلوم نہیں ہوسکا۔(واقف) یعنی سواری کی حالت میں وقوفِ عرفہ میں مشغول تھا (یعنی اصلاً تو واقف کا لفظ کھڑے آدمی پر بولا جاتا ہے، شاید اس سے مراد یہ ہے کہ تھا تو سواری پر مگر وہ کھڑی یا ٹھہری ہوئی تھی کہ اس سے گر پڑا)۔(فوقصته) یہ راوی کا شک ہے، ثلاثی بابِ معروف ہے، رباعی شاذ ہے۔وقص کا معنی ہے گردن توڑ دینا۔وقصت کا فاعل وقعۃ یعنی اس کا گر پڑنا یا راحلہ ہے اگر گرنے کے عمل کی طرف گردن ٹوٹنے کی نسبت کریں تو اسنادِ مجازی ہوگا اگر راحلہ کی طرف کریں تو حقیقی۔(وكفنوه في ثوبين) نسائی کی روایت میں ہیں کہ اس کے احرام والے دو کپڑوں میں ہی کفن دیا۔محبّ طبری کہتے ہیں کہ تکرمۃ له تیسرے کپڑے کا اضافہ نہیں کیا جس طرح شہید کی بابت کہا تھا (زملوهم بدمائهم) یعنی انہی خون آلود کپڑوں میں لپیٹ دو۔اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ موت کے سبب حالتِ احرام منقطع نہیں ہوجاتی (یہ صرف اس صحابی کے ساتھ ہی خاص ہونا محتمل ہے) نیز یہ بھی کہ دورانِ حج فوت ہونے والے کے باقی مناسک کی ادائیگی کے لیے کسی کو نائب بنانا، مشروع نہیں ہے۔

علامہ انور اس کے تحت تفصیلِ مسالک ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک محرم متوفی کا سر نہ ڈھانپا جائے جیسا کہ اس آدمی کی بابت آنجناب نے فرمایا۔ابوحنیفہ کہتے ہیں جب انسان فوت ہوتا ہے تو اس کے اعمال منقطع ہوجاتے ہیں ان کے نزدیک اس آدمی کا مسئلہ خصوصی صورتحال ہے کہ آنجناب کو بذریعہ وحی اسکے انجام سے باخبر کردیا گیا کہ روزِ قیامت حالت احرام میں ہی اٹھایا جائے گا گویا یہ اس صحابی کیلئے بمنزلہ بشارت تھا اور بشارات کو ضوابط قرار نہیں دیا جاسکتا، (سبقك بها عكاشة) سے اس کی تائید ملتی ہے۔میرا خیال ہے کہ آپ کا حضرت حمزہ کی نسبت کہنا (لولا صفية لتركته تأكل السباع حتى يحشر يوم القيامة من بطونها) اسی قبیل سے ہے۔تو اس قسم کی تخصیصات کو مسئلہ نہیں قرار دینا چاہیے لہٰذا وجدان کہتا ہے کہ عدم تخمیر اس آدمی کا خاصا تھا

پھر مسلم کی روایت میں چہرے کا بھی ذکر ہے حالانکہ احرام میں صرف سر ننگا رکھنا مشروع ہے۔ حاشیہ میں مولانا بدر عالم قاضی ابو بکر ابن العربی کا قول نقل کرتے ہیں کہ اگر ہمیں پتہ چل جائے کہ ہر حالتِ احرام میں وفات پا جانے والے کا یہی انجام ہوگا جو آنجناب نے اس آدمی کی بابت بتلایا تو ہم بھی شافعی کا قول اختیار کر لیتے۔ مالکیہ کے نزدیک بھی یہ صرف اسی کے ساتھ خاص تھا۔

بابُ الحَنوطِ لِلمَيّتِ (میت کیلئے حنوط کا استعمال)

یعنی غیر مُحرم کے لئے، کیونکہ سابقہ حدیث میں اس کی نسبت فرمایا (ولا تحنطوہ) اس کے تحت سابقہ باب کی حدیثِ ابن عباس دوسرے شیخ کے حوالہ سے پھر لائے ہیں، (لا تحنطوہ) شاہدِ ترجمہ ہے کیونکہ عدم تحنیط کی علت بیان کی کہ اللہ اسے حالت احرام میں اٹھائے گا گویا میت کے لئے حنوط کا استعمال تسلیم شدہ امر تھا، یہاں استثنائی صورتحال کے وجہ سے عدم تحنیط کا ذکر ہے۔ علامہ انور کو ترجمہ کی عبارت پسند نہیں آئی کہ اس سے بظاہر حنوط کی سب کے لئے نفی کا اشارہ ملتا ہے (لیکن یہ تب ہوا گر کہیں کہ امام بخاری حنوط کی نفی کر رہے ہیں، وہ تو اس کے برعکس جیسا کہ باقی شارحین کی تشریح ہے، حنوط کا اثبات کر رہے ہیں)۔

حدثنا قتيبة حدثنا حماد عن أيو ب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما قال بينما رجلٌ واقفٌ مع رسولِ اللهﷺ بعَرفة إذ وَقع بِن راحلتِه فأقصَعتُه أو قال فأقعصَتُه فقال رسولُ اللهﷺ اغسلوه بماءٍ وسِدرٍ وكَفِّنوه فى ثوبين ولا تَحَنِّطوه ولا تُخَمِّروا رأسه فإنَّ اللهَ يَبعثُه يومَ القيامةِ مُلَبِّيا۔ (ابن عباسؓ والی سابقہ روایت ہے)

شیخِ بخاری قتیبہ بن سعید ہیں، باقی سند سابقہ باب والی ہے۔

باب كَيفَ يُكفَّنُ المُحرِمُ (محرم کے کفن کی کیفیت)

اس کے تحت بھی سابقہ حدیثِ ابن عباس دو طریق سے نقل کی ہے پہلی میں (ملبیا) اور دوسری میں بھی (ملبدا) کا لفظ ہے۔ تلبید کا معنی ہے گوندیا کسی اور چیز کے ساتھ بالوں کو سر کے ساتھ چپکا لینا تاکہ ان کی پراگندگی عیاں نہ ہو، احرام کی حالت میں چونکہ کنگھی کرنا جائز نہیں اس لئے ممکن ہے کہ کچھ محرم اس طرح کر لیتے ہوں تاکہ ان کے بال بکھرے بکھرے نہ رہیں۔ عیاض نے تلبید کے لفظ کے ساتھ اس روایت کا انکار کیا ہے۔ اصیلی کی روایت (ملبیا) اور (ملبدا) کی بجائے (یھل) ہے، نسائی کی روایت میں (محرما) ہے۔ الزین کہتے ہیں ترجمہ کو استفہامیہ رکھا ہے کیونکہ (جیسا کہ ذکر ہوا) دونوں احتمال ہیں کہ یہ اسی آدمی کے ساتھ خاص ہو یا ہر مُحرم کی یہی کیفیت ہو مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ بخاری متردد نہیں کیونکہ اس سے قبل دو کپڑوں میں تکفین کے جواز کی بابت باب لا چکے ہیں (تردد اس امر میں ہونا ممکن ہے کہ چہرہ نہ ڈھانپنا اور عدم تحنیط اسی کے ساتھ خاص تھا یا ہر محرم کے لئے یہی حکم ہے؟)۔

حدثنا أبو النعمان أخبرنا أبوعوانة عن أبى بِشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما أنَّ رجلا وقصَه بعيرُه ونحن مع النبىﷺ وهو مُحرِمٌ فقال النبىﷺ

اغسلوه بماء وسدر وكَفِّنوه فی ثوبین ولا تُمِسُّوه طِیبا ولا تخمروا رأسَه فإنَّ اللهَ یَبعثه یومَ القیامة مُلَبِّیاً ۔ (یہ اور اگلی روایت سابقہ ابن عباسؓ والی ہیں)

حدثنا مسدد حدثنا حماد بن زید عن عمرو وأیوب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی الله عنهم قال کان رجلٌ واقفٌ مع النبیﷺ بعرفة فوقع عن راحلتِه قال أیو ب فوقَصَتْه وقال عمرو فأقصعته فمات فقال اغسلوه بماء وسِدر وکفنوه فی ثوبین ولا تحنطوه ولا تخمروا رأسَه فإنه یُبعَثُ یوم القیامة قال أیوب یُلَبِّی وقال عمرو مُلبِّیاً

پہلی حدیث کی سند میں شیخِ بخاری ابوعوانہ الوضاح بن عبداللہ سے راوی ہیں، ابوبشیر کا نام جعفر بن ابی وحشیہ ہے دوسری سند میں حماد بن زید، عمرو بن دینار سے راوی ہیں۔

بابُ الكَفَنِ فی القمیصِ الذی یُکَفُّ أو لایُکَفُّ ومَن کُفِّنَ بغیرِ قمیصٍ

(کف یا بغیر کف کی قمیص میں کفن دیا جانا اسی طرح بغیر قمیص کے کفن دینا)

بقول ابن التین بعض نے یکف کو یاء کی پیش اور کاف کی زبر (یعنی مجہول) جبکہ بعض نے یاء کی زبر اور کاف کی پیش (معلوم) کیساتھ پڑھا ہے، کاف مشددہ ہے ایک اور قراءت یاء پر زبر، کاف پر سکون اور فاءِ مخفف کے ساتھ ہے۔ ابن حجر نے ابن رشید سے نقل کیا ہے کہ آنجناب نے عبداللہ بن ابی کو اپنی قمیص پہنائی اور بمصداق آیت قرآنی (استغفر لهم أولاتستغفر لهم) یہ امر ملحوظ نہیں رکھا کہ یہ قمیص (یکف عنه العذاب أولا یکف) اس سے عذاب روک سکتی ہے یا نہیں بلکہ آپ کے پیش نظر اس کے بیٹے کی جو مخلص مسلمان تھا اور باقیوں کی تالیفِ قلوب تھا، گویا امام بخاری یہ وضاحت کر رہے ہیں کہ صالحین کے آثار سے تبرک حاصل کیا جائے، وہ اس سلسلہ میں موثر ہوں یا نہ ہوں (کیونکہ یہ توغیبی معاملہ ہے) ان کے نزدیک یکف کا معنی مکفوف الاطراف کرنا صحیح نہیں۔ ابن حجر ابن رشید کی اس توجیح کو رد کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ مکفوف الاطراف مراد لینا ہی صحیح ہے۔ معنی یہ ہے کہ قمیص مکفوف الاطراف ہو یا نہ ہو، دونوں طرح کی قمیص میں تکفین ہوسکتی ہے۔ مکوف الاطراف کی تشریح کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ رقم طراز ہیں کہ جس کے جانبان (بازو) سلے ہوئے ہوں۔ بقول ابن حجر کف سے مراد ہ بازو کا بٹن لگا ہونا بھی محتمل ہے گویا ان کے نزدیک قمیص کھلی ہو یا باقاعدہ سلی ہوئی، زندہ کی قمیض کی طرح، دونوں تکفین کیلئے صالح ہیں بعض نے اسے غیر مستحب قرار دیا ہے، ابن ابی کے اس واقعہ کی مزید تفصیل تفسیر براءۃ میں آئے گی۔

حدثنا مسدد قال حدثنا یحیی بن سعید عن عبیدالله قال حدثنی نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما أنَّ عبدَالله بنَ أُبَیٍّ لَمَّا تُوُفِّیَ جاء ابنُه إلی النبیِﷺ فقال یارسول الله أعطِنِی قمیصَك أُکَفِّنْه فیه وصَلِّ علیه واستغفِرْ له فأعطاه النبیُﷺ قمیصَه فقال آذِنِّی أصَلِّی علیه فآذنَه فلما أراد أن یُصَلِّیَ علیه جذبَه عمرُ رضی الله عنه فقال

أليس اللهُ قد نَهَاك أن تصليَ علي المنافقين ؟ فقال أنا بين خِيَرَتين قال ﴿اِسْتَغْفِرْلَهُمْ اَوْلَاتَسْتَغْفِرْلَهُم اِنْ تَسْتَغْفِرْلَهُمْ سَبْعِيْنَ مَرَّةً فَلَنْ يَّغْفِرَاللّٰهُ لَهُم﴾ فصلى عليه فنزلت ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلٰى اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا﴾۔ [التوبة:۸۰۔۸۴]۔

عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں جب عبداللہ بن ابی (منافق) مرگیا تو اس کا بیٹا رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا اور کہا کہ آپ مجھے اپنی قمیص دیجئے اور جنازہ بھی پڑھئے اور اس کیلئے استغفار کیجئے پس آپ نے اپنی قمیص اس کو دی اور فرمایا (جب جنازہ تیار ہوجائے تو) مجھے اطلاع دینا میں اس کی نماز جنازہ پڑھ دوں گا چنانچہ اس نے آپ کو اطلاع دی پس جب آپ نے چاہا کہ اس کی نماز پڑھیں تو عمرؓ نے آپ کو روک لیا اور عرض کیا کہ کیا منافقوں پر نماز پڑھنے سے اللہ تعالیٰ نے آپ کو منع نہیں فرمایا؟ آپ نے فرمایا مجھے دونوں باتوں کا اختیار دیا گیا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿ترجمہ﴾ ''آپ ان (منافقوں) کیلئے دعائے مغفرت کریں یا نہ کریں اگر آپ ستر مرتبہ بھی دعا کریں گے تو اللہ تعالیٰ ان کو ہرگز معاف نہیں کرے گا'' پس آپ نے اس کی نماز جنازہ پڑھی تو یہ آیت نازل ہوئی ﴿ترجمہ﴾ ''جو کوئی منافق مرجائے اس پر کبھی نماز نہ پڑھنا اور نہ اس کی قبر پر کھڑا ہونا''۔

سند میں یحی القطان جبکہ عبداللہ ابن عمر العمری ہیں۔ (جذبه عمر الخ) حضرت عمر کا یہ کہنا کہ (أليس قد نهاك الخ) اشکال کا باعث ہے کیونکہ (ولاتصل علی أحد منهم الخ) تو اس واقعہ کے بعد نازل ہوئی۔ محصل جواب یہ ہے کہ وہ قبل ازیں نازل ہو چکے اللہ کے فرمان (فلن يغفر الله لهم) سے یہی سمجھے، آنحضرت نے تصحیح کی کہ اس سے منع ہونا ثابت نہیں اور امید ابھی منقطع نہیں ہوئی، (أنا بين خيرتين)۔ اس بارے شاہ ولی اللہ رقمطراز ہیں کہ قول اللہ تعالیٰ (استغفر لهم أولا الخ) صريح في المنع بأوكد وجه وأبلغه، ہے اور آنحضرت تو معانی قرآن کے سب سے زیادہ عارف تھے پھر آپ نے (أنا بين خير تين) کیوں کہا؟ (یعنی آیت میں اَو۔ بظاہر۔ للتخییر نہیں بلکہ للتسوية ہے اور یہ ممانعت کا ہی ایک اسلوب بلاغی ہے) اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ (تلقي المخاطب المتكلم بغير ما أراده) کے قبیل سے ہے (یعنی سامع کا متکلم کی بات کا وہ مفہوم لینا جو اسکی مراد نہیں) اور ایسا آپ نے عمداً کیا اس امید پر کہ ان کا ایسا کونا قابل قبول ہو جائے گا اور یہ اسالیبِ بلاغت میں ہے (گویا آپ کی شان رؤفی ورحیمی کا یہ بھی ایک انداز تھا کہ جب تک صراحۃً ممانعت نہیں آئی آپ نے اس کے لئے مغفرت کی امید رکھی)۔

ایک اور اشکال یہ بھی ہے کہ باب کی دوسری حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ ابن ابی کے قبر میں اتارے جانے کے بعد تشریف لائے جبکہ پہلی حدیث سے علم ہوتا ہے کہ جنازہ سے قبل اس کے بیٹے کے کہنے پر جنازہ پڑھانے کے لئے تشریف لے گئے۔ ایک تطبیق تو یہ ہے (فأعطاه) سے مراد ہے کہ قمیص عطا کرنے کا وعدہ کیا پھر اہلِ ابن ابی نے آپ کی زحمت کی پیش نظر آپ کے تشریف لانے سے قبل ہی اسے قبر میں اتار دیا، اس وقت آپ پہنچے تو تکمیلِ وعدہ کی خاطر قبر سے نکلوا کر اپنی قمیص پہنائی یہ بھی کہا گیا کہ پہلے ایک اور قمیص دی تھی پھر عین دفن کے وقت ان کے صحابی بیٹے کے کہنے پر دوسری بھی عطا کر دی۔ الجہاد کی روایت میں قمیص عطا کرنے کا سبب بھی مذکور ہے وہ یہ کہ اس نے آپ کے چچا حضرت عباس کو اپنی قمیص پہنائی تھی جب بدر سے قیدی بنا کر لائے گئے تھے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ آپ کے اس احسان اور حسن سلوک کو دیکھتے ہوئے ایک ہزار منافق اس دن منافقت سے تائب ہو

گئے تھے یہ بھی منقول ہے کہ خود اسی نے اپنے بیٹے عبداللہ کو وصیت کی تھی کہ اسکے مرنے کے بعد آنجناب سے اس کے کفن کے لئے قمیص مانگے (أنا بين خير تين) کے تحت کہتے ہیں کہ بعض روایات میں آیا ہے کہ آپ نے فرمایا تھا میں اس کیلئے ستر سے زیادہ مرتبہ استغفار نہیں کرونگا (کیونکہ آیت میں ستر کا عدد ہے) علامہ بھی شاہ صاحب کی توجیہہ سے اتفاق کرتے ہوئے آپ کے اس صنیع کو غرضِ بلاغی قرار دیتے ہیں کیونکہ آپ نے اس احتمال کو پیش نظر رکھا کہ استغفار کرنے سے منع نہیں کیا صرف یہ آگاہ کیا ہے کہ ان کے حق میں (کہ ان کا جرمِ نفاق اتنا بڑا ہے) آپ کا استغفار بھی مفید نہیں ہوگا۔ انتھی۔ اس کے بیٹے کا نام اس کی طرح عبداللہ تھا، بقیہ تفصیل التفسیر میں آئے گی ابوداؤد کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

حدثنامالك بن اسماعيل حدثنا ابن عيينة عن عمرو سمع جابرا رضى الله عنه قال أتى النبيَّ ﷺ عبدَالله بن أبيٍّ بعد مادُفِنَ فأخْرَجه فنَفَثَ فيه مِن رِيقِه وألْبَسَه قميصَه

جابرؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ عبداللہ بن ابی کو قبر میں رکھ دیے جانیکے بعد تشریف لائے تو آپ نے اس کو نکلوایا اور اپنا لعاب اس کے جسم میں ڈال دیا اور اپنی قمیص اسے پہنائی۔

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔

بابُ الكفَن، بغيرِ قميصٍ (بغیر قمیص کے کفن)

ابن حجر کہتے ہے اس مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ وغیرہ کا اختلاف استحباب وعدم استحاب کا ہے، بعض حنفیہ صرف قمیص کے استحباب کے قائل ہیں۔ بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی نئی قمیص نہ تھی یا ان تین کپڑوں میں قمیص وعمامہ شمار نہ کیا (یعنی وہ تو موجود ہی تھے اس کے علاوہ تین کپڑے تھے)۔ یا یہ کہ وہ مکفوف الاطراف (سلے ہوئے بازو والی) قمیص نہ تھی، علامہ انور لکھتے ہیں کہ یہ حدیث شافعیہ رحمہم اللہ کی دلیل ہے۔ کہتے ہیں کہ ابوداؤد نے یزید عن ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ آنجناب کے کفن میں تین نجرانی کپڑے تھے جن میں دو کپڑے (یعنی چادریں) اور ایک قمیص تھی، یزید ابن زیاد کا آخری عمر میں حافظہ متغیر ہوگیا تھا لیکن ان کے قدماء تلامذہ میں سفیان، قتیبہ اور ہشام ہیں ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ آنخضرت نے ابن ابی کے کفن کے لیے اپنی قمیص دی، نسائی میں ہے کہ ایک شہید کے کفن کے لیے بھی قمیص عطا کی تو اس بنیاد پر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ نفی قمیص کا حکم سلی ہوئی قمیص پر محمول ہے ہمارے فقہاء نے اس چادر نما پر قمیص کا لفظ اس لئے استعمال کیا ہے کہ وہ اسی کی طرز پر پہنائی جاتی ہے اور سابقہ بحث میں ذکر ہو چکا ہے کہ ہمارے نزدیک کفن کے لئے وہ قمیص درست ہوگی جس میں نہ آستین ہوں اور نہ وہ سلی ہوئی ہو تو حقیقۃً وہ رداء ہی ہے عبداللہ بن عمرو کی روایت میں جو نفی قمیص کا ذکر ہے وہ راوی کے زمانہ میں عدم شیوع کے حوالے سے ہے۔ ویسے بھی یہ اختلاف، جواز یا عدم جواز کا نہیں بلکہ استحباب وعدم کا ہے۔ مالکیہ کے ہاں چونکہ کفن پانچ کپڑوں پر مشتمل ہونا چاہیے وہ اس حدیث کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ قمیص وعمامہ کے علاوہ تین کپڑے تھے۔ عمامہ کے بارہ میں کتب حنفیہ میں ہے کہ اشراف کے لئے جائز ہے اور اشراف سے ان کی مراد سادات ہیں نہ کہ وہ جو ہمارے عرف میں، میری رائے میں عمامہ کا ترک، اولیٰ ہے اس لئے کہ آنخضرت کے کفن میں نہ تھا بہر حال اگر کسی کے کفن

میں شامل کر دیا گیا تو بدعت نہ ہوگا ابن عمر نے اپنے بیٹے کے کفن میں شامل کیا تھا۔ نیز کہتے ہیں کہ جن روایات میں آپ کے کفن کیلئے سات کپڑے ذکر کئے گئے ہیں وہ مجموعی اعتبار سے ہیں یعنی اس غرض کے لئے سات کپڑے مہیا کئے گئے تھے مگر حقیقۃً کفن آخر کار تین کپڑوں میں تھا جیسا کہ صحیح بخاری کی روایت میں مذکور ہوا۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن هشام عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت كُفِّن النبيُّ ﷺ فى ثلاثة أثوابِ سَحُول كُرسُفٍ ليس فيها قميصٌ ولا عِمامةٌ

(آنجناب ﷺ کے کفن کی بابت حضرت عائشہؓ کی سابقہ روایت ہے) سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (سحول) اگر سین پر پیش پڑھیں تو اسکا معنی ہے سفید کپڑا، اگر زبر پڑھیں تو یہ یمن کی ایک بستی تھی جس کی طرف نسبت ہوئی بعض نے زبر کے ساتھ دھوبی کی طرف نسبت مراد لی ہے جبکہ پیش کے ساتھ یمن کے شہر کی طرف۔

حدثنا مسددحدثنا يحيى عن هشام حدثنى أ بى عن عائشة رضى الله عنها إن رسولَ اللهِ ﷺ كُفن فى ثلاثة أثواب ليس فيها قميصٌ ولا عِمامةٌ ۔(سابقہ حدیث ہے)

باب الكفن بلاعِمامَةٍ (بلا عمامہ کے کفن)

علامہ انور کے بقول یہ ترجمہ لا کر امام مالک کی مخالفت کی ہے۔

حدثنا اسماعيل قال حدثنى مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها إنَّ رسولَ اللهِ ﷺ كفن فى ثلاثة أثوابٍ بِيضٍ سَحولية ليس فيها قميص ولا عمامة۔(سابقہ ہے)

(ثلاثة أثواب) طبقات ابن سعد میں ہے کہ یہ تین کپڑے ازار، رداء اور لفافہ تھے (لفافہ سے مراد وہ کپڑا جو جسم مبارک کے گرد لپٹا گیا)۔

بابُ الكفنُ مِن جميعِ المال (ذاتی مال سے کفن)

وبه قال عطاءٌ والزهرىُ وعمرُو بن دينار وقتادةُ وقال عمرو بن دينار الحَنوطُ مِن جميعِ المال وقال ابراهيم يُبدَأُبِالكفن ثم بالدَّين ثم بالوصِيَّة وقال سفيان أجرُ القبر والغَسل هو مِن الكفن . (ابراہیم کا قول ہے کہ میت کے مال سے اولاً تکفین وتجہیز کیجائے پھر قرض ادا کیا جائے پھر اسکی وصیت، بقول سفیان غسل وقبر کی اجرت بھی اسی سے ہے)

جميع المال سے مراد رأس المال ہے۔ ایک مرفوع روایت میں جسے طبرانی نے الأوسط میں حضرت علی سے نقل کیا ہے (جميع المال) کا لفظ ہے مگر اس کی اسناد ضعیف ہے۔ (وبه قال عطاء الخ) عطاء کا قول دارمی نے، زہری وقتادہ کا اور عمرو کا عبدالرزاق نے

موصول کیا ہے ان کے قول میں رأس المال جبکہ سابقہ کے آثار میں جمیع المال کا لفظ ہے۔ ابراھیم سے مراد نخعی ہیں، اسے بھی دارمی نے موصول کیا ہے، سفیان سے مراد ثوری ہیں یہ بھی دارمی کے ہاں موصول ہے۔

حدثنا أحمد بن محمد المكي حدثنا ابراهيم بن سعد عن سعد عن أبيه قال أُتِي عبدُالرحمن بن عوف رضي الله عنه يوماً بِطعامِه فقال قُتِل مُصعبُ بن عُمير وكان خيراً مِنّي فلم يوجَدُ له ما يُكَفَّن فيه إلا بُردةٌ وقُتِل حمزةُ أو رجلٌ آخرُ خيرٌ مني فلم يوجَد له ما يُكَفَّنُ فيه إلا بردةٌ لقد خَشِيتُ أن يكون قد عُجِّلَتْ لنا طَيِّباتُنا في حياتنا الدُّنيا ثم جعل يَبكي ۔(اگلی روایت بھی یہی ہے، وہیں ترجمہ ہوگا)

شیخ بخاری احمد ازرقی ہیں اور یہ ان کے افراد میں سے ہیں یعنی مسلم نے ان سے روایت نہیں کی۔ ابراھیم کے والد سعد اپنے والد ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف سے روایت کنندہ ہیں۔ متنِ حدیث پر تفصیلی بحث (غزوة أحد) کے تحت ہوگی۔ یہاں محل ترجمہ (فلم یوجدله) کا جملہ ہے ظاہر کلام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کا جمیع مال صرف ایک چادر تھا چنانچہ اس کو کفن بنالیا گیا۔ اگر کسی کے ذمہ قرض بھی ہے اور اس کے پاس صرف ایک چادر ہے تو آیا چادر سے پورے بدن کو ڈھانپ دیا جائے یا صرف اس کی عورة کو ڈھانپا جائے؟ (اور باقی قرض چکانے کی خاطر استعمال کر دیا جائے) راجح یہ ہے کہ پورے بدن کے ستر کا اہتمام کرنا چاہئے۔ علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ یہ (کفن ضرورة) بن جائے گا ایسی صورتحال میں جو میسر ہے اسی سے کام چلایا جائے۔

(بردہ) مرجع مصعب ہیں، اکثر کی روایت اسی طرح ہے کشمیہنی کی روایت میں (بردة) ہے۔ (أورجل آخر) اکثر روایات میں مصعب وحمزہ کا بھی ذکر ہے۔ شیخ بخاری کے سوا بقیہ تینوں رواۃ مدنی ہیں۔

بابٌ إذا لَمْ يُوجَدْ إلا ثوبٌ واحِدٌ (اگر کفن کیلئے ایک ہی کپڑا موجود ہو)

ایسی صورت حال میں اسی پر اکتفاء کیا جائے۔

حدثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا شعبة عن سعد بن ابراهيم عن أبيه ابراهيم أنَّ عبدَالرحمن بن عوف رضي الله عنه أُتي بِطعامٍ وكان صائما فقال قُتِل مصعبُ بن عمير وهو خيرٌ مِنّي كُفِّن في بُردة إنْ غُطِّيَ رأسُه بدَتْ رِجلاه وإن غُطي رجلاه بدَا رأسُه وأُراه قال وقتل حمزة وهو خير مني ثُمَّ بُسِطَ لنا مِن الدنيا ما بُسط أوقال أعطِينا مِن الدُّنيا ما أعطينا وقد خَشِينا أن تكون حَسناتُنا عُجِّلَتْ لنا ثم جَعل يَبكِي حتى تَرك الطعامَ

عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے سامنے کھانا حاضر کیا گیا وہ روزہ سے تھے اس وقت انہوں نے فرمایا کہ ہائے! مصعب بن عمیرؓ شہید کئے گئے وہ مجھ سے بہتر تھے لیکن ان کے کفن کے لئے صرف ایک چادر میسر آسکی کہ اگر اس سے ان کا سر ڈھانکا جاتا

تو پاؤں کھ جاتے ہیں اور پاؤں ڈھانکے جاتے تو سر کھل جاتا اور میں سمجھتا ہوں کہ انہوں نے یہ بھی فرمایا اور حمزہؓ بھی (اسی طرح) شہید ہوئے وہ بھی مجھ سے اچھے تھے پھر ان کے بعد دنیا کی کشادگی ہمارے لئے خوب ہوئی یا یہ فرمایا کہ دنیا ہمیں بہت دی گئی اور ہمیں تو اس کا ڈر لگتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ہماری نیکویں کا بدلہ اسی دنیا میں ہم کو مل گیا ہو پھر آپ اس طرح رونے لگے کہ کھانا بھی چھوڑ دیا۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں سابقہ باب کی حدیث سے اس میں (إن غطى الخ) کا جملہ زیادہ ہے حاکم نے المستدرک میں روایت کیا ہے کہ حضرت حمزہ کو اسی طرح کفن دیا گیا۔ (وهو خير منى) یہ کہنا حضرت عبدالرحمٰن کی تواضع تھی۔ (ترك الطعام) یعنی افطار کے وقت (ان سے کھانا نہ کھایا گیا، شدتِ گریہ کی وجہ سے)۔

باب إذا لَمْ يَجِدْ كفناً إلا ما يُوارِي رأسَه أو قَدَمَيه غَطّٰى رأسَه

(اگر کفن اتنا چھوٹا ہو کہ یا سر ڈھانپے گا یا قدم، تو سر ڈھانپ دیا جائے)

باقی جسم پر تو کپڑا ہوگا ہی کیونکہ اگر اتنا چھوٹا ہے کہ صرف سر۔ باقی سارا جسم نہیں۔ ڈھانپنا ممکن ہے تو ایسی شکل میں شرم گاہ ڈھانپنا زیادہ ضروری تھا لہٰذا مرادِ ترجمہ یہ ہے کہ اگر چادر قدرے چھوٹی ہو کہ اگر سر کی طرف سے ڈالیں تو (صرف) پاؤں ننگے رہ جاتے ہیں۔ روایتِ باب سے یہی ظاہر ہو رہا ہے، اس سے یہ بھی مستفاد ہے کہ اگر کفن کے لئے کچھ بھی نہیں تو اذخر ہی پورے بدن کے لئے استعمال کر لی جائے اگر وہ بھی نہیں تو جو نبات الارض سے میسر ہو (مثلاً پتے وغیرہ)۔ کتاب الحج میں حضرت عباس کا قول آئے گا (إلا الإذخر فإنه لبيوتنا وقبورنا) گویا اذخر کا استعمال اس غرض کے لئے عام تھا۔ مہلب کہتے ہیں شہدائے احد کو انہی کپڑوں میں کفن دینا مناسب سمجھا جن میں وہ شہید ہوئے حالانکہ بعض کے کپڑے مکمل ساتر بھی تھے مگر ابن حجر کہتے ہیں ان کا یہ خیال محل نظر ہے بظاہر یہ ہے کہ ان کپڑوں کے سوا اور کچھ موجود ہی نہ تھا اسی لئے ترجمہ میں (لم يجد) کا لفظ استعمال کیا ہے۔

حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبي حدثنا الأعمش حدثنا شَقيق حدثنا خبَّاب رضي الله عنه قال هاجرنا مع النبيﷺ نَلتمِسُ وجهَ الله فوقعَ أجرُنا على اللّٰهِ فمِنَّا مَن مات لم يأكُلْ مِن أجرِه شيئا مِنهم مصعب بن عمير ومِنا مَن أيْنَعَتْ لَه ثَمرتُه فهو يَهدِبها قُتِل يومَ أحدٍ فلم نَجِد ما نُكَفِّنُه إلا بردةً إذا غَطَّيْنا بها رأسه خرجَتْ رِجلاه وإذا غطينا رجلَيه خرج رأسُه فأمرَنا النبيُّﷺ أن نُغَطِّيَ رأسَه وأن نَجعل علىٰ رجلَيه مِن الإذخَر

خبابؓ کہتے ہیں کہ ہم لوگوں نے محض اللہ تعالیٰ کی رضا مندی حاصل کرنے کیلئے نبیﷺ کے ہمراہ ہجرت کی پس ہمارا ثواب اللہ کے ذمے قائم ہو گیا ہم میں سے بعض لوگ تو ایسے ہیں جو وفات پا گئے اور انہوں نے اپنے ثواب میں سے (دنیا میں) کچھ نہیں لیا انہیں لوگوں میں سے مصعب بن عمیر تھے اور ہم میں سے بعض لوگ وہ ہیں جن کیلئے ان کا پھل پک گیا اور وہ اسے اٹھا (اٹھا کر) کھاتے ہیں۔ مصعبؓ احد کے دن شہید ہوئے اور ہم لوگوں نے (ان کے مال میں

سے) اتنا بھی نہ پایا کہ جس سے انہیں کفن دے دیتے سوائے ایک چادر کے (اور وہ بھی ایسی چھوٹی کہ) اگر ہم اُس سے اُن کا سر ڈھانکتے تو پیر کھل جاتے تھے اور جب ہم اُن کے پیر ڈھانکتے تھے تو اُن کا سر کھل جاتا تھا پس نبی ﷺ نے ہمیں حکم دیا کہ ہم اُن کا سر چھپادیں اور اُن کے پیروں پر اذخر (گھاس) ڈال دیں۔

شقیق سے مراد ابو وائل ابن سلمہ ہیں جبکہ راوی حدیث خباب بن الأرت ہیں، تمام راوی کوفی ہیں۔ (لم یا کل من أجره شيئا) یعنی اموال غنیمت سے کچھ استفادہ کئے بغیر شہید ہو گئے۔ (یهدبها) دال پر زیر پڑھی گئی ہے مگر نووی نے دال کی پیش کے ساتھ ضبط کیا ہے، باقی بحث (الرقاق) میں ہوگی۔

باب مَن استَعَدَّ الكفنَ في زَمنِ النبيِّ ﷺ فلَم يُنكَرُ عَليه

(زندگی میں ہی کفن تیار کر لینا)

فلم ینکر کو مجہول اور معلوم، دونوں طرح بیان کیا گیا ہے، معلوم کی صورت میں فاعل آنحضرت ہونگے۔ ترجمہ میں ہی اس لفظ کو ذکر کر کے یہ اشارہ کیا ہے کہ آنجناب سے آپ کی چادر مبارک طلب کرنے والے پر دوسرے صحابہ کا اعتراض انکی اس وضاحت سے ختم ہو گیا کہ میں نے پہننے کے لئے نہیں بلکہ اپنے کفن کے لئے مانگی ہے اس پر کسی کو اعتراض وانکار نہ رہا اس سے ثابت ہوا کہ کفن ودفن کا کوئی بندوبست زندگی ہی میں کیا جاسکتا ہے لیکن کیا کوئی شخص اپنی زندگی میں اپنی قبر کھدوا سکتا ہے؟ اس بابت بحث آگے آئے گی۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة حدثنا ابن أبي حازم عن أبيه عن سهل رضى الله أنَّ امرأةً جائتِ النبيَّ ﷺ ببُردةٍ مَنسوجةٍ فيها حاشيتُها - أتدرون ماالبردة؟ قالوا الشملة قال نعم قالت نسجتُها بِيَدِي فجئتُ لأَكسُوَكَها فأخذَها النبيُّ ﷺ مُحتاجاً إليها فخرج إلينا وإنها إزارُه فحَسَّنَها فلانٌ فقال اكسُنِيها ما أحسنَها قال القوم ما أحسنتَ لَبِسَها النبيُّ ﷺ محتاجا إليها ثم سألتَه وعَلِمتَ أنه لا يَرُدُّ قال إني والله ما سألتُه لألبَسَها إنما سألتُه لِتَكونَ كَفَنِي قال سهل فكانت كفنَه

سہلؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت نبی ﷺ کے پاس بُنی ہوئی حاشیہ دار بُردہ تحفۃً لائی، اس میں اس کا حاشیہ بھی تھا، کیا تم جانتے ہو کہ بُردہ کیا چیز ہے؟ حاضرین نے کہا شملہ (یعنی چادر کو کہتے ہیں) سہلؓ نے کہا ہاں۔ اس عورت نے کہا کہ میں نے اسے اپنے ہاتھ سے بُنا ہے اور اس لئے لائی ہوں تا کہ آپ اس کو پہنیں۔ چنانچہ نبی ﷺ نے اسے قبول کر لیا۔ اس وقت آپ کو کپڑے کی ضرورت بھی تھی پس آپ باہر تشریف لائے اور وہ چادر آپ کی ازار تھی۔ پھر ایک شخص نے اس کی تعریف کی اور کہا کہ مجھے دیدیجئے (چنانچہ آپ نے اسے دیدی) لوگوں نے (اس شخص سے) کہا کہ تو نے اچھا نہ کیا اسے نبی ﷺ نے ضرورت کی حالت میں پہنا تھا اور تو نے مانگ لی، تو یہ جانتا بھی ہے کہ آپ سوال کو رد نہیں فرماتے اس شخص نے جواب دیا کہ اللہ کی قسم میں نے اسے اس لئے نہیں مانگا کہ اس کو پہنوں بلکہ اس لئے مانگا ہے کہ وہ میرا کفن ہو گی۔ سہلؓ کہتے ہیں کہ پھر وہی چادر ان کا کفن ہوئی تھی۔

ابن ابی حازم کا نام عبدالعزیز ہے جبکہ ابو حازم کا نام سلمہ بن دینار ہے جو مدینہ کے زہاد وعباد میں سے تھے۔ راوی حدیث سہل بن سعد الساعدی ہیں۔(إن امرأة) انکا نام معلوم نہیں ہو سکا۔(فیھا حاشیتھا) یعنی بالکل نیا تھا یا یہ کہ کسی دوسرے کپڑے سے نہیں کاٹا گیا تھا (بلکہ اس صحابیہ نے علیحدہ سے مستقل طور پر اسے بُنا تھا)۔(أتدرون) یہ حضرت سہل کا مقولہ ہے الأدب کی روایت میں اس کی صراحت آئے گی۔ بردہ کو شملہ کہنا تجوز ہے کیونکہ اس کا اکثر استعمال اسی طرح تھا (یعنی اپنے جسم کے گرد لپیٹ لیتے تھے، شملہ کا لغوی معنی ہے، مایشتمل به)۔ (فأخذھا النبی ﷺ محتاجا إلیھا) قرینہ حال سے یہ جانا۔ یا ممکن ہے کچھ اس قسم کی بات ہوئی ہو (کہ آپ کو ان دنوں ایک چادر کی ضرورت تھی)۔

(فحسنھا فلان الخ) صحیح کی اللباس والی روایت میں (فجسھا) کا لفظ ہے۔ فلان کے بارہ میں محب طبری نے الأحکام میں ذکر کیا ہے کہ عبدالرحمن بن عوف تھے۔ طبرانی نے یہی حدیث (قتیبة عن یعقوب عن أبی حازم عن سھل) کی سند سے ذکر کر کے آخر میں یہ جملہ بھی نقل کیا ہے کہ (قال قتیبة ھو سعد بن أبی وقاص) امام بخاری نے قتیبہ کی روایت اللباس میں اور نسائی نے الزینۃ میں نقل کی ہے مگر یہ قول ذکر نہیں کیا ابن ماجہ نے بھی اس کو روایت کر کے (سماہ یومئذ) کا جملہ بھی نقل کیا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ راوی نے فلان کا نام ذکر کیا تھا۔ طبرانی کی (زمعة بن صالح عن أبی حازم) سے روایت میں ایک اعرابی کا ذکر ہے۔ لیکن زمعہ ضعیف راوی ہے۔ تعددِ واقعہ بھی کہا جاسکتا ہے مگر یہ بعید ہے۔

ابن ماجہ اور طبرانی کی روایت میں ہے کہ اندر گئے، اسے اتار کر لپیٹ کر اس آدمی کی طرف بھیج دی۔ اللباس کی روایت میں آئے گا کہ کچھ دیر مجلس میں بیٹھے پھر اندر تشریف لے جا کر اسے بھیج دی۔ (قال القوم الخ) ہشام بن سعد کی روایت میں ہے کہ کہنے والے راوی حدیث سہل بن سعد تھے۔ (لا یرد) ابن ماجہ میں ہے (لا یرد سائلا)۔ (ما سألت لألبسھا) ابوغسان کی روایت میں ہے (رجوت برکتھا حین لبسھا النبی ﷺ)۔ ابن بطال کہتے ہیں اس سے وقت سے پہلے کسی امر کی تیاری کا جواز ثابت ہو رہا ہے، کچھ صالحین نے زندگی میں ہی اپنی قبریں تیار کرالی تھیں۔ ابن منیر تعاقب کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کسی صحابی سے ایسا ثابت نہیں۔ شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مدنی ہیں، اسے ابن ماجہ نے بھی اللباس میں ذکر کیا ہے۔

باب اتِّباعِ النِساءِ الجَنائزَ (عورتوں کا جنازوں کے ہمراہ جانا)

ابن منیر کہتے ہیں کہ امام بخاری نے اس باب اور فضل اتباع الجنائز کے باب کے درمیان متعدد ابواب لا کر فصل کیا ہے، اس سے یہ اشارہ مقصود ہے کہ اس ضمن میں فضیلتِ مذکورہ مردوں کے لئے ہے کیونکہ عورتوں کو روکا تھا اور روکنا یا تو تحریما ہوتا ہے یا کراہۃً جبکہ فضیلت، استحباب پر دال ہے لہٰذا دونوں جمع نہیں ہو سکتے تھے۔ حکم کو ذکر نہیں کیا کہ دونوں مذکورہ احتمال ہیں اسی سبب اس میں علماء کا اختلاف بھی ہے۔

حدثنا قبیصةبن عقبة حدثنا سفیان عن خالد عن أُمِّ الھذیل عن أم عطیة رضی الله عنھا قالت نُھِینا عن اتِّباعِ الجَنائزِ ولم یُعزَم علینا

اُمّ عطیہ کہتی ہیں کہ ہم لوگوں کو جنازوں کے ہمراہ جانے سے ممانعت کر دی گئی تھی مگر کوئی سخت تاکید نہیں کی گئی

سفیان سے مراد ثوری جبکہ خالد حذاء اور ام الھذیل سے مراد حفصہ بنت سیرین ہیں۔ (نھینا) الحیض کی ہشام بن حسان سے روایت میں (کنا نھینا) تھا (یزید بن أبی حکیم عن الثوری) کی روایت میں (نھا نا رسول اللہ ﷺ) ہے، اسے اسماعیلی نے نقل کیا ہے۔ (ولم یعزم علینا) یعنی بقیہ منہیات کی طرح اس میں تاکید نہیں فرمائی گویا بغیر تحریم، مکروہ قرار دیا ہے۔ قرطبی کہتے ہیں کہ ظاہر سیاق سے نہی تنزیہی ثابت ہوتی ہے۔ ابن ابی شیبہ کی (من طریق محمد بن عمرو عن عطاء عن أبی ھریرۃ) سے جواز کا اشارہ بھی ملتا ہے اس میں ہے کہ ایک جنازہ میں کسی عورت کو دیکھ کر حضرت عمر نے بآواز بلند روکنا چاہا آپ نے فرمایا (دعھا یا عمر) چھوڑو اے عمر۔ ابن ماجہ اور نسائی نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ مہلب کہتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوا کہ نہی کے مراتب ہیں۔ داؤدی اس نہی کی یہ توجیہہ کرتے ہیں کہ اس سے مراد قبر تک ساتھ چلنا ہے (یعنی مطلقاً جنازہ کے ساتھ جانا منع نہیں ہے) اس کی تائید احمد اور حاکم کی نقل کردہ عبداللہ بن عمرو سے روایت میں ہوتی ہے کہ آپ نے حضرت فاطمہ کو کہیں سے آتا دیکھ کر پوچھا کہاں سے آرہی ہو؟ کہنے لگیں ان میت والوں کو پرسا دینے گئی تھی، فرمایا (لعلك بلغت معھم الکدی؟ قالت لا) یعنی قبر تک ساتھ گئی تھی، انہوں نے کہا نہیں۔ علامہ کہتے ہیں سبحان اللہ صحابیات کتنی دانش اور ذہانت کی مالک تھیں کہ ام عطیہ آنجناب کے اسلوبِ نہی سے سمجھ گئیں کہ (ولم یعزم علینا) یہ سب صحبتِ نبوت کا فیضان تھا۔ اس سے مراتبِ نہی کا ثبوت بھی ملا۔ یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ میرے نزدیک حنفیہ کا اتباع کے لفظ سے جنازوں کے پیچھے پیچھے چلنا، پر دلیل لینا صحیح نہیں ہے لفظ کا اگرچہ یہی معنی ہے مگر احادیث کے ضمن میں صرف لغت پر مسائل کی بناء نہیں کی جاسکتی۔

بابُ إحدادِ المَرأۃِ علیٰ غَیر زَوجِھا (خاوند کے علاوہ کسی اور کا سوگ منانا)

اِحداد کا اصطلاحی معنی ہے، عورت کا اپنے خاوند کی وفات پر ہر قسم کی زینت ترک کرنا مثلاً بھڑکیلا لباس، خوشبو اور ہر قسم کی آرائش۔ شارع نے غیر خاوند کی موت پر تین دن احداد کو مباح رکھا ہے اور یہ بالاتفاق واجب نہیں۔ احداد کے بقیہ مباحث کتاب الطلاق میں ذکر ہوں گے۔

علامہ انور لکھتے ہیں موت پر احداد، بالاتفاق ہے، طلاق کی صورت میں احداد صرف حنفیہ کے ہاں ہے نخعی کا مختار مذہب بھی یہی ہے۔ کہتے ہیں کہ خاوند کی موت پر احداد واجب ہے، غیر خاوند کی موت پر جائز ہے مگر تین دن کے لئے۔ یہ امام محمد کا قول ہے اور میرے نزدیک یہی معتمد علیہ ہے کتب میں عدم جواز کا ذکر ہے۔ اس موقع پر فقہ کے طلاب کو نصیحت کرتے ہیں کہ فقیہِ غیر محدث بعض اوقات کتب فقہ میں کسی مسئلہ پر سکوت دیکھ کر اسے نفی پر محمول سمجھ بیٹھے اور اسی کا فتوی دیدے اور ممکن ہے اس طرح قرآن (اور حدیث) کی کسی نصِ صریح کی مخالفت ہو جائے لہٰذا ضروری ہے کہ فقہ کی تعلیم کے ساتھ ساتھ قرآن وحدیث سے بھی اشتغال ہو، جو علم حدیث کا جویا نہیں اسے ان کثیر مسائل کے علم سے محرومی ہوسکتی ہے جنہیں ہمارے فقہائے نے تناول نہیں کیا۔ میں نے پہلے بھی کہا ہے کہ تقلید کے ساتھ ساتھ حدیث پر بھی نظر ہونی چاہے (ائمہ اربعہ تو اپنے متبعین کو نصیحت فرما گئے کہ اگر ہمارے قول کی مخالف صحیح حدیث مل جائے تو اسی

کو اختیار کرنا) اسی طرح کئی دفعہ احادیث کا مفہوم ومراد متعین کرنا ممکن نہیں ہوتا جب تک سلف کے اقوال پیشِ نظر نہ رکھیں پس جو سلف کا علم حاصل کرنا چاہتا ہے اسے دونوں امور مدِ نظر رکھنا ہوں گے۔ انتھی۔

حدثنا مسدد حدثنا بشر بن المفضل حدثنا سلمة بن علقمة عن محمد بن سيرين قال تُوُفِّيَ ابنٌ لأُمِّ عطية رضى الله عنها فلما كان اليومُ الثالثُ دَعتْ بِصُفرةٍ فتَمَسَّحتْ به وقالت نُهينا أن نُحِدَّ أكثرَ مِن ثلاثٍ إلا بزوجٍ

حضرت ام عطیہؓ کے ایک بیٹے کا انتقال ہوگیا۔ انتقال کے تیسرے دن انہوں نے صفرہ خلوق (ایک قسم کی زرد خوشبو) منگوائی اور اسے اپنے بدن پر لگایا اور فرمایا کہ خاوند کے سوا کسی دوسرے پر تین دن سے زیادہ سوگ کرنے سے ہمیں منع کیا گیا ہے۔

(فلما كان يوم الثالث) مستملی کے نسخہ میں (اليوم الثالث) ہے، يوم الثالث بإضافة الموصوف الى الصفة ہے۔

(نهينا) ایوب عن ابن سیرین کی روایت میں (أمرنا بأن لانحد على هالك فوق ثلاث) ہے، طبرانی کی (قتادة عن ابن سيرين) کی روایت میں صراحت کے ساتھ آنجناب کا ذکر ہے اس کے الفاظ ہیں (سمعت رسول الله ﷺ يقول) پھر یہی مفہوم ذکر کیا ہے۔ (نحد) اصمعی کے مطابق یہ صرف رباعی ہی مستعمل ہے، دیگر علمائے لغت کے ہاں نون پر زبر اور حاء پر پیش کے ساتھ یعنی ثلاثی بھی موجود ہے۔ اس کے تمام راوی بصری ہیں۔

حدثنا الحميدى حدثنا سفيان حدثنا أيوب بن موسى قال أخبرنى حُميد بن نافع عن زينب ابنةِ أبى سلمة قالت لما جاء نَعيُ أبى سفيان مِن الشام دعَتْ أمُّ حَبيبة رضى الله عنها بصُفرةٍ في اليوم الثالث فمَسحَتْ عارِضَيها وذِراعَيها وقالت إنى كنتُ عن هذا لَغَنِيَّةٌ لولا أني سمعتُ النبيَّ ﷺ يقول لا يَحِلُّ لامراةٍ تؤمِنُ بِاللّٰه واليومِ الآخر أن تُحِدَّ علىٰ مَيِّتٍ فوقَ ثلاث إلا علىٰ زوجٍ فإنّها تُحد عليه أربعةَ أشهُرٍ وعَشرا

ابوسلمہ سے مروی ہے کہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ کی وفات کی خبر جب شام سے آئی تو ام حبیبہ رضی اللہ عنہا (ابوسفیان کی صاحبزادی اور ام المومنین) نے تیسرے دن صفرہ (خوشبو) منگوا کر اپنے دونوں رخساروں اور بازوؤں پر ملا اور فرمایا کہ اگر میں نے نبی کریم ﷺ سے یہ نہ سنا ہوتا کہ کوئی بھی عورت جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ شوہر کے سوا کسی کا سوگ تین دن سے زیادہ منائے اور شوہر کا سوگ چار مہینے دس دن کرے تو مجھے اس وقت اس خوشبو کے استعمال کی ضرورت نہیں تھی۔

حمیدی کا نام عبداللہ بن زبیر قریشی ہے، سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں جو ایوب اموی سے روایت کنندہ ہیں۔

(نعي أبي سفيان الخ) نعی کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے، نون پر زبر، عین ساکن اور یاء بغیر شد کے، دوسرا ضبط یہ کہ نون پر زبر، عین پر زیر اور یائے مشدد، اس کا معنی موت کی خبر دینا۔ (من الشام) ابن حجر کہتے ہیں کہ مورخین اس امر پر متفق ہیں کہ حضرت ابوسفیان والدِ ام حبیبہ وامیر معاویہ کی وفات مدینہ میں ہوئی لہٰذا (من الشام) محل نظر ہے، ان کی وفات سن 32 یا 33ھ کو ہوئی۔ من الشام کا لفظ صرف ابن عیینہ کی اسی روایت میں ہے اور میرا خیال ہے کہ یہ وھم ہے، کہتے ہیں میرا خیال تھا کہ (ابن) کا لفظ

چھوٹ گیا ہے کیونکہ ان کے بھائی یزید بن ابی سفیان جوکہ امیر شام تھے، کی وفات کی خبر آئی تھی مگر مصنف نے دوسرے طرق سے روایت کرتے ہوئے بھی یہی الفاظ ذکر کئے ہیں، مثلاً مالک، ثوری، وہ دونوں (عبدالله بن أبي بكر بن حزم عن حميد بن نافع) سے، ان کی روایت میں بھی (توفي عنها أبوها أبوسفيان) کی عبارت ہے لیکن انہوں نے (من الشام) کا لفظ ذکر نہیں کیا (گویا واقعہ حضرت ابوسفیان کی وفات کا ہے مگر من الشام کی قید وہم ہے) پھر مجھے مسند ابن ابی شیبہ میں ایک حدیث ملی جو اس سند کے ساتھ ہے۔ (قال حدثنا وكيع حدثنا شعبة عن حميد بن نافع) اور اس کے لفظ ہے (جاء نعي أخي أم حبيبة أوحميم لها فدعت بصفرة الخ) اسے دارمی نے بھی ہاشم بن قاسم عن شعبہ سے روایت کیا ہے اس کے لفظ ہیں (ان أخا لأم حبيبة مات أو حميما لها) احمد کی روایت میں بغیر تردد کے (حميما لها) ہے تو اس سے میرا ظن پختہ ہوا کہ یہ تعددِ واقعہ ہے (خلاصہ کلام یہ ہوا کہ من الشام کا لفظ دراصل ام المومنین کے بھائی یزید بن ابی سفیان کے قصہ سے متعلق ہے جو غالباً ابن عیینہ نے وھم کرتے ہوئے ابوسفیان کے قصہ وفات کے ساتھ ذکر کر دیا) حضرت ام حبیبہ کا نام رملہ تھا۔ (بصفرة) مالک کی مذکورہ روایت میں ہے (بطيب فيه صفرة خلوق) (یعنی زرد رنگ کی خوشبو)۔ اس روایت کے پہلے تین راوی مکی اور چوتھا مدنی ہے۔

حدثنا اسماعيل حدثني مالك عن عبدالله بن أبي بكر بن محمد بن عمروبن حزم عن حُميد بن نافع عن زينب بنت أبي سلمة أخبرتْه قالت دخلتُ عليٰ أمِّ حبيبة زوجِ النبيﷺ فقالتْ سمعتُ رسولَ اللهﷺ يقول لا يَحِلُّ لامرأةٍ تؤمِنُ بِاللّٰهِ واليومِ الآخرِ تُحِدُّ عليٰ مَيِّتٍ فو قَ ثلاثٍ إلا عليٰ زوجٍ أربعةَ أشهُرٍ وعَشرا۔ ثم دخلتُ عليٰ زينبَ بنتِ جَحشٍ حِين تُوفِّيَ أخوها فدَعتْ بِطَيبٍ فمَسَّتْ ثُم قالت مَا لِي بالطِّيبِ مِن حاجةٍ غيرَ أنِّي سمعتُ رسولَ اللهﷺ على المِنبرِ يقول لا يَحِلُّ لامرأةٍ تؤمِنُ باللهِ واليومِ الآخرِ تُحِد عليٰ مَيتٍ فوقَ ثلاثٍ إلا عليٰ زوجٍ أربعةَ أشهُرٍ وعشرا

اُمّ المؤمنین اُمّ حبیبہؓ کہتی ہیں کہ میں نے نبیﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ کسی عورت کو جو اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتی ہو یہ جائز نہیں کہ کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ کرے مگر شوہر پر، چار مہینے اور دس دن۔

یہ زینب بنت ام سلمہ کا مقولہ ہے، العدد کی روایت میں صراحت ہے۔ بظاہر حضرت زینب بنت جحش کی وفات کا یہ قصہ ام حبیبہ کے قصۂ مذکور کے بعد کا ہے اور یہ صرف اسی صورت ممکن ہے اگر تعددِ واقعہ والی توجیہ لاگو کریں پھر یہ واقعہ یزید بن ابی سفیان کی وفات کے بعد کا ہے کیونکہ ان کی وفات سن 18 یا 19 کو ہوئی۔ اور حضرت زینب کے یہ بھائی حضرت سفیان کی وفات (سن 32 یا 33ھ) سے دس برس بیشتر فوت ہوئے۔ اگر دخلت سے قبل کا واقعہ حضرت ابوسفیان سے متعلق قرار دیں تو یہ اس امر پر محمول ہوگا کہ راویہ نے ترتیب واقعات کو ملحوظ نہیں رکھا بلکہ امرِ واقع کو بیان کیا ہے۔ ابوداؤد کی روایت میں ثم کی بجائے (و دخلت) ہے اور واو ترتیب کی متقاضی نہیں ہوتی۔

(حين توفي أخوها) بقول ابن حجر کون سے بھائی مراد ہیں؟ میرے لئے یہ معاملہ متحقق نہیں ہو سکا۔ ان کے تین بھائی تھے۔ عبداللہ، عبد، اور عبیداللہ۔ بڑے بھائی احد میں شہید ہو گئے اور زینب بنت ام سلمہ ابھی بہت کم سن تھیں کیونکہ ان کے والد ابو سلمہؓ

بدر کے بعد فوت ہوئے اور آنحضرت نے ان کی والدہ حضرت ام سلمہ سے شادی کی تو وہ ابھی شیر خوار تھیں لہٰذا یہ بھائی مراد نہیں ہو سکتے اگرچہ کثیر موطآت کی روایات میں (حين توفي أخوها عبدالله) ہے دوسرے بھائی عبد جو ابو حمید کی کنیت سے معروف تھے، نابینا اور شاعر تھے حضرت عمر کی خلافت تک زندہ رہے، ابن اسحاق اور دیگر علمائے سیر نے تیقن کے ساتھ لکھا ہے کہ یہ حضرت زینب کے بعد فوت ہوئے تو یہ بھی نہیں ہو سکتے۔ تیسرا بھائی عبید اللہ قدیم الاسلام ہے اپنی بیوی ام حبیبہ بنت ابی سفیان کے ساتھ ہجرتِ حبشہ کی پھر وہاں عیسائیت اختیار کر لی اور اسی پر فوت ہوا بعد ازاں ام حبیبہ سے آنجناب نے شادی کر لی تو اس حدیث کا قصہ ان سے متعلق ہو سکتا ہے اور اگرچہ نصرانی تھے مگر خونی رشتہ ہونے کے سبب حضرت زینب بنت جحش کا ان کی وفات پر اظہارِ حزن والم قابلِ فہم ہے۔ ممکن ہے موطا کی روایت میں جو عبداللہ کا لفظ ہے وہ اصلاً عبید اللہ ہو، سہواً کاتب سے عبداللہ لکھا گیا، ایک احتمال اور ہو سکتا ہے کہ کوئی رضاعی بھائی یا ماں کی طرف سے بھائی یا قریبی رشتہ دار ہوں گے۔ ان روایاتِ احداد پر باقی بحث آگے ہو گی۔

بابُ زِيارةِ القُبورِ (قبروں کی زیارت)

حکم ذکر نہیں کیا کیونکہ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ صراحۃً جواز کی کوئی روایت مصنف کی شرط پہ نہیں تھی تو حدیثِ باب پر اکتفاء کیا مثلاً مسلم کی حدیثِ بریدہ ہے جس میں نہی کے حکم کا منسوخ ہونا مذکور ہے (كنيت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها) ابوداؤد اور نسائی میں یہ بھی ہے (فإنها تذكر الآخرة) حاکم کی روایت میں مزید اضافہ بھی ہے۔ اسی طرح مسلم کی ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث ہے (زوروا القبور فإنها تُذَكِّر الموت)۔ نووی خلاصہ مبحث تحریر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مردوں کا قبروں کی زیارت کیلئے جانا بالاتفاق جائز ہے بقول ابن حجر بعض سلف سے نہی پر عمل منقول ہے گویا انہیں نہی کے نسخ کا علم نہ ہو سکا مثلاً ابن ابی شیبہ نے ابن سیرین، نخعی اور شعبی سے مطلق کراہت نقل کی ہے، شعبی کا قول ہے (لو لا نهى النبي ﷺ لزرت قبر ابنتي) یعنی اگر نبی اکرم ﷺ نے روکا نہ ہوتا تو میں اپنی بیٹی کی قبر کی زیارت کرتا۔ اس کے مقابلہ میں ابن حزم کا قول ہے کہ زندگی میں ایک مرتبہ قبور کی زیارت واجب ہے۔

عورتوں کی بابت اختلاف ہے ایک رائے ہے کہ وہ بھی عمومی اجازت میں شامل ہیں، اکثر کا یہی قول ہے بشرطیکہ ان کے جانے میں اندیشۂ فتنہ نہ ہو، حدیثِ باب اسی کی مؤید ہے کیونکہ اس عورت کی موجودگی پر انکار نہیں فرمایا صرف اسے صبر اور تقویٰ کی وصیت کی۔ حضرت عائشہ کی بھی یہی رائے تھی، حاکم نے نقل کیا ہے کہ اپنے بھائی عبدالرحمٰن کی قبر پر آئیں، کہا گیا کیا آنحضرت نے منع نہیں فرمایا؟ کہا پہلے کیا تھا پھر رخصت دیدی۔ دوسری رائے ہے کہ مردوں کو اجازت ہے، عورتوں کو نہیں۔ پھر عورتوں کیلئے مکروہ قرار دینے والوں کے مابین اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی، ان کی اہم دلیل قولِ نبوی (لعن الله زوارات القبور) ہے قرطبی کا کہنا ہے کہ یہ لعنت کثرت سے جانے والیوں پر ہے (زوارات مبالغہ کا صیغہ ہے)۔ شاہ صاحب اس کے تحت ملخص الآراء کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں کہ امام بخاری کا میلان عورتوں کے لئے بھی جواز کی طرف ہے۔ علامہ کشمیری رقمطراز ہیں کہ اس بابت ہمارے امام سے دو قول شامی نے منقول کئے ہیں ایک صرف مردوں کے لئے اجازت اور دوسرا سب کے لئے اجازت۔ میرے نزدیک

مختار، ان دونوں قول کے درمیان جمع و تطبیق ہے، در اصل یہ امام سے منقول دو قول نہیں بلکہ ایک ہی قول کی دو جہتیں ہیں شامی نے دو مستقل روایتیں سمجھیں پھر ترجیح میں پڑ گئے، میرے خیال میں مسئلہ تارات و حالات پر منحصر ہے اگر تو عورت صابرہ ہے کہ اس سے جزع فزع اور بے صبری کا اندیشہ نہیں تو اس کے لئے جائز ہے وگرنہ نہیں۔ رہا مزرات و مقابر کی زیارت کا مسئلہ تو آنحضرت کے روضہ اقدس کی زیارت کے لیے جانا تو مستحب ہے اس کے سوا دیگر مزارات کی زیارت کے ضمن میں ائمہ سے کچھ منقول نہیں، مشائخ سے اقوال ہیں، میں اس سلسلہ میں اپنی زبان بند رکھتا ہوں۔ انتھٰی۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا ثابت عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال مَرَّالنبيُّ ﷺ بامرأةٍ تَبكِي عندَ قبرٍ فقال اتَّقِي اللهَ واصبِرِى قالت إليكَ عَنِّى فإنَّك لَم تُصَبْ بِمُصيبَتِى ولَم تَعرِفُه فقيل لها إنه النبيُّ ﷺ فأتتِ النبيَّ ﷺ فلم تجِدْ عنده بوَّابين فقالت لم أعرِفْك فقال إنما الصبرُ عندَ الصدمةِ الأولىٰ

انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ (ایک مرتبہ) نبی ﷺ کا گزر ایک عورت پر ہوا جو قبر کے پاس (بیٹھی ہوئی) رو رہی تھی تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا کہ اللہ سے ڈر اور صبر کر۔ اس نے کہا کہ مجھ سے الگ رہو اس لئے کہ تمہیں میرے جیسی مصیبت نہیں پہنچی پھر اس عورت سے کہا گیا کہ یہ نبی ﷺ تھے تو وہ نبی ﷺ کے دروازے پر حاضر ہوئی اس نے آپ کے دروازے پر دربان نہیں پائے پھر وہ عرض کرنے لگی کہ میں نے آپ کو پہچانا نہ تھا آپ نے فرمایا کہ صبر شروع صدمہ کے وقت (معتبر) ہوتا ہے۔

شیخ بخاری آدم بن ابی ایاس ہیں۔ (إمرآۃ) اس کا اور صاحبِ قبر کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ مسلم کی روایت سے اشارہ ملتا ہے کہ اس کے بچے کی قبر تھی (علی صبی لها) مصنف عبدالرزاق میں ہے (أصيبت بولدها)۔ حضرت انس کو اس عورت کا علم تھا، الاحکام کی روایت میں ہے کہ اپنی کسی رشتہ دار خاتون سے کہا۔ فلانہ کو جانتی ہو، اس نے کہا ہاں، کہا کہ نبی اکرم اس کے پاس سے گذرے، آگے یہی حدیث ذکر کی۔ (اتقی الله) مستخرج ابونعیم کی روایت میں ہے (یا أمة الله اتقی الله) قرطبی کہتے ہیں بظاہر اسکا رونا حدِ اعتدال سے تجاوز کر گیا تھا ممکن ہے بین وغیرہ کر رہی ہو اسی لیے صبر کیساتھ ساتھ تقوی کی نصیحت بھی کی۔ عبدالرزاق کی روایت کے الفاظ سے اس کی تائید ہوتی ہے (فسمع منها مایکره) یعنی بین ڈال رہی تھی۔ (إليك عنی) اسماءِ افعال میں سے ہے بمعنی ابعد۔

(لم تصب بمصيبتى) مسلم میں ہے (ماتبالی بمصیبتی) ابویعلیٰ میں حدیثِ ابی ہریرہ کے لفظ ہیں (یا عبدالله إنی أنا الحرى الثكلىٰ ولو كنت مصاباً عذرتنی) غم کی ماری آپ کو پہچان نہ سکی اس لیے یا عبداللہ کہہ کر جواب دیا۔

(فقيل لها) طبرانی کی اوسط میں ہے کہ کہنے والے فضل بن عباس تھے۔ مسلم کی روایت میں ہے یہ سن کر اس کی مرنے والی حالت ہوگئی (یہ خیال کر کے کہ آنجناب کی شان میں گستاخی نہ ہوگئی ہو)۔ (فلم تجد عنده بو ابین) اس جملہ کا اضافی فائدہ یہ ہے کہ اس کے خیال میں آپ کر و فر اور شان ملوک سے رہتے ہونگے اور آپ کے دروازے پر خدم و حشم ہونگے ایسی کوئی بات نہ پائی۔

(عندالصدمة الأولى) یعنی صدمہ کے اولین لحہ میں صبر کرے تو یہ صبر شمار ہوگا اور اگر جزع و فزع کر کے اور بین و نوحہ سے فارغ ہو کر کہا کہ میں نے صبر کیا (جیسا کہ ہمارے ہاں رواج ہے) تو یہ صبرِ مُثاب نہ ہوا۔ طیبی کہتے ہیں آپ کا یہ جواب اسلوب الحکیم کی قبیل سے تھا کہ میں اس قسم کی باتوں پر غصہ نہیں کرتا۔ کچھ اعتذار کرنیکی ضرورت نہیں البتہ مسئلہ یہ ہے کہ اولین لحات میں ہی صبر سے کام لینا

چاہئے۔ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ رو دھو کر اس نے بھی کہا تھا (أنا أصبر أنا أصبر) آپ نے تصحیح فرمائی کہ صبر وہ ہے جو شروع سے ہی ہو۔اسے ابن ماجہ کے سوا تمام اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔

باب قولِ النبيِّ ﷺ يُعَذَّبُ المَيّتُ بِبَعضِ بُكاءِ أهلِه عليه

(آنجناب کا قول کہ میت کو اسکے اہلِ خانہ کے بعض آہ و بکاء کے سبب عذاب ہوتا ہے)

إذا كان النَّوحُ مِن سُنتِه لِقولِ الله تعالىٰ ﴿قُوا أنفسَكم وأهليكم نارا﴾ وقال النبيﷺ كُلُّكم راعٍ ومَسؤولٌ عن رعِيَّتِه. فإذا لَم يَكُن مِن سُنَّتِه فهُو كما قالت عائشة رضى الله عنها ﴿ولا تَزِرُ وازِرةٌ وِزرَ أُخرىٰ﴾ وهو كقوله ﴿وإن تَدعُ مُثقَلَةٌ﴾ ذنوبا ﴿إلىٰ حِملِها لا يُحمَلُ مِنه شيءٌ﴾ وما يُرَخَّصُ مِنَ البُكاءِ مِن غيرِ نَوحٍ وقال النبيﷺ لا تُقتَلُ نفسٌ ظُلماً إلا كان على ابنِ آدمَ الأولِ كِفلٌ مِن دَمِها . وذلك لأنه أوَّلُ مَن سَنَّ القتلَ۔(ان معلقات کی تشریح آگے آرہی ہے)

امام بخاری نے ترجمہ میں (إذا كان النوح من سنته) کا جملہ ذکر کر کے حدیث کے اطلاق کو مقید کیا ہے اور یہ ان کا کلام ہے، ابن حجر کہتے ہیں (قاله تفقها) یعنی یہ انکا تفقہ ہے؛ إن الميت ليعذب الخ والی حدیث کی تاویلات میں سے یہ بھی ہے، امام نے اس کو اختیار کیا ہے۔(سنته) کے ضبط میں راوۃ کا اختلاف ہے اکثر نے سین کی پیش اور نون کی شد کے ساتھ مقید کیا ہے بمعنی طریقہ و عادت۔بعض نے سین اور نون کی زبر کیساتھ بمعنی (من أجله)۔ابن منیر پہلے ضبط کو ترجیح دیتے ہیں۔نوح کا لفظ استعمال کر کے وہ رونا مراد لے رہے ہیں جس کے ساتھ آواز بھی بلند ہو اور چیخ و پکار اور بین ہو اور پھر ساتھ چہرے اور سینے پر دو ہتڑ مارنا بھی شامل ہو جائے (جیسے دیہات میں بالخصوص ہوتا ہے)۔(لقول الله تعالى قوا أنفسكم الخ) اس آیت سے اپنے موقف پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ انسان کو اپنا آپ اور اہل و عیال کو نارِ جہنم سے بچانے سے اہتمام کرنے کا حکم ہے لہٰذا اس کا منکر میں مبتلا ہونا کہ اس کی وفات کے بعد اس کے اہل اس پر عمل پیرا رہیں، اس کیلئے مستوجبِ عذاب ہوگا (گویا اگر اس کے گھر والے اموات پر بین کرنے کے عادی تھے اور اس نے نہ روکا تو اس وجہ سے وہ عذاب کا مستحق ہوگا یعنی حدیث إن الميت ليعذب الخ اس کے ساتھ مقید ہے کہ اس نے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دیا تھا یا نہیں)۔

(كلكم راع) یہ ابن عمر کی ایک روایت کا حصہ ہے جو (الجمعة) میں گذر چکی ہے اس سے یہی استدلال ہے۔ (اذا كان النوح من سنته) کا عکسی مفہوم یہ ہے کہ اگر وہ اپنی زندگی میں نوحہ و بین کرنے کا عامل نہ تھا بلکہ اس عادتِ بد سے منع کیا کرتا تھا تو اس کی فوتگی پر اگر اس کے گھر والے بین کرتے ہیں تو اس کی پاداش میں اسے عذاب نہ ہوگا۔ابن مبارک نے بھی یہی استدلال کیا ہے۔(وإن تدع مثقلة إلى حملها الخ) ھا ضمیر کا مرجع ذنوب ہیں، اس سے بھی یہی استدلال ہے، لیکن اگر وہ کسی بھی منکر کا سبب بنا یا اس نے زندگی میں منع نہ کیا تو وہ گناہ میں شریک ہوگا اسی لئے آنخضرت نے ہرقل کو خط میں لکھا تھا (فإن توليت

فإنما عليك إثم الأريسيين)۔

(وما يرخص الخ) یہ اول ترجمہ پر معطوف ہے، اس جملہ سے حدیثِ عامر بن سعد (عن أبي مسعود الأنصاری وقرظة بن كعب) کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں وہ کہتے ہیں (رخص لنا في البكاء عند المصيبة في غيرنوح) یعنی مصیبت کے وقت نوحہ اور بین کئے بغیر رونے کی رخصت ہے، اسے ابن شیبہ اور طبرانی نے نقل کیا ہے حاکم نے صحیح کہا ہے۔ اپنی شرط پر نہ ہونے کے سبب صحیح بخاری میں نقل نہیں کیا۔

(وقال النبیﷺ لا تقتل الخ) یہ ابن مسعود کی حدیث کا حصہ ہے جسے الدیات وغیرہ میں ذکر کیا ہے چونکہ قابیل نے اپنے بھائی ھابیل کو قتل کر کے اس عادتِ بد کا آغاز کیا تھا سو قتل کے اس گناہ میں قابیل بھی شریک ہوگا، اس سے بھی اپنے موقف پر دلیل لی ہے۔ مسئلہ تعذیب بالبکاء میں بعض صحابہ نے اس قولِ نبوی کو اس کے ظاہر معنی پر محمول کیا، ان میں حضرت عمر اور ابن عمر بھی شامل ہیں اس کا مطلقا انکار کرنے والوں میں حضرت ابو ہریرہ بھی تھے چنانچہ ابو یعلی نے بکر بن عبداللہ مزنی کے طریق سے انکا قول نقل کیا ہے کہ ایک شخص اللہ کی راہ میں جہاد کرتا ہوا شہید ہو گیا تو کیا اپنی بیوی کے رونے کے سبب مستحقِ عذاب ہوا؟ شافعیہ کی ایک جماعت اسی طرف مائل ہے۔ بعض نے المیت کے الف لام کو معہود قرار دیتے ہوئے شخصِ معین مراد لیا ہے، ان کی حجت باب ہذا کی چوتھی روایت ہے، (یعنی آنجناب نے یہ کوئی عمومی حکم بیان نہیں کیا بلکہ کسی خاص شخص کی بابت کہا تھا) بعض نے اسے کافر کے ساتھ خاص کیا ہے کہ اس کا عذاب اس کے اہل خانہ کے رونے دھونے کے سبب بڑھتا رہتا ہے۔ بعض نے ان روایات کے مابین تطبیق دی ہے مثلاً امام بخاری کی یہی تطبیق مذکور کہ اگر وہ منع نہیں کرتا تھا یا خود اس نے مرتے وقت وصیت کی کہ خوب رونا دھونا، تب اس رونے کے سبب وہ مستحق عذاب ہوگا۔ ابولیث سمرقندی کہتے ہیں کہ عام اہل علم نے اسی موقف پر صاد کیا ہے نووی نے اسے جمہور کا مسلک قرار دیا ہے۔ عرب زمانہ جاہلیت میں اپنے مرنے پر خوب رونے دھونے کی وصیت کیا کرتے تھے، طرفہ کا ایک شعر ہے۔

إذا مِتُّ فانعيني بما أنا أهلُه وشقّي على الجَيبِ يا ابنةَ معبد

علامہ انور خلاصہِ اختلاف ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میرے نزدیک ارجح الأجوبہ وہ ہے جسے ابن حزمؒ نے ذکر کیا وہ یہ کہ اہل جاہلیت نوحہ کرتے ہوئے مرنے والوں کے وہ افعال ذکر کرتے تھے جو انہوں نے اپنی قبائلی زندگی میں سرانجام دیئے ہوتے (مثلہ قتل و غارت گری وغیرہ) اور وہ افعال اعظم الکبائر اور موجبات النار تھے وہ ان کا ذکر معرضِ افتخار و مدح میں کرتے تھے تو اصلاً عذاب ان افعال کے سبب ہے نہ کہ (من أجل البكاء) بکاء کا ذکر ضمناً آ گیا ہے، کہتے ہیں کہ (هذا أعجب الشروح الي)۔ (پہلی جلد میں ابن حزم کی بابت علامہ کا تبصرہ گذرا ہے کہ میں انہیں یونہی سمجھتا تھا مگر جب ان کی کتب کا مطالعہ کیا تو علم ہوا کہ وہ تو عالمِ محقق ہیں)۔

حدثنا عبدان ومحمد قال أخبرنا عبدالله أخبرنا عاصم بن سليمان عن أبي عثمان قال حدثني أسامة بن زيد رضي الله عنهما قال أرسلَتْ ابنةُ النبيِّﷺ إليه إنَّ ابناً لِي قُبِض فأتِنا فأرسلَ يُقرِىءُ السَّلامَ ويقول إنَّ لِلهِ ما أخذَ وله ما أعطىٰ وكُلٌّ عنه بأجَلٍ مُسَمًّى فلْتَصبِرْ ولْتَحتسِبْ فأرسلتْ إليه تُقسمُ عليه لَيأتِيَنَّها فقام ومعه

سعدُ بنُ عُبادة ومعاذبن جبل وأبيَّ بن كعب وزيد بن ثابت ورجالٌ فرُفِع إلىٰ رسولِ اللهﷺ الصَبِيُّ ونفسُه تَتَقَعْقَعُ قال حسبتُه أنه قال كأنَّها شَنٌّ ففاضتْ عَيناه فقال سعدٌ يارسولَ اللهﷺ ماهذا ؟ فقال هذه رحمةٌ جعلَها اللهُ في قُلوبِ عِبادِه وإنما يَرحَمُ اللهُ مِن عِبادِه الرُّحَماءَ

اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی نے آپ کے پاس آدمی بھیجا کہ میرا لڑکا حالتِ نزع میں ہے لیکن آپ تشریف نہ لائے آپ نے کہلا بھیجا (کہ میری جانب سے کہنا) کہ وہ سلام کہتے ہیں اور کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے دے دیا اور جو لے لیا سب اسی کا ہے اور ہر چیز اس کے یہاں ایک مدتِ معین تک قائم ہے پس چاہیئے کہ با اُمیدِ ثواب صبر کریں۔ دوبارہ پھر انہوں نے آپ کے پاس آدمی بھیجا اور آپ کو قسم دی کہ ضرور تشریف لائیں پس آپ کھڑے ہو گئے اور آپ کے ہمراہ سعد بن عبادہ اور معاذ بن جبل اور ابی بن کعب اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اور چند اور لوگ بھی تھے۔ (جب وہاں آپ پہنچے) تو وہ صاحبزادہ رسول اللہ کے پاس اٹھا کر لائے گئے اور ان کی جان تڑپ رہی تھی راوی کہتے ہیں مجھے خیال ہوتا ہے کہ اسامہؓ نے کہا تھا کہ وہ اس طرح تڑپ رہے تھے گویا کہ مشک (لڑھکتی ہو) پس آپ کی دونوں آنکھیں بہنے لگیں تو سعد نے عرض کیا کہ یارسول اللہ یہ کیا؟ آپ نے فرمایا کہ یہ رحمت ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کے دلوں میں رکھی ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے انہی بندوں پر رحم کرتا ہے جو رحم دل ہوں۔

اپنے دو شیوخ عبدان یعنی عبداللہ بن عثمان اور محمد بن مقاتل سے یہ حدیث روایت کر رہے ہیں، عبداللہ سے مراد ابن مبارک اور ابو عثمان سے مراد نھدی ہیں۔ (إن ابنا لی) حدیث کے کسی طریق میں انکا نام مذکور نہیں، دمیاطی نے ذکر کیا ہے کہ علی بن ابی العاص، تھے مگر زبیر بن بکار نے لکھا ہے کہ علی مذکور تو عالم جوانی میں فوت ہوئے تھے اور فتح مکہ کے دن آنحضرت کے ردیف تھے۔ بلاذری کی انساب میں ہے کہ حضرت رقیہ کا بیٹا عبداللہ بن عثمان جب فوت ہوا تو آنجناب نے اسے اپنی گود میں رکھا، یہ بھی مراد ہو سکتے ہیں بلاذری کی روایت میں یہ جملہ بھی ہے (إنما یر حم الله عباده الرحماء) جو صحیح کی اس روایت میں بھی ہے۔

مسند بزار میں ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہ کا ایک بیٹا لبِ مرگ تھا، انہوں نے آپ کی طرف پیغام بھیجا کہ تشریف لائیں پھر حدیث باب کی طرح نقل کیا، چنانچہ وہ بھی مراد ہو سکتے ہیں اس میں بھی سعد بن عبادہ کے اس جملہ کا ذکر ہے لہٰذا ان سے مراد محسن بن علی کا ہونا بھی محتمل ہے جو صغر سنی میں فوت ہوئے تھے لیکن یہ تب اگر (أرسلت) کا فاعل حضرت زینب نہ ہوں لیکن مسند احمد کی ابو معاویہ کے حوالہ سے اسی سند کے ساتھ روایت میں مذکور ہے کہ (أتی النبیﷺ بامامة بنت زینب) سعدان بن نصیر عن اُبی معاویۃ کی حدیث میں اس کے بعد یہ اضافہ بھی ہے (وهی لأبی العاص بن الربیع و نفسها تقعقع کأنهافی شن) پھر حدیث باب ذکر کی اس میں بھی سعد بن عبادہ کا ذکر ہے۔ اور اہل علم کا اتفاق ہے کہ حضرت زینب بنت الرسول کے دو ہی بچے تھے علی اور عمامہ، اس میں بھی اشکال ہے کیونکہ امامہ بالاتفاق آنحضرت کے بعد طویل عرصہ زندہ رہیں حتی کہ حضرت علی نے حضرت فاطمہ کی وفات کے بعد ان سے شادی کی اور وہ ان کی شہادت تک زندہ تھیں۔ اس ساری بحث کا لب لباب یہ ہے کہ حدیثِ باب میں امامہ ہی کا ذکر ہے جو سخت بیمار ہوئیں حتی کہ لبِ مرگ ہو گئیں، شعبہ کی روایت میں ہے (إن ابنتی قد حضرت) پھر اللہ تعالیٰ نے انہیں شفا دی اور لمبے عرصہ تک زندہ رہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ صواب ابن نہیں بلکہ ابنۃ ہے۔ طبرانی کی روایت میں صراحت سے ہے کہ

(أستعزّ بأمامة بنت أبي العاص فبعثت زينب بنت رسول اللهﷺ الخ) یہاں استعز کا معنی ہو گا (اشتدبها المرض وأشرفت على الموت) کہ اتنی شدید بیمار ہوئیں کہ لب مرگ ہو گئیں۔ آنحضرت کی آنکھوں سے آنسوان کی شدت مرض کے سبب نکلے پھر اللہ نے آپ کی دعا سے اسے صحت سے نوازا اور یہ آپ کے معجزات میں سے ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ حالتِ نزع طاری ہونے کے بعد صحت یاب ہو جانا اگر طبی لحاظ سے ممکن نہیں تو یہ آپ کا معجزہ ہے۔ کہتے ہیں بظاہر یہ معجزہ نہیں، کتبِ طب سے علم ہوتا ہے کہ بسا اوقات نقاہت و بیماری اتنی شدید ہو جاتی ہے کہ نزع جیسا عالم طاری ہو جاتا ہے پھر صحت عود کر آتی ہے (آج کی طب نے تو ثابت کر دیا کہ نبض اور دل کی دھڑکن رکنے کے کافی دیر بعد علاج معالجہ۔ چونکہ اللہ کے فیصلہ کے مطابق ابھی زندگی باقی ہوتی ہے۔ اور مصنوعی تنفس دینے سے زندگی کی ڈور پھر چل پڑتی ہے)۔

(وأرسلت إليه تقسم) عبدالرحمٰن بن عوف کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے دو مرتبہ پیغام بھیجا، تیسری مرتبہ میں آپ چلنے کیلئے کھڑے ہو گئے۔ ہو سکتا ہے ان کے اصرار کی وجہ یہ ہو کہ اللہ نے ان کے دل میں ڈالا کہ حضور کے قدوم میمنت لزوم کی برکت سے یہ بیماری دور ہو جائے گی۔ اور پھر اسی طرح ہوا۔ (فقام ومعه) کچھ لوگوں کے نام بھی مختلف روایات میں مذکور ہیں مثلا التوحید کی روایت میں عبادہ بن صامت، شعبہ کی روایت میں اسامہ، ابن عوف کی روایت میں خود ان کی موجودگی کا بھی ذکر ہے شعبہ کی اسامہ سے روایت میں (وأبی) لفظ بھی ہے اس سے مراد یا تو ان کے والد یعنی زید بن حارثہ، یا ابی بن کعب بقول ابن حجر ابی بن کعب کا ہونا ارجح ہے کہ حدیث باب میں بھی ان کا ذکر ہے۔ (تقعقع) قعقعه لغۃً کسی سوکھی سڑی چیز (مثلاً پتے) کو حرکت دینے سے جو آواز پیدا ہوتی ہے۔

(ما هذا) مستخرج ابی نعیم میں مزید یہ ہے کہ (وتنهى عن البكاء) اس سے امام بخاری استدلال کر رہے ہیں کہ ہر قسم کا رونا منع نہیں بلکہ وہ رونا جس کے ساتھ بین، نوحہ یا نازیبا الفاظ بھی شامل ہوں۔

اس حدیث کو ترمذی کے سوا تمام اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا أبو عامر حدثنا فُلَيح بن سليمان عن هلال بن علي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال شَهِدنا بنتاً لِرسولِ اللهﷺ قال ورسولُ اللهﷺ جالِسٌ على القبرِ قال فرأيتُ عينيه تدمَعان قال فقال هل مِنكم رجلٌ لَم يُقارِفِ الليلةَ ؟ فقال أبو طلحة أنا قال فانزِلْ قال فنَزَلَ في قبرها

انسؓ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہﷺ کی صاحبزادی کے جنازے کے ہمراہ تھے اور رسول اللہ قبر پر بیٹھے ہوئے تھے وہ کہتے ہیں کہ میں نے آپ کی آنکھوں کو دیکھا کہ آنسو بہا رہی تھیں پھر (جب قبر تیار ہو گئی) تو آپ نے فرمایا کہ کیا تم میں سے کوئی شخص ایسا ہے جس نے رات کو جماع نہ کیا ہو تو ابوطلحہ نے عرض کیا کہ میں ہوں آپ نے فرمایا کہ تم (قبر میں) اترو چنانچہ وہ ان کی قبر میں اترے۔

شیخ بخاری عبداللہ المسندی جبکہ ابو عامر عقدی ہیں۔ (بنتا للنبیﷺ) یہ ام کلثوم زوجہ سیدنا عثمان ہیں۔ حماد بن سلمہ نے ثابت عن أنس سے روایت کرتے ہوئے رقیہ کا نام ذکر کیا ہے اسے بخاری نے اپنی التاریخ میں اور حاکم نے المستدرک میں ذکر کیا ہے مگر بخاری کہتے ہیں کہ (ما أدری ماهذا) یعنی ان کا رقیہ کہنا غلط ہے کیونکہ وہ تو اس وقت وفات پا گئیں تھیں جب آپ بدر کیلئے

گئے ہوئے تھے اور آپ کی غیر موجودگی میں انہیں دفن کر دیا گیا تھا۔ بقول ابن حجر حماد کو نام میں غلط فہمی ہوئی ہے۔ ابن سعد نے ام کلثوم کے حالات میں عمرہ بنت عبدالرحمٰن سے روایت ذکر کی ہے کہ ان کی قبر میں ابوطلحہ اترے اس سے بھی تائید ہوئی۔

(لم يقارف) ابن مبارک نے فلیح سے یہ اضافہ بھی کیا ہے (أراه يعني الذنب) (یعنی آج رات کوئی گناہ۔ صغیرہ یا کبیرہ۔ نہیں کیا) اسے اسماعیلی نے نقل کیا ہے، بخاری اسے (باب من يدخل قبر المرأة) کے تحت تعلیقا لائے ہیں۔ ابن حزم نے یہ معنی کیا ہے جس نے آج رات جماع نہیں کیا اسے ثابت کی روایت سے تقویت ملتی ہے کہ اس میں ہے (لا يدخل القبر أحد قارف أهله البارحة) یعنی قبر میں نعش اتارنے کے لئے وہ اترے جو آج رات بیوی کے قریب نہیں گیا اس پر حضرت عثمان الگ ہو گئے۔ طحاوی سے منقول ہے کہ یقارف تصحیف (کتابت کی غلطی) ہے، دراصل یہ یقاول ہے یعنی جس نے آج رات کسی سے زبانی جھگڑا نہیں کیا (گالم گلوچ نہیں ہوا) ابن حجر کہتے ہیں گویا انہوں نے حضرت عثمان سے جماع کو مستبعد خیال کرتے ہوئے یقارب کو تصحیف کہا ہے (یعنی ان کے خیال میں یہ کیسے ممکن ہے کہ بیوی اور وہ بھی بنت رسولؐ، بیمار ہوں اور حضرت عثمان لونڈی سے جماع کرتے پھریں) مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ غیر محتمل نہیں کہ حضرت رقیہ کی بیماری طول پکڑ گئی تھی پھر انہیں کیسے علم ہوا کہ وہ آج رات وفات پا جائیں گی لہٰذا ممکن ہے بشری حاجت کے تحت لونڈی سے جماع کر لیا ہو۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ آپ کا یہ فرمانا شاید کچھ اظہارِ ملال تھا کہ حضرت عثمان نے تیمارداری میں کچھ کوتاہی کی ہے۔ علامہ انور یہ بھی کہتے ہیں کہ طحاوی یقارف کے لفظ کی تغلیط نہیں کرتے بلکہ اس کی تشریح کرتے ہوئے (یقاول) معنی قرار دیتے ہیں۔ پھر یہ بھی کہ جماع کا واقعہ کسی روایت میں مذکور و ثابت نہیں پھر کیوں اسے ذکر کیا جائے۔ مولانا بدر حاشیہ میں اضافہ کرتے ہیں کہ ایک حدیث میں انہی ام کلثوم کے دفن کے قصہ کے سلسلہ میں یہ الفاظ ہیں (من كان منكم لم يقارف أهله الليلة فليدخل قبرها) اس سے یقارف بمعنی (یجامع) کی تعیین ہو گئی، مولانا بدر عالم نے طحاوی کی ایک لمبی عبارت نقل کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ محارم ہی آپ کو قبر میں اتار سکتے تھے مگر آنجناب کے علم کے مطابق وہ سب گزشتہ رات اپنی بیوی کے پاس گئے تھے لہٰذا قبر میں اتارنے کیلئے ایک اجنبی (ابوطلحہ) کو مقرر کیا حضرت عثمان کو اس لئے نہ کہا کہ وہ انکے شوہر ہیں جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔ مگر بقول مولانا بدر عالم علامہ انور اس کے مخالف ہیں ان کی زوجیت بسبب وفات منقطع ہو چکی تھی۔ ایک توجیہ عینیؒ نے کی ہے جسے مولانا نے نقل کیا ہے کہ ابوطلحہ کا کام ہی مردوں کو قبور میں اتارنا تھا، اس لئے انہی کو فرمایا۔ الاستیعاب میں ذکر ہے کہ خود ابوطلحہ نے اس کی اجازت مانگی جو آپ نے دے دی۔ ابن حجر بھی عینی والی توجیہہ ذکر کرتے ہیں مگر رد بھی کرتے ہیں کہ سیاق حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ انہیں اس وجہ سے قبر میں اترنے کا کہا (انه لم يقارف الليلة) نہ کہ اس وجہ سے کہ یہ ان کی صنعت تھی۔ حضرت عثمان کے جماع والا قصہ ابن حبیب سے منقول ہے۔ علامہ انور اس سے یہ مسئلہ مستنبط کرتے ہیں کہ اجنبی افراد بھی وقت ضرورت غیر محرمہ کی لاش کو ہاتھ لگا سکتے ہیں اور قبر میں اتار سکتے ہیں۔ اولی یہی ہے کہ خاوند اور اقارب یہ کام کریں۔

حدثنا عبدان حدثنا عبدالله أخبرنا ابن جريج قال أخبرني عبدالله بن عبيدالله بن أبي مُلَيكة قال تُوُفِّيَتْ ابنةٌ لِعثمان رضى الله عنه بِمَكّةَ وجِئنا لِنَشهدَها وحضرَها ابنُ عمر وابن عباس رضى الله عنهماوإني لَجالسٌ بينهما أو قال جلستُ إِلىٰ أحدِهما ثم جاءَ

الآخرُ فجلس إليٰ جَنبِي فقال عبدُالله بن عمر رضي الله عنهما لِعَمرِو بن عثمان ألا تَنهيٰ عن البُكاءِ ؟ فإنَّ رسولَ اللهﷺ قال إنَّ المَيتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكاءِ أهلِه عليه ۔فقال ابن عباس رضي الله عنهما قد كان عمرُ رضي الله عنه يقول بعضَ ذلك ثم حدَّثَ قال صَدرتُ مع عمرَ رضي الله عنه مِن مكة حتي إذا كُنَّا بالَبيداءِ إذا هو بِرَكْبٍ تَحتَ ظِلِّ سَمُرَةٍ فقال اذهَبْ فانظُرْ مَن هؤلاء الرَّكْبُ قال فنَظرتُ فإذا صُهيبٌ فأخبرتُه فقال ادعُه لِي فرجعتُ إليٰ صهيب فقلتُ ارتَحِلْ فالْحَقْ بأسيرِ المؤمنين فلما أُصِيبَ عمرُ دَخل صهيبٌ يَبكِي يقولُ واأخاه واصَاحِباه فقال عمرُ رضي الله عنه يا صهيب أتَبكِي عَلَيَّ وقد قال رسولُ اللهﷺ إنَّ الميتَ يُعذَّبُ ببعضِ بُكاءِ أهلِه عليه۔قال ابن عباس رضي الله عنهما فلما مات عمرُ رضي الله عنه ذكرتُ ذلك لِعائشةَ رضي الله عنها فقالت رَحِمَ اللهُ عمرَ واللّٰهِ ما حدَّثَ رسو لُ اللهﷺ إنَّ اللهَ لَيُعذِّبُ المؤمنَ بِبُكاء أهلِه عليه ولكن رسولَ اللهﷺ قال إن اللهَ لَيَزِيدُ الكافرَ عذاباً بِبُكاءِ أهلِه عليه وقالت حَسبُكُم القرآنُ ﴿ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزرَ أُخريٰ﴾ قال ابن عباس رضي الله عنه عند ذلك والله ﴿هو أضحَكَ وأبكيٰ﴾ قال ابن أبي مليكة والله ما قال ابن عمر رضي الله عنهما شيئا

امیر المؤمنین عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا میت پر اس کے عزیزوں کے رونے کے سبب عذاب ہوتا ہے پس حضرت عمر کی شہادت کے بعد اُم المؤمنین عائشہؓ تک یہ بات پہنچی تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ عمر پر رحم کرے اللہ کی قسم رسول اللہ نے یہ نہیں فرمایا تھا کہ مومن پر اس کے عزیزوں کے رونے سے عذاب کیا جاتا ہے بلکہ آپ نے یہ فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ کافر پر بسبب اس کے عزیزوں کے رونے کے عذاب زیادہ کرتا ہے اور انہوں نے کہا کہ تمہیں قرآن کافی ہے ﴿ترجمہ﴾ ''کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا''۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (ابنة لعثمان) *یہ ام ابان تھیں آگے ایک روایت میں صراحت ہو گی۔* (أوقال جلست الخ) *یہ شک ابن جریج کی طرف سے ہے۔ مسلم کی* (أيوب عن ابن أبي مليكة) *سے روایت میں ہے کہ* (كنت جالسا إلى جنب ابن عمر) *اس میں یہ بھی ہے کہ گھر سے رونے کی آوازیں بلند ہوئیں، اس پر ابن عمر نے مذکورہ بات کہی۔* (فلما أصيب عمر) *یعنی زخمی ہوئے۔* (والله هو أضحك وأبكى) *یعنی ابن آدم ان آنسوؤں پر قادر نہیں۔ رلانا اور ہنسانا تو اللہ تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں ہے پھر کیسے ہوسکتا ہے کہ اس پر معاقبہ کرے۔ داؤدی کہتے ہیں مراد یہ کہ جس حد تک رونے کی (یعنی بغیر نوحہ کئے) اجازت ہے اسی پر محدود رہنے سے عذاب نہ ہوگا، طیبی کہتے ہیں ابن عمر کی مطلق روایت کہ* (إن الميت ليعذب ببكاء أهله) *کو حضرت عمر کا حوالہ دے کر* (بعض) *کے لفظ کے ساتھ مقید کر دیا گویا بعض رونا ایسا ہے کہ اس کی وجہ سے عذاب ہوگا (اور یہ وہی ہے جس کے ساتھ بین کی آواز بلند ہو)۔*

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن عبدالله بن أبي بكر عن أبيه عن عَمرة بنت عبدالرحمن أنها أخبرته أنها سَمعتُ عائشةَ رضي الله عنها زوجَ النبيﷺ قالت إنما مَرَّ رسولُ اللهِﷺ علىٰ يهوديةٍ يَبكِي عليها أهلُها فقال إنَّهم لَيَبكُون عليها وإنها لَتُعذَّبُ في قبرها

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہﷺ کا گزر ایک یہودی عورت پر ہوا جس پر اس کے عزیز واقارب رو رہے تھے تو آپ نے فرمایا کہ یہ لوگ اس کیلئے رو رہے ہیں حالانکہ اس پر اس کی قبر میں عذاب ہو رہا ہے۔

سند میں عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم ہیں۔ (إنما مرَّ) مؤطا میں یہ روایت مفصلا ہے، اس میں ہے کہ حضرت عائشہ کے پاس ابن عمر کا قول ذکر کیا گیا کہ میت کو اس کے گھر والوں کے رونے کے سبب عذاب دیا جاتا ہے، اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا (يغفر الله لأبي عبدالرحمن أما إنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ إنما مرَّ الخ) یعنی آنجناب کے اس فرمان کا پس منظر بتلا دیا کہ یہ کسی شخص معین کی نسبت فرمایا تھا کہ اسے تو عذاب ہو رہا ہے اور اس کے گھر والے رو دھو رہے ہیں یعنی کوئی مسئلہ یا حکم نہیں بتلایا بلکہ امرِ واقع ذکر فرمایا)۔ مسلم نے بھی اسے مفصلا نقل کیا ہے۔

حدثنا اسماعيل بن خليل حدثنا علي بن مُسهر حدثنا أبو اسحاق وهو الشيباني عن أبي بُردة عن أبيه قال لَمَّا أُصِيبَ عمرُ رضي الله عنه جَعلَ صهيبٌ يقول واأخاه فقال عمرُ أما عَلِمتَ أن النبيَﷺ قال إن الميتَ لَيُعذَّب ببكاءِ الحيِّ

ابو موسیٰ اشعریؓ کہتے ہیں جب حضرت عمرؓ کو زخمی کیا گیا تو صہیبؓ یہ کہتے ہوئے آئے ہائے میرے بھائی! اس پر عمرؓ نے فرمایا کہ کیا تجھ کو معلوم نہیں کہ نبیﷺ نے فرمایا کہ مردے کو اس کے گھر والوں کے رونے سے عذاب کیا جاتا ہے۔

ابو اسحاق شیبانی کا نام سلیمان ہے۔ (ببكاء الحي) میت کے بالمقابل حی کا لفظ استعمال کیا۔ الف لام ضمیر کے عوض کے طور پر بھی ہو سکتا ہے۔ (ببكاء حيه) أي قبيلته۔ الزین کہتے ہیں کہ حضرت عمر کا یہ انکار اس بناء پر تھا کہ روتے ہوئے صہیب کی آواز بھی بلند ہوئی اور وہ (واأخاه) بھی کہنے لگے۔ حضرت عمر نے خطرہ محسوس کیا کہ وفات واقع ہونے کے بعد ان کے رونے اور بین کرنے میں شدت نہ آجائے۔ مطلقاً رونا ان کے ہاں بھی منع نہ تھا اسی لئے حضرت خالد کی وفات کی خبر پہنچنے پر بنومغیرہ کی عورتوں کو رونے سے نہ روکا۔ اس کے تمام راوی مدنی ہیں اور اسے مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔

بابُ ما يُكرَهُ مِن النِّياحةِ علَى المَيِّتِ (میت پر بین ڈالنے کی کراہت)

وقال عمرُ رضي الله عنه دَعْهُنَ يَبكِينَ علىٰ أبي سليمان مالَم يَكُن نَقعٌ أو لَقْلَقَةٌ والنَّقعُ الترابُ على الرأس والقلقة الصوتُ۔ (حضرت عمرؓ نے حضرت خالد کی وفات پر بغیر آواز نکالے رونے کی اجازت دی، سر پر مٹی ڈالنے سے روکا)

بقول الزین ابن منیر ما موصولہ اور من بیانیہ ہے، علامہ انور کہتے ہیں کہ میرے نزدیک من یہاں بھی تبعیضیہ ہے اس لئے کہ ضروری ہے کہ نوحہ کے کچھ مراتب جواز کے دائرہ میں ہوں اگرچہ ان کی تحدید کرنا ممکن نہیں چنانچہ آنحضرت سے ثابت ہے کہ

آپ نے بعض نوحوں سے اغماض کیا مثلاً حضرت جابر کی پھوپھی کا نوحہ جب جابر کے والد عبداللہ شہید ہوئے اسی طرح بخاری میں ہے کہ ایک عورت نے بیعت کرتے ہوئے آنجناب سے اس نوحہ کی رخصت طلب کی جو جاہلیت سے اس کے ذمہ چلا آ رہا تھا تو آپ نے رخصت دے دی، شارحین نے اس قسم کی روایات میں بڑے اضطراب کا اظہار کیا ہے مگر درست وہی ہے جو قرطبی لکھ گئے کہ نوحہ کے مراتب ہیں اگر چہ تحدید کرنا متعسر ہے، سرخسی نے تصحیح کی ہے معاملہ مصیبت زدہ پر چھوڑ دیا جائے (کہ وہ کس قسم کا یا کتنا نوحہ کرنا چاہتا ہے) کہتے ہیں کہ میں نیاحت کا باب کھولنا نہیں چاہتا مگر اس مسئلہ میں استثناء چاہتا ہوں۔ دوسری بات یہ کہ اغماض اور رضا میں فرق ملحوظ رہنا چاہیے میں جب کہتا ہوں کہ بعض احوال میں آنجناب نے اغماض (صرف نظر) کیا تو اس کا معنی یہ نہیں کہ اظہار رضا مندی کیا یہ آمدہ باب کی حدیث سے مترشح ہے جب آپ نے ایک رونے والی سے کہا (فلم تبكي أو لا تبكي فمازالت الملائكه تظله الخ) تو اس سے اغماض کے باوجود عدم رضا کا اظہار ہوتا ہے، انتھی۔

ابن منیر (جیسا کہ ذکر ہوا) من بیانِ جنس کیلئے قرار دیتے ہیں، تقدیر کلام یوں بنے گی (الذي يكره من جنس البكاء هو النيا حة) اور اس کراہت سے مراد کراہتِ تحریمی ہے اس لئے کہ وعید مذکور ہے یہ بھی محتمل ہے کہ ما مصدریہ اور من تبعيضيه ہو یعنی (كراهية بعض النياحة)، ابن مرابط نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ ابن قدامہ نے امام احمد سے بعض نیاحہ کا جواز نقل کیا ہے شاید انکا اشارہ حضرت جابر کی پھوپھی کے نوحہ کی طرف ہو جب جابر کے والد عبداللہ بن عمرو بن حرام احد میں شہید ہوئے تو یہ اس امر پر دلیل ہے کہ نوحہ اس وقت حرام ہوگا جب اس کے ساتھ ساتھ کچھ افعال مثلاً گریبان پھاڑنا یا رخسار (وسینہ) پیٹنا شامل ہو بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے کیونکہ یہ واقعہ احد سے متعلق ہے اور احد میں تو اپنے چچا حمزہ کے بارہ میں کہا تھا (لكن حمزة لا بوا كي له) یعنی نوحہ کرنے سے اس کے بعد منع کیا تھا اور کرنے پر وعید ذکر کی چنانچہ احمد اور ابن ماجہ نے ایک روایت نقل کی ہے جسے حاکم نے صحیح کہا ہے کہ آپ کا گزر بنی عبدالاشہل کی عورتوں پر ہوا جو احد میں شہید ہونے والے انصار پر رو رہی تھیں آپ نے فرمایا مگر حمزہ پر رونے والی کوئی نہیں! اس پر انصار کی عورتیں آ کر جناب حمزہ پر بھی رونے لگیں (آپ استراحت فرما رہے تھے آہ و بکا کی آوازیں سن کر) بیدار ہوئے اور فرمایا (ويحهن ماانقلبن بعد، مروهن فلينقلبن ولا يبكين على هالك بعد اليوم) یعنی آج کے بعد کوئی مرنے والے پر نہ روئے۔

(وقال عمر دعهن الخ) اس اثر کو امام بخاری نے التاریخ الأوسط میں (أعمش عن شقيق) کے طریق سے موصول کیا ہے کہ خالد بن ولید کی وفات پر (مراد وفات کی خبر آنے پر کیونکہ وہ شام کے شہر حمص میں سن ۲۱ھ کو فوت ہوئے تھے) ان کے خاندان کی عورتیں رونے لگیں حضرت عمر سے کہا گیا کہ انہیں روکنے کیلئے کسی کو بھیجیں تب یہ کہا، اسے ابن سعد نے بھی (وكيع عن الأعمش) کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

(مالم يكن نقع أو لقلقة) امام بخاری نے اسکی تشریح کرتے ہوئے فراء کا قول شاملِ ترجمہ کیا ہے۔ نقع یعنی تراب، مراد یہ کہ غم کے عالم میں سر پر خاک ڈالنا۔ لقلقہ کی تشریح تو متفق علیہ ہے۔ نقع سے مراد بعض نے گریبان چاک کرنا لیا ہے۔ کسائی نے اسے ماتم کا کھانا قرار دیا ہے مگر ابوعبیدہ نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا کہ اکثر اہل لغت نے اس سے مراد رفعِ صوت اور بعض نے سر پر خاک ڈالنا، لیا ہے کیونکہ نقع غبار کو کہتے ہیں۔ اسماعیلی نے امام بخاری پر اعتراض کیا ہے کہ نقع کہتے تو مٹی کو ہی ہیں مگر یہاں اس سے مراد

آواز بلند کرنا ہے جبکہ لقلقہ سے مراد نوحہ کرنے والی کا اپنے بین کو بار بار دھرانا، ابن اثیر نے بخاری کی تشریح کو ترجیح دی ہے کیونکہ جو تشریح اسماعیلی وغیرہ نے کی ہے اس سے دونوں لفظوں کا ایک ہی مفہوم نکلتا ہے لہذا اس تکرار سے بخاری کی ذکر کردہ تشریح بہتر ہے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا سعيد بن عبيد عن علي بن ربيعة عن المغيرة رضي الله عنه قال سمعتُ النبيَ ﷺ يقول إنَّ كذِباً عليَّ ليس كَكذِبٍ علىٰ أحدٍ مَن كذَب عليَّ مُتعَمِّداً فلْيَتَبَوّأْ مَقعدَه مِن النار سمعتُ النبيَ ﷺ يقول مَن نِيحَ عليه يُعَذَّبُ بما نِيحَ عليه

مغیرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میرے اوپر جھوٹ بولنا ایسا نہیں ہے جیسے تم میں سے کسی پر جھوٹ بولنا، جو شخص میرے اوپر جھوٹ بولے اسے چاہیے کہ دوزخ میں اپنا ٹھکانہ ڈھونڈ لے اور میں نے آپ سے سنا آپ فرماتے تھے جو شخص کسی پر نوحہ کرے گا اس پر اس نوحہ کرنے کی وجہ سے عذاب کیا جائے گا۔

سعید سے مراد الطائی ہیں۔ علی بن ربیعہ کی صحیح میں صرف یہی ایک حدیث ہے۔ تمام رواۃ کوفی ہیں، مسلم نے سعید کے علی سے سماع کی صراحت کی ہے۔ راوی حدیث مغیرہ بن شعبہ ہیں کوفہ میں بطور امیر کوفہ یہ روایت بیان کی مسلم کی روایت میں یہ صراحت بھی ہے۔ اس کا پس منظر بھی ذکر کیا کہ کوفہ میں قرظہ بن کعب کے فوت ہونے پر نوحہ ہوا، یہ سن کر مغیرہ منبر پر چڑھے اور اثنائے خطبہ کہا (ما بال النوح في الإسلام؟) پھر یہ روایت بیان کی۔ قرظہ انصاری تھے انہیں حضرت عمر نے اہل کوفہ کی تعلیم کیلئے بھیجا تھا۔ مغیرہ امیر معاویہ کی طرف سے والی کوفہ تھے، زمانہ امارت سن ۴۱ سے سن ۵۰ھ ہے۔ (من ينح عليه) اکثر نے مجہول کے صیغہ کے بطور پڑھا ہے۔ من شرطیہ کی بناء پر مجزوم ہے۔ یاء کی زبر، نون کی زیر اور حاء کی سکون کے ساتھ بھی روایت ہے کشمیہنی کی روایت میں باء کے بغیر ہے، تب ما ظرفیہ ہے۔ اسے مسلم اور ترمذی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدان قال أخبرني أبي عن شعبة عن قتادة عن سعيد بن المسيب عن ابن عمر عن أبيه رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال المَيتُ يُعذَّبُ في قبرِه بِما نِيحَ عليه تابعه عبدالأعلى حدثنا يزيد بن زُريع حدثنا سعيد حدثنا قتادة وقال آدم عن شعبة الميت يعذب ببُكاءِ الحيِّ عليه

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ میت کو اس پر نوحہ کئے جانے کی وجہ سے بھی قبر میں عذاب ہوتا ہے اور آدم بن ابی ایاس نے شعبہ سے یوں روایت کیا کہ میت پر زندے کے رونے سے عذاب ہوتا ہے۔

عبدان اپنے والد عثمان بن جبلہ سے روایت کر رہے ہیں۔ (تابعه عبد الأعلى الخ) عبد الاعلی سے مراد ابن حماد جبکہ سعید سے مراد ابن ابی عروبہ ہیں، اسے ابو یعلی نے اپنی مسند میں موصول کیا ہے۔ (وقال آدم الخ) اسی اسناد کے ساتھ مگر متن کا لفظ مختلف ہے، آدم اس لفظ میں منفرد ہیں۔ امام احمد نے (محمد بن جعفر، غندر، يحي القطان اور حجاج بن محمد كلهم عن شعبة) پہلی روایت کے الفاظ روایت کئے ہیں۔ مسلم نے بھی (محمد بن بشار عن محمد بن جعفر) سے اسی طرح۔ اور ابو عوانہ نے بھی متعدد واسطوں کے ساتھ اسی طرح روایت کیا ہے۔

باب

یہ باب بلاعنوان ہے اور سابقہ ابواب کی نسبت بمنزلہ فصل کے ہے (امام بخاری نے کچھ ابواب بلاعنوان و ترجمہ چھوڑے ہیں اس کی توجیہ جلد اول میں ذکر ہو چکی ہے)۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا ابن المنكدر قال سمعت جابر بن عبدالله رضى الله عنهما قال جِيءَ بأَبِي يومَ أحد قد مُثِّلَ به حتىٰ وُضع بينَ يدَيْ رسولِ اللهِﷺ وقد سُجِّيَ ثوباً فذهبتُ أريدُ أن أكشِفَ عنه فَنهانِي قومي ثُم ذهبتُ أكشف عنه فَنَهاني قومي فأمرَ رسولُ اللهِﷺ فرُفِعَ فسَمِعَ صوتَ صائحةٍ فقال مَن هٰذِه ؟ فقالوا ابنةُ عمرو أو أختُ عمرٍو قال فلِمَ تَبكي ؟ أو لا تبكي فما زالتِ الملائكةُ تُظَلّلُه بأجنِحَتِها حتى رُفِع

جابر بن عبداللہ انصاریؓ سے سنا، انہوں نے فرمایا کہ میرے والد کی لاش احد کے میدان سے لائی گئی۔ (مشرکوں نے) آپ کی صورت تک بگاڑ دی تھی نعش رسول اللہﷺ کے سامنے رکھی گئی اوپر سے ایک کپڑا ڈھکا ہوا تھا میں نے چاہا کہ کپڑے کو ہٹاؤں لیکن میری قوم نے مجھے روکا پھر دوبارہ کپڑا ہٹانے کی کوشش کی اس مرتبہ بھی میری قوم نے مجھ کو روک دیا اس کے بعد رسول اللہ کے حکم سے جنازہ اٹھایا گیا اس وقت کسی کے زور سے رونے والے کی آواز سنائی دی تو آپ نے پوچھا یہ کون ہے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ عمرو کی بیٹی یا (یہ کہا کہ) عمرو کی بہن ہیں آپ نے فرمایا کہ روتی کیوں ہیں؟ یا یہ فرمایا کہ روئیں نہیں کہ ملائکہ برابر اپنے پروں کا سایہ کیے رہے ہیں حتی کہ اس کا جنازہ اٹھایا گیا۔

سند میں سفیان ابن عیینہ ہیں۔ (مثل به) مثلہ کیا گیا تھا یعنی میت کا کان، ناک، آلہ تناسل یا کوئی سے اجزاء کاٹ کر الگ کر دینا۔ (ابنة عمرأو أخت) سفیان کو شک تھا، درست (ابنة عمرو) ہے، ان کا نام فاطمہ تھا۔ شعبه عن ابن المنكدر کی الجنائز کے اوائل والی روایت میں نام اور رشتہ مذکور ہے حاکم کی الاکلیل میں ہند بنت عمرو ہے۔ ممکن ہے ایک اسم، دوسرا لقب ہو یا دونوں پھوپھیاں ہوں اور وہاں حاضر ہوں۔ (فلم تبكي أو الخ) اس روایت میں لم، لام کی زیر اور میم کی زبر کے ساتھ ہے، بطور حرفِ استفہام اور (تبکي) غائب کا صیغہ، بظاہر راوی کو شک ہے کہ استفسار فرمایا تھا یا فعلِ نہی استعمال کیا۔ شعبہ کی روایت میں (تبكي أولا تبكي) علی التخییر ہے۔ محصل کلام یہ ہے کہ فرشتے شہید کی میت پر اپنے پروں کے ساتھ سایہ فگن ہیں، وہ روئے یا نہ روئے۔ اس سے امام بخاری اپنا مسلک ثابت کر رہے ہیں کہ مطلقا رونے سے منع نہیں فرمایا بلکہ وہ رونا منع کیا جس کے ساتھ بین بھی ہو۔

باب لَيس مِنّا مَن شَقَّ الجُيوبَ (گریبان چاک کرنے والا ہم میں سے نہیں)

ابن منیر کہتے ہیں امام بخاری نے آنجناب کے صرف اس جملہ پر مستقل ترجمہ قائم کر کے یہ اشارہ کیا کہ ليس منا کی وعید یعنی اعلانِ براءت ان تمام منہیات کو کرنے سے نہیں بلکہ ان میں سے ایک کو بھی کرنے سے اس کا مستحق ہو جائے گا، اس کی تائید مسلم کی

روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے (أو شق الجيوب أو دعا الخ)۔

حدثنا أبونعيم حدثنا سفيان حدثنا زُبَيد اليامىُّ عن ابراهيم عن مسروق عن عبدالله رضى الله عنه قال قال النبى ﷺ ليس مِنَّا مَن لَطمَ الخُدودَ وشَقَّ الجُيوبَ ودَعا بدَعوَى الجاهليَّةِ

عبداللہؓ بن مسعود کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو رخساروں پر طمانچے مارے اور گریبان پھاڑے اور جاہلیت کی سی باتیں کرے۔

سند میں سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی ہیں، الیامی کو کشمیہنی کی روایت میں الأیامی لکھا گیا ہے۔ تمام رواۃ کوفی ہیں۔ (ليس منا) یعنی (ليس من أهل سنتنا و طريقتنا) دین سے کلی اخراج مراد نہیں۔ مبالغہ کے طور پر اس طرح کہا جیسے کوئی والد ناراض ہوکر اپنے بیٹے سے کہے (لست مني و لست منك) یعنی تیرا میرا کوئی تعلق نہیں۔ سفیان ثوری سے منقول ہے کہ کلام کی تاویل سے روکا کرتے تھے (کہ اس سے مراد ليس من أهل سنتنا وغیرہ ہے) ان کا کہنا ہے کہ کلام کو اسکے ظاہر پر ہی رکھنا چاہیے تاکہ لوگ اس قسم کی خرافات سے بچنے کا اہتمام کریں، تاویل انہیں متساھل یا سست بنا سکتی ہے۔ ایک تاویل یہ بھی کی گئی ہے کہ (ليس علي ديننا الكامل) یعنی اصل ایمان تو قائم ہے، فروع میں سے ایک فرع سے نکل گیا۔ اسے ابن العربی نے نقل کیا ہے۔ مہلب کہتے ہیں کہ اگر اس امر کو حلال قرار دیتے ہوئے اس طرح کرتا ہے تو اس کی بابت کہا جا سکتا ہے کہ حقیقۃً دین سے خارج ہوگیا۔ (لطم الخدود) رخسار پیٹے۔ رخسار کا ذکر مخرج غالب کے طور پر ہے وگرنہ دوسرے اجزاء (مثلاً سینہ پیٹنا) بھی اس میں شامل ہے۔

(الجيوب) جیب کی جمع، چاک یا گریبان مراد ہے (نہ کہ ہماری زبان میں مستعمل جیب یعنی پاکٹ)۔ (بدعوى الجاهلية) مسلم میں (بد عوى أهل الجاهلية) ہے مثلاً واجبلاہ واریساہ وغیرہ کہنا (جیسے اردو پنجابی میں اس موقع پر کہتے ہیں ہائے او شیرا وغیرہ) اپنے لئے مرنے کی پکار بھی اس میں شامل ہے آگے اس کا ذکر آرہا ہے (اس موقع پر کہہ دیا جاتا ہے کہ میں کیوں نہ مرگیا وغیرہ، اس قسم کے تمام الفاظ گویا رضاء بالقضاء اور تسلیم للقدر کے منافی ہیں۔ ابو داؤد کے سوا تمام اصحاب صحاح نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ رِثاءِ النبيِ ﷺ سعدَ بنَ خولةَ (نبی پاک کا سعد بن خولہ کی وفات پر اظہارِ افسوس)

رثاء کا معنی ہے (مدح الميت و ذكر محاسنه) مرنے والے کے عمدہ اوصاف ذکر کرکے اس کی یاد تازہ کرنا۔ یہ اس کا اصطلاح ادب کے اعتبار سے مفہوم ہے مگر حدیث میں یہ معنی مراد نہیں کہ بلکہ بمعنی تحزن علیہ، ہے (یعنی غم وحزن کا اظہار کرنا) اس پر اسماعیلی نے اعتراض کیا ہے کہ اگر رثی بغیر صلہ کے استعمال ہوتو اسکا معنی اصطلاحِ ادب والا ہوتا ہے دوسرا معنی مراد لینے کیلئے لام بطور صلہ استعمال ہوتا ہے، (رثيت له أي تحزنت عليه)۔ اور بظاہر امام بخاری کی مراد یہی معنی ہے کیونکہ مراثی (پہلے معنی کے ساتھ) سے آپ نے منع فرمایا ہے چنانچہ احمد اور ابن ماجہ کی ایک روایت جسے حاکم نے صحیح قرار دیا ہے، میں عبداللہ بن أبی أوفی کے حوالہ سے ہے کہ (نهى رسول الله ﷺ عن المراثي)۔ ابن ابی شیبہ کے الفاظ ہیں (نهانا أن نترائى) (اس سے مراد جاہلیت کی طرز پر مرنے

والوں کا ان افعال شنیعہ کا ذکر کرتے ہوئے مرثیہ کہنا)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه رضي الله عنه قال كان رسولُ اللهﷺ يَعُودني عامَ حَجةِ الوَداع مِن وَجعٍ اشتَدَّ بِي فقلتُ إني قد بلغَ بِي مِن الوجع وأنا ذو مال ولا يَرِثُني إلا ابنةٌ أفأتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالي؟ قال لا ، فقلتُ بالشَّطرِ فقال لا، ثم قال الثُلثُ والثلثُ كبيرٌ أو كثير إنك إن تَذَرَ وَرَثَتَك أغنياءَ خَيرٌ مِن أنْ تذرَهُم عالةً يَتَكَفَّفُون الناسَ وإنك لن تُنفقَ نَفقةً تَبتغي بها وجهَ اللهِ إلا أُجرتَ بها حتى ما تَجعل في في امرأتِك فقلتُ يارسولَ الله أُخَلَّفُ بعد أصحابي؟ قال إنك لن تُخَلَّفَ فتَعملَ عملًا صالحاً إلا ازْدَدْتَ به درجةً ورِفعةً ثُم لَعلَّك أن تُخَلَّفَ حتىٰ يَنتفِعَ بِك أقوامٌ ويُضَرَّ بِك آخَرون اللهُمَّ أمْضِ لأصحابي هِجرتَهم علىٰ أعقابِهم لكنَّ البائسَ سعدُ بن خولة يَرثِي له رسولُ اللهﷺ أن مات بمكة

سعدؓ بن ابی وقاص کہتے ہیں کہ رسول اللہﷺ حجۃ الوداع کے سال میری عیادت کیلئے تشریف لاتے تھے۔ ایک مرض کی وجہ سے جو مجھ پر سخت ہو گیا تھا تو میں نے عرض کیا کہ میرے مرض کی یہ کیفیت ہے اور میں مالدار ہوں اور میرے بعد سوائے میری لڑکی کے کوئی وارث نہیں تو کیا میں اپنے مال کی دو تہائی خیرات کردوں؟ آپ نے فرمایا نہیں میں نے عرض کیا کہ نصف؟ لیکن آپ نے فرمایا نہیں۔ میں نے عرض کیا کہ ایک تہائی؟ تو آپ نے فرمایا ایک تہائی میں کچھ مضائقہ نہیں اور ایک تہائی بھی بہت زیادہ ہے تم اپنے وارثوں کو مالدار چھوڑ جاؤ یہ اس سے بہتر ہے کہ انہیں فقیر چھوڑ جاؤ کہ وہ لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلاتے پھریں اور تم جو کچھ بغرض الٰہی خرچ کرو گے اس پر تمہیں ثواب ملے گا یہاں تک کہ جو (لقمہ) تم اپنی بیوی کے منہ میں دو گے (اس کا بھی ثواب ملے گا) میں نے عرض کیا یا رسول اللہ کیا میں اپنے اصحاب کے بعد (مکہ میں) چھوڑ دیا جاؤں گا؟ آپ نے فرمایا تم اگر چھوڑ دیئے جاؤ گے اور نیک کام کرو گے تو اس سے تمہارا درجہ اور مرتبہ بلند ہی ہوتا رہے گا پھر تمہاری عمر دراز ہوگی یہاں تک کہ کچھ لوگوں کو تم سے نفع پہنچے اور کچھ لوگوں کو تم سے ضرر پہنچے گا۔ اے اللہ! میرے اصحاب کیلئے ان کی ہجرت کامل کردے اور انہیں پھر ان کے پیچھے نہ لوٹا (یعنی مکہ میں انہیں موت نہ دے) لیکن بے چارے سعد بن خولہ، رسول اللہﷺ ان کیلئے اظہار حسرت کرتے تھے۔ کہ وہ مکہ میں فوت ہو گئے۔

(أن مات) سعد بن خولہ مہاجرین میں تھے۔ آنجناب کے حزن کا سبب یہ تھا کہ مہاجرین کو مکہ میں زیادہ دیر اقامت کرنا یا وہاں انتقال کر جانا پسند نہ تھا کہ اس سرزمین کو اللہ کیلئے چھوڑ دیا تھا۔ اسی لئے حضرت سعد اپنی بیماری کی وجہ سے متفکر ہو گئے تھے کہ کہیں مکہ ہی میں ان کا انتقال نہ ہو جائے جس طرح سعد بن خولہ کا ہو گیا تھا اور آنجناب نے اسی باعث فرمایا (لكن البائس الخ) یعنی بے چارے سعد بن خولہ (یقیناً اس سے اجر میں کمی نہ ہوئی بلکہ چونکہ ان کی خواہش وتمنا کے برعکس ایسا ہوا۔ اس لئے تحسراً یوں فرمایا)۔ (يرثي له) اس کے قائل زہری ہیں ابوداؤد طیالسی کی روایت میں یہ صراحت ہے، باقی بحث کتاب الوصایا میں ہوگی۔ علامہ انور رقمطراز

ہیں کہ آنجناب کا فرمان (إلا أجرت بها الخ) سے سعد سمجھے ہیں کہ اس بیماری میں فوت نہ ہونگے اور لمبی عمر پائیں گے اس پر مزید استفسار کیا (أخلّف بعد أصحابي الخ) مگر آنحضرت نے اس کا واضح جواب نہ دیا۔لیکن اس سوال سے مراد یہ بھی محتمل ہے کہ میں بوجہ بیماری (یا بوجہ ممکنہ موت) مکہ ہی میں رہ جاؤں گا؟ اور آپ کے ساتھ مدینہ واپس نہ پلٹوں گا؟ کیونکہ جیسا کہ ذکر ہوا مہاجرین غیرِ دار الہجرت میں مرنے کو نقص خیال کرتے تھے اس پر آپ نے تسلی دی کہ تم اگر مدینہ نہ بھی پلٹ سکے تو اپنے اعمال کا اجر حاصل کرتے ہوگے۔لیکن (لعلك أن تخلف الخ) فرما کر انہیں لمبی عمر کی نوید سنائی چنانچہ اسی طرح ہوا اور باقی بشارت کہ کچھ اقوام کو ان کی بدولت نفع اور کچھ کو نقصان ہوگا، بھی پوری ہوئی (اور قادسیہ کے میدان میں ایرانیوں کو کمر توڑ شکست انہی کی زیرِ قیادت ہوئی جس کے بعد شان وشوکتِ کسریٰ قصہ ماضی بن گئی) مزید کہتے ہیں کہ آنجناب کی دعا (اللهم أمض الخ) سے ظاہر ہوتا ہے کہ غیر دار الہجرت میں انتقال کرنا واقعی نقص تھا اگرچہ یہ ایک سماوی امر ہے، کہتے ہیں کہ یہ نقص تکوینی ہے، اس کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شاید اہل مدینہ کے حشر کی شاکلہ (شکل) اہل مکہ کے حشر کی سی نہ ہو پس اللہ ہی جانتا ہے کہ دونوں کے حشر کی شاکلہ میں کیا فرق ہو لہٰذا اس لحاظ سے یہ تکوینی نقص ہے (شاید صحابہ کرام کے ذہنوں میں یہ ہو کہ اگر مدینہ میں فوت اور دفن ہونگے تو روزِ محشر اور میدان حشر میں آنجناب کیساتھ ساتھ ہونگے اسی لئے مدینہ سے باہر جانا ان پر عموماً گراں ہوتا تھا۔حضرت عمر نے نئے نئے مسلمان ہونے والوں کی تعلیم کیلئے حکما صحابہ کرام کو مختلف شہروں اور علاقوں کی طرف بھیجا تھا)۔اسے تمام اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔

بابُ ما يُنهىٰ عن الحَلقِ عندَ المُصيبة

(مصیبت کے وقت۔بوجہ نوحہ۔سر کے بال منڈوا دینے سے نہی)

علامہ کشمیری لکھتے ہیں کہ یہاں بھی من تبعیضیہ ہے۔اگر ضرورت ہو تو حلق جائز ہے وگرنہ صرف نوحہ کرنے کیلئے بال صاف کرا دینا منع ہے کہتے ہیں کہ ہند کے کفار میں بوقت مصیبت حلق کرانا ابھی تک رائج ہے۔

وقال الحكم بن موسى حدثنا يحيى بن حمزة عن عبدالرحمن بن جابر أَنَّ القاسم بن مُخَيمرة حدثَه قال حدثني أبو بردة بن أبي موسى رضي الله عنه قال وَجعَ أبو موسى وَجَعًا فغُشي عليه ورأسُه في حَجرِ امرأةٍ مِن أهلِه فلم يستطِعُ أن يَرُدَّ عليها شيئا فلما أفاقَ قال أنا بريءٌ مِمَّنْ بريءٌ منه رسولُ اللهﷺ إنَّ رسولَ اللهﷺ بريءٌ مِن الصَّالِقةِ والحَالقةِ والشَّاقةِ

ابو موسیٰ اشعریؓ ایک مرتبہ سخت بیمار ہو گئے، ان پر غفلت طاری ہو گئی اور ان کا سر ان کے اقربا میں سے کسی عورت کی گود میں تھا تو وہ رونے لگیں ابو موسیٰ میں اتنی طاقت نہ تھی کہ ان کو منع کرتے پھر جب ہوش ہوا تو کہنے لگے کہ میں اس شخص سے بَری ہوں جس سے محمد رسول اللہﷺ نے براءت کا اظہار فرمایا بے شک رسول اللہ نے حالتِ غم میں چلا کر رونے والی اور سر منڈوانے والی اور گریبان وغیرہ پھاڑنے والی عورت سے براءت ظاہر فرمائی ہے۔

حکم قنطری مراد ہیں، ابو الوقت کی روایت میں (حدثنا الحكم الخ) ہے لیکن یہ وہم ہے کیونکہ بخاری کے رجال کے جامعین کا حکم کے شیوخِ بخاری میں ذکر نہ کرنے پر اتفاق ہے لہٰذا جماعت کی روایت صیغہ تعلیق کے ساتھ ہے البتہ مسلم نے بصیغہ تحدیث روایت کیا ہے گویا یہ ان کے ہاں موصول اور بخاری کے ہاں تعلیق ہے۔ بخاری نے یہ روایت، بقول قسطلانی علی سبیل المذاکرہ اخذ کی ہے نہ کہ بقصدِ تحمل۔ یحیٰ بن حمزہ قاضی دمشق تھے، عبدالرحمٰن کے والد کا نام یزید ہے، جابر ان کے دادا تھے۔

(في حجر امرأته) مسلم میں ہے (فصاحت) انکی ایک دوسری سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ یہ انکی بیوی ام عبداللہ تھیں جو بین کے انداز میں چیخنے لگیں۔ نسائی اور ابونعیم کی المستخرج کی روایت میں بھی یہ صراحت موجود ہے عمر بن شبہ نے ذکر کیا ہے کہ ان کا نام صفیہ اور وہ ابو بردہ راوی حدیث کی والدہ تھیں اور یہ تب کا واقعہ ہے جب ابوموسیٰ حضرت عمر کی طرف سے امیرِ بصرہ تھے۔

(الصالقة) یعنی روتے وقت آواز بلند کرنے والی۔ صاد کی بجائے سین بھی لغت میں موجود ہے جیسا کہ قرآن میں ہے (سلقوكم بألسنة حداد)۔ (الشاقة) اى التي تشق ثوبها یعنی بین ڈالتے ہوئے کپڑے۔ گریبان وغیرہ۔ چاک کرنے والی۔

بابُ لَيس مِنَّامَن ضَربَ الخُدودَ (رخسار پیٹنے والا ہم میں سے نہیں)

الگ الگ باب کی حکمت وہی ہے جو پہلے مذکور ہوئی۔

حدثنا محمد بن بشارحدثنا عبدالرحمن حدثنا سفيان عن الأعمش عن عبدالله بن مُرَّة عن مسروق عن عبدالله رضى الله عنه عن النبیﷺ قال ليس مِنَّا مَن ضَربَ الخُدود وشَقَّ الجُيوبَ ودَعا بِدعوَى الجاهليةِ۔ (گزر چکی ہے)

عبدالرحمٰن سے مراد ابن مہدی جبکہ سفیان ثوری ہیں۔

بابُ ما يُنهىٰ مِن الوَيلِ و دَعوَى الجَاهِلِيَّةِ عِندَالمُصيبةِ
(مصیبت میں ویل اور جاہلیت کی پکار سے نہی)

علامہ انور کا دعویٰ ہے (جو جلد اول میں ذکر ہوا) کہ بخاری کے تمام تراجم میں (من) تبعیضیہ ہے، کہتے ہیں کہ بعض مواضع میں جوازِ ویل میں شک نہیں، قرآن میں اسکا وقوع ہے۔ یقیناً بین اور نوحہ کے ضمن میں اس کی ممانعت ہے۔ ابن حجر رقمطراز ہیں کہ حدیث باب میں ویل کا ذکر نہیں مگر اس کے بعض طرق سے یہ ذکر موجود ہے مثلاً ابن ماجہ کی حدیثِ ابی امامہ میں ہے کہ اللہ کے رسول نے (الداعية بالويل والثبور) پر لعنت فرمائی۔

حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبى حدثنا الأعمش عن عبدالله بن مرة عن مسروق عن عبدالله رضى الله عنه قال قال النبیﷺ لَيس مِنا مَن ضَرب الخُدودَ وشَقَّ الجُيوبَ ودعا بدعوى الجاهلية۔ (ایضاً)

بابُ مَن جَلسَ عندَ المُصيبةِ يُعرَفُ فيه الحُزنُ

(مصیبت میں غم کے مارے بیٹھ جانا)

یعنی غمزدگی کے عالم میں گھر کے کونے کھدرے میں بیٹھ جانا جاہلیت کے طریقہ پر نہ سمجھا جائے گا۔ یعرف صیغہ مجہول ہے من موصولہ کی طرف اس کی ضمیر راجع ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ جلس کے مصدر کی طرف ھو (أی جلس جلوسا یعرف الخ)۔ بقول ابن حجر مصنف نے اس باب اور اگلے باب میں حکم کی صراحت نہیں کی بہرحال جواز کا ثبوت ہے۔ الزین کہتے ہیں فقہ سے اس ترجمہ کا موقع (ومحل) یہ بنتا ہے کہ بوقت مصیبت بجائے اس کے کہ چل پھر کر اضطراب وقلقِ غیر معتدل کا اظہار کرے یا لطمِ خدود وشقِ جیوب کرے، اس سے بہتر ہے کہ سکون ووقار کے ساتھ بیٹھ جائے اور اس طرح اظہارِ حزن وغم کرے۔

حدثنا محمد بن المثنیٰ حدثنا عبدالوهاب قال سمعت يحيى قال أخبرتني عَمرة قالت : سمعت عائشة رضي الله عنها قالت لما جاء النبيَّ ﷺ قتلُ ابنِ حارثة وجعفرٍ وابنِ رَواحة جلس يُعرَفُ فيه الحُزنُ وأنا أنظُرُ مِن صائرِ البابِ، شَقِّ البابِ۔ فأتاه رجلٌ فقال إنَّ نساءَ جعفرٍ وذَكرَ بُكاءَ هن فأمره أن يَنْهاهُن فذَهبَ ثم أتاه الثانيةَ لم يُطِعنَه فقال إنْهَهُنَّ فأتاه الثالثةَ قال والله غلَبْنَنا يارسول الله ﷺ فزعمتُ أنه قال فَاحثُ في أفواهِهِنَّ التُرابَ فقلتُ أرغمَ اللهُ أنفَك لم تَفعلْ ما أمرَك رسولُ الله ﷺ ولم تَترُكْ رسولَ الله ﷺ مِن العَناءِ

اُمّ المؤمنین عائشہ کہتی ہیں کہ جب نبی ﷺ کے پاس زید بن حارثہ اور جعفر اور عبداللہ ابن رواحہ رضی اللہ عنہم کی شہادت کی خبر آئی تو آپ بیٹھ گئے۔ آپ کے چہرہ پر رنج کا اثر معلوم ہوتا تھا اور میں کواڑ کی درز سے دیکھ رہی تھی۔ اتنے میں ایک شخص آپ کے پاس آیا اور اس نے جعفرؓ کی عورتوں کا اور ان کے رونے کا ذکر کیا تو آپ نے اسے حکم دیا کہ انہیں منع کرے چنانچہ وہ گیا اور اس نے منع کیا۔ پھر وہ دوبارہ آپ کے پاس آیا اور اس نے کہا کہ وہ نہیں مانتیں تو آپ نے فرمایا کہ انہیں منع کرو چنانچہ وہ گیا اور منع کیا۔ پھر تیسری بار آپ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ یارسول اللہ وہ مجھ پر غالب آ گئیں میرا کہا نہیں مانتیں تو اُمّ المؤمنین کہتی ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ جا کر ان کے منہ میں خاک ڈال دے، تو میں نے کہا اللہ تیری ناک مٹی میں رولے، نہ آپ ﷺ کے کہے پہ عمل کرا سکتے ہو اور نہ آپ کو مشقت دینا چھوڑتے ہو؟

سند میں عبدالوھاب سے مراد ابن عبدالمجید ثقفی اور یحیٰ بن سعید انصاری ہیں۔ (صائر الباب) یعنی اس کی درز، بعض اہل لغت کے خیال میں (صیر) اس معنی کیلئے مستعمل ہے نہ کہ صائر مگر ابنِ جوزی اور خطابی کہتے ہیں کہ دونوں مستعمل ہیں۔ (فأتاه رجل) اس کا نام کہیں مذکور نہیں، ابن حجر کہتے ہیں راوی نے عمداً اس کا نام پوشیدہ رکھا ہے کیونکہ حضرت عائشہ نے قصہ کے آخر میں ان کی بابت کچھ ناگوار تبصرہ کیا۔ (نساء جعفر) یعنی ان کی بیوی اسماء بنت عمیس اور جمع ہو جانے والی دیگر عورتیں، اہل علم نے حضرت جعفر کی ایک ہی بیوی (اسماء) کا تذکرہ کیا ہے۔

(وذكر بكاء هن) بظاہر رونے کے ساتھ آوازیں بھی بلند ہوئیں (تبھی تو اس آدمی نے سنااور شکایت کی)۔ (لم يطعنه) یہاں اختصار ہے، ابوعوانہ کی روایت میں ہے کہ (فذكر أنهن لم يطعنه)۔ (فزعمت) یہ عمرہ کا مقول ہے کبھی زعمت قولِ محقق پر بھی استعمال ہوتا ہے، یہاں یہی مراد ہے۔ (فاحث)حثا یحثو سے فعل امر ہے، فعل مضارع يحثى بھی موجود ہے۔قرطبی کہتے ہیں یہ قرینہ ہے کہ رونے کے ساتھ آوازیں بھی بلند ہوئیں اسی لئے منہ میں مٹی ڈالنے کا کہا۔ یہ بھی محتمل ہے کہ زجر سے کنایہ ہو على سبيل المبالغه (یعنی حقیقۃً ایسا کرنا مراد نہیں بلکہ ازارہ مبالغہ کہا کہ نہیں باز آتیں تو منہ میں مٹی ڈال دے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ ڈانٹ کا رخ اس آدمی کی طرف ہو جو بار بار آ کر آنجناب کی کلفت کا باعث بنا۔ اسی لئے حضرت عائشہ نے بھی اسے ڈانٹ پلائی۔جس طرح ہم کسی کے بار بار پوچھنے سے تنگ آ کر کہ اسے کہاں رکھوں۔ مثلاً۔ کہہ دیتے ہیں کہ میرے سر پر رکھ دو)۔قرطبی کہتے ہیں (لم يطعنه) کا سبب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس آدمی نے جا کر یہ نہیں بتلایا تھا کہ رسول اللہ ایسا کرنے سے منع کر رہے ہیں بلکہ اپنی طرف سے روکا جس پر۔ لم يطعنه۔اس کی بات نہ مانی۔ بہر حال بغیر نوحہ کئے مطلق رونا بھی محتمل ہے جبکہ آپ کی نہی تب تنزیہا تصور ہو گی کیونکہ باصورت دیگر آپ کسی اور (مثلاً حضرت عمر) کو بھیج کر سختی سے روک سکتے تھے یہی زیادہ قوی ہے کہ صحابیات سے فعلِ محرم پر تمادی مستبعد ہے امرِ مباح سے منع کرنا اس خدشہ کے تحت تھا کہ مبادا وہ جاہلیت کے طریقہ پر نوحہ وبین نہ ڈالنے لگ جائیں۔ اس سے مستفاد ہوا کہ جائز کام سے روکنا کہ کہیں یہ جائز آخر کار ناجائز کی شکل نہ اختیار کر لے، درست ہے، (مثلاً بچے لڈو کھیلتے ہیں جو بظاہر معیوب یا ناجائز نہیں مگر اس خیال سے منع کر دینا کہ مسلسل کھیلنے سے کہیں شرطیں لگانا شروع نہ کر دیں)۔

علامہ انور (فاحث الخ) کی بابت رقمطراز ہیں کہ یہ محمول علی الحقیقت نہیں بلکہ عرف میں کسی چیز کی کراہت کا اظہار ہے، ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ نوحہ کرنے کے مراتب ہیں اور یقیناً کچھ مراتب حدِ جواز کے اندر ہیں مگر کراہت ہوسکتی ہے کہتے ہیں اللہ حضرت عائشہ کا بھلا کرے وہ اس مفہوم کو پا گئیں اسی لئے خیال آرائی کی کہ نہ ان عورتوں کو روک سکتے ہو نہ آنحضور کو بار بار زحمت دینے سے روکتے ہو؟ تو یہ سب محلِ کراہت میں ہے جس سے اِغماض ممکن ہے (ولم تترك رسول الله) کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا کہ یہ رونا اس حد تک ہے کہ اغماض کیا جاسکتا ہے یعنی حد حرام تک نہیں پہنچا۔ اگر نوحہ ممنوعہ ہوتا تو یقیناً حضرت عائشہ یہ بات نہ کہتیں۔

(فقلت أرغم الله الخ) یہ حضرت عائشہ کا مقولہ ہے۔ علامہ انور کی رائے ہے کہ یہ بات انہوں نے اپنے دل میں سوچی تھی۔ (لم تفعل) یعنی آنجناب کا حکم نافذ نہ کرا سکا بظاہر اس نے آپ کا پیغام ان عورتوں تک پہنچایا تو تھا مگر چونکہ آہ وبکا رکوا نہ سکا اس کو عدم فعل سے تعبیر کیا یہ بھی محتمل ہے کہ اس سے حضرت عائشہ کی مراد حثو التراب ہو، اگر چہ صیغہ لم کے استعمال سے ماضی کا بن گیا حالانکہ وہ ابھی اس غرض کے لئے گیا نہ تھا مگر انہوں نے اس کی سابقہ کارکردگی سے نتیجہ اخذ کیا کہ یہ کام بھی نہ کر سکے گا (یہ تب ہے اگر حثو التراب کو حقیقی معنی پر محمول کریں مگر ایک رائے ذکر ہو چکی ہے کہ یہ عتاب کا ایک انداز ہے)۔اس روایت کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ اس حدیث کو عمرہ سے صرف یحیی نے روایت کیا ہے، حضرت عائشہ سے روایت کرنے والوں میں قاسم بن محمد بھی ہیں، ابن اسحاق نے اپنی المغازی (سیرت ابن اسحاق) میں اسے ذکر کیا ہے۔

حدثنا عمرو بن علي حدثنا محمد بن فضيل حدثنا عاصم الأحول عن أنس رضي

الله عنه قال قَنَتَ رسولُ اللهﷺ شهراً حِين قُتِلَ القُرّاء فما رأيتُ رسولَ الله حَزِنَ حُزْنا قطُّ أشدَّ مِنه

انسؓ کہتے ہیں جب قاریوں کی ایک جماعت شہید کردی گئی تو رسول کریمﷺ ایک مہینہ تک قنوت پڑھتے رہے میں نے آنحضورﷺ کو کبھی نہیں دیکھا کہ آپ ان دنوں سے زیادہ کبھی غمگین رہے ہوں۔

اس کے مباحث کتاب الوتر میں گذر چکے ہیں۔ یہاں محلِ ترجمہ (ماحزن الخ) کا جملہ ہے، یہ حالتِ جلوس وغیر جلوس، دونوں کو متضمن ہے۔

بابُ مَن لَم يُظهِرْ حُزْنَه عندَالمُصيبةِ (مصیبت کے وقت عدم اظہارِ غم)

وقال محمد بن كعب القرظى الجَزَعُ القولُ السّيِءُ والظَنُّ السيى ء وقال يعقوب عليه السلام : ﴿اِنَّمَآ اَشْكُوْا بَثِّيْ وَحُزْنِيْٓ اِلَى اللّٰهِ﴾ [يوسف: ٨٦] (یعنی جزع یہ ہے کہ بری بات منہ سے نکالے یا سوچے)

محمد بن کعب کا قول لانے کی مناسبت یہ ہے کہ ترجمہ میں ذکر کردہ کا مقابل ذکر کیا ہے یعنی (ذكر الشئى وما يقابله) (قسطلانی) یعنی قولِ حسن اور ظنِ حسن پر مشتمل اظہارِ حزن بھی ترک کر دیا (اور کلیۃً صبر سے کام لیا) یہ اگرچہ جائز تھا اسکے مقابلہ میں قولِ سیئ پر مشتمل غم وحزن کا اظہار ہے جس پر وہ مستوجبِ گناہ ہوگا۔ ظنِ سیئ سے مراد اللہ تعالی کے اس صبر کے عوض ثواب سے ناامیدی اور اسے مستبعد خیال کرنا۔ ابن ابی حاتم نے تفسیر سورت سأل میں (أيوب بن موسى عن القاسم بن محمد) کے حوالہ سے اسی جیسا قول ذکر کیا ہے (محمد بن کعب کی اس معلق کا مرجع کسی نے ذکر نہیں کیا)۔ علامہ انور اس بارہ میں اظہار خیال کرتے ہیں کہ امام بخاری ممنوع جزع کی تحدید کرنا چاہتے ہیں کہتے ہیں کہ صحیح اور غیر صحیح جزع کے مابین فرق وجدانِ صحیح ہی کر سکتا ہے۔

(وقال يعقوب الخ) الزین کہتے ہیں ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ قولِ یعقوب اس امر کا غماز ہے کہ وہ نہ تصریحاً نہ تعریضاً کوئی شکوہ کسی سے نہ کریں گے (صرف اپنے اللہ کو اپنا حالِ غم سنائیں گے، بمصداق قولِ یعقوبؑ: إنما أشكو بثى وحزنى إلى الله) تو گویا وہ ترکِ اظہارِ حزن کریں گے، جو مقصودِ ترجمہ ہے۔

حدثنا بشر بن الحكم حدثنا سفيان بن عيينة أخبرنا اسحاق بن عبدالله بن أبى طلحة أنه سمع أنسَ بن مالك رضى الله عنه يقول اشتكىٰ ابنٌ لأبى طلحة قال فمات وأبو طلحة خارجٌ فلما رأتُ امرأته أنه قد مات هَيَّأتْ شيئا ونَحَّتْه فى جانبِ البيتِ فلما جاء أبو طلحة قال كيف الغلامُ ؟ قالت قد هَدأُت نفسُه وأرجو أن يكون قدِ استَراحَ وظَنَّ أبو طلحة أنَّها صادقةٌ قال فبَاتَ فلما أصبحَ إغتَسلَ فلمَّا أرادَ أن يَخرُجَ أعلمَتْه أنه قد مات فصَلىٰ مع النبىﷺ ثم أخبرَ النبىَﷺ بما كان مِنهما فقال رسولُ اللهﷺ لعلَّ اللهَ أن يُبارِكَ لَكُما فى لَيلتِكما قال سفيان فقال

رجلٌ من الأنصار فرأيتُ لَهُما تسعةَ أولادٍ كُلُّهم قد قرأ القرآنَ

انسؓ کہتے ہیں کہ ابوطلحہؓ کا ایک لڑکا بیمار ہوا اور وہ فوت ہو گیا اور ابوطلحہ باہر گئے ہوئے تھے پس جب ان کی بیوی نے دیکھا کہ وہ فوت گیا تو انہوں نے اس کو غسل دے کر اور کفن پہنا کر گھر کے گوشے میں رکھ دیا پھر جب رات کو ابوطلحہ گھر آئے تو پوچھا لڑکا کیسا ہے؟ تو ان کی بیوی (اُمّ سلیم) نے کہا کہ سکون میں ہے اور میں امید کرتی ہوں کہ وہ آرام سے ہے ابوطلحہ سمجھے کہ وہ سچ کہہ رہی ہیں۔ پس وہ شب کو اپنی بیوی کے پاس رہے پھر جب صبح ہوئی تو غسل کیا اور باہر جانے لگے تب اُمّ سلیم نے انہیں بتایا کہ لڑکا انتقال کر چکا ہے۔ پس انہوں نے نبی ﷺ کے ہمراہ صبح کی نماز پڑھی اس کے بعد اس واقعہ کی اطلاع نبی ﷺ کو دی تو آپ نے ارشاد فرمایا امید ہے اللہ تعالیٰ ان دونوں کو ان کی اس رات میں برکت دے گا۔ سفیان کہتے ہیں انصار میں سے ایک شخص کہتا تھا کہ میں نے ابوطلحہ کے تمیں لڑکے دیکھے جو سب قاری قرآن تھے۔

بشر نیشاپوری مراد ہیں۔ ابونعیم المستخرج میں لکھتے ہیں کہا جاتا ہے کہ امام بخاری بشر سے اس حدیث کی روایت میں متفرد ہیں مراد یہ کہ اس طریق سے۔ ابونعیم اور اسماعیلی، دونوں نے اسحاق کے طریق سے اسے امام بخاری کے واسطہ ہی سے نقل کیا ہے۔ بخاری و مسلم نے (أنس بن سيرين عن أنس) اور محمد بن سعد نے حميد الطويل عن أنس کے حوالہ سے بھی نقل کیا ہے نیز مسلم، ابن سعد اور ابن حبان نے (ثابت عن أنس) کے طریق سے بھی ذکر کیا ہے۔ (اشتكى ابن الخ) یعنی بیمار پڑا۔ چونکہ مریض عام طور پر شکوہ شکایت کرتے ہیں اس لئے مجازاً اس لفظ کا استعمال بمعنی (مرض) متداول ہوا۔ اس ابن سے مراد ابوعمیر ہیں جن سے آنحضرت (ياأباعمير مافعل النغير) کہہ کر مزاح فرمایا کرتے تھے (انہوں نے ایک نغیر نامی پرندہ پالا ہوا تھا جو ایک دن مر گیا تو اس کے نام سے قافیہ ملاتے ہوئے آپ ازرہِ مزاح فرماتے کہ اے ابوعمیر نغیر نے کیا کیا؟) کتاب الأدب یہ روایت آئے گی۔ ابوطلحہ کا اپنے اس حقیقی بیٹے سے بہت پیار تھا چلنے کی عمر کو پہنچا تو بیمار ہو کر فوت ہو گیا (خارج) کا مطلب ہے کہ گھر سے باہر تھے، آنحضرت کے پاس گئے ہوئے تھے۔ (هيأت شيئا) اسماعیلی کی روایت میں ہے کہ وہ روزہ سے تھے ام سلیم نے حضرت انس کو بھیجا کہ بلا کر لائیں اور کہا بیٹے کی وفات کی خبر نہ دینا ان کی افطاری کیلئے کچھ تیار کیا۔ ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ اپنے آپ کو تیار کیا یعنی تزین کیا، اس امید پر کہ ان سے مجامعت کریں شاید آج رات اللہ تعالیٰ کرم کر دے، اور وہ حاملہ ہو جائیں تا کہ صبح اٹھ کر جب ابوطلحہ کو بیٹے کی وفات کی خبر ملے تو شاید ساتھ ہی یہ امید بھی بندھ جائے اللہ تعالیٰ اپنے کرم سے بچے کا عوض عطا کر دے گا، (چنانچہ ایسا بھی ہوا)۔ (هدأت) یعنی اس کا نفس پرسکون ہے ان کی مراد موت سے تھی ابوطلحہ سمجھے کہ آج کچھ افاقہ ہوا (بڑا ابلیغ کنایہ ہے) مختلف روایات میں ملتے جلتے الفاظ مروی ہیں سب کا مفہوم متقارب ہے۔ (وأر جو الخ) یہاں بھی ام سلیم کی مراد موت کے بعد کی اچھی زندگی سے تھی۔ ادباً قطعیت کیساتھ نہ کہا۔ ممکن ہے انہیں یہ علم نہ ہو کہ بچوں پر عذاب نہ ہوگا سو معاملہ اللہ پر چھوڑ دیا اور حسنِ ظن قائم رکھا۔ (وظن أبو طلحة الخ) یعنی اپنے اخذ کردہ مفہوم کے مطابق درست سمجھا حالانکہ وہ اپنے مفہوم و مراد کے اعتبار سے بھی درست تھیں۔ (فبات) یعنی ان کے ساتھ شب باشی کی، آگے کے الفاظ جماع کا کنایہ ہیں دوسری کئی روایات میں صراحت کے ساتھ بھی مذکور ہے۔

(فلما أراد الخ) گھر سے حسب معمول نکلتے وقت بتلایا اور بتلانے کے لئے نہایت احسن اندازِ بیان اختیار کیا۔ مسلم کی ثابت سے روایت میں ہے کہ کہنے لگیں اے ابوطلحہ کیا خیال ہے کہ اگر کسی نے کسی کو عاریۃً کوئی چیز دی ہو پھر واپس لینا چاہیں تو جن کو دی

انہیں حق حاصل ہے کہ واپس کرنے سے مکر جائیں؟ کہنے لگے نہیں، تب کہا (فاحتسب ابنك) اپنے بیٹے کے معاملہ میں خدا سے اجر کی امید رکھو۔ (اور صبر کرو)، شروع میں خاصے ناراض ہوئے کہ بتلایا کیوں نہیں پھر بمطابق روایت حماد (فاسترجع) انا للہ پڑھا۔ (لعل الله الخ) انس بن سیرین کی روایت میں یہ دعائیہ الفاظ ہیں (اللهم بارك لهما) ان کی روایت میں حاصلِ دعا بھی ذکر ہے۔ (فولدت غلاما) پھر وقت ہونے پر ایک لڑکا پیدا ہوا۔ ایک روایت میں ہے (فجاء ت بعبد الله بن أبي طلحة) ان کی تحنیک کا ذکر بھی مروی ہے، آگے آئے گا۔ (قال سفیان) اسی سند کے ساتھ۔ (فقال رجل الخ) یہ عبایہ بن رفاعه ہیں، سعید بن منصور، مسدد، ابن سعد اور بیہقی میں (سعيد بن مسروق عن عباية بن رفاعة) کے حوالے سے یہ پورا قصہ ذکر کیا ہے۔ آخر میں عبایہ کہتے ہیں کہ میں نے اس عبداللہ کے سات بیٹے جوان ہوتے دیکھے سب نے قرآن ختم کیا (حفظ کیا) سفیان کی روایت میں نو بیٹوں کا ذکر ہے، شاید ایک عدد تصحیف ہو۔ یا شاید سات سے مراد جنہوں نے مکمل قرآن اور باقی دو نے پورا نہیں، کچھ حصہ حفظ کیا ہو۔ ابن سعد نے ان کے نام بھی ذکر کئے ہیں۔ ام سلیم اور پھر ابوطلحہ کے صبر سے شاہدِ ترجمہ ہے۔ اس سے حضرت ام سلیم کی حزم و دانائی، جودتِ رائے اور قوت عزم کا ثبوت ملتا ہے۔ الجہاد اور المغازی میں ذکر ہوگا کہ غزوات میں نکلا کرتی تھیں تاکہ مجاہدین کی ساقی گری اور مرہم پٹی کرسکیں۔ اس حدیث کو مسلم نے بھی نکالا ہے۔

بابُ الصبرِ عندَ الصَّدمةِ الأُولىٰ (صدمہ کے اولین لحات ہی سے صبر کرنا)

وقال عمرؓ نِعمَ العِدلان ونِعم العِلاوة ﴿اَلَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِيْبَةٌ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّآ اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ ۝ اُولٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُوْنَ﴾ وقوله تعالىٰ ﴿وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخٰشِعِيْنَ ۝﴾[البقرة:۴۵] .

یعنی جس صبر پر ثواب کا وعدہ ہے وہ صبر ہے جو صدمہ و دکھ پہنچنے کے فوراً بعد ہو، (یہ نہیں کہ جزع وفزع اور بین ڈال کر کہا کہ میں تو صبر ہی کرتی ہوں)۔ علامہ انور امام شافعی کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں کہ مصائب مکفرات (یعنی گناہوں کا کفارہ) ہیں، صبر ہو یا نہ ہو۔ یعنی اگر صبر بھی کیا تو ثواب میں مزید اضافہ ہوا۔ (والعدلان) یعنی المثلان (دو مثیل، یعنی ایک دوسرے کے مثیل اور مشابہ دو عمل)۔ (العلاوة) (اس سے مراد جزا ہے، معاصر عربی میں تنخواہوں کے الاؤنسز و بونس وغیرہ پر بولتے ہیں مشابہت صاف ظاہر ہے) اس اثر کو حاکم نے المستدرک میں (جرير عن منصور عن مجاهد عن سعيد بن المسيب عن عمر) کے حوالہ سے ذکر کیا ہے وہاں تفصیل یہ ذکر کی کہ اس صبر کا پھل اور جزا ہے۔ (أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة) انہیں عدلان قرار دیا، اور (وأولئك هم المهتدون) کو علاوہ قرار دیا۔ الزین کہتے ہیں اس قول عمر سے مشابہ بواسطہ ابن عباس مرفوع حدیث بھی مروی ہے جسے طبرانی نے معجم کبیر میں نقل کیا ہے کہ آنجناب نے فرمایا (أعطيت أمتي شيئا لم يعطه أحد من الأمم عند المصيبة إنا لله۔ إلى قوله۔ المهتدون)۔

(وقوله تعالى: واستعينو ابالصبر الخ) اول ترجمہ پر معطوف ہونے کے سبب مجرور ہے۔ یعنی صبر و نماز غیر خاشعین پر ثقیل ہیں۔ نماز کے اسرار میں سے ہے کہ صبر سکھلاتی ہے اس لئے کہ ذکر، دعا اور خشوع و خضوع پر مشتمل ہے بندہ اللہ کے قریب ہوتا

ہے، آخرت اور اس کے ثواب پر اس کا اعتماد بڑھتا ہے لہٰذا دکھ ہلکا ہو جاتا ہے۔ ابن عباس کو دوران سفر ان کے بھائی قسم کی وفات کی خبر سنائی گئی، سواری روک کر دو رکعت نماز ادا کی پھر لمبا عرصہ بیٹھے رہے آخر یہی آیت پڑھتے ہوئے کھڑے ہو گئے اسے طبری نے ذکر کیا ہے۔ صبر کا اصل معنی ہے اپنے آپ کو (آہ بکاء سے، جزع وفزع سے) روکے رکھنا، اسی لئے رمضان کو صبر کا مہینہ کہا جاتا ہے کہ روزہ دار اپنے آپ کو کھانے پینے سے روکے رکھتا ہے۔ (أولئك عليهم صلوات) کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں کہ اس سے غیر نبی پر صلاۃ کے لفظ کا جواز ثابت ہوتا ہے مگر ائمہ سے اس لفظ کی صرف انبیاء کے ساتھ تخصیص منقول ہے اگر کسی اور کے لئے استعمال کرنا ہو تو انہی کی وساطت سے استعمال کیا جائے وگرنہ لوگ اس بابت تساہل کا شکار ہو جائیں گے۔ مولانا بدر حاشیہ میں کچھ مزید تفصیل ذکر کرتے ہیں کہ میں جو کچھ کلام علماء اور اپنے شیخ کی تقریر سے سمجھا ہوں وہ یہ ہے کہ لفظ (الصلاۃ) کے دو معنی ہیں، بمعنی رحمۃ اور یہ کسی کے ساتھ خاص نہیں، سب پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے دوسرا وہ صلاۃ جو انبیاء کے ساتھ خاص ہے اور ان کے لئے بمنزلہ شعار کے ہے اس مفہوم میں اس کا استعمال کسی غیر نبی کیلئے جائز نہ ہوگا تا کہ شعاریت ختم نہ ہو۔ خطابی کہتے ہیں دعاء اور تبرک کے معنی میں غیر نبی کے لئے بھی اس کا استعمال جائز ہے اور بمعنی تعظیم وتکریم صرف انبیاء کیلئے ہے۔ قرآن اور احادیث میں دونوں معنوں میں اس کا استعمال ہوا ہے آنحضرتؐ نے جب کہا (اللهم صل على آل أبي أوفى) تو یہ پہلے معنی کے لحاظ سے تھا۔ آیت (أولئك عليهم صلوات) میں بھی اسی معنی میں ہے۔ تو صاحب نبوت تو کسی غیر کے لیے اس کو استعمال کر سکتا ہے اس لئے کہ وہ مراعیاًللحدود ہوگا مگر امت کو اس کے استعمال سے احتراز کرنا چاہیے تا کہ حدود سے تجاوز نہ ہو اس لئے کہ وہ اس کے صحیح محل سے واقف نہیں تو اس سے مطلقاً تعمیم ہو جائے گی اور اختصاص منعدم ہوگا۔ خلاصہ کلام یہ کہ انبیاء کے لئے جب استعمال کیا جائے تو اور معنی ہے، دوسروں کے لئے اگر استعمال کیا جائے تو مختلف معنی ہے، بہر حال امت کو اس کے باہم استعمال سے گریز ہی کرنا چاہیے تا کہ شعاریت کی نفی نہ ہو علامہ انور لعنت کے لفظ کو صلاۃ کا مقابل قرار دیتے ہیں اور تلقین کرتے ہیں کہ اس کے استعمال سے بھی بچا جائے صرف صاحب نبوت ہی اس کے صحیح محل کی درایت رکھتا ہے لہٰذا وہی استعمال کر سکتا ہے۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن ثابت قال سمعت أنسا رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال الصبرُ عند الصَّدمةِ الأولىٰ

انسؓ راوی ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ صبر تو وہی ہے جو صدمہ کے شروع میں کیا جائے۔

بابُ قولِ النبيِّ ﷺ إنا بِکَ لَمَحزونُونَ

(آنجناب کا۔ اپنے بیٹے کی وفات پر۔ کہنا کہ ہم تیری وجہ سے حزین ہیں)

وقال ابنُ عمرؓ عن النبي ﷺ تَدمَعُ العينُ و يَحزُنُ القلبُ

ابن عمر کی جو روایت شاملِ ترجمہ ہے اسے انہی لفظوں کے ساتھ مسلم نے انس سے روایت کیا ہے امام بخاری نے بالمعنی نقل کی ہے ابن سعد اور طبرانی نے ابن عوف سے، ابن ماجہ نے اسماء بنت یزید سے، اور ابن حبان و حاکم نے ابو ہریرہ سے روایت کی ہے۔

حدثنا الحسن بن عبدالعزيز حدثنا يحيى بن حسان حدثنا قريش هو ابن حيان عن ثابت عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال دَخلنا مع رسول اللهﷺ على أبى سيف القَينِ وكان ظِئرًا لابراهيم عليه السلام فأخذ رسولُ اللهﷺ ابراهيمَ فقبَّله وشَمَّه ثم دخلنا عليه بعد ذلك وابراهيم يَجُود بنفسِه فجعلتْ عَينا رسولِ اللهﷺ تَذرِفان فقال له عبدُالرحمن بن عوف رضى الله عنه وأنتَ يا رسولَ الله ؟ فقال يا ابنَ عوفٍ إنها رحمةٌ ثم أتبعَها بأخرىٰ فقالﷺ إنَّ العينَ تَدمَعُ والقلبُ يَحزَن ولا نقولُ إلا ما يَرضىٰ رَبُّنا وإنا بِفراقِك يا ابراهيم لَمَحزونون ۔ رواه موسى عن سليمان بن المغيرة عن ثابت عن أنس رضى الله عنه عن النبىﷺ

انسؓ بن مالک کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہﷺ کے ہمراہ ابوسیف لوہار کے ہاں گئے اور وہ سیدنا ابراہیم کی دائی کے شوہر تھے تو آپﷺ نے ابراہیمؑ کو لے لیا اور انہیں پیار کیا اور ان کے اوپر منہ مبارک رکھا پھر ہم ایک دفعہ ابوسیف کے ہاں گئے اور ابراہیم اپنی جان (اللہ تعالیٰ) کو دے رہے تھے تو رسول اللہﷺ کی دونوں آنکھیں بہنے لگیں پس عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے آپ سے عرض کیا کہ یارسول اللہ آپ روتے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا اے ابن عوف یہ تو ایک رحمت ہے پھر آپ اور روئے اور فرمایا آنکھ رو رہی ہے اور دل رنجیدہ ہے اور ہم زبان سے نہیں کہتے مگر وہی بات جس سے ہمارا پروردگار راضی ہو اور اے ابراہیم ہم تمہاری جدائی سے یقیناً رنجیدہ ہیں۔

شیخ بخاری حسن امیرِ تنیس کے بیٹے تھے زہد اختیار کیا اور اپنے نہایت امیر باپ کے ترکہ سے کچھ حاصل نہ کیا، بخاری کے طبقہ ہی سے ہیں، صحیح میں ان سے تین روایات منقول ہیں، دوسری دو التفسیر میں ہیں یحیٰ بن حسان بھی تنیسی ہیں امام بخاری کے زمانہ میں تھے مگر ان سے ملاقات نہ ہوسکی ان کے مصر جانے سے قبل ہی وفات پالی، امام شافعی کی ان سے روایت ہے، دونوں کا (حسن اور یحیٰ) کا یہ امتیاز ہے کہ دونوں سے دو عظیم الشان اماموں (بخاری و شافعی) نے روایت لی اور دونوں امام اپنے اپنے شیخ سے قبل فوت ہوئے۔ (بخاری حسن سے اور شافعی یحیٰ سے قبل)۔ (على أبي سيف) بقول عیاض ان کا نام براء بن اولیس تھا ان کی بیوی ام بردہ کا نام خولہ بنت منذر تھا۔ ابن سعد نے واقدی سے نقل کیا ہے کہ ابراہیم کی پیدائش کے بعد انصار کی عورتوں نے تنافس کیا کہ کون ان کی مرضعہ بنے آنجناب نے ابراہیم کو ام بردہ کے حوالہ کیا جو بنونجار میں سے تھیں۔ (القین) یعنی حداد (لوہار) ہر صانع پر اس کا اطلاق ہوسکتا ہے اصلاً اس کا معنی ہے اصلاح کرنا۔ (ظئرا) أي مرضعا، مرضعه کے شوہر ہونے کی وجہ ان کے لئے یہ لفظ استعمال کیا۔ اصلاً یہ ماخوذ ہے (ظأرت الناقة) سے، جب وہ دوسری اونٹنی کے بچے پر شفقت کرے۔ مسلم کی روایت میں ہے کہ آنجناب ابرہیم کو دیکھنے ابوسیف کے گھر جو عوالی المدینہ میں تھا، تشریف لے جایا کرتے تھے۔ ابوسیف نے گھر ہی میں بھٹی بنائی ہوئی تھی جس سے گھر بھر میں دُھواں بھرا رہتا۔

(وابراهيم يجود بنفسه) (پھر ایک مرتبہ آپ کی تشریف آوری ان کے عالم نزع میں ہوئی) جبکہ ان کا سانس نکل رہا تھا۔ (وأنت يارسول الله) اظہار تعجب کیا یعنی انکا خیال تھا کہ آپ صبر کی تلقین کرتے ہیں شاید اس کا تقاضا ہے کہ بالکل آنسو نہ نکلیں مگر آپ نے تصحیح فرمائی کہ یہ شفقتِ پدری کا تقاضا ہے اور صبر کے منافی نہیں (یعنی صبر یہ ہے کہ نوحہ نہ کیا جائے اور کوئی حرف شکایت زبان پہ نہ

آئے) ابن عوف کی روایت میں ہے کہ کہا گیا حضرت آپ رو رہے ہیں جبکہ رونے سے منع فرمایا ہے؟۔ آپ نے فرمایا (إنما نهيت عن صوتين أحمقين فاجرين۔ صوت عند نغمة لهوولعب ومزامير الشيطان و صوت عند مصيبة خمش وجوه وشق جيوب ورنة شيطان)۔ یعنی میں نے دو قسم کی آوازوں سے منع کیا ہے ایک لہو ولعب اور مزامیرِ شیطان۔ گانے بجانے۔ کی آواز اور دوسری مصیبت کے وقت آواز۔ بین اور نوحہ۔ اسی طرح چہرے نوچنا، گریبان پھاڑنا اور رنۃ شیطان سے بھی روکا ہے)۔ عبدالرزاق کی مکحول سے مرسل روایت میں ہے کہ (إنما أنهى الناس عن النياحة) کہ نوحہ کرنے سے روکتا ہوں۔

(ثم أتبعها بأخرى) بعض نے ضمیر کا مرجع دمعہ یعنی آنسو کو قرار دیا ہے۔ (مراد یہ کہ ٹپا ٹپ آنسو گرنے لگے) جبکہ بعض کے نزدیک مرجع الکلمۃ الاولی ہے یعنی إنها رحمة کہنے کے بعد یہ بھی کہا (إن العين الخ)۔

(إن العين الخ) ابن عوف اور محمود بن لبید کی روایت میں یہ بھی ہے (ولا نقول ما يسخط الرب) اور کلمات بھی منقول ہیں، اٹھارہ ماہ کی عمر میں انتقال ہوا تھا محمود کی حدیث میں یہ بھی ہے (إن له مرضعا فى الجنة) کہ جنت میں ان کے لیے ایک مرضعہ۔ دودھ پلانے والی۔ ہے واقدی کہتے ہیں کہ ابراہیم کی وفات بروز منگل بتاریخ ۱۰ ربیع الاول سن ۱۰ ہجری کو ہوئی۔ ابن حزم کے مطابق آنخضرت کی وفات سے تین ماہ قبل فوت ہوئے اس امر پر اتفاق ہے کہ پیدائش ذوالحجہ سن آٹھ ھ کو ہوئی۔

علامہ انور (یا) کے ساتھ نداء کی بابت رقمطراز ہیں کہ لغت میں صرف خطاب کیلئے نہیں آتا اس لیے علمائے معانی (بلاغت) نے (أيتها العصابة) کی نداء کو اختصاص قرار دیا ہے۔ ابن حاجب نے حرفِ ندب اور حرفِ خطاب کے مابین فرق کی وضاحت کے لئے ایک فصل باندھی ہے، صحابہ کرام سے (بعد از وفات) السلام عليك أيهاالنبى (نماز میں) ثابت ہے تو اس قبیل سے آپ کا ابراہیم کو یا کے ساتھ نداء کرنا ہے جبکہ وہ فوت ہو چکے تھے، اسی طرز پر جناب حسان کا یہ شعر ہے: (وجاهك يا رسول الله جاه)۔ مزید کہتے ہیں کہ (يا شيخ عبدالقادر الجيلانى شيئا لله) کا معہود وظیفہ اگر ہم جائز قرار دے بھی لیں تو لاریب اس پر کوئی اجر نہیں ہے، اجر صرف ذکر اللہ میں ہے اور آنجناب پر درود وسلام بھیجنے میں۔ اسی طرح اللہ تعالی کے باقی اسماء کا وظیفہ کرنے پر کوئی اجر نہیں (کیونکہ صرف لفظ اللہ کا ذکر کرنے پر اجر ہے) البتہ دم وغیرہ میں کوئی نفع ہونا ممکن ہے۔ انتہی۔ ابن حجر اس ندائے ابراہیم کو وقوع الخطاب للغير وإرادة غيره۔ قرار دیتے ہیں یعنی اصل مقصد تو حاضرین کو مسئلہ سے آگاہ کرنا تھا (خطابِ حقیقی تب ہوتا ہے جب متکلم کو یقین ہو کہ مخاطب اس کی نداسن رہا ہے میت یا غائب کو اس طریقہ پر نداء دینا حقیقی نہیں بلکہ مجازی یا ادبی و بلاغتی نداء ہے)۔

(رواه موسى الخ) یہ موسی بن اسماعیل تبوذ کی ہیں، اسے بیہقی نے الدلائل میں موصول کیا ہے دونوں کا سیاق مختلف ہے مگر اصل حدیث متحد ہے۔

بابُ البُکاءِ عندالمریضِ (مریض کے پاس رونا دھونا)

الزین کہتے ہیں المریض کا لفظ استعمال کیا ہے تا کہ ہر مریض کو شامل ہو نہ کہ وہ جو عالم نزع میں ہے اگر چہ بکاء عام طور پر شدید اور پر خطر بیماری کی صورت ہی صادر ہوتا ہے۔

حدثنا أصبغ عن ابن وهب قال أخبرني عمرو عن سعيد بن الحارث الأنصاري عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال اشتكىٰ سعدُ بن عبادة شَكوىً له فأتاه النبيُّ ﷺ يَعوده مع عبدِالرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وعبدِالله بن مسعود رضي الله عنهم فلما دخل عليه فوجده في غاشية أهله فقال قد قضى؟ قالوا لا يارسول الله فبكىٰ النبيُّ ﷺ فلما رأى القومُ بُكاءَ النبيِ ﷺ بكَوا فقال ألا تسمعون ؟ أن الله لا يُعذِّب بِدَمعِ العين ولا بِحُزنِ القلبِ ولكن يعذبُ بهذا وأشار إلىٰ لِسانِه أو يَرحمُ وإن الميتَ يُعذَّب بِبُكاءِ أهلِه عليه وكا ن عمررضي الله عنه يَضربُ فيه بالعَصا ويَرمي بالحِجارةِ ويَحثِي بالتُّراب

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ سعد بن عبادہ بیمار ہوئے تو نبی ﷺ ان کی عیادت کیلئے ،عبدالرحمٰن بن عوف اورسعد بن ابی وقاص اور عبداللہ بن مسعود کے ہمراہ تشریف لائے پھر جب آپ وہاں پہنچے تو انہیں ان کے گھر کے بستر پر لیٹا ہوا پایا۔آپ نے دریافت فرمایا کیا انتقال کر گئے؟ لوگوں نے عرض کیا یارسول اللہ نہیں پھر آپ روئے جب لوگوں نے آپ کو روتے دیکھا تو وہ بھی رونے لگے پھر آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ آنکھ سے آنسو بہانے پر عذاب نہیں کرتا اور نہ دل کے رنج پر بلکہ اس کی وجہ سے عذاب کرتا ہے یا رحم کرتا ہے،آپ نے زبان کی طرف اشارہ کیا اور بے شک میت پر بوجہ اس کے اقربا کے ناجائز طور پر رونے کے عذاب کیا جاتا ہے۔

ابن وہب کا نام عبداللہ ہے جبکہ عمرو سے مراد ابن حارث مصری ہیں۔(في غاشية) یعنی گھر والوں کے جھرمٹ میں تھے، مسلم کی روایت میں ہے کہ کافی لوگ بیٹھے ہوئے تھے۔غاشیہ سے مراد یہ بھی محتمل ہے کہ کرب کے سبب غشی طاری تھی۔مسلم کی روایت میں ہے (في غاشية) اس سے اس معنی کی تائید ہوتی ہے۔(فلما رأى القوم الخ)معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابراہیمؑ کی وفات کے بعد کا واقعہ ہے کیونکہ آپ کے ہمراہ جانے والوں میں عبدالرحمٰن بن عوف بھی تھے مگر یہاں انہوں نے وہ بات نہیں کہی جو قصہ ابراہیم میں کہی تھی۔ (يعذب بهذا) یعنی اگر اس کے ساتھ کوئی نا زیبا بات کہی۔(وكان عمر الخ) اسناد مذکور ہی کے ساتھ مروی ہے مسلم کی روایت میں یہ جملہ مذکور نہیں اس سے بعض نے معلق سمجھا۔اسے مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ مايُنهىٰ مِن النَّوحِ والبُكاءِ والزَّجرِعن ذلك

(نوحہ وبکاء سے نہی اور اس پر ڈانٹنا)

حدثنا محمد بن عبدالله بن حوشب حدثنا عبدالوهاب حدثنا يحيى بن سعيد قال أخبرتني عَمرةُ قالت سمعتُ عائشةَ رضي الله عنها تقول لما جاء قتلُ زيدِ بن حارثة وجعفرٍ وعبدِالله بن رواحة جلس النبيﷺ يُعرَف فيه الحُزنُ وأنا أَطَّلِعُ

مِن شَقِّ الباب فأتاه رجلٌ فقال يا رسولَ اللهﷺ إن نساءَ جعفرٍ وذَكَرَ بُكائَهن فأمرَه بأن يَنهاهنَّ فذَهبَ الرجلُ ثم أتىٰ فقال قد نَهيتُهُنَّ وذكر أنهن لم يُطِعنَه فأمره الثانيةَ أن يَنهاهن فذهب ثم أتىٰ فقال والله لقد غلبنَنِي أو غلبنَنا الشكُ مِن محمد بن حوشب فزعمتُ أن النبيَﷺ قال فاحثُ في أفواهِهن الترابَ فقلتُ أرغمَ اللهُ أنفَك فواللهِ ما أنتَ بفاعلٍ وما تركتَ رسولَ اللهﷺ مِن العَناء

(جنگِ مؤتہ کے شہداء کے بارہ میں یہ روایت گزر چکی ہے) شیخ بخاری اہل طائف میں سے تھے، مکہ آ کر آباد ہو گئے۔ اصیلی نے ذکر کیا ہے کہ یہ امام بخاری کے افراد شیوخ میں سے ہیں مگر ابن حجر رد کرتے ہیں کہ مزی نے التھذیب میں ذکر کیا ہے کہ محمد بن مسلم رازی نے بھی ان سے روایت کی ہے۔ عبدالوہاب سے مراد ابن عبدالمجید ثقفی ہیں۔ مباحث گذر چکے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن عبدالوهاب حدثنا حماد بن زيد حدثنا أيوب عن محمد عن أم عطية رضي الله عنها قالت أخذ علينا النبيُﷺ عندَ البَيعةِ أن لا نَنُوحَ فما وفَتْ مِنَّا امرأةٌ غيرَ خَمسِ نِسوةٍ أمِّ سُليم و أمِّ العَلاء وابنةِ أبي سَبرةَ امرأةِ معاذٍ وامرأتَين أو ابنةُ أبي سبرة وامرأةُ معاذٍ وامرأةٌ أخرىٰ

ام عطیہؓ راوی ہیں کہ رسول اللہﷺ نے ہم لوگوں سے بیعت کے وقت یہ عہد لیا تھا کہ ہم نوحہ نہ کریں گے مگر (اس عہد کو) سوائے پانچ عورتوں کے کسی نے پورا نہیں کیا: ام سلیم، ام علاء، ابوسبرہ کی بیٹی جو حضرت معاذ کی بیوی تھیں اور دو عورتیں اور۔ یا یوں کہا کہ ابوسبرہ کی بیٹی اور معاذ کی بیوی اور ایک اور عورت۔

شیخ بخاری عبداللہ حجبی ہیں، محمد سے مراد ابن سیرین ہیں۔ تمام راوی بصری ہیں۔ (عند البيعة) یعنی جب اسلام پر بیعت لی۔ (فما وفت) بقول علامہ انور پوری طرح وفا نہ کی، تعمیم مراد لینا صحابیات کے حق میں درست نہیں۔ (مفہوم یہ کہ اُم سلیم کی طرح جیسا کہ ان کے بیٹے کی وفات کا قصہ گذرا، ایک آنسو بھی نہ بہایا، صبر کی اعلیٰ مثال قائم کی) ابن حجر نے ان پانچ عورتوں کا تعارف پیش کیا ہے۔ ام سلیم بنت ملحان، والدہ حضرت انس۔ ام العلاء جن کا الجنائز کے تیسرے باب میں تذکرہ ہوا ہے۔ ابنة أبي سبرة کی بابت راوی کو شک ہوا کہ وہی معاذ کی زوجہ ہیں یا یہ الگ ہیں اور اس کے بعد (واو) کے ساتھ (امرأة معاذ) ہے، بظاہر یہ الگ ہیں کیونکہ ان کی بیوی کا نام ام عمرو بنت خلاد تھا۔ الدلائل لأبي موسىٰ میں حفصہ عن ام عطیہ کے طریق ہی سے (امرأة معاذ) کی بجائے (ام معاذ) ہے اگر یہ محفوظ ہے تو اس سے مراد ہند بنت سہل ہے۔ ابن سعد نے ان سب کا تعارف کرایا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں میرے دل میں کھٹکتا تھا کہ پانچویں خاتون خود راویہ حدیث ام عطیہ ہیں پھر اس کی تائید (عاصم بن حفصة عن أم عطية) کی روایت سے مل گئی اس کے الفاظ ہیں (فماوفت غيري وغير أم سليم) یہ طبرانی میں ہے۔ اس کے بعد مسند اسحاق بن راھویہ میں دیکھا ہے کہ یوم الحرہ کے معرکہ کا ذکر کرتے ہوئے کہا (وكانت لا تَعُدُّ نفسها) اپنے آپ کو ان حق الوفاء ادا کرنے والیوں میں شمار نہ کرتی تھیں گویا معرکہ حرہ تک اپنے آپ کو انہی میں شامل سمجھتی تھیں اس کے بعد تھوڑا بہت رونے کی وجہ سے اپنے آپ کو ان

میں شمار نہ کرتی تھیں۔ (یوم الحرہ سے مراد وہ خوں آشام معرکہ ہے جو مدینہ کے باہر یزید بن معاویہؓ کے عہد میں ہوا مگر یزید کو امیر المومنین اور خلیفہ سادس کہنے والوں کو یہاں بہت کچھ کہنے کو جی چاہتا ہے مگر میں صبر سے کام لیتا ہوں اور ابن حجر کے الفاظ مع ترجمہ لکھ دیتا ہوں، شاید یہ حضرات اپنی کج روی سے باز آ جائیں) ابن حجر لکھتے ہیں۔ (يوم الحرة قتل فيه الأنصار مَن لايُحصىٰ عددُه ونُهبَتِ المدينةُ الشريفةُ و بُذِلَ فيهاالسيفُ ثلاثةَ أيامٍ و كان ذلك في أيام يزيد بن معاوية) ترجمہ: یوم حرہ میں انصار میں سے اتنے قتل کیئے گئے کہ شمار سے باہر ہیں، مدینہ شریف لوٹ لیا گیا اور تین دن تک تلوار چلی۔ (یعنی جنگ ختم ہونے کے بعد تین دن قتل عام ہو جس طرح نادر شاہ ایرانی نے دہلی فتح کر کے تین دن تک تلوار حرکت میں رکھنے کا حکم دیا تھا) اور یہ یزید بن معاویہ کے ایام میں ہوا۔ (یزید کے ساڑھے تین سالوں میں سے پہلے سال نواسہ رسول شہید ہوئے، دوسرے سال مدینہ تاراج ہوا، تیسرے سال مکہ کا محاصرہ ہوا اور کعبہ پر پتھر برسائے گئے۔ کتنا مبارک عہد تھا!!)۔ اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ القِيامِ لِلجَنائزِ (جنازہ آتا دیکھ کر کھڑے ہو جانا)

یعنی جو لوگ جنازہ کے ہمراہ نہیں ان کے پاس سے اگر جنازہ گزرے تو کھڑے ہو جائیں۔ جو لوگ جنازہ کے ساتھ جا رہے ہیں، جنازہ رکھے جانے تک ان کے کھڑے رہنے کے بارہ میں ایک مستقل باب آئے گا وہیں اس بابت علماء کی آراء کا ذکر ہو گا۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا الزهری عن سالم عن أبيه عن عامر بن ربيعة عن النبیﷺ قال إذا رأيتُم الجنازةَ فقُوموا حتىٰ تُخَلِّفَكم قال سفيان قال الزهری أخبرنی سالم عن أبيه قال أخبرنا عامر بن ربيعة عن النبیﷺ زاد الحُميدی حتی تخلفكم أو توضَعَ

عامر بن ربیعہ رضی اللہ عنہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی شخص جنازہ کو دیکھے تو کھڑا ہو جائے یہاں تک کہ وہ اس سے آگے بڑھ جائے یا رکھ دیا جائے۔

علی ابن المدینی ابن عیینہ سے روایت کنندہ ہیں۔ (قال سفیان) یہ سیاق حمیدی نے اپنی مسند میں ذکر کیا ہے۔ ممکن ہے علی نے دونوں طرح روایت بیان کی ہو یعنی دوسرے سیاق میں زہری کی سالم سے سماع کی صراحت ہے۔ (زاد الحمیدی) حمیدی نے سفیان کے اسی طریقِ مذکور سے یہ اضافہ کیا ہے۔ ابونعیم نے بھی اپنی المستخرج میں یہ روایت ذکر کی ہے۔ اسی طرح مسلم نے بھی ابوبکر ابن شیبہ کے واسطہ سے عن سفیان اس زیادت کے ساتھ نقل کیا ہے مگر وہاں عنعنہ ہے۔ اس سند میں تابعی کی تابعی سے (زہری عن سالم) اور صحابی کی صحابی سے (عبداللہ بن عمر عن عامر) روایت ہے۔

بابُ مَتىٰ يَقعُدُ إذا قامَ لِلجنازةِ (اگر جنازہ کی خاطر کھڑا ہوا ہے تو کب بیٹھے؟)

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا الليث عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما عن

عامر بن ربيعة رضى الله عنه عن النبیﷺ قال إذا رأیٰ أحدُكم جنازةً فإن لم يَكُن ماشياً معها فليَقُمْ حتیٰ يُخَلِّفَها أو تُخَلِّفَه أو تُوضعَ مِن قبلِ أن تُخَلِّفَه۔(ايضاً)

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا ابن أبى ذئب عن سعيد المقبرى عن أبيه قال كُنَّا فى جنازةٍ فأخذ أبو هريرة رضى الله عنه بيدِ مروانَ فجلسَا قبل أن تَوضعَ فجاء أبو سعيد رضى الله عنه فأخذَ بيدِ مروان فقال قُمْ واللهِ لقد عَلِمَ هذا أن النبیﷺ نَهانا عن ذلك فقال أبو هريرة صدَقَ

راوی ذکر کرتے ہیں کہ ایک جنازے کے دوران ابو ہریرہؓ نے مروان کا ہاتھ پکڑ لیا اور وہ دونوں بیٹھ گئے قبل اس کے کہ جنازہ رکھا جائے۔عین اسی وقت ابوسعید خدریؓ آئے ،انہوں نے مروان کا ہاتھ پکڑا اور کہا اٹھ کھڑا ہو بے شک ابو ہریرہ جانتے ہیں کہ رسول اللہﷺ نے ہم لوگوں کو اس سے منع فرمایا ہے تو ابو ہریرہ نے کہا یہ سچ کہتے ہیں۔

دوسری حدیث کی سند میں شیخ بخاری احمد کے والد کا نام عبداللہ تھا، یونس ان کے دادا کا نام ہے ان کی طرف نسبت سے مشہور ہیں۔ ابن ابی ذئب کا نام محمد بن عبدالرحمن ہے۔سعید مقبری اپنے والد کیسان سے راوی ہیں۔ (بید مروان) ابن الحکم اموی، (امیر معاویہؓ کے عہد میں امیر مدینہ تھے بعد ازاں امویوں کی طرف سے خلافت کے داعی ہوئے بعد ازاں سن ۱۳۲ھ تک ان کی اولا د خلفاء بنتی رہی)۔پہلی حدیث میں (حتی يخلفها أو الخ) یہ شک بخاری یا قتیبہ کی طرف سے ہے،نسائی نے قتیبہ اور مسلم نے قتیبہ اور محمد بن رمح سے بغیر شک کے (حتی تخلفه) ذکر کیا ہے۔

باب مَن تبِعَ جنازةً فلا يقعُدُ حتیٰ تُوضِعَ عنْ مَناكبِ الرجالِ فإنْ قعَدَ أُمِرَ بالقِيامِ

(جنازے کے ساتھ جانے والا جنازہ رکھے جانے تک نہ بیٹھے ،اگر بیٹھ گیا تو کھڑا ہونے کا کہا جائے)

ترجمہ میں (عن مناكب الرجال) کا لفظ شامل کر کے (حتی توضع على الأرض) والی روایت کو اس روایت پر جس میں (حتی توضع فی اللحد) کے الفاظ ہیں، ترجیح دی ہے۔ان الفاظ کی روایت میں سہل بن ابی صالح عن أبيه، پر اختلاف ہے، ابو معاویہ نے سہل سے (فى اللحد) جبکہ سفیان نے ان سے، اور وہ احفظ ہیں (فی الأرض) کا لفظ نقل کیا ہے۔جریر نے سہل سے بغیر قید کے صرف (حتی توضع) نقل کیا ہے۔المحيط للحنفيه میں ہے کہ افضل ہے کہ مٹی ڈالے جانے تک نہ بیٹھے۔ان کی حجت ابو معاویہ کی مذکورہ روایت ہے مگر بقول ابوداؤد یہ مرجوح ہے۔ (فإن قعد الخ) یعنی اگر بیٹھ بھی گیا تو توجہ دلانے پہ پھر کھڑا ہو جائے۔مہلب کا کہنا ہے کہ سابقہ باب کی حدیث میں مروان اور ابو ہریرہ کے بیٹھ جانے کا ذکر ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نہ بیٹھنا واجب نہیں، ابن حجر کہتے ہیں اگر ان کی مراد یہ ہے کہ ان کے ہاں واجب نہیں پھر تو ٹھیک ہے مگر عموم مراد لینے پر کوئی دلالت نہیں، فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک مستحب یہی ہے کہ کھڑا رہے، احمد، اسحاق، اوزاعی اور محمد بن حسن یہی رائے رکھتے ہیں۔بیہقی نے ابو ہریرہ سے نقل کیا ہے کہ (القائم مثل الحامل) یعنی قائم اجر میں جنازہ اٹھانے والے کی طرح ہے۔بعض سلف اسے واجب خیال کرتے ہیں۔

حدثنا مسلم يعنى ابن ابراهيم حدثنا هِشام حدثنا يحيى عن أبى سلمة عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبىﷺ قال إذا رأيتم الجنازةَ فقُوموا فَمَن تَبِعَها فلايَقعُدْ حتىٰ تُوضع۔(ايضاً)

سند میں ہشام دستوائی یحیٰ ابن ابی کثیر سے راوی ہیں۔ قیام کا لفظ اس آدمی کی نسبت ہے جو بیٹھا ہوا ہے، اگر کوئی سوار ہے تو اس کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ جنازہ گذرنے تک سواری ٹھیرالے تو یہ وقوف اس کی نسبت قیام کا قائمقام ہوگا۔ (فإن لم يكن معها) سے جنازہ کی حاضری ونماز جنازہ کا فرض کفایہ ہونا ثابت ہوا۔

بابُ مَن قامَ لِجنازةِ يَهُودِيٍّ (یہودی کا جنازہ دیکھ کر کھڑے ہونا)

(یہودی کا لفظ اس لئے استعمال کیا کہ حدیث میں مذکور جنازہ یہودی کا تھا) اسی پر قیاس کرتے ہوئے تمام اہل ذمہ (تمام لوگ) اس حکم میں شامل ہیں اس لئے کہ یہ قیام کسی شخص یا مذہب کی تعظیم کے لئے نہیں بلکہ امرِ موت کی تعظیم کی خاطر ہے۔

حدثنا معاذ بن فضالة حدثنا هشام عن يحيى عن عبيدالله بن مقسم عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما قال مَرَّ بِنا جنازةٌ فقام لَها النبیُّﷺ فقُمنا به فقلنا يارسولَ اللهﷺ إنها جنازةُ يهودى قال إذا رأيتم الجنازةَ فقوموا

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہمارے سامنے سے ایک جنازہ گزرا تو نبیﷺ کھڑے ہوگئے۔ ہم عرض کیا کہ یارسول اللہ یہ تو یہودی کا جنازہ تھا تو آپ نے فرمایا کہ جب تم جنازہ دیکھو تو کھڑے ہوجایا کرو۔

سند میں ہشام دستوائی یحیٰ بن ابی کثیر سے راوی ہیں (مُرَّبنا) مرمیم کی پیش کے ساتھ مجہول کا صیغہ ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (مرت) ہے۔ (فقمنا) اصیلی اور کریمہ بنت احمر کے نسخوں میں اس کے بعد (له) بھی ہے ضمیر کا مرجع آنجناب کا قیام ہے یعنی آپکے قیام کی وجہ سے ہم بھی کھڑے ہوگئے۔ بیہقی نے (أبو قلابه عن معاذ بن فضالة) شیخ بخاری کے طریق سے یہ جملہ بھی نقل کیا ہے (إن الموت فزع)، مسلم کی روایت میں بھی ہے۔ قرطبی کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ موت سے گھبرا جانا چاہئے، یہ اس کے استعظام کے طرف اشارہ ہے۔ مراد یہ ہے کہ موت خواہ کسی کی بھی ہو، دیکھ کر آدمی کو اپنا انجام یاد آجاتا ہے یا آجانا چاہیے اس لئے اس میں مسلم ہو یا غیر مسلم، سب کی موت برابر ہے۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا عمروبن مُرَّة قال سمعتُ عبدَالرحمن بن أبى ليلىٰ قال كان سهلُ بن حُنَيف وقيسُ بن سعد قاعدَينِ بالقادسية فمَرُّوا عليهما بِجنازةٍ فقاما فقيل لهما إنها مِن أهلِ الأرضِ أى مِن أهلِ الذِّمةِ فقالا إن النبىَّﷺ مرَّتْ به جنازةٌ فقام فقيل له إنها جنازةُ يهوديٍ فقال أليستْ نفساً۔وقال أبو حمزة عن الأعمس عن عمروعن ابن أبى ليلى قال كنتُ مع قيسٍ وسهلٍ رضى الله عنهما

فقالا كُنَّا مع النبي ﷺ۔ وقال زكرياء عن الشعبي عن ابن أبي ليلى كان أبو مسعود وقيسٌ يقومان لِلجنازة

راوی کہتے ہیں سہلؓ بن حنیف اور قیس بن سعدؓ قادسیہ میں کسی جگہ بیٹھے ہوئے تھے اتنے میں کچھ لوگ ادھر سے ایک جنازہ لے کر گزرے تو یہ دونوں کھڑے ہوگئے عرض کیا گیا کہ جنازہ تو ذمیوں کا ہے اس پر انہوں نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ کے پاس سے اسی طرح سے ایک جنازہ گزرا تھا آپ کھڑے ہو گئے، آپ سے کہا گیا یہ تو یہودی کا جنازہ تھا آپ نے فرمایا کیا یہودی کی جان نہیں ہے؟۔ ابن ابی لیلیٰ نے کہ میں قیس اور سہل رضی اللہ عنہما کے ساتھ تھا ان دونوں نے بیان کیا کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے، ابو مسعود اور قیس رضی اللہ عنہما جنازہ کے لئے کھڑے ہو جاتے تھے۔

قیس بن سعد بن عبادہ مراد ہیں، یہ بھی صحابی ہیں (فتح مکہ کے دن حضرت سعد سے علم لے کر انہیں مرحمت فرمایا)۔ (من أهل الارض) چونکہ مسلمانوں نے یہ ممالک فتح کر کے زمین انہی کے پاس رہنے دی تا کہ کاشت کرتے رہیں اس مناسبت سے یہ لفظ بولا، تشریح اہل ذمہ کے لفظ کے ساتھ کر دی۔

(أليست نفسا) یہ سابقہ تعلیل کے منافی نہیں۔ اسی طرح حاکم نے جو قتادہ عن انس سے مرفوعا نقل کیا ہے کہ (إنما قمنا للملائكة) اسی طرح احمد کی حدیثِ ابی موسیٰ، احمد، ابن حبان اور حاکم کی حدیثِ عبداللہ بن عمرو میں مرفوعا ہے (إنماتقومون إعظاماً للذی يقبض النفوس) ابن حبان کے الفاظ ہیں (إعظاما لله الذي يقبض الأرواح) تو یہ سب بھی سابقہ تعلیل کے مخالف نہیں کیونکہ موت کی فزع کی خاطر قیام دراصل تعظیم لأ مر اللہ اور ان فرشتوں کی تعظیم کے لیے ہے جو اس کام پر مامور ہیں۔ احمد نے جو حسن بن علی کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ آپ اس لئے کھڑے ہو گئے تھے کہ (تأذيا من ريح اليهودی)۔ (یہودی کی بد بو سے بچنے کی خاطر) اسی طرح طبرانی نے عبداللہ بن عیاش سے روایت کرتے ہوئے یہ الفاظ نقل کئے ہیں (فآذاه ريح بخورها)۔ طبرانی اور بیہقی کی دوسری سند کے ساتھ روایت میں ہے (كراهية أن تعلو رأسه) کہ وہ آپکے سر مبارک سے اونچا نہ ہو جائے، تو یہ سب بھی سابقہ روایاتِ صحیحہ کے معارض نہیں ہیں ایک تو اسلئے کہ ان مذکورہ احادیث کی اسانید صحت میں ان سابقہ کے ہم پلہ نہیں۔ دوسرا یہ کہ تعلیلات راویوں کی اپنی فہم کا نتیجہ ہیں جبکہ سابقہ میں تعلیلات خود آنحضرت کی زبان مبارک سے صادر ہوئی ہیں قیاس یہ ہے کہ حسن بن علی وغیرہ نے وہ تعلیلات سماعت نہیں کیں (ظاہر ہے حسن تو بہت چھوٹے تھے) تو اپنے اجتہاد سے اسباب ذکر کر دیئے۔

اس بابت تفصیلِ مسالک یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک یہ غیر واجب ہے۔ ان کے نزدیک یا تو یہ منسوخ ہے یا کھڑا ہونے کی کوئی اور علت تھی، یہ بھی ثابت ہے کہ بعد ازاں کھڑا ہونا ترک کر دیا تھا۔ کہتے ہیں (الحجة في الآخر من أمره والقعود أجب إلی) ترک سے انکا اشارہ مسلم کی اس حدیثِ علی کی طرف ہے کہ (إنه ﷺ۔ قام للجنازة ثم قعد) جبکہ بیضاوی لکھتے ہیں (ثم قعد) سے مراد یہ بھی ہے (بلکہ اولیٰ ہے) کہ جنازہ دیکھ کر کھڑے ہوئے پھر (جب جنازہ گزر گیا) تو بیٹھ گئے۔ شافعی کے مفہوم کی تائید حضرت علی کے قول سے ہوتی ہے جسے بیہقی نے روایت کیا ہے کہ جنازہ کیلئے لوگوں کو کھڑے دیکھ کر کہا بیٹھ جاؤ پھر یہی حدیث آنجناب کے حوالہ سے بیان کی (مگر اس کا بھی وہی مفہوم ہے جو بیضاوی نے ذکر کیا کہ جنازہ گزر جانے کے باوجود وہ لوگ کھڑے رہے تو انہیں بیٹھ جانے کو کہا اور ساتھ ہی آنحضرت کا حوالہ دیا کہ جنازہ دیکھ کر کھڑے ہوئے پھر گزر جانے پر بیٹھ گئے) بہر حال ابن حزم بھی شافعی کی

موافقت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آنحضرت کا بعد میں بیٹھا رہنا اس قیام کے مستحب ہونے کی دلیل ہے۔ منسوخ کہنا صحیح نہیں کیونکہ دعوائے نسخ کے لئے ترک مع نہی ہونا ضروری ہے اور یہاں صرف ترک کا ذکر ہے (اور وہ بھی احتمالی طور پر) ابن حجر کہتے ہیں نہی بھی ایک روایت میں وارد ہے چنانچہ حدیثِ عبادہ ہے کہ نبی پاک جنازہ دیکھ کر کھڑے ہو جایا کرتے تھے تو ایک یہودی عالم آپ کے پاس آیا اور کہنے لگا ہم بھی جنازہ دیکھ کر کھڑے ہو جاتے ہیں تب آپ نے فرمایا (اجلسوا وخالفوهم) اسے احمد اور نسائی کے سوا تمام اصحاب سنن نے روایت کیا ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ عیاض کہتے ہیں کبار سلف کی ایک جماعت مذکورہ حدیثِ علی کی وجہ سے حکمِ قیام کے نسخ کی قائل ہے مگر نووی کہتے ہیں نسخ کی بات تب کی جاتی ہے اگر تطبیق وجمع ممکن نہ ہو جو کہ یہاں ہے، ان کا کہنا ہے کہ مختار یہ ہے کہ قیام مستحب ہے۔ بعض مالکیہ کا کہنا ہے کہ آپ کا کھڑے ہونا بیانِ جواز کیلئے تھا۔

(وقال أبو حمزة الخ) یعنی سکری اور عمرو سے مراد ابن مرہ جو سابقہ حدیث کی سند میں ہیں، اسے ابونعیم نے المستخرج میں موصول کیا ہے۔ مصنف کے یہ معلق ذکر کرنے کا مقصد ابن ابی لیلی کے سہل وقیس سے سماع کی صراحت کرنا ہے۔

(وقال زكرياء الخ) یہ ابن ابی زائدہ ہیں، اسے سعید بن منصور نے ابن عیینہ کے حوالہ سے موصول کیا ہے۔ ابو مسعود سے مراد عقبہ بن عمرو بدری ہیں۔ سابقہ میں عبدالرحمن نے سہیل اور قیس جبکہ اس میں انہوں نے ابو مسعود اور قیس کا ذکر کیا ہے۔ تطبیق اس طرح ہوگی کہ انہوں نے سہیل اور قیس کا ذکر کیا کیونکہ ان دونوں نے اس حکم کو مرفوعا بیان کیا جبکہ ابو مسعود نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا۔

بابُ حَمْلِ الرجالِ الجنازةَ دُونَ النساء (مرد جنازہ اٹھائیں، عورتیں نہیں)

ابن رشید کہتے ہیں کہ حدیث سے عورتوں کے جنازے نہ اٹھانے کی صراحۃً ممانعت نہیں ہے کیونکہ عام طور سے جس طرح ہوتا ہے اس کا بیان ہوا پھر خود ہی جواب دیتے ہیں کہ شارع کا کلام مجرد واقع کا بیان نہیں ہو سکتا لازم طور پر اس میں تشریع کا پہلو بھی ہوگا چونکہ آپ نے (فاحتملها الرجال) کہا ہے لہذا ترجمہ ثابت ہوتا ہے۔ دوسرا یہ بھی کہ عورتوں سے ستر مطلوب ہے جنازہ اٹھانے کی صورت میں اس میں خلل آ سکتا ہے پھر ان کے رقتِ قلبی کے سبب بھی جنازے اٹھانا ان کے لیے مشکل ہے۔ نیز صراحۃً بھی اس بابت ممانعت مذکور ہے اور وہ ہے حدیثِ انس جسے ابویعلی نے نقل کیا، کہتے ہیں کہ ہم آنجناب کیساتھ کسی جنازہ میں نکلے آپ نے دیکھا کہ عورتیں بھی موجود ہیں تو ان سے مخاطب ہو کر فرمایا (أتحملنه؟ قلن لا قال أتدفنه؟ قلن لا، قال فارجعن مأزورات مأجورات) (یعنی تم جنازہ اٹھاؤ گی؟ کہنے لگیں نہیں، پوچھا کیا دفن کرو گی؟ کہا نہیں، فرمایا تب واپس پلٹ جاؤ تمہیں اجر مل جائے گا) نووی کہتے ہیں اس بابت علماء میں کوئی اختلاف نہیں۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں چونکہ عورتوں کو جنازوں کے ساتھ جانے کی اجازت نہیں لہذا جنازے اٹھانا طبعی طور پر اس میں شامل ہوا۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله حدثنا الليث عن سعيد المقبرى عن أبيه أنه سمِعَ أبا سعيد الخدرى رضى الله عنه أن رسولَ اللهﷺ قال إذا وُضعتِ الجنازةُ واحْتَمَلَها الرجالُ علىٰ أعناقِهم فإن كانت صالحةً قالت قَدِّمُونى وإن كانت غيرَ صالحةٍ قالت

يا وَيلَها أين تذهبون بها؟ يَسمَعُ صوتَها كُلُّ شيء إلا الإنسانَ ولو سَمعَه صَعِقَ
ابوسعیدؓ خدری روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب جنازہ رکھ دیا جاتا ہے اور اسے مرد اپنی گردنوں پر اٹھا لیتے ہیں تو اگر وہ صالح ہوتا ہے تو کہتا ہے کہ مجھے جلدی لے چلو اور اگر صالح نہیں ہوتا تو کہتا ہے کہ میری خرابی ہے مجھے کہاں لئے جاتے ہو؟ اس کی آواز ہر چیز سنتی ہے سوائے انسان کے اور اگر انسان اس کو سن لے تو فوراً مر جائے۔
شیخ بخاری عبدالعزیز قرشی مدنی ملقب باعرج ہیں۔ سعید مقبری کے والد کا نام کیسان ہے۔ اس روایت کو نسائی اور ابن حبان نے (سعيد مقبري عن عبدالرحمن بن مهران عن أبي هريرة) نقل کیا ہے، دونوں سندیں محفوظ ہیں۔ (إذا وضعت) نسائی کی مذکورہ روایت میں ہے (إذا وضع الميت على السرير) گویا جنازہ سے مراد میت ہے، باقی بحث ایک باب بعد آئیگی۔

بابُ السُرعةِ بالجنازةِ (تدفین میں سرعت کرنا)

وقال أنسؓ أنتم مُشَيِّعُون وامْشِ بَينَ يَدَيها وخَلفَها وعن يمينِها وعن شمالِها وقال غيرُه قريباً منها

(حضرت انسؓ کے بقول جنازہ کے ساتھ دائیں، بائیں، آگے اور پیچھے جہاں چاہیں چلیں)

یعنی (بقول ابن حجر) جنازہ اٹھالئے جانے کے بعد سرعت سے منزل تک پہنچانا چاہیے۔ (وقال أنس) اسے عبدالوہاب بن عطاء خفاف نے (كتاب الجنائز) میں حمید کے واسطہ سے موصول کیا ہے، اس میں ہے کہ ان سے جنازوں کے ساتھ چلنے کی بابت سوال کیا گیا (کہ پیچھے چلیں یا آگے) تب یہ کہا، اسے ابوبکر ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے بھی نقل کیا ہے اس میں سائل کا نام۔ عیزار بن حریث۔ مذکور ہے، بقول ابن منیر ترجمہ کے ساتھ اس اثر کی مناسبت یہ ہے کہ چونکہ سرعت سے جنازہ لے جانے کا حکم ہے لہٰذا ساتھ جانے والوں پر کوئی قدغن نہیں کہ پیچھے ہی چلیں کہ اس طرح تو سرعت کی بجائے دیر ہوسکتی ہے بلکہ آگے، دائیں، بائیں، کسی بھی طرف چل سکتے ہیں۔ ابن رشید کہتے ہیں کہ یہ بھی مناسبت ہوسکتی ہے کہ قولِ انس لاکر یہ وضاحت کرنا مقصود ہے کہ سرعت سے مراد وقار کے بر خلاف خاصہ تیز چلنا نہیں ہے بلکہ اس تشییع کا تقاضہ ہے کہ ساتھ ساتھ چلیں۔

(وقال غيره) أي غير أنس، انہوں نے بھی یہی بات کہی ہے مگر ساتھ ہی (قريبا منها) بھی کہا ہے (یعنی آگے آگے چل تو سکتے ہیں مگر جنازہ سے قریب ہی رہیں) ابن حجر کہتے ہیں کہ میرے خیال میں غیر سے مراد عبدالرحمٰن بن قرط ہیں، سعید بن منصور نے ایک روایت ذکر کی ہے جس میں انکے حوالہ سے ذکر ہے کہ ایک جنازہ میں شریک تھے دیکھا کہ کچھ لوگ کافی دور دور چل رہے ہیں، چنانچہ جنازہ رکھوا کر (رماهم بالحجارة حتى اجتمعوا إليه) لوگوں کو کنکریاں مار کر قریب کیا پھر جنازہ لے کر چلے۔ عبدالرحمٰن مذکور صحابی ہیں، بخاری اور ابن معین نے انہیں اصحابِ صفہ میں ذکر کیا ہے حضرت عمرؓ کے عہد میں والی حمص تھے۔

بخاری یہ اثر لاکر اپنا مذہب ذکر کررہے ہیں کہ جنازوں کے ہر طرف چلا سکتا ہے ثوری کا بھی یہی مسلک ہے ابن حزم سوار چلنے والوں کو جنازہ سے پیچھے چلنے کا کہتے ہیں، کیونکہ اصحاب سنن کی روایت ہے (الراكب خلف الجنازه والماشي حيث شاء منها)۔ (یعنی سوار تو پیچھے چلے جبکہ پیدل جہاں چاہے) نخعی سے منقول ہے کہ اگر جنازہ کے ساتھ عورتیں بھی ہوتیں تو آگے چلتے

وگرنہ پیچھے۔اس مسئلہ میں دو اور مشہور مذہب ہیں، ایک جمہور کا جن کے مطابق آگے چلنا افضل ہے اسکے مقابلہ میں اوزاعی، ابوحنیفہ اور ان کے متبعین کا مذہب ہے جو کہتے ہیں کہ پیچھے چلنا افضل ہے۔ جمہور کے مسلک کی مؤید ایک روایت ہے جسے ابن عمر کے حوالہ سے اصحاب سنن نے نقل کیا ہے اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں مگر اس کے وصل وارسال میں اختلاف ہے۔حنفیہ کی مؤید بھی ایک حدیث ہے جسے سعید بن منصور وغیرہ نے (ابن أبزی عن علی) کے حوالہ سے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ جنازہ کے پیچھے چلنا آگے چلنے سے اتنا افضل ہے جیسے باجماعت نماز پڑھنا اکیلے نماز پڑھنے سے، اس کی سند حسن ہے، یہ موقوف ہے مگر مرفوع کے حکم میں ہے، لیکن اثرم نے احمد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی سند میں کلام کیا۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان قال حفظناه من الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال أسرِعُوا بِالجنازةِ فإن تَكُ صالحةً فخَيرٌ تُقَدِّمُونها إليه وإن تك سِوىٰ ذلك فشَرٌّ تَضَعُونَه عن رقابكم

ابوہریرہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں آپ نے فرمایا جنازہ کو جلد لے چلو اسلئے کہ اگر وہ نیک ہوگا تو ایک نیکی ہے جس کو تم آگے بھیجتے ہو اور اگر برا ہے تو ایک بری چیز ہے جس کو تم اپنی گردنوں سے رکھ دو گے۔

ابن المدینی ابن عیینہ سے راوی ہیں۔(حفظنا ہ الخ) حمیدی نے اپنی مسند میں سفیان کے ان سے سماع کی تصریح کی ہے۔ (عن سعيد بن المسيب) سفیان کی اس سند پر معمر اور ابن ابی حفصہ نے مسلم میں متابعت کی ہے مگر یونس نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے (عن الزهري حدثني أبو أمامة عن أبي هريرة) کہا ہے گویا زہری کے اس روایت میں دو شیوخ ہیں۔

(أسرعوا) ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ علماء کے ہاں بلا اختلاف یہ حکم استحبابی ہے صرف ابن حزم نے شاذ طور پر وجوب قرار دیا ہے۔اسراع سے مراد تیز تیز چلنا ہے۔حنفیہ کا بھی یہی کہنا ہے، بہرحال اتنا تیز نہ ہو کہ میت کو کوئی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، مراد یہ کہ عام چلنے سے ذرا تیز ہو۔قرطبی کہتے ہیں مقصودِ حدیث یہ ہے کہ میت کو دفن کرنے میں زیادہ تاخیر نہ کی جائے اور فضول تقریبات میں وقت نہ ضائع کیا جائے۔بعض نے یہ معنی کیا ہے کہ تجہیز وتکفین میں جلدی کی جائے بقول قرطبی پہلا مفہوم اظہر ہے۔نووی کہتے ہیں دوسرا معنی مردود اور باطل ہے اس لئے کہ حدیث کے الفاظ ہیں (تضعونه عن رقا بكم) گویا تجہیز وتکفین کے لئے تو اہل خانہ اپنی ضروریات کے لحاظ سے ہی فیصلہ کریں گے کہ رشتہ داروں نے آنا ہوتا ہے ممکن ہے کچھ نہایت قریبی اعزہ دور سے آرہے ہوں مگر جب جنازہ اٹھالیا جائے تب زیادہ تاخیر نہ کی جائے اور سرعت سے بقیہ مراحل طے کئے جائیں۔تجہیز میں بھی جلدی کی بابت ایک حدیث موجود ہے جسے طبرانی نے ابن عمر سے بسند حسن نقل کیا ہے کہ (إذا مات أحدكم فلا تحبسوه وأسرعوا به إلى قبره) اسی طرح ابوداؤد نے حصین بن وحوح سے نقل کیا ہے کہ (لا ينبغي لجيفة مسلم أن تبقى بين ظهراني أهله) کہ مسلمان کی میت اہل خانہ کے ہاں زیادہ دیر نہ رہنی چاہیے۔

(فخير) مبتدا محذوف (هو) کی خبر ہے اس کا مبتدا ہونا بھی محتمل ہے (أي فلها خير) یا (فهنا ك خير)۔(تقدمونه إليه) بھی روایت کیا گیا ہے، تب ضمیر مونث علی تاویل الخیر با لرحمة أوالحسنى ہے۔

اسے نسائی کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔

باب قولِ المَيّتِ وهو على الجنازةِ قَدِّ مُوني

(چار پائی پر میت کا کہنا کہ مجھے جلد لے چلو)

الجنازہ سے مراد چار پائی ہے (میت اور چار پائی، دونوں پر جنازہ کا لفظ استعمال ہوتا ہے سیاق وسباق سے مقصود متعین ہوگا) علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ میت کی کلام اور سماع ایک ہی مسئلہ ہے، ہمارے زمانہ کے حنفیہ اس کا انکار کرتے ہیں ملا علی قاری کے ایک غیر مطبوعہ رسالہ میں ہے کہ ہمارے کسی امام سے اس کا انکار منقول نہیں۔ متاخرین حنفیہ نے باب الایمان کے ایک مسئلہ سے اسے مستنبط کیا ہے وہ یہ کہ اگر کوئی شخص حلف اٹھائے کہ فلاں سے کلام نہیں کرے گا پھر اس کے دفن کر دئے جانے کے بعد اس سے کلام کی (یعنی روئے سخن اس کی طرف کر کے کوئی بات کہی) تو حانث نہ ہوگا۔ قاری کہتے ہیں ان کے یہ کہنے کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ ایمان کا مبنی عرف پر ہے اور میت سے تخاطب کر کے کوئی بات کرنے کو کلام نہیں قرار دیا جاتا۔ علامہ انور کہتے ہیں ابن ہمام نے بھی میت کی کلام اور سماع کا انکار کیا پھر خود ہی یہ اعتراض وارد کیا ہے کہ اگر ایسا ہے تو پھر مُردوں کو سلام کہنے کا کیا مطلب (السلام عليكم يا أهل القبور؟) اس کا یہ جواب دیا کہ وہ صرف اس وقت سنتے ہیں (یعنی ان کو سلام کہنے کے وقت اللہ تعالی ان کی قوت سماعت بحال کر دیتا ہے) عمومی سماعت کی کوئی دلیل نہیں۔ علامہ انور مزید کہتے ہیں کہ سماعِ موتی کے اثبات میں احادیث حدِ تواتر تک پہنچی ہوئی ہیں تو اس کا انکار پھر بالخصوص ہمارے کسی امام سے منقول بھی نہیں، فی غیر محلّہ ہے لہٰذا انکا عمومی سماع ماننا ضروری ہے شیخ ابن ہمام نے اصل نفیِ سماع قرار دیا ہے جہاں ان کے سماع کی بابت کوئی بات آئی ہے وہاں وہ استثناء کرتے ہیں۔ کہتے ہیں پھر نفی سماع کو اصل قرار دینے کا کیا فائدہ؟ کہتے ہیں جہاں تک قرآن کی ان آیات کی بات ہے (فأمره صعب)۔ (یعنی ان کا معاملہ مشکل ہے) اللہ تعالی فرماتا ہے (إنك لاتسمع الموتى) اور کہا (وما أنت بمُسمعٍ مَن في القبور) یعنی اے مخاطب یا اے محمد تو مردوں کو اور ان کو جو قبروں میں ہیں، نہیں سنوا سکتا! بظاہر یہ اسماع کی نفی ہے نہ کہ سماع کی جبکہ مسئلہ زیر بحث سماع کا ہے نہ کہ اسماع کا۔ سیوطی نے اس کا ان اشعار میں جواب دیا ہے:

سماعُ موتىٰ كلامُ الخلقِ قاطبةً   قد صَحَّ فيها لنا الآثارُ بالكتب

وآيةُ النفي معنا ها سماعُ هَدًى   لا يسمعون ولايُصغُون للأدب

تو حاصلِ آیات یہ ہے کہ یہ کفار مُردوں کی طرح ہیں کہ صوتِ ہدایت ان پر اثر انداز نہیں ہوسکتی یعنی عدم انتفاع میں یہ مُردوں کی طرح ہیں۔ تو مقصد نفیِ سماع نہیں بلکہ نفیِ انتفاع ہے۔ علامہ کہتے ہیں میں کہتا ہوں کہ سماع، سمع اور استماع عدمِ عمل کے معنی میں ہے کہ سمع کا مقصد عمل کرنا ہے اگر کسی نے عمل نہ کیا گویا اس نے سنا ہی نہیں (یعنی سنی ان سنی کی) جیسے ہم محاورۃً کہتے ہیں کہ میں نے بارہا اسے نماز پڑھنے کا کہا ہے مگر وہ سنتا ہی نہیں۔ اگر تم کہو بجا کہ مردے سنتے ہیں تو کیا ان کے ساتھ انتفاع بھی ممکن ہے؟ میرا خیال ہے کہ۔ جو خیر پر فوت ہوا (یعنی نیک آدمی) (فإنه يُنتفع به) تو اس کے ساتھ (اس کے ذریعہ) انتفاع ہے اور جو شر پر فوت ہوا۔ والعياذ بالله۔ اس کے ساتھ انتفاع کیسے ہوسکتا ہے؟ اس کے ساتھ تو دنیا میں انتفاع نہ ہوسکا تو ایسے اشخاص صرف سنتے ہیں (کچھ کر

نہیں سکتے)۔ان مذکورہ آیات کی تطبیق کی ایک صورت یہ ہے کہ عالم برزخ کا جس کا اثبات ہم ثابت کر رہے ہیں اس کے بارہ میں ہمیں مخبرِ صادق نے بتلایا اور ہم ایمان لے آئے ہیں (أما في عالمنا فهو معدوم) ہمارے اس عالم (دنیا) کے اعتبار سے وہ معدوم ہے (یعنی ہمیں ان کے اس سننے کی بات کچھ نہیں معلوم کہ کیا کیفیت ہے اس لئے ہماری نسبت انکا سننا نہ سننا، ایک ہی طرح ہے) تو جہاں نفیِ سماع کی بات ہے وہ ہمارے عالم کے لحاظ سے ہے، اس اعتبار سے کہا جاسکتا ہے کہ اہل قبور کالعدم فی عالمنا ہیں، (ليس لهم سماع، ولا علم ولا شيء) نہ انکا سماع ہے (ہمارے لحاظ سے) نہ علم ہے نہ کوئی اور چیز (ان کی دنیا ہی اور ہے) تو جائز ہے کہ ان کے سماع کی نفی کر دی جائے اور یہ کہنا کہ اگر مردوں کا سماع ثابت ہے تو قرآن کا ان کے ساتھ تشبیہ دینا چہ معنی؟ یہ بات جہل وسفاہت ہے کیونکہ قرآن نے ان کے ساتھ تشبیہ ہمارے عالم اور علم کے اعتبار سے دی ہے، تشبیہات صرف توضیح کے لئے ہوتی ہیں۔ اصل سماع ثابت ہے مگر چونکہ وہ ہماری دنیا میں معدوم ہیں لہٰذا جمالِ تشبیہ اپنی جگہ باقی ہے جہاں تک آنحضرت کے فرمان (نم كنومة العروس) کا تعلق ہے، تو اس کی تشریح گذر چکی ہے۔ انتہیٰ۔

(اس انتہائی اہم موضوع پر علامہ مرحوم کی تقریر کا تقریباً لفظی ترجمہ کر دیا ہے یہ ان موضوعات میں سے ہے جن پر مناظروں کے بازار گرم ہوتے ہیں اور کتب تالیف کی گئی ہیں۔ میری نظروں سے مسئلہ سماعِ موتی کے عنوان سے ایک معاصر بریلوی عالم کی کتاب گذری ہے شاید مصنف کا نام یہ ہے، شیخ الحدیث مولانا محمد اشرف۔ جنہوں نے اپنی طرف سے پرزور دلائل دے کر سماعِ موتی کا اثبات کیا ہے، مگر میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اتنا اہم نہیں ہے اصل مسئلہ یہ ہے کہ کیا ان کے ساتھ یا ان کے ذریعہ انتفاع۔ جس طرح علامہ انور نے اشارہ کیا۔ ممکن ہے؟ اور کیا یہ عقیدہ رکھنا جائز ہے؟ اور یہ انتفاع کس طرح کا اور کس حد تک ہے؟۔ وہ سنتے ہیں یا نہیں سنتے، ہمارے اعتبار سے یہ دونوں باتیں برابر ہیں، اصل بات وہی ہے جو اوپر لکھ دی گئی۔ مسئلہ سماعِ موتی کے صفحہ نمبر ایک سے لے کر آخر تک اور آخری جملہ تک مصنف نے یہی ثابت کیا کہ مردے سنتے ہیں، اصل اہمیت والا مسئلہ وہ زیر بحث ہی نہیں لائے)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث حدثنا سعيد عن أبيه أنه سمع أبا سعيد الخدري رضي الله عنه قال كان النبي ﷺ يقول إذا وُضِعَتِ الجنازةُ وَاحْتَملها الرجالُ علىٰ أعناقِهم فإن كانت صالحةً قالت قَدِموني وإن كانت غيرَ صالحةٍ قالت يا وَيلَها أين تذهبون بها؟ يَسمع صوتَها كلُ شيءٍ إلا الإنسانَ ولو سَمِعَه صَعِقَ

(سابقہ ہے) سعید سے مراد المقبری ہیں۔ (إذا وضعت الجنازة) جنازہ سے مراد نفسِ میت اور وضع سے مراد اس کا چار پائی پر رکھ دیا جانا ہے۔ چار پائی مراد لینا اور وضع سے مراد، اٹھانے والوں کے کندھوں پر رکھ دیا جانا بھی محتمل ہے مگر پہلا مفہوم اولی ہے کیونکہ اس کے بعد ہے (فإن كانت صالحة الخ) کیونکہ اس سے مراد میت ہے پھر (عبدالرحمن بن سهران عن أبي هريرة) کی روایت میں صراحت سے ہے (إذا وضع المؤمن على السرير الخ) بظاہر یہ قائل وہ جسد ہے جو چار پائی پر رکھا گیا۔ ابن بطال کہتے ہیں کہ روح یہ بات کہتی ہے ابن المنیر کہتے ہیں کوئی مانع نہیں کہ اللہ تعالی روح کو اس وقت جسم میں واپس کر دیتا ہوتا کہ مومن کی بشریٰ اور کافر کے بؤس میں اضافہ ہو (اگر ان کیفیات کی بابت اظہار خیال نہ کیا جائے اور اسے بھی غیبیات میں شمار کر لیا جائے

تو میری رائے میں زیادہ مناسب ہوگا)۔ ابن حجر اس دعوائے ردِ روح کو رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ محتاج دلیل ہے، کہتے ہیں کہ جائز ہے کہ اللہ تعالی میت میں قوت گویائی پیدا کر دے جب وہ چاہے اور بظاہر ابن بطال کی کلام صواب ہے۔ ابن بزیزہ (یسمع صوتها کل شیئ) سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ کہنا بلسانِ الحال نہیں بلکہ بلسان القال ہے۔

(یا ویلها الخ) یہاں غائب کے صیغے استعمال کئے تا کہ متکلم کے صیغوں سے ان معانی مکروہہ کا ذکر کرتے ہوئے بچا جائے۔ ابو ہریرہ کی روایتِ مذکورہ میں ہے (قال یاویلتا ہ تذھبون بی) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تصرف رواۃ میں سے ہے۔

(ولو سمع الإنسان لصعق) یعنی آواز کی شدت سے بے ہوش ہو جائے کبھی موت پر بھی صعق کا اطلاق ہوتا ہے۔

ابن مندہ نے اس روایت کو کتاب الأہوال میں نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (لصعق منه المحسن والمسئ) یعنی اس آواز کو سنکر، دونوں قسم کے انسان، صالح وغیر صالح۔ بے ہوش ہو جائیں یہاں ایک اشکال ہے کہ یہاں صرف انسان کا ذکر کیا ہے جنوں کا نہیں جبکہ قبر کے سوال والی حدیث میں ہے کہ منکر نکیر اسے مارتے ہیں وہ اس طرح چیختا ہے کہ ثقلین (جن وانس) کے سوا ہر شیئ سنتی ہے۔ اس کا حل یہ ہے کہ میت کی یہ آواز صرف انس کے لئے غیر مالوف ہے، جنوں کے لئے یہ اور اس طرح کی آواز مالوف و مانوس ہوگی لہٰذا ان کا تذکرہ نہیں کیا جبکہ عذابِ قبر والی حدیث میں مضروب کی چیخ جنوں کیلئے بھی غیر مانوس ہے لہٰذا وہاں ان کا بھی ذکر ہے اس لئے کہ اس کا سبب اللہ تعالی کا عذاب ہے اس یہ استدلال کیا گیا ہے کہ میت کی آواز ہر حیوان۔ ناطق وغیر ناطق۔ سنتا ہے مگر ابن بطال کہتے ہیں کہ یہ (أرید به الخاص) ہے یعنی عام بول کر خاص مراد لیا ہے، مطلب یہ ہے کہ ذی عقل مخلوقات مثلاً فرشتے اور جن، یہ آواز سنتے ہیں اس لئے کہ متکلم روح ہے اور صوتِ روح وہی سن سکتا ہے جو روح جیسا (غیر مرئی) ہو۔

بابُ مَن صَفَّ صَفَين أو ثلاثةً على الجنازةِ خلفَ الإمامِ

(جنازے میں امام کے پیچھے دو یا تین صفیں)

اس بارے علامہ انور کہتے ہیں کہ ہمارے فقہاء نے تین صفیں بنانا مستحب کہا ہے اگر چہ تعداد کم ہی کیوں نہ ہو بالفرض اگر سات افراد ہیں تو تین تین افراد کی دو صفیں بنا کر ساتواں اکیلا صف بنا کر کھڑا ہو جائے، اگر چہ فرض نمازوں میں اکیلے کا صف بنانا مکروہ ہے، انتھی۔ اس کے تحت حدیثِ جابر لائے ہیں جس میں حضرت نجاشیؓ کی غائبانہ نمازِ جنازہ کا ذکر ہے، جابر کہتے ہیں میں دوسری یا تیسری صف میں تھا، اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ ان کی اس بات کا مفہوم یہ نہیں کہ اتنی ہی صفیں تھیں پھر سیاق میں بھی یہ ذکر نہیں کہ یہ صفیں خلف الامام تھیں۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اصل، عدمِ زائد ہے مسلم میں (من طریق أیوب عن أبی الزبیرعن جابر) ہے کہ (فقمنا وصفنا صفین) گویا راوی کو فقط یہ شک ہے کہ تیسری صف بھی تھی یا نہیں (یعنی بخاری کی روایت میں۔ مسلم کی روایت میں تو قطعیت سے کہہ دیا کہ دو صفیں تھیں) لہٰذا امام بخاری کا استدلال صحیح ہے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دوسرے طریق سے اسی روایت میں ہے (فصفنا وراءہ)، لہٰذا ترجمہ کا دوسرا جزو بھی ثابت ہے (جلد اول میں ابن حجر کے حوالے سے ذکر ہوا کہ بے شمار مقامات پر امام بخاری حدیثِ باب کے دوسرے طرق میں موجود الفاظ پر بھی تراجم قائم کرتے ہیں)۔

حدثنا مُسَدَّدٌ عن أبي عَوانةَ عن قَتادةَ عن عطاءٍ عن جابرٍ بن عبدالله رضي الله عنهما أنَّ رسولَ اللهﷺ صلّىٰ علي النَجاشيِّ ، فكنتُ في الصفِ الثاني أوِ الثالثِ

حضرت جابر بن عبداللہ کہتے ہیں کہ رسول اللہﷺ نے نجاشی کی نماز جنازہ پڑھائی ۔ ہم صف باندھے کھڑے تھے اور میں دوسری صف میں تھا۔

بابُ الصُفوفِ علي الجَنازةِ (جنازہ کیلئے صفیں)

الزین کہتے ہیں یہ ترجمہ الگ طور سے اس لئے لائے ہیں کہ سابقہ صرف دو یا تین صفوں کی بابت ہے، جبکہ ترجمہ ہذا اس سے زیادہ کی بابت ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس سے عطاء کا رد کرنا بھی مقصود ہے جن کا خیال ہے کہ نماز جنازہ میں صفوں کی شکل اختیار کرنا یعنی انکا تسویہ ضروری نہیں۔ عبدالرزاق نے ابن جریج کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ میں نے ان سے پوچھا کیا فرض نمازوں کی طرح صفیں بنانا ضروری ہے، کہنے لگے نہیں (إنما يكبرون ويستغفرون) صیغہ جمع استعمال کیا ہے جو کم از کم تین پر استعمال ہوتا ہے، اس سے تین صفوں کے استحباب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں چنانچہ ابوداؤد میں مالک بن ہبیرہ کی مرفوع روایت ہے (من صلى عليه ثلاثة صفوف فقد أوجب) اسے ترمذی نے حسن اور حاکم نے صحیح کہا ہے ایک روایت میں (إلا غُفرِ له) ہے۔ ایک اعتراض یہ کیا گیا کہ احادیثِ باب میں میت کا ذکر نہیں نے کیونکہ یہ غائبانہ نماز جنازہ تھی مگر ترجمہ میں جنازہ کا لفظ لائے ہیں؟ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ اگر غائبانہ نماز جنازہ میں صفیں بنانا ثابت ہورہا ہے تو حاضرانہ میں تو اولیٰ ہے دوسرا جواب کرمانی شارح بخاری نے دیا ہے کہ جنازہ کا لفظ میت پر، مدفون ہو یا غیر مدفون۔ بولا جاتا ہے لہٰذا ترجمہ اور حدیث میں کوئی منافات نہیں۔

حدثنا مُسدَّدٌ حدثنا يزيدُ بنُ زُرَيعٍ حدثنا مَعْمرٌ عن الزُهرِيِّ عن سعيدٍ عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال نَعىٰ النبيُّﷺ إلىٰ أصحابهِ النجاشيَ ، ثم تَقدَّمَ فَصَفُّوا خلفه ، فَكَبرَ أربعاً

ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریمﷺ نے اپنے اصحاب کو نجاشی کی وفات کی خبر سنائی پھر آپ مصلائے امامت پر کھڑے ہوئے اور لوگوں نے آپ کے پیچھے صفیں بنالیں پھر آپ نے چار مرتبہ تکبیر کہی۔

سعید سے مراد ابن مسیب ہیں، معمر کے بصری تلامذہ نے اسی طرح روایت کیا ہے، مصنف عبدالرزاق میں معمر کے حوالہ سے بھی یہی ہے، نسائی نے محمد بن رافع اور عبدالرزاق کے حوالہ سے (سعيد وأبي سلمة) کہا ہے ابن حبان نے بھی (يونس عن الزهري) سے یہی نقل کیا ہے دارقطنی نے بھی مالک کے حوالہ سے یہی کہا لیکن مؤطا کی روایت میں ابوسلمہ کا ذکر نہیں ہے۔ زہری سے محفوظ یہی ہے کہ نجاشی کی موت کی خبر اور نماز جنازہ کی روایت سعید اور ابوسلمہ، دونوں واسطوں سے ہے دارقطنی نے اسی کو صواب قرار دیا ہے۔ (نعى النجاشي) قیصر وکسریٰ کی طرح نجاشی بھی حبشہ (حال ایتھوپیا) کے بادشاہوں کا لقب ہوا کرتا تھا۔ جیم بغیر تشدید کے ہے، بعض نے شد کے ساتھ پڑھا مگر یہ غلط ہے۔ (ثم تقدم) ابن ماجہ میں ہے کہ بقیع کی طرف نکلے وہاں نماز جنازہ ادا کی اس سے مراد بقیعِ بطحان ہے۔ صحیح کی الجنائز کی روایت میں (المصلى) کا لفظ ہے ممکن ہے بقیع الغرقد میں ہی جنازہ کے لئے کوئی جگہ تیار کی گئی ہو۔

حدثنا مُسلِمٌ حدثنا شعبةُ حدثنا الشَّيبانِيُّ عن الشَّعبيِّ قال أخبرَني مَن شَهِدَ النبيَّ ﷺ أنه أتىٰ علىٰ قبرٍ مَنبوذٍ فَصَفَّهم وكَبَّر أربعاً۔ قلتُ : يا أبا عمرٍو مَن حدَّثَك ؟ قال : ابن عباس رضي الله عنهما

راوی کہتے ہیں کہ آنحضوﷺ ایک قبر پر آئے جو اور قبروں سے الگ تھلگ تھی صحابہ نے صف بندی کی اور آپ نے چار تکبیریں کہیں میں نے پوچھا کہ یہ حدیث آپ سے کس نے بیان کی ہے؟ انہوں نے بتایا ابن عباسؓ نے۔

شیخ بخاریؒ مسلم بن ابراہیم ہیں شیبانی سے مراد سلیمان بن ابی سلیمان فیروز کوفی ہیں، شعبی کا نام عامر بن شراحیل ہے۔(قبر منبوذ) یعنی دوسری قبور سے ذرا ہٹ کر تھی۔

حدثنا ابراهيمُ بنُ موسىٰ أخبرنا هِشامُ بنُ يوسفَ أنَّ ابنَ جُرَيجٍ أخبرَهم قال أخبرَني عطاءٌ أنه سَمِعَ جابرَ بنَ عبدِاللهِ رضي الله عنهما يقول : قال النبيُّ ﷺ قد تُوُفِّيَ اليومَ رجلٌ صالِحٌ مِن الحَبشِ فَهَلُمَّ فصَلُّوا عليه ۔ قال : فصَفَفْنا فصلىٰ النبيُّ ﷺ عليه ونحن صُفوفٌ قال أبو الزبيرِ عن جابرٍ كنتُ في الصفِّ الثاني ۔

جابرؓ کہتے ہیں نبی اکرم نے ایک دن فرمایا کہ آج حبشہ کا ایک مردِ صالح فوت ہو گیا ہے آؤ اس کی نماز جنازہ پڑھیں تو ہم نے صفیں بنالیں، جابر کہتے ہیں میں دوسری صف میں تھا۔

(صالح من الحبش) مسلم میں ابن جریج ہی کے حوالہ سے ہے (مات اليوم عبدالله صالح أصحمة) بخاری کی هجرة الحبشة کی روایت میں بھی اصحمہ کا نام مذکور ہے۔(ونحن صفوف) اس سے ترجمہ ثابت ہو رہا ہے۔(قال أبو الزبير الخ) اسے نسائی نے (شعبة عن أبي الزبير) کے طریق سے موصول کیا ہے۔حدیث سے ظاہر ہو رہا ہے کہ صفوں کی تعداد کی نماز جنازہ میں بڑی اہمیت ہے کیونکہ یہ جنازہ کھلے میدان میں ہو رہا ہے اگر سارے شرکاء ایک صف بنا لیتے تو یہ ممکن تھا اس کے باوجود دو یا تین صفیں بنانے کا حکم دیا (ممکن ہے آپ نے قراءت اور دعائیں با آواز بلند پڑھی ہوں صحابہ کرام آپ کی آواز سننے کی خاطر تین صفوں میں کھڑے ہوئے ہوں کہ اگر ایک ہی صف بناتے تو دائیں اور بائیں دور تک لوگوں کا پھیلاؤ ہوتا اور کنارے والے آپ کی آواز سن نہ سکتے) بقول ابن حجر مالک بن ہبیرہ صحابی نے اس حدیث سے یہی مفہوم اخذ کیا ہے چنانچہ جنازوں کے مواقع پر لوگ کم ہوں یا زیادہ، ان کی تین صفیں بنواتے۔محلِ بحث امر یہ ہے کہ لوگ کم ہوں تو بھی تین صفیں بنائی جائیں گی؟ علامہ انور کے حوالہ سے گزرا کہ اس صورت میں بھی فقہائے حنفیہ کے مطابق تین صفیں ہی بنائی جائیں۔

اس سے نماز جنازہ مساجد میں نہ کرنے پر استدلال کیا گیا ہے،حنفیہ اور مالکیہ کا یہی مسلک ہے۔ابو یوسف کہتے ہیں اگر کوئی مسجد بطور خاص جنازے پڑھنے کے لئے بنائی گئی ہے تو کوئی حرج نہیں (مگر عرف میں اسے مسجد نہیں بلکہ جنازہ گاہ کہیں گے کیونکہ اس میں اذان و جماعات کا اہتمام نہیں کیا جاتا) نووی کہتے ہیں اس کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ حنفیہ کے نزدیک میت مسجد میں لانا منع ہے نہ کہ نماز جنازہ پڑھنا یعنی اگر میت خارج مسجد رکھی ہوئی ہے تو داخلِ مسجد نماز جنازہ ادا کی جاسکتی ہے ابن بزبزہ کہتے ہیں اس سے استدلالِ مذکور باطل ہے کیونکہ مساجد میں نماز جنازہ ادا کرنے کی کوئی ممانعت نہیں ہے اور ثابت ہے کہ آنحضرت نے سہیل بن بیضاء کی نماز جنازہ مسجد میں پڑھی تھی نجاشی

کی نماز جنازہ کے لیے باہر نکلنے کا مقصد یہ ہوسکتا ہے کہ زیادہ سے اہل اسلام نماز میں شریک ہوسکیں یا اس امر کی اشاعت مقصود تھی کہ نجاشی کی موت حالت اسلام پر ہوئی ہے بہر حال اس امرِ احتمالی کے سبب سہیل بن بیضاء کی نسبت آپ کے فعلِ صریح کو ترک نہیں جا سکتا۔

اس سے غائبانہ نماز جنازہ کی مشروعیت پر بھی استدلال کہا گیا ہے، شافعی، احمد اور جمہور سلف کا یہی قول ہے حتی کہ ابن حزم کہتے ہیں کہ کسی صحابی سے اس کا منع کرنا منقول نہیں۔ شافعی کہتے ہیں نماز جنازہ ایک دعا ہے، اگر حاضر کے لئے کی جاسکتی ہے تو غائب کے لئے کیوں نہیں؟ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے میں یہ مشروع نہیں، بعض اہل علم سے یہ بھی منقول ہیں کہ وفات والے دن غائبانہ نماز جنازہ ہوسکتی ہے وگرنہ نہیں۔ نجاشی کے اس معاملہ کا مانعین یہ جواب دیتے ہیں کہ ان کی وفات ایسی سرزمین میں ہوئی جہاں ان کی نماز جنازہ پڑھنے والا کوئی نہ تھا اس لئے آپ نے غائبانہ پڑھائی۔ اس لئے ابو داؤد نے اس پر یہ ترجمہ باندھا ہے (الصلاة على المسلم يليه أهل الشرك ببلد آخر) ابن حجر کہتے ہیں یہ محتمل ہے مگر میری نظر سے کوئی ایسی روایت نہیں گزری جس میں ہو کہ نجاشی کے ملک میں کسی ایک نے بھی ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی تھی۔ بعض نے یہ توجیہ کی ہے کہ آپ کی نظروں سے پردہ ہٹا دیا گیا اور آپ نے ان کی نعش دیکھ کر نماز جنازہ پڑھائی (لہٰذا یہ غائبانہ نہ ہوئی) اس کا جواب دیتے ہوئے ابن دقیق العید لکھتے ہیں کہ اس کی کوئی دلیل مذکور نہیں۔ بہر حال واقدی نے بغیر سند ذکر کئے ابن عباس کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ (كشف للنبي ﷺ عن سرير النجاشي حتى رآه وصلىٰ عليه) ابن حبان نے عمران بن حصین سے روایت کی ہے کہ (فقام وصفوا خلفه وهم لا يظنون إلا أن جنازته بين يديه)۔ (یعنی صحابہ یہی سمجھتے تھے کہ نجاشی کا جنازہ آپ کے سامنے ہے۔ اس کی ایک تاویل یہ ہوسکتی ہے کہ انہی الفاظ سے جنازہ پڑھایا جو حاضرانہ جنازوں میں پڑھتے تھے) ابو عوانہ نے ابان عن یحیی کے حوالے سے اسی طرح کے الفاظ نقل کئے ہیں ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ صرف نجاشی کے ساتھ خاص تھا کیونکہ یہ ثابت نہیں کہ آنجناب نے کسی اور کا بھی غائبانہ نماز جنازہ ادا کیا ہو۔ کرمانی لکھتے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ آپ اس وقت نجاشی کا جنازہ بطور کشف ملاحظہ فرما رہے تھے تو صحابہ کرام کے لیے تو وہ غائبانہ ہی ہوا کیونکہ وہ تو نہیں دیکھ رہے تھے، امام غزالی نے بھی یہ بات کہی ہے۔ غائبانہ کے مجوزین یہ بھی کہتے ہیں کہ غائبانہ نماز جنازہ پڑھنے سے فرض ساقط ہو جائے گا (یعنی اگر حاضرانہ نہ بھی ہوا تو کوئی حرج نہیں)۔

اسے مسلم اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ صُفوفِ الصِبْیانِ مع الرِجالِ فی الجَنائز

(جنازوں میں مردوں کے ساتھ بچوں کی بھی صفیں)

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ فرض نمازوں میں اگر بچہ اکیلا ہے تو مردوں کے ساتھ ہی صف میں کھڑا ہو جنازہ میں اس کا اکیلا کھڑے ہونا جائز ہے۔

حدثنا موسَى بنُ اسماعيلَ حدثنا عبدُالواحدِ حدثنا الشَيبانيُّ عن عامرٍ عن ابنِ عباسٍ رضي الله عنهما أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ مَرَّ بقبرٍ قد دُفِنَ لَيْلًا فقال: مَتىٰ دُفن هذا؟

قالوا البارحةَ ـ قال أفَلا آذنتمُوني ؟ قالوا : دفَنَّاه في ظُلمةِ اللَّيلِ فكرِهْنا أنْ نُوقِظَك فقامَ فصَففْنا خلفَه قال ابنُ عباسٍ وأنا فيهم فصلّىٰ عليه۔ (گزر چکی ہے)

سند میں عبدالواحد بن زیاد اور عامر شعبی ہیں ۔ (وأنا فیهم) اس سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے۔ ابن عباس اس وقت نا بالغ تھے کیونکہ بعد ازاں حجۃ الوداع میں وہ آپ کے ہمراہ تھے، کہتے ہیں میں اس وقت قریب البلوغ تھا۔ قسطلانی اضافہ کرتے ہیں کہ اس حدیث سے رات کو دفن کرنے کا جواز ثابت ہو رہا ہے۔ خلفائے اربعہ اور خود آنجناب ؐ، امام احمد کی روایت کے مطابق رات کو دفن کئے گئے اس بابت جو نہی وارد ہے وہ بظاہر شروع میں تھی بعد میں رخصت دے دی گئی۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ بقول امام احمد چھ احادیث میں قبر پر نماز جنازہ کی ادائیگی ثابت ہے یا تو یہ متعدد واقعات ہیں یا ایک ہی سے متعلق چھ روایتیں ہیں۔ احمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی نماز جنازہ میں شرکت نہ کر سکا تو ایک ماہ کے اندر اندر قبر پر آ کر نماز جنازہ پڑھ سکتا ہے، امام شافعی کا بھی یہی مسلک ہے۔ ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک اگر پہلے نماز جنازہ ہو چکی ہے تو قبر پر ادا کرنا صحیح نہیں، اگر پہلے نہیں ہوئی تو قبر پرانی ہونے سے پہلے پہلے اس پر آ کر نماز جنازہ پڑھی جا سکتی ہے غائبانہ طور پر صرف نجاشی کا ایک واقعہ ہے وگرنہ کافی مسلمان دیارِ کفر و شرک میں فوت ہوئے ہونگے مگر آنجناب نے کسی کی غائبانہ نماز نہیں پڑھائی، معاویہ لیثی کا ایک واقعہ بیان کیا جاتا ہے مگر وہ روایت منکر ہے۔ حدیثِ باب میں قبر پر آنجناب کے نماز جنازہ کی ادائیگی کو بعض نے آپ کی خصوصیات قرار دیا ہے، مسلم میں ہے کہ یہ قبریں ظلمتوں سے مملوء ہوتی ہیں میرے نماز جنازہ پڑھنے سے اللہ انہیں منور کر دیتا ہے دوسرا یہ بھی کہ آپ نے اس شخص کی بابت آپ کو اطلاع دئے بغیر دفن کرنے سے روکا ہوا تھا، حضرات صحابہ کرام نے آپ کی زحمت کے پیش نظر کہ رات کو فوت ہوئے، آپ کو اطلاع دیئے بغیر دفنا دیا اس لئے صبح مطلع ہونے پر آپ نے قبر پر آ کر نماز جنازہ ادا کی پھر یہ بھی ہے کہ صرف امام ہی نماز جنازہ پڑھاتا ہے اسی لئے آنجناب مدینہ سے کسی غزوہ وغیرہ کے لئے نکلتے وقت کسی کو امام بنا دیتے تھے ایک مرتبہ عبداللہ ابن ام مکتوم کو امامِ مدینہ مقرر فرمایا، وہ اذان بھی کہتے تھے اور امامت بھی کراتے تھے۔ مزید کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے یہ جو ابن ام مکتوم کی رات کے وقت اذانوں کا ذکر ہے وہ انہی ایام سے متعلق ہوگا کیونکہ ان کا گھر مسجد سے خاصہ دور تھا اور ایک مرتبہ انہوں نے فرض نمازیں گھر میں ادا کرنے کی آنجناب سے اجازت بھی مانگی تھی آپ نے پوچھا تھا اذان سنتے ہو؟ جواب دیا جی، اس سے ثابت ہوا کہ موذن کوئی اور تھا تو خلاصہ یہ ہوا کہ نماز جنازہ کی امامت آنجناب کا حق تھا جب اس شخص کی نماز جنازہ کسی اور نے پڑھا دی تو گویا یہ غلط ہوا۔ سو اسی وجہ سے صبح آپ نے قبر پر آ کر نماز جنازہ کا اعادہ کیا عام کتب حنفیہ میں ہے کہ قبر پر نماز جنازہ صرف ولی (میت کا وارث) کے لئے جائز ہے اگر وہ پہلے نہ پڑھ سکا ہو اور آپ امت کے ولی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ اگر ولی نماز جنازہ دوبارہ پڑھنا چاہے (یعنی اگر وہ پہلے میں شرکت نہ کر سکا) تو غیر ولی بھی اس کے ساتھ شریک ہو سکتے ہیں۔ آنجناب کا فرمان (لا يجلس الرجل على تكرمته في بيته ولا يؤم الرجل الرجل في سلطانه إلا بإذنه) اسی رائے کا مؤید ہے۔ تو ان قرائن کی بناء پر ہم نے اسے واقعہ ہی رہنے دیا ہے، اسے سنتِ قائمہ اور شریعتِ مستمرہ نہیں بنا دیا نجاشی کی نماز جنازہ کی بابت بھی ہمارا یہی خیال ہے کہ اسے سنت قائمہ نہ بنا دیا جائے کہ جزوی واقعات کی بناء پر کہ جن کی وجوہ اور اسباب نامعلوم ہوں، سنت کا درجہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ انتہی۔

بابُ سُنَّةِ الصَّلاةِ علَى الجَنائزِ (نمازِ جنازہ کی سنیت)

وقال النبيُّ ﷺ مَن صلّىٰ على الجنازةِ وقال صَلُّوا علىٰ صاحِبكم وقال صلُّوا على النجاشي سَمَّاها صلاةً لَيس فيها ركوعٌ ولا سُجودٌ ولا يُتَكلمُ فيها وفيها تكبيرٌ وتسليمٌ وكان ابنُ عمرَ لا يُصلي إلا طاهراً ولا يصلِي عندَ طُلوعِ الشمسِ ولا غُروبِها ويَرفَعُ يدَيهِ . وقال الحسن أدركتُ الناسَ وأحقُّهم على جنائزِهم مَن رَضُوهم لِفَرائضِهم . وإذا أحدث يومَ العيدِ أو عند الجَنازةِ يَطلُبُ الماءَ ولا يَتيمَّمُ وإذا انتهىٰ إلى الجنازةِ وهم يُصَلُّون يَدخُل معهم بتكبيرةٍ . وقال ابن المسيب : يُكَبِّرُ بالليلِ والنهارِ والسفرِ والحَضرِ أربعًا . وقال أنسٌ رضي الله عنه تكبيرةُ الواحدةِ استفتاحُ الصلاةِ . وقال (ولا تُصَلِّ علىٰ أحدٍ منهم مات أبداً) (التوبة: ۸۴) وفيه صُفوفٌ وإمام.

(اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا جو شخص جنازے پر نماز پڑھے اور آپ نے صحابہ سے فرمایا تم اپنے ساتھی پر نماز جنازہ پڑھ لو اور آپ نے فرمایا کہ نجاشی پر نماز پڑھو اس کو نماز کہا اس میں نے رکوع ہے نہ سجدہ اور نہ اس میں بات کی جاسکتی ہے اور اس میں تکبیر ہے اور سلام ہے اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما جنازے کی نماز نہ پڑھتے جب تک باوضو نہ ہوتے اور سورج نکلنے اور ڈوبنے کے وقت نہ پڑھتے اور جنازے کی نماز میں رفع یدین کرتے اور حسن بصری نے کہا کہ میں نے بہت سے صحابہ اور تابعین کو پایا وہ جنازے کی نماز میں امامت کا زیادہ حقدار اسی کو جانتے ہیں جس کو فرض نماز میں امامت کا زیادہ حقدار سمجھتے اور جب عید کے دن یا جنازے پر وضو نہ ہو تو پانی ڈھونڈھے، تیمم نہ کرے اور جب جنازے پر اس وقت پہنچے کہ لوگ نماز پڑھ رہے ہوں تو اللہ اکبر کہہ کر شریک ہو جائے اور سعید بن مسیب نے کہا کہ رات ہو یا دن، سفر ہو یا حضر، جنازے میں چار تکبیریں کہے اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا پہلی تکبیر جنازے کی نماز شروع کرنے کی ہے اور اللہ جل جلالہ نے فرمایا: ان منافقوں میں جب کوئی مر جائے تو ان پر کبھی نماز نہ پڑھنا اور اس میں صفیں ہیں اور امام ہوتا ہے)۔

بقول الزین سنت سے مراد وہ طریقہ جسے نبی اکرم نے مشروع کیا، یہ واجب اور مندوب سے اعم ہے۔(وقال الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو آگے مفصلاً آرہی ہے۔(وقال صلوا على صاحبكم) یہ بھی ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جسے سلمہ بن اکوع نے روایت کیا ہے (الحوالة) میں آئے گی۔(سماها صلاة) امام بخاری استدلال کر رہے ہیں کہ اسے نماز قرار دیا ہے (یعنی یہ صرف دعائے استغفار نہیں) لہٰذا اس کے لئے بھی وہی شروط ہیں جو بقیہ نمازوں کے لئے ہیں (یعنی وضوء، تکبیر وتسلیم وغیرہ) بس اس میں رکوع وسجود نہیں۔(وكان ابن عمر الخ) اسے موطا امام مالک میں موصول کیا گیا ہے۔(ولا يصلى الخ) اسے سعید بن منصور نے ایوب عن نافع کے حوالہ سے موصول کیا ہے۔ ابن عمر کے مکروہ اوقات میں نماز جنازہ نہ پڑھنے کے بارہ میں مالک کی محمد بن ابی حرملہ سے روایت میں ہے کہ نماز فجر کے فوراً بعد غلس میں ایک جنازہ لایا گیا تو کہنے لگے یا تو فوراً ادا کر لو اگر کچھ تاخیر کرنی ہے تو پھر سورج کے بلند ہونے تک رکو۔ ابن ابی شیبہ نے بھی میمون بن مہران سے روایت کیا ہے کہ ابن عمر (يكره الصلاة إذا طلعت الشمس وحين تغرب) گویا عین طلوع اور غروب کے وقت نماز جنازہ کی ادائیگی مکروہ سمجھتے، یہی مالک، اوزاعی، احمد، اسحاق اور احناف کا قول ہے۔

(ويرفع يديه) اسے امام بخاری نے (كتاب رفع اليدين) اور (الأدب المفرد) میں موصول کیا ہے اس میں ہے کہ جنازہ کی تکبیر کے ساتھ رفع یدین کرتے تھے یہی بات مرفوعاً طبرانی نے اوسط میں دوسری سند کے ساتھ نافع عن ابن عمر کے حوالے سے ہی روایت

کی ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔(وقال الحسن الخ) ابن حجر کہتے ہیں مجھے یہ موصول نہیں مل سکی (أدر كت الناس) اس سے مراد جمہور صحابہ ہیں جن سے ان کی ملاقات ہوئی۔عبدالرزاق نے حسن سے یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ نماز جنازہ پڑھانے کا سب سے زیادہ حقدار والد پھر بیٹا ہے، یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے ابن شیبہ نے سالم، قاسم اور طاؤس وغیرہم سے نقل کیا ہے کہ محلّہ کا امام زیادہ حقدار ہے۔علقمہ، اسود اور بعض دیگر کہتے ہیں کہ والی، ولی سے زیادہ حقدار ہے، یہی رائے مالک، ابوحنیفہ، اوزاعی، احمد اور اسحاق کی ہے، ابو یوسف اور شافعی کا قول اس کے برعکس ہے یعنی، ولی، والی سے زیادہ حقدار ہے۔ (وإذا أحدث الخ) محتمل ہے کہ یہ کلام اصل ترجمہ پر معطوف ہو یا یہ کہ کلامِ حسن ہو۔حسن سے اس بابت اختلاف نقل کیا گیا ہے چنانچہ سعید بن منصور نے نقل کیا ہے کہ حسن سے اس شخص کی نسبت جو جنازہ کے ساتھ شامل ہے پوچھا گیا اب اگر وضوء کرنے جاتا ہے تو نماز جنازہ فوت ہو جاتی ہے اس پر کہنے لگے تیمم کر کے نماز ادا کر لے۔لیکن ابن ابی شیبہ نے (حفص عن أشعث عن الحسن) نقل کیا ہے کہ تیمم نہ کرے، نماز پڑھے تو باوضوء وگرنہ نہ پڑھے۔سلف کی ایک جماعت کا موقف ہے کہ اگر نماز جنازہ فوت ہو جانے کا خدشہ ہو تو تیمّم کر سکتا ہے اسے ابن منذر نے عطاء، سالم، زہری، ربیعہ، لیث اور حنفیہ کا مسلک قرار دیا ہے، امام احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے اس میں ابن عباس سے ایک مرفوع حدیث بھی ہے مگر وہ ضعیف السند ہے۔

(وإذا انتهى الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے (معاذ عن أشعث عن الحسن) کے طریق سے موصول کیا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ سابقہ کلام بھی قولِ حسن میں سے ہے۔(وقال ابن المسیب الخ) بقول ابن حجر یہ موصولا نہیں مل سکا مگر یہی مفہوم قوی سند کے ساتھ ابن ابی شیبہ نے عقبہ بن عامر صحابی سے موقوفا نقل کیا ہے۔(وقال أنس الخ) اسے سعید بن منصور نے موصول کیا ہے۔(وقال أي الله سبحانه وتعالى الخ) یہ اصل ترجمہ پر معطوف ہے۔(فيه صفوف وإمام) یہ (فيها تكبير وتسليم) پر معطوف ہے۔ مغلطائی کہتے ہیں گویا امام بخاری امام مالک کا رد کر رہے ہیں جو بقول ابن العربی، کہتے ہیں مستحب یہ ہے کہ جنازہ پڑھنے والے ایک ہی صف بنائیں ابن عربی کہتے ہیں مجھے اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ مالک بن ہبیرہ کی استحبابِ صفوف کی بابت حدیث گزر چکی ہے ابن عباس کی حدیثِ صلاۃ علی القبر میں بھی تھا (فصففنا خلفه)۔ ان حضرات کا رد بھی مقصود ہے جو کہتے ہیں نماز جنازہ سے مراد استغفار اور دعا ہے لہٰذا بے وضوء بھی پڑھی جا سکتی ہے تو اس ضمن میں امام بخاری نے ایک تو اس پر صلاۃ کا لفظ استعمال ہونے سے استدلال کیا ہے پھر اگر دعاء ہی غرض تھی تو آنجناب صحابہ کو لے کر بقیع کی طرف کیوں نکلے وہ تو مسجد میں ہی کی جا سکتی تھی پھر انہیں اپنے پیچھے صفیں بنانے کا کہا پھر نماز ہی کی طرح افتتاح بالتکبیر ہے، آخر میں تسلیمِ تحلّل ہے تو ان سب سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کے لئے بھی نمازوں والی شروط ہیں، انہی کی طرح ادائیگی کے دوران کلام کرنا حرام ہے ان میں رکوع وسجود اس لئے نہیں کہ کچھ جاہل یہ نہ سمجھ لیں کہ میت کی عبادت کی جا رہی ہے (کیونکہ نماز جنازہ کے دوران میت سامنے رکھی ہوتی ہے) بقول ابن عبدالبر سوائے شعبی کے سب نے نماز جنازہ کی ادائیگی کے لیے وضوء شرط قرار دیا ہے بعض کہتے ہیں کہ ابن جریر طبری کا بھی یہی موقف ہے، بہر حال یہ ایک شاذ رائے ہے۔

کرمانی کہتے ہیں کہ غرض ترجمہ نماز جنازہ پر (صلاۃ) کے لفظ کا اطلاق اور اس کا مشروع ہونا، ثابت کرنا ہے اس کے ساتھ ان خصائص کا بھی اثبات جو فرائض ونوافل نمازوں کے ہیں مثلاً تکبیرِ تحریمہ، عدمِ تکلم، رفعِ یدین، بے وضوء عدمِ صحت اور مکروہ اوقات میں عدم ادائیگی وغیرہ۔شاہ صاحب اس کی تشریح میں لکھتے ہیں چونکہ نماز جنازہ کیلئے وضوء کی شرط اور قراءتِ فاتحہ و دیگر خصائص کے

اثبات کے لئے کوئی صریح علیحدہ نص نہ تھی لہٰذا امام بخاری نے (ان مذکورہ امور کی مشروعیت پر) ان امور کے ساتھ استدلال قائم کیا ہے اور یہی امام شافعی کا نماز جنازہ کی بابت مذہب ہے بخلاف امام ابوحنیفہ کے، مزید کہتے ہیں لوگوں کے درمیان رائج ہے کہ نماز جنازہ کی ادائیگی کے لئے میت کے بعض وارثوں سے حصولِ اذن لیتے ہیں، اس کی کوئی اصل نہیں اور یہ آنحضرت اور آپ کے صحابہ سے ثابت نہیں۔ علامہ انور اس کے تحت منجملہ باتوں کے یہ بھی کہتے ہیں کہ امام بخاری کا ذکر واختیار کردہ مذہب ہی جمہور کا مذہب ہے، کہتے ہیں نماز جنازہ کے برخلاف سجدہ تلاوت کرنے کے لئے یہ مذکورہ شرائط مطلوب نہیں ہیں بہرحال اس بابت سلف میں اختلاف تھا، جنہوں نے اسے نماز کے مشابہ قرار نہیں دیا ان کے نزدیک بغیر وضوء کے سجدہ تلاوت ادا ہوسکتا ہے کہتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک نماز جنازہ اور عیدین تیمم کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے رفع یدین کی بابت لکھتے ہیں کہ حدیث میں اس پر دال کوئی لفظ نہیں ہے، مشائخِ بلخ سے مروی ہے کہ ہر تکبیر پر رفع یدین کرے، انہوں نے مطلق نمازوں پر قیاس کر کے یہ بات کہی ہے۔

حدثنا سليمانُ بنُ حَربٍ حدثنا شُعبةُ عن الشَيبانيِّ عن الشَعبيِّ قال أخبرني مَن مَرَّ مع نبيِّكم ﷺ على قَبرٍ مَنبوذٍ فَأَمَّنا فصَفَفْنا خَلفه - فقُلنا يا أبا عَمرٍو مَن حَدَّثَك ؟ قال : ابن عباس رضي الله عنهما۔ (گزر چکی ہے)

ابوعمرو، شعبی کی کنیت تھی۔

بابُ فَضلِ اتِّباعِ الجَنائز (جنازوں کے ساتھ جانے کی فضیلت)

وقال زيدُ بنُ ثابتٍ رضي الله عنه إذا صَليتَ فقد قَضيتَ الذي عليك وقال حُمَيدُ بنُ هِلالٍ ما علمنا على الجنازةِ إذناً ولكِنْ مَن صلّىٰ ثُم رجعَ فله قِيراطٌ

اور زید بن ثابتؓ نے کہا کہ نماز پڑھ کر تم نے اپنا حق ادا کر دیا حمید بن ہلال (تابعی) نے کہا کہ ہم نماز پڑھ کر اجازت لینا ضروری نہیں سمجھتے جو شخص بھی نماز جنازہ پڑھے اور پھر واپس آئے تو اسے ایک قیراط کا ثواب ملتا ہے۔

ابن رشید کہتے ہیں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اتباعِ جنازہ سے کس حد تک ساتھ چلنا مراد ہے کیونکہ حدیثِ باب میں اجمال ہے اسی لئے حمید بن ہلال کا قول ترجمہ میں ذکر کیا ہے جس میں ہے کہ نماز جنازہ میں شرکت کر لینے سے قیراط اجر کا مستحق ہوگیا یعنی اتباع کر لی زید بن ثابت کے قول سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے، اتباع کی بابت کچھ بات سابقہ ترجمہ (باب السرعة بالجنازة) میں ہو چکی ہے مگر وہاں اصل مقصودِ ترجمہ جنازوں کے ساتھ چلنے کی کیفیت کا ذکر تھا۔ الزین کہتے ہیں مقصد اثباتِ اجر اور اس کی بابت ترغیب دلانا ہے نہ کہ تعیینِ حکم، کیونکہ اتباعِ جنائز فرائضِ کفایہ میں سے ہے۔ جنازوں کے ساتھ جانے کے دو مقصود ہوتے ہیں، ایک نماز جنازہ میں شرکت دوم دفن کے وقت ساتھ ہونا، کسی ایک میں شرکت کر لینے سے قیراط اجر کا مستحق ہو جائے گا۔

(وقال زيد الخ) اسے سعید بن منصور نے بحوالہ عروہ موصول کیا ہے، عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے بھی نقل کیا ہے۔

(وقال حميد الخ) یہ بصری اور تابعی ہیں بقول ابن حجر یہ موصولاً نہیں مل سکا (اس کی تشریح میں شاہ صاحب کا قول سابقہ ترجمہ میں گزر چکا ہے) دوسری تشریح یہ ہے کہ نماز ادا کر لینے کے بعد واپسی کے لئے وہ وارثوں کی اجازت کا محتاج نہیں ہے بلکہ اتباع کا مقصد حاصل

کر لیا اب اگر واپس جانا چاہے تو جا سکتا ہے گویا اس اثر سے بخاری مصنف عبدالرزاق کی ابو ہریرہ سے ایک روایت کہ نماز جنازہ میں شرکت کرنے والا ولی کی اجازت لے کر واپس جائے، کارد کر رہے ہیں کیونکہ یہ روایت منقطع اور موقوف ہے بزار نے یہی بات مرفوعا حضرت جابر سے نقل کی ہے مگر اس کی سند میں مقال ہے، اسی طرح نخعی کا قول بھی عبدالرزاق نے نقل کیا ہے۔ احمد نے بھی (عبداللہ بن ہرمزعن أبی هريرة) کے حوالے سے یہی بات نقل کی ہے مگر اس کی سند بھی ضعیف ہے حمید بن ہلال کا قول ہی اکثر ائمہ کا فتوی ہے البتہ مالک اجازت لے کر واپسی کے قائل ہیں۔

حدثنا أبوالنُّعمانِ حدثنا جريرُ بنُ حازِمٍ قال سمعتُ نافعاً يقول حُدِّثَ ابنُ عمرَ أَنَّ أَبا هريرةَ رضى الله عنهم يقول مَن تَبِعَ جَنازةً فله قيراطٌ ، فقال أَكثَرَ أبو هريرة علينا۔ فصدقت يعني عائشة أبا هريرة وقالت سمعت رسول اللهﷺ يقوله فقال ابن عمرؓ لقد فَرَّطْنا فى قراريطَ كثيرةٍ فرطت ضَيَّعتُ مِن أمرِ الله

ابن عمرؓ سے ذکر کیا گیا کہ ابو ہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ جو دفن تک جنازہ کے ساتھ رہے اسے ایک قیراط کا ثواب ملے گا ابن عمرؓ نے کہا ابو ہریرہ احادیث بہت زیادہ بیان کرتے ہیں۔ پھر ابو ہریرہؓ کی حضرت عائشہؓ نے بھی تصدیق کی اور کہا کہ میں نے رسول اللہﷺ سے یہ ارشاد خود سنا ہے اس پر ابن عمرؓ نے کہا کہ پھر تم ہم نے بہت سے قیراطوں کا نقصان اٹھایا۔

(حدث ابن عمر) صیغہ مجہول کے ساتھ، نافع کے کسی طریق میں اس بیان کرنے والے کا نام ذکر نہیں، اصحاب الأطراف اور حمید نے اس روایت کو (نافع عن أبی هريرة) نقل کیا ہے، یہ محتمل ہے مگر نافع کی کسی سند میں صراحۃً ان کا ابو ہریرہ سے سماع ثابت نہیں، دو روایتوں میں اس محدث کا نام مذکور ہے ایک مسلم کی روایت میں خباب مذکور ہے، بعض کے مطابق صحابی ہیں دوسرا جامع ترمذی کی روایت میں جو (من طريق محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة) ہے، یہی حدیث ذکر کر کے ابوسلمہ کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات ابن عمر کو بیان کی تو انہوں نے حضرت عائشہ کی طرف بھیجا۔

(إن أبا هريرة بقول الخ) تمام طرق میں اسی طرح موقوفا ہے اسماعیلی نے بھی (ابراهيم بن راشد عن أبي النعمان) شیخ بخاری کے حوالہ سے اسی طرح روایت کیا ہے مگر ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں (مهدی بن الحارث عن موسى بن اسماعيل عن أبي أمية عن أبي النعمان وعن التسترى عن شيبان ثلاثتهم عن جريربن حازم عن نافع قال قيل لا بن عمرإن أباهريرة بقول سمعت رسول اللهﷺ الخ) نقل کیا ہے یہ بیان نہیں کیا کہ سیاق ان تینوں میں سے کس کا ہے۔ مسلم نے بھی شیبان بن فروخ سے اسی طرح روایت کیا ہے لہذا بظاہر سیاق شیبان کا ہے۔

(فله قيراط) مسلم میں (من الأجر) کے لفظ کا اضافہ ہے۔ جوہری کہتے ہیں کہ قیراط اصل میں قراط تھا کیونکہ اس کی جمع قراریط ہے دو مضعف حرفوں میں سے ایک کو یاء سے بدل دیا گیا، کہتے ہیں قیراط نصف دانق اور دانق درھم کا چھٹا حصہ ہے صاحب النهاية نے اسے دینار کے اجزاء میں سے ایک جزو قرار دیا ہے یعنی اس کا بیسواں حصہ، شام میں اس کا چوبیسواں حصہ مراد لیا جاتا ہے، کئی دیگر مقداریں بھی منقول ہیں۔ قیراط اجر کا یہ ذکر للفهم ہے، قیراط کا ذکر متعدد احادیث میں ہے حضرت ابو ہریرہ سے ایک مرفوع حدیث ہے (كنت أرعىٰ غنما لأهل مكة بالقراريط) یعنی ایک بکری کے بدلہ میں ایک قیراط۔ بعض کا قول ہے کہ قراریط مکہ کے قریب ایک

پہاڑ کا نام تھا یعنی وہاں ریوڑ کو لے جا کر چرایا کرتے تھے۔حدیثِ باب میں اس قیراط اجر کی مقدار متعین کی گئی ہے (أی مثل أحد) احمد اور طبرانی کی روایت میں ہے کہ لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ ہمارے ان قراریط کے برابر؟ فرمایا (لا بل مثل أحد) اکثر کا خیال ہے کہ آنحضرت علیہ السلام نے سمجھانے اور تقریبِ اذھان کیلئے احد کی مثال دی وگرنہ قیراط ایک استعارہ ہے اس اجر کی مقدار اللہ ہی کو معلوم ہے۔الزین کہتے ہیں آنجناب کی مراد تعظیمِ ثواب تھا اسی لیے سب سے بڑے پہاڑ (اُحد) کے ساتھ تشبیہ دی جو مسلمانوں کو محبوب بھی ہے اس کے حق میں فرمایا تھا: یہ ہم سے اور ہم اس سے محبت کرتے ہیں پھر وہ اہل مدینہ کے قریب ہی واقع تھا اکثر لوگ اسے پہچانتے تھے۔

(من تبع) سے حنفیہ نے استدلال کیا ہے کہ جنازہ کے پیچھے چلنا اسکے آگے چلنے سے افضل ہے باقیوں نے اس اتباع سے مراد معنوی اتباع (یعنی مصاحبت) لی ہے، یہ آگے، پیچھے، دائیں، بائیں، کسی بھی صورت ہو سکتی ہے (بلکہ ساتھ ساتھ چلنے کی بجائے سیدھا جنازہ گاہ یا قبرستان پہنچ جانے سے بھی یہ متابعت حاصل ہو جائے گی، ساتھ ساتھ چلنے کے لئے تشییع کا لفظ بھی وارد ہوا ہے)

(أکثر علینا الخ) ابن عمر نے سہو کا خدشہ ظاہر کیا کہ ابو ہریرہ اتنی کثرت سے احادیث بیان کرتے ہیں ممکن ہے کوئی سہو ہوا ہو یا اس لئے بھی یہ بات کہی کہ انہیں یہ حدیث بیان کرنے والے نے آنحضرت کا حوالہ دیئے بغیر بیان کی تو وہ سمجھے کہ ابو ہریرہ اپنی رائے سے یہ بات کہہ رہے ہیں۔کرمانی کہتے ہیں اس سے مراد کثرتِ اجر بھی ہو سکتا ہے (یعنی اس پر حیرت کا اظہار کیا کہ اتنی چھوٹی چھوٹی باتوں پر بھی اجرِ عظیم ہے حضرت عائشہ کی تصدیق کہ یہ واقعی حدیث ہے، کے بعد اظہارِ حسرت کیا کہ ہم تو بہت قراریط ضائع کر بیٹھے)۔

(فصدقت یعنی الخ) یعنی الخ کا لفظ امام بخاری کا جملہ ہے اسماعیلی نے ابو النعمان شیخ بخاری سے روایت کرتے ہوئے اسے ذکر کیا ہے۔مسلم کی روایت میں ہے (فبعث ابن عمر إلی عائشة یسألها فصدقت أباهریرة) ترمذی میں بھی یونہی ہے سعید بن منصور کی روایت میں ہے کہ خود ابو ہریرہ ابن عمر کا ہاتھ پکڑ کر ام المومنین کے پاس گئے اور جا کر کہا (أنشدك الله أسمعت رسول الله الخ۔ فقالت اللهم نعم) ممکن ہے پہلے ابن عمر نے قاصد بھیجا پھر جب ابو ہریرہ کو اطلاع ملی کہ ابن عمر نے کچھ تحفظ کا اظہار کیا ہے تو بذاتِ خود ان کے پاس آئے اور انہیں لے کر حضرت عائشہ کے پاس گئے۔سعید کی روایت میں یہ بھی ہے کہ آخر میں ابن عمر کہنے لگے (کنت ألزمنا لرسول الله ﷺ وأعلمنا بحدیثه) کہ آپ ہم سب سے زیادہ آنحضرت کیساتھ رہنے والے اور اس وجہ سے آپ کی احادیث سے زیادہ واقف ہو۔

(لقد فرطنا الخ) حسرت کا اظہار کیا کہ پہلے علم نہ تھا کہ دفن تک ساتھ رہنے سے مزید ایک قیراط اجر ملتا ہے سو ہم نے بے شمار قراریط ضائع کر دیئے۔(فرطت: ضیعت الخ) یہ امام بخاری کا تفسیری جملہ ہے، ان کی عادت ہے کہ اگر حدیث میں کوئی لفظ محتاجِ تشریح ہے اور وہی لفظ قرآن میں بھی ہے تو قرآنی لفظ کی تفسیر کرتے ہیں۔اس حدیث کو باقی اصحابِ صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔ابن حجر کہتے ہیں یہ حدیث مجھے ابو ہریرہ و عائشہ کے علاوہ دس صحابہ سے مروی ملی ہے۔مسلم میں ثوبان، نسائی میں براء اور عبداللہ بن مغفل، مسند احمد میں ابو سعید، صحیح ابی عوانہ میں ابن مسعود، ان پانچوں کی اسانید صحیح ہیں۔ابن ماجہ نے ابی بن کعب، بیہقی نے ابن عباس، طبرانی نے حضرت انس، ابن عدی نے واثلہ، حمید بن زنجویہ نے حضرت حفصہ سے روایت کی ہے مگر ان سب کی اسانید میں ضعف ہے۔

بابُ مَنِ انتظرَ حتّٰی یُدفَنَ (دفن ہونے تک انتظار کرنا)

الزین کہتے ہیں کہ مصنف نے (من) کا جواب ذکر نہیں کیا یا حدیثِ باب میں مذکور پر اکتفاء کرتے ہوئے یا اس امر میں توقف کا اظہار کر رہے ہیں کہ اگر اتباعِ جنازہ نہیں کیا بلکہ مجرد انتظار (قبرستان میں یا جنازہ گاہ میں) کیا ہے۔ آیا یہ شخص بھی مذکورہ اجر کا مستحق ہے؟ پھر حدیث میں (شہد) کا لفظ ہے اس سے عدول کرتے ہوئے انتظار کے لفظ پر ترجمہ باندھا ہے تاکہ یہ وضاحت کریں کہ شہود سے مراد یہی ہے کہ اہلِ میت کے ساتھ رہا جائے اور انہیں تجہیز و تکفین کے سلسلہ میں اگر کسی معونت کی ضرورت ہو تو تیار رہا جائے۔ ابن حجر کہتے ہیں میری رائے میں انتظار کا لفظ اس لئے پسند کیا ہے کہ یہ مشاہدہ سے اعم ہے پھر یہ کہ اس روایت کے بعض طرق میں انتظار کا لفظ مروی ہے مثلاً معمر کی روایت میں مسلم کے ہاں، لہٰذا یہ وضاحت کرنا بھی مقصود تھا کہ (شہد) بمعنی (انتظر) ہی ہے۔

حدثنا عبدُاللهِ بنُ مَسلَمةَ قال قرأتُ على ابنِ أبى ذِئبٍ عن سعيدِ بن أبى سعيدٍ المَقبُرِیِّ عن أبيه أنه سألَ أبا هريرة رضى الله عنه فقال سمعت النبیﷺ۔(ایضاً)

شیخ بخاری عبداللہ قعنبی ہیں، ابن ابی ذئب کا نام محمد بن عبدالرحمٰن ہے۔ (عن أبيه) ابوعوانہ، ابن ابی شیبہ اور ابن زنجویہ کی روایات میں ان کی اسانید میں سعید المقبری نے اپنے والد کے واسطہ کے بغیر ابوہریرہ سے روایت کیا ہے جبکہ اسحاق بن راہویہ اور اسماعیلی کی روایات میں بخاری کی طرح (عن أبيه) کے واسطہ کے ساتھ ہے امام بخاری نے ابوسعید مقبری کا سیاق نقل نہیں کیا، اگلی روایت کے مفہوم کے مطابق ہے، اسماعیلی نے نقل کیا ہے۔

حدثناأحمدُبنُ شَبيبِ بنِ سعيدٍ قال حدثنى أبى حدثنا يونُسُ قال ابنُ شِهاب وحدثنى عبدُالرحمنِ الأعرجُ أنَّ أبا هريرة رضى الله عنه قال قال رسول اللهﷺ مَن شَهِدَ الجنازةَ حتى يصلّیَ فله قيراطٌ ومَن شَهد حتى تُدفنَ كان له قيراطان قيل وما القيراطان ؟ قال مثلُ الجبلَينِ العَظيمَين۔(سابقہ ہے)

(وحدثنى عبدالرحمن الخ) یہ مقدر پر معطوف ہے یعنی (قال ابن شهاب حد ثنى فلاں بكذا و حدثنى عبدالرحمن الخ)۔ (حتى يصلى) کشمیہنی کے نسخہ میں (عليه) کا لفظ بھی ہے اکثر نے صیغۂ مجہول کے ساتھ پڑھا ہے۔ اس روایت میں یہ ذکر نہیں کہ کہاں سے جنازہ کے ساتھ ہو۔ اسماعیلی کی سابقہ ابوسعید مقبری کی روایت میں (من أهلها) ہے یعنی میت والے گھر سے جنازہ کے ساتھ چلے مسلم کی خباب سے روایت میں (من بيتها) ہے اس پر محب طبری وغیرہ کہتے ہیں کہ اس کا مقتضا یہ ہے کہ جو میت والے گھر سے ساتھ چلا وہ اس اجرِ قیراط کا مستحق ہوگا مگر ابن حجر کہتے ہیں صرف نماز جنازہ میں شرکت سے مذکورہ اجر مل جائے گا کیونکہ ماقبل نماز کے سارے کام اسی نماز کے لئے وسیلہ ہیں (یعنی اصل مقصد تو نماز میں شرکت ہے) ہاں یہ ہے کہ اجر میں تھوڑا بہت تفاوت ہوسکتا ہے کیونکہ مسلم کی (أبو صالح عن أبى هريرة) کی روایت میں ہے (أصغر هما۔ يعنى قيراطان۔ مثل أحد) اسی روایت میں یہ صراحت بھی ہے کہ جس نے صرف نماز میں شرکت کی (ولم يتبعها) ساتھ نہ چلا (فله قيراط)۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس اتباع سے مراد دفن تک ساتھ چلنا ہو۔ بزار کی (عجلان عن أبى هريرة) سے مرفوع روایت میں ہے (من أتى

جنازة في أهلها فله قيراط فإن تبعها فله قيراط، فإن صلى عليها فله قيراط فإن انتظرها حتى تدفن فله قيراط) گویا میت کے لئے حاضری کا الگ قیراط، ساتھ چلنے کا الگ قیراط، نماز میں شامل ہونے کا علیحدہ قیراط پھر دفن تک ساتھ رہنے کا ایک اور قیراط اجر ملے گا۔ (فله قيراطان) بعض متقدمین کے نزدیک یہ دونوں قیراط دفن میں شرکت کرنے والے کو ملیں گے یعنی نماز جنازہ میں شرکت کے قیراط کے علاوہ، (گویا اس کے تین قیراط بن گئے) مگر ابن سیرین کی روایت کے سیاق میں صراحت ہے کہ نماز و دفن میں شرکت پر دو قیراط ہیں۔ مسلم کی روایتِ خباب میں بھی، اسی طرح، نسائی کی (شعبي عن أبي هريرة) سے بھی اور نافع کی روایت میں بھی یہی ہے اس لئے اعرج کی روایت کا مفہوم یہ ہوگا کہ نماز والا قیراط شامل کر کے اس کے دو قیراط بن گئے۔

(قيل وما القيراطان) اس روایت میں قائل اور مقول لہ کی تعیین نہیں مسلم میں مقول لہ کا تعین ہے اس کے لفظ ہیں (قيل وما القيراطان يا رسول الله) ابوعوانہ کی (أبو مزاحم عن أبي هريرة) سے روایت میں قائل کا تعین بھی ہے اس میں ہے (قلت وما القيراط يا رسول الله) مسلم میں ہے کہ ابو حازم نے بھی یہی سوال ابو ہریرہ سے کیا تھا۔ (مثل الجبلين) سابقہ روایات میں احد پہاڑ کے ساتھ تمثیل بیان کی۔ اوزان کی نسبت سے یہ تقدیرِ اعمال یا توسمجھانے کا ایک انداز ہے یا محمول علی الحقیقت ہی ہے۔ واللہ أعلم۔ باب کا طریق اول کسی دیگر مصنف صحاح ستہ نے نہیں ذکر کیا البتہ دوسرا طریق مسلم اور نسائی نے نقل کیا ہے۔

باب صلاةِ الصِّبيانِ مع الناسِ علَى الجنائزِ (نمازِ جنائز میں بچوں کی شرکت)

اس کے تحت ابن عباس کے حوالے سے قبر پر آنجناب کے نماز جنازہ ادا کرنے کی بابت روایت پھر لائے ہیں، اس کی بحث ذکر ہو چکی ہے۔ ابن رشید کہتے ہیں سابقہ ترجمہ کے ساتھ بچوں کے نماز جنازہ میں شرکت اور ان کے کھڑا ہونے کی تفصیل ذکر کی ہے کہ بالغان کے ساتھ ہی کھڑے ہونگے کیونکہ سابقہ روایتِ ابن عباس میں (وأنا فيهم) کا لفظ تھا۔ اور ترجمہ ہذا میں ان کے نماز جنازہ میں شمولیت کی مشروعیت ثابت کر رہے ہیں پھر اسے (فضل اتباع الجنائز) کے بعد لائے ہیں تا کہ یہ بھی ثابت کریں کہ بچے بھی اس فضیلت اور ثواب مذکور کے حقدار جنازوں کے ساتھ جانے کی شکل میں ہو سکتے ہیں۔

حدثنا يعقوبُ بنُ ابراهيمَ حدثنا يحي بنُ أبي بُكَيرٍ حدثنا زائدةُ حدثنا أبو اسحاقَ الشَّيبانيُّ عن عامرٍ عن ابنِ عباس رضى الله عنهما قال أتىٰ رسولُ اللهِ ﷺ قبراً فقالوا هذا دُفن أو دُفنتِ البارحةَ قال ابن عباس رضى الله عنهما فصفَفْنا خلفه ثم صلىٰ عليها۔ (گزر چکی ہے)

سند میں یحی قاضی کرمان، ابو اسحاق سلیمان شیبانی اور عامر شعبی ہیں۔

باب الصَّلاةِ على الجَنائزِ بالمُصَلّىٰ والمسجدِ (نمازِ جنازہ، مسجد اور جنازہ گاہ میں)

ابن رشید کہتے ہیں ترجمہ میں یہ ذکر نہیں کیا کہ میت بھی مصلی میں ہو یا نہیں، کیونکہ حدیثِ باب میں مذکور نمازِ جنازہ میت غیر

موجود کا تھا (یعنی حضرت نجاشی کا)۔ مصلی کے حکم میں مسجد بھی شامل ہے کیونکہ مصلی کا وہی حکم ہے جو مسجد کا، العیدین اور الحیض میں ام عطیہ کی روایت گزری ہے کہ (ویعتزل الحیض المصلی) اس سے یہ استدلال کیا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ ہمارے اور مالکؒ کے ہاں مساجد میں نماز جنازہ نہ پڑھی جائے، شافعیہ کے ہاں جواز ہے مگر افضل خارج مسجد ادا کرنا ہے، کہتے ہیں ابن ہمام کے مطابق یہ کراہت تنزیہی ہے، علامہ قاسم تحریمی قرار دیتے ہیں، کہتے ہیں میں اسے صدر الاسلام ابو یسری کا اختیار کردہ نام (إساءة) دیتا ہوں جو تحریم اور تنزیہ کے درمیان ایک مرتبہ ہے، جنازہ مسجد میں لانا مناسب نہیں ہے بقول ان کے بخاری اس بارہ میں متردد ہیں۔ ہماری دلیل ابن ماجہ کی روایت ہے (من صلی علی جنازة فی المسجد فلیس له شیء) اگرچہ اس کی سند میں صالح مولی التوأمه ہے جس میں مقال ہے وہ آخر عمر میں مختلط ہو گیا تھا مگر علماء نے صراحت کی ہے کہ ابن ابی ذئب نے ان سے اختلاط سے قبل سماعت کی ہے۔ امام محمد نے اپنی موطا میں لکھا ہے کہ الگ سے جنازہ گاہ کا وجود اس امر کی دلیل ہے کہ مسجد میں نماز جنازہ صحیح نہیں آنحضرت نجاشی کے جنازہ کے لئے اسی مصلی کی طرف نکلے۔ آپ نے مسجد میں صرف ایک یا دو مرتبہ نماز جنازہ پڑھی ہے شافعیہ کی حجت مسلم کی روایت ہے کہ آپ نے ابن بیضاء کی نماز جنازہ مسجد میں ادا فرمائی، اس پر سرخسی مبسوط میں لکھتے ہیں کہ یہ کافی دلیل نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ آپ حالتِ اعتکاف میں ہوں یا بارش ہو رہی ہو (گویا ضرورۃ مسجد میں بھی، حنفیہ کے نزدیک۔ جائز ہے، خطباء وائمہ کو چاہئے کہ ان جزئیات سے اچھی طرح واقفیت حاصل کریں۔ اسلام آباد کی ایک حنفی مسجد میں نماز جنازہ کے لئے میت لائی گئی، بارش ہو رہی تھی مگر امام صاحب مصر تھے کہ ہمارے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ نہیں ہو سکتی بڑی مشکل سے سمجھایا کہ آپ کے ہاں بھی ضرورۃً ہو سکتی ہے) کہتے ہیں جہاں تک حضرت سعد بن ابی وقاص کا واقعہ ہے میری تحقیق یہ ہے کہ نماز خارج مسجد ہی پڑھی گئی البتہ امہات المومنین ان کے حق میں دعائے استغفار کرنا چاہتی تھیں اس لئے ان کی میت مسجد میں لائی گئی (پھر مسجد میں میت لانا کیسے منع ہوا؟) کہتے ہیں امام بخاری اس ترجمہ کے تحت ابن بیضاء والی روایت کی بجائے نجاشی پر مصلی میں جا کر نماز جنازہ والی حدیث لائے ہیں اس سے میں کہہ سکتا ہوں کہ بخاری نے حنفیہ کے موقف کی موافقت کی ہے۔ شیخین ابو بکر وعمر کی نماز جنازہ مسجد نبوی میں پڑھی جانے کی بابت جواب دیتے ہیں کہ چونکہ انہیں روضہ شریفہ میں دفن کرنا مقصود تھا جس کا راستہ مسجد سے جاتا تھا لہذا توسعاً مسجد میں ادا کی۔ اگر میت خارج مسجد ہو تو سب کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ جائز ہے۔

حدثنا یَحیَیٰ بنُ بُکَیرٍ حدثنا اللَیثُ عن عُقَیلٍ عن ابن شهابٍ عن سعیدِ بنِ المُسَیَّبِ وأبی سلمةَ أنهما حدثاه عن أبی هریرة رضی الله عنه قال نَعیٰ لنا رسولُ اللهِ ﷺ النجاشیَ صاحبَ الحبشةِ یومَ الذی مات فیه فقال استغفِروا لِأخیکم ۔وعن ابن شهاب قال حدثنی سعید بن المسیب أن أبا هریرةؓ قال إن النبی ﷺ صَفَّ بهم بالمُصلّیٰ فکبرَ علیه أربعاً۔ (حضرت نجاشیؓ کی بابت یہ روایت گزر چکی ہے)

(وعن ابن شهاب) اسی سابقہ سند کے ساتھ متصل ہے۔ (فکبر علیه) یعنی نجاشی پر۔ قسطلانی لکھتے ہیں اس حدیث میں حنفیہ اور مالکیہ کے موقف پر کوئی دلیل نہیں کیونکہ یہ صرف امرِ واقع کا بیان ہے جس کی کئی توجیہات کی جاسکتی ہیں، صیغہ نہی کے ساتھ مسجد

میں نماز جنازہ ادانہ کرنے کی بات نہیں ہے صحیح مسلم میں صراحۃ ہے کہ آنحضرت نے سہیل بن بیضاء کی نماز جنازہ مسجد میں ادا کی۔ وہ مسجد میں اس کی ادائیگی کو افضل قرار دیتے ہیں اس لئے کہ مساجد اشرف الاماکن ہیں۔ ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے کہ ابوبکرؓ کا جنازہ حضرت عمر نے اور حضرت عمر کا حضرت صہیب نے مسجد میں ہی ادا کیا، ایک روایت میں ہے کہ ان کی میت بھی مسجد میں رکھی گئی تھی، منبر کے ساتھ۔

حدثنا ابراهيمُ بنُ المُنذِرِ حدثنا أبو ضَمرةَ حدثنا موسىَ بنُ عُقبةَ عن نافعٍ عن عبدِاللهِ بنِ عمرَ رضى الله عنهما أنَّ اليهودَ جاؤُوا إلى النبيﷺ برجلٍ منهم وامرأةٍ زَنَيَا فأَمرَ بهما فَرُجما قريباً مِن مَوضعِ الجَنائز عندَ المسجدِ

ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ یہودی آنجنابﷺ کے پاس اپنے ایک مرد وعورت کو لائے جنہوں نے زنا کیا تھا تو آپ نے انہیں جنازہ گاہ کے پاس رجم کروایا

ابوضمرہ کا نام انس بن عیاض تھا۔ اس حدیث کے مباحث کتاب الحدود میں ذکر ہوں گے۔ (عندالمسجد) ابن بطال ابن حبیب سے نقل کرتے ہیں کہ جنازہ گاہ مسجد نبوی سے متصل ہی تھا، ابن حجر کہتے ہیں اگر یہ ثابت ہے تو ٹھیک ہے وگرنہ ممکن ہے مسجد سے مراد وہ مصلی ہو جو عیدین اور استسقاء کے لیے تیار کیا گیا تھا کیونکہ مسجد نبوی سے متصل اس قسم کی کوئی جگہ نہ تھی۔ ماعز کے قصہ رجم میں بھی ذکر ہوگا (رجمناه بالمصلى)۔ ابن عمر کی حدیثِ مذکور سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے کہ جنازوں کے لئے ایک مصلی تیار کیا گیا تھا تو اس سے مستفاد کرتے ہوئے یہ کہنا ممکن ہے کہ جن جنازوں کی مسجد نبوی میں ادائیگی کا ذکر ہے وہ (لأمر عارض أو لبيان الجواز) کسی عارضی سبب (بارش وغیرہ) یا بیانِ جواز کے لیے تھا۔ واللہ أعلم۔

باب مایُکرَہُ مِن اِتخاذِ المَساجدِ عَلی القُبور

(قبور پر مساجد بنانے کی کراہت)

ولمَّا مات الحسنُ بن الحسن بن علی رضی اللہ عنھم ضربتِ امرأتُہ القُبَّۃَ علیٰ قبرِہ سَنَۃً ثُم رُفِعتْ فسَمِعوا صائِحاً یقول ألا ھل وجَدُوا مافقَدُوا فأجابہ الآخر بل یَئِسُوا فانقلَبُوا

اور جب حسن بن حسن بن علیؓ گزر گئے تو ان کی بیوی (فاطمہ بنت حسین) نے ایک سال تک قبر پر خیمہ لگائے رکھا آخر خیمہ اٹھایا گیا تو لوگوں نے ایک آواز سنی کیا ان لوگوں نے جن کو کھویا تھا ان کو پایا؟ دوسرے نے جواب دیا نہیں بلکہ نا امید ہو کر لوٹ گئے۔

آٹھ ابواب بعد ایک باب بعنوان (باب بناء اتخاذ المسجد علی القبر) لائیں گے، ابن رشید کہتے ہیں کہ اتخاذ، بناء سے اعم ہے اس لئے اس پر علیحدہ ترجمہ قائم کیا ہے۔ مِن کا لفظ اس امر کا متقاضی ہے کہ بعض اتخاذ ممنوع نہیں ہے گویا جواز اس بناء پر ہوگا کہ اس سے (عقیدہ وعمل کی) کوئی مفسدت (خرابی) ہے یا نہیں۔ (ولمامات الخ) ان کا نام ان کے والد کی طرح تھا۔ ان کی وفات سن 97 ہجری میں ہوئی ثقات تابعین میں سے ہیں، نسائی نے ان سے روایت نقل کی ہے، ان کے ایک بیٹے کا نام بھی حسن تھا۔ ان کی اس بیوی کا نام فاطمہ بنت حسین ہے، ان کی عم زاد تھیں۔ (القبۃ) یعنی خیمہ، ایک روایت میں فسطاط کا لفظ آیا ہے۔ اس اثر کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ انہوں نے ایک برس اس خیمہ میں قیام کیا ظاہری بات ہے اس دوران اس میں نمازیں بھی ادا کی ہونگی اس سے عندالقبر اتخاذِ مسجد لازم ہوا۔ ابن منیر کہتے ہیں خیمہ اس لئے لگایا تا کہ دل بہلا رہے جس طرح لوگ (شعرائے عرب) کھنڈرات پر وقوف کر کے گزرے ایام یاد کرتے ہیں، ان کے اس عمل کی قباحت ہاتفِ غیب کے ذریعہ ظاہر ہوئی، ممکن ہے یہ ملائکہ ہوں یا مومن جن، امام بخاری نے اس وجہ سے یہ ذکر نہیں کیا کہ بذاتِ خود دلیل ہے، صرف اس وجہ سے کہ یہ ادلہ شرعیہ کے موافق ہے۔

حدثنا عبیداللہ بن موسی عن شیبان عن ھلال ھو الوزان عن عروۃ عن عائشۃ رضی اللہ عنھا عن النبیﷺ قال فی مَرَضِہ الذی ماتَ فیہ لَعن اللہُ الیھودَ والنصاریٰ اِتَّخذُوا قُبورَأنبیائِھم مسجداً قالت ولولا ذٰلک لأبرَزُوا قبرَہ غیرَأنی أخشیٰ أنْ یُتَّخذَ مسجداً

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے اپنے مرض وفات میں فرمایا یہود اور نصاریٰ پر اللہ کی لعنت ہو کہ انہوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو مساجد بنالیا۔ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ اگر ایسا ڈر نہ ہوتا تو آپ کی قبر کھلی رہتی (اور حجرہ میں نہ ہوتی) کیونکہ مجھے ڈر اس کا ہے کہ کہیں آپ کی قبر بھی مسجد نہ بنالی جائے۔

سند میں شیبان بن عبدالرحمٰن نحوی اور ہلال وزان ابن ابی حمید ہیں۔ (لأبرزوا قبرہ) یعنی اگر چھوٹ دے دی جائے تو آپ کی قبر کو بارز کر دیں، اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ اگر عام قبرستان میں دفن کیا جاتا تو ایک عرس یا میلہ کا سماں بنالیتے اور ہر وقت لوگوں کا اجتماع رہتا۔ (غیرأنی أخشی) آگے ایک روایت میں (غیرأنہ خشی) ہے، مسلم کی روایت میں (غیر أنہ خُشی) ہے،

روایتِ باب سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ نے اسی خوف سے حجرہ شریفہ کے اندر قبر بنوانے پر اصرار کیا مگر (خشي) بفتح حاء کی روایت کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ خود آنحضرت کو اس امر کا خدشہ تھا۔ حضرت عائشہ کے اس خدشہ کا اظہار مسجد نبوی کی توسیع سے قبل تھا، توسیع کے بعد اب کسی کے لئے ممکن نہیں کہ نعوذ باللہ قبر کو سامنے رکھتے ہوئے قبلہ رو ہو کر نماز ادا کر سکے۔

علامہ انور ذکر کرتے ہیں کہ اس حدیث سے تمسک کرتے ہوئے لعینِ قادیان حضرت عیسیٰ کی وفات پر دلیل پکڑتا ہے (وہ اس طرح سے کہ مرزا کہتا ہے کہ آنحضرت نے یہود و نصاریٰ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔ اتخذوا قبور أنبيائهم مسجدا۔ کہتا ہے کہ نصاریٰ کے نبی تو صرف حضرت عیسیٰ ہیں، سو ثابت ہوا کہ فوت ہو چکے ہیں) علامہ رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ہمارا بھی سابقہ انبیاء پر ایمان ہے۔ حضرت عیسیٰ کا دونوں۔ یہود و نصاریٰ۔ نے انکار کیا تھا بالفرض اگر دعویٰ تسلیم کر لیا جائے تو لازم ہے کہ حضرت عیسیٰ کی کوئی معروف قبر ہو اور اس کے پاس کوئی مسجد بھی ہو (حالانکہ ایسا نہیں ہے) کہتے ہیں کہ مرزا کے اس بارہ میں کئی اقاویل ہیں کبھی کہتا ہے کہ ان کی کشمیر میں قبر ہے، اس کا رد کشمیر کے ایک آدمی نے یہ کہہ کر کیا ہے جس قبر کو وہ سیدنا عیسیٰ کی قبر کہتا ہے اس کا رخ تو بیت اللہ کی طرف ہے اگر حقیقۃً وہ سیدنا عیسیٰ کی قبر ہوتی تو اس کا رخ بیت المقدس کی طرف ہوتا۔ بہر حال علمائے کرام نے اس کے اس دعویٰ کے رد میں اور خود اس کے رد میں کتابیں لکھی ہیں۔ فجزاھم اللہ خیرا۔ انتھٰی۔ اسے مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔

بابُ الصلاةِ علَى النُفَساءِ إذا ماتتْ في نِفاسِها

(حالت نفاس میں فوت ہونے والی کی نمازِ جنازہ)

الزین کہتے ہیں یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ نفساء اگرچہ شہیدہ ہے مگر اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بخلاف شہیدِ معرکہ کے کہ اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے گی۔ علامہ انور لکھتے ہیں مقصود یہ ثابت کرنا ہے کہ نفساء کی نماز جنازہ ہوگی چونکہ نفاس کے سبب وہ نمازیں نہ پڑھ رہی تھی اس سے کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ اس کے لئے نماز جنازہ جائز نہیں بلکہ موت کے سبب اس کا نفاس منقطع ہوا لہٰذا دوسروں کی طرح اس کی بھی نماز جنازہ ہوگی۔

حدثنا مسدد حدثنا يزيد بن زُرَيع حدثنا حسين حدثنا عبدالله بن بُرَيدةَ عن سَمُرة رضي الله عنه قال صليتُ وراءَ النبيﷺ علىٰ امرأةٍ ماتتْ في نِفاسها فقام عليها وسَطَها

حضرت سمرہؓ نے بیان کیا کہ میں رسول اللہﷺ کی اقتداء میں ایک عورت کی نماز جنازہ پڑھی تھی جس کا نفاس میں انتقال ہو گیا تھا رسول اللہﷺ اس کے درمیان میں کھڑے ہوئے۔

سند میں حسین سے مراد المعلم ہیں۔ بقیہ مباحث کتاب الحیض میں گذر چکے ہیں۔

باب أينَ يَقومُ مِنَ المرأةِ والرجلِ (امامِ جنازہ کہاں کھڑا ہو؟)

یقوم کا فاعل امام ہے۔ اس کے تحت سابقہ باب کی حدیث ہی لائے ہیں ابن حجر اس رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ عورت کے وسط پر کھڑا ہونا اس کے ستر کے نقطہ نظر سے بھی ہو سکتا ہے اور ممکن ہے یہ لاش مکفن کرنے سے پہلے کا واقعہ ہو۔ کفن میں لپیٹ کر نماز

جنازہ ادا کرنے سے ستر مطلوب تو حاصل ہوگیا، شاید اسی لئے امام بخاری نے سوالیہ انداز میں ترجمہ قائم کیا ہے اوران کی مراد مرد وعورت کا عدم تفرقہ ہے۔ ابن رشید کہتے ہیں کہ آپ کا عند الوسط کھڑے ہونا خاص حاملہ عورت کی نسبت سے تھا تا کہ اس کے پیٹ کے مردہ بچے کو آپ کا قرب و برکتِ دعا حاصل ہو۔ ابو داؤد اور ترمذی کی روایت کردہ حدیث کہ آنجناب مرد کے سر کے پاس اور عورت کی کمر کے پاس ذرا آگے کھڑے ہوتے تھے، ضعیف ہے۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ہمارے نزدیک مرد کے سر کے پاس اور عورت کے سینے کے پاس کھڑا ہو شافعیہ کے ہاں مرد کے سر کے پاس اور عورت کے نچلے حصہ کے پاس، ہمارے امام سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ ان کی دلیل ابوداؤد کی (مذکورہ) روایت ہے۔

حدثنا عِمران بن ميسرة حدثنا عبدالوارث حدثنا حسين عن ابن بريدة حدثنا سمرة بن جندب رضي الله عنه قال صليتُ وراءَ النبيِ ﷺ علىٰ امرأةٍ ماتتْ في نفاسِها فقام عليها وسطَها۔ (حضرت سمرہؓ کی سابقہ روایت ہے)

باب التكبيرِ على الجَنازةِ أَربعا (نمازِ جنازہ میں چار تکبیریں ہیں)

وقال حُمَيد صلىٰ بنا أنسٌ رضي الله عنه فكَبَّر ثلاثاً ثُمَّ سَلَّم فقيل له ،فاستقبلَ القِبلَةَ ثُم كبَّرَ الرابعةَ ثُم سَلَّم

انس بن مالکؓ نے نماز پڑھائی تو تین تکبیریں کہیں پھر سلام پھیر دیا اس پر انہیں لوگوں نے یاد دہانی کرائی تو دوبارہ قبلہ رخ ہوکر چوتھی تکبیر بھی کہی پھر سلام پھیرا

الزین کہتے ہیں ترجمہ میں اَربعاً کا لفظ ذکر کر کے یہ موقف بیان کیا ہے کہ چار سے زائد تکبیرات نہ کہی جائیں اسی لئے کوئی اور ترجمہ اس ضمن میں نہیں لائے اور نہ کسی اور مسلک کا ذکر کیا ہے بہر حال سلف کا تکبیرات کی تعداد میں اختلاف ہے، مسلم میں زید بن ارقم سے منقول ہے کہ وہ پانچ تکبیریں کہتے تھے اور اس امر کو آنجناب کی طرف منسوب کرتے تھے یہی تعداد ابن منذر نے حضرت علی کے حوالہ سے نقل کی ہے کہ وہ اہل بدر پر چھ اور بقیہ صحابہ پر پانچ تکبیریں جبکہ عام لوگوں پر چار تکبیریں پڑھا کرتے تھے۔ ابن معبد سے صحیح سند کے ساتھ مروی ہے کہتے ہیں میں نے ابن عباس کی اقتداء میں ایک جنازہ پڑھا تو انہوں نے تین تکبیریں پڑھیں۔ ابن منذر کا کہنا ہے کہ اکثر اہل علم چار کے قائل ہیں۔ بکر بن عبداللہ مزنی کا قول ہے کہ تین سے کم اور سات سے زیادہ نہ ہوں (شائد انہوں نے تمام منقول تعداد پیش نظر رکھتے ہوئے یہ بات کہی) امام احمد کا بھی یہی قول ہے مگر انہوں نے چار سے کم نہ کہنے کا کہا ہے ابن منذر یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے لوگوں کو چار پر جمع کر دیا۔ بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ ابو وائل سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت کے زمانہ میں سات، پانچ اور چار تکبیریں کہی جاتی رہیں پھر حضرت عمر نے چار پر جمع کر دیا۔

(وقال حميد الخ) بقول ابن حجر یہ اثر حمید کے حوالہ سے موصولاً نہیں مل سکا البتہ عبدالرزاق نے (معمر عن قتادة عن أنس) کے حوالے سے لکھا ہے کہ ایک جنازہ میں حضرت انس نے بھول کر تین تکبیریں کہہ دیں بعد میں لوگوں نے کہا کہ ابوحمزہ آپ نے تین کہی ہیں، کہنے لگے دوبارہ صفیں بناؤ پھر ایک اور کہہ دی۔ ابن ابی شیبہ نے عمران بن حدیر کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ حضرت انس

تین ہی کہا کرتے تھے۔ بقول ابن حجرممکن ہے تین کو کافی خیال کرتے ہوں اور چار کو اکمل سمجھتے ہوں یا جن رواۃ نے ان سے تین نقل کی ہیں انہوں نے پہلی کو تکبیرِ افتتاح سمجھتے ہوئے اصل تعداد میں شمار نہیں کیا باب سنة الصلاة میں یہ بات گزر چکی ہے۔ حنفیہ میں سے ابو یوسف پانچ کے قائل تھے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسولَ اللهِﷺ نَعَى النجاشيَّ في اليومِ الذى ماتَ فيه ، وخرجَ بهم إلى المُصَلّٰى ، فصَفَّ بهم و كَبَّرَ عليه أربعَ تكبيراتٍ۔

(حضرت نجاشیؓ والی روایت ہے)

حدثنا محمد بن سنان حدثنا سليم بن حيان حدثنا سعيد بن ميناء عن جابر رضي الله عنه أن النبىَﷺ صلىٰ علىٰ أصحمةَ النجاشيّ فكَبَّرَ أربعاً ۔وقال يزيد بن هارون وعبدالصمد عن سَليم، أصحمة۔ وتا بعه عبد الصمد۔

(ایضاً، اس میں انکا نام اصحمہ مذکور ہے)

دوسری حدیث کے ایک راوی سلیم صحیح کے واحد راوی ہیں جو سین کی زیر کے ساتھ ہیں (قسطلانی)۔ (یعنی باقی سب سین کی پیش کے ساتھ مصغر أہیں)۔ (وقال يزيد الخ) یزید کی روایت امام بخاری نے (هجرة الحبشة) میں (أبو بكر بن أبي شيبة عنه) کے حوالے سے جبکہ عبدالصمد کی روایت اسماعیلی نے (أحمد بن سعيد عنه) کے حوالے سے موصول کی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ صحیح بخاری کے تمام نسخوں وطرق میں نجاشی کا نام اصحمہ ہی منقول ہے۔ امام بخاری کا یزید بن ہارون اور ان کے متابع کے طور پر عبدالصمد کا ذکر کرنا اس امر کا اظہار ہے کہ انہوں نے نجاشی کا نام ذرا مختلف نقل کیا ہے (اگرچہ لکھا ہوا اصحمہ ہی ہے) اس کی تائید ابن ابی شیبہ کی یزید سے روایت میں ملتی ہے جس میں صحمہ یعنی الف کے بغیر ہے، گویا رواۃ کا الف کی موجودگی وحذف میں اختلاف ہے البتہ اسماعیلی نے عبدالصمد مذکور سے اصخمہ، خاء کیساتھ نقل کیا ہے۔ پھر خود ہی اس کی تغلیط کی ہے۔ اکثر شراح نے لکھا ہے کہ یزید اور ان کے متابع کی روایت میں الف کے بغیر ہے۔ کرمانی کہتے ہیں کہ ایک نسخہ میں محمد بن سنان کے حوالے سے اصحبہ، باء کے ساتھ ہے۔ شیخ بخاری (محمد بن سنان) ان کے افراد میں سے ہیں، (یعنی ان سے کسی اور مصنفِ صحاح کی روایت نہیں ہے)۔

اسے مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔

باب قراءةِ فاتحةِ الكتابِ (قراءتِ فاتحہ)

وقال الحسنُ يَقرأ على الطِفلِ بِفاتحةِ الكتابِ ويقول اللّٰهُمَّ اجْعَلْه لَنا فَرَطاًوسَلَفاً وأجراً

(حسن بصریؒ نے کہا کہ بچے کی نماز جنازہ میں پہلے سورۃ فاتحہ پڑھی جائے پھر یہ دعا پڑھی جائے اللهم اجعله الخ)

یعنی نماز جنازہ میں قراءتِ فاتحہ کی مشروعیت کے بارہ میں، شافعی، احمد اور اسحاق کا یہی مسلک ہے۔ ابن منذر نے ابن مسعود،

حسن بن علی، ابن زبیر اور مسور بن مخرمہ سے یہی نقل کیا ہے جبکہ ابو ہریرہ اور ابن عمر سے منقول ہے کہ نماز جنازہ میں قراءت نہیں، امام مالک اور احناف کا یہی مسلک ہے۔علامہ انور لکھتے ہیں ہمارے نزدیک بھی اگر کوئی پڑھ لے تو جائز ہے۔مولانا بدر حاشیہ میں علامہ سندھی کے حوالہ سے رقمطراز ہیں کہ فاتحہ بنسبت دوسری دعاؤں کے اولی واحسن ہے، اس سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں، ہمارے کثیر محقق علماء کا کہنا ہے کہ بطور دعاء کے پڑھ لے (حاشیہ نسائی) علامہ انور مزید کہتے ہیں کہ حنفی عالم یحی بن منقاری زادہ نے اسے پڑھنا مستحب لکھا ہے طحاوی نے لکھا ہے کہ جن صحابہ کرام سے پڑھنا مروی ہے شاید وہ بطور دعا پڑھتے ہوں بقول علامہ امام احمد کے ہاں بھی مستحب جبکہ شافعیہ کے ہاں واجب ہے کیونکہ ان کے نزدیک کوئی نماز بغیر فاتحہ کے نہیں ہے، کہتے ہیں کہ میں ان سے کہتا ہوں کہ نماز جنازہ کی ہر تکبیر کے بعد فاتحہ پڑھیں کیونکہ اس کی ہر تکبیر بمنزلہ ایک رکعت کے ہے۔(وقال الحسن) اسے عبدالوہاب بن عطاء نے کتاب الجنائز میں موصول کیا ہے۔عبدالرزاق اور نسائی نے ابوامامہ بن سہل بن حنیف سے نقل کیا ہے کہ نماز جنازہ کا طریقہ یہ ہے کہ تکبیر کہے پھر فاتحہ پڑھے، درود پڑھے پھر میت کے لئے دعا کرے (ولا یقرأ الافی الأولی) فاتحہ صرف پہلی تکبیر کے بعد پڑھے (یعنی ہر تکبیر کے بعد پڑھنے کی ضرورت نہیں)۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن سعد عن طلحة قال صليتُ خلفَ ابنِ عباسٍ رضى الله عنهما وحدَثَنا محمدُ بن كثير أخبرنا سفيان عن سعد بن ابراهيم عن طلحة بن عبدالله بن عوف قال صليتُ خلفَ ابنِ عباس رضى الله عنهما علىٰ جنازةٍ فقرأ بفاتحةِ الكتاب قال لِتَعلموا أنَّها سُنةٌ

راوی کہتے ہیں کہ میں نے ابن عباسؓ کے پیچھے نماز جنازہ پڑھی تو انہوں نے سورہ فاتحہ پڑھی پھر کہا کہ تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ یہی طریقہ نبوی ہے۔

سعد سے مراد ابن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں۔(لتعلموا أنها سنة) اسماعیلی کہتے ہیں بخاری نے شعبہ اور سفیان کی روایت کو جمع کر دیا ہے حالانکہ دونوں کا سیاق مختلف ہے۔شعبہ کی روایت ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اور نسائی نے محمد بن بشار، شیخ بخاری ہی کے حوالہ سے نقل کی ہے اس کے لفظ ہیں کہ میں نے ان کا ہاتھ پکڑ کر اس کی بابت (فاتحہ کی قراءت) پوچھا کہنے لگے (نعم یا أخی إنه حق وسنة) حاکم نے بھی (آدم عن شعبة) کے طریق سے یہی الفاظ نقل کئے ہیں۔سفیان کی روایت ترمذی نے (عبدالرحمن بن مهدی عنه) کے حوالے سے ذکر کی ہے اس کے الفاظ ہیں (فقال إنه من السنة) نسائی نے بھی (ابراهيم بن سعد عن أبيه) کے طریق سے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ (فقرأ بفاتحة الكتاب وسورة وجهر حتى أسمعنا) یعنی ابن عباس نے امامت کرتے ہوئے بآوازِ بلند فاتحہ اور ساتھ سورت بھی پڑھی۔حاکم کی روایت کے الفاظ ہیں (إنما جهرتُ لتعلموا أنها سنة) اور اس امر پر اجماع ہے کہ صحابی کا سنت کہنا حدیثِ مسند ہے۔علامہ انور کا خیال ہے کہ ابن عباس کا اپنی مختارات (یعنی مواقف) کو سنت کہنا ان کے دأب وعادت میں سے ہے، اِقعاء کے بارہ میں بھی انہوں نے یہی کہا تھا حالانکہ ابن عمر نے اس کی تردید کی۔

باب الصلاةِ على القبرِ بعدَ مايُدْفَنُ (دفن کے بعد قبر پر نمازِ جنازہ)

یعنی بعداز دفن قبر پر نماز جنازہ۔اس بابت بحث گزر چکی ہے، جمہور کے ہاں یہ مشروع ہے، نخعی، مالک اور ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر نماز جنازہ ادا کئے بغیر دفن کر دیا گیا تب جائز ہے وگرنہ نہیں۔

حدثنا حجاج بن منهال حدثنا شعبة حدثني قال سليمان الشيباني قال سمعتُ الشعبي قال أخبرني مَن مَرَّ مع النبيﷺ علىٰ قبرٍ مَنبوذٍ فَأمّلإهم و صَلّوا خلفه قلتُ مَن حَدَّثَك هذا يا أبا عمرو قال: ابنُ عباس رضي الله عنه

راوی کہتے ہیں مجھے خبر دی اس نے جو نبی کریمﷺ کے ساتھ ایک الگ تھلگ قبر سے گزرے تھے قبر پر آپﷺ امام بنے اور صحابہ نے آپ کے پیچھے نماز جنازہ پڑھی شیبانی نے کہا کہ میں نے شعبی سے پوچھا کہ ابوعمرو! یہ آپ سے کس صحابی نے بیان کیا تھا، کہا ابن عباسؓ نے۔

حدثنا محمد بن الفضل حدثنا حماد بن زيد عن ثابت عن أبي رافع عن أبي هريرة رضي الله عنه أن أسودَ- رجلا أو امرأةً -كان يَقُمُّ المسجدَ فمات ولَم يُعلَمِ النبيُ ﷺ بِموتِهِ فذَكرَه ذاتَ يومٍ فقال ما فعل ذلك الإنسانُ ؟ قالوا مات يارسول اللهﷺ قال أفلا آذَنتُمُوني ؟ فقالوا إنه كان كذا وكذا - قِصتُه- قال فحَقَّروا شأنَه قال فدُلُّوني علىٰ قبرِه فأتىٰ قبرَه فصلّىٰ عليه

ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ کالے رنگ کا ایک مرد یا عورت مسجد کی خدمت کیا کرتی تھیں ان کی وفات ہوگئی لیکن نبی کریمﷺ کو ان کی وفات کی خبر نہیں دی گئی ایک دن آپ نے خود یاد فرمایا کہ وہ شخص دکھائی نہیں دیتا صحابہ نے کہا ان کا تو انتقال ہوگیا آپ نے فرمایا مجھے خبر کیوں نہیں دی؟ صحابہ نے عرض کیا کہ یہ وجوہ تھیں (اس لئے آپ کو تکلیف نہیں دی گئی) گویا لوگوں نے ان کو حقیر جان کر قابل توجہ نہیں سمجھا لیکن آپ نے فرمایا کہ چلو مجھے ان کی قبر بتادو چنانچہ آپ اس کی قبر پر تشریف لائے اور اس پر نماز جنازہ پڑھی۔

پہلی حدیث میں (ياأباعمرو) ابوعمرو شعبی کی کنیت ہے۔اس حدیث کے مباحث الإذن بالجنازۃ کے تحت گزر چکے ہیں۔

باب الميت يَسمَعُ خَفقَ النِعالِ

(میت کو۔چلنے والوں کے۔جوتوں کی آواز سنائی دیتی ہے)

حدیثِ باب میں قرع کا لفظ ہے مگر اس کے بعض طرق میں خفق کا لفظ بھی ہے چنانچہ احمد اور ابوداؤد نے براء بن عازب سے ایک طویل روایت نقل کرتے ہوئے ذکر کیا کہ (وإنه يسمع خفق نعالهم) بزار اور ابن حبان کی روایت کردہ حدیثِ أبي ہریرہ میں بھی خفق کا لفظ ہے۔الزین کہتے ہیں کہ آدابِ دفن کے سلسلہ میں یہ ترجمہ لائے ہیں کہ دھکم پیل اور بھگدڑ سے پرہیز کرنا چاہئے جس

طرح زندہ سوئے ہوئے کا خیال رکھا جاتا ہے۔ اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ قبروں کے درمیان جوتوں سمیت چلا سکتا ہے مگر بقول ابن حجر اس پر صراحۃً دلالت نہیں ہے ابن جوزی کہتے ہیں کہ یہ صرف قبرستان میں داخل ہونے والوں کے بارہ میں ذکر ہے (طبعی طور پر اگر وہ دفن تک ساتھ رہنا چاہتے ہیں تو قبروں کے درمیان چلنا پڑے گا) جوتوں سمیت چلنے کی کراہت کے بارہ میں ابوداؤد اور نسائی کی تخریج کردہ روایت جسے حاکم نے صحیح کہا ہے، میں ہے، بشیر بن خصاصیہ کہتے ہیں کہ آنحضرت نے ایک آدمی کو دیکھا کہ سبتی جوتے پہنے ہوئے قبروں کے درمیان چل رہا ہے تو آپ نے اسے فرمایا کہ جوتے اتار دو۔ ابن حزم نے صرف سبتی جوتوں کے ساتھ چلنے کو حرام کہا ہے مگر یہ شدید جمود ہے طحاوی کہتے ہیں آپ کا اسے یہ منع کرنا اس بناء پر تھا کہ اسکے جوتوں میں گندگی لگی ہوئی تھی، آنجناب جوتوں میں، اگر پاک ہوتے، نماز ادا فرما لیتے تھے۔

حدثنا عَيَّاش حدثنا عبدالأعلى حدثنا سعيد قال وقال لى خليفة حدثنا ابن زريع حدثنا سعيد عن قتادة عن أنس رضى الله عنه عن النبىﷺ قال العبدُ إذا وُضِع فى قبرِه وتُوُلِّيَ وذهب أصحابُه حتى إنه لَيَسمع قرعَ نِعالِهم أتاه مَلَكان فأقعَدَاه فيقولان له ماكنتَ تقول فى هذا الرجلِ محمدٍﷺ ؟ فيقول أشهد أنه عبدُالله ورسولُه فيُقال أنظرْ إلىٰ مَقعدِك مِن النارِ أبدَلَك اللهُ به مقعداً مِن الجَنةِ قال النبىُﷺ فيَراهُما جميعا وأما الكافرُ أو المنافقُ فيقول لا أدرِى كنتُ أقول مايقول الناسُ فيقال لادَرَيتَ ولا تَلَيتَ ثم يُضرَبُ بمطرقةٍ مِن حديدٍ ضربةً بين أُذُنَيه فيُصيحُ صَيحةً يَسمَعُها مَن يَلِيه إلا الثَّقَلَين

انسؓ روایت کرتے ہیں کہ آپﷺ نے فرمایا کہ بندہ جب اپنی قبر میں رکھ دیا جاتا ہے اور اس کے ساتھی اس کو دفن کر کے واپس ہونے لگتے ہیں تو وہ ان کے جوتوں کی آواز کو سنتا ہے، اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں اور اسے بٹھلاتے ہیں پھر اس سے پوچھتے ہیں کہ تو اس شخص یعنی محمدﷺ کی نسبت کیا کہتا ہے؟ پس اگر وہ کہہ دیتا ہے میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور اس کے پیغمبر ہیں تو اس سے کہا جاتا ہے کہ اپنے مقام کو جو دوزخ میں تھا دیکھ اس کے عوض اللہ تعالیٰ نے تجھے جنت کا ایک مقام دیا ہے نبیﷺ فرمایا کہ وہ دونوں مقامات کو دیکھ لیتا ہے لیکن کافر یا منافق یہ جواب دیتا ہے کہ میں کچھ نہیں جانتا جو کچھ دوسرے لوگ کہتے تھے میں بھی وہی کہہ دیتا تھا پس اس سے کہا جائے گا کہ نہ تو تُو نے عقل کے ذریعہ پہچانا اور نہ نقل کے ذریعہ، اس کے بعد لوہے کے ہتھوڑے سے ایک ضرب اس کے دونوں کانوں کے درمیان ماری جائے گی جس کی وجہ سے وہ ایک چیخ مارے گا جسے اس کے قریب کے تمام ذی روح سنیں گے سوائے انسانوں اور جنوں کے۔

شیخِ بخاری عیاش بن ولید ہیں، ابونعیم نے جزم کے ساتھ یہی کہا ہے سعید سے مراد ابن ابی عروبہ ہیں (قال وقال لى خليفة) پہلے قال کے فاعل مصنف ہیں دونوں سند کے ساتھ یہ روایت ذکر کر رہے ہیں سیاق خلیفہ کی روایت کے مطابق ہے، عیاش کا سیاق عذاب القبر میں مفرداً لائیں گے۔ (وتولى وذهب) معنی ایک ہے، لفظ مکرر ہے تمام نسخوں میں اسی طرح ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ میں نے ایک جگہ (تولى) بطور صیغہ مجہول کے مُشکّل دیکھا ہے اس پر اس کا تعلق میت کے ساتھ ہوگا، آگے عیاش کی روایت میں

(وتولی عنه أصحابه) ہے۔

(لادریت ولا تلیت) علامہ انور لکھتے ہیں کہ (تلیت) اصل میں (تلوت) ہے دریت کی رعایت کرتے ہوئے (تلیت) کہہ دیا (لغت عرب میں ایسی کافی مثالیں ہیں، جیسے اعراب میں جرِ جوار کی اصطلاح ہے) جس طرح غدایا اور عشایا کہا گیا۔

(إلا الثقلین) پر بحث کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ یہ ساری چیزیں ایک دوسرے عالم سے تعلق رکھتیں ہیں جس طرح اشیاء کے اوزان و مقادیر متعین معاملہ نہیں ہیں کسی چیز کا وزن زمین پر اگر کیا جائے تو اور ہوگا اگر اسی چیز کا وزن ہوا میں کیا جائے تو مختلف ہوگا۔ نیوٹن نے یہی ثابت کیا ہے وہ اسے تجاذب (کششِ ثقل) کا نام دیتا ہے بہر حال ہمیں ان مباحث میں نہیں پڑھنا چاہئے یہی کہہ دینا کافی ہے کہ یہ عالم الغیب سے متعلق ہے اور اس پر عقلی دلائل قائم کرنا جہالت ہوگی۔

اس حدیث کے تمام راوی بصری ہیں۔ ابن ماجہ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے بھی نقل کیا ہے۔

باب مَن أحبَّ الدفنَ فی الأرضِ المُقدَّسةِ أو نحوِها

(ارضِ مقدسہ وغیرہ میں دفن ہونے کی خواہش کرنا)

الزین کہتے ہیں (أو نحوها) سے مراد حدیث (لا تشد الرحال الخ) کے بقیہ دو مقامات (مکہ اور مدینہ) ہیں اس کے ساتھ ساتھ انبیاء کے مدافن، شہداء کی قبور اور اولیاء کے مقابر بھی مراد ہو سکتے ہیں جن میں تیمناً دفن ہونے کی تمنا کی جاسکتی ہے تاکہ وہاں جو رحمتوں کا نزول ہے اس میں سے کچھ حصہ مل جائے۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ بنائے استدلال تب صحیح قرار دی جائے گی اگر حدیثِ باب میں مذکور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قربِ بیت المقدس خواہش کرنا اس بنا پر ہو کہ وہاں انبیاء کی قبور ہیں قاضی عیاض نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ مہلب کا کہنا ہے کہ ان کی یہ خواہش اس وجہ سے تھی کہ ارضِ محشر کا قرب ہو۔

شاہ صاحب رقمطراز ہیں کہ امام بخاری کی غرضِ ترجمہ یہ ہے کہ میت کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا مطلقا جائز نہیں الا یہ کہ کسی ارضِ مقدسہ میں دفن کی خواہش ہو (اور اس نے وصیت کی ہو کہ مرنے کے بعد میری میت ارضِ پاک میں لے جائی جائے) حنفیہ کے نزدیک مطلقاً بھی نقلِ میت جائز ہے (صلك) کے تحت لکھتے ہیں کہ حدیث (من کرہ لقاء اللہ کرہ اللہ لقاءہ) کی موجودگی یہاں اشکال ہے کہ کیوں ایسا کیا؟ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جناب موسیٰ کا علم نہ تھا کہ یہ حضرت عزرائیل ہیں مگر یہ جواب میرے نزدیک غیر تسلی بخش (لیس بشیء) ہے بلکہ انہیں اچھی طرح پتہ تھا کہ یہ عزرائیل ہیں یہ واقعہ موت کے اسباب سے (طبعی طور پر) خوف کھانے کی ایک مثال ہے اصل غرض ان کی یہ تھی اور جس کا اظہار بھی کیا کہ اللہ انہیں بیت المقدس فتح ہونے تک مہلت عطا کرے، یہ موت سے کراہت نہ تھی۔

علامہ انور کہتے ہیں تھپڑ مارنے کا سبب یہ تھا کہ ملک الموت کا طریقہ یہ تھا کہ انبیاء کے پاس آکر، ان کی روح قبض کرنے کے وقت۔ (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) اختیار کی بابت بات کرتے تھے (کہ اگر رفیق اعلیٰ کے پاس جانا منظور ہے تو بسم اللہ جس طرح ہمارے نبی پاک کے معاملہ میں ہوا) مگر حضرت موسیٰ سے اس طرح بات نہ کی تو انہیں غصہ آگیا (اس کی کوئی دلیل ذکر نہیں کی)، کہتے ہیں وہ تو ملک الموت تھا تھپڑ سے ان کی صرف آنکھ پھوٹی وگرنہ ان کے تھپڑ سے تو آسمان لرز سکتے تھے۔ شرح میں مولانا بدر عالم علامہ عینی

کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ان کی طبیعت میں سخت حدت تھی روایت ہے کہ جب حالت غضب میں ہوتے تو ان کی ٹوپی میں شعلے بھڑک اٹھتے، لکھتے ہیں کہ ان کے اس تھپڑ کے بارہ میں مبسوط کلام جلد رابع میں آئے گی۔

حدثنا محمود حدثنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن ابن طاؤس عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أرسلَ ملكُ الموتِ إلىٰ موسى عليهما السلام فلما جاء ه صَكَّه فرجع إلىٰ ربه فقال أرسلتَني إلى عبدٍ لا يريدُ الموتَ فرَدَّ اللهُ عليه عينَه وقال ارجعْ فقُلْ له يَضعُ يَده علىٰ مَتنِ ثَورٍ فلَه بِكُلِ ما غَطَّتْ به يدُ ه بِكُلِّ شَعرةٍ سنةٌ قال أي ربِّ ثُم ماذا ؟ قال ثم الموتُ قال فالآن فسأل اللهَ أن يُدنِيَه مِن الأرضِ المُقدسةِ رَمية بِحَجرٍ۔ قال قال رسولُ الله ﷺ فلو كنت ثَمَّ لأَرَيتُكم قبرَه إلى جانبِ الطريقِ عندَ الكَثِيبِ الأحمرِ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ ملک الموت سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے پاس بھیجا گیا تو آپ نے اس کے ایک طمانچہ مارا، اس کی ایک آنکھ پھوٹ گئی اور وہ اپنے پروردگار کے پاس واپس گیا اور عرض کیا کہ تو نے مجھے ایسے بندے کے پاس بھیجا جو مرنا نہیں چاہتا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی آنکھ دوبارہ عنایت فرمائی اور حکم دیا کہ موسیٰ علیہ السلام کے پاس پھر جاؤ اور کہو کہ اپنا ہاتھ ایک بیل کی پیٹھ پر رکھیں۔ پس جس قدر بال ان کے ہاتھ کے نیچے آئیں گے، اتنے ہی سال کا اضافہ انکی زندگی میں کر دیا جائیگا چنانچہ فرشتہ آیا اور موسیٰ علیہ السلام کو پیغام سنایا تو انہوں نے کہا اے پروردگار جب وہ سب برس گزر جائیں گے تو پھر کیا ہوگا؟ فرمایا پھر موت آئے گی انہوں نے کہا کہ ابھی سہی پس انہوں نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کی کہ انہیں ارض مقدس سے بقدر ایک پتھر پھینکنے کے، قریب کر دے رسول اللہ ﷺ نے یہ بیان فرما کر مزید کہا کہ اگر میں اس مقام پر ہوتا تو تمہیں موسیٰ علیہ السلام کی قبر، راستہ کی طرف سرخ ٹیلے کے پاس دکھا دیتا۔

شیخِ بخاری محمود بن غیلان ہیں جو صاحبِ مصنف عبدالرزاق سے راوی ہیں۔ عبدالرزاق امام بخاری کے زمانہ میں زندہ تھے امام ان سے روایت لینے یمن جا رہے تھے کہ راستے میں وفات پانے کی خبر ملی جس پر واپس پلٹ آئے بعد میں یہ خبر غلط نکلی۔ ابن طاوس کا نام عبداللہ ہے۔ حضرت ابو ہریرہ نے یہاں اس حدیث کو مرفوع بیان کیا، احادیثِ انبیاء میں یہی سند لا کر دوبارہ ذکر کی ہے ساتھ ایک اور سند (وعن معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة) بھی ذکر کی ہے، اس سند میں معمر کے حوالے سے ابو ہریرہ اس حدیث کو مرفوع روایت کرتے ہیں۔ مسلم نے بھی معمر کے حوالہ سے دونوں سندوں کے ساتھ اسی طرح نقل کیا ہے۔ (رمية بحجر) یعنی اتنی مسافت پر پہنچ جاؤں۔ ابن بطال کہتے ہیں اللہ سے دخولِ شہر طلب نہیں کیا تا کہ ان کی قبر عیاں نہ ہو (یعنی اگر شہر فتح ہونے تک مہلت مانگتے تو ان کی موت کے بعد شہر میں قبر بنائی جاتی جس کا سب کو پتہ چلتا) تا کہ ان کی ملت کے جہال اسے عبادت گاہ نہ بنالیں۔ کہا گیا ہے کہ جناب موسیٰ نے قرب مانگا کیونکہ نبی جہاں فوت ہوں وہیں دفن کیا جاتا ہے، نبی کی میت کو کسی اور جگہ منتقل نہیں کیا جا سکتا، اب شہر تو فتح نہ ہوا تھا کہ ان کے ساتھیوں، بنو اسرائیل نے کہہ دیا تھا (فاذهب أنت وربك الخ) ان کی بددعا کے نتیجہ میں چالیس برس تک میدانِ تیہ میں بھٹکتے رہے بعد ازاں حضرت یوشع علیہ السلام کے عہد میں ان کی اولاد نے بیت المقدس فتح کیا۔ لہٰذا حضرت موسیٰ نے شہر

کے قرب کی خواہش کی۔ ابن حجر کہتے ہیں اس قول کہ نبی جہاں فوت ہوں وہیں دفن کیا جاتا ہے، میں نظر ہے کیونکہ حضرت موسی علیہ السلام مصر سے جاتے وقت حضرت یوسف کی میت اپنے ہمراہ لے گئے تھے، کہتے ہیں میت منتقل کرنے کے بارہ میں دو قول ہیں، ایک کراہت کا قول دوسرا مستحب کا، کراہت کی صورت یہ بنتی ہے کہ اگر منتقل کرنے کی کوئی راجح غرض یا سبب نہیں مثلاً بقاع فاضلہ (افضل مقامات) میں دفن کرنا تو بلا سببِ مذکور منتقل کرنا مکروہ ہوگا امام شافعی کے نزدیک اگر مکہ وغیرہ مقامات مقدسہ میں منتقل کرنا ہو تب مستحب ہے وگرنہ مکروہ۔ قسطلانی نے نقل کیا ہے کہ حضرت موسی کی عمر ایک سو برس ہوئی، وہب سے نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ باہر نکلے فرشتوں کی ایک جماعت دیکھی کہ نہایت اچھی قبر تیار کر رہے ہیں پوچھا اتنی اچھی قبر کس کی ہے؟ فرشتوں نے کہا کیا آپ چاہتے ہیں کہ یہ قبر آپ کی ہو جائے فرمایا ہاں، کہنے لگے اس کے اندر لیٹ جائیے اور توجہ اللہ کی طرف کیجئے، اس طرح ان کی وفات ہوئی اور فرشتوں نے قبر برابر کر دی۔ بقیہ مباحث احادیث الانبیاء میں آئیں گے۔ اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب الدَفنِ باللَّيلِ و دُفِن أبوبكر رضى الله عنه ليلاً (رات کے وقت تدفین)

بعض نے حضرت جابر کی ایک حدیث (إن النبی ﷺ زجر أن يقبر الرجل ليلاً إلا أن يضطر إلى ذلك) (آنجناب نے منع فرمایا ہے کہ کسی شخص کو بغیر مجبوری کے رات کو دفن کیا جائے) کی بناء پر رات کو دفن کرنے سے منع کیا ہے، یہ ابن حبان میں ہے مگر مسلم نے اس کا پس منظر اور سبب ذکر کیا ہے وہ یہ کہ ایک صحابی فوت ہوئے تو نامناسب اور غیر کافی کفن میں رات کو دفنا دیے گئے، اس پر آپ نے باقاعدہ خطبہ دیا اور منع کیا اور فرمایا (إذا ولى أحدكم أخاه فليحسن كفنه) تو بظاہر یہ منع کرنا تحسینِ کفن کے مدنظر تھا دوسرا یہ کہ مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے (حتى يصلى عليه) یصلی کو فعل معلوم پڑھا گیا، فاعل آنحضرت ہیں، تو یہ دوسرا سبب ہے جس کی وجہ سے رات کے وقت دفن کرنے سے منع کیا۔ یعنی اگر آنجناب اس کی نماز جنازہ پڑھ چکے ہیں تب کوئی حرج نہیں۔ امام بخاری کی بنائے استدلال یہ ہے کہ آپ نے حدیثِ باب میں۔ جیسا کہ رات کو دفنائے گئے پر صبح اٹھ کر نماز جنازہ پڑھی۔ رات کو دفن کرنے کا انکار نہیں فرمایا صرف یہ کہا کہ مجھے کیوں آگاہ نہ کیا؟ اس استدلال کو جناب ابوبکر کے رات کو دفنائے جانے سے بھی تقویت ملتی ہے، حضرت ابوبکر کا یہ اثر اواخر الجنائز میں موصول ہے آگے آئیگا کہ حضرت علی نے حضرت فاطمہ کو بھی رات کو دفن کیا تھا۔

حدثنا عثمان بن أبى شيبة حدثنا جرير عن الشيبانى عن الشعبى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال صلَّى النبىُ ﷺ علىٰ رجلٍ بعدَ ماذُفِن بِليلةٍ قام هو وأصحابُه وكان سألَ عنه فقال مَن هذا؟ فقالوا فلانٌ دُفِن البارحة فصلُّوا عليه

ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے ایک ایسے شخص کی نماز جنازہ پڑھی جن کو رات میں دفن کر دیا گیا تھا آپ اور آپ کے اصحاب کھڑے ہوئے اور آپ نے ان کے متعلق پوچھا تھا کہ یہ کن کی قبر ہے لوگوں نے بتایا فلاں کی ہے جنہیں کل رات دفن کیا گیا ہے پھر سب نے نماز جنازہ پڑھی۔

باب بناءِ المَسجدِ علَى القَبرِ (قبر پر مسجد بنالینا)

اس کے تحت حدیثِ عائشہ لائے ہیں جو قبل ازیں گزر چکی ہے وہاں (اتخاذ) کا لفظ استعمال کیا تھا بقول الزین وہاں مقصودِ ترجمہ مسجد کی تعمیر قبر کے سبب تھی یعنی اگر قبر نہ ہوتی تو مسجد بھی نہ بنائی جاتی جبکہ یہاں مفہوم یہ ہے کہ قبرستان میں علیحدہ جگہ پر مسجد کی تعمیر کرنا تا کہ قبرستان آنے والوں کے لئے نماز کی سہولت ہو، اسے جائز قرار دیا ہے کیونکہ سابقہ میں منع کا سبب تھا کہ سابقہ امتوں کی طرح کہیں قبروں کی پوجا پاٹ نہ شروع ہو جائے۔

حدثنا اسماعيل قال حدثني مالك عن هِشام عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت لما اشْتَكىٰ النبيُّ ﷺ ذكرتْ بعضُ نِسائِه كَنيسةً رأينَها بأرضِ الحَبشةِ يقال لها مارِيةُ وكانت أمُّ سلمة وأمُّ حبيبة رضى الله عنهما أتَتا أرضَ الحبشةِ فذَكَرتا مِن حُسنِها وتصاويرَ فيها فرَفعَ رأسَه فقال اولئك إذا مات مِنهم الرجلُ الصالحُ بنَوا علىٰ قبرِه مسجداً ثُم صوَّرُوا فيه تلك الصورةَ اولئك شِرارُ الخَلق عندَالله

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں جب نبی کریم ﷺ بیمار پڑے تو آپ کی بعض بیویوں (ام سلمہؓ وام حبیبہؓ) نے ایک گرجے کا ذکر کیا جسے انہوں نے حبشہ میں دیکھا تھا جس کا نام ماریہ تھا، دونوں حبشہ گئی تھیں انہوں نے اس کی خوبصورتی اور اس میں رکھی ہوئی تصاویر کا بھی ذکر کیا اس پر آنحضور ﷺ نے سر مبارک اٹھا کر فرمایا یہ وہ لوگ ہیں کہ جب ان میں کوئی صالح شخص مر جاتا تو اس کی قبر پر مسجد تعمیر کر دیتے پھر اس کی تصویر اس میں رکھتے اللہ کے نزدیک یہ لوگ ساری مخلوق میں برے ہیں۔
شیخ بخاری ابن ابی اویس امام مالک کے بھانجے ہیں۔

باب مَن يَدخُلُ قبرَ المَرأةِ (عورت کو قبر میں اتارنے کیلئے کون اترے؟)

آنحضرت کی ایک بیٹی کے دفن کا واقعہ ذکر کیا ہے جو پہلے گذر چکا ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں اولیٰ یہ ہے کہ میت کے اقارب قبر میں اتریں، ضرورۃً اجنبی کے لئے بھی جائز ہے اسی طرح شوہر کے لئے جائز ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وفات سے زوجیت کا رشتہ ختم ہو جاتا ہے اور وہ اجنبی بن جاتا ہے (فليس بشيء) اس میں کوئی وزن نہیں۔ حاشیہ میں مولانا بدر لکھتے ہیں کہ طحاوی کے حوالے سے ذکر ہو چکا ہے کہ شوہر بیوی کا رشتہ موت سے ختم ہو جاتا ہے، کہتے ہیں شاید مجھ سے نقل میں کوئی غلطی ہوگئی ہو۔

حدثنا محمد بن سنان حدثنا فليح بن سليمان حدثنا هلال بن علي عن أنس رضي الله عنه قال شَهدنا بنتَ رسولِ الله ﷺ ورسولُ الله ﷺ جالسٌ على القبرِ فرأيتُ عينَيه تَدمَعان فقال هل فيكم مِن أحدٍ لَم يُقارِفِ الليلةَ؟ فقال أبو طلحة أنا قال فانزِلْ في قبرها فنزل في قبرها فقَبَرها قال ابن مبارك قال فليح أراه يعني الذَّنبَ۔ قال أبو عبدالله لِيَقترِفوا أي ليكتسبوا ۔(بنت رسول ﷺ کی تدفین کی بابت یہ روایت گزر چکی ہے اس میں مزید یہ

ہے کہ عبداللہ بن مبارک نے بیان کیا کہ فلیح نے کہا کہ میرا خیال ہے کہ ﴿لم یقارف﴾ کا معنی یہ ہے کہ جس نے گناہ نہ کیا ہو۔امام بخاریؒ نے کہا کہ سورہ انعام میں جو ﴿لیقترفوا﴾ آیا ہے اس کا معنی یہی ہے تا کہ گناہ کریں)۔

(قال ابن المبارك الخ) اسے اسماعیلی نے موصول کیا ہے، حسن القابسی کے نسخہ میں ابوالمبارک ہے، جیانی کہتے ہیں کہ یہ شیخ بخاری محمد کی کنیت ہے اس پر یہ معلق نہ بنی مگر اس کا رد کیا گیا ہے کہ ان کی کنیت ابو بکر تھی لہٰذا اصواب ابن المبارک ہی ہے جیسا کہ باقی نسخوں میں ہے۔(قال أبو عبدالله الخ) یہ بخاری ہیں، حسبِ عادت حدیث میں اگر کوئی ایسا لفظ ہے جو قرآن میں بھی ہے تو کسی مفسر کے حوالے سے اس کی تشریح کر دیتے ہیں چنانچہ یہ تفسیر ابن عباس کی ہے اسے طبرانی نے نقل کیا ہے، اس سے ابن مبارک کے ذکر کردہ معنی کی تائید لے رہے ہیں۔ پہلے ذکر ہوا کہ مقارفہ سے جماع بھی بطور اخص مراد ہو سکتا ہے (یعنی امام بخاری نے صرف لغوی معنی ذکر کیا ہے)۔

بابُ الصلاةِ علَى الشَّهيدِ (شہید کی نماز جنازہ)

بقول الزین بظاہر مقصودِ ترجمہ شہید پر نماز جنازہ کی نفی کرنا ہے مگر حدیثِ جابر جس میں احد کے شہداء پر نماز جنازہ پڑھنے کی نفی ہے، کے بعد حدیثِ عقبہ لائے ہیں جس میں مذکور ہے کہ بعد میں کسی وقت ان پر نماز جنازہ ادا فرمائی، گویا یہ ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ شہید کی نماز جنازہ اسے قبر میں دفن کر دیئے جانے کے بعد ادا کی جا سکتی ہے، تا کہ دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے۔ کہتے ہیں شہید سے مراد شہیدِ معرکہ ہے (یعنی جو لڑتا ہوا مارا گیا) اور اس میں مرد، عورت اور بڑے، چھوٹے میں کوئی تمیز نہیں۔ بقول الزین شہید سے مراد وہ جو کفار کے خلاف جنگ میں دادِ شجاعت دیتا ہوا قتل ہوا نہ کہ وہ جو مسلمانوں کی باہمی جنگ وجدل میں مقتول ہوا اور نہ وہ جو حکماً شہید ہے (جن کے بارہ میں رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ شہید ہیں۔ مثلاً غرق ہو کر مرنے والا وغیرہ) انہیں آخرت کے ثواب کے اعتبار سے شہید کہا گیا ہے قتیلِ معرکہ پر نماز جنازہ پڑھنے میں اختلاف ہے بقول ترمذی کوفی اور اسحاق پڑھنے کے اور مدنی، شافعی اور احمد نہ پڑھنے کے قائل ہیں۔ شافعی الأم میں لکھتے ہیں کہ روایاتِ متواترہ سے ثابت ہے کہ آنحضرت نے شہدائے احد کی نماز جنازہ نہ پڑھی اور جو نقل کیا گیا ہے کہ حضرت حمزہ پر ستر تکبیریں پڑھیں، صحیح نہیں ہے ان احادیث کے معارض کو چاہیے کہ حیا کرے اور یہ جو حدیثِ عقبہ ہے خود اسی میں ہے کہ آٹھ برس بعد کا یہ واقعہ ہے جبکہ مخالفین کا مسلک ہے کہ زیادہ مدت گزر جائے تو قبر پر نماز جنازہ ادا کرنا جائز نہیں (یعنی یہ حدیث ان کی دلیل خود ان کے اپنے بقول نہیں بن سکتی) تو اس سے مراد دعائے استغفار ہے۔ انتھی۔

اس اختلاف کا ایک دوسرا پہلو یہ ہے کہ شافعیہ کے ہاں شہداء کی نماز جنازہ منع ہے جبکہ حنابلہ سے منقول ہے کہ یہ اختلاف استحباب میں ہے۔ ماوردی نے امام احمد سے منقول کیا ہے کہ اگر شہید پر نماز جنازہ پڑھ لی تو اجود ہے، اور اگر نہ پڑھی تو کوئی بات نہیں۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ بعض شافعیہ نے حرام کہا ہے مگر یہ تشدد ہے جبکہ مالکیہ کے ہاں یہ تفصیل بھی ملتی ہے کہ اگر مسلمانوں نے کافروں پر چڑھائی کی تو اس صورت میں شہید ہونے والوں کی نماز جنازہ پڑھی جائے لیکن اگر کفار نے حملہ کیا تو دفاع کرتے ہوئے شہید ہونے والوں کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے، کہتے ہیں ہم احناف کے ہاں نمازِ جنازہ، ہر ایک کا۔ بہر حال صورت واجب ہے، جہاں تک بخاری کا تعلق ہے، انہوں نے اس معاملہ میں عدم افصاح سے کام لیا ہے (یعنی اپنا مسلک ذکر نہیں کیا) شاہ صاحب بھی یہی قرار دیتے ہیں کہ امام بخاری کے نزدیک مثبت ومنفی دلائل موجود ہیں اور ان کی عادت ہے کہ متعارض مسئلہ میں دونوں قسم کی ادلہ کا ذکر کر دیتے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث قال حدثني ابن شهاب عن عبدالرحمن بن كعب بن مالك عن جابربن عبدالله رضي الله عنهما قال كان النبيُّ ﷺ يَجمَعُ بين الرجلين مِن قَتلىٰ أحدٍ في ثوبٍ واحدٍ ثم يقول أيُّهم أكثرُ أخذاً لِلقرآن؟ فإذا أشِيرَ له إلىٰ أحدِهما قدَّمَه في اللَّحدِ وقال أنا شهيدٌ علىٰ هؤلاءِ يومَ القيامة۔ أمرَبدَفنِهم في دِمائهم ولم يُغَسَّلوا ولَم يُصَلَّ عليهم

جابرؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ احد کے شہیدوں میں سے دو دو آدمیوں کو ایک ہی کفن میں رکھتے تھے پھر آپ دریافت فرماتے کہ ان میں قرآن کا زیادہ عالم کون ہے؟ پس ان میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ کر دیا جاتا تو آپ قبر میں پہلے اس کو رکھتے اور فرماتے کہ قیامت کے دن میں ان لوگوں کے مومن ہونے کا گواہ ہوں اور آپ نے ان کو ان کے خون کیساتھ دفن کرنے کا حکم دیا اور ان لوگوں کو نہ غسل دیا گیا نہ ان پر نماز پڑھی گئی۔

(صحیح بخاری کی عبداللہ بن یوسف کی اکثر روایات امام مالک کے واسطہ سے ہیں جبکہ یہاں لیث بن سعد کے حوالے سے روایت کر رہے ہیں جو خود بھی امام مالک کے شاگرد ہیں) لیث نے ابن شہاب سے روایت کرتے ہوئے (عن عبدالرحمن بن كعب بن مالك عن جابر) کہا ہے، امام نسائی کہتے ہیں کہ میں ابن شہاب کے کسی ثقہ شاگرد کو نہیں جانتا جس نے اس پر لیث کی متابعت کی ہو، انہوں نے خود (ابن المبارك عن معمر عن ابن شهاب عن عبدالله بن ثعلبة) کے طریق سے یہی روایت نقل کی ہے۔ احمد نے بھی محمد بن اسحاق کے طریق سے اسی طرح، طبرانی نے بھی (عبدالرحمن بن اسحاق وعمرو بن الحارث عن ابن شهاب عن عبدالله بن ثعلبة) روایت کیا ہے، عبداللہ مذکور صحابی ہیں مگر من حیث لسماع ان کی روایت مرسل ہے (یعنی نبی کریم سے کوئی حدیث نہیں سنی) عبدالرزاق نے (معمر عن ابن شهاب) کے حوالے سے ذکر کی ہے مگر حضرت جابر کا بھی اضافہ کیا ہے اس سے بخاری کے طریق کو تقویت ملتی ہے ممکن ہے ابن شہاب کے اس میں دو شیخ ہوں۔ پھر عبدالرحمٰن بن کعب کی روایت میں جو کچھ ہے وہ ابن ثعلبہ کی روایت میں نہیں۔ اس روایت کے ضمن میں ابن شہاب پر ایک اور اختلاف بھی ہے وہ یہ کہ ابوداؤد اور ترمذی نے اسے (أسامة بن زيد ليثي عن ابن شهاب) کے حوالے سے حضرت انس سے نقل کیا ہے، اسامہ سیئی الحفظ ہیں ترمذی نے (العلل) میں امام بخاری کے حوالے سے لکھا ہے کہ اسامہ نے اس سند میں غلطی کی ہے۔ بیہقی نے اسی روایت میں (عبدالرحمن بن عبدالعزيز عن ابن شهاب) کے طریق سے نقل کرتے ہوئے (عن عبدالرحمن بن كعب عن أبيه) کہہ دیا اور عبدالرحمٰن بن عبدالعزیز ضعیف راوی ہیں۔ ایک اختلاف اور بھی ہے جس کا ذکر دو باب بعد ہوگا۔ (ولم يصل عليهم) ابن حجر کہتے ہیں ہماری روایت میں یہ صیغہ مجہول ہے اور اگلی روایت میں اس کے بعد (ولم يُغسلها) کو مدنظر رکھتے ہوئے یہی لائق ہے۔ مگر دو باب بعد لیث ہی کے واسطہ سے (ولم يصل عليهم ولم يغسلهم) آئے گا، یہ دونوں صیغے معلوم کے ہیں۔ لم یغسل کا مفہوم یہ ہوگا کہ نہ خود غسل دیا اور نہ دینے کا حکم دیا۔ شہیدِ معرکہ کے عدم غسل پر بھی امام نے باندھا ہے۔

علامہ انور (يجمع بين الرجلين) کے تحت لکھتے ہیں کہ دو میت کو اکٹھا ایک ہی قبر میں دفن کرنا اس صورت جائز ہے کہ دونوں کے درمیان اذخر (گھاس) یا کوئی اور چیز رکھی جائے۔ کہتے ہیں ابن تیمیہ کی تشریح کتنی عمدہ ہے، کہتے ہیں کہ جمع کا مطلب یہ ہے

کہ ایک ہی کپڑا دو حصوں میں پھاڑ کر کفن الگ الگ دیا تھا مولانا بدر عالم حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ شہداء کی نسبت سنت یہی ہے کہ انہیں ان کے لباس اور خون سمیت دفن کیا جاتا ہے لہٰذا دونوں میت کا فصل تو ہو گیا۔(ولم يصل عليهم) کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں کہ یہ شافعی یا احمد کی دلیل ہے، محدثین نے احمد کے مسلک کو اقرب الی الحدیث قرار دیا ہے اور یہ حدیث ہم (احناف) پر وارد ہے اب اس کے جواب کے دو راستے ہیں، ایک تو وہ جو طحاوی پھر زیلعی پھر ابن ہمام نے اختیار کیا ہے اور دوسرا وہ جو عینی کا اختیار کردہ ہے، میرے نزدیک زیلعی کا اختیار کردہ جواب ارجح ہے، عینی کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت نہیں پڑھی پھر باب کی دوسری حدیث میں ذکر ہے کہ بعد میں ادا فرمائی علامہ کہتے ہیں عینی اس جواب پر نازاں ہیں کہ امام بخاری کی ایک حدیث ان کے موافق ہے اور سچی بات یہ ہے کہ تمام مذاہب کے علماء اس امر پر فخر کرتے ہیں اگر صحیح بخاری کی کوئی روایت ان کے موقف کے مطابق مل جائے اس لئے کہ وہ اصح الکتب ہے جب کہ نووی نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مراد دعا ہے عینی کہتے ہیں یہ تاویل نہیں بلکہ تحریف ہے کیونکہ حدیث کے لفظ ہیں (صلاته على الميت) یعنی جیسے میت پر نماز پڑھی جاتی ہے۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ میں نووی کی تاویل کو صحیح گردانتا ہوں، میں نے روایات کا تتبع کیا ہے جس سے تحقیق ہوئی کہ یہ سالِ وفات کا ذکر ہے اور آپ نے مسجد میں یہ کام کیا تھا، بخاری کی روایت کا ایک لفظ اسی طرف اشارہ کرتا ہے (ثم انصرف الى المنبر) احد میں منبر کہاں تھا؟ تو (خرج يوما) سے مراد ہے کہ گھر سے نکل کر مسجد کی طرف آئے نہ کہ احد کی طرف، گویا آپ کا منشا و مقصد یہ تھا کہ دنیا سے رخصت ہونے سے قبل شہدائے احد کے لئے دعائے استغفار کر لی جائے اسی لئے ابو داؤد کی روایت میں ہے (كالمودع للأحياء والأموات) جس طرح کوئی الوداع کرتا ہے۔ اور جس نے کہا احد کی طرف نکلے اسے غلطی لگ گئی زیلعی کے جواب کا ملخص یہ ہے کہ ولم يصل کی نفی محمول ہے منفرداً نماز جنازہ پڑھنے کی، کیونکہ آپ نے دس دس کی۔ اور حمزہ ہر مرتبہ دس میں موجود ہوتے تھے۔ نماز جنازہ ادا فرمائی تھی اس کی دلیل طحاوی کی روایت ہے جسے ابو مالک غفاری نے نقل کیا ہے کہ شہدائے احد نو نو کر کے لائے جاتے، اور دسویں حمزہ ہوتے پس آنحضرت ان کی نماز جنازہ پڑھتے پھر وہ اٹھا لئے جاتے اور اگلے نو لائے جاتے پھر ابو داؤد کی حضرت انس سے روایت ہے کہ آنجناب نے سوائے حضرت حمزہ کے کسی کی نماز جنازہ نہیں پڑھی اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ مستقلاً و منفرداً صرف انہی کی پڑھی کیونکہ باقیوں کی اجتماعی طور پر ادا فرمائی۔ کہتے ہیں کہ اصل سبب اختلاف کا یہی ہے کہ احد میں آپ نے دس دس کی تعداد میں شہداء کی نماز جنازہ پڑھائی بعض نے اسے منفیاً روایت کیا، یعنی الگ الگ نہ پڑھی، بعض نے مثبتاً روایت کیا۔ دو دو کر کے دفن کرنے کو علامہ ضرورت پر محمول کرتے ہیں کیونکہ مقتولوں کی کثرت تھی، بلا ضرورت جائز نہیں۔

اسے ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث حدثني يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة بن عامر أن النبيَ ﷺ خرجَ يوما فصلّىٰ علىٰ أهلِ أحُدٍ صلاتَه علَى المَيتِ ثم انصرَفَ إلىٰ المِنبر فقال إني فَرَطٌ لكم وأنا شهيدٌ عليكم وإني والله لأنظُرُ إلىٰ حوضي الآن وإني أعطِيتُ مَفاتيحَ خزائنِ الأرض أو مفاتيحَ الأرضِ وإني والله ما

أخافُ عليكم أن تُشرِكوا بعدي ولكن أخافُ عليكم أن تُنافِسوا فيها

عقبہ بن عامرؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ ایک دن مدینہ سے باہر تشریف لے گئے اور شہدائے احد پر نماز پڑھی جیسا کہ آپ عام میت پر پڑھتے تھے پھر آپ واپس ہوئے اور منبر پر کھڑے ہوکر فرمایا کہ میں قیامت کے دن تمہارا پیش خیمہ اور تمہارا گواہ ہوں اور میں، اللہ کی قسم یقیناً اس وقت اپنے حوض کی طرف دیکھ رہا ہوں اور مجھے روئے زمین کے خزانوں کی چابیاں یا (یہ فرمایا کہ روئے) زمین کی چابیاں دیدی گئی ہیں اللہ کی قسم میں تم لوگوں پر اس بات کا خوف نہیں رکھتا کہ تم میرے بعد مشرک ہو جاؤ گے بلکہ تم پر اس بات کا خوف رکھتا ہوں کہ تم دنیا کی طرف رغبت کرو گے۔

ابوالخیر کا نام یزید بن عبداللہ یزنی ہے، تمام رواۃ بصری ہیں۔ اس سند کا شمار اصح الأسانید میں ہوتا ہے۔ (صلاتہ) غزوہ احد کی (حیوۃ بن شریح عن یزید) سے روایت میں یہ اضافہ بھی ہے (بعد ثمان سنین کا لمودع للأحیاء والأموات) اس میں راوی حدیث یزید یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ میرا آنحضرت کا آخری دیدار تھا (آخر نظرۃ نظر تھا إلی رسول الله)۔ (گویا عین آخری ایام کا واقعہ ہے) ابن حجر کہتے ہیں کہ اصل مدت سات برس اور پانچ ماہ بنتی ہے کیونکہ غزوہ احد شوال سن تین کو ہوا اور آپ کی وفات سن گیارہ ہجری ماہ ربیع الاول میں ہوئی، جبر کسر کر کے آٹھ برس کہہ دیا۔ طحاوی نے اس مسئلہ میں مزید بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ تین باتیں کہی جاسکتی ہیں، نمبر ایک کہ یہ حدیثِ عقبہ سابق کی ناسخ ہے نمبر دو کہ شہداء پر اتنی مدت کے بعد نماز جنازہ ادا کی جائے اور نمبر تین کہ شہید پر نماز جنازہ جائز ہے (یعنی اگر نہ پڑھی جائے تو حرج نہیں) ابن حجر مزید کہتے ہیں کہ یہ آنحضرت کے خصائص میں سے ہوسکتا ہے (کہ شہید کی نماز جنازہ پڑھیں) یا یہ کہ اس سے مراد دعاء ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ کہتے ہیں کہ طحاوی کی ذکر کردہ دوسری تاویل کسی دوسرے عالم سے منقول نہیں۔ (لأ نظر إلی حوضی) یعنی اس وقت آپ کے لئے کشف کر دیا گیا تھا اور آپ حقیقۃً حوض کو دیکھ رہے تھے۔ (ما أخاف علیکم أن تشرکوا) یعنی امت مسلمہ مجموعی وکلی طور پر مشرک نہ بنے گی بعض افراد سے شرک کے صدور کی نفی نہیں ہے۔ ان دونوں حدیث کے باقی مباحث آگے آئیں گے۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب دَفنِ الرَّجُلَینِ و الثَّلاثۃِ فی قبر

(دو یا تین افراد کا ایک قبر میں دفن کیا جانا)

اس کے تحت سابقہ باب کی حدیثِ جابر پھر مختصراً لائے ہیں۔ اس میں (ثلا ثۃ) کا لفظ نہیں مگر مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت میں یہ لفظ موجود ہے اسی طرح ترمذی کی حضرت انس سے اور باقی اصحابِ سنن کی ہشام بن عامر انصاری سے روایت میں بھی (ثلاثۃ) کا لفظ موجود ہے۔ اسی سے استنباط کرتے ہوئے دو عورتوں کو بھی ایک ہی قبر میں دفن کیا جاسکتا ہے۔ مرد اور عورت کے ایک ہی قبر میں دفن کے بارہ میں عبدالرزاق کی ایک روایت ہے، واثلہ بن اسقع کہتے ہیں کہ (إنه کان ید فن الرجل والمرأۃ فی القبر الواحد) کہ (کئی مرتبہ) مرد وعورت کو ایک ہی قبر میں دفنایا جاتا۔ مرد کو آگے کر کے عورت اس کے پیچھے دفن کی جاتی مراد یہ ہے کہ درمیان میں کوئی حائل رکھ کر، بالخصوص اگر دونوں اجنبی ہیں۔ قسطلانی اس پر لکھتے ہیں کہ مرد اور عورت کو اکٹھا دفنانا ماوردی کے نزدیک مکروہ اور سرخسی کے نزدیک حرام ہے سبکی کہتے ہیں کہ اصح یہی ہے کہ کراہت ہے یا نفیِ استحباب ہے، تحریم کی کوئی دلیل نہیں اور اگر ان کا محرمیت

یا زوجیت والا رشتہ ہے تب جائز ہے مالک اور ابوحنیفہ کے نزدیک مرد وعورت کو اکٹھا دفن کرنا جائز ہے۔

حدثنا سعيد سليمان حدثنا الليث حدثنا ابن شهاب عن عبدالرحمن بن كعب أَنَّ جابرَ بنَ عبدِالله رضى الله عنهما أخبرَه أَنَّ النبيَ ﷺ كان يَجمعُ بين الرجلين مِن قَتلىٰ أُحُدٍ۔ (گزر چکی ہے)

شیخ بخاری سعدویہ البزار کے لقب سے ملقب تھے۔

باب مَن لم يَرَ غسلَ الشُهَداءِ (شہداء کے عدم غسل کے قائلین)

بعض سلف مثلاً سعید بن مسیب اور حسن بصری سے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے کہ شہید کو بھی غسل دیا جائے مگر یہ شذوذ ہے بلکہ شافعیہ کے نزدیک جنبی شہید اور حائضہ شہیدہ کو بھی غسل نہ دیا جائے۔ بعض کہتے ہیں جنبی شہید کو غسلِ میت نہیں بلکہ غسلِ جنابت کرا دیا جائے کیونکہ حنظلہ بن راہب جب حالتِ جنابت غزوہ احد میں شہید ہوئے تو روایت کے مطابق فرشتوں نے انہیں غسل دیا تھا۔ (اسی سے ان کا لقب غسیلِ ملائکہ ہوا)۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا ليث عن ابن شهاب عن عبدالرحمن بن كعب عن جابر قال قال النبيُ ﷺ اِدفِنُوهم في دِمائِهم يعني يومَ أُحُدٍ ولَم يُغَسِّلْهُم

جابرؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ان شہدائے احد کو ان کے خون سمیت یعنی بغیر غسل دیئے دفن کر دو۔

(ولم يغسلهم) علامہ انور نے اس کا معنی کیا ہے کہ غسل نہ دلوایا، کیونکہ باب تفعیل ہے۔ احمد کی دوسری سند کے ساتھ حضرت جابر سے روایت میں اس کی حکمت یہ ذکر فرمائی کہ (فإن كل جرح أودم يفوح مسكا يوم القيامة) کہ ہر زخم کی جگہ بروز قیامت کستوری کی طرح مہکتی ہوگی۔

باب مَن يُقَدَّمُ فِي اللَّحدِ (لحد میں پہلے کون رکھا جائے؟)

و سُمِّيَ اللحدُ لأنه في ناحيةٍ. و كلُّ جائرٍ مُلحِدٌ (مُلتحدا) [الكهف: ۲۷] معدِلاً ولو كان مُستقيما كان ضَريحًا

() یعنی اگر ضرورت کی وجہ سے اکٹھے دفنانے کا پروگرام ہے تو پہلے اسے رکھا جائے جو اخذِ قرآن میں متقدم ہو، جس طرح امامت کے ضمن میں ذکر ہوا۔ (وسمی اللحدالخ) اہلِ لغت کہتے ہیں کہ الحاد کا اصل معنی ہے میلان اور کسی چیز سے عدول کرنا (اعراض کرنا) اسی لئے دین سے اعراض کرنے والے کو ملحد کہا جاتا ہے۔ تو لحد کو بھی اسی لئے نام دیا گیا کہ وہ وسط سے ذرا ہٹ کے ایک گوشہ میں ہوتی ہے، قبر کی دوسری شکل کو ضریح (گڑھا) کہتے ہیں۔ (ملتحدا) أي معدلا۔ یہ ابوعبیدہ بن مثنی کی تفسیر ہے۔ لحد اور ألحدَ، دونوں باب موجود ہیں۔ بقول فراء، رباعی اجود ہے دوسروں کے نزدیک کثیر الاستعمال ثلاثی ہے، حدیثِ عائشہ میں ہے (فأرسلها إلى الشقاق والاحِد)۔ (لاحد ثلاثی کا اسم فاعل ہے)

حدثنا ابن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا الليث بن سعد حدثني شهاب عن

عبدالرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما أنَّ رسولَ اللهﷺ كان يَجمع بين الرجلين مِن قَتلىٰ أحدٍ فى ثوبٍ واحدٍ ثم يقول أيهم أكثر أخذاً للقرآن ؟ فإذا أشِيرَ له إلى أحدِهما قدَّمَه فى اللحدِ وقال أنا شهيدٌ على هؤلاء وأمرَ بِدَفنِهم بِدِمائِهم ولم يُصَلِ عليهم ولم يُغسِّلهم۔وأخبرنا الأوزاعى عن الزهرى عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما كان رسولُ اللهﷺ يقول لِقَتلىٰ أُحُدٍ أَيُّ هؤلاءِ أكثرُ أخذاً لِلقرآن؟ فإذا أشِيرَ لَه إلىٰ رجُلٍ قدَّمَه فى اللحدِ قبلَ صاحبِه وقال جابرٌ فكُفِّنَ أبى وعَمِّى فى نَمِرَةٍ واحدةٍ۔ وقال سليمان بن كثير حدثنى الزهرى حدثنى مَن سَمِعَ جابرا رضى الله عنه۔(گزرچکی ہے)

شیخِ بخاری محمد، ابن مبارک سے راوی ہیں۔(وأخبرنا الأوزاعي الخ) اس کے قائل ابن مبارک ہیں، وہ لیث، زہری کے حوالے سے اس روایت کو متصلا جبکہ اوزاعی، زہری کے حوالے سے منقطعا روایت کررہے ہیں کیونکہ زہری کا حضرت جابر سے سماع نہیں ہے۔(فكفن عمي الخ) نمرہ کے نون پر زبر اور میم پر زیر ہے،صوف یا غیر صوف کی بنی ہوئی دھاری دار چادر۔واقدی اور ابن سعد نے نقل کیا ہے کہ (نمرتان) میں کفن دیا گیا، اگر یہ ثابت ہے تو مفہوم یہ ہوا کہ ایک چادر کو دوحصوں میں تقسیم کیا گیا۔ایک باب کے بعد مزید تفصیل آئے گی۔(وقال سليمان الخ) یہ ذہلی کی زہریات میں موصول ہے، انہوں نے زہری کے شیخ کو مبہم رکھا ہے دارقطنی نے (التتبع) میں لکھا ہے کہ زہری کی اس سند میں اضطراب ہے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ رواۃ نے سلیمان کے مبہم اور اوزاعی کے غیر مذکور شیخ زہری کا نام ذکر کردیا ہے

بابُ الإذخَرِ والحَشِيش فى القَبرِ (قبر میں گھاس پھوس رکھنا؟)

اس کے تحت ذکر کردہ حدیثِ ابن عباس جو تحریم مکہ کی بابت ہے، کے الفاظ (إلا الإذخر فإنه لصاغتنا وقبورنا) کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے۔امام بخاری نے اذخر کے ساتھ حشیش کو بھی (عام گھاس) شاملِ ترجمہ کیا ہے تاکہ یہ وضاحت ہو کہ قبروں کے لیے اس کا استعمال برائے خوشبو نہ تھا لہٰذا گھاس کی تمام اقسام اس غرض کے لئے استعمال کی جاسکتی ہیں حضرت مصعب بن عمیر اور حضرت حمزہ کے قصہِ کفن و دفن میں مذکور ہے کہ ان کے قدموں پر اذخر گھاس رکھی گئی۔

حدثنا محمد بن عبدالله بن حوشب حدثنا عبدالوهاب حدثنا خالد عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبىﷺ قال حرَّمَ اللهُ مكةَ فلَم تَحِلَّ لِأحدٍ قَبلى ولا لِأحدٍ بَعدى أُحِلَّتْ لِى ساعةً مِن نَهارٍ لايُختلىٰ خَلاها ولا يُعضَدُ شجرُها ولا يُنَفَّرُ صيدُها ولا تُلتقَطُ لُقَطَتُها إلا لِمُعَرِّفٍ فقال العباس رضى الله عنه إلا الإذخرَ

لِصاغتِنا وقُبورِنا فقال إلا الإذخر-وقال أبو هريرة عن النبی ﷺ لقبورنا وبيوتِنا-وقال أبان بن صالح عن الحسن بن مسلم عن صفية بنت شيبة سمعت النبی ﷺ مثله- وقال مجاهد عن طاؤس عن ابن عباس لِقَينِهم وبيوتِهم

ابن عباسؓ نے روایت کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرم کیا ہے نہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے (یہاں قتل وخون) حلال تھا اور نہ میرے بعد ہوگا اور میرے لئے بھی تھوڑی دیر کے لئے حلال ہوا تھا پس نہ اس کی گھاس اکھاڑی جائے نہ اس کے درخت، نہ یہاں کے جانوروں کو (شکار کے لئے) بھگایا جائے اور سوا اس شخص کے جو اعلان کرنا چاہتا ہو کسی کے لئے وہاں سے کوئی گری ہوئی چیز اٹھانا جائز نہیں اس پر حضرت عباسؓ نے کہا لیکن اس سے اذخر کا استثناء کر دیجئے کہ یہ ہمارے سناروں کے اور ہماری قبروں میں کام آتی ہے" آپ نے فرمایا کہ مگر اذخر کی اجازت ہے۔

(وقال أبو هريرة الخ) یہ حدیث مفصلاً کتاب العلم میں ذکر ہو چکی ہے (وقال أبان الخ) اسے ابن ماجہ نے نقل کیا ہے اس میں حضرت عباس کے یہ الفاظ مروی ہیں (فإنه للبيوت والقبور)۔ (وقال مجاهد الخ) یہ ابن عباس کی حدیثِ مذکور ہی کا حصہ ہے، مجاہد کے حوالہ سے کتاب الحج میں ذکر ہوگی، قین یعنی لوہار۔

باب هَل يُخرَجُ المَيّتُ مِن القبرِ واللَّحدِ لِعِلَّة

(کیا کسی سبب قبر سے میت نکالی جا سکتی ہے)

یعنی کیا کسی سبب میت کو قبر سے نکالا جا سکتا ہے؟ بعض نے مطلقاً منع کیا ہے بعض نے اس جواز کے تحت کہا ہے کہ اگر بغیر غسل یا بغیر جنازہ کے دفنا دیا گیا۔ علامہ انور کہتے ہیں حنفیہ نے بغیر کسی شدید ضرورت کے میت کے نکالنے کو مکروہ کہا ہے حتی کہ اگر قبر گر بھی جائے تب بھی نہ نکالا جائے۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان قال عمرو سمعت جابربن عبدالله رضي الله عنهما قال أتى رسولُ الله ﷺ عبدَاللهِ بنَ أبيٍّ بعدَ ما أُدخِلَ حُفرتَه فأمرَ به فأُخرِجَ فوَضعَه علىٰ رُكبتَيه ونفثَ عليه مِن رِيقِه وألبسَه قميصَه فالله أعلم وكان كسَا عباسًا قميصاً قال سفيان وقال أبو هارون وكان علىٰ رسولِ الله ﷺ قميصان فقال له ابنُ عبدِالله يارسولَ الله ﷺ ألبِسْ أبي قميصَك الذي يَلِي جلدَك قال سفيان فيرون أنَّ النبيَّ ﷺ ألبسَ عبدَالله قميصَه مُكافأةً لِما صنعَ۔ (گزر چکی ہے)

ابن المدینی ابن عیینہ سے روایت کنندہ ہیں، عمرو سے مراد ابن دینار ہیں (وقال أبو هارون) کثیر نسخوں میں، اسی طرح ابو نعیم کی المستخرج میں ابو ہریرہ ہے مگر یہ تصحیف ہے۔ مزی نے جزم کیا ہے کہ یہ ابو ھارون ہیں اور اس سے مراد موسی بن ابی عیسی حناط مدنی ہیں، بعض نے ابراہیم غنوی قرار دیا ہے، دونوں اتباع تابعین میں سے ہیں۔ حمیدی نے اپنی مسند میں اس کی تخریج کرتے ہوئے کہا ہے

(حدثنا عیسی بن أبی موسی) یہی معتمد علیہ ہے۔(وقال سفیان فیرون الخ) یہ جملہ سفیان کی سند سے متصل ہے۔امام بخاری نے اسے اواخرالجہاد میں (باب کسوۃ الأساری) کے تحت موصول کیا ہے۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ میت کو اس سے متعلقہ کسی مصلحت کے تحت قبر سے نکال لینا جائز ہے جبکہ اگلی حدیثِ جابر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس مصلحت کا تعلق میت سے نہیں بلکہ اگر زندہ سے بھی ہو تب بھی جائز ہے جس طرح حضرت جابر نے اپنے طیبِ نفس کی خاطر اپنے والد کو جو اپنے بھائی کے ساتھ دفن کئے گئے تھے، چھ ماہ بعد نکال کر علیحدہ قبر میں دفن کر دیا۔

حدثنامسدد أخبرنا بشر بن المفضل حدثنا حسین المعلم عن عطاء عن جابر رضی اللہ عنه قال لَمَّا حضرَ أُحُدٌ دَعانِي أبی مِن اللیل فقال ما أُرانی إلا مقتولا فی أولِ مَن یُقتَلُ مِن أصحا بِ النبیﷺ وإنی لا أترُكُ بعدی أعَزَّ لِي مِنك غیرَ نفسِ رسو لِ اللهﷺ وإنَّ علَيَّ دَینًا فَاقْضِ واستَوصِ بِأخَواتِك خیراً فأصبحنا فکان أوَّلَ قتیلٍ ودُفِنَ معه آخرُ فی قبرٍ ثُم لم تَطِبْ نفسی أن أترکَه مع الآخَرِ فاستخرجتُه بعدَ سِتةِ أشهُرٍ فإذا هُو کَیومِ وَضعتُه هُنَیَّةً غیرَ أُذُنِه

جابرؓ نے بیان کیا کہ جب جنگ احد کا وقت قریب آ گیا تو مجھے میرے باپ عبداللہ نے رات کو بلا کر کہا مجھے ایسا دکھائی دیتا ہے کہ نبی کریمﷺ کے اصحاب میں سب سے پہلا مقتول میں ہی ہوں گا اور دیکھو نبی کریمﷺ کے سوا دوسرا کوئی مجھے تم سے زیادہ عزیز نہیں، میں مقروض ہوں اس لئے تم میرا قرض ادا کر دینا اور اپنی (نو) بہنوں سے اچھا سلوک کرنا۔ چنانچہ جب صبح ہوئی تو سب سے پہلے میرے والد ہی شہید ہوئے قبر میں آپ کے ساتھ میں نے ایک دوسرے شخص کو بھی دفن کیا تھا پھر میرا دل نہیں مانا کہ انہیں دوسرے صاحب کے ساتھ یوں ہی قبر میں رہنے دوں چنانچہ چھ مہینے بعد میں نے ان کی لاش کو قبر سے نکالا دیکھا تو صرف کان تھوڑا سا گلنے کے سوا باقی سارا جسم اسی طرح تھا جیسے دفن کیا گیا تھا۔

عطاء سے مراد ابن ابی رباح ہیں۔ابن حجر رقمطراز ہیں کہ تلاش بسیار کے باوجود یہ سند صرف صحیح بخاری ہی میں ملتی ہے کسی اور کتابِ حدیث میں نہیں ملی۔اسماعیلی نے بھی بہت کوشش کی پھر امام بخاری ہی کے حوالے سے اپنی مستخرج میں نقل کی جبکہ ابونعیم نے اسے (من طریق أبی الأشعث عن بشر بن المفضل عن سعید بن یزید عن أبی نضرۃعن جابر)نقل کیا ہے پھر لکھتے ہیں کہ ابونضرہ بخاری کی شرط پر نہیں، کہتے ہیں کہ (حسین عن عطاء)سے یہ روایت (عزیزۃ جداً) ہے ابن حجر کہتے ہیں میرا گمان تھا کہ ممکن ہے بشر بن مفضل کے اس روایت میں دو شیخ ہوں (ایک حسین المعلم، بخاری کی سند کے مطابق اور دوسرے سعید بن یزید، دوسروں کے مطابق) حتی کہ میں نے اسے المستدرك للحاکم میں دیکھا کہ انہوں نے اسے (عن أبی بکر بن اسحاق عن معاذ بن المثنی عن مسدد عن بشر) نکالا ہے ابونعیم کے شیخ ابواشعث کی طرح (یعنی عن سعید الخ) اسی طرح (الاکلیل) میں بھی اسی سند کے ساتھ حضرت جابر سے یونہی بیان کیا اور سیاق پورے کا پورا بخاری کی طرح ہے تو اس پر مجھ پہ یہ ظن غالب آیا کہ اس طریق میں کوئی وہم ہے مگر میں یہ پتہ نہیں چلا سکا کہ کس راوی سے وہ وہم صادر ہوا ہے اور کسی اور نے ذکر بھی نہیں کیا میرا خیال ہے کہ امام بخاری کو خود بھی یہ احساس تھا شاید اسی لئے اس کے بعد (ابن أبی نجیح عن عطاء عن جابر) کے طریق

سے یہی روایت پھر مختصراً لے کر آئے ہیں تا کہ یہ واضح کریں کہ عطاء عن جابر کے طریق سے اس سند کی اصل موجود ہے۔ واللہ أعلم۔
(ما أراني) صیغہ مجہول ہے بمعنی ظن۔ حاکم نے واقدی کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ ان کے اس ظن کی بنیاد ان کا خواب میں حضرت مبشر بن عبدالمنذر کو دیکھنا تھا جو بدر کے شہداء میں سے ہیں، وہ ان سے خواب میں کہہ رہے تھے کہ تم بھی ہمارے پاس چند دنوں تک آنے والے ہو، انہوں نے آنجناب کو خواب سنایا تو آپ نے فرمایا یہ شہادت کی بشارت ہے۔ ابونضرہ کی مذکورہ روایت میں ہے کہ جابر سے کہنے لگے (إني معرض نفسي للقتل) یہ اس لئے کہ انہوں نے یہ عزم کر رکھا تھا پھر آپ علیہ السلام نے بھی فرمادیا تھا کہ ان کے کچھ اصحاب اس معرکہ میں شہید ہو جائیں گے، اس کی تفصیل آگے آئے گی۔
(وإن علیَّ دينا) اس کی مقدار علامات النبوۃ میں ذکر ہوگی۔ (باخوتك) کتاب النکاح میں ان کی تعداد اور اسماء ذکر ہونگے۔ (ودفن معه آخر) یہ عمرو بن جموح تھے جو ان کے والد کے دوست اور بہنوئی تھے تعظیماً سابقہ روایت میں عم کہا۔ سیرت ابن اسحاق میں ہے کہ نبی پاک نے دفن کے وقت فرمایا تھا ان دو کو اکٹھا کر دو (فإنهما كانا متصادفين في الدنيا) یعنی دنیا میں بھی دوست تھے۔ مغازی میں ہے کہ حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ میں نے (غزوہ احد کے اختتام پر حضرت جابر کی پھوپھی) ہند بنت عمرو کو دیکھا کہ اونٹ پر اپنے خاوند عمرو بن جموع اور اپنے بھائی عبداللہ کی میتیں لا رہی ہیں تا کہ مدینہ میں دفن کیا جائے پھر آنجناب کے حکم سے تمام شہداء کی میتیں واپس میدان احد لے جائی گئیں تا کہ وہاں دفن ہوں۔ مسند احمد میں جو قتادہ سے مروی ہے کہ (قتل عمرو بن الجموع و ابن أخيه الخ) تو ابن عبدالبر تصحیح کرتے ہیں کہ یہ (ابن عمه) ہے، شاید عبداللہ والدِ جابر سے عمر میں چھوٹے ہونے کے سبب (ابن أخيه) کہہ دیا۔ (بعد ستة أشهر) یعنی دفن کے چھ ماہ بعد۔ موطاء میں ۴۶ سال کا ذکر ہے۔ ابن عبدالبر نے یہ تطبیق دی ہے کہ دو مرتبہ اس طرح ہوا کیونکہ مؤطا میں یہ بھی ہے کہ قبر میں سیلاب کا پانی آ جانے کی وجہ سے قبر کھودی ابن حجر اسے محل نظر کہتے ہیں کیونکہ حضرت جابر صراحت سے کہہ رہے ہیں کہ چھ ماہ بعد انہوں نے اپنے والد کو علیحدہ قبر میں دفن کیا تو موطا میں جو ذکر ہوا کہ (و كانا في قبر واحد) یہ قرب کی وجہ سے کہہ دیا یا سیلاب نے ایک قبر کو منہدم کر دیا اس لئے ایک ہی قبر کا ذکر کیا۔ چھیالیس برس بعد یہ سیلاب حضرت معاویہ کے چشمے کی وجہ سے آیا تھا۔ (فإذا هو كيوم الخ) ابن سکن اور نسفی کے نسخوں میں ہے، عیاض کہتے ہیں کہ (غير هنية في أذنه) (یعنی صرف کان ذرا سا بدلا تھا) ایک روایت میں مزید وضاحت ہے کہ ان میں سے ایک کے کان کا کنارا ذرا سا متغیر ہوا تھا، یہ ابن سکن کی ذکر کردہ (شعبة عن أبي مسلمة) کی روایت ہے ابن سعد کی روایت میں ہے (إلا قليلا من شحمة أذنه) مسلم میں جو ذکر ہے کہ کفار نے ان کا ناک و کان کاٹ دیا تھا اس سے مراد کان کا کچھ حصہ کاٹا تھا۔ (شاید اسی زخم سے باقی کان کا کچھ حصہ متغیر اللون ہو گیا)۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سعيد بن عامر عن شعبة عن ابن أبي نجيح عن عطاء عن جابر رضي الله عنه قال دُفِنَ مع أبي رجلٌ فلم تَطِبْ نفسي حتى أخرجتُه فجعلتُه في قبرٍ علىٰ حِدَةٍ۔ (ایضاً)

(عن ابن أبي نجيح عن عطاء) اکثر نسخوں میں یہی ہے ابوعلی جیانی نے لکھا ہے کہ ابن سکن کے نسخہ میں عطاء کی

بجائے مجاہد ہے، کہتے ہیں کہ دوسروں کی روایت اصح ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن سعد، نسائی، اسماعیلی اور باقی سب نے بھی اسی طرح (عطاء کے ساتھ) نقل کیا ہے لہٰذا یہی صواب ہے۔ اس حدیث میں والدِ جابر حضرت عبداللہ کی آنحضرت کے ساتھ محبت، ان کی کرامت پھر ان کی آرزوئے شہادت کا پورا ہونا، ظاہر ہے، علامہ انور رقمطراز ہیں کہ حضرت جابر نابالغ ہونے کی وجہ سے غزوہ احد میں شریک نہ ہوئے (هنية غير أذنه) کی بابت کہتے ہیں کہ اصل ترکیب (غير هنية من أذنه) ہے۔ بقول ابن حجر ابونعیم کی روایت میں (غير هنية عند أذنه) ہے حاکم کی روایت میں هنية کا لفظ موجود نہیں، اس میں (غير أذنها) ہے، معنی وہی ہے۔

بابُ اللَّحدِ و الشَقِّ فی القَبرِ (لحد اور شق کی طرز پر قبر تیار کرنا)

اس کے تحت پھر سابقہ حدیثِ جابر لائے ہیں، اس میں شق کا ذکر نہیں ہے، ابن رشید کہتے ہیں کہ روایت کے لفظ (وقد مه في اللحد) سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں میتیں لحد میں رکھی گئیں مگر یہ بھی محتمل ہے کہ ایک لحد میں اور دوسری شق میں رکھی گئی ہو (لحد والی قبر میں پہلے ایک گڑھا کھودا جاتا ہے پھر اس کے اندر سے ایک طرف، اس سے زیادہ گہرا دوسرا گڑھا کھودا جاتا ہے اس احتمال ثانی پر دونوں میتوں کے مابین مٹی حائل بنی) یہ بھی محتمل ہے کہ شق کا ذکر ترجمہ میں اس لئے کیا ہے (حالانکہ حدیث میں نہیں) تا کہ لحد کا افضل ہونا واضح کریں کیونکہ شہدائے احد کے لئے لحد ہی کھودی گئی حالانکہ اس میں مشقت زیادہ ہے (اور شہداء کی تعداد بھی بہت تھی) سنن ابی داؤد کی حدیثِ ابن عباس مرفوع (اللحد لنا والشق لغيرنا) سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ اگر غیر سے مراد بنی اسرائیل ہیں تو حدیثِ مذکور لحد پر مزید تاکید کے معنی میں ہے اور اگر مراد اہلِ مکہ ہیں تو معاملہ ذرا ہلکا ہے (کیونکہ آپ نے کثیر معاملات میں حکم دیا کہ یہود ونصاریٰ کی مخالفت کی جائے)

حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله أخبرنا الليث بن سعد قال حدثني ابن شهاب عن عبدالرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما قال كان النبيُ ﷺ يَجمَعُ بين رَجُلين مِن قَتلیٰ أحدٍ ثم يقول أيُّهم أكثرُ أخذًا لِلقرآن ؟ فإذا أشِيرَ له إلىٰ أحدِهما قدَّمَه في اللحدِ فقال أنا شهيدٌ علىٰ هؤلاءِ يومَ القيامة فأمرَ بِدَفنِهم بِدِمائِهم ولم يُغَسِّلْهم۔ (شہدائے احد کے بارے ہے، گزر چکی ہے)

عبدان، عبداللہ بن عثمان مروزی کا لقب تھا، وہ جب بھی عبداللہ، غیر منسوب سے روایت کریں تو اس سے مراد ابن مبارک ہوں گے جو خود بھی مروزی تھے۔

باب إذا أسلَمَ الصَبِيُّ فمَاتَ هَل يُصلّیٰ عليه وهل يُعرَضُ علَى الصَّبيِ الإسلامُ؟

(کیا نابالغ مسلم بچے کی نماز جنازہ ہے اور کیا نابالغ کو دعوتِ اسلام دی جاسکتی ہے؟)

وقال الحسنُ وشُرَيحٌ وابراهيمُ وقَتادةُ إذا أسلَمَ أحدُ هما فالوَلَدُ مَع المسلمِ وكان ابنُ عباسٍ ؓ مع

أبيه مِن المُستَضعَفِين ولَم يَكُن مع أبيه علىٰ دِينِ قومه وقال ﷺ الإسلامُ يَعلُو ولا يُعلىٰ۔(مذکورہ حضرات کہتے ہیں اگر والدین میں سے ایک نے اسلام قبول کرلیا تو اولاد اسی ساتھ رہیگی)۔

اس ترجمہ کا مقصود نابالغ بچے کے صحتِ اسلام کو ثابت کرنا ہے، یہ اختلافی مسئلہ ہے۔ (وهل يعرض الخ) یہاں یہ بات صرف استفہام کے ساتھ ہے جبکہ کتاب الجہاد میں اسے جزم کے ساتھ لکھا ہے اس لئے کہ یہاں اس امر کی ادلہ ذکر کر کے اسے ثابت کیا ہے اور وہاں (كيف يعرض الخ) کا جملہ استعمال کر کے اس عرض کی کیفیت بیان کی ہے۔(وقال الحسن الخ)حسن کا اثر بیہقی نے، ابراہیم کا عبدالرزاق نے جبکہ شریح کا اثر بھی بیہقی نے موصول کیا ہے قتادہ کا اثر بھی عبدالرزاق نے موصولا ذکر کیا ہے۔

(وكان ابن عباس الخ) اسے امام بخاری نے اسی باب میں موصول کیا ہے۔(ولم يكن مع أبيه الخ) یہ امام بخاری کا تفقہ ہے اور یہ اس امر پر مبنی ہے کہ حضرت عباس بدر کے بعد اسلام لائے بعض نے کہا ہے کہ اسلام تو پہلے ہی لا چکے تھے مگر آنجناب کے حکم پر مصلحتہً مکہ ہی میں رہے (اور یہ اپنے اسلام کو پوشیدہ رکھا) مگر اس کا رداس امر سے ہوتا ہے کہ بدر میں قیدی بنائے گئے اور فدیہ دیکر چھوٹے پھر یہ بھی کہ آیتِ مستضعفین بلا خلاف بدر کے بعد نازل ہوئی ہے۔مشہور قول یہ ہے کہ وہ خیبر کی فتح سے قبل اسلام لائے، احمد اور نسائی کی حجاج بن علاط کے قصہ میں روایت اس کی مؤید ہے۔ابن سعد نے ذکر کیا ہے کہ عامِ خیبر مدینہ کو ہجرت کی مگر صحیح یہ ہے کہ فتح مکہ سے کچھ قبل، اسی سال کے شروع میں ہجرت کی۔ (وقال الاسلام يعلوالخ)صحیح بخاری کے تمام نسخوں میں اسی طرح قائل کے ذکر کے بغیر ہے بقول ابن حجر پہلے میرا خیال تھا کہ یہ قول ابن عباس کا حصہ اور اسی پر معطوف ہے مگر پھر دارقطنی اور محمد بن ہارون کے ہاں عائذ بن عمرو مزنی کی حدیث میں یہ جملہ مل گیا، آنحضرت کا مقولہ ہے المحلی لابن حزم میں ابن عباس سے موقوفا یہ جملہ مروی ہے۔

امام بخاری کی اس باب کے تحت ذکر کردہ روایات سے بچے کا صحتِ اسلام راجح طور پر ثابت ہوتا ہے پہلی حدیث ابن صیاد کے بارہ میں ہے جس کی تفصیلی بحث الجہاد میں ہوگی امام اس سے یہ استدلال کر رہے ہیں کہ آنحضرت نے اس سے فرمایا تھا (أتشهد أني رسول الله) اور وہ اس وقت نابالغ تھا (یعنی اس پر اگر وہ اثبات میں جواب دیتا تو اس کا اسلام صحیح تھا)۔اسی طرح دوسری حدیث میں اس نابالغ کے کلمہ پڑھنے کا ذکر ہے اور اس پر آپ کا یہ فرمان کہ اللہ کی تعریف جس نے اسے آگ سے بچالیا تیسری حدیثِ ابن عباس ہے کہ (كنت أنا وأمي الخ)اس سے ان کے اسلام کا ثبوت ملا جبکہ وہ ابھی نابالغ تھے۔ چوتھی حدیث حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ ہر پیدا ہونے والا دینِ فطرت پر ہی پیدا ہوتا ہے بعد ازاں اس کے والدین اسے یہودی یا عیسائی مجوسی (وغیرہ) بنالیتے ہیں۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہمارے ہاں سمجھ دار بچے کا اسلام اور اس کا ارتداد (خدانخواستہ) معتبر ہے اور شافعیہ رحمہم اللہ کے ہاں بچے کا اسلام غیر معتبر ہے، مجھے اس پر سخت حیرانی ہوتی تھی کہ حضرت علی کے اسلام کی بابت وہ کیا کہیں گے کیونکہ انہوں نے بھی صغرسنی میں اسلام کا اقرار کیا تھا، خود کہا کرتے تھے۔(لقد سبقتكم على الإسلام طرا)۔کہ میں تم سب سے پہلے اسلام لایا ہوں پھر میں نے بیہقی کی سنن صغری میں دیکھا اس میں تھا کہ خندق سے قبل احکام کا نفاذ تمییز (سمجھ داری) کے ساتھ مشروط تھا اور اس کے بعد بالغ ہونے کے ساتھ، تب حیرانی دور ہوئی۔ پھر مسئلہِ مذکور اس صورتحال سے تعلق رکھتا ہے کہ بچے کے والدین کافر ہیں لیکن اگر والدین مسلمان ہیں تو بالاتفاق بچے کا اسلام معتبر ہے۔بعض نے اس بناء پر حافظ ابن تیمیہ پر سخت تنقید کی ہے کہ ان کے ہاں اسلامِ علی

معتبر نہیں، مگر مجھے یہ بات ان کی تصانیف میں نہیں ملی شبلی نے ابن تیمیہ کی طرف یہ بھی منسوب کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر یہودی اپنے دین پر باقی رہتے ہوئے آنحضرت اور قرآن کو سچا تسلیم کرے تو وہ مسلمان سمجھا جائے گا، یہ بات بھی ان کی تصانیف میں نہیں ملی، لہٰذا دونوں باتیں ان پر افتراء ہیں۔ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس کی والدہ قدیمۃ الاسلام ہیں، کہا گیا ہے کہ حضرت خدیجہ کے بعد وہی مسلمان ہوئی ہیں (الإسلام یعلو الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ باعتبار تشریع کے تو ظاہر ہے مگر باعتبار تکوین کے یہ امر تفصیل طلب ہے (یعنی حقیقی صورتحال کے اعتبار سے، دراصل ان کے زمانہ میں بدقسمتی سے ہر طرف مسلمان محکوم ومقہور اور مغلوب تھے) حضرت عمر کے قول (دعنی یارسول اللہ أضرب عنقه) کی تشریح میں کہتے ہیں کہ آنجناب نے ابن صیاد کے بچہ ہونے کی وجہ سے انہیں اجازت نہ دی دوسری وجہ وہی جو آنجناب نے خود ذکر فرمادی۔(یأتینی صادق) کے تحت لکھتے ہیں کہ کاہنوں کی یہی حالت ہوتی ہے۔(خلط علیك الأمر) کہتے ہیں کہ مرسلین کی انباء میں تخلیط نہیں ہوتی، بخلاف دجاجلہ اور کاہنوں کے، وہ حق وباطل کے درمیان خلط ملط کردیتے ہیں۔ (هو الدخ) کہتے ہیں کہ شارحین اس امر پر متفق ہیں کہ آپ نے اس کے امتحان کی غرض سے (یوم تأتی السماء بدخان مبین) ، یہ آیت سوچی تھی، کہا گیا ہے کہ ابلیس کی مدد سے اس نے بوجھ لیا، کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے اس عذر کی کوئی ضرورت نہیں، کہانت کبھی فطری بھی ہوتی ہے جیسا کہ ابن خلدون نے ذکر کیا ہے۔ انبیاء کی طرف تو وحی کی جاتی ہے جبکہ کاہنوں کے جی میں ناقص وناکمل اشیاء واخبار ڈالی جاتی ہیں چونکہ ان میں سے اکثر مبنی بر کذب ہوتی ہیں لہٰذا ناقابل اعتبار ہیں۔

(إن یکن هو) لعین قادیان کا رد کرتے ہیں جو کہتا ہے کہ آنجناب کیلئے دجال کی حقیقت پورے طور منکشف نہیں کی گئی تھی، کہتے ہیں کہ یہ جملہ شک کے لئے نہیں بلکہ اللہ تعالی کے اس فرمان کی طرز پر ہے (إن کان للرحمن ولد فأنا أو ل العابدین) یا جس طرح فرمایا کہ اگر میری، امت میں کوئی محدث ہے تو عمر ہے۔ بخاری میں تصریح ہے کہ آپ جانتے تھے کہ ابن صیاد دجال اکبر نہیں جیسا کہ الجہاد میں ذکر ہوگا مصنف عبدالرزاق میں بھی ہے کہ آپ نے فرمایا (أیها الناس إن ابن صیاد لیس الدجال الأکبر) مسیلمہ کی بابت بھی کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ دجال ہے، آپ نے بعد میں ان کی تصحیح فرمائی کہ وہ منجملہ تیس کذابوں کے ہے جو مسیح علیہ اسلام سے قبل ظاہر ہوں گے اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ تیس کی قید جناب مسیح سے قبل متعلق ہے بعد ازاں اور بھی دجاجلہ وکذابین آسکتے ہیں، اسی سے دجاجلہ کے بارہ میں مروی مختلف اعداد کی وضاحت ہوتی ہے (یختل) کا معنی داؤ کرنا کرتے ہیں۔(لبین) کی بابت کہتے ہیں کہ معنی یہ نہیں کہ خود اپنی زبان سے کہہ دیتا مطلب یہ کہ اس کی حقیقتِ حال ظاہر ہوجاتی۔

دوسری حدیث میں مذکور یہودی لڑکے کے اسلام کی بابت کہتے ہیں کہ بظاہر وہ ابھی نابالغ تھا اور (یغرغر) سے قبل اسلام لے آیا حدیثِ ابی ہریرہ(کل مولود الخ) کی تشریح میں رقمطراز ہیں کہ یہ حدیث ہمیشہ سے ائمہ کے درمیان معرکہ بحث رہی ہے حتی کہ ابن مبارک اور محمد بن حسن سے اس بابت سوالات کئے گئے ابو عبید تلمیذ محمد بن حسن نے اپنے شیخ سے اس حدیث کی شرح میں کچھ کلمات نقل کئے ہے جو ہر باحث کے مدنظر ہونے چاہئیں، ابن القیم نے آٹھ صفحات کی اپنی بحث میں انہیں مدنظر رکھا ہے۔ اور بحث و تمحیص کے بعد فیصلہ دیا ہے کہ فطرت سے مراد اسلام ہے تو حاصلِ کلام یہ ہے کہ ہر مولود خواہ وہ کہیں بھی پیدا ہو بالغ ہونے تک مسلمان ہی سمجھا جائے گا جہاں تک مسلم کی مشرکین کے بچوں کے بارہ میں حدیث ہے کہ ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے، کا تعلق ہے تو چونکہ

جنازہ کا تعلق امورِ دنیا سے ہے جبکہ وہ حدیث نجات وعدم نجات کے ذکر میں وارد ہوئی ہے میں جس کا تعلق آخرت سے ہے اور آخرت ہی کے اعتبار سے انہیں مسلمان سمجھا گیا ہے (گویا دنیوی اعتبار سے بظاہر وہ کافر ہی ہیں اس لئے کہ کافروں کی اولاد ہیں) اور وہ آخرت میں عذاب سے نجات پائیں گے انہوں نے اللہ تعالی کے اس فرمان سے بھی استدلال کیا (فطرة الله التي فطرالناس عليها ذلك الدين القيم) گویا فطرت کو دین قرار دیا گیا ہے۔ علامہ اس استدلال کو محلِ نظر قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ (إن عدة الشهور عند الله اثنا عشرشهرا) میں اس امرِ تکوینی کو بھی دینِ قیم قرار دیا ہے، میرے نزدیک درست یہ ہے کہ فطرت مقدماتِ اسلام میں سے ہے نہ کہ عینِ اسلام۔ ایک ایسی جبلت ہے جو قبول اسلام کو تیار ہے یا دوسرے لفظوں میں ایسی استعداد ہے جو اسے کفر سے دور اور اسلام کے نزدیک کرسکتی ہے اس پر حاصلِ حدیث یہ ہوگا کہ ہر وہ بچہ جو بطنِ کافر سے پیدا ہوا، کفر اس کی ہیئت میں نہیں اگر اس کا ماحول اور معاشرہ آڑے نہ آئے تو ایمان پر چلے، یہ نہیں کہ انہیں مسلمان قرار دیا جائے پھر اس کا کیا فائدہ اگر بلوغت کے بعد اسے یہودی، عیسائی یا کسی اور ملت ودین کا ہی قرار دینا ہے؟ اسی استعداد کو اللہ تعالی نے فطرت کا نام دیا ہے مسلم کی ایک حدیثِ انس میں اس معنی کی دلالت موجود ہے، آنحضرت نے دوران سفر ایک چرواہے کو سنا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر کہہ رہا ہے تو فرمایا یہ فطرت پر ہے (یعنی چرواہا کافر تھا اس نے بتقضائے فطرت یہ الفاظ کہے) پھر اس نے کہا (أشهد أن لا إله إلاالله) تو آپ نے فرمایا کہ آگ سے نکل آیا اس سے ثابت ہوا کہ فطرت غیرِ ایمان ہے اس کی وجہ سے نجاتِ لازمہ کا حکم نہیں لگایا جائے گا جب تک شہادتیں نہ سن لی جائیں اس کی مثال امانت ہے وہ بھی ایمان کے مقدمہ کی حیثیت رکھتی ہے، عین ایمان نہیں ہے چونکہ اس فطرتِ سلیمہ کے راستے میں موانع وقوادح ہیں لہذا بالغ ہوتے ہی اس کا دم گھونٹ دیا جاتا ہے (فأبواه يهودانه الخ) گویا اصل کے اعتبار سے ہر مولود فطرت پر ہے یعنی دین فطرت (اسلام) سے قریب ہے اگر موانع (کافر والدین کی صورت) نہ ہوں تو مسلمان ہی رہے مگر وہ چونکہ خود کافر ہیں لہذا بذریعہ تربیت اس فطرت کو مسخ کر کے اسے اپنے دین پر لگا لیتے ہیں۔ (علامہ انور نے سوال جواب کے انداز میں اس مسئلہ پر خاصی تفصیلی بحث کی ہے اپنے عربی اشعار بھی ذکر کئے، لب لباب پیش کر دیا گیا ہے)۔

حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله عن يونس عن الزهري قال أخبرني سالم بن عبدالله أَنَّ ابنَ عمر رضى الله عنهما أخبره أَنَّ عمرَ اِنطَلَقَ مع النبيﷺ في رَهطٍ قِبَلَ ابنِ صَيَّادٍ حتىٰ وَجدوه يَلعَبُ مع الصِبيانِ عِندَ أُطُمِ بني مَغالة وقد قارَبَ ابنُ صياد الحُلُمَ فلم يَشعُرُ حتىٰ ضربَ النبيُﷺ بيدِه ثُم قال لابنِ صياد تَشهدُ أَنِّي رسولُ الله ؟ فنَظرَ إليه ابنُ صيا د فقال أشهد أنَك رسولُ الأُمِّيِّينَ فقال ابنُ صياد لِلنبيﷺ أَتَشهد أني رسول الله ؟ فرَفضَه وقال آمنتُ بِاللهِ وبِرُسُلِه فقال له ماذا تَرىٰ ؟ قال ابن صياد يَأتِيني صادقٌ وكاذبٌ فقال النبيُﷺ خُلِّطَ عليك الأمرُ ثم قال له النبيُﷺ إني قد خَبأتُ لَاهُ، خَبيئاً فقال ابن صياد هو الدُّخُّ فقالَ اخسَأ فَلَن تَعدُوَ قَدرَك فقال عمر رضى الله عنه دَعنِي يارسولَ الله أَضربُ عُنُقَه فقال النبيُﷺ إن

يَكُنه فلن تُسَلَّط عليه وإن لم يَكُنه فلا خَيرَ لَك فى قَتلِه-وقال سالمٌ سمعتُ ابنَ عمرؓ يقول انطلقَ بعد ذلك رسولُ اللهﷺ وأبيُّ بن كعب إلى النخلِ التى فيها ابنُ صيادٍ وهو يَختلُ أن يسمع مِن ابنِ صياد قبل أن يَراه ابنُ صياد فرأه النبیﷺ وهو مُضطَجعٌ يعنى فى قَطيفةٍ له فيها رَمزةٌ فرأتْ أمُّ ابنِ صياد رسولَ اللهﷺ وهو يَتَّقى بِجُذوعِ النخلِ فقالت لابنِ صياد ياصاف-وهو اسم ابن صياد-هذا محمدٌﷺ فثارَ ابنُ صياد فقال النبیﷺ لو تركَتْه بَيَّنَ -وقال شعيب فى حديثه فرَفَصه -رَمْرَمَةٌ أو زَمزمة- وقال إسحاق الكلبى وعقيل رمرمة وقال معمر رمزة

عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ، نبی ﷺ کے ہمراہ کچھ دوسرے لوگوں کیساتھ ابن صیاد کے پاس گئے یہاں تک کہ اس کو بنی مقالہ کے پاس کچھ لڑکوں کیساتھ کھیلتا ہوا پایا اور ابن صیاد (اس وقت) بلوغ کے قریب تھا اس کو معلوم نہیں ہوا یہاں تک کہ آپ نے اپنے ہاتھ سے اسے مارا پھر ابن صیاد سے فرمایا کہ کیا تو اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ میں، اللہ تعالیٰ کا رسول ہوں ابن صیاد نے آپ کی طرف دیکھا اور کہا کہ میں اس امر کی شہادت دیتا ہوں کہ آپ آدمیوں کے رسول ہیں اس کے بعد ابن صیاد نے آپ سے کہا کیا آپ اس گواہی دیتے ہیں کہ ''میں اللہ کا رسول ہوں'' تو رسول اللہ ﷺ اس سے علیحدہ ہو گئے اور فرمایا کہ ''میں اللہ تعالیٰ پر اور اس کے پیغمبروں پر ایمان لاتا ہوں'' پھر آپ نے اس سے پوچھا تو کیا دیکھتا ہے؟ ابن صیاد نے جواب دیا کہ ''میرے پاس ایک سچا آتا ہے اور ایک جھوٹا'' تو نبی ﷺ نے فرمایا تجھ پر بات مشتبہ کر دی گئی'' اس کے بعد اس سے فرمایا میں نے تیری نسبت ایک بات اپنے دل میں چھپائی ہے بتا وہ کیا ہے؟ تو ابن صیاد نے جواب دیا وہ درخ ہے۔ آپ نے فرمایا تو اپنی حد سے آگے نہیں بڑھ سکتا عمرِ فاروقؓ نے کہا یا رسول اللہ مجھے اجازت دیجئے کہ میں اس کی گردن اڑا دوں تو آپ نے فرمایا کہ اگر یہ وہی (دجال) ہے تو تم ہرگز اس پر قابو نہیں پا سکتے اور اگر یہ وہ نہیں ہے تو اس کے قتل کرنے میں کچھ فائدہ نہیں۔ (باب کی دوسری حدیث کا ترجمہ) عبداللہ بن عمر کہتے ہیں کہ اس کے بعد (ایک مرتبہ پھر) رسول اللہ ﷺ اور ابی بن کعب اس باغ میں گئے جس میں ابنِ صیاد تھا، آپ یہ چاہتے تھے کہ ابنِ صیاد سے پوشیدہ طور پر قبل اس کے کہ وہ آپ کو دیکھے، کچھ سنیں پس نبی ﷺ نے اس کو اس حالت میں دیکھا کہ وہ اپنی ایک چادر میں لپٹا ہوا لیٹا تھا، اس سے کچھ آواز آرہی تھی پس ابنِ صیاد کی ماں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھ لیا حالانکہ آپ کھجوروں کے درختوں میں چھپ چھپ کر جا رہے تھے تو اس نے ابنِ صیاد سے کہا اے صاف (صاف ابن صیاد کا نام تھا) یہ محمد ﷺ آ گئے تو ابن صیاد اٹھ بیٹھا آپ نے فرمایا اگر یہ عورت اس کو اس کے حال پر رہنے دیتی یعنی میرے آنے کی اطلاع نہ دیتی تو کیفیت معلوم ہو جاتی۔

(أطم) قلعے کی طرح عمارت۔ (مَغالة) انصار کا ایک قبیلہ (له فيها رمزه أوزمرة) اکثر کے ہاں اسی طرح شک کے ساتھ ہے بعض نے (زمزمة أورمرمة) بھی روایت کیا ہے ان تمام الفاظ کے معانی ملتے جلتے ہیں، رمز بمعنی اشارہ۔ زمر سے مراد حکاية صوته۔ (یعنی اس طرح کی آواز نکال رہا تھا، کر کے بتلایا) زمزمہ اور رمرمہ، صوتِ خفی کو کہتے ہیں۔ (مطلب یہ کہ اس کے منہ سے لایعنی قسم کی آواز و کلمات سنائی دے رہے تھے)۔ (فرفضه) اسے بعض نے ضاد کے ساتھ پڑھا ہے، عبدوس کی روایت میں (فو قصه) ہے۔ صحیح کی (الأدب) کی روایت میں (فرصه) ہے۔ (وقال شعيب الخ) الأدب میں اسے موصول کیا ہے۔ (وقال اسحاق الخ) اسحاق کی

روایت ذہلی نے زہریات میں جبکہ عقیل کی روایت امام بخاری نے (الجہاد) میں موصول کی ہے اسی طرح معمر کی روایت بھی الجہاد میں ہے۔

حدثنا سلَيْمان بن حرب حدَّثنا حماد وهو ابن زيد عن ثابت عن أنس رضى الله عنه قال كان غلامٌ يهوديٌّ يَخدِمُ النبيَ ﷺ فمرِضَ فأتاه النبيُ ﷺ يَعودُه فقعدَ عِندَ رأسِه فقال له أسلِمْ فنَظرَ إلىٰ أبيه وهو عِنده فقال له أطِعْ أبا القاسمِ ﷺ فأسلمَ فخرجَ النبيُ ﷺ وهو يقول الحمدُ لِلّهِ الذى أنقَذه مِن النار

انسؓ کہتے ہیں ایک یہودی لڑکا تھا جو نبی ﷺ کی خدمت کیا کرتا تھا وہ بیمار ہو گیا تو آپ اس کی عیادت کیلئے تشریف لے گئے اور اس کے سر کے پاس بیٹھ گئے پھر اس سے فرمایا کہ تو مسلمان ہو جا تو اس نے اپنے باپ کی طرف دیکھا جو اس کے پاس ہی بیٹھا ہوا تھا۔ اس کے باپ نے اُس سے کہا ابو القاسم (ﷺ) کی اطاعت کر پس وہ مسلمان ہو گیا پھر نبی ﷺ باہر تشریف لائے اور آپ اس وقت یہ فرما رہے تھے کہ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے لڑکے کو آگ سے بچا لیا۔

(كان غلام يهودي الخ) بقول ابن حجر اس لڑکے کے نام کا علم نہ ہو سکا البتہ ابن بشکوال نے مولف العتبیہ کے حوالے سے عبد القدوس نام ذکر کیا ہے یہ بھی کہا کہ کسی اور نے یہ ذکر نہیں کیا ہے۔(فأسلم)نسائی نے (اسحاق بن راهويه عن سليمان) کے حوالے سے کہا کہ اس نے: أشهد أن لا اله الله) اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کافر یا مشرک کی عیادت کی جا سکتی ہے اور اس سے خدمت بھی لی جا سکتی ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان قال قال عبيد الله سمعتُ ابنَ عباس رضى الله عنهما يقول كنتُ أنا وأمّي مِن المُستَضعَفِين أنا مِن الوِلدان و أمِّي مِن النساءِ

ابن عباس کہتے ہیں میں اور میری والدہ مستضعفین میں سے تھے، میں لڑکوں اور وہ عورتوں میں سے۔

ابن المدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔

حدثنا أبواليمان أخبرنا شعيب قال ابن شهاب يُصَلّىٰ علىٰ كُلِّ مَولودٍ مُتَوَفًّى وإن كان لِغَيّةٍ مِن أجلِ أنه وُلِدَ علىٰ فِطرةِ الإسلامِ، يَدَّعِي أبواه الإسلامَ أو أبوه خاصةً وإن كانت أمُّه علىٰ غيرِ الإسلام إذا استُهَلَّ صارِخاً صُلِّيَ عليه ولا يُصلىٰ علىٰ مَن لا يَستهِلُّ مِن أجلِ أنه سَقط فإنَّ أبا هريرة رضى الله عنه كان يُحدِّثُ قال النبيُ ﷺ ما مِن مولودٍ إلا يُولَدُ على الفِطرةِ فأبواه يُهَوِّدانِه أو يُنَصِّرانِه أو يُمَجِّسانِه كما تُنتَجُ البَهيمةُ بهيمةً جمعاءَ هَل تُحِسُّون فيها مِن جَدعاءَ؟ ثم يقول أبوهريرة رضى الله عنه ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ الآية (الروم : ۳۰)

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہر بچہ فطرتِ اسلام پر پیدا کیا جاتا ہے مگر اس کے ماں باپ اسے یہودی بنا لیتے ہیں یا نصرانی یا مجوسی، جس طرح جانور صحیح و سالم بچہ جنتا ہے کیا تم اس میں کوئی ناک کان کٹا ہوا دیکھتے ہو؟ ابو ہریرہؓ یہ حدیث بیان کر کے یہ آیت پڑھتے تھے (ترجمہ)

اس فطرت پر جس پر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے۔ اللہ کی بنائی ہوئی ساخت تبدیل نہیں کی جا سکتی یہی صحیح اور بالکل سیدھا دین ہے۔

یہ ابن شہاب کی حضرت ابو ہریرہ سے منقطع روایت ہے اصل اسکے بعد والی غیر منقطع اور مرفوع حدیث ہے اسے اس غرض سے نقل کیا ہے کہ اس میں ابن شہاب کا حدیث سے استنباط مذکور ہے۔

حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله أخبرنا يونس عن الزهري أخبرني أبو سلمة بن عبدالرحمن أن أبا هريرة رضي الله عنه قال قال رسول اللهﷺ مامِنْ مَولودٍ إلا يُولَدُ على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج المهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول أبوهريرة رضي الله عنه ﴿فِطرَةَ اللهِ التي فَطرَ الناسَ عليها لا تَبديلَ لِخَلقِ اللهِ ، ذٰلك الدِينُ القَيِمُ ﴾۔(ایضاً)

باب إذا قال المُشرِكُ عِندَالموتِ لا إله إلا الله

(اگر مشرک مرتے وقت کلمہ پڑھ لے؟)

الزین کہتے ہیں کہ اذا کا جواب نہیں لائے اس لیے کہ آنجناب کا اپنے چچا سے ان کی وفات کے وقت کہنا کہ لا الہ الا اللہ کہہ دیں میں اس کی گواہی دونگا۔ تو اس میں احتمال ہے کہ یہ صرف انہی کے ساتھ خاص ہو کیونکہ کسی کا یقینی موت کے وقت ایمان لے آنا فائدہ نہ دے گا اذا کا جواب ترک کرنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ طالبعلم کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ یہ موضع تفصیل وفکر (محل بحث) ہے ابن حجر کہتے ہیں (هذا هو المعتمد)۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ کلمہ کا اعتبار تب ہوگا اگر عالم نزع سے پہلے کہہ دیا لیکن اگر غرغرہ میں داخل ہو گیا تو وہ یاس وناامیدی کا ایمان ہوا جو جمہور کے نزدیک غیر معتبر ہے شیخ اکبر کی طرف منسوب کیا گیا ہے کہ فرعون کے مرتے وقت کے ایمان لانے کو لائق اعتبار سمجھتے ہیں یہ بحر العلوم نے مثنوی کی شرح میں ان کی متعدد عبارتوں کا حوالہ دیکر نقل کیا ہے۔ علامہ کہتے ہیں میرے خیال میں انکا مطلب یہ ہے کہ یہ کلمہ من حیث الایمان قابلِ اعتبار ہے من حیث التوبۃ نہیں۔ منقول ہے کہ جب وہ کلمہ پڑھنا چاہ رہا تھا حضرت جبریل نے اسکے منہ میں مٹی پھینکی تاکہ نہ پڑھ سکے، یہ رضا بالکفر نہیں بلکہ بقول الوسی جائز ہے کہ کسی کافر شدید کی بابت تمنا کی جائے کہ اس کی موت کفر پر ہو کہ مسلمان کو بہت ایذاء دیتا رہا۔ اس کی نظیر موسیٰ علیہ السلام کی کافر کیلئے یہ بددعا تھی (ربنا اطمث على أموالهم واشدد على قلوبهم فلايؤمنوا حتى يَرَوُا العذابَ الأليم) حضرت جبریل نے اللہ کی بے پایاں وہمہ گیر رحمت کو دیکھتے ہوئے گمان کیا کہ فرعون کو بھی مغفرت مل سکتی ہے پھر فرعون نے جولفظ بولے اور جنہیں قرآن نے ذکر کیا ہے (إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل) تو یہ صراحۃً ایمان پر دلالت کناں نہیں الا یہ کہ اس کی نیت میں ہو کہ خدائے وحدہ لاشریک مراد لے رہا ہے وگرنہ اسکے اور معانی بھی مراد لئے جاسکتے ہیں سیوطی نے شیخ اکبر کی تائید میں ایک رسالہ لکھا جس کا ملا علی قاری نے رد کیا ہے۔ جہاں تک قومِ یونس کے ایمان لانے کا تعلق

ہے یعنی مشاہدہ عذاب کے بعد تو انکے ایمان کو اس وجہ سے قابلِ اعتبار سمجھا گیا کہ فقط رویت عذاب پر ایمان لے آئے جبکہ فرعون کو تو اس وقت عذاب الٰہی نے آگھیرا تھا (گویا اس کی مثال اس شخص کی سی ہوئی جو غرغرہ کے وقت کلمہ پڑھے اور اس بابت حدیث ہے کہ توبہ وایمان اس سے قبل تک قابلِ قبول واعتبار ہے۔ مالم یغرغر) پھر قرآن نے قومِ یونس کا استثناء کیا ہے (فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلاقوم يونس) التفسیر میں اس کی مزید تفصیل ذکر ہوگی۔ انتھی۔

حدثنا اسحاق أخبرنا يعقوب بن ابراهيم قال حدثني أبي عن صالح عن ابن شهاب قال أخبرني سعيد بن المسيب عن أبيه أنه أخبره أنه لَمَّا حضرَتْ أبا طالبِ الوفاةُ جاءَ ہ رسولُ اللهﷺ فوجدَ عنده أباجهلِ بنِ هشام وعبدَالله بنَ أبي أُمَيَّة بنِ المغيرة قال رسو لُ اللهﷺ لِأ بي طالب يا عَمِّ قُلْ لا إله إلا الله كلمةً أشهدُ لَك بها عندَالله فقال أبوجهل وعبدُالله بن أبي أمية يا أبا طالب أترغَبُ عن مِلةِ عبدِالمطلب ؟ فلم يَزَلْ رسولُ اللهﷺ يَعرِضُها عليه ويعودان بتلك المَقالةِ حتىٰ قال أبو طالب آخِرَ ما كَلَّمَهم هُو علىٰ ملةِ عبدِالمطلب وأبىٰ أن يقول لا إله إلا الله - فقال رسولُ اللهﷺ أما والله لأَستَغفِرَنَّ لَك ما لَم أُنهَ عنك فأنزلَ اللهُ تعالىٰ فيه ﴿ما كان للنبي﴾ التوبه : ١١٣

میتبؓ بن حزن (سعید کے والد) کہتے ہیں جب ابو طالب کی وفات قریب ہوئی تو رسول اللہﷺ ان کے پاس تشریف لائے پس آپ نے ان کے پاس ابوجہل بن ہشام اور عبداللہ ابن ابی امیہ بن مغیرہ کو پایا۔ کہتے ہیں کہ رسول اللہﷺ نے ابو طالب سے فرمایا اے چچا لا الٰہ الّا اللہ کہہ دو میں تمہارے لئے اللہ کے ہاں اس کی گواہی دوں گا ابوجہل اور عبداللہ بن ابی امیہ نے کہا اے ابو طالب کیا تم عبدالمطلب کے طریقے سے پھرے جاتے ہو؟ پھر رسول اللہ متواتر کلمۂ شہادت کی ان کو دعوت دیتے رہے اور وہ دونوں وہی بات کہتے رہے یہاں تک کہ ابو طالب نے سب سے آخری گفتگو جو ان سے کی اس میں کہا کہ وہ عبدالمطلب کے طریقے پر ہیں اور انہوں نے لا الٰہ الّا اللہ کہنے سے انکار کر دیا (پھر وہ مر گئے) تو رسول اللہﷺ نے فرمایا کہ ہاں میں اللہ کی قسم تمہارے لئے استغفار کروں گا جب تک کہ مجھ کو اس سے منع نہ کر دیا جائے (چنانچہ آپﷺ استغفار کرنے لگے) جس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ﴿ترجمہ﴾ پیغمبر اور ایمان والوں کو زیبا نہیں کہ مشرکوں کیلئے دعا کریں۔

اسحاق سے مراد ابن راھویہ یا ابن منصور ہیں ابراہیم سے مراد ابن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں جبکہ صالح بن کیسان ہیں۔ سعید کے والد میتب اور دادا حزن، دونوں صحابی ہیں مدینہ کی طرف ہجرت کی تھی۔ عبداللہ بن ابوامیہ بن مغیرہ ام المومنین ام سلمہ کے بھائی تھے، آنحضرت سے سخت عداوت رکھی پھر فتح مکہ کے سال اسلام لے آئے (قسطلانی) (حضرت أباطالب الوفاة) بقول قسطلانی حالتِ نزع سے پہلے، وگرنہ آنحضرت کے لئے بار بار مراجعت ممکن نہ ہوتی، اس سلسلہ میں ابن حجر کی رائے گزر چکی ہے۔ شیخِ بخاری مروزی جبکہ باقی سب رواۃ مدنی ہیں۔

بابُ الجَريدةِ علَى القبرِ (قبر پر کوئی تازہ شاخ گاڑنا)

وأوصىٰ بُرَيدةُ الأسلمي أنْ يُجعَلَ في قبرِه جريد تان ورأىٰ ابنُ عمر رضى الله عنهما فُسطاطاً علىٰ قبرِ عبدِالرحمن فقال انزعْه يا غلامُ فإنما يُظِلُّه عملُه. وقال خارجة بن زيد رأيتُنِي ونحن شُبَّانٌ في زَمنِ عثمان رضى الله عنه وإنَّ أشَدَّنا وَثبةً الذي يَثِبُ قبرَ عثمان بن مظعون حتي يُجاوِزَه . وقال عثمان بن حكيم أخذَ بِيدى خارجةُ فأجلسَنِي علىٰ قبرٍ وأخبرَنِي عن عَمِّه يزيد بن ثابت قال إنما كُرِهَ ذلك لِمَن أحدثَ عليه وقال نافعٌ كان ابنُ عمر رضى الله عنهما يَجلِسُ على القُبورِ

(بریدہ اسلمی صحابیؓ نے وصیت کی تھی کہ ان کی قبر پر دو شاخیں لگا دی جائیں اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی قبر پر ایک خیمہ تنا ہوا دیکھا تو کہنے لگے اے غلام اسے اکھاڑ ڈال اب ان پر ان کا عمل سایہ کرے گا اور خارجہ بن زید نے کہا کہ عثمانؓ کے زمانہ میں میں جوان تھا اور چھلانگ لگانے میں سب سے زیادہ وہ سمجھا جاتا جو عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کی قبر پر چھلانگ لگا کر اس پار کود جاتا اور عثمان بن حکیم نے بیان کیا کہ خارجہ بن زید نے میرا ہاتھ پکڑ کر ایک قبر پر مجھ کو بٹھایا اور اپنے چچا یزید بن ثابت سے روایت کیا کہ قبر پر بیٹھنا اس کو منع ہے جو پیشاب یا پاخانہ کے لئے اس پر بیٹھے اور نافع نے بیان کیا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ قبروں پر بیٹھا کرتے تھے)۔

جریدہ وہ شاخ جس سے پتے توڑ لئے گئے ہوں علامہ انور کہتے ہیں درمختار میں ہے کہ قبر پر درخت اگانا مستحب ہے۔

(وأوصى بريدة الخ) ابن سعد نے اسے موصول کیا ہے خراسان میں ان کی وفات ہوئی تھی۔ ابن مرابط کہتے ہیں دونوں طرح محتمل ہے کہ قبر کے اندر رکھنے کا حکم دیا کیونکہ کھجور کا درخت بابرکت ہے یا یہ کہ آنجناب نے جس طرح دو قبروں کے اوپر دو شاخیں رکھی تھیں اسی طرح کی وصیت کی بظاہر امام بخاری اس دوسرے احتمال کی تائید کرتے ہیں اسی لئے باب کے آخر میں وہی حدیث القبرین لائے ہیں۔ مستملی کے نسخہ میں (على قبره) ہے گویا بریدہ نے اس حدیث کو انہی دو آدمیوں کے ساتھ مخصوص نہ سمجھا۔ ابن رشید کہتے ہیں کہ امام بخاری کے تصرف سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس امر کو انہی دو کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں اسی لئے بریدہ کے اثر کے بعد ابن عمر کا قول (إنما يظله عمله) ذکر کیا ہے۔ فسطاط بالوں سے بنے ہوئے خیمہ کو کہتے ہیں۔ عبدالرحمٰن سے مراد ابن ابی بکر صدیق ہیں ابن سعد نے اس اثر کو موصول کرتے ہوئے یہ صراحت کی ہے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ کے حکم سے وہ خیمہ نصب کیا تھا۔

(وقال خارجه الخ) زید بن ثابت کے بیٹے ہیں ثقات تابعین اور مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ہیں اسے بخاری نے التاریخ الصغیر میں ابن اسحاق کے طریق سے موصول کیا ہے۔ امام بخاری نے صحیح بخاری میں محمد بن اسحاق سے روایت نہیں لی۔ اس سے قبر کا زمین سے کافی بلند ہونا ثابت ہو رہا ہے اس کی مناسبت یہ بنتی ہے کہ قبر پر شاخ نصب کر دینے سے وہ کافی بلند ہو سکتی ہے۔ اس خیال سے کہ بعض اسے ناجائز نہ سمجھیں۔ خارجہ کا مذکورہ اثر لا کر اس کا جواز ثابت کر رہے ہیں۔ اس مسئلہ کی تفصیل اواخر الجنائز میں آ رہی ہے۔

ابن المنیر اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصود یہ ثابت کرنا ہے کہ انسان کے لیے نفع مند صرف اسکے اعمال ہی ہیں اور قبر کا بلند بنا لینا یا اس پر بیٹھ جانا غلط نہیں ہے۔

(وقال عثمان الخ) اسے مسدد نے اپنی مسند کبیر میں موصول کیا ہے۔ اسکا سبب بھی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ حضرت ابو ہریرہ کہا

کرتے تھے کہ انگارے پر بیٹھ کر میرا سارا جسم جل جائے اس سے بہتر ہے کہ قبر پر بیٹھوں تو عثمان کہتے ہیں میں نے قبرستان میں خارجہ کو دیکھا انہیں یہ بات بتلائی تو میرا ہاتھ پکڑ کر ایک قبر پر بیٹھ گئے پھر یہ حدیث بتلائی۔ طحاوی نے محمد بن کعب کے طریق سے ذکر کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ کہنا اس شخص کی نسبت تھا جو قبر پر بیٹھ کر بول و براز کردے، لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔ ابن رشید کہتے ہیں بظاہر یہ اور اسکے بعد والا اثر اگلے باب کا حصہ ہیں، بعض رواۃ نے غلطی سے پہلے لکھ لیا کہتے ہیں کہ تکلفا اس باب سے بھی مطابقت بیان کی جا سکتی ہے مثلاً یہ کہ فسطاط نصب کرنے کی وجہ اگر زندوں کو فائدہ پہنچانا مقصود ہے کہ آکر اس کے سایہ تلے بیٹھیں گے تب تو صحیح ہے لیکن اگر نیت یہ ہے کہ مردے کو فائدہ پہنچے تو وہ نہ پہنچے گا۔ اسی طرح قبر بلند بنالینا اگر فخر و مباہات کی بناء پر نہیں تو صحیح ہے اسی طرح قبر پر غرضِ صحیح کے لیے بیٹھنا تو جائز ہے (لا لمن أحدث عليه) اس احداث سے مراد بظاہر بول و براز کرنا ہے اس سے اعم بھی ہوسکتا ہے یعنی مکروہات وفحش کی بابت باتیں کرنا یا قبر کی مٹی جھاڑنا وغیرہ۔ پھر یہ آثار ایک دوسرے سے بھی مناسبت رکھتے ہیں مثلاً شاخ نصب کرنے کا حکم ذکر نہیں کیا مگر بریدہ کے اثر سے اس کی مشروعیت ظاہر ہوتی ہے بظاہر یہ ابن عمر کے اثر سے متعارض ہے اسی لیے حکمِ جریدہ کو مبہم رکھا ہے۔ انتہی۔

(وقال نافع الخ) اسے طحاوی نے موصول کیا ہے۔ قبروں پر بیٹھنے کی نہی مسلم کی ابو مرثد غنوی کی روایت میں مرفوعا وارد ہے (لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا عليها) نہ قبروں پر بیٹھو اور نہ ان کے اوپر کھڑے ہو کر نماز پڑھو۔ بقول نووی جمہور کے نزدیک اس جلوس سے مراد قعود ہے جبکہ امام مالک کے نزدیک اس سے مراد برائے بول و براز کیلئے بیٹھنا ہے۔ مگر یہ تاویلِ باطل یا ضعیف ہے۔ ابن جوزی نے بھی لکھا ہے کہ سوائے مالک کے سب قبر پر بیٹھنا مکروہ قرار دیتے ہیں بظاہر مالک اس میں منفرد ہیں اور نووی کہتے ہیں کہ ابو حنیفہ اس مسئلہ میں جمہور کے ہمنوا ہیں مگر یہ صحیح نہیں، طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ ابو حنیفہ اور انکے اصحاب کا اس مسئلہ میں امام مالک جیسا موقف ہے، اس اثرِ ابن عمر سے حجت پکڑی ہے۔ حضرت علیؓ سے اسی کی مانند روایت بھی نقل کی ہے پھر زید بن ثابت سے مرفوعا ہے کہ نبی کریم نے بول یا براز کرنے کے لیے قبر پر بیٹھنے سے منع فرمایا تھا، اس کے رجال ثقات ہیں۔ جمہور کی تائید مسند احمد کی عمرو بن حزم سے مروی مرفوع حدیث سے ہوتی ہے کہ (لا تقعدوا على القبور) انہی سے ایک روایت ہے کہ آنجنابﷺ نے مجھے دیکھا کہ ایک قبر کے ساتھ ٹیک لگائے بیٹھا ہوں تو فرمایا کہ (لا تؤذ صاحب القبر) قبر والے کو تکلیف نہ دو، اس کی سند صحیح ہے۔ ابن بطال کا قول ہے کہ تاویلِ مذکور کہ قبر پر بول یا براز کرنا مکروہ ہے، یہ کراہت سے قبیح تر امر ہے (وإنما يكره الجلوس المتعارف) عام بیٹھنا مکروہ ہے۔ علامہ انور (أشدنا وثبة الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ شارحین نے اس سے اخذ کیا ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون کی قبر زمین سے کافی بلند تھی، کہتے ہیں یہ تاویل بھی ہوسکتی ہے کہ قبر کے طول پر جمپ لگاتے تھے نہ کہ عرض پر، ابن ہمام نے تصریح کی ہے کہ ایک بالشت بھر سے زیادہ اونچی قبر بنانا مکروہ ہے، میرے خیال میں امام بخاری قبر بلند کرنیکے جواز کی بات ہی نہیں کر رہے، بلکہ ان کی اصل غرض یہ ثابت کرنا ہے کہ قبروں کے آس پاس کسی طرح کی جسمانی سرگرمی ونشاط منعقد کر لینا جائز ہے اور قبور کی حرمت کے منافی نہیں ہے جس طرح عبدالرحمٰن کی قبر پر تنا ہوا خیمہ ان کے لئے نافع نہیں ہے اسی طرح کسی کا قبر پر بیٹھ جانا یا اسے پھلانگ لینا صاحبِ قبر کے لیے ضار نہیں ہے چنانچہ اگلے باب کا موضوع بھی یہی ہے کہ وہاں علمی قسم کی سرگرمیاں بھی ہوسکتی ہیں (فأجلسني على قبر) کے تحت لکھتے ہیں کہ ابن ہمام کے نزدیک قبر پر بیٹھنا مکروہِ تحریمی جبکہ طحاوی کی رائے میں مکروہِ تنزیہی ہے۔ کہتے ہیں کہ میری رائے ہے

کہ قبر پر بیٹھنا خلاف اولیٰ ہے (وكان ابن عمر الخ) کہتے ہیں کہ اس سے مراد قبر سے ٹیک لگانا ہے۔

حدثنا يحيى حدثنا أبو معاويه عن الأعمش عن مجاهد عن طاؤس عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ أنه مَرَّ بِقبرَين يُعَذَّبان فقال إنهما لَيعذَبان وما يُعَذَّبان فى كبيرِ أما أحدُهما فكان لا يَستَتِرُ مِن البول وأما الآخَرُ فكان يَمشِى بِالنَمِيمةِ ثم أخذَ جريدةً رَطبةً فشَقَّها بِنصفَين ثم غَرَزَ فى كلِ قبرٍ واحدةً فقالوا يارسولَ الله لِمَ صنعتَ هذا ؟ قال لَعَلَّه أن يُخَفَّفَ عنهما مالَم يَيْبَسا

ابن عباسؓ نے روایت کیا کہ نبی کریم ﷺ کا گزر ایسی دو قبروں پر ہوا جن پر عذاب ہو رہا تھا آپ نے فرمایا ان پر عذاب کسی بہت بڑی بات پر نہیں ہو رہا ہے صرف یہ کہ ان میں ایک شخص پیشاب سے نہیں بچتا تھا اور دوسرا شخص چغل خوری کیا کرتا تھا پھر آپ نے کھجور کی ایک ہری ڈالی لی اور اس کے دو ٹکڑے کر کے دونوں قبروں پر ایک ایک ٹکڑا گاڑ دیا۔ لوگوں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ آپ نے ایسا کیوں کیا ہے؟ آپ نے فرمایا شاید اس وقت تک کے لئے ان پر عذاب کچھ ہلکا ہو جائے جب تک یہ خشک نہ ہوں۔

ابو نعیم نے المستخرج میں شیخ بخاری کو یحییٰ بن جعفر قرار دیا ہے جبکہ ابومسعود نے الاطراف میں یحییٰ بن یحییٰ لکھا ہے، ابن شبویہ کی فربری سے روایت میں یحییٰ بن موسیٰ ہے اور یہی معتمد ہے، باقی مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

باب مَوعِظَةِ المُحَدِّثِ عندَ القبرِ وقُعودُ أصحابه حولَه (قبر کے پاس محدث کا حلقہ درس)

﴿يَخرُجونَ مِن الأَجْداثِ﴾ المعارج :۴۳ الأحداث، القبور. ﴿بُعثِرَتْ﴾ الانفطار: ۴ :أثِيرَتْ . بَعثَرْتُ حوضى أاى جعلتُ أسفَله أعلاه الإيفاض : الإسراع. وقرأ الأعمش ﴿إلىٰ نُصُبٍ﴾ المعارج : ۴۳ إلى شىءٍ منصوبٍ يَستَبِقُون إليه . والنُّصب واحدٌ والنَّصْبُ مَصدرٌ، يوم الخروج مِن القبور ﴿يَنسِلُون﴾ يس: ۱ ، يَخرُجون

ابن حجر کہتے ہیں اس باب کے ساتھ یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ اگر قبروں پر بیٹھنا، زندوں یا مردوں کی نسبت کسی مفید سرگرمی کے ضمن میں ہے، تب جائز ہے وگرنہ ممنوع۔ (يخرجون الخ) اسے ابن ابی حاتم نے قتادہ اور سدی کے طریق سے موصول کیا ہے۔ اجداث کی واحد جدث ہے (بعثرت الخ) یہ کلام ابی عبیدہ ہے، (كتاب الاعجاز) میں موجود ہے۔ ابن ابی حاتم نے سدی سے اس کا معنی (حُرّكت) نقل کیا ہے۔ (الإيفاض) قرآن کے لفظ (يوفضون) کی تفسیر کر رہے ہیں، یہ بھی ابوعبیدہ سے منقول ہے۔ فراء نے بھی (المعانى) میں یہی کہا ہے۔ (وقرأ الأعمش) یعنی نون کی زبر کے ساتھ، ابوذر کے نسخہ میں نون کی پیش کے ساتھ ہے جمہور کی قراءت زبر کے ساتھ ہے طبرانی نے ذکر کیا ہے کہ پیش کے ساتھ صرف حسن بصری نے پڑھا ہے (ہماری مروجہ قراءت میں بھی پیش کے ساتھ ہے) فراء نے حضرت زید بن ثابت سے بھی پیش کے ساتھ نقل کیا ہے۔ مجاہد سے بھی یہی منقول ہے۔ ابن مجاہد کی (کتاب

السبعة) میں ہے کہ ابن عامر نے نون اور صاد دونوں کی پیش کے ساتھ بطور صیغہ جمع پڑھا ہے (ہم بھی ایسا ہی پڑھتے ہیں) حفص نے عاصم سے اسی طرح پڑھا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اعمش بھی عاصم کے شاگرد ہیں۔ ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ زبر کے ساتھ، اس سے مراد وہ علم ہے جسے نصب کیا ہوا تھا اور اس کی عبادت کرتے تھے اور پیش کے ساتھ اسی معنی میں جمع کا صیغہ ہے (گویا بتوں کے ڈیروں پر جھنڈے اور علم لگائے ہوئے تھے جس طرح آج کل بھی بعض درختوں اور مزاروں پر لگے ہوتے ہیں)۔

(والنصب واحد الخ) یہاں اسی طرح ہے مگر فراء کی کتاب (المعانی) میں ہے کہ نَصب اور نُصب (دونوں طرح مصدر ہے؟ جمع انصاب ہے۔ معلوم ہوتا ہے کاتب سے غلطی ہوگئی (ینسلون الخ) عبد بن حمید وغیرہ نے قتادہ سے یہی نقل کیا ہے۔ ان تفسیری اقوال کا ذکر استطراداً کیا ہے چونکہ قبور کی بابت بحث ہورہی تھی تو انکا تعلق بھی قبور ہی سے ہے اور ان میں موعظت بھی ہے اسی سے الزین کا خیال ہے کہ یہ موعظت والے اقوال لاکر قبور کے پاس بیٹھنے والوں کو نصیحت کی ہے کہ وہاں فضول اور لایعنی گفتگو کرنے کی بجائے آخرت کی باتیں کریں، موت یاد کریں اور وہ دن جب قبور والے ان سے باہر آئیں گے۔

حدثنا عثمان قال حدثني جرير عن منصور عن سعد بن عبيدة عن أبي عبدالرحمن عن علي رضى الله عنه قال كُنَّا في جنازةٍ في بَقِيعِ الغَرقَدِ فأتانا النبيُّ فقعَدَ وقعدْنا حولَه ومَعه بِخصَرةٌ فنَكَّسَ فجَعلَ يَنكُتُ بِمخصرتِه ثم قال مامِنكم مِن أحدٍ ما مِن نفسٍ مَنفوسةٍ إلا كُتِبَ مكانُها مِن الجنةِ والنارِ وإلا قد كُتِبتْ شَقِيَّةً أو سعيدةً فقال رجلٌ يارسولَ الله أفلا نَتَّكِلُ علىٰ كتابِنا ونَدَعُ العملَ فمَنْ كان مِنَّا مِن أهلِ السَّعادةِ فسيَصيرُ إلىٰ عملِ أهلِ السعادةِ وأما مَن كان مِنا مِن أهلِ الشَقاوَةِ فسيصير إلى عملِ أهلِ الشَقاوةِ ؟ قال أما أهلُ السعادةِ فيُيَسَّرُونَ لِعملِ السعادةِ وأما أهلُ الشقاوةِ فييسرون لعمل الشقاوةِ ثُم قرأ ﴿فأمَّا مَنْ أعطىٰ وَاتَّقىٰ﴾ الليل:۵

امیر المؤمنین علیؓ کہتے ہیں کہ ہم ایک جنازہ کے ہمراہ بقیع کے قبرستان میں تھے پس نبی ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے اور بیٹھ گئے اور ہم لوگ آپ کے اردگرد بیٹھ گئے اور آپ کے ہاتھ میں ایک چھڑی تھی پس آپ اسے زمین پر مارنے لگے پھر فرمایا کہ تم میں سے ہر شخص یا (یہ فرمایا کہ) ہر جاندار کیلئے اس کا مقام جنت یا دوزخ میں لکھ دیا گیا ہے اور یہ بھی لکھ دیا گیا ہے کہ گنہگار ہے یا پرہیزگار۔ تو ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا ہم اسی بات پر اعتماد کر کے عمل کو چھوڑ نہ دیں کیونکہ جس کا نام پرہیزگاروں میں لکھا ہے وہ ضرور نیک کام کی طرف رجوع کرے گا اور جس کا نام گنہگاروں میں لکھا ہے وہ ضرور برائی کی طرف جائے گا تو آپ نے فرمایا ہاں جن کا نام پرہیزگاروں میں ہے ان کو نیک کام کرنے کی توفیق دی جائے گی اور جو گنہگار ہیں ان کو برائی کرنے کی توفیق ملے گی۔ پھر آپ نے یہ آیت پڑھی (ترجمہ) ''جس نے اللہ کی راہ میں مال دیا اور پرہیزگاری اختیار کی اور دین اسلام کو سچ مانا اس کو ہم آسانی کے گھر یعنی جنت میں پہنچنے کی توفیق دیں گے۔

شیخ بخاری عثمان بن محمد بن ابی شیبہ کوفی ہیں کبار حفاظ میں سے ہیں، یحیٰ بن معین نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے سند میں جریر بن عبدالحمید اور منصور بن معتمر بھی ہیں ابو عبدالرحمٰن کا نام عبداللہ بن حبیب سلمی ہے۔ (بقيع الغرقد) مدینہ کا معروف قبرستان (عامة

الناس جنة البقیع کے نام سے ذکر کرتے ہیں روضہ مبارک والی طرف تھوڑے سے فاصلہ پر ہے) وہ مصلّی جہاں جنازے، نمازِ استسقاء اور عیدین پڑھی جاتی تھیں، اسے بھی بقیع کہتے تھے (ممکن ہے اسی بقیع کے ایک گوشہ میں ہو) (مخصرة) عصا مراد ہے، خاصرۃ بغل کو کہتے ہیں چونکہ عصا عموما زیرِ بغل کر کے اس پر ٹیک لگاتے ہیں (فنکس) یعنی کسی متفکر اور غمزدہ کی طرح سر جھکائے تشریف فرما ہے (گویا امام بخاری اس سے یہ استدلال کر رہے ہیں کہ قبرستان میں جانے والوں کی یہ حالت ہونی چاہئے نہ کہ گپیں ھانکتے جائیں)۔ (مامن نفس الخ) اس کی مبسوط بحث تفسیر (والليل إذا يغشى) میں آئے گی، اثباتِ قدر میں یہ اصلِ عظیم ہے (یعنی مسئلہ تقدیر کا ایک بنیادی اصول ہے) ترجمہ کے ساتھ مطابقت (وقعدوقعدنا حوله) سے ہے۔ (فقال رجل) بقول ابن حجر یہ حضرت عمر تھے، آگے ذکر ہوگا۔ قسطلانی لکھتے ہیں صحیح بخاری کی التفسیر والی روایت میں ذکر ہے کہ یہ علی تھے لیکن وہاں لفظ قلنا ہے (یعنی ہم نے کہا، ممکن ہے اصل کہنے والے وہ نہ ہوں) مسلم میں ہے کہ سراقہ بن مالک تھے، ترمذی میں ہے کہ حضرت عمر تھے کئی اور نام بھی مذکور ہے لہذا اس قسم کا سوال کرنے والے متعدد صحابہ کرام تھے۔ (مگر خاص اس موقع پر یہ سوال کرنے والے بقول ابن حجر حضرت عمر تھے)

(کلّ مُیَسَّرٌ لما خُلِقَ لَه) کے تحت علامہ انور رقمطراز ہیں کہ یہ بڑا بلیغ جملہ ہے اسمیں بہت غور وفکر کی ضرورت ہے۔ حاصلِ جواب یہ ہے کہ انسان عالمِ شہادت (عالم دنیا و عالم موجود) میں مختار ہے جبکہ عالمِ غیب کی نسبت مجبور ہے۔ بہر حال خیر ہو یا شر۔ ہم (بظاہر) اپنے اختیار سے کرتے ہیں، کہتے ہیں، اسقدر بلیغ اور جامع مانع جملہ اتنی آسانی کے ساتھ صرف لسانِ نبوت ہی سے نکل سکتا تھا۔ جریر کے سوا تمام رواۃ کوفی ہیں، اس میں دو تابعی ہیں۔ نسائی کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔ مسلم اور ترمذی نے (القدر) جبکہ ابوداود اور ابن ماجہ نے (السنة) میں نقل کیا ہے۔

بابُ ماجاءَ فی قاتِلِ النفسِ (خودکشی کرنے والا؟)

خودکشی کرنے والے کی نسبت حکم ذکر کر رہے ہیں۔ ابن رشید کہتے ہیں کہ ترجمہ میں قاتلِ نفس (یعنی اپنی جان یا کسی کی جان) کا ذکر کیا جبکہ احادیثِ باب میں اپنی جان کے قاتل کا ذکر ہے (مگر النفس کا الف لام اگر عہد کا قرار دیں تو خودکشی ہی مراد ہوگا) کیونکہ اگر اپنی جان کا قاتل مستحقِ عذاب ہے تو دوسرے کا قاتل بطریقِ اولی اسکا مستحق ہے۔ ابن منیر لکھتے ہیں امام بخاری کی عادت ہے کہ جس امر میں توقف لاحق ہو اس کی بابت ترجمہ مبہم رکھتے ہیں (یعنی ترجمہ میں کوئی حکم ذکر نہیں کرتے) اور دعوتِ بحث وتامل دیتے ہیں امام مالک سے منقول ہے کہ قاتل النفس کی توبہ قبول نہیں تو اس کا مقتضا یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے، اس بابت سنن کی ایک روایت بھی ہے کہ ایک شخص نے خودکشی کر لی تو آپ نے اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی، نسائی کے الفاظ ہیں کہ فرمایا (أما أنا فلا أصلي عليه) (یعنی جہاں تک میرا تعلق ہے میں تو اس کی نماز جنازہ نہ پڑھوں گا، صراحۃً دوسروں کو منع نہ فرمایا) علامہ انور لکھتے ہیں فقہ حنفی میں ہے کہ علماء اور امراء اس کے جنازہ میں شریک نہ ہوں اسی طرح والدین کے قاتل اور باغی کے جنازہ میں بھی، اسلئے کہ اب ان پر کسی قسم کی تعزیر لاگو کرنا ممکن نہیں سو علامت کے طور پر یہ حضرات اس کا جنازہ نہ پڑھیں۔

حدثنا مسدد حدثنا يزيد بن زريع حدثنا خالد عن أبي قلابة عن ثابت بن

الضحاك رضی الله عنه عن النبیﷺ قال مَن حَلفَ بِملةٍ غیرِ الإسلامِ کاذباً مُتَعَمِّداً فھُوَ کما قال ومَن قَتلَ نفسَه بحدیدٍ عُذِّبَ به فی نارِ جھنمَ

ثابتؓ بن ضحاک روایت کرتے ہیں کہ آپﷺ نے فرمایا جو شخص اسلام کے سوا کسی اور دین کی اپنے آپ کو جھوٹا جان کر قسم کھائے مثلاً یوں کہے کہ فلاں بات یوں ہوئی تو میں یہودی ہوں تو ویسا ہی ہوگا جیسا اس نے کہا ہے اور جو شخص اپنے آپ کو کسی ہتھیار سے قتل کرے اس کو اسی ہتھیار سے جہنم میں عذاب دیا جائے گا۔

سند میں خالد الحذاء ہیں، الأیمان والنذور میں اس پر تفصیلی بحث ہوگی۔ (ومن حلف بملة الخ) بقول علامہ اس کی صورت یہ ہے کہ وہ کہے اگر میں نے یہ کام کیا تو یہودی ہونگا تو ہمارے نزدیک یہ قسم منعقد ہے اور اگر حانث ہوا (یعنی حلف کی خلاف ورزی کی) تو کافر ہو جائیگا۔ سیبویہ نے صراحت کی ہے کہ شرط اور جزا حلف ہی کہلائے گا دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ وہ یہودیت یا نصرانیت وغیرہ کی قسم کھائے تو (کاذبا) کا معنی ہے کہ اس کے دل میں محلوف بہ کی تعظیم نہیں ہے مگر لفظ تعظیم کے ہی استعمال کئے (یہ پہلے مفہوم سے اخف ہے)۔

(بحدیدة) یعنی چھری، تلوار یا کوئی بھی تیز دھار چیز (ہر قسم کا آلہ قتل مراد ہے) الایمان کی روایت میں (بشیء) ہے۔ (عذب بھا فی نار الخ) علامہ انور کہتے ہیں کہ ترمذی کی روایت میں اس کے بعد یہ اضافہ ہے (خالدا مخلدا فیھا) اور ترمذی نے اسے معلل کہا ہے جبکہ اس کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ نہیں مراد کہ ہمیشہ نار جہنم میں رہے گا بلکہ یہ کہ جب تک جہنم میں رہے گا یہ کام کرتا رہے گا (کہ اپنے آپ کو اسی طرح مارتا رہے گا)۔ اس کے عدم خلود فی النار پر اجماع ہے اسی لئے ترمذی نے اس اضافہ کو معلل کہا ہے۔ اسے مسلم اور ابوداود نے (الإیمان) اور باقی اصحابِ صحاح نے (الکفارات) میں نقل کیا ہے۔

وقال حجاج بن منھال حدثنا جریر بن حازم عن الحسن حدثنا جندب رضی الله عنه فی ھذا المسجد فمَا نَسِینا وما نَخافُ أن یَکذِبَ جندبٌ علی النبیﷺ قال کان برجلٍ جِراحٌ فقَتلَ نفسَه فقال الله بَدَرَنی عبدی بنفسِه حَرَّمتُ علیه الجنةَ

جندبؓ نبیﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص کے کچھ زخم لگ گیا تھا اس نے اپنے آپ کو مار ڈالا پس اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میرے بندے نے اپنی جان خود دیدی لہٰذا میں نے اس پر جنت کو حرام کر دیا۔

یہ بطور معلق کے ہے ذکرِ بنی اسرائیل میں محمد کے حوالہ سے موصول کیا ہے، وہاں مطولا لائیں گے۔ حجاج بھی ان کے شیوخ میں سے ہیں مگر یہ روایت ان سے بواسطہ محمد بن معمر سنی ہے، وہیں مفصل بحث ہوگی۔ (بدرنی عبدی) بقول علامہ (أی صورۃً۔) (یعنی ظاہری اعتبار سے) وگرنہ تو اپنی اجل تمام ہونے پر ہی فوت ہوا۔

حدثنا أبو الیمان أخبرنا شعیب حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبی ھریرة رضی الله عنه قال قال النبیﷺ الذی یَخنُقُ نفسَه یخنقھا فی النارِ والذی یَطعُنُھا فی النار

ابوہریرہؓ کہتے ہیں نبیﷺ نے فرمایا جو شخص اپنی جان گلا گھونٹ کر دیتا ہے وہ اپنا گلا دوزخ میں برابر گھونٹا کرے گا اور جو شخص زخم لگا کر اپنے آپ کو ہلاک کر لیتا ہے وہ دوزخ میں برابر اپنے آپ کو زخم لگایا کرے گا۔

ابو یمان کا نام حکم بن نافع ہے جبکہ شعیب بن ابی حمزہ ہیں۔ یہ حدیث اس سند کے ساتھ امام بخاری کے افراد میں سے ہے (الطب) میں (أعمش عن صالح عن أبی هریرة) کے طریق سے مطولاً نقل کی ہے۔ اس سند کے ساتھ مسلم نے بھی نقل کیا ہے اور ان کی روایت میں زہر سے مرنے کا ذکر بھی ہے اور مزید ہے (فهو فی نار جهنم خالد مخلدا فیها أبدا) اس سے معتزلہ نے دلیل پکڑی کہ گناہ گار (خلود فی النار) کا سزاوار ہے۔ اہل سنت نے اس کے کئی جواب دیئے ہیں ایک تو وہی ترمذی والا (کہ اس اضافہ کو معلول کہا ہے) وہ کہتے ہیں کہ اس روایت کو محمد بن عجلان نے بھی سعید مقبری کے واسطہ سے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے اور اس میں یہ جملہ موجود نہیں ہے اسی طرح (أبوالزناد عن الأعرج عن أبی هریرة) نے بھی یعنی بخاری کی یہ روایت، اس میں بھی یہ جملہ نہیں ہے اور روایات دلالت کناں ہیں کہ اہلِ توحید میں سے اہل معاصی عذاب بھگت کر نکل آئیں گے، ہمیشہ اس میں نہ رہیں گے۔ بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جس نے خودکشی کو حلال جان کر اپنے آپ کو مارا وہ تو کافر ہو گیا اور کافر کے لیے خلود ہی ہے ایک قول یہ ہے کہ یہ زجر و توبیخ کے طور پر کہا ہے، حقیقت غیر مراد ہے ایک قول ہے کہ اس کی سزا یہی ہے مگر اللہ تعالی اہلِ توحید کو توحید کی وجہ سے جہنم سے نکال لے گا۔ بعض نے کہا یہاں (إلی أن یشاء الله) مقدر ہے یہ بھی کہا گیا ہے کہ طولِ مدت مراد ہے (علامہ انور کی توجیہہ سب سے قابلِ قدر ہے) اس حدیث میں (یطعن) کا لفظ عین کی پیش کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے (یعنی روایت کے اعتبار سے)۔

باب مایُکرَهُ مِن الصلاةِ علَی المنافقین والاستغفار لِلمُشرکین

(منافقوں اور مشرکوں کیلئے نمازِ جنازہ و استغفار کی کراہیت)

رواه ابن عمر رضی الله عنهما عن النبیﷺ

ابن عمر کی یہ مذکورہ روایت (باب القمیص الذی یکف) کے تحت گزر چکی ہے وہی حدیث باب ھذا میں (ابن عباس عن عمر) کے حوالے سے لائے ہیں۔

حدثنا یحیی بن بکیر حدثنی اللیث عن عقیل عن ابن شهاب عن عبیدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن عمربن الخطاب رضی الله عنهم أنه قال لَمَّا مات عبدُالله بن أبی ابنُ سَلُولَ دُعِیَ له رسولُ اللهﷺ لِیُصَلِّیَ علیه فلما قام رسولُ اللهﷺ وَثَبتُ إلیه فقلتُ یا رسول اللهﷺأتصلی علی ابن أبیٍّ وقد قال یومَ کذا وکذا وکذا أُعَدِّدُ علیه قولَه فتَبَسمَ رسولُ اللهﷺ وقال أَخِّرْعَنِّی یا عمر فلماأکثرتُ علیه قال إنی خُیِّرتُ فاختَرتُ لو أعلمُ أنّی إنْ زِدتُ علَی السَّبعِین یُغفَرُلَه لَزِدتُ علیها قال فصلیٰ علیه رسولُ اللهﷺ ثم انصرَفَ ، فلَم یَمکُثْ إلا یَسِیراً حتیٰ نزلتْ الآیتان مِن براءة ﴿ولا تُصَلِّ علیٰ أحدٍ مِنهم ماتَ أبداً﴾ إلیٰ ﴿

وهُمْ فاسِقون﴾ التوبة ۸۴۔قال فعَجِبتُ بعدُ مِن جُرأتِي على رسولِ اللهﷺ يومئذ، والله ورسوله أعلم ۔(عبداللہ بن ابی کی موت کی بابت یہ روایت گزر چکی ہے)

عبیداللہ بن عبداللہ بھی مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ہیں(ولا تقم على قبره) سے بقول علامہ انور ابن تیمیہ نے استنباط کیا ہے کہ قبور پر قیام(یعنی ان کے قریب ٹھہرنا بغرض دعائے مغفرت وغیرہ) قرآن کی نظر میں جائز ہے،صرف منافق کی قبر پر قیام سے روکا ہے۔

بابُ ثَناءِ الناسِ علَى المَيّتِ (لوگوں کا مرحوم کی تعریف کرنا)

یعنی مردہ آدمی کی تعریف وتوصیف کرنا جائز ہے بخلاف زندہ کے، (اسکے منہ پر) اگر اس (زندہ) کی تعریف میں مبالغہ یا اطراء ہو یا یہ ڈر ہو کہ تکبر میں نہ آجائے تو جائز نہیں (اگر یہ اندیشہ نہیں تو جائز ہے)۔

حدثنا آدم حدثنا عبدالعزيز بن صهيب قال سمعت أنسَ بنَ مالك رضى الله عنه يقول مَرُّوا بجنازةٍ فأثنَوا عليها خيراً فقال النبىﷺ وجَبتْ ثم مروا بأخرىٰ فأثنوا عليها شَراً فقال وَجَبتْ فقال عمربن الخطاب رضى الله عنه ماوجبت ؟ فقال هذا أثنَيتُم عليه خيرا فوجبتْ له الجنةُ وهذا أثنيتم عليه شرا فوجبت له النارُ أنتم شُهداءُ الله فى الأرض

انسؓ کہتے ہیں کہ لوگ ایک جنازہ سامنے سے لے کر گزرے،صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس کی تعریف کی تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ وَجَبْتْ (یعنی واجب ہوگئی) پھر لوگ دوسرا جنازہ لے کر گزرے تو انہوں نے اس کی برائی بیان کی، نبی ﷺ نے فرمایا کہ وَجَبْتْ (یعنی واجب ہوگئی) تو سیدنا عمرؓ نے عرض کیا کہ کیا چیز واجب ہوگئی آپؐ نے فرمایا کہ جس کی تم نے تعریف کی اس کیلئے جنت اور جس کی تم لوگوں نے برائی بیان کی اس کیلئے دوزخ واجب ہوگئی اور تم لوگ زمین میں اللہ کی طرف سے گواہ ہو۔

(فأثنوا عليها) حاکم کی (نضربن انس عن أبيه) کی روایت میں خیر اور شر میں کہے جانے والے جملوں کا بھی ذکر ہے، خیر میں یہ جملہ کہا(كان يحب الله ورسوله ويعمل بطاعة الله ويسعى فيها) شر کا جملہ اس کے برعکس تھا۔حاکم کی حدیثِ جابر میں ہے کہ ایک آدمی نے یہ بھی کہا تھا کہ اچھا آدمی تھا۔عفیف مسلمان تھا۔شر میں یہ جملہ مذکور ہے کہ برا آدمی تھا اور تند خو وسخت دل تھا۔ (وجبت) مسلم کی (ابن عليه عن عبدالعزيز) سے روایت میں ہے کہ تین مرتبہ کہا۔ وجوب سے مراد ثبوت ہے گویا صحتِ وقوع کے لحاظ سے کسی واجب امر کی مانند ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں،ثواب اس کا فضل اور عقاب اس کا عدل ہے(لايُسأل عما يعمل) مسلم کی روایت میں ہے(من أثنيتم عليه خيرا وجبت له الجنة) گویا یہ عمومی اصول بیان فرمایا نہ کہ یہ امر ان دو میتوں کے ساتھ خاص تھا بلکہ یہ ایک حکمِ عام ہے،جس سے اللہ تعالی نے آپ کو مطلع کیا۔

(أنتم شهداء الله الخ) اس کے مخاطب صحابہ کرام اور اھلِ ایمان ہیں (گویا نیک وصالح لوگوں کی گواہی بھی معتبر ہے، ویسے دیکھا گیا ہے کہ حقیقۃً نیک آدمی کی شرافت وصالحیت کی باتیں برے لوگ بھی کرتے ہیں) حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ اللہ تعالی

فرشتوں کے ذریعہ لوگوں کے دلوں میں الہام کردیتا ہے کہ فلاں جو حقیقۃً نیک ہے اس کی نیکی اور فلاں (جو برا آدمی ہے) کی برائی کرتے پھریں (ایک شاعر عارف نے اسی طرف اشارہ کیا ہے آوازِ خلق کو نقارہ خدا سمجھو)۔
مولانا بدر عالم حاشیہ (ج اص ۴۹۱) میں لکھتے ہیں کہ شاید آپکا یہ فرمانا کہ (أنتم شهداء الله في الأرض) قرآن کی اس آیت سے مقتبس ہے (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) اسی لئے آنحضرت نے مردہ لوگوں کی برائی کرنے سے منع فرمایا ہے۔ بالجملہ یہ حدیث بابِ تشریع میں سے نہیں بلکہ بابِ تکوین میں سے ہے کیونکہ اللہ کی سنت یہ ہے کہ لوگوں کی زبانوں پر (عموما) اسی کی برائی یا اچھائی ہوتی ہے جو انکا مستحق ہے اور اگر اس امر میں لوگ باہم مختلف ہیں (یعنی آدھے لوگ اچھائی اور آدھے برائی کرر ہے ہیں) تو اھلِ ایمان وصالحیت کی باتیں قابلِ اعتبار ہوں گی، جیسا کہ دنیا میں بھی یہی معاملہ ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ گواہی اس امر کی ہوتی ہے جو گزر چکا ہو یعنی خیریت یا شریت امرِ ماضی ہے اب یہ حضرات صرف اس کی گواہی دے رہے ہیں اس انجام (وجبت) میں ان کی شہادت کا عمل ودخل نہیں (اس گواہی کے الفاظ سے تعین ہوتا ہے کہ جس میت کی بابت خیر کی گواہی دی گئی اس کے لئے کہا گیا ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے محبت کرتا تھا اور اعمال صالحہ کرتا تھا گویا اچھائی کی باتیں کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ آدمی اہلِ اعمال صالحہ میں سے نہ ہو، کچھ دوسری اچھی صفات کے سبب اگر اس کی تعریف کی جائے تو اس پر بھی جنت واجب ہوگئی) قسطلانی لکھتے ہیں کہ (فالمعتبر شهادة أهل الفضل والصدق لا الفسقة الخ) پس اہلِ فضل وصدق کی گواہی معتبر ہے نہ کہ فاسقوں کی، وہ تو اپنے جیسے آدمی کی بھی تعریف کردیں گے۔ اور نہ اس کی کہ جس کے اور ان کے درمیان عداوت تھی، نووی کہتے ہیں کہ اگر اچھائی بیان کرنے والے کی باتیں حقیقت کے مطابق ہوں گی تو انکا اعتبار ہوگا ورنہ نہیں۔

حدثنا عفان بن مسلم حدثنا داؤد بن أبي الفرات عن عبدالله بن بريدة عن أبي الأسود قال قدِمتُ المدينةَ وقد وَقعَ بها مَرضٌ فجلستُ إلىٰ عمرَبنِ الخطاب رضي الله عنه فمَرَّتْ بِهم جنازةٌ فأُثنِيَ علىٰ صاحبِها خيراً فقال عمر رضي الله عنه وجبتْ ثم مَرُّوا بأخرىٰ فأثنِيَ علىٰ صاحبِهاخيراًفقال عمرُ رضي الله عنه وجبَتْ ثم مُرَّ بالثالثة فأ ثْنِيَ علىٰ صاحبِها شراً فقال وجبت فقال أبو الأسود فقلتُ وما وجبت يا أمير المومنين ؟ قال قلتُ كما قال النبيُ ﷺ أيُّما مسلمٍ شَهِدَ له أربعةُ بِخيرٍ أدخلَه اللهُ الجنةَ فقلنا وثلاثةٌ ؟ قال وثلاثةٌ فقلنا واثنا ن ؟ قال واثنان ثم لم نسألُه عن الواحدِ

امیر المؤمنین عمرؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جس مسلمان کے نیک ہونے کی چار آدمی گواہی دیں اللہ تعالی اسے جنت میں داخل کردے گا۔ ہم نے عرض کیا اور تین آدمی جس کے اچھے ہونے کی گواہی دیں؟ تو آپ نے فرمایا اور تین آدمی جس کے نیک ہونے کی گواہی دیں اس کو بھی جنت ملے گی پھر ہم نے عرض کیا اور دو آدمی جس کے اچھے ہونے کی گواہی دیں؟ تو آپ نے فرمایا اور دو آدمی جس کے اچھے ہونے کی گواہی دیں اس کو بھی جنت ملے گی پھر ہم نے ایک کی گواہی کی بابت آپ سے نہیں پوچھا۔

ابوالفرات کا نام عمرو ہے، بخاری کے ایک اور شیخ بھی داود بن ابوالفرات کے نام سے ہیں ان ابوالفرات کا نام بکر ہے وہ مدنی

ہیں اور اقدم ہیں جبکہ حدیثِ ھذا کے راوی کندی اور مرو ایران کے رہنے والے تھے۔ ابوالأسود سے مراد ظالم بن عمرو بن سلیمان دِیلی یا دؤلی ہیں، یہ وہی ہیں جنہیں حضرت علی نے نحو کے اصول وقواعد کی تدوین کا حکم دیا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ عبداللہ بن بریدہ کی ابوالاسود سے یہ روایت عنعنہ کے ساتھ ہی (ہر جگہ) دیکھی ہے۔ دار قطنی نے کتاب التتبع میں لکھا ہے کہ ابن المدینی کہتے ہیں ابن بریدہ ابوالاسود سے یحیٰ بن یعمر کے واسطے سے روایت کرتے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن بریدہ حضرت عمر کے عہد میں پیدا ہوئے تھے انہوں نے بلاریب ابوالاسود کا زمانہ پایا ہے۔ مگر امام بخاری کے ہاں صرف معاصر ہونا ہی کافی نہیں بلکہ وہ لقاء کی شرط لگاتے ہیں (اور بقول علامہ انور۔ جلد اول میں یہ بات گزر چکی ہے۔ امام بخاری کے ہاں لقاء کی دلیل کسی کا اپنے معاصر سے بلفظِ اخبار روایت کرنا ہے) شاید اس حدیث کو بطور شاہد کے ذکر کیا ہو کیونکہ اصل تو اس مسئلہ میں حدیثِ انس ہے جو اس سے قبل ذکر کی ہے۔

(وقد وقع بها مرض) الشہادات کی روایت میں یہ بھی ہے کہ (وهم يموتون موتا ذريعا) ۔ (بہت اموات واقع ہو رہی تھیں۔ شاید کوئی وباء تھی یا ممکن ہے قحط سالی یا طاعون کے دنوں کا ذکر کر رہے ہوں جو عہد عمری میں پڑا) (فأثنى الخ) بقول ابن حجر یہ مجہول کا صیغہ ہے (على صاحبها) مفعولِ اول کے قائم مقام ہے جبکہ (خيرا) مفعول ثانی ہے۔ نووی کہتے ہیں کہ (خیرا) منصوب بنزع الخافض ہے، اصل میں تھا (فأثنى على صاحبها خيرا) یعنی میت کے بارہ میں اچھی باتیں کی گئیں۔ (فقال أبوالأسود) اسی سند کے ساتھ متصل ہے (ثم لم نسأله الخ) الزین کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ایک کی بابت اسلئے نہیں پوچھا کہ ان کے خیال میں یہ مستبعد تھا کہ اس مقامِ عظیم میں نصاب سے کم گواہی ہو سکتی ہے۔ امام بخاری نے الشہادات میں اس سے کم از کم دو کی گواہی پر استدلال کیا ہے۔ (فأثنى على صاحبها خيرا) حقیقت میں ثناء صرف خیر میں ہوتی ہے (یعنی تعریف کرنا) شر میں اس لفظ کا استعمال مشاکلت کے طور پر ہوتا ہے (یعنی اس سے قبل چونکہ خیر میں اس لفظ کا استعمال ہو چکا ہے اسی تسلسل میں مشاکلۃً اور مشابہۃً ثناء کا شر میں مجازی استعمال کر دیا) پہلے ذکر ہوا کہ عثمان بن مظعون کی وفات پر ام العلاء انصاریہ نے جب کہا (لقد أكرمك الله تعالى) تو آنحضرت ﷺ نے انہیں روکا۔ روکنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ قطعی طور پر انکے اچھے انجام کی بات کر رہی تھیں جو عالمِ غیب سے متعلق ہے جبکہ زیرِ نظر مسئلہ کسی کے اچھے یا برے انجام کی بابت بات کرنا نہیں بلکہ اسے اچھے یا برے لفظوں سے یاد کرنا ہے۔ اس حدیث کے تمام راوی بصری ہیں۔ داؤد مروزی تھے مگر بصرہ آباد ہوئے اور وہ امام بخاری کے افراد میں سے ہیں۔ اسے ترمذی اور نسائی نے بھی (الجنائز) میں نقل کیا ہے۔

باب ماجاءَ في عذا بِ القبر (عذابِ قبر کے بارے میں)

﴿اِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِيْ غَمَرٰتِ الْمَوْتِ وَالْمَلٰٓئِكَةُ بَاسِطُوْٓا اَيْدِيْهِمْ اَخْرِجُوْٓا اَنْفُسَكُمْ اَلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوْنِ﴾ الأنعام:۹۳ هو الهوان. والهَون الرِّفق. وقوله جل ذِكره ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّوْنَ اِلٰى عَذَابٍ عَظِيْمٍ﴾ التوبة ۱۰۱ وقوله تعالى ﴿وَحَاقَ بِاٰلِ فِرْعَوْنَ سُوْٓءُ الْعَذَابِ ۝ اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا ۚ وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ ۫ اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ﴾

امام بخاری نے ترجمہ میں اس امر سے تعرض نہیں کیا کہ قبر کا عذاب روح پر ہوتا ہے یا روح وجسم دونوں کو ہوتا ہے، متکلمین کے درمیان اس بابت بہت مشہور اختلاف ہے اس کیوجہ یہ ہوسکتی ہے کہ ان کی رائے میں دونوں طرف کی ادلہ کوئی ایسی قطعی نہیں لہذا صرف عذابِ قبر کے اثبات کی بات کی ہے۔خوارج اور بعض معتزلہ عذابِ قبر کی نفی کرتے ہیں مگر جمیع اہلِ سنت کا عذابِ قبر کے وقوع واثبات پر اجماع ہے۔(وقوله تعالى الخ) عطف کے سبب مجرور ہے۔ان آیات سے قبر کے عذاب کے ثبوت پر استدلال کر رہے ہیں۔سورت الانعام کی آیت (ولوترى إذالظالمون الخ) کے بارے میں طبرانی وابن ابی حاتم نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ یہ موت کے وقت ہوگا۔ (باسطو أيديهم) سے مراد یہ ہے کہ انہیں ضرب لگاتے ہوئے یہ کہیں گے۔یہ اگرچہ دفن سے قبل کا معاملہ ہے لیکن اسی عذابِ قبر کا حصہ (اوراس کا آغاز ہے) عذاب کا لفظ قبر کی طرف اسلئے مضاف کیا ہے کہ اس کا اکثر وقوع قبور کے اندر ہوگا اور یہ بھی کہ اغلبا مردوں کو دفنایا ہی جاتا ہے (یعنی جن اہل مذاہب کے ہاں مردوں کو دفن نہیں کرتے وہ اس سے مبرا نہیں ہیں۔پھر یہ بھی کہ قرآن کے اولین مخاطب جزیرہ عرب کے باسی تھے چنانچہ مشرکین، یہودی، اور عیسائی جو زمانہ نزول قرآن میں جزیرہ عرب کے باسی تھے، اپنے مردوں کو دفن کرتے تھے)۔ (سنعذبهم مرتين) طبری، طبرانی اور ابن ابی حاتم نے سدی کے واسطہ سے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ آنجنابﷺ نے ایک مرتبہ دورانِ خطبہ بعض حاضرین کو مخاطب کر کے فرمایا کہ اے فلاں نکل جاو، تم منافق ہو تو اسطرح اللہ نے ان کو رسوا کیا۔کہتے ہیں کہ یہ عذابِ اول ہے اور دوسرا عذاب، عذابِ قبر ہے۔قتادہ سے بھی یہی مروی ہے جبکہ حسن بصری سے منقول ہے کہ اس سے مراد عذابِ دنیا اور عذابِ قبر ہے بہر حال بقول طبری ان میں سے ایک مرتبہ کے عذاب کا عذابِ قبر ہونا بالاتفاق ہے دوسرا جوع، قیدی بنالیا جانا، قتل یا ذلت ورسوائی ہونا، کچھ بھی ہوسکتا ہے

(وحاق بآل فرعون) طبری نے (ثوری عن أبي قيس عن هزيل بن شرحبيل) نقل کیا ہے کہ آل فرعون کی روحیں سیاہ پرندوں میں ہیں جو صبح وشام آگ پر پیش کئے جاتے ہیں اسے ابن ابی حاتم نے بھی (ليث عن أبي قيس) مذکور کے حوالہ سے ذکر کیا ہے اور سند میں عبداللہ بن مسعود کا نام بھی ہے مگر یہ لیث ضعیف ہے۔قرطبی کہتے ہیں جمہور کا قول ہے کہ یہ عرض برزخ میں ہے اور یہ اثباتِ عذابِ قبر کی حجت ہے۔ (أخرجوا أنفسكم) سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ نفس اور روح ایک ہی شیء ہیں، یہ ایک مشہور مسئلہ ہے جس کی تفصیل (ويسألونك عن الروح) کے تحت آئے گی۔علامہ انور کہتے ہیں کہ معتزلہ میں سے صرف بشر مریسی اور ضرار بن عمرو عذابِ قبر کے منکر ہیں۔بشر ابو یوسف کے حلقہ درس میں جایا کرتا تھا جب اس کے عقائد پر مطلع ہوئے تو کہا کہ میں تمہیں سولی پر لٹکادوں گا (ابو یوسف عہدِ ہارون عباسی میں قاضی القضاۃ تھے) تو بشر ڈر کر بھاگ گیا۔کہتے ہیں اہل سنت کے اس کیفیتِ عذاب کی بابت دو قول ہیں ایک یہ کہ صرف روح پر ہوتا ہے دوسرا یہ کہ روح وجسم، دونوں پر، ابن قیم پہلے کی طرف مائل ہیں میرے نزدیک دوسرا قول اقرب ہے۔صوفیہ کے ہاں یہ عذاب جسدِ مثالی پر ہوگا وہ جسم، ارواح سے کثیف اور اجساد سے لطیف ہے تو حاصلِ کلام یہ ہے کہ عذاب کا سلسلہ قبر سے شروع ہوگا (بلکہ موت واقع ہونے کے عمل سے ہی) اوراس کا تکملہ جہنم میں ہوگا (ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب)۔(غدوا وعشيا) کی بابت کہتے ہیں کہ یہ قبر میں ہے۔

حدثنا حفص بن عمر حدثنا شعبة عن علقمة بن مرثد عن سعد بن عبيدة عن

البراء بن عازب رضی الله عنهما عن النبیﷺ قال إذا أُقعِدَ المؤمنُ فی قبرِه أُتِیَ ثم شَهِدَ أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فذلك قوله ﴿ يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ ابراهیم:۲۷

براءؓ بن عازب راوی ہیں کہ آپﷺ نے فرمایا جب مومن اپنی قبر میں اٹھا کر بٹھایا جاتا ہے اور اس کے پاس فرشتے آتے ہیں پھر وہ شہادت دیتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد (ﷺ) اللہ کے رسول ہیں پس اللہ تعالیٰ نے سورۂ ابراہیم کی آیت نمبر 27 میں جو یہ فرمایا ہے کہ (ترجمہ) ''اللہ تعالیٰ ایمان والوں کو دنیا کی زندگی اور آخرت میں توحید پر مضبوط رکھتا ہے'' کا یہی مطلب ہے۔

التفسیر میں یہی روایت اپنے دوسرے شیخ (أبو الوليد عن شعبة) کے واسطے سے لائے ہیں اسمیں شعبہ نے علقمہ سے بلفظِ اخبار اور علقمہ نے سعد بن عبیدہ سے بلفظِ سماع روایت کی ہے، اسے مسلم نے (صفة النار)، ابوداود نے (السنة)، ترمذی نے (التفسير)، نسائی نے (الجنائز اور التفسير) اور ابن ماجہ نے (الزهد) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة بهذا۔ وزاد ﴿يثبت الله الذين آمنوا﴾ نزلتْ في عذاب القبر۔ (یعنی راوی کہتے ہیں یہ آیت عذابِ قبر کے بارے نازل ہوئی ہے)

غندر کا سیاق حفص کے سیاق سے مختلف ہے ساتھ یہ اضافہ بھی ہے۔ مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے شیخ بخاری ہی کے واسطے سے اسے نقل کیا ہے اصحابِ سنن نے اس روایت کو مطولا و مفصلا نقل کیا ہے۔ اس حدیث میں صراحۃً عذابِ قبر کا ذکر نہیں مگر عبد کے احوالِ قبر پر عذاب کا اطلاق کیا ہے اسلئے کہ وہ مقامِ ہول و وحشت ہے پھر منکر و نکیر جیسے فرشتوں سے ملاقات ایک ہولناک امر ہے (پھر یہ کہ اس روایت کے دیگر طرق میں ہے کہ جواب نہ ملنے پر وہ اسے گرز ماریں گے آگے یہ ذکر آرہا ہے)۔

حدثنا علی بن عبدالله حدثنا يعقوب بن ابراهيم حدثنی أبی عن صالح حدثنی نافعٌ أن ابن عمر رضی الله عنهما أخبره قال اِطَّلعَ النبیُﷺ علیٰ أهلِ القَليبِ فقال وَجدتُم ما وعدَ ربُكم حقا فقِيلَ له تَدعو أمواتاً ؟ فقال ما أنتم بأسمَعَ مِنهم ولكن لا يجيبون

ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہﷺ نے کنویں میں جھانکا جہاں بدر کے مشرکین مقتولین پڑے ہوئے تھے اور فرمایا کہ کیا جو کچھ تم سے تمہارے پروردگار نے سچا وعدہ کیا تھا اسے تم نے پا لیا؟ آپ سے عرض کیا گیا کہ کیا آپ مُردوں کو پکارتے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا کہ تم ان سے زیادہ سننے والے نہیں ہو ہاں وہ لوگ جواب نہیں دے سکتے۔

صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔ (اس کے الفاظ ۔هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا سے دلالۃً عذابِ قبر ثابت ہے) اس کے تمام رواۃ مدنی ہیں۔ اسے مسلم اور نسائی نے (الجنائز) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا سفيان عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشه رضی الله عنها قال إنما قال النبیﷺ إنهم لَيَعلمون الآن أنَّ ما كنتُ أقول حقٌ وقد قال الله تعالی ﴿ إنك لاتُسمِعُ المَوتیٰ﴾ النمل: ۸۰

حضرت عائشہ کہتی ہیں آپ ؐ نے ان (یعنی بدر کے مشرک مقتولین) کی نسبت یہ کہا تھا کہ انہیں اب پتہ چل گیا ہے کہ میری بات حق تھی کیونکہ اللہ تعالی قرآن میں فرماتے ہیں اے رسول آپ مردوں کے سنا نہیں سکتے (گویا حضرت عائشہؓ سماع موتی کا انکار کرتی ہیں)

شیخ بخاری عبداللہ بن محمد ابن ابی شیبہ جبکہ سفیان بن عیینہ ہیں۔ حضرت عائشہ اس سے سابقہ ابن عمر کی روایت کا رد کررہی ہیں مگر جمہور نے ابن عمر کی روایت کو قبول کیا ہے کیونکہ ان کے علاوہ دیگر صحابہ کرام سے بھی یہی مروی ہے۔ حضرت عائشہ کے قرآن کی اس آیت سے استدلال کا انہوں نے یہ جواب دیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اب آپ انہیں ایسی بات نہیں سنا سکتے جس سے انہیں نفع ہو یا یہ کہ آپ اپنی مرضی سے نہیں سنا سکتے ہاں اگر اللہ چاہے۔ سہیلی کہتے ہیں اس موقع پر حضرت عائشہ حاضر نہ تھیں لہذا جو حاضر تھے وہ آنجناب کے قول کے احفظ ہیں اور انہوں نے آپ سے استفسار کرتے ہوئے کہا(أتخاطب قوما قد جیفوا) تو آپ کا جواب تھا (ماأنتم بأسمع لما أقول منهم) (کہ تم ان سے زیادہ میری بات کو نہیں سن رہے ہو) کہتے ہیں کہ اگر وہ اس حالت میں جان سکتے ہیں (قد علمتم ما وعد کم الخ) تو سر کے کانوں سے سن بھی سکتے ہیں یا اس سے مراد روح کے کانوں سے سننا ہے، ان علماء کی رائے پر جو کہتے ہیں کہ سوال وجواب کا سلسلہ روحوں سے ہوگا۔ انتہی

ابن حجر تعاقب کرتے ہیں کہ یہ کہنا کہ حضرت عائشہ اس موقع پر حاضر نہ تھیں لہذا انکا قول مرجوح ہے، صحیح نہیں ہے کیونکہ صحابی کا مرسل قابلِ قبول ہوتا ہے اس بنا پر کہ اس نے کسی حاضر فرد سے اخذ کیا ہوگا۔ ممکن ہے حضرت عائشہ نے خود آنحضرت سے ہی بعد میں اخذ کیا ہو پھر ابن عمر بھی غزوہ بدر میں جب یہ مکالمہ ہوا، حاضر نہ تھے۔ ہوسکتا ہے کہ آنحضرت نے دونوں لفظ (ابن عمر کی روایت کے مطابق اور ام المومنین کے روایت کردہ) کہے ہوں اور دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔ ابن التین کہتے ہیں کہ دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں ہے بلاشبہ مردے خود نہیں سنتے مگر اللہ تعالی چاہے تو اسے بھی سنوا دے جس میں حاسہ سمع ہی نہیں مثلاً اللہ تعالی کا یہ فرمان (إنا عرضنا الأمانة) اور (فقال لها وللأرض ائتیا طوعا أو کرها) المغازی میں قتادہ کا قول آئے گا کہ اللہ تعالی نے انہیں آپ کی بات سنوانے کے لیے زندہ کردیا تھا۔

ابن جریر اور کرامیہ کی ایک جماعت نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ قبر میں سوال صرف بدن سے ہونگے اور اللہ تعالی بدن میں قوتِ ادراک پیدا فرمادے گا کہ سن اور جان سکیں گے اور لذت والم کا احساس کرسکیں گے۔ اس کے مقابلے میں ابن حزم اور ابن ہبیرہ کا موقف ہے کہ صرف روح سے سوال ہوں گے، جمہور نے دونوں کی مخالفت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ روح جسم میں لوٹائی جائے گی یا اس کے بعض حصوں کی طرف، اور ان پر سوال کیے جائیں گے۔ میت کے اجزاء کا متفرق ہونا یا کردیا جانا اس امر کے لئے مانع نہیں کہ اللہ تعالی کسی بھی جزو میں روح ڈال کر اس سے سوال وجواب کا سلسلہ قائم کراسکتا ہے پھر وہ ان اجزاء کو جمع کرنے پر بھی قادر ہے۔ یہ سوال کہ کسی مردہ پر کبھی بھی بٹھلائے جانے یا کسی اور طرح کے آثار مشاہدہ میں نہیں آئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قدرت خداوندی سے ممتنع نہیں ہے مثلاً سونے والا کبھی سونے کی حالت میں ہی لذت محسوس کرتا ہے کہ ساتھ بیٹھے ہوئے کو پتہ نہیں چلتا بلکہ بسا اوقات جیتے جاگتے آدمی کا احساسِ رنج ولذت ساتھ بیٹھا ہوا آدمی محسوس نہیں کرسکتا بہر حال یہ سارے احوال عالمِ غیب سے متعلق ہیں انہیں ماقبل موت کے احوال پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ظاہر امر یہی ہے کہ اللہ تعالی نے لوگوں کی آنکھوں اور کانوں پر ان احوال وکیفیات کے

دیکھنے اور سننے سے پردہ ڈال رکھا ہے تاکہ یہ نہ ہو کہ وہ دفن ہی کرنا چھوڑ دیں۔ دنیوی اعضاء وجوارح میں ملکوت کے امور واسرار کے ادراک کی طاقت نہیں ہے۔ جمہور کے موقف کی تائید فرمانِ نبوی (إنه ليسمع قرع نعالهم) سے بھی ملتی ہے اور اسطرح کی روایات مثلا (يضرب بين أذنيه) اور (فيقعدانه) وغیرہ یہ سب اجساد کی صفات ہیں (اس بحث کا کچھ حصہ پہلے بھی گزر چکا ہے)۔

ابن حجر کہتے ہیں اس ترجمہ میں ابن عمر اور حضرت عائشہ کی روایتیں اس غرض سے لائے ہیں کہ ان کفار کا آپ کی باتوں کو سن لینا اس امر کی دلیل ہے کہ اگر ان مردہ اجسام میں قوتِ سماعت ہوسکتی ہے تو عذابِ قبر کے ادراک کے لیے بقیہ حواس بھی پیدا ہوسکتے ہیں پھر ان دونوں باہم متعارض روایتوں کے مابین جمع وتطبیق کی ایک صورت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ابن عمر کی روایت میں مذکور ان اہلِ قلیب سے یہ مکالمہ اس وقت ہوا جب اہلِ قبور سے فرشتے سوال وجواب کرنے آتے ہیں اور اس غرض کے لیے روحیں ان کے اجسام میں واپس کی جاتی ہیں حضرت عائشہ کا سماعِ موتی سے انکار اس وقتِ سوال کے علاوہ پر محمول کیا جاسکتا ہے واللہ اعلم۔

حدثنا عبدان أخبرني أبي عن شعبة سمعت الأشعث عن أبيه عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها أنَّ يهوديةً دَخلتْ عليها فذَكرتْ عذابَ القبرِ فقالت لها أعاذَكِ اللهُ مِن عذابِ القبر فسألتْ عائشةُ رسولَ اللهِ ﷺ عن عذابِ القبر فقال نَعم عذابُ القبر قالت عائشة رضي الله عنها فمارأيتُ رسولَ اللهِ ﷺ بعدُ صَلىٰ صلاةً إلا تَعوَّذَ مِن عذابِ القبر۔ زاد غندر عذابُ القبرِ حقٌّ۔

ام المؤمنین عائشہؓ سے مروی ہے کہ ایک یہودی عورت ان کے پاس آئی۔ اس نے عذاب قبر کا ذکر چھیڑ دیا اور کہا کہ اللہ تجھ کو عذاب قبر سے محفوظ رکھے اس پر انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عذاب قبر کے بارے میں دریافت کیا آپ نے فرمایا کہ ہاں عذابِ قبر برحق ہے عائشہؓ نے بیان کیا کہ پھر میں نے کبھی ایسا نہیں دیکھا کہ آپ نے کوئی نماز پڑھی اور اس میں عذاب قبر سے خدا کی پناہ نہ مانگی ہو۔

عبدان کا نام عبداللہ بن عثمان بن جبلہ ہے جبکہ اشعث کے والد کا نام ابوشعثاء سلیم بن اسود محاربی ہے۔ (إن يهودية الخ) الدعوات کی روایت میں ہے کہ یہود کی دو بوڑھیاں آئیں۔ یعنی ان میں سے ایک نے یہ مذکورہ بات کی، الدعوات والی روایت میں یہ بھی ہے کہ (فكذبتهما) حضرت عائشہ نے انہیں جھٹلا دیا۔ (یعنی انہیں ان کی اس بات کا یقین نہ آیا چونکہ اس سے قبل آنحضرت سے اس بابت کچھ نہ سنا ہوا تھا) مسلم کی روایت میں ہے کہ اس نے کہا تھا (هل شعرت أنكم تفتنون في القبور) اس پر نبی کریم ﷺ نے فرمایا (إنما يفتن يهود) مگر چند دن بعد وحی کے ذریعہ خبر دی گئی کہ ایسا ہی معاملہ ہے تب آپ نے صحابہ سے فرمایا (أوحي إلي أنكم تفتنون في القبور) نووی نے طحاوی کی اتباع میں انہیں دو واقعات قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں ہے کہ آپ ﷺ نے پہلے اس کی بات کا انکار کیا۔ گویا آپ کو آگاہ کر دیا گیا مگر حضرت عائشہ کو چونکہ علم نہ تھا، دوسرے واقعہ میں انہیں اس بابت آپ سے رجوع کرنا پڑا۔ احمد کی روایت میں جسکی سند بخاری کی شرط پر ہے، اس کی مزید صراحت ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ کے دریافت کرنے پر فرمایا تھا (كذبت يهود لاعذاب دون يوم القيامة)۔ یہود جھوٹے ہیں، قیامت سے قبل عذاب نہیں۔ (یہ پہلے واقعہ کا ذکر ہے) اس میں ہے پھر چند دن بعد نصف نہار باآواز بلند یہ فرماتے ہوئے نکلے (ايها الناس استعيذوا من عذاب

القبر فإن عذاب القبر حق) کہ اے لوگو عذابِ قبر سے پناہ مانگو، عذابِ قبر برحق ہے۔ اس پر ایک اشکال ہے کہ (یثبت اللہ الذین آمنوا) اور (النار یعرضون) آیات مکی ہیں اور ان میں عذابِ قبر کا ذکر ہے، جواب یہ ہے کہ پہلی آیت میں صراحۃ عذاب کے وقوع کا ذکر نہیں ہے اس طرح دوسری میں صرف آلِ فرعون کا ذکر ہے۔ آپ نے جس امر کا شروع میں انکار کیا تھا وہ موحدین پر عذابِ قبر کے وقوع کا تھا۔ (زاد غندر الخ) غندر عن شعبۃ کے طریق سے نسائی، اسماعیلی اور ابوداود طیالسی نے اپنی مسند میں یہ روایت ذکر کی ہے (زاد غندر الخ) صرف ابوداؤد کے نسخہ میں ہے۔

حدثنا یحیی بن سلیمان حدثنا ابن وهب قال أخبرنی یونس عن ابن شهاب أخبرنی عروة بن الزبیر أنه سمعَ أسماءَ بنتَ أبی بکر رضی الله عنهما تقول قام رسولُ اللهﷺ خطیباً فذَکرَ فِتنةَ القبرِ التی یَفتَتِنُ فیها المَرءُ فلمَّا ذَکر ذلك ضَجَّ المسلمون ضَجةً

اسماء بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہما کہتی ہیں کہ (ایک مرتبہ) رسول اللہ ﷺ خطبہ ارشاد فرمایا تو آپ نے فتنہ قبر کا ذکر کیا جس سے آدمی کی آزمائش کی جائے گی تو اس کو سن کر مسلمان چیخیں مار مار کر روئے۔

سند میں عبداللہ بن وہب اور یونس بن یزید ایلی ہیں۔ اسے نہایت اختصار کے ساتھ لائے ہیں، نسائی اور اسماعیلی نے اسی سند کے ساتھ تفصیلاً نقل کیا ہے اسمیں (ضجة) کے بعد ہے، اسماء کہتی ہے اس آہ و بکاء کے سبب میں آپ کی آخری بات نہ سن سکی تب قریب بیٹھے ہوئے ایک آدمی سے پوچھا (أی بارك الله فیك ماذا قال رسول اللهﷺ فی آخر کلامه) اے، اللہ تجھے برکت دے، نبی اکرم نے آخر میں کیا کہا ہے؟) اس نے بتلایا کہ آپ نے فرمایا ہے (قد أوحی إلی أنکم تفتنون فی القبور قریبا من فتنة الدجال) بخاری کی کتاب العلم اور الکسوف میں بھی اسماء کی یہی حدیث بتمامہ گزر چکی ہے، اس میں کچھ اور اضافہ بھی تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں جس آدمی سے یہ بات پوچھی تھی ابھی تک اس کا نام معلوم نہ کرسکا (ابن حجر کا احادیث کی تفاصیل وجزئیات سے آگہی حاصل کرنے کا شوق دیکھئے۔ مفتی تقی عثمانی رقمطراز ہیں کہ اس زمانہ میں جبکہ کتب احادیث اتنی عام نہ تھی اور نہ ہی عہد معاصر کی طرح عام مکتبات تھے ابن حجر کا حدیث کے طرق پر واقفیت اور اس بابت ان کی معلومات دیکھ کر حیرانی ہوتی ہے۔ اسی لئے تو ابن حجر کے شاگرد کہتے ہیں کہ ابن خلدون نے جو لکھا کہ صحیح بخاری کی اچھی اور جامع شرح ابھی تک امت پر قرض ہے وہ قرض ہمارے شیخ ابن حجر نے چکا دیا۔ فتح الباری کے بعد کوئی شارح ایسا نہیں جو اس سے مستغنی ہوسکتا ہو، قسطلانی جسکی بعض علماء کافی تعریف کرتے ہیں، ابن حجر کی مکمل خوشہ چینی کرتے ہیں، جہاں ابن حجر نے کہہ دیا کہ مثلاً یہ معلق مجھے موصولاً نہیں مل سکی، قسطلانی نے بھی یہی بات لکھ دی۔ فجزاہ اللہ خیرا عن طلاب الحدیث النبوی) بعض نسخوں میں اس حدیثِ اسماء کے آخر میں ہے (زاد غندر الخ) یہ غلط ہے صحیح، یہ ہے کہ وہ سابقہ روایت کے آخر میں ہے۔

حدثنا عیَّاش ابن الولید حدثنا عبدالأعلی حدثنا سعید عن قتادة عن أنس بن مالك رضی الله عنه أنه حدَّثهم أن رسولَ اللهﷺ قال إن العبدَ إذا وُضِعَ فی قبرِه

وتولىٰ عنه أصحابُه وإنه لَيسمعُ قَرعَ نِعالِهم أتاه مَلَكان فيُقعِدانِه فيقولان ما كنتَ تقول في هذا الرجل ؟ لِمحمدﷺ فأمّا المؤمنُ فيقول أشهد أنه عبدُالله ورسوله فيقال له انظُرْ إلىٰ مَقعدِك مِن النار قد أبدَلَك اللهُ به مقعداً مِن الجنة فيَراهما جميعاً قال قتادة وذُكرَ لَنا أنه يُفسَحُ لَه في قبرِ ثم رجعَ إلى حديثِ أنس قال وأما المنافق والكافر فيقال له ما كنت تقول في هذا الرجل ؟ فيقول لا أدرِي كنتُ أقول ما يقول الناس فيقال لادَرَيتَ ولا تَلَيتَ ويُضرَبُ بِمَطارِقٍ مِن حديدٍ ضربةً فيَصِيحُ صَيحةً يَسمعُها مَن يَلِيه غيرَ الثَّقَلَين

(عذابِ قبر اور منکر نکیر کی بابت یہ حدیث گزر چکی ہے)۔سند میں سعید بن ابی عروبہ اور قتادہ بن دعامہ ہیں اسی سند کے ساتھ (باب خفق النعال) میں گزر چکی ہے۔(إن العبد الخ) ابوداؤد کی روایت میں اس کا پس منظر بھی مذکور ہے وہ یہ کہ آپ ایک دفعہ بنونجار کے ایک باغ میں داخل ہوئے تو کوئی آواز سن کر گھبرائے اور پوچھا (من أصحاب هذه القبور) (گویا وہ آواز ان قبروں سے سنی بظاہر یہ آواز صرف آپ نے سنی راوی نے آپ کے آگاہ کرنے پر یہ کہا کہ فسمع صوتا) لوگوں نے بتلایا کہ یہ جاہلیت کے زمانہ میں فوت ہونے والوں کی قبور ہیں، آپ نے فرمایا۔(تعوذوا بالله من عذاب القبرو من فتنته الدجال قالوا وماذ اك يارسول الله قال إن العبد الخ) آگے یہی حدیث ہے۔ (وإنه ليسمع الخ) مسلم میں ہے (إذا انصر فوا) ایک اور روایت میں ہے (يأتيه ملكان) ابن حبان اور ترمذی کی روایت میں مزید ہے (أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير) یعنی سیاہ اور نیلے رنگ کے دو فرشتے آتے ہیں، ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہتے ہیں۔طبرانی وعبدالرزاق کی روایات میں مزید تفصیلات بھی ہیں بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ گناہ گار سے سوال وجواب کرنے والے منکر اور نکیر جبکہ فرمانبردار سے سوال وجواب کرنے والے مبشر اور بشیر ہیں۔

(انظر إلى مقعد ك الخ) ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ (فيقال له هذا بيتك كان في النار ولكن الله عزوجل عصمك ورحمك فابدلك الله به بيتا في الجنة) یعنی اگر کافر ہوتے تو یہ تمہارا جہنم میں گھر ہوتا لیکن اللہ تعالی نے اپنے فضل وکرم سے تجھے اس سے بچا کر جنت میں گھر عنائت فرمایا۔ (وقال قتادة وذكر لنا أنه يفسح الخ) مسلم میں (شيبان عن قتادة) سے ہے کہ (سبعون ذراعا ويملأخضرا إلى يوم يبعثون) یعنی اس کی قبر ستر گز وسیع اور روز قیامت تک کیلئے سر سبز کردی جاتی ہے۔ترمذی اور ابن حبان کی حدیثِ ابی ہریرہ میں بھی ستر گز کشادگی کا ذکر ہے۔ابن حبان نے ستر گز ضرب ستر گز (سبعين ذراعا في سبعين ذراعا) نقل کیا ہے انہی کی ایک اور روایت میں ماہِ کامل کی طرح منور کردئے جانے کا بھی ذکر ہے۔ حضرت براء کی ایک طویل حدیث میں جنت سے لائے ہوئے فراش، لباس اور جنت کی طرف ایک دروازہ کھول دیئے جانے اور حدِ نظر تک قبر وسیع کئے جانے کا ذکر ہے۔

(وأما المنافق والكافر الخ) اس طریق میں واو العطف کے ساتھ ہے جبکہ سابقہ (باب خفق النعال) کی روایت میں (أو) کے ساتھ ہے۔احمد کی حدیثِ ابي سعید میں بھی (أو) ہے بعض کا خیال ہے کہ صرف مومن اور منافق سے سوال ہوگا کافر سے

نہیں ہوگا (کیونکہ اس کا کفر تو ظاہر ہے) مگر ترمذی نے ان روایات کے پیش نظر جن میں کافر کا لفظ ہے جزم کے ساتھ کہا ہے کہ کافر سے بھی سوال ہوں گے۔ نابالغ بچے کے بارہ میں حنفیہ کا موقف ہے کہ سوال ہوگا، قرطبی نے بھی یہی لکھا ہے مگر شافعیہ کہتے ہیں کہ نہ ہوگا اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی بچہ مر رہا ہو تو اسے کلمہ کی تلقین کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ نبی سے سوال کی بابت بھی اختلاف ہے۔

(لا دریت ولا تلیت) تلیت دراصل تلوت ہے، تلا یتلو سے۔ مواخات (یعنی دریت سے قافیہ ملانے کی خاطر) واو کو یاء سے تبدیل کر دیا، یہ ثعلب کا کہنا ہے اصمعی سے منقول ہے کہ یہ اصلا (ائتلیت) تھا بروزن افتعلت۔ خطابی نے اسی پر صاد کیا ہے۔ ابن قتیبہ نے یونس بن حبیب سے نقل کیا ہے کہ درست روایت (لا دریت ولا أتلیت) ہے، کہا جاتا ہے (ماأتلت إبله) أي لم تلد أولاداً یتبعو نها گویا مطلب یہ ہوا کہ نہ خود قرآن جانا نہ جاننے والوں کی اتباع کی۔ احمد کی حدیث ابی سعید میں ہے (لا دریت ولا اهتدیت)

(بمطارق من حدید) سابقہ صحیح بخاری کی روایات اور باقی کتب کی اکثر روایات میں (بمطرقة) یعنی مفرد کے صیغہ کے ساتھ ہے، کرمانی کہتے ہیں جمع کے لفظ کا استعمال یہ اشارہ دیتا ہے کہ اس مطرقہ (ہتھوڑا) کا ہر جزو اتنا تیز ہے کہ اپنی جگہ ایک ہتھوڑا ہے۔ روایات میں ہے کہ اسے بھی جنت کا ایک نظارہ دیکھا کر کہا جائے گا بصورت دیگر یہ تیرا ٹھکانہ ہوتا۔ ابو ہریرہ کی روایت میں ہے یہ دیکھ اور سن کر اس کی حسرتوں کا کوئی ٹھکانہ نہ ہوگا۔ اس کے لئے جہنم کا بستر، لباس اور ایک دروازہ کھول دیا جائے گا کہ جہنم کی گرم ہوا اسے جھلساتی رہے گی۔ (من یلیه) یعنی اس کی آہ وبکاء ساتھ والے سنتے ہیں، مہلب کے نزدیک ان سے مراد وہ فرشتے ہیں جو اس کی تعذیب پر مامور ہیں مگر بقول ابن حجر روایات سے ثابت ہے کہ بہائم اس کی چیخیں سنتے ہیں، حدیثِ براء میں ہے (یسمعه من بین المشرق والمغرب) احمد کی حدیثِ ابی سعید میں ہے (یسمعه خلق الله کلهم غیر الثقلین) ثقلین (جن وانس) کے سوا اللہ کی تمام مخلوق سنتی ہے، اس میں حیوان، وجماد، سب شامل ہیں یا ممکن ہے مراد یہ ہو کہ ہر قوتِ ساعت رکھنے والی مخلوق، کیونکہ بزار کی حدیث ابی ہریرہ میں ہے (یسمعه کل دابة غیر الثقلین)۔

عذابِ قبر کے ضمن میں کثیر روایات ہیں (ابن حجر نے رواۃ کے نام اور اسمائے کتب کی تفصیل لکھی ہے) ان سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر کافر کو اور گناہگار موحد کو عذاب ہوتا ہے۔ کیا یہ امت محمدیہ کے ساتھ خاص ہے یا پہلی امتوں کے لئے بھی ہے؟ بظاہر صرف امت محمدیہ کے ساتھ خاص ہے۔ الحکیم الترمذی کہتے ہیں سابقہ امتوں والے انبیاء پر ایمان نہ لانے کی صورت میں دنیا ہی میں مبتلائے عذاب کر دیے جاتے تھے، آنحضرت کی امت سے دنیا کا عذاب روک دیا گیا ہے لیکن قبور میں کچھ عذاب ملے گا، اس کی مؤید زید بن ثابت کی مرفوع حدیث ہے (إن هذه الأمة تبتلی في قبورها) اسے مسلم نے نقل کیا ہے۔ اسی کی مثل احمد کی روایتِ ابی سعید ہے (مگر اس سے عذابِ قبر کا اس امت پر حصر وقصر ثابت نہیں ہوتا) ملکین کا قول (ماتقول في هذا الرجل محمد) بھی اسی رائے کا مؤید ہے۔ ابن قیم کے نزدیک تمام امم کو لاحق ہوگا، کہتے ہیں روایات میں سابقہ لوگوں سے نفی ثابت نہیں ہے نبی پاک ﷺ نے صرف اپنی امت کے کیفیتِ امتحان کی بابت آگاہ فرمایا ہے، غیر سے اس کی نفی نہیں۔

بعض نے آیت (ربنا أمتنا اثنتین وأحییتنا اثنتین) سے استدلال کرتے ہوئے قبر میں مردہ کو زندہ کئے جانے کی نفی

کی ہے کیونکہ اس طرح دو کی بجائے تین مرتبہ زندہ اور تین مرتبہ ہی مرنا ثابت ہوتا ہے مگر اس کا جواب یہ ہے کہ یہ زندہ کرنا صرف سوال وجواب کی خاطر ہے، مستقل حیات نہیں اور نہ یہ دنیوی حیات سے مشابہ ہے کہ روح بدن میں داخل ہو کر حسبِ منشا تصرف کرے پس یہ ایک عارضی اعادہ ہے جس طرح بطورِ معجزہ کثیر انبیاء کے لیے خلق زندہ کی گئی (دم بھر کے لئے) پھر دوبارہ مردے بن گئے۔

قسطلانی نے یہ بحث بھی کی ہے کہ یہ سوالات کس زبان میں ہوں گے بظاہر عربی میں ہوں گے کیونکہ ان روایات میں سوالات کی عبارات (ماتقول فی الخ) عربی میں ہیں۔ کہتے ہیں کہ یزید بن طریف سے منقول ہے کہ میں نے اپنے بھائی کے دفن کے بعد قبر پر سر رکھا تو اپنے بھائی کی آواز پہچان لی، کہہ رہا تھا اللہ۔ تو کسی نے کہا(مادینك) اس نے کہا(الإسلام) (گویا عربی میں سوال وجواب ہو رہے تھے) یا ممکن ہے ہر ایک کی مادری زبان میں ہوں کیونکہ ہر نبی اپنی قوم کی زبان ہی میں تبلیغ کرتا رہا ہے۔

باب التَعَوُّذِ مِن عذابِ القبرِ (عذابِ قبر سے پناہ مانگنا)

الزین کہتے ہیں کہ یہ احادیث بھی سابقہ باب ہی سے تعلق رکھتی ہیں مگر یہ ترجمہ الگ سے اس لیے لائے ہیں کہ سابقہ کے ساتھ عذابِ قبر کے منکرین کا رد مقصود تھا اور اس میں یہ وضاحت کر رہے ہیں کہ اثنائے حیات کس طرح عذابِ قبر سے پناہ مانگی جائے اور کون سی دعائے ماثور وردِ زبان بنائی جائے۔

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى حدثنا شعبة قال حدثني عون بن أبي جحيفة عن أبيه عن البراء بن عازب عن أبي أيوب رضي الله عنهم قال خرج النبيﷺ وقد وجبت الشمسُ فسَمِعَ صوتا فقال يهودُ تُعَذَّبُ في قبورِها وقال النضر أخبرنا شعبة حدثنا عون سمعت أبي سمعت البراء عن أبي أيوب رضي الله عنهما عن النبيﷺ

ابو ایوبؓ کہتے ہیں کہ ایک دن غروبِ آفتاب کے بعد نبیﷺ باہر تشریف لائے تو آپ نے (ہولناک) آواز سنی تو فرمایا یہودیوں پر ان کی قبروں میں عذاب ہو رہا ہے۔

سند میں یحیی بن سعید قطان ہیں، اس اسناد میں تین صحابہ ہیں، ابو جحیفہ جنکا نام وہب بن عبداللہ ہے، البراء اور ابو ایوب انصاری۔ (وجبت الشمس) یعنی غربت، (فسمع صوتا) ممکن ہے کہ عذاب پر مامور فرشتوں یا مبتلائے عذاب یہود یا عذاب کے وقوع کی آواز ہو بقول ابن حجر معذ بین کی آواز تھی، اس کی صراحت طبرانی کی اسی سند کے ساتھ روایت سے ہوتی ہے، اس میں ہے ابو ایوب کہتے ہیں کہ میں آپ کو وضو کرا رہا تھا کہ آپ نے فرمایا تم بھی وہ کچھ سن رہے ہو جو میں سن رہا ہوں؟ میں نے کہ (الله ورسوله أعلم) فرمایا (أسمع أصوات اليهود يعذبون في قبورهم)۔ مجھے قبور میں مبتلائے عذاب یہود کی آوازیں سنائی دے رہی ہیں۔

(يهود تعذب الخ) اصلا ہے (هذه يهود الخ) اس سے بھی ثابت ہوا کہ سابقہ امتوں کو بھی عذابِ قبر ہوتا ہے۔

(وقال النضر الخ) اس میں عون کی اپنے والد اور ان کی حضرت براء سے سماع کی صراحت ہے۔ اسماعیلی نے احمد بن منصور کے طریق سے موصول کیا ہے۔ بعض شراح کا خیال ہے کہ چونکہ اس حدیث میں تعوذ من عذاب القبر کا ذکر نہیں ہے لہذا سابقہ باب میں شامل ہے،

کاتبوں کی غلطی سے یہاں لکھ دی گئی۔ ابن رشید کے بقول یہ بھی محتمل ہے کہ یہ باور کرا رہے ہوں کہ باب کی ثانی حدیث اس امر کی شاہد ہے کہ مفروضا آپ نے ان یہودِ معذبین کی آوازیں سنکر عذابِ قبر سے پناہ مانگی ہوگی۔ اسلئے کہ آپ کا معمول تھا کہ تعوذ کرتے تھے پھر یہ آوازیں سنکر تو بطریق اولی تعوذ کیا ہوگا کرمانی کہتے ہیں کہ معمول ہے کہ ہر مہیب وہولناک آواز سن کر اہلِ اسلام عذابِ قبر کی ہولنا کیوں سے پناہ مانگتے ہیں۔ اسے مسلم نے (صفة أهل النار) اور نسائی نے (الجنائز) میں ذکر کیا ہے

حدثنا مُعلّى حدثنا وهيب عن موسى بن عقبة قال حدثتني ابنة خالد بن سعيد بن العاص أنها سمعتِ النبيﷺ وهو يَتَعَوَّذُ مِن عذابِ القبرِ

راویہ کہتی ہیں کہ انہوں نے آنجناب کو سنا کہ عذابِ قبر سے پناہ مانگ رہے ہیں

یہ معلی بن اسد ہیں۔ بنت خالد کا نام اُمہ اور کنیت ام خالد تھی، امام بخاری نے (الدعوات) میں دوسری سند کے ساتھ روایت کرتے ہوئے ذکر کیا کہ (عن موسى بن عقبة سمعت أم خالد بنت خالد ولم أسمع أحدا سمع من النبیﷺ غيرها) یعنی موسیٰ کہتے ہیں ان ام خالد کے سوا کسی دیگر صحابی سے سماع نہیں کیا۔ اسے نسائی نے بھی (التعوذ) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا هشام حدثنا يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضى الله عنه قال كان رسولُ اللهﷺ يَدعواللّٰهم إني أعُوذُ بِك مِن عذابِ القبرِ ومِن عذابِ النار ومِن فِتنةِ المَحياوالمَماتِ ومِن فتنةِ المسيحِ الدَّجّالِ

ابو ہریرۃؓ کہتے ہیں کہ نبیﷺ یہ دعا مانگا کرتے تھے کہ اے اللہ میں عذابِ قبر سے اور عذابِ دوزخ سے اور زندگی اور موت کی خرابی سے اور مسیح دجال کے فساد سے تیری پناہ مانگتا ہوں۔

ھشام سے مراد دستوائی ہیں۔ مباحث (صفة الصلاة) کے آخر میں ذکر ہو چکے ہیں۔ اس دعائے تعوذ میں مسیح الدجال کے فتنہ سے بھی تعوذ کی نسبت علامہ انور لکھتے ہیں کہ (البدور السافرة) میں مرفوعا ہے کہ جو شخص قتلِ عثمان میں شریک ہوگا وہ قبر میں دجال پر ایمان لائے گا، کہتے ہیں اگر یہ حدیث محدثین کے نزدیک صحیح ہے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ دجال کا فتنہ قبور میں بھی پہنچ سکتا ہے لہذا اس سے تعوذ کا حکم دیا گیا ہے یقیناً یہ ابتلاء دنیا میں کیے گئے گناہوں کا شاخسانہ ہوگا۔

باب عذابِ القبرِ مِن الغِيبةِ و البَولِ (غیبت اور پیشاب کے چھینٹوں سے نہ بچنے کے سبب عذابِ قبر)

الزین کہتے ہیں ان دو عیبوں کی تعظیم شان ظاہر کرنے کے لیے بطور خاص عذابِ قبر کے سلسلہ میں ذکر کیا ہے باقی معاصی سے عذابِ قبر کی نفی نہیں ہے (یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ ان دو کی وجہ سے عذابِ قبر کے وقوع پذیر ہونے کا ذکر وارد ہوا ہے لہذا ایک مستقل باب لانا مناسب سمجھا) پھر یہ بھی مذکور ہے جیسا کہ اصحابِ سنن نے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا (استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه) یعنی پیشاب کے چھینٹوں سے بچو کہ عموما عذابِ قبر اس کے سبب ہے گویا یہ عذابِ قبر کی ایک اہم وجہ ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا جرير عن الأعمش عن مجاهد عن طاؤس قال ابن عباس رضى الله عنهما

مَرَّ النبیﷺ علیٰ قبرین فقال إنهما لَيُعَذَّبان وما يُعَذبان فی کبیر ثم قال بلی أما أحدُ هما فكان يَسعیٰ بِالنَّميمة وأما الآخر فكان لا يَستَتِرُ مِن بوله قال ثم أخذ عُودا رَطباً فَكَسرَه بِاثنَتين ثم غَرَزَ كلَّ واحدٍ منهما علیٰ قبرٍ ثم قال لَعلَّه يُخفَفُ عنهما مالم يَيبَسا ۔ (گزر چکی ہے)

اس پر مفصل بحث (الطهارة) میں ہو چکی ہے۔اس روایت میں (النميمة) کا لفظ ہے یعنی چغلی کرنا، اسمیں غیبت بھی شامل ہے پھر بعض طرق میں (الغيبة) کا لفظ مذکور ہے۔

بابُ الميتِ يُعرَضُ عليه مَقعَدُه بِالغَداةِ و العَشِيِّ (میت کے صبح وشام اسکا ٹھکانہ دکھایا جاتا ہے)

ابن التین کہتے ہیں حدیث میں موجود لفظ (بالغداة والعشی) سے یہ بھی کہنا محتمل ہے کہ ایک مرتبہ صبح وشام اسے اس کا ٹھکانہ دیکھایا جاتا ہے، اس پر (حتی يبعثك الله) کا معنی ہوگا کہ تم اس میں بعثت کے بعد پہنچو گے لیکن یہ بھی احتمال ہے کہ ہر صبح اور شام اسے نظارہ کرایا جاتا ہو پھر یہ اس امر پر محمول ہوگا کہ اس کا کوئی ایک جزو اس نظارہ کے وقت زندہ کر دیا جاتا ہے تا کہ اس کا ادراک کر سکے۔ پہلا احتمال دو باب قبل ذکر کردہ احادیث کے مطابق ہے۔قرطبی کہتے ہیں صرف روح کو یہ نظارہ کرایا جانا بھی مقصود ہوسکتا ہے۔مُردوں کے لیے یہ دنیوی اوقات مہمل ہیں لہذا اس صبح وشام کا ذکر ہمارے حساب سے ہے پھر یہ امر غیر شہداء کے لیے ہے کیونکہ وہ ہمہ وقت زندہ ہیں اور ان کی ارواح (اللہ تعالی کی مشیت کے مطابق کسی قالب میں) جنت میں چلتی پھرتی ہیں۔

حدثنا اسماعيل قال حدثني مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما أنَّ رسولَ اللهﷺ قال إنَّ أحدَكم إذا ماتَ عُرِضَ عليه مقعدُه بِالغَداةِ والعَشى إن كان مِن أهلِ الجَنة فمِن أهلِ الجنة وإن كان مِن أهلِ النار فمِن أهل النار فيقال هذا مقعدُك حتىٰ يَبعثَك اللهُ يومَ القيامةِ

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا جب کوئی شخص تم میں سے مر جاتا ہے تو ہر صبح وشام اسے اس کا مقام دکھایا جاتا ہے اگر وہ اہل جنت میں سے ہے تو جنت کے مقامات میں سے اور اگر اہل دوزخ میں سے ہے تو دوزخ کے مقامات میں سے۔اس کے بعد اس سے کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن جب تجھے اٹھائے گا تو یہی تیرا مقام ہوگا۔

(إن كان من أهل الجنة الخ) یہاں لفظاً شرط اور جزا ایک ہی ہے لہذا کوئی مقدر کلام فرض کرنا ضروری ہے جو تو ربشتی کے بقول یہ ہو سکتی ہے (إن كان من أهل الجنة فمقعده من مقاعد أهل الجنة الخ) طیبی کہتے ہیں اگر شرط اور جزاء ایک ہی ہوں تو یہ اس کی ضخامت اور عظمت کی دلیل ہے۔(حتى يبعثك الخ) مسلم کی روایت میں (إليه) بھی ہے۔ابن عبداللہ نے اس لفظ کی روایت میں اصحاب مالک کے مابین اختلاف کا ذکر کیا ہے، اکثر نے بخاری کی طرح روایت کیا ہے۔اسے مسلم نے (صفة النار) اور نسائی نے (الجنائز) میں نقل کیا ہے

باب كلامِ المَيتِ علَى الجنازةِ (میت چار پائی پر کلام کرتی ہے)

یعنی میت جب تجہیز وتکفین کے بعد چار پائی پر رکھ دی جاتی ہے تب یہ کلام ہوتی ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا الليث عن سعيد بن أبي سعيد عن أبيه أنه سمع أباسعيد الخدري رضي الله عنه يقول قال رسولُ اللهﷺ إذا وُضِعتِ الجنازةُ فاحتملها الرِجالُ على أعناقِهم فإن كانت صالحةً قالت قَدِّمُوني قدموني وإن كانت غيرَ صالحةٍ قالت يا وَيلَها أين يذهبون بها؟ يَسمع صوتَها كلُّ شيءٍ إلا الإنسان ولو سَمِعَها الإنسان لَصَعِق

ابوسعید خدریؓ راوی ہیں کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا کہ جب جنازہ تیار ہو جاتا ہے پھر مرد اس کو اپنی گردنوں پر اٹھا لیتے ہیں تو اگر وہ مردہ نیک ہو تو کہتا ہے کہ ہاں آگے لئے چلو مجھے بڑھائے چلو اور اگر نیک نہیں ہوتا تو کہتا ہے ہائے رے خرابی میرا جنازہ کہاں لئے جا رہے ہو اس آواز کو انسان کے سوا تمام مخلوق خدا سنتی ہے اگر کہیں انسان سن پائیں تو بے ہوش ہو جائیں۔

حضرت ابوسعید الخدری سے راوی بھی ابوسعید ہی ہیں۔ قبل ازیں اس پر بحث گزر چکی ہے سابقہ باب کا عنوان تھا (قول الميت وهو على الجنازة قدمونی) ابن رشید کہتے ہیں اس تکرار کا فائدہ یہ ہے کہ سابقہ باب اپنے سے قبل کے باب (السرعة بالجنازة) کی مناسبت سے تھا (یعنی سرعت کا سبب ذکر کیا ہے) جبکہ زیر نظر سے سابقہ باب مرنے والے پر اس کا مقعد معروض کئے جانے کی بابت تھا تو یہ باب لاکر وضاحت کر رہے ہیں کہ اس عرض کا آغاز تب ہوتا ہے جب تجہیز وتکفین کے بعد میت چار پائی پر رکھ دی جاتی ہے، اسی عرض کے پیش نظر وہ جلدی کرنے کی دھائی دیتا ہے۔

بابُ ما قِيل في أولادِ المُسلمين (مسلمانوں کی۔متوفی۔اولاد کا انجام)

وقال أبوهريرة رضي الله عنه عن النبيﷺ مَن مات له ثلاثةٌ مِن الوَلَدِ لم يَبلُغوا الحِنثَ كان له حِجاباً مِن النارِ أو دَخل الجَنةَ. (یعنی جس کے تین نابالغ بیٹے فوت ہو گئے تو وہ آگ سے اس کیلئے پردہ بن جائیں گے)

اولاد سے مراد غیر بالغ ہیں۔ الزین کہتے ہیں اوائل الجنائز میں ایک باب بعنوان (من مات له ولد فاحتسب) گذر چکا ہے جسکے تحت یہی روایت ذکر کی تھی، وہاں غرضِ ترجمہ انکا اپنے والدین کی نجات کا ذریعہ بننے کا ذکر تھا جبکہ زیرِ نظر میں یہ استدلال کر رہے ہیں کہ جو اولاد کسی کی نجات کا سبب بن سکتے ہیں خود انکا نجات پانا بطریقِ اولی ہے۔ نووی کہتے ہیں امت کے معتد بہ علماء کا اجماع ہے کہ مسلمانوں کی صغرسنی میں فوت ہو جانے والی اولاد اہل جنت میں سے ہے بعض نے حدیثِ عائشہ جسے مسلم نے نقل کیا ہے کہ انصار کا ایک بچہ مرگیا، میں نے کہا (طوبى له لم يعمل سوء ا) تو اس پر نبیﷺ نے فرمایا (أوغير ذلك يا عائشة إن الله خلق للجنة أهلا) یعنی اے عائشہ یہ بات نہ کرو بے شک اللہ نے جنت کے لیے اہلِ جنت پیدا کئے ہیں، کی وجہ سے توقف کیا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنجناب نے صرف اس وجہ سے منع کیا کہ حضرت عائشہ نے بغیر قطعی دلیل کے یہ بات تیقن کے انداز میں کہہ دی یا ابھی آپ نے اس بابت آگاہ نہ فرمایا تھا (یعنی خود آپﷺ کو ابھی اس کا علم نہ تھا) مازری کے بقول غیر انبیاء کی اولادِ صغار کے

بارہ میں اختلاف ہے۔ ترجمہ میں ذکر کردہ حدیثِ ابی ہریرہ کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں کہ اولاد اپنے والدین کے ساتھ جنت میں ہوگی (گویا وہ جن کے والدین جنتی ہوں گے) عبداللہ بن امام احمد نے زیاداتِ مسند میں حضرت علی سے مرفوعا روایت نقل کی ہے کہ مسلمان اوران کی اولاد جنت میں اور مشرک اوران کی اولاد آگ میں ہیں پھر یہ آیت پڑھی (والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم) اس آیت کی تفسیر میں یہ اصح ترین روایت ہے، ابن عباس نے بھی یہی تفسیر کی ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ اولادِ مسلمین کی نجات پر اجماع ہے مگر مولانا نانوتوی کہتے ہیں کہ مختلف دلائل کا مقتضا یہ ہے کہ اس امر میں توقف کیا جائے جہاں تک مشرکین کی اولاد کا تعلق ہے امام ابوحنیفہ نے اس میں توقف کیا ہے۔ الکافی میں نسفی کہتے ہیں اس توقف سے مراد یہ ہے کہ بعض ناجی ہیں اور بعض ھالک۔ احمد سے دوروایتیں ہیں ایک توقف کی (کہ اس بارہ میں کچھ نہ کہا جائے) اور دوسری یہ کہ نجات پائیں گے ابن قیم نے بھی شفاء العلیل میں یہی موقف اختیار کیا ہے۔ (وقال أبوهريرة الخ) ابن حجر کے بقول اس سیاق کے ساتھ موصولا نہیں مل سکی البتہ اسی معنی پر مشتمل روایتِ ابی ہریرہ احمد نے (عون عن ابن سيرين) کے طریق سے نقل کی ہے مسلم نے بھی اس کی ہم معنی دوروایتیں حضرت ابوھریرہ سے ذکر کی ہیں۔

حدثنا يعقوب بن ابراهيم حدثنا ابن علية حدثنا عبدالعزيز بن صهيب عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال قال رسولُ اللهﷺ ما مِن الناس مُسلمٌ يموت لَه ثلاثةٌ من الولدِ لم يبلغوا الحنث إلا أدخلَه اللهُ الجنةَ بِفضلِ رحمتِه إياهم۔ (وہی اوپر والا ترجمہ ہے)

اس کی مفصل بحث (باب فضل من مات له ولد فاحتسب) کے تحت گزر چکی ہے۔

حدثنا أبوالوليد حدثنا شعبة عن عدى بن ثابت أنه سمع البراء رضى الله عنه قال لما تُوُفِيَ ابراهيم عليه السلام قال رسولُ اللهﷺ إنَّ له مُرضِعاً فى الجنة

براءؓ بن عازب کہتے ہیں کہ جب سیدنا ابراہیم (فرزند رسولِ مقبولﷺ) کی وفات ہوئی تو رسول اللہﷺ نے فرمایا کہ جنت میں ان کیلئے ایک دودھ پلانے والی (مقرر کی گئی) ہے۔

(إن له مرضعا الخ) حائض کی طرح بغیر تاء کے بھی استعمال ہوتا ہے (اس لئے کہ یہ نسوانہ خصوصیات میں سے ہے لہذا تاء کے بغیر بھی عورت ہی مراد ہوگی) جمہور کی روایت میم کی پیش کے ساتھ ہے، زبر کے ساتھ بھی مروی ہے بمعنی رضاعا۔ بقیہ مباحث گذر چکے ہیں۔ امام بخاری کا اس باب میں یہ حدیث ذکر کرنا ان کے موقف کی غمازی کرتا ہے کہ اھل اسلام کی اولاد جنت میں ہیں۔

باب ما قِيلَ فى أولادِ المُشرِكينَ (مشرکوں کی۔متوفی۔اولاد کا انجام)

اس ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام بخاری اس بارہ میں متوقف تھے مگر تفسیر سورت الروم میں یہ موقف اختیا کیا ہے کہ یہ جنت میں ہونگے، احادیثِ باب کی ترتیب سے بھی یہی موقف ظاہر ہورہا ہے چنانچہ پہلی حدیث سے توقف عیاں ہے دوسری میں جنت میں ہونے کو ترجیح ہے پھر تیسری میں صراحت ہے کہ اھل جنت میں سے ہیں (التعبير) کی روایت ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے (وأما

الولدان الذين حوله فكل مولود يولد على الفطرة) (فطرت کے بارہ میں بحث گزر چکی ہے) اس پر بعض نے استفسار کیا (وأولاد المشركين؟ فقال وأولاد المشركين) یعنی وہ بھی (فطرت پر ہیں لہذا جنتی ہیں) اس کی تائید ابویعلی کی حدیثِ انس مرفوع سے ہوتی ہے کہ (سألت ربی اللاهين من ذرية البشر أن لايعذبهم فأعطاهم) یعنی میں نے اپنے رب سے کھیل کود کی عمر میں۔صغرسنی میں۔مرجانے والوں کی بابت سوال کیا کہ انہیں عذاب نہ دے تو اللہ تعالی نے میری بات مان لی،اس کی سند حسن ہے بزار کی ابن عباس سے روایت میں (اللاهين) سے مراد اطفال منقول ہے۔

احمد کی (خنساء بنت معاوية) سے روایت میں ہے کہ میں نے آنجناب سے سوال کیا (من فی الجنة) کون لوگ جنتی ہیں آپ جواباً فرمایا (النبی فی الجنة والشهيد فی الجنة والمولود فی الجنة) (مطلب یہ بنتا ہے کہ جن کے بارے میں دنیا ہی میں کہنا ممکن ہے کہ جنتی ہیں) بہر حال قدیماً وحدیثاً علماء اس مسئلہ میں مختلف ہیں،درج ذیل اقوال ہیں۔

۱۔ مشرکین کی اولاد اللہ کی مشیت میں ہیں جو چاہے سلوک کرے،یہ حمادین،ابن مبارک اور اسحاق سے منقول ہے۔بیہقی نے شافعی سے بھی کفار کی اولاد کی بابت یہی نقل کیا ہے بقول ابن عبدالبر مالک سے بھی یہی منقول ہے،ان کی حجت یہ حدیث ہے (الله أعلم بما كانوا عاملين) (یعنی چونکہ اللہ تعالی کے علم میں ہے کہ یہ بچے بڑے ہو کر کس قسم کے عمل کرتے لہذا اپنے علم کے مطابق ان کے ساتھ سلوک کرے گا)

۲۔ کہ اپنے والدین کے ساتھ ہونگے،چنانچہ مسلمان کی اولاد جنتی اور کافروں کی دوزخی ہے۔ابن حزم نے یہ قول خوارج کے ایک گروہ ازارقہ کی طرف منسوب کیا ہے،ان کی دلیل یہ آیت ہے (رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا) جواباً کہا گیا ہے کہ یہ حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کے ساتھ خاص ہے انہوں نے یہ دعا تب کی جب اللہ کی طرف سے انہیں بتلا دیا گیا کہ (إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن) کہ اب تیری قوم میں سے کوئی ایمان نہ لائے گا جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے (هم من آبائهم أومنهم) تو یہ خاص حربی کفار کے بارے میں کہی گئی۔احمد کی حضرت عائشہ سے مروی یہ حدیث کہ میں نے اولاد المسلمین کی بابت پوچھا تو فرمایا جنتی ہیں،اولاد المشرکین کی بابت پوچھا تو فرمایا دوزخی ہیں،سخت ضعیف ہے،اس کی سند میں ابوعقیل مولی بہیہ ہے،جو متروک ہے۔

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ وہ جنت وجہنم کے درمیان ہوں گے۔

۴۔ یہ کہ وہ اہل جنت کے خادم ہونگے،اس بابت ابویعلی،طیالسی اور طبرانی کی روایات ہیں جو ضعیف ہیں۔

۵۔ یہ کہ وہ مٹی بن جائیں گے،ثمامہ بن اشرس سے یہ منقول ہے۔

۶۔ کہ آگ میں ہونگے،اسے عیاض نے امام احمد سے نقل کیا ہے مگر ابن تیمیہ کہتے ہیں امام احمد نے نہیں بلکہ انکے بعض اصحاب نے یہ بات کہی ہے۔

۷۔ کہ آخرت میں انکا امتحان ہوگا،وہ اسطرح کہ آگ کے ان کے سامنے لائی جائی گی اور کہا جائے گا اس میں داخل ہو جاؤ،جو داخل ہو جائے گا وہ اس کے لئے برداً وسلاماً بن جائے گی جو نہ ہوا وہ جہنم میں جائے گا،اسے بزار نے انس وابوسعید اور طبرانی

نے معاذ بن جبل سے روایت کیا ہے۔ ابن حجر کے بقول حالتِ جنون اور فترہ میں فوت ہونے والوں کے امتحان کی بابت صحیح روایات موجود ہیں، بیہقی نے کتاب الاعتقاد میں لکھا ہے کہ یہ مذہب صحیح ہے مگر جوابا کہا گیا ہے کہ آخرت دارِ تکلیف نہیں ہے پس نہ اس میں کوئی عمل ہے نہ امتحان۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ عرصہ محشر کے بعد اہل جنت کے جنت اور اہل نار کے نار میں چلے جانے کے بعد ہوگا، قرآن میں ہے (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَّ يُدْعَوْنَ اِلَى السُّجُوْدِ فَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ) اور صحیحین کی ایک روایت ہے کہ لوگوں کو سجدہ کرنے کا حکم ملے گا (فيصير ظهرا لمنافق طبقا فلايستطيع أن يسجد) (مگر یہ بات تو تمام لوگوں سے متعلقہ معلوم ہوتی ہے نہ کہ بعض سے بطورِ امتحان)

۸۔ آٹھواں قول یہ ہے کہ وہ جنتی ہیں (باب فضل من مات له ولد) کے تحت اس پر مفصل بحث ہو چکی ہے۔ نووی کہتے ہیں یہی وہ مذہب صحیح ہے جو محقق علماء نے اختیار کیا ہے کیونکہ فرمان خداوندی ہے (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ۹واں قول توقف کا اور دسواں اِمساک کا ہے (یعنی اس بابت کوئی بات نہ کرنا جبکہ توقف کا مطلب معاملہ اللہ کے حوالہ کر دینا ہے، یعنی یہ ایک موقف ہے جس پر دلائل دیئے جا سکتے ہیں جبکہ امساک سے مراد اس موضوع پر مکمل خاموشی)۔

حدثنا حِبَّان أخبرنا عبدالله أخبرنا شعبة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم قال سُئل رسولُ اللهﷺ عن أولادِ المشركين فقال، اللهُ إذْ خَلَقَهم أعلمُ بما كانوا عاملين

عبداللہؓ (بن عباسؓ) کہتے ہیں کہ رسول اللہﷺ سے مشرکوں کے بچوں کی بابت پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے جس وقت ان کو پیدا کیا ہے اسی وقت سے خوب جانتا ہے کہ یہ (بچے زندہ رہتے تو) کیسے عمل کرتے۔ (جنت کے لائق ہیں یا دوزخ کے قابل)

شیخ بخاری حبان بن موسی مروزی ہیں جو ابن مبارک سے راوی ہیں۔ اس روایت اور اگلی روایت میں بھی آنجناب سے اولادِ مشرکین کے انجام کی بابت سوال کا ذکر ہے بقول ابن حجر ان روایات کے کسی طریق میں سائل کے نام کا ذکر نہیں ہے لیکن احمد اور ابوداود کی حضرت عائشہ سے روایت میں یہ اشارہ ملتا ہے کہ انہوں نے سوال کیا تھا، اس میں ہے (قلت يارسول الله ذراري المسلمين؟ قال مع آبائهم قلت يارسول الله بلا عمل ؟ قال الله أعلم بما كانوا عاملين) عبدالرزاق نے (بطريق أبي معاذ عن الزهري عن عروة عن عائشة) روایت کیا ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے آنحضرت سے اولادِ مشرکین کے بارہ میں سوال کیا تھا، جس پر آپ کا جواب تھا (هم مع آبائهم) پھر بعد ازاں سوال کیا تو آپ نے کہا (الله أعلم بما كانوا عاملين) پھر اسلام کے استحکام کے بعد یہی سوال کیا تو آپ نے جواب میں یہ آیت پڑھی (ولاتزر وازرة وزر أخرى) یہ بھی فرمایا (هم على الفطرة) یا یہ کہا (في الجنة) اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہے اگر صحیح ہوتی تو اس مسئلہ میں قاطعِ نزاع ہوتی۔ احمد نے یہی حدیث (من طريق عمار بن أبي عمار عن ابن عباس) نقل کی ہے، اس میں ہے کہ ابن عباس کہتے ہیں کہ میں مشرکین کی اولاد کے بارہ میں کہا کرتا تھا کہ وہ انہی میں سے ہیں حتی کہ آپﷺ کے اصحاب میں سے ایک آدمی نے اس بارہ میں مجھے آپ کی حدیث سنائی (ربهم أعلم بهم هو خلقهم وهو أعلم بما كانوا عاملين) اس پر میں نے اپنے سابقہ قول سے رجوع کر لیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن عباس نے

یہ روایت خود آپ ﷺ سے نہیں سنی۔ اس حدیث کو مسلم، ابوداود اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا أبواليمان أخبرنا شعيب عن الزهرى قال أخبرنى عطاء بن يزيد الليثى أنه سمع أبا هريرة رضى الله عنه يقول سُئِلَ النبيُ ﷺ عن ذَرارِيِّ المشركين فقال الله أعلم بما كانوا عاملين (اوپر والا مفہوم ہے)۔

سند میں ابویمان حَکَم بن نافع شعیب ابن ابی حمزہ سے راوی ہیں مسلم کی اسی روایت میں ہے (فقال رجل يارسول الله أرأيت لومات قبل ذلك) اس پر آپ کا یہ جواب تھا۔ ابوداود کی (عقبه عن ابن وهب) سے روایت میں ہے کہ امام مالک سے کسی نے کہا اہلِ اھواء نبی اکرم کے اس فرمان (فأبواه يهودانه الخ) کو ہمارے خلاف دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں تو ان کا جواب تھا اسی حدیث کے آخری جملہ (الله أعلم بما كانوا عاملين) کو ان پر بطور دلیل پیش کرو۔ اھلِ اھواء سے مراد اہلِ قدر ہیں جن کا موقف تھا کہ اللہ نے سب کو فطرت پر پیدا کیا ہے یہ کافر والدین ہیں جو اپنی اولاد کو گمراہ کرتے ہیں تو امام مالک کے قول کا مفہوم یہ ہے کہ فطرت پر پیدا تو کیا ہے مگر بعد میں بڑے ہو کر ان کے اعمال کیسے ہوتے ہیں، اس سے اللہ ہی واقف ہے سو وہ ان کی اولاد سے اپنے علم کے مطابق معاملہ کرے گا۔

حدثنا آدم حدثنا ابن أبى ذئب عن الزهرى عن أبى سلمة بن عبدالرحمن عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال النبىﷺ كلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفطرةِ فأبواه يُهَوِّدانِه أو يُنَصِّرانِه أو يُمَجِّسانِه كمثلِ البَهيمة تُنتَجُ البهيمةَ هل ترىٰ فيهاجَدعاءَ۔ (گزر چکی ہے)

(كل مولود الخ) یعنی بنی آدم کا ہر مولود۔ جعفر بن ربیعہ (عن الأعرج عن أبى هريرة) کی روایت میں ہے (كل بنى آدم الخ) اس کا معنی یہ نہیں کہ ہر مولود فطرت پر پیدا ہونے کے بعد ضرور یہودی، عیسائی یا مجوسی (وغیرہ) بن جاتا ہے۔ بلکہ مفہوم یہ کہ کفر کسی مولود کی ذات کا حصہ اور اس کی طبیعت کا اقتضاء نہیں ہے جبکہ جو کافر بنتا ہے وہ کسی خارجی سبب سے ہی بنتا ہے اگر اس سبب سے محفوظ رہے تو فطرت پر (یعنی اسلام پر) باقی رہتا ہے کل مولود کہہ کر اس وصفِ مذکور کی تعمیم کی ہے اس سے زیادہ صراحت یونس کی روایت میں ہے (مامن مولود الخ)۔ فطرت کی تفسیر وتشریح میں اختلاف ہے۔ (اس کی کچھ تفصیل علامہ کشمیری کے حوالے سے گذر چکی ہے) اشہر قول یہ ہے کہ اس سے مراد اسلام ہے (فطرة الله التى فطر الناس عليها) عیاض بن حمار کی نبی اکرم ﷺ سے روایت کردہ حدیثِ قدسی ہے (إنى خلقت عبادى حنفاء كلهم فاجتالتهم الشياطين عن دينهم) کہ میں نے اپنے سب بندوں کو دینِ حنیف پر پیدا کیا ہے پھر شیاطین انہیں اس سے پھیر دیتے ہیں۔

(كما تنتج البهيمة الخ) یعنی جس طرح ایک چوپایہ کامل الخلقت بچہ جنم دیتی ہے اگر اسے اسی طرح قائم رکھا جائے تو ہر عیب سے بری ہو مگر لوگ ان میں تصرف کرتے ہوئے ان کے کان (مثلاً) کاٹ دیتے ہیں اسی طرح بچہ اگر اپنے کافر والدین کے اثرات سے سالم رہے تو دینِ حنیف پر رہے یعنی اس کی فطرت دین اسلام کی معرفت اور اس سے محبت کا تقاضہ کرتی ہے چونکہ اللہ تعالی نے تمام بنی آدم سے اپنی ربوبیت کا اقرار لیا ہوا ہے اور سب نے بلا استثناء (قالوا بلىٰ) اقرار کیا تھا لہذا اگر یہ تاثیر نہ ہو تو وہ اپنے اس

اقرار پر باقی رہے۔ بعض نے فطرت کا معنی یہ کیا ہے کہ (یولد سالما لایعرف کفرا ولا إیمانا) یعنی کفروایمان سے خالی پھر بڑے ہو کر ماحول سے تاثر لے لیتا ہے، ابن عبدالبر نے اسے ترجیح دی ہے۔ بعض نے کہا کہ فطرۃ کا الف لام عہد کا ہے مراد ہے اپنے والدین کی فطرت پر۔، بہر حال سب آثار وروایات اس امر کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ سلف نے فطرت سے مراد اسلام لیا ہے۔ ابن قیم لکھتے ہیں بعد کے علماء نے فطرت سے مراد دیگر اشیاء اس لئے لیں کہ قدریہ اس سے یہ استدلال کرنے لگے کہ کفر ومعصیت اللہ کی قضاء سے نہیں بلکہ لوگوں کی اپنی ایجاد کردہ ہے کیونکہ اللہ تو کہتا ہے کہ ہم نے ہر مولود کو فطرت پر پیدا کیا ہے، اس کا رد کرنے کے لیے متاخر علماء نے فطرت کے لفظ کی مختلف توجیہات وتاویلات ذکر کیں حالانکہ اس کی ضرورت نہ تھی کیونکہ (فأبواہ یہودانہ الخ) بھی اللہ کی تقدیر سے ہی ہوتا ہے، اسی لئے اس حدیث کے آخری جملہ سے امام مالک نے ان کا رد کیا ہے۔

(فأبواہ) طیبی کہتے ہیں فاء یا تو تعقیب کے لئے ہے یا سببیہ ہے یا شرط کی مقدر جزاء ہے یعنی (من تغیر کان بسبب أبویہ) ابوان کا ذکر تغلیبا ہے۔ (تنتج البھیمۃ) صیغۂ مجہول ہے اور بہیمۃ مفعولیت کے سبب منصوب ہے ۔ (جدعاء أی مقطوعۃ الأذن) یعنی کان کٹی (وجہ تشبیہ ذکر ہو چکی ہے)۔

باب

یہ بلا ترجمہ ہے سابقہ سے اس کا تعلق واضح ہے حدیث کا یہ جملہ (والصبیان حولہ أولاد الناس) محلِ ترجمہ ہے بقیہ مباحث (التعبیر) میں بیان ہونگے۔

حدثنا موسی بن اسماعیل حدثنا جریر بن حازم حدثنا أبو رجاء عن سمرۃ بن جندب قال کان النبیُ ﷺ إذا صلیٰ صلاۃً أقبلَ علینا بِوجھِہ فقال مَن رأیٰ مِنکم اللیلۃَ رُؤیا ؟ قال فإنْ رأیٰ أحدٌ قَصَّھا فیقول ماشاء اللہ فسَألَنا یوما فقال ھل رأیٰ أحدٌ مِنکم رویا ؟ قلنا لا، قال لٰکِنّی رأیتُ اللیلۃَ رجلَین أتَیانِی فأخذا بِیدِی فأخرَجانی إلی الأرضِ المُقَدَّسۃِ فإذا رجلٌ جالِسٌ ورجلٌ قائمٌ بیدہ کَلوبٌ مِن حدیدٍ قال بعضُ أصحابِنا عن موسی کلوب من حدید یُدخِلُہ فی شِدقِہ حتی یَبلُغَ قَفاہ ثم یَفعل بِشِدقِہِ الآخَرِ مِثلَ ذلک ویَلتَئِمُ شِدقُہ ھذا فیَعو دُ فیَصنع مثلہ قلتُ ماھذا ؟ قالا اِنطلِقْ فانطلَقْنا حتی أتَینا علیٰ رَجلٍ مُضطجعٍ علیٰ قَفاہ ورجلٌ قائمٌ علیٰ رَأسِہ بِفِھرٍ أو صَخرَۃٍ فیَشدَخُ بہ رأسَہ فإذا ضربَہ تَدَھدَہُ الحَجرُ فانطلَقَ إلیہ لِیَأخذَہ ، فلا یَرجعُ إلیٰ ھذا حتی یَلتَئِم رأسُہ وعاد رأسُہ کما ھو فعاد إلیہ فضربَہ قلتُ مَن ھذا ؟ قالا انطلق فانطلقنا إلی ثَقبٍ مِثلَ التَّنُّورِ أعلاہ ضَیِّقٌ وأسفلُہ

واسعٌ يَتَوَقَّدُ تَحته ناراً فإذا اقتربَ ارتفعوا حتى كاد أن يَخرُجوا فإذا خَمَدتْ رجعوا فيها ، وفيها رجالٌ ونساءٌ عُراةٌ فقلتُ مَن هذا ؟ قالا انطلق فانطلقنا حتى أتينا علىٰ نَهرٍ مِن دَمٍ فيه رجلٌ قائمٌ علىٰ وَسطِ النهرِ رجلٌ بين يديه حجارةٌ قال يزيدُ ووهب بن جرير عن جرير بن حازم وعلى شَطِّ النهرِ رجلٌ فأقبلَ الرجلُ الذى فى النهر فإذا أرادَ أن يَخرج رَمَى الرجلُ بِحَجرٍ فى فيه فرَدَّه حيثُ كان فجَعل كُلَّما جاء لِيَخرُجَ رمىٰ فى فيه بِحجرٍ فيَرجعُ كما كان فقلتُ ماهذا ؟ قالا انطلقِ فانطلقنا حتى انتَهينا إلىٰ رَوضةٍ خَضراءَ فيها شجرةٌ عظيمةٌ وفى أصلِها شيخٌ وصِبيانٌ وإذا رجلٌ قريبٌ مِن الشجرة بين يديه نارٌ يُوقِدُها فصَعَدا بى فى الشجرة وأدخلانى داراً لَم أرَ قطُّ أحسنَ منها ، فيها رجالٌ شُيوخٌ وشَبابٌ ونساءٌ وصبيانٌ ، ثم أخرَجانى منها فصَعِدا بى الشجرةَ فأدخَلانى داراً هِى أحسن وأفضل ، فيها شيوخ وشباب قلت طَوَّفْتُمانى الليلةَ فأَخبِرَانى عَمَّا رأيتُ قالا نعم أما الذى ريته يُشَقُّ شِدقُه فكذَّابٌ يُحَدِّثُ بِالكَذِبةِ فتُحمَلُ عنه حتى تَبلُغَ الآفاقَ فيُصنَعُ بِه ما رأيتَ إلىٰ يومِ القيامة والذى رأيتَه يُشدَخ رأسُه فرجلٌ عَلَّمه اللهُ القرآنَ فنام عنه بالليل ولم يَعمَلُ فيه بالنهار يُفعَل به إلىٰ يومِ القيامة والذى رأيتَه فى الثَّقبِ فهُمُ الزُّناةُ والذى رأيتَه فى النهر آكِلُو الربا- والشيخُ فى أصلِ الشجرةِ ابراهيم عليه السلام والصبيانُ حولَه أولادُ الناسِ والذى يُوقِدُ النارَ مالِكٌ خازِنُ النارِ ، والدارُ الأولىٰ التى دخلتَ دارُ عامةِ المؤمنين وأما هذه الدارفدارُ الشهداء وأنا جبريل وهذا ميكائيل فارْفَعْ رأسَك فرفعتُ رأسِى فإذا فوقِى مِثلُ السَّحابِ قالا ذاك منزِلُك قلتُ دَعا نِى أدخُلْ منزِلى قالا إنه بَقِيَ لَك عُمرٌ لَم تَستَكْمِلْه فلو استكملتَ أتيتَ مَنزِلَك

سمرہؓ بن جندب کہتے ہیں کہ نبی ﷺ جب فجر کی نماز پڑھ چکتے تو ہماری طرف منہ کر لیتے اور فرماتے کہ تم میں سے کسی نے اگر آج شب کوکوئی خواب دیکھا ہے تو بیان کرے ، سمرہؓ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کوئی خواب دیکھا ہوتا تو وہ اسے بیان کر دیتا پھر جو کچھ اللہ چاہتا آپ اس کی تعبیر بیان فرماتے پس ایک دن آپ نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہے؟ ہم نے عرض کیا کہ نہیں آپ نے فرمایا مگر میں نے آج شب دو اشخاص کو خواب میں دیکھا کہ وہ میرے پاس آئے اور میرا ہاتھ پکڑ لیا اور مجھے ایک مقدس زمین میں لے گئے یکا یک میں وہاں پہنچ کر کیا دیکھتا ہوں کہ ایک آدمی بیٹھا ہے اور دوسرا آدمی ہاتھ میں لوہے کا ایک آنکڑا لئے کھڑا ہے وہ اسے اس بیٹھے ہوئے آدمی کے منہ میں داخل کرتا ہے یہاں تک کہ اس کی گدی تک پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک طرف کا جبڑا پھاڑ دیتا ہے اس کے بعد دوسرے جبڑے کیساتھ

بھی ایسا ہی کرتا ہے اور اس کا وہ جبڑا صحیح ہو جاتا ہے پھر دوبارہ وہ ایسا ہی کرتا ہے تو میں نے پوچھا کہ یہ کیا بات ہے تو ان دونوں مجھے جواب دیا کہ آگے چلئے۔ یہاں تک کہ ہم ایک ایسے شخص کے پاس پہنچے کہ وہ چت لیٹا ہوا تھا اور ایک شخص اس کے سرہانے ایک چھوٹا یا بڑا پتھر لئے ہوئے کھڑا تھا پس وہ اس پتھر سے اس لیٹے ہوئے آدمی کے سر کو پھوڑتا تھا۔ جب اسے مارتا اور پتھر لڑھک جاتا تو جا کر اس کو اٹھالیتا اور جب تک اس لیٹے ہوئے آدمی کے پاس واپس آتا اُس وقت تک اُس کا سر ٹھیک ہو چکا ہوتا اور جو حالت اس کی پہلے تھی وہی ہو جاتی تھی پس وہ دوبارہ اسے مارتا۔ میں نے پوچھا یہ کیا ہے؟ تو ان دونوں نے مجھ سے کہا کہ آگے چلئے چنانچہ ہم چلے تو ایک گڑھے کی طرف ہمارا گزر ہوا وہ مثل تنور کے تھا منہ اس کا تنگ تھا اور پیندا چوڑا، اس گڑھے میں آگ جل رہی تھی اس کے اندر کچھ برہنہ مرد اور عورتیں تھیں جب آگ بہت بھڑک اٹھتی تو وہ لوگ اٹھ جاتے یہاں تک کہ نکلنے کے قریب ہو جاتے، میں نے پوچھا یہ کیا ہے تو ان دونوں نے مجھ سے کہا کہ آگے چلئے چنانچہ ہم چلے یہاں تک کہ خون کی ایک نہر پر پہنچے جس کے درمیان ایک آدمی تھا اور نہر کے کنارے پر بھی ایک آدمی تھا جس کے سامنے کچھ پتھر تھے اور وہ نہر والے شخص کے سامنے کھڑا ہوا تھا پس جب وہ اس نہر سے باہر نکلنا چاہتا تو یہ شخص ایک پتھر اس کے منہ میں کھینچ کر مارتا تو وہ جہاں تھا وہیں سے واپس ہو جاتا۔ میں نے پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ تو ان دونوں نے مجھ سے کہا آگے چلئے چنانچہ ہم چلے یہاں تک کہ ایک نہایت شاداب اور سرسبز باغیچہ میں پہنچے، اس میں ایک بڑا سا درخت لگا ہوا تھا اس کی جڑ کے پاس ایک بوڑھا آدمی اور کچھ بچے بیٹھے ہوئے تھے۔ یکا یک میں کیا دیکھتا ہوں کہ درخت کے قریب ایک آدمی ہے جس کے سامنے کچھ آگ ہے وہ اسے روشن کر رہا ہے پھر وہ دونوں مجھے اس درخت پر چڑھا لے گئے۔ اس درخت کے اندر ایک گھر تھا، اس میں مجھے داخل کیا میں نے کبھی اس سے عمدہ اور شاندار مکان نہیں دیکھا، اس گھر میں کچھ بوڑھے، کچھ جوان، کچھ عورتیں اور کچھ بچے تھے پھر وہ دونوں آدمی مجھے اس گھر سے نکال لائے اور درخت کی دوسری شاخ پر مجھے چڑھایا۔ اس میں بھی ایک گھر تھا، اس میں مجھے داخل کیا گیا یہ گھر بھی نہایت عمدہ اور شاندار تھا اس میں بھی کچھ بوڑھے اور جوان مرد تھے۔ جب میں یہ سب کچھ دیکھ چکا تو میں نے ان دونوں سے پوچھا کہ تم نے مجھے رات بھر گشت کرایا، اب بتاؤ کہ میں نے جو کچھ دیکھا ہے اس کی حقیقت کیا ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ ہاں ہم بتاتے ہیں۔ وہ شخص جس کو آپ نے دیکھا کہ اس کا جبڑا پھاڑا جا رہا ہے تو وہ جھوٹا ہے دنیا میں جھوٹی باتیں کیا کرتا تھا جو اس سے نقل کی جاتی تھیں یہاں تک کہ تمام اطراف عالم میں پہنچ جاتی تھیں لہٰذا اس کیساتھ روز قیامت تک ایسا ہی معاملہ کیا جائے گا اور وہ شخص جس کو آپ نے دیکھا کہ اس کا سر پھوڑا جا رہا ہے تو یہ وہ شخص ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کا علم دیا تھا مگر وہ رات کو بھی اس سے غافل ہو کر سو جاتا اور دن میں بھی اس پر عمل نہ کرتا لہٰذا روز قیامت تک اس کیساتھ اسی طرح کیا جائے گا۔ اور وہ لوگ جنہیں آپ نے گڑھے میں دیکھا تو وہ زنا کار لوگ ہیں اور وہ شخص جس کو آپ نے نہر میں دیکھا سود خور ہے اور وہ بوڑھے صاحب جو درخت کی جڑ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے ابراہیم علیہ السلام تھے اور چھوٹے بچے جو اُن کے گرد تھے وہ لوگوں کے بچے ہیں جو قبل از بلوغت فوت ہو گئے تھے اور وہ شخص جو آگ روشن کر رہا تھا، مالک فرشتہ تھا جو دوزخ کا داروغہ ہے۔ اور وہ پہلا مکان جس میں آپ تشریف لے گئے تھے عام مسلمانوں کا گھر ہے اور دوسرا گھر شہیدوں کا ہے اور میں جبرائیل ہوں اور یہ میکائیل ہے اب آپ اپنا سر اٹھایئے، میں نے سر اٹھایا تو کیا دیکھتا ہوں کہ میرے اوپر بادل کی مانند کوئی چیز ہے انہوں نے بتایا کہ یہ آپ کا مقام ہے میں نے کہا کہ مجھے اپنے مقام میں داخل ہونے دو تو ان دونوں نے کہا کہ ابھی کچھ عمر آپ کی باقی ہے جسے آپ نے پورا نہیں کیا اگر آپ اسے پورا کر چکے ہوتے تو اپنے مقام میں جا سکتے تھے۔

ابو رجاء کا نام عمران بن تیم عطاردی ہے۔ (قال بعض أصحابنا عن موسی) ابن حجر کہتے ہیں بعض مبہم ہے اس سے کون مراد ہے؟ میں نہیں جان سکا مگر طبرانی نے اس حدیث کو المعجم الکبیر میں عباس بن فضل انقاطی کے حوالہ سے (عن موسی بن اسماعیل) (شیخ بخاری) نقل کیا ہے (یعنی محتمل ہے کہ عباس بن فضل امامِ بخاری کے شریکِ درس ہوں اور بعض سے مراد وہی یا کوئی اور زمیل ہوں)۔

طبرانی کی اس روایت میں ہے (بیدہ کلاب من حدید)۔ (قال یزید الخ) یزید سے مراد ابن ھارون ہیں انکی روایت احمد نے موصول کی ہے جبکہ وھب بن جریر کی روایت ابوعوانہ نے۔ اصل حدیث مسلم میں ہے مگر مختصراً۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ حافظ ابن حجر اس روایت کے جملہ (والصبیان حولہ الخ) سے سمجھے ہیں کہ امام بخاری نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ وہ ناجی ہیں تبھی تو حضرت ابراہیم کے پاس موجود تھے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ اس روایت کے بعض طرق میں ہے (کانوا بعضھم لا کُلھُم) تو اس سے نجات کا عمومی حکم ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اصل نزاع جمیع اولادِ صغار کی نجات میں ہے۔

(یلتئم شدقہ) کے تحت کہتے ہیں کہ اس سے ایک سابقہ روایت میں موجود (خالد مخلدا) کا میرا کیا ہوا معنی (جو پہلے ذکر ہو چکا ہے) ثابت ہوا۔ عذابِ قبر کی بحث میں مزید کہتے ہیں کہ میرے خیال میں اس کی اقرب ترین نظیر خوابوں کی کیفیات محسوسات ہیں۔ عذاب ایک قسم کا ادراک واحساس ہے اور جس عالم میں ہو اس میں حسی ہی ہوتا ہے جو کچھ خواب میں دیکھنے والا خواب میں دیکھ رہا ہوتا ہے تو وہ اس کی نسبت حسی ہی ہے اگر چہ ان لوگوں کے لئے وہ امرِ مشاہدٌ ومحسوس نہیں ہوتا جو اس کے آس پاس ہوتے ہیں اسی طرح عذابِ قبر معذَّب کی نسبت حسی ہے مطلب یہ ہے کہ وہ خیالی نہیں ہے۔ (شیخ وصبیان) کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب دوسرے طریق میں (أکثر الصبیان) کا لفظ مروی ہے تو اسے استغراق سمجھنے کی کوئی دلیل نہیں تو اس کا معنی یہ متعین ہوا آپ ﷺ فرماتے ہیں کہ میں نے ان کے پاس ایسے صبیان دیکھے جو اپنے سفرِ خواب میں کسی اور جگہ نہیں دیکھے۔ ابن حجر اس معنی کا ادراک نہ کر سکے جبکہ طیبی اس نکتہ کو سمجھ گئے۔ ان کے جناب ابراہیم کے پاس ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے بھی صغر سنی میں اپنے والد آذر سے اللہ تعالی کی وحدانیت کی بابت مناظرہ کیا تھا تو فطرت کے ساتھ ان کے اس اختصاص کے پیش نظر مناسب تھا کہ فطرت پر فوت ہونے والے یہ بچے ان کے پاس ہوں۔

باب موتِ یومِ الاثنین (سوموار کے دن وفات)

الزین کہتے ہیں کہ اگر چہ موت کے وقت کے تعین میں کسی بشر کا عمل ودخل نہیں مگر بقصدِ تبرک اس قسم کی رغبت ظاہر کی جا سکتی ہے۔ اگر پوری نہ بھی ہو تو اس دعا ورغبت پر ثواب کا مستحق ہوگا۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جمعہ کے دن موت واقع ہونے کی فضیلت کے بارہ میں روایت امام بخاری کے نزدیک صحیح نہیں تو سوموار کے دن کی بابت اس روایت پر اقتصار کرتے ہوئے اس کی ترجیح کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جمعہ والی حدیث ترمذی نے عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا نقل ہے کہ (مامن مسلم یموت یوم الجمعۃ أولیلۃ الجمعۃ إلا وقاہ اللہ فتنۃ القبر)، اس کی سند ضعیف ہے ابو یعلی نے بھی حضرت انس کے واسطہ سے نقل کیا ہے مگر اس کی سند اضعف ہے۔

بقول علامہ انور سیوطی نے لکھا ہے کہ موت کے لئے سب سے افضل دن سوموار کا دن ہے کیونکہ اس دن آپ ﷺ کی وفات ہوئی اگرچہ مطلقاً جمعہ کا دن افضل الایام ہے (ظاہر ہے کہ سوموار کے دن مرنے کی فضیلت کی بابت کوئی صریح نص تو نہیں مگر یہ آپ ﷺ کی ذات کے ساتھ محبت کا ایک انداز ہے وللناس فيما يعشقون مذاهب۔ اسی اندازِ محبت پر ثواب حاصل ہوسکتا ہے دوسرا یہ کہ ایک حدیث میں ہے کہ آپ سے سوموار کے دن روزہ رکھنے کو معمول بنالینے کی بابت استفسار کیا گیا تو آپ کا جواب تھا کہ اس دن میری پیدائش ہوئی تھی، گویا شکرانہ کے طور پر روزہ رکھتے تھے، اس سے بھی سوموار کے دن کی فضیلت کا اشارہ ملا)۔

حدثنا معلى بن أسد حد ثنا وهيب عن هشام عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت دخلتُ علىٰ أبى بكر رضى الله عنه فقال فى كَم كَفنتُم النبىَ ﷺ ؟ قالت فى ثلاثةِ أثوابِ بِيضٍ سَحُوليةٍ ليس فيها قميصٌ ولا عِمامةٌ وقال لها فى أىِّ يومٍ تُوُفِّى رسولُ الله ﷺ ؟ قالت يوم الاثنين قال فأىُّ يومٍ هذا ؟ قالت يوم الاثنين قال أرجو فيما بينى وبين الليل فنظرَ إلى ثوبٍ عليه كان يُمَرَّضُ فيه به رَدعٌ مِن زَعفرانٍ فقال اغسلوا ثَوبِى هذا وزِيدُوا عليه ثوبَين فكَفِّنونى فيهما قلت إن هذا خَلَقٌ قال إن الحىَّ أحقُّ بالجَديد مِن الميت إنما هو لِلمهلةِ فلم يُتَوَفَّ حتى أمسىٰ مِن ليلةِ الثلاثاء ودُفِنَ قبل أن يُصبِحَ

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ میں (والد ماجد حضرت) ابوبکرؓ کی خدمت میں (ان کی مرض الموت میں) حاضر ہوئی تو آپ نے پوچھا کہ نبی کریم ﷺ کو تم لوگوں نے کتنے کپڑوں کا کفن دیا تھا؟ حضرت عائشہؓ نے جواب دیا کہ تین سفید دھلے ہوئے کپڑوں کا، آپ کو کفن میں قمیص اور عمامہ نہیں دیا گیا تھا، ابوبکرؓ نے ان سے یہ بھی پوچھا کہ آپ کی وفات کس دن ہوئی تھی؟ انہوں نے کہا پیر کے دن۔ بولے آج پیر کا دن ہے، مجھے بھی امید ہے کہ اب سے رات تک میں بھی رخصت ہو جاؤں گا اس کے بعد آپ نے اپنا کپڑا دیکھا جسے مرض کے دوران آپ پہنے رہے تھے۔ اس کپڑے پر زعفران کا دھبہ لگا ہوا تھا۔ آپ نے فرمایا میرے اس کپڑے کو دھولینا اور اس کے ساتھ دو اور ملا لینا پھر مجھے کفن انہیں کا دینا۔ میں نے کہا کہ یہ تو پرانا ہے۔ فرمایا زندہ آدمی نئے کا مردے سے زیادہ مستحق ہے یہ تو پیپ اور خون کی نذر ہو جائے گا۔ پھر منگل کی رات کا کچھ حصہ گزرنے پر آپ کا انتقال ہوا اور صبح ہونے سے پہلے آپ کو دفن کیا گیا۔

(دخلت علی أبی بکر) ان کے قربِ موت کے وقت کی بات ہے، ابونعیم کی المستخرج میں یہ لفظ بھی ہیں (فرأيت به الموت)۔ (فی کم کفنتم الخ) جناب ابوبکر نے آنحضرت کی وفات کا ذکر چھیڑ کر حضرت عائشہ کو تسلی دی (یہ ایک نہایت حکیمانہ جملہ تھا ویسے بھی نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تھا تم میری وفات کے ذکر سے اپنے مصائب کا غم ہلکا کیا کرنا) کیونکہ جناب صدیق اکبر آنحضرت کے کفن ودفن کی تفاصیل بھولے نہ ہونگے کہ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا (دو سال کچھ ماہ) یہ بھی محتمل ہے کہ ان تفصیلات سے فی الحقیقت آپ واقف نہ ہوں کہ امورِ بیعت وخلافت میں مشغول ہونا پڑا۔

(یوم الاثنین) پہلا یوم الاثنین منصوب ہے بنزع الخافض جبکہ دوسرا مرفوع ای (هذا یوم الخ)۔ (أرجو فیما الخ) ابن

سعد کی (زهری عن عروة عن عائشة) کے طریق سے روایت میں ہے کہ جناب صدیق کی مرض الموت کی ابتدا جمادی الآخرہ کی ساتواں تاریخ کو غسل کرنے سے ہوئی (سن ۱۳ ہجری) یہ ایک ٹھنڈا دن تھا تو بخار نے آلیا جو پندرہ دن جاری رہا اسی ماہ کے آٹھ دن باقی تھے کہ سوموار کے دن شام کے وقت آپ کا انتقال ہوا (یہ وضاحت نہیں کہ مغرب کے بعد انتقال ہوا یا پہلے، کیونکہ مغرب سے منگل کا دن شروع ہوا) مگر الزین کا خیال ہے کہ شام کے بعد فوت ہوئے حالانکہ آپ کی رغبت یہی تھی کہ آنجناب کی طرح سوموار کے دن فوت ہوں (نبی پاک ﷺ سوموار کے دن فجر اور ظہر کے درمیان فوت ہوئے تھے) اس کی حکمت بقول انکے یہ ہوسکتی ہے کہ چونکہ وہ آپ کے خلیفہ بنے لہذا ان کی وفات بھی آپ کی وقتِ وفات سے کچھ متاخر ہوئی۔ (ردع من الخ) یعنی پورے کپڑے پرنہیں بلکہ کسی ایک حصہ پر تھا۔ (الحی أحق بالجدید الخ) مسلم میں حضرت جابر کی روایت ہے کہ میت کو اچھا کفن دو، ان کے مابین کوئی تعارض نہیں۔ تحسین الکفن جس کا ذکر حدیثِ جابر میں ہے، سے مراد اس کی صفت (کہ دُھلا ہوا ہو) ہوسکتی ہے جبکہ اس سے مراد اس کا بہت زیادہ قیمتی نہ ہونا، یہ بھی کہا گیا ہے کہ تحسینِ کفن میت کا حق ہے لیکن اگر کوئی جناب صدیق اکبر کی طرح پرانے کپڑے میں دفن کرنے کے نصیحت کرے تو اس کا احترام کیا جائے یہ بھی احتمال ہے کہ یہ کپڑا آنحضرت سے انہیں ملا ہو تبرکًا اس میں دفن ہونا چاہا۔ (للمهلة) عیاض کے بقول اسے میم پر تینوں حرکات کے ساتھ روایت کیا گیا ہے۔ بقول ابن حجر خلیل نے بھی یہی کہا ہے۔ ابن حبیب کہتے ہیں زیر کے ساتھ (صدید) یعنی میل وزنگ، زبر کے ساتھ بمعنی تمھل (مہلت لینا) اور پیش کے ساتھ (عکر الزیت) یعنی گھی کی میل کچیل ہے۔ یہاں مراد الصدید ہے یہ مراد بھی ہوسکتا ہے کہ (إنما هو) سے مراد نیا کپڑا اس پر مہلة سے مراد ان لوگوں کے لیے جو بقاء (مہلت) چاہتے ہیں۔ ابن سعد کی ایک روایت میں ہے (إنما هو للمهل والتراب) اسے اصمعی نے زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے

باب موت الفُجاءَ ةِ، اَلْبَغْتَةِ (مرگِ ناگہانی)

البغتہ بدل ہونے کی وجہ سے مجرور ہے، مبتدا محذوف (هی) کی خبر ہونے کی بناء پر مرفوع پڑھنا بھی جائز ہے۔ فجاءۃ میں دو اعراب ہیں، ایک فاء کی پیش اور مد کے ساتھ دوسرا فاء پر زبر پھر جیم ساکن اور بغیر مد کے (اردو میں اسے ناگہانی موت کہا جاتا ہے) بغیر کسی ظاہری سبب یعنی بیماری وغیرہ کے اچانک فوت ہوجانا۔ ابن رشید کہتے ہیں کہ امام بخاری کا مقصودِ ترجمہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکروہ (یا اسمیں غضبِ خداوندی وغیرہ کا پہلو) نہیں ہے کیونکہ اس صحابی نے آپ کو اپنی والدہ کی اچانک موت کے بارہ میں آگاہ کیا تو آپ سے کوئی کراہت کے آثار ظاہر نہ ہوئے اور اس کے ساتھ ابوداود کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ناگہانی موت (أخذة أسف) ہے (اسف بمعنی غضب) چونکہ اس کی سند میں مقال ہے لہذا بظاہر اس کا رد کررہے ہیں کیونکہ اس کے راوی عبید بن خالد سلمی کبھی اسے مرفوعا اور کبھی موقوفا ذکر کرتے ہیں۔ احمد کی حضرت ابوہریرہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ کا گزر ایک کمزور دیوار جس کے گرنے کا خطرہ تھا، پر ہوا تو گذرنے میں جلدی کی اور فرمایا (أكره موت الفوات) بقول ابن بطال یہ اس وجہ سے کہ ناگہانی موت کی وجہ سے آدمی آخری وصیت وغیرہ کرنے سے محروم ہوجاتا ہے اسی طرح آخری لمحات میں توجہ الی اللہ اور کلمہ پڑھنے سے بھی محرومیت کا شکار رہنا پڑتا ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہ اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ (موت الفجاءة راحة المؤمن وأسف على

الکافر) یعنی ناگہانی موت مومن کے لیے راحت اور فاجر کے لیے اللہ کا اظہارِ ناراضی ہے۔

ابن المنیر کہتے ہیں غرضِ ترجمہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ناگہانی طور پر مرنے والوں کی اولاد کو چاہئے کہ آخر دم کلمہ پڑھنے یا انابت الی اللہ سے جو محرومی ہوئی ہے اس کا مداوا کرتے ہوئے صدقہ وخیرات دیں جیسا کہ حدیثِ باب میں اس صحابی کے استفسار پر آپ نے اثبات میں جواب دیا۔ امام احمد اور بعض شافعیہ سے ناگہانی موت کی کراہت کا قول منقول ہے مگر نووی نے بعض قدماء سے ذکر کیا ہے کہ انبیاء اور صالحین کی ایک جماعت اچانک موت کا شکار ہوئی۔ نووی کہتے ہیں جو ہمہ دم تیار و منتظر ہیں انہیں کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اچانک مر بھی جائیں (یعنی یہ دوسروں کی نظر میں اچانک موت ہوئی مگر ان کے لیے تو یہ موتِ منتظر ہے)۔

علامہ انور لکھتے ہیں احادیث میں جو موتِ فجاءۃ سے استعاذہ مروی ہے حالانکہ یہ شہادت کی موت ہے یہ اس وجہ سے کہ آدمی وصیت وغیرہ کرنے سے محروم رہ جاتا ہے اگر یہ کسی آسمانی آفت (زلزلہ، طوفان، دیوار گرنا وغیرہ) کے سبب ہے تو شہادت کا ثواب ملے گا یہ اللہ تعالی کی ایک عنایت ہے، لازم نہیں کہ ہر موجبِ شہادت مطلوب بھی ہو۔ ناگہانی موت اگرچہ موجبِ ثوابِ شہادت ہے مگر یہ کسی کو بھی مطلوب ومرغوب نہیں (اسی لئے نبی کریم ﷺ نے فرمایا۔ أکرہ موت الفوات) مولانا بدر لکھتے ہیں کہ کسی مصیبت یا بلاء پڑنے کی تمنا کرنا حماقت ہے مگر اگر آجائے تو صبر کرنا اور راضی بقضاء اللہ ہونا اور اس کی لپیٹ میں آجانے کی صورت میں شہادت کا ثواب حاصل ہوگا، حدیث میں ہے کہ اللہ اسے صبر کی توفیق نہ مانگو کیونکہ اس کا مفہوم دوسرے لفظوں میں یہ ہوا کہ تم مصیبت مانگ رہے ہو۔ بالجملہ شہادت مقصود ہے۔

(بقول اقبال: شہادت ہے مطلوب ومقصودِ مومن نہ مالِ غنیمت نہ کشور کشائی)

اور موت اس کا وسیلہ ہے، سوال مقاصد کے بارہ میں تو ہونا چاہیے وسائل کے بارہ میں نہیں کیونکہ یہ کسی سببِ معین میں منحصر نہیں ہیں مثلا احادیث گزری ہیں کہ جس کے تین (یا دو) نابالغ بچے مرگئے تو وہ اس کے لیے دوزخ سے بچاؤ کا ذریعہ بن گئے، تو کیا آدمی اپنی اولاد کے مرنے کی دعا یا تمنا کرے تاکہ اسے یہ ثواب حاصل ہو۔ اسی طرح موتِ فجاءۃ باعثِ اجر تو ہے مگر اس کی تمنا نہ کرے۔ ابتلاء سے قبل استعاذہ ہو اور اگر پڑ جائے تو صبر سے کام لے۔ انتہی۔

حدثنا سعيد بن أبي مريم حدثنا محمد بن جعفر قال أخبرني هشام عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أَنَّ رجلا قال لِلنبيِ ﷺ إن أُمِّي افتُلِتَتْ نفسُها وأظنُّها لو تَكَلَّمَتْ تصدَّقَتْ فهل لَها أجرٌ إن تصدقت عنها ؟ قال نعم

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص (سعد بن عبادہ) نے نبی ﷺ سے عرض کیا کہ میری ماں نے دفعتہً جان دیدی اور میں ان کی نسبت ایسا خیال کرتا ہوں کہ اگر وہ بول سکتیں تو ضرور صدقہ کا کہتیں پس کیا اگر میں ان کی طرف سے صدقہ دوں تو ان کو کچھ ثواب ملے گا آپ ﷺ نے فرمایا ہاں۔

شیخِ بخاری محمد بن ابی کثیر مدنی راوی ہیں۔ (إن رجلا) یہ سعد بن عبادہ تھے ان کی والدہ کا نام عمرہ تھا (الوصایا) میں اس کی تفصیل آئے گی (افتتلت نفسها) یہ صیغہ مجہول ہے اور نفسها کو بعض نے بطورِ تمیز یا بطور مفعول ثانی منصوب ضبط کیا ہے۔ ابن قتیبہ کہتے ہیں کہ اس شخص پر بولا جاتا ہے جسے محبت مار دے یا جو اچانک مرجائے، شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مدنی ہیں۔

باب ما جاءَ في قبرِ النبيﷺ وأبي بكر وعمرَ رضي الله عنهما

(روضۂ رسول اور شیخین کی قبروں کا تذکرہ)

﴿فأقبَرَه﴾[عبس: ۲۱] أقبرتُ الرجل:إذا جَعلتَ له قبرا.وقبرتُه:دَفنتُه ﴿كِفاتًا﴾[المرسلات:۲۵]

: يكونون فيها أحياءً ويُدفَنون فيها أمواتاً

بظاہر قبر کا لفظ بطور اسم علم استعمال کیا ہے نہ کہ بطور مصدر اور ان کا مقصود یہ وضاحت کرنا ہے کہ وہ کیسی تھی، اس کی کیفیت وصفت کیا تھی۔(قول الله الخ) (ثم أماته فأقبره) کی تفسیر کر رہے ہیں یعنی یہ بھی ایک انعام ہے کہ قبر بنانے کی رہنمائی فرمائی وگرنہ حیوانات کی طرح مردہ اجسام پھینک دیئے جاتے اور کتوں وغیرہ کی خوراک بنتے (أقبرت الخ) یہ تشریح یحی الفراء نے (المعانی) میں کی ہے (کفاتا)سورت المرسلات میں ہے(ألم نجعل الأرض كفاتا أحياء وأمواتا)۔

حدثنا اسماعيل حدثني سليمان عن هشام وحدثني محمد بن حرب حدثنا أبو مروان يحيى بن أبي زكريا عن هشام عن عروة عن عائشة قالت إنْ كان رسولُ اللهﷺ لَيَتعَذَّرُ في مَرضِه أين أنا اليومَ ؟ أين أنا غداً ؟ استِبطاءً لِيومِ عائشة فلما كان يومي قبضَه اللهُ بَين سَحْري ونَحْري ودُفِنَ في بيتي

امّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہﷺ اپنے مرضِ وفات میں بار بار دریافت کرتے تھے کہ میں آج کہاں رہوں گا میں کل کہاں رہوں گا (یعنی اُمّ المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی باری کا انتظار کرتے تھے) پھر جب میری باری کا دن آیا تو اللہ نے آپﷺ کو میرے پہلو اور سینہ کے درمیان میں قبض فرمایا اور میرے ہی گھر میں دفن کئے گئے۔

شیخ بخاری اسماعیل ابن ابی اویس ہیں جبکہ سلیمان بن بلال۔(لیتعذر) یعنی (يطلب العذر) (مراد یہ کہ آپ کی خواہش مبارک تھی کہ ازواج مطہرات آپ کی خواہش کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ کے گھر دنیا کا آخری دن گزاریں کو خود ہی سمجھ جائیں۔طبعی حیاء مانع تھی کہ خود سے یہ کہیں، حکیمانہ اسلوب اختیار کیا کہ بار بار پوچھتے کہ میں کل کہاں ہونگا آج کہاں ہوں حتی کہ امہات المومنین آپ کا مبارک اشارہ پاگئیں اور بخوشی سب نے اپنی باریاں چھوڑ کر حضرت عائشہ کے حجرہ مبارکہ میں مستقل رہنے کی اجازت دے دی) اس حدیث کے باقی مباحث (باب الوفاة النبوية) میں ذکر ہوں گے، یہاں اس کے ایراد کا مقصد، یہ بتلانا ہے کہ آپ بیتِ عائشہ میں مدفون ہوئے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا أبو عوانة عن هلال عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول اللهﷺ في مرضِه الذي لَم يَقُمْ مِنه لَعنَ اللهُ اليهودَ والنصارىٰ اتَّخذوا قبورَ أنبيائِهم مَساجدَ لولا ذلك أُبرِزَ قبرُه غيرَ أنه خَشِيَ أو خُشِيَ أن يُتَّخذَ مسجداً وعن هلال قال كَنَّاني عروةُ بن الزبير ولم يُولَدْلي

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہ نبی کریمﷺ نے اپنے اس مرض کے موقع پر فرمایا تا جس سے آپ جانبر نہ ہو سکے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی یہود و نصاریٰ پر لعنت ہو انہوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو مساجد بنا لیا اگر یہ ڈر نہ ہوتا تو آپ کی قبر میں

کھلی رہنے دی جاتی لیکن ڈر اس کا ہے کہ کہیں اسے بھی لوگ سجدہ گاہ نہ بنالیں۔

(وعن هلال الخ) سابقہ سند کے ساتھ متصل ہے، ہلال ہی کے واسطہ سے پہلے گزر چکی ہے (كنّا نی عروة) یعنی انہی عروہ، راوی حدیث نے، ان کی کنیت میں اختلاف ہے ابوعمرو مشہور ہے، ابوامیہ اور ابوجہم بھی کہا گیا ہے بقول شاہ صاحب عروہ سے لقاء اور سماع کا اثبات مقصود ہے۔

حدثنا محمدبن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا أبو بكر بن عياش عن سفيان التَّمَّار أنه حدَّثه أنه رأىٰ قبرَ النبي ﷺ مُسنَّماً

راوی کہتے ہیں کہ انہوں نے نبی ﷺ کی قبر بلند بنی ہوئی دیکھی۔

سند میں ابن مبارک اور سفیان بن دینار ہیں، بعض نے انہیں ابن زیاد کہا ہے مگر یہ صحیح نہیں، دونوں کوفی ہیں۔ التمار کبار تابعین میں سے ہیں مگر بقول ابن حجر کسی صحابی سے ان کی روایت منقول نہیں (مسنما) یعنی مرتفعا۔ ابونعیم کی المستخرج میں ہے کہ اسی طرح ابوبکر وعمر کی قبریں بھی۔ یعنی بالکل زمین کے برابر نہ ہوں بلکہ سطح زمین سے کچھ بلند ہونی چاہیں۔ امام ابوحنیفہ، مالک، احمد اور کثیر شافعیہ کا یہی مذہب ہے امام شافعی اور ان کے بعض اصحاب سے تسطیح (یعنی سطح کے بالکل برابر ہونا) کا قول ہے۔ بیہقی کے بقول سفیان تمار کا یہ کہنا حجت نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے پہلے روضہ مبارک زمین کے برابر ہی ہو، اس طرف ابوداؤد اور حاکم کی نقل کردہ قاسم بن محمد بن ابی بکر کی روایت سے اشارہ ملتا ہے، کہتے ہیں کہ میں نے (اپنی پھوپھی) حضرت عائشہ سے کہا کہ مجھے آنجناب کی قبر دکھایئے تو انہوں نے تین قبروں سے پردہ اٹھایا جو (لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء) (جو نہ بلند تھیں اور نہ بالکل زمین کے ساتھ چپکی ہوئیں ان پر سرخ کنکریاں ڈالی ہوئی تھیں) حاکم کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ نبی اکرم کی قبر آگے تھی جبکہ ابوبکر کی قبر اس سے پیچھے اور حضرت عمر کی قبر نبی اکرمؐ کے قدموں کے قریب تھی، یہ خلافتِ معاویہ کے زمانہ کا واقعہ ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ قبریں پہلے مسطح تھیں جب عمر بن عبدالعزیز کی مدینہ کی گورنری کے زمانہ میں قبر کے گرد دیوار بنائی گئی تو تھوڑا سا اونچا کر دیا ابوبکر آجری نے کتاب صفۃ قبر النبی ﷺ میں اسحاق بن عیسیٰ ابن بنت داؤد کے واسطہ سے غنیم بن بسطام المدینی سے نقل کیا ہے کہ میں نے زمین سے (أربع أصابع) چار انگلیوں کے برابر اونچا پایا (تقریباً ایک بالشت، گویا انہیں اونچا بھی کیا گیا تو اسی بقدر)

پھر یہ اختلاف بقول ابن حجر (کہ مسطح طور ہو یا مرتفع) افضلیت میں ہے، نہ کہ جواز وعدم جواز میں۔ تسطیح کی تائید مسلم کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جسے فضالہ بن عبید نے نقل کیا ہے کہ آنحضرت کا گزر ایک اونچی قبر سے ہوا تو اسے برابر کرنے کا حکم دیا، کہتے ہیں میں نے آپ کو سنا قبور کے تسویہ کا حکم فرماتے تھے۔ قسطلانی کہتے ہیں تسویہ سے مراد زمین کے برابر کرنا نہیں بلکہ انہیں مسطح بنانا ہے (مسطح سے مراد ذرا پھیلی ہوئی یعنی مینار کی طرح نہ ہو بلکہ مبسوط شکل کی، ہموار سطح کی، جیسے ہماری قبریں ہوتی ہیں المنجد میں لکھا ہے کہ السطح: كل شيئي كان مرتفعا وأعلاه مسطح۔ یعنی ہر مرتفع چیز جس کا اوپر والا حصہ ہموار ہو جس طرح کمرے کی چھت۔ خلاصہ بظاہر یہ نکلتا ہے کہ تسنیم سے مراد ایسی مرتفع جس کا اوپر والا سرا ہموار نہ ہو اور مسطح ایسی مرتفع جس کا اوپر والا حصہ ہموار ہو رہا یہ سوال کہ قبر کتنی مرتفع ہو، اس کا ذکر ابوبکر آجری کی مذکورہ روایت میں آ گیا کہ نحواً من أربع أصابع۔ چار انگلیوں سے مراد یا تو انہیں جمع کر کے جسے پنجابی

میں چپہ کہتے ہیں، یہی اظہر ہے، یا ان کا مجموعی طول، جو بارہ انچ بنتا ہے)۔

حدثنا فروة حدثنا علي عن هِشام بن عروة عن أبيه لمَّا سقطَ عليهم الحائطُ في زمانِ الوليدِ بنِ عبدِالملك أخذوا في بنائِه فبَدَتْ لهم قَدَمٌ ففزِعوا وظَنُّوا أنَّهاقدمُ النبيﷺ فما وَجدوا أحداً يَعلَمُ ذٰلك حتىٰ قال لَهم عُروةُ لا واللّٰهِ ما هِيَ قدمُ النبيﷺ ما هي إلا قدمُ عُمرَ رضي الله عنه

عروہ کہتے ہیں کہ ولید بن عبدالملک کے عہد حکومت میں جب نبی کریمﷺ کے حجرہ مبارک کی دیوار گری اور لوگوں نے اسے بنانا شروع کیا تو وہاں ایک قدم ظاہر ہوا لوگ یہ سمجھ کر گھبرا گئے کہ آنجناب کا قدم مبارک ہے کوئی ایسا شخص نہیں تھا جو قدم کو پہچان سکتا آخر عروہ نے کہا کہ نہیں یہ آنجناب کا قدم نہیں بلکہ یہ حضرت عمرؓ کا ہے۔

فروہ سے مراد ابن ابی المغراء اور علی سے مراد ابن مسہر ہیں۔ (لما سقط الخ) حضرت عائشہ کے حجرہ کی دیوار مراد ہے۔ ابو بکر آجری کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز کے زمانۂ امارت میں لوگ روضہ کے پاس کھڑے ہو کر نوافل ادا کرتے رہتے تھے تو انہوں نے قبر مبارک کو بلند کرنے کا حکم دیا پھر توسیع مسجد نبوی کے سلسلہ میں جب حجرات منہدم کرنا شروع کئے تو ایک قدم ساق تک ظاہر ہوا جس سے عمر گھبرا گئے عروہ نے آ کر بتلایا کہ یہ حضرت عمر کی ٹانگ اور گھٹنہ ہے جس سے ان کا اضطراب دور ہوا۔ آجری کی ایک اور روایت جسے (بطریق مالک بن مغول سے عن رجاء بن حیوہ) نقل کیا ہے، میں ہے کہ ولید بن عبدالملک نے انہیں لکھا کہ حجرات امہات المومنین کو گرا کر مسجد نبوی کی توسیع کر دی جائے (یہ آخری ام المومنین کی وفات کے بعد کا قصہ ہے) اس نے ان حجرات کو خرید لیا تھا (اسی مقصد کے لیے) حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنی نگرانی میں انہیں منہدم کرانا شروع کیا، کہتے ہیں (فما رأيته با كيا أكثر من يو مئذ) اس دن سے زیادہ کبھی انہیں روتا ہوا نہیں دیکھا (بلکہ تمام اہل مدینہ آنحضرت کے عہد مبارک اور سعید لمحات کا تصور کر کے جو آپ نے ان حجرات میں گزارے، رو رہے تھے۔ ابن جوزی نے اپنی کتاب الوفاء بأحوال المصطفى۔ میں اس کی تفصیل ذکر کی ہے، کہتے ہیں تین مواقع پہ مدینہ پر سوگ طاری ہوا اور آہ وبکاء کی ایسی آوازیں بلند ہوئیں کہ پھر کبھی نہ ہوئیں۔ نبی پاک کی وفات کا دن، حضرت عمر کی شہادت کا دن اور جب ان حجرات مبارکہ کو مسجد نبوی میں توسیع کی خاطر منہدم کیا گیا۔ لوگوں کی خواہش تھی کہ انہیں اسی حالت میں رہنے دیا جائے تا کہ ان مبارک ایام وعہد کو ہمیشہ یاد کرتے رہیں) آجری رجاء کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ روضہ شریف پر نیا گھر بنایا اور پہلا گھر (حجرہ عائشہ) منہدم کرایا (مراد دیواریں یا کمرہ۔ موجودہ گنبد دورِ ترکی کی یادگار ہے۔ قبروں کی حفاظت اور نبی پاک کی وصیت کے مطابق انہیں تجمع سے بچانے کے لیے اس کے گرد حفاظتی دیوار مع چھت تعمیر کی گئی۔ نور الدین زنگی کو جب خواب میں آنجناب نے دو شکلیں دکھا کر کہا کہ مجھے ان سے بچاؤ وہ شام سے مدینہ پہنچا اور تمام اہل مدینہ کو بظاہر تحفہ دینے کے لیے طلب کیا اور ہر ایک کی شکل کو بغور دیکھتا رہا، تمام لوگ آ گئے اسے خواب والی وہ دو صورتیں نظر نہ آئیں، پوچھا کہ کیا اور لوگ باقی ہیں؟ کہا گیا دو بزرگ جو دیارِ مغرب۔ مراکش، الجزائر۔ سے آئے ہیں، درویش ہیں انہوں نے آنے سے انکار کیا ہے کہ ہمارا دنیا سے کیا ناتہ! بادشاہ خود ان کے گھر پہنچا دیکھتے ہی پہچان گیا کہ یہی خواب والے ہیں، گھر کی تلاشی لی تو ان کے کمرہ کے اندر سے سرنگ کا وجود ملا جو آنحضرت کے روضہ کی طرف جا رہی تھی اور بالکل قریب پہنچ چکی تھی، ان کی سازش تھی کہ جسدِ مبارک نکال کر لے جائیں،

تحقیق پر وہ یہودونصاری کے جاسوس ثابت ہوئے ،ان کے شایانِ شان سلوک کر کے اللہ کے اس سعید بندے نے روضہ مبارک کے چاروں طرف پانی نکلنے تک کھدائی کروا کر انہیں سیسہ سے بھر دیا تا کہ دوبارہ ایسی سازش نہ ہوسکے)

اسی دوران قدم ظاہر ہونے کا یہ معاملہ ہوا رجاء کہتے ہیں عمر نے چاہا کہ خود دوبارہ مٹی ڈالیں میں نے کہا آپ کریں گے تو اس سعادت سے اپنا حصہ لینے کے لیے تمام اہل مدینہ آپ کے ساتھ شامل ہو جائیں گے (اور ازدحام ہو جائے گا) آپ کسی سے کہیں کہ یہ کام کرے، کہتے ہیں میری طمع تھی کہ مجھے کہیں گے مگر اپنے خادم مزاحم کو کہا کہ دوبارہ مٹی ڈال دے۔اس میں بھی ہے کہ پہلے آپ کی پھر اس سے ذرا نیچے ابوبکر اور ان کی قبر کے بعد (یعنی اسی طرف) حضرت عمر کی قبر تھی۔ابو یعلی نے جو ایک اور سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت نقل کی ہے کہ نبی اکرم کے دائیں طرف حضرت ابوبکر اور بائیں طرف حضرت عمر کی قبر ہے ،اس کی سند ضعیف ہے (وعن هشام الخ) اسی سند کے ساتھ متصل ہے، امام بخاری نے اسے الگ سے دوسری سند کے ساتھ الاعتصام) میں بھی ذکر کیا ہے۔ (لا أزكى به) صیغہ مجہول ہے یعنی اس سبب کہ میں آپ کے ساتھ ہی دفن ہوں، نہیں چاہتی کہ لوگ اسے میرا امتیاز سمجھیں اور مجھے باقی امہات المومنین سے افضل قرار دیں، یہ بطور تواضع تھا حالاں کہ پہلے انکا یہی ارادہ تھا جیسا کہ اگلی روایت میں ہے۔

وعن هشام عن أبيه عن عائشة رضى الله عنه أنها أوصَتْ عبدَالله بنَ الزبيرؓ لا تَدفِنِي معهم وادفِنِي مَع صواحِبِي بالبَقِيع لا أزَكّي به أبداً

ام المؤمنین عائشہؓ نے عبداللہ بن زبیر کو وصیت کی تھی کہ مجھے حضور اکرم ﷺ اور آپ کے ساتھیوں کے ساتھ دفن نہ کرنا بلکہ میری ساتھنوں کے ساتھ بقیع غرقد میں مجھے دفن کرنا، میں یہ نہیں چاہتی کہ اس وجہ سے مجھے کوئی امتیاز حاصل ہو۔

سابقہ سند کے ساتھ ہی متصل ہے، بخاری نے اسے الاعتصام میں ایک اور سند کے ساتھ ہشام سے نقل کیا ہے اسماعیلی نے بھی (عبدة عن هشام) سے روایت کیا اور یہ جملہ بھی ذکر کیا ہے (وكان في بيتها موضع قبر)۔

حدثنا قتيبه حدثنا جرير بن عبدالحميد حدثنا حصين بن عبدالرحمن عن عمرو بن ميمون الأودى قال رأيتُ عمرَبنَ الخطاب رضى الله عنه قال يا عبدَالله بن عمر اذهَبْ إلىٰ أمِ المؤمنين عائشة رضى الله عنها فقل يَقرأعمرُبنُ الخطاب عليك السلام ثم سَلْها أن أُدفَنَ مع صاحِبَيَّ قالت كنتُ أريدُه لِنفسى فلُأوثِرَنَّه اليوم علىٰ نفسى فلما أقبلَ قال له ما لَدَيك ؟ قال أُذِنَتْ لك يا أميرَ المؤمنين قالما كان شيء أهَمَّ إلىَّ مِن ذلك المَضجعِ فإذا قُبِضتُ فَاحمِلونى ثم سَلِّموا ثم قُلْ يَستأذِنُ عمرُبن الخطاب فإن أذنتْ لي فادفِنونى وإلا فرُدُّونى إلىٰ مَقابرِ المسلمين إنى لا أعلمُ أحداً أحقَّ بِهذا الأمرِ مِن هؤلآءِ النَّفرِ الذين تُوُفِّيَ رسولُ اللهﷺ وهُوَ عنهم راضٍ فمَن استَخلَفُوا بعدى فهُوَ الخليفةُ فاسْمَعُوا له وأطِيعوا فسَمّىٰ عثمانَ وعليّاً وطلحةَ والزبيرَ وعبدَالرحمن بنَ عوف وسعدَ بن أبي وقاص ووَلَجَ عليه شابٌّ مِن الأنصارِ فقال أبشِرْ يا

أميرَ المؤمنين ببُشرَى اللهِ كان لك مِن القِدَمِ في الإسلام ماقد علمتَ ثم استُخلِفتَ فعَدَلتَ ثم الشهادةُ بعد هذا كلِّه فقال لَيتَنِي يا ابنَ أخي وذلك كَفافاً لاعَلَيَّ ولا لِيَ أوصِي الخليفةَ مِن بعدى بِالمهاجرين الأوَّلين خيراً أن يَعرِفَ لهم حَقَّهم وأن يَحفَظَ لَهم حُرمَتَهم وأوصِيه بالأنصارِ خيراً الذين تبوَّؤا الدارَ والإيمانَ أن يُقبَلَ مِن مُحسنِهم ويُعفَىٰ عن مُسيئِهم وأوصِيه بِذِمَّةِ الله وذِمةِ رسولِهﷺ أن يُوفَىَ لَهُم بِعَهدِهم وأن يُقاتَلَ مِن وَرائِهم وأن لا يُكَلَّفوا فوقَ طاقتِهم

حضرت عمر بن خطابؓ نے عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا کہ اے عبداللہ ام المومنین عائشہؓ کی خدمت میں جا اور کہہ کہ عمر بن خطاب نے آپ کو سلام کہا ہے اور پھر ان سے معلوم کرنا کہ کیا مجھے میرے دونوں ساتھیوں کے ساتھ دفن ہونے کی آپ سے اجازت مل سکتی ہے؟ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ میں نے اس جگہ کو اپنے لئے پسند کر رکھا تھا لیکن آج میں اپنے پر عمرؓ کو ترجیح دیتی ہوں۔ جب ابن عمرؓ واپس آئے تو عمرؓ نے دریافت کیا کہ کیا پیغام لائے ہو؟ کہا کہ امیر المومنین انہوں نے آپ کو اجازت دے دی ہے عمرؓ یہ سن کر بولے اس جگہ دفن ہونے سے زیادہ مجھے اور کوئی چیز عزیز نہ تھی لیکن جب میری روح قبض ہو جائے تو مجھے اٹھا کر لے جانا اور پھر دوبارہ عائشہؓ کو میرا اسلام پہنچا کر ان سے کہنا کہ عمر نے آپ سے اجازت چاہی ہے اگر اس وقت بھی وہ اجازت دے دیں تو مجھے وہیں دفن کر دینا' ورنہ مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کر دینا۔ میں اس امر خلافت کا ان چند صحابہ سے زیادہ اور کسی کو مستحق نہیں سمجھتا جن سے رسول اللہﷺ اپنی وفات کے وقت تک خوش اور راضی رہے۔ وہ حضرات میرے بعد جسے بھی خلیفہ بنائیں' خلیفہ وہی ہوگا اور تمہارے لئے ضروری ہے کہ تم اپنے خلیفہ کی باتیں توجہ سے سنو اور اس کی اطاعت کرو آپ نے اس موقع پر حضرات عثمان' علی' طلحہ زبیر' عبدالرحمن بن عوف اور سعد بن ابی وقاصؓ کے نام لئے اتنے میں ایک انصاری نوجوان داخل ہوا اور کہا کہ اے امیر المومنین آپ کو بشارت ہو اللہ عزوجل کی طرف سے آپ کا اسلام میں پہلے داخل ہونے کی وجہ سے جو مرتبہ تھا وہ آپ کو معلوم ہے پھر جب آپ خلیفہ ہوئے تو آپ نے انصاف کیا۔ پھر اپ نے شہادت پائی حضرت عمرؓ بولے اے بھتیجے کاش اس کی وجہ سے میں برابر چھوٹ جاؤں نہ مجھے کوئی عذاب ہو اور نہ کوئی ثواب، ہاں میں اپنے بعد آنے والے خلیفہ کو وصیت کرتا ہوں کہ وہ مہاجرین اولین کے ساتھ اچھا برتاؤ رکھے' ان کے حقوق پہچانے اور ان کی عزت کی حفاظت کرے اور میں اسے انصار کے بارے میں بھی اچھا برتاؤ رکھنے کی وصیت کرتا ہوں۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے ایمان والوں کو اپنے گھروں میں جگہ دی۔ (میری وصیت ہے کہ) ان کے اچھے لوگوں کے ساتھ بھلائی کی جائے اور ان میں جو برے ہوں ان سے درگزر کیا جائے اور میں ہونے والے خلیفہ کو وصیت کرتا ہوں اس ذمہ داری کو پورا کرنے کی جو اللہ اور اور رسول کی ذمہ داری ہے (یعنی غیر مسلموں کی جو اسلامی حکومت کے تحت زندگی گذارتے ہیں) کہ ان سے کئے گئے وعدوں کو پورا کیا جائے انہیں بچا کر لڑا جائے اور انکی طاقت سے زیادہ ان پر کوئی بار نہ ڈالا جاجائے۔

(رأيت عمر الخ) یہ ایک طویل حدیث کا حصہ ہے جو مناقب میں آئے گی جس میں ان کی شہادت کا واقعہ مذکور ہے۔
(كنت أريده لنفسي) ابن التین کہتے ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ صرف ایک قبر کی جگہ ہی باقی تھی حالانکہ ابن زبیر سے کہا کہ مجھے یہیں ان کے ساتھ دفن کرنا۔ شاید پہلے اندازہ تھا کہ ایک قبر کی جگہ ہی باقی ہے حضرت عمر کے دفن کے بعد مزید گنجائش پائی۔ ابن

بطال کہتے ہیں حضرت عمر نے اس لیے اجازت طلب کی کہ یہ ان کا گھر تھا اور اس پر انہی کا حق تھا۔اس سے ثابت ہوا کہ صالحین کے پڑوس میں دفن ہونے کی طمع کرنا چاہئے تا کہ ان پر نازل ہونے والی رحمت و برکت سے حصہ مل جائے۔

(تبوأ وا الدار الخ) علامہ انور قرار دیتے ہیں کہ یہ کوئی استعارہ نہیں جیسا کہ سمجھا گیا بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ (اردو میں لکھا ہے) ایمان میں ٹھکانا لیا (أی صار مکانهم ومستقر هم الایمان) کہ ایمان ان کا مکان اور مستقر (جائے قرار و سکونت) بن گیا۔

باب مانُهِیٰ مِن سَبِّ الأموات (مُردوں کو سب وشتم سے ممانعت)

الزین کہتے ہیں ترجمہ کا اسلوب ظاہر کرتا ہے کہ اموات کو سب وشتم کرنا دو قسم پر ہے، ایک قسم منہی عنہ ہے اور دوسری جائز۔ جبکہ حدیثِ وارد کا اسلوبِ مطلقاً نہی پر دلالت کرتا ہے اس کا جواب یہ ہے، کہ زیر نظر حدیث کا عموم سابقہ حدیثِ انس سے مقید ہے جس میں ذکر ہوا کہ ایک میت کے بارہ میں لوگوں کے اچھے خیالات نہ ظاہر کرنے پر آپ نے فرمایا (وجبت) جہنم واجب ہوگئی۔یعنی اس امر کا انکار نہ کیا۔محتمل ہے کہ اموات کا الف لام عہد کا ہو اور اس سے مراد مسلمان ہوں۔قرطبی نے سابقہ حدیث کے لفظ (وجبت) کی بابت کئی جواب دیئے ہیں۔

۱۔ ممکن ہے اس مرنے والے کا شر اتنا عام ہو کہ لا غیبة لفاسق کے باب سے ہو یا ممکن ہے وہ منافق ہو۔

۲۔ ممکن ہے کہ یہ نہی اس کے بعد وارد ہوئی ہو قبل ازیں جائز ہو تا کہ لوگوں کو عبرت ہو۔

۳۔ یا یہ نہی ناسخ ہے، اگر اس کا متاخر ہونا ثابت ہو جائے۔ابن رشید کہتے ہیں کئی مرتبہ میت کی کسی برائی کا ذکر کرنا ضروری اور اس کی اپنی مصلحت میں ہوتا ہے مثلاً اس نے کسی کا مال بطور ظلم کھایا تھا تو اس کا ذکر کر دیا تا کہ اس کے وارث اس کا مداوا کرتے ہوئے اسے اخروی سزا سے بچالیں۔متن میں چونکہ عموم ہے چنانچہ اس تاثر کو ختم کرتے ہوئے اگلا باب لائے ہیں جس میں بعض شریر مرنے والوں کا تذکرہ ہے ابن بطال کہتے ہیں کہ مردے کو سب وشتم بمنزلہ زندہ کی غیبت کے ہے اب اگر اس میں عمومی خیر کا پہلو غالب تھا تو ایسا کرنا منع ہے لیکن اگر وہ علانیہ منافق یا فاسق تھا تو یہ اس کی نسبت غیبت نہ بنی کیونکہ (لا غیبة لفاسق) (یعنی کسی کے شر اور برائی سے بچانے کی خاطر لوگوں کو اس کے کرتوتوں سے آگاہ کرنا غیبت نہیں ہے)

علامہ انور کا بھی خیال ہے کہ بد بخت مرنے والے کا تذکرہ بالشر کیا جا سکتا ہے اسی لیے اگلا باب ابولہب کے بارہ میں لائے ہیں۔مولانا بدر عالم اضافہ کرتے ہیں کیونکہ مردوں کے سب وشتم سے منع تہذیبِ اخلاق کے باب میں سے ہونا محتمل ہے کیونکہ آنجناب کو تکمیل مکارمِ اخلاق کے لئے مبعوث کیا گیا اور بعد از مرگ کسی کو سب وشتم کرنا اخلاقِ فاضلہ کے منافی ہے اس لحاظ سے اس میں مومن و کافر دونوں شامل ہیں (عام کفار اس میں شامل ہو سکتے ہیں مگر وہ جن کا ہدف اسلام اور مسلمانوں کو ایذاء دینا رہا ان کے مرنے پر خوشی ہونا اور ان کا ذکر بالشر کرنا طبعی امر ہے)۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة عن الأعمش عن مجاهد عن عائشة رضی الله عنها قالت قال النبیﷺ لا تسُبُّوا الأموات فإنَّهم قد أفضَوا إلىٰ ما قدَّموا۔ ورواه عبدُالله بن

عبد القدوس و محمد بن أنس عن الأعمش- تابعه علي بن الجعد وابن عروة وابن أبي عدي عن شعبة و رواه عبد الله ابن عبدالقدوس عن الاعمش و محمد بن انس عن الاعمش

ام المومنین عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا مردوں کو برا نہ کہو کیونکہ انہوں نے جیسا عمل کیا اس کا بدلا پالیا۔

(ورواہ عبداللہ الخ) یعنی شعبہ کی متابعت کرتے ہوئے۔عبداللہ کے بارہ میں امام بخاری التاریخ میں لکھتے ہیں کہ صدوق ہیں مگر ضعفاء سے روایت کر لیتے ہیں صحیح بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔ (تابعہ علی بن الجعد الخ) علی کی روایت (الرقاق) میں، جبکہ محمد بن عرعرہ کی بقول ابن حجر موصولا نہیں مل سکی ابن ابی عدی کی روایت کو اسماعیلی اور امام احمد نے موصول کیا ہے۔

باب ذكرِ شِرارِ المَوتىٰ (مرے ہوئے بعض برے اشخاص کا ذکر)

سابقہ ترجمہ میں اس کے بارہ میں بھی بحث ہو چکی ہے۔

حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبي حدثنا الأعمش حدثني عمرو بن مرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال أبو لَهبٍ عليه لعنةُ الله، لِلنبيﷺ تَبًّا لَك سائرَ اليومِ فنَزَلَت ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَّتَبَّ﴾

ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ ابولہب نے نبی کریمﷺ سے کہا کہ سارے دن تجھ پر بربادی ہو۔ اس پر یہ آیت اتری (تبت يدا أبي لهب و تب) یعنی ٹوٹ گئے ہاتھ ابولہب کے اور وہ خود ہی برباد ہو گیا۔

یہاں اس حدیث کو مختصراً لائے ہیں تفسیر سورۃ الشعراء میں مطولا ذکر ہوگی اور وہیں اس کی بابت مفصل بحث ہوگی۔

خاتمه

کتاب الجنائز میں مرفوع احادیث کی تعداد (210) میں سے معلقات اور متابعات (56) ہیں، مکررات، اس میں اور سابقہ ابواب میں (109) ہیں، سوائے (24) کے باقی کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔ آثار صحابہ وغیرھم کی تعداد (48) ہے، چھ موصول اور باقی تمام معلق ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكاة

بابُ وُجوبِ الزَّكاةِ (وجوبِ زکات)

وقول الله تعالى (وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ) [البقرة:۴۳]. وقال ابن عباس رضى الله عنهما حدثني أبوسفيان رضى الله عنه فذكر حديث النبي ﷺ فقال يأمرنا بالصلاةِ والزكاةِ والصِّلةِ والعفافِ.

(ابوسفیانؓ نے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ سے متعلق (قیصر روم سے اپنی گفتگو نقل کی کہ انہوں نے کہا تھا کہ ہمیں وہ نماز، زکوۃ صلہ رحمی، ناطہ جوڑنے اور حرام کاری سے بچنے کا حکم دیتا ہے)۔

لغۃً زکاۃ کا معنی ہے نماء (یعنی بڑھوتی وازدیاد) تطہیر کے معنی میں بھی ہے، از روئے شرع دونوں معنی مراد ہیں اولاً اس لئے کہ اس کا اخراج وادائیگی مال میں اضافہ اور بڑھوتی کا سبب ہے یا اس کے سبب اجر زیادہ ہوتا ہے یا اس اعتبار سے کہ جن اموال کی زکاۃ ادا کی جاتی ہے وہ عموماً نماء والے ہیں مثلاً مالِ تجارت ومالِ زراعت۔ پہلے اعتبار کی تائید قولِ نبوی (ما نقص مالٌ مِن صَدَقة) سے ہوتی ہے دوسرے اعتبار کا اشارہ فرمان نبوی (إن الله يُربِي الصدقة) سے ملتا ہے۔ دوسرے معنی کا اعتبار اس لحاظ سے بھی ہے کہ اس سے نفس کی بخل سے تطہیر ہوتی ہے اور گناہوں سے بھی۔ ابن عربی کا کہنا ہے کہ زکاۃ کا لفظ صدقہ کی تمام اقسام مثلاً فرضی ونفلی، نان ونفقہ، کسی کا حق اس کے حوالہ کرنا اور جسے (قرآن میں) عفو کہا گیا، پر بولا جاتا ہے۔ شرع میں اس کی تعریف یہ ہے کہ مقررہ نصاب سے، جب اس پر سال گزر جائے ایک مقرر جزو (مقدار) مستحقین فقراء وسائلین کو عطا کرنا۔ ہاشمی اور مطلبی ان سے مستثنیٰ ہیں پھر اس کا ایک رکن ہے اور وہ ہے اخلاص اور ایک شرط ہے یعنی یعنی نصابِ حولی (جس پر سال گزر جائے) کی ملکیت۔ جن افراد پر واجب ہے ان کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ عاقل، بالغ اور آزاد ہوں اور زکاۃ کا ایک حکم بھی ہے اور وہ ہے دنیا میں اس فریضہ کی ادائیگی اور آخرت میں اس پر اجر وثواب ملے گا۔ اس کی حکمت بھی ہے اور وہ ہے (روحانی) میل ودنس سے صفائی (تطہیر)۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن عربی کی مذکورہ بحث جید ہے مگر عقل، بلوغت اور حریت کی شرط میں اختلاف ہے۔ زکات اسلام میں قطعی طور پر ایک دینی فریضہ ہے، اس کی فرضیت دلائل ذکر کرنے کے تکلف سے مستغنی ہے البتہ اس کی بعض فروع میں اختلاف ہوسکتا ہے، اصل فریضہ کا منکر کافر ہے کیونکہ یہ اسلام کے پانچ بنیادی ارکان میں سے ہے۔ امام بخاری نے حسب عادت وجوب کی ادلہ ذکر کر دی ہیں۔ (وقول الله الخ) مرفوع ہے۔ بقول الزین مبتدا ہے اس کی خبر محذوف ہے (أی هو دليل على ما قلناه من الوجوب)۔ پھر اس کے تحت چھ احادیث ذکر کی ہیں اولا حدیثِ ابی سفیان جو قصہ ہرقل میں ہے یہاں معلقاً لائے ہیں اور اس میں موجود جملہ (يأمر بالصلاة والزكاة الخ) سے استدلال قائم ہے۔ دوسری حدیثِ ابن عباس حضرت معاذ کے یمن بھیجنے کے ذکر میں، اس میں بھی وجوبِ زکات پر دلالت ظاہر ہے۔ تیسری حضرت ابوایوب انصاری کی روایت کہ ایک آدمی کے یہ سوال کرنے پر کہ کوئی

ایسا عمل بتلائیں جو جنت میں داخلہ کرا سکے، آنجناب نے فرمایا (تقیم الصلاۃ و تؤتی الزکاہ الخ) اگرچہ وجوب پر اس کی دلالت ظاہر نہیں مگر اس کی تشریح میں کہا گیا ہے کہ چونکہ سائل نے موجبِ دخولِ جنت کی بابت سوال کیا تھا لہذا بدیہی امر ہے کہ فرائض کی بابت ہی آگاہ کیا لہذا اس زکات کو فرضی زکات مراد لیا جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ زکات کا ذکر نماز کے ذکر کے ساتھ مقرون کیا ہے جو فرض ہے لہذا زکات بھی فرض مراد ہوئی، تیسرا جواب یہ ہے کہ داخلہِ جنت موقوف ہے ان اعمال کے کرنے پر جن میں زکات بھی شامل ہے اس کا مقتضا یہ ہے کہ اگر یہ اعمال نہ کئے جائیں تو جنت کا داخلہ بھی نہ ہو، اس سے انکا وجوب ثابت ہوا۔

چوتھی حدیثِ ابی ہریرہ ہے جس میں (المفروضة) کا لفظ محلِ استدلال ہے پانچویں ابن عباس کی وفدِ عبدالقیس کے ذکر میں روایت ہے جس کی دلالت بھی ظاہر ہے۔ چھٹی حدیثِ ابی ہریرہ حضرت ابوبکر کے مانعینِ زکات سے جنگ کرنے کی بابت ہے اس کے جملہ (إن عصمة النفس والمال تتوقف علی إدراء الحق وحق المال الزکاة) سے استدلال قائم ہے۔ قصہِ ہرقل والی حدیث پر مکمل بحث ہو چکی ہے، حضرت معاذ والی حدیث پر مفصل بحث اسی کتاب کے اواخر میں آئے گی۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ زکات، صدقہ فطر اور جمعہ سب کی فرضیت مکہ میں ہوئی مگر تفاصیل اور جزئیات کا نزول مدینہ میں ہوا، الدر المختار میں مذکور کہ زکات بعد از ہجرت مدینہ میں فرض ہوئی، صحیح نہیں۔ (قال ابن عباس) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہاں اسے ذکر کرنے سے امام بخاری کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ نماز اور زکات تمام آسمانی ادیان میں تھیں، صرف طرق وتفاصیل مختلف ہیں۔

حدثنا أبو عاصم الضحاك بن مخلد عن زکریاء بن اسحاق عن یحیی بن عبدالله بن صیفی عن أبی معبد عن ابن عباس رضی الله عنهما أن النبیﷺ بَعثَ مُعاذا رضی الله عنه إلی الیمنِ فقال ادْعُهم إلیٰ شهادةِ أن لا إله إلا الله وأنی رسولُ الله فإنْ هم أطاعوا لِذٰلك فاعْلَمْهم أنَّ اللهَ افترَضَ علیهم خمسَ صَلَوَاتٍ فی کلِ یومٍ ولیلةٍ فإن هم أطاعوا لِذٰلك فاعلمهم أن الله افترض علیهم صدقةً فی أموالِهم تُؤخَذُ بن أغنیائِهم وتُرَدُّ علیٰ فُقَرائِهم

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے جب حضرت معاذؓ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو فرمایا کہ تم انہیں اس کلمہ کی دعوت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ میں اللہ کا رسول ہوں۔ اگر وہ لوگ یہ بات مان لیں تو پھر انہیں بتانا کہ اللہ نے ان پر روزانہ پانچ وقت کی نمازیں فرض کی ہیں۔ اگر وہ لوگ یہ بات بھی مان لیں تو پھر انہیں بتانا کہ اللہ تعالی نے ان کے مال پر کچھ صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے مالدار لوگوں سے لیکر انہیں کے محتاجوں میں لوٹا دیا جائیگا۔

(ادعهم الی شهادة) کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں کہ اس امر میں اختلاف ہے کہ کفار فروع میں مخاطب ہیں یا نہیں، یہ امر متفق علیہ ہے کہ اسکا ثمرہ آخرت میں ہی ظاہر ہوگا، مثبتین کے نزدیک بھی ماضی کی فوت شدہ نماز وروزوں کی قضاء نہیں۔ نافون نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبیﷺ نے حضرت معاذ کو حکم دیا کہ انہیں ادائے شہادت وایمان کے بعد فروع کی دعوت دیں یہ استدلال صحیح نہیں کہ یہ دراصل ترتیبِ تعلیم ہے، تعلیمِ ایمان اولاً ہوگی پھر تعلیمِ اعمال، کہتے ہیں میرے نزدیک کفار اداءً اور اعتقاداً فروع

کے مخاطب ہیں مگر ثمرہ آخرت میں ملیگا۔ لکھتے ہیں (تؤخذ من الخ) سے ابن ھمام نے تمسک کرتے ہوئے فقراء کو زکات کے مستحقین نہیں بلکہ مصارف قرار دیا ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ حنفیہ کا موقف ہے کہ وہ فروع کے مکلّف (مخاطب؟) نہیں کیونکہ حضرت معاذ کو حکم دیا کہ اگر انہوں نے ان کی بات مانتے ہوئے شہادت کا اقرار کرلیا پھر انہیں نماز پھر زکات کا حکم دیں، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ صرف بیان الاہم فالاہم کی قبیل میں سے ہے اگر اس ترتیب کا ظاہر مقصود ہوتا تو اس کا مطلب ہوا کہ اگر وہ نماز کی فرضیت تسلیم نہ کریں تو زکات کے بھی مکلف نہیں، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ پھر اگر کوئی اسلام لے آئے تو ماضی کی نمازوں و دیگر عبادات کا کوئی کفارہ نہیں اسے تمام اصحابِ صحاح ستہ نے نقل کیا ہے۔

حدثنا حفص بن عمر حدثنا شعبة عن ابن عثمان بن عبدالله بن موهب عن موسى بن طلحة عن أبي أيوب رضي الله عنه أنَّ رجلا قال لِلنبيﷺ أخبِرْني بِعَملٍ يُدخِلُني الجنةَ قال ما لَه ما لَه ؟ وقال النبيُﷺ أرَبٌ ما له تَعبدُاللهَ ولا تُشرِكُ به شيئا وتُقِيمُ الصلاةَ وتُؤتِي الزكاةَ وتَصِلُ الرَّحِمَ وقال بهز حدثنا شعبة حدثنا محمد ابن عثمان وأبوه عثمان بن عبدالله أنهما سمِعَا موسى بن طلحة عن أبي أيوب عن النبيﷺ بِهذا ـ قال أبو عبدالله أخشىٰ أن يكون محمدٌ غيرَ محفوظ إنما هو عمرو

حضرت ابوایوبؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے نبی کریمﷺ سے پوچھا کہ آپ مجھے کوئی ایسا عمل بتایئے جو مجھے جنت میں لے جائے۔ اس پر لوگوں نے کہا کہ آخر یہ کیا چاہتا ہے۔ لیکن نبی کریمﷺ نے فرمایا کہ یہ تو بہت اہم ضرورت ہے سنو۔ اللہ کی عبادت کرو اور اسکا کوئی شریک نہ ٹھہراو۔ نماز قائم کرو۔ زکوۃ دو اور صلہ رحمی کرو۔

(وقال بهز الخ) بہز نے شعبہ سے یہی روایت کرتے ہوئے ابن عثمان کا نام شعبہ کے حوالے سے محمد ذکر کیا ہے، یہ بہز بن اسد ہیں، انہی کے طریق سے مسلم اور نسائی نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ امام بخاری وضاحت کرتے ہیں کہ اس راوی کا نام محمد نہیں بلکہ عمرو ہے اسی لئے شعبہ کے حذاق (جمع حاذق) تلامذہ نام ذکر کئے بغیر سند ذکر کرتے ہیں۔ (الأدب) میں ابوالولید بھی شعبہ سے (ابن عثمان) ذکر کرتے ہیں بعض راوی جیسے بہز، محمد ذکر کرتے ہیں۔ اسے کتاب الأدب میں موصول کیا ہے۔

(أن رجلا الخ) ابن قتیبہ نے غریب الحدیث میں ذکر کیا کہ اس سے مراد راوی حدیث ابوایوب ہیں۔ اگلی روایت میں حضرت ابو ہریرہ نے سائل کو اعرابی قرار دیا ہے، یہ تعددِ واقعہ پر محمول ہوسکتا ہے۔ اس اعرابی کا نام بھی بغوی، ابن السکن، طبرانی اور سنن میں ابومسلم کجی کی روایت میں محمد بن جحادہ وغیرہ عن مغیرہ بن عبداللہ یشکری کے طریق سے روایت میں ہے کہ انکے والد نے بتلایا کہ میں جامع مسجد کوفہ میں قیس کے ابن منتفق نامی صحابی سے ملا جنہوں نے آنجنابﷺ سے میدانِ عرفات میں اپنی ملاقات اور ان سوالوں کی بابت ذکر کیا، اسے بخاری نے بھی (التاریخ) میں عبداللہ یشکری کے حوالہ سے ہی نقل کیا ہے۔ صیرفی کا دعوی ہے کہ ابن منتفق مذکور لقیط بن صبرہ ہیں جنہیں قبیلہ بنو منتفق نے اپنا وافد بنا کر آنجناب کی خدمتِ اقدس میں بھیجا تھا بہرحال دونوں احتمال ہیں، ممکن ہے کہ حدیثِ ابو ہریرہ والا اعرابی کا قصہ حدیثِ ابوایوب والا قصہ ہو کیونکہ دونوں کا سیاق ایک جیسا ہے پھر یہ کہ مسلم میں ابوایوب کی یہ روایت عمرو بن عثمان کے

واسطہ سے منقول ہے، اس میں ہے (إن أعرابیا الخ) ابوایوب خود تو اپنے آپ کو اعرابی نہیں کہہ سکتے لہذا دونوں اصلاً ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں۔ اسی قسم کا سوال صخر بن قعقاع باہلی نے بھی کیا تھا ان کی روایت طبرانی نے نقل کی ہے۔

(قال ماله الخ) اس روایت میں اسی طرح ہے قال کا فاعل ذکر نہیں کیا، بہز کی روایت میں ہے (فقال القوم ماله ماله) ابن بطال کے بقول یہ تکرارِ استفہام برائے تاکید ہے۔ (أرب) ھمزہ کی زبر اور راء ساکن کے ساتھ ہے بمعنی حاجت یہ مبتدا ہے اس کی خبر محذوف ہے ای (له أرب) یعنی ماله؟ کے جواب میں کہا کہ سائل کی کوئی حاجت ہے (اس لیے آپ کے روبرو ہونا چاہتا ہے) یہ اس مفروضہ پر کہ قائل کا فاعل آنجناب کو قرار دیں، لیکن اگر اس کا قائل صحابہ کو سمجھیں تو پھر مجیب آنحضرت ہونگے یعنی ان کے استفہام کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ اسے کوئی کام ہے۔ اس لفظ کی ایک روایت ھمزہ کی زبر اور راء کی زیر کے ساتھ بطور فعل ماضی ہے۔ نضر بن شمیل کہتے ہیں کہ (أرب الرجل فی أمرہ) کہا جاتا ہے جب وہ کسی کام میں سخت جدوجہد کر رہا ہو۔ أریب ماہر کو بھی کہتے ہیں۔ گویا آپ تک پہنچنے میں وہ مزاحمت کر رہا تھا اسے تعجب سے دیکھا اور اس کی فطانت اور جدوجہد پر تحسیناً یہ فرمایا۔ مسلم کے الفاظ میں کہ آپ نے اس موقع پر کہا (لقد وفق أو لقد هدی)۔ اسے اَرِبٌ بھی روایت کیا گیا ہے ای حاذق فطن۔ ابن حجر کہتے ہیں اس روایت کی صحت کا مجھے علم نہیں کرمانی کے بقول یہ محفوظ نہیں۔ اَرَبَ بھی ابوذر اور (الأدب) میں کشمیہنی کی روایت کے مطابق پڑھا گیا ہے۔

(یدخلنی الجنة) فعل کا لام مضموم ہے اور جملہ (بعمل) کی صفت کے بطور محلِ جر میں ہے جوابِ امر کی وجہ سے جزم بھی صحیح ہے اس پر تقدیرِ کلام ہے (بعملٍ إن عملته یدخلنی الخ)

(وتصل الرحم) نووی نے اس کا معنی کیا ہے کہ تو اپنے اقارب کے ساتھ اچھا سلوک کرے اپنے اور ان کے حسبِ حال جس طرح کی ضرورت اور مقدرت ہو مثلاً صدقہ کرنا، سلام و زیارت اور خبر گیری وغیرہ۔ ممکن ہے اس کی بطور خاص نصیحت سائل کے حال کے پیش نظر کی ہو۔ (إنما هو عمرو) یہ امام بخاری کا قول ہے (التاریخ) میں اسے جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے مسلم دارقطنی اور دوسروں نے بھی یہی کہا ہے۔ نووی نے کہا ہے کہ سب کا اتفاق ہے کہ محمد کا نام ذکر کرنا شعبہ کا وہم ہے۔

اسے مسلم نے (الإیمان) اور نسائی نے (الصلاۃ) اور ل العلم میں نقل کیا ہے۔

حدثنی محمد بن عبدالرحیم حدثنا عفان بن مسلم حدثنا وهیب عن یحی بن سعید بن حیّان عن أبی زُرعة عن أبی هریرة رضی الله عنه أنَّ أعرابیا أتی النبیَّ ﷺ فقال دُلَّنِی علیٰ عملٍ إذا عملتُه دَخلتُ الجنةَ قال تَعبدُاللهَ لاتُشرِكُ به شیئا وتُقیم الصلاةَ المکتوبةَ وتُؤَدِّی الزکاة المفروضة وتَصومُ رمضانَ قال والذی نفسی بِیدِه لا أزیدُ علیٰ هذا فلما وَلّیٰ قال النبی ﷺ مَن سَرَّه أن یَنظرَ إلیٰ رجلٍ مِن أهلِ الجَنةِ فَلْیَنظُر إلیٰ هذا

حضرت ابوھریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک دیہاتی نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آیا اور عرض کی کہ آپ مجھے کوئی ایسا کام بتائیں جس پر اگر میں ہمیشگی کروں تو جنت میں داخل ہو جاؤں آپ نے فرمایا کہ اللہ کی عبادت کر اس کا کوئی شریک نہ ٹھہرا

فرض نماز قائم کر۔ فرض زکوۃ ادا کر۔ اور رمضان کے روزے رکھ۔ دیہاتی نے کہا اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے ان عملوں پر میں کوئی زیادتی نہیں کروں گا۔ جب وہ پیٹھ موڑ کر جانے لگا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اگر کوئی ایسے شخص کو دیکھنا چاہے جو جنت والوں میں سے ہو وہ اس شخص کو دیکھ لے۔

اصیلی کے نسخہ میں (سعيد بن حيان) کی بجائے (سعيد بن أبي حيان) ہے مگر یہ غلط ہے ابوزرعہ کا نام ہرم ابن عمرو بن جریر بجلی ہے۔ (الزكاة المفروضة) مفروضہ مکتوبہ ہی کے معنی میں ہے مگر تکرار لفظ سے بچتے ہوئے اسے استعمال فرمایا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس لفظ کو نفلی صدقات کو یہاں غیر مقصود سمجھتے ہوئے استعمال کیا کیونکہ لغوی طور پر وہ بھی زکات ہیں۔ یہ بھی کہا گیا کہ سال مکمل ہونے سے پیشتر کی زکات سے احتراز کرتے ہوئے کیونکہ وہ بھی زکات تو ہے مگر مفروضہ نہیں ہے۔

(وتصوم رمضان) حج کا ذکر اس لئے نہ کیا کہ اس نے یہ سوال دورانِ حج ہی کیا تھا۔ (لا أزيد على هذا) مسلم کی روایت میں اس کے ساتھ (شيئا أبدا) بھی ہے، بقول علامہ انور بعض نے (لا أتطوع) کا لفظ ذکر کیا ہے (الصوم) میں یہ ہے المستدرک کی روایت میں ہے کہ اس نے یہ بھی پوچھا (هل قبلهن شيء أو بعد هن)۔ (من سره الخ) یا تو آپ کو مطلع کر دیا گیا (بذریعہ وحی) کہ وہ اپنے دعوی میں سچا ہے لہذا جنتی ہے یا کلام میں حذف مقدر ہے یعنی (إن دام على فعل ذلك الخ) اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے (إن تمسك ما أمر به دخل الجنة)۔ قرطبی کہتے ہیں کہ اس حدیث سے ترک تطوعات کے جواز پر دلالت ہے مگر جو اس ترک پر مداومت کرے تو اس سے اس کے دین میں نقص پیدا ہو جاتا ہے اور اگر یہ ترک ان سے بے رغبتی اور انہیں اہمیت نہ دینے کے سبب ہے تو فسق ہے۔ صحابہ کرام اور تمام سلف سنن پر فرائض کی طرح ہی مواظبت کرتے تھے ان کے ہاں بظاہر ان دونوں قسموں میں کوئی فرق نہ تھا یہ فقہاء کی تقسیم ہے تا کہ وجوبِ اعادہ اور ترک پر وجوبِ عقاب جیسے مسائل واضح ہوں بظاہر یہ حضرات نئے نئے اسلام والے تھے آپ نے مناسب خیال فرمایا کہ انہیں صرف فرائض کی بابت آگاہ کریں تا کہ معاملہ ان پر ثقیل نہ ہو اور اکتاہٹ نہ ہو (جیسے ہمارے بعض ناخواندہ امامانِ مساجد نئے نمازیوں کو عشاء کی سترہ رکعات وغیرہ بتلاتے ہیں تو وہ چار سے بھی جاتے ہیں، حکیمانہ اسلوب یہی ہے کہ فرائض کا عادی بنائیں نوافل وسنن کے عادی وہ خود بن جائیں گے) باقی مباحث کتاب الایمان کی اسی روایت پر بحث میں ذکر ہو چکے ہیں۔ قسطلانی لکھتے ہیں کہ اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان صحابہ کی تعداد جنہیں جنت کی بشارت ملی، دس سے زائد ہے مثلاً حسن، حسین، ان کی والدہ اور امہات المومنین کے بارے بھی بشارت کی نص موجود ہے، عشرہ مبشرہ کی اصطلاح اس لیے مشہور ہوئی کہ انہیں بے یک وقت (ایک ہی حدیث میں) یہ بشارت ملی یا اس وجہ سے کہ (بشره بالجنة) کا لفظ استعمال ہوا۔

حدثنا مسدد عن يحي عن أبي حيان قال أخبرني أبوزرعة عن النبي ﷺ بهذا

یہ یحی قطان ہیں، ابوحیان یحی بن سعید بن حیان کی کنیت ہے، ابوزرعہ سے ان کے سماع کی تصریح کے لیے اس سند کا ذکر کیا ہے مگر یحی نے حضرت ابو ہریرہ کا نام ذکر نہیں کیا اس لحاظ سے ان کی یہ حدیث مرسل ہے۔

حدثنا حجاج حدثنا حماد بن زيد حدثنا أبوجمرة قال سمعت ابنَ عباس رضي الله عنهما يقول قَدِمَ وفدُ عبدِالقيس على النبي ﷺ فقالوا يا رسول الله إنا هذا الحَيَّ مِن

ربیعة قد حالت بیننا وبینك كُفارُ مُضَرَ ولَسنا نَخلُصُ إلیك إلا فی الشهرِ الحرامِ فمُرْنا بِشیء نأخذُه عنك ونَدعو إلیه مَن وَراءَ نا قال آمُرُكم بأربعٍ وأنهَاكُم عن أربع الإیمان باللهِ وشهادةِ أن لا إله إلا الله ـ وعَقدَ بیده هكذا وإقامِ الصلاةِ وإیتاءِ الزكاةِ وأن تُؤَدُّوا خُمسَ ما غَنِمتم وأنهَاكم عن الدبَّاء والحَنتَمِ والنَقیر والمُزَفَّتِ-قال سلیمان وأبو النعمان عن حماد "الإیمان بالله شهادة أن لا إله إلا الله"۔

ابن عباس کہتے ہیں کہ قبیلہ عبدالقیس کا وفد نبی کریمﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی یارسول اللہ ہم ربیعہ قبیلہ کی ایک شاخ ہیں اور قبیلہ مضر کے کافر ہمارے اور آپ کے درمیان پڑتے ہیں اس لیے ہم آپ کی خدمت میں صرف حرمت کے مہینوں میں ہی حاضر ہوسکتے ہیں آپ ہمیں کچھ ایسی باتیں بتلادیں جس پر ہم خود بھی عمل کریں اور اپنے قبیلہ والوں سے بھی اس پر عمل کرنے کے لیے کہیں جو ہمارے ساتھ نہیں آسکے ہیں آنحضرتﷺ نے فرمایا کہ میں تمہیں چار باتوں کا حکم دیتا ہوں اور چار چیزوں سے روکتا ہوں: اللہ تعالی پر ایمان لانے اور اس کی وحدانیت کی شہادت دینے کا (یہ کہتے ہوئے) آپ نے اپنی انگلی سے اشارہ کیا۔ نماز قائم کرنا۔ پھر زکوۃ ادا کرنا اور مال غنیمت سے پانچواں حصہ ادا کرنے کا (حکم دیتا ہوں) اور میں تمہیں کدو کے تونبی سے اور حنتم (سبز رنگ کا چھوٹا سا مرتبان جیسا گھڑا) نقیر (کھجور کی جڑ سے کھودا ہوا ایک برتن) اور زفت لگا ہوا برتن (زفت بصرہ میں ایک قسم کا تیل ہوتا تھا) کے استعمال سے منع کرتا ہوں۔

سلیمان سے مراد ابن حرب ہیں، یہ روایت بخاری نے (المغازی) میں موصول کی ہے جب کہ ابونعمان سے مراد محمد بن فضل سدوسی ہیں، اسے بھی (الخمس) میں موصول کیا ہے۔ اس کے جملہ مباحث کتاب الایمان، ذکر ہو چکے ہیں۔

حدثنا أبو الیمان الحكم بن نافع أخبرنا شعیب بن أبی حمزة عن الزهری حدثنا عبیدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود أن أباهریرة رضی الله عنه قال لما تُوُفِّیَ رسولُ اللهﷺ وكان أبو بكر رضی الله عنه وكَفَرَ مَن كفر مِن العربِ فقال عمر رضی الله عنه كیف تُقاتِلُ الناسَ وقد قال رسولُ اللهﷺ أُمِرتُ أن أُقاتِلَ الناس حتی یقولوا لا إله إلا الله ، فمَن قالَها فقد عَصمَ مِنّی مالَه ونفسَه إلا بحقِه وحسابُه علی اللهِ

حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں جب رسول اللہﷺ فوت ہوگیے اور ابوبکر صدیقؓ خلیفہ ہوئے تو عرب کے کچھ قبائل کافر ہوگئے اور حضرت ابوبکرؓ نے ان سے لڑنا چاہا تو عمرؓ نے فرمایا کہ آپ رسول اللہﷺ کے اس فرمان کی موجودگی میں کیونکر جنگ کرسکتے ہیں مجھے حکم ہے لوگوں سے اس وقت تک جنگ کروں جب تک کہ وہ لاالہ الا اللہ کی شہادت نہ دے دیں اور جو شخص اس کی شہادت دے دے تو میری طرف سے اس کا مال وجان محفوظ ہوجائے گا سوا اس کے حق کے (یعنی قصاص وغیرہ کی صورتوں کے) اور اس کا حساب اللہ تعالی کے ذمہ ہوگا۔

(وكان أبو بكر) کان تامہ ہے۔ (كفر من كفر) علامہ انور لکھتے ہیں کہ نووی نے خطابی سے نقل کیا ہے کہ تمام عرب مرتد ہوگئے تھے مگر کہتے ہیں کہ یہ بات مصر ہونے کے ساتھ خلاف واقع بھی ہے۔ ابن حزم کے حوالے سے پہلے ذکر کر چکا

ہوں کہ مرتد ہونے والی ایک قلیل جماعت (شرذمة قليلة) تھی ان میں سے بعض نے کلی ارتداد نہیں کیا بلکہ صرف یہ کہا کہ ہم اپنی زکاتیں ابوبکر کو نہ بھیجیں گے ان کے خیال میں یہ امر آنجناب کے ساتھ خاص تھا ان کا استدلال اس آیت سے تھا (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها الخ) انہوں نے دراصل ان کی امارت کا انکار کیا تھا وہ کہتے تھے کہ ہمارا امیر ہمارا رئیسِ قبیلہ ہے دراصل یہ بغاوت تھی نہ کہ ارتداد۔ لہذا صرف مسیلمہ کذاب سے جاملنے والے ہی مرتد ہوئے تھے راوی نے اجمال سے کام لیا ہے کیونکہ وہ ان مانعینِ زکات کے ساتھ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کا زکات کی بابت مکالمہ ذکر کرنا چاہتا ہے۔ اس بارے شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اگر ان کا زکات کی ادائیگی سے یہ انکار اس کی فرضیت کے انکار کے سبب تھا (ممکن ہے وہ یہ سمجھتے ہوں کہ صرف آنجناب کے زمانہ میں زکات کی ادائیگی فرض تھی) تو یہ صریح ارتداد ہے لہذا ان سے قتال واجب تھا۔ باقی مباحث (أحكام المرتدين) میں ذکر ہوں گے۔

ابن حجر زکات کی فرضیت کے وقت کی بابت بحث کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ اکثر کا خیال ہے کہ یہ بعد از ہجرت فرض ہوئی، بعض نے سن دو ہجری ذکر کیا۔ ابن اثیر نے اپنی تاریخ میں جزم کے ساتھ سن نو ہجری لکھا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کہ ضمام بن ثعلبہ اور وفد عبدالقیس والی روایات میں صریحاً زکات کا ذکر ہے پھر ابوسفیان کی ہرقل والی حدیث جو سن سات ہجری سے تعلق رکھتی ہے، میں بھی زکات کا ذکر ہے اگر چہ اس کی تاویل بھی ممکن ہے، جو آگے ذکر ہوگی۔ بعض نے ابن اثیر کے موقف کی تائید میں ثعلبہ ابن حاطب کی ایک روایت ذکر کی ہے جس میں ہے کہ جب آیت صدقہ (زکات) نازل ہوئی آنجناب نے عاملِ زکات کو بھیجا تو اس نے کہا (ماهذا إلا جزية أو أخت الجزية) اور جزیہ سن نو ہجری میں واجب ہوا تھا لہذا زکات بھی اسی زمانہ میں فرض ہوئی۔ مگر یہ ضعیف حدیث ہے۔ ابن خزیمہ کا دعوی ہے کہ اس کی فرضیت قبل از ہجرت ہوئی کیوں کہ حضرت جعفر نے نجاشی کے دربار میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا (ويأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام) ابن حجر اسے بھی محلِ نظر قرار دیتے ہیں کیونکہ بالاتفاق ہجرت سے قبل پانچ نمازیں فرض نہ تھیں، ممکن ہے انہوں نے یہ باتیں کافی عرصہ بعد اس سے کہی ہوں (کیوں کہ وہ عام خیبر تک ان کے ملک میں رہے ہیں) ایک تاویل یہ ہے کہ ان کی مراد عمومی احکام تھے (علامہ انور کی رائے یہی ہے کہ ان سب کی فرضیت مکہ ہی میں ہو چکی تھی، تفاصیل بعد از ہجرت نازل ہوئیں) بہر حال حدیث ضمام اس باب میں صریح ہے کہ انہوں نے سن نو ہجری سے کافی پہلے آپ سے ملاقات میں کہا تھا (آلله أمرك أن تأخذ هذه الصدقة الخ) اور ان کی آمد سن پانچ ہجری میں ہوئی تھی۔ بعد از ہجرت فرضیتِ زکات نازل ہونے کی تائید احمد، ابن خزیمہ، نسائی، ابن ماجہ اور حاکم کی قیس بن سعد بن عبادہ سے روایت میں ملتی ہے، کہتے ہیں کہ آنجناب زکات فرض ہونے سے قبل ہمیں صدقہ فطر دینے کا حکم دیتے رہے۔ اس کی سند صحیح ہے اور ظاہر ہے صدقہ فطر روزوں کی فرضیت کے بعد ہے اور وہ بالاتفاق ہجرت کے بعد فرض کیے گئے۔

باب البيعةِ علىٰ إيتاءِ الزَّكاةِ (ادائیگیِ زکات پر بیعت)

﴿فَإِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ﴾ [التوبة: ۱۱]

بقول الزین یہ سابقہ ترجمہ سے اخص ہے اس میں یہ ثابت کیا کہ اسلام کی بیعت تب تک نامکمل ہے جب تک ادائے زکات کے التزام کا اقرار نہیں کرتا اور زکات کا مانع گویا اپنی بیعتِ اسلام کا توڑنے والا ہے کیونکہ حدیثِ باب میں اس امر پر بیعت کا ذکر ہے

اور جس کے التزام پر بیعت کا ذکر ہو وہ واجب ہے۔ آیت سے استدلال بھی واضح ہے کہ توبہ اور اخوت فی الدین کو حاصل کرنے والا وہی ہے جو اقامتِ صلاۃ اور اداءِ زکاۃ کا عامل ہے، حدیث کے بقیہ مباحث کتاب الایمان میں ذکر ہو چکے ہیں۔

حدثنا ابن نمير قال حدثني أبي حدثنا اسماعيل عن قيس قال قال جَريربن عبدالله بايعتُ النبيَ ﷺ علىٰ إقامِ الصلاةِ وإيتاءِ الزكاةِ والنُّصحِ لِكُلِّ مسلم

جریر بن عبداللہ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے نماز قائم کرنے، زکوۃ دینے اور ہر مسلمان کے ساتھ خیر خواہی کرنے پر بیعت کی۔

یہ حدیث مع اپنے مباحث کے کتاب الایمان میں گزر چکی ہے۔

بابُ اِثم مانعِ الزَّكاةِ (زکات کے منکر کا گناہگار ہونا)

وقول الله تعالىٰ ﴿وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لافَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ ۝ يَّوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوْبُهُمْ وَظُهُوْرُهُمْ ط هٰذَا مَاكَنَزْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ فَذُوْقُوْا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُوْنَ ۝ اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَاللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا﴾ [التوبة: ۳۴،۳۵]

(اور اللہ تعالیٰ نے ۔سورہ براۃ میں۔ فرمایا کہ جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور انہیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتا آخر آیت (فذوقوا ما كنتم تكنزون) تک۔ یعنی اپنے مال کو گاڑنے کا مزہ چکھو)

بقول الزین یہ سابقہ ترجمہ سے اس اعتبار سے اخص ہے کہ اس کی حدیث مانعِ زکات کے گناہ کے عظیم ہونے اور آخرت میں اس کی عظیم عقوبت کے ذکرِ صریح پر مشتمل ہے اور آنجناب نے اس سے اظہارِ براءت فرمایا ہے اور یہ اس کی امید کے انقطاع کی علامت ہے۔ امام بخاری نے اثم کا لفظ (یعنی بجائے کوئی متعین حکم ذکر کرنے کے) ترجمہ میں استعمال کیا ہے تاکہ ہر مانعِ زکات خواہ جو کوئی بخل کے سبب یا کوئی جحود انکار کی وجہ سے زکات کی ادائیگی نہ کرتا ہو، پر منطبق ہو (والذين يكنزون الخ) اس آیت کو شاملِ ترجمہ بعض صحابہ وغیرھم کے اس موقف کی تائید کا اشارہ دیا ہے جن کے نزدیک یہ آیت مومن وکافر، ہر دو کو مخاطب کرتی ہے کیوں کہ بعض کا موقف تھا کہ اس کے مخاطب صرف کفار ہیں، اگلے باب میں اس کی تفصیل آئے گی۔ آیت میں (في سبيل الله) سے وہ آٹھ مصارف بھی جن کا آیتِ زکات میں ذکر ہوا ہے اور ان کے علاوہ دوسرے مصارف بھی مراد ہیں وگرنہ اس رو سے صرف اُن آٹھ مصارف ہی میں زکات صرف کرنا ضروری ہوتا۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ فقہ کی تفصیلات کے مطابق زکات سوائم (چوپائے)، اموالِ تجارت اور نقدین (درھم و دینار یا موجودہ دور کی کرنسی) میں ہے۔ مال میں زکات کے علاوہ بھی مستحقین کا حق ہے اگرچہ اکثر علماء کے نزدیک غیرِ زکات انفاق فی سبیل اللہ واجب نہیں، کہتے ہیں میرے نزدیک اس کا وجوب ثابت ہے مگر کوئی خاص مقدار (زکات کی طرح) متعین نہیں پس یا وہ ملحقاتِ زکات میں سے ہے یا حاجت وضرورت کے وقت۔ اگر صرف زکات ہی واجب ہوتی (یعنی نفلی صدقات کے ترک پر اثم نہ ہوتا)

تو مکی آیات میں زکات دینے کا حکم ذکر نہ ہوتا کیوں کہ علماء کا اس امر پر اتفاق ہے فرضی زکات مدینہ میں نازل ہوئی (اس بابت اختلاف موجود ہے جس کا ذکر ہوا، شاید اسی وجہ سے مولانا بدر عالم نے یہاں علامت استفہام لکھی ہے، خود علامہ کا موقف ہے کہ زکاۃ مکہ میں فرض ہوئی شاید ان کی مراد یہ ہے کہ مقدارات کی تفصیلات مدینہ میں نازل ہوئیں مکی آیات میں زکات کی ادائیگی کے حکم کا مطلب ہوا کہ صاحبِ استطاعت اللہ کی راہ میں اپنے مال میں سے کچھ خرچ کرے، کتنا خرچ کرے؟ اسے اس کے اختیار پر رکھا گیا) علامہ کہتے ہیں اسی طرح بخل کی مذمت کی گئی ہے اور بخل صرف عدم ادائیگی زکات پر ہی منحصر نہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ زکات کے علاوہ بھی مستحقین فقراء کا مال پر حق ہے اسے بھی لغۃً زکاۃ کہا جائے گا اس کا مانع بھی بخیل ہونے کے ساتھ ساتھ مستحق وعید ہے۔

حدثنا الحكم بن نافع أخبرنا شعيب حدثنا أبو الزناد أنَّ عبدَالرحمن بن هُرمُزَ الأعرج حدثه أنه سمع أبا هريرة رضى الله عنه يقول قال النبيُ ﷺ تأتِي الإبلُ علىٰ صاحبِها علىٰ خيرِ ماكانتْ إذا هو لَم يُعطِ فيها حَقَّها تَطوُه بِأخفافِها وتأتى الغَنمُ على صاحبها على خير ماكانت إذالم يُعط فيها حقها تطؤه بأظلافِها وتَنطَحه بِقُرونها قال ومِن حقها أن تُحلَبَ على الماءِ قال ولا يأتى أحدُكم يوم القيامة بشاةٍ يَحمِلُها على رَقَبتِه لها يُعارٌ فيقول يا محمد فأقول لا أملِكُ لك شيئا قد بَلَّغتُ ولا يأتى بِبَعيرٍ يحمله على رقبته له رُغاءٌ فيقول يا محمد فأقول لا أملكُ لك شيئا قد بلغتُ

حضرت ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اونٹ (قیامت کے دن) اپنے مالکوں کے پاس جنہوں نے ان کا حق (زکوۃ) نہ ادا کیا کہ اس سے زیادہ موٹے تازے ہوکر آئیں گے (جیسے دنیا میں تھے) اور انہیں اپنے کھروں سے روندیں گے۔ بکریاں بھی اپنے ان مالکوں کے پاس جنہوں نے ان کے حق نہیں دیئے تھے پہلے سے زیادہ موٹی تازی ہوکر آئیں گی اور انہیں اپنے کھروں سے روندیں گی اور اپنے سینگوں سے ماریں گی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا حق یہ بھی ہے کہ اسے پانی ہی پر (یعنی جہاں وہ چراہ گاہ میں چر رہی ہوں) دوہا جائے۔ آپ نے فرمایا کہ کوئی شخص قیامت کے دن اس طرح نہ آئے کہ وہ اپنی گردن پر ایک ایسی بکری اٹھائے ہوئے ہو جو چلا رہی ہو اور وہ مجھ سے کہے کہ اے محمد ﷺ مجھے عذاب سے بچایئے میں اسے یہ جواب دوں کہ تیرے لیے میں کچھ نہیں کرسکتا، میرا کام پہنچانا تھا سو میں نے پہنچا دیا۔ اسی طرح کوئی شخص اپنی گردن پر اونٹ لیے ہوئے قیامت کے دن نہ آئے۔ اونٹ چلا رہا ہو اور وہ مجھ سے فریاد کرے۔ اے محمد ﷺ مجھے بچایئے اور میں یہ جواب دوں کہ تیرے لیے میں کچھ نہیں کرسکتا میں نے تجھ کو (خدا کا حکمِ زکوۃ) پہنچا دیا تھا۔

شعیب سے مراد ابن حمزہ ہیں۔ (تأتي الإبل الخ) یعنی قیامت کے روز۔ (علي خير ما كانت) یعنی دنیا کی حالت کی نسبت زیادہ اور موٹے تازے۔ (لم يعط فيها حقها) یعنی زکات ادا نہ کی۔ (ومن حقها أن تحلب علي الماء) علی الماء سے مراد یہ ہے کہ لوگوں کے اکٹھا ہونے کی جگہ پر تاکہ فقراء ومسکین کے لیے آنا اور اس میں سے بطور صدقہ کچھ حاصل کر لینا آسان ہو، یہ جملہ بطور مستقل حدیث، حضرت ابو ہریرہ ہی کے واسطہ سے (الشرب) کے آخر میں ذکر ہوگا۔ (ولا يأتي أحدكم) نسائی کی

روایت میں ہے (ألا لا يأتين الخ) ہے، یہ بھی بطور حدیثِ مستقل (ابوزرعہ عن أبی ہریرۃ) کے طریق سے امام بخاری نے نقل کیا ہے اس پر (أو اخر الجهاد) میں بحث ہوگی۔ (لها يُعارُ) یعار معز کی آواز کو کہتے ہیں مستملی اور کشمیہنی کی روایت میں (ثغاء) کا لفظ ہے یعنی غنم کی آواز (رغاء) اونٹوں کی آواز کو کہتے ہیں۔زکات کے مانع کے لیے اس کا تمام ریوڑ قیامت کے دن زندہ کیا جائے گا اوراس کے ذریعہ (جہنم کے عذاب سے پہلے) اسے سزادی جائے گی چوں کہ ادائیگی زکات نہ ہونے کی وجہ سے اس کا سارا مال غیر مطہر ہوالہذا سب کو زندہ کر کے لایا جائے گا۔

ابن حجر سابقہ بحث کہ کیا زکات کے علاوہ بھی مال میں حق ہے؟ کی بابت لکھتے ہیں کہ علماء نے اس کے دو جواب دیئے ہیں کہ یہ وعید فرضیت زکات سے پہلے کی ہے مگراس کی تضعیف اس امر سے ہوتی ہے کہ زکات اسلامِ ابی ہریرہ، جو اس روایت کے راوی ہیں، سے قبل فرض ہوئی ہے۔دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ حق سے مراد واجب سے قدر زائد ہے جس کے ترک پر عقاب نہیں اس کا ذکر استطراداً ہوا ہے تاکہ فرض زکات کے علاوہ بھی خرچ کرنے کی رغبت دلائی جائے۔یہ بھی احتمال ہے کہ اس حق سے مراد (ومن حقها أن تحلب الخ) کسی ضرورت مند مضطر کی رعایت کرنا مراد ہے۔ابن بطال کہتے ہیں مال میں دو حق ہیں ایک فرضِ عین اور دوسرا اس کا غیر (یعنی نفلی) اور یہ حق جس کا اس جملہ میں ذکر ہوا، مکارمِ اخلاق میں سے ہے۔

حدثنا على بن عبدالله حدثنا هاشم بن القاسم حدثنا عبدالرحمن ابن عبدالله بن دينار عن أبيه عن أبي صالح السَّمّان عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ مَن آتاه اللهُ مالاً فلم يُؤَدِّ زكاتَه مُثِّلَ له يوم القيامة شُجاعا أقرعَ له زَبيبتان يُطَوِّقُه يوم القيامة ثم يأخذُ بلِهزِمَتَيه يعني شِدقَيه۔ ثم يقول أنا مالُكَ أنا كَنزُك ثم تَلا (ولا يَحسَبَنَّ الذين يَبخَلُون﴾ آل عمران:١٨٠

حضرت ابوہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا کہ جسے اللہ نے مال دیا اور اس نے اس کی زکوۃ نہیں ادا کی تو قیامت والے اس کا مال نہایت زہریلے گنجے سانپ کی شکل اختیار کرلے گا۔اس کی آنکھوں کے پاس دو سیاہ نقطے ہوں گے پھر وہ سانپ دونوں جبڑوں سے اسے پکڑ لے گا اور کہے گا کہ میں تیرا مال اور خزانہ ہوں۔اس کے بعد آپ نے یہ آیت پڑھی۔''اور وہ لوگ یہ گمان نہ کریں کہ اللہ تعالی نے انہیں جو کچھ اپنے فضل سے دیا ہے وہ اس پر بخل سے کام لیتے ہیں کہ ان کا مال ان کے لیے بہتر ہے۔بلکہ وہ برا ہے جس مال کے معاملہ میں انہوں نے بخل کیا ہے۔قیامت میں اس کا طوق بنا کر ان کی گردن میں ڈالا جائے گا۔

عبدالرحمٰن اوران کی متابعت میں ابوصالح سے زید بن اسلم نے اسی طرح ذکر کیا ہے، یہ مسلم میں ہے اسی طرح مالک نے بھی عبداللہ بن دینار سے یہی نقل کیا ہے۔جب کہ ابن حبان نے (من طريق ابن عجلان عن القعقاع عن أبي صالح) سے نقل کرتے ہوئے اسے حضرت ابوہریرہ پر موقوف کیا ہے۔عبدالعزیز بن ابی سلمی نے اسے عبداللہ بن دینار سے روایت کرتے ہوئے بجائے ابوہریرہ کے ابن عمر کا نام ذکر کیا ہے،نسائی نے اس کی تخریج کرتے ہوئے اسے راجح کہا ہے مگر ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ عبدالعزیز کی واضح غلطی ہے اس لیے کہ اگر ابن دینار کے پاس ابن عمر کی روایت ہوتی تو وہ (أبو صالح عن أبي هريرة) کبھی نقل نہ کرتے

(کیونکہ اس طرح وہ نازل ہوتے ہیں)۔ ابن حجر خیال ظاہر کرتے ہیں کہ ابن دینار کے اس میں دو شیخ ہوسکتے ہیں۔مگر محدثین کے طریقہ وتعامل کے مطابق ان کی روایت شاذ قرار پائے گی (کیوں کہ محدثین کا طریقہ یہی رہا ہے کہ وہ واسطوں کو کم سے کم کرنے کی کوشش کرتے ہیں)۔(مثل أی صُیّر) اس کا مال بنادیا جائے گا۔شجاع سے مراد نر سانپ ،ایک قول ہے کہ وہ سانپ جو دم کے بل کھڑا ہوکر حملہ آور ہوتا ہے (کوبرا) اقرع اس لیے کہا جاتا ہے کہ زہر اس کے سر میں ہوتی ہے۔

(له زبيبتان) اس سے مراد زبدتان (یعنی زہر کی دو تھیلیاں) جو اس کے منہ کے اندرونی دونوں کناروں میں ہوتی ہیں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد اس کی آنکھ کے اوپر کے دو نقطے (بظاہر یہی اقوی ہے،المنجد میں یہی لکھا ہے اور خطرناک کوبرا کی آنکھوں کے اوپر حقیقۃً دو سیاہ نقطے نظر آتے ہیں،ایسا سانپ بہت زہریلا سمجھا جاتا ہے)۔(يطوقه) یعنی سانپ اس کی گردن میں طوق بنا کر ڈال دیا جائے گا۔(بلهزمتيه) لام اور زاء پر زیر کے ساتھ۔ھاء ساکن ہے۔کچھ کھاتے وقت رخسار کی جو دو ہڈیاں ہلتی ہیں ،انہیں کہتے ہیں۔(ترك الحيل) کی روایت میں ہے کہ وہ اس سے بھاگے گا اور سانپ اس کا پیچھا کرے گا۔ابن حبان کی حدیثِ ثوبان میں ہے کہ اس کے ہاتھ سے ابتدا کرکے (چونکہ ہاتھ سے اسے روکنے کی کوشش کرے گا تو اسی سے ابتداء کرکے) پھر سارا جسم نگل لے گا۔

(ثم تلا الخ) امام شافعی اور حمیدی کی نقل کردہ حدیثِ ابن مسعود میں ہے کہ (ثم قرأرسول اللهﷺ) پھر یہ آیت پڑھی۔ترمذی کی روایت میں ہے (قرأمصداقه سيطوقون ما بخلوابه يوم القيامة) آنجناب کے بطور استشہاد اس آیت کی تلاوت سے ظاہر ہوا کہ یہ مانعینِ زکات کے بارہ میں نازل ہوئی ہے،اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ شاید مال اور سانپ کے درمیان مناسبت ہے ،عام مشاہدہ کے مطابق خزانوں اور دفینوں کی جگہوں میں سانپ پائے جاتے ہیں شاید اسی لیے روزِ قیامت مال سانپ کی شکل اختیار کرلے گا۔کہتے ہیں کہ میں نے کچھ ثقہ لوگوں سے سنا ہے کہ بلادِ عرب میں ایک ایسا سانپ ہے جس کے دو سینگ ہوتے ہیں ممکن ہے زبیبتان سے یہی مراد ہو۔کہتے ہیں کہ میرا گمان ہے کہ معاصی روزِ قیامت عاصی پر سواری کریں گی جس طرح اس نے دنیا میں ان پر سواری کی ہے اسی طرح طاعات بھی بندے کے لیے سواریاں بن جائیں گی (پل صراط کے عبور کے ضمن میں اس کا ذکر آیا ہے) قرآن پاک کی آیت (وهم يحملون أوزارهم على ظهور هم) کی یہی تاویل ہے۔اسے نسائی نے بھی (الزکاۃ) میں درج کیا ہے۔

باب ماأُدِّیَ زکاتُه فلیسَ بِکَنزٍ

(زکات ادا کردینے سے مال کنزِ مذموم نہیں بنتا)

لقولِ النبيﷺ ليس فيما دُونَ خمسِ أواقٍ صدَقَةٌ

ابن بطال وغیرہ کہتے ہیں کہ اس حدیث سے (جسے شاملِ ترجمہ کیا ہے) امام صاحب کی وجہ استدلال یہ ہے جس کنز پر وعید آئی ہے اور جس کا صاحب نارِ جہنم کا مستحق بنے گا وہ ہر کنز نہیں ہے چنانچہ اس حدیث میں ہے کہ پانچ اوقیہ سے کم پر صدقہ (زکات)

نہیں ہے گویا اگر مال اس مقدار سے زیادہ ہوتب اس سے زکات کی ادائیگی فرض ہوگی اور جس کی زکات ادا کر دی گئی وہ کنزِ منفی نہ ہوا جس پر مذکور وعید آئی ہے۔ فاعلِ زکات کی اللہ تعالیٰ نے تعریف کی ہے پس جو قابلِ تعریف ٹھہرا وہ اس آیت (والذین یکنزون الخ) کا مصداق نہیں بن سکتا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جس مال پر زکات واجب نہیں ہوتی وہ کنز نہیں اور جس مال کی زکات ادا کر دی گئی (خواہ وہ اربوں ہوں) وہ بھی کنز نہیں۔

ترجمہ کے یہ الفاظ ایک مرفوع حدیث کے ہیں جو موقوفاً مروی ہے۔ مالک اور شافعی نے (عبداللہ بن دینار عن ابن عمر) کے حوالہ سے موقوفاً جب کہ بیہقی اور طبرانی نے ثوری عن ابن دینار سے مرفوعاً نقل کر کے کہا ہے کہ اس کا مرفوع ہونا محفوظ نہیں۔ بیہقی نے (عبداللہ بن نمیر عن عبیداللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر) مرفوعاً نقل کی ہے مگر کہا ہے کہ (لیس بمحفوظ)، مشہور اس کا وقف ہے۔ حاکم نے حضرت جابر سے نقل کیا ہے کہ (إذا أديت زكاة مالك فقد أذهبت عنك شره) ابو زرعہ اور بیہقی نے بھی اس کا موقوف ہونا راجح قرار دیا ہے بزار نے اسے موقوف ہی نکالا ہے۔ اسی قسم کی روایت ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے بھی نقل کی ہے اور اسے حسن غریب کہا ہے، حاکم نے اسے صحیح کہا ہے اور وہ ابن حبان کی شرط پر ہے۔ اس معنی پر مشتمل اور روایات بھی ہیں جن کی تفصیل ابن حجر نے دی ہے۔ شاہ صاحب اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ یہ مسئلہ حضرت ابو ذر اور باقی صحابۂ کرام کے مابین وجہِ نزاع تھا۔ ابو ذر اس آیت (والذين يكنزون الخ) کا مفہوم یہ قرار دیتے تھے کہ (اپنی ضرورت سے زائد) تمام مال راہِ خدا خرچ کر دینا واجب ہے اور جس نے ذخیرہ کیا وہ اس وعید کا مستحق بنا۔ جب کہ باقی صحابہ کا موقف تھا کہ صرف قدرِ واجب کا انفاق ہی واجب ہے یعنی نقدین میں ربع العشر، باقی کا ادخار (ذخیرہ کرنا) کنز نہیں۔ یہی موقف حق ہے جس پر اجماع منعقد ہوا حضرت ابو ذر کا موقف ایک شبہ تھا جو انہیں لاحق ہوا۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ آنجناب مقادیر اور نصابات کی تفصیلات نازل ہونے سے قبل صحابہ کرام کو اپنے مال میں سے حسب حاجت خرچ کرنے کا حکم دیتے تھے جو مہمات اسلام میں صرف کیا جاتا تھا جب زکات کی تفاصیل نازل ہوئیں تو باقی اموال کے بارہ میں انہیں اختیار ملا۔ کنز کے بارہ میں حضرت معاویہ (اور سارے صحابہ جیسا کہ ذکر ہوا) کی رائے تھی کہ یہ وہ مال ہے جس کی زکات ادا نہ کی جائے ابو ذر ان سے مختلف تھے (حضرت معاویہ کا بطور خاص ذکر اس لیے ہوا کہ جناب ابو ذر کا اس معاملہ میں ان کے ساتھ دمشق میں مناظرہ ہوا تھا) کہتے ہیں کہ کنز کا ترجمہ خزانہ کیا جائے، اس کی تحدید ممکن ہی نہیں ہے جس طرح اسراف اور تبذیر کی تعریف بھی ممکن نہیں لہذا اسے عرف عام پر چھوڑ دیا جائے اور عہدِ نبوت میں کبھی بھی سارا مال اللہ کی راہ میں خرچ کر دینا فرض نہیں کیا گیا جب بھی بیت المال کو ضرورت ہوتی صحابہ کرام سے انفاق کی اپیل کی جاتی (اور وہ اپنی مرضی سے اپنے مال میں سے حصہ نکالتے جیسا کہ تبوک کے موقع پر ہوا) کہتے ہیں کہ حضرت ابو ذر سے اس بابت جو کچھ نقل کیا گیا ہے اس کی صحت کے بارہ میں متردد ہوں۔

وقال أحمد بن شبيب بن سعيد حدثنا أبي عن يونس عن ابن شهاب عن خالد بن اسلم قال خرجنا مع عبدِالله بن عمر رضي الله عنهما فقال أعرابيٌ أخبِرْني عن قولِ الله ﴿وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ﴾ التوبة:۳۴۔ قال ابن عمر رضي الله عنهما مَن كَنَزَها فلم يُؤَدِّ زكاتَها فوَيلٌ له إنما

كان هذا قبل أن تُنزَلَ الزكاةُ فلما أُنزِلَت جَعلَها اللهُ طُهراً لِلأموالِ

ایک اعرابی نے عبداللہ بن عمر سے پوچھا کہ مجھے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی تفسیر بتلایئے: جو لوگ سونے اور چاندی کا خزانہ بنا کر رکھتے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس کا جواب دیا کہ اگر کسی نے سونا چاندی جمع کیا اور اس کی زکوۃ ادا نہ کی تو اس کے لیے ویل (خرابی) ہے۔ یہ حکم زکوۃ کے احکام نازل ہونے سے پہلے تھا لیکن جب اللہ تعالیٰ نے زکوۃ کا حکم نازل کر دیا تو اب وہی زکوۃ مال ودولت کو پاک کرنے والی ہے۔

ابوذر کے نسخہ میں (حدثنا أحمد) ہے، ابوداؤد نے کتاب الناسخ والمنسوخ میں محمد بن یحیی ذهلی کے حوالہ سے اسے موصول کیا ہے اس میں اضافہ کے ساتھ ہے (فلم یؤد زکاتها) مونث ضمیر استعمال کی ہے یا تو (علی سبیل تاویل الأموال) یا فضة کی طرف لوٹاتے ہوئے کیوں کہ اس زمانہ میں سونے کی نسبت وہ کثیر الاستعمال تھی یا اس کی بابت ذکر پر اکتفاء کیا ہے، سونا بھی اس میں شامل ہے چوں کہ قرآن میں بھی (لا ینفقونها) ضمیر مونث ہی استعمال کی گئی ہے۔ (إنما کان هذا الخ) یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ابتدائے اسلام میں اکتناز ممنوع تھا پھر یہ فرضیتِ زکات سے منسوخ ہو گیا (تنزل الزکاة) سے مراد اس کی تفاصیل اور مقادیر و نصابات کا ذکر حضرت ابوذر اسی ابتدائے اسلام کی کیفیت کے ساری عمر عامل رہے ان کی بابت (یعلی بن شداد بن أوس عن أبیه) کی روایت ہے کہ ابوذر آنجناب سے حدیث سنتے جس میں شدت کا پہلو ہوتا پھر اپنی قوم کی طرف نکل پڑتے بعد میں اس میں رخصت آ جاتی جس کا انہیں علم نہ ہو پاتا تو وہ اسی شدت کے حکم سے ہی متعلق اور اس کے عامل رہتے۔

حدثنا اسحاق بن یزید أخبرنا شعیب بن اسحاق قال الأوزاعی أخبرني یحیی بن أبي كثیر أن عمرو بن یحی بن عُمارة أخبره عن أبیه یحیی بن عمارة بن أبي الحسن أنه سمع أبا سعید رضی الله عنه یقول قال النبيُ ﷺ لیس فیما دونَ خمسِ أواقٍ صدقةٌ ولیس فیما دون خمس ذَودٍ صدقةٌ ولیس فیما دون خمس أوسُقٍ صدقةٌ

حضرت ابوسعید خدریؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں زکوۃ نہیں ہے اور پانچ اونٹوں سے کم میں زکوۃ نہیں ہے اور پانچ وسق سے کم غلہ میں زکوۃ نہیں ہے۔

دارقطنی اور ابومسعود نے تعاقب علمی کرتے ہوئے کہا ہے کہ عبدالوہاب بن نجدہ نے اسحق بن یزید کی مخالفت کرتے ہوئے (شعیب عن الأوزاعی) سے روایت کرتے ہوئے (حدثنی یحی بن سعید وحماد) ذکر کیا ہے اسی طرح داؤد بن رشید اور ہشام بن خالد نے بھی (شعیب بن اسحاق عن الأوزاعی) سے روایت کرتے ہوئے یحی کو غیر منسوب ذکر کیا ہے۔ ولید بن مسلم نے بھی اوزاعی سے روایت کرتے ہوئے (عن عبدالرحمان بن الیمان عن یحی بن سعید) کہا ہے۔ اسماعیلی کا کہنا ہے کہ یہ حدیث یحی بن سعید سے مشہور ہے، ایک خلقت نے ان سے روایت کی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اسحاق بن یزید (شیخ بخاری) کی متابعت کرتے ہوئے سلیمان بن عبدالرحمٰن دمشقی نے (عن شعیب بن اسحاق) ذکر کیا ہے، اسے ابوعوانہ اور اسماعیلی نے نقل کیا ہے یہ اس امر کی دلیل ہے کہ یہ روایت شعیب کے پاس اوزاعی سے دونوں طرق کے ساتھ ہے۔ مگر ولید بن مسلم کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اوزاعی کی یحی بن سعید سے روایت بغیر واسطہ کی، وہم والی ہے یا اس میں تدلیس ہے (کیونکہ انہوں نے اوزاعی اور یحی بن سعید

کے درمیان عبدالرحمٰن بن یمان کا واسطہ ذکر کیا ہے جب کہ باقیوں نے نہیں کیا) تو اسی لیے بخاری نے اسے نظر انداز کیا ہے اور یحیٰ بن ابی کثیر کے طریق پر اکتفاء کیا ہے۔ (ثابت ہوا کہ بخاری کی عللِ احادیث پر نظر نہایت گہری تھی)۔

(خمس أواق) اوقیہ، الف پر پیش اور یاء مشدد ہے۔ کی جمع ہے، ایک اوقیہ ۴۰ درہم ہوتا ہے۔ جب کہ ایک دینار ۲۴ قیراط کا تھا۔ بقول قسطلانی مکہ کے وزن وتحدید کا اعتبار ہوگا مثقال کا اسلام اور جاہلیت میں ایک ہی وزن رہا ہے یعنی ۷۲ دانے طبعی شکل میں شعیرہ کے برابر۔ جب کہ درہم کا وزن تبدیل ہوتا رہا ہے۔ نبی اکرم اور صدر اول کے زمانہ میں بغل مقام کی طرف منسوب درہم مستعمل تھے جو ایک درہم ۸ دانق کا ہوتا تھا طبریہ کی طرف منسوب درہم چار دانق کا تھا، عبدالملک کے زمانہ میں چھ دانق کا درہم ڈھالا جانے لگا۔ اور اسی پر اجماع ہوگیا۔ یہ سن ۷۵ ہجری کی بات ہے (ذَود) ذال پر زبر ہے، اکثر کے نزدیک ۳ تا ۱۰ اونٹوں پر بولا جاتا ہے اور اس کے لفظ سے اس کا مفرد نہیں ہے بظاہر مذکر ہے، مؤنث پر بھی استعمال ہوتا ہے اسی لیے (خمس) استعمال ہوا ہے۔

حدثنا علي سمع هُشيما أخبرنا حصين عن زيد بن وهب قال مررتُ بالزبدة فإذا أبا ذر رضى الله عنه فقلتُ له ما أنزَلَك منزِلَك هذا ؟ قال كنتُ بالشام فاختلفتُ أناومعاوية في ﴿والذين يَكنِزُون الذهبَ والفِضَّةَ ولا يُنفِقُونها في سبيلِ الله﴾ قال معاوية نزلتْ في أهلِ الكتاب فقلت نزلتْ فينا وفيهم فكان بيني وبينه في ذاك وكَتب إلىٰ عثمان رضى الله عنه يَشكُوني فكَتبَ إليَّ عثمانُ أنِ اقْدِمُ المدينة فقَدِمتُها فكَثُرعليَّ الناسُ حتى كأنهم لم يَروني قبل ذلك فذكرتُ ذلك لِعثمان فقال لي إنْ شئتَ تَنَحَّيتَ فكنتَ قريبا فذاك الذي :نزلَني هذا المنزلَ ولو أمَّرُوا عليَّ حبشياً لَسَمِعتُ وأطَعتُ

زید بن وھب نے کہا کہ میں مقام ربذہ سے گزر رہا تھا کہ ابوذرؓ دکھائی دیے میں نے پوچھا کہ آپ یہاں کیوں آ گئے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں شام میں تھا تو معاویہؓ سے میرا اختلاف (قرآن کی آیت) جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور انہیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے'' کے متعلق ہوگیا۔ معاویہ کا کہنا یہ تھا کہ یہ آیت اہل کتاب کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور میں یہ کہتا تھا کہ اہل کتاب کے ساتھ ہمارے متعلق بھی نازل ہوئی ہے۔ اس اختلاف کے نتیجہ میں میرے اور ان کے درمیان تلخی پیدا ہوگئی۔ چنانچہ انہوں نے عثمانؓ جو (ان دنوں خلیفۃ المسلمین تھے) کے یہاں میری شکایت لکھی۔ عثمان نے مجھے لکھا کہ میں مدینہ چلا آؤں۔ چنانچہ میں چلا آیا (وہاں پہنچا) تو لوگوں کا میرے یہاں اس طرح ہجوم ہونے لگا۔ جیسے انہوں نے مجھے پہلے کبھی نہیں دیکھا ہو۔ پھر جب میں نے لوگوں کے اس طرح اپنی طرف آنے کے متعلق عثمانؓ سے کہا تو انہوں نے فرمایا کہ اگر مناسب سمجھو تو یہاں کا قیام چھوڑ کر مدینہ سے قریب ہی کہیں اور جگہ الگ قیام اختیار کرلو یہی بات ہے جو مجھے یہاں (ربذہ) تک لے آئی ہے اگر وہ میرے اوپر ایک حبشی کو بھی امیر مقرر کردیں تو میں اس کی بھی سنوں گا اور اطاعت کروں گا۔

ابوذر کے نسخہ میں (حدثنا علي بن أبي هاشم) ہے یہ ابنِ طبراخ کے لقب کے ساتھ معروف تھے اطراف المزی میں علی

ابن المديني ذکر ہے، یہ غلط ہے۔(بالربذة) یہ مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک معروف جگہ تھی حضرت عثمان کے عہد میں ابوذر کو یہاں منتقل ہونا پڑا اور یہیں انکا انتقال ہوا اس حدیث میں اس کے سبب کا ذکر ہے۔زید بن وھب نے اس بابت اس لیے سوال کیا کہ حضرت عثمان کے مخالفین اس وجہ سے ان پر طعن وتشنیع کرتے تھے کہ انہوں نے ابوذر کو جلاوطن کر دیا ہے۔یہاں ابوذر نے ذکر کیا ہے کہ وہ ربذہ اپنی مرضی سے آئے ہیں۔دراصل ان کے مذکورہ موقف کی وجہ سے (پھر وہ اپنے تلامذہ کو کہتے تھے کہ ان امراء واغنیاء کی مذمت کرتے رہیں) خوفِ فتنہ ہوا جس کے سبب حضرت عثمان نے ان سے کہا کہ مدینہ چھوڑ دیں اس پر ربذہ چلے آئے نبی پاک کے عہد مبارک میں بھی یہاں آیا جایا کرتے تھے جیسا کہ اصحابِ سنن نے ایک اور سند کے ساتھ ان اس سے روایت کیا ہے۔عبداللہ بن صامت سے روایت ہے کہ میں ابوذر کے ساتھ حضرت عثمان کے پاس گیا تو ابوذر کہنے لگے (ائذن لي بالربذة قال نعم) یعنی مجھے ربذہ جانے کی اجازت دے دیں انہوں نے کہا ٹھیک ہے۔یہ بھی کہا کہ میں خوارج میں سے نہیں۔طیالسی کی روایت میں ہے کہ یہ بھی کہا (ولا أدركهم سيماهم التحليق) میں انہیں نہیں پاؤں گا۔ان کی علامت یہ ہوگی کہ (ہمیشہ) سر مونڈھا ہوگا۔طبقات ابن سعد میں ہے کہ کچھ کوفی ربذہ میں ان کے پاس آئے اور کہا کہ اس آدمی (عثمان) نے آپ کے ساتھ یہ کچھ کیا ہے کیا آپ ہمارے ساتھ ملکر علم بغاوت بلند کریں گے؟ (هل أنت ناصب لنا رأية) اس پر ابوذر بولے اگر عثمان مجھے مشرق سے لے کر مغرب تک بھی چلاتے تو میں سمع واطاعت ہی کرتا۔

(كنت بالشام) یہ حضرت معاویہ کے عہد گورنری کی بات ہے،شام سے مراد دمشق ہے۔شام جانے کا سبب بھی ابویعلی کی ایک روایت میں مذکور ہے کہ آنحضرت نے مجھ سے فرمایا تھا اگر مدینہ کی آبادی سلع پہاڑ تک پہنچ جائے تو شام چلے جانا۔ابویعلی نے ابن عباس سے ایک روایت نقل کی ہے جس میں ہے کہ ابوذر حضرت عثمان کے پاس آئے وہ کہنے لگے کہ تمہارا دعوی ہے کہ تم ابوبکر وعمر سے بہتر ہو؟ انہوں نے کہا نہیں مگر نبی اکرم نے فرمایا کہ تم میں سے مجھے سب سے محبوب اور میرے قریب وہ ہوگا جو اس عہد پر قائم رہے گا اور میں عہد پر قائم ہوں۔پھر عثمان نے انہیں شام جانے کا حکم دیا سو وہ چلے گئے وہاں وہ کہتے تھے کہ تم میں سے کسی کے پاس کوئی دینار یا درھم رات بھر نہ رہے،اسے راہ خدا میں خرچ کر دے یا اگر قرضدار ہے تو قرضخواہ کو دے دے،تو معاویہ نے حضرت عثمان کو لکھا اگر آپ شام کو باقی رکھنا چاہتے ہیں تو ابوذر کو واپس بلا لیں سو انہوں نے انہیں واپس بلا لیا،یہ حدیث ضعیف ہے۔

(فكثر علي الناس الخ) طبری کی روایت میں ہے کہ اہل مدینہ کثرت سے ان کے پاس آ کر شام سے واپسی کا سبب دریافت کرتے تھے اس پر حضرت عثمان کو اہل مدینہ کی نسبت وہی خدشہ ہوا جو امیر معاویہ کو اہلِ شام کی نسبت ہوا تھا۔احمد اور ابویعلی کی (أبو حرب بن أبو الاسود عن عمه عن أبي ذر) کے طریق سے روایت میں ہے کہ نبی اکرمؐ نے ان سے کہا (كيف تصنع إذا أخرجت منه) أي المسجد النبوي۔یعنی اگر مسجد نبوی سے نکال دیئے جاؤ تو کیا کرو گے،کہنے لگے میں شام چلا جاؤں گا آپ نے فرمایا اگر وہاں سے بھی نکال دیئے جاؤ؟ کہا پھر اپنی تلوار استعمال کروں گا،فرمایا میں تمہیں اس سے بہتر بتاتا ہوں وہ یہ کہ (تسمع وتطيع وتنساق لهم حيث سا قوك) تم سمع واطاعت کرنا اور جہاں بھیجیں چلے جانا۔صحیح امر یہ ہے کہ حضرت ابوذر ان امراء کی مذامت کرتے تھے جو اپنے اموال کو اپنے لئے روک کر رکھتے اور انفاق فی سبیل اللہ نہ کرتے مگر نووی نے اسے باطل قرار دیا ہے کیوں کہ امراء ان دنوں خلفائے راشدین کی سنت پر عمل کرنے والے تھے ابن حجر کہتے ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ بالفعل ایسا کرنے والے نہ

ہوں مگر کچھ امراء ایسا کرنا چاہتے ہوں لہذا ابوذر حفظ ماتقدم کے طور پر تنقید کرتے رہتے تھے۔
بقول ابن حجر اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کفار بھی شریعت کے مخاطب ہیں (حنفیہ کی رائے کے برعکس) کیونکہ معاویہ وابوذر، دونوں کا اس بات پر اتفاق ہوا کہ یہ آیت اہلِ کتاب کے حق میں نازل ہوئی ہے (ابوذر کہتے تھے کہ ہمارے حق میں بھی اور ان کے حق میں بھی) یہ بھی ظاہر ہوا کہ امراء وسلاطین علماء کے ساتھ احترامانہ سلوک کرتے تھے حضرت معاویہ نے حضرت ابوذر کی کوئی مخالفت نہ کی اور نہ سختی کی بلکہ امیر المؤمنین سے رجوع کیا اسی طرح حضرت عثمان نے بھی کوئی سختی نہ کی، مشورہ دیا کہ مدینہ چھوڑ کر کسی قریبی جگہ سکونت اختیار کرلیں اسی طرح حضرت ابوذر کا امامِ وقت کی سمع وطاعت کا ثبوت ملتا ہے حالاں کہ شرپسندوں نے کوشش بھی کی کہ انہیں بغاوت پراکسائیں۔ اجتہاد میں اختلاف کا جواز بھی ملا۔ جلبِ مصلحت پر دفعِ مفسدت کی تقدیم بھی ثابت ہوئی کہ جناب ابوذر کے مدینہ میں قیام کا بہت فائدہ تھا کہ تشنگانِ علم کو سیراب کرتے مگر دفعِ مفسدت کو مقدم رکھتے ہوئے ربذہ آباد ہونے کا حکم دیا یہ سختی نہ کی کہ اپنا موقف ترک کردیں کیوں کہ یہ ان کا اجتہاد تھا۔ اسے نسائی نے بھی (التفسیر) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عياش حدثنا عبدالأعلى حدثنا الجُرَيرى عن أبى العلاء عن الأحنف ابن قيس قال جلستُ وحدثنى اسحاق بن منصور أخبرنا عبدالصمد قال حدثنى أبى حدثنى الجريرى حدثنا أبو العلاء بن الشِّخِّير أنَ الأحنفَ بنَ قيس حدثهم قال جلستُ إلى مَلأٍمِن قريش فجاء رجلٌ خَشِنُ الشَّعرِ والثيابِ والهيئةِ حتى قامَ عليهم فسلَّمَ ثم قال بَشِّرِ الكانزين بِرَضفٍ يُحمىٰ عليه فى نارِ جهنمَ ثم يوضَعُ علىٰ حَلَمَةِ ثَديِ أحدِهم حتى يَخرُجَ مِن نُغضِ كَتِفِه ويُوضَع علىٰ نغضِ كتفِه حتى يخرج مِن حَلمةِ ثَديه يَتزَلزَلُ ثم ولىّٰ فجلسَ إلى ساريةٍ وتَبِعتُه وجلستُ إليه وأنا لا أدرى مَن هو فقلت له لا أرى القومَ قد كَرِهوا الذى قلتَ قال إنهم لا يَعقِلون شيئا

احنف بن قیس نے بیان کیا کہ میں قریش کی ایک مجلس میں بیٹھا ہوا تھا اتنے میں سخت بال موٹے کپڑے اور موٹی جھوٹی حالت میں ایک شخص آیا اور کھڑے ہوکر سلام کیا اور کہا خزانہ جمع کرنے والوں کو اس پتھر کی بشارت ہو جو جہنم کی آگ میں تپایا جائے گا اور اس کی چھاتی کی بھٹنی پر رکھ دیا جائے گا جو مونڈھے کی طرف سے پار ہوجائے گا۔ اور مونڈھے کی پتلی ہڈی پر رکھ دیا جائے گا تو سینے کی طرف پار ہوجائے گا اس طرح وہ پتھر برابر ڈھلکتا رہے گا، یہ کہہ کر وہ چلے گئے اور ایک ستون کے پاس ٹیک لگا کر بیٹھ گئے میں بھی ان کے ساتھ چلا اور ان کے قریب بیٹھ گیا اب تک مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ یہ کون ہیں میں نے ان سے کہا کہ میرا خیال ہے کہ آپ کی بات قوم نے پسند نہیں کی انہوں نے کہا یہ سب تو بے وقوف ہیں۔

شیخِ بخاری عیاش ابن ولید رقام ہیں، عبدالاعلی کے والد کا نام بھی عبدالاعلی تھا۔ جریری کا نام سعید جب کہ ابوالعلاء کا نام یزید ہے، اگلی سند میں اگرچہ مصنف نازل ہیں مگر اس میں عبدالصمد نے ابوالعلاء کے جریری کو اور احنف کے جریری کو تحدیث کی تصریح کی ہے (یعنی حدثنا کا لفظ استعمال کیا ہے) احمد کی روایت میں اسود بن شیبان نے (أبو العلاء عن أخيه مطرف عن أبى

ذر) کے طریق سے اس حدیث کا آخری حصہ روایت کیا ہے، گویا یزید ابو العلاء کے اس میں دو شیخ ہیں۔

(جلست إلى اسماعيل) مسلم اور اسماعیلی کی (اسماعیل بن علیة عن الجریری) کے حوالے سے روایت میں ہے (قد مت المدينه) گویا مدینہ کا وقعہ ہے۔ (برَضف) رضفة کی جمع۔ یعنی گرم پتھر۔ (نُغض) کندھے پر جو موٹی ہڈی ہوتی ہے، نغض کا لغوی معنی ہے حرکت، چونکہ چلنے پھرنے وغیرہ سے وہ بھی حرکت کرتی ہے اس لیے یہ لفظ استعمال ہوا۔ اسماعیلی کی روایت میں مزید ہے کہ (فوضع القوم رؤوسهم فما رأيت أحدا منهم رجع إليه شيئا) یعنی سب نے سر جھکا لیے کسی نے ان سے کچھ تکرار یا اس بابت مباحثہ نہ کیا۔ (وأنا لا أدري الخ) مسلم میں ہے میں نے پوچھا یہ کون ہیں۔ مزید یہ بھی کہ (ما قلت إلا شيئا سمعته من نبيهم) گویا یہ بات آنجناب کی طرف منسوب کی ہے۔ (من خليلك قال) اس قال کے فاعل ابو ذر ہیں اور النبی مبتدا محذوف کی خبر ہے یعنی خلیلی النبیؐ۔ اس کے بعد (قال) ساقط ہے (کیوں کہ آگے کا جملہ نبی اکرم کا قول ہے) شاید کسی راوی نے مکرر سمجھتے ہوئے حذف کر دیا حالانکہ اس کا ہونا ضروری ہے (يا أباذر أتبصر أحدا الخ) یہ ایک مستقل حدیث ہے کتاب الرقاق میں آئے گی۔ اس سے جناب ابو ذر کا سارے مال کو اللہ کی راہ میں خرچ کر دینے پر استدلال تھا مگر ظاہر ہے، یہ علی سبیل الوجوب نہیں (یعنی نبی اکرم نے اپنی خواہش کا اظہار یا اپنا طرز عمل بتلا کر رہے ہیں کہ اگر میرے پاس احد پہاڑ جتنا مال ہو تو صرف تین دینار بچا کر رکھوں باقی سب اللہ کی راہ میں دیدوں) اسی لیے امام بخاری اگلا ترجمہ لائے ہیں، اس کے تمام راوی بصری ہیں۔

اسے مسلم نے بھی (الزکاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب إنفاقِ المالِ في حَقِّه (مال کو اس کی صحیح جگہ خرچ کرنا)

حدیثِ باب میں اس کی ترغیب مذکور ہے اور یہ اس امر پر دلیلِ اول ہے کہ وعید کی احادیث اس شخص سے تعلق رکھتی ہیں جو زکات ادا نہیں کرتا (ما أحب أن لي أحدا ذهبا) اولویت پر محمول ہے (یعنی نبی اکرم حکم نہیں دے رہے بلکہ اپنی بابت بتا رہے ہیں کہ مجھے یہ پسند نہیں) گویا جمعِ مال مباح ہے مگر جامع مسئول ہے اور اس کا محاسبہ ہوگا (کہ حلال ذرائع سے جمع کیا یا حرام سے، زکات ادا کی یا نہیں؟) لہذا حلال ذرائع سے اور بشرط ادائیگی زکات جتنا چاہے مال جمع کر لے

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى عن اسماعيل قال حدثني قيس عن ابن مسعود رضى الله عنه قال سمعتُ النبيَّ ﷺ يقول لا حَسدَ إلا في اثنتين رجلٍ آتاه اللهُ مالًا فسَلَّطَه علىٰ هَلَكَتِه في الحق ورجلٌ آتاه اللهُ حِكمةً فهو يَقضِي بها ويُعَلِّمها

ابن مسعودؓ نبی ﷺ سے بیان کرتے ہیں کہ حسد (رشک) کرنا صرف دو ہی آدمیوں کے ساتھ جائز ہے ایک تو اس شخص کے ساتھ جسے اللہ نے مال دیا ہے اور اسے حق اور مناسب جگہوں میں خرچ کرنے کی توفیق دی دوسرے اس شخص کے ساتھ جسے اللہ نے حکمت دی اور وہ اپنی حکمت کے مطابق حق فیصلے کرتا ہے اور لوگوں کو اسکی تعلیم دیتا ہے۔

کتاب العلم میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔ الزین کہتے ہے اس حدیث سے سارا مال فی سبیل اللہ خرچ کرنے کا جواز ظاہر ہو رہا

ہے بشرطیکہ وارثوں کے حرمان کا خطرہ نہ ہو کہ اس سے شرع نے منع کیا ہے۔

باب الرِّياءِ في الصَّدَقةِ (صدقہ کرتے ہوئے ریاکاری سے کام لینا)

لقولہ ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ﴾ إلى قوله ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾[البقرة:۲۶۴] وقال ابن عباس رضي الله عنهما ﴿صَلْدًا﴾ ليس عليه شيءٌ . وقال عكرمة ﴿وَابِلٌ﴾ مطرٌ شديدٌ . و ﴿الطل﴾ الندى

الزین کہتے ہیں کہ یہ مراد محتمل ہے کہ ریاء صدقہ کو باطل کر دیتا ہے یعنی اگر فقط اس لیے انفاق فی سبیل اللہ کرتا ہے کہ لوگ اس کی تعریف کریں گویا اگر تعریف کا پہلو نہ ہو تو صدقہ بھی نہ کرے۔ کہتے ہیں کہ پہلی حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صدقہ میں مَن اور اذی کو ملایا ہے اس کا فرمرائی کے انفاق کے ساتھ جسے اس کا کچھ ثواب نہ ملے گا، مسلمان کی صدقہ میں ریاء کاری ایذاء رسانی سے بھی بدتر ہے۔ ابن رشید کہتے ہیں کہ امام بخاری نے ترجمہ میں اس آیت پر اقتصار کیا ہے اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے غیر مومن کے ریاءً انفاق کو صدقہ کا مبطل قرار دیا ہے اور اس کے ساتھ مومن کے بالمن والأذى صدقہ کو تشبیہ دی ہے گویا ان کا یہ صدقہ بھی ان کفار کے صدقہ کی طرح رائیگاں و باطل ہوا۔ چوں کہ مشبہ اور مشبہ بہ کے مابین کوئی نہ کوئی وجہ شبہ ہوتی ہے تو یہ صدقہ کر کے احسان جتلانے والا گویا کا فرمرائی جیسا ہے یعنی منّ میں بھی ریاء کاری کا پہلو موجود ہے، کیوں کہ اس کا مقصد اللہ کی رضا نہ ہوا اس طرح اس ریاء کار کا مقصد بھی یہ نہیں پھر چونکہ کہا گیا ہے کہ مشبہ بہ مشبہ سے اقوی ہوتا ہے لہذا صدقہ میں ریاء کاری کر کے احسان جتلانا ایذاء کا سبب بننے سے اشد ہے۔ (وقال ابن عباس) اسے ابن جریر نے علی بن ابی طلحہ کے طریق سے موصول کیا ہے (وقال عكرمة) اسے عبد بن حمید نے عثمان بن غیاث کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

باب لا يَقبَلُ اللهُ صَدقَةً مِن غُلولٍ ولا يقبل إلا مِن كَسبٍ طَيِّبٍ لِقولِهِ

(صرف حلال مال کا صدقہ قبول ہوتا ہے)

﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾ (قول معروف اور مغفرت اس صدقہ سے بہتر ہے جس کے بعد ایذاء ہو)۔

اس ترجمہ میں بھی اس آیت پر اکتفاء کیا ہے، وجہ استدلال ظاہر ہے، یہ مستملی کی روایت میں ہے، باقیوں کے ہاں (لا تقبل) صیغہ مجہول کے ساتھ ہے، یہ ایک حدیث کا طرف (حصہ) ہے جسے مسلم نے (لا تُقبل) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے حسن بن سفیان نے اپنی مسند میں ابو کامل احد شیوخ مسلم سے اور ابو داؤد نے أبو المليح عن أبيه سے مرفوعاً اس جملہ کو روایت کیا ہے۔ (ولا يقبل إلا الخ) یہ بھی اگلے باب کی حدیث ابی ہریرہ میں موجود ہے۔ (لقوله الخ) ابن منیر کہتے ہیں کہ مصنف نے

حسب عادت خفی کو جلی پر محمول کرتے ہوئے اس سے استنباط کیا ہے صدقہ کر کے اگر اذی کا باعث بنا تو وہ صدقہ باطل ٹھہرا اور غلول (خیانت ورشوت اور اس قبیل کا مال) بھی اذی ہے تو لہذا یہ بھی بطریقِ اولی مبطلِ صدقہ ہے یا یہ قیاس کرتے ہوئے کہ اگر حلال مال سے صدقہ مَنَّ وأذى کے ساتھ باطل ہو جاتا ہے تو پھر حرام مال سے صدقہ تو بالاولی باطل ہوا کیوں کہ خیانت کرنے والا کسی کے مال کا غاصب ہے۔ابن حجر کہتے ہیں کہ بظاہر امام بخاری کی مرادِ ترجمہ یہ ہے اگر متصدق علیہ کو علم ہو جائے کہ جو صدقہ اسے دیا گیا ہے وہ خیانت کے مال سے تھا تو اس سے اسے اذی (تکلیف) ہو گی جس طرح حضرت ابوبکر نے دودھ کو قیئ کر دیا تھا (تو اس اعتبار سے یہ ترجمہ بھی سابقہ کے ساتھ ملحق ہے کہ اس میں بھی اذی کا پہلو ہے)۔(قول معروف) یعنی اچھے طریقہ سے کسی سائل کو رد کرنا۔(ومغفرة) اس سے درگزر کرنا اگر اس سے کچھ ایسی بات کا ظہور ہو جس سے مسئول کو ناگواری ہو (جس طرح آج کل کے سائلین چمٹ جاتے ہیں تو ان کے اس طرزِ عمل پر غصہ کرنے کی بجائے ملاطفت سے کام لینے کی ترغیب دلائی ہے) ایک قول ہے کہ یہ مغفرت اللہ کی طرف سے ہے اس مسئول کے لیے جو قولِ معروف کے ساتھ سائل سے پیش آتا ہے۔مستملی اور کشمیہنی کے نسخوں میں اس کے بعد اگلا باب ہے گویا ان کے ہاں یہ ترجمہ بلا حدیث ہے، آیت پر ہی اکتفاء ہے اور ایک حدیث، جیسا کہ تفصیل بیان ہوئی، کا ترجمہ میں اشارہ کر دیا۔

باب الصَّدَقَةِ مِن كَسْبٍ طَيِّبٍ (پاکیزہ مال سے صدقہ)

لِقولِهِ ﴿وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة:٢٧٦، ٢٧٧]

اگر باب کو غیر منون پڑھیں تو جملہ مبتدا محذوف کی خبر ہے، (أي هذا باب فضل الصدقة الخ) اگر منون پڑھیں تو اس کا مابعد مبتدا ہے جس کی خبر محذوف ہے جس کی تقدیر یہ ممکن ہے (الصدقة من كسب طيب مقبولة)۔کسب بمعنی مکسوب ہے، تکسب سے اعم ہے میراث بھی اس میں شامل ہے کسب کا لفظ اس لیے استعمال کیا ہے کیوں کہ تحصیلِ مال کا غالب ذریعہ ہے، طیب سے مراد حلال ہے۔ابن التین وغیرہ کا خیال ہے کہ چوں کہ تکثیرِ اجرِ صدقہ اس کے کسبِ طیب سے ہونے کی علت نہیں بلکہ صدقہ کسبِ طیب سے ہونا تکثیرِ اجر کا سبب ہے تو زیادہ ابین تھا کہ قول اللہ تعالیٰ (أنفقوا من طيبات ما كسبتم) سے استدلال کرتے۔(ويربي الصدقات کی ایک مناسبت یہ بھی ہو سکتی ہے جس صدقہ کی اللہ تعالیٰ پرورش کرتا ہے اور اسے بڑھاتا ہے وہ وہی ہے جو کسب حلال سے دیا جائے کسب حرام سے دیا گیا صدقہ تو قابل قبول ہی نہیں لہذا اس کے ارباء کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا)۔

ابن بطال یہ مطابقت ذکر کرتے ہیں کہ اس آیت میں مذکور ہے کہ اللہ سود کو محق کرتا ہے اس لیے کہ وہ حرام ہے یہ اس امر کی دلیل ہے کہ مقبول صدقہ محوق نہیں ہو سکتا (بلکہ اس میں بڑھوتی ہوتی ہے)۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ اہل دنیا کا سود تو مٹ جاتا ہے مگر اللہ کا اضافی دیا گیا اجر بڑھتا رہتا ہے حتی کہ سات سوگنا یا اس سے بھی زیادہ کر دیا جاتا ہے گویا یہ اللہ تعالی کا اعلان ہے کہ تمہیں اضافہ ہی چاہیے تو بجائے ربائے دنیا کے مجھ سے حاصل کر لو، کہتے ہیں کہ عموماً اس کا معنی یہ کیا جاتا ہے کہ اللہ سود میں برکت نہیں ڈالتا بلکہ اس میں برکت ہے جو تم اس کی راہ میں دیتے ہو، مگر میری رائے میں یہ عمدہ معنی نہیں ہے۔

حدثنا عبدالله بن منير سمع أبا النضر حدثنا عبدالرحمن هو ابن عبدالله بن دينار

عن أبيه عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول اللهﷺ مَن تَصدَقَ بِعَدلِ تَمرةٍ مِن كَسبٍ طيبٍ ولا يَقبل اللهُ إلا الطَّيِّبَ فإنَّ اللهَ يَتقبَّلُها بيمينه ثم يُربِّيها لِصاحِبه كما يربى أحدُكم فَلُوَّه حتى تكون مثلَ الجَبل - تابعه سليمان عن ابن دينار- وقال ورقاه عن ابن دينار عن سعيد بن يسار عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيﷺ- ورواه مسلم بن أبي مريم وزيد بن أسلم وسهيل عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيﷺ

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا جوشخص حلال کمائی سے صدقہ کرتا ہے تو اللہ تعالی اسے اپنے داہنے ہاتھ سے قبول کرتا ہے پھر صدقہ کرنے والے کے فائدے کے لیے اس کی پرورش کرتا ہے بالکل اسی طرح جیسے کوئی اپنے جانور کے بچے کو کھلا پلا کر بڑھاتا ہے تا آنکہ اس کا صدقہ پہاڑ کے برابر ہو جاتا ہے۔

(بعدل تمرۃ) عین کی زبر کے ساتھ اکثر نے روایت کیا ہے کوفی نحاۃ کے نزدیک زبر کے ساتھ (المثل من غير جنسه) جبکہ زیر کے ساتھ (مثل من جنسه) کا معنی ہے ایک قول یہ ہے کہ زبر کے ساتھ قیمت کے معنی میں جب کہ زیر کے ساتھ بمعنی نظیر ومثیل ہے، بصری نحاۃ کے ہاں یہ تفرقہ نہیں ہے ان کے ہاں یہ مثل کے معنی میں ہے۔(ولا يقبل الله الخ) یہ جملہ معترضہ ہے (بیمینه) بزار کی حدیث عائشہ میں ہے (فيتلقا ها الرحمن بيده)۔

(فَلُوہ) فاء پر زبر، لام پر پیش اور واو مشدد ہے۔گھوڑے کے بچہ کو کہتے ہیں ایک قول ہے کہ ہر چوپایہ پر بولا جاتا ہے یعنی اللہ تعالی صدقہ کے ثواب میں اس طرح اضافہ کرتا اور اسے أضعافا مضاعفة بناتا رہتا ہے جس طرح کوئی اپنے چوپایوں کے بچوں کی نگہداشت کرتا رہتا ہے۔ترمذی کی روایت میں (فلوه أو مهره)، عبدالرزاق کی روایت میں (مهره أوفصيله) بزار کی روایت میں (مهره أو رضيعه أوفصيله) ہے۔عیاض کہتے ہیں کہ یمین سے مراد عضو نہیں بلکہ یہ استعارہ ہے جو اس کی قبولیت کی دلیل ہے چونکہ انسان اپنی پسندیدہ چیزوں کو دائیں ہاتھ سے پکڑتا ہے۔کئی دیگر توجیہات بھی منقول ہیں اس بارہ میں ترمذی اپنی جامع میں رقمطراز ہیں کہ اہل سنت و جماعت کے اہل علم کا کہنا ہے کہ اس قسم کی احادیث پر ہم ایمان لائیں گے یہ نہیں کہیں گے (كيف) کیسے؟ مالک، ابن عیینہ اور ابن مبارک وغیرہ سے یہی منقول ہے جہمیہ نے ان روایات کا انکار کیا ہے، کتاب التوحید میں ان کے معتقدات کا رد ہوگا۔

(حتى تكون مثل الجبل) مسلم میں ہے (أعظم من الجبل) ابن جریر نے قاسم سے (أعظم من أحد) روایت کیا ہے۔ان کی روایت میں یہ تصریح بھی ہے کہ آیت کی تلاوت حضرت ابو ہریرہ نے کی۔ (تابعه سليمان الخ) سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں۔اسے مصنف نے (التوحيد) میں ذکر کیا ہے۔مسلم میں خالد بن مخلد نے (سلیمان عن سہیل) کے حوالے سے اسے روایت کیا ہے گویا سلیمان کے اس میں دو شیوخ ہیں، ابو دینار اور سہیل۔ابو عوانہ اور جوزقی نے بخاری کی طرح خالد بن مخلد ہی کے حوالے سے (سليمان عن ابن دينار) ذکر کیا ہے۔ (وقال ورقاء) یعنی ابن عمر۔گویا انہوں نے عبدالرحمن اور سلیمان کی مخالفت کرتے ہوئے ابن دینار کے شیخ بجائے ابو صالح کے سعید بن یسار کو ذکر کیا ہے۔ابن حجر کہتے ہیں کہ ورقاء کی یہ روایت موصولا نہ مل

سکی۔ داؤدی کہتے ہیں کہ یہ وہم ہے کیوں کہ اکثر رواۃ نے (أبو صالح عن أبی ھریرۃ) ہی نقل کیا ہے مگر ان کا کہنا صحیح نہیں کیونکہ سعید بن یسار سے ایک اور سند بھی ہے جو مسلم اور ترمذی میں ہے ابن حجر سابقہ کہے کے برعکس کہتے ہیں کہ ورقاء کی روایت (کتاب التوحید) میں موصولاً موجود ہے؟۔ (ورواہ مسلم الخ) یہ روایت یوسف بن یعقوب القاضی کی کتاب الزکاۃ میں جب کہ زید بن اسلم اور سھیل کی صحیح مسلم میں منقول ہیں۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ اس میں صورتِ تضعیف کا ذکر ہے (یعنی اللہ کس طرح اس کو بڑھاتا رہتا ہے) تو یہ تضعیف دفعۃً نہیں بلکہ شیئا فشیئا ہے حتی کہ حشر کے دن اس مذکورہ قدر تک ہو جائے گا اس تدریجی تضعیف کو تربیتِ فلو سے تشبیہ دی ہے، انبیاء کرام کی تشبیہات بڑی دقیق ہوتی ہیں اسی تدریجی کیفیت کی طرف قرآن نے اس آیت میں اشارہ کیا ہے (کمثل حبۃ أنبتت سبع سنابل فی کل سنبلۃ مائۃ حبۃ) اور یہ سب اضافہ اور تضعیف بقدرِ اخلاص ہے۔ (ایک حکمت اس تدریج کی اور بھی محتمل ہے کہ جس طرح دنیوی سود بظاہر آہستہ آہستہ اضافہ پذیر ہوتا ہے چونکہ صدقہ کرنے اور اس کے اجرِ مضاعف کو اس کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا ہے لہذا اس کا اضافہ بھی بالتدریج ہے)۔

باب الصدقةِ قَبلَ الرَّدِّ (رد کر دئے جانے سے پہلے صدقہ)

الزین اس ترجمہ کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کا مقصود صدقہ کرنے میں تسویف (یعنی تاخیر اور ٹال مٹول) سے بچنے کی تحذیر ہے ایک تو اس وجہ سے کہ اجرِ مذکور کا نمو و تربیت حاصل ہو جائے اور دوسرا اس سبب کہ تاخیر سے مبادا کوئی صدقہ قبول کرنے والا ہی نہ ملے اور اس بارہ میں مخبر صادق علیہ لسلام نے آگاہ فرمایا ہے کہ ایک وقت آئے گا کہ غنی صدقہ لے کر نکلے گا مگر اسے کوئی قبول کرنے والا مستحق نہ ملے گا (یعنی سبھی مالدار بن جائیں گے) اگرچہ صدقہ کی نیت پر بھی ثواب ہے مگر بالفعل صدقہ پر نیت کا بھی اور مجازات کا بھی ثواب ہے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا معبد بن خالد قال سمعت حارثة بن وهب قال: سمعتُ النبیﷺ یقول تَصَدَّقوا فإنه یأتی علیکم زمانٌ یَمشِی الرجلُ بِصدقتِه فلا یَجِدُ مَن یَقبلها یقول الرجلُ لَو جئتَ بها بالأمسِ لَقَبلتُها فأما الیوم فلا حاجة لی فیها

حضرت حارثہؓ بن وہب روایت کرتے ہیں کہ میں نے نبی کریمﷺ سے سنا تھا کہ صدقہ کرو، ایک ایسا زمانہ بھی تم پر آنے والا ہے جب ایک شخص اپنے مال کا صدقہ لے کر نکلے گا اور کوئی قبول کرنے والا نہیں پائے گا۔ کہنے والا کہے گا اگر کل لے آتے تو قبول کر لیتا آج مجھے ضرورت نہیں۔

(فلا حاجة لی بہا) کشمیہنی کے نسخہ میں (فیہا) ہے ابن بطال کے مطابق یہ قریبِ قیامت ہوگا اسی لئے اس روایت کو کتاب الفتن میں بھی لائے ہیں یہ حدیث رباعیاتِ امام بخاری میں سے ہے۔

حدثنا أبو الیمان أخبرنا شعیب حدثنا أبو الزناد عن عبدالرحمن عن أبی هریرة رضی الله عنه قال قال النبیﷺ لا تقومُ الساعةُ حتی یَکثُرَ فیکم المالُ فَیَفیضَ حتیٰ

يَهُمُّ رَبُّ المال مَن يَقبل صدقتَه وحتى يَعرِضَه فيقول الذى يَعرِضُه عليه لا أرَبَ لِى
ابوہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا کہ قیامت آنے سے پہلے مال ودولت کی اس قدر کثرت ہوجائے گی اور لوگ اس قدر مالدار ہوجائیں گے کہ اس وقت صاحبِ مال کو اس کی فکر ہوگی کہ اس کی زکوۃ کون قبول کرے اور اگر کسی کو دینا بھی چاہے گا تو اس کو یہ جواب ملے گا کہ مجھے اس کی حاجت نہیں

اس میں سابقہ حدیث کی مزید وضاحت ہے اور اشارہ ہے کہ قربِ قیامت ایسی صورت حال ہوگی۔ اسی سند کے ساتھ الفتن میں بھی مطولا لائے ہیں۔ (یھم) اسے یاء کی زبر اور ھاء کی زیر کے ساتھ روایت کیا گیا ہے بقول نووی اشہر باب افعال ہے اس پر (رب المال) مفعول اور (من یقبلہ) فاعل ہے جب کہ ثلاثی پڑھنے پر (رب المال) فاعل اور (من یقبلہ) مفعول ہے (دونوں طرح پڑھنے پر رب المال کو مفعول بنانا بھی صحیح ہے)۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا أبوعاصم النبيل أخبرنا سعدان بن بشر حدثنا أبو مجاهد حدثنا مُحِلُّ بن خليفة الطائى قال سمعتُ عدىَ بنَ حاتم رضى الله عنه يقول كنتُ عند رسولِ اللهﷺ فجائَه رجلان أحدُهما يشكوالعَيلَة والآخَرُ يشكو قَطعَ السبيلِ فقال رسولُ اللهﷺ أما قطعُ السبيلِ فإنه لا يأتى عليك إلا قليلٌ حتى تَخرُجَ العِيرُ إلى مكة بِغيرِ خَفِير وأما العيلة فإن الساعةَ لا تقوم حتى يَطُوفَ أحدُكم بِصَدقته لا يَجد مَن يَقبلها مِنه ثم لَيَقِفَنَّ أحدُكم بين يدَىِ اللهِ ليس بينه وبينه حِجابٌ ولا تَرجمانٌ يُترجِمُ له ثم لَيقولن له ألم أوتِك مالاً؟ فَلَيقولن بلىٰ ثم لَيقولن ألم أرسِل إليك رسولا ؟ فليقولن بلىٰ فَيَنظرُ عن يمينِه فلا يرىٰ إلاالنارَ ثم ينظر عن شمالِه فلا يرىٰ إلا النار فليَتَّقِيَنَّ أحدُكم النارَ ولإو بشِقِ تمرةٍ فإنْ لم يجد فبكَلِمةٍ طيبةٍ

حضرت عدی بن حاتم طائیؓ نے بیان کیا کہ میں نبی کریمﷺ کی خدمت میں موجود تھا کہ دو شخص آئے، ایک فقر وفاقہ کی شکایت لیے ہوئے تھا دوسرے کو راستوں کے غیر محفوظ ہونے کی شکایت تھی اس پر رسول اللہﷺ نے فرمایا کہ جہاں تک راستوں کے غیر محفوظ ہونے کا تعلق ہے تو بہت جلد ایسا زمانہ آنے والا ہے کہ جب ایک قافلہ مکہ سے کسی محافظ کے بغیر نکلے گا (اور اسے راستے میں کوئی خطرہ نہ ہوگا) اور رہا فقر وفاقہ تو قیامت اس وقت تک قائم نہیں ہوگی جب تک (مال ودولت کی کثرت کی وجہ سے یہ حال نہ ہوجائے کہ) ایک شخص اپنا صدقہ لے کر تلاش کرے لیکن کوئی انسے لینے والا نہ ملے۔ پھر اللہ تعالی کے سامنے ایک شخص اس طرح کھڑا ہوگا کہ اس کے اور اللہ تعالی کے درمیان کوئی پردہ ہوگا اور نہ ترجمانی کے لیے کوئی ترجمان ہوگا۔ پھر اللہ تعالی اس سے پوچھے گا کہ کیا میں نے تجھے دنیا میں مال نہیں دیا تھا؟ وہ کہے گا کہ ہاں دیا تھا۔ پھر اللہ تعالی پوچھے گا کہ کیا میں نے تیرے پاس پیغمبر نہیں بھیجا تھا؟ وہ کہے گا ہاں بھیجا تھا۔ پھر وہ شخص اپنے دائیں طرف دیکھے گا تو آگ کے سوا اور کچھ نظر نہیں آئے گا پھر بائیں طرف دیکھے گا اور ادھر بھی آگ ہی آگ ہوگی پس تمہیں

جہنم سے ڈرنا چاہیے خواہ ایک کھجور کے ٹکڑے کے ذریعہ (اس کا صدقہ کرکے اس سے اپنا بچاؤ کرسکو) اگر یہ بھی میسر نہ آسکے تو اچھی بات ہی منہ سے نکالے۔

شیخ بخاری المسندی ہیں جبکہ ابومجاہد کا نام سعد طائی تھا۔عدی سن نو ہجری میں اسلام لائے اور ۶۰ھ کے بعد وفات ہوئی۔۱۲۰ یا ۱۸۰ برس کی عمر پائی۔اس حدیث کو نسائی نے بھی (الزکاۃ) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا محمد بن العلاء حدثنا أبو أسامة عن بريد عن أبي بردة عن أبي موسى رضى الله عنه عن النبيﷺ قال لَيأتِيَنَّ على الناس زمانٌ يطوف الرجلُ فيه بالصدقةِ مِن الذهبِ ثم لا يَجِدُ أحدا يأخذُها منه ويرَى الرجلُ الواحدَ يَتْبَعُه أربعون امرأةً يَلُذْنَ به مِن قِلَّةِ الرجالِ و كَثرةِ النِساءِ .

حضرت ابوموسی اشعریؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا لوگوں پر ضرور ایک زمانہ ایسا آجائے گا کہ ایک شخص سونے کا صدقہ لے کر نکلے گا لیکن کوئی اسے لینے والا نہیں ملے گا۔اور یہ بھی ہوگا کہ ایک مرد کی پناہ میں چالیس چالیس عورتیں ہوجائیں گی کیونکہ مردوں کی کمی ہوجائے گی اور عورتوں کی کثرت ہوگی۔

ابواسامہ کا نام حماد بن اسامہ لیثی ہے۔(من الذھب) بطور مبالغہ اسے بطورِ خاص ذکر کیا ہے یعنی رفاہیت اور مالداری اتنی عام ہوگی کہ سونے کا صدقہ بھی قبول نہ کرنے والا ہوگا (پھر مالداری کی صفت و کیفیت ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ لوگ صدقہ کے لیے سونا دینا چاہیں گے۔اس زمانہ میں دینار سونے سے ڈھالے جاتے تھے)۔(یری الرجل الخ) کتاب العلم میں اس پر بحث ہوچکی ہے۔ اس کے تمام راوی کوفی ہیں۔اسے مسلم نے بھی اسی سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔

باب اِتقُوا النارَ ولَو بِشِقِّ تَمرةٍ والقليلِ مِن الصَّدقةِ

(آگ سے بچو خواہ معمولی سا صدقہ کرکے)

﴿وَمَثَلُ الَّذِيْنَ يُنفِقُوْنَ اَموَالَهُمُ ابتِغَآ ءَ مَرضَاتِ اللّٰهِ وَتَثبِيْتًا مِّنْ اَنفُسِهِمْ﴾ الآية إلى قوله: ﴿مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ﴾ (البقرة: ۲۶۵،۲۶۶)

الزین کہتے ہیں کہ ترجمہ میں حدیث کا ایک جملہ اور آیت ذکر کی ہے کہ دونوں میں صدقہ کی ترغیب ہے چاہے کم ہو یا زیادہ۔ چونکہ آیت میں طل اور وبل کے ساتھ تمثیل ذکر کی ہے قلیل صدقہ کی (ہلکی بارش،شبنم) کے ساتھ اور کثیر مال کے صدقہ کی وبل (موسلا دھار بارش) کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔(بشق تمرۃ) یعنی کھجور کا ایک حصہ، کے بعد (قلیل من الصدقۃ) کہنا عطف العام علی الخاص کی قبیل سے ہے۔علامہ انور لکھتے ہیں بعض نے اس کا معنی یہ کیا ہے کہ آگ سے بچو اور اگر تمہارے ذمہ آدھی کھجور کے برابر ہی کسی کا حق ہو تو اسے بھی ادا کرکے آگ سے بچاؤ کا بندوبست کرو،تمہارے ذمہ کسی کا اتنا سا حق مارنا بھی موجبِ نار ہوسکتا ہے۔پھر مشہور وہی معنی جو کیا جاتا ہے کہ اتنا سا صدقہ بھی تمہارے لیے نافع اور آگ سے بچاؤ کا ذریعہ ہوگا۔یہ معنی نہ سمجھ لیا جائے کہ آدھی کھجور کا عدمِ صدقہ

موجبِ عذاب ہے، صدقہ کم ہو یا زیادہ، کی ترغیب کے لیے یہ فرمایا۔

حدثنا عبیداللہ بن سعید حدثنا أبو النعمان الحکم ھو ابن عبداللہ البصری حدثنا شعبه عن سلیمان عن أبی وائل عن أبی مسعود رضی اللہ عنه قال لَمَّا نزلت آیةُ الصدقةِ كُنَّا نُحامِلُ فجاءَ رجلٌ فتَصَدَّقَ بِشیءٍ كثیرٍ فقالوا مُرائی، وجاءَ رجلٌ فتَصَدَّقَ بصاعٍ فقالو إن اللهَ لَغَنیٌّ عَن صاعِ هذا فنَزَلَتْ ﴿اَلَّذِیْنَ یَلْمِزُوْنَ الْمُطَّوِّعِیْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ فِی الصَّدَقٰتِ وَالَّذِیْنَ لَا یَجِدُوْنَ اِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ [التوبة:۷۹]

حضرت ابو مسعود انصاریؓ کہتے ہیں جب آیتِ صدقہ نازل ہوئی تو ہم بوجھ ڈھونے کا کام کرتے تاکہ اس طرح جو مزدوری ملے اسے صدقہ کردیا جائے اسی زمانہ میں ایک شخص (عبدالرحمٰن بن عوف) آیا اور اس نے صدقہ کے طور پر کافی چیزیں پیش کیں اس پر لوگوں نے کہنا شروع کردیا کہ یہ آدمی ریا کار ہے پھر ایک اور شخص (ابو عقیل نامی) آیا اور اس نے صرف ایک صاع کا صدقہ کیا اس پر لوگوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کو ایک صاع صدقہ کی کیا حاجت ہے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ''وہ لوگ جوان مومنوں پر عیب لگاتے ہیں جو صدقہ زیادہ دیتے ہیں اور ان پر بھی جو محنت سے کما کر لاتے ہیں۔

سلیمان سے مراد ابن مہران اعمش ہیں۔ ابو مسعود کا نام عقبہ بن عمر انصاری ہیں، بدری صحابی ہیں کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور ہیں۔ ابو مسعود کی روایت دو طرح سے، مفصلاً اور مختصراً لائے ہیں۔ (لما نزلت الخ) شاید ان کی مراد اس آیت سے ہے (خذ من أموالهم صدقة)۔ (كُنَّا نحامل) یعنی اپنی کمر پر سامان ڈھو کر (مزدوری کر کے) پیسے کما کر صدقہ کرتے تھے۔ (فجاء رجل فتصدق بكثير) التفسیر کی روایت میں ذکر ہوگا کہ یہ عبدالرحمٰن بن عوف تھے۔ ان کی صدقہ کی مقدار بھی مذکور ہے، آٹھ ہزار یا چار ہزار۔ (وجاء رجل) یہ ابو عقیل تھے۔ التفسیر میں ذکر ہے، انہوں نے اجرت پر کنویں سے پانی نکال کر یہ ایک صاع کمایا اور اسے صدقہ کر دیا۔ (فقالوا) مغازی واقدی میں ان میں سے بعض کے نام مذکور ہیں مثلاً معتب بن قشیر اور عبدالرحمٰن بن نبیل۔ (والذين لا يجدون إلا جهدهم) یہ شاہدِ ترجمہ ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے (الزكاة) جب کہ ابن ماجہ نے (الزهد) میں درج کیا ہے۔

حدثنا سعید بن یحی حدثنا أبی حدثنا الاعمش عن شقیق عن أبی مسعود الأنصاری رضی اللہ عنه قال كان رسولُ اللهِ ﷺ إذا أَمَرَنا بالصدقة انطلقَ أحدُنا إلی السوق فَتحامَلَ فیُصِیبُ المُدَّ وإنَّ لِبَعضِهم الیوم لَمِائةُ ألفٍ

ابو مسعود انصاریؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ہمیں صدقہ کرنے کا حکم دیا تو ہم میں سے بہت سے بازار جا کر بوجھ اٹھانے کی مزدوری کرتے اور اس طرح ایک مد حاصل کرتے (جسے صدقہ کر دیتے) لیکن آج ہم میں سے بہت سوں کے پاس لاکھ لاکھ (درہم یا دینار) موجود ہیں۔

شیخ بخاری سعید بن یحی بن سعید اموی ہیں (وإن لبعضهم اليوم الخ) التفسیر میں ہے کہ خود اپنی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

حدثنا سلیمان بن حرب حدثنا شعبه عن أبی اسحاق قال سمعت عبداللہ بن

معقل قال سمعتُ عدیَ بنَ حاتِمٍ رضی اللہ عنہ قال سمعتُ رسولَ اللہﷺ فیقول اتقو النارَ ولو بِشِقِ تَمرۃٍ۔ (مفہوم گزر چکا ہے)

شق تمرہ کا استعمال متعدد روایات میں مختلف صحابہ کرام سے منقول ہے مثلاً طبرانی کی حدیثِ فضالہ، احمد کی حدیثِ ابن مسعود، انہی کی حدیثِ عائشہ اور ابو یعلی کی صدیق اکبر سے روایت میں۔

حدثنا بشر بن محمد قال أخبرنا عبداللہ أخبرنا معمر عن الزھیر قال حدثنی عبداللہ بن أبی بکر بن حزم عن عروۃ عن عائشہ رضی اللہ عنھا قالت دخلتُ امرأۃٌ مَعھا ابنتانِ لَھا تَسألُ فلم تَجِدْ عِندی شیاً غیرَ تمرۃٍ فأعطیتُھا إیاھا فقَسَمَتْھا بینَ ابْنَتَیھا ولم تأکلْ مِنھا ثم قامتْ فخرجتُ فدَخلَ النبیُﷺ علینا فأخبرتُہ فقال مَنِ ابتلیٰ مِن ھذہِ البَنات بِشیٍء کُنَّ لَہ سِتراً مِن النارِ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ ایک عورت اپنی دو بچیوں کو لیے مانگتی ہوئی آئی میرے پاس ایک کھجور کے سوا اس وقت اور کچھ نہ تھا میں وہی دے دی وہ ایک کھجور اس نے اپنی دونوں بچیوں میں تقسیم کردی اور خود نہیں کھائی پھر وہ چل دی اس کے بعد نبی کریمﷺ تشریف لائے تو میں نے آپ سے اس کا حال بیان کیا آپ نے فرمایا کہ جس نے ان بچیوں کی وجہ سے خود کو معمولی سی بھی تکلیف میں ڈالا تو بچیاں اس کے لیے دوزخ سے بچاؤ کے لیے آڑ بن جائیں گی۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں الأدب کی زہری کے حوالے سے روایت میں (فأحسن إلیھن) کی قید بھی ذکر ہے یعنی بیٹیاں آگ سے تب حجاب بنیں گی اگر ان کے ساتھ حسنِ سلوک کیا۔ وہیں اس پر مفصل بحث ہوگی یہاں شاہد ترجمہ اس عورت کا اس ایک کھجور کو آدھی آدھی میں تقسیم کرکے دونوں بیٹیوں کو دینا، گویا (شق تمرۃ) ثابت ہوا۔ اور حضرت عائشہ کا گھر میں میسر ایک ہی کھجور کا صدقہ کر دینا ترجمہ کے جملہ (وقلیل من الصدقۃ) اور (والذین لا یجدون إلا جھد ھم) کا مصداق بنا۔ کیوں کہ انہوں نے ذکر کیا (فلم تجد عندی غیر تمرۃ) بزار کی روایت میں آنحضرتﷺ نے حضرت عائشہؓ کو نصیحت کی تھی کہ گھر سے کوئی سائل خالی نہ جائے خواہ شق تمرہ ہی ہو، مسلم نے (الأدب) اور ترمذی نے (البر) میں نقل کیا ہے۔

باب فضلِ صدَقۃِ الشَّحیحِ الصَّحِیحِ

(حالتِ صحت میں اور ضرورت کے باوجود صدقہ کرنے کی فضیلت)

لقولہ ﴿وَاَنْفِقُوْا مِنْ مَّا رَزَقْنٰكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ [المنافقون ۱۰]. قولہ: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيْهِ﴾ [البقرۃ: ۲۵۴]

شحیح بخیل کو کہتے ہیں، تو بخل کے باوجود اس کے صدقہ کرنے کا بیان ہے۔ الزین تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آیت کی

ترجمہ سے مناسبت یہ ہے کہ آیت میں صدقہ کی نسبت تسویف (تاخیر اور ٹال مٹول) سے تحذیر ہے اس توقع پر کہ موت ابھی دور ہے اور صدقہ کرنے میں مبادرت کی ترغیب ہے اس سے قبل کہ موت آ لے اور فرصت نکل جائے اور حدیث میں جو صحت کا ذکر ہے اس سے مراد یہ کہ ایسی بیماری میں گرفتار نہیں کہ زندگی کی امید باقی نہیں اب صدقہ کرنے پر تلا ہوا ہے، ایسا وقت آنے سے پہلے ہی صدقہ کرنا نسبۃً افضل ہے یہ نہیں مراد کہ بخل کے سبب اس کا صدقہ کرنا افضل ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ بخل کے باوجود (جو کئی دفعہ ایک طبعی امر بھی ہے) اگر صدقہ کرتا ہے تو یہ اس کا کارنامہ سمجھا جائے گا اور یہ صدقہ نسبۃً افضل گردانا جائے گا (اس کی مثال یہ دی جا سکتی ہے کہ اگر بیماری کے باوجود ہمت کر کے مسجد جاتا ہے اور کھڑے ہو کر نماز ادا کرتا ہے تو اس کا ثواب دوسروں کی نسبت زیادہ ہوگا)۔

علامہ انور کہتے ہیں از روئے قیاس موت کی آہٹ محسوس کرتے ہوئے صدقہ کرنا تو روا ہی نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ اب مال اس کی ملک سے نکل چکا ہے مگر اس کے باوجود شریعت کا ہم پر احسان ہے کہ ثلث میراث کے صدقہ کی اجازت دی۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ شحیح سے یہاں مراد المحتاج الی المال ہے (یعنی خود اسے مال کی ضرورت ہے مگر اس کی ضرورت کے باوجود صدقہ کرتا ہے)۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا عبد الواحد حدثنا عُمارة بن القَعقاع حدثنا أبو زرعة حدثنا أبو هريرة رضي الله عنه قال جاء رجلٌ إلى رسول اللهﷺ فقال يا رسول الله أيُّ الصدقةِ أعظمُ أجراً؟ قال أن تَصَدَّقَ وأنتَ صحيحٌ شحيحٌ تَخشَى الفقرَ وتأمُلُ الغِنىٰ ولا تُمهِلُ حتىٰ إذا بلغتِ الحُلقُومَ قلتَ: لِفُلان كذا ولِفلان كذا وقد كان لِفلان

حضرت ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ میں نبی کریمﷺ کی خدمت میں موجود تھا کہ ایک شخص آیا اور کہا یا رسول اللہﷺ کس طرح کے صدقہ میں سب سے زیادہ ثواب ہے؟ آپ نے فرمایا اس صدقہ میں جسے تم صحت کے ساتھ بخل کے باوجود کرو تمہیں ایک طرف تو فقیری کا ڈر ہو اور دوسری طرف مالدار بننے کی تمنا اور امید ہو اور اس۔ صدقہ خیرات۔ میں ڈھیل نہ ہونی چاہیے کہ جب جان حلق تک آ جائے تو اس وقت تو کہنے لگے کہ فلاں کے لیے اتنا اور فلاں کے لیے اتنا حالانکہ وہ تو اب فلاں کا ہو چکا ہے۔

سند میں عبد الوحد بن زیاد ہیں۔ (جاء رجل) محتمل ہے کہ ابوذر ہوں، احمد کی روایت ہے کہ انہوں نے یہی سوال کیا تھا۔ طبرانی کی حدیث ابی امامہ میں بھی ہے کہ ابوذر نے یہ سوال کیا تھا، مگر وہاں آنجناب کا جواب یہ تھا (جهد من مقل أو سؤال فقير)۔ (أعظم أجرا) الوصایا میں عمارہ بن قعقاع سے دوسری سند کے ساتھ روایت میں ہے (أى الصدقة أفضل)۔

(أن تصدق) اصل میں (تتصدق) ہے، تاء کا صاد میں ادغام کر دیا گیا۔ (صحيح شحيح) الوصایا میں ہے (صحیح حریص) صاحب المنتہی کہتے ہیں کہ شحیح کا مطلب بخل مع الحرص ہے بطورِ اسم، شین مضموم اور بطور مصدر، شین پر زبر ہے۔ طبعی امر ہے کہ حالتِ صحت میں مال کی احتیاج اور اس کی حرص بنسبت بیماری اور پھر وہ بیماری جس میں زندگی سے نا امیدی ہو، زیادہ ہوتی ہے لہذا اس حالتِ صحت و حرص میں صدقہ کرنا افضل ہے۔ (إذا بلغت الحلقوم) کا فاعل روح ہے۔ مراد وہاں پہنچنے کے قریب وگرنہ وہاں تک روح پہنچنے کے بعد انسانی حیات جواب دے جاتی ہیں۔ حلقوم سے مراد سانس گزرنے کی جگہ (یعنی حلق)۔

اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الزکاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

باب

ابوذر کے نسخہ میں یہ ساقط ہے گویا سابقہ ہی سے متصل ہے، اور مناسبت بھی موجود ہے کہ زمانہ قدرت میں صدقہ کرنے میں اکثار و استکثار آنجناب کے ساتھ لحوق کا سبب ہے اور یہ غایت درجہ کی فضیلت ہے، الزین نے اسے ذکر کیا ہے۔ابن رشید کہتے ہیں وجہ مناسبت یہ ہے کہ حدیث سے ظاہر ہے کہ وہ طولِ ید جو آنجنابﷺ سے لحوق کو مقتضی ہے، سے مراد جود و سخا ہے اور یہ حالتِ صحت میں متاتی (میسر) ہے کیونکہ اس پر مداومت کا اشارہ بھی ہے اور اس سے تمام مراد ہے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا أبو عوانة عن فِراس عن الشعبي عن مسروق عن عائشه رضى الله عنها أن بعضَ أزواجِ النبيﷺ قُلنَ لِلنبيﷺ أيُّنا أسرَعُ بِكَ لحوقاً؟ قال أطوَلُكن يَداً فأخَذوا قصبةً يَذرعونَها كانت سودةُ أطولَهُنَّ يَداً فعَلِمنا بعدُ أنَّما كانت طولُ يدِها الصدقةُ و كانت أسرَعَنا لحوقاً به و كانت تُحِبُّ الصدقةَ

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ نبی کریمﷺ کی بعض بیویوں نے آپ سے پوچھا کہ سب سے پہلے ہم میں سے آخرت میں آپ سے کون جا کر ملے گی؟ تو آپ نے فرمایا جس کے ہاتھ سب سے زیادہ لمبے ہوں اب ہم نے لکڑی سے ناپنا شروع کردیا تو سودہؓ سب سے زیادہ لمبے ہاتھ والی نکلیں ہم نے بعد میں سمجھا کہ لمبے ہاتھ والی ہونے سے آپ کی مراد صدقہ زیادہ کرنے والی سے تھی اور سودہؓ ہم سب سے پہلے نبی کریمﷺ سے جا کر ملیں، صدقہ کرنا انہیں بہت محبوب تھا۔

فراس سے مراد ابن یحیی خارفی ہیں۔ (أن بعض أزواج الخ) بقول ابن حجر ان کے نام سے واقف نہ ہو سکا مگر ابن حبان کی (يحيى بن حماد عن أبي عوانه) سے اسی اسناد کے ساتھ روایت میں ہے (قالت فقلت الخ) جب کہ نسائی نے اسی طریق کے ساتھ (فقلن) کا لفظ ذکر کیا ہے۔ (أسرع بك لحوقا) کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں گویا ان میں سے ہر ایک کی یہی خواہش تھی کہ سب سے پہلے وہ آپ کے پاس پہنچے۔ (فأخذوا قصبة يذرعونها) ہر ایک کا بازو ماپنے لگیں، تعظیما بجائے جمع مئونث کے جمع مذکر کا صیغہ استعمال کیا ہے ایسی مثالیں لغت عرب میں بکثرت ہیں ایک شاعر کہتا ہے: (وإن شئت حرمت النساء سواكم)۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ یہ کام آنجناب کے وہاں سے جانے کے بعد کیا، مولانا بدر اضافہ کرتے ہیں طحاوی کی اسی روایت میں مذکور ہے کہ آنجناب کی وفات کے بعد امہات المومنین دیوار پر اپنے ہاتھ پھیلا کر ماپا کرتی تھیں کہ آپ کے کہنے کے مطابق سب سے لمبے ہاتھ کس کے ہیں، حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ ہم جب بھی ہم میں سے کسی کے گھر میں اکٹھی ہوتیں، ہاتھ ماپا کرتیں حتی کہ زینب بنت جحش فوت ہوئیں تو ہم پر منکشف ہوا کہ رسول اکرم کی (أطولكن يدا) سے مراد ظاہری طور پر لمبے ہاتھ ہونا، نہ تھی کیونکہ حضرت زینب کے ہاتھ چھوٹے تھے۔ بلکہ یہ کثرتِ صدقہ کا کنایہ تھا کہتی ہیں زینب صناعۃ الید تھیں (یعنی کوئی کاریگری جانتی تھیں) اسے بروئے کار لا کر جو کچھ حاصل ہوتا اللہ کی راہ میں صدقہ کر دیتیں۔ حضرت عائشہ کے الفاظ ہیں (فعرفنا حينئذ إنما أراد رسول الله الخ) گویا اللہ کے رسول کو پتہ تھا اور ان کی مراد طولِ ید سے کثرت سے صدقہ کرنے والا ہاتھ تھا، یہ جو مرزا لعین نے لکھا ہے کہ نبی پاک کو بھی اس امر کا علم نہ تھا اور کئی دفعہ انبیاء پر ان کی وحی کا حال اور حقیقت مخفی ہوتی ہے، غلط اور اس کا دجل ہے۔

شاہ صاحب رقمطراز ہیں کہ حدیث کی ترجمہ سابقہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے پس حضرت زینب حالتِ صحت میں اسی کثرتِ صدقات کے سبب آنجناب سے سب سے پیشتر ملنے کی فضیلت سے ہمکنار ہوئیں (یہ ان کے صدقات کی فضیلت کی دلیل ہے جو موضوعِ ترجمہ ہے) کہتے ہیں (وأی نعمة أعظم من لقاء المحبوب بالمحب المهجور فی الديجور) (یعنی شبِ دیجور میں بچھڑے ہوئے محبوب کے مل جانے سے بڑی نعمت کیا ہوسکتی ہے؟)۔

(فکانت سودہ الخ) یعنی حقیقۃً انکا ہاتھ سب سے دراز تھا، کیونکہ وہ سب سمجھیں کہ آپکی مراد حقیقی طور پر ہے۔ (فعلمنا بعد) یعنی جب ہم میں سے ایک پہلے فوت ہوئیں (حضرت زینب)۔ (وکانت أسرعنا) امام بخاری کی (التاریخ الصغیر) کی روایت میں اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے (فکانت سودة أسرعنا الخ) بیہقی نے (الدلائل)، ابن حبان نے اپنی صحیح میں (عباس دوری عن موسی بن اسماعیل) کے طریق سے اسی طرح مسند احمد میں عفان کی روایت میں بھی یہی ہے۔ ابن سعد کہتے ہیں ہمیں محمد بن عمر واقدی نے بیان کیا کہ سب سے قبل فوت ہونے والی حضرت زینب بن جحش تھیں جو خلافتِ عمر میں فوت ہوئیں جبکہ حضرت سودہ کا انتقال خلافتِ معاویہ سن ۵۴ھ میں ہوا۔ ابن بطال کہتے ہیں اس روایت میں حضرت زینب کا ذکر ساقط ہوگیا ہے۔ کیونکہ باتفاقِ اہلِ سیر آنجناب کے بعد امہات المؤمنین میں سب سے پہلے حضرت زینب کا انتقال ہوا۔ گویا درست یہ ہے کہ (وکانت زینب أسرعنا الخ) ابن جوزی کہتے ہیں کہ یہ بعض رواۃ کی غلطی ہے تعجب امام بخاری پر ہے کہ اس غلطی پر متنبہ نہ ہو سکے اور نہ خطابی جنہوں نے لکھا ہے کہ حضرت سودہ کا سب سے قبل انتقال علاماتِ نبوت میں سے ہے، یہ سب وہم ہے بلکہ وہ حضرت زینب ہیں۔ مسلم میں (عائشہ بنت طلحہ عن عائشہ) کی روایت میں صراحت سے ہے (فکانت أطولنا یدا زینب لأنها کانت تعمل و تتصدق)۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ بخاری نے التاریخ میں صحیح سند کے ساتھ سعید بن ھلال سے نقل کیا ہے کہ حضرت سودہ خلافت عمری میں فوت ہوئیں، ذھبی نے بھی التاریخ الکبیر میں یہی لکھا ہے۔ ابن سید الناس لکھتے ہیں کہ یہی مشہور ہے جبکہ یہ اہل سیر کے قول کی مخالفت ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ روایت میں حضرت سودہ کا نام ذکر کرنا ابوعوانہ کا فعل ہے شاید انہیں حضرت زینب کے قصہ کا علم نہ ہو سکا پھر ان مذکورہ روایات کے مطابق حضرت سودہ خلافت عمر میں فوت ہوئیں تو انہوں نے سب ضمائر کا مرجع انہی کو ذکر کر دیا۔ ابن رشید کہتے ہیں کہ ابن عیینہ نے ابوفراس سے روایت کرتے ہوئے اس کے برخلاف نقل کیا ہے مگر مجھے ابھی تک ابن کے حوالہ سے ابن عیینہ کی یہ روایت نہیں مل سکی۔ لیکن یونس بن بکیر نے زیادات المغازی اور بیہقی نے الدلائل میں (زکریا بن أبی زائدة عن الشعبی) سے تصریح کی ہے کہ یہ حضرت زینب تھیں جو سب سے پہلے فوت ہوئیں۔ حاکم نے بھی المستدرک میں (عن عمرة عن عائشة) یہی روایت کیا ہے۔ لہذا امام بخاری کی اس روایت میں ضمیر کا مرجع حضرت زینب ہیں اور بقول ابن رشید (فيتعين الحمل عليه) (اسی پر محمول ہونا متعین ہوا) اور نام ذکر نہ کرنا ان کے اس واقعہ کے مشہور ہونیکی بناء پر ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ بخاری کو اس غلطی کا علم تھا اسی لئے روایت سے (سودة) کا نام حذف کر دیا (التاریخ میں نہ کیا، امانت علمی کے طور پر کیونکہ اپنے شیخ سے یونہی سنا مگر صحیح میں چونکہ صرف صحیح کے ایراد کا التزام کیا ہے لہذا باقیوں کی روایت کے پیش نظر تصحیح کر دی) التاریخ میں بھی اس کے معارض شعبی کی ایک روایت ذکر کی ہے کہتے ہیں کہ (صليت مع عمر على أم المؤمنين زينب بنت جحش)۔ (وكانت أول نساء النبی ﷺ

لحو قابہ) سن ۲۰ میں انکا انتقال ہوا تھا۔ ابن ابی خیثمہ نے بھی قاسم بن معن سے نقل کیا ہے کہ حضرت زینب امہات المومنین میں سب سے پہلے فوت ہوئیں تو ان سب کا ماحصل یہ ہے کہ ابوعوانہ کی اس روایت میں وہم ہے۔

الزین کہتے ہیں چونکہ امہات المومنین کا سوال (آجا ل مقدرة) کی بابت تھا جس کا علم صرف وحی سے ہوتا ہے لہذا لفظِ غیر صریح کے ساتھ جواب دیا ایسا جواب جس کا تبیُّن اسی وقت ہوا جب یہ واقعہ ہوا اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ کلام کو کئی دفعہ اس کے ظاہر یا حقیقت پر محمول کرلیا جاتا ہے مگر متکلم کی مراد مجاز ہوتا ہے اور وہ اس کی وضاحت بھی نہیں کرتا کیونکہ (بظاہر) آنجناب کی ازواج نے ہاتھوں کی پیائش کی تو سب سے لمبے ہاتھ حضرت سودہ کے نکلے مگر آپ نے تصدیق یا تردید نہ فرمائی اور یہ جو طبرانی کی روایت میں (یزید بن عاصم عن میمونة) سے ہے کہ نبی پاک نے فرمایا کہ اطول سے میری مراد (أصنعکن یداً) ہے تو یہ سخت ضعیف ہے۔

باب صدقةِ العَلانیة (علانیہ صدقہ کرنا)

وقوله عزوجل ﴿اَلَّذِیۡنَ یُنۡفِقُوۡنَ اَمۡوَالَهُمۡ بِالَّیۡلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَّعَلَانِیَةً فَلَهُمۡ اَجۡرُهُمۡ عِنۡدَ رَبِّهِمۡۚ وَلَا خَوۡفٌ عَلَیۡهِمۡ وَلَا هُمۡ یَحۡزَنُوۡنَ﴾ [البقرة: ۲۷۴]

اس کے تحت بھی کوئی حدیث ذکر نہیں کی، مستملی کے ہاں یہ ترجمہ ساقط ہے۔ گویا یہ اشارہ کیا ہے کہ اس معنی پر مشتمل کوئی حدیث ان کی شرط پر نہیں ہے۔ اس آیت کے شانِ نزول میں عبدالرزاق کی ابن عباس سے ایک ضعیف روایت ہے کہ حضرت علیؓ کی بابت نازل ہوئی جنھوں نے ایک مرتبہ اپنے پاس موجود چار دراہم: ایک رات کو، ایک دن کو، ایک سراً اور ایک علانیۃً راہِ خدا میں دے دیئے تو یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن ابی حاتم نے ابوامامہ سے روایت کیا ہے کہ ان اصحابِ خیل کے بارہ میں اتری جو فی سبیل اللہ گھوڑوں کو تیار رکھتے ہیں طبری نے قتادہ سے نقل کیا ہے کہ ان خرچ کرنے والوں کے بارہ میں اتری جو اسراف اور تقتیر کے بغیر اللہ کی راہ میں انفاق کرتے ہیں۔ علامہ انور اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ علماء نے اس امر میں بحث کی ہے کہ صدقہ سراً افضل ہے یا علانیۃً؟ اس طرح قرآن کی تلاوت میں جہراً افضل ہے یا اسرار؟ فقہ میں ہے کہ زکات میں اور فرائض میں اظہار اور جہر افضل ہے (تا کہ دوسروں کو بھی ترغیب ہو) جبکہ نفلی اعمال میں سِرّ افضل ہے۔ کہتے ہیں میری رائے میں اس کا کوئی کلی ضابطہ نہیں، اس کا تعلق حالات کے ساتھ ہے کبھی جھراً کبھی سراً کہ دائیں کے صدقہ کا بائیں ہاتھ کو بھی پتہ نہ چلے۔

باب صدقةِ السِّر (پوشیدہ طور پہ صدقہ کرنا)

وقال أبو هريرة رضى الله عنه عن النبیﷺ: ورجلٌ تَصَدَّقَ بِصَدقةٍ فأَخْفَاها حتى لا تَعلَمَ شِمالُه ما صَنعتْ یَمِینُه وقوله تعالیٰ ﴿وَاِنۡ تُخۡفُوۡهَا وَتُؤۡتُوۡهَا الۡفُقَرَآءَ فَهُوَ خَیۡرٌ لَّكُمۡ﴾ [البقرة: ۲۷۱]

اس میں بھی آیت اور حدیثِ معلق پر اکتفاء کیا ہے یہی حدیث ایک باب کے بعد موصولاً آرہی ہے۔ اور یہ پوشیدہ طور پر

صدقہ کرنے کی افضلیت کی واضح دلیل ہے' آیت میں بھی صدقۃ السر کی تفضیل ظاہر ہے۔مگر جمہور کی رائے ہے کہ یہ نفلی صدقات کے بارہ میں اتری ہے طبری وغیرہ نے اس امر پر اجماع کا دعوی کیا ہے کہ فرض صدقہ (زکات) علانیہ کرنا افضل ہے جبکہ نفلی اس کے برعکس۔ الزین کہتے ہیں کہ جہر یا اخفاء حالات وظروف کے تحت بعید نہیں ہے (یعنی کبھی حالات کا تقاضہ ہوتا ہے کہ سرِ عام صدقہ دیں اور کبھی حالات اِسرار کے متقاضی ہوتے ہیں)۔

باب إذا تَصدَّقَ علىٰ غَنِيٍّ وهُو لا يَعلمُ (لاعلمی میں مالدار کوصدقہ دیدینا)

یعنی اس کا یہ صدقہ قابلِ قبول ہے۔علامہ لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ تحری سے مشروط ہے (یعنی اپنی طرف سے کوشش کی کہ مستحق کو دے مگر اتفاقاً غنی پر صدقہ کر دیا تو یہ مقبول ہے لیکن اس صورت میں غنی کو چاہیے کہ وہ اسے آگاہ کردے کہ وہ مستحق نہیں ہے) کہتے ہیں اس ترجمہ پر امام بخاری نے بنی اسرائیل کے اس آدمی کے واقعہ سے تمسک کیا ہے اور اس ضمن میں انکا موقف یہ ہے کہ سابقہ شریعتوں کے عمومات و اطلاقات سے استدلال کر لیتے ہیں بشرطیکہ انکا نسخ ثابت نہ ہو' یہاں اگرچہ یہ علم نہیں کہ اس آدمی نے فرضی صدقہ کیا تھا یا نفلی مگر امام کے ہاں اس باب میں وسعت ہے وہ نافلہ کے ساتھ فرض پر اور فرض کے ساتھ نافلہ پر استدلال کر لیتے ہیں۔

حدثنا أبواليمان أخبرنا شعيب حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول اللهﷺ قال قال رجلٌ لَأ تَصدقَنَّ بِصدقةٍ فخَرجَ بصدقتِه فوَضعَها في يدِ سارقٍ فأصبحوا يَتحدثون تُصُدِّقَ علىٰ سارقٍ فقال اللهم لك الحمدُ لأتصدقن بصدقةٍ فخرجَ بصدقته فوضعها في يَدِ زانيةٍ فأصبحوا يتحدثون تُصدِقَ الليلةَ على زانيةٍ فقال اللهم لك الحمدُ ،على زانيةٍ۔ لأتصدقن بصدقة فوضعَها في يدَىْ غنيِّ فأصبحوا يتحدثون تُصُدِقَ علىٰ غني فقال اللهم لك الحمد، على سارق وعلى زانيّة وعلى غنيٍ؟ فأُتِيَ فقِيلَ له أمَّا صَدقتُك على سارقٍ فلعَلَّه أن يَستَعِفَّ عن سرِقَته وأما الزانية فلعلَّها أن تَستعف عن زِناها وأما الغنيُّ فلعله أن يَعتبرَ فيُنفِقُ مِمَّا أعْطَاهُ اللهُ

حضرت ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ایک شخص نے (بنی اسرائیل میں سے) کہا کہ مجھے ضرور صدقہ (آج رات) دینا ہے۔ چنانچہ وہ اپنا صدقہ لے کر نکلا اور ناواقفی سے ایک چور کے ہاتھ میں رکھ دیا۔ صبح ہوئی تو لوگوں نے کہنا شروع کر دیا کہ آج رات کسی نے چور کو صدقہ دے دیا ہے اس شخص نے کہا کہ اے اللہ تمام تعریف تیرے ہی لیے ہے (آج رات) میں پھر ضرور صدقہ کروں گا چنانچہ وہ دوبارہ صدقہ لے کر نکلا اور اس مرتبہ ایک فاحشہ کے ہاتھ میں دے آیا جب صبح ہوئی تو پھر لوگوں میں چرچا ہوا کہ آج رات کسی نے فاحشہ عورت کو صدقہ دے دیا اس شخص نے کہا اے اللہ تمام تعریف تیرے ہی لیے ہے میں زانیہ کو صدقہ دے آیا ہوں اچھا آج رات پھر ضرور صدقہ کروں گا چنانچہ اپنا صدقہ

لئے ہوئے وہ پھر نکلا اور اس مرتبہ ایک مالدار کے ہاتھ پر رکھ دیا صبح ہوئی تو لوگوں کی زبان پر ذکر تھا کہ ایک مالدار کو کسی نے صدقہ دے دیا ہے اس شخص نے کہا کہ اے اللہ حمد تیرے ہی لیے ہے (میں اپنا صدقہ لاعلمی سے) چور، فاحشہ اور مالدار کو دے آیا (اللہ کی طرف سے) بتایا گیا کہ جہاں تک چور کے ہاتھ میں صدقہ چلے جانے کا سوال ہے تو اس میں اس کا امکان ہے کہ وہ چوری سے رک جائے اسی طرح فاحشہ کو صدقہ مل جانے پر امکان ہے کہ وہ زنا سے باز آجائے اور مالدار کے ہاتھ پڑ جانے کا یہ فائدہ ہے کہ اسے عبرت ہو اور پھر جو اللہ عزوجل نے اسے دیا ہے، اس سے خرچ کرے۔

(قال رجل الخر) مسند احمد کی (ابن لحیعۃ عن الأعرج) سے روایت میں ہے کہ وہ بنی اسرائیل کا آدمی تھا۔ (لأتصدقن بصدقۃ) ابوعوانہ، احمد، مسلم اور دارقطنی کی اپنے اپنے طریق کے ساتھ ابوالزناد سے روایت میں (اللیلۃ) کا لفظ بھی ہے۔ اس کا یہ کہنا نذر ماننے کے انداز میں تھا۔ (فی یدسارق) اسے علم نہ تھا کہ وہ چور ہے۔ (اللہم لك الحمد) طیبی کہتے کہ نکلا تو اس عزم سے تھا کہ کسی مستحق کو صدقہ دے گا مگر صبح کو پتہ چلا کہ ہر رات صدقہ لینا والا غیر مستحق ہی تھا تو اس پر متعجبانہ انداز میں اللہ کی تعریف کی (جس طرح ہم تعجبیہ انداز میں کہہ دیتے ہیں اللہ تیری شان) یا یہ خیال کر کے اکہ ان سے بدتر کو بھی صدقہ دے سکتا تھا۔ ابن حجر ان دونوں توجیہات کو مستبعد قرار دیتے ہوئے یہ توجیہہ ذکر کرتے ہیں کہ اس وجہ سے اللہ کی تعریف کی کہ یا اللہ سارا معاملہ تیری مشیت کے تحت ہوا ہے اور میں سرِ تسلیم، خم کرتا ہوں یعنی ہر حال میں تو تعریف ہی کے لائق ہے۔ نبی اکرم سے بھی ثابت ہے کہ جب کوئی غیر پسندیدہ معاملہ بھی دیکھتے تو فرماتے (اللہم لك الحمد علی كل حال)۔ (فأتی فقیل لہ) طبرانی نے مسند الشامیین کی روایت میں ابوالیمان ہی کے حوالے سے اس سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ یہ خواب کا معاملہ تھا۔

(أما صدقتك علی سارق) ابوامیہ کی روایت میں اس کے بعد یہ بھی ہے (فقبلت) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے ہاں صدقہ صرف مستحقین کو دیا جاتا تھا اسی لئے اس نے اظہارِ تعجب کیا۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ صدقہ اگر مستحق جگہ نہ بھی پہنچ سکے تو دینے والے کو اس کی نیت کے مطابق ثواب مل جائے گا مگر اس امر میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا اس صورت میں زکات ادا سمجھی جائے گی یا نہیں؟ حدیثِ ہذا میں اس کی وضاحت نہیں شاید اسی لئے بخاری نے صیغہ استفہام کے ساتھ اس ترجمہ کو قائم کیا ہے اور کسی حکم کو بیان نہیں کیا۔ اس حدیث کو بھی مسلم اور نسائی نے (الزکاۃ) میں روایت کیا ہے۔

باب إذا تَصدَقَ علی ابنِه وهو لا يَشعُرُ (اگر بھولے سے بیٹے کو صدقہ دیدیا)

الزین کہتے ہیں اختصاراً جوابِ شرط ذکر نہیں کیا اور مقدراً وہ ہے (جاز) یعنی جائز ہے کیونکہ اس کے عدمِ شعور کی وجہ سے وہ کالاجنبی ہوا' حدیث میں ذکر کردہ اس واقعہ کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے ہے کہ یزید نے کسی شخص کو دراہم دے کر اس کے ذمہ یہ کام لگایا کہ کسی مستحق کو بطورِ صدقہ دے دے، اسے یہ پابند نہیں کیا تھا کہ اس کے بیٹے کو یا کسی اور رشتہ دار کو نہیں دینے اس نے ان کے بیٹے معن کو مستحق سمجھتے ہوئے بطور صدقہ دے دیا (ممکن ہے انہیں یہ علم نہ ہو کہ بیٹے کو زکات دینا جائز نہیں) اس امر کو نفیِ شعور کے تعبیر کیا ہے جبکہ سابقہ ترجمہ میں بنی اسرائیل کے اس آدمی کے فعل کو عدمِ علم سے تعبیر کیا تھا کیونکہ اس نے مقدور بھر کوشش کی تھی کہ کسی

اہل حاجت ہی کو دے جب کہ حضرت یزید نے چونکہ خود اپنے ہاتھ سے صدقہ نہیں کیا تھا بلکہ کسی اور شخص کی وساطت سے اور اتفاقاً ان کے بیٹے کے ہاتھ لگا لہذا ان کے اس عمل کو نفی شعور سے تعبیر کیا ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں ہمارے نزدیک یہ صدقہ معتبر نہ ہوگا یہ صاحب ہدایہ نے لکھا ہے اور غنی اور ابن کا فرق واضح کیا ہے چونکہ اس امر کی تحقیق کہ کہیں صدقہ لینے والا بیٹا نہ ہوا' مشکل نہیں جبکہ غنی وغیرہ کی معرفت بسا اوقات مشکل امر ہو سکتا ہے لہذا ہمارے نقطہ نظر سے غنی کو دیا ہوا مقبول ہے جبکہ یہ غیر معتبر ہے۔ امام بخاری کا رجحان اطلاق کی طرف ہے ان کے ہاں دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں بقول ان کے یہ حدیث حنفیہ کا رد نہیں کرتی کیونکہ اس میں یہ مذکور نہیں کہ یہ فرضی صدقہ (زکات) تھا یا نفلی' کیونکہ نفلی صدقہ بیٹے کو دینے کے جواز کے ہم بھی قائل ہیں۔ پھر تحری (مستحق کی تلاش کی کوشش) کی شرط اگر چہ لفظاً مذکور نہیں مگر ضروری ہے ورنہ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ تمام لوگوں کو خواہ غنی ہوں یا فقیر' صدقہ دینا جائز ہے فقر و استحقاق کا علم تحری سے ہی ہوگا لہذا تحری کا لفظ اگر چہ مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں موجود نہیں مگر ضروری ہے بہر حال اس مسئلہ میں بخاریؒ کا موقف توسیع کا ہے۔

حدثنا محمد بن یوسف حدثنا اسرائیل حدثنا أبو الجویریة أن معن بن یزید رضی اللہ عنہ حدثہ قال بایعتُ رسولَ اللہ ﷺ أنا و أبی وجدی، وخَطَبَ علیَّ فأنکحَنی وخاصمتُ إلیه وکان أبی یزید أخرَجَ دنانیرَ یَتَصدقُ بها فوضَعَها عندَ رجلٍ فی المسجدِ فجئتُ فأخذتُها فأتیتُه بها فقال واللہ ما إیَّاك أردتُ فخاصَمتُه إلیٰ رسولِ اللہ ﷺ فقال لَك ما نویتَ یا یزیدُ ولَك ما أخذتَ یا معنُ

حضرت معن بن یزید نے بیان کیا کہ میں نے اور میرے والد اور دادا (اخفش بن حبیب) نے رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ پر بیعت کی تھی آپ ﷺ نے میری منگنی بھی کرائی تھی اور نکاح بھی پڑھایا تھا اور میں آپ کی خدمت میں ایک مقدمہ لے کر حاضر ہوا وہ یہ کہ میرے والد یزید نے کچھ دینار خیرات کی نیت سے نکالے اور ان کو انہوں نے مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیا میں گیا اور ان کو اس سے لے لیا پھر جب میں انہیں لے کر والد صاحب کے پاس آیا تو انہوں نے کہا قسم اللہ کی میرا ارادہ تجھے دینے کا نہیں تھا یہی مقدمہ میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں لے کر حاضر ہوا اور آپ نے یہ فیصلہ دیا کہ دیکھو یزید جو تم نے نیت کی تھی اس کا ثواب تمہیں مل گیا اور معن جو تو نے لے لیا وہ اب تیرا ہو گیا۔

محمد سے مراد فریابی جبکہ ابو الجویریہ کا نام حطان تھا' معن امیر معاویہ کے عہد میں روم کے خلاف جنگ میں امیر لشکر تھے اس دوران یہ حدیث سنی' ابوداوٗد نے اس کی صراحت کی ہے۔ (وجدی) انکا نام ابن حبان وغیرہ کے بقول اخنس بن حبیب سلمی تھا جبکہ باوردی' طبرانی' ابن مندہ اور ابونعیم نے انکا نام ثور ذکر کیا ہے یہ نام ذکر کرنا سفیان بن وکیع کا تفرد ہے جن کے واسطہ سے ان حضرات نے یہ روایت کی ہے کیونکہ جمہور رواۃ نے ابو الجویریہ سے اسے روایت کرتے ہوئے ان کے دادا کا نام ذکر نہیں کیا، اور سفیان ضعیف ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ سند میں معن بن یزید أبی ثور السلمی تھا کاتبوں کی غلطی سے (أبی) کا لفظ (ابن) سے تبدیل ہو گیا۔ کیونکہ معن کی کنیت ابو ثور تھی، خلیفہ بن خیاط نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے کہ معن بن یزید اور انکا بیٹا ثور مرج راہط کی جنگ میں ضحاک بن قیس کے ساتھ قتل ہوئے۔ (یہ جنگ حجاج بن یوسف کے خلاف ہوئی تھی)۔ ابن حبان نے اپنی کتاب (الصحابة) میں

ایک اور بات لکھی ہے اگر وہ ثابت ہے تو اشکال ختم ہو جاتا ہے وہ لکھتے ہیں کہ ثور السلمی یزید بن معن بن اخنس سلمی کے نانا تھے۔ یزید بن ابی حبیب سے مروی ہے کہ یہ تینوں' دادا' بیٹا اور پوتا غزوہ بدر میں شامل تھے مگر اس پر ان کی متابعت نہیں کی گئی۔ (یعنی کسی اور نے یہ ذکر نہیں کیا) کیونکہ احمد اور طبرانی نے (من طريق صفوان بن عمرو عن عبدالرحمن بن جبير بن نفير عن يزيد بن الأخنس) روایت کیا ہے کہ میں اور میرا پورا گھرانہ اسلام لے آئے مگر ایک عورت نے اسلام لانے سے انکار کر دیا اس پر یہ آیت نازل ہوئی (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) اور یہ بالاتفاق بدر کے بعد اتری۔ بغوی نے یزید بن اکنس اور یزید والدِ معن کو دو الگ الگ شخص قرار دیا ہے مگر جمہور کی رائے ان سے مختلف ہے۔

(وخطب عَلَيَّ فأنكحني) فاعل نبی اکرم ہیں یعنی میری شادی کی کسی سے بات چلائی۔ ابن حجر کہتے ہیں مجھے اس مخطوبہ کا نام معلوم نہیں ہو سکا اگر یہ علم ہو جائے کہ شادی کے بعد کوئی اولاد (فوری طور پر) ہوئی تو یہ ایک ہی نسل کے چار صحابی بنتے ہیں (سبحان اللہ) یہ امر اسامہ بن زید بن حارثہ کی نسبت واقع ہوا ہے' حاکم نے المستدرک میں لکھا ہے کہ حارثہ نے بھی آ کر اسلام قبول کر لیا تھا اور واقدی نے اپنی المغازی میں ذکر کیا ہے کہ اسامہ کی آنحضرت کے عہد ہی میں اولاد پیدا ہو گئی تھی۔ کہتے ہیں میں نے اس قسم کی کئی اور مثالیں جمع کی ہیں مگر اکثر کی اسناد میں مقال ہے۔ ان نظائر کو (النكت على علوم الحديث لابن الصلاح) میں ذکر کیا گیا ہے۔

(وكان أبي يزيد) أبي، بدلیت کی بناء پر مرفوع ہے۔ (فوضعها عند رجل) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ کلام میں حذف ہے جس کی تقدیر یہ ہے (وأذن له أن يتصدق بها على محتاج إليها إذنا مطلقا) یعنی انہیں کہا کہ اسے محتاجوں کو بطور صدقہ دے دیں (ممکن ہے وہ حضرت بلال ہوں کیونکہ فی المسجد کا ذکر ہے پھر آنحضرت کی رقوم وغیرہ انہیں کے پاس ہوا کرتی تھیں) (فجئت فأخذتها) یعنی اس آدمی سے بطور صدقہ اس کی اجازت سے میں نے وہ رقم وصول کر لی۔ (فأتيته) یعنی اپنے والد کے پاس آیا۔ (ما أردت بها) یعنی یہ پیسے دیگر اشخاص کو دیئے جانے کا ارادہ تھا کیونکہ اگر تمہیں دینے ہوتے تو براہ راست دے دیتا۔ یا ممکن ہے انکا خیال ہو کہ اجنبی کو صدقہ دینا افضل ہے یا بیٹے پر تو جائز بھی نہیں۔ (فخاصمته) پہلے اجمالا ذکر کیا تھا (فخاصمت إليه) اب اسکی تفصیل ذکر کر رہے ہیں (لك مانويت) یعنی تمہاری نیت تھی کہ کسی محتاج کو ملے تو تیرے بیٹے کو جو کہ محتاج تھا' مل گیا تو تمہیں ثواب بھی ملے گا۔ (ولك ما أخذت يا معن) گویا ان کی محتاجگی کے پیش نظر وہ صدقہ انہی کے پاس رہنے دیا۔

اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ صدقہ (زکات) ہر اصل وفرع کو دینا جائز ہے اگر چہ کوئی گھر کا ہی فرد ہو جس کا نان ونفقہ اس کی ذمہ داری ہے (بظاہر معن اس وقت شادی شدہ اور شاید علیحدہ رہتے تھے لہذا انکا نان ونفقہ انکے والد کے ذمہ نہ ہوا) بہر حال اس مسئلہ پر مبسوط بحث باب الزكاة على الزوج کے تحت آئیگی۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ باپ بیٹا کسی امر میں مخاصمت کر سکتے ہیں اور کسی سے اس کا تصفیہ بھی کرا سکتے ہیں اور یہ عقوق کے ضمن میں نہ آئے گا۔ ابن حجر کا رجحان یہ لگتا ہے کہ یہ واقعہ نفلی صدقہ سے متعلق تھا۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ والد اپنے بیٹے سے دیا گیا صدقہ واپس نہیں لے سکتا بخلاف ہبہ کے۔ یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

باب الصَدَقَةِ باليمين (دائیں ہاتھ سے صدقہ کرنا)

یعنی دائیں ہاتھ سے صدقہ دینے کی فضیلت یا حکم یا اس بارہ میں ترغیب دلائی ہے شاہ صاحب لکھتے ہیں امام بخاری کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ اپنے ہاتھ سے صدقات وخیرات کرنا افضل ہے یعنی سابقہ باب میں کسی کے توسط سے صدقات کا جواز ذکر کیا ہے یہاں وہ اپنے ہاتھ سے کرنیکی افضلیت ثابت کررہے ہیں۔ بالخصوص باب کی دوسری روایت کی اس مقصود کے ساتھ گہری مناسبت ہے۔

حدثنا مسددحدثنا يحيى عن عبيد الله قال حدثني خُبيب بن عبدالرحمن عن حفص بن عاصم عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبيﷺ قال سبعةٌ يُظِلُّهم اللهُ تعالىٰ في ظِلِّه يومَ لا ظِلَ إلا ظلُه: إمامٌ عَدلٌ وشابٌ نشَأ في عِبادةِ اللهِ ورجلٌ قلبُه مُعَلَّقٌ في المساجد ورجلان تحَابَّا في الله اجتَمَعَا عليه و تَفَرقَا عليه ورجلٌ دَعَتْه امرأةٌ ذاتُ مَنصِبٍ وجَمالٍ فقال إني أخافُ اللهَ ورجلٌ تَصدقَ بِصَدقةٍ فأخفاها حتى لا تَعلمَ شِمالُه ما تُنفِقُ يمينُه ورجلٌ ذَكرَ اللهَ خالِياً ففاضَتْ عَيناه

حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا سات قسم کے آدمیوں کو اللہ تعالی اپنے عرش کے سایہ میں رکھے گا۔ جس دن اس کے سوا اور کوئی سایہ نہ ہوگا، انصاف کرنے والا حاکم، وہ نوجوان جو اللہ تعالی کی عبادت میں جوان ہوا ہو، وہ شخص جس کا دل ہروقت مسجد میں لگا رہے دو ایسے شخص جو اللہ کے لیے محبت کریں اور اسی پر وہ جمع ہوئے اور اسی پر جدا ہوئے، ایسا شخص جسے کسی خوبصورت اور عزت دار عورت نے دعوتِ گناہ دی لیکن اس نے جواب دیا کہ میں اللہ سے ڈرتا ہوں، وہ انسان جو صدقہ کرے اور اسے اس درجہ چھپائے کہ بائیں ہاتھ کو بھی خبر نہ ہو کہ داہنے ہاتھ نے کیا خرچ کیا ہے اور وہ شخص جو اللہ کو تنہائی میں یاد کرے اور اس کی آنکھیں ڈبڈبا آئیں۔

یحی سے مراد قطان اور عبید اللہ سے مراد عمری ہیں خبیب عبید اللہ کے ماموں تھے جبکہ حفص ان کے دادا ہیں۔

حدثنا علي بن الجعد أخبرنا شعبة قال أخبرني معبد بن خالد قال سمعتُ حارثة بن وهب الخُزاعي رضى الله عنه يقول سمعتُ النبيﷺ يقول تَصدَّقُوا فسيأتِي عليكم زمانٌ يَمشي الرجلُ بِصدقتِه فيقول الرجلُ لَو جِئتَ بها بالأمسِ لَقَبِلتُها مِنك فأمَّا اليومَ فلا حاجةَ لِي فيها

حضرت حارثہ بن وہب خزاعیؓ نے بیان کیا کہ میں نے رسول اللہﷺ سے سنا، فرمایا صدقہ کیا کرو پس عنقریب ایک ایسا زمانہ آنے والا ہے جب آدمی صدقہ لے کر نکلے گا، کوئی کہے گا کہ اگر اسے تم کل لائے ہوتے تو میں لے لیتا لیکن آج مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے۔

علی بن جعد سے امام بخاری نے صرف شعبہ کی بعض روایات نقل کی ہیں، یہ اسی کتاب میں ذکر ہو چکی ہے۔(حتى لا الخ) (اس کی مطابقت بھی ترجمہ کے لفظ کے ساتھ صراحۃً تو نہیں البتہ دلالۃً ہے کہ اکثر لوگ اس قسم کے افعال کے لئے دایاں ہاتھ ہی

استعمال کرتے ہیں یا پھر شاہ صاحب کی تشریح مدنظر رہے)۔ ابن رشید کہتے ہیں کہ دوسری حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس جہت سے ہے کہ یہ شخص اپنے صدقہ کا خود حامل تھا پھر یہ بھی کہ بذات خود صدقہ دینا جو اس کے مخفی ہونے کا سبب بھی ہے تو وہ (لا تعلم شماله ما تنفق يمينه) کے معنی میں ہوا اگرچہ اس میں دائیں ہاتھ کا ذکر نہیں ہے مگر اس کے اطلاق کو سابقہ مقید پر محمول سمجھا جائے گا۔ اگلے باب کا عنوان اس امر کی تائید کرتا ہے کہ امام بخاری کا اصل مقصود بذات خود صدقہ دینے کا بیان ہے' یمین کا لفظ حدیث میں مستعمل ہونے کے سبب استعمال کرلیا۔

باب مَن أمَرَ خادِمَه بِالصَّدقَةِ ولَم يُناوِلُ بِنفسِه

(اپنی طرف سے خادم کو صدقہ نکال دینے کا حکم دیا؟)

وقال أبو موسى عن النبيﷺ هو أحدُ المُتصدِقَيْنِ

الزین کہتے ہیں (ولم ینا ول بنفسه) کا جملہ شامل کرکے یہ باور کرا رہے ہیں کہ ایسا کرنا منع نہیں ہے کہ سابقہ ترجمہ سے یہ مفہوم نہ اخذ کرلیا جائے کہ صدقہ خود ہی دینا ضروری ہے اگرچہ خود دینا افضل ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ آداب تصدق ذکر کر رہے ہیں۔ (أحدالمتصدقين) ابن حجر کے بقول صحیحین کی تمام روایات میں صیغہ تشنیہ کے بطور ہی ضبط کیا گیا ہے' قرطبی کے بقول قاف کی زیر یعنی بطور صیغہ جمع بھی جائز ہے۔ اس معلق کو چھ ابواب بعد موصول کیا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ اس سے اجر میں تساوی مراد نہیں۔ (اصل اور زیادہ اجر کا مستحق تو صاحب مال ہے، جس کے توسط سے دیا گیا اسے بھی اجر کا کچھ حصہ ملے گا اور یہ اللہ تعالی کی بے پایاں رحمت ہے)۔

حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا جرير عن منصور عن شقيق عن مسروق عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول اللهﷺ إذا أنفقَتْ المَرأةُ مِن طعامِ بيتِها غيرَ مُفسِدةٍ كَان لها أجرُها بِما أنفقتْ ولِزَوجِها أجرُه بِما كَسبَ ولِلخازنِ مثلُ ذلك لا يَنقُصُ بعضُهم أجرَ بعضٍ شيئاً

حضرت عائشہؓ نے کہا کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا اگر عورت اپنے شوہر کے مال سے کچھ خرچ کرے اور اس کی نیت شوہر کی پونجی برباد کرنے کی نہ ہو تو اسے خرچ کرنے کا ثواب ملے گا اور شوہر کو بھی اس کا ثواب ملے گا کہ اس نے کمایا ہے اور خزانچی کا بھی یہی حکم ہے ایک کا ثواب دوسرے کے ثواب میں کوئی کمی نہیں کریگا۔

شیخ بخاری کے والد ابو شیبہ کا نام ابراہیم تھا۔ مشہور محدث ابوبکر بھی انہی کے بیٹے ہیں۔ ابن رشید کہتے ہیں اس حدیث پر یہ ترجمہ قائم کرکے وضاحت کی ہے کہ عورت یا خازن مالک کے حکم سے یہ صدقہ کریں گے (یا اس کے علم میں لاکر) کیونکہ نصاً' عرفاً' إجمالاً اور تفصیلاً انہیں اس مال میں حق تصرف حاصل نہیں ہے۔ باقی بحث سات ابواب کے بعد ہوگی۔ اسے تمام اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔

باب

لا صَدَقَةَ إلا عن ظَهرِ غنى و مَن تَصَدَّقَ وهو مُحتاجٌ أو أهلُه محتاجٌ أو عليه دَينٌ فالدَّينُ أحَقُّ أن يُقضىٰ مِن الصدقة والعِتقِ والهِبةِ وهو رَدٌّ عليه ليس لَه أن يُتلِفَ أموالَ الناس وقال النبيُّ ﷺ مَن أخذَ أموالَ الناس يُرِيدُ إتلافَها أتلَفَه اللهُ إلا أن يكونَ معروفاً بِالصَّبرِ فيُؤثِرَ علىٰ نفسِه ولو كان بِه خَصاصةٌ كَفِعلِ أبى بكرٍ رضى الله عنه حِينَ تَصدَّقَ بِمالِه وكذٰلك آثرَ الأنصارُ المهاجِرِينَ ونَهى النبيُّ ﷺ عن إضاعةِ المال فليس لَه أن يُضَيِّعَ أموالَ الناس بِعِلَّةِ الصَّدَقةِ وقال كعبٌ رضى الله عنه قلتُ يا رسول الله إنَّ مِن تَوبتى أنْ أنخلِعَ مِن مالى صدقةً إلَى الله و إلىٰ رسولِه ﷺ قال أمسِكْ عليك بعضَ مالِك فهو خيرٌ لَك قلتُ فإني أُمسِكُ سَهمِى الذى بِخَيبرَ.

(اور جو شخص خیرات کرے کہ خود محتاج ہو جائے یا اس کے بال بچے محتاج ہوں (تو ایسی خیرات درست نہیں ہے) اسی طرح اگر قرضدار ہو تو صدقہ اور آزادی اور ہبہ پر قرض ادا کرنا مقدم ہوگا اور اس کا صدقہ اس پر پھیر دیا جائے گا اور اس کیلئے درست نہیں کہ قرض نہ ادا کرے اور (خیرات دیکر) لوگوں (قرض خواہوں) کی رقم تباہ کردے اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص لوگوں کا مال (بطور قرض) تلف کرنے کی نیت سے لے تو اللہ اس کو برباد کردے گا البتہ اگر صبر اور تکلیف اٹھانے میں مشہور ہو تو اپنی خاص حاجت پر (فقیر کی حاجت کو) مقدم کرسکتا ہے۔ جیسے ابوبکر صدیقؓ نے اپنا سارا مال خیرات میں دے دیا اور اسی طرح انصار نے اپنی ضروریات پر مہاجرین کی ضروریات کو مقدم کیا اور آنحضرت ﷺ نے مال کو تباہ کرنے سے منع فرمایا ہے تو جب اپنا مال تباہ کرنا منع ہے تو پرائے لوگوں کا مال تباہ کرنا کسی طرح سے جائز نہیں اور کعب بن مالک نے (جو جنگ تبوک سے پیچھے رہ گئے) تھے عرض کی یا رسول اللہ ﷺ میں اپنی توبہ کو اس طرح پورا کرتا ہوں کہ اپنا سارا مال اللہ اور رسول پر تصدق کردوں آپ نے فرمایا کہ نہیں کچھ مال رہنے بھی دے وہ تیرے حق میں بہتر ہے کعب نے کہا بہت خوب میں اپنا خیبر کا حصہ رہنے دیتا ہوں۔

حدیثِ باب، اول کے الفاظ پر ترجمہ قائم کیا ہے بظاہر یہ نفی، نفیِ کمال ہے نفیِ حقیقت نہیں۔ معنی یہ ہے (لا صدقة كاملة الخ) مسند احمد کے الفاظ ہیں (إنما الصدقة ما كان عن ظهرِ غِنیً) احمد کی ایک دوسری روایت میں بعینہ ترجمہ کے الفاظ ہیں، وہ بھی ابو ہریرہ سے مروی ہے۔ یہی الفاظ امام نے (الوصایا) میں بطور معلق ذکر کئے ہیں۔

(ومن تصدق الخ) گویا وہ حدیثِ مذکور کی تفسیر کر رہے ہیں کہ صدقہ کی شروط میں سے ہے کہ وہ خود یا اس کے اہل وعیال اس مال کے محتاج نہ ہوں۔ (فهو رد عليه) کا مقتضا یہ ہے کہ قرضوں کے بوجھ تلے دبے ہوئے کا تبرع وتصدق صحیح نہیں۔ مگر فقہاء کے نزدیک اس کا محل ومقام تب ہے جب حاکم کی طرف سے اسے مفلس (دیوالیہ) قرار دے دیا جائے۔ صاحب المغنی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ ابن التین کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسے حدیث کا حصہ سمجھے ہیں۔ پہلی حدیث کے عموم کو اس کے ساتھ خاص کر رہے ہیں مفہوم یہ کہ وہ محتاج اگر صبر وایثار سے معروف ومتصف ہے تو اس کے لئے جائز ہے کہ محتاجگی کے باوجود (اس عظیم ثواب کے پیش نظر)

صدقہ کرے یہ احتمال بھی ہے کہ اس کا تعلق اس کے زیر کفالت تمام افراد سے بھی ہو یعنی وہ بھی اگر صبر سے متصف ہیں۔
ابن بطال لکھتے ہیں کہ اس امر پر علماء کا اجماع ہے کہ قرض کی ادائیگی چھوڑ کر صدقہ کرنا غیر جائز ہے تو ترجمہ کے اس جملہ کا تعلق محتاج کے ساتھ ہے۔ جبکہ ابن رشید کہتے ہیں کہ اگر قرضہ دار اپنے قوت (خوراک) سے صبر وایثار سے کام لیتے ہوئے کچھ صدقہ کر دیتا ہے تو جائز ہے لیکن اگر صدقہ کرنے سے اس کی محتاجگی اور قرضوں میں مزید اضافہ ہوتا ہے تو صحیح نہیں۔ ترجمہ میں پانچ تعلیقات ذکر کی ہیں جبکہ آگے چار موصول روایات ہیں۔ پہلی معلق آنجناب کا فرمان (من أخذ الخ) حضرت ابوہریرہ سے مروی ایک حدیث کا حصہ ہے جسے (الاستقراض) میں موصول کیا ہے۔ (کفعل أبی بکرالخ) ۔ (غزوہ تبوک کے موقع پر انہوں نے اپنے پاس موجود تمام مال حتی کہ گھر کا تمام سامان لا کر پیش کر دیا اور کہا صرف اللہ اور اس کے رسول کی محبت باقی چھوڑی ہے) اس کا ذکر ابوداؤد' ترمذی اور حاکم کی حضرت عمر سے مروی ایک روایت میں ہے۔ جمہور نے پورے مال کا صدقہ کر دینے کی یہ شروط ذکر کی ہیں کہ صاحب مال کی صحت' عقل بالکل ٹھیک ہے (یعنی صدقہ کر کے پھر مزید کما لے گا)' اس پر کوئی قرض نہیں' صابر ہے اس کا کوئی عیال نہیں یا اگر ہے تو وہ بھی صبور ہے۔ اگر ان میں سے کوئی شرط مفقود ہے پھر پورے مال کا صدقہ کرنا مکروہ ہے۔ بعض کہتے ہیں اگر کر دیا تو اسے واپس کیا جائے حضرت عمر نے غیلان ثقفی کو اس کا صدقہ کردہ مال واپس کر دیا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ دو تہائی واپس کر دیا جائے اور ایک ثلث صدقہ رہنے دیا جائے یہ اوزاعی اور مکحول کی رائے ہے۔ طبری کہتے ہیں کہ من حیث الجواز پہلا قول (جمہور کا) درست ہے اور من حیث الاستحباب مختار یہ ہے کہ ثلث مال کا صدقہ دے سکتا ہے تا کہ حضرت ابوبکر اور کعب کے واقعات میں تطابق کر دیا جائے۔ جناب ابوبکر کے حوالہ سے یہ واقعہ یہاں بطور معلق سمجھا جائے گا۔ (و کذلك آثر الخ) یہ بھی معلق روایت ہے' کتب سیر میں یہ مشہور واقعات ہیں۔ اس بارے مرفوع روایات بھی موجود ہیں۔ (الھبة) میں حضرت انس کی روایت آئیگی۔ (ونھی النبیؐ الخ) یہ چوتھی معلق ہے اور یہ حضرت مغیرہ سے مروی ایک حدیث کا حصہ ہے جو بتمامہ (صفة الصلاۃ) میں گزر چکی ہے۔ (وقال کعب الخ) یہ پانچویں تعلیق ہے' تفسیر سورۃ التوبہ میں یہ روایت ذکر ہوگی۔
علامہ انور (ظھر غنی) کا معنی شارحین سے یہ نقل کرتے ہیں کہ صدقہ کرنے سے غنیٰ (مالداری) باقی رہے (یہ نہ ہو کہ فقیر ومحتاج بن جائے) ایک معنی یہ بھی ممکن ہے کہ صدقہ کرنے کے بعد اتنا مال باقی رہے کہ استظہار یعنی ضروریات کا سامنا کر سکے بقول ابن حجر یہ معنی بغوی سے منقول ہے۔ (وھو ردٌّ) کے تحت لکھتے ہیں کہ اگر امام بخاری کی مراد قبولیت ہے تو یہ آخرت کا معاملہ ہے' اگر ان کی مراد یہ ہے کہ اس کا یہ صدقہ' ہبہ یا عتق اسے واپس کرایا جائے تو ظاہر ہے یہ ایک فقہی معاملہ ہے' ہمارے امام سے بھی اس بارہ میں تفصیلات منقول ہیں۔ (إن من توبتی أن أنخلع الخ) حضرت کعب کا یہ کہنا مشورہ طلب انداز سے ہو سکتا ہے یعنی کوئی نذر نہیں مان لی تھی۔ انتھی۔

حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله عن یونس عن الزھری قال أخبرنی سعید بن المسیب أنه سمع أبا ھریرۃ رضی الله عن النبیﷺ قال خیرُ الصدقةِ ما کان عن ظَھرِ غنی وابْدَأْ بِمَن تَعولُ

حضرت ابوہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریم نے ارشاد فرمایا بہترین خیرات وہ ہے جس کے دینے کے بعد آدمی مالدار رہے۔

پھر صدقہ پہلے انہیں دو جو تمہاری زیر پرورش ہیں۔
(غنّی) میں نکرہ للتعظیم ہے۔قرطبی کہتے ہیں اس حدیث کا معنی مختار یہ ہے کہ وہ صدقہ جو نفس اور عیال کے حقوق کی ادائیگی کے بعد کیا جائے اور صدقہ کے بعد یہ نہ ہو کہ وہ محتاج ہو جائیں۔غنی کا معنی یہ ہوگا کہ صدقہ کے بعد اسقدر مال باقی ہے کہ کھانے پینے' ستر عورہ اور علاج وغیرہ کے لئے مال ہو۔اس کا دوسروں سے قبل اپنے اور اپنے اہل و عیال کے حق کی مراعات اَولیٰ ہے اگر یہ ساری ضروریات پوری ہوں تب وہ ایثار کرتے ہوئے صدقہ کرسکتا ہے۔

حدثنا موسی بن اسماعیل حدثنا وھیب حدثنا ھشام عن أبیه عن حکیم بن حزام رضی اللہ عنه عن النبیﷺ قال الیدُ العُلیا خیرٌ مِن الیدِ السُفلیٰ وابْدَأْ بِمَن تعول وخیرُ الصدقةِ عن ظَھرِ غنی و من یَستعفِفْ یُعِفَّه اللہُ و مَن یَستغنِ یُغنِه اللہُ۔وعن وھیب قال أخبرنا حشام عن أبیه عن أبی ھریرةؓ بھذا

حضرت حکیم بن حزامؓ کہتے ہیں کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا اوپر والا ہاتھ نیچے والے ہاتھ سے بہتر ہے اور پہلے انہیں دو جو تمہارے بال بچے اور عزیز ہیں اور بہترین صدقہ وہ ہے جسے دے کر آدمی مالدار رہے اور جو کوئی سوال سے بچنا چاہے گا اسے اللہ تعالی بھی محفوظ رکھتا ہے اور جو دوسروں سے بے نیاز رہتا ہے اسے اللہ تعالی بے نیاز بنا دیتا ہے۔

ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔راوی حدیث حکیم بن حزام زبیر بن بکار کے بیان کے مطابق جوف کعبہ میں پیدا ہوئے' حضرت خدیجہ کے بھانجے تھے ایک سو بیس برس عمر پائی۔سو غلام ولونڈی آزاد کئے۔ (الید العلیا الخ) علامہ انور رقمطراز ہیں کہ اس جملہ کی تشریح میں متعدد اقوال ہیں' قیل' ید علیا سے مراد متعفف (یعنی سوال کرنے سے بچنے والا) اور سفلی سے مراد سوال کرنے والا۔ایک یہ کہ علیا سے مراد دینے والا اور سفلی لینے والا۔ایک قول یہ بھی کہ علیا سے مراد اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور سفلی سے مراد مخلوق کا ہاتھ۔ان سب معانی پر مشتمل احادیث وارد ہیں مگر رواۃ نے خلط کرتے ہوئے ایک کو دوسرے کی جگہ ذکر کر دیا ہے۔(ومن یستعف الخ) کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ جو ہمت و تکلف سے کام لے کر عفت (سوال سے بچت) اختیار کرے گا اللہ تعالی اسے یہ ملکہ (یعنی اس کی قدرت) عطا کر دے گا' کہتے ہیں کہ یہ عقلاء کے لئے مجالِ بحث ہے کہ اخلاق و عادات فطری ہوتی ہیں یا انکا کسب ہوسکتا ہے۔بظاہر یہ فطری (طبعی) ہیں'وفد عبدالقیس کا تعامل ان کی دلیل ہے کہ جونہی قافلہ مدینہ پہنچا سارے جوان اپنی سواریوں کو باندھے بغیر اسی حالت میں چھوڑ کر بارگاہ نبوی میں حاضر ہو گئے جبکہ ان کے سردار نے وہیں توقف کر کے پہلے سواری باندھی پھر غسل کر کے آنحضرت کی مجلس میں پہنچا اس پر آپ ؐ نے فرمایا کہ تم میں دو خصلتیں ہیں، حلم اور اناۃ (یعنی عدم عجلت) اور بتلایا کہ یہ فطرت کا ودیعہ ہیں' ہزار میں ایک آدھ ہوتا ہے جو اپنی جبلت کو مجاہدوں اور ریاضتوں سے تبدیل کر سکے وگرنہ جبلت تبدیل کرنے سے جبل (پہاڑ) تبدیل کرنا آسان ہے۔(بمن تعول) پر مفصل بحث (النفقات) میں آئے گی۔(وعن وھیب الخ) اس کا عطف موسی کی سند پر ہے بظاہر ہشام نے اس روایت کو بھی (عن أبیه عن حکیم) اور کبھی (عن أبیه عن أبی ھریرہ) بیان کیا ہے۔یا اکٹھا بیان کیا مگر وہیب نے سند الگ کر دی۔اسماعیل نے وہیب کی سند کو اپنے طریق کے ساتھ موصول کیا ہے۔

حدثنا أبو النعمان قال حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال سمعتُ النبيﷺ -ح- وحدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما أن رسولَ اللهﷺ قال وهو على المِنبر وذكرَ الصدقةَ والتعَفُفَّ والمَسألةَ، اليدُ العليا خيرٌ مِن البد السفلى فاليدُ العليا هي المُنفقة والسفلى هي السائلة

حضرت ابن عمرؓ نے کہا کہ میں نے رسول کریمﷺ سے سنا جبکہ آپ منبر پر تشریف رکھتے تھے۔آپ نے صدقہ اور کسی کے سامنے ہاتھ نہ پھیلانے کا اور دوسروں سے مانگنے کا ذکر فرمایا اور فرمایا کہ اوپر والا ہاتھ نیچے والے ہاتھ سے بہتر ہے۔اوپر کا ہاتھ خرچ کرنے والا ہے اور نیچے کا ہاتھ مانگنے والا ہے۔

اس حدیث کو ابن عمر سے دوسندوں کے ساتھ ذکر کر کے سابقہ حدیث کے جملہ (اليد العليا الخ) کی تفسیر آنحضرت سے نقل کی ہے۔ ابن رشید کا خیال ہے کہ حدیثِ حکیم دو چیزوں پر مشتمل ہے، حدیث (اليد العليا) اور حدیث (ولا صدقة الا عن الخ) کی تشریح وذکر پر مشتمل حدیث ابن عمر لا کر اس روایت کے کثرتِ طرق کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

ابن حجر لکھتے ہیں کہ مالک کے طریق کو حماد کے طریق پر معطوف کرنے سے یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ دونوں کا سیاق ایک جیسا ہے مگر ایسا نہیں ہے، آگے ابوداؤد کے حوالے سے اس کی وضاحت ہوگی۔قرطبی کہتے ہیں کہ یدِ علیا اور سفلی کی تفسیر صرف اسی حدیثِ ابن عمر میں ہی واقع ہے اور اس سے اس کی تشریح وتاویل میں شارحین کے اختلاف کا خاتمہ ہوتا ہے۔مگر ابوعباس دانی نے (أطراف المؤطا) میں دعوی کیا ہے کہ اس کی تشریح میں مذکور جملہ اس حدیث میں مدرج ہے (یعنی نبی پاک کا قول نہیں بلکہ کسی راوی کی اپنی تشریح ہے) لیکن حوالہ ذکر نہیں کیا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ میں نے کتاب العسکری فی الصحابۃ میں ابن عمر کے حوالے سے ایک منقطع سند کے ساتھ پڑھا کہ انہوں نے بشر بن مروان کو خط میں لکھا کہ میں نے نبی پاک سے سنا، فرمایا کہ یدِ علیا یدِ سفلی سے بہتر ہے (ولا أ حسب اليد السفلى إلا السائلة ولا العليا إلا المعطية) اور میرا نہیں خیال کہ سفلی سے مراد سائل اور علیا سے مراد عطاء کرنے والا نہ ہو۔اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ان کی اپنی تشریح ہے۔اس کی تائید ابن أبی شیبہ کی عبداللہ بن دینار عن ابن عمر سے روایت میں ہوتی ہے، کہتے ہیں کہ (كنانتحدث أن العلياهي المنفقة) ہم آپس میں باتیں کرتے تھے کہ یدِ علیا سے مراد خرچ کرنے والا ہاتھ ہے۔

(والتعفف والمسألة) مسلم کی روایت میں (عن المسئلة) ہے ابوداؤد میں (والتعفف منها) ہے یعنی صدقہ لینے سے تعفف (بچنا)۔معنی یہ ہوا کہ آپ غنی کو صدقہ کرنے کی اور فقیر کو سوال سے احتراز کرنے کی ترغیب دلاتے تھے، (بخاری کی روایت کے مطابق معنی یہ ہوگا کہ صدقہ کرنے کی ترغیب اور تعفف کی ترغیب اور سوال سے بچنے کی ترغیب دلائی، تعفف کا مطلب ہوگا ہر گناہ سے بچاؤ، عصمت یعنی پاک دامنی، گویا تعفف کو اس کے عمومی معنی میں مراد لیا ہے)۔

(هي المنفقة) بقول ابوداؤد اکثر نے حماد بن زید سے یہی لفظ جبکہ مسدد نے ان سے (المتعففة) روایت کیا ہے، عبدالوارث نے بھی ایوب سے یہی نقل کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں عبدالوارث کی روایت مجھے نہیں ملی۔لیکن ابونعیم نے المستخرج میں

(سلیمان بن حرب عن حماد) کے حوالے سے (والید العلیا ید المعطی) کا لفظ روایت کیا ہے یہ اس بات دلیل ہے کہ نافع سے (المتعففۃ) کا لفظ روایت کرنا تصحیف ہے، موسی بن عقبہ نے بھی نافع سے یہی روایت نقل کی ہے چنانچہ حفص بن میسرہ اور بحوالہ ابن حبان فضیل بن سلیمان اور ابراہیم بن طہمان نے ان سے (المنفقۃ) کا لفظ روایت کیا ہے امام مالک نے بھی نافع سے یہی لفظ روایت کیا ہے لہذا القول ابن عبدالبر یہ روایت اولی وأشبہ بالأصول ہے اس کی تائید نسائی کی طارق محاربی کی روایت سے ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ ہم مدینہ آئے پس نبی اکرم کو منبر پر خطبہ دیتے ہوئے سنا، فرمار ہے تھے (ید المعطی العلیا) ابن ابی شیبہ اور بزار نے بھی ثعلبہ بن زھدم سے یہی روایت کیا ہے۔ طبرانی نے بسند صحیح حکیم بن حزام سے مرفوعا نقل کیا ہے (یداللہ فوق ید المعطی وید المعطِی فوق ید المعطیٰ وید المعطیٰ أسفل الأیدی) یعنی احمد اور بزار کی عطیہ سعدی سے روایت میں ہے (الأیدی المعطیۃ ھی العلیا) اسی طرح کی ابوداؤد اور ابن خزیمہ کی (عوف بن مالک عن أبیہ) سے مرفوعا روایت ہے (اس سے ثابت ہوا کہ حدیث باب کی مذکورہ تشریح اگرچہ روایۃ یہاں مدرج ہے مگر اصلاً اس کا مرفوع ہونا ثابت ہے)۔

ابن حجر خلاصہ بحث کے طور پر لکھتے ہیں کہ انسانوں کی نسبت سے ہاتھ چار قسم کے ثابت ہوئے ا۔ دینے والا ہاتھ، روایات سے ثابت ہوا کہ یہ علیا ہے۔۲۔ سائل کا ہاتھ، اور یہ سفلیٰ ہے (أخذت أم لا)۔ یعنی لازم نہیں کہ بالفعل ہاتھ سے صدقہ پکڑے مگر سائل ہونے کی شکل میں اس کا ہاتھ سفلیٰ ہی ہے۔۳۔ متعفف کا ہاتھ یعنی جو صدقہ لینے سے بچا تو معنوی لحاظ سے اس کا ہاتھ بھی علیا ہے (اگرچہ اس کے پاس صدقہ کرنے کے لئے کچھ نہیں ہے)۔۴۔ چوتھا ہاتھ اس لینے والے کا جسے بغیر سوال کے مل گیا، اس بارہ میں اختلاف ہے تو ایک جماعت کی رائے ہے کہ یہ بھی سفلی ہے جبکہ بعض نے معنویاً اسے علیا قرار دیا ہے، حسن بصری کا قول ہے کہ علیا تو ید منفقہ ہے اور سفلی ید مانعہ (جو خرچ کرنے سے باز رہے) مگر کسی نے ان کی موافقت نہیں کی۔ بعض صوفیہ کی عجیب وغریب رائے ہے کہ لینے والا ہاتھ دینے والے ہاتھ سے افضل ہے۔ ابن قتیبہ اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ انہوں نے سوال کرنے کو مستطاب بنانے کی خاطر یہ جواز گھڑا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ بسا اوقات لینے والا، دینے والے سے (باقی اعمال صالحہ کی وجہ سے) اللہ کے نزدیک افضل ہوسکتا ہے یہ مذکورہ تفاضل صرف صدقہ کرنے یعنی دینے اور لینے کے ضمن میں ہے (یعنی تفاضلِ جزوی ہے) کلی افضل ہونا مراد نہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ جب احادیث ایک دوسری کی تفسیر وتوضیحِ مراد کرتی ہیں تو اپنی طرف سے تاویلات کا تکلف نہیں کرنا چاہیے۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الزکاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب المَنَّانِ بِما أعطیٰ (دے کر احسان جتلانا)

لِقولہ ﴿اَلَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُوْنَ مَآ اَنْفَقُوْا مَنًّا وَّلَآ اَذًى﴾

یہ ترجمہ صرف کشمیہنی کے نسخہ میں ہے اور بلا حدیث ہے، مسلم کی ایک اور روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جو ابوذر سے مرفوعا ہے (ثلاثۃ لایکلمھم اللہ یوم القیامۃ المنان الذی لا یعطی شیأ إلا مَنَّ بہ) یعنی تین قسم کے اشخاص سے اللہ روزِ قیامت بات تک نہ کرے گا ان میں ایک وہ منان جو خرچ کر کے احسان جتلائے۔ یہ چونکہ ان کی شرط پر نہ تھی لہذا صرف اس پر ترجمہ قائم کر دیا

اور حوالے کے لئے آیت ذکر کر دی۔ قرطبی کہتے ہیں کہ بخیل اور متکبر کی عادت ہے کہ صدقہ کر کے کبھی احسان جتلا دیتے ہیں۔ بخیل کو اپنا عطیہ بہت عظیم لگتا ہے اگرچہ فی نفسہ حقیر ہی کیوں نہ ہو جبکہ صاحبِ عُجب وتکبر اپنے ہر عمل کو نظرِ عظمت سے دیکھتا ہے۔

باب مَن أَحَبَّ تعجيلَ الصدقةِ مِن يَومِهَا (صدقہ نکالنے میں تعجیل کی فضیلت)

الزین کہتے ہیں کہ ترجمہ استحباب پر باندھا ہے حالانکہ حدیثِ باب میں کراہت کا لفظ ہے مگر تعجیلِ صدقہ کی استحبابیت (نہ کہ کراہت) دیگر قرائن سے مستنبط ہے (دوسرا یہ کہ آنجناب کا کراہت کہنا لغوی طرز پر ہے، شرعی کراہت ہے مراد نہیں اسے حسنات الأبرار سیأت المقربین کی قبیل سے سمجھا جانا چاہئے) حدیث کا اصل مفہوم استحباب کا ہے اور امام بخاری کی عادت ہے کہ خفی کو جلی پر ترجیح دیتے ہیں (یعنی ظاہر لفظ پر تراجم قائم کرنے کی بجائے اصل مفہوم واستنباط کو مدِ نظر رکھتے ہیں)۔ علامہ انور لکھتے ہیں آپکا نماز کے فوراً بعد عجلت سے گھر جانا اس لئے تھا کہ کہیں گھر پر پڑے مال پر جو کہ آپ کا اپنا نہ تھا، دن نہ گزر جائے کیونکہ شرعی دن عصر تک ہوتا ہے اسی لئے اس وقت دن کے فرشتے رخصت ہوتے ہیں اور رات کے فرشتے آتے ہیں۔ (والد صاحب ایک ہمعصر سے راوی ہیں کہ انکے تایا جو ایک عالم وزاہد شخص تھے، کا ان کے والد سے عصر کے بعد فرشتوں کی اس منتقلی کی بابت بحث ہوئی انکے تایا نے کہا یہ منتقلی آٹھویں دن ہوتی ہے جبکہ انکے والد نے کہا روزانہ ہوتی ہے، آخر نمازِ عصر ادا کر کے انکے تایا جانے کیلئے گاؤں سے باہر پہنچے تو اچانک کھڑے ہوئے اور ٹکٹکی باندھ کر آسمان کی طرف دیکھنے اور بار بار سبحان اللہ پڑھنے لگے، ہمراہیوں سے کہا واپس چلو، آکر والد صاحب سے کہنے لگے تم ٹھیک کہتے تھے میں نے ابھی اپنی آنکھوں سے فرشتوں کو آسمان کی طرف چڑھتے دیکھا ہے، انکا نام شاید مولوی کمال دینؒ تھا۔ یہ واقعہ والد صاحب سے 7 دسمبر جمعہ کی رات عشاء کے بعد ٹیلی فون پر سنا اسی رات کی صبح اذانِ فجر سے کچھ قبل وہ جوارِ رحمت کی طرف منتقل ہو گئے، رحمۃ اللہ علیہ رحمۃً واسعۃ)۔

حدثنا أبو عاصم عن عمر بن سعيد عن ابن أبي مليكه أَنَّ عقبةَ بنَ الحارث رضي الله عنه حدثه قال صلّى بِنا النبيُ ﷺ العصرَ فأسرعَ ثم دخلَ البيتَ فلَم يَلبثْ أن خرجَ فقلتُ۔ أو قيل۔ لَه فقال كنتُ خلّفتُ في البيتِ تِبراً مِن الصدقةِ فكرِهتُ أن أُبَيِّتَهُ فقسمتُه

عقبہ بن حارثؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے عصر کی نماز ادا کی پھر جلدی سے آپ گھر تشریف لے گئے پھر واپس ہوئے تو عرض کیا گیا اسکی کیا وجہ تھی؟ فرمایا گھر میں صدقہ کا کچھ سونا تھا مجھے برا لگا کہ وہ رات گھر میں رہے تو تقسیم کر دینے کا کہہ آیا ہوں۔

ابو عاصم نبیل کا نام ضحاک بن مخلد ہے۔ (أبيته) یعنی اسے چھوڑے رکھوں حتی کہ رات آجائے۔

باب التَّحريضِ على الصدقةِ و الشَّفاعةِ فيها

(صدقہ کی ترغیب دلانا اور اس میں کسی کی سفارش کر دینا)

یعنی صدقہ کا اجر وثواب ذکر کر کے اس کی ترغیب دلانا اور کسی سائل کے بارہ میں اس کو دینے کی سفارش کرنا، اس پر بھی اجر

ہے جیسا کہ باب کی دوسری حدیث سے ظاہر ہے۔

حدثنا مسلم حدثنا شعبه عدی عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضی الله عنهما قال خرج النبیُّ ﷺ یومَ عیدٍ فصَلیٰ رکعتین لم یُصَلِّ قبلُ ولا بعدُ ثم مالَ علی النِساءِ ومعه بلالٌ فوَعظَهن وأمرَهن أن یَتَصدَّقْن فجعلتِ المرأۃُ تُلقِی القُلبَ والخُرُصَ

ابن عباسؓ نے نبی علیہ السلام عید کے دن نکلے پس آپ نے (عیدگاہ میں) دو رکعت نماز پڑھائی۔ نہ آپ نے اس سے پہلے کوئی نماز پڑھی اور نہ اس کے بعد پھر آپ عورتوں کی طرف آئے بلال آپ کے ساتھ تھے انہیں آپ نے وعظ ونصیحت کی اور ان کو صدقہ کرنے کا حکم فرمایا چنانچہ عورتیں کنگن اور بالیاں (بلالؓ کے کپڑے میں) ڈالنے لگیں۔

یہ مسلم بن ابراہیم فراہیدی ہیں جبکہ عدی سے مراد ابن ثابت ہیں۔ اس حدیث پر العیدین میں مبسوط بحث ہو چکی ہے۔ (القُلب) سے مراد کنگن ہیں جبکہ خرص سے مراد حلقہ۔ علامہ انور (لم يصل قبل ولا بعد) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ ہماری دلیل ہے کہ خطبہ شروع ہونے پر تطوع نہیں ہے (اس کی تفصیل الجمعہ میں گزر چکی ہے)۔ لکھتے ہیں کہ مولانا عبدالحی لکھنویؒ کا خیال ہے کہ اس میں حنفیہ کیلئے کوئی دلیل نہیں کیونکہ یہ نفیِ صلاۃ پر نہ کہ نفیِ جواز پر دال ہے، کہتے ہیں میرے خیال میں عدم صلاۃ کے ذکر سے دونوں احتمال ثابت ہوتے ہیں۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا عبد الواحد حدثنا أبو بريدة بن عبد الله بن أبي بردة حدثنا أبو بردة بن ابی موسی عن أبيه رضی الله عنه قال كان رسولُ اللهﷺ إذا جاء ہ السائلُ أو طُلِبَتْ إليه حاجةٌ قال إشفَعوا تُؤجَروا و یَقضی اللهُ علیٰ لسانِ نبیهﷺ ما شاءَ

ابوموسیٰ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس اگر کوئی مانگنے والا آتا یا آپ کے سامنے کوئی حاجت پیش کی جاتی تو آپ صحابہ کرام سے فرماتے کہ تم سفارش کرو کہ اس کا ثواب پاؤ گے اور اللہ پاک اپنے نبی کی زبان سے جو فیصلہ چاہے گا دے دے گا۔

شیخ بخاری موسیٰ منقری ہیں، اسے کتاب الأدب کے (باب الشفاعة) میں بھی لائے ہیں، وہیں مفصل بحث ہو گی، ابن بطال کہتے ہیں سفارش کرنے والے کو اجر مل جائے گا خواہ اس کی سفارش پر سائل کو کچھ ملا ہو یا نہ۔ اسے ابن ماجہ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا صدقة بن الفضل أخبرنا عبدة عن هشام عن فاطمة عن أسماء رضی الله عنها قالت قال لی النبیُّ ﷺ: لا تُوکِی فیُوکیٰ علیكِ

اسماءؓ نے بیان کیا کہ مجھ سے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ خیرات کو مت روک ورنہ تیرا رزق بھی روک دیا جائے گا۔

عبدہ سے مراد ابن سلیمان کلابی ہیں۔ ہشام بن عروہ اپنی زوجہ فاطمہ بنت منذر بن زبیر سے راوی ہیں جو اپنی دادی حضرت اسماء بنت ابوبکر صدیق سے روایت کر رہی ہیں۔ (لا توکی فیوکی علیك) یوکی صیغۂ مجہول ہے۔ اگلی روایت میں اس کی بجائے (تحصی) کا لفظ ہے۔ اور فاعل (اللہ) ظاہر ہے۔ جوابِ نہی ہونے کی وجہ سے دونوں جگہ نصب کے ساتھ ہیں۔ اُوکیٰ کا معنی ہوتا ہے کہ

مشک یا بورا قسم کی چیز کا منہ باندھ دینا مطلب یہ کہ جو کچھ تمہارے پاس ہے اسے باندھ کر (چھپا کر) اور روک کر نہ رکھو بلکہ اس میں سے صدقہ کرو وگرنہ اللہ بھی تم سے رزق روک لے گا۔

حدثنا عثمان بن أبي شيبة عن عبدة وقال لا تُحصِي فيحصى اللهُ عليك

عبدہ نے یہی حدیث روایت کی کہ گننے نہ لگ جانا اور نہ پھر اللہ بھی تجھے گن گن کر ہی دے گا۔

یہ بھی سابقہ سند کے ساتھ ہی متصل ہے۔ ممکن ہے عبدہ کے پاس ہشام سے دونوں لفظوں کے ساتھ یہ روایت ہو، اسماعیل اور نسائی نے بطریق ابن نمیر عن ہشام دونوں لفظ نقل کئے ہیں۔ صحیح بخاری کی (الھبة) میں بھی ابن نمیر کے حوالے سے دونوں لفظ ذکر ہونگے مگر وہاں کاف کی بجائے عین ہے، معنی ایک ہی ہے۔ اللہ کی طرف اس کی نسبت مجازی ہے باب المقابلہ (والمشاکلہ) میں سے ہے۔ احصاء سے مراد وزن اور عدد کی پہچان رکھنا (یعنی گن گن کر رکھنا، مراد یہ ہے کہ کھلے دل سے اللہ کی راہ میں انفاق کرنا چاہیے) تو اللہ کا احصاء یہ ہوگا کہ برکت ختم ہوگی یا آخرت میں اس کا محاسبہ مراد ہے۔ چونکہ اس میں بھی تحریض اور شفاعت کا مفہوم ہے لہٰذا اس ترجمہ کے تحت لائے ہیں۔

علامہ انور (اشفعو تؤجروا) کے تحت رقمطراز ہیں کہ آپ صحابہ کو فرما رہے ہیں کہ تم شفاعت کرو، یہ انتظار یا امید نہ کرو کہ میں صدقہ میں تمہاری شفاعت کے مطابق فیصلہ کروں گا، تمہیں اس شفاعت کا اجر مل جائے گا۔ (ويقضي الله الخ) یعنی میں تمہاری بات کارد بھی کرسکتا ہوں۔ کہتے ہیں بعض نے اس جملہ کو مستانفہ بناتے ہوئے یہ معنی کیا ہے کہ اللہ تعالی جو فیصلہ بھی میری زبان پر جاری کرتا ہے صواب ہوتا ہے، مگر یہ مرجوح ہے مطلب یہ ہے کہ دینے یا نہ دینے کا، کوئی بھی فیصلہ جو اللہ تعالیٰ کرائے، تمہیں بہر حال اجرِ شفاعت مل جائے گا۔ عبدہ کوفی ہیں باقی تمام رواۃ مدنی ہیں۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الزکاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب الصدقةِ فيما استَطاعَ (حسب استطاعت صدقہ کرنا)

اس کے تحت سابقہ حدیثِ اسمائی سند سے لائے ہیں اور دو طرق ذکر کئے ہیں۔

حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج و حدثني محمد بن عبدالرحيم عن حجاج بن محمد عن ابن جريج قال أخبرني ابن أبي مليكة عن عَبَّاد بن عبدالله بن الزبير أخبره عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما أنها جاءتْ إلى النبي ﷺ فقال لا تُوعِي فيُوعِيَ اللهُ عليك اِرْضَخي ما استطعتِ

اسماء بنت ابی بکرؓ نے خبر دی کہ وہ نبی کریم ﷺ کے ہاں آئیں آپ ﷺ نے فرمایا کہ (مال کو) تھیلی میں بند کر کے نہ رکھنا ورنہ اللہ پاک تمہارے لئے اپنے خزانے میں بندش لگا دے گا جہاں تک ہو سکے لوگوں میں خیر خیرات تقسیم کرتی رہ۔

سیاق حجاج بن محمد کا روایت کردہ ہے کیونکہ ابو عاصم کا سیاق قیدِ استطاعت کے ذکر سے خالی ہے۔ الھبة میں ابو عاصم کا سیاق ذکر ہوگا۔ (ارضخي) سے مراد عطاءِ یسیر (یعنی تھوڑا اعطا کرنا) ہے۔ اسے بھی مسلم نے (الزکاۃ)، نسائی نے (الزکاۃ) اور

(عشرۃ النساء) میں نقل کیا ہے۔

باب الصدقةِ تُكَفِّرُ الخَطيئةَ (صدقہ گناہ مٹاڈالتا ہے)

اس کے تحت حدیثِ حذیفہ لائے ہیں جو (الصلاۃ) میں گزر چکی ہے۔ علامات النبوۃ میں بھی آئے گی اور وہاں مبسوط بحث ہوگی۔

حدثنا قتيبة حدثنا جرير عن الأعمش عن أبي وائل عن حذيفه رضي الله عنه قال قال عمر رضي الله عنه أيُّكم يَحفَظ حديثَ رسولِ اللهﷺ عن الفتنة؟ قال قلت أنا احفَظُه كما قال قال إنك عليه لَجَرِيءٌ فكيف قال؟ قلتُ فتنةُ الرجل في أهلِه ووَلَدِه وجارِه تُكفِّرُها الصلاةُ والصدقةُ والمعروفُ قال سليمان قد كان يقول الصلاةُ والصدقة والأمرُ بالمعروف والنَهيُ عن المنكر قال ليس هذه أريد ولكنى أريد التي تَموج كموجِ البحرِ قال قلتُ ليس عليك بِها يا أميرَ المؤمنين بَأسٌ، بينك و بينها بابٌ مُغلَقٌ قال فيُكسَر البابُ أو يُفتَح؟ قال قلتُ لا بل يُكسَر قال فإنه إذا كُسِرَ لم يُغلَق أبدا۔ قال قلت أجَلْ قال فهِبْنَا أن نسألَه مَنِ البابُ فقلنا لِمسروق سَلْه قال فسأله فقال: عمر رضي الله عنه قال قلنا فعَلِمَ عمر مَن تَعنِي؟ قال نعم كما أنَّ دونَ غدٍ ليلةً وذلك أني حدثتُه حديثاً ليس بالأغاليطِ

عمر بن خطابؓ نے پوچھا کہ فتنہ سے متعلق رسول اللہﷺ کی حدیث آپ لوگوں میں کس کو یاد ہے؟ حذیفہؓ نے بیان کیا کہ میں نے کہا میں اس طرح یاد رکھتا ہوں جس طرح نبی اکرمﷺ نے اس کو بیان فرمایا تھا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تمہیں اس کے بیان پر بڑی جرات ہے۔ اچھا تو آنحضورﷺ نے فتنوں کے بارے میں کیا فرمایا تھا؟ میں نے کہا کہ (آپ نے فرمایا تھا) انسان کی آزمائش (فتنہ) اس کے خاندان، اولاد اور پڑسیوں میں ہوتی ہے اور نماز، صدقہ اور اچھی باتوں کے لئے لوگوں کو حکم کرنا اور بری باتوں سے منع کرنا اس فتنے کا کفارہ بن جاتی ہے اعمش نے کہا ابو وائل کبھی یوں کہتے تھے نماز اور صدقہ اور اچھی باتوں کا حکم دینا بری بات سے روکنا یہ اس فتنے کو مٹا دینے والے نیک کام ہیں پھر اس فتنے کے متعلق عمرؓ نے فرمایا کہ میری مراد اس فتنہ سے نہیں میں اس فتنے کے بارے میں پوچھنا چاہتا ہوں جو سمندر کی طرح ٹھاٹھیں مارتا ہوا پھیلے گا حذیفہؓ نے بیان کیا میں نے کہا کہ امیر المومنین آپ اس فتنے کی فکر نہ کیجئے آپ کے اور اس فتنہ کے درمیان ایک بند دروازہ ہے عمرؓ نے پوچھا کہ وہ دروازہ توڑ دیا جائے گا یا صرف کھولا جائے گا؟ کہا وہ دروازہ توڑ دیا جائے گا اس پر عمرؓ نے فرمایا جب دروازہ توڑ دیا جائے گا تو پھر کبھی بھی بند نہ ہو سکے گا ابو وائل نے کہا کہ ہاں پھر ہم رعب کی وجہ سے حذیفہؓ سے یہ نہ پوچھ سکے کہ وہ دروازہ کون ہے؟ اس لئے ہم نے مسروق سے کہا کہ تم پوچھو انہوں نے کہا کہ مسروقؒ نے پوچھا تو حذیفہؓ نے فرمایا کہ دروازہ سے مراد خود حضرت عمرؓ ہی تھے۔ ہم نے پھر پوچھا تو کیا عمرؓ جانتے تھے کہ

آپ کی مراد کون تھی؟ انہوں نے کہا ہاں جیسے دن کے بعد رات کے آنے کو جانتے ہیں اور یہ اس لئے کہ میں نے جو حدیث بیان کی وہ غلط نہیں تھی۔

باب مَن تَصَدَّقَ فی الشرک ثم أسلَمَ (حالتِ شرک کا صدقہ وخیرات)

یعنی کیا اسلام لانے سے قبل کے اعمالِ صالحہ، صدقہ وغیرہ کا اجر ملے گا؟ الزین کہتے ہیں حکم ذکر نہیں کیا کیونکہ اس میں اختلاف ہے۔اس کی تفصیل کتاب الایمان کی حدیث (إذا أسلم العبد فحسن إسلامه) کے تحت ذکر ہو چکی ہے وہاں ذکر ہوا کہ بظاہر اس میں کوئی امر مانع نہیں کہ اللہ تعالی اسلام میں اس کے اعمال صالحہ کے ساتھ قبل اسلام کے اعمال صالحہ کو شامل کر دے، یہ اس کا فضل واحسان ہوگا۔علامہ انور کہتے ہیں کہ قبل ازیں کہہ چکا ہوں کہ کفار کی طاعات اور قربات کا اعتبار تو ہے مگر وہ ان کے لئے منجیہ (باعثِ نجات) نہیں ہیں (یعنی ان کے سبب کسی قسم کا دنیوی واخروی فائدہ پہنچ سکتا ہے جیسے ابو طالب کے ضمن میں ذکر ہوا) جہاں تک ان کی عبادات ہیں تو انکا قطعاً اعتبار نہیں (یعنی وہ کسی شمار وقطار میں نہیں) کیونکہ وہ تو ان کے غلط عقیدہ کے مطابق ہونگی۔ اس موضوع کی تمام احادیث قربات سے متعلقہ ہیں۔

حدثنا عبداللہ بن محمد حدثنا هشام حدثنا معمر عن الزهري عن عروة عن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال قلتُ يا رسول الله أرأيتَ أشياءَ كنتُ أتَحَنَّثُ بها في الجاهلية مِن صدقةٍ أو عَتاقٍ ومِن صِلةِ رحمٍ فهَل فيها مِن أجرٍ؟ فقال النبي ﷺ أسلمتَ علىٰ ما سَلَفَ مِن خيرٍ

حکیم بن حزامؓ کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ان نیک کاموں سے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں جنہیں میں جاہلیت کے زمانہ میں صدقہ، غلام آزاد کرنے اور صلہ رحمی کی صورت میں کیا کرتا تھا۔کیا ان کا مجھے ثواب ملے گا؟ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنی ان تمام نیکیوں کے سبب اسلام لائے ہو جو پہلے گزر چکی ہیں۔

سند میں عبداللہ المسندی اور ہشام بن یوسف قاضی صنعاء ہیں۔(أتحنث) بمعنی أتقرب۔حنث اصل میں گناہ کو کہتے ہیں، اصل معنی ہوا گناہ سے بچنا۔الأدب کی اسی روایت کے آخر میں امام بخاری نے لکھا ہے کہ اسے ابو یمان سے روایت کرتے ہوئے (أتحنت) بھی کہا گیا ہے۔ابو اسحاق سے تحنث کا معنی تبرع منقول ہے۔اس لفظ پر (ہشام بن عروہ عن أبیہ) کی متابعت بھی ہے جسے (العتق) میں ذکر کیا ہے۔بقول ابن حجر ثاء کے ساتھ (أصح روايةً ومعناً) ہے۔

(من صدقة أو الخ) الأدب کی (أبو اليمان عن شعيب عن الزهري) کی روایت میں دونوں جگہ واو ہے۔ہشام کی مذکورہ روایت میں ہے کہ انہوں نے جاہلیت میں دوسو گردنیں آزاد کرائیں۔دوسو اونٹ دیئے، روایت کے آخر میں حکیم کہتے ہیں واللہ جو کچھ جاہلیت میں کرتا تھا وہی (اعمال صالحہ) اسلام میں بھی کئے۔(أسلمت على ما سلف من خير) یعنی سابقہ خیر کے کاموں کی وجہ سے تو اسلام لانے کی توفیق ملی۔(یعنی انہی کا فیضان ہے کہ اسلام لانا قسمت میں ہوا) جو علماء کفار کے لئے عدمِ ثواب کی

رائے رکھتے ہیں وہ اس جملہ کی مختلف تاویلیں کرتے ہیں مثلاً کہ تو نے ان طاعات کے سبب ایسی طبع پائی کہ اسلام کے بعد اس طبع سے فائدہ پایا اور تیری یہی عادت مزید ایسے کاموں کے کرنے کا باعث بنی۔ یا یہ کہ انہیں کاموں کی بدولت نیک نامی ہوئی جس کا فائدہ تجھے اسلام میں بھی ہوا۔ یا تیرے ان کاموں کی بدولت تیرا رزق وسیع ہوا وغیرہ۔ ابن جوزی کا خیال ہے کہ آنحضرت نے حکیم کے سوال کے جواب میں توریہ کیا (توریہ بلاغت کی ایک اصطلاح ہے۔ یعنی کسی معنی ومفہوم کے ذکر میں عدم صراحت سے کام لینا)۔

انکا سوال تھا کہ کیا مجھے اجر ملے گا؟ جواباً آپ نے فرمایا (أسلمت على ما سلف من خير) یعنی عتق، صلہ اور صدقہ فعلِ خیر ہیں گویا آپ یہ کہہ رہیں ہیں کہ تو نے خیر کے کام کئے ہیں اور خیر کا فاعل دنیا میں قابلِ مدح ہے اور اس کی جزا اسی مدح وثناء کی شکل میں دنیا ہی میں پاتا ہے مسلم کی حضرت انس سے مرفوع حدیث ہے کہ (إن الكا فر يثاب فى الدنيا با لرزق على ما يفعله من حسنة) کہ کافر کو اس کی نیکیوں (اور بھلائی کے کاموں کا) صلہ دنیا میں وسعتِ رزق کی صورت مل جاتا ہے۔ (یعنی آخرت میں انکا اجر نہیں) پہلی رائے کے حاملین کی مؤید دارقطنی کی غرائبِ مالک میں روایت کردہ ابوسعید کی مرفوع حدیث ہے کہ کافر کے اسلام لانے اور حسنِ اسلام کی شکل میں اللہ تعالی اس کی سابقہ ہر نیکی کو شمار کرتا ہے اور ہر گناہ کو مٹا ڈالتا ہے پھر اسلام میں کی گئی نیکیوں کی جزاء دس سے لے کر سات سو گنا تک دیتا ہے۔ اس حدیث کو مسلم نے بھی (الایمان) میں نقل کیا ہے۔

باب أجرِ الخادمِ إذا تَصَدقَ بأمرِ صاحبِه غيرَ مُفسِدٍ

(اس خادم کا اجر جو ایمانداری سے اپنے مالک کے حکم سے صدقہ نکال دے)

ابن عربی کہتے ہیں عورت کا اپنے شوہر کے مال میں سے صدقہ کرنے پر سلف میں اختلاف ہے بعض نے تھوڑے مال کا صدقہ کہ جس سے کوئی فرق نہ پڑے، کرنے کو جائز کہا ہے بعض نے شوہر کی اجازت ورضا مندی سے مشروط کیا ہے خواہ یہ اجازت اجمالی ہی کیوں نہ ہو۔ امام بخاری کا بھی یہی رجحان ہے اسی لئے ترجمہ میں (بالأ مربه) کی قید استعال کی ہے۔ غیر افساد (یعنی اتنے مال کا صدقہ نہ ہو کہ مالی نظام غیر مستحکم ہو جائے) کی قید متفق علیہ ہے۔ بعض کہتے ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ بیوی، خازن اور خادم صاحب مال کی عیال پر ہی خرچ کریں۔ بعض نے بیوی کو یہ حق دیا ہے کہ شوہر کے مال سے عمومی مصلحت مدنظر رکھتے ہوئے کچھ صدقہ کر دے، خادم کو نہیں، کیونکہ اسے بغیر اجازت تصرف کا حق نہیں۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا جرير عن الأعمش عن أبي وائل عن مسروق عن عائشه رضى الله عنها قالت قال رسول اللهﷺ إذا تصدقتِ المَرأةُ مِن طعامِ زوجها غيرَ مُفسِدَةٍ كان لها أجرُها ولِزوجِها بما كسبَ ولِلخازنِ مثلَ ذلك

(گزر چکی ہے)۔ اگلے باب میں بھی آ رہی ہے۔

حدثنا محمد بن العلاء حدثنا أبو أسامة عن بريد بن عبدالله عن أبي بردة عن أبي

موسى عن النبی ﷺ قال الخازنُ المسلمُ الأمينُ الذين يُنفِذُ و رُبما قال يُعطي ما أمَر به كاملاً مُوَفَّراً طيّباً به نفسه فيَدفعُه إلى الذى أمِرَ له به، أحدُ المُتصَدِّقين

ابوموسیؓ نے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا مسلمان خازن امانتدار جو کچھ بھی خرچ کرتا ہے اور بعض دفعہ فرمایا وہ چیز پوری طرح دیتا ہے جس کا اسے مالک کی طرف سے حکم دیا گیا اور اس کا دل بھی اس سے خوش ہے اور اسی کو دیا ہے جسے دینے کے لئے مالک نے کہا تھا تو وہ بھی صدقہ دینے والوں میں سے ایک ہے۔

ابواسامہ کا نام حماد بن اسامہ ہے۔اس میں خازن کے لئے اسلام کی قید ہے گویا کافر خازن کو یہ حق حاصل نہیں، امین کی قید ذکر کر کے خائن (اور غیر خیر خواہ) کو خارج کیا ہے۔اجر کا دارو مدار مالک کی اجازت اور حکم کے تحت صدقہ کرنے پر ہے یعنی مالک نے جتنا کہا، جس کو صدقہ دینے کا کہا، اس کی ہدایات پر عمل پیرا ہونے کی صورت میں اسے بھی صدقہ کا اجر ملے گا۔ بقول قسطلانی لیکن اس کا اجر غیر مضاعف یعنی دس گنا تک نہیں، بخلاف صاحب مال کے کہ اسے دس گنا یا اس سے بھی زائد مل سکتا ہے یہ مبالغہ کے طریق پر ہے جیسے کہا جاتا ہے۔(القلم أحد اللسانين) کہ قلم بھی زبان ہے۔اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الزکاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب أجرِ المَرأةِ إذا تَصَدَّقتْ أو أطعمَتْ مِن بيتِ زَوجِها غيرَ مُفسِدَةٍ

(اس خاتون کا اجر جو اپنے شوہر کے مال سے خرابی کئے بغیر صدقہ دے)

سابقہ باب کے مباحث اس سے بھی متعلقہ ہیں۔ یہاں سابقہ ترجمہ کی طرح صاحب مال کے امر کی قید نہیں لگائی تا کہ بیوی اور خادم کا اس سلسلہ میں فرق واضح کریں یعنی بیوی بغیر اس کے حکمِ صریح کے بھی لیکن اس شرط کے ساتھ کہ مالیاتی نظام میں خرابی کا باعث نہ بنے، صدقہ کر سکتی ہے جبکہ خادم صرف حکم کے تحت ہی صدقہ کر سکتا ہے۔ البیوع میں (همام عن أبى هريرة) سے ایک روایت آئے گی جس میں ہے کہ اگر بیوی نے بغیر شوہر کی اجازت کے مال سے صدقہ کیا تو اس کے لئے نصف اجر ہے۔

علامہ انور کہتے ہیں اس اجر کے صاحبِ مال کے اجر کے ہم مثل ہونے کا کوئی قائل نہیں، ہر ایک کا اجر اس کے حسبِ عمل ہے (طبعی امر ہے کہ جس کا مال ہے اور پھر وہ اس صدقہ پر ناخوش بھی نہیں تو اس کا اجر زیادہ ہے)۔ (أحد المتصدقين) کے تحت رقمطراز ہیں کہ بسا اوقات ایک ہی جنس کا فعل جس کے قیام و اداء میں متعدد شامل ہیں، شرع نے اسے ان متعدد میں سے ہر ایک کا فعل قرار دیا ہے مثلاً قراءتِ فاتحہ خلف الامام کے مسئلہ میں (حنفی نقطہ نظر سے) قراءت، فعلِ واحد ہے جس کی ادائیگی میں متعدد شریک ہیں مثلاً امام و ماموم، امام کا اس میں حصہ عملاً قراءت ہے جبکہ ماموم کا حصہ انصات ہے گویا قراءت کا عمل دو جانب سے تکمیل پذیر ہوا، ایک جانب کی قراءت سے اور دوسری جانب کے انصات سے، من حیث المجموع، سب کا فعل ہے مگر من حیث الحیثیت واحد کا فعل ہے، تو اس لحاظ سے مقتدی کو بھی قاری کہا جا سکتا ہے۔ جس طرح یہاں خادم یا بیوی کو احد المتصد قین کہا گیا۔ (والد صاحبؒ نے فیض الباری کے اس مقام پر کچھ تعلیقات عربی میں لکھی ہیں جن میں سے دو یہاں نقل کرتا ہوں، لکھتے ہیں کہ مقتدی کا بالکل چپ کھڑا رہنا گویا قیامِ بلا عمل ہے اور یہ نماز کے منافی ہے۔ دوسری یہ کہ انصات اور قراءت دو متضاد عمل ہیں تو ضدین کا اجتماع کیسے ہو سکتا ہے؟ انہیں ایک ہی فعل کیسے

قرار دیا جا سکتا ہے؟)۔

حدثنا آدم حدثنا شعبه حدثنا منصور والأعمش عن أبی وائل عن مسروق عن عائشه رضی الله عنها عن النبیﷺ تَعنِی إذا تَصدقَتُ المَرأةُ مِن بیتِ زوجِها۔(ایضاً)

حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبی حدثنا الأعمش عن شقیق عن مسروق عن عائشه رضی الله عنها قالت قال النبیﷺ إذا أطعَمَتُ المرأةُ مِن بیتِ زوجِها غیرَ مُفسدَةٍ لَها أجرُها وله مثله ولِلخازن مثلُ ذلك، لَه بِما اكتسبَ ولَها بِما أنفقَتُ۔ (گزر چکی ہے)

حدثنا یحی بن یحیی أخبرنا جریر عن منصور عن شقیق عن مسروق عن عائشه رضی الله عنها عن النبیﷺ قال إذا أنفقَتِ المرأةُ مِن طعامِ بیتِها غیر مفسدةٍ فلَها أجرُها ولِلزوجِ بما اكتسبَ ولِلخازن مثلُ ذلك۔(وہی ہے)

ان تینوں اسانید کا (ابووائل شقیق بن سلمة عن مسروق) پر انحصار ہے، پہلی کا پورا اسیاق ذکر نہیں کیا۔ پہلی حدیث کے راوی شعبہ کی اس میں ایک اور سند بھی ہے جسے اسماعیل نے (شعبة عن عمرو بن مرة عن أبی وائل) نقل کیا ہے اس میں مسروق نہیں ہیں بلکہ ابو وائل حضرت عائشہ سے براہ راست روایت کرتے ہیں، ترمذی نے دونوں سندوں کے ساتھ اس روایت کو نقل کیا ہے یہ بھی کہا ہے کہ منصور اور اعمش کی روایت مسروق کے ذکر کے ساتھ اصح ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں بظاہر تساوی فی الاجر ثابت ہے لیکن محتمل ہے کہ مراد حصولِ اجر ہو (یعنی صرف یہ بیان کرنا مقصود ہو کہ یہ سب عنداللہ ماجور ہیں، اجر کی مقدار ذکر نہیں فرمائی (سابقہ تفصیل کے مطابق صاحبِ مال کا اجر زیادہ ہے) یہ بھی کہتے ہیں کہ (ہمام عن أبی ہریرۃ) کی مشار الیہ حدیث میں جو ذکر ہے کہ اگر بیوی نے بغیر شوہر کی اجازت کے صدقہ کیا تو نصف اجر کی مستحق ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اجازت سے صدقہ کیا تو پورا اجر ملے گا (نصف اجر سے یہ مراد بھی ہو سکتا ہے کہ شرع کی جو تقسیم ہے کہ ہر نیکی کا دس گنا ثواب ملتا ہے اس کا نصف ملے گا اور اگر اجازت سے صدقہ کیا تو چونکہ اس کا یہ صدقہ کرنا ایک حسنہ ہے تو اس کا اجر پورا یعنی دس گنا ملے گا مگر شوہر کے ساتھ اجر میں تساوی، جس کی طرف ابن حجر اشارہ کر رہے ہیں، ثابت نہیں ہوتا) اپنے نقطہ نظر کی تشریح میں ابن حجر ایک سابقہ روایت کا جملہ (لا ینقص بعضهم أجر بعض) بھی ذکر کرتے ہیں مگر وضاحت کرتے ہیں کہ اس سے بھی تساوی کے ساتھ ساتھ عدم مساہمت ومزاحمت کا مراد ہونا محتمل ہے (یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ جس کا جو اجر ہے اس میں کمی نہ ہو گی، قطعیت سے یہ نہیں مراد کہ سب کا اجر مساوی ہے)۔

بابُ قولِ اللّٰہ تعالیٰ

﴿فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی وَاتَّقٰیo وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰیo فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْیُسْرٰیo وَاَمَّا مَنْ م بَخِلَ وَاسْتَغْنٰیo وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰیo فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰیo﴾ .اللهم أعْطِ مُنفِقَ مالٍ خَلَفاً

(جس نے (اللہ کے راستے میں) دیا اور اس کا خوف اختیار کیا اور اچھائیوں کی تصدیق کی تو ہم اس کے لئے آسانی کی جگہ یعنی جنت آسان کر دیں گے لیکن جس نے بخل کیا اور بے پروائی برتی اور اچھائیوں جھٹلایا تو اسے ہم دشواریوں میں پھنسا دیں گے۔اس دعا کا بیان کہ اے اللہ مال خرچ کرنے والوں کو اس کا اچھا بدلہ عطا فرما)۔

الزین کہتے ہیں صدقہ کی ترغیب کے ابواب کے دوران بابِ ہذا لا کر یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ انفاق کی یہ ترغیب نیکی کے کاموں میں خرچ کرنے کی ہے اور دوسرا یہ کہ اس کا موعودہ اجر وثواب عاجل وآجل (دنیا واُخرت) دونوں میں کسی نہ کسی شکل میں ملتا ہے، دنیا میں مثلا یہ ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں ہے کہ اللہ اور عطا کرتا ہے۔شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ ترجمہ میں اس آیت کو ذکر کر کے (فسنیسرہ للیسری) کی ایک توجیہہ یہ ذکر کی ہے کہ یہ یسریٰ دنیوی بھی ہوسکتی ہے (وہی جس کا حدیث میں ذکر ہے کہ اللہ اس کا بدلہ عطا کرتا ہے)۔

حدثنا اسماعیل قال حدثنی أخي عن سلیمان عن معاویة بن أبي مُزَرِّد عن أبي الحُباب عن أبي هریرة رضي الله عنه أن النبيﷺ قال ما مِن یومٍ یُصبحُ العِبادُ فیه إلا مَلَكان یَنزِلان فیقول أحدُهما اللهم أعطِ مُنفِقاً خَلَفاً، ویقول الآخَرُ اللهم أعطِ مُمسِكا تَلَفاً

ابو ہریرہؓ نے کہا کہ نبی اکرمﷺ نے فرمایا کوئی دن ایسا نہیں جاتا کہ جب بندے صبح کو اٹھتے ہیں تو دو فرشتے آسمان سے نہ اترتے ہوں ایک فرشتہ تو یہ کہتا ہے کہ اے اللہ خرچ کرنے والے کو اس کا بدلہ دے اور دوسرا کہتا ہے اے اللہ ممسک اور بخیل کے مال کو تلف کر دے۔

شیخ بخاری کے بھائی ابو بکر بن ابی اویس ہیں جبکہ سلیمان بن بلال اور ابوالحباب کا نام مسلم نے اپنی روایت میں سعید بن یسار ذکر کیا ہے اور وہ اپنے سے راوی معاویہ کے چچا ہیں۔ابو مزرد کا نام عبدالرحمٰن ہے، تمام راوی مدنی ہیں۔

(خلفا) أي عوضاً۔ (تلفا) یعنی نقصان ،تلف اگرچہ عطیہ نہیں ہوتا مشاکلت کے طور پر یہ تعبیر ذکر کی ہے۔ابن حجر رقم طراز ہیں کہ آیت میں تیسیر اور تعسیر احوالِ دنیا اور احوالِ آخرت، دونوں سے متعلقہ ہوسکتی ہے۔تلف کی بد دعا کا تعلق اسی مال سے ہو سکتا ہے جسے اس نے روک کر رکھا اور صدقہ نہ کیا یا صاحب مال کا تلف (یعنی ذاتی نقصان از قسم بیماری وغیرہ) بھی مراد ہوسکتا ہے،اس کا مفہوم یہ ہے کہ مثلاً نیکی کے اعمال کی توفیق نہ ملے اور افعالِ غیر کے ساتھ مشغول کر دیا جائے۔نووی کہتے ہیں انفاق ممدوح وہ ہے جو طاعات کے کاموں یا اہل وعیال، مہمانوں اور تطوعات میں کیا جائے۔قرطبی کہتے ہیں اس میں واجبات اور مندوبات، دونوں شامل ہیں لیکن مندوبات سے ممسک اس بد دعا کا مستحق نہیں (اسکا سزاوار وہ شخص ہے جو واجبات بھی ادا نہیں کرتا)۔

اسے مسلم نے (الزکاۃ) اور نسائی نے (عشرۃ النساء) میں نقل کیا ہے۔

باب مَثَلِ الْمُتَصَدِّقِ و البَخِيلِ (صدقہ کرنے والے اور کنجوس کی مثال)

الزین لکھتے ہیں حدیث میں ذکر کردہ تمثیل متصدق کی بخیل پر فضیلت کی صریح دلیل ہے اسی لئے مصنف نے ترجمہ میں اختصار سے کام لیا ہے (اور فضل وغیرہ کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ پھر یہ امر محتاج دلیل بھی نہیں شاید مقصودِ ترجمہ متصدق کی فضیلت یا بخیل پر اس کی افضلیت ذکر کرنا نہیں کہ یہ اظہر من الشمس ہے بلکہ آنجناب کی ذکر کردہ تمثیل سے طلاب حدیث کو آگاہ کرنا ہے)۔

حدثنا موسى حدثنا وهيب حدثنا ابن طاؤس عن أبيه عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال النبيﷺ مَثَلُ البخيلِ والمُتصدقِ كَمَثَلِ رَجُلين عليهما جُبَّتان مِن حَديدٍ

(ترجمہ آگے ہے) شیخ بخاری موسیٰ ابن سماعیل تبوذ کی ہیں، ابن طاؤس کا نام عبداللہ تھا۔ پورا سیاق اس سند کے ساتھ یہاں ذکر نہیں کیا۔ (الجہاد) میں اسی سند کے ساتھ یہ روایت مکمل سیاق کے ساتھ لائے ہیں۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الزکاۃ) میں روایت کیا ہے۔

وحدثنا أبواليمان أخبرنا شعيب حدثنا أبو الزناد أن عبدالرحمن حدثه أنه سمع أبا هريرة رضى الله عنه أنه سمعَ رسول اللهﷺ يقولُ مثل البخيلِ والمُنفقِ كمثلِ رجلين عليهما جبتان مِن حديد مِن ثُديِهما إلىٰ تَراقيهما فأما المنفقُ فلا يُنفق إلا سَبَغَتْ أو وَ فرَتْ على جِلدِه حتى تُخفِي بنانَه و تَعفُوَ أثرَه و أما البخيلُ فلا يريد أن ينفق شيئا إلا لَزِقَتْ كلُّ حَلْقةٍ مكانَها فهو يُوَسِّعها ولا تَتَّسِعُ۔تابعه الحسن بن مسلم عن طاؤس في الجُبَّتين۔وقال حنظلة عن طاؤس جُبَّتان۔وقال الليث حدثني جعفر عن ابن هرمز سمعتُ أبا هريرةؓ عن النبيﷺ جُبَّتان

ابوہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا بخیل اور صدقہ دینے والے کی مثال ایسے دو شخصوں کی طرح ہے جن کے بدن پر لوہے کے دو کرتے ہیں۔ (دوسری سند کے ساتھ) ابوہریرہؓ نے نبی کریمﷺ کو یہ کہتے سنا کہ بخیل اور خرچ کرنے والے کی مثال ایسے دو شخصوں کی سی ہے جن کے بدن پر لوہے کے دو کرتے ہوں چھاتیوں سے ہنسلی تک جب خرچ کرنے کا عادی (سخی) خرچ کرتا ہے تو اس کے تمام جسم کو (وہ کرتہ) چھپالیتا ہے یا (راوی نے یہ کہا کہ) تمام جسم پر وہ پھیل جاتا ہے اور اس کی انگلیاں اس میں چھپ جاتی ہیں اور چلنے میں اس کے پاؤں کا نشان مٹتا جاتا ہے لیکن بخیل جب بھی خرچ کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کرتے کا ہر حلقہ اپنی جگہ سے چمٹ جاتا ہے بخیل اسے کشادہ کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن وہ کشادہ نہیں ہو پاتا۔

یہ تحویل ہے۔ عبدالرحمٰن سے مراد ابن ہرمز اعرج ہیں۔ (مثل البخيل و المنفق) مسلم کی (سفیان عن أبی الزناد) کے طریق سے (مثل المنفق و المتصدق) ہے بقول قاضی عیاض یہ وہم ہے ممکن ہے وہاں اس کا مقابل (یعنی بخیل) مفہوم ہونے اور سیاق کے اس پر دال ہونے کی وجہ سے حذف کر دیا ہو۔ حمید، احمد اور ابن عمرو غیرہم نے اپنی مسانید میں سفیان بن عیینہ ہی کے حوالے سے (المنفق والبخيل) روایت کیا ہے، صحیح بخاری کی کتاب اللباس میں حسن بن مسلم عن طاؤس کی روایت میں یہ عبارت آئے گی (ضرب رسول اللهﷺ مثل البخيل والمتصدق)۔

(عليهما جبتان الخ) اس روایت میں یہ باء کے ساتھ ہی ہے، نون کے ساتھ وہم ہے، حسن بن مسلم کی روایت میں بھی یہی ہے، حنظلہ ابن ابی سفیان جمحی نے طاؤس سے نون کے ساتھ نقل کیا ہے اور یہی راجح ہے کیونکہ اس کے بعد ہے (من حديد) اصل میں جُنة، حصن کو کہتے ہیں، پھر درع پر بولا گیا اس لئے کہ وہ اس استعمال کرنے والے کو محفوظ رکھتی ہے (تحصنه) جبکہ جبہ لمبی قمیص (لبادہ یا قباء) کو کہتے ہیں۔

(تراقيهما) ترقوۃ کی جمع ہے۔(تعفو أثره) أثر مفعول ہونے کے سبب منصوب ہے ویسے یہ فعل لازم اور متعدی، دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ابن التین کہتے ہیں یہ اشارہ ہے کہ بخیل کو قیامت کے دن آگ کے ساتھ داغدار کیا جائے گا۔خطابی کہتے ہیں اس تمثیل کا ماحصل یہ ہے کہ ہر دو، بخیل اور متصدق، نے اپنی حفاظت کے لئے درع پہنی (بظاہر یہ لفظ ڈھال، خود، زرہ، پرانے زمانہ کی جنگوں میں دشمن کے ہتھیار سے بچاؤ کے لئے پہنی جانے والی تمام مذکورہ اشیاء کے لئے استعمال ہوسکتا ہے) تو اپنے سر پر رکھی تا کہ پہنے، دروع سب سے قبل سینے پر آتی ہیں تا آنکہ آدمی اپنے ہاتھ اس کی کفوں میں داخل کرتا ہے پس متصدق اور انفاق فی سبیل اللہ کرنے والے کی مثال اس شخص کی سی ہے جو ایک وسیع وعریض زرہ پہنتا ہے جو اسے مکمل ڈھانپ لیتی ہے (حتى تعفو أثره) اور بخیل کی زرہ اتنی تنگ ہے کہ اس کے ہاتھ اس کی گردن کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں وہ اسے پہننا چاہتا ہے مگر تنگ ہونے کی وجہ سے گردن سے آگے نہیں بڑھتی (فلصقت) وہیں چمٹ گئی ہے۔گویا مراد یہ ہے کہ سخی جب صدقہ کا ارادہ کرتا ہے اس کا سینہ کشادہ ہوتا ہے اور طبیعت میں انبساط پیدا ہوتا ہے جبکہ بخیل جب اس کا سوچتا ہے تو اس کا سینہ تنگ پڑتا ہے اور طبیعت میں انقباض پیدا ہوتا ہے۔مہلب کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ اللہ تعالی متصدق کی دنیا و آخرت میں پردہ پوشی کریگا اور بخیل کو رسوائی ملے گی اور (تعفو أثره) کا معنی (تمحو خطاياه) ہے یعنی اس کے گناہ محو ہوں گے بعض نے کہا ہے کہ یہ متصدق کے مال میں اضافہ ہونے اور بخیل کے مال میں کمی ہونیکی تمثیل ہے۔

(فهويوسعها ولاتتسع) مسلم کی سفیان سے روایت میں ہے کہ (قال أبو هريرة فهو يوسعها الخ) اس سے لگتا ہے کہ بخاری کی روایت میں یہ جملہ ادراج ہے مگر ایسا نہیں، طاؤس عن ابی ہریرہ کی روایت میں اس جملہ کے بھی مرفوع ہونے کی صراحت ہے، یہ (الجہاد) میں آئیگی۔صحیحین کی حسن بن مسلم کی روایت میں بھی یہ مرفوعاً ہے۔

(تابعه الحسن الخ) اسے اللباس میں موصول کیا ہے۔(وقال حنظلة الخ) اسے اللباس میں بھی تعلیقاً ذکر کیا ہے۔ اسماعیلی نے بطریق اسحق ازرق موصول کیا ہے۔(وقال الليث الخ) یہ جعفر بن ربیعہ ہیں اور ابن ہرمز عبدالرحمٰن الاعرج، ابن حجر کہتے ہیں لیث کی یہ روایت تا حال موصولا نہیں مل سکی لیکن اسے ابن حبان نے ایک اور سند کے ساتھ (من طريق عيسى بن حماد عن الليث عن ابن عجلان عن أبي الزناد) روایت کیا ہے۔

باب صدقةِ الكَسْبِ (کما کر صدقہ کرنا)

﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ وَلَسْتُمْ بِاٰخِذِيْهِ اِلَّآ اَنْ تُغْمِضُوْا فِيْهِ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ

حَمِيْدٌ﴾ [البقرة:۲۶۷]

(کیونکہ اللہ تعالیٰ نے (سورہ بقرہ میں) فرمایا کہ اے ایمان والو اپنی کمائی کی عمدہ پاک چیزوں میں سے اللہ کی راہ میں خرچ کرو اوران میں سے بھی جو ہم نے تمہارے لئے زمین سے پیدا کی ہیں۔آخر آیت تک)۔

یہ ترجمہ بلا حدیث ہے، آیت پر ہی اقتصار کیا ہے۔اشارہ کر رہے ہیں (شعبة عن الحكم عن مجاهد) سے منقول اس آیت کی تفسیر کی طرف کہ (من التجارة الحلال) اسے طبری اور ابن ابی حاتم نے (من طریق آدم عنه) نقل کیا ہے۔طبری نے ھشیم عن شعبہ کے حوالے سے بھی یہ لفظ منقول کیا ہے (قال من التجارة)۔ اور آیت کے اگلے جملہ (ومما أخرجنا لكم من الأرض) کی بابت کہا (قال من الثمار) - (أبوبكر هزلي عن محمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي) سے اسی کے بارہ میں انکا یہ قول نقل کیا ہے (قال یعنی من الحب والتمر كل شيء عليه زكاة) الزین کہتے ہیں ترجمہ میں کسب کو حلال کے ساتھ مقید نہیں کیا، اسلئے کہ سابقہ ترجمہ (باب الصدقة من كسب طيب) اسی بابت تعلق رکھتا ہے۔

باب علىٰ كُلِّ مُسلمٍ صدقةٌ فمَن لَمْ يَجِدْ فليَعمَل بِالمعروفِ

(عمل بالمعروف صدقہ کا قائمقام ہے)

الزین کہتے ہیں اختصاراً حدیثِ باب کے بعض حصہ پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا شعبه حدثنا سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال علىٰ كلِ مسلمٍ صدقةٌ فقالو يا نبي الله فمَن لَم يَجِدْ؟ قال يَعملُ بيده فينفعُ نفسَه ويَتَصَدّقُ قالوا فإن لم يجد؟ قال يُعِين ذا الحاجةِ المَلهوفَ قالوا فإن لم يجد؟ قال فليعمل بالمعروف ولْيُمسِكْ عن الشرّ فإنه له صَدَقةٌ

ابوموسیٰ اشعری سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ہر مسلمان پر صدقہ کرنا ضروری ہے لوگوں نے پوچھا اے اللہ کے نبی اگر کسی کے پاس کچھ نہ ہو؟ آپ نے فرمایا کہ پھر اپنے ہاتھ سے کچھ کما کر خود کو بھی نفع پہنچائے اور صدقہ بھی کرے۔لوگوں نے کہا اگر اس کی طاقت نہ ہو؟ فرمایا کہ پھر کسی حاجت مند فریادی کی مدد کرے۔لوگوں نے کہا اگر اس کی بھی سکت نہ ہو۔فرمایا پھر اچھی بات پر عمل کرے اور بری باتوں سے باز رہے، اس کا یہی صدقہ ہے۔

سعید بن ابی بردہ حضرت ابوموسیٰ اشعری کے پوتے ہیں، گویا (عن جده) سے مراد سعید کے دادا ہیں (عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی طرز پر) صحیح ابی عوانہ میں اس کی صراحت ہے (علی كل مسلم صدقة) یعنی علی سبیل الاستحباب، تاکید کے ساتھ۔ اگر چہ اس عبارت سے وجوب بھی ثابت ہوسکتا ہے (ایک طرح سے واجب ہے کیونکہ حدیث میں صراحت کر دی کہ اگر مال کا صدقہ دینے کی استطاعت نہیں تو معروف پر عمل اور شر سے احتراز بھی صدقہ ہے، اس لحاظ سے یہ واجب ہی ہوا) ابو ہریرہ کی ہمام کے طریق سے روایت جو (الصلح) میں ذکر ہوگی، میں ہے (بكل يوم)۔

(فمن لم یجد) صحابہ نے اسے مالی صدقہ سمجھتے ہوئے یہ سوال کیا تو آپ نے اس کا بڑا جامع و مانع تصور پیش کیا۔مسلم میں ابوذر سے روایت ہے کہ انسان کے ہر جوڑ پر روزانہ صدقہ ہے اور مسلم ہی کی حدیثِ عائشہ میں ہے کہ انسان کے ۳۶۰ جوڑ ہیں۔تو نیکی کے کاموں میں رہنے اور برائی کے کاموں سے بچنے کو صدقہ قرار دیا ہے اور جو شخص اسطرح دن گزارتا ہے۔اس کی نسبت اسی حدیثِ عائشہ کے آخر میں فرمایا (فإنه یمسی یومئذوقدزحزح نفسه عن النار) شام اس حال میں کرتا ہے کہ اپنے آپکو آگ سے دور کر چکا ہے۔

(فلیعمل بالمعروف) الأدب میں دوسری سند کے ساتھ شعبہ سے روایت میں ہے (فلیأمر بالخیر أو با لمعروف) مسند طیالسی میں شعبہ سے ہی (وینهی عن المنکر) کا لفظ بھی ہے۔(ولیمسك) الأدب میں ہے کہ صحابہ نے کہا (فإن لم یفعل) تب یہ کہا مسلم کی (أبوأسامة عن شعبة) سے بھی اسی طرح ہے اور یہی اصح سیاق ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ برائی سے امساک عمل بالمعرف سے دیگر رتبہ ہے۔(یعنی دونوں کا الگ الگ مقام ہے عام طور پر یہ اصطلاح۔امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔ اکٹھی استعمال ہوتی ہے مگر یہ دو مختلف عمل ہیں)۔

(فإنها) ضمیرِ مؤنث کے ساتھ ہی روایت ہے، یہ امساک کو باعتبار، خیر کی ایک خصلت کے، تعبیر کیا گیا ہے۔الأدب کی روایت میں (فإنه) ہے ضمیر کا مرجع امساک ہے۔الزین کہتے ہیں امساک عن الشر پر ثواب کا تب حقدار بنے گا اگر نیکی (تعبد) کی نیت بھی کی۔ایک محض ترک ہوتا ہے (جو انسان اپنی طبیعت کے اقتضاء پہ کرتا ہے) اگر کسی ایسے شر سے بچا جسکا تعلق صرف اس کی اپنی ذات سے تھا تو گویا اپنے آپ پر صدقہ کیا، اس کا بھی اجر ہے۔کہتے ہیں کہ حدیث کے لفظ (فإن لم یجد) سے کوئی ترتیب ذکر نہیں ہو رہی کہ پہلے یہ کرے اگر اس کی ہمت نہیں پھر یہ کرے بلکہ یہ اس توضیح کیلئے ہے کہ اگر خیر کی ایک خصلت سے محروم رہا تو اور خصالِ خیر بھی ہیں۔اس باب کا مقصود یہ ہے کہ اعمالِ خیر اجر کے اعتبار سے بمنزلہ صدقات ہیں خصوصاً اس آدمی کے حق میں جس کے پاس مالی صدقہ کرنیکی وسعت نہیں۔خلاصہ یہ ہے کہ خلق خدا پر شفقت کرنی چاہیے، مال کے ساتھ یا ان اعمال کے ساتھ جن کا ان کی فلاح و بہبود سے تعلق ہے۔(ایک حدیث میں فرمایا کہ خندہ پیشانی سے پیش آنا بھی صدقہ ہے) گویا انسان کا نیکی کی نیت سے ہر وہ کام صدقہ ہے جس میں خلقِ خدا کی بھلائی کا کوئی پہلو ہو۔مسلم کی ابوذر سے روایت میں ہے (ویجزیء عن ذلك کله رکعتا الضحی) چاشت کی دو رکعت ان سب سے کفایت کرتی ہیں۔بظاہر اس سے مراد یہ ہے کہ نمازِ چاشت ۳۶۰ نیکیوں کے قائم مقام ہے (انسانی جوڑوں کی تعداد کے برابر) جن کے روزانہ کرنے کا حکم دیا ہے تاکہ اپنے ان مفاصل کو آگ سے پروانہ آزادی دلائے کیونکہ اثنائے نماز تمام جوڑ عبادت میں حرکت کرتے ہیں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اس لئے کہا کہ ان دو رکعتوں میں انسان کے ہر قول وفعل کو ایک حسنہ قرار دیا جو محتمل ہے کہ قراءت، تسبیحات وغیرہ کے تمام حروف مفاصل کی تعداد یا ان سے بھی زیادہ بنتے ہوں۔بطور خاص ضحیٰ کی نماز کا اس لئے ذکر کیا کہ یہ دن کے تطوعات کی پہلی نماز ہے۔اور حدیثِ ابی ذر میں تھا کہ ان جوڑوں کا صدقہ نہاریہ ہے کیونکہ (یصبح) کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

شیخِ مؤلف بصری اور باقی تمام رواۃ کوفی ہیں۔مسلم اور نسائی نے بھی (الزکاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب قَدر كَم يُعطىٰ مِن الزَّكاةِ والصدقةِ ومَن أعطىٰ شاةً

(زکات وصدقہ کی مقدار؟اور زکات میں بکری دیدینا)

الزین کہتے ہیں ی(الصدقۃ) کا الزکاۃ پر عطف، عطف العام علی الخاص ہے۔ یعطٰی کا مفعول اختصاراً حذف کیا ہے۔اس کے ساتھ امام ابوحنیفہ کا رد کر رہے ہیں جن کی رائے میں ساری زکات ایک ہی شخص کو عطا کر دینا مکروہ ہے۔محمد لاباًس بہ کہتے ہیں۔دوسرے شراح کہتے ہیں کہ زکاۃ اور صدقہ کا لفظ اگرچہ فرضی اور نفلی، دونوں قسم کے صدقہ پر بولا جاسکتا ہے مگر زکاۃ کا غالب استعمال فرضی کے لئے ہے اس لحاظ سے یہ صدقہ سے اخص ہے۔صدقہ کا لفظ اگر مفروض پر بولا جائے گا تو زکاۃ کا مترادف ہوگا کیونکہ نفلی پر بھی استعمال ہوتا ہے۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا أبو شهاب عن خالد الحذاء عن حفصة بنت سيرين عن أم عطية رضى الله عنها قالت بُعِثَ إلىٰ نُسَيبة الأنصارية بِشاةٍ فأرسلت إلىٰ عائشه رضى الله عنها منها فقال النبیﷺ عندكم شيءٌ ؟ فقلتُ لا، إلا ما أرسلتُ به نسيبةُ مِن تلك الشاة، فقال هاتِ قد بَلغتْ مَحِلَّها

ام عطیہؓ نے بیان کیا کہ نسیبہ نامی ایک انصاری عورت کے ہاں کسی نے ایک بکری بھیجی (یہ نسیبہ نامی انصاری عورت خود ام عطیہ ہی کا نام ہے) اس بکری کا گوشت انہوں نے حضرت عائشہؓ کے یہاں بھی بھیج دیا پھر نبی کریمﷺ نے ان سے دریافت کیا کہ تمہارے پاس کھانے کو کوئی چیز ہے؟ عائشہؓ نے کہا کہ اور تو کوئی چیز نہیں البتہ اس بکری کا گوشت جو نسیبہ نے بھیجا تھا، موجود ہے اس پر رسول اللہﷺ نے فرمایا وہی لاؤ، صدقہ اپنی جگہ پہنچ چکا ہے۔

ابوشہاب کا نام عبدربہ بن نافع ہے۔(بعث الی نسیبة) یہ راویہ حدیث ام عطیہ کا نام ہے، اپنے آپ کو بصیغہ غائب ذکر کیا ہے۔مسلم کی روایت میں (بعث إلي) کہا۔شاہ صاحب کہتے ہیں نبی اکرمﷺ نے ہی ان کی طرف یہ بکری بطور صدقہ بھیجی تھی (جس میں سے کچھ حصہ بطور ہبہ انہوں نے حضرت عائشہ کو بھیج دیا اب چونکہ مِلک کی تبدیلی سے عین کی ماہیت یا تشخص بھی تبدیل ہوا ہے لہذا آنجناب نے اسے تناول فرمایا)، اس بارے تفصیلی بحث اسی کتاب کے آخر میں(باب إذا حولت الصدقة) کے تحت ہو گی۔اس باب سے مطابقت (بعث بشاةٍ) کے جملہ کی ہے۔(بلغت محلها)۔(حتى يبلغ الهدى محله) کی طرز پر ہے۔بقول علامہ انور یعنی یہ بکری اپنی مسافت طے کر چکی اب اس کا جو حصہ ہمارے پاس پہنچا ہے وہ ایک مختلف حیثیت سے ہے۔یعنی ہبہ ہے (ہات) سے یا تخفیفاً حذف کر دی (چونکہ حضرت عائشہ سے تخاطب ہے اصلاً۔ہاتی۔ ہونا چاہئے تھا)۔

اسے مسلم نے بھی (الزکاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

باب زکاۃِ الوَرِقِ (چاندی کی زکات)

ورق کی واؤ پر زبر اور زیر، دونوں صحیح ہیں۔اسی طرح راء پر زیر اور سکون، دونوں صحیح ہیں چونکہ (اس زمانہ میں) چاندی کثیر تھی لہذا اس کا ذکر باقیوں سے قبل کیا ہے (درہم چاندی سے ڈھالے جاتے تھے)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه قال سمعتُ أبا سعيد الخدري قال قال رسولُ اللهﷺ ليس فيما دونَ خمسِ ذَودٍ صدقةٌ مِن الإبل وليس فيما دون خمسِ أواقٍ صدقةٌ وليس فيما دون خمسة أوسُقٍ صدقةٌ

ابوسعید خدریؓ راوی ہیں کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا پانچ اونٹوں سے کم میں زکات نہیں اور نہ پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں زکات ہے اور نہ پانچ وسق غلہ سے کم میں صدقہ۔عُشر۔ہے

ابن عبدالبر نے بعض اہل علم سے نقل کیا ہے کہ یہ روایت صرف حضرت ابوسعید خدری ہی سے مروی ہے مگر بقول ابن حجر مجھے (سهيل عن أبيه عن أبي هريرة) اور (محمد بن مسلم عن عمر و بن دينار عن جابر) کے طرق سے بھی ملی ہے۔ سہیل کی روایت (الأموال لأبي عبيد) جبکہ ابن مسلم کی روایت (المستدرك) میں ہے، مسلم نے ایک اور سند کے ساتھ بھی حضرت جابر سے اسے روایت کیا ہے۔دار قطنی نے عبداللہ بن عمرو، حضرت عائشہ، ابو رافع اور محمد بن عبداللہ بن جحش، اسی طرح ابن ابی شیبہ اور ابوعبید نے ابن عمر سے نقل کیا ہے۔

(خمس ذود) اس کی تشریح و مراد میں ایک مستقل باب آ رہا ہے۔(خمس أواق) مالک کی (محمد بن عبدالرحمن بن أبي صعصعة عن أبيه عن أبي سعيد) سے روایت میں (من الورق) کا لفظ بھی ہے وہ اس ترجمہ کے مطابق ہے مگر اس کے تحت مبہم حدیث اس وضاحت کے لئے لائے ہیں کہ اس سے مراد اس دوسری روایت کی رو سے ورق ہی ہے۔اواق اوقیہ کی جمع ہے، منون ہے، اوقیہ کا الف مضموم اور یاء پر شد ہے۔اوقیہ کی مقدار بالاتفاق چالیس درہم ہے (یعنی چالیس درہم میں جتنی چاندی استعمال ہوتی ہے، اگر سکوں میں ڈھالی ہوئی نہیں) عیاض ابوعبید سے نقل کرتے ہیں کہ درہم میں چاندی کی مقدار متعین نہ ہوتی تھی عبدالملک بن مروان نے علماء کے مشورہ سے ہر دس درہم کے لئے سات مثقال مقدار متعین کر دی، لیکن کہتے ہیں یہ بات مشکل لگتی ہے کہ آنجناب نے چاندی کا نصاب مقرر نہ فرمایا ہو (یعنی یہ امر نا قابلِ تسلیم ہے کہ عبدالملک سے پہلے دراہم میں بغیر کسی متعین مقدار کے چاندی استعمال کی جاتی ہو) اس روایت کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ چونکہ عبدالملک کے زمانہ میں عالم اسلام مختلف بلاد پر مشتمل تھا اس نے ایک مقدار پر اتفاق رائے پیدا کر کے پورے عالم اسلام کے لئے یہ مذکورہ مقدار متعین کر دی۔اس امر پر اجماع ہے کہ ہر سات مثقال کے دس درہم ہوتے تھے اس میں بھی کسی کا اختلاف نہیں کہ اس کی زکات کا نصاب دوسو درہم ہے کہ جن کا وزن ایک سو چالیس مثقال خالص چاندی کا ہو۔ابن حبیب اور ابن عبدالبر نے اندلسی دراہم کے وزن کا مختلف ہونا نقل کیا ہے۔پس نصاب کے تقرر میں تعداد کا اعتبار ہے نہ کہ وزن کا گویا اگر ان دوسو دراہم میں کچھ یا سب میں کسی اور چیز مثلاً تانبے و پیتل کی ملاوٹ ہے، تب بھی زکات فرض ہے سرخسی نے اس ملاوٹ کا حساب لگانے اور اس کی قیمت کے تعین کے بارہ میں ایک رائے نقل کی ہے کہ اگر اس کی قیمت شامل کر کے نصاب مکمل ہوتا ہو تو زکات فرض ہے (لیکن یہ

تب ہے اگر وزن کا اعتبار ہو، اس امر پر تقریباً اجماع ہے کہ تعداد کا اعتبار ہے نہ کہ وزن کا)۔
(أوسق) وسق کی جمع ہے اکثر کے نزدیک واو پر زبر ہے، زیر بھی منقول ہے اس پر اس کی جمع اوساق ہوگی مثل حمل/احمال، یہ بالاتفاق ساٹھ صاع ہیں۔ ابن ماجہ کی ابوالبختری عن ابی سعید کے طریق سے اسی روایت میں (والوسق ستون صاعا) کا جملہ بھی ہے۔ ابوداؤد نے اپنی روایت میں (ستون مختوما) ذکر کیا ہے۔ دارقطنی نے بھی حضرت عائشہ سے (ستون صاعا) نقل کیا ہے۔ مکیل (یعنی جنس) کا ذکر مسلم کی روایت میں ہے (لیس فیمادون خمسة أوسق من ثمر ولاحب صدقة) ان کی ایک اور روایت میں ہے (لیس فی حب ولا تمر صدقة حتی یبلغ خمسة أوسق) دون کا لفظ ان مقامات پر اقل کے معنی میں ہے یہ عن غیر الخمس صدقہ کی نفی نہیں (یعنی یہ نہیں مراد کہ ہر پانچ وسق پر ہی زکات واجب ہوگی یہاں صرف کم از کم مقدار کا ذکر مقصود ہے) جیسا کہ بعض (من لایُعتد بقولہ)، (یعنی جن کے قول کا کوئی وزن نہیں) نے سمجھ لیا۔ اس حدیث سے ان مذکورہ تینوں امور میں وجوبِ زکات پر استدلال ہے اور یہ بھی کہ اجناس میں تب زکات واجب ہوگی جب وہ۔ کم از کم۔ پانچ وسق ہوں گی۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اجناس میں۔ کم ہوں یا زیادہ۔ زکات فرض ہے (یعنی ان کے ہاں اس کا کوئی معین نصاب نہیں جتنی بھی ہے اس میں سے عشر یا نصفِ عشر زکات ادا کرے) انکا استدلال آنجناب کے اس فرمان پر ہے (فیما سقت السماء العشر) (یعنی اس حدیث میں آنجناب نے اسکے نصاب کی شرط نہیں لگائی) اس بارہ میں بحث ایک مستقل باب میں ہوگی۔ حدیث میں ذکر کردہ مقدار سے زیادہ جنس کو زیر بحث لایا گیا، اس امر پر اجماع ہے کہ اوساق میں وقص نہیں (یعنی اجناس میں زکات نکالنے کا نصاب اس طرح ہے کہ کم از کم پانچ وسق پر زکات واجب ہے پھر باقی زائد مقدار پر بھی ہے یہ نہیں کہ دوبارہ پانچ وسق ہونگے تو زکات واجب ہوگی) چاندی کے سلسلہ میں بھی جمہور کا یہی مذہب ہے جبکہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے کہ دوسو کے بعد اگر نصاب، یعنی چالیس درہم ہیں تو زکات ہوگی اگر بالفرض 39 ہیں تو ان پر زکات نہ ہوگی چوپایوں کے سلسلہ میں یہ حساب لاگو ہے۔ اس امر پر بھی اجماع ہے کہ ماشیہ (چوپائے) اور نقد (رقم) پر سال گزرنے کی شرط ہے جبکہ اجناس کے سلسلہ میں یہ شرط نہیں (بلکہ قرآن کے مطابق کٹائی کے دن ہی زکات ادا کر دی جائے)۔ قسطلانی نے پانچ وسق کی مقدار ایک ہزار، چھ سو بغدادی رطل ذکر کی ہے۔ (ایک رطل میں بارہ اوقیہ یا ۲۵۶۴ گرام ہوتے ہیں، بحوالہ المنجد)۔

حدثنا محمد بن المثنی حدثنا عبد الوهاب قال حدثنی یحییٰ بن سعید قال أخبرنی عمرو سمعَ أباه عن أبی سعید رضی الله عنه سمعتُ النبیﷺ بهذا۔ (سابقہ کیطرح)

باب العَرْضِ فی الزَّکاةِ (زکات سامان وغیرہ کی صورت میں ادا کرنا)

وقال طاؤس قال معاذٌ رضی الله عنه لأهلِ الیمن ائتُونی بِعرضٍ ثیابٍ خَمیصٍ أو لَبیسٍ فی الصدقة مکانَ الشعیر والذُرَةِ، أهوَنُ علیکم وخیرٌ لأصحابِ النبیﷺ بِالمدینة وقال النبیُﷺ و أمَّا خالدٌ فقد احتَبَسَ ادراعَه وأعتُدَه فی سبیل الله وقال النبیﷺ تَصَدَّقْنَ ولومِن حُلِیّکن فلم یَستَثنِ صدقةَ الفرضِ مِن غیرِها

فَجَعلتِ المرأةُ تُلقِي خُرصَها وسِخابَها ولم يَخُصَّ الذهبَ والفضةَ مِن العُروض

(معاذؓ نے یمن والوں سے کہا تھا کہ مجھے تم صدقہ میں جو اور جوار کی جگہ دھاری دار چادریں یا دوسرے لباس دے سکتے ہو جس میں تمہارے لئے بھی اور مدینہ میں نبی کریم ﷺ کے صحابہ کے لئے بھی بہتری ہوگی اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا تھا کہ خالد نے تو اپنی زرہیں اور ہتھیار اور گھوڑے سب اللہ کے راستے میں وقف کر دیئے ہیں۔ (اس لئے ان کے پاس کوئی چیز ہی نہیں جس پر زکوۃ واجب ہوتی یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے، آئندہ تفصیل آئے گی) اور نبی کریم ﷺ نے (عید کے دن عورتوں سے) فرمایا کہ صدقہ کرو خواہ تمہیں اپنے زیور ہی کیوں نہ دینے پڑ جائیں تو آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ سامان کا صدقہ درست نہیں چنانچہ عورتوں نے اپنی بالیاں اور ہار صدقہ کئے، آنحضو ﷺ نے زکوۃ کیلئے سونے چاندی کی کوئی تخصیص نہیں فرمائی)۔

عرض سے مراد نقدین (درہم و دینار) کے علاوہ اشیاء، یعنی لازم نہیں کہ چاندی کی زکات اسی جنس سے نکالی جائے بلکہ اندازہ کر کے کسی اور چیز کو بھی بطورِ زکات دیا جا سکتا ہے۔ ابن رشید کہتے ہیں اس مسئلہ میں امام بخاری نے حنفیہ کی موافقت کی ہے حالانکہ ان کے ساتھ ان کے کثیر اختلافات ہیں، چونکہ اس مسئلہ میں ان کے دلائل قوی ہیں۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ قیمت بطور زکات ادا کرنے میں اختلاف ہے، ہمارے ہاں جنس مزکی کو قیمت میں بدل کر بطورِ زکات دی جا سکتی ہے البتہ قربانی کے جانوروں میں یہ جائز نہیں کیونکہ وہاں مقصود اراقہ (خون بہانا) ہے۔ (قال معاذ الخ) اس معلق کی طاؤس تک سند صحیح ہے لیکن ان کا حضرت معاذ سے سماع نہیں لہٰذا منقطع ہے، یہ کہنا صحیح نہیں کہ چونکہ بخاری نے اسے معلق کے طور پر ذکر کیا ہے لہٰذا ان کے ہاں یہ صحیح ہے انہوں نے جس شیخ سے یہ معلق لی ہے اس حد تک یہ صحیح ہے باقی سند کی علت برقرار ہے ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ بطور دلیل ذکر کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ یہ ان کے ہاں قوی ہے (یعنی انقطاع اپنی جگہ ایک مسلمہ حقیقت ہے مگر اس کے قابل قبول ہونے کی وجوہات اور ہو سکتی ہیں) اسے باقی ذکر کردہ آثار واحادیث سے تقویت ملتی ہے۔ یہ تعلیق یحییٰ بن آدم کی (کتاب الخراج) میں (ابن عيينة عن ابراهيم بن ميسرة و عمرو بن دينار كلاهما عن طاؤس) کے طریق سے موصول ہے (خميص) داودی اور جوہری کہتے ہیں کہ ثوب خمیس یعنی صاد کی بجائے سین کے ساتھ، ایسے کپڑے کو کہتے ہیں جس کا طول پانچ گز ہو، ایک قول کے مطابق اسے یمن کے ایک بادشاہ خمیس نے ایجاد کیا اس لئے یہ نام پڑا۔ عیاض کہتے ہیں بخاری نے صاد کے ساتھ جبکہ ابوعبیدہ نے سین کے ساتھ ذکر کیا ہے بقول ان کے اس سے مراد خمیصہ (یعنی چادر بھی ہو سکتی ہے)۔ (لبيس) یعنی ملبوس، فعیل بمعنی مفعول ہے۔ (في الصدقة) یعنی بطور زکات، اس سے اسے خراج مراد لینے والوں کا رد ہوا۔ بیہقی کہتے ہیں بعض نے اس کی بجائے (من الجزية) ذکر کیا ہے اگر یہ ثابت ہے تو استدلال ساقط ہے لیکن مشہور (من الصدقة) ہی ہے، ابن ابی شیبہ نے بھی (وكيع عن الثوری) کے حوالے سے صدقہ ہی نقل کیا ہے۔

اسماعیلی کہتے ہیں یہ احتمال بھی ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ میں اس زکات کی رقم کے ساتھ جس شعیر و ذرۃ کو خریدتا تھا اب اس کی جگہ یہ کپڑے خریدنا چاہتا ہوں کیونکہ اگر یہ زکات ہوتی تو صحابہ کرام کے لئے نہ تھی کیونکہ نبی اکرم نے انہیں حکم دیا تھا کہ ان کے اغنیاء سے زکات لے کر ان کے فقراء پر تقسیم کر دیں۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ممکن ہے امام کے پاس بھیجتے ہوں پھر وہ زکات کی تقسیم کی ذمہ داری سنبھالتے ہوں، بہرحال ایک شہر کی زکات دوسرے شہر منتقل کرنا ایک اختلافی مسئلہ ہے ایک جواب یہ دیا گیا کہ یہ حضرت معاذ کا

ذاتی اجتہاد تھالہذا حجت نہیں ابن حجر کہتے ہیں یہ محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت معاذ حلال وحرام سے سب سے زیادہ واقف تھے اور آنحضرت نے یمن روانہ کرتے وقت انہیں ان کی ذمہ داریاں بخوبی سمجھا دی تھیں۔عبدالوہاب مالکی کہتے ہیں کہ جزیہ پر بھی صدقہ کے لفظ کا اطلاق ہوتا تھالہذا ممکن ہے وہی ہو لیکن اس کا رد (مکان الشعیر والذرۃ) سے ہوتا ہے کیونکہ بطور جزیہ یہ چیزیں ادا نہ کی جاتی تھیں۔ (خیر لأصحاب محمد) یعنی اجناس کی کثیر مقدار مدینہ لے جانے کی مشقت سے ان کو کپڑوں میں تبدیل کر لینا (اور پھر ان کی اشد ضرورت بھی ہے) اور انہیں مدینہ پہنچانا آسان ہے۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ حافظ اسے جزیہ قرار دیتے ہیں مگر انہیں یا ناقل کو سہو ہوا ہے(ابن حجر نے جزیہ کا قول عبدالوھاب مالکی سے نقل کیا ہے اور اس کا تعاقب بھی اسی جواب کے ساتھ جو علامہ ذکر کرتے ہیں، ذکر کیا ہے) علامہ کہتے ہیں بظاہر یہ صدقہ فطر تھا اور امام بخاری کا توسع فی الاستدلال مشہور ہے لہذا زکات کے مسئلہ میں اسے قابلِ احتجاج سمجھا

(وأما خالد الخ) یہ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ایک حدیث کا حصہ ہے جو (باب قول اللہ و فی الرقاب) میں مع بحث ذکر ہوگی۔شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس جملہ سے استدلال تب صحیح متصور ہوگا اگر یہ معنی کیا جائے کہ خالد نے زکات کے مال کے ساتھ ادراع خرید کر انہیں وقف کر دیا، یہ ایک احتمالی معنی ہے دیگر کئی معانی بھی محتمل ہیں جن سے ترجمہ ھذا پر دلالت نہیں ہوتی۔

علامہ انور لکھتے ہیں یہ ایک طویل قصہ ہے اس سے منقول اموال کو وقف کرنا ثابت ہوتا ہے فقہ کی رو سے یہ اپنی شرائط کے ساتھ صحیح ہے امام محمد نے اسی کو اختیار کیا ہے۔قسطلانی کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض فقہائے کوفہ اموالِ منقولہ کے وقف کے قائل نہیں۔یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ حضرت خالد کا یہ عمل رصاد تھا جو وقف سے مختلف ہے رصاد کو اگر چہ الگ سے فقہ میں زیر بحث نہیں لایا گیا مگر ذیلی مسائل میں مذکور ہے اس کا معنی ہے کہ مصالح کے لئے کسی چیز کا روک رکھنا۔پھر حدیث میں یہ ذکر نہیں کہ وقف زکات میں شمار ہوتا ہے یا نہیں صرف یہ ذکر ہے کہ خالد کے پاس قابلِ زکات چیز کچھ نہیں تم اس سے کیوں زکات طلب کرتے ہو یعنی یہ نہیں فرمایا کہ چونکہ اس نے اپنا مال وقف کر رکھا ہے تو اسی کو زکات سمجھو یہ ایک دوسرا مسئلہ ہے جو یہاں زیر بحث نہیں لایا گیا۔

(وقال النبی ﷺ تصدقن الخ) العیدین میں ابن عباس کے حوالے سے یہ حدیث گزر چکی ہے۔خرص کانوں کی بالیوں اور سخاب ہار کو کہتے ہیں۔(فلم یستثن) اور (فلم یخص) یہ دونوں جملے کلامِ بخاری میں سے ہیں اپنے استدلال کی وضاحت کر رہے ہیں کہ بطور زکات عرض کی ادائیگی ہو سکتی ہے اس سے ان کا موقف یہ متعین ہوتا ہے کہ فرضی زکات کے مصارف نفلی صدقات کے مصارف کی طرح ہی ہیں کیونکہ دونوں کے ساتھ تقرب الی اللہ کی نیت ہوتی ہے اور دونوں فقراء ومساکین اور اہلِ حاجت کو ادا کئے جاتے ہیں، چونکہ آنحضرت نے روزِ عید ان عورتوں کو صدقہ کرنے کا حکم دیا تو گویا یہ صدقہ واجب ہوا اور چونکہ اس میں وہ عرض پیش کر رہی ہیں لہذا استدلال ثابت ہوا۔ابن حجر وجوب سمجھنے کو محلِ نظر قرار دیتے ہیں بہر حال بقول انٰ کے آپ کا (تصدقن) کہنا صدقہ کی تمام انواع۔واجب اور غیر واجب۔سب کو شامل ہے موضع ترجمہ (وسخابھا) ہے کیونکہ وہ مسک وقرنفل ونحوھا سے بنایا جاتا تھا (یعنی بالفرض اگر یہ زکات سونے چاندی کے زیورات کی تھی تو بطور زکات ادا کیا گیا سامان سونے یا چاندی سے بنا ہوا نہ تھا بلکہ مسک وغیرہ کا تھا اس سے امام بخاری کا یہ استدلال ہے کہ زکات من غیر الجنس ادا کی جا سکتی ہے جیسے صدقہ فطر میں جنس کی بجائے رقم ہی عموماً دی جاتی ہے) اور نبی پاک نے بھی بخاری کے الفاظ میں نہ کسی چیز کو مستثنیٰ کیا اور نہ کسی کو خاص کیا (بلکہ عمومی حکم دیا کہ صدقہ کرو)۔

(وأما خالد الخ) کی بابت قسطلانی نووی کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ جب ان گھوڑوں اور ادراع کی ان سے زکات طلب کی گئی تو عاملین کا خیال تھا کہ یہ اموالِ تجارت ہیں مگر انہوں نے کہا کہ میں نے انہیں فی سبیل اللہ وقف کر رکھا ہے آنحضرت نے بھی، جب انہیں آگاہ کیا گیا، اس کی تائید فرمائی۔ بدر دمامینی کے بقول امام بخاری نے اس سے یہ فرض کیا ہے کہ اگر ان ادراع واعتد کو۔ جو کہ عرض ہیں۔ خالد نے وقف نہ کیا ہوتا تو انہیں بطورِ زکات ادا کرتے۔

حدثنا محمد بن عبدالله قال حدثني أبي قال حدثني ثمامة أَنَّ أنسا رضي الله عنه حدثه أَنَّ أبا بكر رضي الله عنه كَتَبَ له التي أمرَ اللهُ رسولهﷺ، ومَن بَلغتْ صدقتُه بنتَ مَخاض وليست عنده و عنده بنتُ لَبون فإنها تُقبَضُ منه و يُعطيه المُصدِّقُ عشرين درهما أو شاتين فإنْ لم يَكُن عنده بنتُ مَخاض على وجهِها و عنده ابنُ لَبون فإنه يُقبَلُ منه و ليس معه شيءٌ

انسؓ کہتے ہیں کہ ابو بکر صدیقؓ نے انہیں (اپنے دورِ خلافت میں فرضِ زکوٰۃ سے متعلق ہدایت دیتے ہوئے) اللہ اور رسول کے حکم کے مطابق یہ فرمان لکھا کہ جس کا صدقہ بنت مخاض تک پہنچ گیا ہو اور اس کے پاس بنت مخاض نہیں بلکہ بنت لبون ہے۔ تو اس سے وہی لے لیا جائے گا اور اس کے بدلہ میں صدقہ وصول کرنے والا بیس درہم یا دو بکریاں اسے دے گا اور اگر اس کے پاس بنت مخاض نہیں بلکہ ابن لبون ہے تو یہی لے لیا جائے گا اور اس صورت میں کچھ نہیں دیا جائے گا۔

عبداللہ کے والد ابن المثنی ہیں جو اپنے چچا ثمامہ بن عبداللہ بن انس قاضی بصرہ سے اور وہ اپنے دادا حضرت انس سے راوی ہیں۔ یہ حدیثِ صدقات کا ایک حصہ ہے اس کا معظم سیاق (باب زكاة الغنم) میں آئے گا، موضعِ استدلال مقررہ زکات سے نفیس چیز اور جنسِ واجب کی بجائے اس کا غیر بطور زکات ادا کرنے کی اجازت ہے۔ (و من بلغت صدقته بنت مخاض الخ) یعنی اس کے پاس ۲۵ تا ۳۵ اونٹ ہو چکے ہیں اب اس پر ایک بنت مخاض بطور زکات دینا واجب ہے، بنت مخاض ایک برس کی اونٹنی کو کہتے ہیں۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اب اس کی والدہ اونٹنی نئے مخاض کے لئے تیار ہے یعنی اس کا وقت ہو چکا ہے۔

(وعنده بنت لبون) وہ اونٹنی جس کی والدہ اونٹنی کا اگلا وضعِ حمل قریب ہے اور وہ لبون (یعنی دودھ دینے والی) بننے والی ہے (گویا واجب تو اس کے ذمہ ایک برس کی اونٹنی تھی مگر چونکہ وہ نہیں ہے تو اس سے بڑی بطور زکات ادا کر دے)۔

(و يعطيه المصدق الخ) عاملِ زکات اسے بیس درہم یا دو بکریاں واپس کرے (کیونکہ اس نے اپنے اوپر واجب حق سے بہتر۔ بنت مخاض کی بجائے بنت لبون۔ دی ہے) لیکن اگر بنت لبون کی بجائے ابن لبون، یعنی مادہ کی بجائے نر ہے، اس شکل میں عاملِ زکات اسے کچھ نہ دے گا۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ اس سے امام بخاری کا استبدال پر استدلال ہے مگر وہ شافعیہ کا رد نہیں کر رہے کیونکہ شافعیہ نے بھی حدیث میں مذکور اس استبدال کو تسلیم کیا ہے عمومی استبدال ان کے ہاں جائز نہیں، (گویا اسے وہ ایک استثناء سمجھتے ہیں اور اس پر قیاس کر کے ہر واجب اداء الزکات چیز کا استبدال جائز نہیں سمجھتے) مگر امام بخاری نے اس کے ساتھ عمومی تمسک کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ مسلم نے شیخ بخاری محمد کے والد عبداللہ سے روایت نہیں لی کیونکہ ان کی طرف سوءِ حفظ منسوب ہے۔ وہ زفر کے اخص تلامذہ میں سے تھے تو ممکن ہے وہ بخاری کے نزدیک قوی ہوں یا ان کی فقاہت پر اعتماد کیا ہو۔ اس کے تمام راوۃ بصری ہیں اور تمام راوی

سوائے حضرت ابوبکر کے ایک ہی لڑی سے تعلق رکھتے ہیں۔

حدثنا مؤمل حدثنا اسماعيل عن أيوب عن عطاء بن أبي رباح قال قال ابن عباس أشهدُ علىٰ رسولِ اللهِ ﷺ لَصَلّى قبلَ الخطبةِ فرأىٰ أنه لم يُسمِعِ النساءَ فأتاهُنَّ و معه بلالٌ ناشِرَ ثوبه فوَعَظَهن و أمرَهن أن يَتَصَدَّقن فجَعلتِ المرأةُ تُلقِي و أشارَ أيوب إلىٰ أُذُنِه و إلىٰ حَلقِهِ

ابن عباسؓ نے کہا کہ اس وقت میں موجود تھا جب رسول اللہ ﷺ نے خطبہ سے پہلے نماز (عید) پڑھی پھر آپ نے دیکھا کہ عورتوں تک آپ کی آواز نہیں پہنچی' اس لئے آپ ان کے پاس بھی آئے آپ کے ساتھ بلالؓ تھے جو کپڑا پھیلائے ہوئے تھے آپ نے عورتوں کو وعظ سنایا اور ان سے صدقہ کرنے کے لئے فرمایا اور عورتیں (اپنا صدقہ بلالؓ کے کپڑے میں) ڈالنے لگیں۔ یہ کہتے وقت ایوب نے اپنے کان اور گلے کی طرف اشارہ کیا۔

یہ وہی ہے جس کی طرف ترجمہ میں اشارہ کیا گیا ہے۔

باب لا يُجمَعُ بَين مُتفرِّقٍ ولا يُفرَّقُ بين مُجتمِعٍ

(وصولی زکات کیلئے متفرق مال کو اکٹھا اور اکٹھے مال کو متفرق نہ کیا جائے)

ويُذكَرُ عن سالمٍ عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ مثله

مصنف نے ترجمہ میں (خشية الصدقة) کی قید ذکر نہیں کی کیونکہ اس کی مراد اور وجہِ منع کے ذکر میں علماء مختلف ہیں۔

(ويذكر عن سالم الخ) مثلہ سے مراد ہے مثل هذه الترجمه، یہ ایک حدیث کا جزو ہے جسے ابوداؤد، احمد، ترمذی اور حاکم وغیرھم نے (سفيان بن حسين عن الزهرى عنه) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ سفیان مذکور زہری سے روایت میں ضعیف ہیں، بخاری نے بطورِ شاہد ذکر کیا ہے۔ اس باب میں حضرت علی سے بھی روایت ہے جسے اصحابِ سنن نے نقل کیا ہے۔ نسائی نے سوید بن غفلہ سے بھی روایت کی ہے بیہقی نے سعد بن ابی وقاص سے یہی روایت کی ہے۔ مالک موطا میں کہتے ہیں کہ اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ مثلاً تین آدمی ہیں، ہر ایک کے پاس چالیس چالیس بکریاں ہیں اب ہر ایک کا نصاب مکمل ہے اور سب سے ایک ایک بکری لی جائے گی مگر وہ اپنا ریوڑ جمع کر لیتے ہیں اب ۱۲۰ بکریاں ہوئیں جن پر ایک بکری زکات ہے، یہ منع ہے، (یہ اس صورت کہ ان کا مال حقیقۃً سانجھا نہیں نہ وہ شریکِ کار ہیں، عارضی طور پر زیادہ زکات دینے سے بچنے کے لئے مل گئے) تفریق کی صورت یہ بنتی ہے کہ مثلاً دو شریک کار ہیں جن کے پاس دوسو دو بکریاں ہیں اب ان پر بطور زکات تین بکریاں واجب تھیں انہوں نے اس سے بچنے کیلئے ان بکریوں کو تقسیم کر لیا اب علیحدہ علیحدہ ہر ایک پر ایک بکری بطور زکات فرض ہوئی (اس طرح انہوں نے ایک بکری بچالی) یہ بھی منع ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ آنجناب کا یہ حکم ایک جہت سے رب المال کے لئے ہے اور ایک جہت سے عاملِ زکات کے لئے ہے دونوں کو حکم ہے کہ زیادہ زکات لینے کے لئے یا دینے سے بچنے کی خاطر جمع وتفریق نہ کریں تو (خشية الصدقة) کا معنی یہ ہوا

(خشية أن تكثر) یا (خشية أن تقل الصدقة)۔

اسی سے استدلال کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ جس کے پاس نصاب سے کم سونا اور نصاب سے کم چاندی ہے تو اب ان سونا و چاندی کو اکٹھا نہ کیا جائے تا کہ زکات فرض ہو، اس میں مالک کا اختلاف ہے جن کے نزدیک یہ اجزاء جمع کر دیئے جائیں اور حنفیہ کا بھی جن کے نزدیک مجموعی قیمت دیکھی جائے۔ امام احمد نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ مثلاً اگر ایک ہی مالک کی کوفہ میں بیس بکریاں ہیں (اب ان پر زکات نہیں) اور اسی کی بصرہ میں بھی بیس بکریاں ہیں تو اب ان کو جمع کر دیا جائے تا کہ زکات واجب ہو۔ مگر جمہور نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کے نزدیک ایک مالک کا مختلف شہروں میں متفرق مال جمع کر کے زکات کا حساب لگایا جائے گا۔ اس سے ثابت ہوا کہ زکات سے بچنے کے لئے حیلے نہیں اختیار کرنا چاہیے اور نہ ہبہ کرنے سے زکات ساقط ہوتی ہے (کافی عورتوں میں یہ معمول ہے کہ مثلاً ۱۹ تولے سونے کے زیورات گھر میں موجود ہیں زکات سے بچنے کے لئے وہ کہہ دیتی ہیں کہ یہ ان تین بیٹیوں کو جب وہ بڑی ہوں گی، دونگی، گویا زکات سے بچنے کے لئے ہبہ کا سہارا لیا۔ ثابت یہ ہوا کہ فی الوقت جس کی مِلک، استعمال اور کنٹرول میں ہے وہی اس کا مالک متصور ہوگا)۔

حدثنا محمد بن عبدالله الأنصاري قال حدثني أبي قال حدثني ثمامة أن أنسا رضي الله عنه حدثه أنَّ أبا بكر رضي الله عنه كَتبَ لَه التي فرضَ رسولُ اللهﷺ ولا يُجمَع بين مُتفرق ولا يُفَرَّقُ بين مُجتمِعٍ خشيةَ الصدقةِ

انسؓ نے بیان کیا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے انہیں وہی چیز لکھی تھی جسے رسول اللہﷺ نے ضروری قرار دیا تھا۔ یہ کہ زکوۃ (کی زیادتی) کے خوف سے جدا جدا مال کو یکجا اور یکجا مال کو جدا نہ کیا جائے۔

علامہ انور اس حدیث کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک متفرق اور مجتمع سے مراد بحسب المکان ہے یعنی جو مال ایک جگہ متفرق ہے اسے جمع نہ کیا جائے، اسی طرح جو ایک جگہ جمع ہے اسے مختلف اماکن میں متفرق نہ کیا جائے کیونکہ اس جمع وتفریق کا زکات کی زیادت ونقصان میں اثر ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مثلاً چالیس بکریاں آدھی آدھی کے حساب سے دو آدمیوں کی مِلک ہیں تو ان پر ایک بکری زکات ہوگی بشرطیکہ نو اشیاء میں اتحاد ہو جن کی تفصیل کتبِ فقہ میں ہے جن میں چرواہے، چراگاہ کا ایک ہونا اور دودھ ایک ہی جگہ جمع ہونا اور مورد یعنی پانی کا گھاٹ مشترکہ ہونا وغیرہ شامل ہے حتی کہ اگر چالیس آدمیوں کی چالیس بکریاں ہیں (یعنی ہر ایک کی ایک بکری ہے) مگر مذکورہ نو اشیاء میں متحد ہیں تو ان میں بھی زکات ہے یعنی ایک بکری ہے، امام مالک کے نزدیک مذکورہ صورتحال میں زکات واجب نہیں۔ حنفیہ ان اشیاء میں اتحاد کا اعتبار نہیں کرتے اور نہ اسے اس باب میں موثر سمجھتے ہیں ان کے ہاں ملکیت کا اعتبار ہے یہ صرف خلطۃ الجوار ہے حقیقی خلطۃ نہیں ہے۔ کہتے ہیں کہ اگر مثلاً دو آدمیوں کی ۸۰ بکریاں ہیں تو ان میں دو بکریاں بطور زکات وصول کی جائیں گی یہ حنفیہ کا مسلک ہے کیونکہ ان کے ہاں ملکیت کا اعتبار ہے (جمہور کے نزدیک ایک بکری ہے) اسی طرح اگر بالفرض (یہ شاہ صاحب نے ذکر کیا ہے) ایک شخص کی ۴۰ بکریاں ایک جگہ اور چالیس ہی کسی دوسری جگہ ہیں تو انہیں دو نصاب قرار دے کر دو بکریاں نہ وصول کی جائیں بلکہ چونکہ مِلک واحد ہے لہٰذا ایک ہی بکری ہوگی۔ اسے ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے (الزکاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب ما كان مِن خَليطَين فإنَّهما يَتَراجعَانِ بينهما بِالسَّوِيَّةِ

(شراکت دار اپنے پر عائد زکات کو باہم تقسیم کرلیں)

وقال طاؤسٌ وعطاءٌ إذا عَلِمَ الخَليطانِ أموالَهما فلا يُجمَعُ مالُهُما وقال سفيانُ لا تَجِبُ حتى يَتِمَّ لِهذا أربعون شاةً ولِهذا أربعون شاةً

(طاؤس اور عطاء نے کہا کہ جب دو شریکوں کے جانور الگ الگ ہوں اپنے اپنے جانوروں کو پہچانتے ہوں تو ان کو اکٹھا نہ کریں اور سفیان ثوری نے کہا کہ زکوۃ اس وقت تک واجب نہیں ہوسکتی جبتک دونوں شریکوں کے پاس چالیس چالیس بکریاں نہ ہوجائیں)۔

خلیط سے کیا مراد ہے؟ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے، ابوحنیفہ کے نزدیک اس سے مراد شریک (یعنی حصہ دار۔ پارٹنر) ہے کہتے ہیں کہ ہر ایک پر اسی لحاظ سے جس کا وہ مالک ہے زکات واجب ہوگی یعنی اتنی ہی کہ اگر یہ شراکت نہ ہوتی تو واجب ہوتی ابن جریر نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ان کی تفریق ان کے جمع ہی کی طرح ہے، حکم میں، تو اس حدیث کا کوئی مطلب نہ ہوا۔ آپ نے صرف ایسے معاملہ سے منع کیا ہے کہ اگر وہ کرے تو اس میں اس نہی سے قبل ان کا فائدہ ہے اگر امام صاحب کے قول پر عمل کریں تو (تراجع الخليطين بينهما بالسوية) کا کچھ معنی نہیں بنتا۔

(حتى يتراجعا الخ) خطابی کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ مثلاً اگر دو خلیط کے مابین ۴۰ بکریاں ہیں ہر ایک کی ۲۰+۲۰ اور ہر ایک اپنا ریوڑ (عين المال) پہچانتا ہے تو عامل ان سے ایک بکری زکات وصول کرے گا تو ہر خلیط کے ذمہ آدھی بکری کی قیمت آئے گی اسے خلطۃ الجوار کہا جاتا ہے۔ (وقال طاؤس و عطاء الخ) اسے ابوعبید نے (كتاب الأموال) میں موصول کیا ہے، کہتے ہیں (حدثنا حجاج عن ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار عن طاؤس قال إذا كان الخليطان يعلمان أموالهما لم يجمع مالهما في الصدقة قال يعني ابن جريج فذكرته لعطاء فقال ما أراه إلا حقا) یعنی اگر دونوں خلیط اپنا اپنا مال پہچانتے ہیں تو ان کے مال کو زکات وصول کرنے کی خاطر جمع نہ کیا جائے ابن جریج کہتے ہیں میں نے طاؤس کا یہ قول عطاء سے ذکر کیا تو وہ کہنے لگے میں اسے ضروری سمجھتا ہوں۔ (یعنی ان کی موافقت کی) اسی طرح عبدالرزاق نے (ابن جريج عن شيخه) سے اسے روایت کرتے ہوئے یہ بھی ذکر کیا (قلت لعطاء ناس خلطاء لهم أربعون شاة قال عليهم شاة قلت فلواحد تسعة وثلاثون شاة ولآخر شاة قال عليهما شاة) یعنی میں نے عطاء سے پوچھا کہ کچھ خلطاء ہیں کہ جن کی ۴۰ بکریاں ہیں (یعنی ان کے بارہ میں کیا حکم ہے) کہا ان کے ذمہ ایک بکری زکات ہے میں نے کہا (فرض کیا) ایک کی ۳۹ اور دوسرے کی ایک ہی ہے، کہا ان پر ایک بکری ہے (یعنی ملک کا اعتبار نہیں کیا بلکہ ایک ہی جگہ جمع ریوڑ کی تعداد کا اعتبار کیا ہے اب یہ علیحدہ مسئلہ ہے کہ اس حدیث کی رو سے وہ اپنے اپنے حصہ کے مطابق بطور زکات ادا کی گئی بکری کی قیمت طے کرلیں۔ مثلاً بالفرض اگر اس کی قیمت چار ہزار ہے تو ۳۹ بکریوں کے مالک کے ذمہ ۳۹ سو اور ایک بکری کے مالک کے ذمہ ایک سو روپے آئے گا احناف کے نزدیک چونکہ ملک کا اعتبار ہے لہٰذا دونوں پر

زکات نہیں)۔(وقال سفيان الخ) یہ ثوری ہیں، اسے عبدالرزاق نے ذکر کیا ہے، یہ موقف حنفیہ اور مالک کا ہے۔ شافعی، احمد اور اصحاب الحدیث کا موقف طاؤس اور عطاء کے مذکورہ قول کے مطابق ہے، ان کے نزدیک خلطۃ کا مطلب یہ ہے کہ ان کا مسرح (چراگاہ) مبیت (باڑہ) حوض اور فحل ایک ہے، شراکت داری اس سے اخص ہے (یعنی خلیط بمعنی شراکت دار یا پارٹنر نہیں) جامع سفیان ثوری میں (عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن عمر) ہے کہ (ما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية) ثوری کہتے ہیں میں نے عبید اللہ سے پوچھا (ما يعني الخليطين؟) خلیطین سے کیا مراد ہے؟ کہنے لگے کہ اگر چراگاہ، راعی اور دلو (ڈول، مراد پانی پینے کی جگہ) ایک ہو۔

حدثنا محمد بن عبدالله قال حدثني أبي قال حدثني ثمامة أن أنسا حدَّثَه أن أبا بكر رضى الله عنه كتبَ له التي فرضَ رسولُ اللهﷺ وما كان مِن خَليطَين فإنهما يتراجعان بينهما بالسويَّةِ

انس نے کہ ابو بکرؓ نے انہیں فرضِ زکوۃ میں وہی بات لکھی تھی جو رسول اللہﷺ نے مقرر فرمائی تھی اس میں یہ بھی لکھوایا تھا کہ جب دو شریک ہوں تو وہ اپنا حساب برابر کر لیں۔

سابقہ باب کی حدیث اسی سند کے ساتھ لائے ہیں جس میں مکمل سیاق کی بجائے صرف ترجمہ کی مطابقت والا جملہ ذکر کیا ہے۔ (من خليطين) خلیط سے مراد میں۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ اختلاف ہے، ابو حنیفہ کے نزدیک اس سے مراد شریک ہے اس پر اعتراض ہوا ہے کہ بسا اوقات شریک اپنے عین مال کو نہیں پہچان سکتا جبکہ حدیث کا جملہ ہے (وقد يتراجعان الخ) قرآن مجید کی یہ آیت (إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة) اور اس کے بعد ذکر ہوا (وإن كثيرا من الخلطاء) دلالت کناں ہے کہ لازم نہیں کہ خلیط شریک بھی ہو۔ بعض نے حنفیہ کی طرف سے اس عذر کا اظہار کیا ہے کہ ممکن ہے انہیں یہ حدیث نہ پہنچی ہو یا انہوں نے اس مسئلہ میں اصل آنجناب کے اس قول (ليس فيما دون خمس ذود صدقة) کو قرار دیا ہو۔

علامہ انور اس بحث میں حصہ لیتے ہوئے دعوی کرتے ہیں کہ ان کے مذہب کے مطابق بھی تراجع ممکن ہے، کہتے ہیں ابن حزم نے جو کہ مذہب ابی حنیفہ کی حقیقت کا ادراک نہ کر سکے، دعوی کیا کہ ہمارے ہاں تراجع ممکن نہیں مگر ان کا خیال صحیح نہیں ہے (انہوں نے اس کی ایک مثال ذکر کی ہے اور کہتے ہیں کہ اور مثالیں قاضی خان سے دیکھ لی جائیں ان کی بقیہ بحث کے چیدہ چیدہ نقاط ذکر کر دیئے گئے ہیں، حاشیہ میں مولانا بدر عالم نے بھی سیر حاصل بحث کی ہے۔ فیض ج ۳ ص ۱۸ تا ص ۷۹ مراجعت کی جا سکتی ہے)۔

باب زكاةِ الإبلِ (اونٹوں کی زکات)

ذكَرَه أبو بكر و أبو ذر و أبو هريرة رضى الله عنهم عن النبيﷺ

حضرت ابو بکر کی روایت مطولا حضرت انس کے حوالے سے اگلے باب میں آ رہی ہے حدیثِ ابی ذر اور حدیثِ ابی ہریرہ چھ ابواب بعد آ رہی ہیں۔

حدثنا علی بن عبدالله حدثنا الوليدبن مسلم حدثنا الأوزاعی قال حدثنی ابن شهاب عن عطاء بن يزيد عن أبی سعيد الخذری رضی الله عنه أنَّ أعرابياً سأل رسولَ اللهﷺ عن الهجرةِ فقال ويحك إنَّ شأنَها شديدٌ فهَل لَك مِن إبِلٍ تؤدِّی صدقتَها؟ قال نعم قال فاعْمَلْ مِن وَراءِ البحار فإن اللهَ لَن يَتِرَكَ مِن عملِك شيئاً

ابوسعید خدریؓ نے ذکر کیا کہ ایک دیہاتی نے رسول اللہﷺ سے ہجرت کے متعلق پوچھا (یعنی یہ کہ آپ اجازت دیں تو میں مدینہ میں ہجرت کر آؤں) آپ نے فرمایا افسوس اس کی تو شان بڑی ہے کیا تیرے پاس زکوۃ دینے کے لئے کچھ اونٹ ہیں جن کی تو زکوۃ دیا کرتا ہے؟ اس نے کہا کہ ہاں اس پر آپ نے فرمایا کہ پھر سمندروں کے اس پار (جس ملک میں تو رہے وہاں) عمل کرتا رہ اللہ تیرے کسی عمل کا ثواب کم نہیں کرے گا۔

شیخ بخاری ابن المدینیؒ ہیں۔ محلِ ترجمہ (فهل لك من إبل الخ) ہے، مفصل بحث (کتاب الهجرة) میں ہوگی۔

(و یحك) کے بارہ میں علامہ انور سیبویہ سے نقل کرتے ہیں کہ ویل مستحق کے لئے اور ویح غیر مستحق کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ (یعنی ویل بمعنی ہلاکت باقاعدہ اسی معنی کی نیت کے ساتھ کفار وغیرہ کے لئے بطور بددعا استعمال ہوتا ہے جب کہ ویح جس کا لفظی معنی کیا جاتا ہے، تجھ پر افسوس، یہ محاورۃً مستعمل ہوتا ہے اور اپنوں کے ساتھ اثنائے گفتگو بغیر اس کے اصل معنی کی نیت کئے، استعمال کرتے ہیں اسی کو سیبویہ نے۔ لمن لا یستحقہ۔ کہہ کر بیان کیا ہے۔ ہم اردو میں بھی دوست واحباب کے ساتھ بے تکلفی سے بات کرتے ہوئے کہہ دیتے ہیں، تجھ پر افسوس ہے یار، یا بڑے افسوس کی بات ہے)۔

ہجرت کی بابت بحث کرتے ہوئے علامہ رقمطراز ہیں کہ یہ حدیث اس امر کے بیان میں بہت صریح ہے کہ لازم نہیں کہ دار الحرب (دار الکفر) سے دار الاسلام ضرور ہجرت کی جائے بلکہ یہ ایک عزیمت ہے اگر دار الاسلام اس کی پہنچ میں ہو (اس عبارت کو اس تناظر میں دیکھنا چاہیے کہ علامہ کے زمانہ میں برصغیر میں انگریزوں کی حکمرانی تھی گویا ہند دار الحرب والکفر تھا۔ بعض علماء نے اس زمانہ میں ہندوستان چھوڑ دو کی تحریک برپا کی تھی جس کے زیر اثر بیسیوں مسلمان ہندوستان چھوڑ کر افغانستان چلے گئے تھے مگر یہ اقدام مبنی بر دانش و حکمت نہ تھا اسی لئے علامہ مذکورہ بات کہنے پر مجبور ہوئے) کہتے ہیں جہاں تک قرآن کا تعلق ہے وہ تارکِ ہجرت کی مذمت پر مستمر ہے اور یہ قرآن کا اسلوب ہے کہ کسی امرِ مستحب کی مسلسل مدح کرتا ہے (یعنی ہجرت بذاتہٖ عملِ ممدوح وقابل تعریف ہے) مثلاً متعدد آیات میں ہجرت کی فضیلت اور تارکِ ہجرت کی مذمت مذکور ہے مگر ساتھ ساتھ ترک کے جواز کا اشارہ بھی ملتا ہے مثلاً (وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ م بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِه) تو اس سے مترشح ہوا کہ مومن دار الکفر میں رہ سکتا ہے اگر وہاں قتل ہو جائے تو اس کی نسبت یہ حکم ہے۔ حدیث کا اسلوب یہ ہے کہ کبھی صراحت سے بعض ان امور کا جواز ذکر کرتی ہے جو اصلاً مرغوب نہیں بھی ہوتے۔ (اس سلسلہ میں دار کفر سے ہر حال میں ہجرت ضروری سمجھنے والے قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا ط مگر یہ اس صورت میں کہ دار الکفر میں ان کے لئے دینی فرائض کی ادائیگی ممکن نہ ہو لیکن اگر کافر ممالک میں ایسی بندشیں نہیں تو ان کے ساتھ رہنے میں کوئی حرج نہیں۔ اس حدیث میں بھی نبی اکرم نے یہ اطمینان فرما کر کہ اس کے لئے زکات کی ادائیگی ممکن ہے اس اعرابی کو وہیں رہنے کا حکم دیا۔ جماعۃ الدعوہ کے بعض علماء کو سنا، کہہ رہے تھے کہ امریکہ وغیرہ میں رہائش اختیار کرنا

ناجائز ہے)۔(من وراء البحار) شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ بحر بمعنی بلد ہے (ای من وراء البلاد) جبکہ علامہ انور لکھتے ہیں کہ یہ ایسے ہی ہے جیسے ہمارے ہاں عرف میں بولا جاتا ہے سات سمندر پار۔

اسے مسلم نے (المغازی)، ابوداؤد نے (الجہاد) اور نسائی نے (البیعۃ اور السیر) میں نقل کیا ہے۔

باب مَن بَلغتْ عِندَه صدقةُ بِنتِ مَخاضٍ و لَيستْ عندَه

(زکات میں بنتِ مخاض فرض ہوئی لیکن وہ اسکے پاس موجود نہیں؟)

سابقہ کئی ابواب میں مذکور حدیثِ انس پھر لائے ہیں، اس میں محلِ ترجمہ موجود نہیں اس پر ابن بطال نے کہا کہ یہ بخاری سے غفلت ہوئی، ابن رشید کہتے ہیں غفلت اس سے ہوئی جو بخاری پر غفلت کا الزام لگاتا ہے۔ ان کا مقصد یہ ذکر کرنا ہے کہ جس پر بنت مخاض بطور زکات فرض تھی اور وہ اس کے پاس موجود نہیں اور نہ بنت لبون ہے مگر اس کے پاس مثلاً حقہ ہے جو بنت مخاض سے ارفع ہے کیونکہ وہ بنت لبون سے بھی بڑی ہے، پہلے یہ طے پا چکا (باب العرض فی الزکاۃ میں) کہ بنت مخاض اور بنت لبون کا باہمی فرق ۲۰ درہم یا دو بکریوں کا ہے یعنی اگر بنت مخاض نہیں تو اس سے اگلے درجہ کی اونٹنی یعنی بنت لبون اگر ہے تو عامل وہ لے کر اسے ۲۰ درہم یا دو بکریاں واپس کر دے اسی سے استنباط کرتے ہوئے امام یہاں یہ ذکر کر رہے ہیں کہ اگر بنت مخاض نہیں نہ اس سے اگلے درجہ کی بلکہ اس سے بھی اگلے درجہ کی ہے یعنی حقہ، تو اب عاملِ زکات وہ وصول کر کے ۴۰ درہم یا چار بکریاں واپس کرے وھلم جرا۔ کہتے ہیں اگر ترجمہ میں وہ محلِ ترجمہ والا لفظ ذکر کرتے تو یہ مقصد سمجھا نہ سکتے (اس سے امام بخاری کی عظیم ذہانت وفطانت ایک بار پھر اہلِ دانش سے داد وصول کر رہی ہے) یہاں ایک اور مسئلہ زیر بحث ہے کہ اگر اس کے پاس نہ بنت مخاض ہے نہ ابن لبون اس صورت میں شافعیہ کے نزدیک ان میں سے جو چاہے خرید کر زکات ادا کرے جبکہ مالک اور احمد کے نزدیک بنت مخاض ہی خریدے۔ الزین کہتے ہیں صحیح بخاری کے تراجم کا امعانِ نظر سے مطالعہ کرنے والا یہ تصور بھی نہیں کر سکتا کہ بخاری سے اس سلسلہ میں کوئی غفلت، اہمال یا کوئی اور بے قاعدگی صادر ہو سکتی ہے (بلاغت کا ایک اہم اصول ہے کہ کئی دفعہ ایجاز ادائے معنی میں اطناب واطالت سے زیادہ بلیغ ومؤثر ہوتا ہے) علامہ انور کہتے ہیں کہ ترجمہ میں بنت مخاض کا ذکر کر کے بنتِ مخاض والی حدیث۔ جو کہ ان کے پاس ہے اور سابقہ ابواب میں ذکر بھی کی۔ یہاں نہیں لائے تا کہ یہ وضاحت کریں کہ مسئلہ اس سے اعم ہے (یعنی کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ یہ رخصت صرف بنت مخاض نہ ہونے کی صورت میں ہی ہے کہ پھر بنت لبون وصول کر لی جائے بلکہ اگر بنت لبون کی زکات بنتی تھی اور وہ نہیں تو حقہ............وقس علی ھذا)

حدثنا محمد بن عبدالله قال حدثني أبي قال حدثني ثمامة أن أنسا رضي الله عنه حدثه أن أبا بكر رضي الله عنه كتبَ له فريضةَ الصدقةِ التي أمرَ اللهُ رسولَهﷺ مَن بلغَتْ عنده مِن الإبلِ صدقةُ الجَذَعةِ وليستْ عنده جذعةٌ وعنده حِقَّةٌ فإنها تُقبَلُ منه الحقةُ ويَجعَلُ معها شاتَين إنِ استَيسَرَتا له أو عشرين دِرهما۔ و مَن بلغتْ عنده

صدقةُ الحقةِ وليست عنده الحقة وعنده الجذعةُ فإنها تُقبَلُ مِنه الجذعةُ ويُعطِيه المُصَدِّقُ عشرين درهما أو شاتين و مَن بلغَتْ عنده صدقةُ الحِقَّةِ وليست عنده إلا بنتُ لَبُونٍ فإنها تُقبَلُ منه بنتُ لبون ويُعطِي شاتين أوعشرين درهما و مَن بلغت صدقتُه بنتَ لَبون وعنده حقةٌ فإنها تُقبلُ مِنه الحقة ويُعطِيهِ المصدقُ عشرين درهما أو شاتين و مَن بلغتْ صدقتُه بنتَ لبون وليستْ عنده و عنده بنتُ مَخاضٍ فإنها تُقبَل مِنه بنتُ مخاض ويُعطِي مَعها عشرِين درهماً أو شاتين

انسؓ نے کہا کہ حضرت ابوبکرؓ نے ان کے پاس فرض زکوٰۃ کے ان فریضوں کے متعلق لکھا تھا جن کا اللہ نے اپنے رسول ﷺ کو حکم دیا ہے یہ کہ جس کے اونٹوں کی زکوٰۃ جذعہ تک پہنچ جائے اور وہ جذعہ اس کے پاس نہ ہو بلکہ حقہ ہو تو اس سے زکوٰۃ میں حقہ ہی لے لیا جائے گا لیکن اس کے ساتھ دو بکریاں بھی لی جائیں گی اگر ان کے دینے میں اسے آسانی ہو ورنہ بیس درہم لئے جائیں گے۔ (تا کہ حقہ کی کمی پوری ہو جائے) اور اگر کسی پر زکوٰۃ میں حقہ واجب ہو اور حقہ اس کے پاس نہ ہو بلکہ جذعہ ہو تو اس سے جذعہ ہی لے لیا جائے گا اور زکوٰۃ وصول کرنے والا زکوٰۃ دینے والے کو بیس درہم یا دو بکریاں دے گا اور اگر کسی پر زکوٰۃ حقہ کے برابر واجب ہوگئی اور اس کے پاس صرف بنت لبون ہے تو اس سے بنت لبون لے لی جائے گی اور زکوٰۃ دینے والے کو دو بکریاں یا بیس درہم ساتھ میں اور دینے پڑیں گے اور اگر کسی پر زکوٰۃ بنت لبون واجب ہو اور اس کے پاس حقہ ہو تو حقہ ہی اس سے لے لیا جائے گا اور اس صورت میں زکوٰۃ وصول کرنے والا بیس درہم یا دو بکریاں زکوٰۃ دینے والے کو دے گا اور کسی کے پاس زکوٰۃ میں بنت لبون واجب ہوا اور بنت لبون اس کے پاس نہیں بلکہ بنت مخاض ہے تو اس سے بنت مخاض ہی لے لیا جائے گا۔ لیکن زکوٰۃ دینے والا اس کے ساتھ بیس درہم یا دو بکریاں دے گا۔

باب زكاةِ الغَنَمِ (بکریوں کی زکات)

الزین کہتے ہیں کہ حدیث میں غنم کی صفت (سائمۃ) بھی مذکور ہے (یعنی چراگاہ میں چرنے والے مویشی، غنم اصلاً بکریوں پر بولا جاتا ہے، تبعاً سارے مویشی مراد ہیں) دوسری قسم ان مویشیوں کی جنھیں گھر ہی میں خوراک دی جاتی ہے یعنی (معلوفہ) مگر ترجمہ میں اسے ذکر نہیں کیا یا تو ان کے نزدیک اس صفت و مفہوم کا زکات کے باب میں اعتبار نہیں (یعنی ان کے نزدیک ہر دو قسم کے غنم میں زکات ہے (اس میں سائمہ و معلوفہ کا کوئی تفرقہ نہیں) یا اس بارہ میں متردد ہیں کیونکہ اس بابت وجوہ نظر باہم متعارض ہیں بہر حال یہ ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔ یہ امر طے ہے کہ سائمہ میں مشقت اور اخراجات کم ہیں (جس طرح بارش سے سیراب ہونے والی زمینوں میں عشر اور قیمۃً سیراب کی جانے والی زمینوں کی اجناس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ ہے) زین کہتے ہیں کہ راجح یہ ہے کہ اس صفت کا یہاں اعتبار ہے واللہ اعلم۔

حدثنا محمد بن عبدالله بن المثنى الانصارى قال حدثنى أبى قال حدثنى تمامة

بن عبدالله بن أنس أن أنسا حدَّثه أن أبا بكر رضى الله عنه كتبَ له هذا الكتابَ لَمَّا وَجَّهَه إلَى البَحرَين بسم الله الرحيم هذه فريضةُ الصَدَقةِ التى فرضَ رسولُ اللهﷺ على المسلمين والتى أمَرَ اللهُ بِها رسولَه فمَن سُئِلَها مِن المسلمين علىٰ وَجهِهَا فلْيُعطِها ومن سئِلَ فوقَها فلا يُعطِ: فى أربع و عشرين مِن الإبلِ فما دُونَها مِن الغَنمِ مِن كُل خمسٍ شاةٌ فإذا بلغتْ خمسا و عشرين إلىٰ خمسٍ وثلاثين ففيها بنتُ مَخَاضٍ أنثىٰ فإذا بَلغتْ سِتًّا و ثلاثين إلىٰ خمسٍ و أربعين ففِيها بنتُ لَبون أنثىٰ فإذا بَلغت ستا و أربعين إلىٰ ستين ففيها حِقةٌ طَروقةُ الجَمَلِ فإذا بلغتْ واحدةً و ستين إلىٰ خمس و سبعين ففيها جَذَعَةٌ فإذا بلغت۔ يعنى ستا و سبعين إلىٰ تِسعين ففيها بِنتا لَبونٍ فإذا بلغت إحدىٰ و تسعين إلىٰ عشرين و مائةٍ فَفِيها حِقتانِ طروقتا الجملِ فإذا زادَتْ علىٰ عشرين و مائةٍ ففى كُلِ أربعين بنتُ لَبونٍ و فى كُلِّ خمسين حِقةٌ و مَن لم يكن معه إلا أربعٌ مِن الإبل فليس فيها صدقةٌ إلا أن يشاءَ رَبُها فإذا بلغتْ خمساً مِن الإبل ففيها شاةٌ۔ و فى صدقةِ الغَنمِ فى سائمتِها إذا كانت أربعين إلىٰ عشرين ومائةٍ شاةٌ فإذا زادتْ علىٰ عشرين ومائةٍ إلىٰ مائتين شاتان فإذا زادتْ على مائتين إلىٰ ثلاثِمائةٍ ففيها ثلاثٌ فإذا زادتْ علىٰ ثلاثمائة ففى كلِ مائةٍ شاةٌ فإذا كانتْ سائمةُ الرجلِ ناقصةً مِن أربعين شاةً واحدةً فليسِ فيها صدقةٌ إلا أن يشاءَ رَبُّها و فى الرِّقَةِ رُبُعُ العُشرِ فإن لم تَكُنْ إلا تسعين و مائةً فليس فيها شىءٌ إلا أن يشاء ربُّها

انس بن مالکؓ نے بیان کیا کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جب انہیں بحرین (کا حاکم بنا کر) بھیجا تو ان کو یہ پروانہ لکھ دیا:

شروع اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے۔ یہ زکوۃ کا وہ فریضہ ہے جسے رسول اللہﷺ نے مسلمانوں کے لئے فرض قرار دیا ہے اور رسول اللہﷺ کو اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم دیا اس لئے جو شخص مسلمانوں سے اس پروانہ کے مطابق زکوۃ مانگے تو مسلمانوں کو اسے دے دینا چاہئے اور اگر کوئی اس سے زیادہ مانگے تو ہرگز نہ دے۔ چوبیس یا اس سے کم اونٹوں میں ہر پانچ اونٹ پر ایک بکری دینی ہوگی۔ (پانچ سے کم میں کچھ نہیں) لیکن جب اونٹوں کی تعداد پچیس تک پہنچ جائے تو پچیس سے پینتیس تک ایک برس کی اونٹنی واجب ہوگی جو مادہ ہوتی ہے جب اونٹوں کی تعداد چھتیس تک پہنچ جائے (تو چھتیس سے) پینتالیس تک دو برس کی مادہ واجب ہوگی جب تعداد چھیالیس تک پہنچ جائے (تو چھیالیس سے) ساٹھ تک میں تین برس کی اونٹنی واجب ہوگی جو جفتی کے قابل ہوتی ہے جب تعداد اکسٹھ تک پہنچ جائے (تو اکسٹھ سے) پچھتر تک چار برس کی مادہ واجب ہوگی جب تعداد پچھتر تک پہنچ جائے (تو پچھتر) سے نوے تک دو دو

برس کی دو اونٹنیاں واجب ہوں گی جب تعداد اکیانوے تک پہنچ جائے تو (اکیانوے سے) ایک سو بیس تک تین تین برس کی دو اونٹنیاں واجب ہوں گی جو جفتی کے قابل ہوں پھر ایک سو بیس سے بھی تعداد آگے بڑھ جائے تو ہر چالیس پر دو برس کی اونٹنی واجب ہوگی اور ہر پچاس پر ایک تین برس کی اور اگر کسی کے پاس چار اونٹ سے زیادہ نہیں تو اس پر زکوۃ واجب نہ ہوگی الا یہ کہ ان کا مالک اپنی خوشی سے کچھ دے اور ان بکریوں کی زکوۃ جو (سال کے اکثر حصے میں جنگل یا میدان وغیرہ میں) چر کر گزارتی ہیں اگر ان کی تعداد چالیس تک پہنچ گئی ہو تو چالیس سے ایک سو بیس تک ایک بکری واجب ہوگی اور جب ایک سو بیس سے تعداد بڑھ جائے (تو ایک سو بیس سے) سے دو سو تک دو بکریاں واجب ہوں گی اگر دو سو سے بھی تعداد بڑھ جائے تو (تو دو سو سے) تین سو تک تین بکریاں واجب ہوں گی اور جب تین سو سے بھی تعداد آگے نکل جائے تو اب ہر ایک سو پر ایک بکری واجب ہوگی اگر کسی شخص کی چرنے والی بکریاں چالیس سے ایک بھی کم ہوں تو ان پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی مگر اپنی خوشی سے مالک کچھ دینا چاہے تو دے سکتا ہے اور چاندی میں زکوۃ چالیسواں حصہ واجب ہو گی لیکن اگر کسی کے پاس ایک سو نوے (درہم) سے زیادہ نہیں ہیں تو اس پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی مگر خوشی سے کچھ اگر مالک دینا چاہے تو اور بات ہے۔

سابقہ کئی ابواب میں ذکر کردہ حدیثِ انس جوان کی آل سے مروی ہے، معظم سیاق کے ساتھ لائے ہیں۔عبداللہ بن مثنی والدِ شیخ بخاری کی بابت ابن معین نے ایک مرتبہ کہا (صالح) (یعنی روایت لینے کے قابل ہیں) بعض دفعہ کہا (لیس بشیء)۔(یعنی ضعیف ہیں، علامہ انور کے حوالے سے ان کی بابت یہ ذکر ہو چکا ہے) ابوزرعہ، ابو حاتم اور عجلی نے انہیں قوی کہا ہے نسائی نے (لیس بالقوی) کہا، عقیلی کہتے ہیں کہ (لا يتابع في أكثر حديثه) کہ اکثر روایات میں ان کی متابعت نہیں کی گئی۔مگر اس روایت میں حماد بن سلمہ نے ان کی متابعت کرتے ہوئے ثمامہ سے یہ حدیث نقل کی ہے۔اسے ابوداؤد نے (أبو سلمة عنه) سے ذکر کیا ہے۔احمد نے بھی (أبو كامل حدثنا حماد قال أخذت هذا الكتاب من ثمامة بن عبدالله بن أنس بن مالك الخ) کے طریق سے روایت کیا ہے۔مسند اسحاق بن راھویہ میں نضر بن شمیل کے طریق سے حماد کی یہ روایت ذکر کی ہے تو اس لحاظ سے یہ روایت قوی قرار پائی ہے اور عبداللہ کا اکثر احادیث میں غیر متابَع ہونا اس روایت میں متحقق نہیں ہے۔(لما وجهه على البحرين) یعنی وہاں کا عامل بنا کر۔ابن حجر کہتے ہیں کہ بحرین ایک مشہور اقلیم ہے، ہجر اس کا قاعدہ (مرکز) ہے اور اسے تثنیہ کے طریق پر پڑھا جاتا ہے (یعنی راء پر زبر کے ساتھ) (بسم الله الخ) ماوردی کہتے ہیں کہ اس سے خط و کتابت کے شروع میں اثباتِ بسملہ پر استدلال کیا گیا ہے اور یہ کہ حمدلہ شرط نہیں ہے (شاید اسی لئے امام بخاری نے صحیح کا آغاز بسملہ سے کیا ہے جب کہ حمدلہ مذکورہ نہیں)

(هذه فريضة الصدقة) یعنی ھذہ نسخۃ الخ معلوم ہونے کی وجہ سے مضاف کو حذف کیا ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ صدقہ کا لفظ زکات پر استعمال ہو سکتا ہے، حنفیہ نے اس سے منع کیا ہے۔(التي فرض رسول الخ) گویا یہ مرفوع ہے۔مسند اسحاق کی روایت میں مرفوع ہونے کی صراحت ہے۔فرض کا معنی ہے، (أوجب) یا (شرع) یعنی اللہ کے امر سے اسے مسلمانوں پر مشروع کیا۔بعض کہتے ہیں مشروعیت تو قرآن نے کر دی یہاں اس کا معنی ہے (قدر) یعنی اس کی تفصیلات کہ کس چیز کا کیا نصاب اور کتنی زکات ہے وغیرہ، بیان فرمائی (فرض)، بیان کے معنی میں قرآن میں استعمال ہوا ہے (قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ) تنزیل کے معنی میں بھی ہے، (إن

الذی فرض علیك القرآن لرادك إلی معاد)۔ لزوم کا معنی اغلباً استعمال کیا جاتا ہے۔ (علی وجهها فلیعطها) یعنی اس ذکر کردہ تفصیل کے مطابق اگر کسی سے زکات طلب کی جائے تو ادا کرے اور اگر کوئی عامل اس سے زیادہ طلب کرے تو نہ دی جائے (فلا یعط) کا بعض نے یہ معنی کیا ہے کہ پھر خود زکات کی تقسیم کی ذمہ داری سنبھالے، عامل کو نہ دے یا کسی اور عامل کے سپرد کرے۔ (فی أربع وعشرین فما دونها الخ) یعنی ۵ تا ۲۴۔ (اگر کسی کے پاس چار اونٹ ہیں تو ان پر زکات نہیں)۔ (من الغنم) ابن السکن کے نسخہ میں (من) موجود نہیں، بعض نے اسے درست کہا ہے (یعنی اس کی عدم موجودی درست ہے) عیاض کہتے ہیں من کے مثبتین کے ہاں اس کا معنی ہے (زکاتها ای الإبل من الغنم) من بیان کے لئے ہے نہ کہ تبعیض کے لئے (یعنی اونٹوں کی زکات غنم سے یعنی بکریوں سے ادا کی جائے گی اور اگر تعداد ۲۴ سے بڑھ گئی پھر آمدہ تفصیل کے مطابق اونٹوں ہی سے زکات ادا ہوگی) جنہوں نے (من) حذف کیا ہے اس پر غنم مبتدا ہے اور خبر (فی کل أربع و عشرین) ہے خبر کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ ان مقادیر (نصاب) کا ذکر مقصود ہے جن پر زکات فرض ہوتی ہے۔ اس سے امام مالک واحمد نے استدلال کیا ہے کہ ۲۴ اونٹوں تک زکات بذریعہ بکریاں ہی ادا کرنا ہوگی یعنی ۲۴ پر ایک اونٹ بطور زکات نکال دینا جائز نہ ہوگا۔ شافعی اور جمہور کہتے ہیں کہ جائز ہے کیونکہ ۲۵ اور مابعد میں تو اونٹ ہی بطور زکات ادا کئے جاتے ہیں لہٰذا اگر اس سے کم تعداد ہے تو بھی اونٹ بطور زکات دینا بطریق اولی صحیح ہے کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ زکات اسی مال کی جنس سے ہوتی ہے جس کی زکات ادا کی جا رہی ہے، آنجناب نے مالک پر مہربانی کرتے ہوئے اسے ۲۴ تک یہ رخصت دی ہے۔ (فی کل أربع وعشرین) سے استدلال کیا گیا ہے کہاں ان سب کی زکات ۴ بکریاں ہے (یعنی اگلی وضاحت کہ ہر پانچ کے بدلہ ایک بکری، تو ۲۰ کی چار بکریاں بنتی ہیں چونکہ اس کے بعد چار اونٹ ہیں لہٰذا ان کی زکات نہ ہوئی)۔

(فإذا بلغت خمسا وعشرین) اگر ۲۵ ہو گئے تو ان میں ایک بنت مخاض ہے جمہور کا یہی قول ہے، حضرت علی سے منقول ہے کہ ۲۵ اونٹوں میں پانچ بکریاں ہیں، اگر ۲۶ ہو گئے تو ان میں بنت مخاض ہے۔ اسے ابن ابی شیبہ نے ان سے مرفوعا اور موقوفا روایت کیا ہے، مرفوع کی سند ضعیف ہے۔ (الی خمس وثلاثین) گویا ۳۵ تک یہی زکات ہے، اس سے استدلال کیا گیا کہ درمیانی تعداد کی کوئی زکات نہیں مگر حنفیہ کا اس میں باقی ائمہ ثلاثہ سے اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اب نصاب پھر نئے سے شروع ہوگا اور ہر پانچ اونٹوں پر ایک بکری زکات ہے (یعنی ۲۵ اونٹوں کی زکات تو بنت مخاض ہوئی، اس کے بعد ہر پانچ پر ایک بکری ہے۔ گویا ۳۵ کی زکات ان کے ہاں ایک بنت مخاض اور دو بکریاں ہیں)۔ (ففیها بنت مخاض أنثیٰ) یعنی مادہ بنت مخاض، حماد بن سلمہ کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ اگر مادہ بنت مخاض اس کے پاس نہیں تو نر ابن لبون ادا کرے۔ بنت مخاض وہ اونٹنی ہے جو دوسرے سال میں داخل ہو چکی ہے اور جس کی والدہ اونٹنی پھر سے حاملہ ہے یا حمل کا وقت آ چکا ہے خواہ بالفعل حاملہ نہ بھی ہو جبکہ ابن لبون وہ اونٹ جو تیسرے سال میں داخل ہو چکا ہے اور اس کی والدہ اونٹنی وضع حمل کے بعد دودھ والی ہو چکی ہے۔ (الی خمس وأربعین) عموما الی سے ماقبل، حکم میں داخل ہوتا ہے الا یہ کہ صراحۃً مابعد کے شاملِ حکم ہونے کی کوئی دلیل ہو، یہاں دلیل مذکور ہے یعنی (فإذا بلغت ستا الخ)۔

(حقة طروقة الفحل) حقہ کی حاء پر زیر اور قاف مشدد ہے، اس کی جمع حقاق ہے۔ طروقۃ، فعولۃ بمعنی مفعولۃ ہے، مراد یہ

کہ اتنی عمر کو پہنچ کی ہے کہ اونٹ اس کے ساتھ مباشرت کر سکتا ہے، یعنی چوتھے سال میں داخل ہو چکی ہو۔(جذعۃ) جو پانچویں برس میں داخل ہو چکی ہو۔(فإذا بلغت یعنی ستا وأربعین) یعنی کے ساتھ مروی ہے بظاہر اصل متن میں عدد معلوم ہونے کے سبب غیر مذکور تھا کسی راوی نے اپنی طرف سے وضاحت کی۔ اسماعیلی کی اپنے طریق کے ساتھ شیخ بخاری ہی کے حوالے سے روایت میں (یعنی) کا لفظ نہیں ہے ممکن ہے یہ بخاری کا اضافہ ہو، حماد بن سلمہ کی روایت میں بھی ہے۔

(فإذا زادت علی عشرین ومائۃ) یعنی (۱۲۰) سے تعداد تجاوز کر گئی، یہ جمہور کا قول ہے۔ ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر تعداد (۱۲۰) سے بڑھ گئی تو دوبارہ بکریاں بطور زکات ادا کی جائیں گی گویا (۱۲۵) میں تین بنات لبون اور ایک بکری ہوگی (یعنی ۱۲۰ کی زکات تو تین بنت لبون ہیں، اس کے بعد جس طرح شروع کا حساب تھا کہ ہر پانچ پر ایک بکری زکات ہے اسی طرح یہی حساب یہاں لاگو ہوگا) جبکہ حدیث کی رو سے پھر ہر (۴۰) پر بنت لبون اور ہر (۵۰) پر حقہ ہے۔

(فإذا بلغت خمسا من الإبل ففیھا شاۃ و فی صدقۃ الغنم الخ) ان دو جملوں کے درمیان کی عبارتیں امام بخاری نے سابقہ متعدد ابواب میں ذکر کر دی ہیں۔(فإذا زادت علی ثلاث مائۃ ففی کل مائۃِ شاۃ) اگر تین سو سے تعداد تجاوز کر گئی (بکریوں کی زکات کا ذکر ہو رہا ہے) تو ہر سو کے بدلے ایک بکری۔ یعنی تین سو کے بعد اگر چوتھا سو مکمل ہوگا تو زکات فرض ہوگی (اگر بالفرض ۳۹۹ ہے تو تین سو والی زکات ہی لاگو ہوگی) یہ جمہور کا قول ہے بعض کوفیوں مثلاً حسن بن صالح اور ایک روایت امام احمد سے بھی یہ ہے کہ اگر تین سو سے ایک بکری بھی بڑھ گئی تو چار بکریاں زکات واجب ہوئی (ففی کل مائۃ شاۃ فإذا کانت سائمۃ الرجل) ان دونوں جملوں کی درمیانی عبارات بھی امام بخاری نے یہاں ذکر نہیں کیں۔ ایک عبارت یہ ہے (ولا یخرج فی الصدقۃ ھرمۃ الخ) اسے اگلے باب میں لائے ہیں۔ اس طرح (ولا یجمع بین متفرق الخ) اسے اس کے باب میں ذکر کر چکے ہیں اسی طرح (وما کان بین خلیطین الخ) اسے بھی اس کے باب میں ذکر کر چکے ہیں۔

(وفی الرقۃ) راء زیر اور قاف بغیر شد کے ہے۔ یعنی خالص چاندی اسے زیورات کی شکل ڈھالا گیا ہو یا نہ، بعض کہتے ہیں یہ لفظ سونے اور چاندی، دونوں پر بولا جاتا ہے بعض کہتے ہیں کہ اس کا اصل ورق تھا، واؤ حذف کر کے اس کے عوض آخر میں ھاء بڑھا دی گئی، ورق صرف چاندی کو کہتے ہیں، اسی لئے کہا گیا ہے کہ نقدین میں چاندی کا نصاب معیار ہے لہٰذا اگر سونے کی قیمت اتنی ہے کہ اس کی قیمت دو سو درہم کے برابر ہے، تب اس پر زکات ہوگی جو ربع العشر ہے، یہ ثوری کا قول ہے، جمہور نے اس کے خلاف کہا ہے۔ (آج کل رقم کی زکات میں چاندی کے نصاب کو معیار بنایا جاتا ہے)۔(فإن لم تکن إلا تسعین و مائۃ) یعنی اگر درہم (۱۹۰) ہیں تب زکات نہ ہوگی، اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ اگر (۱۹۱) ہو گئے تب زکات ہے مگر ایسا نہیں، نصاب (۲۰۰) ہی ہے، (۱۹۰) کا ذکر اس لئے کیا کہ (۹۰) آخری دھاکہ ہے۔ حساب اگر اعداد (۱سے۹) سے تجاوز کر جائے تو دھاکوں سینکڑوں اور ہزاروں کو بطور مثال ذکر کیا جاتا ہے۔(إلا أن یشاء ربھا) تینوں مواضع پر اس کا معنی ہے کہ فرضی زکات نہیں، ہاں اگر صاحبِ مال نفلی صدقہ دینا چاہے۔

علامہ انور اس کے تحت مفصل بحث کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ اصل اختلاف (۱۲۰) کے بعد شروع ہوتا ہے، (۱۲۰) میں بالاجماع دو حقہ زکات ہیں، اس کے بعد ہمارے نزدیک نئے سرے سے فریضہ کا آغاز ہوگا جیسا کہ شروع میں تھا (کہ پانچ اونٹوں میں

ایک بکری) اور یہ سلسلہ چلے گا (۱۴۰) تک، پھر (۱۴۵) ہونے پر دو حقہ اور ایک بنت مخاض ہے، (۱۵۰) میں تین حقاق ہیں۔ کہتے ہیں کہ یہ استیناف اول ہے (یعنی شروع کی طرح کا حساب کہ ہر پانچ پر ایک بکری) پھر (۱۵۰) کے بعد شروع کی طرح کا حساب ہوگا (کہ ہر پانچ میں ایک بکری مع تین حقاق) یہ سلسلہ چلے گا (۱۷۰) تک۔ (۱۷۵) ہونے پر تین حقاق اور ایک بنت مخاض، (۱۸۶) میں تین حقاق اور ایک بنت لبون، (۱۹۶) میں چار حقاق اور یہی زکات ہے (۲۰۰) کی۔ پھر استیناف ہے (یعنی شروع کی طرح کا حساب کہ ہر پانچ میں ایک بکری مع چار حقاق)۔ (۲۲۵) پر چار حقاق اور ایک بنت مخاض، (۲۳۶ تا ۲۴۶ تک) چار حقاق اور ایک بنت لبون۔ پھر (۲۵۰) میں پانچ حقاق ہیں۔ اس کے بعد پچاس پچاس کا حساب ہوگا اور ہر پچاس پر ایک حقہ زکات ہے اور ہر چالیس پر ایک بنت لبون (گویا درمیان کی تعداد پر زکات نہیں ہے)۔

کہتے ہیں کہ بلا شبہ حدیثِ باب ائمہ ثلاثہ (جمہور) کے مذہب کی تائید کرتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک (حدیثِ ھذا کے مطابق) (۱۲۰) اونٹ ہونے پر حساب اس طرح ہوگا کہ ہر (۴۰) پر بنت لبون اور ہر (۵۰) پر حقہ ہے۔ مثلاً تعداد اگر (۱۳۰) ہے تو ان کے مطابق اس کی زکات دو بنت لبون اور ایک حقہ ہے کیونکہ اس میں دو (۴۰+۴۰) اور ایک (۵۰) ہے (۱۳۰=۵۰+۴۰+۴۰) اس طرح اگر تعداد (۱۴۰) ہوگئی ہے تو اس کی زکات دو حقہ اور ایک بنت لبون ہے کیونکہ اس میں دو (۵۰) اور ایک (۴۰) ہے۔ کہتے ہیں کہ (۱۲۰) کے بعد حساب لا متناہی طور پر اسی طرح (۵۰) اور (۴۰) کے حساب سے چلانا بظاہر شارع کی مراد ہے۔ کہتے ہیں اگر کسی طرح یہ حساب چلتا رہے اور کسی جگہ منقطع نہ ہو تو اس کا مطلب ہوگا کہ یہ صحیح ہے اور حقیقۃً کسی بھی جگہ منقطع نہیں ہوتا اگر چہ یہ حدیث ہمارے مذہب پر بھی صادق آتی ہے مگر ائمہ ثلاثہ کے مذہب پر اصدق ہے اور حق بات کہہ دینی چاہیے اس کی تفصیل یہ ہے کہ (فی کل خمسین حقة) ہمارے مذہب پر یہ جاری رہ سکتا ہے مگر آپ کا یہ قول کہ ہر چالیس میں بنت لبون ہے یہ حساب ہمارے مذہب پر ایک جگہ ٹوٹ جاتا ہے اور وہ ہے استینافِ اول (اسکی تفصیل گذر چکی ہے) کہ ہمارے ہاں استینافِ اول میں بنت لبون نہیں ہے یہ اگر چہ (ہمارے مذہب میں) استینافِ ثانی میں ہے مگر (۴۰) کا حساب ہمارے ہاں جاری نہیں رہ سکتا کیونکہ ہمارے مذہب کے مطابق (۳۶) تا (۴۶) بنت لبون ہے، جبکہ (۴۰) کا عدد درمیان میں ہے۔ پس آپ کا قول کہ ہر چالیس میں بنت لبون ہے، ہمارے مذہب پر بھی صادق ہے مگر (لیس بلطیف)۔ (یعنی اتنا جچتا نہیں) کیونکہ وہ (۳۶) سے لے کر (۴۶) تک لاگو ہوتا ہے پھر ۴۰ کا عدد بطور خاص ذکر کرنے کا کوئی معنی نہیں بنتا۔ اگر چہ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اس کی حکمت کا بیان ضروری نہیں ہے، کسی طور صادق آنا بھی کافی ہے اسی طرح حقہ ہمارے مطابق (۴۶) تا (۵۰) تک واجب ہوتا ہے اس پر آپ کا یہ فرمانا کہ ہر ۵۰ میں حقہ ہے۔ ہمارے مذہب پر صادق تو آتا ہے (عمومی اعتبار سے) مگر (لم یبق لطف)۔ (لفظی ترجمہ یہ ہے، لطف باقی نہیں رہتا، اسی لئے پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ حدیث دوسروں کے مذہب پر اصدق ہے)۔

پھر بعض روایات میں (۵۰) ہی کو مدار ذکر فرمایا ہے، (۴۰) کا ذکر ہی نہیں فرمایا مثلاً طحاوی نے معانی الآثار میں حماد بن سلمہ کے حوالے سے نقل کیا کہ انہوں نے قاضی مکہ قیس بن سعد سے کہا مجھے ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم کے پاس آنخضرت کے زکات کی بابت لکھے ہوئے خط کا نسخہ تیار کر دیں چنانچہ انہوں نے لکھ دیا اور اس میں ۱۲۰ کے بعد ہر ۵۰ پر ایک حقہ کا ذکر ہے یعنی (۴۰) کا ذکر نہیں

ہے۔اسی طرح ابو داؤد نے حضرت علی سے اسی بابت جو روایت ذکر کی ہے اس میں بھی (۴۰) کا ذکر نہیں ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ (۱۲۰) کے بعد مدار (۵۰×۵۰) پر ہے، (۴۰) کا ذکر ذیل الحساب میں سے ہے، مدار نہیں اس لئے کبھی مذکور ہے کبھی نہیں۔ کہتے ہیں کہ شافعیہ ان روایات میں (۴۰) کے عدمِ ذکر کو اختصار پر محمول کرتے ہیں، کہتے ہیں ہمارے مذہب کے مطابق ہی حضرات ابن مسعود، ابراہیم نخعی، جیسا کہ طحاوی میں ہے اور سفیان ثوری، جیسا کہ کتاب الآثار میں ہے، کے اقوال ہیں۔ مذکورہ حضرت علی کی روایت میں ایک چیز ہمارے خلاف ہے، اس میں ہے کہ (۲۵) اونٹوں پر پانچ بکریاں زکات ہے حالانکہ ان پر ایک بنت مخاض ہوتی ہے اگرچہ ثوری نے اسے بعض رواۃ کی غلطی قرار دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ حضرت علی کے پاس احکامِ زکات کی بابت آنجناب کی ایک کتاب تھی، یہ ہمیں بخاری سے علم ہوا ہے تو ہمارا مذہب ان کی اس کتاب کے مطابق ہے اور شافعیہ کا مذہب سنن ابی داؤد میں مذکور آل عمر کے پاس آنحضرت کی کتاب کے مطابق ہے اس کے بارہ میں ہمارا موقف ہے کہ اس کی شافعیہ کے مذہب کے مطابق تفصیلات کسی راوی کا ادراج ہے جو اس نے اپنی فہم کے مطابق اس روایت میں ڈال دی ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس باب کی تفاصیل کے دو مرجع ہیں اور یہ محال ہے کہ حضرت علی اور ابن مسعود نے کوفہ میں ہوتے ہوئے شافعیہ وغیرھم کے مختار مذہب کے مطابق احکامِ زکات بیان کئے ہوں پھر ابوحنیفہ کوفہ میں ہی ہوتے ہوئے اس کے خلاف رائے دیں پس ضروری ہے کہ کوفہ میں وہی تفاصیل بیان کی گئیں جو حنفیہ نے بعد میں اختیار کیں اور مدینہ میں جو تفاصیل ذکر کی گئیں، مالک اور دوسروں نے ان کے مطابق کہا، لہٰذا دونوں مراجع متواتر ہیں اور آدمی کو اختیار ہے کہ ان دو مذہب میں سے جس پر چاہے اونٹوں کی زکات ادا کرے۔ (ربع العشر) کے تحت قسطلانی لکھتے ہیں کہ (چاندی یعنی دراہم کی زکات کے سلسلہ میں) یعنی پانچ درہم، اور اگر دوسو سے تعداد تجاوز کر گئی تو اسی حساب سے (یعنی ڈھائی فیصد) زکات ہوگی، امام ابوحنیفہ کا اس میں اختلاف ہے (ان کا مذہب ذکر ہو چکا)۔

باب لا تُؤخَذُ فی الصدقةِ هَرِمَةٌ ولا ذاتُ عَوارٍ ولا تِيسٌ إلا ما شاءَ المُصَدِّقُ

(زکات میں بوڑھا، عیب دار اور نر جانور نہ لیا جائے الا یہ کہ عاملِ زکات مناسب سمجھے)

(هرمة) ھاء کی زبر اور راء کی زیر کے ساتھ، یعنی اتنی بوڑھی کہ دانت گر چکے ہیں (ذات عوار) عوار کی عین پر زبر اور پیش، دونوں صحیح ہیں یعنی عیب دار یہ بھی کہا گیا کہ زبر کے ساتھ عیب اور پیش کے ساتھ کانا پن کے معنی میں ہے۔ عیب دار میں مریض بھی داخل ہے۔ (تیس) یعنی فحل الغنم (بکرا)۔ (المصدق) اس لفظ کے ضبط میں اختلاف ہے اکثر نے صاد کی تشدید کے ساتھ روایت کیا ہے، مراد ہے مالک (یہ چاروں الفاظ حدیثِ باب میں مذکور ہیں)۔

حدثنا محمد بن عبدالله قال حدثني أبي قال حدثني ثمامة أن أنسا رضي الله عنه حدثه أن أبا بكر رضي الله عنه كتب له التي أمرَ اللهُ رسولَهُ ﷺ ولا يُخرَجُ في الصدقةِ هرمةٌ ولا ذاتُ عوارٍ ولا تيسٌ إلا ما شاءَ المصدقُ

انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے انہیں رسول اللہ ﷺ کے بیان کردہ احکام زکوٰۃ کے مطابق لکھا کہ زکوٰۃ میں بوڑھے عیبی اور نر نہ لئے جائیں البتہ اگر صدقہ وصول کرنے والا مناسب سمجھے تو لے سکتا ہے۔

وہی سابقہ متعدد روایاتِ زکات کی سند ہے۔(إلا ما شاء المصدق) اس استثناء کا تعلق (ولا تيس) کے ساتھ ہے چونکہ اسے بکریوں کے لئے فحل کی ضرورت رہتی ہے لہٰذا صرف اس کی رضا مندی کی صورت میں ہی تیس بطور زکات لیا جائے۔بعض نے مصدق بغیر صاد کی شد کے ضبط کیا ہے اس پر اس سے مراد عاملِ زکات ہے اس پر معنی یہ ہے کہ معاملہ اس کے حوالے ہوگا کہ وہ فقراء و مساکین کی احتیاج کے پیش نظر حسبِ قواعد فحل بھی وصول کرسکتا ہے، یہ شافعی کا قول ہے وہ اس استثناء کو اس ضبط پر سب مذکورہ اشیاء سے متعلق قرار دیتے ہیں۔اگر سارا ریوڑ ہی عیب دار یا مریض ہے تب طبعی طور پر زکات بھی اسی قبیل سے ادا کرنا صحیح ہوگا۔مالکیہ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ مالک صحیح جانور خرید کر انہیں بطور زکات ادا کرے ایک روایت ان سے بھی دوسروں کی طرح ہے۔

باب أخذِ العَناقِ في الصدقةِ (بکری کا بچہ بطور زکات وصول کرنا)

عناق بکری کا وہ بچہ (مونث) جو دوسرے برس میں داخل ہو چکا ہو (قسطلانی) شاہ صاحب لکھتے ہیں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ زکات میں صرف جذعہ ہی وصول کیا جائے جبکہ امام بخاری کا رجحان یہ ہے کہ عناق بھی زکات کے بطور دی جا سکتی ہے، کہتے ہیں کہ (وفيه ما لا يخفى) (یعنی کمزور موقف ہے)۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہمارے ہاں بھی بعض صورتوں میں عناق بطور زکات دی جا سکتی ہے مثلاً کوئی بڑا جانور رہے ہی نہیں، صرف چھوٹے باقی ہیں۔ابن حجر رقمطراز ہیں کہ سابقہ ترجمہ کے بعد اسے لا کر امام بخاری یہ اشارہ دے رہے ہیں کہ عناق میں سوائے صغرسنی کے کوئی اور عیب نہیں لہذا اسے زکات میں دیا جانا مریض اور بوڑھی کی نسبت اولی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ عاملِ زکات اگر چاہے اسی لئے ترجمہ میں اعطاء (یا اداء و دفع) کی بجائے اخذ کا لفظ استعمال کیا ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري وقال الليث حدثني عبدالرحمن بن خالد عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود أن أبا هريرة رضي الله عنه قال قال أبو بكر رضي الله عنه والله لو مَنَعوني عَناقاً كانوا يُؤدُّونَها إلىٰ رسولِ الله ﷺ لَقاتَلْتُهم علىٰ مَنعها۔قال عمرؓ فما هو إلا رأيتُ أن اللهَ شرح صدرَ أبي بكر رضي الله عنه بالقتالِ فعرفتُ أنه الحقُّ

ابو ہریرہؓ نے بتلایا کہ ابو بکرؓ نے (آنحضور ﷺ کی وفات کے فوراً بعد) زکوٰۃ دینے سے انکار کرنے والوں کے متعلق فرمایا تھا) اللہ کی قسم اگر یہ مجھے بکری کے ایک بچہ کو بھی دینے سے انکار کریں گے جسے یہ رسول اللہ ﷺ کو دیا کرتے تھے تو میں ان کے اس انکار پر ان سے جہاد کروں گا۔

سند کے ایک راوی عبدالرحمن بن خالد فہمی امیرِ مصر رہے ہیں۔مانعینِ زکات سے حضرت ابو بکر آمادہ جنگ ہوئے جبکہ حضرت عمر حالات کے پیش نظر اسے مناسب نہ سمجھتے تھے مگر صدیقِ اکبر نے کہا (لو منعوني عناقا الخ) اگر انہوں نے ایک عناق بھی روکی

جسے وہ آنحضرت کو زکات میں دیا کرتے تھے تو میں جنگ کرونگا، اس سے امام بخاری کا مذکورہ بالا استدلال ہے۔ مالکیہ کے نزدیک یہ مبالغہ کے طور پر کہا اس کا معنی یہ ہے کہ جو کچھ زکات میں ان پر لازم تھا وہ اگر نہ دیا تو قتال کرونگا۔ قسطلانی لکھتے ہیں کہ شافعی اور ابو یوسف کا یہی مذہب ہے کہ عناق ادا کرنا جائز ہے۔ مالک کا مذہب یہ ہے کہ اگر غنم سخال ہیں (یعنی بکری کا بچہ، مفرد سخلۃ ہے)، یا بقر عجاجیل ہیں (یعنی گائیں، بچھڑوں کی صورت میں ہیں) یا ابل فصلان ہیں (یعنی سب بچے ہیں) تو ان کا مالک بڑے جانور خرید کر ان کی زکات ادا کرے گا۔ یعنی غنم کے لئے جذعہ یا ثنیہ (یعنی جوان) خریدے، اسی طرح گائے بیل اور اونٹوں کے لئے بڑے جانور خریدے، زفر بھی یہی کہتے ہیں جبکہ ابو حنیفہ اور محمد کا موقف ہے کہ اونٹ کے بچوں، بچھڑوں اور لیلوں (بکریوں کے چھوٹے بچے) میں زکات نہیں ہے نہ ان میں سے، نہ یہ کہ بڑے خرید کر زکات دے۔ حضرت ابو بکر نے ازرہِ مبالغہ کہا تھا، اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ کئی روایات میں (عناقا) کی بجائے (عقالا) ہے (جانور باندھنے کی رسی) حضرت ابو بکر کا مطلب یہ تھا کہ جس نے اپنے اوپر واجب حق۔ خواہ کم ہو یا زیادہ۔ ادا کرنے سے انکار کیا ہم ان سے جنگ کریں گے۔ (و قال الليث الخ) سند کے اثناء میں یہ تعلیق ذکر کی ہے، اسے ذہلی نے زہریات میں موصول کیا ہے۔ لیث کی اس روایت میں ایک اور سند بھی ہے جو کتاب المرتدین میں ذکر ہوگی۔

باب لا تؤخذُ كرائمُ أموالِ الناسِ في الصدقةِ

(چھانٹی کر کے عمدہ اموال زکات میں وصول نہ کئے جائیں)

حدیث میں (في الصدقة) کا لفظ نہیں ہے مگر مراد یہی ہے کیونکہ سیاقِ حدیث میں زکات کی بابت ہی ذکر ہے کرائم کریمۃ کی جمع ہے کہا جاتا ہے (ناقة كريمة أي غزيرة اللبن) زیادہ دودھ والی۔ مراد یہ کہ زکات لینے والا عمدہ عمدہ چھانٹ کر نہ لے۔

حدثنا أمية بن بِسطام حدثني يزيد بن زريع حدثنا رَوح بن القاسم عن اسماعيل بن أمية عن يحيى بن عبدالله بن صيفيٍّ عن أبي معبد عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسولَ اللهﷺ لَما بَعثَ معاذاً رضي الله عنه على اليمنِ قال إنك تَقدَمُ علىٰ قومِ أهلِ كتابٍ فَلْيَكُن أولَ ما تَدعوهم إليه عبادةُ اللهِ فإذا عَرَفوا اللهَ فأخبِرْهم أنَ اللهَ قد فرضَ عليهم خمسَ صَلَواتٍ في يومِهم ولَيلتِهم فإذا فَعلوا الصلاةَ فأخبِرْهم أن اللهَ فرضَ عليهم زكاةً مِن أموالِهم و تُرَدُّ علىٰ فُقَرائِهم فإذا أطاعُوا بِها فخُذْ مِنهم و تَوَقَّ كرائِمَ أموالِ الناس

ابن عباسؓ نے روایت کیا کہ جب رسول اللہ ﷺ نے معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن بھیجا تو ان سے فرمایا کہ دیکھو تم ایک ایسی قوم کے پاس جا رہے ہو جو اہل کتاب (عیسائی یہودی) ہیں۔ اس لئے سب سے پہلے انہیں اللہ کی عبادت کی دعوت دینا جب وہ اللہ تعالیٰ کو پہچان لیں (یعنی اسلام قبول کرلیں) تو انہیں بتانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں جب وہ اسے بھی ادا کریں تو انہیں بتانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ فرض قرار دی ہے جو ان کے سرمایہ داروں سے لی جائے گی (جو صاحب نصاب ہوں گے) اور انہیں کے فقیروں میں تقسیم کر دی جائے گی جب وہ اسے بھی مان لیں تو ان سے زکوٰۃ وصول کر البتہ ان کی عمدہ چیزیں (زکوٰۃ کے طور پر لینے سے) پرہیز کرنا۔

حضرت معاذ کو سن ١٠ ہجری حجۃ الوداع سے قبل بھیجا تھا۔

باب ليس فيما دُونَ خمسِ ذَودٍ صدقةٌ

(پانچ سے کم اونٹوں میں زکات نہیں)

قرطبی کہتے ہیں کہ ذود اصلا ذاد کا مصدر ہے، (دفع الذود عن الحوض) بولا جاتا ہے یعنی عزت کی حفاظت اور اس کا دفاع کرنا، قرآن میں ہے (وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودٰنِ ج) چونکہ اونٹوں کا مالک ان سے اپنا فقر واحتیاج دور کرتا ہے لہذا یہ نام پڑا۔ بقول ابوعبید اور سیبویہ اونٹنیوں کے ساتھ خاص ہے (مگر اونٹوں پر بھی تبعاً استعمال ہوتا ہے) ابن قتیبہ کا کہنا کہ (خمس ذود) کہنا غلط ہے جس طرح (خمس ثوب) کہنا بھی، علمائے لغت نے غلط قرار دیا ہے کیونکہ یہ (ثلاث مائة) کی طرز پر ہے (قواعد کی رو سے تین تا دس، معدود جمع استعمال ہوتا ہے) مگر ذود اس لئے بھی مستثنٰی ہے کہ جمع اور مفرد، دونوں کے لئے یہی ایک لفظ ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اونٹوں کی زکات کا باب تو گذر چکا ہے اس کا تعلق اصل میں غنم کے ساتھ ہے (اب ان کی زکات کے ذکر کی طرف آ رہے ہیں) کیونکہ اگر پانچ اونٹ ہیں (٥ تا ٢٤) تو ان کی زکات بذریعہ غنم ادا کی جاتی ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن محمد بن عبدالرحمن بن أبي صَعصعة المازني عن أبيه عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه أن رسولَ الله ﷺ قال ليس فيما دُونَ خمسةِ أوسُقٍ مِن التمر صدقةٌ وليس فيما دون خمسِ أواقٍ مِن الوَرِقِ صدقةٌ وليس فيما دون خمس ذودٍ مِن الإبل صدقةٌ۔ (گزر چکی ہے)

(عن محمد بن عبدالرحمن الخ) مالک کی روایت میں اسی طرح ہے، معروف یہ ہے کہ وہ محمد بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں بقول قسطلانی بیہقی نے شافعی کے حوالے سے محمد بن عبداللہ ہی ذکر کیا ہے، انہوں نے محمد بن یحییٰ ذہلی سے نقل کیا ہے کہ محمد نے یہ روایت تین اشخاص سے سنی ہے۔ اسحاق بن راھویہ نے اس روایت کو اپنی مسند میں بحوالہ (أبو أسامة عن الوليد بن كثير عن محمد هذا عن عمرو بن يحيىٰ و عباد بن تميم كلاهما عن أبي سعيد) روایت کیا، دونوں طریق محفوظ ہیں۔

باب زكاةِ البَقرِ (گائے کی زکات)

وقال أبو حميد قال النبي ﷺ لأعرِفَنَّ ما جاء اللهَ رجلٌ بِبَقَرَةٍ لها خُوارٌ ويقال جُؤارٌ. تَجأرون: تَرفعون أصواتكم كما تَجأَرُ البقرةُ

بقر اسمِ جنس ہے، مذکر و مونث دونوں کے لئے، (بقرت الشيء) سے مشتق ہے یعنی اسے شق کرنا (پھاڑنا) کیونکہ یہ زمین

کی کاشت (ہل چلانے) کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ نصاب کی بابت حدیث نہیں لائے کیونکہ ان کی شرط پر نصاب سے متعلقہ کوئی روایت نہیں تو اس لحاظ سے ترجمہ میں (ایجاب) کا لفظ مقدر مانا جائے گا کیونکہ اس کے ترک پر وعید مذکور ہے۔ ابن بطال نے دعویٰ کیا ہے کہ معاذ کی حدیثِ مرفوع (إن فی کل ثلاثین بقرۃ تبیعا و فی کل أربعین مسنۃ) متصل اور صحیح ہے اور اس کی مثل ابو بکر وعمر کی کتابِ صدقات میں بھی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں ان کی اس کلام میں نظر ہے (محلِ نظر ہے) حضرت معاذ کی حدیث اصحابِ سنن نے نقل کی ہے، ترمذی نے اسے حسن کہا ہے، حاکم نے بھی اسے المستدرک میں ذکر کیا ہے، اس کی صحت کا حکم محلِ نظر ہے کیونکہ مسروق کی حضرت معاذ سے لقاء ثابت نہیں ترمذی نے شواہد کی وجہ سے اسے حسن کہا ہے۔ موطا میں (من طریق طاؤس عن معاذ) سے بھی اسی طرح ہے مگر وہ بھی منقطع ہے اس باب میں ابو داؤد نے حضرت علی سے روایت ذکر کی ہے۔ ابن بطال کا یہ کہنا کہ اس کی مثل کتاب ابی بکر میں بھی ہے، وہم ہے کیونکہ ان کی روایت کے کسی طریق میں بقر کا ذکر نہیں البتہ حضرت عمر کے خط میں ہے۔ (و قال أبو حمید الخ) یہ الساعدی ہیں یہ ان سے مروی ایک حدیث کا حصہ ہے جسے مصنف نے متعدد طرق سے صحیح کے مختلف مقامات پر ذکر کیا ہے، اس ترجمہ میں مذکور حصہ کتاب ترک الحیل کی روایت ہے۔ (ما جاء اللہ) ما مصدر یہ ہے۔ (لہا خوار) گائے، بیل کی آواز کو کہتے ہیں۔ (و یقال جؤار) یہ کلامِ بخاری ہے یہ وضاحت کرنا مقصود ہے کہ یہ لفظ خاء کی جگہ جیم کے ساتھ بھی ہے اس پر واو مہموز ہے پھر مزید تشریح کرتے ہوئے کہا۔ (تجئرون ترفعون الخ) اور یہ ان کی عادت ہے کہ اگر کوئی ایسا لفظ آ جائے جو قرآن میں بھی مستعمل ہے تو اس کی بابت تفسیری اقوال ذکر کرتے ہیں۔ تفسیرِ مذکور ابن ابی حاتم نے سدی سے نقل کی ہے، علی بن ابی طلحہ کے طریق سے ابن عباس سے بھی مروی ہے کہ (یجأرون) (قال یستغیثون)۔

علامہ لکھتے ہیں کہ چونکہ فقہ میں یہ بہت مبسوط مسئلہ ہے امام بخاری نے چاہا کہ ان کی صحیح اس کے ذکر سے خالی نہ ہو حالانکہ اس بابت کوئی حدیث ان کی شرط پر نہیں، اللہ ان کا بھلا کرے کتنے دقیق النظر ہیں!

حدثنا عمر بن حفص بن غیاث حدثنا أبی حدثنا الأعمش عن المَعْرور بن سُوَید عن أبی ذر رضی اللہ عنہ قال انتھیتُ إلیہ قال والذی نفسی بیدِہ أو والذی لا إلہ غیرُہ أو کما حَلفَ۔ ما مِن رجل تکون لہ إبلٌ أو بقرٌ أو غنمٌ لا یُؤدی حقَّھا إلا أُتِیَ بِھا یومَ القیامۃ أعظمَ ما تکون وأسمنَہ تَطَؤُہ بأخفافِھا وتَنطَحُہ بِقُرونھا کُلَّما جازتْ أُخراھا رُدَّتْ علیہ أولا ھا حتیٰ یُقضیٰ بینَ الناسِ۔ رواہ بُکَیرٌ عن أبی صالح عن أبی ھریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبیﷺ

ابو ذرؓ نے بیان کیا کہ میں نبی کریمﷺ کے قریب پہنچ گیا تھا اور آپ فرما رہے تھے اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے یا (آپ نے قسم اس طرح کھائی) اس ذات کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں یا جن الفاظ کے ساتھ بھی آپ نے قسم کھائی ہو (اس تاکید کے بعد فرمایا) کوئی بھی ایسا شخص جس کے پاس اونٹ گائے یا بکری ہو اور وہ اس کا حق ادا نہ کرتا ہو تو قیامت کے دن اسے لایا جائے گا دنیا سے زیادہ بڑی اور موٹی تازہ کر کے پھر وہ اپنے مالک کو اپنے کھروں سے روندے گی اور سینگ مارے گی جب آخری جانور اس پر سے گزر جائے گا تو پہلا جانور پھر لوٹ کر آئے گا اس وقت

تک (یہ سلسلہ برابر قائم رہے گا) جب تک لوگوں کا فیصلہ نہیں ہو جاتا۔

(قال انتهيت إليه) یہ معرور کا مقول ہے، الیہ کی ضمیر ابوذر کی طرف راجع ہے، وہی حالف ہیں۔ (أو كما حلف) یعنی یہ یاد ہے کہ قسم کھا کر یہ بات کہی تھی، قسمیہ الفاظ کی بابت متاکد نہیں۔ (أعظم،) منصوب علی الحال ہے۔ (لا يؤدي حقها) مسلم کی (وكيع وأبو معاوية كلاهما عن الأعمش) سے روایت میں ہے (زكاتها)۔ (يكون له إبل أو بقر) سے استدلال کیا گیا ہے کہ دونوں کا نصاب یکساں ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ ایسے تو غنم کو بھی اس کے ساتھ ذکر کیا ہے حالانکہ بالاتفاق اس کا نصاب اونٹوں کی طرح نہیں۔ (رواه بكير الخ) یعنی ابن عبداللہ الأشج۔ بخاری کی اس سے مراد یہ ہے کہ یہ روایت بقر کے ذکر میں حدیثِ ابی ذر کی موافق ہے کیونکہ دونوں کا سیاق یکساں ہیں، مسلم نے بھی اسے بکیر ہی کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ مطولا ذکر کیا ہے۔ تبیع ایک سال کی ہوتی ہے (أنه يتبع أمه) ثنیہ جو دو برس کی ہو چکی ہو (قسطلانی)۔

باب الزكاةِ علَى الْأَقارِبِ (رشتہ داروں کو زکات دینا)

وقال النبي ﷺ له أجرانِ أجرُ القَرابةِ والصدقةِ

الزین لکھتے ہیں وجہِ استدلال یہ ہے کہ ان احادیثِ باب میں یہ ذکر کہ نفلی صدقہ رشتہ داروں کو دینے سے اجر کم نہیں ہوتا بلکہ بڑھ جاتا ہے کہ قرابت داری کا حق بھی ادا کیا اور صدقہ کا ثواب بھی پایا۔ اسی پر فرض صدقات (زکات) کو قیاس کیا ہے (کہ وہ بھی رشتہ داروں کو دینا جائز ہے یعنی والد بیٹے کو یا بیٹا والد کو بھی دے سکتا ہے) اسماعیلی نے اعتراض کیا ہے کہ روایاتِ باب میں نفلی صدقات کا ذکر ہے نہ کہ فرضی کا، تو استدلال تام نہیں ہے۔ بہر حال دو باب بعد ان اقارب کا ذکر ہوگا جو زکات لینے کے حقدار نہیں۔ علامہ رقمطراز ہیں کہ بخاری نے تعمیم کو اختیار کیا ہے اور اصول وفروع کا فرق ملحوظ نہیں رکھا ہمارے نزدیک زکات اصول وفروع میں جائز نہیں چونکہ حدیث زکات کے بارہ میں نہیں لہٰذا بخاری کے اس میلان یا رائے کا جواب دینے کی ضرورت نہیں بہر حال ان کا استدلال میں طریقہ اوسع ہے (عمومات سے خصوصات پر اور بالعکس بھی استدلال کر لیتے ہیں)۔ (وقال النبي الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جس میں ابن مسعود کی زوجہ کا واقعہ ہے، تین ابواب بعد یہ روایت آ رہی ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن اسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة أنه سمع أنسَ بن مالك رضى الله عنه يقول كان أبو طلحة أكثرَ الأنصارِ بالمدينةِ مالًا مِن نخلٍ وكان أحبَّ أموالِهِ إليه بَيْرُحاءَ وكانتْ مُستقبلة المسجدِ وكان رسولُ الله ﷺ يَدخُلُها ويَشرَب مِن ماءٍ فيها طَيِّبٌ قال أنسٌ فلما أُنزِلَتْ هذه الآية ﴿لَن تَنالُوا الْبِرَّ حتىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّون﴾ [آل عمران:۹۲] قامَ أبو طلحة إلىٰ رسولِ الله ﷺ فقال يا رسولَ الله إنَّ اللهَ تبارك و تعالىٰ يقول ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا

مما تحبون﴾ و إنَّ أحبَّ أموالي إليَّ بيرحاء و إنها صدقةٌ لِلهِ أرجو بِرَّها وذُخرَها عندَ الله فضَعْها يا رسولَ الله حيثُ أراكَ اللهُ قال فقال رسولُ اللهﷺ بَخ ذلك مالٌ رابِحٌ ذلك مالٌ رابح وقد سمعتهُ ما قلتَ و إني أرىٰ أنْ تَجعَلَها في الأقرَبين فقال أبو طلحة أفعلُ يا رسول الله۔ فقسَّمَها أبو طلحة في أقاربِه و بَني عَمِّه۔تابعه روح وقال يحيٰ بن يحيٰ واسماعيل عن مالكٍ رايحٌ

انس بن مالک ؓ نے کہا کہ ابوطلحہؓ مدینہ میں انصار میں سب سے زیادہ مالدار تھے اپنے کھجور کے باغات کی وجہ سے اور اپنے باغات میں سب سے زیادہ پسند انہیں بیرحاء کا باغ تھا یہ باغ مسجد نبوی کے بالکل سامنے تھا اور رسول اللہﷺ اس میں تشریف لے جایا کرتے اور اس کا میٹھا پانی پیا کرتے تھے انسؓ نے بیان کہ جب یہ آیت نازل ہوئی لن تنالوا البر الخ یعنی تم نیکی کو اس وقت تک نہیں پاسکتے جب تک تم اپنی پیاری سے پیاری چیز نہ خرچ کرو۔ یہ سن کر ابوطلحہؓ رسول اللہﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے کہ تم اس وقت تک نیکی کو نہیں پاسکتے جب تک تم اپنی پیاری سے پیاری چیز نہ خرچ کرو اور مجھے بیرحاء کا باغ سب سے زیادہ پیارا ہے اس لئے میں اسے اللہ تعالیٰ کے لئے خیرات کرتا ہوں اس کی نیکی اور ذخیرہ آخرت کا امیدوار ہوں اللہ کے حکم سے جہاں آپ مناسب سمجھیں اسے استعمال کیجئے راوی نے بیان کیا کہ یہ سن کر رسول اللہﷺ نے فرمایا خوب یہ تو بڑا ہی آمدنی کا مال ہے یہ تو بہت ہی نفع بخش ہے اور جو بات تم نے کہی میں نے وہ سن لی اور میں مناسب سمجھتا ہوں کہ تم اسے اپنی نزدیکی رشتہ داروں کو دے ڈالو ابوطلحہؓ نے کہا یا رسول اللہ میں ایسا ہی کروں گا چنانچہ انہوں نے اسے اپنے رشتہ داروں اور چچا کے لڑکوں کو دے دیا۔

ابوطلحہ زید حضرت انس کے سوتیلے والد تھے۔ کتاب الوقف میں اس پر مفصل بحث ہوگی (بیر حاء) باء اور راء پر زبر ہے کئی اور وجوہ ضبط بھی ہیں جنہیں ابن اثیر نے نہایہ میں جمع کر دیا ہے، آٹھ طرح سے پڑھا گیا ہے، علامہ باجی کے بقول افصح باء اور راء کی زبر اور بغیر مد کے ہے صغانی (ایک مشہور لاہوری عالم مولف مجم۔ العباب الزاخر) نے اسی پر صاد کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ فیعلیٰ ہے، البراح سے، (اس کا معنی ہے ایک وسیع قطعہ زمین جس میں نہ درخت ہو نہ کوئی عمارت بحوالہ المنجد) جس نے اسے باء کی زیر کے ساتھ پڑھا ہے اور مدینہ کا ایک کنواں قرار دیا ہے (فقد صحف) اس نے غلطی کی۔

(تابعه روح) یعنی مالک سے، یہ روح بن عبادہ بصری ہیں، یہ متابعت (رابح) کے لفظ میں ہے (البیوع) میں موصول ہوگی۔ (وقال یحییٰ الخ) انہوں نے رابح کی بجائے (رائح) روایت کیا ہے۔ یحیٰ نیشا پوری کی روایت (الوکالة) میں موصول ہے جبکہ اسماعیل بن ابی اویس کی روایت (التفسیر) میں ذکر ہوگی۔ رائح رواح مقابلِ غدو، سے ہے بمعنی قریب الفائدۃ، نفیس مال کا کنایہ ہے۔

حدثنا ابن أبي مريم أخبرنا محمد بن جعفر قال أخبرني زيد عن عياض بن عبدالله عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه خرجَ رسولُ اللهﷺ في أضحىٰ أو فِطرٍ إلَى المصلىٰ ثم انصرفَ فوَعظَ الناسَ و أمرَ هم بِالصدقةِ فقال أيُّها الناسُ تَصدَّقُوا فمرَّ على النساءِ فقال يا مَعشرَ النساءِ تصدقْنَ فإني رأيتُكن أكثرَ أهلِ النارِ فقُلنَ وبِمَ

ذلك يا رسول الله؟ قال تُكثِرْنَ اللَّعْنَ وتَكْفُرْنَ العَشيرَ ما رأيتُ مِن ناقصاتِ عقلٍ ودِينٍ أذهَبَ لِلُبِّ الرجلِ الحازمِ مِن إحداكن يا معشر النساء ثم انصرَفَ فلما صارَ إلىٰ مَنزِلِه جاء تْ زينبُ امرأةُ ابنِ مسعودٍ تستأذِنُ عليه فقيل يا رسول الله هذه زينبُ فقال أيُّ الزَيانِبِ؟ فقيل امرأةُ ابنِ مسعود قال نَعم ائذَنُوا لَها فأذِنَ لَها قالت يا نبيَّ الله إنك أمرتَ اليومَ بالصدقةِ وكان عِندى حُلِيٌّ لِي فأردتُ أن أتَصدَّقَ بِها فزعم ابنُ مسعود أنه ووَلَدُه أحقُّ مَن تَصدقتُ بِه عليهم فقال النبي ﷺ صدقَ ابنُ مسعود زوجُكِ وولدُك أحقُّ مَن تَصَدَّقتِ به عليهم

ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ عید الاضحیٰ یا عید الفطر میں عیدگاہ تشریف لے گئے پھر (نماز کے بعد) لوگوں کو وعظ فرمایا اور صدقہ کا حکم دیا فرمایا: لوگو صدقہ دو پھر آپ ﷺ عورتوں کی طرف گئے اور ان سے بھی یہی فرمایا کہ عورتو صدقہ دو کہ میں نے جہنم میں بکثرت تم ہی کو دیکھا ہے۔ عورتوں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ ایسا کیوں ہے؟ آپ نے فرمایا اس لیے کہ تم لعن وطعن زیادہ کرتی ہو اور اپنے شوہر کی ناشکری کرتی ہو میں نے تم سے زیادہ عقل اور دین کے اعتبار سے ناقص ایسی کوئی مخلوق نہیں دیکھی جو کار آزمودہ مرد کی عقل کو بھی اپنی مٹھی میں لے لیتی ہو پھر آپ واپس گھر پہنچے تو ابن مسعودؓ کی بیوی زینبؓ آئیں اور اجازت چاہی آپ سے کہا گیا کہ یہ زینب آئی ہیں آپ نے دریافت فرمایا کون سی زینب (کیونکہ زینب نام کی بہت سی عورتیں تھیں) کہا گیا ابن مسعودؓ کی بیوی۔ آپ نے فرمایا اچھا انہیں اجازت دے دو چنانچہ اجازت دے دی گئی انہوں نے آ کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ آج آپ نے صدقہ کا حکم دیا تھا اور میرے پاس بھی کچھ زیور ہے جسے میں صدقہ کرنا چاہتی تھی لیکن (میرے خاوند) ابن مسعودؓ یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ اور ان کے لڑکے اس کے ان (مسکینوں) سے زیادہ مستحق ہیں جن پر میں صدقہ کروں گی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ابن مسعودؓ نے صحیح کہا۔ تمہارے شوہر اور تمہارے لڑکے اس صدقہ کے ان سے زیادہ مستحق ہیں۔

شیخ بخاری کا نام سعید ہے، زید سے مراد ابو اسامہ عدوی ہیں۔ حدیث کے مباحث کتاب الحیض میں گزر چکے ہیں۔ (زوجك وولدك الخ) علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں ضروری ہے کہ حنفی اسے نفلی صدقہ پر محمول کریں کیونکہ ہمارے نزدیک زکات اس کو نہیں دی جا سکتی جس کا نان ونفقہ اس کے ذمہ ہے (یہاں معاملہ الٹ ہے شوہر اور بیٹے کا نفقہ ان کے ذمہ نہ تھا، بہر حال مفصل بحث آگے آ رہی ہے)۔ (فقيل يا رسول الله الخ) کہنے والے حضرت بلال تھے، آگے ذکر ہوگا۔ (قالت يا نبي الله الخ) ابوسعید نے یہ بیان نہیں کیا کہ اسے کسی سے سنا اگر وہ خود وہاں حاضر تھے تو یہ روایت ان کی مسند میں ہے وگرنہ ممکن ہے زینب صاحبۃ القصہ سے سنا ہو (اس صورت میں یہ حصہ ان کی مسند میں سے قرار پائے گا) یہ زینب بنت معاویہ یا بنت عبداللہ بن معاویہ ثقفیہ ہیں، ابن مسعود کی زوجہ محترمہ۔ صحیح ابن حبان میں اسی جیسا واقعہ رایطہ کی طرف منسوب ہے اکثر کے نزدیک وہ دوسری خاتون ہیں مگر کلاباذی اور طحاوی کہتے ہیں کہ زینب مذکورہ ہی کا لقب رایطہ تھا (قسطلانی) سیاق سے یہی راجح ہے کہ نفلی صدقہ ہے مگر قیاس اس کے عموم کا متقاضی ہے (قسطلانی)

باب لیسَ علی المُسلمِ فی فَرسِهِ صَدَقَةٌ (گھوڑے میں زکات نہیں)

حدثنا آدم حدثنا شعبه حدثنا عبدالله بن دینار قال: سمعت سلیمان بن یسار عن عراك بن مالك عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال النبي ﷺ لیس علَی المسلمِ فی فرسِهِ و غلامِهِ صدقةٌ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا مسلمان پر اس کے گھوڑے اور غلام کی زکوٰۃ واجب نہیں۔

باب لیس علَی المُسلِمِ فی عبدِهِ صدَقةٌ (غلام میں زکات نہیں)

حدثنا مسدد حدثنا یحیی بن سعید عن خُثَیم بن عِراك بن مالك عن أبیه عن أبی هریرة رضی الله عنه عن النبی ﷺ قال لیس علی المسلم صدقةٌ فی عبدِهِ ولا فی فرسِهِ۔(ایضاً)

(ابن حجر نے دونوں ابواب پر اکٹھی بحث کی ہے) فرس، مذکر و مونث، دونوں کو شامل ہے، کی جمع خیل ہے یعنی اس کے لفظ میں سے نہیں۔ دونوں تراجم کے تحت حدیثِ ابی ہریرہ درج کی ہے جس میں دونوں کے لفظ موجود ہیں، پہلی میں (غلامه) ہے، دوسری میں (عبده)۔ ابن رشید کہتے ہیں کہ دونوں کی جنس مراد لے رہے ہیں۔ عبدِ متصرف (یعنی جو کام کاج کے لئے ہو) اور سواری کے گھوڑے میں عدم زکات پر اتفاق ہے (اس پر قیاس کرتے ہوئے موجودہ دور کی سواری کے لئے گاڑیوں وغیرہ پر بھی زکات نہ ہوگی) تجارتی غلاموں پر ہے مگر اس امر پر اتفاق ہے کہ نقود کی شکل زکات ادا کی جائے گی۔ امام ابو حنیفہ کا فرس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک اگر ایک سے زائد گھوڑے، مذکر و مونث ہیں تو مالک یا تو ہر فرس کے عوض ایک دینار یا قیمت کا اندازہ کر کے کرنسی کے نصاب کے مطابق یعنی ربع العشر (ڈھائی فیصد) زکات ادا کرے گا۔ اس حدیث کا ان کی طرف سے جواب یہ دیا گیا ہے کہ نفی اس امر کی ہے کہ اسی جنس سے زکات ادا نہ کی جائے (یعنی جس طرح باقی جانوروں کی زکات میں ہر جنس کے جانور ادا کئے جاتے ہیں گھوڑوں میں ایسا نہیں بلکہ یا تو ہر فرس کے عوض ایک دینار یا مجموعی قیمت کا ڈھائی فیصد زکات میں ادا کیا جائے) بعض اہل ظاہر نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ غلام و فرس میں زکات ہی نہیں خواہ تجارت کے لئے ہی کیوں نہ ہو ان کا رد اس امر سے کیا گیا ہے کہ تجارتی غلاموں اور گھوڑوں میں زکات پر اجماع ہے جیسا کہ ابن منذر وغیرہ نے نقل کیا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اگر گھوڑے سواری، بار برداری یا جہاد کے لئے ہیں تو بالا جماع ان میں زکات نہیں اور اگر وہ تجارتی ہیں تو بالا جماع ان میں زکات ہے۔ اور اگر وہ نسل کے لئے (شوقیہ؟) یا دودھ کے لئے ہیں، مذکر ہوں یا مونث۔ ان پر زکات ہے (از روئے فقہ حنفی) اسی طرح اگر غلام تجارت کے لئے ہیں تو ان میں بھی بالا جماع زکات ہے تو حدیث میں ان غلاموں سے مراد عبید الخدمت ہیں۔ کہتے ہیں کہ جس طرح دوسروں نے ان عبید کو عبید الخدمت قرار دیا ہے (جن پر زکات نہیں) اسی طرح حدیث میں جن فرس سے زکات کی نفی آئی ہے ان کو بھی ہم نے فرس الخدمت قرار دیا ہے۔ اور حضرت عمر نے گھوڑوں کی زکات وصول کی ہے جیسا کہ

زیلعی نے نقل کیا ہے اس بابت ابہام اس لئے ہے کہ آنجناب کے زمانہ میں گھوڑے نہایت قلیل تھے حتی کہ جنگ بدر میں (مسلمانوں کے پاس) صرف تین گھوڑے تھے تو کیسے ممکن ہوسکتا ہے کہ لوگ نسل کے لئے گھوڑے پالتے کہ ان کی زکات واجب ہوتی پھر یہ بھی کہ ہمارے نزدیک گھوڑوں کے عوض ادا کی جانے والی رقم مکمل طور پر زکات کے حکم میں نہیں مثلاً مالک کو اختیار ہے کہ ہر گھوڑے کے بدلے ایک دینار، دے یا مجموعی قیمت کا حساب کر کے اس رقم کی زکات (ڈھائی فیصد کی شرح سے) ادا کرے بخلاف سوائم کی زکات کے کہ وہ شرع کی طرف سے متعین ہے، یہ بھی کہ گھوڑوں کے مالک کو مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ ان کی زکات بیت المال ہی کو ادا کرے بخلاف زکاۃِ سوائم کے کہ وہ بیت المال کا حق ہے۔ تو اس لحاظ سے گھوڑوں کی زکات کا مسئلہ اجتہادیات کی طرح ہوگیا ہے۔ اس ضمن میں وارد لفظ صدقہ کو ہم زکات پر اور دوسرے نفلی صدقہ پر محمول کرتے ہیں۔ اس قسم کی احادیث میں ہمارا اور ان کا یہی صنیع ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اس بابت صورتحال منکشف نہیں ہے۔ انتہی۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ ابوداؤد وغیرہ نے اسنادِ حسن کے ساتھ حضرت علی سے روایت کیا ہے کہ آنجناب کا فرمان ہے (و قد عفوت عن الخیل والرقیق فھا توا صدقۃ الرقۃ)۔ (یعنی میں نے گھوڑوں اور غلاموں سے زکات معاف کردی ہے، تو صدقۂ غلامی ادا کرو)۔ (لیس علی المسلم صدقۃ فی عبدہ) مسلم کی روایت میں اس کے بعد ہے (إلا صدقۃ الفطر))۔ (قسطلانی) اس حدیث کو تمام اصحابِ صحاح ستہ نے (الزکاۃ) میں درج کیا ہے۔

باب الصدقةِ علَى الیَتامٰی (یتیموں کو زکات دینا)

الزین کہتے ہیں کہ ترجمہ میں زکاۃ کا لفظ استعمال نہیں کیا کیونکہ حدیث میں اس بارے صراحت نہیں کہ فرض یا نفل صدقہ کا ذکر فرمایا تھا؟ کیونکہ یتیم کا لفظ مسکین اور ابن السبیل کے درمیان مذکور ہے اور وہ دونوں (مسکین و ابن السبیل) زکات کے مصارف میں سے ہیں۔ ابن رشید کہتے ہیں کہ جب آپ نے فرمایا تھا (لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ) تو علم تھا کہ آپ کی مراد فرضی صدقہ (زکات) ہے کیونکہ نفلی میں تو اختلاف ہی نہیں (وہ تو کسی بھی مال کا دیا جاسکتا ہے) پھر جب آپ نے (الصدقۃ علی الیتامی) کہا تو اسے معہود پر چھوڑ دیا (یعنی معاشرے میں یتیموں کو زکات بھی دی جاتی ہے اور نفلی صدقات و خیرات بھی، لہذا کوئی قید لانے کی ضرورت ہی نہ تھی)۔

حدثنا معاذ بن فضالة حدثنا هشام عن يحيى عن هلال بن أبي ميمونة حدثنا عطاء بن يسار أنه سمع أبا سعيد الخدرى رضى الله عنه يُحَدِّثُ أَنَّ النبيَﷺ جلسَ ذاتَ يومٍ على المنبرِ وجلسنا حولَه فقال إِنَّ مِما أخافُ عليكم مِن بعدى ما يُفتَحُ عليكم مِن زَهرةِ الدنيا و زِينتِها فقال رجلٌ يا رسول الله أَوَ يأتِي الخيرُ بالشَرِّ؟ فسكتَ النبيُﷺ فقيل له ما شأنُك تُكَلِّمُ النبيَﷺ ولا يُكَلِّمُك؟ فرأينا أنه يُنزَلُ

عليه قال فَمَسَحَ عنه الرُّحَضاءَ فقال أين السائلُ و كأنه حَمِدَه فقال إنه لا يأتي الخيرُ بالشرِّ وإنَّ مِما يُنبِتُ الربيعُ يَقتلُ أو يُلِمُّ إلا آكلةَ الخَضراءِ أكَلَتْ حتىٰ إذا امتَدَّتْ خاصِرَتاها استقبلَتْ عينَ الشمسِ فثَلَطَتْ وبالَتْ ورَتَعَتْ وإنَّ هذا المالَ خَضِرَةٌ حُلوَةٌ فنِعمَ صاحبُ المسلمِ ما أعطىٰ منه المسكينَ واليتيمَ و ابنَ السبيلِ أوكما قال النبيُّ ﷺ وإنه مَن يأخذُه بغيرِ حقه كالذي يأكلُ ولا يَشبَعُ ويكون شهيداً عليه يوم القيامةِ

ابو سعید خدریؓ سے سنا وہ کہتے تھے کہ نبی کریم ﷺ ایک دن منبر پر تشریف فرما ہوئے ہم بھی آپ کے ارد گرد بیٹھ گئے آپ نے فرمایا کہ میں تمہارے متعلق اس بات سے ڈرتا ہوں کہ تم پر دنیا کی خوشحالی اور اس کی زیبائش و آرائش کے دروازے کھول دیئے جائیں گے ایک شخص نے عرض کیا یا رسول اللہ کیا اچھائی برائی پیدا کر سکتی ہے؟ اس پر نبی کریم ﷺ خاموش ہو گئے اس لیے اس شخص سے کہا جانے لگا کہ کیا بات تھی تم نے نبی کریم ﷺ سے ایک بات پوچھی لیکن آنحضور ﷺ تم سے بات نہیں کرتے پھر ہم نے محسوس کیا کہ آپ پر وحی نازل ہو رہی ہے بیان کیا کہ پھر آنحضور ﷺ نے پسینہ صاف کیا (جو وحی نازل ہوتے وقت آپ کو آنے لگتا تھا) پھر پوچھا سائل کہاں ہے؟ ہم نے محسوس کیا کہ آپ نے اس کے (سوال کی) تعریف کی۔ پھر آپ نے فرمایا اچھائی برائی نہیں پیدا کرتی مگر بے موقع استعمال سے برائی پیدا ہوتی ہے کیونکہ موسم بہار میں بعض ایسی گھاس بھی اگتی ہیں جو جان لیوا یا تکلیف دہ ثابت ہوتی ہیں۔ البتہ ہریالی چرنے والا وہ جانور بچ جاتا ہے جو خوب چرتا ہے اور جب اس کی دونوں کوکھیں بھر جاتی ہیں تو سورج کی طرف رخ کر کے پاخانہ پیشاب کر دیتا ہے اور پھر چرتا ہے اس طرح یہ مال و دولت بھی ایک خوشگوار سبزہ ہے اور مسلمان کا وہ مال کتنا عمدہ ہے جو مسکین یتیم اور مسافر کو دیا جائے یا جس طرح نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا۔ ہاں اگر کوئی شخص زکوۃ حقدار ہونے کے بغیر لیتا ہے تو اس کی مثال ایسے شخص کی سی ہے جو کھاتا ہے لیکن اس کا پیٹ نہیں بھرتا اور قیامت کے دن یہ مال اس کے خلاف گواہ ہوگا۔

سند میں ہشام دستوائی یحییٰ بن ابی کثیر سے راوی ہیں (الرقاق) میں اس پر مفصل بحث ہوگی (أيأتي الخير بالشر) کے تحت علامہ کشمیری کہتے ہیں کہ حاصلِ حدیث یہ ہے کہ خیر پر شر مترتب نہیں ہوتا اگر اسے معروف (یعنی اصطلاحِ شرع میں یعنی منکر کا متضاد) کے ساتھ استعمال کیا جائے یعنی مال اللہ کا فضل اور خیر ہے آنجناب نے جب فرمایا کہ اس مال کی بدولت مجھے اپنے بعد تم پر خطرہ ہے تو صحابی کا مقصد یہ تھا کہ اس خیر سے شر منتج ہو سکتا ہے؟ تب آپ نے وحی کا انتظار فرمایا پھر وضاحت کی اگر اس خیر کو بھلائی کے کاموں میں استعمال کیا، بطور مثال کہا کہ کم از کم اس کی زکات ہی ادا کی تب تو یہ اندیشہ نہیں لیکن اگر اسے معروف طریقہ سے استعمال نہ کیا تب اس خیر سے شر پیدا ہو سکتا ہے۔

(الرحضاء) یعنی شدید پسینہ (اسی سے صحابہ کرام نے جانا کہ وحی نازل ہو رہی ہے)۔ (إن مما ينبت الخ) یہ مفرط و مسرف اور مال کو ضائع کرنے والے کی مثال ہے۔ ربیع سے مراد زمین سیراب کرنے والی چھوٹی نہر (جسے پنجابی میں کھالا کہا جاتا ہے) ربیع کی طرف انبات کی اسناد شیخ بلاغت عبدالقاہر جرجانی کے نزدیک مجازی ہے کیونکہ فاعل حقیقی تو اللہ تعالی ہے۔ سکاکی کے نزدیک اسناد

میں مجاز نہیں بلکہ ربیع میں ہے وہ اسے استعارہ مکنیہ قرار دیتے ہیں (قسطلانی) (أو یُلِم) باب افعال میں سے ہے، یعنی یا قتل کے قریب کر دیتا ہے۔ متن کے باقی الفاظ کی شرح ابن حجر نے (الرقاق) تک موخر کی ہے۔ (از حد بلیغ مثال دے کر اس خیر سے ناتج شر کی وضاحت فرمائی کہ جس طرح زائد از ضرورت کھانے والا حیوان۔ اور انسان بھی۔ کثرت طعام سے مہلک بیماری میں مبتلا ہو کر مر جاتا ہے۔ دور حاضر میں اس سے واضح کیا مثال ہوگی کہ اکثر مہلک بیماریاں از قسم شوگر، ہارٹ اٹیک وغیرہ کا باعث کثرت طعام وسہل انگاری ہے ان حقائق کو مد نظر رکھتے اب حدیث کے الفاظ: أكلت حتى إذا امتدت خاصرتاها الخ پر تدبر کیجئے اور اس کلام نبوت کے قربان جائیے۔ اسی طرح اس مال کو جو حقیقۃً خیر ہے بالمعروف استعمال نہ کرنے والا جادۂ صواب سے بھٹک جاتا ہے)

باب الزكاةِ على الزَّوجِ والأيْتَامِ في الحِجر

(شوہر اور اپنے زیر کفالت یتیموں کے زکات دینا)

قاله أبو سعيدٍ عن النبي ﷺ

سعید کی یہ حدیث (باب الزكاة على الأقارب) کے تحت گذر چکی ہے۔ ابن رشید کہتے ہیں اس ترجمہ میں دوبارہ یتیموں کا ذکر کیا ہے کیونکہ سابقہ ترجمہ میں عمومی صدقہ (فرضی ونفلی) جب کہ یہاں صرف زکات کا ذکر ہے۔

حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبي حدثنا الأعمش قال حدثني شقيق عن عمرو بن الحارث عن زينب امرأةِ عبدِالله رضي الله عنهم قال فذكرتُه لإبراهيم فحدَّثني ابراهيم عن أبي عبيدة عن عمرو بن الحارث عن زينب امرأة عبدالله بِمثلِه سواءً قالت كنتُ في المسجد فرأيتُ النبيَّ ﷺ فقال تَصَدَّقْنَ ولَو مِن حُلِيِّكن وكانت زينب تُنفِقُ على عبدِالله و أيتامٍ في حجرِها فقالت لِعبد الله سَلْ رسولَ الله ﷺ أيَجزِي عَني أنْ أنفِقَ عليك و على أيْتامِي في حجري مِن الصدقة؟ فقال سَلِي أنتِ رسولَ الله ﷺ فانطلَقتُ إلى النبي ﷺ فوجدَتُ امرأةً مِن الأنصارِ على البابِ حاجتُها مِثلَ حاجتي، فمَرَّ علينا بلالٌ فقلنا سَلِ النبيَّ ﷺ أيَجزِي عني أن أنفق علىٰ زوجي و أيتامٍ لِي في حِجري وقلنا لا تُخبِرْ بنا فدخَلَ فسألَه فقال مَن هُما؟ قال زينب قال أيُّ الزَّيانبِ؟ قال امرأةُ عبدِالله قال نعم ولَها أجرانِ أجرُ القَرابة وأجرُ الصدقةِ۔ (زینبؓ زوجہ ابن مسعودؓ کی یہ حدیث گزر چکی ہے)

عمرو بن حارث ام المومنین جویریہ بنت حارث کے بھائی تھے اور خود بھی صحابی ہیں مگر یہ روایت ایک صحابیہ سے کر رہے ہیں اس اسناد میں دو تابعی بھی ہیں۔ ترمذی کی (هناد عن أبي معاوية عن الأعمش) کی روایت میں عمرو اور زینب کے درمیان ایک

اور واسطہ کا ذکر ہے اور وہ ہے (عن ابن أخي زينب) یعنی راویہ حدیث کے بھتیجے، ان کے والد حضرت زینب کے ماں کی طرف سے بھائی تھے کیونکہ یہ ثقفیہ تھیں اور وہ خزاعی مگر یہ رشتہ خود عمرو بن حارث کا حضرت زینب سے تھا نہ کہ کسی اور کا۔ ترمذی کی (شعبه عن الأعمش) سے اسی روایت میں بجائے عمرو بن حارث کے (عبدالله بن عمرو بن حارث عن ابن اخي زينب) ہے۔ بقول ابن حجر مزی نے اطراف میں ترمذی کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے مگر ترمذی کے کسی نسخہ میں عبداللہ بن عمرو بن حارث کا نام سند میں نہیں ملا بلکہ تمام نسخوں میں عمرو بن حارث ہے۔ ترمذی (العلل المفردات) میں کہتے ہیں کہ میں نے بخاری سے اس بابت سوال کیا تھا، انہوں نے اس واسطہ کا اضافہ ابومعاویہ کا وہم قرار دیا اور درست یہ ہے (عن عمرو بن الحارث ابن أخي زينب) یہی اعمش عن شقیق سے اکثر کی روایت ہے (گویا ابومعاویہ سے عمرو کے بعد عن کا اضافہ ہو گیا) ابن حجر کہتے ہیں مسند احمد میں منصور نے بھی شقیق سے روایت کرتے ہوئے (عن عمرو بن الحارث ابن أخي زينب) کہا ہے اگر شعبہ کی اعمش سے روایت میں (عبدالله بن عمرو بن الحارث) محفوظ ہے تو ممکن ہے شقیق ابووائل نے اس روایت کو عمرو اور ان کے بیٹے عبداللہ، دونوں سے لیا ہو۔ نسائی نے بھی شعبہ کے واسطہ سے اس روایت کو نقل کرتے ہوئے (عمرو بن الحارث) ذکر کیا ہے۔

(قال فذكرته الخ) قائل اعمش ہیں جبکہ ابراہیم سے مراد نخعی ہیں اور ابوعبیدہ ابن عبداللہ بن مسعود ہیں۔ اس طریق میں تین تابعین ہیں دونوں سند کے جملہ رواۃ سوائے عمرو بن حارث کے کوفی ہیں۔ (فوجدت امرأة الخ) طیالسی کی روایت میں اس انصاری عورت کا نام بھی زینب مذکور ہے۔ نسائی نے ابومعاویہ عن الاعمش اور ایک دوسرے طریق سے بواسطہ علقمہ عن عبداللہ ذکر کیا ہے کہ (انطلقت امرأة عبدالله يعني ابن مسعود و امرأة أبي مسعود يعني عقبة بن عمرو الأنصاري) ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن سعد نے ابومسعود عقبہ کی ایک ہی بیوی کا تذکرہ کیا ہے جن کا نام ہزیلہ بنت ثابت خزرجیہ تھا ممکن ہے ان کے دو نام ہوں یا کسی راوی نے غلطی سے ان کا نام بھی زینب ذکر کر دیا۔

(وأيتام لي في حجري) نسائی کی مذکورہ روایت میں ہے (علي أزواجنا وأيتام في حجورنا) (یعنی جمع کے صیغ استعمال کئے کیونکہ دونوں صحابیہ ایک ہی مسئلہ کی بابت دریافت کرنا چاہ رہی تھیں) طیالسی کی روایت میں ہے کہ یہ یتیم ان کے بھتیجے یا بھانجے تھے۔ نسائی کی علقمہ کے طریق سے روایت میں مزید وضاحت ہے کہ ان میں سے ایک کے پاس یتیم بھتیجے تھے جبکہ دوسری (یہ ابو مسعود کی زوجہ ہیں) کا خاوند مالی لحاظ سے کمزور تھا۔ (ولها أجران الخ) اس روایت میں بظاہر انہوں نے یہ سوال بالمشافہہ نہیں کیا اور نہ آنحضرت کا جواب بالمشافہہ سنا (بلکہ حضرت بلال کے واسطہ سے) مگر سابقہ ابوسعید خدری کی روایت میں تھا کہ بالمشافہہ سوال کیا تھا۔ تو ممکن ہے یہ دو واقعات ہوں یا اصلاً حضرت بلال ہی کے توسط سے دریافت کیا، مجازاً ابوسعید کی روایت میں مشافہت کے انداز میں ذکر کر دیا۔ اس روایت سے استدلال کیا گیا ہے کہ بیوی اپنے محتاج شوہر کو زکات دے سکتی ہے، شافعی، ثوری، صاحبا ابی حنیفہ (ابو یوسف و محمد)، امام مالک، ایک روایت کے مطابق اور احمد کا یہی قول ہے اور منع کی روایت کو وارث کے ساتھ مقید قرار دیا ہے۔ جوزقی کی عبارت ہے (ولا لمن تلزمه مؤنته) ابن قدامہ نے اس کی یہ شرح کی ہے (والأظهر الجواز مطلقا إلا للأبوين والولد) (یعنی سوائے والدین اور اولاد کے، باقی سب کو زکات دینا جائز ہے) حضرت زینب کا (أتجزيء عني) کہنا اس امر کی دلیل ہے کہ زکات

ہی کے بارہ میں پوچھا تھا۔ مازری نے اسی پر جزم کیا ہے مگر قاضی عیاض کہتے ہیں کہ آپ کا اثنائے وعظ (ولو من حليكن) کہنا اور یہ ذکر کہ یہ صدقہ ان کے کسی دستی ہنر کی کمائی تھی اس کے نفلی ہونے کی دلیل ہے نووی نے بھی قطعیت کے ساتھ کہا ہے اور (أتجزیء عنی) کا معنی یہ کرتے ہیں کہ آگ سے محفوظ کر دے گا؟ یعنی صدقہ اپنے شوہر کو دینے کی صورت میں انہیں تذبذب تھا کہ یہ اپنا مقصود یعنی آگ سے وقایہ کا باعث بنے گا (آنجناب کا اثنائے وعظ۔ ولومن حليكن۔ فرمانا اس لئے کہ آپ تو ان صحابیات کو نفلی صدقہ کرنے کی ترغیب دلا رہے تھے مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ صحابیات بھی نفلی صدقہ کی بابت ہی دریافت کرنے گئی تھیں)

طحاوی نے اپنی روایت میں ذکر کیا ہے کہ حضرت زینب مذکورہ صنعاء الیدین تھیں (یعنی کوئی دستی ہنر جانتی تھیں) اس سے وہ امام ابوحنیفہ کے قول کہ یہ نفلی صدقہ تھا، کی تقویت کرتے ہیں، کہتے ہیں (ولو من حليكن) سے اس کے نفلی ہونے پر استدلال ان حضرات کے خلاف بنتا ہے جو زیورات میں زکات ادا کرنے کو واجب نہیں سمجھتے جن کے ہاں ان پر زکات ہے، ان کے خلاف نہیں۔ ثوری نے (حماد عن ابراهيم عن علقمة) کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعود نے اپنی بیوی سے کہا تھا کہ اگر یہ زیورات قیمت میں دوسو درھم کے مساوی ہو جائیں تو ان پر زکات ہے۔ عیاض کے بقول اصل استدلال حدیثِ ابی سعید سابق کے ان الفاظ پر ہے (وكان عندي حلي لي فأردت أن أتصدق به) کیونکہ اگر زیورات پر زکات واجب بھی ہو تو تب بھی سب پر نہیں۔

اس روایت کے الفاظ (زوجك و ولدك أحق الخ) سے بھی اسے نفلی صدقہ قرار دینے والوں کا استدلال ہے۔ کیونکہ ولد کو بالا جماع زکات نہیں دی جا سکتی مگر بقول ابن حجر جس پر ولد کا نفقہ واجب ہو، اسے زکات نہیں دے سکتا یعنی والد نہ کہ والدہ۔ ابن تیمی کہتے ہیں کہ (ولدك) کی اضافت تربیت کی اضافت ہے نہ کہ ولادت کی (پہلے ذکر گذرا ہے کہ اپنے یتیم بھتیجوں کی کفالت کرتی تھیں۔ پھر آنجناب سے مسئلہ دریافت کرتے ہوئے کہا تھا۔ وأيتام لي الخ) ابن منیر کہتے ہیں کہ بیوی کا اپنے شوہر کو زکات دینے سے منع کرنے والے یہ وجہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ چونکہ بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ ہے لہٰذا یہ زکات اسی کی طرف (نفقہ کی صورت) واپس آ جائے گی، کہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہ احتمال تو نفلی صدقات میں بھی ہے۔ جمہور کے مذہب کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے کہ انہوں نے سوال کرتے ہوئے ترکِ استفصال کیا یعنی یہ صراحت نہ کی کہ زکات کے بارہ میں سوال ہے یا نفلی صدقہ کے بارہ میں تو آنجناب کا یہ کہنا کہ (تجزیء عنك) نفلی وفرضی، دونوں سے متعلقہ ہے اور جہاں تک ولد کا تعلق ہے حدیث میں یہ تصریح نہیں کہ تم اپنے بیٹے کو بھی زکات دے سکتی ہو بلکہ آپ کے قول کا مفہوم یہ ہے کہ وہ جب زکات اپنے شوہر کو دے گی تو وہ اس کی اولاد پر ہی خرچ کرے گا تو اس لحاظ سے انہیں اجانب سے احق قرار دیا تو گویا اِجزاء یہی ہے کہ وہ اپنے شوہر کو دے، ولد تک اس کا پہنچنا اس کا محل ہے، (یعنی وہ براہِ راست ولد کو نہیں دے رہی لیکن اگر سابقہ توجیہہ کو پیش نظر رکھیں کہ ولد کا نفقہ اس کی ذمہ داری نہیں بلکہ والد کی ہے تو اس لحاظ سے وہ اپنے ولد کو بھی دے سکتی ہے)۔ حسن اور طاؤس سے منقول ہے کہ رشتہ داروں کو زکات دینا جائز نہیں امام مالک سے ایک روایت بھی یہی ہے ابن منذر کہتے ہیں اس بات پر اجماع ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو زکات نہیں دے سکتا کیونکہ اس کا خرچہ اس پر واجب ہے (یعنی جب اس کی ضروریات کا پورا کرنا اس کے ذمہ ہے پھر زکات اسے دینے کا کوئی جواز نہیں بنتا)۔

اسے مسلم اور ابن ماجہ نے (الزكاة) جبکہ نسائی نے (عشرة النساء) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا عبدة عن هشام عن أبيه عن زينب بنت أم سلمة قالت قلتُ يا رسول الله ألِي أجرٌ أن أنفق علىٰ بني أبي سلمة؟ إنما هُم بَنِيَّ فقال أنفِقِي عليهم فلَكِ أجرُ ما أنفقتِ عَلَيهم

ام سلمہ کہتی ہیں کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اگر میں ابوسلمہ (اپنے پہلے خاوند) کے بیٹوں پر خرچ کروں تو درست ہے یا نہیں کیونکہ وہ میری بھی اولاد ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں ان پر خرچ کر تو جو کچھ بھی ان پر خرچ کرے گی اس کا ثواب تجھ کو ملے گا۔

عبدہ سے مراد ابن سلیمان جب کہ ھشام ابن عروہ ہیں۔اس میں دو تابعی اور دو صحابی ہیں۔(على بني أبي سلمة) ان کے سابقہ شوہر ابن عبدالاسد، ان کے ان سے دو بیٹے، عمر اور محمد، دو بیٹیاں، زینب اور درہ تھیں۔حدیث میں یہ صراحت نہیں کہ اس انفاق سے مراد زکات میں سے ہے؟ گویا دونوں حدیثوں میں قدر مشترک یتیموں پر انفاق ہے۔(أجر ما أنفقت عليهم) اکثر نے اجر کو غیر منون، مضاف بناتے ہوئے پڑھا ہے جب کہ (ما) موصولہ ہے۔ابو جعفر غرناطی نزیلِ حلب نے (اجر) پر تنوین اور (ما) کو ظرفیہ کہنا بھی جائز قرار دیا ہے۔

باب قولِ اللّٰهِ تعالىٰ ﴿وَفِي الرِّقَابِ وَالْغٰرِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ﴾

ويُذكَرُ عن ابن عباس رضي الله عنهما يُعتِقُ مِن زكاةِ مالِه ويُعطِي في الحج. وقال الحسنُ إنِ اشترىٰ أباه مِن الزكاةِ جازَ ويُعطِي في المجاهدين والذي لَم يَحُجَّ ثم تلا ﴿إِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ﴾ [التوبة: ٦٠] الآية، في أيِّها أعطيتَ أجزأتْ. وقال النبيُ ﷺ إنَّ خالداً احتبَسَ أَدْرَاعَه في سبيل الله ويُذكَرُ عن أبي لاسٍ حمَلَنا النبيُ ﷺ علىٰ إبِلِ الصدقةِ لِلحجّ

اور ابن عباس سے منقول ہے کہ اپنی زکوۃ میں سے غلام آزاد کرسکتا ہے اور حج کے لیے دے سکتا ہے اور امام حسن بصری نے کہا کہ اگر کوئی زکوۃ کے مال سے اپنے آپ کو جو غلام ہو خرید کر آزاد کر دے تو جائز ہے اور مجاہدین کے اخراجات کے لیے بھی زکوۃ دی جائے۔اسی طرح اس شخص کو بھی زکوۃ دی جاسکتی ہے جس نے حج نہ کیا ہو (تاکہ اس امداد سے حج کر سکے) پھر انہوں نے سورہ توبہ کی آیت انما الصدقات للفقراء آخر تک کی تلاوت کی اور کہا کہ (آیت میں بیان شدہ تمام مصارف زکوۃ میں سے) جس کو بھی زکوۃ دی جائے کافی ہے اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ خالدؓ نے تو اپنی زرہیں اللہ تعالیٰ کے راستے میں وقف کر دی ہیں ابن عباسؓ کہتے ہیں ہمیں نبی ﷺ نے سفرِ حج میں زکات کے اونٹوں پر سوار کرایا۔

مصاریفِ زکات کے ذکر میں ہے۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ الرقاب میں مُکاتَب بھی شامل ہے کہ اس کی طرف سے بدلِ کتابت چکا دیا جائے یا اس ضمن میں اس سے تعاون کر دیا جائے ابن حجر لکھتے ہیں کہ امام مالک کی مشہور رائے، نیز امام بخاری اور ابن منذر کا میلان اس طرف ہے کہ غلام خرید کر آزاد کر دیئے جائیں اور یہ مکاتب کے ساتھ تعاون سے اولی ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ زکات اسے دے دی جائے اور عتق کا مرحلہ نہ آئے پھر یہ زکات گویا غلام کو دے دی جبکہ وہ مصاریفِ زکات میں سے نہیں مگر شافعی، لیث، کوفی فقہاء اور اکثر اہل علم کے نزدیک مکاتب بھی اس میں شامل ہے۔

(ويذ كر عن ابن عباس الخ) اسے ابوعبید نے کتاب الاموال میں مجاہد کے حوالے سے موصول کیا ہے۔احمد سے منقول ہے کہ پہلے میرا خیال تھا کہ زکات کے مال سے غلام آزاد کیا جا سکتا ہے پھر میں نے اس سے رجوع کر لیا، حرب کہتے ہیں کسی نے انہیں ابن عباس کا یہ قول بطور حجت پیش کیا، کہنے لگے اس میں اضطراب ہے۔ابن حجر کہتے ہیں اسے مضطرب اس لئے کہا کہ اس کی سند میں اعمش پر اختلاف ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابومعاویہ نے (الأعمش عن مجاہد)، ابوبکر بن عیاش نے (الأعمش عن ابن أبي نجيح عن مجاهد) جب کہ عبدہ نے (الأعمش عن ابن أبي الأثرس) ذکر کیا ہے۔

(الرقاب) کی تفسیر میں اختلاف سلف کی بقیہ تفصیل یہ ہے کہ ابن قاسم نے مالک سے غلام خرید کر آزاد کرنا جبکہ ابن وھب نے ان سے مکاتب مراد ہونا نقل کیا ہے، یہی قول اکثر اہل علم کا ہے جیسا کہ ذکر ہوا۔ایک تیسرا قول بھی ہے کہ رقاب کی مد میں صَرف کی جانے والی زکات کے دو حصے کر لئے جائیں، ایک مسلمان مکاتب کے ساتھ تعاون کے لئے استعمال کیا جائے، اسے ابن ابی حاتم اور ابو عبید نے نقل کیا ہے کہ زھری نے یہ عمر بن عبدالعزیز کو خط میں لکھا۔کتابت کی مد میں خرچ کرنے کے مخالفین یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں کہ اس صورت میں ولاء اس کے مالک کی ہوگی گویا مال بھی وہی لے گیا اور ولاء بھی اسی کی ہوئی جبکہ غلام خرید کر آزاد کرنے کی شکل میں حق ولاء مسلمانوں کا ہوگا دوسرا یہ بھی کہ مکاتب ایک لحاظ سے غارم ہے جو کہ (وفي الرقاب) سے علیحدہ مصرف ہے (گویا اس دوسرے مصرف کے اعتبار سے اس کے ساتھ تعاون کیا جا سکتا ہے)۔(سبيل الله) کی بابت اکثر کی رائے ہے کہ یہ غازی کے ساتھ مختص ہے خواہ غنی ہی کیوں نہ ہو مگر ابوحنیفہ اسے محتاج غازی کے ساتھ مختص کہتے ہیں۔احمد اور اسحاق حج (کرانے) کو بھی (في سبيل الله) قرار دیتے ہیں ابوعبید نے ابن عمر سے نقل کیا ہے کہ (أما إن الحج من سبيل الله)۔

(وقال الحسن الخ) اس کا اول حصہ ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے (شراء الأب) میں ان کی موافقت نہیں کی گئی بلکہ والد کا اپنے خالص مال میں آزاد کرنا اس کا فرض بنتا ہے کیونکہ اگر زکات سے خرید کر آزاد کرتا ہے تو اس کی ولاء اسی کے نام ہوگی اس طرح گویا منفعت اس نے واپس کرالی۔(في أيها أعطيت الخ) یعنی مذکورہ مصاریف میں سے کسی ایک میں بھی زکات لگا دی تو ادا ہوگی گویا ان کی رائے میں (للفقراء) میں لام لبیان المصرف ہے نہ کہ للتملیک۔

(و قال النبي ﷺ إن خالداً الخ) اسی باب میں موصول ہے۔(و يذ كر عن أبي لاس) ان کے نام میں اختلاف ہے زیادہ عبداللہ بن عنمہ ذکر کیا گیا ہے کوئی اور نام بھی لیا گیا ہے، صحابی ہیں اور ان سے دو حدیثیں مروی ہیں یہ ان میں سے ایک ہے، اسے احمد، ابن خزیمہ اور حاکم وغیرھم نے موصول کیا ہے، احمد کے الفاظ ہیں (على إبل من إبل الصدقة ضعاف للحج فقلنا يا رسول الله ما نرى أن تحمل هذه فقال إنما يحمل الله) اس کے رجال ثقات ہیں مگر اس میں ابن اسحاق کا عنعنہ ہے اس لئے ابن منذر نے اس کے ثبوت میں توقف کیا ہے (کیونکہ وہ مدلس ہیں)۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ غارم سے مراد مدیون ہے بشرطیکہ صاحبِ نصاب نہ ہو، شافعی کے ہاں بے شک صاحبِ نصاب ہو مگر چٹی پڑ جانے کی وجہ سے زکات کا مصرف ہے۔کہتے ہیں البدائع کی کلام سے محسوس ہوتا ہے کہ امام شافعی کی یہ تفصیل ہمارے ہاں بھی محتمل ہے۔(سبيل الله) کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ اس کی تفسیر میں ہمارے ائمہ باہم مختلف ہیں کسی نے غازی کسی نے حج کا کہا ہے،

بخاری کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ سب سبلِ خیر مراد ہیں (بھلائی کے تمام کام) اور اس میں فقر کی شرط بھی نہیں ہے، کہتے ہیں ان کے ہاں زکات میں تملیک (مالک بنا دینا) شرط نہیں ہے لہذا مالِ زکات سے آزاد کرانا جائز قرار دیتے ہیں ہمارے ہاں تملیک شرط ہے۔ (فی أیها أعطیت الخ) کی نسبت کہتے ہیں کہ حنفیہ کا یہی مذہب ہے۔ ابولاس کی روایت کے ضمن میں کہتے ہیں کہ اگر آنجناب نے صرف سواری کے لئے عطا کئے تھے، مالک نہ بنایا تھا تب ہمارے ہاں بھی جائز ہے اور اگر مالک بنا دیا تھا پھر بھی احدالصاحبین کے نزدیک جائز ہے، بظاہر صرف سواری کے لئے عطا کئے تھے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أمرَ رسول اللهﷺ بالصدقة فقيل مَنعَ ابنُ جَمِيل و خالدُ بنُ الوليد و عباسُ بن عبدالمطلب فقال النبيﷺ ما يَنقِمُ ابنُ جميل إلا أنَّه كان فقيراً فأغناه اللهُ ورسولُه وأما خالدٌ فإنكم تَظلِمون خالدا قد احتَبسَ أدراعه و أعتُدَه في سبيلِ الله و أما العباس بن عبدالمطلب فعمُّ رسولِ اللهﷺ فهِيَ عليه صدقةٌ و مِثلُها مَعها۔وقال ابن جريج حُدِّثتُ عن الأعرج مثلَه

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی اکرمﷺ نے زکوۃ وصول کرنے کا حکم دیا آپ سے کہا گیا کہ ابن جمیل اور خالد بن ولید اور عباس بن عبدالمطلب نے زکوۃ دینے سے انکار کیا ہے اس پر آپ نے فرمایا ابن جمیل یہ شکر نہیں کرتا کہ کل تک وہ فقیر تھا پھر اللہ نے اپنے رسول کی دعا کی برکت سے اسے مال دار بنا دیا باقی رہے خالد تم ان پر ظلم کرتے ہو انہوں نے اپنی زر ہیں اللہ کے راستے میں وقف کر رکھی ہیں جہاں تک عباس کا معاملہ ہے ان کی زکوۃ انہی پر صدقہ ہے اور اس کی مثل بھی۔

(أمر رسول اللهﷺ بالصدقة الخ) مسلم کی روایت میں ہے کہ صدقہ کی وصولی کے لئے حضرت عمر کو ساعی بنا کر بھیجا تھا، اس سے ثابت ہوا کہ زکات مراد ہے وگرنہ نفلی صدقات لوگ خود ادا کرتے تھے اس کے لئے سعاۃ نہ تھے۔ ابن قصار مالکی کہتے ہیں کہ نفلی صدقہ قرار دینا افضل ہے کیونکہ ان تین صحابہ کرام کی بابت یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ زکات دینے سے انکار کیا۔ جواباً کہا گیا ہے کہ سب نے جحد وعناد کے سبب انکار نہ کیا تھا، ابن جمیل منافق تھے بعد میں توبہ کر لی تھی جیسا کہ مہلب نے ذکر کیا قاضی حسین اپنی تعلیق میں لکھتے ہیں کہ انہی کے بارہ میں سورت التوبہ کی آیت (و منهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصّدقن الخ) اتری تھی۔ لیکن مشہور یہ ہے کہ ثعلبہ کے بارہ میں اتری تھی۔ حضرت خالد کے بارہ میں ذکر ہو چکا ہے ان کا اور حضرت عباس کا (زکات نہ دینے کا) عذر نبی پاک نے بھی قبول فرمایا جبکہ ابن جمیل کا فعل نا قابلِ قبول ٹھہرا۔

(فقيل منع ابن جميل) کہنے والے حضرت عمر تھے ابن عباس کی ایک روایت میں صراحت آئے گی۔ ابن حجر کہتے ہیں کتبِ حدیث سے ابن جمیل کا نام نہیں مل سکا قاضی حسین کی تعلیق میں عبداللہ مذکور ہے شرح سراج الدین میں ابن بزبزہ کے حوالے سے حمید منقول ہے ابن جریج کی روایت میں ابن جمیل کی بجائے ابوجہم بن حذیفہ ہے لیکن یہ خطا ہے بعض متاخرین نے ابوعبید بکری کے حوالے سے ابوجہم بن جمیل لکھا ہے۔ (ما ينقم) فیض میں بزبان اردو یہ معنی مذکور ہے، اس کو برا نہیں معلوم ہوتا (یہ معنی بھی ہو سکتا ہے

کہ اسے اب اللہ اور اس کے رسول کے سبب مالدار ہونا برا لگتا ہے یا کہ وہ اب اس بات کا انتقام لے رہا ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے سبب غنی کیوں ہو گیا۔ مراد اظہارِ عتاب ہے)۔ (ورسوله) آنجناب نے یہاں اپنا آپ بھی ذکر کیا کیونکہ آپ ہی اس کے اسلام قبول کرنے کا اور اموالِ غنیمت سے اس کا فقر مالداری میں بدل جانے کا سبب تھے یعنی تعریضاً اسے کفرانِ نعمت کا مرتکب قرار دیا۔ (وأعتده) عُتد کی جمع ہے، مسلم کی روایت میں (أعتاد) ہے وہ بھی اسی کی جمع ہے ایک قول کے مطابق آدمی کا تیار کردہ سامان مثلاً سواری وہتھیار۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ صرف تیار کردہ گھوڑوں پر بولا جاتا ہے، کہا جاتا ہے (فرس عتيد) یعنی صلب (قوي، أو معدّ للركوب أو سريع الوثوب)، یہ سب اقوال ہیں۔ عیاض نے نقل کیا ہے کہ بخاری کے بعض رواۃ نے (أعبد) عبد کی جمع، ذکر کیا ہے مگر پہلا لفظ ہی مشہور ہے (یہ عبارت مع تشریح پہلے بھی ذکر ہو چکی ہے)۔

(فهي عليه صدقة الخ) شعیب کی روایت میں یہی ہے۔ ورقاء اور موسیٰ بن عقبہ نے (صدقة) کا لفظ نقل نہیں کیا، شعیب کی روایت کے مطابق آپ نے انہیں دوگنا زکات ادا کرنے کا حکم دیا تاکہ ان کی قدر و منزلت میں اضافہ اور ذم کا ازالہ ہو یعنی وہ مطلوبہ زکات بھی ادا کریں گے اور اتنی ہی مقدار نفلی صدقہ بھی۔ مسلم کی روایت میں ہے کہ خود آپ نے ان کی طرف سے ادائیگی کی حامی بھری (فهي علي) ترمذی نے حضرت علی سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت نے ان سے ایک برس قبل دو سال کی زکات وصول کی تھی اس لئے (هي علي) یعنی خود اس برس کی ان کی زکات ادا کرنے کی حامی بھری، اس روایت کی سند میں مقال ہے۔ دارقطنی میں بھی ابن عباس کی حدیث ہے کہ (إنا كنا احتجنا فتعجلنا من العباس صدقة ماله سنتين) کہ ہمیں ضرورت تھی (بیت المال کے لئے) اس لئے ان سے اکٹھے دو سال کی زکات وصول کر لی تھی، یہ حدیث مرسل ہے لیکن دارقطنی نے اسے موصولاً بھی نقل کیا ہے اگرچہ مرسل کی اسناد اصح ہے۔ انہی نے ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے حضرت عمر کو بطور ساعی (عاملِ زکات) بھیجا تو انہوں نے حضرت عباس سے ذرا درشت لہجے میں بات کی (یعنی جب انہوں نے زکات ادا نہ کی ممکن ہے یہ نہ بتلایا ہو کہ اس برس کی زکات پہلے ہی دے چکا ہوں) جب آنجناب کو بتلایا تو آپ نے مذکورہ بات کہی، اس کی سند ضعیف ہے۔ اسی طرح کی ابن مسعود کی روایت بھی ہے مگر اس کی سند میں بھی محمد بن ذکوان ہے اور وہ ضعیف ہے اگر یہ روایت صحت کے ساتھ ثابت ہوتی تو اشکال رفع ہو جاتا اور مسلم کی روایت کا سیاق دیگر روایات پر راجح ہوتا بہر حال ان کثرتِ طرق سے دو سال کی زکات اکٹھے وصول کر لینے کا یہ قصہ بعید فی النظر نہیں ثابت ہوتا۔

اس جملہ کا یہ معنی کرنا صحیح نہیں کہ یہ تو خود ان کے لئے صدقہ ہے، یہ بھی اور مزید بھی۔ کیونکہ صدقہ ان کے لئے حرام تھا کہ وہ بنی ھاشم میں سے تھے بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ یہ بنو ھاشم کے لئے تحریمِ صدقہ سے قبل کا واقعہ ہے، اس کی تائید ابن خزیمہ کی (موسى بن عقبة عن أبي الزناد) سے روایت میں ہوتی ہے جس میں (عليه) کی بجائے (له) ہے مگر بیہقی کہتے ہیں (له) یہاں (عليه) کے معنی میں ہے تاکہ باقی تمام روایات کے ساتھ مطابقت ہو، اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ سب کا مخرج ایک ہے۔ ابن حبان بھی اسی طرف مائل ہیں۔ بعض نے یہ معنی بھی کیا ہے کہ خود حضرت عباس کے ذمہ سابقہ برس کی زکات بھی باقی تھی تو آپ اسی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ ان کے ذمہ یہ بھی ہے اور اس کی مثل بھی، یہ ابوعبید کا قول ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ انہوں نے (حضرت علی کے بھائی) عقیل وغیرہ (اور خود اپنا بھی) کا بدر میں فدیہ ادا کیا تھا جس کی وجہ سے وہ مقروض ہو گئے تھے لہٰذا خود بھی مصرفِ زکات تھے، یہ جملہ اسی

طرف اشارہ کرتا ہے۔سب سے ابعد قول یہ ہے کہ چونکہ انہوں نے زکاۃ دینے میں ہچکچاہٹ کا اظہار کیا تو تادیباً دوگنا وصول کرنے کا حکم دیا اور اس کی مثال قرآن نے امہات المومنین کا تذکرہ کرتے ہوئے پیش کی ہے (یضاعف لھا العذاب ضعفین)

حضرت خالد کے فعل سے استدلال کیا گیا ہے کہ زکاۃ کے مال سے مختلف آلاتِ حرب اور راہ جہاد میں معاونت جائز ہے۔
جمہور کی رائے اس کے خلاف ہے انہوں نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں مثلاً یہ کہ آنحضرت نے اس خبر کو تسلیم نہ کیا کہ خالد نے زکاۃ دینے سے انکار کیا ہے کیونکہ انہوں نے صراحۃً یہ نہ کہا تھا کہ میں زکاۃ نہیں دونگا لوگوں نے اپنی فہم کے مطابق یہ سمجھ لیا (تظلمونہ) کا معنی ہوگا کہ تم اس کی طرف زکاۃ سے انکار منسوب کر رہے ہو، وہ کیسے انکار کر سکتا ہے حالانکہ اس نے نفلی صدقہ کرتے ہوئے اپنے گھوڑے اور ہتھیار راہِ جہاد میں وقف کر رکھے ہیں پھر وہ فرضی سے کیسے انکار کر سکتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ زکاۃ کی وصولی پر مامور حضرات نے سمجھا کہ یہ سارا سامان تجارت کے لئے ہے انہوں نے اس کی قیمت کی زکاۃ طلب کی تو نبی اکرم نے انہیں بتلایا کہ اس سامانِ محبوس پر زکاۃ نہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں اس کے لئے کوئی نقلِ خاص چاہئے تا کہ ان حضرات کی حجت بنے جن کے نزدیک اموالِ محتبسہ میں زکاۃ نہیں اور ان کی بھی جو عروضِ (سامان) تجارت میں زکاۃ کو واجب قرار دیتے ہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ حضرت خالد کی انہیں راہ جہاد میں حبس کرنے میں نیت زکاۃ ہی کا اخراج تھا کیونکہ یہ بھی فی سبیل اللہ کے زمرہ میں آتا ہے یہ قول ان کا ہے جو قیمت بطورِ زکاۃ ادا کرنا جائز کہتے ہیں مثلاً حنفیہ اور ان کا جو زکاۃ میں تعجیل کو جائز کہتے ہیں مثلاً شافعیہ۔ امام بخاری کا بھی اس حدیثِ خالد سے عروض بطورِ زکاۃ کی ادائیگی کے جواز پر استدلال قبل ازیں ذکر ہو چکا ہے۔

اس سے حیوان وسلاح کے وقف کی مشروعیت اور موقوفہ اموال کے محتبس کے قبضہ ہی میں رہنے کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے اور یہ بھی کہ آٹھ مصارف میں سے کسی ایک مصرف میں ہی پوری زکاۃ لگائی جا سکتی ہے۔ ابن دقیق العید نے ان سب استدلالات کا تعاقب کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ ایک واقعہ عین ہے اس میں یہ مذکورہ احتمالات بھی اور ان کے غیر بھی، موجود ہیں لہٰذا یہ سارے استدلالات قائم نہیں ہوتے، کہتے ہیں ممکن ہے کہ حضرت خالد کا یہ فعل وقف کی بجائے ارصاد ہو (دونوں کے علیحدہ احکام ہیں)۔

علامہ انور ابن جمیل کے متعلق لکھتے ہیں کہ آنجناب کی دعا سے اللہ کا فضل عطا ہوا اور مال واسباب کی کثرت ہوئی حتی کہ مدینہ تنگ دامان محسوس ہوا، چنانچہ بادیہ میں جا آباد ہوا جماعات کی حاضری ترک ہوگئی صرف جمعہ کو آتا تھا پھر ایک یہ وقت آیا کہ جمعہ بھی ترک ہوا جب آنجناب کی طرف سے عاملِ زکاۃ آیا تو کہنے لگا مجھے تو یہ جزیہ لگتا ہے، نبی پاک نے حکم دیا کہ اس سے آئندہ زکاۃ کا نہ کہا جائے پھر خلفاء راشدین نے بھی زکاۃ وصول کرنے سے انکار کر دیا، کہتے ہیں نبی پاک اور خلفاء کے انکار کے باوجود اسے چاہئے تھا کہ خود ہی اپنی زکاۃ تقسیم کر دیتا شاید اس کی برکت سے اس کی توبہ قبول ہو جاتی کیونکہ نبی پاک کا اس کی زکاۃ لینے سے منع کرنا امرِ تکوینی کے سبب تھا اور امرِ تکوینی کی وجہ سے تشریع رفع نہیں ہو جاتی میرے مطالعہ کے مطابق ایک آدمی آنجناب کی بارگاہ میں لعنت کا مستوجب ٹھہرا پھر مآل کار اس کا معاملہ خیر پر ختم ہوا تو ہو سکتا ہے ابن جمیل اس طریقہ سے توبہ کرتا اور اللہ تعالی اس کی توبہ قبول فرما لیتا۔
مولانا بدر عالم حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ مجھے شیخ سے اس آدمی کی بابت تحقیق نہ ہو سکی مگر شمائلِ ترمذی میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک مرتبہ کسی کے بارہ میں (بئس ابن أو أخوا العشيرة) کہا تھا، مواہب لدنیہ میں ہے کہ یہ عیینہ بن حصن فزاری تھے ان کا لقب

(الأحمق المطاع) تھا، عیاض، قرطبی اور نووی نے یہی لکھا ہے چنانچہ حدیث میں اشارہ تھا کہ اس کا خاتمہ بالخیر نہ ہوگا مگر ابن حجر اسے رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حدیث میں عموم کا لفظ وارد ہے اور صفتِ مذکورہ سے متصف ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کی موت اسی پر واقع ہو، جب کہ عیینہ نے ارتداد کے بعد پھر اسلام قبول کر لیا۔ انتھی۔ (بئس أخو العشیر ۃ، لعنت کے الفاظ نہیں ہیں شاید علامہ کا اشارہ کسی اور آدمی کی طرف ہو)۔

(فأعناه الله و رسوله) کی بابت رقم طراز ہیں کہ اِغناء کی رسول اکرم کی طرف نسبت فقط مجاورت کے طریق پر ہے کیونکہ حقیقۃً مباشر اللہ تعالی ہے اور آپ فقط مسبب ہیں، عرفاً (ومجازاً) فعل کی اسناد مسبب کی طرف کر دی جاتی ہے اگر کسی لفظ کے مجازی استعمال سے عقیدہ خراب ہونے کا خطرہ ہو تو پھر اس کا استعمال جائز نہیں مثلاً قرآن میں ہے (لا تقولوا راعنا و قولوا انظرنا) شروع سے ہی (راعنا) کہنے سے نہیں روکا جب اس کی مضرت ظاہر ہونا شروع ہوئی تب منع کیا لہٰذا اگر جہلاء مبالغہ نہ کریں اور اپنا عقیدہ ہی نہ بنالیں تو جائز ہے جس طرح احادیث میں (یا رسول الله) کا لفظ ہے (اور طلابِ حدیث دن و رات اسے پڑھتے ہیں) لیکن اگر عقیدہ خراب ہو تو یہ بھی منع ہوگا۔ حضرت عباس کے بارہ میں کہتے ہیں کہ حضرت عمر کے اندازِ کلام سے ترفع محسوس کیا عمر اگر عمر تھے تو یہ بھی آنجناب کے چچا تھے اور چچا تو مثلِ والد ہوتا ہے، اس پر (و مثلها معها) کا مفہوم یہ ہوگا کہ تم کہتے ہو کہ وہ زکات نہیں دے رہے میں ضمانت دیتا ہوں کہ نہ صرف زکات دیں گے بلکہ دوگنی مقدار میں دیں گے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ نبی پاک ان سے دو برس کی اکٹھی زکات لے کر بیت المال کے مصارف میں خرچ کر دیا کرتے تھے اور اسے قرض سمجھتے تھے، اگر اس دوران گنجائش نکل آتی تو انہیں واپس کر دیتے وگرنہ یہ زکات قرض کر لی جاتی، اس سے اصحابِ مدارس کے لئے فتویٰ دیا گیا ہے کہ وہ زکات کو بطور قرض دیگر مصارف میں خرچ کر سکتے ہیں۔

باب الاستِعفافِ عنِ المَسئلَةِ (سوال کرنے سے بچنا)

یعنی دینوی مصالح میں چندہ کی اپیل سے بچنا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عطاء بن يزيد الليثي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه و أَنَّ ناساً مِن الأنصار سألُوا رسولَ اللهﷺ فأعطاهم ثم سألُوه فأعطاهم ثُم سألوه فأعطاهم حتى نَفِدَ ما عِنده فقال ما يكون عندي مِن خَيرٍ فلن أَدَّخِرَه عنكم و مَن يَستَعْفِفْ يُعِفه اللهُ و مَن يَستَغنِ يُغنِه الله ومَن يَتَصَبَّرْ يُصَبِّرْه الله و ما أعطيٰ أحدٌ عطاءً خيراً و أوسعَ مِن الصَبرِ

ابوسعید خدریؓ نے کہا کہ انصار کے کچھ لوگوں نے رسول اللہﷺ سے سوال کیا تو آپ نے انہیں عطا فرمایا انہوں نے پھر سوال کیا آپ نے پھر عطا فرمایا یہاں تک کہ جو مال آپ کے پاس تھا، ختم ہو گیا پھر آپ نے فرمایا کہ اگر میرے پاس جو مال و دولت ہو تو میں اسے بچا کر نہیں رکھوں گا مگر جو شخص سوال کرنے سے بچتا ہے تو اللہ تعالی بھی اسے سوال کرنے سے

محفوظ رکھتا ہے اور جو شخص بے نیازی برتتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے بے نیاز بنا دیتا ہے اور جو شخص اپنے اوپر زور ڈال کر صبر کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ بھی اسے صبر و استقلال دے دیتا ہے اور کسی کو بھی صبر سے زیادہ بہتر اور اس سے زیادہ بے پایاں خیر نہیں ملی

(إن ناسا من الأنصار) بقول ابن حجران کے نام متعین نہیں ہو سکے مگر نسائی کی (عبدالرحمن بن أبی سعید خدری عن أبیه) سے روایت میں یہ اشارہ ملتا ہے کہ راوی حدیث ابوسعید بھی ان مخاطبین میں شامل تھے اس میں ہے کہتے ہیں کہ میری والدہ نے مجھے آنجناب کی خدمت میں بھیجا تا کہ کسی شدید ضرورت کے تحت آپ سے تعاون کا سوال کروں میں آ کے بیٹھ رہا پس آپ نے فرمایا (من استغنی أغناه الله) جو مستغنی ہوا اللہ اسے غنی کرے گا، ابوسعید کہتے ہیں یہ سن کر بغیر سوال کئے واپس ہو گیا (بظاہر یہ کسی اور موقع کی بات ہے)۔(فلن أدخره عنکم) یعنی تم سے روک کر یا چھپا کر نہ رکھوں گا، اس سے آپ کی سخاوت اور دریا دلی عیاں ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ سائل کو عذر پیش کیا جا سکتا ہے اور سوال کرنے کا جواز بھی ثابت ہوا اگرچہ بہتر یہی ہے کہ صبر کرے اور انتظار کرے حتی کہ بغیر سوال کئے اسے اس کا حصہ مل جائے۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا مالك عن أبی الزناد عن الأعرج عن أبی هریرة رضی الله عنه أن رسولَ اللهﷺ قال والذی نفسی بیده لَأَنْ یأخذَ أحَدُکم حَبْلَه فیَحْتَطِبَ علیٰ ظَهرِه خیرٌ لَه مِن أن یأتیَ رجلاً فیسأله، أعْطَاه أو مَنَعَه

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا۔ اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے اگر کوئی شخص رسی سے لکڑیوں کا بوجھ باندھ کر اپنی پیٹھ پر جنگل سے اٹھا لائے تو وہ اس شخص سے بہتر ہے جو کسی کے پاس آ کر سوال کرے پھر جس سے سوال کیا گیا ہے وہ اسے دے یا نہ دے۔

حدیث میں (خیر له) افعل تفضیل کے معنی میں نہیں ہے (اگرچہ صیغہ تفضیل کا ہے) کیونکہ اکتساب کی قدرت کے باوجود سوال کرنے میں کوئی خیر نہیں ہے (یعنی افعل تفضیل کا معنی مراد لینے کا مطلب ہوگا کہ سوال کرنے میں بھی خیر ہے مگر اپنے ہاتھ کی محنت سے اکتسابِ رزق اس سے بہتر ہے جبکہ معاملہ ایسا نہیں ہے) مثلاً شافعیہ کے نزدیک اکتسابِ رزق کی طاقت وقدرت کے باوجود سوال کرنا حرام ہے۔

حدثنا موسی حدثنا وهیب حدثنا هشام عن أبیه عن الزبیر بن العوام رضی الله عنه عن النبیﷺ قال لَأَنْ یأخذَ أحدُکم حَبله فیأتیَ بِحُزْمَةِ الحَطبِ علیٰ ظَهرِه فیَبیعَها فیَکُفَّ اللهُ بها وَجهَه خیرٌ لَه مِن أن یسألَ الناسَ أعطوه أو مَنعُوه۔(ایضاً)

اس کا مضمون سابقہ حدیث کے مطابق ہے (مثال بھی وہی ذکر کی ہے)۔

حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله أخبرنا یونس عن الزهری عن عروة بن الزبیر و سعید بن المسیب أنَّ حَکیمَ بنَ حزام رضی الله عنه قال سألتُ رسولَ اللهﷺ فأعطانی ثم سألته فأعطانی ثم سألتُه فأعطانی ثم قال یا حکیم إنَّ هذا المالَ خَضِرَةٌ حُلوَةٌ فمَن أخذَه بسَخاوَةِ نفسٍ بورِكَ لَه فیه و مَن أخذَه بإشرافِ نفسٍ لَم یُبارَكْ لَه فیه کالذِی یأکُلُ ولا یَشبَعُ، الیدُ العُلیا خیرٌ مِن الیدِ السُفلیٰ قال حکیمٌ

فقلتُ يا رسول الله والذى بَعثَكَ بِالحقِ لا أرزأ أحداً بَعدك شيئاً حتىٰ أفارِقَ الدُنيا فكان أبو بكر رضى الله عنه يَدعُو حكيما إلَى العَطاءِ فيأبىٰ أن يَقبَله مِنه ثم أنَّ عمرَ رضى الله عنه دَعا لِيُعطِيَه فأبىٰ أن يَقبَلَ منه شيئا فقال عمر إني أُشهِدُ كم يا مَعشرَ المسلمين علىٰ حكيمٍ أني أعرِضُ عليه حَقَّه مِن هذا الفَيءِ فيأبىٰ أن يأخذَه فلم يَرزَأ حكيمٌ أحداً مِن الناس بعدَ رسولِ اللهﷺ حتى تُوُفِّيَ

حکیم بن حزامؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہﷺ سے کچھ مانگا۔ آپ نے عطا فرمایا میں نے پھر مانگا اور آپ نے پھر عطا فرمایا میں نے پھر مانگا آپ نے پھر عطا فرمایا اس کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا اے حکیم! یہ دولت بڑی سرسبز اور بہت ہی شیریں ہے لیکن جو شخص اسے اپنے دل کو سخی کر لے تو اس کی دولت میں برکت ہوتی ہے اور جو لالچ کے ساتھ لیتا ہے تو اس کی دولت میں کچھ بھی برکت نہیں ہوگی اس کا حال اس شخص جیسا ہوگا جو کھاتا ہے لیکن آسودہ نہیں ہوتا (یادرکھو) اوپر کا ہاتھ نیچے کے ہاتھ سے بہتر ہے حکیم بن حزامؓ نے کہا کہ میں نے عرض کی اس ذات کی قسم جس نے آپ کو سچائی کے ساتھ مبعوث کیا ہے اب اس کے بعد میں کسی سے کوئی چیز نہیں لوں گا تا آنکہ اس دنیا ہی سے میں جدا ہو جاؤں چنانچہ حضرت ابوبکرؓ وعمر سب نے ان کو دینا چاہا انہوں نے لینے سے انکار کر دیا۔

(إن المال خضرة) اِنَّ کی خبر مونث ذکر کی ہے جبکہ مال مذکر ہے، کیونکہ دنیا مراد ہے۔ (خضرة حلوة) طبیعت کے اس کی طرف رغبت ومیلان کے مدنظر اسے تروتازہ میٹھے پھل سے تشبیہ دی (بسخاوة نفس) یعنی بغیر طمع اور بغیر سوال کے (اس کی توضیح یوں کی جا سکتی ہے کہ بالفرض مسجد میں یا کسی جگہ کوئی چیز تقسیم ہو رہی ہے استغناء یہ ہے کہ اپنی جگہ بیٹھا رہے کہ اگر میرا اس میں حصہ ہے تو خود پہنچ جائے گا) گویا اس جملہ کا تعلق آخذ (لینے والے) سے ہے، دینے والے سے بھی ہو سکتا ہے کہ ناگواری سے نہ دے بلکہ انشراحِ طبع سے دے۔ (کالذی یأکل الخ) یہ ایک بیماری ہے کہ آدمی سیر نہیں ہوتا اس کی بھوک کو (جوع کذاب) کا نام دیا گیا ہے۔ (الید العلیا)۔ (باب لا صدقة عن ظهر غنی) کے تحت اس پر بحث ہو چکی ہے۔ (لا أرزأ) یعنی لا أنقص۔ مراد یہ کہ کسی سے طلبِ حاجت کر کے اس کا مال کم نہ کروں گا۔ اسحاق کی روایت میں ہے کہ کہا آج کے بعد میرا ہاتھ کسی عرب کے ہاتھ کے نیچے نہ ہوگا۔ (إني أشهد کم الخ) حضرت عمر کا اس سے مقصد یہ تھا کہ کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ حکیم کا حق مارا گیا۔

(حتی توفی) ابن راھویہ نے عمر بن عبداللہ بن عروہ کے طریق سے اپنی مرسل روایت میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے ابو بکر، عمر، عثمان، معاویہ کسی سے کچھ نہ لیا حتی کہ امیر معاویہ کی خلافت کے دس برس گزرنے پر فوت ہو گئے۔ ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوا کہ شانِ استغنائی کا مظاہرہ کرتے ہوئے لے لینا زھد کے خلاف نہیں ہے۔ ایک حکمت کی بات آنجناب کے طرز عمل سے یہ معلوم ہوئی کہ کسی کی حاجت پوری کر کے پھر اسے اس کی مضرت ومفسدت سے آگاہ کرنا چاہئے اگر دینے سے قبل ہی اس قسم کی بات کہی جائے تو گمان ہو سکتا ہے کہ دینا ہی نہیں چاہتے تھے اس لئے یہ پند ونصیحت کر رہے ہیں۔ یہ بھی ثابت ہو رہا ہے کہ کسی اعلی سے سوال کر لینا عار کی بات نہیں ہے۔ ابن راھویہ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ جب فوت ہوئے قریش کے مالدار افراد میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ قسطلانی رقم طراز ہیں کہ ہمارے اصحاب (شافعیہ) سے اکتسابِ رزق پر قادر کے سوال کرنے کی بابت دو قول منقول ہیں، ایک یہ کہ

وہ حرام ہے دوسرا یہ کہ حلال ہے مگر کراہیت ہے، تین شروط کے ساتھ سوال کرسکتا ہے۔ اپنے آپ کو ذلیل نہ کرے، الحاح نہ کرے (یعنی پیچھے ہی نہ پڑ جائے) اور مسئول کو ایذاء نہ پہنچائے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی فوت ہوئی تو بالاتفاق حرام ہے (شافعیہ کے نزدیک)۔ اسے مسلم اور نسائی نے (الزکاۃ) اور ترمذی نے (الزھد) میں نقل کیا ہے۔

باب مَن أعطاهُ اللّٰهُ شيئاً مِن غيرِ مَسألَةٍ ولا إشرافِ نفسٍ

(اگر بغیر طمع اور سوال کے عطیہ مل جائے؟)

﴿وَفِیْۤ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ﴾ [الذاریات:۱۹]

آیت میں مذکور محروم سے مراد کی بابت اہلِ تفسیر کا اختلاف ہے، طبری نے ابن شہاب کے طریق سے ذکر کیا ہے کہ اس سے مراد وہ متعفف جو سوال نہیں کرتا (مگر ہے محتاج) قتادہ سے بھی یہی منقول ہے طبری نے دیگر اقوال بھی درج کئے ہیں۔ اس مذکورہ قول سے حدیثِ باب کی مطابقت واضح ہے۔ اشراف سے مراد حرص ہے فعلِ شرط کا جواب محذوف ہے، تقدیرِ کلام یہ ہے، (فلیقبل) معلوم ہونے کے سبب حذف کیا۔ یعقوب بن محمد کہتے ہیں میں نے اشرافِ نفس کے بارہ میں احمد سے دریافت کیا، جواب دیا کہ مثلاً اپنے دل میں کہے کہ فلاں میرے لئے کچھ بھیج دے۔

حدثنا يحى بن بكير حدثنا الليث عن يونس عن الزهري عن سالم أن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال سمعتُ عمرَ يقول كان رسولُ اللهﷺ يُعطِينى العَطاءَ فأقول أعطِه مَن هُوَ أفقرَ إليه مِنى فقال خُذْه إذا جَاءَكَ مِن هذا المالِ شيءٌ و أنت غيرُ مُشرِفٍ ولا سائلٍ فخُذْه وما لا فَلا تُتبِعْه نفسَكَ

عبداللہ بن عمرؓ راوی ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے سنا کہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ مجھے کوئی چیز عطا فرماتے تو میں عرض کرتا کہ آپ مجھ سے زیادہ محتاج کو دے دیجئے۔ لیکن آپ فرماتے لے لو، اگر تمہیں کوئی ایسا مال ملے جس پر تمہیں طمع نہ ہو اور نہ تم نے اسے مانگا ہو تو اسے قبول کرلیا کرو۔ اور جو نہ ملے تو اس کی پرواہ نہ کرو اور اس کے پیچھے نہ پڑو۔

(فأقول أعطه الخ) الأحکام کی روایت میں ہے کہ ایک دفعہ مجھے دیا تو میں نے یہ کہا، اس پر فرمایا (خذه فتموله وتصدق به) مسلم نے اس روایت کو سالم عن ابن عمر سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے کہ نبی اکرم حضرت عمر کو عطاء کرتے، گویا ان کی روایت مسندِ ابن عمر سے شمار ہوتی ہے (جبکہ بخاری کی مسندِ عمر سے) مسلم کی ایک اور روایت میں یہ بھی ذکر ہے کہ حضرت عمر کو اس عطیہ کا سبب آپ کا انہیں عاملِ زکات بنا کر بھیجنا تھا (یعنی اس کے معاوضہ کے طور پر یہ عطیہ دیا مگر احادیث میں وارد ہے کہ گاہے بگاہے انہیں ھدایا دیا کرتے تھے) طحاوی کہتے ہیں یہ عطاء بوجہِ فقر نہ تھا بلکہ از سلسلہ ادائے حقوق تھا (کہ انہوں نے امارت کے لئے خدمات انجام دیں) اسی لئے حضرت عمر کے یہ کہنے کے باوجود کہ مجھ سے افقر کو عطا کردیں، انہی کو دیا۔ آپ کا (خذه فتموله وتصدق به) کہنا اس امر کی دلیل ہے کہ یہ صدقات میں سے نہ تھا۔

(خذه) کے بارہ میں اختلاف ہے اس اجماع کے بعد کہ یہ امرِ ندب ہے، ایک رائے یہ ہے کہ یہ ندب ہر اس کے لئے ہے جسے عطیہ ملا اور وہ قبول کرنے سے انکاری ہے اور یہی راجح ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ یہ سلطان کے ساتھ مخصوص ہے اس کی تائید سنن کی حدیثِ سمرہ سے ہوتی ہے جس میں ہے (إلا أن يسأل ذا سلطان) بعض کا یہ قول کہ سلطان سے عطیہ قبول کرنا حرام یا مکروہ ہے، سلطانِ جائر پر محمول ہے اور کراہت بھی تقوی وورع پر محمول ہے، سلف کے تعامل سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں محقق بات یہ ہے کہ اگر حلال مال والے کا عطیہ ہو تو رد نہ کیا جائے جبکہ مال حرام والے کا عطیہ لینا حرام ہے اور جس کے مال کی نسبت شک ہے تو تقوی کا تقاضہ یہی ہے کہ رد کر دیا جائے۔ مباح قرار دینے والوں نے اصل کا اعتبار کیا ہے بقول ابن منذر ان حضرات کی حجت یہودیوں کے بارہ میں قرآن کا یہ قول (سماعون للكذب أكالون للسحت) ہے اور اس کے باوجود نبی اکرم کا ایک یہودی کے پاس اپنی درع بطور رہن رکھ کر قرض لینا ہے اسی طرح ان سے جزیہ وصول کرنا حالانکہ معلوم تھا کہ ان کا اکثر مال خمر وخنزیر اور معاملاتِ فاسدہ کی کمائی تھا۔ حدیثِ باب سے ظاہر ہوا کہ امام (بمعنی حکمران) کا عطیہ اور بالخصوص آنجناب کا عطیہ کہ جن کی بابت قرآن میں ہے (و ما آتاكم الرسول فخذوه)، رد کرنا سوءِ ادب ہے (لیکن اگر کسی دنیادار حکمران کا عطیہ جو سیاسی رشوت تصور ہو سکتا ہے اور بدلے میں وہ اپنے ناجائز اقدامات پر حمایت کا خواہاں ہوں یا پاکستانی سیاست کی طرح پیسے دے کر ممبران اسمبلی وغیرہ سے اپنی وزارت علیا یا عظمی کے لئے ووٹ لینا، کے پیش نظر ایسے عطیات قبول کرنا بناء الفاسد علی الفاسد کے قبیل میں ہے)۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الزكاة) میں نقل کیا ہے۔

باب مَن سَأَلَ الناسَ تَكَثُّراً (بلا ضرورت دستِ سوال دراز کرنا)

(یعنی کوئی محتاج نہیں یا جتنی ہے، اس سے زائد کا سوال۔ دوسرے الفاظ میں تسول کو پیشہ کا درجہ دے دیا) تو یہ مذموم ہے۔ ابن رشید کہتے ہیں اگلے باب کی حدیثِ مغیرہ مقصودِ ترجمہ کے بیان میں اصرح ہے کیونکہ مصنف کی عادت ہے کہ اخفیٰ پر تراجم قائم کرتے ہیں دوسرا یہ کہ اس حدیث میں (و كثرة السوال) سے علماء کی آزمائش کی خاطر اغلوطات و مسائلِ مشکلہ کے بارہ میں سوالات مراد ہونا بھی محتمل ہے (جو آج کل کافی لوگوں کی عادت ہے اور علماء بھی ہر رطب ویابس کا جواب دینا علمی شان اور اپنا فرضِ منصبی سمجھتے ہیں)۔ حدیثِ علی کی طرف بھی اشارہ کیا ہے اس میں ہے (ومن سأل الناس ليثرى ما له كان خموشا في وجهه يوم القيامة) یعنی جس نے اپنے مال کو زیادہ کرنے کے لئے دستِ سوال دراز کیا روزِ قیامت اس کے چہرے میں زخم ہوں گے۔ صحیح مسلم کی بھی ابوہریرہ سے روایت ہے (من سأل الناس تكثرا فإنما يسأل الناس جمرا) ترجمہ کے ساتھ اس کی زیادہ مطابقت ہے یہ مشار الیہ ہونا اولی ہے۔

حدثنا يحيىٰ بن بكير حدثنا الليث عن عبيد الله بن أبي جعفر قال سمعت حمزةَ بن عبدالله بن عمر قال سمعتُ عبدَالله بنَ عمر رضي الله عنه قال قال النبي ﷺ ما يَزَالُ الرجلُ يسألُ الناسَ حتىٰ يأتيَ يومَ القيامةِ ليسَ في وجهه مُزعَةُ لَحمٍ۔ وقال إنَّ الشمسَ تَدنُو يومَ القيامة حتىٰ يَبلُغَ العَرَقُ نِصفَ الأذُنِ فبيناهم كذلك

اسْتَغَاثُوا بِآدم ثُمَّ بموسى ثم بِمحمدﷺ۔ وزاد عبدُالله حدثني الليث حدثني ابن أبي جعفر فَيَشفَعُ لِيُقضىٰ بين الخَلْقِ فَيَمشي حتى يأخذَ بِحَلْقةِ الباب فيومئذٍ يَبعثُه اللهُ مَقاماً مَحموداً يَحمَدُه أهلُ الجَمعِ كُلُّهم۔ وقال مُعلّى حدثنا وهيب عن النعمان بن راشد عن عبدالله بن مسلم أخي الزهري عن حمزه سَمِعَ ابنَ عمر رضي الله عنهما عن النبيﷺ في المسألةِ

عبداللہ عمر نے کہا کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا آدمی ہمیشہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ قیامت کے دن اس طرح اٹھے گا کہ اس کے چہرے پر ذرا بھی گوشت نہ ہوگا۔ اور آپ نے فرمایا کہ قیامت کے دن سورج اتنا قریب ہو جائے گا کہ پسینہ آدھے کان تک پہنچ جائے گا لوگ اس حال میں اپنی نجات کے لئے حضرت آدم علیہ السلام سے فریاد کریں گے پھر موسیٰ علیہ السلام سے اور پھر محمدﷺ سے عبداللہ نے اپنی روایت میں یہ اضافہ کیا ہے کہ پھر آنحضورﷺ شفاعت کریں گے کہ مخلوق کا فیصلہ کیا جائے پھر آپ چلیں گے اور جنت کے دروازے کا حلقہ تھام لیں گے اور اسی دن اللہ تعالیٰ آپ کو مقام محمود عطا فرمائے گا جس کی تمام اہل محشر تعریف کریں گے۔

(مزعة لحم) بمعنی قطعہ (لوتھڑا) میم کی پیش ہے، زیر بھی بیان کی گئی ہے۔ ابن التین کہتے ہیں بعض نے زبر بھی پڑھی ہے مگر میں نے محدثین سے پیش ہی از بر کی ہے۔ خطابی کے بقول یہ مراد ہوسکتی ہے کہ اس عالم میں آئے گا کہ کوئی جاہ ومنزلت نہ ہوگی یا یہ کہ اس کے چہرے کو عذاب دیا جائے گا حتی کہ اس کا گوشت لوتھڑے کی شکل ہو جائے گا (بعض لوگوں دخول جہنم۔ اعاذنا اللہ منہ۔ سے قبل میدانِ حشر میں کسی شکل کا عذب ہونا روایات میں مذکور ہے) چہرے کو خاص اس لئے کیا کہ اس نے ہاتھ دراز کر کے (بغیر احتیاج، تکثر کی خاطر) اپنے چہرے کو ذلیل کیا تھا (آج وہ ذلت اس کے چہرے پر ثبت ہوگی) یا یہ امر اس کی محشر میں پہچان ہوگا۔ پہلے معنی کی تائید طبرانی اور بزار کی مسعود بن عمرو کی مرفوع حدیث سے ہوتی ہے (لا يزال العبد يسأل و هو غنيٌ حتى يخلق وجهه فلا يكون له عند الله وجه) بقول ابن ابی جمرہ یعنی اس کے چہرے میں کوئی رونق وحسن نہ ہوگا اور حسن چہرہ کے گوشت کے ساتھ ہوتا ہے وہی نہ وہ گا تو حسن کیسے ہوسکتا ہے۔ مہلب کہتے ہیں اسے سورج جو کہ بہت قریب ہوگا، کی اذیت دوسروں سے زیادہ محسوس ہوگی نتیجۂ اس کے چہرے کا گوشت جل سڑ جائے گا، کہتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ بغیر احتیاج سوال کرنا حرام ہے اور جو احتیاج کے پیش نظر سوال کرتا ہے اس کا یہ انجام نہ ہوگا۔ اسی لئے حدیثِ شفاعت کا ایک حصہ اس کے بعد ذکر کیا ہے (جس میں قربِ شمس کا تذکرہ ہے) ابن منیر کہتے ہیں لفظِ حدیث تکثیرِ سوال کی مذمت پر دال ہے جبکہ ترجمہ اس سائل سے متعلق ہے جو اپنے مال کو کثیر بنانے کی خاطر سوال کرتا ہے، دونوں میں فرق ظاہر ہے مگر چونکہ متوعد علیہ یہ سائل ہی ہے جو غنیٰ کے باوجود دستِ سوال دراز کرتا ہے جبکہ اہلِ حاجت کا سوال کرنا مباح ہے لہٰذا بخاری نے یہ حدیث درج کی ہے یہ باور کرا رہے ہیں کہ یہ اس آدمی سے متعلق ہے جو فقط تکثیرِ مال کے لئے سوال کرتا ہے، کیونکہ محتاج آدمی تو بار بار سوال کرے گا ہی۔

(وقال عبدالله الخ) ابو ذر کی روایت کے مطابق یہ (عبدالله بن صالح) ہیں ابن حجر کہتے ہیں ابن مندہ نے

(الإيمان) میں(أبو زرعة الرازي عن يحيىٰ بن بكير و عبد الله بن صالح جميعا عن الليث الخ) کے طریق سے اسے روایت کیا ہے۔اکیلے عبداللہ بن صالح کے واسطہ سے بزار نے طبرانی اور ابن مندہ نے بھی موصول کیا ہے۔

(بحلقة الباب) بابِ جنت مراد ہے یا اللہ تعالی سے قرب کا مجاز ہے۔مقامِ محمود (جیسا کہ جلد اول میں بحث گذری ہے) سے مراد شفاعتِ عظمی ہے۔اہل جمع سے مراد اہلِ حشر ہیں، مقامِ محمود پر بقیہ بحث تفسیر سورت سبحان میں ہوگی۔(و قال معلى الخ) یہ ابن اسد ہیں، اسے یعقوبِ بن سلیمان نے اپنی تاریخ میں اور انہی کے طریق سے بیہقی نے بھی موصول کیا ہے۔اس حدیث سے ثابت ہوا کہ غیر مسلم سے بھی سوال (اور رفاہی کاموں کے لئے چندے کی اپیل) کی جاسکتی ہے کیونکہ (الناس) کا لفظ استعمال کیا ہے۔

باب قولِ اللّٰهِ تعالىٰ ﴿لَا يَسْئَلُوْنَ النَّاسَ اِلْحَافًا﴾[البقرة:۲۷۳]

و كَمِ الغِنىٰ وقولِ النبيﷺ: و لا يجد غنى يُغنيه ﴿لِلْفُقَرَآءِ الَّذِيْنَ اُحْصِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ﴾ إلى قوله ﴿فَاِنَّ اللّٰهَ بِهٖ عَلِيْمٌ﴾ (یعنی مانگنے میں لوگوں کے پیچھے ہی نہیں پڑ جاتے)

(كم الغنى) یعنی کسی حد تک غنی ہو تو سوال کرنا روا نہیں، اس کا جواب آنجناب کے قول کو شاملِ ترجمہ کرکے دیا ہے(ولا يجد غني يغنيه) اور قرآن نے جن فقراء کا سوال کرنا مباح قرار دیا ہے ان کی صفت یہ بیان کی کہ (لا يستطيعون ضربا في الأرض) کہ وہ زمین میں چل پھر کر کما نہیں سکتے اس سے ثابت ہوا کہ وہ محتاج جو اس صفت سے خالی ہے فقراء کے زمرہ میں شمار نہیں ہوتا۔(الذين أحصروا الخ) سے مراد جنہیں جہاد فی سبیل اللہ نے اکتسابِ رزق سے روک رکھا ہے۔ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد اہل صفہ ہیں جو گھربار والے نہ تھے ان کی تعداد (۴۰۰) تھی تعلیم نے کسبِ معاش سے روک رکھا تھا۔بھیجے جانے والے ہر سریہ میں نکلتے تھے(قسطلانی) غنی کی بابت ترمذی کی مشارالیہ حدیث میں یہ بھی ہے کہ پوچھا گیا(یا رسول الله و ما يغنيه قال خمسون درهما أو قيمتها من الذهب) یعنی جس کے پاس پچاس درھم یا اس کے مساوی سونا (دینار) ہیں وہ سوال کرنے کا اہل نہیں اگر کرے گا تو سابقہ وعید کا سزاوار ہوگا۔مگر اس کی سند میں حکیم بن جبیر ہے جو ضعیف ہے، شعبہ نے اسی حدیث کی وجہ سے ان پر کلام کیا ہے مگر سفیان ثوری نے حکیم سے اس روایت کو لیا ہے ان سے کہا گیا کہ شعبہ تو اس کو قبول نہیں کرتے؟ کہنے لگے مجھے یہ روایت زبید ابو عبدالرحمٰن نے بھی محمد بن عبدالرحمٰن یعنی شیخ حکیم سے بیان کی ہے احمد نے (علل الخلال) میں لکھا ہے کہ زبید مذکور کی روایت موقوف ہے۔نسائی نے (باب الاستعفاف) میں حضرت ابوسعید سے روایت کیا ہے کہ جس کے پاس ایک اوقیہ سونا ہے پھر وہ سوالی بنا تو(فقد ألحف) (یعنی قرآن کی آیت۔لا یسألون الناس إلحافا کا مصداق بنا) اسی بارہ میں نسائی نے (عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده) کے طریق سے روایت درج کی ہے۔ابوداؤد نے بھی (عطاء بن يسار عن رجل من بني أسد له صحبة) اور سحل بن حنظلہ سے روایتیں ذکر کی ہیں، ان میں اسی سوال کا جواب دیتے ہوئے آنجناب نے فرمایا(قدرُ ما يُغَدِّيه ويُعَشِّيه) یعنی جس کے پاس ایک دن کا کھانا ہے وہ محتاج نہیں۔

ترمذی نے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہمارے بعض اصحاب مثلاً ثوری، ابن مبارک، احمد اور اسحاق کا یہی موقف ہے۔
بعض نے توسع اختیار کیا اور کہا کہ جس کے پاس پچاس یا اس سے بھی زائد درہم ہیں وہ بھی زمرہ محتاجین میں شمار ہوتا ہے اور زکات لینے کا بھی مستحق ہے، یہ شافعی وغیرہ بعض اہل علم کی رائے ہے ان کا کہنا کہ کبھی آدمی کے پاس کوئی ذریعہ آمدنی ہونے کے باوجود کسی قسم کی مجبوری اور کثرتِ عیال کے سبب گذارا نہیں ہوتا (مثلاً کوئی صاحبِ کسب یا اس کے عیال کا کوئی فرد کسی ایسی بیماری میں مبتلا ہے کہ وہ محتاجین کی فہرست میں شمار ہوسکتا ہے خصوصاً دورِ حاضر کی بعض بیماریاں کہ جن کے علاج کے لئے لاکھوں درکار ہوتے ہیں) امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ غنی وہ ہے جو صاحبِ نصاب ہے پس اس کے لئے زکات لینا حرام ہے کیونکہ آنجناب نے حضرت معاذ کو یمن بھیجتے ہوئے فرمایا تھا کہ ان کے اغنیاء سے زکات لے کر ان کے فقراء کو دی جائے، اس سے ظاہر ہوا کہ صاحبِ نصاب غنی ہے۔ اور آپ کا فرمان ہے (لا تحل الصدقة لغني) یعنی غنی کے لئے زکات حلال نہیں۔
علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ سیوطی نے (لا يسألون الناس إلحافا) کا معنی یہ کیا ہے کہ وہ لوگوں سے سوال ہی نہیں کرتے کہ الحاف کریں یعنی یہ مبنی علی الحاف سوال کرنے کی نفی نہیں (یعنی یہ نہیں بغیر الحاف کے جائز ہے) بلکہ سوال کرنے کی ہی رأساً نفی ہے۔ ناصر الدین بن منیر (یہ الزین ابن منیر کے بھائی ہیں) کہتے ہیں کہ الحاف کا ذکر مزید اتقبیح ہے جیسا کہ ان آیات میں ہے (لا تُكرهوا فتيا تِكم على البغاءِ) اور (إن أردن تحصُّناً)۔ (یعنی اِن اُردن الخ عدم اکراہ کی شرط نہیں بلکہ مزید تقبیح کے بعد ذکر کیا گیا) یا جیسا کہ فرمایا (لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة) غنی کی بابت لکھتے ہیں کہ اس کی تعریف میں طحاوی نے مختلف اقوال ذکر کئے ہیں میرے نزدیک قول فیصل یہ ہے کہ اس کا کوئی ضابطہ کلیہ نہیں بلکہ احوال وشخصیات کے اختلاف سے یہ بھی مختلف ہو جاتا ہے، اس سے تمام روایات کے مابین جمع وتطبیق حاصل ہو جاتی ہے۔ (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) کی بابت کہتے ہیں کہ تفعل میں تکلف ہوتا ہے اس کا معنی یہ نہیں کہ وہ اس میں تکلف سے کام لیتے ہیں، تکلف مذموم ہے، معنی یہ ہے کہ وہ حقیقۃً اغنیاء نہیں مگر وہ مالدار ہونے کا تظاہر بتکلف کرتے ہیں تا کہ سوال سے بچ سکیں، انتھی۔ (یعنی دستِ سوال دراز نہیں کرتے بلکہ تنگی ترشی خود ہی برداشت کرتے ہیں۔ قہرِ درویش برجانِ درویش)۔

حدثنا حجاج بن منهال حدثنا شعبه أخبرني محمد بن زياد قال سمعت أبا هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال ليسَ المسكينُ الذى تَرُدُّه الأكلةُ والأكلتان ولكِنَّ المسكينَ الذى لَيس لَه غِنىً و يَستَحيِى أو لا يسألُ الناسَ إلحافا

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سنا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا مسکین وہ نہیں جسے ایک دو لقمے در در پھرائیں مسکین تو وہ ہے جس کے پاس مال نہیں لیکن اسے سوال سے شرم آتی ہے اور وہ لوگوں سے چمٹ کر نہیں مانگتا۔

اس حدیثِ ابی ھریرہ کو دو طریق سے اس باب کے تحت لائے ہیں۔ مسکین مفعیل کا وزن ہے سکون سے، بقول قرطبی گویا قلتِ مال کے سبب اس کی حرکات ساکن ہیں اس کی صفت (أو مسكينا ذامتربة) آئی ہے ای لاصق بالتراب (یعنی شدتِ جوع سے زمین کے ساتھ چپکا ہوا ہے)۔ (الأكلة) دونوں لفظ الف کے پیش کے ساتھ ہیں بمعنی لقمہ۔ زبر کے ساتھ (المرة من الغداء والعشاء) کے

معنی میں ہے۔) (یعنی ایک وقت کا کھانا)۔اس حدیث کا جملہ (ليس له غنى) موضعِ ترجمہ ہے۔قسطلانی کے بقول مسکین کی میم پر کبھی زبر بھی پڑھ لی جاتی ہے (أي الكامل في المسكنة) یہاں مسکینِ کامل کا ذکر مقصود ہے۔ (إلحافا) حال ہونے کے سبب منصوب ہے (أي ملحفا) یا مصدر محذوف کی صفت ہے (أي سؤال الإلحاف) یا اس کا عامل محذوف ہے ای (ولا يلحف إلحافا)۔

حدثنا يعقوب بن ابراهيم حدثنا اسماعيل بن عليه حدثنا خالد الحذاء عن ابن أشوَعَ عن الشعبى حدثنى كاتبُ المغيره بن شعبة قال كتبَ معاويةُ إلى المغيرة بن شعبة أنِ اكْتُبْ إلَيَّ بشيءٍ سمِعتَه مِن النبيﷺ فكَتبَ إليه سمعتُ النبيَﷺ يقول إنَّ اللهَ كَرِهَ لَكم ثلاثا: قِيلَ و قال، و إضاعةَ المالِ، و كثرةَ السُّؤالِ

معاویہؓ نے مغیرہؓ بن شعبہ کو لکھا کہ انہیں کوئی ایسی حدیث لکھیے جو آپ نے رسول اللہﷺ سے سنی ہو مغیرہؓ نے لکھا کہ میں نے رسول اللہﷺ سے سنا ہے آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے لیے تین باتیں پسند نہیں کرتا بلا وجہ کی گپ شپ، فضول خرچی، لوگوں سے بہت مانگنا۔

ابن اشوع کا نام سعید بن عمرو بن الاشوع ہے قاضی کوفہ تھے، اکثر حفاظ نے توثیق کی ہے جوزجانی نے تشیع کا الزام لگایا ہے مگر شیخین نے ان سے روایت لی ہے ترمذی نے بھی دو حدیثیں روایت کی ہیں (قسطلانی) کاتبِ مغیرہ کا نام وراد ہے۔اس روایت میں محلِ ترجمہ (و كثرة السؤال) ہے۔ابن التین کہتے ہیں بخاری اس سے لوگوں سے سوال کرنا سمجھے ہیں مگر یہ بھی محتمل ہے کہ مشکلات کی بابت (یعنی مشکل مسائل جن کا دین و عبادت سے تعلق نہیں یا سائل کو اس کی ضرورت بھی نہیں۔ بلکہ علماء کا امتحان لینے کی خاطر) سوال کرنا مقصود ہو۔ابن حجر کہتے ہیں کہ اسے عموم پر محمول کرنا اولیٰ ہے لہٰذا بخاری کی فہم مستقیم ہے۔ (قيل و قال) انہیں ماضی یا مصدر سمجھنا، دونوں طرح جائز ہے۔اس سے مراد بلا ضرورت اور بلا قصدِ ثواب، مقاولت ہے (خواہ مخواہ کی بحث و تمحیص اور پچھلے لوگوں پر تبصرے جو آج کل لوگوں کا وطیرہ ہے) یا اس سے مراد دینی اقوال کا بغیر قائل کا نام لئے ذکر کرنا مثلاً (قال الحكماء) یا (قال أهل السنة)۔ (یا جیسے کہا جاتا ہے بزرگوں نے فرمایا) صاحب المحکم کہتے ہیں قول کا تعلق خیر سے جب کہ قیل و قال کا تعلق شر سے ہے۔

حدثنا محمد بن غُرَير الزهرى حدثنا يعقوب بن ابراهيم عن أبيه عن صالح بن كيسان عن ابن شهاب قال أخبرني عامر بن سعيد عن أبيه قال أعطىٰ رسولُ اللهﷺ رَهْطاً و أنا جالسٌ فِيهم قال فترك رسولُ اللهﷺ مِنهم رجلاً لم يُعطِه وهو أعجَبُهم إلَيَّ فقُمتُ إلىٰ رسولِ اللهﷺ فسارَرْتُه فقلتُ مالَكَ عن فُلانٍ والله إني لِأرَاه مؤمِنا قال أو مسلماً، قال فسكتُّ قليلاً ثم غلَبَني ما أعلمُ فيه فقلتُ يا رسول الله ما لَكَ عن فلان والله إني لأ راه مؤمنا قال أو مسلماً، قال فسكتُّ قليلاً ثم غلبني ما أعلم فيه فقلت يا رسول الله مالَكَ عن فلان والله إني لأرَاه مؤمناً قال أو مسلماً، إني

لَأُعطِي الرجلَ وغيرُه أحَبُّ إلَيَّ مِنه خشيةَ أن يُكَبَّ فى النارِ علىٰ وجهِه

وعن أبيه عن صالح عن اسماعيل بن محمد أنه قال سمعتُ أبى يُحَدِّثُ بهذا فقال فى حديثِه فضرَبَ رسولُ اللهﷺ بيدِه فجمعَ بين عُنُقى و كَتِفى ثم قال أقبِلُ أى سعدُ إنى لَأُعطِي الرجلَ- قال أبو عبدالله ﴿فكُبْكِبُوا﴾[الشعراء:۹۴] قُلِبُوا: ﴿مُكِبًّا﴾ [الملك: ۲۲] الرجلُ إذا كان فعلُه غيرَ واقعٍ علىٰ أحدٍ فإذا وقع الفعلُ قلتَ كَبَّهُ اللهُ لِوَجهه و كَبَبْتُه أنا

سعد بن ابی وقاص سے خبر دی انہوں نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے چند اشخاص کو کچھ مال دیا اس جگہ میں بھی بیٹھا ہوا تھا انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے ساتھ ہی بیٹھے ہوئے شخص کو چھوڑ دیا اور انہیں کچھ نہیں دیا حالانکہ ان لوگوں میں وہی مجھے زیادہ پسند تھا آخر میں میں نے رسول اللہ ﷺ کے قریب جا کر چپکے سے عرض کی فلاں شخص کو آپ نے کچھ بھی نہیں دیا؟ واللہ میں اسے مومن خیال کرتا ہوں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا' یا مسلمان؟ انہوں نے بیان کیا کہ اس پر میں تھوڑی دیر تک خاموش رہا لیکن میں ان کے بارے جو جانتا تھا، اس نے مجھے مجبور کیا کہ پھر عرض کروں یا رسول اللہ آپ فلاں شخص سے کیوں خفا ہیں' واللہ میں اسے مومن سمجھتا ہوں آپ نے فرمایا' یا مسلمان؟ تین مرتبہ ایسا ہی ہوا آپ نے فرمایا کہ میں ایک شخص کو دیتا ہوں حالانکہ وہ دوسرا میری نظر میں پہلے سے زیادہ پیارا ہوتا ہے کیونکہ مجھے ڈر اس بات کا رہتا ہے کہ کہیں اسے چہرے کے بل گھسیٹ کر جہنم میں نہ ڈال دیا جائے۔

یہ بھی دو سندوں کے ساتھ لائے ہیں۔ شیخ بخاری محمد بن غریر نزیلِ بغداد اپنے شیخ یعقوب کے عم زاد ہیں، دونوں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی اولاد میں سے ہیں۔(رھطا) دس سے کم مردوں پر بولا جاتا ہے۔اس پر کتاب الایمان کے (باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة) میں بحث گذر چکی ہے۔-(وعن أبيه الخ) سابقہ سند پر عطف ہے۔ضمیر کا مرجع یعقوب بن ابراہیم ہیں۔ (عن اسماعيل بن محمد أنه قال سمعت أبى) یعنی محمد بن سعد بن ابی وقاص۔(اقبل) اسے اقبال سے فعل امر اور ابو ذر اور اصیلی کے نسخوں میں قبول سے فعل امر پڑھا گیا ہے۔مسلم کی روایت میں (إقبالا أى سعد) ہے اس سے باب افعال میں سے ہونا راجح ہے گویا آنحضرت نے حضرت سعد کے الحاح فی السوال کو مکروہ سمجھا، یہی ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے۔(قال أبو عبدالله الخ) یعنی امام بخاری، حسب عادت حدیث میں وارد لفظ (یکب) کی مناسبت سے قرآنی لفظ (فكبكبوا) اور (مكبا) کی تشریح ذکر کر رہے ہیں۔(غير واقع) سے مراد فعل لازم اور (إذا وقع) سے مراد فعل کا متعدی ہونا ہے یعنی یہ لفظ نوادر میں سے ہے کہ ثلاثی، متعدی اور مزید فیہ، لازم ہے کیونکہ عموما اس کا الٹ ہوتا ہے۔

حدثنا اسماعيل بن عبدالله قال حدثنى مالك عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسولَ اللهﷺ قال ليس المسكينُ الذى يطوف علَى الناسِ تَرُدُّه اللُقمةُ واللُّقمتان والتَمرةُ والتَمرتان ولكِنَّ المسكينَ الذى لا يَجِدُ غِنًى

يُغنِيه ولا يُفطِن به فيُتَصَدَّقُ عليه ولا يقوم فيسألُ الناسَ۔(گزرچکی ہے)

یہ اسماعیل بن ابی اویس امام مالک کے بھانجے ہیں۔

حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبي حدثنا الأعمش حدثنا أبو صالح عن أبي هريرة عن النبيﷺ قال لَأنْ يأخذَ أحدُكم حبلَه ثم يَغدو أحسِبُه قال إلى الجَبلِ فَيَحتَطِبُ فَيَبيعَ فيأكُلَ و يَتَصدقُ خيرٌ لَه مِن أن يسألَ الناسَ قال أبو عبدالله صالح بن كيسان أكبرُ مِن الزهري وهو قد أدركَ ابنَ عمرَ۔(گزرچکی ہے)

ابو صالح سے مراد ذکوان الزیات ہیں۔ (قال أبو عبدالله الخ) امام بخاری حضرت سعد کی دونوں روایتوں کے راوی صالح کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ وہ زہری سے عمر میں بڑے ہیں کہ ابن عمر سے ان کی لقاء ثابت ہے سن ۵ یا اس کے کچھ بعد زہری کی ولادت ہوئی اور ۱۲۳ یا ۱۲۴ میں انتقال ہوا جبکہ صالح کی وفات سن ۱۴۰ ہجری میں ہوئی (گویا زہری سے زیادہ عمر پائی) زہری کی ابن عمر سے لقاء میں اختلاف ہے، صحیح یہ ہے کہ نہیں ہوئی وہ ان کے بیٹے سالم کے واسطہ سے روایت کرتے ہیں۔ معمر نے دو روایتیں زہری عن ابن عمر ذکر کی ہیں مگر غیر معمر سے انہی روایتوں میں درمیان میں سالم کا بھی ذکر ہے۔

اس حدیث میں ذمِ سوال ((تسوُّل) اور مدحِ اکتساب ہے، حدیثِ اول میں تھا کہ مسکنت قابلِ تعریف ہے اگر سوال سے تعفف اور فقر و حاجت پر صبر ہو۔ اکثر اہل علم امثال شافعی اور جمہور اہل حدیث و فقہ کی رائے ہے کہ فقیر، مسکین سے اسواً حالاً ہے یعنی مسکین کے پاس تو کچھ نہ کچھ ہے اگرچہ ضروریات سے ناکافی ہے جبکہ فقیر کے پاس کچھ بھی نہیں ہوتا جیسے قرآن نے قصہ خضر میں (أما السفينة فكانت لمساكين) کہا حالانکہ ان کے پاس کشتی تھی جس پر اکتسابِ رزق کرتے تھے۔ مالک وغیرہ بعض اہل علم کا خیال ہے کہ مسکین اسواً حالاً ہے۔ ابن بطال یہ تفرقہ کرتے ہیں کہ فقیر سوال کر لیتا ہے جبکہ مسکین وہ جو نہ کرے۔ بظاہر (ليس المسكين الذي يطوف الخ) سے اصلِ مسکنت کی نفی نہیں کہ بلکہ اس سے مراد (المسكين الكامل) ہے جس طرح (ليس البر أن تولوا الخ) میں ہے (یعنی برِ کامل کا بیان ہے)۔

باب خَرْصِ التَّمر (کھجور کا اندازہ و تخمینہ لگانا)

خرص، خاء کی زبر کے ساتھ، زیر بھی محکی ہے۔ ترمذی نے بعض اہل علم سے ذکر کیا ہے کہ اس کی تفسیر یہ ہے کہ پھل جب پکنا شروع ہو جائیں تو امیر کی طرف سے خارص بھیجا جائے جو تخمینہ لگائے کہ اس درخت سے اتنی کھجوریں اور اتنا زبیب (یعنی خشک کھجوریں) نکل سکتا ہے پھر عشر کا حساب کر کے نوٹ کر لے پھر جب کٹائی کا وقت آئے تو آ کر وصول کر لے۔ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ مالک سہولت کے ساتھ پھر اسے استعمال کر سکتے ہیں، کسی کو دے سکتے ہیں، بیچ سکتے ہیں (کیونکہ عشر کا تخمینہ ہو چکا ہوتا ہے) خطابی کہتے ہیں کہ اہل رائے (احناف) نے خرص سے منع کیا ہے ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ یہ تخویفاً کیا جاتا تھا تاکہ مالک خیانت نہ کر سکیں یہ

کوئی لازم حکم نہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ تحریم ربا و قمار سے قبل جائز تھا۔ خطابی کہتے ہیں کہ ان کی تحریم متقدم ہے اور خرص پر آنجناب کی وفات تک پھر تمام خلفاء کے عہود میں عمل ہوتا رہا، کسی صحابی یا تابعی سے سوائے شعبی کے اس کا ترک منقول نہیں یہ کہنا کہ اس سے دھوکہ یا ظلم و تعدی کا اندیشہ ہے بلکہ اس کے برعکس یہ پھلوں کی مقدار کی معرفت کی کوشش اور برائے سہولت ہے، بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ خرص آنجناب کے ساتھ خاص تھا کیونکہ آپ ہی کا اندازہ درست ہوتا تھا (یعنی وحی سے آپ کی رہنمائی کر دی جاتی تھی) طحاوی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر خرص کے بعد کسی آفت کی وجہ سے پھلوں کا نقصان ہو جائے تو اس کے مالک سے ماخوذ عشر اس پیداوار کا ہوا جو سالم نہ رہی؟ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ قائلینِ خرص بھی کسی آفت کی صورت میں عشر کی ضمان کے قائل نہیں (کہ اس صورت میں بھی عشر وصول کیا جائے۔ یعنی عشر کی وصولی تو کٹائی کے وقت ہی ہو گی اگر پھل بچا ہی نہیں تو عشر کیسا؟)

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ سلاطین کسی امین آدمی کو جو خارص کہلاتا تھا اصحابِ باغات کی طرف بھیجتے تھے جو ان کے متوقع پھلوں کی مقادیر کا اندازہ لگاتا اور عشر کی مقدار نوٹ کرا دیتا اس سے دونوں کو سہولت تھی۔ کہتے ہیں کہ حنفیہ کے ہاں بھی اس کا اعتبار ہے مگر انہوں نے اسے حجتِ ملزمہ نہیں قرار دیا (کہ اس پر لازمی عمل ہو) امام مالک بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔ اگر خارص اور مالک کے مابین اختلاف واقع ہو جائے تو صرف خارص کے کہنے پر فیصلہ نہ ہوگا، کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کی بعض سوءِ عبارات سے ہماری طرف اس کا مطلقاً عدمِ اعتبار منسوب ہے جو درست نہیں ہے کیونکہ صراحۃً اس میں احادیث وارد ہیں، امام شافعی نے خارص کا قول حجت قرار دیا ہے اگر وزن کے بعد اس کے اندازے سے برعکس ظاہر ہوا۔ تضمین میں دوسروں کے دو قول ہیں ایک اس کا اثبات دوسرا عدم، پہلا اظہر ہے۔ کہتے ہیں اگر دوسرا قول لیں تو اس پر ہمارے اور ان کے مابین کثیر فرق نہیں رہتا۔ حاصلِ کلام یہ ہے کہ خرص ہمارے ہاں امرِ فاصل نہیں ہے اس کا فائدہ یہ ہے کہ مالکوں کے پیش نظر ایک مقرر اندازہ رہتا ہے جس کی وجہ سے وہ فقراء کے حق کو نقصان نہیں پہنچا سکتے آنجناب کا خارصوں سے یہ کہنا کہ خرص کے بعد عشر وصول کرتے وقت خرص شدہ مقدار کا ثلث چھوڑ دیا کرو، اگر ثلث نہ چھوڑو تو ربع چھوڑ دیا کرو، تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ خرص ایک امرِ تقریبی تھا، ضروری نہیں کہ خرص (سو فیصد) صحیح ہو، آدمی سے اندازہ لگانے میں غلطی ہو سکتی ہے، اسی لئے آپ انہیں تیسرا یا چوتھا حصہ چھوڑنے کا حکم دے رہے ہیں تاکہ مالکوں کا نقصان نہ ہو اگر یہ امرِ فاصل (یعنی حتمی) ہوتا تو آپ ثلث یا ربع چھوڑ دینے کی بات نہ کرتے کیونکہ دونوں کا فرق کوئی عمومی فرق نہیں تو یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ خرص صرف تخمینہ ہے اور کچھ نہیں۔

مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ خطابی کے بقول شعبی سے مروی ہے کہ خرص بدعت ہے اور اصحابِ رائے نے خرص کا انکار کیا ہے۔ قاضی ابوبکر ابن العربی کہتے ہیں کہ ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اس امر پر متفق ہیں کہ خرص بدعت ہے، کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کی کتب میں ابوحنیفہ سے اس کے بدعت ہونے کا قول مروی نہیں ہے البتہ علامہ عینی نے لکھا ہے کہ ہمارے ائمہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے بعض کتب میں اسے باطل لکھا گیا ہے طحاوی کی عبارت سے یہی معلوم پڑتا ہے اللہ ہمارے شیخ (علامہ انور) کو جزائے خیر دے کہ مذہب ابی حنیفہ کی (خرص کے ضمن میں) اس طور تنقیح کی ہے کہ اب اس میں احادیث کی مخالفت باقی نہیں رہی ان کے اس عمل کی قدر تبھی ہوتی ہے جب ہمارے اصحاب کی کتب میں اس بارے مختلف عبارات دیکھتے ہیں اور انہیں ظاہر احادیث کا مخالف پاتے ہیں تب ان کے اس تنقیحی عمل پر سراپا تشکر ہونا پڑتا ہے۔ انتھیٰ۔

حدثنا سهل بن بَكّار حدثنا وُهيب عن عمرو بن يحيى عن عباس الساعدي عن أبي حميد الساعدي قال غَزَونا مع النبيﷺ غزوةَ تبوكَ فلما جاءَ و اديَ القُرىٰ إذا امرأةٌ في حديقةٍ لَها فقال النبيﷺ لأصحابه اخرُصوا، وخَرصَ رسولُ اللهﷺ عشرةَ أوسُقٍ فقال لها أحصِي ما يَخرُجُ مِنها فلما أتَينا تبوك قال أما إنها ستَهُبُّ الليلة رِيحٌ شديدةٌ فلا يقومَنَّ أحدٌ و مَن كان معه بعيرٌ فلْيَعقِلْه فعقَلْناها، و هَبَّتْ رِيحٌ شديدةٌ فقامَ رجلٌ فألقَتْه بِجَبلِ طيء،وأهدىٰ مَلِكُ أيلة لِلنبيﷺ بَغلةً بَيضاءَ وكَسَاه بُرداً وكَتَبَ لَه بِبَحرِهم فلما أتىٰ واديَ القُرىٰ قال لِلمرأةِ كَم جاءَ حديقتُكِ؟ قالتْ عشرةَ أوسقٍ خَراصَ رسولِ اللهﷺ فقال النبيُﷺ إني مُتعجِّلٌ إلَى المَدينةِ فمَن أرادَ مِنكم أن يَتعَجَّلَ مَعِي فَلْيَتعجَّلْ فلمَّا- قال ابنُ بكار كلمةً معناها أشرفَ على المدينة قال هذِه طابةُ فلما رأىٰ أحداً قال هذا جَبلٌ يُحِبُّنا و نُحِبُّه ألا أخبِرُكُم بِخيرِ دُورِ الأنصارِ قالوا بلىٰ قال دُورُ بَنِي النَّجّارِ ثم دُورُ بَنِي عبدِالأشهلِ ثم دورُ بني ساعِدَةَ أو دور بني الحارث بن الخزرَجِ و في كُلِّ دُور الأنصارِ يعني خيراً- وقال سليمان بن بلال حدثني عمرو، ثم دار بني الحارث ثم بني ساعدة وقال سليمان عن سعد بن سعيد عن عمارة بن غزية عن عباس عن أبيه عن النبيﷺ قال أحدٌ جبلٌ يُحِبُّنا ونُحِبُّه- قال أبو عبدالله كلُّ بُستانٍ عليه حائِطٌ فهو حديقةٌ و ما لَم يَكُنْ عليه حائطٌ لم يُقَلْ حديقة

ابوحمید ساعدیؓ نے بیان کیا کہ ہم غزوہ تبوک کے لیے نبی کریمﷺ کے ساتھ جا رہے تھے جب آپ وادی قریٰ سے گزرے تو ہماری نظر ایک عورت پر پڑی جو اپنے باغ میں کھڑی تھی رسول اللہﷺ نے صحابہؓ سے فرمایا اس کے پھلوں کا اندازہ لگاؤ کہ اس میں کتنی کھجور نکلے گی حضور اکرمﷺ نے دس وسق کا اندازہ لگایا پھر اس عورت سے فرمایا کہ یاد رکھنا اس میں سے جتنی کھجور نکلے۔ جب ہم تبوک پہنچے تو آپ نے فرمایا کہ آج رات بڑے زور کی آندھی چلے گی اس لیے کوئی شخص کھڑا نہ رہے اور جس کے پاس اونٹ ہوں تو وہ اسے باندھ دیں۔ چنانچہ ہم نے اونٹ باندھ لیے اور بڑے زور کی آندھی آئی ایک شخص کھڑا ہوا تھا تو ہوا نے اسے جبلِ طے پر جا پھینکا اور ایلہ کے حاکم نے نبی کریمﷺ کو سفید خچر اور ایک چادر کا تحفہ بھیجا آنحضورﷺ نے تحریری طور پر اسے اس کی حکومت پر برقرار رکھا پھر جب وادی قریٰ پہنچے تو آپ نے اس عورت سے پوچھا کہ تمہارے باغ میں کتنا پھل آیا تھا اس نے کہا کہ آپ کے اندازہ کے مطابق دس وسق آیا تھا اس کے بعد رسول اللہﷺ نے فرمایا کہ میں مدینہ جلد جانا چاہتا ہوں اس لیے جو کوئی میرے ساتھ جلدی چلنا چاہے وہ میرے ساتھ جلد روانہ ہو پھر جب مدینہ دکھائی دینے لگا تو آپ نے فرمایا کہ یہ ہے طابہ پھر آپ نے احد پہاڑ دیکھا تو فرمایا کہ یہ پہاڑ

ہم سے محبت رکھتا ہے اور ہم بھی اس سے محبت رکھتے ہیں پھر آپ نے فرمایا کہ میں انصار کے سب سے اچھے خاندان کی نشاندہی نہ کروں؟ صحابہ نے عرض کیا کہ ضرور کیجئے آپ نے فرمایا کہ بنونجار کا خاندان پھر بنوعبدالاشہل کا خاندان پھر بنو ساعدہ کا یابنی حارث بن خزرج کا خاندان اور پھر فرمایا کہ انصار کے تمام ہی خاندانوں میں خیر ہے۔

سند میں عمرو بن یحیٰ مازنی اور عباس ساعدی سہل بن سعد کے بیٹے ہیں۔ وادی القریٰ مدینہ اور شام کے درمیان ایک قدیمی شہر تھا۔(إذا امرأة الخ) اس خاتون کا نام اس روایت کے کسی طریق میں نہیں۔ (أحصی) یعنی ان کی مقدار یاد رکھنا۔ احصاء اصلاً ھی یعنی کنکریوں کے ساتھ گننے کو کہا جاتا ہے عرب کتابت عام نہ ہونے کی وجہ سے کنکریوں کے ذریعہ گنتی محفوظ رکھتے تھے۔ (فليعقله) عقال یعنی رسی کے ساتھ اسے باندھ دے، سلیمان کی روایت میں (فليشد عقاله) ہے، سیرت ابن اسحاق میں یہ بھی ہے کہ آپ نے یہ بھی ہدایت جاری فرمائی کہ رات کو کوئی تنہا باہر نہ نکلے۔ (فقام رجل الخ) اسماعیلی کی (عفان عن وهب) کے طریق سے ہے کہ دو آدمی نکلے جن کا تعلق بنو ساعدہ سے تھا ایک تو قضائے حاجت کے لئے اور دوسرا اپنا اونٹ تلاش کرتے ہوئے۔ قضائے حاجت کو جانے والے شخص کے سر پہ چوٹ آئی، آنحضرت کی دعا سے شفایاب ہوا، دوسرے کو آندھی نے قبیلہ طے کے پہاڑوں پر جا پھینکا آنجناب کی مدینہ واپسی کے بعد وہ بھی پہنچ گیا۔ کشمیہنی کے نسخہ میں دو پہاڑوں کا ذکر ہے ایک کا نام اجاء اور دوسرے کا نام سلمی تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں ان دونوں آدمیوں کے نام نہیں مل سکے میرا خیال ہے کہ رواۃ نے عمداً ان کے نام ذکر نہیں کئے۔ ابن اسحاق کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن ابوبکر نے انہیں بیان کیا کہ عباس بن سہل نے ان کے نام بتائے تھے لیکن ساتھ ہی کہا کہ نہیں کسی اور کو نہیں بتلانا لہٰذا عبداللہ نے ذکر کرنے سے انکار کیا۔

(وأهدى ملك أيلة الخ) ایلہ کا ذکر (باب الجمعة في القرى والمدن) میں گذر چکا ہے۔ مسلم کی سلیمان سے روایت میں اس مُہدی کا نام ابن العلماء مذکور ہے۔ سیرت ابن اسحاق میں ہے کہ جب آپ تبوک پہنچے تو آپ کے پاس یوحنا بن روبہ صاحب ایلہ آیا، آپ سے مصالحت کی اور جزیہ پیش کیا ابراہیم الحربی نے (الهدايا) میں حضرت علی سے روایت کرتے ہوئے یہی نام ذکر کیا ہے ممکن ہے علماء اس کی والدہ کا نام ہو (یا یوحنا اس ایلچی کا نام ہو جسے مسلم کی روایت کے مطابق ابن العلماء صاحب ایلہ نے بھیجا، مجازاً اسے ابن اسحاق کی روایت میں صاحب ایلہ کہہ دیا)۔ اس خچر کا نام دلدل تھا، نووی نے یہ لکھا ہے۔ انہوں نے علماء سے نقل کیا ہے کہ اس کے علاوہ آپ کے پاس کوئی اور خچر نہ تھا۔ اس پر تعاقب کرتے ہوئے کہا گیا کہ حاکم نے المستدرک میں ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ کسریٰ نے بھی آپ کی طرف ہدیۃً ایک خچر بھیجا تھا جس پر آپ نے ایک مرتبہ مجھے بھی اپنا ردیف بنایا ایک قول کے مطابق نجاشی نے بھی ایک خچر بھیجا تھا اور صاحب دومۃ الجندل نے بھی، دلدل نام کا خچر مقوقس شاہِ مصر نے بھیجا تھا۔ سہیلی نے ذکر کیا کہ حنین کے موقع پر آپ فضہ نام کے ایک خچر پر سوار تھے۔ (وكتب له ببحرهم) بحر سے مراد بلد۔ یا حقیقی معنی ہی مراد ہے کیونکہ وہ ساحل سمندر پر واقع تھا، معنی یہ کہ آپ نے اسے ایلہ کی حکومت پر برقرار رکھا اور اس بابت اسے پروانہ لکھ دیا، ابن اسحاق نے اس کی عبارت بھی ذکر کی ہے۔ بسم اللہ کے بعد شروع میں ہے (هذه أمنة من الله ومحمد النبي رسول الله ليوحنا بن روبة و أهل أيلة سفنهم وسيارتهم في البر والبحر الخ)۔

(عشرة) منصوب علی الحال یا علی نزع الخافض ہے۔ اسی طرح (خرص) بدل یا بیان ہونے کے سبب منصوب ہے، دونوں کو مرفوع پڑھنا بھی صحیح ہے۔ (فلما قال ابن بكار الخ) یعنی امام بخاری کو اپنے شیخ سے سنا ہوا لفظ اچھی طرح یاد نہ رہا اس کا معنی ذکر کر دیا۔ ابونعیم نے المستخرج میں (فاروق عن أبي مسلم وغيره عن سهل) کے حوالے سے اسی روایت کو نقل کرتے ہوئے (أشرف على المدينة) ہی ذکر کیا ہے (گویا امام بخاری کو صرف شک تھا کہ کہیں کوئی اور لفظ نہ ہو، ان کے حافظہ نے یہاں دغا نہیں دی، یہی لفظ ہی مروی ہے)۔ (طابة) طیبہ کی طرح یہ بھی اسمائے مدینہ میں سے ہے، بقیہ کلام و بحث آگے آئے گی۔ (وقال سليمان الخ) اسی اسنادِ مذکور کے ساتھ، یہ طریق (فضائل الأنصار) میں موصول ہے۔ (وقال سليمان الخ) یہ بھی وہی ابن بلال مذکور ہیں۔ سعد، یحیٰی بن سعید انصاری کے بھائی جبکہ عباس سے مراد ابن سہل ہیں، اسے (فوائد علي ابن خزيمة) میں موصول کیا گیا ہے اس میں بخاری کی روایت کے جملہ (إني متعجل إلى المدينة) کی توضیح مذکور ہے کہ اس غرض سے آپ نے طریقِ غراب اختیار کیا اور دوسرا چھوڑ دیا، طریقِ غراب، اقرب الی المدینہ (شارٹ کٹ) تھا۔ علامہ انور اس کے تحت ذکر کرتے ہیں کہ (متعجل) سے مراد عجلت نہیں بلکہ یہ اقرب الی المدینہ راستہ اختیار کرنا تھا۔ (هذا جبل يحبنا) کے تحت رقمطراز ہیں کہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جمادات میں بھی شعور ہے احد کے بارہ میں جنتی ہونے کا جبکہ عیر کے بارہ میں جہنمی ہونے کا ارشاد منقول ہے اس کا مطلب ہے کہ وہ تسبیح نہیں کرتا۔

خرص کے قائلین میں اس کے وجوب و عدمِ وجوب میں اختلاف ہے جمہور کے نزدیک مستحب ہے لیکن اگر یہ خدشہ ہو کہ عدم خرص سے شرکاء میں سے کسی کا حق مارا جائے گا تب واجب ہوگا۔ اس میں اختلاف ہے کہ یہ صرف کھجوروں کی پیداوار کے ساتھ خاص ہے یا باقی اجناس بھی اس میں شامل ہیں، شریح قاضی اور بعض اہلِ ظاہر نخل کے ساتھ خاص کرتے ہیں جبکہ جمہور عنب (یعنی انگور) بھی اس کے ساتھ شامل سمجھتے ہیں، امام بخاری کا رجحان یہ ہے کہ تمام پھل، تر ہوں یا خشک۔ اس میں شامل ہیں۔ کیا خارص کے اندازہ پر ہر صورت عمل ہوگا یا جفاف (پھلوں کی کٹائی اور انہیں اسٹور کرنا) کے بعد کی صورتحال کے مطابق زکات نکالی جائے گی؟ مالک اور ایک جماعت کی رائے میں خارص کا ابتدائی اندازہ نافذ العمل ہوگا شافعی اور ان کے اتباع دوسری رائے رکھتے ہیں۔ کیا ایک ماہر خارص کافی ہے یا دو ہونا چاہئیں؟ شافعی کے اس بارہ میں دو قول ہیں، جمہور کے نزدیک ایک ہی کافی ہے۔

سنن اور صحیح ابن حبان میں سہل بن ابی خیثمہ کی مرفوع حدیث ہے کہ (إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع)۔ (علامہ کے حوالے سے اس کا ذکر ہو چکا ہے) اسی کے ظاہر پر لیث، احمد اور اسحاق وغیرھم کا فتوی ہے۔ ابوعبید اس سے یہ سمجھتے ہیں کہ جس مقدار کو حضور چھوڑنے کی ہدایت فرما رہے ہیں یہ وہ ہے جسے وہ حسبِ ضرورت کھا لیں گے (یعنی مالکان اور ان کے احباب واقارب چلتے پھرتے کچھ پھل کھا لیتے ہیں اس کا ایک اندازہ کر کے مجموعی اندازے اور خرص سے اسے منہا کرنے کا حکم دیا)۔ مالک اور سفیان کہتے ہیں کہ کچھ نہ چھوڑا جائے، شافعی کا مشہور قول بھی یہی ہے۔ ابن العربی کہتے ہیں تجربہ اور مشاہدہ بھی بتلاتا ہے کہ اتنی مقدار درختوں پر ہی کھالی جاتی ہے۔ اسے مسلم نے (فضل النبيّ) اور (الحج) جبکہ ابوداؤد نے (الخراج) میں روایت کیا ہے۔

باب العُشرِ فِيما يُسقٰى مِن ماءِ السَّماءِ و بِالماءِ الجَارِى

(بارانی اور چشموں سے سیراب ہونیوالی زمینوں میں عشر ہے)

ولم يرَ عمرُ بن عبدِالعزيز فى العَسَلِ شيئاً. (عمر بن عبدالعزیز کی رائے میں شہد میں زکات نہیں)

الزین کہتے ہیں حدیث میں عیون کا لفظ مستعمل ہے ترجمہ میں اس کی بجائے (الماء الجاری) استعمال کیا ہے تا کہ یہ واضح کریں کہ عیون سے مراد یہی ہے (آج کل کی اصطلاح میں نہری پانی) اس کے بعض طرق میں مثلاً ابوداؤد کی روایت میں (الأنہار) کا لفظ بھی ہے۔ (ولم یرعمر الخ) یعنی شہد میں زکات کے قائل نہیں، اسے امام مالک نے مؤطا میں موصول کیا ہے ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے بھی اپنی سند کے ساتھ نافع مولی ابن عمر سے موصول کیا ہے، عمر بن عبدالعزیز سے اس کے برعکس یعنی شہد سے عشر کی وصولی، بھی منقول ہے اسے بھی عبدالرزاق نے ابن جریج کے حوالہ سے جو ابراہیم بن میسرہ کی کتاب سے نقل کرتے ہیں، ذکر کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس میں ایک واسطہ مجہول ہے، لہذا ضعیف ہے، (والأول أثبت) پہلا بیان ہی اثبت ہے۔ عبدالرزاق نے حضرت ابوھریرۃ کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم نے اہلِ یمن کو لکھا کہ شہد میں عشر ہے، اس کی سند میں عبداللہ بن محرر ہیں جن کے بارہ میں بخاری اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں کہ متروک ہیں۔ ترمذی کا کہنا ہے کہ شہد میں عشر لینے کی بابت کوئی حدیث صحیح نہیں، امام شافعی کا بھی قول ہے کہ شہد میں عشر کی وصولی کی بابت حدیث ضعیف ہے اور نہ لینے کی حدیث بھی ضعیف ہے مگر عمر بن عبدالعزیز سے نہ لینے کا ذکر (جو بخاری نے نقل کیا ہے) صحیح ہے۔ عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے طاوس کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرت معاذ نے یمن میں کہا تھا کہ شہد کے بارہ میں مجھے کچھ حکم نہیں دیا گیا، اس کی سند منقطع ہے۔ ابوداؤد اور نسائی نے (عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدہ) سے روایت کیا ہے کہ ھلال آنجناب کی خدمت میں اپنی شہد کی پیداوار کا عشر لے کر حاضر ہوئے اور درخواست گذار ہوئے کہ فلاں وادی انہیں الاٹ کر دیں، آپ نے کر دی۔ حضرت عمر نے اپنے عامل کو لکھا کہ اگر ھلال عشر ادا کرے تو وادی اسی کے پاس رہنے دے وگرنہ نہیں، عمرو بن شعیب تک اس کی سند صحیح ہے۔ یعنی اس کے بعد (عن أبیه عن جدہ) کی بابت محدثین مختلف ہیں، صواب یہ ہے کہ اگر عمرو کی روایت لما ھو اقوی کی مخالف نہ ہو تب حجت ہے، وگرنہ نہیں۔ ھلال کے مذکورہ فعل کی بابت وارد ہے کہ یہ تطوعاً ادا کیا تھا یعنی وہ اس حمی (وادی) کے عوض تھا جس کا مطالبہ ھلال نے آنجناب سے کیا تھا (کہ اس وادی کو ان کے لئے خاص۔ الاٹ۔ کر دیں میرا خیال ہے کہ یہ موجودہ لیزنگ کی طرز پر تھا، اس کی طرف حضرت عمر کا مذکورہ خط اشارہ کرتا ہے۔) عبدالرزاق ہی کی صالح بن دینار سے روایت میں ہے کہ ھلال نے جب آنحضرت کی خدمت میں شہد پیش کیا تو آپ نے دریافت کیا ہے، کہا (صدقة فأمر برفعها ولم یذکر عشورا) گویا یہ بطور نفلی صدقہ کے تھا۔ ابوحنیفہ، احمد اور اسحاق کے نزدیک شہد میں بھی عشر ہے اگر وہ خراج والی زمین سے نہ لیا گیا ہو۔ ترمذی نے اسے اکثر اہل علم کی رائے جبکہ عدم عشر کے قول کو بعض اہل علم کا تعامل و رائے قرار دیا ہے مگر ابن حجر اپنے شیخ سے نقل کرتے ہیں کہ اس کا عکس صحیح ہے۔ ابن منیر کہتے ہیں کہ عمر بن عبدالعزیز کے اثر کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے بنتی ہے کہ حدیثِ باب میں ذکر ہوا کہ عشر یا نصف عشر (بما یسقی) کے ساتھ مشروط ہے لہذا شہد جس کی پیداوار اس کی مرہونِ منت نہیں ہوتی، میں عشر نہیں۔

ابن رشید نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا کہ اگر یہ مفہوم لیا جائے کہ عشر یا نصف عشر کی نفی کی ہے، مطلقاً زکات کی نفی نہیں کی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شہد کی نسبت سے دو ہی قول ہیں: اثباتِ عشر اور عدم عشر لہذا مطلقاً نفی ہی مراد ہے۔ شہد کا ذکر اسی لئے شاملِ ترجمہ کیا ہے کہ اس میں اختلاف ہے اگر چہ شہد کی مکھیاں اپنی غذا (مما يسقى من السما) ہی حاصل کرتی ہیں مگر التولد بالمباشرۃ مثلاً زرع، متولد بواسطہ حیوان کی طرح نہیں ہے وگرنہ جانوروں کے دودھ میں بھی عشر یا نصف عشر ہوتا۔

حدثنا سعيد بن أبي مريم حدثنا عدالله بن وهب قال أخبرني يونس بن يزيد عن الزهري عن سالم بن عبدالله عن أبيه رضى الله عنه عن النبيﷺ أنه قال فيما سقَتِ السماءُ والعُيونُ أو كان عَثَرِيًّا العشرُ وما سُقِيَ بالنَّضح نصفُ العُشرِ

عبداللہ بن عمر نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا وہ زمین جسے آسمان یا چشمہ سیراب کرتا ہو یا وہ خود بخود نمی سے سیراب ہو جاتی ہو تو اس کی پیداوار سے دسواں حصہ۔عشر۔ لیا جائے اور وہ زمین جسے کنویں سے پانی کھینچ کر سیراب کیا جاتا ہو تو اس کی پیداوار سے بیسواں حصہ لیا جائے۔

(عثريا) عاثور سے مشتق ہے، عاثور ساقیہ (یعنی پانی کا نالہ) کو کہتے ہیں مراد وہ درخت جو اپنی جڑوں کے ذریعہ پانی حاصل کر لیتا ہے، لگانے کی حاجت نہیں ہوتی بقول علامہ انور دریا یا نہر کے کنارے لگے ہوئے درخت مراد ہیں۔ (بالنضح) ان اونٹوں کو کہتے ہیں جو کھیتوں کو سیراب کرنے کے لئے پانی ڈھوتے ہیں، بطور مثال ان کا ذکر کیا ہے اس مقصد کے لئے استعمال ہونے والے تمام جانور مراد ہیں۔

(قال أبو عبدالله الخ) یہ عبارت ابوذر کے نسخہ میں ابن عمر کی حدیث کے بعد اور باقی نسخوں میں اگلے باب کی حدیثِ ابی سعید کے بعد ہے اسماعیلی کے ہاں بھی حدیثِ ابی سعید کے بعد ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ یہی راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ (هذا تفسير الأول) سے مراد یہ ہے کہ حدیث ابی سعید حدیث ابن عمر کی تفسیر کرتی ہے یعنی ابن عمر کی روایت سے بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں نصاب کی شرط نہیں مگر ابو سعید کی روایت میں وضاحت ہو گئی اور نصاب کا ذکر کر دیا۔ ابن حجر لکھتے ہیں اگر دونوں طریقوں (آسمانی و نہری) سے کھیتوں کو پانی لگایا گیا تو اہل علم کے مطابق اس صورت میں (ثلاثة أرباع العشر) ہے (یعنی عشر کا تین بٹا چار ۳/۴) اگر زیادہ تر ایک طریقہ (آسمانی یا نہری) مستعمل ہوا تو اقل اکثر کے حکم میں ہوگا۔ احمد، ثوری، ابو حنیفہ اور شافعی کا ایک قول یہی ہے۔ ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ بالقسط لیا جائے گا (یعنی ایک مرتبہ عشر، ایک مرتبہ نصف عشر) یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ اگر الگ الگ حساب کرنا ممکن ہو تو جو آسمانِ پانی سے سیراب ہو اس سے عشر جو نہری پانی سے سیراب ہو، اس سے نصف عشر لیا جائے۔ (لم يوقت الخ) یعنی نصاب کا ذکر نہیں کیا۔ (وبين في هذا) هذا سے مراد حدیثِ ابی سعید ہے۔ سبزیوں میں عشر نہیں ہے دار قطنی نے حضرات علی، طلحہ اور معاذ کے حوالہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ (لا زكاة في الخضراوات) مالک اور شافعی کا یہی موقف ہے احمد اور ابو یوسف و محمد کا قول ہے کہ زمین کی تمام پیداوار سے عشر لیا جائے۔ ابن منذر نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ کوئی بھی جنس اگر پانچ اوسق سے کم ہے تو اس میں عشر نہیں۔ عیاض نے داؤد ظاہری سے نقل کیا ہے کہ ہر وہ جس کا کیل (یعنی تول) ہو سکے اس میں نصاب ملحوظ رکھا جائے گا اور جس کا کیل نہ ہو سکے وہ کم ہو یا زیادہ، اس میں زکات ہے۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ سوائم (چوپائے) اور نقدی میں بالاجماع نصاب شرط ہے۔ زمین کی پیداوار (اجناس اور پھل) میں ائمہ ثلاثہ کے ہاں نصاب شرط ہے ابوحنیفہ کے ہاں نہیں ہے، کم ہو یا زیادہ، زکات نکالنا ہوگی۔ کہتے ہیں ظاہرِ قرآن یہی ہے اور ابن لعربی نے اسی رائے کو اقوی قرار دیا ہے عمر بن عبدالعزیز کا اسی پر عمل تھا، زیلعی نے بیان کیا ہے کہ انہوں نے اپنے عمال کو لکھا تھا کہ قلیل ہو یا کثیر، سب سے عشر وصول کریں۔ فتح القدیر کے مطابق مجاہد، زہری اور نخعی کا یہی مذہب تھا۔ حدیثِ ابی سعید میں مذکور (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) محمول ہے (العرية) پر (عرية کی تعریف وتفصیل آگے ذکر ہوگی) کہتے ہیں اس امر کی تفصیل یہ ہے کہ سوائم اور زمینی پیداوار کی زکات بیت المال کا حق ہے عاملِ زکات اسے وصول کر کے بیت المال میں جمع کرا دے گا۔ اصحاب اموال کو حق نہیں کہ خود اسے فقراء و مساکین پر تقسیم کر دیں مگر جہاں تک باغات کی پیداوار یعنی پھلوں کا تعلق ہے تو حنفیہ کی کتب میں مذکور ہے کہ مالک کا خود ہی ان کی زکات مساکین پر تقسیم کر دینا جائز ہے کیونکہ یہ جلد خراب ہو جاتے ہیں لہٰذا بیت المال تک پہنچانا بعض اوقات دشوار ہو جاتا ہے تو مالک کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ بذاتِ خود اسے مصاریف میں دے سکتا ہے گویا جیسا کہ ابن ہمام نے کہا کہ (ليس في الخضروات صدقة) نفیِ صدقہ پر محمول نہیں بلکہ بیت المال پہنچانے کی نفی ہے اس میں اشارہ ہے کہ ان کے عرف میں صدقہ کا اطلاق اس صدقہ پر ہوتا تھا جو بیت المال کو دیا جائے اور جسے آدمی بذاتِ خود صرف کرے وہ صدقہ نہیں کہلاتا تھا اسے کبھی عفو بھی کہا گیا جو عدمِ اخذ کے معنی میں ہے نہ کہ عدمِ وجوب کے معنی میں اور کبھی اسے نفیِ صدقہ سے تعبیر کیا گیا۔ اس تشریح کے لحاظ سے آنجناب کا فرمان (عفوت عن صدقة الخيل) بھی نفیِ صدقہ پر محمول نہیں۔

اس تمہید کے بعد جاننا چاہئے کہ عربوں کی عادت تھی کہ وہ اپنے کچھ پھلدار درخت فقراء کو عاریۃً دے دیتے تھے (العرية) تاکہ وہ اس کے رطب میں سے کھائیں تو شرع نے اس کی حد مقرر کی کہ پانچ وسق تک ہوسکتا ہے پھر عاملینِ زکات کو ہدایت دی کہ ان پانچ وسق سے وہ عشر وصول نہ کریں، کیونکہ وہ تو پہلے ہی سے فقراء کے تصرف میں ہیں، گویا ان کی زکات ادا شدہ ہے، طحاوی نے حضرت ابوھریرہ سے مرفوعا روایت کیا ہے کہ نبی اکرم نے پانچ وسق تک عرية کی اجازت دی (رخص في بيع العرايا) پھر بابِ زکات میں بھی پانچ وسق ہی کا ذکر ہے کہ اسے زکات سے مستثنیٰ قرار دیا تو اس کا سبب یہی ہے کہ ان کا عشر تو مالک نے نکال دیا ہے باقی کا عشر بیت المال جمع کرانے کے لئے عاملِ زکات وصول کرے گا اس طرح یہ (عشر) کی نفی نہیں بلکہ اس کی ادائیگی کا حق مالکوں کو دیا گیا۔ اس سے بعض نے سمجھ لیا کہ پانچ وسق تک عشر ہی نہیں ہے۔ کہتے ہیں کہ مجھے اس تحقیق کی تائید کے لئے نقل کی تلاش رہی حتی کہ ابوعبید کی کتاب الاموال میں پڑھا کہ بابِ زکات میں خمسہ، عرایا والے خمسہ ہی ہیں۔ طحاوی نے مکحول سے جید سند کے ساتھ مرسلاً نقل کیا ہے کہ (خففوا في الصدقات فإن في المال العرية والوصية) یعنی عشر میں تخفیف کیا کرو۔ عاملین زکات کو ہدایت ہے۔ کہ مال میں عریہ اور وصیت ہے۔ اور بیہقی نے روایت کیا ہے کہ ابوبکر و عمر عاملین کو حکم دیتے کہ عرایا کا خرص نہ کیا کریں تو محصلِ جواب یہ ہے کہ حدیثِ ابی سعید میں نفیِ صدقہ (فيما دون خمسة أوسق) اس وجہ سے نہیں کہ پھلوں کا نصاب پورا نہیں اور یہ کہ پانچ وسق اس کے گھر کے ایک کونے میں پڑا رہے گا اور اس پر اللہ کا فریضہ واجب نہ ہوگا بلکہ اس معنی میں کہ اس کا عشر وہ خود نکالے گا، انتھیٰ۔

باب لَيسَ فيما دُونَ خمسةِ أوسُقٍ صَدَقَةٌ (پانچ سے کم وسق میں عشر نہیں)

اس ترجمہ کی بحث سابقہ باب کے ساتھ ہو چکی۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى حدثنا مالك قال حدثني محمد بن عبدالله بن عبدالرحمن بن أبي صعصعة عن أبيه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبيﷺ قال ليس فيما أقَلُّ مِن خمسةِ أوسُقٍ صدقةٌ ولا في أقلِّ مِن خمسةٍ مِن الإبلِ الذَّودِ صدقةٌ ولا في أقلَّ مِن خمسِ أواقٍ مِن الوَرِقِ صدقةٌ۔ (گزر چکی ہے)

یحیٰ سے مراد القطان ہیں۔ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہے۔ ایک صاع میں چار مد ہیں جب کہ ایک مد میں ایک رطل پورا اور ثلث رطل بغدادی ہے اس حساب سے پانچ وسق میں ۱۶ ارطل بغدادی ہونگے (قسطلانی)۔

باب أخذِ صدقةِ التَّمرِ عندَ صِرامِ النَّخلِ وهَلْ يُترَكُ الصبيُّ فيَمَسُّ تمرَالصدقةِ؟

(کھجور کی کٹائی کے وقت ہی اسکی زکات وصول کر لینا)

صرام یعنی قطع کرنا مراد پھلوں کا درختوں سے اتارنا۔ اس باب میں دو تراجم ہیں ایک کا تعلق قول اللہ تعالی (وآتو حقه يوم حصاده) سے ہے، حق سے مراد میں اختلاف ہے ابن عباس زکات مراد لیتے ہیں جبکہ ابن جریر نے حضرت انس سے نقل کیا ہے، کہتے تھے کہ یہ زکات کے علاوہ ہے، عطاء کا بھی یہی خیال ہے۔ حدیثِ باب سے لگتا ہے کہ غیر زکات ہے گویا اس سے مراد وہ ہے جو ابوداؤد اور احمد نے حضرت جابر سے روایت کیا ہے کہ آنجناب نے حکم دیا کہ (من كل جادٍّ عشرة أوسق من التمر بقنو يعلق في المسجد للمساكين) یعنی ہر دس وسق اتاری ہوئی کھجوروں میں سے ایک خوشہ مساکین کے لئے مسجد میں لٹکا دیا جائے (یعنی عشرِ واجب کے علاوہ) اس کے بارہ میں (باب القسمة و تعليق القنوفي المسجد) کے تحت (كتاب الصلاة) میں بحث ہو چکی ہے۔ دوسرے ترجمہ کو استفہامیہ انداز سے قائم کیا ہے کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ یہ نہی ان (يعني آل رسول) سے متعلق ہے جن کے لئے صدقہ تناول کرنا حلال نہیں۔ علامہ انور اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ فقراء کا حق پھل پکنے سے ہی شروع ہو جاتا ہے، ابو یوسف کہتے ہیں پھل اتارنے سے شروع ہوگا۔ محمد بعد الحصاد کہتے ہیں یہی ظاہر قرآن کی دلالت ہے (وآتو حقه يوم حصاده)۔ مولانا بدر عالم حاشیہ میں ابن العربی کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں کہ اس بارہ میں تین اقوال ہیں: ایک وقتِ جذاذ (یعنی کٹائی) دوسرا پک جانے پر تیسرا خرص کے بعد، تاکہ اندازہ ہو سکے کہ کس مقدار میں عشر ہے۔

حدثنا عمر بن محمد بن الحسن الأسدي حدثني أبي حدثنا ابراهيم بن طهمان عن محمد بن زياد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال كان رسول اللهﷺ يؤتىٰ

بِالتمرِ عندَ صِرامِ النَّخلِ فيَجِيءُ هذا بِتمرِه وهذا مِن تَمرِه حتى يصيرَ عنده كَوْماً مِن تمرٍ فجعلَ الحسنُ والحسين رضى الله عنهما يَلعَبان بِذلك التمرِ فأخذَ أحدُهما تمرةً فجَعلَه في فيه فنظرَ إليه رسولُ اللهِ ﷺ فأخرَجَها مِن فيه فقال أمَا عَلمتَ أنَّ آلَ محمدٍ لا يأكلون الصدقةَ

ابو ہریرہؓ روایت بیان کرتے ہیں کہ نبی پاک ﷺ کے پاس پھلوں کی چنائی کے وقت زکوٰۃ کی کھجور لائی جاتی ہر شخص اپنی زکوٰۃ لاتا حتیٰ کہ آپ کے پاس کھجور کا ایک ڈھیر لگ جاتا ایک مرتبہ حسن اور حسینؓ ایسی ہی کھجوروں سے کھیل رہے تو ان میں سے ایک نے ایک کھجور اٹھا کر منہ میں ڈال لی آپ کی جوں ہی نظر پڑی تو وہ کھجور نکال لی اور فرمایا کیا تمہیں معلوم نہیں کہ آلِ محمد ﷺ صدقہ نہیں کھاتے۔

(کوم) کاف کی زبر اور واو کی سکون کے ساتھ، کسی چیز کے ڈھیر کو کہتے ہیں۔(فأخذ أحدهما) دو باب کے بعد (شعبة عن محمد بن زیاد) کی روایت میں ہے کہ حضرت حسن نے پکڑی، اس پر باقی بحث وہیں ہوگی۔

باب مَن باعَ ثمارَه أو نَخلَه أو أرضَه أو زرعَه

(عشر واجب ہو چکنے کے بعد پیداوار بیچ دینا اور اسکا عشر کسی دیگر پیداوار سے نکال دینا؟)

وقد وجَبَ فيه العُشرُ أو الصدقةُ فأدّى الزكاةَ مِن غيرِه أو باعَ ثمارَه ولم تَجِبْ فيه الصدقةُ وقولِ النبي ﷺ لا تَبيعوا الثمرةَ حتى يَبدُوَ صَلاحُها. (قول نبی ﷺ کا ترجمہ آگے حدیث میں ہے)

ترجمہ کے ظاہر سیاق سے ثابت ہوتا ہے کہ امام بخاری بُدُوِّ صلاح (یعنی پکنا ظاہر ہونا) کے بعد پھلوں کی فروخت جائز سمجھتے ہیں اگرچہ خرص کے بعد زکات متعین ہو چکی ہو ان کا استدلال (حتى يبدو صلاحها) کے عموم پر ہے علماء کا ایک قول یہی ہے دوسرا قول جو شافعی کے دو اقوال میں سے ایک ہے۔ یہ ہے کہ خرص کے بعد ان کی فروخت جائز نہیں (یعنی کٹائی اور عشر کی ادائیگی تک) کیونکہ اب مساکین کا حق اس کے ساتھ متعلق ہے گویا انہوں نے اس حدیث کو ما بعد الخرص محمول کیا ہے۔(العشر أو الصدقة) عام بعد الخاص ہے اس میں ان حضرات (حنفیہ) کے رد کی طرف اشارہ بھی ہے جو اس میں نصاب کے قائل نہیں (فأدى الزكاة من غيره) کیونکہ اس نے زکات واجب ہونے کے بعد سارا پھل بیچ دیا ہے اب واجب شدہ عشر کسی اور جنس سے یا اس کی قیمت (ان کے نزدیک جو قیمت بطورِ زکات ادا کرنا جائز قرار دیتے ہیں) دے امام بخاری کا یہی موقف ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔

(ولم يخص من وجب الخ) یہ ایک اور اختلافی مسئلہ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ عشر کا وجوب صلاحِ ثمار کے ساتھ مقرون ہے اور قرآن کے ظاہر سے دلالت ہوتی ہے کہ اس کی ادائیگی یومِ حصاد ہے، یہاں یہ احتمال بھی ہے کہ آیت صرف وجوبِ زکات کی بابت ہے نہ کہ زمانِ ادائیگی کے ذکر میں ہے۔ مصنف کا رجحان یہ محسوس ہوتا ہے کہ خرص بدوِ صلاح کے بعد ہونا چاہئے تو زیر

بحث مسئلہ ماقبل خرص سے متعلق ہے۔ ابن بطال کہتے ہیں کہ بخاری اس سے امام شافعی کے دو میں سے ایک قول کہ بیع اس صورت میں فاسد ہے، کارد کرتے ہیں (یعنی بخاری کا موقف یہ معلوم پڑتا ہے کہ عشر کی ادائیگی کا معاملہ شرع نے بائع و مشتری کے باہمی تفاہم پر چھوڑ دیا ہے) ابوحنیفہ کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے، اسی سے عشر وصول کیا جائے اور وہ اسے بائع پر لوٹا دے۔ مالک کی رائے ہے کہ عشر بائع کے ذمہ ہے الا یہ کہ وہ مشتری کو اس کی ادائیگی کا پابند کر دے، لیث کا بھی یہی قول ہے احمد، ثوری اور اوزاعی کے ہاں بائع کے ذمہ ہے۔(وقول النبی ؐ الخ) اسے اس باب میں بالمعنی موصول کیا ہے انہی الفاظ کے ساتھ ابن عمر کی روایت کتاب البیع میں آئے گی۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ یہ ترجمہ مشکلہ ہے۔ نخل سے مراد جس پر پھل ہوں اور ارض سے مراد جس پر کھیتی ہو کیونکہ خالی درختوں اور زمین پر زکات نہیں ہے۔(باع ثمارہ) تخصیص کے بعد تعمیم ہے حاصلِ کلام یہ ہے کہ مالک کے لئے جائز ہے کہ پھل اور کھیتی، درختوں اور زمین کے ساتھ یا ان کے بغیر فروخت کر دے، عشر کے وجوب کے بعد یا اس سے قبل کیونکہ آنحضرت نے بدوِ صلاح کے بعد فروخت کرنے سے منع نہیں فرمایا گویا یہ ترجمہ (البیوع) سے الیق ہے اگرچہ (الزکاۃ) سے بھی متعلق ہے۔ ایک اشکال یہ ہے کہ (فقد وجب) سے مصنف کی کیا مراد ہے؟ کیا ان کی مراد وجوب باعتبارِ نصاب ہے یا باعتبارِ وقت، پہلے احتمال پر مفہوم یہ ہوگا ثمار اور زرع پانچ وسق سے زیادہ تھے یعنی زکات واجب ہو چکی تھی کیونکہ اس سے کم میں ان کے ہاں زکات نہیں دوسرے احتمال پر معنی یہ ہوگا کہ ادائیگی زکات کا وقت ہو چکا تھا (تب فروخت کر دیا) یہی تردد ان کے اگلے جملہ (أو باع ثمارہ و لم تجب الخ) میں ہے کہ عدمِ وجوب سے آیا مراد عدم بلوغِ نصاب ہے یا عدم حلولِ وقت؟ اسی طرح عشر کے لفظ کے بعد (الصدقۃ) کے لفظ کا استعمال تفنناً ہے یا اس سے مراد صدقہ متفرقہ (نفلی؟) ہے بظاہر واجب ان کے ہاں، مسئلہ مذکورہ میں۔ عشر ہی ہے لیکن دیگر صدقاتِ متفرقہ کا ادراج چاہا تو اسے (الصدقۃ) کے لفظ میں لف کر دیا۔ (ولم یخصّ الخ) یہ لفظ کبھی مختار و مطلوب کے لئے اور کبھی متروک کے لئے استعمال ہوتا ہے یہاں دونوں معانی صحیح نہیں ہیں۔ امام بخاری نے یہی لفظ پہلے بھی ایک جگہ استعمال کیا ہے (بقولہ و لم یخص المذھب الخ) اسی طرح (الصیام، الخمس) اور (الوقف) میں بھی ایک ایک جگہ مستعمل ہے، میرے نزدیک پانچوں مقامات میں (ولم یفرق) کے معنی میں ہے۔ انتھی۔

حدثنا حجاج حدثنا حجاج حدثنا شعبه أخبرني عبدالله بن دينار سمعت ابن عمر رضي الله عنهما نَهى النبيُّ ﷺ عن بَيعِ الثَمرةِ حتىٰ يَبدُوَ صَلاحُها و كان إذا سُئِلَ عن صلاحها قال حتىٰ تَذهَبَ عاهَتُه

ابن عمر سے نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے کھجور کو اس وقت تک بیچنے سے منع فرمایا ہے جب تک اس کی پختگی ظاہر نہ ہو اور ابن عمر سے جب پوچھتے کہ اس کی پختگی کیا ہے، وہ کہتے کہ جب یہ معلوم ہو جائے کہ اب یہ پھل آفت سے بچ رہے گا۔

(نهى عن بيع الثمر الخ) علامہ انور لکھتے ہیں کہ درختوں پر لگے پھلوں کی فروخت یا تو بشرطِ قطع ہوتی ہے، وہ بلا اختلاف جائز ہے، ان کی صلاح (یعنی پکنے کی علامت) ظاہر ہو چکی ہو یا نہ۔ دوسری صورت میں اگر کھانے کے لئے صالح نہ بھی ہو تو جانوروں کا چارہ بن جاتا ہے۔ یا ان کی فروخت بشرطِ ترک ہوتی ہے یہ ہمارے ہاں مطلقاً جائز نہیں امام شافعی کے ہاں اس شرط کے ساتھ بدوِ صلاح

کے بعد جائز ہے پہلے نہیں۔ شرطِ ترک کی بابت لکھتے ہیں کہ اس میں ربا ہے، کہتے ہیں اس کی ایک اور جگہ مزید تفصیل آئے گی۔ ابن ہمام نے الفتح میں اس پر بہت اچھی بحث کی ہے۔ شاہ صاحب اس کی بابت لکھتے ہیں کہ بدوِصلاح کے بعد بیع جائز ہے اور یہ کہ عشر بھی لیا جائے احادیثِ باب کی اس پر دلالت اس طرح ہوتی ہے کہ آپ نے بدوِصلاح کے بعد اس بیع کی اجازت دی ہے اس شرط کا مقصد یہی ہے کہ عشر کا ضیاع نہ ہو جائے (یہ الگ مسئلہ ہے کہ عشر کی ادائیگی بائع اور مشتری میں سے کس کے ذمہ ہوگی، اس کی تفصیل گذر چکی ہے)

(حتی تذهب عاهته) ای آفتہ (یعنی پھلوں کے پکنے کا عمل شروع ہو چکا ہو) یہ جملہ ابن عمر کا مقولہ ہے مسلم کی روایت میں اس کی صراحت ہے (محمد بن جعفر عن شعبة) کے طریق سے ہے (فقيل لا بن عمر ما صلاحه؟ قال تذهب عاهته) کیونکہ پکنے (بدوِصلاح) کے آثار ظاہر ہونے کے بعد کسی بیماری کے سبب اس کے تلف ہونے کا اندیشہ نہیں رہتا۔

اسے تمام اصحابِ صحاح نے (البیوع) میں درج کیا ہے، یہ سند رباعیاتِ امام بخاری میں سے ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثني الليث حدثني خالد بن يزيد عن عطاء بن أبي رَباح عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما نهى النبيُ ﷺ عن بيع الثمارِ حتى يبدو صلاحُها

حدثنا قتيبة عن مالك عن حميد عن أنس بن مالك رضى الله عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ نهىٰ عن بيع الثمارِ حتىٰ تُزهِيَ قال حتى تَحْمَارَّ۔ (اوپر والا مفہوم ہے)

حمید سے مراد الطویل ہیں۔ (تحمار) بطور مثال کہا (تصفّر) اور (تسودُّ) بھی اس میں شامل ہے (قال کے فاعل کی بابت کسی شارح نے کچھ نہیں لکھا)۔

باب هل يَشترِى صدقتَه ؟ ولا بأسَ أن يَشترِىَ صدقةَ غيرِه

(کیا اپنا کیا ہوا صدقہ خرید سکتا ہے؟ کسی اور کا صدقہ خرید لینے میں حرج نہیں)

لأنَّ النبىَ ﷺ إنما نهىٰ المُتصدِّقَ خاصةً عنِ الشراءِ ولَم يَنهَ غيرَه. (اس لیے کہ نبی پاک ﷺ نے خاص صدقہ دینے والے کو اپنا صدقہ خریدنے سے منع کیا ہے دوسرے کو نہیں)

الزین کہتے ہیں ھل کے ساتھ ترجمہ لائے ہیں کیونکہ حدیثِ باب میں منع کا سبب مذکور ہے جس کے سبب تعمیمِ منع مراد لینا ضعیف ہے کیونکہ باب کی دوسری حدیث میں مذکور لفظ (وظننت أنه يبيعه برخص) (یعنی میرا خیال ہوا کہ سستا مل جائے گا) بظاہر اس امر کے منع ہونے کا سبب ہے (یعنی اگر یہ سبب نہ ہو تو اپنا کیا ہوا صدقہ خریدا جا سکتا ہے) اسی طرح آنجناب کا مطلقا (لا تعد الخ) کہنا اس معنی میں ہے کہ بغیر قیمت اس کے صدقہ کا بعض اس کی طرف واپس ہو جائے۔ کہتے ہیں کہ اس ترجمہ میں اس امر پر تنبیہ مقصود ہے کہ سابقہ ترجمہ میں جو اخراجِ زکات سے قبل پھلوں کی بیع کا جواز ذکر کیا وہ آدمی کا اپنا ہی صدقہ خرید لینے کی جنس سے نہیں۔

(ولا بأس الخ) آنجناب کے فرمان (لا تعد) سے اس پر استدلال کیا ہے کہ اگر مطلقا صدقہ خریدنا منع ہوتا تو آپ (لا

تشتروا الصدقة) فرماتے، اس پر مزید بحث(باب إذا حُوِّلت الصدقة) میں آئے گی۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ ازروئے فقہ اپنا صدقہ خریدنا جائز ہے حدیثِ ھذا کی نہی اس امر پر مبنی ہے کہ متصدق علیہ سے اسے کسی قسم کی رعایت نہ مل جائے (اگر یہ خدشہ نہ ہو تو جائز ہے مثلاً کسی دوسرے آدمی کی وساطت سے خرید لے اگر وہ بیچنا چاہتا ہے یا صدقہ کی ہوئی چیز بازار میں کسی اور کے پاس بکتے ہوئے پائی تو بظاہر خریدنے میں کوئی حرج نہیں)۔

حدثنا يحيىٰ بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن سالم أن عبدَالله بن عمر رضي الله عنهما كان يُحدِثُ أن عمرَ بن الخطاب تَصَدَّقَ بِفرسٍ في سبيلِ الله فوَجدَ يُباعُ فأرادَ أنْ يَشرِيَه ثُم أتَى النبيَ ﷺ فاستَأمَرَه فقال لا تَعُدْ في صدقتِك۔ فبذٰلك كان ابنُ عمر رضي الله عنهما لا يَترِكُ أن يَبتاعَ شيئاً تَصدقَ به إلا جَعلَه صدقةً

عمر بن خطابؓ نے ایک گھوڑا اللہ کے راستہ میں صدقہ کیا پھر آپ نے دیکھا کہ وہ بازار میں فروخت ہو رہا ہے ان کی خواہش ہوئی کہ اسے وہ خود ہی خرید لیں اور اجازت لینے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ اپنا صدقہ واپس نہ لو اسی وجہ سے اگر ابن عمرؓ اپنا دیا ہوا کوئی صدقہ خرید لیتے تو پھر اسے صدقہ کر دیتے تھے۔

(تصدق بفرس) اگلے طریق میں مزید وضاحت ہے کہ اس پر کسی مجاھد کو سوار کرا دیا (یعنی اسے صدقۃً دے دیا)۔(فذلك كان ابن عمر الخ) یعنی ابن عمر نے آنجناب کی نہی سے یہ سمجھا کہ اپنی ملکیت میں رکھنا منع ہے اس لئے وہ خرید تو لیتے مگر دوبارہ صدقہ کر دیتے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك بن أنس عن زيد بن أسلم عن أبيه قال سمعتُ عمرَ رضي الله عنه يقول حَملتُ علىٰ فرسٍ في سبيلِ الله فأضاعَه الذي كان عنده فأردتُ أن أشتَرِيَه وظننتُ أنه يبيعُه بِرُخصٍ فسألتُ النبيَ ﷺ فقال لا تَشْتَرِ ولا تَعُدْ في صدقتِك وإن أعطاكَه بِدِرهمٍ فإنَّ العائِدَ في صدقتِه كالعائِدِ في قَيئِه۔ (سابقہ ہے)

اسلم مولی عمر نے سن ساٹھ میں ایک سو چودہ برس کی عمر میں وفات پائی۔ (فأضاعه الخ) یعنی اس کا کما حقہ خیال نہ رکھا، لاغر کر دیا۔ ابن سعد نے ذکر کیا ہے کہ اس گھوڑے کا نام ورد تھا وہ اصل میں تمیم داری کا تھا انہوں نے نبی اکرم کو تحفۃً دے دیا آپ نے بھی تحفۃً ہی حضرت عمر کو عطاء کر دیا اس آدمی کا نام معلوم نہیں جنہیں حضرت عمر نے بطور صدقہ دے دیا۔(كالعائد في قيئه) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ ایسا کرنا حرام ہے کیونکہ قیء حرام ہے، سیاقِ حدیث سے یہی ظاہر ہے یہ بھی ممکن ہے کہ تنفیر کے لئے یہ تشبیہ دی ہو (یعنی تحریم نہیں) اکثر کا یہی قول ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے کفارہ، نذر وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔ اگر اپنا کیا ہوا صدقہ وراثت میں واپس آ جائے تب کوئی کراہت نہیں۔ ایک روایت (كالكلب) بھی ہے قسطلانی لکھتے ہیں چونکہ کتا کا یہ فعل تحریم کے زمرہ میں نہیں آتا اس لئے کہ وہ تو مکلّف ہی نہیں لہٰذا اس نہی کو تنزیہی سمجھا جائے گا۔

باب ما يُذكَرُ فى الصدقةِ لِلنّبيِّ ﷺ (آنجناب کیلئے صدقہ کی حیثیت؟)

حکم ذکر نہیں کیا کیونکہ اس میں مشہور اختلاف ہے جو تین مواضع میں ہے، آل سے مراد میں، اس میں ارجح یہ ہے کہ بنو ہاشم اور بنو مطلب مراد ہیں اس کی دلیل کتاب الجہاد کے آخر میں ابواب الخمس میں ذکر ہوگی۔ امام شافعی کہتے ہیں نبی اکرم نے انہیں سہمِ ذوی القربیٰ میں شریک کیا تھا اور قبائلِ قریش میں سے کسی اور کو شریک نہ کیا اور یہ صدقات سے ان کے حرمان کے عوض تھا۔ ابوحنیفہ اور مالک سے منقول ہے کہ صرف بنو ہاشم مراد ہیں احمد سے بنو مطلب کے بارہ میں دو روایتیں ہیں۔ دوسرا اختلاف اس امر میں ہے کہ آیا آنجناب کے لئے فرضی و نفلی، دونوں قسم کے صدقات حلال نہیں؟ خطابی نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے لیکن امام شافعی سے منقول کیا گیا ہے کہ نفلی ان کے لئے حلال ہے، امام احمد سے بھی اس بارہ میں ایک روایت ہے چنانچہ میمونی نے ان سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم اور اہل بیت کے لئے صدقہ فطر اور زکاتِ اموال اور وہ صدقہ جسے کوئی شخص لوجہ اللہ محتاج کو دے حلال نہیں، اس کے علاوہ منع نہیں ہے ابن قدامہ کہتے ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ جو اموال کا صدقہ نہیں مثلاً قرض اور ہدیہ، آپ کے لئے حرام نہ تھا۔ بعض کا کہنا ہے کہ صدقہ عامہ مثلاً کنوؤں کا پانی (یعنی اگر کسی نے کنواں خرید کر یا کھدوا کر لوگوں کے لئے صدقہ کر دیا) آپ کے لئے حرام نہ تھا۔ اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ تمام انبیاء کے لئے یہ حرمت تھی یا صرف آپ کا خاصہ ہے۔

تیسرا اختلاف یہ ہے کہ آپ کی آل بھی اس میں آپ کے ساتھ ملتحق ہے یا نہیں، ابن قدامہ کا لکھتے ہیں کہ اس بات میں اختلاف نہیں کہ بنو ہاشم کے لئے فرضی صدقہ حرام تھا۔ علامہ انور اس بابت رقمطراز ہیں کہ نفلی صدقات آل نبی کو دینا جائز ہے اگرچہ ابن ہمام اور زیلعی اس میں متردد ہیں پھر آل نبی سے مراد ہمارے نزدیک آل عباس، حمزہ، حارث، آلِ جعفر، علی وحمزہ ہیں گویا تین چچا اور دو چچا کی اولاد اس میں داخل ہے شافعیہ کے ہاں بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب ہیں طحاوی نے ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ فقدانِ خمس کی صورت میں آلِ نبی (کے محتاجوں) کو زکات دینا جائز ہے کیونکہ خمس میں ان کا بھی حق تھا (واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى الخ)۔ (البحر) میں محمد بن شجاع ثلجی نے ابوحنیفہ سے بھی اس کا جواز نقل کیا ہے۔ (عقد الجید) میں ہے کہ رازی بھی اس کے جواز کا فتویٰ دیتے تھے میں کہتا ہوں (احتیاج کی صورت میں) سوال کرنے سے بہتر ہے کہ زکات دے دی جائے۔ مولانا بدر حاشیہ میں مزید لکھتے ہیں کہ ابن سماعہ نے ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ بنو ہاشم کی زکات، بنو ہاشم کے لئے حلال ہے کسی اور کی نہیں۔ المبسوط میں ہے کہ نفلی صدقات اور اوقاف بنی ہاشم کے لئے حرام نہیں شرح قدوری میں ہے کہ واجب صدقہ مثلاً زکات، عشر، نذر اور کفارات حلال نہیں جب کہ صلہ رحمی کے لئے کیا گیا صدقہ حلال ہے۔ انتہیٰ۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا محمد بن زياد قال سمعت أبا هريرة رضى الله عنه قال أخذ الحسنُ بن على رضى الله عنهما تمرةً مِن تمرِ الصدقةِ فجعلَها فى فيه فقال النبىُّ ﷺ كِخْ كِخْ لِيَطرَحَها ثم قال أما شَعرتَ أنّا لا نأكلُ الصدقةَ

حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے زکات کی کھجوروں کے ڈھیر سے ایک کھجور اٹھا کر اپنے منہ میں ڈال لی تو رسول اللہ ﷺ نے

فرمایا چھی چھی نکالو اسے پھر آپ نے فرمایا کہ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ ہم لوگ صدقہ کا مال نہیں کھاتے۔

(أخذ الحسن الخ) مسند احمد کی (معمر عن محمد بن زیاد) سے روایت میں ہے کہ آپ صدقہ کی کھجوریں تقسیم فرما رہے تھے اور حسن آپ کی گود میں بیٹھے تھے کہ ایک کھجور اٹھا کر منہ میں ڈال لی۔ (کخ) کاف پر زبر اور زیر، دونوں پڑھی گئی ہیں۔ اسی طرح مثقلاً اور مخففاً دونوں طرح ہے، خاء پر تنوین اور بغیر تنوین، دونوں طرح ہے، اس طرح سے چھ لغات ہیں۔ بعض نے عربی اور بعض نے عجمی قرار دیا ہے، راوی کہتے ہیں کہ معرب ہے امام بخاری نے اسے (باب من تکلم بالفارسیة) میں بھی ذکر کیا ہے۔

(لیطرحها) مسلم میں ہے کہ (ارم بها) بھی کہا حماد بن سلمہ کی روایت میں ہے کہ اپنا ہاتھ ان کے منہ میں ڈال کر خود نکالی اور ساتھ ساتھ فرما رہے تھے (ألقها یا بنی ألقها یابنی)۔ (أنا لا نأکل) مسلم میں ہے (أنا لا تحل لنا الصدقة) معمر کی روایت میں ہے (لا تحل لآل محمد) احمد اور طحاوی نے خود حضرت حسن سے یہ روایت نقل کی ہے۔

باب الصدقةِ علیٰ مَوالِی أزواجِ النبیِ صلی اللہ علیہ وسلم (ازواج مطہرات کے موالی کے صدقہ دینا)

ازواجِ نبی مطہرات اور موالی النبیؐ کے لئے کوئی ترجمہ نہیں لائے کیونکہ اس میں ان کے پاس کوئی حدیث ثابت نہیں۔ ابن بطال نے نقل کیا ہے کہ ازواج مطہرات بالاتفاق اس نہی میں شامل نہیں لیکن اس میں نظر ہے کیونکہ ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے کہ خلال نے (ابن أبی ملیکة عن عائشة) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا (إنا آل محمد لا تحل لنا الصدقة) اور یہ ان کے بھی اس نہی میں شمول کی دلیل ہے، اسے ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے۔ اصحابِ سنن نے ابو رافع سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ (إنا لا تحل لنا الصدقة و إن موالی القوم من أنفسهم) یعنی ہمارے لئے صدقہ حلال نہیں اور لوگوں کے موالی بھی انہی میں سے ہیں یہی موقف احمد، ابوحنیفہ اور مالکیہ میں سے ابن ماجشون کا ہے، شافعیہ کے ہاں یہی صحیح ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ موالی کے لئے جائز ہے کیونکہ وہ حقیقۃً ان میں سے نہیں یعنی ان کے نزدیک (من أنفسهم) یا (منهم) سے حرمتِ صدقہ ثابت نہیں ہوتی۔ حدیثِ باب سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے کہ ازواج نبیؐ کے موالی کے لئے ثابت ہوا۔ ابن منیر کہتے ہیں کہ بخاری ترجمہ ھذا یہ ثابت کرنے کے لئے لائے ہیں کہ ازواجِ نبی اکرم کے موالی کے لئے صدقات کی حرمت نہیں تا کہ بعض کے قول کہ ازواجِ نبی بھی آل میں شامل ہیں، سے کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ پھر ان کے موالی بھی شامل ہونگے۔ علامہ انور لکھتے ہیں ایک جماعت کا موقف ہے کہ تمام ازواج نبی کے لئے صدقہ حرام ہے بعض کے نزدیک صرف ان کے لئے جو بنی ہاشم میں سے ہیں اور وہ صرف ایک حضرت زینب بنت جحش ہیں تو حدیثِ باب میں حضرت میمونہ کا تذکرہ ہے جو ھاشمیہ نہ تھیں لہٰذا ان کے لئے بھی اور ان کی مولاۃ کے لئے بھی جائز تھا۔

حدثنا سعید بن عفیر حدثنا ابن وهب عن یونس عن ابن شهاب حدثنی عبید الله بن عبدالله عن ابن عباس رضی الله عنهما قال وجَدَ النبیُ ﷺ شاةً مَیِّتَةً أُعْطِیَتْها مولاةٌ لِمیمونة مِن الصدقةِ قال النبی ﷺ هَلَّا انتَفَعتُم بِجلدِها؟ قالوا إنها

میتة قال إنما حَرُمَ أكلُها
ابن عباسؓ راوی ہیں کہ نبی کریمﷺ نے وہ بکری مری ہوئی دیکھی جو حضرت میمونہؓ کی باندی کو صدقہ میں کسی نے دی تھی اس پر آپ نے فرمایا کہ تم لوگ اس کے چمڑے کو کیوں نہیں کام میں لائے۔ لوگوں نے کہا کہ یہ تو مردہ ہے آپ نے فرمایا کہ حرام تو صرف اس کا کھانا ہے۔

سند میں عبداللہ بن وھب، یونس بن یزید اور عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود یکے از سات فقہائے مدینہ، ہیں۔ (ھلا انتفعتم) کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ رنگی جانے کے بعد کتے کی جلد طاہر ہو جاتی ہے امام مالک کا اس میں اختلاف ہے، ابن حجر کہتے ہیں (الذبائح) میں اس پر مبسوط بحث ہوگی۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا الحكم عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها أنها أرادَتْ أن تَشترِيَ بَرِيرةَ لِلعِتقِ و أرادَ مَواليها أن يَشترِطوا وَلاءَ ها فذكرتْ عائشةُ لِلنبيﷺ فقال لَها النبيﷺ اشتريها فإنما الولاءُ لِمَن أعتَقَ قالت و أتِيَ النبيُّﷺ بلحمٍ فقلتُ هذا ما تُصُدِّقَ به علىٰ بريرةَ فقال هو لَها صدقةٌ ولَنا هديةٌ
حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ ان کا ارادہ ہوا کہ بریرہ کو آزاد کر دینے کے لئے خرید لیں لیکن اس کے اصل مالک یہ چاہتے تھے کہ ولاء انہیں کے لیے رہے اس کا ذکر عائشہؓ نے نبی کریمﷺ سے کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم خرید کر آزاد کر دو ولاء تو اسی کی ہوتی ہے جو آزاد کرے انہوں نے کہا کہ نبی کریمﷺ کی خدمت میں گوشت پیش کیا گیا میں نے کہا کہ یہ بریرہؓ کو کسی نے صدقہ کے طور پر دیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ یہ ان کے لیے صدقہ تھا لیکن اب ہمارے لیے یہ ہدیہ ہے۔

ابراہیم سے مراد نخعی ہیں۔ (العتق) میں اس پر مفصل بحث ہوگی۔ اسے نسائی نے بھی (الزکاۃ) اور (الطلاق) میں نقل کیا ہے۔

باب إذا تَحوَّلتِ الصدقةُ (جب صدقہ کی حیثیت تبدیل ہو جائے؟)

صدقہ کی حیثیت تبدیل ہو جانے سے ہاشمی کے لئے بھی حلال ہو جائے گا۔

حدثنا على بن عبدالله حدثنا يزيد بن زريع حدثنا خالد عن حفصة بنت سيرين عن أم عطية الأنصارية رضى الله عنها قالت دخلَ النبيُّﷺ علىٰ عائشةَ رضى الله عنها فقال هل عندك شيءٌ؟ فقالت لا إلا شيءٌ بَعثَتْ به إلينا نُسَيبةُ مِن الشاةِ التي بَعثْتَ بِها مِن الصدقةِ فقال إنها قد بلغَتْ مَحِلَّها۔ (اوپر والا مفہوم ہے)

خالد سے مراد حذاء ہیں، تمام راوی بصری ہیں۔ (بلغت محلها) کیونکہ حضرت نسیبہ نے اپنی ملکیت کا حق اختیار کرتے ہوئے تصرف کیا اب صدقہ کے حکم سے نکل کر وہ ہدیہ کے محل میں آ گیا جو آنجناب کے لئے بھی حلال تھا یہ ابن بطال کی تقریر ہے جو انہوں نے محل کی حاء پر زبر پڑھتے ہوئے پیش کی ہے بعض نے اس پر زیر کے ساتھ ضبط کیا ہے جو حلول سے ہے اس پر مطلب یہ ہوگا کہ

صدقہ اپنی جگہ پہنچ چکا ہے(ہمارے پاس آنے والا صدقہ نہیں ہے)۔اسے مسلم نے بھی(الزکاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا يحييٰ بن موسى حدثنا وكيع حدثنا شعبة عن قتادة عن أنس رضى الله عنه أن النبيﷺ أُتِيَ بِلحم تُصُدقَ به على بريرةَ فقال هو عليها صدقةٌ وهو لَنا هَديةٌ وقال أبو داؤد أنبأنا شعبةُ عن قتادة سمع أنسا عن النبيﷺ۔(ایضاً)

سند میں وکیع بن جراح کوفی ہیں۔(وقال أبوداؤد الخ) یعنی طیالسی، اپنی مسند میں اس کا اخراج کیا ہے۔قتادہ چونکہ مدلس ہیں ان کے سماع کی تصریح کیلئے صرف سند ذکر کی ہے۔

باب أخذِ الصدقةِ مِن الأغنياءِ و تُرَدُّ في الفُقَراءِ حيثُ كانُوا

(اغنیاء سے زکات لے کر کسی بھی جگہ کے فقراء کو دی جاسکتی ہے)

اسماعیلی کہتے ہیں کہ ظاہر حدیثِ باب سے اغنیاء سے زکات لے کر وہیں کے فقراء کو دینا ثابت ہے ابن منیر کہتے ہیں کہ بخاری نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ زکات دوسرے شہر منتقل کی جاسکتی ہے کیونکہ (فترد فی فقرائہم) میں عموم ہے اور ھم کا مرجع (المسلمون) ہیں تو فقیر جہاں کہیں ہو اسے زکات دی جاسکتی ہے۔حدیث سے متبادر الی الذھن عدمِ نقل ہے کیونکہ ضمیر کا مرجع مخاطبین ہیں (جن سے مخاطب ہو کر آپ یہ فرما رہے تھے) لیکن ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ بخاری کا موقف راجح ہے یہ اگرچہ اظہر نہیں ہے مگر اسے اس امر سے تقویت ملتی ہے کہ شرع کے قواعد کلیہ میں صرف مخاطب حضرات ہی عین مراد نہیں ہوتے (الا یہ کہ اس کی کوئی دلیل خاص ہو) لہذا یہ حکم انہی کے ساتھ مختص قرار نہیں دیا جاسکتا۔علماء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین، لیث، بقول ابن منذر شافعی بھی یہی اختیار کرتے ہیں مگر شافعیہ و مالکیہ سے اصح روایت عدمِ نقل کی ہے۔جمہور بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔اگر کسی نے زکات منتقل کر دی تو مالکیہ کے ہاں فرض پورا ہو گیا جبکہ شافعیہ کے ہاں نہ ہوا الا یہ کہ اس کے اپنے شہر میں مستحق نہ تھے۔ابن حجر کہتے ہیں کچھ بعید نہیں کہ امام بخاری کا بھی یہی موقف ہو کیونکہ (حيث كانوا) سے یہ مفہوم بھی محتمل ہے کہ وہیں اسی شہر میں جہاں مستحق موجود ہیں۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اس صورت میں زکات منتقل کر سکتا ہے اگر خارج البلد اس کے مستحق اقارب ہیں (یعنی وہ اپنے رشتہ داروں کو بھی زکات کا کچھ حصہ دینا چاہتا ہے جو کسی اور جگہ ہیں) وگرنہ اس شہر میں صرف کرنا اولیٰ ہے، کہتے ہیں حنفیہ کا یہ مسئلہ اموالِ باطنہ سے متعلقہ ہے کیونکہ اموالِ ظاہرہ کی زکات کو ساعی وصول کر کے بیت المال میں جمع کرا دے گا۔کہتے ہیں سعاۃ (عاملینِ زکات) کو بھی حکم تھا کہ وہ اسی جگہ کے جہاں سے زکات وصول کی ہے، فقراء پر صرف کر دیں۔کہتے ہیں کہ بخاری مصاریفِ زکات میں ہمارے ساتھ متفق ہیں۔

حدثنا محمد أخبرنا عبدالله أخبرنا زكريا بن اسحاق عن يحيى بن عبدالله بن صيفي عن أبي معبد مولى ابن عباس عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسولُ اللهﷺ لِمعاذِ بنِ جبل حِينَ بَعثَه إلى اليمنِ إنَّك ستأتِي قوماً أهلَ كتابٍ فإذا جِئتَهم فادعُهم

إلىٰ أن يَشهدوا أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسولُ الله فإن هُم أطاعوا لَك بِذلك فأخبِرُهم أن اللهَ قد فرَضَ عليهم خمسَ صَلَواتٍ في كلِ يومٍ ولَيلةٍ فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أنَّ اللهَ قد فرض عليهم صدقةً تُوخَذُ مِن أغنيائِهم فتُرَدُّ علىٰ فقرائِهم فإنْ هم أطاعوا لك بذلك فإيَّاكَ و كرائمَ أموالِهم واتَّقِ دعوةَ المظلومِ فإنه ليس بينه و بينَ اللهِ حِجابٌ۔ (حضرت معاذؓ کو یمن بھیجتے وقت نبی ﷺ کی ہدایات کی بابت یہ روایت گزر چکی ہے)

شیخ بخاری محمد بن مقاتل مروزی جو ابن مبارک سے راوی ہیں، زکریا اوران کے شیخ مکی ہیں (حين بعثه إلى اليمن) تمام طرق میں اسی طرح ابن عباس کی مسند میں سے ہے سوائے مسلم کی روایت کے جو ابو بکر بن ابی شیبہ، ابو کریب اور اسحق بن ابراہیم کے طریق سے نقل کی ہے جو وکیع سے راوی ہیں اس میں ہے (عن ابن عباس عن معاذ بن جبل قال بعثني الخ) گویا وہ مسندِ معاذ میں سے ہے۔ ترمذی، ابن راھویہ، احمد، ابو داؤد اور ابن خزیمہ وغیرہم نے مسند ابن عباس سے ہی روایت کیا ہے وگرنہ مسلم کی روایت کے اعتبار سے یہ ابن عباس کی مرسل شمار ہوگی اگرچہ ابن عباس کا اس وقت مدینہ آ جانا مستبعد نہیں ہے کیونکہ حضرت معاذ کو سن دس حجِ وداع سے قبل بھیجا گیا تھا، اواخر المغازی میں اس کی صراحت ہوگی ایک قول یہ بھی ہے کہ سن آٹھ فتح مکہ کے سال۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ وہ مسلسل وہیں رہے تا آنکہ عہدِ صدیق اکبر میں مدینہ واپس ہوئے پھر شام چلے گئے اور وہیں فوت ہو گئے۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ والی بنا کر بھیجے گئے یا قاضی بنا کر، ابن عبدالبر نے والی اور غسانی نے قاضی لکھا ہے۔ (ستأتي قوما الخ) یہ بات باور کرا رہے ہیں کہ وہ اہل علم ہیں ان سے تخاطب جہال کے ساتھ تخاطب کی مانند نہ ہو یہ مراد نہیں کہ سبھی اہلِ یمن اہل کتاب تھے ان کا بطور خاص تذکرہ دوسروں پر تفضیل کی غرض سے تھا۔

(وأن محمدا الخ) اکثر کی روایت میں یہی ہے۔ اول زکاۃ میں (وأني رسول الله) کا جملہ ہے بعض کے نزدیک توحید کا اقرار کرنے سے مسلمان ہو جائے گا اقرار بالرسالت کا اس سے مطالبہ کیا جائے گا مگر جمہور اس امر پر ہیں کہ توحید و رسالت، دونوں کے اقرار سے ہی مسلمان ہوگا۔ اس کا فرق صرف اقرار بالتوحید کی صورت میں مرتد ہونے کا حکم لگانے میں پڑتا ہے (مثلاً قادیانی جو مقر بالتوحید تو ہیں تو جمہور کے قول کے مطابق انکا اسلام نا قابل اعتبار ہے کیونکہ اقرار بالرسالت میں کمی ہے) (فإن هم أطاعوا الخ) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ کفار دین کے فروع کے مخاطب نہیں ہیں کیونکہ یہاں انہیں اولاً صرف ایمان لانے کی دعوت دی گئی اگر لے آئیں تب باقی تعلیمات و مطالباتِ دینی سے آگاہ کیا جائے گا۔ دوسروں نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ دعوت میں ترتیب، وجوب میں ترتیب کو مستلزم نہیں ہے۔ جس طرح نماز اور زکات کے مابین وجوب کے لحاظ سے ترتیب کا کوئی فرق نہیں ہے اور اس حدیث میں فاء استعمال کر کے زکات کو نماز کے بعد ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ جو نماز نہیں پڑھتا اس سے زکات بھی ساقط ہوگئی۔ خطابی کی یہ توجیہہ کہ ذکرِ زکات اس لئے نماز سے مؤخر ہے کہ یہ سب پر واجب نہیں ہوتی (صرف صاحبِ نصاب پر) اور نماز کی طرح متکرر بھی نہیں، بقول ابن حجر عمدہ ہے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ذکراً ھم فالأ ھم کے اسلوب پر ہے۔ ایک حکمت یہ ہے کہ

ایک ہی دفعہ سارے واجبات کا بیان تنفر کا باعث بن سکتا ہے۔

(فإن هم أطاعوا الخ) کی تشریح میں ابن دقیق العید لکھتے ہیں کہ دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس سے مراد یہ ہو کہ اس کے اپنے اوپر وجوب کا اقرار اور ان کے التزام کا وعدہ کریں دوسرا یہ کہ طاعت بالعمل مراد ہے۔ دوسرے احتمال کی تائید فضل بن علاء کی روایت سے ہے جس میں (فإذا صلوا) کا لفظ ہے اور زکات کے ذکر کے بعد ہے (فإذا أقروا بذلك فخذ منهم)۔ (تؤخذ من أغنيائهم) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ امیر زکات کی وصولی اور اس کے صرف کرنے کا ذمہ دار ہے، بذات خود یا اپنے نائب کے ذریعہ، جو انکار کرے اس سے قهرا لی جائے۔ (على فقرائهم) اس سے مالک وغیرہ کا استدلال ہے کہ پوری زکات آٹھ میں سے کسی ایک مصرف میں بھی خرچ کی جا سکتی ہے بہر حال یہ بقول ابن دقیق محلِ بحث ہے کیونکہ صرف فقراء کا ذکر مخرج غالب کے طور پر بھی ممکن ہے پھر اغنیاء کا ذکر آیا تو ان کی ضد فقراء کا ذکر کیا۔ خطابی کہتے ہیں اس سے یہ استدلال بھی ہو سکتا ہے کہ ایسا قرض دار جس کے قرض کی ادائیگی کے بعد نصاب نہیں بنتا، زکات سے مستثنی ہے کیونکہ وہ اغنیاء میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔

(فإياك وكرائم الخ) کرائم فعل مضمر کے ساتھ منصوب ہے اور اس کا اظہار جائز نہیں۔ ابن قتیبہ کہتے ہیں کہ واو کا حذف بھی جائز نہیں۔ کریمہ کی جمع ہے بمعنی نفیس۔ (واتق دعوة) یعنی ظلم سے بچ تا کہ مظلوم تیرے خلاف بد دعا نہ کرے، ذکرِ کرائم کے بعد اس کے ذکر میں یہ نکتہ ہے کہ ایسا کرنا ظلم ہے۔ بعض کے بقول (واتق) کا (إياك) کے محذوف عامل پر عطف ہے، تقدیر کلام یہ بنتی ہے کہ (اتق نفسك أن تتعرض للكرائم) اور عطف کے ساتھ یہ اشارہ کیا کہ ایسا کرنا ظلم ہے۔ (حجاب) یعنی وہ قبول ہوتی ہے اگر چہ مظلوم گناہگار ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ مسند احمد کی حدیثِ ابی ہریرہ میں مرفوعا ہے (دعوة المظلوم مستجابة وإن كان فاجرا ففجوره على نفسه) یعنی اس کا گناہ اس کے ذمہ لیکن اگر وہ مظلوم ہے تو اس کی بد دعا قبول ہوتی ہے عدم حجاب کا ذکر اس کی قبولیت کا کنایہ ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالی اور لوگوں کے درمیان کوئی حجاب ہے جو مظلوم کے لئے رفع کر لیا جاتا ہے، اس کی مزید بحث کتاب التوحید میں ہوگی۔

ابن العربی کہتے ہیں یہاں اگر چہ قبولیت کا مطلقاً ذکر ہے مگر یہ دوسری حدیث کے ساتھ مقید ہے جس میں ذکر ہے کہ دعاء کرنے والے کی تین حالتیں ہوتی ہیں۔ یا تو معجلاً اس کی طلب پوری کر دی جاتی ہے یا اس سے افضل اس کے لئے محفوظ کر لیا جاتا ہے اس کی اس دعاء کے بدلہ میں، یا اس کی برکت سے اس پر کوئی آنے والی مصیبت ٹال دی جاتی ہے۔ عیاض کہتے ہیں (من أغنيائهم) کے اطلاق سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نابالغ اور مجنون کے مال سے بھی زکات لی جائے تاہم یہ محلِ بحث ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ زکات صرف مسلمانوں کو دی جائے کیونکہ (فقرائهم) کی ضمیر (مسلمين) کی طرف راجع ہے۔ ابن حجر بحث سمیٹتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ اس حدیث میں صوم اور حج کا ذکر نہیں ہے حالانکہ حضرت معاذ کی یہ حدیث آخری زمانۂ نبوت سے تعلق رکھتی ہے۔ ابن الصلاح نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ بعض راویوں کی تقصیر ہے مگر اس جواب کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ اس طرح تو پورا ذخیرہ حدیث مشکوک ہو جائے گا کہ پتہ نہیں راویوں نے کیا کچھ چھوڑ دیا ہے؟ کرمانی نے یہ جواب دیا ہے کہ شارع کی طرف سے نماز اور زکات کا اہتمام زیادہ تھا اسی لئے قرآن میں ان دونوں کا ذکر بار بار ہے ایک سرّ یہ ہے کہ نماز اور صاحبِ نصاب سے زکات کسی طور ساقط نہیں جبکہ روزہ بسا اوقات

(بیماری یا بڑھاپے کی وجہ سے) ساقط ہوجاتا ہے اور اس کے عوض فدیہ ہے، حج میں بھی حجِ بدل جائز ہے (اور پھر پہلے ذکر ہوا کہ نو آموزوں کے لئے ذکرا لاھم فا لاھم کا اسلوب اختیار کیا ہے۔ روزے سال میں ایک ماہ ہیں، حج زندگی میں کم از کم ایک بار ہے لہٰذا تاکیداً ان امور کا ذکر کیا جو روزانہ کے حساب سے فرض ہیں) یہ بھی محتمل ہے کہ حج ابھی مشروع ہی نہ ہوا ہو۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ ہمارے شیخ، شیخ الاسلام کہتے ہیں کہ اگر ارکانِ اسلام کا ذکر ہو تو پھر پانچوں ارکان کا ذکر ہوتا ہے جیسا کہ ابن عمر کی (بنی الاسلام) والی حدیث ہے اور اگر اسلام کی طرف دعوت کا ذکر ہو پھر ان تین امور۔ شہادت، نماز اور زکات کے ذکر پر اکتفاء کرتے ہیں قرآن میں بھی اسی طرح ہے۔ دعوتِ دین کے ضمن میں ذکر ہوا (فإن تابوا وأقاموا الصلاۃ و آتواالزکاہ) یہ سورت توبہ میں ہے جو قطعی طور پر حج وروزہ کی فرضیت کے بعد نازل ہوئی۔ اسی طرح حدیثِ ابن عمر (أمرت أن أقاتل الخ) میں بھی انہی تین امور کا تذکرہ ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ ارکانِ خمسہ میں سے اعتقادی یعنی شہادت، بدنی یعنی نماز اور مالی یعنی زکات کو اسلام کی طرف دعوت دیتے وقت ذکر کرتے ہیں کیونکہ باقی دو انہی سے متفرع ہیں پس روزہ بدنی ہے جبکہ حج بدنی بھی ہے۔ اور مالی بھی۔ یہ بھی کہ اصل کلمہ اسلام ہے جو کفار پر شاق ہے نماز بھی دن میں پانچ مرتبہ ہونے کی وجہ سے شاق ہے اور زکات بھی شاق ہے کیونکہ انسان کی جبلت میں حب مال ہے۔ جب کوئی شخص ان تین کا عامل ہوجائے تو باقی دو اس پر سہل ہوجائیں گے۔

باب صلاةِ الإمامِ و دُعائِه لِصاحبِ الصدقةِ

(صدقہ کرنیوالے کیلئے آپؐ کی دعا)

وقوله ﴿خُذْمِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾

ترجمہ میں دعاء کا لفظ صلاۃ پر معطوف کیا ہے تاکہ یہ وضاحت کریں کہ دعاء کرتے ہوئے صلاۃ کا لفظ استعمال کرنا حتمی نہیں ہے (یعنی آیت میں وصل علیہم۔ سے کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ اسی لفظ کے ساتھ دعاء کرنا لازم ہے) اس عدم انحصار کی تائید نسائی کی وائل بن حجر کی روایت سے ہوتی ہے کہ ایک آدمی نے ایک عمدہ اونٹنی زکات میں بھیجی تو آنجناب نے اس کے لئے یہ دعاء فرمائی (اللهم بارك فيه وفي إبله) حدیثِ باب کے سیاق سے سمجھا گیا ہے کہ آنخضرت نے اسی لفظ کے استعمال پر مداومت فرمائی (یا اکثر اوقات اسی لفظ کے ساتھ دعا کی) تاکہ امتثالِ امر ہو (وصل علیھم)۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے صحیح اسناد کے ساتھ سدی سے (وصل علیھم) کا معنی (ادع لہم) نقل کیا ہے ابن منیر اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ ترجمہ میں (نبی اکرم کی بجائے) امام کا لفظ استعمال کیا ہے (امام بمعنی امیر وخلیفہ) تاکہ اہل ردہ کا یہ شبہہ باطل ثابت کریں جب انہوں نے جناب صدیق کے عہد میں زکات ادا نہ کرنے کا یہ سبب بتلایا کہ اس کی ادائیگی صرف آنجناب کے عہد کے ساتھ خاص تھی کیونکہ آپ کو اللہ تعالی نے حکم دیا تھا کہ ان سے زکات لے کر (وصل علیھم الخ) تو امام بخاری نے وضاحت کی کہ ہر امام اس کا مخاطب ہے۔

علامہ انور رقم طراز ہیں کہ (وصل علیھم) سے ثابت ہوا کہ (الصلاۃ علی غیر الانبیاء) بھی ہے چاروں فقہی

مذاہب کے حاملین نے اس ضمن میں تضییق سے کام لیا ہے۔ قاضی عیاض اور ابن العربی بھی یہی رائے رکھتے ہیں حالانکہ وہ قرآن کے ظاہر سے اخذ واستنباط کرتے ہیں (الفتح) میں ابن عباس سے بھی یہی مروی ہے کہ الصلاۃ کا غیر انبیاء کے لئے استعمال جائز نہیں۔ مفتی حضرات کا کہنا ہے چونکہ صلاۃ روافض (شیعہ) کا شعار بن چکا ہے وہ آل نبی پر استعمال کرتے ہیں لہٰذا (ان کی تشبیہ سے بچنے کے لئے) اسے غیر نبی کیلئے استعمال نہ کرنا چاہئے۔ میرا خیال ہے کہ (اس بابت ان کی رائے جلد اول میں گذر چکی ہے) صلاۃ میں غایت درجہ کی تعظیم وتوقیر کا معنی ہے جبکہ لعنت میں غایت درجہ کی تحقیر وابعاد ہے اس لحاظ سے صلاۃ لعنت کا عکس ہے چونکہ ہمیں علم نہیں کہ صلاۃ کا اور لعنت کا حقیقۃً مستحق یا غیر مستحق کون ہے لہٰذا ان دونوں کے استعمال سے احتراز ضروری ہے۔ بمعنی دعاء استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن مذکورہ معنی میں صرف نبی ہی اس کا مستحق ہے۔

حدثنا حفص بن عمر حد ثنا شعبة عن عمرو عن عبدالله بن أبي أوفىٰ قال كان النبيﷺ إذا أتاه قومٌ بِصدَقَتِهم قال اللهم صَلِّ علىٰ آلِ فُلانٍ فأتاه أبي بِصدقتِه فقال اللهم صل علىٰ آلِ أبي أوفى

عبداللہ بن ابی اوفیؓ نے بیان کیا کہ جب کوئی قوم اپنی زکوۃ لے کر رسول اللہﷺ کی خدمت میں حاضر ہوتی تو آپ ان کے لیے دعا فرماتے اے اللہ آل فلاں کو خیر برکت عطا فرما میرے والد بھی اپنی زکوۃ لے کر حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ اے اللہ آل ابی اوفیٰ کو خیر و برکت عطا فرما۔

عمرو سے مراد ابن مرہ تابعی صغیر ہیں صرف ابن ابی اوفی سے انکا سماع ہے جو کوفہ میں فوت ہونے والے آخری صحابی ہیں سن ۸۷ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ شعبہ کہتے ہیں کہ عمرو مدلس نہ تھے، (یہاں عنعنہ ہے) (المغازی) کی روایت میں (سمعت) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ (على آل أبي أوفى) نبی اکرم کی مراد خود ابو اوفی تھے کیونکہ آل کا لفظ ذات الشيء پر بھی بولا جاتا ہے۔ جیسے قصہ ابی موسیٰ میں فرمایا تھا (لقد أوتي مزمارا من مزامير آل داؤد) کہا گیا ہے کہ ایسا کسی جلیل القدر آدمی کی بابت کہا جاتا ہے۔ ابو اوفی کا نام علقمہ بن حارث اسلمی تھا وہ اور ان کے بیٹے عبداللہ بیعتِ رضوان میں حاضر تھے۔

ابن حجر رقمطراز ہیں کہ مالک اور جمہور نے صلاۃ کا لفظ غیر نبی کے لئے استعمال کرنا مکروہ سمجھا ہے۔ علماء کی ایک جماعت کا قول ہے کہ صدقہ لینے والا متصدق کیلئے حدیثِ ہذا میں وارد الفاظ کے ساتھ ہی دعا کرے۔ خطابی نے توجیہ کی ہے کہ صلاۃ کا اصل معنی دعاء ہے ہر مدعولہ کے حسبِ ذات اس کا مفہوم تبدیل ہوتا رہتا ہے پس آنخضرت کی اپنی امت کے لئے صلاۃ کا مطلب دعائے مغفرت ہے۔ امت کا آپ کے لئے صلاۃ آپ کے مزید تقرب کے لئے دعا ہے۔ بعض اہل ظاہر نے صدقہ وصول کرنے پر اس دعاء کا کرنا واجب قرار دیا ہے، بعض شافعیہ سے بھی یہ منقول ہے لیکن آیت کے ظاہر سے معلوم پڑتا ہے کہ یہ آنخضرت کے ساتھ خاص ہے کیونکہ آپ کی صلاۃ کو ان کے لئے سکون قرار دیا گیا (إن صلاتك سكن لهم) بخلاف غیرہ۔

ترمذی کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے بھی اس حدیث کی (الزکاۃ) میں تخریج کی ہے۔

باب ما يُستَخرَجُ مِن البَحرِ (جواشیاء سمندر سے نکالی جائیں؟)

وقال ابن عباسٍ رضی الله عنهما لیس العَنبرُ بِرِکازٍ هو شیءٌ دَسَرَه البَحرُ وقال الحسنُ فی العنبر واللؤلؤ الخُمسُ فإنما جَعلَ النبیُّ ﷺ فی الرِکازِ الخُمسُ لیس فی الذی یُصابُ فی الماءِ.

(ابن عباس کہتے ہیں کہ عنبر رکاز نہیں ہے وہ تو ایک ایسی چیز ہے جسے سمندر نے کنارے پر پھینک دیا ہے۔حسن بصری کہتے ہیں کہ عنبر اور موتی میں پانچواں حصہ ہے۔حالانکہ نبی پاک نے رکاز میں پانچواں حصہ مقرر کیا ہے تو رکاز اس کو نہیں کہتے جو پانی میں ملے)۔

یعنی کیا سمندر سے نکالی ہوئی اشیاء پر زکات ہے یا نہیں؟ (وقال ابن عباس) عنبر کی ماہیت کی بابت اختلاف ہے، شافعی نے اُلام میں ذکر کیا ہے، کہتے ہیں کہ مجھے موثق حضرات نے بتلایا ہے کہ عنبر ایک نبات ہے جسے اللہ تعالی نے سمندر کی تہہ میں پیدا فرمایا ہے۔کہتے ہیں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسے مچھلی کھا لیتی ہے جس کے نتیجہ میں وہ مر جاتی ہے تو ساحلِ سمندر پر پھینک دیا جاتا ہے اس کا پیٹ چاک کر کے اسے نکالا جاتا ہے۔ابن رستم نے محمد بن حسن سے نقل کیا ہے کہ اس کی مثال ایسے ہے جیسے سطح زمین کی حشیش ہوتی ہے (یعنی سمندری نباتات میں سے، اس بارہ میں اور بھی اقوال فتح الباری میں مذکور ہیں)

رکاز کی بابت اگلے باب میں بحث ہوگی۔(دسره البحر) یعنی ساحل پر لا پھینکا، ابن عباس کی یہ تعلیق شافعی نے موصول کی ہے، بیہقی نے انہی کے طریق سے اور یعقوب بن سفیان کے طریق سے بھی ذکر کی ہے۔ابن ابی شیبہ نے بھی (وکیع عن الثوری عن عمرو بن دینار مثله) نقل کیا ہے۔انہوں نے ابن عباس سے اس بابت توقف بھی نقل کیا ہے چنانچہ طاوس کے حوالے سے ہے کہ ابن عباس سے عنبر کی بابت سوال ہوا کہنے لگے کہ اگر اس میں کچھ ہے تو اس میں خمس ہوگا۔تطبیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ بعد ازاں ان کی رائے تبدیل ہوئی تو عدم زکات کا فتوی دیا۔(وقال الحسن الخ) اسے ابو عبید نے کتاب الاموال میں موصول کیا ہے۔ (فإنما جعل الخ) اگلے باب میں یہ روایت آ رہی ہے۔اس کے ساتھ قولِ حسن مذکور کا رد کر رہے ہیں کیونکہ سمندر سے نکالی گئی چیز کو لغتِ عرب میں رکاز نہیں کہا جاتا، آگے اس کی تفصیل آ رہی ہے۔

وقال اللیث حدثنی جعفر بن ربیعة عن عبدالرحمن بن هرمز عن أبی هریرة رضی الله عنه عن النبی ﷺ أنَّ رجلاً مِن بنی اسرائیل سألَ بعضَ بنی اسرائیل بأنْ یُسلِفَه ألفَ دینارٍ فدفعَها إلیه فخرجَ فی البحر فلم یَجِدْ مَرکَبا فأخذَ خشبةً فنقَرَها فأدخَلَ بها ألفَ دینار فرَمیٰ بها فی البحر فخرجَ الرجلُ الذی کان أسلَفَه فإذا بِالخشبة فأخذَها لِأهلِه حَطباً۔فذکر الحدیث۔ فلما نَشرَها وَجدَ المالَ

ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا بنی اسرائیل میں ایک شخص تھا جس نے دوسرے بنی اسرائیل کے شخص سے ہزار اشرفیاں قرض مانگیں اس نے اللہ کے بھروسے پر اس کو دے دیں اب جس نے قرض لیا تھا وہ سمندر پر گیا کہ سوار

ہو جائے اور قرض خواہ کا قرض ادا کرے لیکن سواری نہ ملی آخر اس نے قرض خواہ تک پہنچنے سے ناامید ہو کر ایک لکڑی لی
اس کو کریدا اور ہزار اشرفیاں اس میں بھر کر اسے سمندر میں پھینک دیا اتفاق سے قرض خواہ کام کاج کو باہر نکلا، سمندر پر پہنچا
تو ایک لکڑی دیکھی وہ اسے گھر میں جلانے کے خیال سے لے آیا پھر جب لکڑی کو چیرا تو اس میں اشرفیاں پائیں۔

اسے یہاں معلقاً ہی درج کیا ہے (البیوع) میں موصولاً آئے گی نیز یہاں اختصار سے کام لیا ہے۔ ابوذر نے اسے (علی بن وصیف حدثنا محمد بن غسان حدثنا عبداللہ بن صالح حدثنا اللیث) کے طریق سے موصول کیا ہے۔ اسماعیلی اور داؤدی کا خیال ہے کہ اس حدیث میں مطابق ترجمہ کوئی چیز نہیں مگر ابوعبدالملک کہتے ہیں کہ اس سے یہ استدلال کر رہے ہیں کہ سمندر سے حاصل شدہ مال میں خمس نہیں ہے۔ اوزاعی نے یہ فرق کیا ہے کہ اگر بغیر مشقت وتعب کے مثلاً ساحل پر کوئی مال مل گیا تو اسمیں خمس ہے اگر سمندر میں غواصی کر کے ملا تو اس میں کچھ نہیں۔ جمہور کی بھی یہی رائے ہے کہ سمندری مال و متاع میں کچھ نہیں (وہ سب کا سب اسی کا ہے جسے ملا) زہری، حسن اور ابن ابی شیبہ کی روایت کے مطابق عمر بن عبدالعزیز اس مسئلہ میں ان کے مخالف ہیں۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں بھی اس میں خمس نہیں۔ بنی اسرائیل کا قصہ صرف اس لئے لائے ہیں کہ اس میں ایک سمندری معاملہ کا ذکر ہے اس سے کوئی اور استنباط مقصود نہیں۔ (فرمی بہا فی البحر) مطلب یہ ہے کہ اس نے قرض کی واپسی کا ارادہ کیا خود واپس جانا چاہا کشتی نہ ملنے کے سبب دشوار سمجھا تو لیا گیا قرض ایک لکڑی میں ڈال کر (الکفالہ) کی روایت میں ہے کہ ساتھ ایک خط لکھ کر حوالہ سمندر کر دیا، خدا کی شان کہ قرض خواہ کو مل گیا۔ (فلما نشرھا) یعنی قطع بالمنشار، آری کے ساتھ کاٹا۔ ابن منیر کہتے ہیں محلِ ترجمہ یہ ہے کہ سمندر کی اچھالی ہوئی چیز، مال و متاع لے لینا جائز ہے اور لینے والے کے ذمہ کوئی خمس وغیرہ نہیں۔ تو اگر اس لکڑی، جو کسی کی ملکیت میں ہوگی، کا لینا اور اس سے انتفاع جائز ٹھہرا تو عنبر یا اس قبیل کی کوئی اور چیز جو کسی کی مِلک نہیں، لینا اور اس سے انتفاع بالاولی جائز ہوا، باقی بحث آگے آئے گی۔ اس روایت کو کئی مقامات پر لائے ہیں، نسائی نے بھی (اللقطۃ) میں ذکر کیا ہے۔

باب فی الرِّکازِ الخُمسُ (دفینوں میں پانچواں حصہ ہے)

وقال مالکٌ و ابنُ إدریس الرِّکازُ دِفْنُ الجاهلیةِ فی قلیلِه و کثیرِه الخُمسُ ولیس المَعدِنُ بِرکازٍ وقد قال النبیُّ ﷺ فی المعدنِ: جُبارٌ وفی الرکازِ الخُمسُ وأخذَ عمرُ بنُ عبدِالعزیز مِن المعادنِ مِن کُلِ مائتین خمسةً وقال الحسنُ ما کان مِن رکازٍ فی أرضِ الحربِ ففیه الخُمسُ و ماکا ن مِن أرضِ السَّلْمِ فَفِیه الزکاةُ وإنْ وَجدتَ اللُّقَطة فی أرضِ العَدُوِّ فَعَرِّفْها وإن کانت مِن العَدُوِّ فَفِیها الخُمسُ وقال بعضُ الناسِ المعدنُ رِکازٌ مِثلُ دفنِ الجاهلیةِ لأنَّه یقال أرکَزَ المعدنُ إذا خَرجَ مِنه شیءٌ قِیل لَه قد یُقَال لِمن وُهِبَ له شیءٌ أو رَبِحَ ربحاً کثیراً أو کَثُرَ ثمرُه أرکزت ثُمَّ ناقضَ وقال لا بأسَ أن یَکتُمَه فلا یُؤَدِّی الخُمسَ.

(مالک اور شافعی کہتے ہیں رکاز جاہلیت کے زمانے کا خزانہ ہے تھوڑا ہو یا کم اس میں خمس ہے کان رکاز نہیں ہے۔ آنجناب نے
کان کے بارے میں فرمایا کہ اگر کوئی کام کرتا ہوا گر کر مر جائے تو اس کی جان مفت گئی۔ اور رکاز میں خمس ہے عمر بن عبدالعزیز

کانوں میں سے چالیسواں حصہ لیا کرتے تھے۔حسن کہتے ہیں دار الحرب کے رکاز میں سے خمس ہے جبکہ دار الاسلام کے رکاز میں زکوۃ ہے دار الحرب سے اگر لقطہ ملے تو اس کی تشہیر کی جائے گی اور اگر وہ کسی دشمن کا ہے تو اس میں خمس ہے)۔

رکز بمعنی دفن ہے، دفینہ کو رکاز کہتے ہیں اس میں بالاتفاق خمس ہے، البتہ معدن میں اختلاف ہے۔(وقال مالك الخ) قول مالک کو ابوعبید نے کتاب الاموال میں (يحيىٰ بن عبدالله بن بكير عن مالك) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ کہا، معدن بمنزلہ زرع کے ہے اس میں زکات ہے جیسا کہ زرع میں بھی وقتِ حصاد ہے اور یہ رکاز نہیں، رکاز پرانے دفینہ (دفن الجا هلية) کو کہتے ہیں جو اتفاقاً کسی کو مل جاتا ہے اور اس کے حصول میں کوئی زیادہ پیسے خرچ نہیں ہوتے۔موطا میں بھی یحیٰی ہی کے حوالے سے یہی ہے مگر اس میں (عن مالك عن بعض أهل العلم) ہے۔ان کا دوسرا قول (في قليله الخ) ابن منذر نے ان سے نقل کیا ہے اور اس بابت ان کے اصحاب میں اختلاف ہے۔دفن دال کی زیر کے ساتھ بمعنی مدفون ہے مثل ذبح بمعنی مذبوح۔زبر کے ساتھ مصدر بنتا ہے جو یہاں مراد نہیں۔

(ابن ادريس)، بقول ابن التین بحوالہ ابوذر، کہا گیا ہے کہ یہ امام شافعی ہیں، عبداللہ بن ادریس اودی کوفی بھی سمجھے گئے ہیں اور یہی اشبہ ہے۔فربری کے ایک شاگرد اور بخاری کے ان سے راوی ابوزید مروزی نے جزم کے ساتھ شافعی کہا ہے۔بیہقی اور جمہور ائمہ نے ان کی متابعت کی ہے۔بیہقی نے (المعرفة) میں ربیع کے طریق سے امام شافعی سے یہی قول نقل کیا ہے (في قليله الخ) ان کا قدیم قول ہے جدید قول یہ ہے کہ اس میں تب خمس واجب ہوگا جب نصابِ زکات کو پہنچتا ہو۔جمہور کا قول یہ ہے قلیل ہو یا کثیر، خمس واجب ہے۔(و قد قال النبی ﷺ الخ) یعنی آپ نے معدن اور رکاز کا فرق کیا ہے، اسے باب کے آخر میں موصول کیا ہے، وہیں بحث ہوگی۔ (وأخذ عمر الخ) اسے ابوعبید نے کتاب الاموال میں ثوری کے طریق سے موصول کیا ہے۔بیہقی نے (سعيد بن أبي عروبه عن قتادة) کے حوالے سے نقل کیا ہے۔کہ عمر بن عبدالعزیز نے معدن بمنزلہ رکاز قرار دیا اور اس سے خمس کی ادائیگی کا حکم دیا پھر بعد ازاں ایک خط کے ذریعہ اس سے زکات کی ادائیگی کا حکم دیا (یعنی بخاری کی روایت کے مطابق)۔(وقال الحسن الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے عاصم احول عنہ کے طریق سے موصول کیا ہے (أرض الحرب) کی بجائے (أرض العدو) اور (أرض السلم) کی بجائے (أرض العرب) ہے۔ابن المنذر کہتے ہیں کہ مجھے علم نہیں کہ حسن کے سوا کسی اور نے یہ تفرقہ کیا ہو۔

(وإن وجدت الخ) بقول ابن حجر یہ موصول نہ مل سکا، تاہم پہلے قول ہی کے معنی میں ہے۔(وقال بعض الناس الخ) ابن التین کہتے ہیں کہ اس سے مراد ابوحنیفہ ہیں، ابن حجر رقمطراز ہیں کہ یہ پہلی جگہ ہے جہاں بخاری نے یہ صیغہ استعمال کیا ہے، محتمل ہے کہ ابوحنیفہ کے ساتھ ساتھ دوسرے کوئی فقہاء بھی مراد ہوں جن کا یہی قول ہے۔ابن بطال کہتے ہیں کہ ابوحنیفہ اور ثوری وغیرھما کا قول ہے کہ معدن بھی رکاز کی طرح ہے، ان کی حجت عربوں کا یہ قول ہے (أركز الرجل) جب اسے رکاز مل جائے (وهي قطع من الذهب تخرج من المعدن)۔(یعنی یہ سونے کے ٹکڑے جو معدن۔کان۔سے نکالے جائیں) جبکہ جمہور کی حجت آنحضرت کا مذکور فرمان ہے جس میں آپ نے معدن و رکاز کا فرق کیا ہے اور واو عاطفہ استعمال کی ہے جو مغایرت کے لئے ہے۔(قيل له) ضمیر کا مرجع بعض الناس ہے۔امام بخاری عربوں کے قول کے حوالے سے وضاحت کر رہے ہیں کہ (قد يقال الخ) یعنی کسی کو ہبہ دیا جائے یا اسے کوئی کثیر نفع حاصل ہو یا اسکے پھلوں کی پیداوار کثرت سے ہو، ان پر بھی یہ لفظ مستعمل ہے تو اسماء میں اشتراک سے معنی کا اشتراک

لازم نہیں کیونکہ اس امر پر اجماع ہے کہ مالِ موہوب پر خمس واجب نہیں حالانکہ اسے بھی رکاز کہہ دیا جاتا ہے تو اسی طرح معدن ہے۔
(ثم ناقض) اس قول کی تردید کے ضمن میں بخاری کہتے ہیں کہ ان کی اگلی بات پچھلی سے متناقض ہے۔ابن بطال لکھتے ہیں کہ معاملہ ایسا نہیں جیسے بخاری سمجھے، ابوحنیفہ نے کتمان اس صورت جائز کہا ہے اگر وہ محتاج ہے اور اس کے خیال میں اس کا بھی بیت المال پر حق اور فیء میں حصہ ہے تو اس کیلئے جائز ہے کہ اس پر واجب خمس اپنے استحقاق کے مدنظر خود ہی رکھ لے یعنی خمس کو ساقط نہیں کیا۔طحاوی نے ابن بطال کے ذکر کردہ اس مسئلہ کو ذکر کیا، یہ بھی نقل کیا ہے کہ اگر اپنے گھر میں کوئی معدن مل گئی تو اس کے ذمہ کچھ نہیں، ابن حجر کہتے ہیں اس پر بخاری کا یہ اعتراض بنتا ہے۔معدن اور رکاز کا فرق اس لئے کہ معدن کے استخراج میں عمل و مشقت درکار ہے جبکہ رکاز بغیر مشقت مل جاتا ہے (اگر کسی کو ملے) پس شرع کی عادت ہے کہ جس کی مشقت اور مؤونت زیادہ ہو اس کی زکات میں تخفیف ہے اور جس کی کم ہو اس کی زکات زیادہ ہے۔الزین کہتے ہیں کہ رکاز (أرکزہ فی الأرض) سے ماخوذ ہے کہ کوئی مال زمین میں گاڑ دے (دفینہ) جبکہ معدن بغیر وضعِ واضع ہے (یعنی من جانب اللہ ہے) تو جس طرح اپنی حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہیں، حکم کے لحاظ سے بھی مختلف ہیں۔

حدثنا عبداللہ بن یوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب و عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسولَ اللهﷺ قال العَجماءُ جُبارٌ والبئرُ جبارٌ والمَعدِنُ جبارٌ و فى الرِكاز الخُمس

ابوہریرہؓ بیان کیا کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا جانور سے جو نقصان پہنچے اس کا کچھ بدلہ نہیں اور کنویں کا بھی یہی حال ہے اور کان کا بھی یہی حکم ہے اور رکاز میں سے پانچواں حصہ لیا جائے۔

(العجماء) مراد بہیمہ (چوپائے) عدمِ تکلم کی وجہ سے یہ نام دیا گیا۔ (جبار) یعنی ہدر (ضائع) ہے یعنی اگر جانور نے کسی کو مار دیا یا زخم لگا دیا تو مالک کے ذمہ کچھ نہیں، مسلم کی روایت میں (جرحها جبار) ہے یہاں بھی وہی مراد ہے لیکن اگر مالک بھی اس کے ہمراہ تھا تو اس کے ذمہ دیت ہے۔ مالک کہتے ہیں اگر اس کے ہمراہ قائد، راکب یا سائق ہو سب کے ذمہ کسی آدمی کو نقصان پہنچنے کی صورت میں ضمان (دیت) ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ راکب اور قائد کے ذمہ کچھ نہیں اگر جانور نے اپنے پاؤں یا اپنی دم سے نقصان پہنچایا سائق (یعنی ہانکنے والا) کی بابت اختلاف ہے، قدوری اور دوسرے کہتے ہیں کہ وہ ضامن ہے (یعنی اس کے ذمہ دیت ہے) اکثر کے نزدیک نہیں ہیں۔حنابلہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر سواری نے اپنے پاؤں کے ساتھ کسی کو نقصان پہنچا دیا تو سائق ذمہ دار نہیں ہے۔(آج کل چونکہ ڈرائیور حضرات ہی کے کنٹرول میں گاڑیاں ہوتی ہیں لہٰذا خدانخواستہ کسی نقصان کی صورت میں وہ ذمہ دار ہوں گے)
(والمعدن جبار) معدن بھی جبار (ضائع) ہے مطلب یہ کہ اگر کسی نے کسی مزدور کو معدن کھودنے پر لگایا وہ اس دوران جاں بحق ہو گیا تو وہ ہدر ہے یعنی مزدوری پر لگانے والے کے ذمہ کوئی دیت وغیرہ نہیں، مزید بحث (الدیات) میں آئے گی۔قسطلانی اضافہ کرتے ہیں کہ مثلاً معدن کھودتے ہوئے عمیق گھڑا بن گیا۔اگر کوئی اس میں گر کر ہلاک ہو گیا تو مالک کے ذمہ کچھ نہیں۔
(وفی الرکاز الخمس) بقول قسطلانی ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ دفینہ دیارِ کفر میں ملے یا دیارِ اسلام میں، اس میں خمس ہے صرف حسن

مری نے۔ جیسا کہ ذکر ہوا تفرقہ کیا ہے۔ شافعیہ کے ہاں مزید تفصیل یہ ہے کہ وہ دفینہ جو کھنڈرات یا بنجر زمین میں ملے۔ اگر آباد جگہ یا مسجد بن ملا تو وہ لقطہ ہے (یعنی وہ اس امر کا پابند ہے کہ بذریعہ اعلانات واشتہارات اسے اس کے مالک تک پہنچانے کی کوشش کرے) اور اگر اپنی ہی ملوکہ زمین میں ملا تو وہ اس کا مالک ہے۔ اگر کسی کی مملوکہ زمین میں ملا تو اگر مالک نے دعوی کیا تو وہ مالک کا ہوگا وگرنہ پانے والے کا (ابن حجر) کاز کے خمس کا مصرف بقول ابوحنیفہ و مالک، فیء والا مصرف ہے۔ شافعی سے اصح قول یہ منقول ہے کہ اس کا مصرف مصرف زکات ہے۔ احمد سے دو روایتیں ہیں۔ اگر کسی ذمی کو رکاز ملا تو شافعی کے نزدیک اس کے ذمہ کچھ نہیں جمہور کے نزدیک اس سے بھی خمس وصول کیا جائے گا۔ اس مر پر اتفاق ہے کہ (زکات کی طرح) سال گذرنے کی شرط نہیں بلکہ فورا ادائیگی خمس واجب ہوگی۔ ابن العربی نے شرح ترمذی میں شافعی کی طرف منسوب کیا کہ حولانِ حول کی شرط لگاتے ہیں مگر ان کی یا ان کے اصحاب کی کسی کتاب میں یہ شرط مذکور نہیں۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ ہمارے ہاں رکاز، دفین اور مخلوق فی الارض (معدنیات) پر بولا جاتا ہے ہاں یہ ہے کہ معدن اور رکاز باہم متقابل (متضاد) ہیں، معدن وہ جو زمین میں پیدا کیا گیا ہو (من جانب اللہ) اور رکاز جو اس میں دفن کیا گیا ہو، مگر ہمارے ہاں دونوں میں خمس ہے۔ البتہ اہل اسلام کے دفینے اس سے مستثنیٰ ہیں وہ لقطہ کے حکم میں ہیں۔ امام شافعی کے بقول رکاز دفین ہے ان کے ہاں معدن میں خمس نہیں ان کی دلیل آنجناب کا یہ فرمان (المعدن جبار و فی الرکاز الخمس) ہے یہ اس امر کی صریح دلیل ہے کہ معدن رکاز نہیں، وہ دو مختلف چیزیں ہیں، کہتے ہیں ہمارے ہاں اس کی تاویل یہ ہے کہ جب معدن پر جبار ہونے کا حکم لگایا گیا تو اس سے وہم ہوسکتا تھا کہ اس سے نکالا گیا مال بھی جبار ہے تو اس دفعِ وہم کیلئے بعد میں کہا (وفی الرکاز الخمس) پہلے جملہ میں حکمِ محل کا بیان جبکہ دوسرے میں بیانِ حال ہے (یعنی ان کے ہاں معادن سے نکالا ہوا مواد بھی رکاز ہے) ضمیر (تعمیماً للمسئلة) استعمال نہیں کی۔ کہتے ہیں کہ جاہلیت کے دفینوں میں خمس کا مناطِ حکم ان کا غنیمت کے حکم میں ہونا ہے، یہ معدن میں بھی متحقق ہے یعنی جب کفار کی اراضی پر ہمارا قبضہ ہوتا ہے تو اس پر خمس واجب ہے تو لازم ہے کہ ان مواد پر بھی خمس ہو جو ان اراضی میں مخلوق ہیں (یعنی معدنیات) کیونکہ وہ بھی غنیمت ہیں یہ حنفیہ کا نقطہ نظر ہے، شافعیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ دفینے تو ان کی طرف سے ہوئے لہٰذا ان میں تو خمس بنتا ہے مگر معدن تو ان کی طرف سے نہیں بلکہ من جانب اللہ ہیں لہٰذا اس میں کچھ نہیں۔

(بعض الناس) کی بابت لکھتے ہیں کہ امام بخاری کی ہمیشہ اس سے مراد امام ابوحنیفہ نہیں جیسا کہ دعوی کیا گیا ہے مگر یہاں مراد وہی ہیں۔ کئی مقامات میں اس سے مراد عیسی بن ابان ہیں اور کچھ میں امام شافعی ہیں جب کہ بعض میں امام محمد ہیں پھر امام بخاری ہمیشہ معرضِ رد میں اسے استعمال نہیں کرتے بلکہ میرے مطالعہ کے مطابق کئی دفعہ یہ لفظ استعمال کر کے وہی موقف اختیار کیا ہے اور کبھی اس میں متردد بھی ہوتے ہیں، کہتے ہیں کہ اپنی صحیح میں ہمیشہ مالک اور شافعی کا نام ذکر کیا ہے، یہاں ابن دریس سے مراد بھی شافعی ہیں، احمد کا دو جگہ اور ابن معین کا ایک جگہ نام لیا ہے۔ حاصلِ ایراد یہ ہے کہ ابوحنیفہ نے لغت سے استدلال کرتے ہوئے معدن میں بھی خمس کے وجوب کا اثبات کیا ہے، بخاری نے اس پر اعتراض کیا ہے (جو ذکر ہو چکا ہے) کہتے ہیں کہ اس کا عینی نے جواب دیا ہے۔ مولانا بدر عالم علامہ عینی کا جواب حاشیہ میں ذکر کرتے ہیں کہ ابوحنیفہ یا ان کے کسی صاحب نے استدلالِ مذکور نہیں کیا لہٰذا یہ (بناء الفاسد علی الفاسد) ہے اگر ہم اسے تسلیم کر بھی لیں تو اصحابِ لغت میں سے کسی نے بخاری کی ذکر کردہ صورتوں میں (أرکزت) کا لفظ استعمال نہیں کیا البتہ وہ کہتے ہیں

(أركز الرجل) أي صار ذا ركازٍ من قطع الذهب۔ صرف اسی ذھب کی۔ قید کے ساتھ ہی کہا جاتا ہے مطلقا (أركز الرجل) نہیں کہا جاتا۔ یعنی (أركز المعدن) کا جملہ منقول نہیں بلکہ (أركز الرجل) ہے لہٰذا یہ حنفیہ کے خلاف دلیل نہیں بنتی علامہ انور نے حنفیہ کے موقف کی تائید میں مؤطا محمد کی ایک روایت ذکر کی ہے جس میں معدن پر رکاز کا لفظ بولا گیا ہے، (قيل وما الركاز يا رسول الله؟ قال المال الذى خلق يوم خلقها الخ) یعنی معدن، اور سنن ابی داؤد میں عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا ہے کہ (و ما كان في خراب و فيها وفي الركاز الخمس)۔ انتہی۔ اسے مسلم نے (الحدود) اور نسائی نے (الزکاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

باب قولِ اللّٰهِ تعالیٰ ﴿وَالْعٰمِلِيْنَ عَلَيْهَا﴾ ومُحاسَبَةِ المُصدِّقين مع الإمامِ

(امام کا عاملینِ زکات سے حساب کتاب لینا)

ابن بطال کہتے ہیں علماء کا اتفاق ہے کہ آیت میں (عاملين عليها) سے مراد زکات وصول کرنے والے سعاۃ ہیں۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ عاملین علیھا بھی مصارفِ زکات میں سے ایک مصرف ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا ان کا مفلس ہونا زکات لینے کے لئے شرط ہے یا نہیں، کہتے ہیں کہ بظاہر ترجمہ کا (محاسبة المصدقين الخ) عکساً یعنی (محاسبة المأموم مع الامام) ہونا چاہیے تھا کیونکہ (مع) تابع میں نہ کہ متبوع میں استعمال ہوتا ہے

حدثنا يوسف بن موسى حدثنا أبو أسامة أخبرنا هشام بن عروة عن أبيه عن أبى حميد الساعدى رضى الله عنه قال استَعملَ رسولُ اللهﷺ رجلا مِن الأسدِ علىٰ صَدَقاتِ بَنى سُلَيم يُدعىٰ ابنُ اللُّتَبية فلَمَّا جاءَ حاسَبَه

حضرت ابوحمید ساعدیؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہﷺ نے بنی اسد کے ایک شخص عبداللہ بن لتبیہ کو بنی سلیم کی زکوۃ وصول کرنے پر مقرر فرمایا جب ہو آئے تو آپ نے ان سے حساب لیا۔

ابو اسامہ کا نام حماد بن اسامہ ہے۔ (ابن اللتبية) ابن سعد وغیرہ نے ان کا نام عبداللہ ذکر کیا ہے۔ (فلما جاء حاسبه) یہ محل ترجمہ ہے۔ (الأحكام) میں اس پر مفصل بحث ہو گی۔ ابن التین کہتے ہیں ممکن ہے عاملِ مذکور نے زکات میں سے کچھ اپنے مصارف میں خرچ کر لیا ہو تو حاصلِ مصروف کا حساب لیا (زیادہ مناسب یہی ہے کہ اس بحث میں نہ پڑا جائے کہ انہوں نے کچھ خرچ کر لیا تھا یا نہیں، مطلقا یہ ثابت ہوا کہ عاملینِ زکات سے واپسی پر حساب کتاب لیا جائے گا اور لیا جانا بھی چاہئے) ابن حجر کہتے ہیں بظاہر اس محاسبہ (یہاں یہ بات ملحوظ رکھنا چاہئے کہ یہ اردو والا محاسبہ نہیں ہے بلکہ حساب لینے کے معنی میں ہے) کا سبب یہ تھا کہ مالِ زکات کی جنس سے کچھ ان کے پاس پایا تو دریافت کیا، انہوں نے کہ کہ یہ مجھے ھدیۃً دیا گیا۔ ایک دوسری روایت میں ہے اس پر آپ نے رونق آرائے منبر ہو کر فرمایا (ما بال أقوام الخ)۔ (على صدقات بنى سليم) عسکری کے نزدیک بنو ذبیان کی طرف بھیجے گئے تھے، ممکن ہے دونوں کی طرف بھیجے گئے ہوں، بنو لتب ازد کا ایک قبیلہ تھا۔

اسے مسلم نے (المغازی)، ابوداؤد نے (الخراج) میں درج کیا ہے۔

باب استعمالِ إبِلِ الصدقةِ و ألبانِها لِأبناءِ السبيلِ

(صدقہ کے اونٹوں اور دودھ کا مسافروں کیلئے استعمال)

ابن بطال کہتے ہیں کہ مصنف کی غرض اس امر کا اثبات ہے کہ زکات کسی ایک مصرف میں بھی، پوری کی پوری استعمال کی جا سکتی ہے، آٹھوں مصارف میں انفاق کی شرط نہیں ہے جیسا کہ بعض نے کہا۔ بقول ابن حجر ان کا قول محل نظر ہے کیونکہ ممکن ہے زیر نظر حدیث میں اسی مصرف کے حصہ کے مطابق ہی استعمال کی گئی ہو پھر یہ مذکور نہیں کہ زکات کے یہ اونٹ انہیں عطاء کر دیئے گئے بلکہ انہیں علاج کی غرض سے اس کے البان وابوال کے استعمال کی اجازت دی۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ یعنی کیا جائز ہے کہ ابناء السبیل زکات کے اونٹوں کا دودھ پی لیں؟ اور یہ کہ ان پر سواری کی اجازت ہے۔ شاید حنفیہ بھی اس سے منع نہیں کریں گے لیکن اگر انہیں (دودھ اور سواری کرنا۔ بظاہر) ہبہ کر دیا تو ان اشیاء کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ کی طرف امام مصنف (بخاری) کے سوا کسی اور نے توجہ نہیں کی۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن شعبة حدثنا قتادة عن أنس رضي الله عنه أن ناساً مِن عُرَينة اجتَوَوُا المدينةَ فرَخَّصَ لَهم رسولُ اللهﷺ أن يأتوا إبلَ الصدقةِ فيَشرَبُوا مِن ألبانِها وأبوالِها فقتلُوا الراعيَ واستاقُوا الذَّودَ فأرسلَ رسولُ اللهﷺ فأُتِيَ بِهم فقطعَ أيديَهم وأرجُلَهم وسمَرَ أعيُنَهم وترَكَهم بِالحَرَّةِ يَعَضُّونَ الحِجارةَ۔ تابعه أبو قِلابة و حُميد و ثابت عن أنس

انسؓ نے بیان کیا کہ عرینہ کے کچھ لوگوں کو مدینہ کی آب و ہوا موافق نہیں آئی رسول اللہ ﷺ نے انہیں اجازت دی کہ وہ زکوۃ کے اونٹوں میں جا کر ان کا دودھ اور پیشاب استعمال کریں لیکن انہوں نے چرواہے کو مار ڈالا اور اونٹوں کو لے کر بھاگ نکلے رسول اللہ ﷺ نے ان کے پیچھے آدمی دوڑائے آخر وہ لوگ پکڑ کر لائے گئے آنحضور ﷺ نے ان کے ہاتھ اور پاؤں کٹوا دیئے اور ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھروائیں پھر انہیں دھوپ میں ڈلوا دیا۔

(تابعه أبو قلابة الخ) ابوقلابہ کی روایت متابعت (الطہارۃ) میں، حمید کی مسلم، نسائی اور ابن خزیمہ نے، جبکہ ثابت کی بخاری نے (الطب) میں موصول کی ہے، اس کے جملہ مباحث (الطہارۃ) میں ذکر ہو چکے ہیں۔

باب وَسْمِ الإمامِ إبلَ الصدقةِ بِيدِهِ (امام کا بذات خود صدقہ کے اونٹوں کو نشان لگانا)

(الذبائح) میں بھی حضرت انس کے واسطہ سے روایت لائے ہیں جس میں ذکر ہے کہ کانوں پر یہ نشان لگا رہے تھے یہ بھی کہ چہرے پر وسم سے منع فرمایا۔ علامہ کشمیری لکھتے ہیں کہ حضرت عمر کا وسم، (الوقف لله) کا جملہ نقش کرتے تھے تو اس سے ثابت ہوا کہ

دواب پر کسی قسم کی تحریر ثبت کرنا جائز ہے۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا الوليد حدثنا أبو عمرو الأوزاعي حدثني اسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة حدثني أنس بن مالك رضي الله عنه قال غدوتُ إلىٰ رسولِ اللهﷺ بعبدِ الله بنِ أبي طلحة لِيُحَنِّكَه فوافيتُه في يدِه المِيسَمُ يَسِمُ إبلَ الصدقةِ

انس بن مالکؓ نے بیان کیا کہ میں عبداللہ بن ابی طلحہ کو لے کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا کہ آپ ان کی تحنیک کردیں میں نے اس وقت دیکھا کہ آپ کے ہاتھ میں داغ لگانے کا آلہ تھا اور آپ زکوۃ کے اونٹوں پر داغ لگا رہے تھے۔

(وفي يده ميسم) مفعل کے وزن پر، اصل میں موسم تھا کیونکہ اس کا مادہ وسم ہے۔ واو ساکن اور ماقبل مکسور ہونے کی وجہ سے یاء میں تبدیل کردی گئی۔ (حديدة) یعنی آلہ مراد ہے۔ وسم کی حکمت یہ ہے کہ زکات کے اونٹوں کی دوسروں سے تمیز ہوتا کہ گم ہونے کی صورت میں علم ہو۔ اس لئے بھی کہ مالک کو علم ہو (جس نے زکات نکالی ہے) تا کہ وہ کہیں دوبارہ نہ خرید لے تا کہ عود فی الصدقۃ نہ ہو جائے۔ بقول ابن حجر یہ تصریح نہ مل سکی کہ آپ کیا تحریر فرماتے تھے البتہ ابن الصباغ نے نقل کیا ہے کہ صحابہ کرام کا اجماع تھا کہ (زکاۃ) یا (صدقة) کا لفظ نقش کر دیا جائے (لازم نہیں کہ کوئی تحریر ہی ہو کوئی علامت یا نشان بھی ہو سکتا ہے) بعض حنفیہ سے وسم کی کراہت منقول ہے تا کہ مثلہ کی شباہت نہ ہو مگر یہ نبی اکرم کے فعل سے ثابت ہے لہٰذا مثلہ کی عمومی نہی سے یہ مستثنی ہے جس طرح ختنہ ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ زکات کی تقسیم مؤخر کی جاسکتی ہے ورنہ وسم کی ضرورت ہی نہ ہوتی یہ بھی ظاہر ہوا کہ اکابر اور اہل حل وعقد بظاہر چھوٹے کام بھی کرلیں تا کہ نفیٔ کبر اور زیادتِ اجر ہو۔ اسے مسلم نے بھی (اللباس) میں ذکر کیا ہے۔

باب فرضِ صدقةِ الفِطر (فطرانے کی فرضیت)

ورأىٰ أبو العالية وعطاءٌ و ابنُ سيرين صدقةَ الفطرِ فَريضةً

(ابو عالیہ، عطاء اور ابن سیرین فطرانہ فرض قرار دیتے ہیں)

بعض نسخوں میں یہ کتاب ہے اور بسملہ بھی موجود ہے۔ چونکہ یہ صدقہ رمضان سے فطر میں (یعنی آخر رمضان میں جسے ہم فطرانہ کہتے ہیں) واجب ہوتا ہے اس لئے اسے صدقۃ الفطر (عید الفطر کی طرح) کا نام دیا گیا۔ ابن قتیبہ نے یہ توجیہ بیان کی ہے کہ یہ نفوس کا صدقہ ہے، فطرت سے ماخوذ ہے جو اصل خلقت ہے مگر پہلی توجیہ اظہر ہے اس کی تائید بعض روایات میں (زكاة الفطر من رمضان) سے بھی ہوتی ہے۔

(ورأى أبو العالية الخ) عطاء کا قول عبدالرزاق جبکہ دوسروں کا ابن ابی شیبہ نے عاصم احول کے واسطہ سے موصول کیا ہے۔ بخاری نے صرف ان تینوں کا ذکر کیا ہے کیونکہ انہوں نے اس کی فرضیت کی صراحت کی ہے، وگرنہ بقول ابن منذر اس امر پر اجماع ہے لیکن حنفیہ فرضیت کی بجائے وجوب کہتے ہیں (پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ فرض وواجب جیسی اصطلاحیں عہدِ صحابہ میں رائج نہ تھیں) ابن حجر کہتے ہیں نقلِ اجماع میں نظر ہے کیونکہ ابراہیم بن علیہ اور ابو بکر بن کیسان کا خیال ہے کہ اس کی فرضیت منسوخ ہے ان کا استدلال

نسائی کی قیس بن سعد سے روایت پر ہے کہ نزولِ زکات سے قبل آنحضرت نے ہمیں فطرانہ کا حکم دیا بعد میں نہ روکا نہ حکم دیا اور ہم دیتے رہے۔اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک مجہول راوی ہے، بفرضِ صحت یہ نسخ کی دلیل نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ آپ نے پہلا حکم ہی کافی سمجھا ہو کیونکہ کسی فرض کا نزول (خود بخود) دوسرے فرض کا نسخ نہیں کرتا۔ مالکیہ نے اشہب سے نقل کیا ہے کہ سنت موکدہ ہے بعض اہل ظاہر کا بھی یہی قول ہے۔انہوں نے (فرض) کا معنی (قدر) کیا ہے۔ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ لغۃً (فرض) کا یہی معنی ہے مگر اصطلاحِ شرع میں وجوب کے معنی میں متداول ہے لہٰذا (قدر) مراد لینا درست نہیں پھر بعض روایات میں اس پر زکاۃ کا لفظ استعال ہوا ہے۔ پھر حدیث میں ہے (علی کل حر وعبد) علاوہ ازیں قیس کی حدیث میں (امر) کا لفظ ہے۔اسی طرح (وآتو الزکاۃ) کے عموم میں داخل ہے پھر ثابت ہے کہ اللہ تعالی کا فرمان (قد أفلح من تزکی) صدقہ فطر کے بارہ میں نازل ہوا اور صحیحین میں ثابت ہے کہ فلاح اس شخص کو مل سکتی ہے جو واجبات کی ادائیگی کرے (تو اس سے زکاۃ الفطر کا وجوب ثابت ہوا) چونکہ اس سے اگلی آیت (وذکر اسم ربہ فصلی) نمازِ عید کی بابت ہے لہٰذا اس پر اعتراض ہوا ہے کہ پھر نمازِ عید کا واجب ہونا بھی ثابت ہوا، اس کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ (ھن خمس لا یبدل القول لدی) سے خارج ہوئی۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ اس کے فرضیت و وجوب میں اختلاف ہے امام بخاری نے فرضیت پر جزم کیا ہے اور اس کے لئے کوئی نصاب بھی نہیں (ہر ایک۔غنی ہو یا فقیر، کے ذمہ ہے) یہی مذہب شافعی کا ہے، ابو حنیفہ کے نزدیک واجب ہے اور نصاب کی بھی شرط ہے مگر اس کے اور زکات کے نصاب میں فرق ہے یعنی فطرانہ کے نصاب میں نماء کی شرط نہیں ہے بخلاف زکات کے، کہتے ہیں لا ریب ظاہر حدیث وہی ہے جو شافعی نے اختیار کیا ہے کیونکہ عام احادیث میں اس کے کسی نصاب کا ذکر نہیں البتہ ہمارے استنباطات ہیں (جنکے سبب نصاب کی شرط ذکر کی ہے) مثلاً کئی ایک احادیث میں اس پر زکاۃ کے لفظ کا اطلاق، جس سے متبادر ہوتا ہے کہ اس کے لئے بھی وہی شروط ہوں گی جو زکات کے لئے ہیں یعنی نصاب، مگر چونکہ بابِ صدقۃ الفطر ایک مستقل باب ہے تو مناسب تھا کہ احادیث میں اس کے نصاب کا ذکر ہوتا (جو کہ نہیں) اطلاقات اور عموماتؔ سے تمسک کافی نہیں اور ایک باب کے احکام دوسرے باب میں لے جانا غیر شافی (لا یشفی) ہے تو میرے نزدیک اولی یہ ہے کہ شافعی کا مذہب مختار فی العمل ہے۔

حدثنا يحييٰ بن محمد بن السكن حدثنا محمد بن جَهْضَم حدثنا اسماعيل ابن جعفر عن عمر بن نافع عن أبيه عن ابن عمر رضي الله عنهما قال فرضَ رسولُ اللهﷺ زكاةَ الفِطرِ صاعاً مِن تَمرٍ أوصاعا مِن شَعير على العبدِ والحُرِّ والذَّكرِ والأنثىٰ والصغيرِ والكبيرِ مِن المسلمين و أمَرَبها أنْ تُوَدّي قبلَ خُروجِ الناسِ إلَى الصلاةِ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہﷺ نے فطرانہ کی زکوۃ ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو فرض قرار دی غلام آزاد مرد عورت چھوٹے اور بڑے تمام مسلمانوں کو آپ کا حکم تھا کہ نمازِ عید سے پہلے یہ صدقہ ادا کر دیا جائے۔

عمر مشہور محدث نافع (جن سے امام مالک بکثرت روایت کرتے ہیں) مولی ابن عمر کے بیٹے ہیں ان کی صحیح بخاری میں دو حدیث ہیں، دوسری (النھی عن القزع) میں ہے۔(زکاۃ الفطر) مسلم کی (مالك عن نافع) کی روایت میں (من رمضان) کا

لفظ بھی ہے۔ اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اس کا وقت عید رات (چاند رات) غروب آفتاب سے شروع ہوتا ہے کیونکہ وہی (وقت الفطر من رمضان) ہے بعض نے روزِ عید طلوعِ فجر سے کہا ہے کہ حقیقی فطر تو وہی ہے کیونکہ رات کو تو پہلے بھی (رمضان کی دوسری راتوں میں) روزہ نہیں، پہلا قول ثوری، احمد، اسحاق، شافعی کا جدید قول اور مالک سے ایک روایت ہے، دوسرا ابوحنیفہ، لیث، شافعی کا قدیم، اور مالک سے ایک روایت ہے۔ اس کی تقویت حدیثِ باب کی عبارت (وأمر بها أن تؤدیٰ قبل خروج الناس إلی الصلاة) سے ہوتی ہے ابن دقیق کہتے ہیں کہ اس حکمِ مذکور پر فطر کے لفظ کی طرف اضافت سے استدلال کمزور ہے کیونکہ یہ وجوب کا وقت بتلانے کے لئے نہیں بلکہ صرف اس کی حقیقت وحیثیت سے آگاہ کرنے کے لئے ہے، وقتِ وجوب کسی اور حدیث سے تلاش کرنا چاہئے اس کی کچھ وضاحت (باب الصدقة قبل العید) میں ہو سکتی ہے۔ (صاعا من تمر الخ) تمیز یا مفعول ثانی ہونے کی وجہ سے صاعاً منصوب ہے، ابن عمر کی روایت کے تمام طرق میں انہی دو اشیاء کا ذکر ہے، صرف ابوداؤد اور نسائی کی (عبدالعزیز بن أبی رواد عن نافع) کے طریق میں ان کے ساتھ سُلت بقول ابن حجر (نوع من الشعیر) اور زبیب (خشک کئے گئے انگور۔ منقہ۔ اور تین (یعنی انجیر) کا بھی ذکر ہے۔ حدیث ابی سعید جو آگے آ رہی ہے، میں بھی زبیب کا ذکر ہے۔

(علی العبد والحر) بظاہر عبد خود ادا کرے گا مگر صرف داؤد ظاہری نے یہ کہا، ان کے اپنے اصحاب اور جمہور نے مالک کے ذمہ ہی ڈالا ہے کیونکہ مسلم کی ابوھریرہ سے مروی مرفوع حدیث میں ہے (لیس فی العبد صدقة الفطر) اور (لیس علی المسلم فی عبده ولا فرسه صدقة إلا صدقة الفطر فی الرقیق) یعنی مالک ادا کرے گا۔ (والذکر والأنثی) بظاہر عورت خواہ کنواری ہو یا شادی شدہ، اسی کے ذمہ ہے، ثوری، ابوحنیفہ اور ابومنذر یہی رائے رکھتے ہیں، باقیوں کا کہنا ہے کہ خاوند کے ذمہ ہے کہ وہی اس کے نفقہ کا ذمہ دار ہے۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ کافر بیوی کا فطرانہ اس کے مسلمان شوہر کے ذمہ نہیں حالانکہ اس کا خرچ اس کے ذمہ ہے۔ (والصغیر والکبیر) چونکہ صغار کے اولیاء مخاطب ہیں لہٰذا انہی کے ذمہ ہے۔ محمد بن حسن کہتے ہیں کہ اگر یتیم ہے تو اس کے ذمہ فطرانہ نہیں۔ سعید بن مسیب اور حسن بصری کے نزدیک صرف روزہ دار پر ہے کیونکہ ابن عباس کی روایت میں ہے (صدقة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث) یہ ابوداؤد میں ہے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ تطہیر کا ذکر مخرجِ غالب کے طور پر ہے۔ مثلاً اس کے ذمہ بھی ہے جو عین آخری دن غروب آفتاب سے قبل مسلمان ہوا (پھر صغیر کا لفظ ثابت کرتا ہے کہ روزہ دار ہونا شرط نہیں) ابن منذر کہتے ہیں کہ جنین پر عدم واجب ہونے پر اجماع ہے، کہتے ہیں احمد اس کا فطرانہ بھی مستحب کہتے تھے مگر واجب نہ کرتے تھے۔ ابن حزم نے جنین پر بھی واجب کہا ہے بشرطیکہ حمل کو ۱۲۰ دن گذر چکے ہوں (یعنی جب اس میں روح پھونکی جاتی ہے) اس کا رد کیا گیا کہ جنین پر صغیر کا لفظ نہ لغۃً نہ عرفاً، استعمال نہیں ہوتا۔ (طهرة للصائم) سے استدلال کیا گیا ہے کہ غنی ہو یا فقیر، سب پر ہے احمد کی ابوھریرہ اور دارقطنی کی ثعلبہ بن ابی صغیر کی حدیث میں صراحت سے فقیر کا ذکر ہے۔ حنفیہ جو فقیر کے ذمہ نہیں، کے قائل ہیں، کا استدلال حدیث (لا صدقة إلا عن ظهر غنیٰ) سے ہے۔ شافعی نے یہ شرط لگائی ہے کہ فطرانہ ادا کر کے ایک دن کا کھانا موجود ہو (تب فرض ہے وگرنہ نہیں) ابن بزیزہ کہتے ہیں کہ اس میں نصاب والا ہونے کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ یہ بدنی زکات ہے مالی نہیں۔

(وأمر بها) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اس سے تاخیر مکروہ ہے، ابن حزم اس سے تاخیر حرام قرار دیتے ہیں، اس پر مزید

بحث آگے آئے گی۔اس حدیث کوابوداؤد،نسائی اور ترمذی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب صدقةِ الفطرِ علَى العبدِ وغيرِه مِن المسلمين

(فطرانہ،آزادوغلام،تمام مسلمانوں پرفرض ہے)

بظاہر عبد پر اس کا وجوب ثابت کر رہے ہیں (یعنی وہ خود ادا کرے) اگر چہ اس کا مالک اس کا ذمہ اٹھا سکتا ہے، اس کی تائید (غیرہ) کی ضمیر کے اس پر عطف سے ہوتی ہے۔علامہ انور تحریر کرتے ہیں کہ اس بابت تین اقوال ہیں: ا۔ کہ اس کے مالک کے ذمہ ہے ۲۔عبد کے ذمہ ہے مگر اس کا مالک اس امر کا مکلف ہے کہ اس کے لئے فطرانہ کا کسب ممکن بنائے، یہ اہل ظاہر کا مذہب ہے ۳۔واجب تو عبد کے ذمہ ہے مگر ادا اس کا مالک کرے۔یہ امر بھی محلِ بحث ہے کہ مالک صرف اپنے مسلمان غلاموں کا فطرانہ دے یا سبھی کا؟ شافعی نے حدیثِ باب کے لفظ (من المسلمین) سے احتجاج کرتے ہوئے صرف مسلمانوں پر واجب قرار دیا ہے علامہ کہتے ہیں کہ ایک تو اس کا جواب یہ ہے کہ مالک اس لفظ کی روایت میں۔بقول ترمذی۔متفرد ہیں (اس کی تردید ابن حجر کے حوالے سے آگے آرہی ہے) خود بھی طحاوی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اس لفظ کی روایت پر ان کی متابعات موجود ہیں، مثلاً عبید اللہ بن عمر، عمر بن نافع اور یونس بن یزید کی روایات (یہ نام فیض کے حاشیہ میں مذکور ہیں) ثانیا (من المسلمین) کی قید کا تعلق موالی سے ہے نہ کہ عبید سے (یہ طحاوی کا جواب ہے جو مشکل الآثار میں ہے مولانا بدر نے حاشیہ میں صراحت کی ہے) ثالثا ابن عمر جو اس روایت کے راوی ہیں، کے نزدیک تمام غلاموں سے (کافر و مسلمان) فطرانہ دینا ضروری ہے۔جہاں تک امام بخاری کا تعلق ہے تو بعض کا دعوی ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں شافعی کا مذہب اختیار کیا ہے مگر میں کہتا ہوں کہ وہ اس میں متردد ہیں یا حنفیہ کے موافق ہیں اسی لئے اگلے ترجمہ سے یہ لفظ حذف کیا ہے۔یہاں صرف حدیثِ باب کی وجہ سے ذکر کیا ہے گویا یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ یہ قید اتفاقی ہے ہمارا دعوی ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی موافقت کی ہے، اس وجہ سے کہ ان کے شیخ ابن راھویہ کا اس میں مذہب حنفیہ والا ہے (مگر اس روایت میں تو وہ ان کے شیخ نہیں) پھر جیسا کہ حافظ نے اعتراف کیا کہ راوی حدیث ابن عمر کا بھی یہی موقف ہے۔اگر چہ اگلے ترجمہ متعلقہ کی بابت ابن منیر لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ہے کہ عبد پر ہے یا اس کی طرف سے ہے؟ (عليه أو عنه) مگر میں کہتا ہوں کہ اس فرق کے لئے نہیں بلکہ یہ بیان کرنے کے لئے کہ (أنه ذهب إلى وجوبها عن العبد مطلقا) مطلقاً عبد کے ذمہ واجب ہونا ذکر کر رہے ہیں یعنی مسلمان یا کافر کے فرق کے بغیر واللہ تعالی علم بالصواب۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أَنَّ رسولَ اللهﷺ فرضَ زكاةَ الفطرِ صاعا مِن تمر أو صاعا من شعير علىٰ كلِ حُرٍّ أو عبدٍ ذكرٍ أو أنثىٰ مِن المسلمين۔(سابقہ کی ہم مفہوم ہے)

(من المسلمين) ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ مالک سے روایت کرنے والوں نے اس اضافہ کی روایت میں اختلاف نہیں

کیا، صرف قتیبہ بن سعید نے مالک سے اسے روایت نہیں کیا۔ ابو قلابہ رقاشی، محمد بن وضاح اور ابن صلاح وغیرہم نے کہا ہے کہ مالک اس کی نافع سے روایت میں متفرد ہیں لیکن پچھلے ہی باب میں عمر بن نافع کی روایت میں بھی یہ لفظ موجود ہے مسلم کی (ضحاك بن عثمان عن نافع) میں بھی ہے، ابو عوانہ کا اپنی صحیح میں کہنا کہ صرف مالک اور ضحاک نے نافع سے یہ لفظ نقل کیا ہے، غلط ہے، عمر بن نافع نے بھی نقل کیا ہے۔ ابو داؤد نے مالک اور عمر، دونوں کے حوالے سے نقل کر کے لکھا ہے کہ عبید اللہ عمری نے بھی نافع سے اسے روایت کیا ہے اور ان کی روایت میں ہے (علی کل مسلم) سعید بن عبدالرحمٰن جمحی نے (عبید الله بن عمرعن نافع) سے (من المسلمین) کا لفظ ذکر کیا ہے۔ طحاوی کا جواب کہ من المسلمین فطرانہ ادا کرنے والوں سے متعلق ہے کا ذکر کرتے ہوئے ابن حجر لکھتے ہیں کہ مسلم کی ضحاک سے روایت میں (علی کل نفس من المسلمین حر أوعبد) کا جملہ ہے، لہٰذا ان کی تاویل صحیح نہیں۔ جہاں تک ابن عمر کے فعل (کہ اپنے تمام غلاموں کی طرف سے خواہ مسلم ہوں یا کافر) کا تعلق ہے تو احتمال ہے کہ وہ کافر کا تطوعا ادا کرتے ہوں۔ زھری، ربیعہ اور لیث کے نزدیک اہل بادیہ پر فطرانہ واجب نہیں۔

باب صاعٍ مِن شَعیر (جو میں سے فطرانہ ایک صاع ہے)

اس کے تحت حدیثِ ابی سعید مختصراً لائے ہیں۔ دو باب بعد دوسری سند سے تاماً ذکر کریں گے۔

حدثنا قبیصة حدثنا سفیان عن زید بن أسلم عن عیاض بن عبدالله عن أبی سعید رضی الله عنه قال كُنَّا نُطعِمُ الصدقةَ صاعا مِن شَعیرٍ۔ (ترجمہ آگے ہے)

سفیان سے مراد ثوری ہیں (الصدقة) میں الف لام عہد کا ہے، مراد زکاۃ الفطر ہے اسے تمام الستہ نے نکالا ہے۔

باب صدقةِ الفطرِ صاعاً مِن طَعامٍ (عام طعام سے بھی ایک صاع ہے)

بعض نسخوں میں (صاع) پیش کے ساتھ ہے کہ خبر ہے۔ منصوب مقدر کے سبب ہے ای (إخراج صدقة الخ) علی سبیل الحکایۃ بھی کہنا ممکن ہے کیونکہ حدیث میں اسی طرح ہے۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا عن زید بن أسلم عن عیاض بن عبدالله بن سعید بن أبی سرح العامری أنه سَمِعَ أبا سعید الخدری رضی الله عنه یقول كُنا نُخرِجُ زكاةَ الفطرِ صاعا مِن طعامٍ أو صاعا مِن شعیرأو صاعا مِن تمر أو صاعا مِن أقِطٍ أو صاعا مِن زَبیب

ابو سعید خدریؓ کہتے تھے کہ ہم فطرانہ کی زکوٰۃ ایک صاع اناج یا گیہوں یا ایک صاع جو یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع پنیر یا ایک صاع زبیب نکالا کرتے تھے۔

(من طعام الخ) بظاہر طعام غیرِ شعیر ہے کیونکہ آگے اس کا علیحدہ ذکر ہے، اس بارے بحث ایک باب کے بعد آ رہی ہے۔

اسے بھی الستہ نے روایت کیا ہے۔

باب صدقةِ الفطرِ صاعا مِن تَمرٍ (کھجوروں سے بھی ایک صاع)

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا الليث عن نافع أنَّ عبدَالله قال أمرَ النبيُ ﷺ بِزَكاةِ الفطرِ صاعا مِن تمرٍ أو صاعا مِن شعير قال عبدالله رضى الله عنه فجَعلَ الناسُ عِدْلَه مُدَّين مِن حِنطَةٍ۔ (ایضاً)

بقول ابن حجر لیث کی نافع سے یہ روایت عنعنہ کے ساتھ ہی دیکھی ہے، ان کا نافع سے سماع صحیح ہے (ثابت ہے) مگر طحاوی، دارقطنی اور حاکم وغیرھم نے یحییٰ بن بکیر کے طریق سے (عن الليث عن كثير بن فرقد عن نافع) ذکر کیا ہے اور اس میں (من المسلمين) کا لفظ بھی ہے اگر یہ محفوظ ہے تو ممکن ہے لیث نے کثیر کے واسطہ سے اس اضافہ کے ساتھ اور بلا واسطہ اس کے بغیر ساعت کی ہو۔ اسماعیلی کے ہاں بھی ابو ولید کے طریق سے کثیر کے واسطہ کے بغیر ہے۔ (أمر الخ) اس سے اس کے وجوب پر استدلال ہے مگر ممکن ہے امر کا تعلق اخراج سے نہ ہو بلکہ مقدار کے ساتھ ہو۔ (مُدیّن من حنطة) یعنی نصف صاع۔ ابن عمر کا اشارہ (الناس) کے لفظ سے حضرت معاویہ کی طرف ہے مسند حمیدی میں ایوب عن نافع سے روایت میں ابن عمر نے صراحۃً کہا (فلما كان معاوية الخ) اسے ابن خزیمہ نے نقل کیا ہے ابو داؤد میں جو (عبدالعزيز بن ابی رواد عن نافع) کے طریق سے (فلما كان عمر الخ) ہے تو مسلم نے کتاب التمییز میں عبدالعزیز پر وہم کا حکم لگایا ہے۔ طحاوی نے دعویٰ کیا ہے کہ حضرت عمر پھر ان کے بعد حضرت عثمان نے یہ عدول کیا تھا، اس پر بقیہ کلام اگلے باب میں ہوگی۔

باب صاع مِنْ زَبِيبٍ (منقیٰ بھی ایک صاع)

شاید بخاری یہ متفرق تراجم لا کر یہ ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ مُخرِج کو اختیار ہے کہ کسی بھی جنس میں سے فطرانہ ادا کرے۔ انہوں نے اقط (پنیر) پر ترجمہ نہیں باندھا اس کا بھی حدیث ابی سعید میں ذکر ہے شاید ان کا بھی امام احمد کا سا موقف ہے کہ اجناس کی موجودی میں اقط سے فطرانہ دینا مُجزی نہیں ہے۔ حدیث کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ جو اقط میں سے فطرانہ نکالتا تھا ان کی خوراک بھی وہی تھا مگر ظاہر حدیث اس کے مخالف ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں ہمارے ہاں مشہور یہ ہے کہ زبیب بھی کالبر ہے اور اس میں نصف صاع ہے ایک غیر مشہور قول کے مطابق شعیر کی طرح ہے اور اس میں صاع ہے، میرا مختار یہی ہے۔ جہاں تک حدیثِ ابی سعید میں یہ ذکر کہ (صاعا من طعام الخ) تو یہ اس امر کی دلیل نہیں کہ واجب ہی ایک صاع تھا یعنی تطوعاً بھی پورا صاع نکالا جا سکتا ہے جب تمام اجناس سے ایک ایک صاع نکالا جاتا تھا تو زبیب سے بھی ایک ہی صاع نکالتے تھے اس کا یہ مطلب نہیں کہ واجب بھی اتنا ہی تھا۔ ابو داؤد کی انہی سے روایت میں اس کا اشارہ ہے (أما أنا فلا أزال أخرج كما كنت أخرج) یعنی صحابہ کرام کا تعامل یہی تھا، وہ تو

سارا مال ومتاع اللہ کی راہ میں دے دیتے تھے ایک صاع کیا چیز ہے جہاں تک وجوب کی بات ہے وہ اس قول سے ثابت نہیں ہوتا۔

حدثنا عبداللہ بن مُنیرسمع یزید العدنی حدثنا سفیان عن زید بن أسلم قال حدثنی عیاض بن عبداللہ بن أبی سرح عن أبی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کُنَّا نُعطِیھا فی زَمانِ النبیﷺ صاعاً مِن طعام أو صاعاً مِن تمر أو صاعا من شعیر أو صاعا من زبیبٍ فلما جاءَ معاویۃُ و جاء تِ السَّمراءُ قال أریٰ مداً مِن ھذا یَعدِلُ مُدَّین۔(سابقہ ہے)

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (نعطیھا) یعنی صدقہ فطر۔(فی زمان النبی) یہ اس کے مرفوع ہونے کی دلیل اور آنحضرت کے اس پر مطلع ہونے کی علامت ہے۔(صاعا من طعام أو صاعا من تمر) طعام اور ما بعد کے ذکر سے مغایرت ثابت ہو رہی ہے۔خطابی نے بیان کیا ہے کہ طعام سے مراد یہاں حنطہ (گندم) ہے۔اور یہ اس کا اسم خاص ہے کیونکہ اگر وہ مراد نہ ہوتا تو بعد میں شعیر کی طرح اس کا بھی ذکر کرتے، ان کا اور بعض دوسروں کا خیال ہے کہ طعام کا لفظ مطلقاً ذکر ہونے سے گندم مراد ہوتی تھی حتی کہ اگر کہا جاتا کہ (سوق الطعام) جارہا ہوں تو اس سے مراد (سوق القمح) ہوتا تھا، ابن منذر نے اس کا رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ابوسعید نے پہلے مجملاً (طعام) کہا پھر اس اجمال کی تفصیل بیان کرتے ہوئے اشیاء کا ذکر کیا جو بطور طعام استعمال ہوتی تھیں، اس کی تائید حفص بن میسرہ کی اگلے باب میں منقول روایت سے ہوتی ہے جس میں ابوسعید کہتے ہیں (کنا نخرج صاعا من طعام و کان طعامنا الشعیر الخ) طحاوی نے عیاض کے طریق سے یہ لفظ بھی نقل کئے ہیں کہ (ولا یخرج غیرہ) یعنی ان مذکور اشیاء کے علاوہ کچھ اور نہ دیا جاتا (یعنی ان کے ہاں دیگر اجناس استعمال ہی میں نہ تھیں) پھر ان کے قول (فلما جاء معاویۃ و جاء ت السمراء الخ) اس بات کی دلیل ہے کہ عہد نبوی میں گندم ان کے طعام میں شامل نہ تھی۔ابن خزیمہ اور حاکم نے (ابن اسحاق عن عبداللہ بن عبداللہ بن عثمان عن عیاض بن عبداللہ) ابوسعید کی حدیث ذکر کی ہے جس میں (حنطۃ) کا بھی ذکر ہے مگر ابن خزیمہ کہتے ہیں کہ حدیثِ ابی سعید میں (حنطۃ) کا ذکر وہم ہے مجھے نہیں پتہ کس کی طرف سے ہے۔حدیث کے لفظ (فقال لہ رجل من القوم أو مدین من القمح فقال لا تلک قیمۃ معاویۃ مطویۃ لا أقبلھا) بھی دلیل ہے کہ گندم کا حدیث کے شروع میں ذکر خطا ہے ابو داؤد نے اسے غیر محفوظ قرار دیا ہے، وہ ذکر کرتے ہیں کہ معاویہ بن ھشام نے سفیان سے اس حدیث میں (نصف صاع من بر) نقل کیا ہے، مگر یہ وہم ہے۔ابن عیینہ نے ابن عجلان عن عیاض سے روایت میں (دقیق)، (آٹا) کا ذکر کیا ہے مگر وہ بھی وہم ہے ساتھی محدثین کی مراجعت پر انہوں نے اعتراف کیا اور اسے روایت میں ذکر کرنا ترک کر دیا۔ابن خزیمہ نے (نافع عن ابن عمر) روایت نقل کی ہے کہ عہد رسول اللہ میں فطرانہ صرف تمر، زبیب اور شعیر کا تھا (ولم تکن الحنطۃ) گندم تو موجود ہی نہ تھی۔مسلم کی عیاض عن أبی سعید کی روایت میں بھی تین اشیاء، تمر، اقط اور شعیر کا ذکر ہے، زبیب کا ذکر نسبۃً قلیل ہونے کی وجہ سے نہ کیا۔تو یہ ساری روایات دلالت کرتی ہیں کہ طعام سے مراد حنطہ نہیں ہے۔یہ احتمال کہ طعام سے مراد ذرہ ہو کیونکہ وہ اہل حجاز کے ہاں اب معروف ہے۔ جوزقی نے ابن عجلان عن عیاض کے طریق سے ابوسعید کی روایت میں سلت اور ذرۃ کا ذکر کیا ہے۔ابن منذر کہتے ہیں کہ آنحضرت سے قمح سے متعلق کوئی خبر ثابت نہیں ہے، یہ نبی اکرم کے زمانہ میں مدینہ میں بہت کم پائی جاتی تھی بعد میں عصرِ صحابہ میں جب اس کی

کثرت ہوئی تو انہوں نے خیال کیا کہ اس کا فطرانہ نصف صاع کافی ہے انہوں نے اس ضمن میں حضرات عثمان، علی، ابوھریرہ، جابر، ابن عباس، ابن زبیر اور ان کی والدہ حضرت اسماء کا ذکر کیا ہے کہ انہوں نے گندم سے نصف صاع فطرانہ کافی سمجھا۔ ممکن ہے بعض صحابہ امثال ابی سعید نے اس پر موافقت نہ کی ہو۔ بہر حال حنفیہ کا یہی موقف ہے اور بظاہر ابن منذر نے بھی انہی کا مسلک اختیار کیا ہے، شافعیہ کے نزدیک جس جنس سے بھی نکالے ایک صاع ہی نکالنا ہوگا۔ دوسروں نے اجتھاد سے کام لیا کہ گندم کے سوا باقی تمام اجناس متساویۃ القیمت تھیں، گندم مہنگی تھی لہذا اس سے نصف صاع جائز سمجھا (آج کل معاملہ الٹ ہوا۔ ہمارے ملک میں گندم وافر اور نسبۃً سستی ہے لہذا اس کا پورا صاع اور کھجور وغیرہ میں سے اگر فطرانہ دیں تو نصف صاع ہوگا) ابن حجر کہتے ہیں کہ ان کے اس اجتھاد سے لازم ہوا کہ ہر زمانہ میں اجناس کی قیمتوں کو مدنظر رکھا جائے تو اس سے معاملہ مختلف اور غیر منضبط ہوگا، بسا اوقت کسی زمانہ (اور کسی علاقہ) میں گندم کا پورا صاع نکالنا پڑے گا (ان کا قیاس صحیح ثابت ہوا) اس کی دلیل جعفر فریابی کی کتاب صدقۃ الفطر میں ابن عباس کا تعامل ہے کہ امارتِ بصرہ کے زمانہ میں لوگوں کو ایک صاع کھجور اور نصف صاع گندم فطرانہ کی ادائیگی کا حکم دیا جب حضرت علی آئے تو ملاحظہ کیا کہ اب اسکی قیمت بھی کم ہے تو پورا صاع نکالنے کا حکم دیا تو یہ دلیل ہے کہ قیمتیں مدنظر رکھی جائیں۔ علامہ انور کی تقریر کا ماحصل بھی یہی ہے کہ گندم آنجناب کے زمانہ میں کہاں تھی کہ طعام کا حصہ ہوتی۔ کہتے ہیں کہ اسی باب میں انکا زیورات اور گھوڑوں کی زکات میں اختلاف ہے چونکہ وہ بھی زمانہ نبوی میں کم تھے لہذا ان کی زکات کا معاملہ مشہور نہ ہوا۔

(فلما جاء معاویة) مسلم کی روایت میں ہے کہ حج یا عمرہ کرنے کے لئے جب آئے تو منبر پر اس بارے بات کی۔ ابن خزیمہ میں ہے کہ (وھو یومئذ خلیفة) یعنی ان کے زمانہ خلافت کا ذکر ہے۔ (وجاء ت السمراء) یعنی گندم جو شام سے آئی تھی۔ (یعدل المدین) ابن خزیمہ کی روایت میں ہے کہ (وکان ذلك أول ما ذکر الناس المدین) یعنی دو مد (نصف صاع) کا تذکرہ اولا اسی زمانہ قدومِ معاویہ میں ہوا۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ بعض روایات میں حضرات عمر و عثمان کے زمانہ کا ذکر صحیح نہیں یا ممکن ہے راوی کو اس کی اطلاع نہ ہو۔

باب الصدقةِ قبلَ العید (فطرانہ عید سے قبل ادا کرنا ہے)

بقول ابن التین یعنی لوگوں کے نماز عید کے لئے نکلنے سے قبل اور نماز فجر کے بعد، ابن عیینہ نے اپنی تفسیر میں عکرمہ سے نقل کیا ہے کہ اللہ تعالی کے فرمان (قد أفلح من تزکی وذکر اسم ربه فصلی) کا تقاضہ ہے کہ عین نماز سے قبل فطرانہ ادا کیا جائے، ابن خزیمہ نے (من طریق عن عبداللہ عن أبیه عن جده) نقل کیا ہے کہ آنجناب سے اس آیت کے بارہ میں سوال ہوا تو فرمایا (نزلت فی زکاۃ الفطر) یعنی فطرانہ کی بابت نازل ہوئی۔

حدثنا آدم حدثنا حفص بن میسرة حدثنا موسی بن عقبة عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنهما أن النبی ﷺ أمَرَ بزکاةِ الفطرِ قبلَ خُروجِ الناسِ إلَی الصَّلاةِ

یہ مطولا ایک سابقہ باب میں گزر چکی ہے۔

حدثنا معاذ بن فَضالة حدثنا أبو عمر عن زيد عن عياض بن عبدالله بن سعيد عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال كُنَا نُخرِجُ في عهدِ رسولِ اللهِ ﷺ يومَ الفطرِ صاعاً مِن طعامٍ قال أبو سعيد و كان طعامَنا الشعيرُ والزبيبُ والأقِطُ والتمرُ

(سابقہ ہے)۔ابو عمر سابقہ سند کے راوی حفص بن میسرہ کی کنیت ہے۔زید سے مراد ابن اسلم مولی عمر بن خطاب ہیں۔اس حدیث کے لفظ (یوم الفطر) کی مراد حدیث ابن عمر نے واضح کی کہ دن کا پہلا حصہ مراد ہے یعنی فجر تا نماز عید۔شافعی نے عید کی نماز سے قبل ادائیگی استحباب پر محمول قرار دی ہے کیونکہ یوم کا لفظ پورے دن پر صادق ہے۔ابو معشر نے بحوالہ نافع عن ابن عمر روایت کی ہے کہ آنحضرت ہم سے نماز سے پیشتر وصول کر لیتے پھر نماز کے بعد مستحقین میں تقسیم فرما دیتے اور فرماتے (أغنوهم عن الطلب) ان کو طلب کرنے (سوال کرنے) سے، مستغنی کر دو۔اسے سعید بن منصور نے نقل کیا ہے لیکن ابو معشر ضعیف ہیں، باقی بحث اگلے باب میں آ رہی ہے۔

باب صدقةِ الفطرِ علَى الحُرِّ و المَملوكِ

(فطرانہ آزاد وغلام، دونوں پر فرض ہے)

وقال الزهريُّ في المملوكِينَ لِلتجارةِ يُزَكّي في التجارة و يُزَكّي في الفطرِ.

(زہری کی رائے میں تجارتی غلاموں سے زکات اور فطرانہ، دونوں نکالیں جائیں)

اس ترجمہ کی نسبت کہا گیا کہ سابقہ ایک ترجمہ (صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين) کا تکرار ہے۔ابن رشید نے جواب دیتے ہوئے دو احتمال ذکر کئے ہیں۔ایک یہ کہ ان کی مراد (والمملوك) کے لفظ کے عموم کا سابقہ روایت کے لفظ (من المسلمين) کے ساتھ مقید ہونا، ثابت کرنا ہے دوسرا یہ مراد ہو سکتی ہے کہ عبد کی زکات (فطرانہ) اس اعتبار سے ہے کہ وہ مال ہے (مملوک) نہ کہ من حیث النفس۔الزین کہتے ہیں کہ پہلے سے مراد یہ ثابت کرنا تھا کہ کافر غلام کا فطرانہ نہیں اسی لئے (من المسلمين) کی قید ذکر کی اور یہاں ان کی غرض اس امر کا فرق واضح کرنا ہے کہ اس کے ذمہ ہے یا اس کی طرف سے ادا کیا جائے (اس بارے بحث گزر چکی ہے) لہٰذا یہاں سابقہ باب کی قید لانے کی ضرورت نہ سمجھی۔(وقال الزهري الخ) اسے ابن منذر نے اپنی کتاب کبیر میں ذکر کیا ہے بقول ابن حجر اس کی سند پر مطلع نہ ہو سکا، اس کا کچھ حصہ ابو عبید نے بھی کتاب الاموال میں ذکر کیا ہے ان کی روایت میں ہے کہ (ليس على المملوك زكاة ولا يزكي عنه سيده إلا زكاة الفطر) یعنی اس کی طرف سے سوائے فطرانہ کے اور کوئی زکات نہیں ہے۔امام بخاری نے جو زہری کے حوالے سے قول ذکر کیا ہے وہ جمہور کا بھی قول ہے نخعی، ثوری اور حنفیہ کا کہنا ہے کہ مالک کے ذمہ عبیدِ تجارت کی زکاتِ فطر نہیں، کیونکہ ان پر زکاتِ مال ہے لہٰذا ایک مال کی دو زکاتیں نہیں ہو سکتیں۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد بن زيد حدثنا أيوب عن نافع عن ابن عمر رضي الله

عنهما قال فرضَ النبیﷺ صدقةَ الفطرِ أو قال رمضان علَى الذَّكرِ الأُونثٰى والحُرِّ والمملوكِ صاعاً من تمر أو صاعا من شعير فعدَلَ الناسُ به نصفَ صاعٍ مِن بُرٍّ فكان ابنُ عمر رضى الله عنهما يُعطِى التمرَ فأعوَزَ أهلُ المدينة مِن التمر فأعطىٰ شعيرا فكان ابنُ عمر يُعطِى عن الصغير والكبيرِ حتى إنْ كان يُعطِى عن بَنِيَّ و كان ابنُ عمر رضى الله عنهما يُعطِيها الذين يَقبَلُونها و كانوا يُعطونَ قَبلَ الفطرِ بيومٍ أو يومين

(اسکا مفہوم گزر چکا ہے)۔ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔(فکان ابن عمر یعطی الخ) مؤطا مالک کی اسی روایت میں ہے کہ (کان ابن عمر لا یخرج إلا التمر فی زکاة الفطر الخ) یعنی فطرانہ میں ہمیشہ کھجوریں ہی دیا کرتے تھے صرف ایک مرتبہ بصورت شعیر ادا کیا۔ابن خزیمہ نے بھی (عبدالوارث عن أیوب) کے حوالہ سے یہی ذکر کیا ہے۔ (فأعوز) یعنی کھجوروں کی قلت کی وجہ سے لوگ انہیں فطرانہ کے طور دینے پر قادر نہ ہو سکے۔اس سے دلالت ہے کہ کھجوروں میں سے فطرانہ نکالنا افضل ہے۔ (شاید یہ دلالت اتنی نمایاں نہیں ہے دراصل صحابہ کرام آنجناب کی عادات وتعامل کی سو فیصد اتباع کے جویا رہتے تھے، ظاہراً باقی اجناس کی نسبت کھجوریں مدینہ میں زیادہ ہوتی تھیں لہٰذا آنجناب ہمیشہ انہی میں سے فطرانہ ادا فرماتے) جعفر فریابی نے ابومجلز سے نقل کیا ہے کہ میں نے ابن عمر سے کہا اللہ تعالی نے کشائش کر دی ہے (والبر أفضل من التمر) (یعنی اس میں سے فطرانہ دیا کریں) کہنے لگے (لا أعطی إلا کما کان یعطی أصحابی) بظاہر ابن عمر اسے تمر کی خصوصیت سمجھے (کہ انہی میں سے ادا کرنا افضل ہے)۔

(حتی إن کان یعطی عن بنی) ایک نسخہ میں امام بخاری کی تشریح بھی ساتھ ہے (قال أبو عبداللہ یعنی بنی نافع) ابن حجر کہتے ہیں کہ نافع کا یہ قول شاہد ترجمہ ہے تو اگر تو نافع (جوان کے عبد تھے) کی اولاد کا حالت رق میں فطرانہ ادا کرتے تھے تب تو کوئی اشکال نہیں اور اگر آزاد کر دینے کے بعد (نافع ان کے آزاد کردہ غلام تھے) تو اسے ان کی طرف سے علی سبیل التبرع ادا کرتے (بظاہر نافع آزادی سے قبل کا واقعہ بیان کر رہے ہیں) یا ان کی رائے ہوگی کہ ان کے مملوک کے اہل وعیال کا فطرانہ بھی ان کے ذمہ ہے اگر چہ ان کا نفقہ ان کے ذمہ نہیں۔بیہقی نے (موسی بن عقبة عن نافع) کے طریق سے نقل کیا ہے کہ ابن عمر اپنے ہر مملوک کی طرف سے فطرانہ دیتے، اور ہر انسان کا جس کی وہ کفالت کرتے صغیر ہو یا کبیر، اپنی بیوی کے رقیق کا بھی، اپنے مکاتب کا ادا نہ کرتے۔ابن منذر نے (ابن اسحاق حدثنی نافع) کے حوالے سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں (کان یخرج صدقة الفطر عن أهل بیته کلهم حرهم وعبدهم صغیرهم و کبیرهم مسلمهم و کافرهم من الرقیق) کافر رقیق کی طرف سے فطرانے کو ابن منذر نے تطوع پر محمول کیا ہے۔(للذین یقبلونها) بقول ابن بطال حکام کی طرف سے مقرر کردہ عامل مراد ہیں مگر ابن تیمی کہتے ہیں کہ یہ مراد ہے کہ جو ان سے کہتا میں محتاج ہوں۔بقول ابن حجر (والأول أظهر) علامہ انور بھی ابن بطال کے ذکر کردہ معنی کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ثابت ہے کہ عہد نبوی میں آپ کی طرف سے مقرر کردہ عامل تھے جو لوگوں سے ان کے صدقات وصول کرتے پھر آنجناب انہیں محتاجین میں تقسیم فرماتے، تو ابن عمر کا تعامل بھی یہی ہوگا اس کی تائید صغانی کے نسخہ میں امام بخاری کا تشریحی جملہ ہے کہ (قال أبو عبد الله

هو المصنف كانوا يعطون للجمع لا للفقراء) ابن خزیمہ کی (عبدالوارث عن أيوب) سے روایت میں ہے کہ میں نے پوچھا ابن عمر کب ادا کرتے تھے؟ کہا (إذا قعد العامل)۔ (یعنی جب عامل وصولی کے لئے بیٹھتا) مزید ہے کہ میں نے پوچھا عامل کب بیٹھتا تھا؟ کہا عید سے ایک یا دو دن قبل۔ موطا مالک میں بھی ہے کہ ابن عمر عید سے دو یا تین دن قبل عامل کے پاس اپنا فطرانہ بھیج دیتے، اسے ان سے شافعی نے بھی نقل کر کے کہا (هذا حسن و أنا أستحبه) یعنی میں اسی کو مستحب سمجھتا ہوں کہ عید کے دن سے قبل دے دیا جائے، اس کی تائید (الوكالة) کی روایت سے ملتی ہے جس میں ابوھریرہ کہتے ہیں کہ آنحضرت نے مجھے زکاتِ رمضان کی حفاظت کی ذمہ داری سونپی، اس میں ہے کہ تین راتیں شیطان اس میں سے چوری کرتا رہا (مشہور روایت ہے) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطرانہ کی ادائیگی میں تعجیل کی جاتی تھی۔ جوزقی نے اس سے بالعکس استدلال کیا ہے کہ اس سے مراد عید الفطر کے بعد ادا کرنا ہے، بقول ابن حجر دونوں احتمال موجود ہیں۔ (إن كان يعطى) کرمانی کے بقول (ان) کے ہمزہ پر زبر اور زیر دونوں طرح مروی ہے لیکن زبر کی صورت میں شرط یہ ہے کہ بعد میں (قد) استعمال ہو اور زیر کی صورت میں یہ شرط ہے کہ لام ہو مثلاً آیت میں ہے (و إن كانت لكبيرة الخ) پس یا تو ان دونوں کو مقدر مانا جائے گا یا ان مصدریہ قرار دیا جا سکتا ہے، اس صورت میں کان زائدہ ہے۔

باب صدقةِ الفطرِ علَى الصَّغيرِ و الكبيرِ (چھوٹے بڑے، سب پر فطرانہ فرض ہے)

حدثنا مسدد حد ثنا يحيى عن عبيد الله قال حدثني نافع عن ابن عمر رضى الله عنه فرضَ رسولُ اللهﷺ صدقةَ الفطرِ صاعا مِن شعيرٍ أو صاعا مِن تمر علَى الصغيرِ والكبيرِ والحُرِّ والمملوكِ۔ (مفہوم گزر چکا ہے)

سند میں یحیٰی قطان اور عبیداللہ عمری ہیں، اس کی مباحث گذر چکی ہیں

خاتمہ

کتاب الزکاۃ میں مرفوع احادیث کی تعداد (172) ہے ان میں سے (119) موصول اور باقی متابعات و معلقات ہیں۔ اس میں اور سابقہ میں مکررات (100) ہیں (17) کے سوا باقی کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔ آثار صحابہ و تابعین کی تعداد (20) ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

كتاب الحج

الزكاۃ کے بعد الحج لانے کی مناسبت قسطلانی نے یہ ذکر کی ہے کہ دونوں مالی عبادتیں ہیں۔

باب وجوب الحجّ وفضلِه (حج کے وجوب اور فضیلت کا بیان)

وقولِ اللهِ ﴿ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ﴾

اصیلی کے نسخہ میں (كتاب المناسك) کے عنوان سے یہ کتاب ہے۔ لغۃً حج بمعنی قصد ہے، شرع میں مخصوص اعمال بجا لاتے ہوئے بیت اللہ الحرام کا قصد کرنا۔ حاء پر زبر اور زیر، دونوں طرح لغت میں ہے طبری نے نقل کیا ہے کہ زیر اہل نجد اور زبر دوسروں کی لغت ہے، حسین جعفی سے منقول ہے کہ زبر کیساتھ اسم اور زیر کے ساتھ مصدر ہے۔ بعض نے اس کا عکس بھی کہا ہے۔ اس امر پر اجماع ہے کہ وجوبا ایک ہی مرتبہ ہے الا یہ کہ نذر وغیرہ ہو۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ (استطاعت ہونے پر) فوری طور پر ادائیگی واجب ہے یا تراخی ہو سکتی ہے، مشہور قول تراخی کا ہے۔ ابتدائے فرض کے وقت میں بھی اختلاف ہے، کہا گیا کہ ہجرت سے قبل فرض ہوا، یہ شاذ ہے۔ دوسرا قول اس کے بعد کا ہے، جمہور کے نزدیک سن ۶ ھ میں ہوا کیونکہ اس سال یہ آیت نازل ہوئی (وأتموا الحج والعمرة لله) لیکن یہ اس صورت میں کہ اتمام سے مراد ابتدائے فرض ہو، اس کی تائید علقمہ، مسروق اور نخعی کی قراءت سے ہوتی ہے جو (أقيموا) ہے اسے طبری نے صحیح اسانید کے ساتھ ان سے نقل کیا ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ اتمام سے مراد شروع کر دینے کے بعد اکمال ہے اس معنی پر اس کا قبل ازیں فرض ہونا محتمل ہے۔ ضمام کے قصہ میں حج کا ذکر موجود ہے اور واقدی نے ان کا زمانہ قدوم سن پانچ ہجری ذکر کیا ہے اس بارہ میں مبسوط کلام (العمرۃ) میں ہوگی۔ جہاں تک اس کی فضیلت کا تعلق ہے وہ مشہور ہے خصوصا آیت میں اس کے ترک کی صورت میں وعید کا ذکر اس کی فضیلت کے اثبات کے لئے کافی ہے، البتہ اس کے تحت ذکر کردہ حدیثِ خثعمیہ میں فضیلت پر دلالت خفی ہے۔ مگر اس جہت سے کہ عاجز جو حرکت نہیں کر سکتا، کو تاکیداً حکم ہے کہ وہ کسی کو اپنی طرف سے حجِ بدل کرنے کے لئے مقرر کرے، اس سے اس کی فضیلت کا اثبات مقصود ہے۔

علامہ رقمطراز ہیں کہ اس کی فرضیت کا زمانہ سن آٹھ اور سن نو بھی ذکر کیا گیا ہے۔ کہتے ہیں اس بات میں اختلاف ہے کہ فوراً ہو یا تراخی ہو سکتی ہے؟ البتہ تسارع مطلوب ہے اس پر آنجناب کے سن دس ہجری کو حج کرنے میں اشکال ہے باوجود اس کے کہ پہلے فرضیت کا حکم آ چکا تھا، اس کی متعدد توجیہات ذکر کی گئی ہیں۔ مثلاً آنحضرت منتظر تھے کہ ایام وسنون اپنی اصلی ہیئت پر واپس آ جائیں کیونکہ عرب نسیء کرتے ہوئے تقدیم و تاخیر کرتے تھے، نسیء کے بارہ میں مولانا بدر حاشیہ میں زمخشری کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ عرب حروب وغارات میں مشغول ہوتے تھے اس اثناء میں شہرِ حرمت آ جاتا تو اسے مؤخر کر لیتے تاکہ جنگ وجدل کا سلسلہ منقطع نہ کرنا پڑے تو اشہرِ حج اپنے مقام پر نہ تھے جب ذوالحج اپنی صحیح توقیت پر آ گیا تو آپ نے حج کا عزم کیا اور منادی کرا دی۔ ایک رائے ہے کہ ذوالحج سن نو ہجری

کو اپنی اصل توقیت پر آ گیا تھا اسی لئے آپ نے صدیق اکبر کی امارت میں وفدِ حج بھیجا، خود اس لئے نہ گئے اور آئندہ برس تک موخر کیا کیونکہ آپ کی خواہش تھی کہ جب حج کرنے جائیں تو وہاں کوئی مشرک نہ ہو اور سن نو میں اعلان کرا دیا کہ آئندہ برس کوئی مشرک نہ آئے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سليمان بن يسار عن عبدالله بن عباس رضى الله عنهما قال كان الفضلُ رديفَ رسولِ اللهِﷺ، فجائت امرأةٌ مِن خَثعَم فجعلَ الفضلُ يَنظرُ إليها و تَنظرُ إلَيه وجعلَ النبيُّﷺ يَصرِفُ وَجهَ الفضلِ إلى الشِّقِّ الآخَرِ فقالت: يا رسولَ اللهِ إنَّ فريضةَ اللهِ علىٰ عِبادِهِ فى الحجِّ أدركتُ أبى شيخاً كبيراً لا يَثبتُ على الرَّاحِلة، أفأحُجُّ عنه؟ قال نعَمْ وذٰلك فى حجَّةِ الوَداعِ

عبداللہ بن عباسؓ کہتے ہیں کہ (میرے بھائی) فضل رسول اللہﷺ کے ہم رکاب تھے کہ (قبیلہ) خثعم کی ایک عورت آئی تو فضل اس کی طرف دیکھنے لگے اور وہ فضل کی طرف دیکھنے لگی تو نبی پاک نے فضل کا منہ دوسری طرف پھیر دیا۔ اس عورت نے کہا کہ یا رسول اللہ! اللہ کے فرض نے جو ادائے حج کے سلسلے میں اس کے بندوں پر ہے میرے بوڑھے اور ضعیف باپ کو پا لیا ہے اور وہ سواری پر نہیں جم سکتے پس کیا میں ان کی طرف سے حج کر لوں؟ آپ نے فرمایا ہاں کر لے۔ اور یہ (واقعہ) حجۃ الوداع میں ہوا تھا۔

زھری کے حوالے سے اس سند میں اختلاف ہے جس کی تفصیل اور مزید مباحث (أواخر محرمات الإحرام) میں ذکر ہونگے، یہاں استطاعت سے مراد بیان کرنا مقصود ہے کہ یہ صرف زاد و سواری سے متعلق ہی نہیں بلکہ مال و بدن سے بھی۔ ابن منذر کی رائے ہے کہ آیتِ مذکور شرح کی محتاج نہیں اور نہ اس میں کوئی اجمال ہے (یعنی سب کو علم ہے کہ مستطیع وہ ہے جس کے پاس زادِ راہ بھی ہو اور اس کی عمومی صحت سفر کی اجازت دیتی ہو)۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ لوگوں کی دو قسمیں ہیں۔ جن پر حج واجب ہے اور جن پر واجب نہیں دوسری قسم میں غلام، غیر مکلف اور غیر مستطیع حضرات ہیں۔ پھر جن پر واجب نہیں یا تو ان کی طرف سے ادائیگی حج مجزیٔ ہے یا نہیں، دوسری قسم میں غلام اور غیر مکلف ہیں۔ جہاں تک مستطیع کا تعلق ہے بذاتِ خود ان کا مناسکِ حج ادا کرنا صحیح ہے یا نہیں، کہتے ہیں (الثاني غير المميز) اور جن کا خود مناسک ادا کرنا (کسی وجہ سے) صحیح نہیں تو یا تو کوئی ان کی طرف سے ادائیگی کر دے یا نہیں ہو سکتی، (الثاني فى الكافر)۔ تو اس تقسیم سے عیاں ہوا کہ صحتِ حج کی صرف ایک شرط ہے اور وہ ہے اسلام

(فجعل الفضل ينظر إليها) علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک حجاب داخلِ نماز اور خارج نماز، ایک ہی طرح کا ہے (سواءً)، پس کسی اجنبی کی موجودگی میں چہرہ اور ہاتھ ننگے کر لینا بشرط عدمِ فتنہ جائز ہے، پاؤں کی بابت اختلاف ہے لیکن اب زمانہ منقلب ہے اور فتنوں کا ظہور ہے لہذا پورے حجاب ہی کا فتویٰ ہے نبی اکرم نے حضرت فضل کا چہرہ دوسری طرف احتیاطا پھیرا تھا (اس واقعہ سے چہرے کے پردہ میں شامل نہ ہونے کی بابت پردہ کے مخالفین بھی استدلال کرتے ہیں میرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس میں کہاں ذکر ہے کہ اس خثعمی خاتون کا چہرہ ننگا تھا؟ كل ما هنالك کہ فضل اس کی طرف دیکھنے لگے اور وہ ان کی طرف، ذرا ذہن پر زور ڈالیں ہم اور ہمارے نوجوان ان خواتین کی طرف نہیں دیکھتے جو چہرے سمیت مکمل پردے میں ہوتی ہیں؟ یعنی یہ دیکھنا اس کے بے پردہ چہرے کی طرف نہ تھا جیسا کہ سمجھ لیا گیا بلکہ مطلقا اس کی طرف دیکھا تھا جس سے قرآن نے منع فرمایا۔ قل للمومنين يغضوا

من أبصارهم۔ و قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن۔ اس وجہ سے آنجناب نے فضل کا منہ دوسری طرف کر دیا، اس نقطہ نظر کی تفصیلی تشریح جلد اول میں گذر چکی ہے)۔
(إن فريضة الله الخ) اس کے تحت علامہ کہتے ہیں کہ معضوب (یعنی بہت بوڑھا) پر حج کے وجوب میں اختلاف ہے ایک قول کے مطابق اگر زاد، راحلہ اور خادم کا جو سواری پر سوار کرائے اور اتارے نیز مناسکِ حج کی ادائیگی میں مدد کرے، مالک ہے تو اس صورت میں واجب ہے، حسن کی ابوحنیفہ سے یہی روایت ہے، امام شافعی بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ واجب نہیں، ہمارے امام سے بھی یہی مشہور ہے۔ حدیث کا معنی یہ کیا گیا ہے کہ اللہ کی جناب سے فرضیتِ حج جب نازل ہوئی تو میرے والد جو بوڑھے ہو چکے تھے، نے بھی یہ زمانہ پایا ہے الخ (مگر وہ ادائیگی کی استطاعت نہیں رکھتے الخ)۔ فضل عبداللہ کے سگے بھائی ہیں۔ خثعم بجیلہ جو قبائلِ یمن میں سے تھا، کی ایک شاخ تھی۔ اسے باقی اصحابِ صحاح ستہ نے بھی (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ قولِ اللّٰهِ تعالىٰ

﴿يَأْتُوكَ رِجَالًا وَّعَلٰى كُلِّ ضَامِرٍ يَّأْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ لِّيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُم﴾
[الحج: ۲۷] فجاجاً، الطُرُقُ الواسعةُ.

(اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ "لوگ تمہارے پاس پیادہ پا اور اونٹ پر سوار ہو کر آئیں گے، دور دراز راہوں سے)۔
اس ترجمہ کی غرض بیان کرنے میں متعدد اقوال ہیں۔ کہا گیا ہے کہ امام بخاری کی مراد یہ وضاحت کرنا ہے کہ وجوب حج کے لئے سواری شرط نہیں ہے۔ ابن قصار کا قول ہے کہ آیت میں مالک کے موقف کی دلیلِ قاطع ہے کہ سواری من شرط السبیل نہیں، جو یہ دعوی کرتے ہیں کہ سواری کی استطاعت نہ رکھنے پر (پیدل) حج فرض نہیں ان کا موقف آیت کے مخالف ہے، ابن حجر کہتے ہیں یہ محلِ نظر ہے۔ طبری نے مجاہد سے اس کی تفسیر نقل کی ہے کہ (كانوا لا يركبون فأنزل الله يأتوك رجالا الخ) یعنی انہیں زاد کا حکم دیا اور سوار ہونے کی رخصت دی۔ ابن أبی حاتم نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ افسوس کیا کرتے تھے کہ کبھی پیدل حج نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالی نے اس آیت میں رکبانا سے قبل (رجالا) کا ذکر کیا ہے۔ (فجاجا الطرق الخ) یہ یحیٰی فراء کا قول ہے اسماعیلی کہتے ہیں کہ دو پہاڑوں کے درمیانی راستہ کو فج کہتے ہیں بعض دیگر اہل لغت کا بھی یہی قول ہے ابوعبید اور ازھری نے جزم کے ساتھ (الطريق الواسع) ہی ذکر کیا ہے۔ ابوعبیدہ نے (المجاز) میں (فج عميق) کا معنی (أي بعيد القعر) ذکر کیا ہے (یعنی لمبا راستہ یا شاہراہ) شاہ صاحب لکھتے ہیں جمہور کے موقف کہ پیدل جانا یا سوار ہو کر، دونوں مساوی ہیں، کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اے ابراہیم اگر سواری نہ بھی ہوئی تو پیدل ہی چلے آئیں گے۔

حدثنا أحمد بن عيسى حدثنا ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب أن سالمَ بن عبدِالله أَخْبرَه أن ابنَ عمرَ رضى الله عنهما قال رأيتُ رسولَ اللهﷺ يَركبُ راحلتَه بِذِي الحُلَيفةِ ثمَّ يُهِلُّ حتّٰى تَستوِيَ به قائمة
عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ ذوالحلیفہ میں اپنی سواری پر سوار ہوتے تھے اس کے بعد

جب وہ سیدھی کھڑی ہو جاتی تھی تو لبیک کہتے تھے۔

(یر کب راحلته) اس پر تفصیلی بحث چند ابواب کے بعد ہوگی، یہاں ان حضرات کا رد کرنا مقصود ہے جو پیدل جانے کو افضل کہتے ہیں کہ آیت میں پیدل جانے کا ذکر سواری سے قبل ہے، اگر یہ افضل ہوتا تو آنجناب بھی پیدل ہی جاتے، یہ ابن منیر کی تشریح ہے، دوسرے کہتے ہیں کہ حدیث کی آیتِ ترجمہ کے ساتھ مطابقت یہ ہے کہ ذوالحلیفہ بھی فج عمیق ہے اور رکوب مناسب ہے آیت کے اس حصہ (و علی کل ضامر) کے۔ اسماعیلی کہتے ہیں کہ باب کی دونوں احادیث میں مطابقِ ترجمہ کوئی چیز نہیں مگر ان کا یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ رکوب کی افضلیت بتلانا مقصود ہے، جس سے مشی کا جواز ثابت ہوا۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا ابراهيم بن موسى أخبرنا الوليد الأوزاعى سمع عطاءً يحدث عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما أنَّ إهلالَ رسولِ اللهﷺ مِن ذِی الحُلَيفةِ حينَ استَوتْ به راحلتُه۔ رواه أنسٌ و ابنُ عباس رضى الله عنهم

جابرؓ کہتے ہیں آنجناب نے ذوالحلیفہ سے تلبیہ کہنا شروع کیا جب سواری پر بیٹھ گئے۔

(رواه أنس الخ) انس اور ابن عباس کی روایت آگے دو الگ ابواب میں آرہی ہے۔ ابن منذر کہتے ہیں کہ جمہور سوار ہو کر جانے کو جبکہ ابن راھویہ پیدل جانے کو افضل کہتے ہیں۔ ابن حجرؒ شیخ بخاری ابراہیم کی بابت وضاحت کرتے ہیں کہ اکثر نسخوں میں بغیر نسبت مذکور ہیں، ابوذر نے (ابن موسیٰ الرازی) لکھا ہے جو معروف حافظ اور فراء صغیر کے لقب سے مشہور تھے۔

باب الحَجِّ علَى الرَّحلِ (پالان پر سوار حج کیلئے جانا)

وقال أبان حدثنا مالك بن دينار عن القاسم بن محمد عن عائشه رضى الله عنها أن النبیَﷺ بعثَ مَعَها أخاها عبدَ الرحمن فأعْمَرَها مِن التَّنعِيمِ وحَمَلَها علىٰ قَتَبٍ۔ وقال عمرُ رضى الله عنه شُدُّوا الرِّحالَ فى الحجِّ فإنَّه أحدُ الجِهَادَين

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے ان کے ساتھ ان کے بھائی عبدالرحمٰن کو بھیجا اور انہوں نے عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرایا اور پالان کی پچھلی لکڑی پر ان کو بٹھا لیا حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ حج کے لئے پالانیں باندھو کیونکہ یہ بھی جہاد ہے۔

(رحل اونٹ کے اوپر رکھی کاٹھی یعنی پالان کو کہتے ہیں) جس طرح گھوڑے کے لئے زین ہوتی ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں اگر لمبی مسافت ہو تو رحل کا ہونا ہمارے ہاں شرط ہے جبکہ شغدف اور ھودج وغیرہ کی نہیں (یعنی اونٹ کی ننگی پیٹھ پر سفر دشوار ہے)

(وقال أبان الخ) ابان بن یزید عطار جبکہ قاسم بن محمد بن ابوبکر صدیق مراد ہیں اسے ابونعیم نے مستخرج میں موصول کیا ہے۔ امام بخاری نے مالک بن دینار جو کہ مشہور بصری زاہد ہیں کی صرف یہی روایت معلقاً صحیح میں ذکر کی ہے، محلِ استشہاد (علی قتب) ہے ای رحل صغیر، اس روایت کو آگے اسی باب میں موصولا بھی لائے ہیں جس میں (فأحقبها) کا لفظ ہے یعنی (أردفها على الحقيبة) اور حقیبہ سے مراد قتب کے پچھلے حصہ میں لگی ہوئی زنار ہے (یعنی کپڑے یا کسی اور چیز سے بنا ہوا تھیلا سا جس میں مسافر اپنا

سامان وزادِ راہ وغیرہ رکھتا ہے) گویا حدیثِ موصول شاملِ ترجمہ ابان کی معلق کی تشریح ہے کہ عبدالرحمٰن خود بھی رحل پر سوار تھے جبکہ ان کی بہن اُم المومنین عائشہ ان کی ردیف تھیں۔ (وقال عمر الخ) اسے عبدالرزاق اور سعید بن منصور نے (نخعی عن عابس) کے طریق سے موصول کیا ہے۔ حج کو جہاد کہنا یا من باب التغلیب ہے یا محمول علی الحقیقت ہے اور مراد جہادِ نفس ہے کیونکہ اس میں مال و بدن کی مشقت ہے۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ امام بخاری کی غرضِ ترجمہ رحل پر سواری کی اولویت ثابت کرنا ہے چونکہ آنجناب کا یہی معمول تھا۔ آج کل رحل کے علاوہ بھی وسائل موجود ہیں۔

حدثنا محمد بن أبي بكر حدثنا يزيد بن زريع حدثنا عزرة بن ثابت عن ثمامة بن عبدالله بن أنس قال حَجَّ أنسٌ على رَحلٍ ولَمْ يَكُنْ شَحِيحاً و حدَّث أَنَّ رسولَ الله ﷺ حجَّ علىٰ رَحلٍ و كانتْ زَامِلتَه

انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے (اونٹنی کے) پالان پر سوار ہو کر حج کیا اور اسی اونٹنی پر آپ کا سامان بھی تھا۔

اس سند کے تمام راوی بصری ہیں، ثمامہ حضرت انس کے پوتے ہیں۔ (وكانت زاملته) زاملہ اس اونٹ کو کہتے ہیں جس پر طعام اور سامان لادا ہوا ہے۔ زمل بمعنی حمل ہے مراد یہ کہ وہ بھی اسی اونٹ پر سوار تھے۔ سعید بن منصور نے ھشام بن عروہ سے نقل کیا ہے کہ عموماً لوگ مال برداری والے اونٹوں پر ہی سفر حج کر لیتے تھے سب سے پہلے حضرت عثمان نے خالی اونٹ مع رحل پر سفر حج کیا (جبکہ ان کا سامان دوسرے اونٹ پر تھا) بتلانا یہ مقصود ہے کہ حضرت انس مالدار بھی تھے اور بخیل بھی نہ تھے مگر ایسا تواضعاً کیا۔

حدثنا عمرو بن علي حدثنا أبو عاصم حدثنا أيمن بن نابل حدثنا القاسم بن محمد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت يا رسولَ الله اعتمَرْتُم ولَمْ أعتَمِرْ فقال يا عبدَ الرحمن اذهَبْ بِأختِكَ فأَعْمِرْ هابِنَ التَّنْعِيمِ فأَحْقَبَها علىٰ ناقةٍ فاعتمرتْ۔ (سابقہ حدیث ہے)

ابو عاصم ضحاک بن مخلد النبیل بھی امام بخاری کے شیخ ہیں، یہاں ان سے بالواسطہ روایت کر رہے ہیں۔

باب فضلِ الحجِ المَبرُور (حجِ مبرور کی فضیلت)

ابن خالویہ نے المبرور کا معنی المقبول کیا ہے۔ بعض نے کہا کہ جس میں کسی گناہ کا خلط نہ ہوا ہو، نووی نے اسے ترجیح دی ہے۔ قرطبی کا کہنا ہے کہ اس کی تفسیر میں کہے گئے اقوال متقاربۃ المعنی ہیں مثلاً یہ وہ حج ہے جس میں تمام احکام پر عمل کیا گیا ہو اور علی الوجہ الأکمل ادائیگی ہوئی ہو۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کا علم بعد میں ہوگا کہ اگر حاجی پہلے سے بہتر حالت میں (حالتِ دینی مراد ہے) واپس لوٹا تو اس کا مطلب ہوگا کہ حج مبرور پا لیا۔ احمد اور حاکم کی حدیثِ جابر میں ہے کہ رسول اکرم سے پوچھا گیا (ما بر الحج) آپ نے فرمایا (إطعام الطعام وإفشاء السلام) مگر اس کی اسناد ضعیف ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ وہ حج جس میں کوئی جنایہ (تجاوز) نہ ہو۔ لوگوں میں مشہور ہے کہ حجِ اکبر وہ ہوتا ہے جو جمعہ کے دن آ جائے (یعنی یوم عرفہ) اس کی شرع میں کوئی اصل نہیں قرآن میں وہ دوسرے معنی میں ہے۔ اکثر کی رائے ہے کہ حج مکفرِ صغائر ہے نہ کہ کبائر۔ اس امر میں اتفاق ہے کہ حقوق العباد کی کوتاہیاں اور مظالم

معاف نہ ہوں گے۔ حاشیہ مولانا بنوریؒ۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله حدثنا ابراهيم بن سعد عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه قال سُئلَ النبيﷺ أيُّ الأعمالِ أفضَلُ؟ قال إيمانٌ باللهِ و رسولِهِ قيل ثُمَّ ماذا؟ قال جهادٌ في سَبيلِ اللهِ قِيلَ ثم ماذا؟ قال حجٌّ مبرورٌ

ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی کریمﷺ سے کسی نے پوچھا کون سا کام بہتر ہے؟ آپﷺ نے فرمایا کہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا پوچھا پھر اس کے بعد؟ آپ نے فرمایا اللہ کے راستے میں جہاد کرنا پھر پوچھا پھر اس کے بعد؟ آپ نے فرمایا کہ حج مبرور

بقول قسطلانی سائل ابو ذر تھے۔

حدثنا عبدالرحمن بن المبارك حدثنا خالد أخبرنا حبيب بن أبي عمرة عن عائشة بنت طلحة عن عائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت يا رسولَ الله نَرَى الْجهادَأفضلَ العملِ أفلا نُجاهِدُ؟ قال ولكنَّ أفضلَ الجهادِ حجٌّ مبرور

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے پوچھا یا رسول اللہﷺ ہم جہاد کو بہت بڑی عبادت سمجھتے ہیں پس کیا ہم لوگ جہاد نہ کریں؟ تو آپ نے فرمایا نہیں بلکہ عمدہ جہاد "حج مبرور" ہے۔

یہ عبداللہ بن مبارک کے بھائی نہیں، وہ مروزی ہیں جبکہ یہ بصری۔ خالد سے مراد ابن عبداللہ واسطی ہیں۔ (نرى الجهاد الخ) یہ اس وجہ سے کہ کتاب وسنت میں اس کے کثیر فضائل مذکور ہیں، نسائی کی روایت میں ہے (فإني لا أرى عملا في القرآن أفضل في الجهاد) کہ مجھے قرآن میں کوئی عمل جہاد سے افضل نظر نہیں آتا۔ (لكن أفضل الخ) لکن کے ضبط میں اختلاف ہے اکثر نے کاف کی پیش کے ساتھ (یعنی لام اور ضمیر جمع مؤنث مخاطب) ضبط کیا، قابسی کہتے ہیں میرا دل اسی طرف مائل ہے۔ حموی کے نسخہ میں لكنّ للاستدراك ہے، مزید بحث کتاب کے آخر میں (باب حج النساء) میں ذکر ہوگی۔ حضرت عائشہ، عائشہ بنت طلحہ کی خالہ ہیں کیونکہ ان کی والدہ اُم کلثوم، بنت صدیق اکبر ہیں۔ اسے نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا سيار أبو الحكم قال سمعت أبا حازم قال سمعتُ أبا هريرة رضي الله عنه قال سمعتُ النبيَّﷺ يقولُ مَن حَجَّ لِلهِ فلَمْ يَرْفُثْ ولَم يَفسُقْ رَجَعَ كَيَومِ ولَدَتْه أمُّه

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہﷺ کو فرماتے سنا کہ جو شخص اللہ کیلئے حج کرے پھر (حج کے دوران) کوئی فحش بات کرے اور نہ گناہ کرے تو وہ حج کر کے اس طرح بے گناہ واپس لوٹے گا گویا آج ہی اس کی ماں نے اسے جنا ہے۔

سند میں ابو حازم سے مراد سلیمان ہیں ایک دوسرے راوی ابو حازم سلمہ بن دینار صاحب سہل بن سعد ہیں مگر انکا حضرت ابو ہریرہ سے سماع نہیں۔ (من حج الخ) مسلم کی (جرير عن منصور) سے روایت میں ہے (من أتى هذا البيت) تو یہ حج وعمرہ، دونوں کو شامل ہے، دارقطنی نے (أعمش عن أبي حازم) سے (من حج أو اعتمر) کے الفاظ روایت کئے ہیں مگر اعمش سے قبل کی سند میں ضعف ہے۔ (فلم یر فث) رفث جماع کو کہتے ہیں، فحش گوئی پر بھی اسکا اطلاق ہے۔ ازہری کہتے ہیں رفث ایک جامع

لفظ ہے جس سے مرد عورت کا ہر قسم کا تعلق مراد ہوتا ہے بقول عیاض یہ اس قرآنی آیت کی طرف اشارہ ہے (فلا رفث ولا فسوق) جمہور کے نزدیک آیت میں اس سے مراد جماع ہے۔قرطبی کا خیال ہے کہ حدیث میں مراد جماع سے اعم ہے (یعنی جماع کے ساتھ بوس وکنار یا فحش گوئی وغیرہ بھی) روزوں کی نسبت بھی حدیث (فإذا کان صوم أحدکم فلا یرفث) سے یہی مراد ہے۔
ابن حجر کہتے ہیں رفث کی فاء ماضی اور مضارع میں مفتوح ہے مگر افصح ماضی میں زبر اور مضارع میں پیش ہے۔ (ولم یفسق) یعنی کوئی برائی اور معصیت کا کام نہیں کیا ابن اعرابی کا دعوی ہے کہ یہ اسلامی لفظ ہے جاہلیت میں، نہ نظم نہ نثر میں، اس کا استعمال نہیں ہوا، مگر اس کا رد کیا گیا ہے، بعض علمائے لغت کی رائے ہے کہ یہ (انفسقت الرطبة) سے ماخوذ ہے (أی خرجت) تو خارج عن الطاعت کو فاسق کہا جائے گا۔ (خرج کیوم الخ) یعنی ہر گناہ دھل چکا ہوگا، بظاہر صغائر وکبائر، دونوں مراد ہیں۔ بقول قسطلانی ترمذی لکھتے ہیں کہ یہ حقوق اللہ سے متعلقہ معاصی کی تکفیر کے ساتھ مخصوص ہے، حقوق العباد مراد نہیں پھر اگر کسی کے ذمہ کوئی نماز قضاء ہے یا کفارہ ہے تو وہ ساقط نہ ہوگا کیونکہ یہ حقوق ہیں یہاں ذنوب کی تکفیر مراد ہے۔طیبی نے لکھا ہے کہ آیت میں رفث اور فسق کے ساتھ ساتھ جدال کا بھی ذکر ہے مگر حدیث میں بعض کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے چونکہ محذوف پر دلالت موجود ہے یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ ہر قسم کے جدال سے نہی نہیں یعنی اگر احکام ومناسکِ حج کی نسبت (کوئی تہاون یا تکاسل دیکھتے ہوئے) کوئی جدل کیا تو وہ نہی میں داخل نہیں ہے (مگر وہ جدال تو نہ ہوا) چونکہ عمومِ رفث میں مجادلہ کا ایک پہلو فحش گوئی شامل ہے لہذا اس کا ذکر نہیں کیا۔

باب فرضِ مواقیتِ الحَجِّ والعُمرة (حج وعمرہ کے میقات کا تعین)

مواقیت میقات کی جمع ہے جیسے مواعید میعاد۔فرض بمعنی (قدر) یا (أوجب) ہے امام بخاری کے اسلوب سے ظاہر ہوتا ہے کہ حج وعمرہ میں بغیر احرام ان سے گزر جانا جائز نہیں۔ابن منذر نے جواز پر اجماع نقل کیا ہے مگر یہ محل نظر ہے کہ اسحاق اور داؤد سے عدمِ جواز منقول ہے ابن عمر کے جواب کا ظاہر بھی یہی ہے (یعنی بغیر احرام کے گذرنا جائز نہیں) اس پر اجماع ہے کہ تقدم زمانی جائز نہیں (یعنی حج کے موسم سے پہلے ہی احرام باندھ لے) جمہور کے نزدیک تقدمِ مکانی جائز ہے یعنی میقات سے پہلے ہی احرام باندھ لینا جیسے آجکل مذکورہ مواقیت سے قبل ہی احرام باندھ لیتے ہیں کہ فضائی سفر میں عین میقات پر پہنچ کر احرام باندھنے میں مشکلات درپیش ہوتی ہیں) حضرت عثمان کا ایک قول آگے ایک ترجمہ میں ذکر ہوگا کہ (وکرہ عثمان أن یحرم من خراسان) (یعنی اس بات کو مکروہ جانا کہ خراسان سے ہی احرام باندھ لیا جائے، یہ اس زمانہ کے وسائلِ سفر مدنظر رکھتے ہوئے کراہت تھی کہ خراسان میں ہی اگر احرام باندھ لیا جاتا تو اس کے بعد کئی دن کے سفر کے بعد میقات آنا مگر دورِ حاضر کے تیز رفتار ذرائعِ سفر کے پیش نظر اس امر کی اجازت ہے) حاشیہ فیض میں خطابی سے منقول ہے کہ ان مواقیت میں تحدید کا معنی یہ ہے کہ بغیر احرام ان سے آگے نہ گزرا جائے اگر ان سے قبل کسی جگہ احرام باندھ لیا تو بالاتفاق جائز ہے گویا یہ تحدیدِ صلوات کی طرح نہیں (کہ وقت سے پہلے نماز نہیں ہوتی) تو بقول مولانا بدر یہ نکتہ حنفیہ کے موقف کہ حج وعمرہ ہو یا نہ ہو، ان مواقیت سے بغیر احرام گزرنا جائز نہیں، کے موافق ہے۔علامہ انور رقمطراز ہیں کہ شافعیہ مدعی ہیں کہ ان مواقیت کا فرض (تقرر) حجِ وداع سے کچھ قبل ہوا مگر احناف کا دعوی ہے کہ کافی عرصہ پیشتر ہوا، تمام مواقیت کا

تقریرآ نجناب ہی نے کیا، ذات عرق کی بابت بعض کا خیال ہے کہ حضرت عمر نے کیا مگر یہ صحیح نہیں البتہ بعض مواقیت ان کے زمانہ میں مشہور ہوئے شاید اس وجہ سے ان کی طرف نسبت ہوگئی۔

حدثنا مالك بن إسماعيل حدثنا زهير قال حدثني زيد بن جبير أنه أتىٰ عبدَالله بن عمر رضي الله عنهما في مَنزِلَه وله فُسطاطٌ و سُرادِقٌ فسألتُه مِن أينَ يجوزُ أنْ أعتَمِرَ؟قال فرَضَها رسولُ اللهﷺ لأهلِ نَجدٍ قرنا، ولأهلِ المدينةِ ذا الحُلَيفةِ ولأهلِ الشام الجُحفة

ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے مدینہ والوں کیلئے ذوالحلیفہ کو میقات قرار دیا تھا اور شام والوں کیلئے جحفہ اور نجد والوں کیلئے قرن المنازل اور یمن والوں کیلئے یلملم۔

زہیر سے مراد ابن معاویہ جعفی ہیں، ابن عمر کے سوا تمام راوی کوفی ہیں۔ زید بن جبیر کی صحیح بخاری میں صرف یہی ایک حدیث ہے۔ ایک اور زید بن جبیر بھی ہیں ان سے کوئی روایت صحیح میں نہیں۔ (وله فسطاط الخ) یعنی خیمہ، اصلا اس عمود کو کہتے ہیں جس پر خیمہ قائم ہوتا ہے۔ سرادق ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی چیز کو گھیرے، احاطہ کرے (یعنی پردے یا موجودہ دور کی قناتیں)، قرآن میں ہے (أحاط بهم سراد قها)۔(فسألته) قبل ازیں غائب کا صیغہ ہے(أنه أتي) اسے بلاغت میں التفات کہتے ہیں۔ (فرضها) یعنی (قدرها وعينها)۔(أوجبها) کا معنی بھی محتمل ہے۔امام بخاری نے یہی اختیار کیا ہے، مزید بحث ایک باب کے بعد ہوگی۔

باب قولِ اللّٰهِ تعالىٰ ﴿وتَزَوَّدُوا فإنَّ خيرَ الزادِ التقوىٰ﴾ [البقرة: ۱۹۶]

مقاتل بن حیان کہتے ہیں جب یہ آیت نازل ہوئی تو ایک شخص نے کہا (يا رسول الله مانجد زادا) تو آپکا جواب تھا کہ اتنا خرچ لے لو کہ لوگوں کے سامنے دستِ سوال دراز نہ کرو اور بہترین زاد تو تقوی ہے، اسے ابن أبي حاتم نے نقل کیا ہے۔
علامہ انور لکھتے ہیں کہ سیوطی نے اس آیت کی تفسیر میں تقوی سے مراد (بمايتقي به من السوال) کہ جس کے ساتھ سوال کرنے سے بچ سکے یعنی لغوی معنی کیا ہے مگر میری رائے میں تقوی سے مراد شرعی معنی ہے، مراد یہ ہے کہ زادِ حسی تو ہمراہ لینا ہی ہے اس کے ساتھ ساتھ ایک معنوی زاد بھی ہے جو حسی سے بھی اہم واقوم ہے اور وہ ہے تقوی، اس کی تائید ابوداؤد کی ایک روایت سے ملتی ہے کہ ایک آدمی نے آنحضورؐ سے زاد کا سوال کیا، آپ نے فرمایا(زودك الله التقوى) ،سیوطی نے یہ تاویل اس لئے کی ہے کہ آیت میں (تزودوا) کے بعد اس کی تعلیل میں (فإن خير الزاد التقوى) ہے جو بظاہر غیر مستقیم لگتی ہے لیکن حرف (إن) ہمیشہ منطقی علت ہی کے معنی میں نہیں آتا بلکہ بعض اوقات دو امر میں بیانِ تناسب کے لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے یہاں دونوں قسم کے زاد کے مابین تناسب (مناسبت) ظاہر ہے۔ گویا شاکلۂ تعلیل ہے، اصلاً تعلیلِ منطقی نہیں۔

حدثنا يحي بن بشر حدثنا شبابة عمُّ ورقاء عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان أهلُ اليمنِ يحُجُّونَ ولا يَتزوَّدُونَ ويقولون نَحنُ المتوَكِّلون فإذا قدِمُوا مكةَ سَألُوا الناسَ فأنزَلَ اللهُ تعالىٰ ﴿وتَزَوَّدُوا فإنَّ خيرَ الزادِ

التقویٰ﴾ رواه ابن عيينة عن عمرو عن عكرمة مرسلا

عبداللہ بن عباسؓ نے بیان کیا کہ یمن کے لوگ راستہ کا خرچ ساتھ لائے بغیر حج کے لئے آ جاتے تھے کہتے تھے ہم توکل کرتے ہیں لیکن جب مکہ آتے تو لوگوں سے مانگنے لگتے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ''اور توشہ لے لیا کرو اور سب سے بہتر توشہ تو تقویٰ ہے'' اس کو ابن عیینہ نے عمرو سے بواسطہ عکرمہ مرسلاً نقل کیا ہے۔

ایک یحی جریری بھی ہیں جن سے مسلم نے روایت اخذ کی ہے بخاری نے نہیں کی، ابن طاہر اور ابوعلی جیانی نے دونوں کو ایک ہی شخص قرار دیا ہے جو صحیح نہیں (قسطلانی نے حاء کے ساتھ حریری لکھا ہے) شبابہ سے سے مراد ابن سوار اور ورقاء سے مراد ابن عمرو بن کلیب لشکری ہیں۔ (كان أهل اليمن الخ) ابن أبي حاتم کی دوسری سند کے ساتھ روایت میں مزید یہ بھی ہے (يقولون نحج بيت الله أفلا يطعمنا)۔ (کہ اللہ کے گھر کا قصد کر رہے ہیں کیا ہمیں کھلائے گا نہیں؟)۔ (قدموا مكة) بعض نسخوں میں (المدينة) ہے مگر وہ صحیح نہیں، ابونعیم نے بھی من طریق (محمد بن عبدالله المخرمی عن شبابة) مکہ ذکر کیا ہے۔

(رواه ابن عيينة الخ) یعنی انہوں نے (عمرو بن دينار عن عكرمة) مرسلاً روایت کیا ہے سعید بن منصور اور طبری نے اسی طرح نقل کیا ہے، ابن أبي حاتم نے ابن عیینہ کی مرسل کو اصح قرار دیا ہے۔ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ابن عیینہ پر اس حدیث کی روایت میں اختلاف ہے، نسائی نے (سعيد بن عبدالرحمن المخزومي عنه) موصولا یعنی ابن عباسؓ کے واسطہ کے ساتھ، روایت کیا ہے۔ ابن عیینہ کی محفوظ روایت مرسلاً ہی ہے مگر شبابہ عمرو سے اس کی روایت میں منفرد نہیں، حاکم نے اپنی تاریخ میں (فرات بن خالد عن سفيان الثوري عن ورقاء) موصولا اور ابن أبي حاتم نے بھی۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ موصولاً روایت کی ہے۔

مہلب کہتے ہیں کہ اس حدیث کی فقہ میں سے یہ ہے کہ ترکِ سوال تقویٰ ہے، اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی مدح کی ہے جو لوگوں سے الحافاً سوال نہیں کرتے۔ (خير الزاد التقوى) کا معنی یہ کیا ہے کہ زاد لیا کرو اور لوگوں کی ایذاء سے بچو جو تمہارے ان سے سوال کرنے کے باعث ہو سکتی ہے (گویا سیوطی کی طرح تقویٰ کو لغوی معنی پر محمول کیا) کہتے ہیں توکل دستِ سوال دراز کرنے کے منافی ہے، توکلِ محمود تو یہ ہے کہ کسی سے استعانت نہ لی جائے۔ قسطلانی کہتے ہیں ان اہلِ یمن کا فعل توکل نہیں بلکہ تاکل تھا کہ توکل کا مطلب ہے کہ اسباب مہیا کرنے کے بعد ان سے قطع نظر کرنا نہ کر کلیۃً ترکِ اسباب کرنا۔

اسے ابوداؤد نے (الحج) اور نسائی نے (السير) اور (التفسير) میں نقل کیا ہے۔

باب مُهَلِّ أهلِ مكةَ لِلحَجِّ والعُمرَةِ (حج وعمرہ کیلئے اہلِ مکہ کی احرام گاہ)

مہل یعنی موضع اہلال۔ اہلال اصلاً آواز بلند کرنے کو کہتے ہیں کیونکہ احرام باندھتے ہوئے تلبیہ میں آوازیں بلند کرتے تھے پھر اتساعاً نفسِ احرام پر استعمال ہوا۔ بعض نے میم پر زبر پڑھی ہے، عکبری کے بقول یہ مصدر (میمی) بمعنی اہلال جیسے مدخل اور مخرج بمعنی ادخال اور اخراج ہیں۔ امام بخاری نے یہ لفظ آنے والی ایک حدیث ابن عمر سے لیا ہے۔ جبکہ حدیثِ باب میں (وقت) کا لفظ ہے۔ اصلاً توقیت کا معنی کسی امر کا وقت، محدود مختص کر لینا ہے، اتساعاً مکان پر بھی اس کا اطلاق ہونے لگا۔ ابن اثیر کہتے ہیں کہ توقیت سے مراد مقدارِ مدت کا بیان ہے پھر اتساع کرتے ہوئے موضع کو بھی میقات کہا گیا۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا وهيب حدثنا ابن طاؤس عمر أبيه عن ابن عباس قال إنَّ النبيَّ ﷺ وَقَّتَ لأهلِ المدينةِ ذا الحُلَيفة ولأهلِ الشام الجُحْفَةَ ولأهلِ نجدٍ قَرنَ المنازِلِ ولأهلِ اليَمنِ يَلَمْلَمَ هُنَّ لَهُنَّ ولِمَن أتَى عَلَيهِنَّ مِن غيرِ هِنَّ مِمَّن أرادَ الحجَّ والعمرةَ ومَن كان دُونَ ذلك فمِن حَيثُ أنشأَ حتىٰ أهلُ مكةَ مِن مكةَ

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے مدینہ والوں کیلئے ذوالحلیفہ کو میقات قرار دیا تھا اور شام والوں کیلئے جحفہ اور نجد والوں کیلئے قرن المنازل اور یمن والوں کیلئے یلملم۔ یہ مقامات یہاں کے رہنے والوں کیلئے بھی میقات ہیں۔اور جو شخص حج یا عمرہ کے ارادہ سے غیر مقام کا رہنے والا ان (مقامات) کی طرف سے ہو کر آئے، اس کی بھی میقات ہیں پھر جو شخص ان مقامات سے آگے مکہ کی طرف کا رہنے والا ہو تو وہ جہاں سے (چاہے) احرام باندھ لے اسی طرح مکہ والے مکہ ہی سے احرام باندھ لیں۔

عیاض نے (وقّت) کا معنی (حدد) کیا ہے۔آیت میں (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتا با موقو تا) وجوب کے معنی میں ہے یہاں بھی وجوب کا معنی۔جیسا کہ ذکر ہوا۔مراد ہوسکتا ہے، سابقہ روایت میں (فرض) کا لفظ تھا، اس سے اس معنی کی تائید ہوتی ہے۔(ذا الحليفة) مصغرا ہے، معروف مقام ہے، مدینہ سے چھ میل کا فاصلہ ہے یہاں ایک مسجد ہے جو مسجد الشجرة کے نام سے معروف ہے (آج کل یہ نام معروف نہیں) ایک کنواں بھی ہے جو بئر علی کہلاتا ہے۔(الجحفة) جیم پر پیش ہے، ایک قریہ ہے مکہ اور اس کے درمیان پانچ یا چھ مراحل ہیں یہ نام اس لئے پڑا کہ سیلاب نے طغیانی مچائی تھی۔نسائی کی حدیثِ عائشہ میں ہے (ولأهل الشام و مصر الجحفة) ابن حجر کہتے ہیں کہ آج کل مصری جحفہ کے قریب ایک رابغ نامی مقام سے احرام باندھتے ہیں۔فضائل مدینہ میں آئے گا کہ یہاں کا بخار مشہور ہے ہر آنے والے کو ایک مرتبہ ضرور ہوتا ہے۔

(قرن المنازل) لغۃً ہر مرتفع جگہ نجد کہلاتی ہے، سرزمین حجاز میں اس نام سے دس مقامات معروف ہیں، حدیث میں مذکور نجد سے مراد وہ ہے جس کی بالائی طرف تہامہ اور یمن اور دوسری طرف شام وعراق ہیں۔منازل منزل کی جمع ہے، قرن المنازل ایک جگہ کا نام ہے، صرف قرن بھی کہا جاتا ہے، بعض قدمائے شافعیہ سے منقول ہے کہ دو جگہیں اس نام سے معروف تھیں ایک نشیب میں تھی، اسے قرن المنازل، دوسری سطح مرتفع پر تھی، اسے قرن الثعالب کہا جاتا تھا پہلی معروف تھی قرنِ ثعالب کا نام بھی ایک حدیث میں مذکور ہے جو حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے اھل طائف کو اپنی دعوتِ اسلام کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (فلم استفق إلا وأنا بقرن الثعالب) اسے ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں ذکر کیا ہے، یہاں لومڑیاں بکثرت تھیں، میقات، قرن المنازل ہے۔ (يلملم) یاء اور دونوں لام مفتوح ہیں اسے الملم بھی کہا جاتا تھا مکہ سے تیس میل کا فاصلہ تھا ابن السید نے یرمرم بھی نقل کیا ہے (اہل پاکستان کا میقات یہی ہے)۔

ابن حجر لکھتے ہیں کہ مکہ کی نسبت سے بعید ترین میقات اہل مدینہ کا ذوالحلیفہ ہے۔علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ شافعیہ نے (فمن أراد الحج والعمرة) سے استدلال کیا ہے کہ صرف بغرض حج یا عمرہ جانے والوں کے لئے میقات سے گذرنے کے لئے احرام کی شرط ہے یعنی تجارت یا کسی اور مقصد کے لئے جانے کی صورت میں اس کی ضرورت نہیں مگر ہمارے ہاں بہر صورت واجب ہے کہ یہ مقامات مقدسہ کی تعظیم کی خاطر مشروع ہے (نہ کہ صرف حج یا عمرہ کے لئے) کہتے ہیں کہ اصل میں یہ نقطہ نظر کا اختلاف اس وجہ سے ہے کہ شافعیہ کے نزدیک مکہ کا قصد حج یا عمرہ کی غرض کے بغیر بھی ہوسکتا ہے لہٰذا ان کے ہاں تجارت وغیرہ کی غرض سے

جاتے ہوئے احرام کی شرط نہیں حنفیہ کے نزدیک حج یا عمرہ کی نیت مکہ جانے کے لئے ضروری ہے لہٰذا ان مواقیت سے بغیر احرام نہیں گزر سکتا۔ کہتے ہیں لفظ (أراد) کے استعمال سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ یہ اختیاری ہے، اس کا استعمال مستحبات کے ساتھ ساتھ فرائض میں بھی ہوا ہے مثلاً آپ کا فرمان (من أراد الجمعة فليغتسل، وغیرہ (قرآن وسنت سے متعدد مثالیں حاشیہ میں ذکر کی ہیں) پھر یہ مسئلہ ان کے لئے ہے جو آفاقی یعنی مواقیت سے پرے رہتے ہیں۔ بقول ابن قدامہ جو میقات سے گزر کر مکہ جانا چاہتا ہے اس پر اس کا نفاذ ہوگا اور جس کا مقصد کوئی اور مقام ہے اس کے لئے احرام شرط نہیں۔ دخولِ مکہ کا ارادہ رکھنے والے بھی تین قسموں پر مشتمل ہیں: جو قتالِ مباح کے لئے جا رہے ہیں۔ جو (من خوفٍ) جا رہے ہیں۔ جو کسی حاجتِ متکررہ مثلاً ایندھن وغیرہ کی تلاش میں جا رہے ہیں، یہ بھی اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ اگر کسی کے راستے میں دو میقات ہیں تو بقول علامہ کشمیری پہلے میقات سے احرام باندھے دوسرے سے باندھ لینا بھی صحیح ہے، کہتے ہیں یہ مسئلہ صرف مؤطا محمد میں لکھا ہے۔

(فمن حيث أنشأ) یعنی میقات سے آگے رہائش پذیر اپنے مقام سے احرام باندھیں گے، یہ متفق علیہ ہے، صرف مجاہد سے منقول ہے کہ مکہ پہنچ کر باندھیں ابن حزم نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ جہاں سے چاہیں، مگر اس پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

(حتى أهل مكة) اهل میں رفع اور کسر، دونوں جائز ہیں معتمر مقیم کے لئے واجب ہے کہ قریب ترین حل (یعنی حدودِ حرم سے باہر) کا رخ کرے اور وہاں سے احرام باندھے (بظاہر حدیث کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مکہ کے باشندے حج وعمرہ، دونوں کے لئے مکہ سے ہی احرام باندھ لیں گے) محبّ طبری لکھتے ہیں کہ میں کسی کو نہیں جانتا کہ اس نے مکہ ہی سے معتمر کے لئے احرام باندھنے کا کہا ہو تو بقول ان کے حدیث میں (أراد الحج والعمرة) سے مراد حجِ قِران کرنے والا ہوگا۔ جمہور کا یہی موقف ہے کہ قارن مکہ سے احرام باندھے ابن ماجشون کہتے ہیں کہ حل سے جا کر باندھے۔ معتمر کے لئے حل کا رخ کرنے کی حکمت یہ ہے کہ وہ وافد شمار ہو۔ جو میقات سے بلا احرام گذر آیا، مقصد بھی حج یا عمرہ ہے تو جمہور کے نزدیک یہ اثم ہے اور دم واجب ہے، اثم اس لئے کہ ترکِ واجب کیا ہے، دم کی دلیل کسی اور جگہ ذکر ہوگی۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ تلبس بالنسک سے قبل میقات کی طرف پلٹ آیا تو دم ساقط ہو جائے گا ابوحنیفہ کہتے ہیں بشرط کہ تلبیہ کرتے ہوئے واپسی ہو، مالک کہتے ہیں بشرط کہ زیادہ دور نہ گیا ہو، احمد کہتے ہیں کسی صورت دم ساقط نہ ہوگا۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ میقات کے پہلے کنارے سے ہی احرام باندھ لے لیکن میقات کے دوسرے کنارے سے باندھ لینا بھی جائز ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الحج) میں درج کیا ہے۔

بابُ ميقاتِ أهلِ المدينةِ ولا يُهِلُّوا قَبلَ ذِي الحُلَيفةِ

(اہلِ مدینہ ذوالحلیفہ سے پہلے احرام نہ باندھیں)

مصنف کا (لا يهلوا الخ) والا استنباط صيغۃ الخبر کے بإرادۃ الأمر استعمال سے ہے پھر کسی سے منقول نہیں کہ آنحضرت کے ساتھ جانے والوں میں سے کسی نے ذوالحلیفہ سے پہلے احرام باندھا ہو۔ علامہ اس کے تحت لکھتے ہیں کہ میقات ہمارے ہاں دو قسم کے ہیں، زمانی اور مکانی، زمانی سے مراد اشہرِ حج ہیں اور مکانی سے مراد یہ مذکورہ مقامات، ہمارے نزدیک زمانی سے قبل احرام نہیں باندھا جا

سکتا جبکہ مکانی سے قبل باندھ لینا مستحب ہے لیکن امام بخاری اس کا انکار کرتے ہیں، ان کے ہاں تمام مواقیت کی نسبت یہی مسئلہ ہے مگر اہل مدینہ کے میقات کا ذکر اس لئے کیا کہ وہ اپنے میقات سے قریب تر ہیں اگر ان کی نسبت یہ رائے ہے تو جو اپنے میقات سے دور ہیں ان کی نسبت بالاولی یہی حکم ہے علامہ کہتے ہیں اگر تو مسئلہ صرف اہل مدینہ کے ساتھ خاص کیا جائے (ممکن ہے امام بخاری کا یہی رجحان ہو) تو یقیناً حنفیہ کے نزدیک بھی ایسے ہی ہونا چاہیے مجھے امید ہے کہ یہ ان کے مسائل کے خلاف نہ ہوگا کیونکہ اہل مدینہ کا میقات ان کے سامنے ہی ہے تو پہلے احرام باندھ لینے کی ضرورت نہیں پھر اس میں آنجناب کے فعل مبارک کی (کہ ذوالحلیفہ سے آکر احرام باندھا تھا) اقتداء بھی ہے بخلاف دوسرے اہل مواقیت کے کہ ان کے لئے میقات سے پہلے احرام باندھنا ایک عزیمت ہے (کہ احرام باندھتے ہی کچھ حلال امور ترک کرنا پڑتے ہیں) پھر کسی سنت کی مخالفت بھی نہیں۔

حد ثنا عبد الله بن یوس أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضی الله عنهما أن رسولَ اللهﷺ قال يُهِلُّ أهلُ المدينةِ مِن ذِی الحُليفةِ وأهلُ الشَّامِ مِن الجُحْفةِ وأهلُ نجدٍ مِن قَرنٍ قال عبدُالله وبَلغنی أنَّ رسولَ اللهﷺ قال ويُهِلُّ أهلُ اليمنِ مِن يَلَمْلَمَ

(گزر چکی ہے)۔ (قال عبدالله و بلغنی الخ) العلم کی سالم سے روایت میں گزر چکا کہ کسی وجہ سے اہل یمن کے میقات کا ذکر سن نہ سکے، اس کے لفظ تھے (لم أ فقه هذه من النبی ﷺ) تو دوسرے صحابہ کرام نے بتلایا کہ آپ نے ان کے لئے یلملم کو میقات مقرر کیا ہے۔

باب مُهَلِّ أهلِ الشامِ (اہلِ شام کی احرام گاہ)

ایک سابقہ باب کی حدیثِ ابن عباس پھر لائے ہیں۔

حدثنا مسدد حدثنا حماد عن عمرو بن دينار عن طاؤس عن ابن عباس رضی الله عنهما قال وقَّتَ رسولُ اللهﷺ لأهلِ المدينةِ ذالحُليفةِ ولأهلِ الشَّامِ الجُحفةَ ولأهلِ نَجدٍ قرنَ المنازِلِ ولأهلِ اليمنِ يَلمُلمَ فهُنَّ لَهُنَّ ولِمَن أتَى عليهِنَّ مِن غَيرِ أهلِهِنَّ لِمَن كان يُرِيدُ الحجَّ والعُمرةَ فَمَن كان دُونَهُنَّ فمُهَلُّه مِن أهلِه وكذلك حتى أهلُ مكةَ يُهِلُّونَ مِنها

(ابن عباس کی سابقہ حدیث ہے)۔ حماد سے مراد ابن زید ہیں۔

باب مُهَلِّ أهلِ نَجدٍ (اہلِ نجد کی احرام گاہ)

حدثنا علی حدثنا سفيان حفظناه من الزهری عن سالم عن أبيه وَقَّتَ النبیُّ ﷺ

حدثنا أحمد حدثنا ابن وهب قال أخبرني يونس عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله عن أبيه رضى الله عنه سمعتُ رسولَ اللهﷺ يقول مُهَلُّ أهلِ المدينةِ ذوالحليفةِ ومُهَلُّ أهلِ الشَّامِ مَهْيَعَةُ وهِيَ الجُحْفَةُ وأهلِ نجدٍ قرنٌ قال ابنُ عمرَ رضى الله عنهما زعَمُوا أن النبيَّﷺ قال ولَم أسمَعْه ومُهَلُّ أهلِ اليمنِ يَلَمْلَم

(مواقیت کے بارہ میں ابن عمر کی سابقہ حدیث ہے)

حدیث ابن عمر زہری تک دو سند کے ساتھ ذکر کی ہے، پہلی میں علی سے مراد ابن المدینی جبکہ سفیان ابن عیینہ ہیں، دوسری میں احمد شیخ بخاری سے مراد ابن عیسی ہیں۔

باب مُهَلِّ مَن كان دُونَ المَواقِيتِ

(مواقیت سے آگے مکہ کی طرف رہائش پذیر لوگوں کی احرام گاہ)

تو جیسا کہ ذکر ہوا وہ اپنی جائے رہائش سے احرام باندھیں گے۔

حدثنا قتيبة حدثنا حماد عن عمرو عن طاؤس عن ابن عباس رضى الله عنهما أنَّ النبيَّﷺ وَقَّتَ لأهلِ المدينةِ ذاالحُليفةِ ولأهلِ الشَّامِ الجُحفةَ ولأهلِ اليمنِ يَلَمْلَمَ ولأهلِ نجدٍ قرناً فَهُنَّ لَهُنَّ ولِمَن أتٰى عَلَيهِنَّ مِن غيرِ أهلِهِنَّ مِمَّن كان يُرِيدُ الحجَّ والعُمرةَ فَمَن كان دونَهُنَّ فمِن أهلِه حتى إن أهلَ مكةَ يُهِلُّونَ مِنها (سابقہ حدیث ہے)

سند میں حماد بن زید، عمرو بن دینار سے راوی ہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ بظاہر حج وعمرہ، دونوں کا مُہَل ایک ہی ہے مگر ہم نے ایک دلیل خارجی کی بناء پر دونوں کا تفرقہ بیان کیا ہے۔

باب مُهَلّ أهلِ اليمن (اہلِ یمن کی احرام گاہ)

حدثنا معلى بن أسد حدثنا وهيب عن عبدالله بن طاؤس عن أبيه عن ابن عباس رضى الله عنهما أنَّ النبيَّﷺ وَقَّتَ لأهلِ المدينةِ ذاالحليفةِ ولأهلِ الشَّامِ الجُحفةَ ولأهلِ نجدٍ قرنَ المنازِلِ ولأهلِ اليمنِ يَلَمْلَمَ هُنَّ لأهلِهِنَّ ولِكُلِّ آتٍ أتٰى عليهِنَّ مِن غيرِهِم مِمَّن أرادَ الحجَّ والعمرةَ فمَنْ كان دونَ ذٰلك فمِن حَيثُ أنشَأَ حتىٰ أهلُ مكةَ مِن مكة

(سابقہ ابن عباس کی روایت ہے)۔ ابن حجر امام احمد کے حوالے سے ذکر کرتے ہیں کہ ان مواقیت کا تعین وتقرر حجۃ الوداع کے

سال ہوا۔(ان الگ الگ تراجم کے تحت ایک ہی روایت لانے کا مقصد تنوع فی السند ہے)

باب ذاتِ عِرقٍ لأ هلِ العِراقِ (اہلِ عراق کیلئے ذات عرق ہے)

عرق جبلِ صغیر کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے اس کا یہ نام پڑا، مکہ سے اس کی مسافت ۴۲ میل ہے۔

حدثنا علي بن مسلم حدثنا عبدالله بن نمير حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال لَمَّا فُتِحَ هذان المِصران أتوا عمرَ فقالوا يا أميرَ المؤمنين إنَّ رسولَ الله ﷺ حَدَّ لأهلِ نجدٍ قرناً وهو جَوْرٌ عن طريقِنا و إنا إن أردنا قرنا شَقَّ علينا قال فانظروا حَذْوَها مِن طَرِيقِكم فحدَّلَهم ذاتَ عِرقٍ

عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ جب یہ دو شہر فتح ہوئے تو لوگ حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور کہا یا امیرالمؤمنین رسول اللہ ﷺ نے نجد کے لوگوں کے لئے احرام باندھنے کی جگہ قرن منازل قرار دی ہے اور ہمارا راستہ ادھر سے نہیں ہے اگر ہم قرن کی طرف جائیں تو ہمارے لئے بڑی دشواری ہوگی اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ پھر تم لوگ اپنے راستے میں اس کے برابر کوئی جگہ تجویز کرلو چنانچہ ان کے لئے ذات عرق کی تعیین کردی۔

(لما فتح هذان الخ) کشمیہنی کی روایت میں (فتح هذين الخ) یعنی صیغۂ معلوم کے ساتھ ہے، تقدیرِ کلام یوں ہوگی (لما فتح الله الخ) مستخرج أبي نعیم میں بھی یہی ہے عیاض نے اسی پر جزم کیا ہے۔ مصران سے مراد کوفہ و بصرہ ہیں۔ فتح سے مراد مسلمانوں کا اس علاقہ پر غلبہ ہے یعنی (جیسا کہ شاہ صاحب نے بھی لکھا) کہ کوفہ و بصرہ مسلمانوں کے بسائے ہوئے شہر ہیں قدیم نہ تھے، اس علاقہ کی فتح مراد ہے یہاں مدائن کا شہر تھا۔(وهو جور) یعنی راستے سے ہٹنا پڑتا ہے۔ بمعنی مَیْل۔

(فانظروا حذوها الخ) بقول علامہ یعنی عینِ میقات سے مرور لازم نہیں ہے اس کی محاذات (یعنی سیدھ) میں جو بھی مقام ہو وہیں سے احرام باندھا جائے گا۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس سے بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمر نے اپنے اجتہاد سے یہ میقات مقرر کیا شافعی نے ابوشعثاء کے طریق سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت نے اہل مشرق کے لئے کوئی میقات مقرر نہیں کیا تھا لوگوں نے قرن المنازل کے مساوی ذات عرق کو مقرر کرلیا۔ احمد کی نافع عن ابن عمر سے روایت میں ہے (فآثر الناس ذات عرق على قرن) انہی کی (سفيان عن صدقة عن ابن عمر) سے روایت میں ہے کہ مواقیت کا ذکر کر رہے تھے کسی نے کہا (فأين العراق؟) عراق کہاں ہے؟ یعنی اس کے میقات کا ذکر کہاں ہے تو ابن عمر کہنے لگے (لم يكن يومئذ عراق) ان دنوں عراق نہ تھا دارقطنی کی غرائبِ مالک میں (عبدالرذاق عن مالك عن نافع عن ابن عمر) سے روایت میں ہے کہتے ہیں کہ نبی اکرم نے اہل عراق کے لئے قرن کو میقات مقرر فرمایا عبدالرزاق کہتے ہیں مجھے بعض نے بتلایا کہ مالک نے اپنی کتاب سے اسے محو کردیا تھا۔ بقول دارقطنی عبدالرزاق اس میں متفرد ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ان تک سند کے تمام راوی ثقات ہیں اور اسے ابن راھویہ نے بھی اپنی مسند میں نقل کیا ہے اور یہ نہایت عجیب وغریب ہے (وهو غريب جدا) حدیثِ باب اس کا رد کررہی ہے شافعی نے طاوس کے طریق سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم نے ذات عرق کی تحدید نہیں فرمائی اور ان دونوں اہل مشرق نہیں تھے۔ (یعنی مشرک کی جہت مسلمان آباد نہ تھے) الأم

میں کہتے ہیں کہ نبی پاک سے ثابت نہیں کہ ذات عرق کی تعیین فرمائی ہو البتہ لوگوں کا اس پر اجماع ہو گیا۔ تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ذات عرق منصوص نہیں، غزالی اور رافعی نے شرح المسند میں اسی کو قطعیت کے ساتھ ذکر کیا ہے، نووی نے بھی شرح مسلم میں یہی کہا ہے، مدونہ مالک میں بھی یہی ہے جبکہ حنفیہ، حنابلہ، جمہور شافعیہ، رافعی نے الشرح الصغیر اور نووی نے شرح المہذب میں موقف اختیار کیا ہے کہ یہ منصوص ہے (یعنی آنحضرت کا مقررہ کردہ ہے) مسلم کی حدیثِ جابر میں بھی یہی ہے مگر اس کے مرفوع ہونے میں شک ہے اس میں راوی کہتے ہیں (سمعته أحسبه رفع إلى النبیﷺ الخ) ابوعوانہ نے بھی تقریباً انہی الفاظ کے ساتھ ذکر کیا مگر احمد نے ابن لہیعہ اور ابن ماجہ نے ابراہیم بن یزید کے حوالے سے (کلا هما عن أبی الزبیر) بغیر شک کے مرفوعا روایت کیا ہے۔ اسی طرح احمد، ابوداؤد اور نسائی کی حدیثِ عائشہؓ اور حدیثِ حارث بن عمرو سہمی میں بھی یہی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حدیثِ ہذا کی اصل مرفوع ہے۔ پس شاید غیر منصوص کہنے والوں کو اس حدیث کا علم نہ ہو سکا یا ان کی رائے میں اس کا کوئی بھی طریق مقال سے خالی نہیں ہے اسی لئے ابن خزیمہ کہتے ہیں کہ ذات عرق کی بابت تمام روایات اھل الحدیث کے نزدیک ثابت نہیں۔ ابن منذر بھی لکھتے ہیں کہ ذات عرق میں ہم کوئی حدیث ثابت نہیں پاتے۔ لیکن ابن حجر کہتے ہیں کہ من حیث المجموع یہ حدیث ثابت ہے اور ایک طریق دوسرے کی تقویت کرتا ہے۔ یہ کہنا کہ عراق عہد نبوی میں فتح نہ ہوا تھا بقول ابن عبد البر غفلت ہے آپ نے تمام مواقیت کا تعین فتوحات سے قبل ہی کیا ہے، اس لحاظ سے شام اور عراق میں کوئی فرق نہیں شاید اس قول کے قائلین کی مراد یہ تھی کہ اس جہت میں مسلمان آبادی نہ تھی کیونکہ ابن عمر کی روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے استفسار کیا کہ (یا رسول اللّٰہ من أین تأمرنا أن نهل؟) گویا ذات عرق کے سوا باقی تمام جہات کی طرف مسلمان آبادیاں تھیں بخلاف مشرق کی جہت کے، ابوداؤد اور ترمذی نے جو ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ آنجناب نے اہل مشرق کے لئے العقیق کو میقات مقرر کیا، اس کی روایت میں یزید بن أبی زیاد متفرد ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔ اگر محفوظ ہے تو اس کے کئی جواب دیئے جا سکتے ہیں مثلاً ذاتِ عرق میقاتِ وجوب اور عقیق میقاتِ استحباب ہے کہ وہ ذاتِ عرق سے ابعد ہے یا کہ عقیق بعض عراقیوں کا میقات مقرر کیا مثلاً اہل مدائن کا جبکہ دوسرا البصرہ کی جہت والوں کا یا یہ کہ ذات عرق اصلاً عقیق کی جگہ پر تھا پھر تبدیل کر کے مکہ سے قریب کر دیا گیا یعنی دونوں ایک ہی مقام ہیں پھر عقیق سے وجوباً احرام باندھ لینے کا کسی نے نہیں کہا، استحباباً کہا گیا ہے۔
بہر حال حضرت عمر کے زمانہ میں ذات عرق ہی میقات متعین ہو گیا اور صحابہ کرام نے اس پر ان کی پیروی کی اور اس پر عمل جاری ہوا۔

اس سے یہ استدلال ہوا ہے کہ جن کا کوئی میقات (مذکورہ مواقیت میں سے) نہیں ہے وہ اپنے راستہ میں کسی میقات کے متوازی پہنچ کر احرام باندھ لیں کیونکہ یہ پانچوں مواقیت حرم کا احاطہ کئے ہوئے ہیں تو اس لحاظ سے تمام اہل زمین اہل میقات ہیں سبھی کے راستے میں کوئی نہ کوئی میقات آئے گا یا وہ اس کے محاذی ہوں گے۔ عقیق ایک وادی ہے جس کا پانی غوری تہامہ میں متدفق ہوتا ہے یہ اس عقیق سے دیگر ہے جس کا ذکر آگے دو باب بعد آ رہا ہے۔

باب (بلاعنوان)

یہ بلا ترجمہ سابقہ ابواب کی نسبت بمنزلہ فصل کے ہے (امام بخاری کے بعض اوقات بغیر ترجمہ باب قائم کرنے کی توجیہہ جلد

اول میں ذکر ہو چکی ہے) مناسبت یہ ہے کہ میقات میں اتر کر احرام باندھتے ہوئے استحبابا دو رکعت ادا کرنے کا بیان ہے۔

حدثنا عبداللہ بن یوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنهما أنَّ رسولَ اللهﷺ أناخَ بالبَطحاءِ بِذِی الحُلَیفة فصلیٰ بِها و کان عبدُاللہ بن عمر رضی اللہ عنهما یَفعَلُ ذٰلك

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ذوالحلیفہ کے میدان میں اپنے اونٹ کو بٹھلایا پھر آپ نے وہاں نماز پڑھی اور عبداللہ بن عمرؓ بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے۔

(فصلی بها) دونوں احتمال ہیں کہ فرض نماز (جس کا وقت ہو چکا تھا) ادا کی یا احرام کے لئے یہ رکعت ادا فرمائیں آگے حدیثِ انس میں ذکر ہوگا کہ نبی اکرم نے ذوالحلیفہ میں عصر کی دو رکعت بھی ادا فرمائی تھیں۔ بظاہر یہ نزول مکہ جاتے وقت تھا مصنف کے تصرف سے یہی عیاں ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ واپسی کے وقت ہو، ایک حدیثِ ابن عمر میں مذکور ہے کہ نبی اکرم نے واپسی میں ذوالحلیفہ اتر کر نماز پڑھی اور صبح تک سو گئے، یہ بھی محتمل ہے کہ جاتے ہوئے اور واپسی دونوں وقت وہاں اترے اور نماز ادا فرمائی۔

باب خُروجِ النبیِّ ﷺ علیٰ طریقِ الشَّجرةِ (آنجنابؐ طریقِ شجرہ کیطرف سے نکلے)

طریقِ شجرۃ کی بابت عیاض لکھتے ہیں کہ مدینہ سے مکہ جاتے ہوئے یہ ایک معروف مقام ہے نبی اکرم یہیں سے نکل کر ذوالحلیفہ میں رات کا قیام فرماتے واپسی میں بھی یہی کرتے پھر طریقِ معرس کے راستے مدینہ داخل ہوتے وہ بھی ایک معروف جگہ ہے اور دونوں مدینہ سے چھ میل کی مسافت پر ہیں۔ اگلے باب میں اس کی کچھ مزید تفصیل ذکر ہوگی۔ اور دمِ واپسی آپ کا وہاں قیام صبح تک قصداً تھا تا کہ رات کو مدینہ داخل نہ ہوں۔ اس میں تبرک کا ایک پہلو بھی ہے جس کی تفصیل اگلے باب میں مذکور ہوگی۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ الشجرۃ، ذوالحلیفہ کا اسم بالغلبہ ہو چکا ہے اب اسے بئرِ علی کہتے ہیں اور یہ علی غیر علی بن أبی طالب ہیں راوی کا لفظ الشجرۃ اور ذوالحلیفہ کے درمیان تغایر ظاہر کرتا ہے معرس اس کے قریب ہی ہے مگر اب ان کی شناخت اور تمییز معروف نہیں گمان یہ ہوتا ہے کہ اس مقام کا اول حصہ ذوالحلیفہ پھر معرس پھر وادی عقیق تھی، یہ تمام مواضع قریب قریب ہیں۔ کہتے ہیں آنجناب مدینہ سے بروز ہفتہ نمازِ ظہر کے بعد نکلے، ذوالقعدہ کے پانچ دن باقی تھے اور یہ ماہ انتیس دن کا ہوا (گویا ۲۴ ذوالقعدہ) مکہ اتوار چار ذوالحجہ کو داخل ہوئے تو یہ یومِ دخول اور یومِ خروج سمیت نو دن بنتے ہیں۔

حدثنا ابراهیم بن المنذر حدثنا أنس بن عیاض عن عبید اللہ عن نافع عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنهما أن رسولَ اللهﷺ کان یَخرُج مِن طریقِ الشجرةِ ویَدخُل مِن طریقِ المُعَرَّسِ وأن رسولَ اللهﷺ کان إذا خرجَ إلی مکةَ یُصلی فی مسجدِ الشجرةِ وإذا رجعَ صلّی بذی الحُلَیفة ببَطنِ الوادِی وباتَ حتیٰ یُصبحَ

ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ حج کیلئے جاتے وقت شجرہ کے راستے سے جاتے اور معرس کے راستے سے واپس

آتے تھے اور بیشک رسول اللہ ﷺ جب مکہ کی طرف جاتے تھے تو مسجد شجرہ میں نماز پڑھتے تھے اور جب واپس آتے تو ذوالحلیفہ میں نماز پڑھتے جو کہ وادی کے درمیان واقع ہے اور پھر آپ صبح تک وہیں رہ کر رات گزارتے تھے۔

باب قولِ النبی ﷺ العقیقُ وادٍ مُبارَکٌ (آنجناب کا فرمان کہ عقیق مبارک وادی ہے)

اس کے تحت حدیثِ ابن عمر درج کی ہے، اصلا یہ لفظ نبی اکرم کے نہیں بلکہ خواب میں اس مذکور آنے والے کے ہیں لیکن ابو احمد بن عدی نے (هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة) سے مرفوعا روایت کی کہ (دتخيموابالعقيق فإنه مبارك) گویا اصلاً بذریعہ خواب آپ کو اس کے مبارک ہونے کی بابت مطلع کیا گیا)۔

حدثنا الحُمَيدى حدثنا الوليد وبشر بن بكر التنيسى قالا حدثنا الأوزاعى قال حدثنا يحيى قال حدثنى عكرمة أنه سمع ابنَ عباسٍ رضى الله عنهما يقول إنه سمعَ عمرَ رضى الله عنه يقول سمعتُ النبىَ ﷺ بوادى العقيق يقول أتانى الليلةَ آتٍ مِن رَبى فقال صَلِّ فى هذا الوادى المباركِ و قُلْ عمرةٌ فى حجةٍ

امیر المؤمنین عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ کو وادیِ عقیق میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ آج شب کو میرے پروردگار کی طرف سے ایک آنے والا آیا اور اس نے (مجھ سے) کہا کہ اس مبارک وادی میں نماز پڑھو اور کہو کہ ''میں نے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھا''۔

حمیدی کا نام ابوبکر عبداللہ بن زبیر ہے۔ یحی سے مراد ابن اَبی کثیر ہیں۔ (آتِ من ربی) یہ حضرت جبریلؑ تھے۔ (فقال صل الخ) یعنی وادی عقیق، مدینہ اور اس کے درمیان چار میل کی مسافت تھی، زبیر بن بکار نے اخبار المدینہ میں لکھا ہے کہ تبع جب مدینہ سے واپس ہوئے تو ایک نشیبی جگہ سے اترتے ہوئے کہا (هذا عقيق الأرض) تو اس سے اس وادی کا یہ نام پڑا۔

(وقل عمرة فى حجة) ابوذر کے نسخہ میں (عمرةً) ہے (أى جعلتها عمرة) یہ اس امر کی دلیل ہے کہ آپ قارن تھے اس کی مزید تفصیل چند ابواب کے بعد آئے گی۔ علامہ انور کہتے ہیں یہ حنفیہ کی دلیل ہے کہ آنجناب شروع سے ہی قارن تھے۔ صحابہ کرام کا اس بابت اختلاف ہے کیونکہ ہزاروں کا معاملہ تھا تو ہر ایک نے آنجناب سے جس طرح کا تلبیہ سنا وہی نقل کیا، اور حجِ قران میں اجازت ہے کہ جس طرح کا تلبیہ چاہے کہے (یعنی صرف حج کا نام لے یا صرف عمرہ کا، یا دونوں کا) پس جس نے (لبيك بحجة) سنا اس نے سمجھا کہ حجِ افراد کر رہے ہیں، وہ اپنے حساب سے درست ہے جس نے (لبيك بعمرة) سنا اس نے سمجھا کہ متمتع ہیں، علی ھذا القیاس، علمائے مذاہبِ اربعہ کا اس امر پہ اتفاق ہے کہ آپ قارن تھے اختلاف صرف اس امر میں ہے کہ اول امر سے قارن تھے یا شروع میں معتمر تھے پھر قران کی نیت کی، طحاوی نے اس پر مبسوط بحث کی ہے، عیاض سے منقول ہے کہ آنجناب کے قران کے اثبات میں ہزار صفحات لکھے ہیں، کہتے ہیں میں دیکھتا ہوں کہ طحاوی کی تصانیف سے مالکیہ کی اعتناء حنفیہ سے بھی زیادہ ہے۔ (طحاوی حنفی تھے)

شاہ صاحب (وقل عمرة فى حجة) کی بابت رقم طراز ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ آپ نے اہلِ جاہلیت کے عام معتاد کے برخلاف ان دونوں نسک کا تلبیہ کہا کیونکہ وہ اشہرِ حج میں عمرہ ادا کرنا جائز نہ سمجھتے تھے۔ وادی عقیق میں نماز ادا کرنے کی بابت قیل

کے ساتھ ایک قول ذکر کرتے ہیں کہ اس کا ثواب حج وعمرہ کے ثواب کی طرح ہے۔ مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں شاہ صاحب نے مسوی شرح موطا میں شافی وکافی بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کے افعال حج کہ ذوالحلیفہ سے احرام باندھا، طواف قدوم کیا، سعی کی، پھر یوم ترویہ کومنی گئے پھر وقوف عرفات کیا، مزدلفہ میں رات گزاری، مشعر حرام میں ٹھہرے (واذ کروا اللہ عند المشعر الحرام) منی واپس ہوئے، رمی کی، نحر وحلق کیا پھر طواف زیارت کیا پھر تین دن رمی جمرات کیا، کے نقل میں کوئی اختلاف نہیں۔ صحابہ کرام نے فقط ان افعال کی تعبیر کرنے میں اپنی آراء واجتہاد سے کام لیتے ہوئے اختلاف کیا ہے کسی نے کہا کہ یہ حج افراد تھا اور پہلا طواف عمرہ کا تھا یعنی انہوں نے طواف قدوم اور اس کے بعد سعی کو عمرہ قرار دیا، اگر چہ وہ حج کے لئے (بھی) تھا، بعض نے اسے قران کہا کیونکہ قران میں دو طواف اور سعی کی ضرورت نہیں ہوتی تو یہ سارا اجتہادیات کا اختلاف ہے۔ انتھی۔

اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا محمد بن أبي بكر حدثنا فضيل بن سليمان حدثنا موسى بن عقبةقال حدثني سالم بن عبدالله عن أبيه رضي الله عنه عن النبيﷺ أنه رُئِيَ وهو في مَعَرَّسٍ بذي الحُلَيفة ببطن الوادي قيل لَه إنك بِبَطحاءَ مباركةٍ وقد أناخَ بنا سالمٌ يَتوَخّى بالمُناخِ الذي كان عبدُالله يُنيخُ يَتَحرّىٰ مُعَرَّسَ رسولِ اللهﷺ وهو أسفلُ مِن المسجدِ الذي ببطن الوادي بينهم و بين الطريق وسطٌ مِن ذلك

عبداللہ بن عمرؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ کو آخر شب میں جب آپ ذوالحلیفہ میں تھے، وادی عقیق میں یہ خواب دکھایا گیا اور آپ سے کہا گیا کہ اس وقت آپ ایک مبارک وادی میں ہیں۔ راوی کہتے ہیں سالم نے اونٹ روک کر ہمیں آپ ﷺ کی وہ جگہ دکھلائی جہاں رات گزاری تھی۔

شیخ بخاری محمد المقدمی ہیں۔ (إنه رئی) بعض نسخوں میں (أری) ہے یعنی آپ کو خواب میں دکھلایا گیا۔ رئی کا مطلب ہوگا کہ (خواب میں) کسی نے آپ کو دیکھا۔ (ببطن الوادی) سابقہ حدیث کی روشنی میں یہ وادی عقیق ہے۔ (أناخ بنا سالم) یہ موسیٰ کا مقول ہے۔

باب غَسلِ الخَلُوقِ ثلاثَ مَرَّاتٍ مِن الثِّیاب (کپڑوں سے خوشبو کو تین مرتبہ دھونا)

خلوق ایک مرکب خوشبو تھی جس میں زعفران بھی ہوتا تھا۔ علامہ کشمیری کہتے ہیں کہ زعفران کھانے کے لئے حلال ہے (کشمیری کھانوں میں اس کا استعمال عام ہے اور وہاں زمانہ قدیم سے ہی اس کی بہت پیداوار ہے) رنگ کی وجہ سے مردوں کے لئے بطور خوشبو استعمال حرام ہے۔ عام خوشبو کا احرام باندھنے سے قبل کی حالت میں استعمال کہ بعد ازاں احرام باندھا تو اثر باقی تھا، ہمارے ہاں جائز ہے البتہ بعد از احرام استعمال کرنا حرام ہے مالکیہ کے نزدیک اگر صرف اثر باقی ہے تو جائز ہے لیکن اگر عین طیب موجود ہے تو جائز نہیں (یعنی احرام باندھتے وقت اسے دھونا پڑے گا)۔

قال أبو عاصم أخبرنا ابن جريج أخبرني عطاء أن صفوان بن يعلىٰ أخبره أنَّ يعلى

قال لِعُمَرَ رضى الله عنه أرِنِي النبيَﷺ حِين يُوحىٰ إليه قال فبينما النبيُّﷺ بالجِعْرَانةِ ومَعه نفرٌ مِن أصحابه جاءَ ه رجلٌ فقال يا رسولَ الله كيف ترىٰ في رجلٍ أحرمَ بِعُمرةٍ وهو مُتَضَمِّخٌ بِطِيبٍ؟ فسكتَ النبيُّﷺ ساعةً فجاءَ ه الوحيُ فأشارَ عمرُ رضى الله عنه إلىَّ يعلىٰ فجاء يعلىٰ وعلىٰ رسولِ اللهﷺ ثوبٌ قد أُظِلَّ به فأدخلَ رأسَه؟ فإذا رسولُ اللهﷺ مُحمَرُّ الوَجهِ وهو يَغِطُّ ثم سُرِّيَ عنه فقال أين الذى سألَ عن العمرة؟ فأُتِيَ برجل فقال اغسِلِ الطِّيبَ الذى بِكَ ثلاثَ مراتٍ وانزِعْ عنك الجُبَّةَ واصنَعْ في عُمرتِك كما تَصنعُ في حَجَّتِك۔ قلتُ لِعطاء أراد الإنقاءَ حين أمرَه أن يَغسِلَ ثلاث مرات؟ قال نعم

یعلیٰؓ بن امیہ نے عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ مجھے نبی ﷺ کو اس حالت میں دکھا دیجئے کہ آپ پر وحی نازل ہو رہی ہو تو عمرؓ نے کہا اچھا۔ یعلیٰؓ کہتے ہیں کہ اس حالت میں کہ نبی ﷺ مقام جعرانہ میں تھے کہ ایک شخص آپ کے پاس آیا اور اس نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ اس شخص کے بارے میں کیا حکم دیتے ہیں جس نے عمرہ کا احرام باندھا ہو حالانکہ وہ خوشبو سے تر ہو؟ تو نبی پاک نے کچھ دیر سکوت فرمایا پھر آپ پر وحی نازل ہونے لگی تو عمرؓ نے یعلیٰؓ کی طرف اشارہ کیا تو وہ آئے اور اس وقت رسول اللہ ﷺ کے اوپر ایک کپڑا تنا ہوا تھا اس سے آپ پر سایہ کیا گیا تھا تو یعلی نے اپنا سر اس کپڑے کے اندر ڈالا تو کیا دیکھا کہ رسول اللہ کا چہرۂ مبارک سرخ ہے اور آپ خراٹے لے رہے ہیں پھر وہ حالت آپ سے زائل ہوگئی تو آپ نے فرمایا کہ وہ شخص کہاں ہے جس نے عمرہ کی بابت سوال کیا تھا؟ وہ شخص لایا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جو خوشبو تجھے لگی ہوگی اس کو تین مرتبہ دھوڈالو اور اپنا جبہ اپنے جسم سے اتار دو اور عمرہ میں بھی اسی طرح کرو جس طرح اپنے حج میں کرتے ہو۔

ابو عاصم ضحاک نبیل شیوخ بخاری میں سے ہیں مگر یہ روایت بصورتِ تعلیق ہی دیکھی ہے اسماعیلی اور ابونعیم نے بھی یونہی نقل کیا۔ کرمانی نے بیان کیا ہے کہ بعض نسخوں میں (حد ثنا محمد حد ثنا أبو عاصم) ہے، محمد سے مراد ابن معمر یا ابن بشار یا خود امام بخاری ہو سکتے ہیں۔ متنِ حدیث میں خلوق کا ذکر نہیں ہے (یعنی مطلق خوشبو کا ذکر ہے) البتہ اس کے دوسرے طریق میں یہ ذکر موجود ہے۔ ابواب العمرہ کی اسی روایت میں (وعليه أثر الخلوق) کا جملہ ہے۔(أنَّ يعلى الخ) یہ ابن امیہ تمیمی ہیں جو ابن مُنیہ کے ساتھ مشہور تھے۔ منیہ ان کی والدہ یا دادی تھیں۔ صفوان جو ان سے اس کے راوی ہیں، کے والد ہیں، صفوان کی صراحۃً بلا واسطہ روایت کا ذکر واضح نہیں ہے کیونکہ وہ کہہ رہے ہیں کہ یعلی نے عمر سے کہا الخ پس اگر وہ اس موقع پر حاضر نہ تھے تو یہ منقطع ہے۔ ابواب العمرہ کی روایت میں دوسری سند کے ساتھ (عن صفوان بن يعلى عن أبيه) کی عبارت ہے (اس پر یہ موصول ہوئی)۔

(جاء رجل) آگے ایک روایت میں آئے گا کہ یہ ایک اعرابی تھا۔ ابن فتحون نے ان کا نام عطاء بن منیہ ذکر کیا ہے، وہ کہتے ہیں اگر یہ ثابت ہے تو یہ یعلی بن منیہ کے بھائی ہیں۔ شرح سراج الدین ابن ملقن میں ہے کہ یہ عمرو بن سواد بھی ہو سکتے ہیں کہ عیاض کی (الشفاء) میں ان سے ایک روایت منقول ہے کہ (أتيت النبي ﷺ و أنا متخلق الخ) ابن حجر کہتے ہیں کہ عمرو کا واقعہ اس واقعہ سے مشابہ نہیں ہے دوسرا شیخنا سراج الدین کا یہ کہنا کہ یہ صاحب ابن وھب ہیں جنہوں آنجناب کا زمانہ نہیں پایا، غفلت ہے

کیونکہ (أتیت الخ) کے لفظ سے ظاہر ہورہا ہے کہ صاحب ابن وہب جو کہ صاحبِ مالک ہیں، نہیں ہو سکتے یقیناً کوئی دوسرے شخص ہیں جن کا نام اور والد کا نام صاحبِ ابنِ وہب کے موافق ہے پھر ہمارے شیخ پر نام منقلب ہوگیا، الشفاء میں بجائے عمرو بن سواد کے سواد بن عمرو وقیل سوادہ بن عمرو ہے۔ ان کی یہ حدیث عبدالرزاق نے مصنف میں اور بغوی نے معجم الصحابہ میں بھی نقل کی ہے۔ طحاوی نے ابو حفص بن عمرو عن یعلی کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ ان کا گزر آپ کے پاس سے ہوا (وھو متخلق فقال ألك امرأة قال لا قال اذھب فاغسله) بعض من لاخبرة له نے سمجھا کہ وہ یعلی یہی صاحبِ قصہ ہذا ہیں مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ اس حدیث کے راوی یعلی بن مرہ ثقفی ہیں اور وہ اس قصہ صاحبِ احرام سے مختلف قصہ ہے۔

(یغط) یعنی خراٹے لینا اس کا سبب ثقلِ وحی تھا علامہ انور یہ معنی کرتے ہیں کہ لمبے لمبے سانس لے رہے تھے۔ (الطیب الذی بك) یہ کپڑے پر یا بدن پر ہونا محتمل ہے۔ (واصنع فی عمرتك الخ) اس سے عیاں ہے کہ افعالِ حج سے واقف تھے ابن العربی کہتے ہیں گویا کہ وہ زمانہ جاہلیت میں کپڑے اتار دیتے اور حالتِ احرام خوشبو سے اجتناب کرتے تھے عمرہ میں تساھل کا مظاہرہ کرتے تو نبی اکرم نے بتلایا کہ دونوں کے لئے یکساں احکام ہیں ابن منیر نے (اصنع) کا معنی (اجتنب) کیا ہے کیونکہ مراد ان امور کا بیان ہے جن سے محرم اجتناب کرے تو اس سے یہ مستفاد ہوگا کہ ترک بھی فعل ہے۔ کہتے ہیں کہ ابن بطال کا اس سے مراد ادعیہ لینا جو حج وعمرہ میں مشترک ہیں، محلِ نظر ہے کیونکہ تروک (یعنی جس سے اجتناب کرنا ہے) دونوں میں مشترک ہیں بخلاف اعمال کے کہ کچھ اعمال حج کے ساتھ خاص ہیں۔ باجی کہتے ہیں کہ مامور بہ غیر نزع الثوب اور غُسلِ خلوق ہے کہ ان کا ذکر تو صراحۃً ہو چکا اب فدیہ ہی باقی ہے، بقول ابن حجر اس حصر کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ دوسرے طریق میں وضاحت ہے کہ مامور بہ غسل اور نزع ہی ہے چنانچہ مسلم اور نسائی کی (من طریق سفیان عن عمرو بن دینار و عن عطاء) اسی حدیث میں ہے کہ آپ نے پوچھا (ما کنت صانعا فی حجك؟) اس نے جواب دیا (انزع عنی هذه الثیاب واغسل عنی هذا الخلوق) تب آپ نے فرمایا (ما کنت صانعا فی حجك فاصنعه فی عمرك)۔ تو اس سے تعیین ہوئی کہ اصنع سے مراد نزع ثیاب اور غسل خلوق ہے۔

(فقلت لعطاء الخ) ابن جریج ہیں یعنی وہ سمجھے کہ (ثلاث مرات) کا لفظ آنجناب کے مقول کا حصہ ہے لیکن یہ بھی محتمل ہے کہ یہ صحابی کا کلام ہو یعنی نبی اکرم کی عادت مبارکہ تھی کہ افہام کے لئے تین دفعہ لفظ دھرایا کرتے تھے (یعنی یہ مراد نہیں کہ تین مرتبہ دھونا ہے، بس انقاء یعنی اچھی طرح صاف کر لینا مراد ہے۔) اسماعیلی کہتے ہیں متنِ حدیث میں یہ نہیں مذکور کہ خلوق لباس پر تھا جیسا کہ ترجمہ میں کہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بخاری اپنی عادت معلومہ کے مطابق دوسرے طرق میں موجود الفاظ کی طرف تراجم میں اشارہ کرتے ہیں، آگے ایک روایت میں (علیه قمیص فیه أثر صفرة) کا جملہ آئے گا۔ اور عادۃً خلوق کپڑوں پر ہی استعمال کی جاتی ہے سعید بن منصور کی روایت میں (وعلی جبته ردغ من خلوق) کا جملہ ہے۔ اس میں ہے کہ آپ نے ہدایت کی (اخلع هذه الجبة واغسل هذاالزعفران) اس سے امام مالک اور محمد صاحب أبی حنیفہ استدلال کرتے ہیں کہ پہلے سے لگی خوشبو کا اثر احرام کے بعد باقی رہنا صحیح نہیں (یعنی اسے دھو کر صاف کر لینا چاہیے جیسا کہ اس حدیث میں ہے) جمہور اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ قصہ یعلی جعرانہ سے متعلق ہے جو سن آٹھ ہجری کی بات ہے اور حضرت عائشہ سے حجِ وداع کی بابت منقول ہے (یہ روایت گزر چکی) کہ احرام

سے قبل اپنے ہاتھ سے آپ کو خوشبو لگائی اور حجِ وداع سن دس میں ہوا لہٰذا عمل آخری فعل پر ہوگا پھر قصہ یعلی میں خلوق دھونے کا ذکر ہے (کہ اس میں زعفران ہے جو مردوں کے لئے جیسا کہ ذکر ہوا، بطور خوشبو حرام ہے) مطلق خوشبو کا نہیں، مزید تفصیل اگلے باب میں ہوگی۔ اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر بھولے سے یا جہالت کے سبب احرام کو خوشبو لگالی تو جلدی سے اسے زائل کر دے مزید کوئی کفارہ نہیں مالک کے نزدیک اگر لمبا عرصہ گزرا تو کفارہ لازم ہے۔ ابوحنیفہ اور احمد سے ایک روایت کے مطابق مطلقا واجب ہے (یعنی لمبے عرصہ کی قید نہیں) پھر احرام کی حالت میں اگر قمیص پہنی ہوئی تھی تو اسے تارتار کرلے بخلاف نخعی اور شعبی کے جو کہتے ہیں کہ سر کی طرف سے نہ اتارے تا کہ اس پر کپڑا نہ آئے۔ ابن اُبی شیبہ نے یہ ان سے نقل کیا ہے۔ حضرت علی، حسن اور ابوقلابہ سے بھی اسی طرح منقول ہے۔ مگر ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ اس نے سر کی طرف سے یہ جبہ اتارا۔

اسے ابن ماجہ کے سوا تمام نے (الحج) میں درج کیا ہے۔

باب الطِّيبِ عندَ الإحرامِ وما يَلبَسُ إذا أرادَ أن يُحرِمَ ويَترَجَّلُ ويَدَّهِنُ

(احرام باندھتے ہوئے خوشبو، تیل اور کنگھی کا استعمال)

وقال ابنُ عباس رضى الله عنهما يَشُمُّ المُحرمُ الرَّيحانَ و يَنظُرُ فى المِرأةِ ويَتداوىٰ بما يأكلُ الزيتَ والسَّمنَ وقال عطاءٌ يَتختَّمُ ويَلبَسُ الهَمْيَانَ وطافَ ابنُ عمر رضى الله عنهما وهو مُحرِمٌ وقد حَزَمَ علىٰ بَطنِه بثوبٍ ولم تَرَ عائشةُ بِالتُّبانِ بأساً لِلذين يُرَحِّلُونَ هَودَجها

(ابن عباسؓ نے کہا کہ محرم خوشبودار پھول سونگھ سکتا ہے اسی طرح آئینہ دیکھ سکتا ہے اور ان چیزوں کو جو کھائی جاتی ہیں بطور دوا بھی استعمال کر سکتے ہیں مثلاً زیتون کا تیل اور گھی وغیرہ اور عطاء نے کہا کہ محرم انگوٹھی پہن سکتا ہے اور ہمیانی باندھ سکتا ہے ابن عمر نے طواف کیا اس وقت آپ محرم تھے لیکن پیٹ پر ایک کپڑا باندھ رکھا تھا۔ حضرت عائشہؓ نے جانگئے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا تھا ابوعبداللہ نے کہا کہ حضرت عائشہؓ کی مراد اس حکم سے ان لوگوں کے لئے تھی جو ان کے ہودج کو چلاتے تھے)۔

اس ترجمہ میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ غسل خلوق کا سابقہ حدیث میں مذکور حکم کپڑوں کی نسبت سے ہے کہ محرم کے لئے زعفران آلود کپڑے پہننا (یعنی احرام پر زعفران کا لگا ہونا) جائز نہیں عام جائز خوشبو کا اثر باقی رہنا منع نہیں۔ حدیث میں صرف تطیُّب کا ذکر ہے امام بخاری نے اس پر قیاس کرتے ہوئے ترجُّل اور اِدّھان (کنگھی کرنا اور تیل لگانا) بھی شاملِ ترجمہ کر دیا ہے کیونکہ ترفُّہ (تزیُّن) ان تینوں کے مابین قدرِ مشترک ہے بظاہر بخاری چار ابواب کے بعد مذکور حدیثِ ابن عباس کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس میں ہے کہ نبی اکرم مدینہ سے چلے (بعد ماترجل وادھن)۔ (گویا اپنے تراجم میں نہ صرف حدیث باب کے دیگر طرق میں موجود الفاظ بلکہ دوسری روایات کے سیاقات بھی مدنظر رکھتے ہیں)۔ (وقال ابن عباس) شمِ ریحان کا ذکر سعید بن منصور کی (ابن عيينه عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس) سے روایت میں ہے۔ المعجم الأوسط میں حضرت عثمان سے بھی یہی منقول ہے۔ ابن اُبی شیبہ نے جابر سے اس کا خلاف نقل کیا ہے اسحاق کے نزدیک مباح ہے، احمد متوقف ہیں، شافعی حرام کہتے ہیں، مالک اور حنفیہ کے ہاں مکروہ

ہے۔ آئینہ دیکھنے کی بابت ثوری نے اپنی جامع میں عکرمہ کے حوالے سے روایت ذکر کی ہے، قاسم بن محمد سے اس کی کراہت منقول ہے، تداوی کے بارہ میں ابن أبی شیبہ نے عطاء کے حوالے سے روایت نقل کی ہے۔ یہ مجاہد کی رائے کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ تداوی بالسمن أوالزیت کی صورت میں دم واجب ہوگا۔ ہمیان شین کی زبر کے ساتھ اشہر ہے، پیش بھی محکی ہے۔ (وقال عطاء الخ) ہمیان معرب ہے، شلوار کے تکہ (یعنی ازار بند) سے مشابہ ہے (یعنی احرام کو مضبوط کرنے کے لئے کمر پر اس کے گرد کوئی پٹی باندھی جاسکتی ہے جس طرح آجکل حُجاج اپنے کاغذات، رقم وغیرہ کی حفاظت کے لئے بیلٹ باندھتے ہیں) خاتم کا ذکر دارقطنی کی (ثوری عن ابن اسحاق عن عطاء) کے حوالے سے ہے۔

(وطاف ابن عمر الخ) اسے شافعی نے طاؤس کے طریق سے موصول کیا ہے۔ نافع کے حوالے سے نقل کیا کہ ابن عمر نے وہ کپڑا پیٹ پر باندھا نہ تھا بلکہ اس کا کنارا ازار میں اڑس لیا تھا۔ ابن أبی شیبہ نے مسلم بن جندب سے نقل کیا ہے کہتے ہیں ابن عمر سے سنا کہہ رہے تھے کہ حالت احرام میں اپنے جسم پر کچھ نہ باندھو ابن التین کہتے ہیں کہ ابن عمر نے پیٹ پر باندھا تھا نہ کہ احرام کی چادر پر مالک کی رائے میں احرام پر کوئی چیز باندھنے کی صورت میں دم ہے۔ (ولم تر عائشة الخ) تبان یعنی نیکر بغیر پہنچوں والا۔ جوہری نے (رحلت البعیر) کا معنی کیا ہے (إذا شددت علی ظهره الرحل) یعنی اس کی پشت پر رحل کسنا۔ التفسیر کی روایت میں امام بخاری نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کسی شاعر کے قول سے استشہاد کیا ہے۔ حضرت عائشہ کا یہ اثر سعید بن منصور نے (عبدالرحمن بن القاسم عن أبیه) کے حوالے سے موصول کیا ہے، اس میں ہے کہ اثنائے حج ان کے ہمراہ ان کے غلمان تھے ہودج رکھتے ہوئے احرام کی چادریں آگے پیچھے ہو جاتیں تو احتیاط کی خاطر تبان پہن لینے کا حکم دیا۔ یہ ان کی اپنی رائے ہے اکثر کے نزدیک محرم کے لئے سراویل کی طرح تبان بھی منع ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں بخاری نے طیب قبل الاحرام کے سلسلہ میں حنفیہ اور شافعیہ کی موافقت کی ہے، ثم ہمارے ہاں مکروہ ہے تداوی کی اجازت ہے اسی طرح شدِ ہمیان بھی جائز ہے زیت کھانا جائز ہے مگر ہمارے نزدیک اس سے تطیب (بطور خوشبو استعمال) منع ہے۔

حدثنا محمد بن یوسف حدثنا سفیان عن منصور عن سعید بن جبیر قال کان ابنُ عمرَ رضی الله عنهما یَدَّهِنُ بِالزَّیتِ فذکرتُه لإبراهیم قال ما تصنَعُ بِقوله؟ حدثنی الأسود عن عائشة رضی الله عنها قالت کأنّی أنظرُ إلیٰ وَبِیصِ الطِّیبِ فی مَفارق رسول اللهﷺ وهو مُحرِمٌ

عائشہ کہتی ہیں گویا میں ابھی بھی آنجنابؐ کے سر مبارک میں لگی خوشبو دیکھ رہی ہوں اور آپ محرم تھے۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا مالك عن عبدالرحمن بن القاسم عن أبیه عن عائشة رضی الله عنها زوجِ النبیﷺ قالت کنتُ أُطَیِّبُ رسولَ اللهﷺ لإحرامِه حین یُحرِمُ ولِحِلِّه قبل أن یَطوفَ بالبیتِ

اُمّ المؤمنین عائشہ کہتی ہیں کہ میں رسول اللہﷺ کو احرام باندھتے وقت خوشبو لگاتی اسی طرح جب آپ احرام کھولتے

طواف زیارت سے پہلے۔

پہلی حدیث کی سند میں سفیان ثوری اور منصور ابن المعتمر ہیں، ابن عمر تک تمام راوی کوفی ہیں۔(یدهن بالزیت) یعنی وقت احرام مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس میں خوشبو نہ ہو ترمذی نے اسے ان سے مرفوعا نقل کیا ہے، ابن أبی شیبہ نے موقوفا اور یہی اصح ہے ان کے والد حضرت عمر بھی احرام کے بعد خوشبو کا اثر باقی رہنے کے خلاف تھے، آگے ذکر ہوگا۔ عائشہ اس پر انکار کرتی تھیں۔ سعید بن منصور نے عبداللہ بن عبداللہ بن عمر کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ عائشہ کہتی تھیں کہ عندالاحرام مسِ طیب میں کوئی حرج نہیں، کہتے ہیں میں نے ایک آدمی کو کہا جبکہ میں ابن عمر کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا اسے حضرت عائشہ کی طرف بھیجا مجھے ان کے اس قول کا علم تھا مگر میں چاہتا تھا کہ میرے والد بھی سن لیں تو اس نے آ کر یہی بات بیان کی کہتے ہیں اس پر ابن عمر ساکت رہے۔ اسی طرح سالم بھی اپنے والد اور دادا کے برخلاف مسِ طیب میں اس حدیثِ عائشہ کی وجہ سے کوئی حرج نہ سمجھتے تھے۔ ابن عیینہ نے ان سے نقل کیا ہے، کہتے تھے (سنة رسول الله أحق أن تتبع) ۔یعنی سنتِ رسول کی پیروی کرنا احق ہے۔

(فذکرته لابراهيم) منصور کا مقول ہے، نخعی مراد ہیں۔ (ماتصنع بقوله) سے مراد آگے ذکر کردہ فعلِ نبوی ہے۔ (کأني أنظر) قوتِ تحقق اور شدتِ استحضار کے طور پر یہ کہا، گویا اب بھی دیکھ رہی ہیں۔ (وبيص) یعنی بریق (چمک) الغسل کی روایت میں اسماعیلی کے حوالے سے گذرا ہے کہ وبیص زیادة علی البریق ہے اور اس سے مراد تلألُؤ ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عینِ طیب باقی رہتی تھی نہ کہ اس کی صرف خوشبو۔ (مفارق) مفرق کی جمع، جہاں سر کے وسط میں بال جدا ہوتے ہیں۔ (مانگ نکالنے کی جگہ) صیغۂ جمع کا استعمال تمام جوانب کی تعمیم مراد لیتے ہوئے کیا۔(لإحرامه) یعنی لأجل إحرامه۔ نسائی کی روایت میں ہے (حين أراد أن يحرم)۔ (اس کی حکمت یہ معلوم پڑتی ہے کہ چونکہ اس کے بعد حالت احرام میں خوشبو استعمال کرنا منع ہے لہذا باندھتے ہوئے استعمال کر لی تا کہ آمدہ کئی دن اس کا اثر باقی ہے)۔

(ولحله) یعنی رمی وحلق کے بعد۔ (کنت أطيب) سے یہ استدلالِ لغوی ممکن ہے کہ کان لازم نہیں کہ ہر موقع میں تکرار کا معنی دیتا ہو کیونکہ یہ ایک بار کا ذکر ہے عروہ کی روایت میں صراحت ہے کہ حجۃ الوداع کا واقعہ ہے۔ (اس سے قبل عمرہ کے لئے عامِ حدیبیہ گئے تھے شاید اس کو بھی شامل کیا ہو) یہ استدلال نووی نے شرح مسلم میں کیا ہے اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ تکرارِ تطیب کا ذکر ہے نہ کہ احرام کا۔ ابن حجر کہتے ہیں (ولا يخفى مافيه) ۔یہی بات کہ (کان) ہمیشہ تکرار یا استمرار کے لئے نہیں ہوتا، الفخر نے (المحصول) میں کہی ہے۔ ابن حاجب اس کے خلاف کہتے ہیں بعض محققین کی رائے میں کسی قرینہ کے سبب عدمِ تکرار مراد ہوگا وگرنہ نہیں اور یہاں مبالغہ مراد ہے یعنی اگر کئی دفعہ احرام بندھنے کی نوبت آتی تو ہر بار تطیب کرتیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ بعض رواۃ نے اس لفظ کو روایت نہیں کیا مثلا بخاری کی (ابن عيينة عن عبدالرحمن بن القاسم) کے حوالے سے (طيبت رسول الله الخ) آئے گا۔

مالکیہ نے جن کے نزدیک ایسا کرنا صحیح نہیں اس کی کئی توجیہات ذکر کی ہیں مثلا یہ کہ آپ نے اس کے بعد غسل فرمایا تھا لہذا تطیب کا اثر جاتا رہا تھا۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ عینِ طیب باقی نہ تھی بلکہ صرف خوشبو تھی، ابن العربی کہتے ہیں حدیثِ عائشہ کے کسی طریق میں یہ ذکر نہیں کہ عینِ طیب بھی باقی تھی۔ مگر ابو داؤد اور ابن أبی شیبہ کی (عائشة بنت طلحة عن عائشة) سے روایت میں ہے (كنا نضمخ وجوهنا بالمسك المطيبَّ قبل أن نحرم ثم نحرم فنعرق فيسيل على وجوهنا ونحن

مع رسول اللهﷺ فلا ينهانا) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عینِ خوشبو بھی باقی ہوتی تھی۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ یہ عورتوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ محرماتِ احرام عورتوں اور مردوں، سب کے لئے یکساں ہیں بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کی خوشبو نہ تھی نسائی کی حدیثِ عائشہ (بطيبٍ لايشبه طيبكم) سے تمسک کیا ہے۔ مسلم کی روایت میں ذکر ہے کہ وہ مسک (کستوری) تھی۔ (ولحله قبل الخ) یعنی احرام سے احلال کے لئے طوافِ افاضہ سے قبل۔ اللباس کی روایت میں (قبل أن يفيض) ہے۔ نسائی کی (ابن عيينه، زهري، عروة عن عائشة) کے حوالے سے ہے (ولحله بعد ما يرمي جمرة العقبة قبل أن يطوف با ليت) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ جمرۃ العقبہ کی رمی کے بعد خوشبو وغیرہ محرماتِ احرام سے تحلّل ہو جاتا ہے جبکہ جماع ومتعلقاتہ کی حرمت طواف تک جاری رہتی ہے۔ گویا حج کے دو تحلل ہیں۔ جو حلق کو نسک کہتے ہیں اور یہ جمہور کا قول ہے ان کے نزدیک طیب وغیرہ کا استعمال موقوف رہے گا۔ علامہ انور لکھتے ہیں ایک قول یہ ہے کہ ہمارے ہاں محلل، حلق ہے مگر جماع طوافِ زیارت کے بعد جائز ہوگا۔ دوسرا قول ہے کہ دو محلل ہیں: حلق اور طواف، حلق سے پہلے کے تمام محظورات سے سوائے جماع کے امتناع ختم ہو جاتا ہے اور طواف جماع کا بھی محلل ہے۔

باب مَن أَهَلَّ مُلَبِّدًا (بالوں کو جما کر احرام باندھنا)

تلبید سے مراد بالوں کو اکٹھا رکھنے کے لئے کوئی مادہ استعمال کر لینا تا کہ احرام باندھنے کے بعد منتشر نہ رہیں۔

حدثنا أصبغ أخبرنا ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه رضى الله عنه قال سمعتُ رسولَ اللهَ يُهِلُّ مُلَبِّداً

عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہﷺ کو اس حالت میں دیکھا کہ آپ بالوں کو جمائے ہوئے لبیک پکار رہے تھے۔

ابوداؤد کی نافع عن ابن عمر سے روایت میں ہے کہ اس غرض کے لئے شہد استعمال فرمایا۔ اسے ترمذی کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے روایت کیا ہے۔

باب الإهلالِ عندَ مسجدِ ذِى الحُلَيفةِ (مسجدِ ذوالحلیفہ سے احرام باندھنا)

یعنی اہل مدینہ کے لئے۔ اس کے تحت سالم بن عبداللہ کی روایت دو طریق سے لائے ہیں، سیاق مالک کا ہے۔ سفیان کا سیاق حمیدی نے اپنی مسند میں درج کیا ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا موسى بن عقبة سمعت سالم بن عبدالله قال سمعتُ ابنَ عمر رضى الله عنهما و حدثنا عبدالله بن مَسلَمة عن مالك عن موسى بن عقبة عن سالم بن عبدالله أنه سمعَ أباه يقول ما أَهَلَّ رسولُ اللهﷺ إلا مِن عندِ المسجدِ يعنى مسجدَ ذِى الحُلَيفة

ابن عمر کہتے ہیں کہ آنجناب مسجد ذوالحلیفہ ہی سے احرام باندھا کرتے تھے۔

ابن عمر ابن عباس کی روایت کہ (رکب راحلته حتی استوی علی البیداء قائماأهلّ) کا انکار کرتے تھے۔ اس اشکال کا ازالہ ابوداؤد اور حاکم کی سعید بن جبیر کی روایت سے ہو جاتا ہے، کہتے ہیں میں نے ابن عباس سے کہا کہ آنحضرت کے اہلال کی بابت صحابہ کا اختلاف تعجب انگیز ہے تو انہوں نے کہا دراصل آپ نے مسجد ذی الحلیفہ میں دو رکعت ادا کیں پھر حج کا اھلال کیا جو اس وقت آپ کے قریب تھے انہوں نے یہ ذکر کیا پھر آپ چلے، بیداء کی بلندی پر چڑھتے ہوئے بھی اہلال کیا کچھ اصحاب نے جو پچھلے موقعوں پر آپکے ہمراہ نہ تھے، سمجھا کہ ابھی اھلال کیا ہے سو انہوں نے یہ ذکر کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عمر کے انکار کیوجہ آنجناب کے اہلال کو بیداء کے ساتھ خاص کر دینا تھا۔ مفہوم یہ ہوا کہ آپ نے تینوں جگہ اہلال کیا تھا۔

باب ما لایَلبَسُ المُحرِمُ مِن الثِیابِ (محرم کیلئے ممنوعہ کپڑے)

محرم سے مراد جس نے حج، عمرہ یا قران کا احرام باندھا۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضی الله عنهما أن رجلا قال یا رسولَ الله ما یَلبسُ المُحرِمُ مِن الثیابِ؟ قال رسولُ اللهﷺ لا یَلبسُ القمیصَ ولا العَمائِمَ ولا السَّراویلاتِ ولا البَرانِسَ ولاالخِفافَ إلا أحدٌ لا یَجِدُ نَعلین فلْیَلْبَسْ خُفَّینِ وَلْیَقطَعْهما أسفلَ مِن الکَعبین ولا تَلبِسوا مِن الثیابِ شیئاً مَسَّه زَعفرانٌ أو وَرسٌ

عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کیا کہ ایک شخص نے پوچھا یا رسول اللہﷺ محرم کو کس طرح کا کپڑا پہننا چاہیے؟ آنحضورﷺ نے فرمایا نہ کرتہ پہنے نہ عمامہ باندھے نہ پاجامہ پہنے نہ باران کوٹ نہ موزے لیکن اگر اس کے پاس جوتی نہ ہو تو وہ موزے اس وقت پہن سکتا ہے کہ ٹخنوں کے نیچے سے ان کو کاٹ لیا ہو کوئی ایسا کپڑا نہ پہنو جس میں زعفران یا ورس لگا ہوا ہو ابو عبداللہ امام بخاریؒ نے کہا کہ محرم اپنا سر دھو سکتا ہے لیکن کنگھی نہ کرے بدن بھی نہ کھجلانا چاہئے اور جوں سر اور بدن سے نکال کر زمین پر ڈالی جا سکتی ہے۔

بیہقی کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ سوال مسجد نبوی میں ہوا، اس آدمی کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ اگلی حدیثِ ابن عباس میں ہے کہ عرفات کا خطبہ دیتے ہوئے یہ کہا، تعدد واقعہ پر محمول ہے۔ ابن عمر کی حدیث میں سائل کے جواب میں کہا اور خطبہ عرفات میں خود بطور مسئلہ وضاحت فرمائی۔ اس کے مباحث جلد اول (کتاب العلم) میں ذکر ہو چکے ہیں۔

(المحرم) بالاجماع مرد مراد ہے۔ ابن منذر اس امر پر اجماع نقل کرتے ہیں کہ عورتیں یہ سارے ملبوسات پہن سکتی ہیں صرف زعفران اور ورس لگے کپڑوں سے اجتناب میں مردوں کے ساتھ شریک ہیں۔ قمیص و سراویل سے تمام سلے کپڑے، عمائم و برانس سے ہر وہ چیز جو سر ڈھانپے اور خفاف سے مراد ہر وہ چیز جو بدن کا ستر کرے، اگر قمیص کو چادر کی طرح اوڑھ لیا تو یہ منع نہیں ہے۔ اسی طرح ہاتھ کے ساتھ سر ڈھانپنا یا پانی میں غوطہ لگانا منع نہیں ہے۔

امام احمد سے مشہور ہے کہ خفین بغیر قطع کئے بھی پہن سکتا ہے کیونکہ اواخر الحج کی حدیثِ ابن عباس میں قطع کا ذکر نہیں۔ مگر اس

کا تعاقب کیا گیا ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے چونکہ ابن عمر کی اس روایت میں قطع کا ذکر ہے لہٰذا اس پر عمل ہوگا حنابلہ نے ابن عمر کی حدیث منسوخ ہونے کا دعوی کیا ہے عمرو بن دینار سے دارقطنی نے نقل کیا ہے کہ کہا (انظروا أي الحديثين قبل) ابوبکر نیشاپوری سے نقل کیا ہے کہ حدیثِ ابنِ عمر متقدم ہے کیونکہ وہ مدینہ سے متعلق ہے جبکہ ابن عباس کی روایت عرفات میں اثنائے وقوف۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ محدثین حدیثِ ابن عمر کو حدیثِ ابن عباس سے اصح گردانتے ہیں کیونکہ اس کی سند اصح الاسانید قرار دی جا سکتی ہے۔ ابن جوزی نے یہ تطبیق دی ہے کہ قطع کا حکم علی الاباحت ہے نہ کہ علی الاشتراط۔ بقول ابن حجر (ولا يخفى تكلفه)۔

(ولا تلبسوا الخ) کہا گیا ہے کہ سابقہ اسلوب سے عدول فرمایا کہ یہ اشارہ کرنا مقصود تھا کہ یہ حکم مرد و عورت دونوں کے لئے ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ زعفران اور ورس لگا کپڑا محرم وغیر محرم، دونوں کے لئے منع ہے۔ ورس زرد رنگ کی بوٹی ہے جس سے رنگا جاتا تھا۔ ایسا دھلا ہوا کپڑا کہ جس کی خوشبو ختم ہو چکی ہو، جائز ہے مالک کا اس میں اختلاف ہے۔ جمہور کی دلیل (ابو معاويه عن عبيدالله بن عمر عن نافع) کے حوالے سے اسی روایت میں یہ جملہ ہے (إلاأن يكون غسيلا) اسے حمانی نے اپنی مسند میں نقل کیا ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ اضافہ شاذ ہے اور معاویہ اگرچہ متقن ہیں مگر غیر اعمش سے ان کی روایات میں مقال ہے احمد کہتے ہیں کہ ابو معاویہ عبیداللہ سے روایت میں مضطرب الحدیث ہیں کسی اور راوی نے یہ اضافہ نقل نہیں کیا۔ شافعیہ نے اس سے اس کھانے کے منع ہونے پر بھی استدلال کیا ہے جس میں زعفران ہو حنفیہ کے ہاں کھانے میں استعمال جائز ہے۔

ثوری نے أیوب عن نافع کے حوالے سے اس روایت میں (ولا القباء) بھی نقل کیا ہے، اسے عبدالرزاق نے ان سے روایت کیا ہے طبرانی نے بھی ثوری سے اپنی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ دارقطنی، اور بیہقی نے (حفص بن غياث عن عبيدالله) یہ اضافہ نقل کیا ہے۔ ابوحنیفہ اس صورت میں قباء پہننے کو جائز کہتے ہیں کہ کندھے پر (چادر کی طرح) ڈال لیا جائے۔ حنابلہ میں سے ابوثور اور خرقی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ ماوردی کہتے ہیں اگر کھلی آستینوں والا قباء ہے تب بازو اس کے اندر بھی داخل کئے جا سکتے ہیں۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ اس میں ضابطہ یہ ہے کہ سلا ہوا کپڑا اگر معروف طریقہ سے پہنا جائے تو منع ہے (یعنی قمیص پہننے کی بجائے اگر چادر کی طرح کندھے پر ڈال لی تو منع نہ ہوگا)۔ (ليقطعهما الخ) کے تحت کہتے ہیں کہ یہ احمد کے ہاں مستحب ہے باقی ثلاثہ کے نزدیک واجب ہے۔ کہتے ہیں بابِ حج میں کعب سے مراد پاؤں کے درمیان کی ابھری ہوئی ہڈی ہے نہ کہ بابِ وضوء والی کعب (یعنی ٹخنہ) ابن حجر اس کی تفصیل میں لکھتے ہیں کہ محمد بن حسن اور ان کے احناف ساتھی یہ موقف رکھتے ہیں کہ یہاں کعب سے مراد پاؤں کی وہ ابھری ہوئی ہڈی ہے جہاں تسمے باندھے جاتے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ اہلِ لغت کے ہاں کعب سے یہ مراد غیر معروف ہے، یہ بھی کہا گیا کہ محمد سے یہ قول ثابت نہیں بفرضِ صحت منقول ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ ابوحنیفہ کا بھی یہی موقف ہے بہر حال جمہور اس سے مراد ٹخنہ ہی لیتے ہیں۔

باب الرُّكوبِ والارْتِدافِ في الحجِّ (حج کے دوران سوار ہونا یا کسی سوار کے پیچھے بیٹھنا)

اس کے تحت ابن عباس کی روایت جس میں آنجناب کے اولاً اسامہ پھر فضل کو ردیف بنانے کا ذکر ہے، لائے ہیں یہ اگرچہ

عرفات سے واپس منی آتے ہوئے سفر کا قصہ ہے مگر اس سے تمام ایامِ حج میں ردیف بنانا یا سوار ہونا ثابت ہے۔ ابن منیر کا کہنا ہے کہ آپ نے بظاہر اس لئے انہیں ردیف بنایا تا کہ دورانِ سفر پیش آنے والے مسائل اور آپ کے اقوال وافعال کو بعد میں بیان کریں۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا وهب بن جرير حدثنا أبي عن يونس الأيلي عن الزهري عن عبيد الله بن عبدالله عن ابن عباس رضى الله عنهما أن أسامةَ رضى الله عنه كان رِدْفَ النبيِ ﷺ مِن عَرفةَ إلى المُزدَلِفةِ ثم أردفَ الفضلَ مِن المزدلفةِ إلىٰ مِنًى قال فكِلاها قال لم يزَلِ النبيُ ﷺ يُلَبِّي حتىٰ رَمىٰ جَمرةَ العَقبةِ

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ عرفہ سے مزدلفہ تک اسامہؓ نبی ﷺ کے ہمرکاب تھے۔ پھر آپ نے مزدلفہ سے منیٰ تک فضلؓ بن عباسؓ کو ہمرکاب کرلیا۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ دونوں نے بیان کیا کہ نبی ﷺ برابر لبیک کہتے رہے یہاں تک کہ آپ نے جمرۃ العقبہ کی رمی کی۔

شیخ بخاری عبداللہ مسندی ہیں۔ اسے مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔

باب ما يَلبَسُ المُحرمُ مِن الثيابِ والأَ رْدِيَةِ والأُزُرِ

(محرم کس قسم کے کپڑے، چادریں اور تہبند پہن سکتا ہے)

ولبستْ عائشةُ رضى الله عنها الثيابَ المُعَصفرةَ وهي محرمَةٌ وقالت لا تَلَثَّمْ ولا تَتبَرْقَعْ ولا تَلبَسْ ثوبا بِوَرسٍ ولا زَعفرانٍ وقال جابرٌ لا أرى المعصفرَ طِيباً ولَم تَرَ عائشةُ بأساً بِالحُلِيِّ والثوبِ الأسودِ والمُوَرَّدِ والخُفِّ لِلمرأةِ وقال ابراهيمُ لا بأسَ أن يُبدِلَ ثِيابَه

(اور حضرت عائشہ محرم تھیں لیکن کسم میں رنگے ہوئے کپڑے پہنے ہوئے تھی آپ نے فرمایا کہ عورتیں احرام کی حالت میں اپنے ہونٹ نہ چھپائیں نہ منہ پر نقاب ڈالیں اور نہ ورس یا زعفران کا رنگا ہوا کپڑا پہنیں اور جابر بن عبداللہ انصاری نے کہا کہ میں کسم کو خوشبو نہیں سمجھتا اور حضرت عائشہؓ نے عورتوں کے لئے زیور سیاہ یا گلابی کپڑے اور موزوں کے پہننے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ عورتوں کو احرام کی حالت میں کپڑے بدل لینے میں کوئی حرج نہیں)۔

یہ سابقہ سے اس لحاظ سے متغایر ہے کہ سابقہ میں ان اشیاء کا ذکر تھا جنہیں محرم نہیں پہن سکتا جبکہ اس میں اس کے لئے جائز کپڑوں کا ذکر ہے۔ (ولبست عائشه الخ) اسے سعید بن منصور نے قاسم بن محمد کے طریق سے موصول کیا ہے بیہقی نے بھی ابن ابی ملیکہ کے طریق سے نقل کیا ہے۔ جمہور کا یہی موقف ہے جبکہ ابوحنیفہ کے نزدیک عصفر طیب ہے اور اس کے استعمال کی صورت میں فدیہ ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رنگے ہوئے کپڑوں سے منع کیا کرتے تھے، ابن منذر نے جواب دیا ہے کہ حضرت عمر کے منع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ کہیں اس کی اقتداء کرتے ہوئے جُہال ورس اور زعفران لگا کپڑا بھی نہ پہننا شروع کر دیں۔

(وقالت الخ) حضرت عائشہ مراد ہیں۔ (لاتلثم) کا مطلب ہے کہ کپڑے کے ساتھ اپنے ہونٹوں کو نہ ڈھانپے، اسے

بیہقی نے موصول کیا ہے۔(وقال جابر الخ) اسے شافعی اور مسدد نے موصول کیا ہے۔(ولم تر عائشه الخ) اسے بیہقی نے ابن باباہ مکی کے طریق سے موصول کیا ہے۔ مورّد سے مراد جولونِ وَرد سے رنگا جائے۔ابن منذر کہتے ہیں اس بات پر اجماع ہے کہ عورت سلے کپڑے اور موزے پہن سکتی ہے، سر بھی ڈھانپے گی اپنے بال بھی چھپائے گی، چہرے کونہیں ڈھانپے گی البتہ مردوں کی نظروں سے بچنے لئے اس پر ہلکا سا کپڑا ڈال لے گی (اس سے ان حضرات کا رد ہوا جو کہتے ہیں کہ حج میں چہرے کا پردہ نہیں) البتہ فاطمہ بنت منذر سے مروی ہے کہ ہم چہرے اثنائے احرام ڈھانپا کرتی تھیں جب اسماء بنت اُبی بکر کے ہمراہ گئیں:(كنا نخمر وجوهنا) ممکن ہے اس تخمیر سے مراد سدل (یعنی کپڑے کا چہرے پر لٹکا لینا) ہو جیسا کہ حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ آنجناب کے ہمراہ احرام باندھے تھیں، اگر کوئی مرد سوار قریب سے گزرتا تو چہرے پر کپڑا ڈال لیتیں(سدلنا الثوب) جب آس پاس کوئی نہ ہوتا تو کپڑا اٹھا لیتیں (اس سے بھی حج کے دوران چہرے نہ ڈھانپنے کا فتوی دینے والوں کا رد ہوا، پتہ نہیں یہ حضرات چہرے کے پیچھے کیوں پڑے ہوئے ہیں؟)۔

(وقال ابراهيم) نخعی ہیں، اسے سعید اور ابن اُبی شیبہ نے (مغيرة عن ابراهيم) اور (عبدالملك عن عطاء) اور (يونس عن الحسن) نقل کیا ہے۔ علامہ انور زیورات کی بابت کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں اثنائے احرام ان کا پہننا مکروہِ تنزیہی ہے۔اس کا شاہد حدیثِ اُبی داؤد ہے مگر اس کے رفع اور وقف میں اختلاف ہے بخاری کا رجحان اس کے موقوف ہونے کی طرف ہے، حنفیہ کا اس پر عمل ہے مگر مکروہِ تنزیہی کہا ہے۔

حدثنا محمد بن أبي بكر المقدمي حدثنا فضيل بن سليمان قال حدثني موسى بن عقبة قال أخبرني كريب عن عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال انطلقَ النبيُّ ﷺ مِن المدينةِ بعدَ ما ترجَّلَ وادَّهنَ ولَبِسَ إزارَه ورِداءَ ه هو وأصحابُه فلم يَنْهَ عن شيءٍ مِن الأرديةِ والأُزُرِ تُلبَسُ إلا المزَعْفرَةَ التي تردَعُ على الجِلدِ فأصبحَ بذِي الحليفةِ ركبَ راحلتَه حتى استوَىٰ على البَيدَاءِ أهَلَّ هو و أصحابُه وقلَّدَ بدَنَتَه وذلك لِخمسٍ بَقِينَ مِن ذي القَعدةِ فقدِمَ مكةَ لأربعِ لَيالٍ خَلَونَ مِن ذي الحَجَّةِ فطافَ بالبيتِ وسَعٰى بَينَ الصَّفا والمَروةِ ولم يَحِلَّ مِن أجلِ بدنِهِ لأنَّه قلَّدَها ثُمَّ نزلَ بأعلىٰ مكةَ عندَ الحَجُونِ وهو مُهِلٌّ بالحجِّ ولم يَقرَبِ الكعبةَ بعدَ طوافِهِ بها حتى رَجَعَ مِن عَرفةَ وأمرَ أصحابَه أن يَطُوفوا بالبيتِ و بينَ الصَّفا والمروةِ ثم يُقَصِّرُوا مِن رُؤوسِهم ثم يُحِلُّوا وذٰلك لِمَن لم يَكُنْ مَعَه بدَنَةٌ قلَّدَها ومَن كانت مَعَه امرأتُهُ فهيَ لَه حَلالٌ والطِّيبُ والثِّيابُ

ابن عباس ؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ اور آپکے صحابہ، کنگھی کرنے اور تیل ڈالنے اور چادر و تہہ بند پہننے کے بعد مدینہ سے چلے، پھر آپ نے کسی قسم کی چادر اور تہہ بند کے پہننے سے منع نہیں فرمایا سوائے زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے کے جس سے بدن پر زعفران جھڑے۔ پھر صبح کو آپ ذوالحلیفہ میں اپنی سواری پر سوار ہوئے یہاں تک کہ جب (مقامِ) بیداء میں پہنچے

تو آپ کے صحابہ نے لبیک کہا اور اپنے قربانی کے جانوروں کے گلے میں ہار ڈالے اور اس وقت ذیقعد مہینے کے پانچ دن باقی تھے۔ پھر آپ چوتھی ذی الحجہ کو مکہ پہنچے اور آپ نے کعبہ کا طواف کیا اور صفا مروہ کے درمیان سعی کی اور آپ اپنی قربانی کے جانوروں کی وجہ سے احرام سے باہر نہیں ہوئے کیونکہ آپ ان کے گلے میں ہار ڈال چکے تھے۔ پھر آپ مکہ کی بلندی پر (مقام) حجون کے پاس اترے اور آپ حج کا احرام باندھے ہوئے تھے طواف کرنے کے بعد آپ کعبہ کے قریب نہ گئے یہاں تک کہ عرفہ سے لوٹ آئے۔ اور آپ نے صحابہ کو حکم دیا کہ وہ کعبہ کا اور صفا مروہ کا طواف کریں اس کے بعد اپنے بال کتروا ڈالیں اور احرام کھول دیں مگر یہ حکم اسی شخص کیلئے تھا جس کے ہمراہ نہ قربانی کا جانور ہو جس کے گلے میں ہار ڈالا ہو۔ اور بال کتروانے کے بعد جس کے ہمراہ اس کی بیوی ہو اس سے صحبت کرنا، خوشبو لگانا اور کپڑے پہننا سب جائز ہو گیا۔

(وادھن) ابن منذر کہتے ہیں علماء کا اس امر پر اجماع ہے کہ محرم کے لئے جائز ہے کہ زیت، شحم اور سمن کھا بھی سکتا ہے اور سوائے سر اور داڑھی کے پورے بدن پر مل بھی سکتا ہے۔ یہ بھی اجماع ہے کہ طیب کو بدن پر بھی استعمال نہیں کر سکتا تو اس لحاظ سے طیب اور زیت کے درمیان فرق کیا ہے تو چونکہ محرم کے لئے طیب کا استعمال ممنوع ہے تو زیت کا استعمال حتی کہ سر پر بھی، جائز ہوا۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ یہ سب کچھ احرام باندھنے سے قبل کا بیان ہے نہ کہ بعد کا۔ کہتے ہیں کہ لبسِ ازار ورداء اس وجہ سے نہیں کہ ان کا احرام باندھا تھا بلکہ یہ عربوں کا لباس تھا، (لبس الإزار والرداء) کا مطلب احرام پہننا اسلئے لگتا ہے کہ ہمارا احرام دو چادروں پر مشتمل ہوتا ہے۔

(التی تردع) یعنی جسم کے ساتھ خلط ہونا۔ ابن بطال کا خیال ہے کہ اسے غین کے ساتھ روایت کیا گیا ہے جو بمعنی الطین ہے مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ کسی بھی روایت میں غین کے ساتھ نہیں دیکھا۔ (فأصبح بذی الحلیفة) یعنی دن کے وقت وہاں پہنچے (پہلے ذکر ہوا کہ عصر کے وقت) پھر وہیں رات گذری (یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ ذوالحلیفہ میں صبح کی، یعنی آمد کا وقت ذکر نہیں کر رہے بلکہ اگلے دن صبح کا واقعہ بیان کر رہے ہیں)۔ (وذلك لخمس الخ) مسلم نے اسی کی مثل حدیثِ عائشہ ذکر کی ہے اس سے ابن حزم نے کتاب (حجة الوداع) میں استدلال کیا ہے کہ آپ نے مدینہ سے جمعرات کے دن سفر شروع کیا تھا، کہتے ہیں کہ یکم ذولحجہ بلا شک جمعرات کے دن تھی اور وقوف عرفہ جمعہ کے دن اور ظاہر قول ابن عباس متقضی ہے کہ مدینہ سے آپ کا یومِ خروج جمعہ کا دن ہو اس بناء پر کہ سفر کی ابتداء کا دن شمار نہیں کیا اور یہ امر ثابت ہے کہ اس دن آپ نے مدینہ میں ظہر کی نماز ادا فرمائی جیسا کہ آگے حدیثِ انس میں ذکر ہو گا اس سے ظاہر ہوا کہ وہ یومِ جمعہ نہ تھا لہٰذا جمعرات کا دن متعین ہو۔ ابن قیم نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے قرار دیا ہے کہ یومِ آغازِ سفر شمار کریں یا نہ کریں آپ ہفتہ کے دن چلے تھے اور ذوالقعدہ کے اس سال انتیس دن تھے اس کی تائید ابن سعد اور حاکم کی الاکلیل میں روایت سے ہوتی ہے کہ آپ ہفتہ کے دن نکلے جبکہ ذوالقعدہ کے پانچ دن باقی تھے۔ آپ مکہ میں چار ذوالحجہ کو داخل ہوئے اور اس پر وہ اتوار کا دن بنتا ہے واقدی نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

(الحجون) حاء پر زبر ہے (بیت اللہ کی شرقی جانب جس طرف صفا مروہ کی سعی ہوتی ہے) ایک پہاڑ ہے، علامہ انور اس کے تحت یہ بھی لکھتے ہیں کہ حنفیہ کے مطابق رمیِ جمار کے وقت تلبیہ منقطع ہو جائے گا اس میں حکمت یہ ہے کہ جمرات کے سامنے کھڑے ہو کر اعلان بالا جابت مناسب نہیں ہے۔ رمی کے بعد تو ہر حاج بقیہ مناسک انفرادی طور پر ادا کرتا ہے لہٰذا اگر رمی کرتے وقت تلبیہ منقطع ہے تو بعد میں تو اس کی ضرورت ہی نہیں۔ مولانا بدر حاشیہ میں اس کا تکملہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ خطابی لکھتے ہیں کہ عامۃ اھل علم کا

رجحان حدیثِ ابن عمر کی بجائے حدیثِ فضل بن عباس کی طرف ہے اور کہتے ہیں کہ رمی جمرۃ العقبہ کرنے تک تلبیہ کرتا رہے گا۔ بعض کے نزدیک پہلی کنکری کے ساتھ ہی تلبیہ منقطع کر دے گا، یہ ثوری، اصحاب الرائی (حنفیہ) اور شافعی کا قول ہے۔ احمد اور اسحاق کہتے ہیں کہ رمی جمرہ تک تلبیہ کرتا رہے پھر قطع کر دے، مالک کے نزدیک یوم عرفہ کے زوال آفتاب تک۔ مسجد کی طرف جاتے ہوئے قطع کر دے۔ انہوں نے غیر محرم کے لئے تلبیہ کہنا مکروہ سمجھا ہے۔ انتہی۔ یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے (یعنی اصحاب صحاح میں سے کسی اور نے ذکر نہیں کی)۔

باب مَن باتَ بِذِی الحُلَیفةِ حتیٰ أصبحَ (ذوالحلیفہ میں رات کا قیام)

قاله ابنُ عمرَ رضی الله عنهما عن النبی ﷺ

اس ترجمہ سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اپنے موطن کے قریب ہی رات گزری جا سکتی ہے (یعنی ذوالحلیفہ مدینہ سے صرف چھ میل ہے، یہ خیال ہو سکتا تھا کہ اگر وہاں رات قیام کرتا تھا تو مدینہ ہی میں ٹھہر جاتے) تا کہ اگر کوئی اہم کام یا چیزیں وغیرہ بھولے سے رہ گئی ہیں تو انہیں لیا جا سکے بقول ابن بطال یہ سنن حج میں نہیں بلکہ یہ غرض بھی ہو سکتی ہے کہ ہمراہیوں کا خیال رکھا کہ اگر کوئی وقت پر تیار نہیں ہو سکا تو مل لے، ابن منیر کہتے ہیں شاید اس توھُم کو بھی دور کرنا مقصود تھا کہ میقات پر پہنچتے ہی احرام باندھ لینا ضروری ہے اور اس میں تاخیر نہیں کرنا چاہئے۔ (قاله ابن عمر الخ) ان کی سابقہ حدیث کی طرف اشارہ کر رہے جو (باب خروج (النبی ﷺ علی طریق الشجرة) میں گزر چکی ہے۔ علامہ انور خیال ظاہر کرتے ہیں کہ شاید یہ مستحبات میں سے ہو، حنفیہ نے اسے مستحب نہیں سمجھا۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا هشام بن يوسف أخبرنا ابن جريج حدثنا محمد بن المنكدر عن أنس بن مالك رضی الله عنه قال صلَّی النبیُّ ﷺ بالمدینةِ أربعاً وبِذِی الحلیفةِ رَکعَتینِ ثم باتَ حتی أصبحَ بذی الحلیفةِ فلَمَّا رَکِبَ رَاحِلته واستوَت بهِ أهَلَّ

انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھیں اور ہم لوگ آپ کے ہمراہ تھے اور عصر کی ذوالحلیفہ میں پہنچ کر دو رکعتیں پڑھیں پھر آپ رات بھر ذوالحلیفہ میں رہے یہاں تک کہ صبح ہو گئی پھر آپ سوار ہوئے پھر جب آپ سوار ہوئے تو لبیک پکاری۔

شیخِ بخاری عبداللہ مسندی ہیں، ہشام بن یوسف قاضیِ صنعاء تھے۔ (وبذی الحلیفة رکعتین) اس سے ثابت ھوا کہ مسافر اپنے شہر کے گھروں سے نکلتے ہی اگر چہ قریب ہی کسی جگہ رات کا قیام بھی کر رہا ہو، قصر کر سکتا ہے، اہل ظاہر نے اس سے استدلال کیا ہے کہ اتنی کم مسافت کے سفر میں بھی قصر ہو سکتا ہے (اس مسئلہ کی تفصیل جلد اول میں گزر چکی ہے) بقول ابن حجر یہ حجت نہیں، بنی کیونکہ آغازِ سفر تھا نہ کہ منتہائے سفر۔

حدثنا قتيبة حدثنا عبدالوهاب حدثنا أيوب عن أبی قلابة عن أنس بن مالك

رضی الله عنه أنَّ النبیَ ﷺ صلیَّ الظُّهرَ بالمدینۃِ أربعاً وصلَّی العصرَ بِذِی الحلیفۃِ رکعتَینِ قال وأحسِبُهُ باتَ بِها حتی أصبحَ۔(وہی سابقہ مفہوم ہے)

سند میں عبدالوہاب ابن عبدالمجید ثقفی، ایوب سختیانی ہیں، ابوقلابہ کا نام عبداللہ الجرمی تھا۔(وأحسبه) شک ابوقلابہ کی طرف سے ہے۔آگے زیادہ مکمل سیاق کے ساتھ یہی روایت آرہی ہے۔

باب رفعِ الصَّوتِ بِالإهلالِ (احرام کی نیت بآوازِ بلند کہنا)

یعنی تلبیہ کہتے ہوئے آواز بلند کرنا، بقول طبری یہاں اہلال سے مراد تلبیہ ہے۔علامہ کہتے ہیں رفعِ صوت مطلوب تو ہے مگر اس میں افراط سے بچا جائے۔

حدثنا سلیمان بن حرب حدثنا حماد بن زید عن أیوب عن أبی قلابة عن أنس رضی الله عنه قال صلَّی النبیُّ ﷺ بالمدینۃِ الظُّهرَ أربعاً والعصرَ بِذِی الحلیفۃِ رَکعتَینِ وسمِعْتُهم یَصرُخُون بِهِمَا جَمِیعا (سابقہ مفہوم ہے اس اضافہ کے ساتھ کہ لوگ حج وعمرہ، دونوں کا تلبیہ میں ذکر کررہے تھے)

(سمعتهم یصرخون بهما الخ) بھما سے مراد حج اور عمرہ ہیں۔یعنی جنہوں نے قران کیا تھا وہ دونوں کے ساتھ اہلال کررہے تھے۔یہ مراد بھی ہوسکتی ہے کہ بعض حج کا اور بعض عمرہ کا ذکر کررہے ہوں، اس کی مزید تفصیل آگے آئیگی۔یہ جمہور کی حجت ہے کہ تلبیہ میں آوازیں بلند کرنا مستحب ہے۔موطا امام مالک اور سنن میں (من طریق خلاد بن السائب عن أبیه) روایت ہے جسے ترمذی، ابن خزیمہ اور حاکم نے صحیح کہا ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا مجھے جبریل نے آکر کہا کہ اپنے صحابہ کو حکم دوں کہ اہلال کے ساتھ اپنی آوازیں بلند کریں ابن أبی شیبہ نے بکر بن عبداللہ مزنی سے روایت نقل کی ہے کہ میں ابن عمر کے ساتھ تھا انہوں نے اتنی بلند آواز سے تلبیہ کہا کہ پہاڑوں میں آواز گونجی مالک کے بعض اصحاب نے ان سے نقل کیا ہے کہ صرف مسجد حرام اور مسجد منی میں تلبیہ کے ساتھ آوازیں بلند کی جائیں۔موطا میں ان کا قول منقول ہے کہ مساجد الجماعت میں تلبیہ کی آواز بلند نہ کی جائے وہاں کسی مسجد کا استثناء نہیں کیا۔بہرحال مسجد حرام کی خصوصیت بنتی ہے کہ ہر حاج ومعتمر کا قصد اسی کی طرف ہے لہٰذا اس میں آوازیں بلند کی جائیں، یہی خصوصیت مسجدِ منی کی ہے۔

باب التَّلبِیَةِ (تلبیہ کا بیان)

تلبیہ مصدر ہے بمعنی لبیک۔اسکا عامل ہمیشہ مضمر ہوتا ہے۔علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک احرام قولی وفعلی ہے، قولی سے مراد تلبیہ ہے نیت کے ساتھ تلبیہ کہنے سے محرم ہوگیا، فعلی تب ہوگا جب نیت کے ساتھ ہدی (حج کے لئے قربانی) لائے گا۔ گویا محرم ہونے کے لئے مجرد نیت کافی نہیں (دوسری عبادات کے برخلاف) قول بھی اس کے ساتھ شامل ہے یا حج کا فعلِ مخصوص۔ نسک یا نسکین (حج یا حج وعمرہ، دونوں) کا ذکر تلبیہ میں شرط نہیں اس کے لئے نیت ہی کافی ہے۔علی قاری نے تصریح کی ہے کہ تلبیہ میں

چار موضع پر وقف کرنا مستحب ہے۔ (لبيك اللهم لبيك۔ لبيك لا شريك لك لبيك۔ إن الحمد والنعمة لك والملك۔ لا شريك لك) ان کے همزہ پر زیر افصح ہے ابوحنیفہ سے زبر بھی مروی ہے مگر یہ ذوق کے مخالف ہے۔ کہتے ہیں مجھے عجیب سا لگتا تھا کہ امام ہمام سے کیسے زبر کا قول منقول ہے حتی کہ کشاف میں دیکھا کہ ان سے زیر بھی منقول ہے۔ تب اضطراب ختم ہوا اولی یہی ہے کہ ان کلمات میں کوئی اضافہ نہ کرے لیکن اگر کوئی کرنا ہی چاہتا ہے تو آخر میں کرے (یہی اصول تمام ادعیہ میں ملحوظ رکھنا مستحسن ہے کہ بجائے درمیان کے۔ آخر میں کرلیں)۔

حدثناعبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما أنَّ تَلبية رسولِ اللهﷺ لَبَّيْكَ اللّٰهُمَّ لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ لَا شريكَ لَكَ لَبيك إنَّ الحَمدَ والنِّعْمَةَ لَكَ والمُلْكَ لا شَرِيكَ لَكَ (تلبیہ کے کلمات مذکور ہیں)

(لبيك) سیبویہ اوراس کے دبستان کے علماء کے نزدیک یہ تثنیہ کا لفظ ہے۔ یونس کا کہنا ہے کہ اسم مفرد ہے۔ یاء دراصل الف تھا جو ضمیرِ متصل کے سبب یاء میں تبدیل ہوا جیسے (لدیَّ وعَلیَّ) فراء کے نزدیک یہ منصوب علی المصدر ہے اصل میں (لباًّ لك ہے تاکید کے لئے تثنیہ میں تبدیل کیا ای (إلبا بأ بعد إلبابٍ)۔ (بار بار حاضر ہوں)۔ یہ حقیقی تثنیہ نہیں بلکہ تکثیر یا مبالغہ کے لئے ہے۔ ابن انباری کہتے ہیں (حنانيك) اس طرح ہے ای (تحنناً بعد تحنن) بعض نے لبیک کا معنی (اتجاهي ومقصدی اليك) کیا ہے (داری تَلِبُّ دارك أى تواجهها) (یعنی میرا گھر اس کے گھر کے سامنے ہے) سے ماخوذ ہے۔ بعض نے (محبتى لك) معنی کیا ہے۔ (امرأة لبة أى مُحِبة) سے ماخوذ ہے۔ (إخلاصى لك) بھی کہا گیا، (حُبٌّ لباب أى خالص) سے ماخوذ ہے۔ پہلا معنی ہی اشہر واظہر ہے کیونکہ محرم اللہ تعالی کی دعوت قبول کرتے ہوئے حرم میں حاضر ہوا ہے تو دعوت کے جواب میں حاضر ہوکر کہا (لبيك)۔ اے اللہ میں حاضر ہوں۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں علماء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ تلبیہ حضرت ابراہیم کی دعوتِ حج (وأذن فى الناس للحج الخ) کا جواب ہے یہ عبد بن حمید، ابن جریر اور ابن أبی حاتم نے اپنی اسانید کے ساتھ ابن عباس، مجاہد عطاء، عکرمہ، قتادہ اور کئی ایک سے نقل کیا ہے (ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس) سے روایت میں ہے کہ جب حضرت ابراہیم نے تاذین بالحج کیا (فأجابوه با لتلبية فى أصلاب الرجال وأرحام النساء) (تو لوگوں نے اپنے والدین کی صلبوں اور رحموں میں بھی اس پکار پر لبیک کہی) سب سے پہلے اہلِ یمن نے لبیک کہا، چنانچہ قیامت تک حج وہی کرے گا جس نے (عالم ارواح میں) اس دعوت پر لبیک کہی تھی۔ (إن الحمد الخ) همزہ پر زیر بطور استیناف اور زبر بطور تعلیل، دونوں مروی ہیں۔ عندالجمہور زیر اجود ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں میرے نزدیک دونوں صورتوں میں معنی ایک ہی ہے۔

(والنعمة لك) اس میں نصب مشہور ہے بقول عیاض رفع بھی، علی الابتداء جائز ہے، تب خبر محذوف ہوگی۔ تقدیرِ کلام یوں ہوگی۔ (والنعمة مستقرة لك)۔ (والملك) اس میں بھی مشہور نصب جبکہ رفع بھی جائز ہے۔ بخاری کی اللباس کی زہری کے طریق سے سالم عن ابن عمر سے روایت میں ان کلمات کے بعد آخر میں ہے (لا يزيد على هذه الكلمات) کہ ان کلمات میں اضافہ نہ کرتے۔ مسلم نے اسی سند کے ساتھ اپنی روایت میں یہ نقل کیا ہے کہ (قال ابن عمر كان عمر يهل بهذا ويزيد لبيك

اللهم لبیك وسعدیك والخیر فی یدیك والرغباء إالیك والعمل) یعنی حضرت عمر ماثور کلماتِ تلبیہ کے آخر میں ان الفاظ کو بھی پڑھتے۔ یہ (مالك عن نافع عن ابن عمر) کی روایت میں بھی ہے۔ طحاوی تلبیہ میں ابن عمر، ابن مسعود، عائشہ، جابر اور عمرو بن معد یکرب سے روایات نقل کر کے لکھتے ہیں کہ (أجمع المسلمون جمیعا علی هذه التلبیة) تمام مسلمانوں کا اس تلبیہ پر اجماع ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ اللہ تعالی کے ذکر پر مشتمل اور الفاظ بھی بڑھا لینے میں کوئی حرج نہیں یہ محمد، ثوری اور اوزاعی کا قول ہے۔ دیگر علماء کی رائے ہے کہ نبی اکرم نے جیسا کہ عمرو کی حدیث میں ہے لوگوں کو کلماتِ تلبیہ سکھلائے جس طرح آپ نے نماز کی تکبیر کی تعلیم دی لہٰذا اضافہ کرنا درست نہیں۔ بہر حال نسائی کی عبدالرحمٰن بن یزید عن ابن مسعود سے روایت میں اضافہ کر لینے کا جواز ثابت ہوتا ہے، اس کے الفاظ ہیں۔ (کان من تلبیة النبی ﷺ الخ) یعنی ان کلمات کے علاوہ بھی کچھ اور کلمات آپ پڑھ لیتے تھے، نسائی اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں آنجناب کے تلبیہ کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں (لبیك إله الحق لبیك) (یعنی معروف ماثور کلماتِ تلبیہ سے ملتا جلتا اضافہ کیا جا سکتا ہے) ابوداؤد کی روایت میں حضرت جابر سے منقول ہے کہ آنجناب کے سفرِ حج میں تلبیہ پڑھتے ہوئے (والناس یزیدون ذاالمعارج ونحوہ من الکلام و النبیﷺ یسمع فلا یقول لهم شیأ) یعنی لوگ کچھ دیگر کلمات ذاالمعارج وغیرہ بھی کہہ رہے تھے نبی پاک سن بھی رہے تھے مگر انہیں کچھ نہ کہا۔ یہی جمہور کی رائے ہے ابن عبداللہ نے مالک سے کراہت نقل کی ہے، شافعی سے بھی ایک قول کراہت کا ہے غزالی کے نزدیک امام شافعی سے غلط طور پر کراہت کا قول منسوب کیا گیا ہے۔ کہتے ہیں نہ مکروہ ہے اور نہ مستحب۔ ترمذی نے شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر اللہ تعالی کی تعظیم پر مبنی الفاظ کا اضافہ کر لیا تو کوئی حرج نہیں مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ آنجناب سے مروی الفاظ پر اکتفاء کیا جائے۔ ابن حجر کہتے ہیں اعدل الوجوہ یہی ہے کہ اگر کوئی اضافہ کرنا ہے تو اسے علیحدہ مستقل طور پر کیا جائے نہ کہ مروی مرفوع کلمات میں خلط کیا جائے۔ اس کی مثال تشہد کی سی ہے جس کے بارہ میں آنجناب نے فرمایا(ثم لیتخیر من المسألة ماشاء) یعنی ماثور کلمات کے بعد (پہلے انہیں پڑھے) پھر جو چاہے اللہ سے مانگے۔

مصنف نے تلبیہ کے حکم سے تعرض نہیں کیا، بہر حال اس میں کئی اقوال ہیں کہ یہ سنت ہے، ترک سے کوئی کفارہ وغیرہ نہیں۔ یہ شافعی واحمد کا قول ہے، واجب ہے اور ترک کی صورت میں دم واجب ہوگا، ماوردی نے ابن أبی ھریرہ کے حوالے سے بعض شافعیہ، ابن قدامہ نے بعض مالکیہ اور خطابی نے مالک اور ابوحنیفہ سے یہ نقل کیا ہے۔ کئی اور اقوال بھی ہیں اہل ظاہر اور بقول ابن عبدالبر ثوری، ابوحنیفہ اور مالکیہ میں سے ابن حبیب کی رائے ہے کہ تلبیہ احرام کا رکن ہے اس کے بغیر نہ ہوگا، اہلِ نظر اسے تکبیر تحریمہ سے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ قسطلانی مزید لکھتے ہیں کہ عورتیں اور مخنث تلبیہ میں آواز بلند نہ کریں گے۔

حدثنا محمد بن یوسف حدثنا سفیان عن الأعمش عن عمارة عن أبی عطیة عن عائشة رضی الله عنها قالت إنّی لأعْلَمُ کیفَ کان النبیُّﷺ یُلَبّی لَبَّیْكَ اللّٰهُمَّ لَبَّیْكَ لَبَّیْكَ لَا شریكَ لك لبیك إنَّ الحَمدَ والنِّعْمةَ لك۔ تابعه أبو معاویة عن الأعمش وقال شعبة أخبرنا سلیمان سمعت خیثمة عن أبی عطیة سمعت عائشة رضی الله عنها (تلبیہ کے کلمات ہیں)

شیخ بخاری محمد فریابی ہیں جبکہ سفیان سے مراد ثوری ہیں، ابوعطیہ کے نام میں اختلاف ہے، مالک بن عامر بھی مذکور ہے، شیخ بخاری اور حضرت عائشہ کے سوا تمام رواۃ کوفی ہیں۔اس حدیث سے مداومت پر دلالت کا اثبات مقصود ہے۔(تابعه أبو معاوية الخ) یعنی ثوری کی متابعت کی، اسے مسدد نے اپنی مسند میں اور جوزقی نے بھی (عبدالله بن هشام عنه) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔(وقال أبو شعبة) اسے ابوداؤد طیالسی نے موصول کیا ہے سلیمان ان کے شیخ اعمش ہیں۔ابوعطیہ کے حضرت عائشہ سے سماعت کی صراحت بیان کرنا مقصود ہے۔

باب التَحميدِ و التَسبيحِ و التكبيرِ قبلَ الإهلالِ عندَ الرُّكوبِ علَى الدَّابةِ

(اہلال سے قبل سوار ہوتے ہوئے حمد وثناء کرنا)

اہلال سے یہاں مراد تلبیہ ہے، عندالرکوب سے مراد سوار ہوکر، تسبیح وتحمید وغیرہ کے کلمات پڑھ لینے کے استحباب کے ذکر سے مع ثبوت کم ہی محدثین نے تعرض کیا ہے، کہا گیا ہے کہ بخاری اس زعم کا رد کر رہے ہیں کہ تلبیہ معروف کی بجائے صرف تسبیح وتحمید پر اکتفاء کیا جا سکتا ہے۔ وجہِ دلالت یہ ہے کہ آنجناب نے ان کلماتِ تسبیح پر اکتفاء نہیں فرمایا بلکہ بعدازاں تلبیہ کے الفاظ بھی کہے۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ حاج کو تمام اذکار سے منع نہ کیا جائے البتہ افضل یہی ہے کہ تلبیہ دہراتا رہے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا وهيب حدثنا أيوب عن أبي قلابة عن أنس رضى الله عنه قال صلىٰ رسولُ اللهﷺ و نحنُ معَه بالمدينةِ الظهرَ أربعاً والعصرَ بذِى الحُلَيفةِ رَكعتَينِ ثم باتَ بها حتى أصبحَ ثم ركبَ حتى استوَتْ به على البَيدَاءِ حَمِدَ اللهَ و سَبَّحَ و كَبَّرَ ثم أَهَلَّ بحجٍّ و عُمرةٍ و أهَلَّ الناسُ بهما فلما قدِمْنا أمَرَ الناسَ فحَلُّوا حتىٰ كان يومُ التَّروِيَةِ بالحجِّ قال و نَحَرَ النبيُّﷺ بَدَاناتٍ بيَدِهِ قِياماً وذَبحَ رسولُ اللهﷺ بالمدينةِ كبشَينِ أملَحَينِ۔ قال أبو عبدالله قال بعضُهم هذا عن أيوب عن رجل عن أنس

(گزر چکی ہے، مزید یہ اضافہ ہے کہ انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی نے کئی اونٹ، کھڑے ہوکر اپنے ہاتھ سے (قربان) کئے اور مدینہ میں سینگوں والے دو مینڈھے رسول اللہ نے قربان کئے تھے)۔

یہ حدیث متعدد احکام پر مشتمل ہے قصرِ نماز اور احرام سے متعلقہ بحث گزر چکی ہے، قران کی بابت آگے ذکر ہوگا۔(ثم بات بها الخ) بظاہر آپکا اہلال اگلے دن بعد نماز فجر تھا مگر مسلم کی (أبو حسان عن ابن عباس) سے روایت میں ہے کہ آنحضرت نے ذوالحلیفہ میں نماز ظہر ادا کی پھر ناقہ منگوائی، سوار ہوئے، بیداء میں اہلال بالحج فرمایا۔نسائی کی (حسن عن أنس) سے روایت میں ہے (صلى الظهر بالبيداء ثم ركب) جمع کی صورت یہ ہوگی کہ ذوالحلیفہ کے آخر حصہ (جہاں سے بیداء شروع ہوتا ہے) میں نماز ادا فرمائی۔(ثم أهل الخ) اس پر (باب التمتع والقران) میں مفصل بحث ہوگی۔(قال أبو عبدالله) یعنی مصنف، (قال

بعضهم هذا عن أيوب الخ) بعض یہاں مبہم ہے مگران سے مراد اسماعیل بن علیہ نہیں جیسا کہ بعض کا خیال ہے بخاری نے (باب نحر البدن قائمة) میں اسی روایت کو اس اضافہ کے بغیر نقل کیا ہے۔حماد بن سلمہ مراد ہو سکتے ہیں، انہوں نے ان کے حوالے سے (عن أيوب عن أبي قلابة عن أنس) یہی روایت نقل کی ہے،لیکن (عن رجل) کی بجائے ابوقلابہ کے نام کی صراحت ہے۔

علامہ انور (ونحر النبی ﷺ) کے تحت لکھتے ہیں کہ آنجناب نے ۶۳ اونٹ بطور ھدی قربان کئے، ۳۷ حضرت علی لے کر آئے۔ ۶۳ کے عدد میں نکتہ یہ ہے کہ یہی آپ کی عمر مبارک تھی گویا ہر سال کے بدلہ آپ نے ایک اونٹ قربان کیا کہتے ہیں شاید حضرت علی نے ۳۲ اونٹ ذبح کئے میرا خیال ہے یہی ان کی عمر تھی (مگران کی عمر وقتِ شہادت ۶۳ سال تھی) باقی پانچ نبی اکرم نے کسی اور وقت ذبح کئے انہی کا ذکر ابوداؤد کی روایت میں راوی نے کیا ہے جنہیں یوم نحر کسی اور مجلس میں ذبح کیا (وذبح رسول الله بالمدينة الخ) یہ دوسری حدیث کا قصہ ہے حدیثِ حج کی ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں۔

باب مَن أَهَلَّ حِينَ اسْتَوتْ بِه راحلتُه قائمةً (سوار ہوکر اھلال)

اسکا کچھ حصہ ابوداؤد نے بھی (الحج) اور ایک حصہ (الأضاحی) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو عاصم أخبرنا ابن جريج قال اخبرني صالح بن كيسان عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال أَهَلَّ النبيُّ ﷺ حِينَ استوتْ به راحلتُه قائمة۔

(یعنی نبی ﷺ نے سواری پر بیٹھ کر تلبیہ پڑھا)۔اس کے مباحث ذکر ہو چکے ہیں صالح نافع کے اقران میں سے ہیں، ابن جریج نے بغیر واسطہ کے بھی نافع سے کثیر روایات نقل کی ہیں یہاں صالح کے واسطہ کے ساتھ ہے، یہ ان کی قلتِ تدلیس پر دال ہے۔

باب الإهلالِ مُستقبلَ القِبلةِ (قبلہ رو ہوکر اھلال)

وقال أبو معمر حدثنا عبدالوارث حدثنا أيوب عن نافع قال كان ابن عمر رضي الله عنهما إذا صلىٰ بِالغداةِ بذي الحليفةِ أمرَ براحلتِه فرُحِلَتْ ثم رَكِبَ فإذا استَوَتْ به استَقبلَ القِبلةَ قائمًا ثم يُلَبِّي حتىٰ يَبلُغَ المُحرِمُ ثم يُمسِكُ حتى إذا جاءَ ذا طُوى باتَ بِهِ حتى يُصبِحَ فإذا صلَّى الغداةَ اغتَسَلَ وزَعَمَ أَنَّ رسولَ اللهِ فَعَلَ ذٰلك۔

تابعه إسماعيل عن أيوب في الغسل

عبداللہ بن عمرؓ جب ذوالحلیفہ میں صبح کی نماز پڑھ چکتے تو اپنی اونٹنی پر پالان لگانے کا حکم فرمایا سواری لائی گئی تو آپ اس پر سوار ہوئے اور جب وہ کھڑی ہوگئی تو آپ کھڑے ہوکر قبلہ رو ہو گئے اور پھر لبیک کہنا شروع کیا تا آنکہ حرم میں داخل ہو گئے وہاں پہنچ کر آپ نے لبیک کہنا بند کر دیا پھر ذی طویٰ تشریف لا کر رات وہیں گزارتے صبح ہوتی تو نماز پڑھتے اور غسل کرتے آپ یقین کے ساتھ کہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی اسی طرح کیا تھا۔

شیخ بخاری ابو معمر عبداللہ بن عمرو ہیں نہ کہ اسماعیل قطیعی، اسے ابونعیم نے المستخرج میں (عباس دوری عن أبي معمر) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ (استقبل القبلة قائما) یہ نہیں مراد کہ سواری پر کھڑے ہو گئے بمعنی مستوی ہے یا سواری کے قائم ہونے کے سبب آپ کا وصف بالقیام کر دیا دوسری روایت میں (قائمة) ہے یہ سواری سے متعلق ہے۔ داؤدی یہ سمجھے کہ سواری قریب لانے کی ہدایت کر کے نمازِ احرام میں کھڑے ہوئے ان کے مطابق کلام میں تقدیم وتاخیر ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس دعوی کی ضرورت نہیں مذکورہ معنی مستقیم ہے۔ ابن ماجہ اور ابوعوانہ کی روایت میں صراحت ہے کہ (كان إذا أدخل رجله في الغرز واستوت به ناقته قائما أهل)۔

(ثم يمسك) بظاہر حرم پاک پہنچ کر تلبیہ ختم کر دینا مراد ہے۔ امساک سے مراد دوسرے مناسک مثلا طواف وغیرہ میں مشغول ہو جانا نہ کہ کلیۃً تلبیہ منقطع کر دینا ہے، اس بارہ میں اختلاف آگے ذکر ہوگا (کچھ تفاصیل ذکر ہو چکی ہیں) ابن خزیمہ نے ابن عمر کے متعلق نقل کیا ہے کہ دوران طواف تلبیہ نہ کہتے، سعی کرتے ہوئے دوبارہ شروع کر دیتے۔ کرمانی کہتے ہیں حرم سے مراد منی بھی ہو سکتا ہے، جمہور کی یہی رائے ہے کہ جمرہ عقبہ کو کنکریاں مارنے تک تلبیہ جاری رکھے اس پر اسماعیل بن علیہ کی روایت کے یہ لفظ (إذا دخل أدنى الحرم) کے الفاظ مشکل ہیں۔ زیادہ اولی یہی ہے کہ حرم سے مراد ظاہری معنی ہے (یعنی آغازِ حدودِ حرم) کیونکہ اس کے بعد ہے (حتى إذا جاء ذي طوى) تو غایتِ امساک (تلبیہ سے) وصول إلی ذی طوی ذکر کیا ہے۔ امساک سے مراد بظاہر تلبیہ کے تکرار، رفعِ صوت اور مواظبت کا ترک ہے جو احرام کے شروع میں ہوتا ہے، کلیۃً ترک مراد نہیں۔ (ذا طوى) طاء پر پیش اور زبر کے ساتھ ہے اصیلی نے زیر پڑھی ہے۔ مکہ سے قریب معروف وادی تھی آجکل بئر الزاہر کے نام سے معروف ہے۔ (وزعم) قال کے معنی میں ہے۔ (ابن علية عن أيوب) کی روایت میں (ويحدث) کا لفظ آئے گا۔ (تابعه اسماعيل) یعنی ابن علیہ۔ (عن أيوب في الغسل) چند ابواب بعد یہ روایت ذکر ہوگی اس میں غسل کے علاوہ سوائے شروع کے بیان کے باقی سب موجود ہے، یعنی مقصودِ ترجمہ نہیں ہے۔

حدثنا سليمان بن داوٗد أبو الربيع حدثنا فليح عن نافع قال كان ابنُ عمر رضى الله عنهما إذا أرادَ الخُروجَ إلى مكةَ ادَّهَنَ بدُهنٍ ليسَ له رائحةٌ طَيِّبَةٌ ثم يأتِي مسجدَ الحُليفةِ فيُصلِّي ثم يركَبُ و إذا استوَتْ بِهِ راحلتُه قائمةً أحرَمَ ثم قال هكذا رأيتُ النبيَّ ﷺ يَفعلُ

عبداللہ بن عمرؓ جب (حج کیلئے) مکہ جانے کا ارادہ کرتے تو تیل لگاتے جس میں خوشبو نہ ہوتی تھی پھر ذوالحلیفہ کی مسجد میں آتے اور نماز پڑھتے اس کے بعد سوار ہوتے پھر جس وقت سواری کھڑی ہو جاتی تو احرام باندھتے اس کے بعد کہتے کہ میں نے نبی ﷺ کو ایسا ہی کرتے دیکھا ہے۔

فلیح بن سلیمان خزاعی مدنی مراد ہیں بعض نے فلیح لقب اور ان کا نام عبدالملک قرار دیا ہے۔ یحی بن معین، نسائی اور ابوداؤد نے انہیں ضعیف کیا ہے مگر بخاری اور اصحابِ سنن نے ان سے روایت لی ہے مسلم نے صرف حدیثِ افک روایت کی ہے دارقطنی (لا بأس به) کہتے ہیں، بخاری نے ان سے اکثر روایات متابعۃً نقل کی ہیں۔

اس حدیث میں استقبالِ قبلہ جو عنوانِ ترجمہ ہے، کی تصریح نہیں ہے مگر اس جگہ سے مکہ جانے والا لازما مستقبلِ قبلہ ہی ہوگا چونکہ سابقہ حدیث میں اس امر کی صراحت ہے اسے صرف دھن کے اضافی ذکر کے سبب لائے ہیں، دونوں ایک ہی حدیث ہیں۔

(ليس له رائحة طيبة) تيل کا استعمال جوؤں سے حفاظت کے لئے کرتے تھے احرام کے پیش نظر خوشبو والے تیل سے احتراز کرتے

باب التَّلْبِيَةِ إِذا انْحَدَرَ في الوادِي (وادی میں اترتے ہوئے تلبیہ کہنا)

اسکے تحت حضرت موسیٰ کے قصہ پر مشتمل ابن عباس کی روایت لائے ہیں کتاب اللباس میں اسی سند سے اتم سیاق کے ساتھ ذکر ہوگی۔

حدثنا محمد بن المثنى قال حدثني ابن أبي عدي عن ابن عون عن مجاهد قال كُنَّا عندَ ابنِ عباس رضى الله عنهما فذَكَرُوا الدَّجّالَ أنه قال مَكتُوبٌ بَينَ عَينَيهِ كَافِرٌ فقال ابنُ عباس لم أسْمَعْهُ ولكِنَّه قال أمَّا موسى كأنِّي أنظرُ إليه إذا انحَدرَ في الوادِي يُلَبِّي

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں فرمایا کہ گویا میں (اس وقت) ان کو دیکھ رہا ہوں جب کہ وہ نشیب میں لبیک کہتے ہوئے اتر رہے تھے۔

ابن أبي عدی کا نام محمد بن ابراہیم بن أبي عدی جبکہ ابن عون کا نام عبداللہ ہے (أما موسى الخ) مہلب کہتے ہیں یہ کسی راوی کا وہم ہے کیونکہ کسی خبر یا اثر میں ذکر نہیں کہ حضرت موسیٰ زندہ ہیں اور وہ حج کے لئے آئیں گے البتہ حضرت عیسیٰ کی بابت مذکور ہے کہ (ليهلن ابن مريم بفج الروحاء) ۔ (کہ حج کے لئے فج روحاء نامی جگہ سے گذر ہوگا) ابن حجر کہتے ہیں کہ مجرد توہم کے سبب کسی ثقہ راوی کی تغلیط مناسب نہیں ہے (اللباس) میں اسی سند کے ساتھ حضرت ابراہیم کے حج کا ذکر ہوگا آیا اس میں بھی راوی کا وہم وغلط قرار دیں گے؟ مسلم کی ابوالعالیہ عن ابن عباس سے روایت میں ہے جب آنحضرت وادی ازرق سے گزرے تو فرمایا (كأني أنظر إلى موسى هابطا الخ) گویا کہ میں موسیٰ کو دیکھ رہا ہوں کہ اس وادی سے اتر رہے ہیں الخ ایک حدیث میں ذکر یونسؑ بھی ہے۔ اہلِ تحقیق کا (كأني أنظر) کی تشریح میں اختلاف ہے بعض کا خیال ہے کہ یہ اپنے حقیقی معنی میں ہے اور انبیاء اپنے رب کے پاس زندہ ہیں کھاتے، پیتے ہیں تو کوئی مانع نہیں کہ حج بھی کرتے ہوں جیسا کہ صحیح مسلم کی حضرت انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم فرماتے ہیں کہ جناب موسیٰ کو قبر میں کھڑے نماز پڑھتے دیکھا۔ قرطبی کہتے ہیں کہ انبیاء پر بعداز وفات عبادت لازم نہیں مگر عبادت انہیں اتنی پسند ہے کہ ذاتی رغبت و داعیہ سے اس میں مشغول رہتے ہیں جیسے اہلِ جنت ذکرِ مُلہَم میں مشغول ہونگے۔ قرآن میں ان کی بابت ہے (دعواهم فيها سبحانك اللهم الخ) ابن حجر کہتے ہیں اس توجیہہ کا اتمام یہ ہے کہ کہا جائے کہ منظور الیہ ان کی ارواح تھیں وہی آنجناب کے لئے ممثّل کی گئیں جس طرح شب اسراء میں کی گئیں، ان کے اجساد قبور میں ہیں۔

دوسرا معنی یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ان کی زندگی میں کیئے گئے اعمال آنجناب کے لئے ممثّل کر دیئے گئے کہ کس طرح عبادت کی، حج کیا، احرام باندھا، تلبیہ کہا وغیرہ، اسی لئے (كأني) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ تیسرا معنی یہ کیا گیا ہے کہ آپ کو بذریعہ وحی یہ بات بتلائی گئی قطعیت کے سبب (كأني الخ) کے ساتھ تعبیر کیا۔ چوتھا مفہوم یہ ہے کہ خواب میں آپ کو دکھلایا گیا اور انبیاء کا خواب وحی ہوتا ہے ابن حجر اس آخری کو معتمد علیہ قرار دیتے ہیں۔ احادیث الانبیاء میں اس کا اشارۃً ذکر ہوگا ابن حجر لکھتے ہیں کہ ابن عون سے کسی راوی نے ابن عباس کا آنجناب کی طرف اس حدیث کو منسوب کرنا ذکر نہیں کیا مگر اتنی بڑی بات وہ اپنی طرف سے نہیں کہہ سکتے (میری رائے

میں - ولكنه قال أما موسى الخ - قال کا فاعل آنجناب ہیں، لہذا مرفوع ہونا مصرح بہ ہے)

علامہ انور (مكتوب بين عينيه كافر) کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ شیخ اکبر نے اس بارہ میں تردد کیا ہے کہ دجال کی پیشانی میں یہ لفظ بصیغہ ماضی ہوگا یا اسم فاعل؟ اس روایت سے بصیغہ اسم فاعل ہونا ظاہر ہے۔ (أماموسى) کی بابت کہتے ہیں شاید وہ اپنی حیات میں حج نہ کر سکے ہوں (لہٰذا بعد وفات کیا، گویا ان کے نزدیک حضرت موسیٰ اپنی روح یا جسمِ مثالی کے ساتھ حج کرنے آئے) کہتے ہیں کہ دنیا اور آخرت کی باہمی نسبت میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کسی نے (كنسبة الروح مع البدن) کسی نے (كنسبة الشجرة بالبذر) کہا، میری رائے میں (كنسبة الظاهر بالباطن والغيب إلى الشهادة) ہے، اذن بحسب العالم کوئی فرق نہیں بلکہ اصل فرق باعتبارِ نظر کے ہے اگر ہماری بصر ونظر قوی ہوتو ہم آخرت اور جنت ودوزخ کو دیکھ لیں مگر چونکہ ابصارِ عامہ ضعیف ہیں تو یہ رؤیت ممکن نہیں مگر انبیاء علیہم السلام اپنی زندگی میں جنت وجہنم دیکھتے ہیں۔ عوام حشر کے بعد دیکھیں جب ہر ایک کی بصر حدید ہوگی (فبصرك اليوم حديد) ۔ شاہ صاحب بھی اس قصہ سیدنا موسیٰ کو خواب کا واقعہ لکھتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ابن عباس نے دجال کی بابت آنجناب کا بیان نہیں سنا، یہ سنا ہے۔ اسے مسلم نے بھی (الإيمان) میں ذکر کیا ہے۔

باب كيفَ تُهِلُّ الحائِضُ و النُّفَساءُ؟ (حیض اور نفاس والی خاتون کا اہلال)

أهَلَّ تكلَّم به واستَهْلَلْنا وأهْلَلْنا الهِلالَ: كلُّه مِن الظُّهورِ واستَهَلَّ المَطرُ خرجَ مِن السّحابِ ﴿ومَا أُهِلَّ لِغَيرِ اللهِ بِهِ﴾ وهو من استهلال الصَّبِيِّ. (اہل کا معنی ہے کلام کرنا اس مادہ مادہ کا مرکزی معنی ظہور ہے)۔

یعنی حائضہ اور حالتِ نفاس والی کس طرح احرام باندھے گی۔ (كله من الظهور) اہلال کا لغوی معنی ذکر کر رہے ہیں کہ کسی چیز کے ظہور کے وقت اس کا ذکر کرنا اہلال ہے جس طرح ہلال کے ظہور اور اس کی رؤیت کے وقت یہ لفظ بولتے ہیں۔ (استهلال الصبى) عموماً بچہ ماں کے پیٹ سے نکلتے ہی روتا اور چیختا ہے اس پر استہلال کا اطلاق ہوتا ہے۔ أهِلَّ لغيرالله به) یعنی غیر اللہ کے نام پر ذبح کرتے ہوئے رفعِ صوت کرنا۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ حیض اور نفساء مناسکِ حج میں سوائے طواف اور سعی کے کسی نسک کو نہ چھوڑیں گی، طواف اس لئے کہ یہ مسجد میں ہے، سعی چونکہ طواف کے بعد ہوتا ہے یعنی اس پر مترتب ہے لہٰذا اسے بھی مؤخر کریں گی۔ تحصیلِ نظافت اور تخفیفِ نجاست کے لئے غسل کر کے دوسروں کی طرح تمام مناسک ادا کریں گی البتہ اس غسل سے انکا مصحف چھونا جائز نہ ہوگا۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة حدثنا مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها زَوجِ النبيِّ ﷺ قالتْ خرَجْنا معَ النبيِّ ﷺ في حَجَّةِ الوَداعِ فأهْلَلْنا بِعُمرةٍ ثم قال النبيُّ ﷺ: مَن كانَ مَعه هَدْيٌ فلْيُهِلَّ بالحجِّ معَ العُمرةِ ثم لا يَحِلُّ حتى يَحِلَّ مِنهما جميعا فقَدِمتُ مَكةَ وأنا حائِضٌ ولم أطُفْ بالبيتِ ولا بينَ الصَّفا والمَروةِ فشَكَوتُ ذلك إلى النبيِّ ﷺ فقال انقُضِي رأسَكِ وامتَشِطِي وأهِلِّي

بالحجِّ ودَعِي العمرةَ فَفَعَلْتُ فلما قَضَينا الحجَّ أرسلَنِي النبيُّ ﷺ مع عبدِالرحمنِ بن أبِي بَكرٍ إلى التَّنْعِيمِ فاعتَمَرْتُ فقال هذه مكانَ عُمْرَتِك قالتْ فطافَ الَّذِي كانوا أهَلُّوا بالعُمرةِ بِالبيتِ وبينَ الصَّفا والمروةِ ثم حَلُّوا ثم طافُوا طوافاً واحداً بعدَ أن رجَعُوا مِن مِنىً وأمَّا الَّذِين جَمَعُوا الحجَّ والعمرةَ فإنَّما طافُوا طوافاً واحداً

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ ہم حجۃ الوداع میں نبی کریم ﷺ کے ساتھ روانہ ہوئے پہلے ہم نے عمرہ کا احرام باندھا لیکن نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ جس کے ساتھ قربانی ہو تو اسے عمرہ کے ساتھ حج کا بھی احرام باندھ لینا چاہئے ایسا شخص درمیان میں حلال نہیں ہوسکتا بلکہ حج اور عمرہ دونوں سے ایک ساتھ حلال ہوگا میں بھی مکہ آئی تھی اس وقت میں حائضہ ہوگئی اس لئے نہ بیت اللہ کا طواف کرسکی اور نہ صفا اور مروہ کی سعی میں نے اس کے متعلق نبی کریم ﷺ سے شکوہ کیا تو آپ نے فرمایا کہ اپنا سر کھول ڈال کنگھی کر اور عمرہ چھوڑ کر حج کا احرام باندھ لے چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا پھر جب ہم حج سے فارغ ہوگئے تو رسول اللہ ﷺ نے مجھے میرے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر کے ساتھ تنعیم بھیجا میں نے وہاں سے عمرہ کا احرام باندھا آنحضور ﷺ نے فرمایا کہ یہ تمہارے اس عمرہ کے بدلے میں ہے حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ جن لوگوں نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا وہ بیت اللہ کا طواف اور صفا اور مروہ کی سعی کر کے حلال ہوگئے پھر منی سے واپس ہونے پر دوسرا طواف کیا لیکن جن لوگوں نے حج اور عمرہ کا ایک ساتھ احرام باندھا تھا انہوں نے صرف ایک ہی طواف یعنی طواف الزیارۃ کیا۔

(فأهللنا بعمرة) عیاض کہتے ہیں حضرت عائشہ کے احرام (کی نوعیت) کی بابت اختلاف کثیر ہے، اس بارہ میں مبسوط بحث (باب التمتع والقران) میں ہوگی۔ (وامتشطی وأهلِّی بالحج) یہ شاہد ترجمہ ہے۔ کتاب الحیض کی روایت میں یہ عبارت تھی (وافعلی مایفعل الحاج غیرأن لاتطوفی بالبیت)۔ (انقضی رأسك) خطابی کہتے ہیں بعض اہل علم نے نقضِ رأس پھر امتشاط کے حکم میں اشکال سمجھا ہے امام شافعی اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ آپ نے انہیں عمرہ ترک کرنے کا حکم دیا گویا صرف حج کی نیت سے داخل ہوں، وہ ان کو قارنہ قرار دیتے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ معتمر کے بارہ میں شافعی کا مذہب یہ ہے کہ وہ جب مکہ داخل ہو تو اس کے لئے وہ سب کچھ مباح ہوگا جو حاج کے لئے رمی جمرہ کے بعد ہوتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس کی ضرورت محسوس کرتی تھیں (کانت مضطرة إلى ذلك) خطابی کہتے ہیں کہ نقضِ رأس اہلالِ بالحج کے غسل کے سبب بھی ہوسکتا ہے، امتشاط سے مراد انگلیوں کے ساتھ بالوں کی ترتیب صحیح کر لینا ہے پھر دوبارہ باندھ لے گی۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ شافعیہ کے نزدیک حضرت عائشہ قارنہ تھیں، اس پر امتشاط کا ذکر ان پر وارد تھا سو اسکی یہ تاویل کی کہ اس سے مراد امتشاط خفیف (انگلیوں کے ساتھ) ہے تا کہ کوئی بال نہ گرے (دعی العمرة) کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ عمرہ کے افعال (طواف وسعی) ترک کردو نہ کہ اسکا احرام۔

حنفیہ کے نزدیک وہ معتمرہ تھیں (یعنی حج کا اہلال نہیں کیا تھا) تو حائضہ ہونے کی صورت میں آنجناب نے انہیں حکم دیا کہ عمرہ (کے احرام) سے نکل جائیں یعنی اب وہ سب افعال کرسکتی ہیں جو احلال کے بعد کرنا جائز ہیں تو کنگھی کرنے کا حکم دیا اس سے صراحۃً نقضِ احرام ثابت ہے۔ امتشاط عربوں کے ہاں احلال کی نشانی تھی جیسا کہ بخاری نے اگلے باب میں ابوموسی سے روایت ذکر کی ہے، جس میں وہ کہتے ہیں (فأحللت فأتيت امرأة من قومي فمشطتني) تو ان کی امتشاط برائے اِحلال تھی تو حضرت عائشہ

کی بھی یہی تھی۔ پھر رفضِ عمرہ کی دلیل یہ بھی ہے کہ بعدازاں آپ نے انہیں ان کے بھائی عبدالرحمٰن کے ساتھ تنعیم بھیجا کہ اب وہ فوت شدہ عمرہ ادا کرلیں۔ شافعیہ نے اس امر کو ان کی طیبِ خاطر کے لئے قرار دیا ہے، مزید بحث آگے ہوگی۔ انتھی۔
اسے باقی اصحابِ صحاحِ ستہ نے بھی (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

باب مَن أهَلَّ في زَمنِ النبيِ ﷺ كإهلالِ النبيِ ﷺ

(وہ صحابہ جنھوں نے آپ جیسا تلبیہ کہا)

قاله ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ

یعنی بعض صحابہ نے جنکا ذکر آ رہا ہے حجۃ الوداع کے سال وقتِ اہلال یہ نیت کی کہ جو نیت اللہ کے رسول کی ہوگی وہی ہماری ہے تو آپ نے انہیں اس پر باقی رکھا۔ تو گویا علی الا بہام احرام باندھنا جائز ہے مگر یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ ابہام اس لئے نہ تھا کہ انہیں علم تھا کہ جلد ہی انہیں آنجناب کے اہلال کی بابت علم ہو جائے گا۔ یعنی آخر تک اہلال کو معلق علی الا بہام رکھنا جائز نہیں جمہور کے نزدیک نیت کو مبہم وقتِ اہلال رکھا جا سکتا ہے بعدازاں محرم جس طرف چاہے اس کا رخ کر دے۔ مالکیہ کے ہاں یہ جائز نہیں یہی رائے کوفیوں کی ہے۔ ابن منیر کہتے ہیں بظاہر یہی رائے بخاری کی ہے کیونکہ ترجمہ میں انہوں نے اس امر کو آنجناب کے زمانہ کے ساتھ مقید کیا ہے گویا علیؓ وابوموسیؓ کے علم میں کیفیتِ احرام کے سلسلہ میں کوئی اصل نہ تھی کہ اس پر عمل پیرا ہوتے سو اپنا معاملہ آنحضرت کے عمل پر معلق کر دیا اب چونکہ احکام معلوم اور مراتبِ احرام معروف و مشروح ہیں لہٰذا ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا۔

(قاله ابن عمر) کتاب المغازی کی (باب بعث عليّ إلى اليمن) کے تحت ذکر کردہ روایتِ ابن عمر کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ علامہ انور قرار دیتے ہیں کہ (في زمن النبي صلعم) کی قید اتفاقی ہے اس پر حکم کا ترتّب نہیں۔ ان کے کلام کا محصل یہ ہے کہ احرامِ معلق جائز ہے یعنی اگر اہلال کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں فلاں کے اہلال کی طرح اہلال کرتا ہوں (یعنی جو نیت ہے اس کی کہ حج قران یا افراد یا تمتع کرے گا وہی میری) تو اس پر محرم ہوگا یا نہیں۔ نووی نے ہماری طرف منسوب کیا ہے کہ ہمارے ہاں محرم نہ ہوگا مگر یہ سہو ہے، ہمارے ہاں ایسا کرنا صحیح ہے مگر اس پر واجب ہے کہ افعالِ حج شروع کرنے سے قبل کسی ایک، حج یا عمرہ۔ کی تعیین کر لے۔ نووی کو ہماری مذہب کی مکمل تحقیق نہ تھی میرا خیال ہے کہ ہمارے مذہب کے نقل کے ضمن میں سو مسئلوں میں غلطی کی ہے۔ البتہ حافظ ابن حجر نے صرف ایک مسئلہ میں جو زکات سے متعلق ہے، نقلِ مذہب کرتے ہوئے غلطی کی۔ شافعیہ کے نزدیک بعین ذلک الاحرام وہ محرم ہو جائے گا، ہمارے اور ان کے نقطہ نظر میں فرق یہ ہے کہ ہمارے ہاں اس معلق اہلال کے ساتھ محرم تو ہوگا مگر واجب ہے کہ افعالِ حج میں دخول سے پہلے تعیین کرے۔ حاشیہ میں مولانا بدر رقمطراز ہیں کہ ابن حجر بخاری کا مسلک کوفیوں کی طرح قرار دیتے ہیں کہ اس طراح احرام صحیح نہ ہوگا (ابن منیر کے حوالے سے جیسا کہ ذکر ہوا) اگر کوفیوں سے مراد امام ابوحنیفہ ومن تبعہ ہیں تو معاملہ اس طرح نہیں اگر کوئی اور مراد ہیں تو (فهو أعلم به)۔

حدثنا المكي بن ابراهيم عن ابن جريج قال عطاء قال جابر رضي الله عنه أمَرَ

النبیُ ﷺ علیاً رضی الله عنه أن یُقِیمَ علیٰ إحرامِه وذَکرَ قولَ سُراقة
جابر کہتے ہیں نبی ﷺ نے حضرت علی کو حکم دیا کہ اپنے احرام پر قائم رہیں۔
(وذکر قول سراقة) ذکر کے فاعل حضرت جابر ہیں۔ سراقہ سے مراد ابن مالک بن جعشم ہیں (باب عمرة التنعیم) میں یہ قول ذکر ہوگا۔ یہ حدیث رباعیاتِ امام میں سے ہے۔

حدثنا الحسن بن علی الخَلال الهُذلی حدثنا عبدالصمد حدثنا سَلیم بن حَیَّان قال سمعتُ مروانَ الأصفرَ عن أنس بن مالك رضی الله عنه قال قدِم علیٌّ رضی الله عنه علی النبیِّ ﷺ مِن الیمنِ فقال بِمَا أهْلَلْتَ؟ قال بِمَا أهلَّ به النبیُّ ﷺ فقال لولا أنَّ مَعِی الهَدْیَ لَأحَلَلْتُ وزاد محمد بن بکر عن ابن جریج قال له النبی ﷺ بما أهلَلْتَ یا علیُّ قال بِمَا أهَلَّ به النبیُّ قال فأهْدِ وامْکُثْ حراماً کَمَا أنْتَ
انسؓ کہتے ہیں علیؓ نے، جو یمن سے حجِ وداع میں شریک ہوئے۔ احرام باندھتے ہوئے یہ نیت کی کہ میں نبی ﷺ جیسا احرام باندھتا ہوں۔

عبدالصمد سے مراد ابن عبدالوارث ہیں۔ مروان اصغر کے والد کا نام خاقان ابو خلف بصری ذکر کیا گیا ہے، حضرت ابو ہریرہ، ابن عمرو دیگر صحابہ کرام سے روایت کی ہے، صحیح بخاری میں ان کی حضرت انس سے یہی ایک روایت ہے اور وہ بخاری کی افراد میں سے ہے۔ ترمذی اسے حسن غریب کہتے ہیں، دارقطنی کہتے ہیں مجھے علم نہیں کہ اسے سلیم بن حیان سے عبدالصمد کے علاوہ کسی اور نے بھی روایت کیا ہو۔ (قدم علی من الیمن) المغازی میں یمن بھیجے جانے کا سبب کا ذکر ہوگا۔ (وزاد محمد الخ) یہ معلق صرف ابوذر کے نسخہ میں ہے اسے اسماعیل اور ابوعوانہ نے موصول کیا ہے۔

علامہ انور (لولا أن معی الهدی لأحللت) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ دلیل ہے کہ آنجناب کے احلال سے مانع یہ امر تھا کہ آپ کے ہمراہ قربانی کے اونٹ تھے، یہ سبب نہ تھا کہ آپ قارن تھے۔ جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر قران کے سبب احلال نہیں ہوتے تو یوں فرماتے (لو لاأنی جمعت بین الحج والعمرة لأحللت) تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے سوقِ ہدی کو عدم احلال کا اس لئے عذر قرار دیا تاکہ ان کے لئے آپ کا عذر واضح ہو جنہوں نے ہدی نہ کی تاکہ وہ جان لیں کہ ہدی نے آپ کو احلال سے روکا ہے اگر ہدی نہ ہوتیں تو آپ بھی ان کی طرح احلال کرتے۔ اس سے حنابلہ کے اس قول کا بھی جواب ہوا کہ آپ اگرچہ قارن تھے مگر تمتع کی تمنا کی تھی لہذا تمتع افضل ہے، آپ نے تمتع کی خواہش اس لئے کی تھی تاکہ باقی صحابہ کرام کے ساتھ احرام میں موافق ہوتے تاکہ ان پر احلال دشوار نہ ہوتا (یہ سوچ کر کہ ہمارے نبی مقدس تو احرام میں ہیں اور ہم احلال کر رہے ہیں) اس لئے نہیں کہ تمتع افضل ہے۔

حدثنا محمد بن یوسف حدثنا سفیان عن قیس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن أبی موسی رضی الله عنه قال بعثَنِی النبیُّ ﷺ إلیٰ قومٍ بالیمن فجِئتُ وهو بالبَطْحَاءِ فقال بِمَا أهْلَلْتَ؟ قلتُ أهْلَلْتُ کإهلالِ النبیِّ ﷺ قال هَلْ مَعكَ مِن

هَدْيٍ؟ قلتُ لا فأَمَرَنِي فطُفتُ بِالبيتِ وبِالصَّفا والمَروةِ ثم أمرَنِي فأحْلَلْتُ فأتَيتُ امرأةً مِن قَومِي فمَشَطَتْنِي أو غَسلَتْ رأسِيَ فقَدِمَ عمرُ رضي الله عنه فقال إنْ نأخُذْ بِكِتابِ اللهِ فإنَّه يأمرُنا بالتَّمامِ قال الله﴿وأتِمُّواالحجَّ والعمرةَ﴾ [البقرة:۱۹۶] وإن نَأخُذْ بِسُنَّةِ النبيِّ ﷺ فإنَّه لم يَحِلَّ حتى نَحَرَ الهَدْيَ

ابو موسیٰؓ کہتے ہیں کہ مجھے نبی ﷺ نے میری قوم کی طرف یمن بھیجا تھا پس میں (لوٹ کر ایسے وقت) آیا کہ آپ بطحاء میں تھے، آپ نے دریافت کیا کہ تم نے کس چیز کا احرام باندھا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ میں نے نبی ﷺ کے احرام کے مثل احرام باندھا ہے۔ آپ نے فرمایا کیا تمہارے ہمراہ قربانی کا جانور ہے؟ میں نے عرض کیا نہیں پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں کعبہ کا طواف کروں چنانچہ میں نے کعبہ کا اور صفا مروہ کا طواف کیا پھر آپ نے مجھے احرام کھولنے کا حکم دیا چنانچہ میں احرام سے باہر ہو گیا پھر میں اپنی قوم کی کسی عورت کے پاس گیا اور اس نے مجھے کنگھی کی یا میرا سر دھو دیا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے (اور یہ حدیث میں نے ان سے بیان کی تو) انہوں نے کہا کہ اگر ہم اللہ کی کتاب پر عمل کریں تو وہ ہمیں (حج وعمرہ کے) پورا کرنے کا حکم دیتی ہے اللہ تعالیٰ نے (سورۂ بقرہ آیت نمبر 196 میں) فرمایا ہے ﴿ترجمہ﴾ ''اور حج اور عمرہ کو پورا کرو اللہ کی رضامندی حاصل کرنے کیلئے'' اور اگر ہم رسول اللہ کی سنت پر عمل کریں تو آپ احرام سے باہر نہیں ہوئے یہاں تک کہ آپ نے قربانی کر لی۔

(بعثني الخ) المغازی میں اس کا سبب ذکر ہوگا۔ (وهو بالطحاء) یہ ابتدائے قدوم مبارک کا ذکر ہے۔ (قلت أهللت) شعبہ کی روایت میں مذکور ہوگا (قلت لبيك بإهلال كإهلال النبي ﷺ) اس پر آپ نے ان کی تحسین فرمائی۔ (فطفت) شعبہ کی آگے مذکور روایت میں (بالبيت وبا لصفا والمروة) کا بھی جملہ ہے۔ (امرأة من قومي) شعبہ کی روایت میں (من قيس) ہے اس سے مراد قیسِ عیلان نہیں کیونکہ ان کی اشعریوں کے ساتھ کوئی نسبت نہیں بلکہ قیس حضرت ابوموسی کے والد ہیں، قیس بن سلیم، ایوب بن عائذ کی روایت میں ہے (امرأة من نساء بني قيس) تو یہ خاتون ان کے بھائیوں میں سے کسی کی بیوی ہوں گی۔ ان کے بھائیوں میں سے ابورھم، ابو بردہ اور محمد ذکر کئے گئے ہیں۔

(أو غسلت) مسلم کی روایت میں واو کے ساتھ ہے۔ (فقدم عمر) بظاہر یہ مفہوم نکلتا ہے کہ حضرت عمر اس برس آئے مگر ایسا نہیں بخاری نے اختصار کیا ہے، مسلم کی روایت میں وضاحت ہے کہ (فكنت أفتي الناس بذلك في إمارة أبي بكرو إمارة عمر) آگے تفصیلی ذکر ہے کہ ایک موسمِ حج میں تھا کہ کسی نے آ کر بتلایا آپ کو نہیں علم کہ امیر المومنین نے حج کے بارہ میں کیا حکم دیا ہے، کہتے ہیں (فلما قدم الخ) یعنی ان کے عہد خلافت کا ذکر ہے۔ کچھ وضاحت شعبہ کی آمدہ روایت میں ہی ہے مسلم کی ابراہیم بن أبي موسى عن أبيه کے حوالے سے روایت میں ہے کہ ان کے والد حج تمتع کا حکم یا فتوی دیتے تھے اس پر ایک آدمی نے کہا کہ اپنے بعض فتاوی روک لیں بے شک امیر المومنین عمر اس سے منع کرتے ہیں، اس میں منع کی علت بھی مذکور ہے، حضرت عمر کہتے تھے میں جانتا ہوں نبی پاک نے ایسا کیا ہے مگر میں اس امر کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ عمرہ کے بعد مباشرت میں مشغول ہوں پھر حج شروع ہونے پر (ثم يروحوا في الحج تقطر رؤوسهم) مسلم کی جابر سے روایت میں یہ بھی ہے کہ کہا کرتے تھے (افصلوا حجكم من عمر تكم فإنه أتم

لحجکم وأتم لعمرتکم) ایک روایت میں ہے (إن الله یحل لرسوله ماشاء، فأتموا الحج والعمرۃ کماأمرکم الله)۔
(أن نأخذ بکتاب الله الخ) عمرہ کی ادائیگی کے بعد تحلل سے منع کرنے کی بابت حضرت عمر کے قول کا لب لباب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان (وأتمو الحج ولعمرۃ الله) منعِ تحلل پر دلالت ہے تو یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ حج مکمل ہونے تک احرام جاری رکھا جائے (یعنی قران کو بہتر سمجھتے تھے) اور نبی اکرم کی سنت سے بھی یہ علم ہوتا ہے کہ ھدی اپنی جگہ پہنچنے تک (یعنی قربان ہونے تک) حلال نہیں ہوئے۔ اگرچہ اس کا جواب یہ ہے کہ آنجناب نے صراحت فرمادی تھی کہ اگر ان کے ہمراہ ہدی نہ ہوتی تو متحلل ہو جاتے تو یہ اس کے لئے جوازِ احلال کی دلیل ہے جس کے ہمراہ قربانی نہیں حضرت عمر کا منع کرنا سداً للذریعة تھا تا کہ لوگ اپنی پوری توجہ مناسکِ حج اور طاعات واذکار کی طرف مبذول رکھیں، گویا ان کا مطمح نظر یہ تھا کہ حجِ افراد کیا جائے جو افضل ہے تمتع یا قران کے بطلان یا تحریم کا فتویٰ نہیں دیا۔ نووی کہتے ہیں کہ جس متعہ سے حضرت عمر نے روکا وہ اشہرِ حج میں عمرہ کی ادائیگی اور حج کو آیندہ برس تک مؤخر کرنا تھا اور یہ منعِ تنزیہی تھا تا کہ حجِ افراد کی ترغیب دلائیں بعدازاں جوازِ تمتع پر اجماع منعقد ہوا جیسا کہ اگلے باب میں ذکر ہوگا۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ حضرت عمر کے اس قولِ مذکور (أن نأخذ بکتاب الخ) کی بیانِ مراد کی بابت متعدد آراء ہیں، بعض نے کہا کہ حج فسخ کر کے اسے عمرہ بنالینے سے منع کیا جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے ان کے نزدیک وہ صرف اس سال کے ساتھ خاص تھا ہمیشہ کے لئے نہ تھا، مسلم کی حدیثِ أبي ذر سے اس پر دلالت ہوتی ہے، احمد کے نزدیک بعد والوں کے لئے بھی جائز ہے ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ اس میں متشدد ہیں وہ کہتے ہیں کہ مجرد خانہ کعبہ کی رؤیت سے ہی حج منفسخ ہو کر عمرہ بن جائے گا، حاج کا ارادہ ہو یا نہ ہو (یعنی ان کے نزدیک ہر کوئی حجِ تمتع کرے خواہ وقتِ اہلال اس کی نیت کی ہو یا نہ) تو حضرت عمر کی کلام سے مراد اکثر شارحین کے مطابق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اتمام کا حکم دیا ہے یعنی عدم فسخِ حج کا جبکہ ایک جماعت جس میں نووی شامل ہیں، کا خیال ہے کہ وہ تمتع اور قران سے روکتے اور افراد کا حکم دیتے تھے گویا تمتع وقران کو خلافِ اتمام خیال کرتے تھے۔ کہتے ہیں میں سمجھتا ہوں کہ معاملہ وہ نہیں جو شارحین سمجھے اور نہ وہ جو نووی نے کہا بلکہ حضرت عمر کی مراد یہ تھی کہ بیت اللہ مہجور نہ ہو جائے کیونکہ تمتع اور قران کی صورت میں ایک ہی سفر میں دونوں، حج اور عمرہ ادا ہو گئے متحلل ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ نہیں، وہ چاہتے تھے کہ حجِ افراد کیا جائے تا کہ عمرہ کے لئے دوبارہ آئیں تو ان کی کلام کی تقریر ان کے حسبِ مَرام وہ ہے جو عبداللہ بن عمر نے ذکر کی، طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ کہا اتمامِ عمرہ یہ ہے کہ تم ان اشہرِ حج میں صرف حج کرو (یعنی حجِ افراد کرو) کیونکہ (الحج أشہر معلومات) ان کو حج کے لئے خاص کردو، عمرہ باقی مہینوں میں کرو اسی لئے کہا (افصلوا بین حجکم وعمرتکم الخ)۔

پھر لکھتے ہیں کہ افراد دو طرح کا ہے ایک وہ جو مشہور ہے دوسرا محمد نے اپنی موطا میں ذکر کیا ہے اور وہ ہے دو سفروں میں افراد کرنا، ان کے نزدیک یہ قران سے افضل ہے یہ جو تمتع، قران اور افراد کے مفاضلہ کی نسبت اختلاف ہے وہ معروف افراد کے ضمن میں ہے امام محمد کا ذکر کردہ افراد بلا خلاف افضل ہے (اور یہی ہے جسے حضرت عمر نے پسند کیا، یعنی ایک سفر میں صرف حج، دوسرے میں صرف عمرہ) یہ ان کی طرف سے قران کی نہی کا بیان ہے، جہاں تک تمتع سے حضرت عمر کے روکنے کا تعلق ہے وہ شاید اس وجہ سے کہ تمتع ان کے ہاں مفضول تھا کیونکہ اس میں ادائیگیِ عمرہ کے بعد تحلل ہو جاتے ہیں جسے صحابہ کرام نے برا سمجھا جب آنجناب نے انہیں حکم دیا کہ حلال

ہو جائیں اور اپنا حج عمرہ میں فسخ کر دیں (یعنی وقتِ اہلال جو حج کی بھی نیت کی تھی اسے صرف عمرہ سے متعلق بنالیں اور عمرہ کر کے متحلل ہو جائیں بعد ازاں حج شروع ہونے پر دوبارہ حج کا احرام باندھ لیں) اس پر انہوں نے کہا جیسا کہ مسلم میں ہے (ومذا کیرنا تقطر المنی) تو اس وجہ سے انہیں برا لگا کہ بیویوں سے مجامعت کریں اور پھر حج کے مناسک شروع کر دیں یعنی وہ ان ایام کو صرف عبادت و ادائیگی مناسکِ حج کے لئے خاص کرنا چاہتے تھے (دوسرا یہ بھی کہ وہ آنجناب کی اقتداء کرنا چاہتے تھے جو متحلل نہ ہوئے تھے اور وجہ ذکر کر دی تھی کہ میرے ساتھ ہدی ہے) سو بالجملہ حضرت عمر کی تمتع سے نہی کراہتِ احلال کے سبب تھی تو (أتموا الحج) سے ان کی مراد تھی کہ درمیان میں متحلل نہ ہو جاؤ اسے عدم اتمام سے تعبیر کیا تو حاصل یہ ہوا کہ تمتع نہ کرو (بلکہ افراد کرو)۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے پھر آنجناب نے ہزاروں صحابہ کو تحلل کا کیوں حکم دیا؟ تو یہ امر جاہلیت کے رد کے لئے تھا، عملا اس (تمتع) کی تشریع اور قولاً وفعلاً اس کی توکید کے لئے۔ یہ ان کے دنیا میں آخری ایام تھے آپ شعائرِ جاہلیت کو اپنے قدموں تلے کرنا چاہتے تھے کیونکہ عربوں کا جاہلیت میں خیال تھا کہ اشہرِ حج میں عمرہ کرنا افجر الفجور میں سے ہے۔

مزید کہتے ہیں کہ اس مقام پہ یہ جان کر سینہ ٹھنڈا ہوتا ہے کہ حضرت عمر قران کے مخالف نہ تھے کیونکہ طحاوی نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ لوگ کہتے ہیں عمر تمتع سے منع کرتے تھے حالانکہ عمر کہتے تھے کہ اگر مجھے سال میں دو عمرے کرنا ہوں تو ایک کو حج کے ساتھ ادا کرلوں گا یعنی حجِ قران کا احرام باندھوں گا۔ تو یہ اس امر میں صریح ہے کہ قران انہیں ایک سفر میں افراد سے زیادہ پسند تھا (بظاہر علامہ کی باتوں میں کچھ تناقض محسوس ہوتا ہے) حاشیہ میں مولانا بدر معذرت خواہانہ طور پر لکھتے ہیں کہ میں نے مقدور بھر تفکر اور اپنی یاداشتیں پڑھنے کے بعد جن میں کچھ کاٹا ہوا ہے کچھ کا اثبات ہے، یہ تحریر قلمبند کی ہے۔ ثم لا أثق بنفسی یعنی مکمل وثوق نہیں ہے کہ میں علامہ کے بیانات کی حقیقتِ مراد پا سکا۔ علامہ کہتے ہیں کہ حضرت عثمان کی نہی بھی اسی قبیل سے تھی بقول مولانا بدر ابن قیم اعلام الموقعین، کہتے ہیں کہ درست اعلام الموقفین ہے جیسا کہ کتاب حادی الأرواح کے ساتھ مطبوعہ نسخہ میں لکھا ہے۔ محمد بن اسحاق، یحی بن عباد کے حوالے سے عبیداللہ بن زبیر سے نقل کرتے ہیں کہ ہم حضرت عثمان کے ساتھ جحفہ میں تھے تو کہنے لگے کہ اشہرِ حج میں صرف حج ادا کرو، عمرہ کے لئے پھر آجایا کرو، میری رائے میں یہ افضل ہے اس پر علی کہنے لگے کہ یہ (حج کے ساتھ عمرہ) نبی اکرم کی سنت اور اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ رخصت ہے آپ کیوں تنگی پیدا کرتے اور روکتے ہیں، انہوں نے دونوں کا اہلال کیا اس پر حضرت عثمان لوگوں سے متوجہ ہو کر کہنے لگے کیا میں نے اس سے منع کیا ہے؟ میں تو فقط ایک رائے پیش کر رہا ہوں جو چاہے قبول کر لے جو چاہے نہ کرے۔ مسلم میں جو ابن زبیر کے حوالے سے ہے کہ وہ بھی حج کے ساتھ ہی عمرہ کرنے سے روکتے تھے، شاید انہوں نے حضرت عثمان سے ہی اخذ کیا اور اس مذکورہ روایت کی سند میں جو عبیداللہ بن زبیر ہیں، دراصل عبداللہ بن زبیر ہیں۔ انتھی۔ عمرہ کی بابت علامہ لکھتے ہیں کہ ہمارے ہاں سنت ہے یہی مشہور قول ہے، ایک قول کے مطابق واجب ہے۔ آیت میں (وأتموا الحج والعمرة لله) حج اور عمرہ کا فرق نہیں کیا گیا (یعنی بظاہر دونوں واجب ہیں) اور دونوں کے اتمام کا حکم دیا گیا مگر اس کی تاویل یہ ہے کہ شروع کر دینے کے بعد اسے نامکمل چھوڑنا منع ہے باقی تطوعات میں بھی یہی قاعدہ ہے۔

باب قولِ اللّٰہِ تعالیٰ

﴿لْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾

[البقرة:۱۹۷] ﴿يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة:۱۸۹]

علماء کہتے ہیں (الحج أشهر معلومات) میں مضاف مقدر، محذوف ہے ای (الحج حجُ أشهرٍمعلومات) یا (وقت الحج أشهر الخ) یا(أشهر الحج أشهر الخ) واحدی کی رائے ہے کہ یہ جملہ (ليل نائم) کی طرز ہے گویا اتساعا اشہر کونفس الحج قرار دیا۔ ابواسحاق المہذب میں لکھتے ہیں کہ مراد وقتِ احرام ہے کیونکہ نفسِ حج کی ادائیگی میں تو مہینوں درکار نہیں۔ علماء کا اجماع ہے کہ تین ماہ مراد ہیں پہلا شوال ہے اس امر میں اختلاف ہے کہ پورے تین مراد ہیں یا تیسرے کا کچھ حصہ، پہلا قول مالک اور الا ملاء کے مطابق شافعی کا بھی، باقیوں کے نزدیک تیسرے کا بعض حصہ۔ ابن عمر، ابن عباس، ابن زبیر و آخرون کا قول ہے کہ ذوالحجہ کی دس راتیں ابوحنیفہ اور احمد کے ہاں یومِ نحر بھی ان میں داخل ہے۔ شافعی کی طرف منسوب مشہور قول یہ ہے کہ وہ شامل نہیں۔

علماء کا یہ بھی اختلاف ہے کہ حج کے یہ مہینے علی الشرط ہیں (کہ صرف انہی میں احرام باندھا جائے) یا استحباب مراد ہے، ابن عمر ابن عباس، جابر و دیگر صحابہ و تابعین علی الشرط قرار دیتے ہیں کہ حج کا احرام انہی میں باندھا جائے، شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ شافعیہ کے نزدیک جس نے غیر اشہر الحج میں احرام باندھا وہ عمرہ کا متصور ہوگا، بعض نے اسے احرامِ نماز پر قیاس کیا ہے یعنی اگر کسی نے فرض نماز کی تکبیر تحریم یہ خیال کرتے ہوئے کہ وقت ہو چکا ہے۔ وقت سے قبل کہہ دی تو وہ نفل بن جائے گی۔ (وقال ابن عمر الخ) اسے طبری و دار قطنی نے (ورقاء عن عبدالله بن دينار عنهٗ) کے طریق سے موصول کیا ہے۔ (وقال ابن عباس الخ) اسے ابن خزیمہ، حاکم اور دار قطنی نے (من طريق الحاكم عن مقسم عنه) موصول کیا ہے (وكره عثمان الخ) اسے سعید بن منصور نے موصول کیا ہے، اس میں ہے کہ عبداللہ بن عامر نے خراسان سے ہی احرام باندھ لیا جب پہنچے تو حضرت عثمان نے ملامت کی اور کہا (غزوت وهان عليك نسكك) تاریخ مرو میں احمد بن سیار نے لکھا ہے کہ خراسان کی فتح کے بعد بطورِ شکرانہ نیشا پور سے احرام باندھ کر چل پڑے۔ تاریخ یعقوب بن سفیان میں ابن اسحاق کے حوالے سے ہے کہ یہ حضرت عثمان کے سالِ شہادت کے واقعہ ہے۔ اس اثر کی ماقبل سے مناسبت یہ ہے کہ خراسان سے مکہ کی مسافت اشہر الحج سے زیادہ ہے گویا انہوں نے غیر اشہرِ حج میں احرام باندھا اس پر حضرت عثمان نے مکروہ سمجھا۔ بظاہر لگتا ہے کہ میقات سے پہلے احرام باندھنے کیوجہ سے کراہت تھی۔

علامہ انور قرار دیتے ہیں کہ یہ باب میقاتِ زمانی سے متعلق ہے جیسا کہ سابقہ باب میقاتِ مکانی سے متعلق تھا۔ ہمارے فقہاء کے نزدیک اشہر حج شوال، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کی دس راتیں ہیں پس جو لیلۃ النحر کو وقوفِ عرفہ کرے، اس نے حج پالیا جس سے اس رات بھی وقوف رہ گیا، اسے حج نہ مل سکا اسی لئے اللہ تعالیٰ نے (فمن فرض فيهن الحج) کہا ہے (فمن حج فيهن) نہیں کہا کیونکہ افتراضِ حج انہی سے متعلق ہے اگر چہ اس کے بعض مناسک، رمی وغیرہ دس کے بعد ہیں۔ عشرۂ ذی الحج سے مراد شافعیہ کے ہاں دس دن ہیں، ہمارے ہاں دس راتیں (اسلامی مہینوں کی راتیں دنوں سے قبل ہوتی ہیں، اس پر یوم عید قربان حنفیہ کے ہاں اشہر حج میں داخل نہیں) چونکہ مالک کے ہاں پورا ماہِ ذوالحج مراد ہے لہٰذا ان کے نزدیک قربانی بھی پورے ماہ میں ہوسکتی ہے۔ کہتے ہیں کہ ابن عمر کا قول

(عشر من ذی الحجة) ہمارے موافق ہے (کہ صرف دس راتیں نہ کہ دن) کیونکہ اگر دن مراد ہوتے تو تاء کے ساتھ (عشرة) کہتے۔ قولِ ابن عباس کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ میقاتِ زمانی پر تقدیمِ احرام کی کراہیت کا مسئلہ ہے۔ (کرہ عثمان الخ) کی بابت رقم طراز ہیں کہ عبداللہ بن عامر نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ نے فتح دی تو یہیں سے احرام باندھ کر حج کریں گے (هان عليك نسكك) کا مطلب یہ ہے کہ احرام باندھ لینے کے بعد کافی پابندیاں لاگو ہو جاتی ہیں پتہ نہیں تم نے ان کا خیال رکھا ہے یا نہیں گویا ان کی کراہت ان جنایات کے ڈر سے تھی (نہ کہ میقات سے قبل یا اشہرِ حج سے قبل احرام باندھ لینے کے سبب) انہی جنایات کے مدنظر ابن امیر الحاج نے لکھا ہے کہ تمتع قران سے افضل ہوسکتا ہے کہ متمتع عمرہ کے بعد احرام کھول دیتا ہے جبکہ قارن نہیں کھول سکتا لہٰذا خدشہ ہے کہ قیود کی خلاف ورزی نہ کر لے۔

حدثنا محمد بن بشار قال حدثني أبو بكر الحنفي حدثنا أفلح بن حميد سمعت القاسم بن محمد عن عائشة رضي الله عنها قالت خرَجْنا معَ رسولِ اللهﷺ في أشهُرِ الحَجِّ ولَيالي الحجِّ و حُرُمِ الحجِّ فنزَلْنا بسَرِف قالتْ فخرجَ إلى أصحابه فقال مَن لم يَكُن منكم معه هديٌ فأحبَّ أن يجعلَها عمرةً فليَفعَلْ و مَن كان معه الهَديُ فلا، قالتْ فالآخِذُ بها والتَّارِكُ لَها مِن أصحابِه۔ قالت فأمَّا رسولُ اللهﷺ ورجالٌ مِن أصحابه فكانوا أهلَ قُوَّةٍ وكان معهم الهديُ فلم يَقدِرُوا على العمرة قالت فدخلَ عليَّ رسولُ اللهﷺ و أنا أبكِي فقال ما يُبْكِيكِ يا هَنْتَاه؟ قلتُ سمعتُ قولَكَ لأصحابك فمُنِعتُ العمرةَ قال وما شأنُكِ؟ قلتُ لا أصلِّي قال فلا يَضِيرُكِ إنما أنتِ امرأةٌ مِن بناتِ آدمَ كتبَ اللهُ عليكِ ما كتبَ عليهنَّ فكُونِي في حجَّتِكِ فعَسَى اللهُ أن يَرزُقَكِيها قالت فخرَجْنا في حجَّتِه حتى قدِمْنا مِنًى فطَهَرتُ ثم خرجْتُ مِن مِنًى فأفَضْتُ بالبيتِ قالت ثم خرجتُ معَه في النَّفْرِ الآخِرِ حتى نَزَلَ المُحَصَّبَ و نزَلْنا معَه فدَعا عبدَالرحمن بنَ أبي بكر فقال اخرُجْ بأُختِك مِن الحَرَمِ فلتُهِلَّ بعُمرةٍ ثم افرُغَا ثم ائتِياها هنا فإنِّي أنظُرُكما حتىٰ تأتِيَاني قالتْ فخرجْنا حتىٰ إذا فرَغْتُ و فرغتُ مِن الطَّوافِ ثم جِئتُه بسَحَرَ فقال هل فرَغْتُم؟ فقلتُ نَعمْ فأذِنَ بالرَّحِيلِ في أصحابِه فارتَحَلَ الناسُ فمرَّ مُتَوَجِّهًا إلى المدينةِ۔ ضَير مِن ضارَ يَضيرُ ضَيراً ويُقال ضارَ يضُورُ ضَوراً و ضَرَّ يَضُرُّ ضَرًّا

ام المومنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ ہم حج کے مہینے میں حج کی راتوں میں حج کے احرام کیساتھ (مدینے سے) نکلے پھر ہم (مقام) سرف میں اترے پھر آپﷺ اپنے صحابہ کے پاس تشریف لائے اور فرمایا کہ تم میں سے جس شخص کے ہمراہ قربانی کا جانور نہ ہو اور وہ چاہے کہ اس احرام سے عمرہ کرے تو وہ ایسا کر لے اور جس شخص کے ہمراہ جانور ہو وہ ایسا نہ کرے تو آپﷺ

کے اصحاب میں سے بعض نے اس حکم پر عمل کیا اور بعض نے نہ کیا مزید کہتی ہیں کہ نبی ﷺ اور آپ کے چند زور صحابہ جن کے ہمراہ قربانی تھی وہ عمرہ پر قادر نہ ہوئے (یعنی عمرہ نہیں کر سکے، باقی تفصیلات ذکر ہو چکی ہیں)۔

سند میں ابو بکر الحنفی عبدالکبیر بن عبدالمجید ہیں۔(حُرُم الحج) ای أزمنته وأمكنته وحالاته، راء کی زبر کے ساتھ بھی مروی ہے اس پر حرمۃ کی جمع ہوگی أی ممنوعات الحج۔(یا هنتاه) هاء اور نون پر زبر ہے، نون پر سکون بھی پڑھا جا سکتا ہے آخر میں هاء ساکنہ ہے۔ مذکر کو نداء کے لئے یا هَن اور یا هنه بولا جاتا ہے جب نام ذکر نہ کرنا ہو (یعنی برائے خطابِ محض مثلاً اردو میں ارے یا اے انکا مترادف ہے) مونث کے لئے ان مذکورہ الفاظ میں تاء کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ (لا أصلي) حیض کا کنایہ ہے۔ یہ محاورہ اتنا عام ہوا کہ مسلمان خواتین حیض کے کنایہ کے طور پر عموماً اس کا استعمال کرتی ہیں (حتی کہ اردو میں بھی یہی استعمال ہوتا ہے)۔

(النفر الآخر) یعنی ایام منی کا آخری دن یعنی ۱۳ ذوالحجہ۔ (حتى إذا فرغت) یعنی عمرہ سے، مفعول للعلم بہ حذف کیا۔ (ضير من ضار الخ) چونکہ (لا يضيرك) میں دو لغت ہیں، ایک نسخہ میں (لا يضرك) ہے، اس کی تشریح کر رہے ہیں کہ (ضير) اجوف یائی صار یصیر کا مصدر اور دوسرا باب (ضار يضور) بروزن (قال يقول) ہے۔ دوسری روایت کے لحاظ سے باب (ضرَّ يضر) بنتا ہے۔

علامہ انور (من لم يكن منكم معه هدى الخ) کے تحت رقمطراز ہیں کہ آنجناب نے اولاً انہیں اختیار دیا تھا پھر افعالِ حج و عمرہ شروع کرنے سے قبل جب مکہ پہنچے تو دوبارہ یہی حکم دیا جب دیکھا کہ کسی نے عمل نہیں کیا تو اظہارِ غضب کیا کیونکہ انہوں نے رخصت قبول نہ کی اور کبھی عدم قبولِ رخص پر بھی ناراضی کا اظہار ہو سکتا ہے جیسا کہ اس آدمی پر ناراض ہوئے تھے جس نے سفر میں روزہ نہ چھوڑا تو فرمایا (ليس من البر الصيام في السفر) اسی طرح امہات المومنین پر ناراض ہوئے جب مسجد میں دو خیمے دیکھ کر فرمایا (آلبر يردن؟)۔ اگر کہا جائے کہ اس روایت کے الفاظ (فالآخذ بها والتا رك لها) کیوں کر دوسری روایت کے الفاظ (لم يعمل به أحد) کے ساتھ ملتئم ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہزاروں صحابہ کرام کا معاملہ تھا اس قسم کی مثالوں میں (تأتي الاعتبارات كلها)۔ یعنی مخرجِ غالب کے طور پر حکم ذکر کر دیا جاتا ہے۔(فلم يقدرو اعلى العمرة) کے تحت کہتے ہیں کہ اس سے مراد حج سے منفصل عمرہ ہے بایں طور کہ ان کے درمیان تحلل ہو وگرنہ تمام قارن صحابہ کرام نے عمرہ تو ادا تو کیا ہی تھا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ رواۃ صرف اسی کو عمرہ شمار کرتے ہیں جس کے بعد تحلل ہو، جس کے بعد تحلل نہیں اسے عمرہ کے بطور تعبیر نہیں کرتے کیونکہ وہ اسے غیر معتدہ سمجھتے ہیں کیونکہ عدم تحلل کی صورت میں وہ حج سے متمیز نہیں ہوتا اگرچہ فقہاء کے نزدیک اس کا اعتبار ہے، صرف عبارات میں اس سے اغماض کیا گیا ہے کیونکہ فقہاء کا موضوع کشفِ ملاحظ ہے۔

(فمنعت العمرة) کے تحت لکھتے ہیں کہ احرامِ حضرت عائشہ میں ہمارے اور شافعیہ کے مابین اختلاف ہے ہمارے نزدیک وہ معتمرہ (متمعہ) تھیں ان کے نزدیک قارنہ۔ ہمارے نزدیک انہوں نے حیض کے سبب اپنا عمرہ ترک کر دیا تھا ان کے ہاں نہیں کیا تھا، لفظِ مذکور ہماری تائید کرتا ہے اسی طرح آنجناب کا انہیں یہ کہنا بھی (كوني في حجتك) پھر آخر میں آپ نے کہا (هذه مكان عمرتك) تو ان سب شواهد سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے افعالِ عمرہ ادا نہیں کئے تھے۔ حجِ افراد کیا تھا پھر آخر میں قضاء عمرہ ادا کیا اس عمرہ کے بدلے جو چھوڑ دیا تھا۔ انتھی۔ اس روایت کے پہلے دو راوی بصری، دو مدنی ہیں، مسلم اور نسائی نے بھی) (الحج) میں نقل کیا گیا ہے۔

باب التَمَتُّعِ و القِرانِ و الإفرادِ بالحَجِّ و فَسْخِ الحَجِّ لِمَن لَم يَكُنْ معه هَدیٌ

(حجِ تمتع، قران اور افراد کے بارے میں)

تمتع یہ ہے کہ اشہرِ حج میں عمرہ ادا کر کے حلال ہو جائے پھر اسی موسم کے حج کا احرام باندھے عرفِ سلف میں قران پر بھی تمتع کے لفظ کا اطلاق ہوتا تھا۔ ابن عبدالبر لکھتے ہیں اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ قول اللہ تعالی (فمن تمتع با لعمرة إلى الحج) سے مراد اشہرِ حج میں ادائیگی عمرہ حج سے قبل ہے۔ کہتے ہیں کہ قران بھی ایک نوع کا تمتع ہے نیز حج کا اہلال فسخ کر کے عمرہ بنالینا بھی تمتع ہے۔
(القران) ابوذر کے نسخہ میں اقران ہے مگر بقول عیاض وغیرہ لغت کے لحاظ سے وہ خطأ ہے۔ اس سے مراد حج اور عمرہ دونوں کا اکٹھا اہلال ہے۔ اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں یا اس سے مراد عمرہ کا اہلال پھر اس پر حج داخل کر دیا جائے یا اسکا عکس، اس میں اختلاف ہے۔ افراد یہ ہے کہ اشہرِ حج میں صرف حج کا اہلال ہو اور مناسکِ حج سے فارغ ہو کر عمرہ کی ادائیگی، اس کے لئے جو عمرہ کرنا چاہے۔ جہاں تک فسخ حج کا تعلق ہے تو احرام حج کا ہوتا ہے پھر فسخ کر کے عمرہ ادا کر کے متحلل ہو جاتے ہیں، اس کے جواز میں اختلاف ہے مصنف اس کے جواز کے قائل معلوم ہوتے ہیں، اگر تقدیر ترجمہ یہ قرار دیجائے (باب مشروعية التمتع الخ) لیکن اگر تقدیر یہ مانی جائے (حکم التمتع الخ) تب ان کا یہ رجحان قرار نہیں دیا جا سکتا۔ علامہ انور کا خیال ہے کہ فیصلہ امام بخاری نے ناظرین پر چھوڑ دیا ہے۔ (یعنی ان کے ہاں تقدیر کلام حکم التمتع الخ ہے)۔

حدثنا عثمان حدثنا جرير عن منصور عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها خرَجنا معَ النبيِّ ﷺ ولا نَرىٰ إلا أنه الحجُّ فلما قدِمْنا تَطوَّفْنا بِالبيتِ فأمرَ النبيُّ ﷺ مَن لم يكُنْ ساقَ الهَدىَ أن يَحِلَّ فحَلَّ مَن لم يَكُن ساقَ الهدىَ و نِساؤُه لم يَسُقنَ فأحْلَلنَ قالت عائشةُ رضى الله عنها فحِضتُ فلم أطُفْ بِالبيتِ فلما كانتْ ليلةُ الحَصبَةِ قالت يا رسولَ الله يَرجِعُ الناسُ بعمرةٍ وحجةٍ و أرجِعُ أنا بحَجةٍ قال وما طُفتِ ليالىَ قدِمنا مكةَ؟ قلتُ لا قال فاذْهَبى معَ أخِيكِ إلى التَّنْعِيم فأهِلّى بِعُمرةٍ ثم مَوْعِدُك كَذا وكَذا قالتْ صَفِيَّةُ ما أُرانِى إلا حابِستَهم قال عَقْرَىٰ حَلقىٰ أوما طُفتِ يومَ النَّحرِ؟ قالتْ قلتُ بَلى قال لا بأسَ انفِرى قالتْ عائشةُ رضى الله عنها فلَقِيَنِى النبيُّ ﷺ وهو مُصْعِدٌ مِن مكةَ و أنا مُنْهَبِطَةٌ عليها أو أنا مصعِدَةٌ و هو مُنهَبِطٌ مِنها

(حضرت عائشہؓ والی سابقہ روایت، کچھ مختلف الفاظ کے ساتھ ہے)۔ سند میں عثمان بن أبي شیبہ، جریر بن عبدالحمید، منصور بن معتمر اور ابراہیم نخعی ہیں۔ (ولا نری إلا الحج) ابو الاسود عن عروۃ کی آمدہ روایت میں (مهلين بالحج) ہے۔ مسلم میں (لانذكر إلا الحج) ہے انکی ایک اور روایت میں (لبينا بالحج) ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ حضرت عائشہ بھی تمام صحابہ کے ساتھ اولا احرام باِلحج

پرتھیں مگر عروہ کی ان سے روایت میں کہ (فمنا مَن أهل بعمرة ومنامَن أهل بحج وعمرة ومنامَن أهلَّ بحج) تو اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ انہوں نے عربوں کے معمول کے مطابق کہ وہ اشہر حج میں عمرہ ادا نہ کرتے تھے، مذکورہ روایات میں ذکر کیا کہ سب کا اولاً صرف حج کا ہی ارادہ تھا پھر نبی اکرم نے ان کے لئے وضاحت فرمائی کہ اشہرِ حج میں عمرہ کرنا جائز ہے تو یہ متنوع اہلال ہوا۔ آگے (باب الا عتمار بعد الحج) میں عروہ کے حوالے سے (من أحب أن يهل الخ) کی عبارت آئے گی اسی نکتہ کے بیان کے لئے باب ِ هذا میں ابن عباس کی حدیث (كانوا يرون العمرة الخ) بھی لائے ہیں۔ حضرت عائشہ کے اپنے بارہ میں المغازی میں ذکر ہوگا کہ صرف عمرہ کے لئے احرام باندھا تھا۔ اسماعیل قاضی نے اسے عروہ کی غلطی قرار دیا ہے ان کے نزدیک جیسا کہ اسود اور قاسم نے روایت کیا ہے کہ (لانرى إلا الحج) کہ صرف حج کا احرام باندھا تھا مگر اس کا تعاقب کیا ہے کہ عروہ کی حدیث صریح ہے اور وہ ان کی روایت کے سب سے زیادہ عالم ہیں جبکہ اسود وغیرہ کی روایت میں صرف حج کے احرام کی تصریح نہیں۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ شروع میں سب کی طرح صرف حج کا ہی اہلال کیا تھا پھر نبی اکرم کے فرمان کے بعد دوسروں کی طرح وہ بھی متمتعہ ہو گئیں۔

علامہ انور بھی یہی قرار دیتے ہیں کہ چونکہ عمرہ کا بھی حج سے قبل ارادہ تھا لہٰذا دونوں روایتیں صحیح ہیں یا یہ کہ ذوالحلیفہ تک سب کا ارادہ صرف حج کا تھا پھر متفرق ہو گئے (جیسا کہ ذکر ہوا) تو یہ حصر، تمتع یا قران کی نسبت نہیں بلکہ یہ کہنا چاہ رہی ہیں کہ کوئی دنیا یا اس کی زیب وزینت کے ارادہ سے نہیں جا رہے تھے بلکہ فقط حج کا پروگرام تھا۔ یہ عرفِ جید ہے ہند میں بھی لوگ یہی کہتے ہیں کہ ہم حج کو جارہے ہیں حالانکہ ساتھ عمرہ کا بھی ارادہ ہوتا ہے (یہ مخرجِ غالب کے طور پر، چونکہ حج کے ایام ہیں اور اصل ھدف ادائیگیِ حج ہی ہوتا ہے وگرنہ غیر اشہر حج میں جاتے ہوئے صرف عمرہ کا ذکر کیا جاتا ہے)۔

(تطوفنا بالبيت) بقول علامہ صحابہ کرام کا حال نہ کہ اپنا حال، بیان کر رہی ہیں، اپنے بارہ میں تو کہا (فلم أطف)۔ کہتے ہیں کہ (فلما قدمنا) اشارہ ہے کہ یہ طواف، طوافِ عمرہ تھا نہ کہ طوافِ حج۔ اسی طرح آنجناب کا ان سے استفسار (وما طفت ليالي قدمنامكة) بھی دلیل ہے کہ اگر وہ ان لیال میں آتیں (جو کہ بوجہ حیض نہ آسکیں) تو عمرہ کا طواف کرتیں۔ کہتے ہیں یہ میرا استنباط ہے اور مولانا وشیخنا شیخ الہند (محمود الحسنؒ) نے اسے پسند کیا۔

(فأحللن) حضرت عائشہ بھی احلال کرنے والیوں میں سے تھیں مگر ان کے احلال کا سبب حیض تھا جیسا کہ سابقہ باب میں ذکر ہوا کہ آنحضرت نے انہیں ہدایت کی کہ (كوني في حجك) بظاہر آپ فرما رہے ہیں کہ اپنے عمرہ کو حج بنالیں (یعنی احرام تو عمرہ پھر بغیر تحلل کئے حج کا باندھا تھا مگر حیض آنے کی وجہ سے عمرہ ترک کرنے پر مجبور ہوئیں) اسی لئے انہیں حسرت ہوئی کہ سب لوگ حج اور عمرہ دونوں کے ساتھ واپس پلٹیں گے (وأرجع بحج) اور میں صرف حج کے ساتھ۔ اسی کے عوض کے طور پر فراغتِ حج کے بعد ان کے بھائی عبدالرحمٰن کے ہمراہ تنعیم سے احرام باندھ کر عمراہ ادا کرنے کے لئے بھیجا۔ مالک کہتے ہیں کہ عروہ کی حدیث پر نہ قدیماً نہ حدیثاً عمل نہیں ہے، بقول ابن عبدالبر یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ عمرہ رفض کر کے اسے حج بنا لینے پر عمل نہیں اس کے برخلاف حج فسخ کر کے (یعنی احرام تو حج کا باندھا مگر بعد ازاں نیت تبدیل کر کے اسے عمرہ میں بدل دیا، حج کا دوبارہ باندھا) اسے عمرہ بنا لینے پر صحابہ کرام کا عمل موجود ہے تو اس کے مابعد والوں کے لئے جواز میں اختلاف ہے، بعض علماء نے (ارفضي عمرتك) کا یہ معنی محتمل بیان کیا ہے کہ

تحلل کا ارادہ ترک کرو، یعنی قارنہ بن جاؤ۔ مسلم کی روایت کے الفاظ میں صراحت ہے (وأرجع أ نا بحجة لیس معها عمرة) یہ احمد نے نقل کیا ہے۔ اس سے کوفیوں (احناف) کی رائے کی تقویت ہوتی ہے کہ حضرت عائشہ نے عمرہ ترک کیا تھا اور حج مفرد کیا تھا۔ بقول ابن حجر عطاء کی ان سے روایت میں ضعف ہے اس امر میں رافعِ اشکال مسلم کی حدیثِ جابر ہے، جس میں ہے کہ حضرت عائشہ نے عمرہ کا احرام باندھا، سرف کے مقام پہ پہنچ کر حیض آ گیا تو نبی اکرم نے انہیں فرمایا (أهلي با لحج) پھر طہر آنے پر طواف اور سعی کی، آنحضرت نے فرمایا یوچھا (قدأحللت من حجك وعمر تك) کہنے لگیں یا رسول اللہ دل میں یہ خلش ہے کہ حج کرنے تک طواف نہ کرسکی اس پر آپ نے تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے عبدالرحمٰن کو حکم دیا۔ مسلم کی طاوس کے طریق سے روایت میں ہے (طوافك يسع لحجك و عمر تك)۔ (یعنی حج وعمرہ، دونوں کے لئے ایک ہی طواف کافی ہے) تو اس سے صراحۃً ثابت ہوا کہ آپ قارنہ تھیں۔ تنعیم سے عمرہ فقط ان کی تطییبِ خاطر کے لئے کرایا کیونکہ احرامِ عمرہ کی حالت میں مکہ آ کر بوجہ حیض طواف نہ کرسکیں تھیں (اس پر یہ تحفظ ہے کہ پھر تنعیم جا کر باقاعدہ احرام باندھنے کا کیوں کہا، وہیں سے اس فوت شدہ طواف کے عوض طواف کر لینے کا کیوں حکم نہ دیا لہٰذا قوی امر یہی ہے کہ عمرہ ادا نہ کرسکی تھیں لہٰذا تنعیم سے احرام باندھ کر آنے کی ہدایت فرمائی۔ یہاں ایک تحقیق طلب مسئلہ یہ ہے کہ آیا غیر اہلِ مکہ جو حج یا عمرہ کرنے آتے ہیں، کے لئے یہی طریقہ ہے کہ تنعیم وغیرہ پر جا کر جب چاہیں احرام باندھ کر عمرہ ادا کرلیں؟ جیسا کہ معمول ہے کہ بعض زُوار وہاں بنی ہوئی مسجد میں جاتے ہیں اور احرام باندھ کر عمرہ ادا کر لیتے ہیں، اس طرح تو لاتعداد عمرے ادا کئے جا سکتے ہیں۔ علماء کی ایک مجلس میں یہ موضوع زیر بحث تھا تو دو رائیں سامنے آئیں، ایک یہ کہ جائز ہے دوسرا یہ کہ جائز نہیں، نادرست قرار دینے والوں کی دلیل یہ تھی کہ آنجناب نے اپنے سفرِ عمرہ نیز سفرِ حج میں صرف ایک وہی عمرہ ادا کیا جس کے لئے ذوالحلیفہ سے احرام باندھ کر چلے تھے۔ حضرت عائشہ کا امرِ مذکور ایک استثنائی معاملہ تھا کہ باقیوں کی طرح بوجہ حیض عمرہ ادا نہ کرسکی تھیں پھر کہیں مذکور نہیں کہ ان کے ہمراہ جانے والے ان کے بھائی عبدالرحمٰن نے بھی عمرہ ادا کیا یا کسی اور صحابی یا صحابیہ نے دوسرا عمرہ ادا کیا۔ میں نے شریکِ گفتگو ہوتے ہوئے آنجناب کا معرکہ حنین سے فارغ ہو کر مقامِ جعرانہ سے احرام باندھ کر عمرہ ادا کرنے کا معاملہ پیش کیا جس سے بظاہر جواز کا ثبوت ملتا ہے۔ آگے ایک مقام کا مطالعہ کرنے کے بعد ذاتی رائے یہ بنی ہے کہ جعرانہ سے یہ عمرہ اس لئے ادا فرمایا تھا کہ چونکہ یہ سفرِ فتح مکہ کے لئے تھا لہٰذا آپ اور صحابہ کرام بغیر احرام کے تھے اور مکہ پہنچ کر عمرہ ادا کرنے کا موقع نہ تھا، حنین وطائف کے معرکوں سے فارغ ہو کر اس خیال سے کہ یہ سفر عمرہ سے خالی نہ رہ جائے آنجناب نے راتوں رات جعرانہ سے جا کر عمرہ ادا فرمایا، باقی صحابہ کرام کی بابت کہیں ذکر نہیں کہ آیا انہوں نے بھی عمرہ ادا کیا؟)۔

(عقری حلقی) ان دو لفظوں کی بابت قسطلانی نے مفصل بحث پیش کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین نے انہیں پہلے حرف کی زبر اور دوسرے کی جزم نیز الف مقصورہ بغیر تنوین کے، روایت کیا ہے۔ (مگر فتح الباری کے نئے ایڈیشن مطبوعہ دارالسلام کے حاشیہ میں ہے کہ نسخہ ق میں۔ عقراً حلقاً ہے) کہتے ہیں کہ ان میں پانچ اوجہ ہیں (۱) وصفِ مونث بروزن فَعْلیٰ ہیں (أي عقرالله في جسد ها وحلقها يعني أصابها وجعٌ في حلقها)۔ (اس کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ اللہ اس کے جسم کو زخم لگائے یا ذبح کرے اور اس کے حلق میں تکلیف ہو۔ مگر المنجد میں ایک اور معنی بھی مذکور ہے۔ أي حبسه عن السير کسی کو جانے سے روکنا،

بظاہر یہی معنی مراد ہے) قسطلانی لکھتے ہیں کہ یہ کوئی دعائیہ جملہ نہیں ہے اور نہ اسی سے حقیقی معنی مراد ہے اور نہ یہ وصف میں ہے بلکہ اس کی مثال (تربت یداک وغیرہ) کی طرح ہے جو فقط محاورۃً استعمال ہوتے ہیں (مثلا پنجابی میں کہتے ہیں، تیرا ککھ نہ رہوے، حقیقی معنی مرادنہیں ہوتا)۔ (۲) فاعل کے معنی میں ہے۔ (۳) یہ جمع کے الفاظ ہیں جیسے جریح جَرحیٰ، مبالغۃً مفرد کا وصف جمع کے ساتھ کیا۔ (۴) وصفِ فاعل ہے اس معنی میں کہ عاقر (بانجھ) کیطرح ہو یعنی اولاد نہ ہو۔ اور حلقی مشؤمۃ کے معنی میں ہے۔ (۵) پانچویں وجہ یہ کہ دونوں مصدر ہیں جیسے دعوی۔ ابوعبیدہ کے نزدیک دونوں لفظ تنوین کے ساتھ ہیں (جیسا کہ نسخہ ق میں ہے)۔

علامہ انور (أوماطفت یوم النحر) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ دلیل ہے کہ طوافِ صدر (قدوم) عذر کے سبب ساقط ہوا۔ کہتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک عملاً فرض اور واجب کے مابین کوئی فرق نہیں مگر میرے نزدیک یہ درست نہیں کیونکہ اعذار کے سبب واجبات چھوٹ جاتے ہیں، ارکان نہیں جیسے اس معاملہ میں بوجہ حیض طوافِ صدر ساقط ہوا اگر یہ رکن ہوتا تو ساقط نہ ہوسکتا تھا اس صورت میں لازم ہوتا کہ طہر کا انتظار کریں اور پھر ادا کریں تو اس سے عملاً دونوں کا فرق ثابت ہوا۔

اس حدیث کے تمام راوی کوفی ہیں۔ مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الحج) میں ذکر کی ہے

حدثنا عبداللہ بن یوسف أخبرنا مالك عن أبی الأسود محمد بن عبدالرحمن بن نوفل عن عروۃ بن الزبیر عن عائشۃ رضی اللہ عنہا أنہا قالت خرَجْنا مع رسولِ اللہ ﷺ عامَ حجۃِ الوداعِ فمِنَّا مَن أهَلَّ بِعُمرۃٍ ومِنَّا مَن أهَلَّ بحجۃٍ و عمرۃٍ و مِنَّا مَن أهَلَّ بالحجِ وأهَلَّ رسولُ اللہ ﷺ بالحجِ فأمَّا مَن أهَلَّ بالحجِ أو جَمَعَ الحجَ والعمرۃَ لم یَحِلُّوا حتی کان یومُ النَّحرِ۔

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں ہم نبی ﷺ کے ساتھ حج وداع میں نکلے بعض نے صرف عمرہ، بعض نے صرف حج اور بعض نے دونوں کا احرام باندھا تھا نبی ﷺ نے حج کا احرام باندھا تھا صرف حج یا حج وعمرہ، دونوں کے احرام والے یومِ نحر تک حلال نہ ہوئے۔

ابوالاسود یتیمِ عروہ کے لقب سے معروف تھے۔ (فمنا مَن أهلَّ بعمرۃ) اس کے تحت علامہ کشمیری رقمطراز ہیں کہ اس سے مراد جو ادائیگی عمرہ کے بعد حلال ہو گئے کیونکہ انکا ذکر قارنین کے بالمقابل جو حلال نہ ہوئے، کیا ہے۔ (ومنا من أهل با لحج) کے تحت ذکر کرتے ہیں کہ ابن تیمیہ نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ اس برس کوئی حجِ مفرد والا بھی تھا تو یہ ان کا وہم ہے۔ (وأهل رسول اللہ الخ) کہتے ہیں کہ اس میں مدار فقط نیت پر ہے۔ اور تلبیہ میں بھی حسبِ نیت تلفظ واجب نہیں، پس قارن کے لئے صحیح ہے کہ اپنے تلبیہ میں صرف حج کا ذکر کرلے (اگرچہ عمرہ کرنا بھی نیت میں شامل ہے) نیت کا علم سوائے ناوی کے بیان کے، نہیں ہوسکتا اس لئے مختلف احوال کا بیان، کوئی اشکال نہیں۔ اگلی روایت میں حضرت حفصہ کا آنجناب سے کہنا کہ (ولم تحلل أنت من عمر تك) اس امر میں صریح ہے کہ آپ قارن تھے۔ عمر تك۔ کی اضافت میں اس کی لطیف دلالت ہے وگرنہ (من عمرۃ) کہتیں امام شافعی اس نکتہ کا ادراک کر گئے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ لوگ حلال ہو گئے اگر میں بھی (صرف) عمرہ کرتا تو حلال ہوتا۔ کہتے ہیں حافظ نے امام شافعی کا یہ جواب تو ذکر کیا ہے مگر اسے سمجھ نہ سکے، شافعی فصاحت کے اعلیٰ درجہ پر فائز تھے۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن الحكم عن علي بن حسين عن مروان بن الحكم قال شهِدتُ عثمانَ وعلياً رضی الله عنهما وعثمان يَنْهىٰ عنِ المُتْعَةِ وأن يُجْمَع بينَهما فلَمَّا رأىٰ عليٌّ أهَلَّ بِهِما لَبَّيْك بعمرةٍ وحجةٍ قال ما كنتُ لأدَعَ سنةَ النبيِّ ﷺ لِقَولِ أحَدٍ

امیر المؤمنین عثمانؓ (اپنی خلافت میں) تمتع سے منع کرتے تھے تو جب علی رضی اللہ عنہ نے یہ دیکھا تو حج وعمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھا (یعنی قران کیا) اور کہا کہ میں نبی ﷺ کی سنت کسی کے کہنے سے ترک نہیں کرسکتا۔

سند میں حکم سے مراد فقیہِ کوفہ ابن عتیبہ اور علی سے مراد زین العابدین ہیں۔ (شہدت عثمان الخ) آگے ابن میتب کی روایت میں ذکر ہوگا کہ یہ مقامِ عسفان کا واقعہ ہے۔ (عن المتعة وأن الخ) محتمل ہے کہ واو عاطفہ ہو یعنی تمتع اور قران، دونوں سے روکتے تھے، عطفِ تفسیری بھی ہوسکتا ہے، پہلے ذکر ہوا کہ سلف قران پر بھی تمتع کا لفظ استعمال کر لیتے تھے۔ اس پر حضرت علی نے مذکورہ اعتراض کیا، مسلم کی روایت میں ہے کہ جب حضرت علی نے رسول اکرم کا حوالہ دیا تو حضرت عثمان نے کہا (أجل ولكنا كنا خائفين) بقول نووی انکا اشارہ سن سات میں عمرۂ قضاء کی طرف ہوسکتا ہے لیکن وہ فقط عمرہ تھا، تمتع نہ تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ شاذ روایت ہے مروان بن حکم اور سعید بن میتب نے بھی یہ روایت نقل کی ہے اور وہ مسلم کے راوی عبداللہ بن شقیق سے اعلم ہیں انہوں نے مذکورہ جملہ روایت نہیں کیا۔ تمتع صرف حجۃ الوداع کے موقع پر تھا ابن مسعود کی صحیحین کی روایت میں ہے (كنا آمن ما يكون الناس)۔ قرطبی نے (خائفين) کا یہ معنی کیا ہے کہ اس بات سے خوف تھا کہ حج مفرد کرنے والوں کا ثواب تمتع کرنے والوں سے بڑھ نہ جائے اور یہ اچھی تطبیق ہے مگر اس کا بُعد مخفی نہیں۔ یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت عثمان کا اشارہ اس امر کی طرف ہو کہ آنحضرت کے حج فسخ کر کے عمرہ بنا لینے کی وجہ قریش کے اس اعتقاد کا رد تھا کہ حج کے مہینوں میں عمرہ جائز نہیں اس کی ابتداء عام حدیبیہ کو ہوئی کیونکہ وہ بھی ماہِ حج یعنی ذوالقعدہ میں تھا چنانچہ (خائفين) کا مطلب کہ جنگ ہو جانے کا خوف تھا۔ اور یہ پہلا عمرہ تھا جو اشہرِ حج میں ہوا اگرچہ کفار نے مکہ پہنچنے نہ دیا مگر اگلے برس اس کی قضاء کے لئے آمد بھی ذوالقعدہ میں ہوئی۔

مولانا بدر عالم حاشیہ میں رقمطراز ہیں (۷۸/۳) کہ اپنے شیخ سے لکھی گئی منقولات میں یہ بھی پایا ہے کہ حج کو عمرہ میں تبدیل کرنا جاہلیت کے اس اعتقاد کے رد کے لئے نہ تھا جیسا کہ شارحین نے سمجھا بلکہ اصل معاملہ یہ تھا کہ وہ یہ نہ جانتے تھے کہ بغیر سوقِ هدی تمتع کیا ہوتا ہے؟ سو آپ نے انہیں اس نوعِ حج کی تعلیم کی خاطر فسخ کر کے پہلے عمرہ ادا کرنے پھر ترویہ کے دن حج کا احرام باندھنے کا حکم دیا گویا آپ کا ارادہ (فسخ الحج إلى العمرة) نہ تھا کہ بلکہ تمام اقسامِ حج کی تعلیم تھا، کہتے ہیں کہ میں یہ نہیں کہتا کہ فسخ نہیں بلکہ میرا مقصود یہ واضح کرنا ہے کہ انہیں اس کا حکم اس لئے نہیں دیا تھا کہ وہی اس سال مقصود تھا جیسا کہ جمہور کی رائے ہے یا ابد تک اسی طرح مشروع ہے جیسا کہ احمد نے کہا بلکہ اصل مقصود استیفائے اقسامِ حج تھا۔ (یعنی تمام اقسامِ حج کو اختیار کرلیا جائے) پھر جمہور کی ذکر کردہ توجیہ کہ عربوں کے اس اعتقاد کہ اشہرِ حج میں عمرہ کرنا افجر الفجور میں سے ہے، کا رد مقصود تھا، میرے نزدیک سدید نہیں اور مقامِ تعجب ہے کہ یہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ اس سے قبل آپ کئی عمرے حج کے مہینوں میں ہی کر چکے ہیں اور کہیں منقول نہیں کہ یہ امر

کسی پر گراں گزرا ہو۔ اصل وجہ یہ ہے کہ عین حج کے دنوں میں تحلل ان پر گراں تھا۔

(ماکنت لأدع الخ) نسائی اور اسماعیلی کی روایت میں مزید یہ ہے کہ حضرت علی سے کہا کہ (ترانی أنهى الناس وأنت تفعله) اس پر وہ کہنے لگے (ماکنت لأدع الخ) اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا کہ ہر عالم کے پاس جو علم ہو اس کی اشاعت و اظہار کردینا چاہئے دونوں مجتہد تھے اور ہر ایک کا ایک نقطہ نظر تھا جس پر دونوں عامل ہوئے (پہلے ذکر ہوا کہ حضرت عثمان کا یہ منع کرنا نہی قطعی نہ تھا بلکہ بطور مشورہ تھا جس کا سبب بھی ذکر کردیا) نسائی کی روایت سے اشارہ ملتا ہے کہ حضرت عثمان نے اس نہی سے رجوع کرلیا تھا۔ ان تینوں اقسامِ حج میں سے افضل قسم کی بابت اختلاف ائمہ کے مابین موجود ہے حضرت عثمان کی حضرت عمر کی طرح رائے تھی کہ افراد افضل ہے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا وهيب حدثنا ابن طاؤس عن أبيه عن ابن عباس رضى الله عنهما قال كانوا يَرون أنَّ العمرةَ فى أشهُرِ الحجِّ مِن أفجَرِ الفُجُورِ فى الأرضِ ويَجعلُون المحرَّمَ صَفراً ويقُولُون إذا بَرَأ الدَّبَر و عفَا الأثَر وانسَلَخَ صَفر حَلَّتِ العمرةُ لِمَن اعتَمَرَ قدِمَ النبيُّ ﷺ وأصحابُه صَبِيحَةَ رابِعةٍ مُهلِّين بالحجِّ فأمرَهم أن يَجعلُوها عمرةً فتعاظَمَ ذلك عندَهم فقالوا يا رسولَ الله أيُّ الحِلِّ؟ قال حِلٌّ كُلُّه

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ (دورِ جاہلیت میں) لوگ یہ سمجھتے تھے کہ حج کے دنوں میں عمرہ کرنا تمام دنیا کی برائیوں سے بڑھ کر ہے اور وہ لوگ صفر (کے مہینے) کو بھی حرام مہینہ سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ جب اونٹ کی پیٹھ کا زخم (جو سفر حج میں اس پر کجاوا باندھنے سے اکثر آ جاتا ہے) اچھا ہو جائے اور نشان بالکل مٹ جائے اور صفر گزر جائے تو اس وقت عمرہ حلال ہے اس شخص کیلئے جو عمرہ کرنا چاہے پس جب نبی ﷺ اور صحابہ ذی الحجہ کی چوتھی تاریخ کی صبح کو حج کا احرام باندھے ہوئے مکہ تشریف لائے تو آپ نے صحابہ کو حکم دیا کہ اس احرام کو (توڑ کر اس کی بجائے) عمرہ (کا احرام) کرلیں پس یہ بات ان لوگوں کو بُری معلوم ہوئی اور وہ لوگ کہنے لگے کہ یارسول اللہ کونسی بات احرام سے باہر ہونے کی کریں؟ تو آپ نے فرمایا کہ سب باتیں۔

(كانو ايرون الخ) یعنی ان کا اعتقاد تھا۔ ابن حبان نے ایک اور طریق سے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ کو ذوالحج میں اس لئے عمرہ کرایا (تنعيم والا عمره) کہ اہلِ شرک کے امر (اعتقاد) کا خاتمہ کریں کیونکہ وہ کہتے تھے الخ، پھر یہی سیاق ہے۔(ويجعلون المحرم صفر) بقول ابن حجر صحیحین کے تمام اصول میں اسی طرح ہے، نووی کہتے ہیں ضروری تھا کہ الف کے ساتھ (صفرا) ہوتا، بتقدیرِ حذف لازم ہے کہ منصوب ہی پڑھا جائے کیونکہ یہ بلا اختلاف منصرف ہے، ربیعہ کی لغت کے مطابق منصوب الفاظ بغیر الف بھی لکھے جا سکتے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ان سے قبل عیاض نے بھی یہی لکھا ہے کہ صفر کا لفظ بالا تفاق منصرف ہے مگر الحکم میں ہے کہ ابو عبیدہ اسے غیر منصرف قرار دیتے ہیں تو ان سے پوچھا گیا کہ اس میں کون سے دو سبب ہیں؟ کہنے لگے (المعرفة والساعة) ساعت سے مراد زمانہ، اور ساعت کا لفظ مؤنث ہے (لہٰذا یہ مؤنث ہوا) ابن عباس کی یہ حدیث ان کی قوی دلیل ہے۔ بعض نے نقل کیا ہے کہ مسلم کی روایت میں الف کے ساتھ ہے۔

علماء کہتے ہیں اس سے مراد نسیء ہے جس کا ذکر قرآن نے کیا ہے (إنما النسيء زيادة الخ)۔ (إذا برأ الدبر) دال اور

باء پر زبر ہے۔ مراد یہ کہ چونکہ اونٹوں پر سفرِ حج طے کیا جاتا تھا تو اس مشقت کے سبب ان کی کمریں لاغر یا جرتح ہو جاتی تھی اب حج سے واپسی پر انہیں آرام ملا اور وہ لاغری یا زخم ختم ہوئے (یعنی سفرِ حج میں عمرہ نہ کرنے کا اشارہ ہے)۔ (وعفا الأثر) یعنی سفر کے اثرات (اور تھکاوٹ) ختم ہوئی۔ سابقہ جملہ کا تسلسل بھی ہوسکتا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں ان الفاظ کو ارادۃً ساکن پڑھا جاتا ہے۔ رؤبہ کے حوالے سے لکھتے ہیں صفر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ عرب اس میں ایک دوسرے پر غارتگری کرتے تھے اور نتیجۃً ان کے گھر و منازل سامان سے خالی ہو جاتے تھے یا خود ان کے اسفار کے سبب منازل خالی ہوتے تھے (لإصفار أماكنهم من أهلها) چونکہ ان کے اونٹوں کی ظہور محرم کے اختتام پر صحیح ہوتی تھیں تو محرم کو اشہرِ حج کے ساتھ ملا دیا اور اول شہورِ عمرہ ماہ محرم کو بنا لیا جو اصل میں صفر تھا۔ نسیء کے بارہ میں قسطلانی بحث کرتے ہوئے مفسرین کے حوالے سے ذکر کرتے ہیں کہ اگر حالتِ جنگ میں اشہرِ حرمت میں سے کوئی آ جاتا (جن میں جنگ کرنا حرام سمجھتے تھے) تو جنگ جاری رکھتے اور اس کے بدلہ کوئی اور مہینہ، ماہِ حرمت قرار دے لیتے (نام بھی تبدیل کر لیتے) تو مہینوں کی ترتیب خراب ہوتی رہتی تھی، گویا اصل اعتبار اشہرِ حرمت کی تعداد (۴ ماہ) کا کرتے تھے نہ کہ اصل ترتیب کا۔ صفر کو بھی اسی غرض کے لئے اشہرِ حرمت میں شامل کر دیا اور محرم کو نکال لیا تا کہ حرمت کے مسلسل تین مہینے نہ آئیں کہ وہ غارتگری اور جنگ و جدل سے مسلسل تین ماہ رک نہ سکتے تھے، کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے نسیء جنادہ بن عوف کنانی نے کیا۔ ابن درید کہتے ہیں صفر نام کے دو ماہ تھے ان میں سے ایک کو اسلام میں محرم کا نام دے دیا گیا۔ اس کی وجہ تسمیہ میں کہتے ہیں (لإصفار مكة من أهلها)۔انتھیٰ۔ (صبيحة رابعة الخ) چار ذوالحج، اتوار کا دن تھا۔ (أي الحل) گویا ان کے علم کے مطابق حج کے دو تحلل تھے تو استفسار کیا کہ کونسا مراد ہے تو آپ نے وضاحت فرمائی (حل كلّهٗ) طحاوی کی روایت میں صراحت ہے (أي الحل نحل؟ قال الحل كله)۔ یعنی احرام کے سبب جو بھی حرام ہو گیا تھا اب وہ حلال ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الحج) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا غندر حدثنا شعبة عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن أبي موسى رضى الله عنه قال قدِمتُ على النبيِّ ﷺ فأمرَه بالحِلِّ

(یعنی نبی ﷺ نے ابوموسیٰ کو احلال کا حکم دیا)۔ یہاں مختصراً لائے ہیں قبل ازیں مفصلاً مع سارے مباحث گزر چکی ہے۔

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك وحدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر عن حفصة رضى الله عنهم زوجِ النبيِّ ﷺ إنَّها قالت يا رسولَ الله ما شأنُ الناسِ حَلُّوا بِعُمرةٍ ولم تَحْلِلْ أنتَ مِن عُمرتِك؟ قال إني لبَّدتُ رأسِي وقَلَّدتُ هَدْيِي فلا أُحِلُّ حتى أنحَر

اُمّ المؤمنین حفصہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! لوگوں کا کیا حال ہے کہ وہ عمرہ کر کے احرام سے باہر (یعنی حلال) ہو گئے اور آپ عمرہ کر کے احرام سے باہر نہیں ہوئے تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ میں نے اپنے سر کے بال جمائے اور اپنی قربانی ساتھ لے کر چلا لہٰذا میں جب تک قربانی نہ کرلوں احرام سے باہر نہیں آ سکتا۔

اسماعیل سے مراد ابن اَبی اویس ہیں۔ (حلوا بعمرة) مسلم کی روایت میں (بعمرة) کا لفظ نہیں، ابن عبدالبر نے ذکر کیا ہے

کہ مالک کے بعض اصحاب نے اسے ذکر کیا ہے، بعض نے نہیں۔ آنجناب کے قارن ہونے کی بابت بحث کرتے ہوئے ابن حجر رقم طراز ہیں کہ روایات اسی پر دلالت کناں ہیں (اگرچہ شافعی المسلک ہیں مگر اس مسئلہ میں ان سے موافقت نہیں کرتے، اصلا اکثر اجلہ علمائے سلف ومحدثین مجتہد، غیر مقلد ہیں، کسی ایک امام کی زیادہ موافقات کے سبب اسی مسلک کی چھاپ لگ گئی) قارن اس معنی میں کہ اولاً حجِ افراد کے ساتھ اہلال کیا پھر عمرہ بھی حج پر داخل کیا یہ نہیں کہ شروع ہی سے عمرہ کا بھی اہلال کیا (اس بارہ میں علامہ انور کی توجیہ ذکر ہو چکی ہے کہ لازم نہیں کہ تلبیہ میں مکمل نیت کا تلفظ ہو) حدیث عمر مرفوع گذر چکی ہو (وقل عمرة فی حجة) اور حدیثِ انس میں ہے (ثم أهل بحج وعمرة) مسلم کی عمران بن حصین کی روایت میں ہے (جمع بين حج وعمرة) ابوداؤد اور نسائی کی حدیثِ براء میں ہے (إني سقت الهدى وقرنت) احمد کی سراقہ اور نسائی کی علی سے حدیث میں بھی یہی ہے۔ حجِ مفرد قرار دینے والوں نے جن میں بیہقی بھی شامل ہیں ان سب روایات کی متعدد تاویلات ذکر کی ہیں مثلاً حدیثِ انس کی بابت کہتے ہیں کہ آپ کسی اور شخص کو اہلال بالقران کی تعلیم دے رہے تھے، انہوں نے سمجھا کہ خود آپ کر رہے ہیں۔ (ولم تحل أنت من عمر تك) کا امام شافعی سے جواب نقل کرتے ہیں کہ یعنی آپ اپنے احرام سے متحلل کیوں نہ ہوئے؟ حدیث عمر کے الفاظ (وقل عمرة فی حجة) کا جواب ذکر کرتے ہیں کہ ایک جماعت نے (وقل) کی بجائے (وقال) روایت کیا ہے یعنی یہ آپ کی طرف سے قران کر لینے کا اذن تھا نہ کہ آپ کے قران کا تذکرہ یا آپکو اس کا حکم۔ ابن حجر قرار دیتے ہیں کہ (ولا يخفى مافي هذه الأجوبة من التعسف) یعنی ان تمام جوابات وتاویلات میں تکلف ہے۔

نووی بھی یہی رائے دیتے ہیں کہ آپ قارن تھے اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے بعد از حج عمرہ نہ کیا (چونکہ پہلے کر لیا تھا) وہ بھی موقف رکھتے ہیں کہ قران افراد سے افضل ہے اور یہ کہ کسی سے منقول نہیں کہ مفرد حج قران سے افضل ہے مگر ابن حجر کے بقول اس بابت قدیم وحدیث میں اختلاف موجود ہے، قدیم میں حضرت عمر کی رائے تھی (جیسا کہ ذکر ہوا) کہ افراد، قران وتمتع سے افضل ہے تا کہ ہر دو کے لئے الگ سفر ہو اور بار بار حاضری ہو۔ ابن أبي اشیبہ نے ابن مسعود سے بھی یہی نقل کیا ہے (حضرت عثمان بھی یہی رائے رکھتے تھے)۔ صاحب ھدایہ لکھتے ہیں کہ ہمارے اور شافعیہ کے درمیان یہ اختلاف اس امر پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک قارن ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے (حج وعمرہ دونوں کے لئے) تو اس لئے کہا کہ افراد افضل ہے جبکہ ہمارے نزدیک دو طواف اور دو سعی کرے اور یہی افضل ہے کیونکہ اکثر عملاً ہے۔ خطابی کہتے ہیں کہ آنجناب مفرد تھے یا قارن یا متمتع؟ یہ اختلاف اس لئے ہے کہ ہر راوی نے آپ کی طرف اتساعا وہی منسوب کر دیا جس کا آپ نے حکم دیا (اس کی تفصیل علامہ کے حوالے سے ذکر ہو چکی ہے) وہ خود آپ کے افراد کو ترجیح دیتے ہیں مالکیہ اور شافعیہ کے ہاں بھی یہی مشہور ہے، امام شافعی نے اس بارہ میں (اختلاف الحدیث) میں مبسوط بحث کی ہے اور اس امر کو ترجیح دی ہے۔ کہ آپ نے احرامِ مطلق باندھا اور منتظر رہے کہ کیا حکم ملتا ہے تو حکم تب نازل ہوا جب آپ صفا پر تھے انہوں نے اس لئے بھی افراد کو ترجیح دی ہے کہ خلفائے راشدین نے ہمیشہ افراد پر مواظبت کی اور وہ ترکِ افضل پر مواظبت نہیں کر سکتے (مگر حضرت علی کے حوالے سے ذکر ہوا کہ حج وعمرہ، دونوں کا احرام باندھا) کسی سے یہ منقول نہیں کہ افراد کو مکروہ سمجھا ہو جبکہ تمتع اور قران کی کراہت بعض سے منقول ہے حضرت علی نے بیانِ جواز کے لئے قران کیا تھا۔ اس لئے بھی کہ افراد میں بالاتفاق دم واجب نہیں

بخلاف تمتع وقران کے۔ عیاض اور ان سے قبل ابن منذر نیز ابن حزم نے بھی اس بابت مفصل بحث کی ہے، ان کی بحث کا محصل یہ ہے کہ جس نے بھی افراد نقل کیا ہے اس نے آپ کے اول الحال اہلال پر محمول کیا ہے، جس نے تمتع نقل کیا اس نے آپ کا صحابہ کرام کو تمتع کرنے کے حکم کو پیش نظر رکھا اور جس نے قران روایت کیا اس نے خود آپ کا ذاتی حال مدنظر رکھا۔ پھر جس نے بھی افراد نقل کیا ہے مثلاً حضرت عائشہ وابن عمر، ان سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے عمرہ بھی ساتھ ادا کیا۔ حضرت جابر سے بھی یہی منقول ہے پھر آپ سے (أفردت یا تمتعت) کا لفظ منقول نہیں جبکہ (قرنت) کا منقول ہے۔ قران کی روایت دس سے زائد صحابہ سے مروی ہے اور پھر اس کی تاویل بھی ممکن نہیں جبکہ افراد اور تمتع کی ممکن ہے۔ اس کا مقتضا یہ ہے کہ قران باقی دونوں سے افضل ہے، صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت کی یہی رائے ہے، ثوری، ابوحنیفہ، ابن راہویہ، شافعیہ میں سے مزنی، ابن منذر، اور ابواسحاق مروزی اور متاخرین میں سے سبکی یہی موقف رکھتے ہیں نووی اگرچہ آپ کو قارن سمجھتے ہیں مگر افراد ان کے ہاں افضل ہے کیونکہ آپ نے اول امر اسی کا اہلال کیا تھا۔

اسی طرح صحابہ، تابعین اور سلف کی ایک جماعت کا موقف ہے کہ تمتع افضل ہے کیونکہ آپ نے اسکی تمنا ظاہر فرمائی (لولاأني سقت الهدی لأحللت) اور تمنا صرف افضل کی ہوتی ہے، احمد کا بھی مشہور قول یہی ہے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ بات آپ نے صحابہ کے تطییب خاطر کے لئے کہی کیونکہ وہ آپ کی موافقت فوت ہونے پر دل گرفتہ تھے۔ عیاض نے بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ تینوں صورتیں فضیلت میں برابر ہیں۔ ابن خزیمہ کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے، ابو یوسف کے نزدیک تمتع اور قران برابر ہیں مگر افراد ان سے کم تر ہے، احمد کہتے ہیں جو ھدی ساتھ لائے تو اس کے لئے قران افضل ہے تا کہ آنحضرت کے عمل سے موافقت ہو جو ساتھ نہ لائے اس کے لئے تمتع افضل ہے کیونکہ آپ نے اس کی تمنا فرمائی، ان کے بعض اتباع نے اضافہ کیا کہ جو عمرہ کے لئے دوبارہ آنا چاہتا ہے اس کے لئے افراد افضل ہے ابن حجر اس رائے کو اعدل المذاہب اور اشبہ بموافقة الأحاديث الصحيحة قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ جن صحابہ نے آپ کے قارن ہونیکا انکار کیا ہے وہ اس بات کی نفی ہے کہ دونوں کا اکٹھا اہلال کیا تھا اس امر کی نفی نہیں کہ اولاً حجِ افراد کا اہلال کیا تھا پھر اس میں عمرہ بھی داخل کر دیا۔ (لم تحلل) پہلا لام مکسور ہے یعنی لم تحل۔ تضعیف کا اظہار معروف لغت ہے۔ اسے ترمذی کے سوا تمام اصحاب صحاح نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

- حدثنا آدم حدثنا شعبة أخبرنا أبو جمرة نصر بن عمران الضبعي قال تَمَتَّعتُ فنهاني ناسٌ فسألتُ ابنَ عباسٍ رضى الله عنهما فأمرَني فرأيتُ في المَنامِ كأنَّ رجلًا يقُولُ لِي حجٌ مبرورٌ وعمرةٌ مُتَقَبَّلَةٌ فأخبَرتُ ابنَ عباس فقال سنَّةُ النبيِّ ﷺ فقال لى أقِم عندِي فأجْعَلُ لَكَ سَهمًا مِن مالِي قال شعبة فقلت لِمَ فقال لِلرُّؤيا التى رأيتُ

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے ان سے تمتع کے بارے میں پوچھا اور کہا کہ لوگوں نے مجھے اس سے منع کیا ہے پس ابن عباسؓ نے اسے حکم دیا کہ تم اطمینان سے تمتع کرو۔ اس آدمی نے کہا کہ پس میں نے خواب میں دیکھا کہ گویا کوئی شخص مجھ سے کہہ رہا ہے کہ ''حج بھی عمدہ ہے اور عمرہ بھی مقبول ہے'' پس میں نے اس خواب کو ابن عباسؓ سے بیان کیا تو انہوں نے کہا کہ یہ نبی ﷺ کی سنت ہے (شوق سے کرو)۔

(فنهاني ناس) ابن حجر کہتے ہیں ان کے نام معلوم نہ ہو سکے جو تمتع سے منع کرتے تھے، یہ ابن زبیر کے زمانہ کا واقعہ ہے۔

ابن أبي حاتم نقل کرتے ہیں کہ صرف محصر کے لئے تمتع جائز سمجھتے تھے، علقمہ اور نخعی بھی اس میں ان کے موافق ہیں۔ (فأمرنی) یعنی اپنے عمرہ میں جاری رہوں۔ (وعمرة متقبلة) ابواب الھدی میں نضر عن شعبۃ کی روایت میں ہے (متعة متقبلة) مبتدا محذوف (هذه) کی خبر ہے۔ (سنة أبي القاسم) اسے مرفوع کہ هذه محذوف کی خبر ہے اور منصوب علی الاختصاص یا بتقدیر (وافقت) پڑھا جاسکتا ہے۔ اسے مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا أبو شهاب قال قدمتُ متمتِّعاً مكةَ بعمرةٍ فدَخلْنا قبلَ التَّروِيةِ بثَلاثةِ أيّامٍ فقال لِي أُناسٌ مِن أهلِ مكةَ تَصيرُ الآنَ حجَّتُك مكيةً فدَخلْتُ على عطاءٍ أستَفْتِيهِ فقال حدثني جابرُ بن عبدالله رضي الله عنهما أنَّه حجَّ مع النبي ﷺ يومَ ساقَ البُدنَ معه وقد أهَلُّوا بالحجِ مُفرَداً فقال لهم أحِلُّوا مِن إحرامِكم بطوافِ البيتِ وبَينَ الصَّفا والمروةِ وقَصِّرُوا ثم أقِيمُوا حلالاً حتى إذا كان يوم الترويةِ فأهِلُّوا بِالحَجِّ واجْعَلُوا التي قدِمتُم بها مُتعةً فقالوا كيف نَجعلُها مُتعَةً وقد سمَّينا الحجَّ؟ فقال افْعَلُوا ما أمرْتُكم فلَولا أنِّي سُقتُ الهَدْيَ لَفعلْتُ مِثلَ الَّذِي أمَرْتُكم ولكن لا يَحِلُّ مِنِّي حَرامٌ حتىٰ يَبلُغَ الهديُ مَحِلَّه ففَعَلُوا

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے نبی ﷺ کے ہمراہ حج کیا جب کہ آپ اپنے ہمراہ قربانی لے گئے تھے اور سب صحابہ نے حج مفرد کا احرام باندھا تھا تو آپ نے ان سے فرمایا کہ تم لوگ کعبہ کا طواف اور صفا مروہ کی سعی کر کے احرام سے باہر آ جاؤ اور بال کترواڈالو پھر احرام سے باہر ہو کر ٹھہرے رہو یہاں تک کہ جب ترویہ کا دن آ جائے تو تم لوگ حج کا احرام باندھ لینا اور یہ احرام جس کیساتھ تم آئے ہو اس کو تمتع کر دو تو صحابہ نے عرض کیا کہ ہم اس کو تمتع کر دیں حالانکہ ہم حج کا نام لے چکے؟ تو آپ نے فرمایا جو کچھ میں تم کو حکم دیتا ہوں وہی کرو اگر میں قربانی نہ لایا ہوتا تو میں بھی ویسا ہی کرتا جس طرح تم کو حکم دیتا ہوں لیکن اب مجھ سے احرام علیحدہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ قربانی اپنی قربانی کی جگہ پر نہ پہنچ جائے۔

ابوشہاب سے مراد موسی بن نافع ہیں۔ (حجك مكيا) یعنی قلیل الثواب کیونکہ اس میں مشقت کم ہے (کیونکہ متمتع عمرہ کی ادائیگی کے بعد متحلل ہو جاتا ہے لہٰذا اس کی قیود ختم ہوئیں بخلاف قارن ومفرد کے) ابن بطال کے نزدیک اس کا معنی یہ ہے کہ اب تم اہل مکہ کی طرح یہیں سے احرام باندھو گے لہٰذا میقات سے احرام باندھنے کی فضیلت سے محروی ہوئی۔ (علی عطاء) یعنی ابن أبي رباح۔ (یوم ساق البدن معه) بدنۃ کی جمع ہے، حج وداع کا وقعہ ہے۔ (أحلوامن إحرامك الخ) یعنی عمرہ ادا کر کے متحلل ہو جاؤ۔ (وقصروا) چونکہ کچھ ہی دنوں بعد حج تھا، حلق کو اس کے لئے مؤخر کر دیا، چار دن بعد حج تھا۔ (التي قدمتم بها متعة) یعنی جس حج مفرد کا اہلال کیا تھا اسے عمرہ بنالو (اس سے ثابت ہوا کہ نیت اثنائے عمل تبدیل ہو سکتی ہے)۔

(لايحل مني حرام) صیغہ معلوم ہے۔ مسلم کی روایت میں (حراما) مفعولیت کی بناء پر منصوب ہے اس پر (يحل) یاء کی پیش کے ساتھ (رباعی سے) پڑھا جائے گا اس کا فاعل محذوف ہے جس کی تقدیر یہ ہو سکتی ہے (لا يحل طول المكث الخ) (أبو شهاب ليس له الخ) امام بخاری ان کے بارہ میں وضاحت کرتے ہیں کہ ان کے حوالہ سے صرف یہی ایک مرفوع حدیث

مروی ہے (یہ عبارت بعض نسخوں میں نہیں ہے)۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا حجاج بن محمد الأعور عن شعبة عن عمرو بن مرة عن سعيد بن المسيب قال اختلفَ عليٌّ وعثمانُ رضى الله عنهما وهما بِعُسفَان فى المُتعَةِ فقال عليٌّ ما تريدُ إلا أن تَنهىٰ عن أمرٍ فعلَه النبيُّ ﷺ فلما رأىٰ ذلك عليٌّ أهَلَّ بهما جميعاً

(حضرات عثمان وعلی کے باہمی اختلاف والی سابق الذکر حدیث ہے)۔ماتريد إلى أن الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (إلا أن) ہے۔بقیہ مباحث گزر چکے ہیں۔

باب مَن لَبّٰى بِالحَجِ وسَمّاه (تلبیہ میں حج کا ذکر کرنا)

اس کے تحت علامہ انور کہتے ہیں کہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ ہمارے ہاں واجب نیت اور تلبیہ ہے تسمیہ (یعنی حج یا عمرہ یا دونوں کا نام ذکر کرنا) واجب نہیں بلکہ جائز ہے پھر تلبیہ میں قدرِ واجب اتنی ہی ہے (لبيك بحج أو عمرة) باقی ماثور تلبیہ سنت ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا حماد بن زيد عن أيوب قال سمعت مجاهدا يقول حدثنا جابر بن عبدالله رضى الله عنهما قدِمنا مع رسولِ اللهﷺ ونحن نقول لَبَّيك اللّٰهُمَّ لَبَّيك بِالحجِ فأمَرَنا رسولُ اللهﷺ فجَعَلْنا ها عُمرة۔(تلبیہ سے متعلق ہے)

ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔اس سے اخذ کیا گیا کہ حج فسخ إلى العمرة ہو سکتا ہے جمہور کے نزدیک یہ منسوخ ہے۔ابن عباس کے نزدیک یہ محکم ہے، یہی رائے احمد اور طائفہ یسیرہ کی ہے۔

باب التَمَتُّعِ علىٰ عهدِ رسولِ اللهﷺ (عہدِ نبوی میں حجِ تمتع)

ابوذر کے سوا باقی کے نسخوں میں (على عهد الخ) ساقط ہے، بعض کے ہاں یہ باب بلا عنوان ہے۔ترجمہ میں یہ اشارہ کیا ہے کہ شروع میں اس بارے میں اختلاف تھا بعد ازاں اس پر عمل مستقر ہوا۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا هَمَّام عن قتادة قال حدثنى مُطَرِّف عن عمران رضى الله عنه قال تَمَتَّعنا علىٰ عهدِ رسولِ اللهﷺ فنَزَل القرآنُ، قال رجلٌ برَأيه ما شاء

حضرت عمرانؓ کہتے ہیں ہم نے نبی ﷺ کے عہد میں حجِ تمتع کیا ہے قرآن میں اس کا ذکر ہے۔مگر ایک شخص نے اپنی رائے سے جو چاہا کہہ دیا

ہمام سے مراد ابن یحیی بن دینار جبکہ مطرف سے مراد عبداللہ بن شخیر ہیں، تمام رجال بصری ہیں۔عمران راوی حدیث ابن حصین ہیں۔مسلم کی روایت میں ہے کہ عمران نے اپنی مرض الموت میں مطرف کچھ احادیث لکھ کر بھیجیں جن میں یہ بھی شامل تھی۔

(فنزل القرآن) یعنی اس کے جواز میں، ان کا اشارہ اس آیت کی طرف ہے (فمن تمتع بالعمرۃ الخ) مسلم کی (عبدالصمد عن ھمام) کے طریق سے (ولم ینزل فیه القرآن) ہے یعنی اس کے منع میں۔ انہی کی ایک اور روایت میں مزید توضیح میں اس کے ساتھ (ولم ینه عنها نبی الله) ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں یہ معنی بھی ہوسکتا ہے کہ قرآن نازل ہوتا رہا مگر تمتع سے نہی نہ نازل ہوئی۔ (قال رجل برأیه ما شاء) ابوالعلاء کی روایت ہے (ارتأی کل امریء بعد ماشاء أن یر تئی) یعنی اس کے بعد ہر آدمی نے جو سمجھا، رائے دی، اس کے قائل عمران بن حصین ہیں نہ کہ مطرف، جیسا کہ بعض کو وہم ہوا۔ حمیدی نے بیان کیا ہے کہ بخاری کے ایک نسخہ میں ابو رجاء عن عمران کی روایت میں ہے کہ بخاری کا قول ہے کہ ان کی مراد حضرت عمر تھے مگر بقول ابن حجر ہمارے پاس بخاری کے جو طرق ہیں ان میں یہ موجود نہیں لیکن اسماعیلی نے بھی امام بخاری کے حوالے سے یہی لکھا ہے۔ قرطبی اور نووی وغیرہمانے بھی اسی پر جزم کیا ہے۔ جریری عن مطرف کی روایت کے آخر میں ہے (ارتأی رجل برأیه ماشاء یعنی عمر)۔ اسے مسلم نے بھی (محمد بن حاتم عن وکیع عن الثوری عن المطرف) ذکر کیا ہے۔ ابن التین کے بقول حضرت عمر یا حضرت عثمان میں سے کوئی مراد ہوسکتا ہے (چونکہ دونوں کی رائے تھی کہ حج افراد کرنا افضل ہے)۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کبھی قرآن سے خود قرآن کا نسخ ہو جاتا ہے، یہ متفق علیہ ہے البتہ سنت سے قرآن کا نسخ مشہور اختلافی مسئلہ ہے اس روایت سے اس کے وقوع کا اشارہ ملتا ہے چونکہ، جیسا کہ ذکر ہوا ایک طریق میں ہے (ولم ینه عنها نبی الله ﷺ) گویا اگر نبی اکرم منع فرما دیتے تو میں رک جاتا حالانکہ قرآن میں اس کی اجازت ہے۔ یعنی اس امر کے وقوع کا احتمال ذکر کر رہے ہیں۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ احکام میں بھی صحابہ کرام سے اجتہاد کا وقوع ہوا۔ اور یہ کہ بعض مجتہدین نے بعض کا نص کے ذریعہ انکار کیا (مگر یہ اجتہاد ان احکام کے تغیر وتبدل میں نہیں بلکہ افضل ہونے سے متعلق ہے جیسا کہ ذکر ہوا کہ حضرت علی کے اعتراض پر حضرت عثمان نے کہا تھا کہ کیا میں نے تمتع سے روکا ہے؟ میں تو صرف ایک رائے پیش کر رہا ہوں کہ افراد افضل ہے۔)

اس کے تمام راوی بصری ہیں، مسلم نے بھی (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

باب قولِ اللهِ تعالیٰ ﴿ذٰلِکَ لِمَنْ لَّمْ یَکُنْ اَھْلُهٗ حَاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرۃ:۱۹۶]

اس آیت کی تفسیر میں یہ باب ہے۔ (ذلك) تمتع کی طرف اشارہ ہے کیونکہ اس سے سابقہ آیت (فمن تمتع بالعمرۃ الخ) ہے، سلف کے درمیان (حاضری المسجد) کی نسبت اختلاف ہے، نافع اور اعرج کا قول ہے کہ اس سے مراد اہلِ مکہ ہیں، مالک کا بھی یہی قول ہے، طحاوی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ طاوس اور ایک جماعت کے نزدیک اہلِ حرم مراد ہیں، شافعی کا قدیم قول بھی یہی ہے جدید یہ ہے کہ جو مکہ سے قصر سے کم مسافت پر ہیں۔ احمد نے بھی ان کی موافقت کی ہے مالک کا قول ہے کہ اہل مکہ اور آس پاس کے لوگ سوائے اہل مناہل (مناہل بمعنی چشمے) مثلاً اہل عسفان اور سوائے اہل منی وعرفہ کے۔

وقال أبو کامل فضیل بن حسین البصری حدثنا أبو معشر حدثنا عثمان بن غیاث عن عکرمة عن ابن عباس رضی الله عنهما أنَّه سُئل عن مُتعةِ الحجِّ فقال

أهَلَّ المُهاجِرون والأنصارُ وأزواجُ النبيِّ ﷺ في حجةِ الوداعِ وأهْلَلنا فلما قدِمنا مكةَ قال رسولُ الله ﷺ اجْعَلُوا إهلالَكم بالحجِّ عمرةً إلا مَن قَلَّدَ الهدىَ فطُفنا بالبيتِ وبالصفا والمروةِ وأتَينا النساءَ ولبِسْنا الثيابَ وقال: مَن قَلَّدَ الهدىَ فإنَّه لا يَحِلُّ حتى يبلُغَ الهدىُ مَحِلَّه ثم أمرَنا عشيةَ الترويةِ أن نُهِلَّ بالحجِّ وإذا فرَغنا مِن المَناسِك جِئنَا فطُفنا بالبيتِ بالصفا والمروةِ وقد تَمَّ حجُّنا و علينا الهدىُ كما قال اللهُ تعالىٰ ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَارَجَعْتُمْ﴾ إلى أمصارِكم [البقرة: ۱۹۶] الشَّاةُ تَجزى فجَمَعُوا نُسكَينِ فى عامٍ بينَ الحجِّ والعمرةِ فإنَّ الله تعالىٰ أنْزَله فى كتابه وسنةِ نبيِّه ﷺ و أباحَهُ للناسِ غيرَ أهلِ مكةَ قال الله ﴿ذٰلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ اَهْلُهٗ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة:۱۹۶] وأشهُرِ الحجِّ التى ذَكَرَ اللهُ تعالىٰ شَوَّالٌ و ذُو القَعْدَةِ و ذُوالحَجَّةِ فمَن تَمَتَّعَ فى هذِه الأشهُرِ فعَلَيه دَمٌ أو صَومٌ۔ والرَّفَثُ الجماعُ، والفُسوقُ المَعاصِي والجِدَالُ المِرَاءُ۔

(مفہوم بیان ہو چکا ہے، مزید یہ کہتے ہیں) کہ پھر جب ہم مناسک حج سے فارغ ہو گئے تو ہم نے آ کر بیت اللہ کا طواف اور صفا مروہ کی سعی کی پھر ہمارا حج پورا ہو گیا اور اب قربانی ہم پر لازم ہوئی جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''جسے قربانی کا جانور میسر ہو تو وہ قربانی کرے اور اگر کسی کو قربانی کی طاقت نہ ہو تو تین روزے حج میں اور سات واپس گھر ہونے پر رکھے بکری بھی کافی ہے تو لوگوں نے حج اور عمرہ دونوں عبادتیں ایک ہی سال میں ایک ساتھ ادا کیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنی کتاب میں یہ حکم نازل کیا تھا اور رسول اللہ ﷺ نے اس پر خود عمل کر کے تمام لوگوں کے لئے جائز قرار دیا تھا البتہ مکہ کے باشندوں کا اس سے استثناء ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ''یہ حکم ان لوگوں کے لئے ہے جن کے گھر والے مسجد الحرام کے پاس رہنے والے نہ ہوں'' اور حج کے جن مہینوں میں ج کوئی بھی تمتع کرے وہ یا قربانی دے یا اگر مقدور نہ ہو تو روزے رکھے اور رفث کا معنی جماع اور فسوق گناہ اور جدال لوگوں سے جھگڑا ہے۔

یہ معلق روایت ہے، اسماعیلی نے (القاسم المطرز حدثنا أحمد بن سنان حدثنا أبو كامل الخ) کے طریق سے موصول کی ہے لیکن انہوں نے بجائے عثمان بن غیاث کے عثمان بن سعد کہا ہے، دونوں بصری ہیں اور دونوں نے عکرمہ سے روایت لی ہے مگر ابن غیاث ثقہ جبکہ ابن سعد ضعیف ہیں۔ اسماعیلی نے اشارہ کیا ہے کہ ان کے شیخ قاسم سے عثمان بن سعد کہنے میں وہم سرزد ہوا ہے، بخاری کے طریق کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ ابو مسعود دمشقی نے الأطراف میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے اس روایت کو مسلم بن الحجاج عن أبی کامل کے حوالے سے اسی طرح پایا ہے دمشقی کہتے ہیں میرا گمان ہے کہ بخاری نے یہ روایت مسلم سے اخذ کی ہو گی کیونکہ صرف انہی کے طریق سے ملتی ہے، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ ممکن ہے بخاری نے احمد بن سنان سے اخذ کی ہو کیونکہ وہ بھی ان کے شیوخ میں سے ہیں یا ممکن ہے خود ابو کامل سے لی ہو کیونکہ وہ ان کے ہمعصر اور ان کے شیوخ کے طبقہ وسطی میں سے ہیں، صحیح میں

سوائے اس موضع کے کسی اور جگہ انکا ذکر نہیں ہوا۔ ابو کامل کا نام فضیل بن حسین ہے ۲۳۷ھ میں فوت ہوئے، ابومعشر کا نام یوسف بن یزید ہے، برّاء کے لقب سے معروف ہے۔

(فلما قدمنا مكة) حضرت عائشہ کی روایت میں گزرا کہ مقام سرف کا واقعہ ہے۔ (اجعلوا إهلالكم الخ) حج افراد والوں سے خطاب تھا حضرت عائشہ کی روایت میں وضاحت تھی کہ تین قسم کے اہلال والے لوگ تھے۔ (من المناسك) یعنی وقوف عرفات اور منیٰ کا قیام وغیرہ۔ (وأتينا النساء) عمومی انداز میں بات کی کیونکہ ابن عباس ابھی بالغ (یا شادی شدہ) نہ تھے۔ (عشية التروية) یعنی آٹھ ذوالحجہ ظہر کے بعد۔ حنفیہ سے منقول ہے کہ یوم ترویہ سے قبل اہلال مستحب ہے، یہ ان پر حجت ہے۔ شافعیہ سے منقول ہے کہ یوم ترویہ زوال کے بعد اہلال کا استحباب ان حجاج کے ساتھ مختص ہے جو قربانیاں ساتھ لائے ہوں۔ (فقدتم الخ) یہاں سے آخر حدیث تک ابن عباس کی موقوف ہے، شروع سے یہاں تک کی روایت مرفوع تھی۔

(فصيام ثلاثة أيام في الحج) ابن عمر اور حضرت عائشہ سے موقوفاً آئے گا کہ ان تین دنوں کا آخری دن یوم عرفہ ہے اگر نہ کر سکے تو یوم نحر کے بعد والے تین ایامِ منیٰ کا روزہ رکھ لے (۱۱،۱۲،۱۳ ذوالحجہ)۔ (إلى أمصاركم) ابن عباس (إذا رجعتم) کی تفسیر میں یہ کہہ رہے ہیں، آگے مذکور (باب من ساق البدن معه) کی حدیثِ ابن عمر اس کی مؤید ہے، اس میں مرفوعاً ہے (وسبعة إذا رجع إلى أهله) جمہور کا یہی قول ہے۔ شافعی کے نزدیک رجوع إلی مکہ مراد ہے اعمالِ حج سے فراغت بھی مراد لیا ہے تو اس پر وہ راستے میں روزے رکھ لے، ابن راہویہ کا بھی یہی قول ہے۔ (الشاة تجزى) جملہ حالیہ ہے جو بغیر واؤ حالیہ کے ہے، ابواب الھدی میں اس کی وضاحت آئیگی۔ (بين الحج والعمرة) فجمعوا بين النسكين، سے مراد کا بیان ہے۔ نسکین یہاں سین کے اسکان کے ساتھ ہے، بقول جوہری ساکن کے ساتھ بمعنی عبادت اور پیش کے ساتھ ذبیحہ کا معنی ہے۔

(فإن الله أنزله) یعنی الجمع بین الحج والعمرة۔ (وسنة نبيه) یعنی آپ نے اپنے صحابہ کو اس کا حکم (اجازت) دیا۔ (غير أهل مكة) غیر پر زبر اور زیر، دونوں جائز ہیں۔ یعنی تمتع ان کے لئے جائز نہیں، ابن عباس کا یہی موقف تھا، حنفیہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ باقی علماء کے نزدیک ان کے لئے بھی تمتع جائز ہے، یہاں حکمِ تمتع کی طرف اشارہ ہے یعنی فدیہ۔ گویا اہل مکہ اگر تمتع کریں تو ان پر دم واجب نہیں اگر وہ حل سے عمرہ کا احرام باندھ لیں۔ قسطلانی جو کہ شافعی المسلک ہیں، لکھتے ہیں کہ ابن عباس کا یہ اجتہاد ہے اور لازم نہیں کہ ان کا اجتہاد مانا جائے کیونکہ صحابی کا قول شافعی کے ہاں حجت نہیں، عینی کا یہ کہنا کہ یہ ابن عباس کے ساتھ سوئے ادبی ہے کہ ان کا اجتہاد نہ مانا جائے اور کون ان جیسا ہوسکتا ہے، تو اس کا جواب دینے کی بھی ضرورت نہیں۔ انتھی۔

(التي ذكر الله) انکا اشارہ (الحج أشهر معلومات) کی طرف ہے (ظاہر ہے یہ اجمالی ذکر ہے) اس کی تفصیل اور ذوالحجہ کی بابت اختلاف کہ پورہ ماہ، اشہرِ حج میں سے ہے یا اس کا بعض، ذکر ہو چکا ہے۔ (فمن تمتع في هذه الأشهر) اس قید کی کوئی ضرورت نہ تھی کیونکہ جس نے دوسرے مہینوں میں عمرہ کیا وہ متمتع نہ کہلائے گا اور نہ اس کے ذمہ دم ہے جمہور کے نزدیک مکی متمتع پر بھی دم واجب نہیں، ابوحنیفہ کے ہاں اس کے ذمہ بھی ہے۔ حسن بصری کہتے ہیں کہ (فمن تمتع) کے عموم میں وہ شخص بھی داخل ہے جو مثلاً اشہرِ حج میں عمرہ ادا کر کے واپس چلا گیا پھر حج کا احرام باندھ کر آیا (یعنی اس کا مسکن قریب ہی تھا کہ شوال وغیرہ میں عمرہ کر کے

واپس چلا گیا دور حاضر کے سریع ذرائع سفر کے پیش نظر اگر کوئی ذوالقعدہ یا شوال میں یا ذوالحجہ کے ابتدائی ایام میں عمرہ کر کے پلٹ گیا پھر عین حج کے دن دوبارہ پہنچ گیا تو آیا وہ متمتع کہلائے گا؟) جمہور کے نزدیک متمتع وہ شخص ہے جس نے حج وغیرہ دونوں کی ادائیگی ایک ہی سفر میں کی اس قید کے ساتھ کہ عمرہ حج سے قبل ادا کرے اور وہ مکی نہ ہو حسن بصری کی رائے ہے کہ تمتع سے مراد اشہرِ حج میں عمرہ کرنا ہے۔

علامہ انور اس باب کے تحت رقمطراز ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک (ذلك) قران اور تمتع کی طرف اشارہ ہے، مکی کے لئے نہ قران ہے نہ تمتع، اگر اس نے قران یا تمتع کر لیا تو اب اس کے حکم میں اختلاف ہے بعض کے ہاں باطل ہوگا۔ ابن ہمام مکروہ تحریمی اور شامی قران کو مکروہ اور تمتع کو باطل لکھتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ابن ہمام ایک لمبا عرصہ فتوی دیتے رہے کہ مکی کے لئے اشہرِ حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں، اس کا حج ادا کرنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو، اس میں علمائے مکہ سے انکا مناظرہ بھی ہوا پھر تیس برس بعد ان کی رائے بدلی اور جمہور کا قول اختیار کیا کہ مکی کے لئے اشہر حج میں عمرہ اس صورت مکروہ ہے کہ اس کا اسی برس حج کا ارادہ ہو وگرنہ کوئی حرج نہیں۔ مولانا یوسف بنوریؒ اپنی تعلیقات علی حاشیہ فیض میں لکھتے ہیں کہ مولانا بدر سے یہاں نقل میں سہو ہو گیا ہے چنانچہ انہوں نے عکس نقل کر دیا ہے، فتح القدیر میں ہے کہ ابن ہمام کا رجوع اس رائے کی طرف تھا کہ مکی کے لئے مطلقا اشہرِ حج میں عمرہ کرنا ناجائز ہے۔

(فإذا فرغنا من المناسك الخ) کے تحت علامہ لکھتے ہیں کہ اس سے صراحۃً ثابت ہوا کہ حجِ وداع میں متمتعین نے دو سعی کئے تھے لہذا حافظ ابن قیم کا دعوی کہ کسی سے دو سعی ثابت نہیں، صحیح نہیں، ان کی دلیل ابوداؤد کی باب إفراد الحج کے تحت ایک روایت ہے جسے طحاوی نے بھی اسی سند و متن کے ساتھ ذکر کیا ہے، مسلم نے بھی مختصراً نقل کیا ہے اس میں ہے کہ (لم يطف النبي ﷺ ولا أصحابه إلا طوافا واحدا بين الصفا والمروة) نووی نے اسے قارنین پر محمول قرار دیا ہے جنکے لئے شافعیہ کے نزدیک ایک ہی سعی ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں نووی کا جواب درست نہیں کہ ان کے متمتع ہونے کی صراحت ہے، اصل جواب یہ ہے کہ یا تو فیصلہ ترجیح پر ہو، جو قطعاً بخاری کی حدیث کو ابوداؤد کی روایت پر حاصل ہے یا یہ کہا جائے کہ ابوداؤد کی روایت کے راوی کی مراد یہ ہے کہ جماعت کی شکل میں دوسری سعی نہیں کی (انفرادی سعی کی نفی نہیں کی) کیونکہ جمرہ عقبہ تک تمام مناسک جماعۃً ادا کئے پھر ہر ایک نے اپنی سہولت کے مطابق بقیہ مناسک انفراداً ادا کئے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ حدیث میں جس طواف کا ذکر ہے وہ طوافِ صدر (بعد طواف الزيارة) ہو جس میں سعی نہیں۔

باب الاغتسالِ عند دُخولِ مكةَ (مکہ داخلہ کے وقت غسل کرنا)

ابن منذر لکھتے ہیں دخولِ مکہ کیلئے تمام علماء کے نزدیک غسل مستحب ہے اس کے ترک کی صورت میں کوئی فدیہ نہیں۔ اکثر کی رائے ہے کہ صرف وضوء کر لینا بھی کافی ہے۔ مؤطا میں ہے کہ ابن عمر حالت احرام صرف تحتلم ہونے کی صورت میں سر دھویا کرتے تھے تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حدیثِ باب میں غسل سے مراد سر کے سوا باقی جسم کا غسل ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں اگر غسل سے عاجز ہے تو تیمم کر لے، ابن التین کہتے ہیں ہمارے اصحاب نے دخول مکہ کے لئے تو نہیں البتہ طوافِ کعبہ کے لئے غسل کا کہا ہے دخول مکہ کا غسل حقيقةً طواف کی خاطر ہی ہے۔

حدثني يعقوب بن ابراهيم حدثنا ابن علية أخبرنا أيوب عن نافع قال كان ابنُ عمرَ رضي الله عنهما إذا دخَلَ أدنَى الحرَمِ أمسَكَ عنِ التَّلبيَةِ ثم يَبِيتُ بذِى طُوى ثم يُصلّى به الصبحَ ويَغتَسِلُ ويُحَدِّثُ أنَّ النبيَّ ﷺ كان يَفعَلُ ذلك۔

ابن عمرؓ حرم کے قریب پہنچتے ہی تلبیہ روک دیتے پھر رات وادی طوی میں گزار کر غسل کرتے ، کہتے کہ نبی ﷺ بھی اسی طرح کیا کرتے تھے۔

(كان يفعل) یہ اشارہ آخری عمل یعنی غسل کی طرف ہے جو مقصودِ ترجمہ ہے، یہ بھی احتمال ہے کہ تمام مذکورہ افعال مراد ہوں، یہی اظہر ہے۔ آگے ابن عمر سے ایک مرفوع روایت میں صرف مبیت کا ذکر آئے گا، اتم سیاق کے ساتھ یہ روایت (باب الإهلال مستقبل القبلة) میں ذکر ہو چکی ہے۔

باب دخولِ مكة نهاراً أو ليلاً (دخولِ مکہ دن میں یا رات میں)

باتَ النبيُّ ﷺ بذِى طُوى حتى أصبحَ ثم دَخلَ مكةَ وكان ابن عمر رضى الله عنهما يَفعَلُه

(سابقہ حدیث ہے)۔ اس کے تحت حدیثِ ابن عمر مذکور لائے ہیں جس سے نہاراً دخولِ مکہ ثابت ہے۔ رات کا داخلہ صرف عمرۂ جعرانہ کے موقع پر ہوا جب آنجناب مقام جعرانہ سے محرم ہو کر رات کے وقت مکہ داخل ہوئے اور عمرہ ادا فرما کر رات ہی کو جعرانہ واپس ہوئے ، اسے اصحاب سنن ثلاثہ نے محرش کعبی سے روایت کیا ہے، نسائی نے اس پر (دخول مكة ليلا) کا باب باندھا ہے۔ نخعی سے سعید بن منصور نے نقل کیا ہے کہ وہ پسند کرتے تھے کہ دن کو مکہ داخل ہوں اور رات کو واپسی ہو، عطاء سے نقل کیا ہے کہ آنجناب لوگوں کی تعلیم کے مدنظر دن کو داخل ہوتے تھے تم لوگ رات کو بھی ہو سکتے ہیں خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدا اور امام عام دن کو داخل ہو۔ علامہ انور لکھتے ہیں چونکہ حدیث باب میں فقط دن کا ذکر ہے تو امام بخاری نے ترجمہ میں (ليلا) کا لفظ بھی شامل کیا ہے تا کہ یہ وہم نہ ہو کہ دن کے وقت ہی داخل ہونا چاہئے ، رات کو بھی جائز ہے البتہ مستحب یہ ہے کہ دن کو ہو۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن عبيد الله قال حدثني نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال باتَ النبيُّ ﷺ بذِى طُوى حتى أصبحَ ثم دخَلَ مكةَ وكان ابن عمر رضى الله عنهما يفعلُه۔ (ایضاً)

(سابقہ باب والی حدیث ہے)۔ یحیی سے مراد قطان ہیں جو عبید اللہ عمری سے راوی ہیں۔

باب مِن أينَ يَدخُلُ مكةَ (مکہ داخلہ کا راستہ)

ابن حجر لکھتے ہیں اس کے تحت ذکر کردہ روایت جو مالک کے حوالے سے ہے، نہ تو موطا میں اور نہ دارقطنی کی (غرائب مالك) میں ہے، مجھے یہ صرف معن بن عیسی کے حوالے سے ہی ملی ہے ان سے عبداللہ بن جعفر برمکی نے بھی اسے روایت کیا ہے۔

اسماعیلی کو بھی کسی اور حوالے سے نہ مل سکی چنانچہ (ابن ناجية عن البخاری) کے طریق سے نقل کی۔ آخر میں یہ اضافہ کیا (یعنی ثُنَيَّتَيْ مكة) اس اضافہ کو ابوداؤد نے بھی (عبدالله بن جعفر بر مکی عن معن) سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ اگلے باب میں نافع سے دوسرے طریق سے ذکر کریں گے، اس کا سیاق مالک کے سیاق سے ابین ہے۔ علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ بابِ مکہ شرق میں ہے تو گویا آپ نے مکہ کی مواجہت جانبِ مشرق اور کمر مبارک جانبِ مغرب کی اور سلاطین کے ہاں ادب یہ ہے کہ سامنے (وجہ) کی جانب سے ان پر داخل ہوا جائے۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر قال حدثني معن قال حدثني مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال كان رسول اللهﷺ يَدخُلُ مِن الثَّنِيَةِ العُلْيا و يَخرُجُ مِن الثَّنِيَةِ السُّفْلیٰ

ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ نبیﷺ مکہ میں کداء کی طرف سے یعنی اونچی گھاٹی کی طرف سے جو بطحاء میں ہے، داخل ہوتے اور نچلی گھاٹی کی طرف سے مکہ سے (جاتے وقت) نکلتے تھے۔

باب مِن أينَ يَخرُجُ مِن مكةَ (مکہ سے نکلنے کا راستہ)

حدثنا مسدد بن مسرهد البصرى حدثنا يحيى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أنَّ رسولَ اللهﷺ دَخلَ مكةَ مِن كَداءٍ مِن الثَّنِيةِ العُليا التى بالبَطْحَاءِ و يخرُجُ مِن الثَّنِيةِ السُّفلى۔قال أبو عبدالله كان يقال هو مسددٌ كاسمهِ قال أبو عبدالله سمعت يحيى بن معين يقول سمعت يحيى بن سعيد يقول لو أنَّ مُسدّداً أتَيتهُ فى بَيتِه فحَدَّثْتُه لاستحَقَّ ذلك و ماأبَالِى كُتبِى كانت عندى أو عندَ مسدَّد۔ (اوپر والا مفہوم ہے)

(من كداء) یہ کاف کی زبر اور مد کے ساتھ ہے۔ ابوعبید کہتے ہیں غیر منصرف ہے۔ یہ وہ ثنیہ ہے جس سے اہل مکہ کے قبرستان المعلی پر اترتے ہیں، پہاڑ کی گھاٹی یا بلند راستے کو ثنیہ کہا جاتا ہے۔ اس ثنیہ کو حجون بھی کہتے ہیں (یہ صفا و مروہ کی جانب ہے، ایک شاعر حجون کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتا ہے كأن لم يكن بين الحجون إلى الصفا أنيس ولم يسمر بمكة سامر) بڑا دشوار گزار راستہ تھا حضرت معاویہ پھر عبدالملک پھر مہدی عباسی نے اسے آسان بنوایا ابن حجر کہتے ہیں اس کے بعد ہمارے زمانہ ۸۱۱ء میں پھر دوبارہ ۸۲۰ھ سلطانِ مصر الملک المؤید کے عہد میں اس کی اصلاح و مرمت کی گئی۔

(الثنية السفلى) باب کی دوسری حدیث میں ہے (وخرج من كدا) اسکا کاف مضموم اور بغیر مد کے ہے۔ یہ باب شبیکہ، قعیقعان کی جانب تھی (اس جانب آجکل شارع ابراہیم الخلیل ہے اسطرف کو مسفلہ بھی کہا جاتا ہے، کعبہ کا باب کداء یعنی ثنیہ علیا کی طرف یعنی پاکستان کی مواجہت میں ہے اور یہ مسفلہ اس کی دوسری جانب یعنی باب فہد اور باب عبدالعزیز کے درمیان ہے)۔

(قال أبو عبدالله كان يقال الخ) اپنے شیخ مسدد کی ثقاہت کے بارہ میں ابن معین کا قول لائے ہیں (کاسمہ) یعنی

اسم بامسمی تھے بمعنی محکم۔

حدثنا الحميدى ومحمد بن المثنى قالا حدثنا سفيان بن عيينه عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أنَّ النبىَّ ﷺ لما جاءَ إلى مكةَ دخَلَ مِن أعلاها و خرجَ مِن أسفلِها

عائشہ کہتی ہیں نبی ﷺ فراز کیطرف سے مکہ داخل ہوتے اور نشیب کیطرف سے واپس ہوتے تھے۔

اسے مسلم نے بھی محمد بن مثنی کے طریق سے اور ابن ماجہ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا محمود بن غيلان المروزى حدثنا أبو أسامة حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أنّ النبىَّ ﷺ دَخلَ عامَ الفتحِ مِن كَداءٍ و خرَجَ مِن كُدا مِن أعلىٰ مكةَ

(آنجناب ﷺ کے دخول اور خروج کے راستوں کے نام ذکر کئے ہیں)۔قسطلانی لکھتے ہیں رافعی نے شرح الوجیز میں لکھا ہے کہ اکثر کی کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ ثنیہ سفلی والا کدا بھی ممدود ہے،نووی نے اسکا رد کیا ہے۔قاموس میں ہے کہ (كداء مثل كساء، المنع والقطع) کے معنی میں جبکہ کساء اسمِ عرفات یا اعلی مکہ میں ایک پہاڑ کا نام ہے۔(من أعلى مكة) ابن حجر لکھتے ہیں کہ ابو اسامہ نے قلب کر دیا ہے،درست وہ جو عمرو اور حاتم نے ھشام سے روایت کیا ہے کہ (دخل من كداء من أعلى مكه) کہتے ہیں بعد ازاں مجھ پر ظاہر ہوا کہ یہ قلب بعد کے کسی راوی کی طرف سے ہے کیونکہ احمد نے ابو اسامہ سے عمرو و حاتم کی طرح ہی نقل کیا ہے۔ قسطلانی اس بارہ میں کہتے ہیں کہ (من أعلى مكة) میں من،کداء سے متعلق قرار دیا جا سکتا ہے(یعنی اس پر اگر چہ محلا متاخر ہے مگر معنی دوسری روایات کی طرح ہوگا) درمیانی جملہ حال متصور ہوگا۔علامہ انور نے بھی یہی توجیہ ذکر کی ہے مگر قسطلانی مزید لکھتے ہیں کہ ابن حجر کا اسے قلب قرار دینا ہی وجیہ ہے۔

حدثنا أحمد حدثنا ابن وهب أخبرنا عمرو عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أنَّ النبىَّ ﷺ دخَل عامَ الفتحِ مِن كَداءِ أعلىٰ مكةَ قال هشام و كان عروةُ يدخُلُ على كِلتَيهِما مِن كَداءِ و كُداً وأكثَرُ ما يَدخلُ مِن كَداءِ و كانتْ أقربُهما إلى منزِلِه

(اوپر والا مفہوم ہے)احمد سے مراد بقول قسطلانی ابن عیسی تستری مصری ہو سکتے ہیں،اوائلِ حج میں بھی وہی ہیں،ابن السکن فربری سے نقل کرتے ہیں کہ تمام مقامات میں احمد سے مراد ابن صالح مصری ہیں۔ابن مندہ کا بھی خیال ہے،ابن اخی ابن وہب نہیں ہو سکتے (اگلے شیخ کے بھتیجے) کیونکہ بخاری نے ان سے کوئی روایت نہیں لی۔ابن وہب یعنی عبداللہ مصری۔ان کے شیخ عمرو بن حارث بھی مصری ہیں۔ (وأكثر مايدخل من كدا) ابن حجر اسے کاف کی پیش اور قصر کے ساتھ تمام کی روایت قرار دیتے ہیں کہ چونکہ وہ ان کے گھر سے قریب تھا لہٰذا عام طور پر داخل ہونے کے لئے اسی راستے کو اختیار کرتے تھے۔قسطلانی اس کے برعکس اسے (كداء) کاف کی زبر اور مد کے ساتھ بھی

بعض نسخوں میں لکھا قرار دیتے ہیں (پاکستان کے مطبوعہ نسخہ کی اصل عبارت میں کدئ ہے جیسا کہ ابن حجر نے لکھا، نیچے خطِ صغیر کے ساتھ کداء بھی ہے) قسطلانی کی صراحت کے مطابق ابوذر اور ابوالوقت کے نسخوں میں (کدا) جبکہ باقیوں میں (کداء) ہے۔

حدثنا عبدالله بن عبدالوهاب حدثنا حاتم عن هشام عن عروة دخَلَ النبيُّ ﷺ عامَ الفتحِ مِن كَداءٍ مِن أعلى مكةَ و كان عروةُ أكثر ما يدخُلُ مِن كَداءٍ و كان أقربَهما إلى منزِله

حدثنا موسى حدثنا وهيب حدثنا هشام عن أبيه دخَل النبيُّ ﷺ عامَ الفتحِ مِن كَداءٍ و كان عروةُ يدخُلُ منهما كِلَيهِما و أكثَرُ ما يدخُلُ مِن كُداءٍ أقربهما إلى منزِله-قال أبو عبد الله كَداءٌ و كُدا موضعان

(آنجناب ﷺ کے مکہ دخول وخروج کے راستوں کے نام مذکور ہیں)۔

حاتم سے مراد ابن اسماعیل کوفی ساکنِ مدینہ ہیں۔ آنجناب کے دخول اور خروج کے راستوں کا یہ فرق اسی حکمت پر مبنی ہے جو عید کے لئے آنے اور جانے کے لئے مختلف راستے اختیار کرنے میں ہے جس کی تفصیل عیدین میں ذکر ہو چکی ہے ایک حکمت یہ بھی ذکر کی گئی کہ جہتِ علو سے دخول (پھر اوپر سے نیچے اترنا) اس جگہ کی تعظیم کے اعتبار سے اور ثنیہ سفلی سے خروج اس کے فراق کی طرف اشارہ ہے، یہ حکمت بھی ذکر کی گئی کہ آپ بوقتِ ہجرت چھپ کر نکلے تھے اب آپ نے چاہا کہ سب کی نظروں کے سامنے بلندی سے اترتے ہوئے داخل ہوں۔ یہ بھی کہ اس طرف سے آنے والا مستقبلِ بیت ہے، یہ بھی کہ آپ فتح مکہ کے سال اسی طرف سے داخل ہوئے تھے بعدازاں حج کے لئے بھی وہی راستہ اختیار فرمایا، اس کا سبب ابوسفیان کا حضرت عباس کو ایک مرتبہ یہ کہنا بھی ہے کہ میں اس وقت تک اسلام قبول نہ کرونگا جب تک کداء کی جانب سے مسلمان شہسواروں کو آتا ہوا نہ دیکھ لوں، اس پر عباس کہنے لگے یہ کیا بات ہوئی؟ تو کہنے لگے میرے دل میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کبھی ایسا نہ ہونے دے گا (یہ ان کا حالتِ شرک کا قصہ ہے) عباس کہتے ہیں جب آپ اس جانب سے داخل ہوئے تو میں نے ابوسفیان کو ان کی یہ بات یاد کرائی۔ بیہقی کی ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ آنجناب نے ابوبکر سے اس موقع پر کہا کہ حسان نے اس مناسبت سے کیا کہا تھا؟ تو انہوں نے انکا یہ شعر سنایا۔

عَدِمتُ بنيتي إنْ لَم تَروها   تُثِيرُ النَّقعَ مَطلعُها كداء

اس پر آپ مسکرائے اور فرمایا کہ اسی (کداء) کی طرف سے داخل ہو جاؤ جسکا ذکر حسان نے کیا ہے۔ (آنجناب کی عادت مبارکہ تھی کہ کسی بھی مناسبت سے شعرائے اسلام خصوصاً حسان، کعب اور ابن رواحہ کے کہے ہوئے اشعار کا پہلا ایک لفظ یا صرف مناسبت کا ذکر فرما کر صحابہ کرام سے وہ شعر سنتے، خود عموماً شعر نہ پڑھتے تا کہ قرآن کا آپ کی نسبت یہ کہنا۔۔وما علمناه الشعر وما ينبغي له۔ ہمیشہ منطبق ہوتا رہے مگر ظاہر یہ ہوتا ہے کہ آپ کی یاداشت میں اشعار یا ان کا مفہوم ومناسبت محفوظ رہتی تھی، متعدد مواقع پر آپ نے صحابہ کرام یا خود شعراء سے فرمائش کی اور پہلا لفظ پڑھ دیتے)۔

حمیدی نے ابوعباس عذری سے نقل کیا ہے کہ مکہ میں ایک تیسرے مقام کا نام بھی کدی تھا مگر یہ کاف کی پیش اور تصغیر کے

ساتھ ہے، یہ جہتِ یمن کی طرف نکلتا تھا۔محب طبری کے بیان کے مطابق اس پر بابِ مکہ بھی بنایا گیا تھا جس سے اہلِ یمن داخل ہوتے تھے۔ہشام کی نسبت اس روایت کے وصل وار سال میں اختلاف ہے بخاری نے دونوں وجہیں ذکر کر کے یہ اشارہ دیا ہے کہ مرسل روایت موصول روایت کے لئے قادح نہیں ہے کیونکہ ابن عیینہ جیسے حافظ نے موصول کیا ہے نیز ثقہ راویوں نے انکی متابعت بھی کی ہے۔

باب فضلِ مكةَ وبُنيانِها (فضیلتِ مکہ اوراس کی تعمیر)

وقولِه تعالى: ﴿وَاِذْجَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَاَمْنًا وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهٖمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَآ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ اَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِيْنَ وَالْعٰكِفِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِO وَاِذْقَالَ اِبْرٰهٖمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَّارْزُقْ اَهْلَهٗ مِنَ الثَّمَرٰتِ مَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَاُمَتِّعُهٗ قَلِيْلًا ثُمَّ اَضْطَرُّهٗٓ اِلٰى عَذَابِ النَّارِ وَ بِئْسَ الْمَصِيْرُO وَاِذْيَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ اِسْمٰعِيْلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُO رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَآ اُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَاَرِنَا مَنَاسِكَنَاوَتُبْ عَلَيْنَا اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُO ۱۲۸﴾ [البقرة:۱۲۵۔۱۲۸]

اس کے تحت حدیثِ جابر تعمیر کعبہ کے بارہ میں، پھر اسی بارہ میں چار طرق کے ساتھ حدیثِ عائشہ لائے ہیں۔آیت یا حدیث میں تعمیرِ مکہ کی بابت کچھ ذکر نہیں مگر تعمیرِ کعبہ بنائے مکہ کے سبب تھی تو اسی پر اکتفاء کیا۔اول بانی کعبہ میں اختلاف ہے، احادیث الانبیاء میں اس کی تفصیل ذکر ہوگی۔حضرت ابراہیم واسماعیل علیہما السلام کی تعمیرِ کعبہ کا ذکر بھی وہیں ہوگا، یہاں قریش کی تعمیر اورابن زبیر کی تعمیر کا قصہ ذکر کیا ہے۔البیت کا لفظ کعبہ کا اسمِ غالب ہے جیسے نجم کا لفظ ثریا کے لئے ہے۔(مثابة) کا معنی ہے مرجعاً یعنی بار بار آنے جانے کی جگہ۔مصدر ہے موضع کا وصف اس کے ساتھ کیا گیا۔(وأمناً) أی موضع أمن۔(واتخذوا الخ) کی بابت بحث ہو چکی ہے کہ یہ امر بالا تفاق برائے استحباب ہے۔نافع اورابن عامر نے بصیغہ ماضی پڑھا ہے یا (على تقدير إذ) ہے یعنی (وإذ جعلنا البيت الخ وإذ اتخذوا الخ) مقام ابراہیم وہ پتھر جس پر آپ کے قدموں کے نشان ہیں، یہی اصح ہے، مزید تفصیل احادیث الأنبیاء میں آئیں گی۔عطاء سے منقول ہے کہ مقام سے مراد عرفات اور دوسرے مناسک ہیں چونکہ جناب ابراہیم ان مقامات پر ٹھہرے تھے۔نخعی کے نزدیک سارا حرم مقام ابراہیم ہے۔کلبی نے ابن عباس سے بھی یہی نقل کیا ہے۔(والركع السجود) سے استدلال کیا گیا ہے کہ داخلِ کعبہ فرض ونفل، ہر نماز ادا کرنا جائز ہے امام مالک کے نزدیک فرائض ادا کرنا صحیح نہیں۔(وأرنا منا سكنا) عبد بن حمید نے اپنی سند کے ساتھ ابومجلز سے نقل کیا ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام بنائے بیت سے فارغ ہوئے تو جبریل ان کے پاس آئے اور کعبہ کے سات طواف سکھلائے اسی طرح صفاومروہ کے درمیان پھر عرفہ لے آئے اور کہا (أعرفت) کہا (نعم) اس پر اسکا نام عرفات پڑ گیا اسی طرح جمع (مزدلفہ) آئے پھر منی، یہاں شیطان ان کے آڑے آیا تو حضرت جبریل نے سات کنکریاں اٹھا کر انہیں دیں اور کہا، اسے مارو اور ہر کنکری کے ساتھ اللہ اکبر کہو۔(وتب علينا) ایک معنی یہ کیا گیا کہ ایمان پر ثبات مانگا، کیونکہ وہ تو معصوم ہیں۔یا لوگوں کی تعلیم کے لئے یہ کہا کہ یہ مقامِ توبہ ہے، یا اس کا معنی ہے کہ (تب على من اتبعنا)۔

علامہ انور کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ سیوطی نے (إذ) کومفعول فیہ قرار دیا، اصل میں (واذ کر الحادث إذ) ہے،میرے نزدیک مفعول بہ ہونا بھی صحیح ہے (أي واذ کر إذ)۔ (وأمنا) سیوطی الجامع الصغیر میں لکھتے ہیں کہ مکہ ہمیشہ امن والا اور صاحب شرف رہے گا (إلی أن یُذِلُّها أهلها)۔ یعنی جب تک اس کے اہل۔ مسلمان۔ ہی خود اسے نقصان نہ پہنچائیں)(واتخذوا) طواف کی دو رکعت کا بیان ہے۔ (عاکفین) أي معتکفین۔ اسی سے ہم نے کہا ہے کہ اعتکاف مساجد کے ساتھ ہی خاص ہے (عورتوں کے اعتکاف کی بابت احناف کا عام قول یہ ہے کہ گھروں میں بھی ہوسکتا ہے جبکہ اہلحدیث صرف مساجد میں ہی درست سمجھتے ہیں)۔ (واسماعیل) ابراہیم کے ساتھ ہی ذکر نہیں کیا کیونکہ اصل مُعِمر وہی تھے یہ ان کے مددگار تھے۔(ربنا تقبل منا) أی قائلین الخ۔ اشمونی کہتے ہیں حکایت حال کے ارادہ سے عین ان کے الفاظ ہی ذکر گئے۔ (مسلمین لك) اس سے صراحت ہوئی کہ اسلام کا اطلاق امت محمدیہ سے قبل بھی ہوا ہے، سیوطی اسے اسی امت کے ساتھ خاص قرار دیتے ہیں۔ (ومن ذریتنا) من تبعیضیه ہے کیونکہ علم تھا کہ ساری ذریت مسلمان نہیں ہوسکتی۔ انتھی۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا أبو عاصم قال أخبرني ابن جريج قال أخبرني عمرو بن دينار قال سمعتُ جابرَ بنَ عبدالله رضى الله عنهما قال لما بُنِيَتُ الكعبةُ ذهَبَ النبيُّ ﷺ و عباسٌ يَنقُلانِ الحِجَارةَ فقال العباس لِلنبيِّ ﷺ اجْعَل إزَارَكَ على رقَبَتِكَ فخرَّ إلى الأرض وطَمَحَتْ عَيْناه إلى السماءِ فقال أرِنِي إزاري فشَدَّهُ عليه

جابر بن عبداللہؓ نے بیان کیا کہ جب کعبہ کی تعمیر ہوئی نبی کریم ﷺ اور عباسؓ بھی پتھر اٹھا کر لارہے تھے عباسؓ نے نبی کریم ﷺ سے کہا کہ اپنا تہبند اتار کر کاندھے پر ڈال لو آنحضور ﷺ نے ایسا کیا تو ننگے ہوتے ہی بے ہوش ہوکر آپ زمین پر گر پڑے اور آپ کی آنکھیں آسمان کی طرف لگ گئیں آپ کہنے لگے مجھے میرا تہبند دے دو پھر آپ نے اسے مضبوط باندھ لیا۔

شیخ بخاری عبداللہ جعفی ہیں ان کے اس میں شیخ ابو عاصم امام بخاری کے بھی شیوخ میں سے ہیں چند احادیث ان سے بالواسطہ روایت کی ہیں یہ بھی انہیں میں سے ہے۔ (لمابنیت الکعبة) یہ صحابی کا مرسل ہے کیونکہ جابر وقت بناء موجود نہ تھے، ممکن ہے آنجناب سے سنا ہو، طبرانی اور ابونعیم نے الدلائل میں (ابن لهیعة عن أبی الزبیر) کے طریق سے جابر سے روایت کیا ہے، کہتے ہیں میں نے حضرت جابر سے پوچھا (هل یقوم الرجل عریانا) اس پر کہنے لگے (أخبرنی النبی ﷺ أنه لما انهدمت الکعبة الخ) پھر یہی واقعہ بیان کیا۔

اگرچہ ابن لہیعہ ضعیف ہیں مگر عبدالعزیز بن سلیمان نے ان کی متابعت کی ہے۔ حضرت عباس جو اس قصہ کے شاہد ہیں وہ بھی اس روایت کا مرجع ہو سکتے ہیں۔ طبرانی، بیہقی، طبری اور ابونعیم نے اپنے اپنے طریق سے (کلهم عن سماك عن عکرمة عن ابن عباس حدثنی أبی، العباس بن عبدالمطلب) یہی قصہ نقل کیا ہے۔ عبدالرزاق اور ان کے حوالے سے حاکم اور طبرانی نے نقل کیا ہے کہ کعبہ زمانہ جاہلیت میں رضم (یعنی چٹانوں) سے بنا ہوا تھا اس کے دو رکن تھے، روم سے ایک جہاز جدہ کے قریب طوفان کا شکار ہوکر ٹوٹ گیا، قریش اس کے تختے اور لکڑیاں خرید نے نکلے جہاز میں ایک رومی نجار بھی تھا وہ اسے بھی ساتھ لے آئے تا کہ بیت اللہ کی تعمیر کرے (مشہور مصری ادیب ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے داستان کے انداز میں قصۂ تعمیر کعبہ کو اپنی کتاب علی هامش السیرة

میں بیان کرتے ہوئے اس نجار کا نام باخوم ذکر کیا اور اسے قبطی مصری قرار دیا ہے) چنانچہ قریش نے وادی مکہ سے پتھر جمع کر کے اس کی تعمیر شروع کی اور اس کی بلندی بیس گز رکھی یہ نبوت سے پانچ برس قبل کا واقعہ ہے۔عبدالرزاق کی ابن جریج سے ایک روایت میں بعثت سے پندرہ برس قبل کا ذکر ہے۔ابن عبدالبر نے بھی اپنی سند کے ساتھ محمد بن جبیر بن مطعم سے اسی طرح ذکر کیا ہے۔موسی بن عقبہ نے اپنی المغازی میں اسی پر جزم کیا ہے مگر (والأول أشهر)، ابن اسحاق نے اس پر صاد کیا ہے۔پندرہ برس والی روایت میں یہ بھی ہے کہ ایک عورت نے غلاف کعبہ کو آگ لگا دی تھی جس پر قریش نے فیصلہ کیا کہ گرا کر از سر نو تعمیر کریں۔تطبیق کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ آگ پندرہ برس بیشتر لگی تعمیر کا آغاز پانچ برس قبل کیا۔ابن اسحاق نے سیلاب کا بھی ذکر کیا ہے جس کے سبب نقصان پہنچا پھر قدیم بناء پر چھت بھی نہ تھی جس کی وجہ سے چوری کا حادثہ بھی ہوا چنانچہ قریش نے نئی تعمیر میں چھت بھی ڈلوائی۔اس تعمیر کے دوران حجر اسود رکھنے کے معاملہ پر جھگڑا بعد ازاں اتفاق ہوا کہ اب سب سے پہلے جو شخص آئے گا اس کا فیصلہ مانیں گے اور وہ آنجناب ﷺ تھے۔ابن اسحاق نے یہ بھی لکھا ہے کہ (وكانت الكعبة ثمانية عشر ذراعا)، یعنی اٹھارہ گز تھا، طول وعرض مراد ہو سکتا ہے۔طبرانی کی ایک روایت میں اس نجار کا نام باقوم مذکور ہے اور ٹوٹنے والا جہاز بھی اسی کا تھا جس کے ذریعہ وہ تجارتی سامان عدن سے لاتا تھا۔تو اس نے قریش سے کہا اگر تم اپنے تجارتی قافلہ کے ساتھ میرا سامان بھی شام پہنچا دو تو میں تمہیں اپنے جہاز کے تختے اور لکڑیاں دے دوں گا۔یہی نام سفیان بن عیینہ نے اپنی جامع میں (عمرو بن دينار أنه سمع عبيد بن عمير) کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ازرقی نے لکھا ہے کہ قدیم تعمیر میں اس کا طول ستائیس گز تھا، قریش نے اٹھارہ پر اقتصار کر لیا (حطیم کا حصہ خارج کر دیا) عرض سے بھی کچھ کم کر دیا۔(فخر إلى الأرض) باب کراهية التعري کی روایت میں تھا کہ بے ہوش ہو کر گر پڑے۔(فطمحت عيناه) یعنی آنکھیں اوپر کو اٹھ گئیں، یعنی مسلسل اوپر دیکھنے لگے۔اسے مسلم نے بھی (الطهارة) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله أن عبدالله بن محمد بن أبي بكر أخبرنا عبدالله بن عمر عن عائشة رضى الله عنهم زوجِ النبيِّ ﷺ أن رسولَ الله ﷺ قال لها ألم تَرَىْ أن قومَك لما بَنَوا الكعبةَ اقتَصَرُوا على قَوَاعِدِ إبراهيم فقلتُ يا رسولَ الله ألا تَرُدُّها على قَوَاعِدِ إبراهيم؟ قال لولا حِدثانُ قومِكِ بالكُفرِ لَفعلتُ- قال عبدالله رضى الله عنه لَئِنْ كانت عائشةُ رضى الله عنها سمعتْ هذا مِن رسولِ الله ﷺ ما أُرَى رسولَ الله ﷺ تركَ استلامَ الرُّكْنَين اللذين يَلِيانِ الحِجْرَ إلا أن البيتَ لم يُتَمَّمْ علىٰ قواعِدِ إبراهيم

(چونکہ یہ حدیث اگلی روایت کا اختصار ہے لہٰذا ترجمہ آگے ذکر کیا جائیگا)۔اس حدیث کو چار طرق سے ذکر کر رہے ہیں۔پہلے طریق میں عبداللہ بن محمد، صدیق اکبر کے پوتے ہیں (جب حضرت ابو بکر کا انتقال ہوا تو محمد اپنی والدہ اسماء بنت عمیس کے پیٹ میں تھے حضرت علی نے حضرت اسماء سے شادی کر لی تھی چنانچہ محمد نے ان کے ہاں پرورش پائی۔حضرت عثمان کے عہد میں باغیوں اور فتنہ گروں کے ساتھ شامل ہو گیا اور ان کے ہمراہ آپ کے خلاف خروج کیا شہادت عثمان کے موقع پر وہ بھی باغیوں کے ہمراہ اندر داخل ہوا اور حضرت عثمان کی

داڑھی کو پکڑا جس پر وہ کہنے لگے اگر تمہارے والد ہوتے تو اس حرکت کو پسند نہ کرتے، بعد ازاں حضرت علی نے مصر کا حاکم مقرر کیا جہاں امیر معاویہ کے لشکر کے ہاتھوں شکست کھا کر بری موت مارا گیا) مسند احمد میں ابو اویس نے ابن شہاب کے حوالے سے عبدالرحمٰن بن محمد ذکر کیا ہے جو وہم ہے۔ (فقال عبدالله) یعنی اسی مذکورہ سند سے ساتھ، (لئن کانت) یہ ابن عمر کی طرف سے صدقِ عائشہ میں شک نہیں ہے بلکہ عربی زبان کے اسالیب میں سے ہے کہ بظاہر تشکیک کی صورت ہوتی ہیں مگر مراد تقریر ویقین ہوتا ہے۔ اسے مسلم نے (الحج) اور نسائی نے (الحج، العلم والتفسير) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا أبو الأحوص حدثنا أشعث عن الأسود بن يزيد عن عائشة رضى الله عنها قالت سالتُ النبيَّ ﷺ عنِ الجَدْرِ أَمِنَ البيتِ هو؟ قال نعم قلتُ فما لهم لم يدخُلوه في البيتِ؟ قال إن قومَك قَصَّرَتْ بِهِم النفقةُ قلتُ فما شانُ بابِه مُرتفعاً؟ قال فعَل ذلك قومُك لِيُدخِلوا مَن شاؤوا و يَمنَعُوا مَن شاؤوا ولولا أن قومَك حديثٌ عهدُهم بالجاهِليةِ فأخافُ أن تُنكِرَ قُلوبُهم أن أُدخِلَ الجَدْرَ في البيتِ و أن أُلصِقَ بابَه بالأرض

اُمّ المؤمنین عائشہ کہتی ہیں کہ میں نے نبی ﷺ سے (کعبہ) کی دیوار کی بابت پوچھا کہ کیا وہ بھی کعبہ میں سے ہے؟ تو آپ نے فرمایا ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ پھر ان لوگوں نے اس کو کعبہ میں کیوں نہ داخل کیا؟ تو رسول اللہ نے فرمایا کہ تمہاری قوم کے پاس خرچ کم ہو گیا تھا۔ میں نے عرض کیا کہ دروازہ کی کیا کیفیت ہے؟ اس قدر اونچا کیوں ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ یہ تمہاری قوم نے اس لئے کیا کہ جس کو چاہیں کعبہ کے اندر داخل کریں اور جس کو چاہیں روک دیں اور اگر تمہاری قوم کا زمانہ، جاہلیت سے قریب نہ ہوتا اور مجھے اس بات کا خوف نہ ہوتا کہ ان کے دلوں کو برا معلوم ہوگا تو میں ضرور دیوار کو کعبہ میں داخل کر دیتا اور اس کا دروازہ زمین سے ملا دیتا (یعنی چوکھٹ نیچی کر دیتا)۔

ابو الأحوص کا نام سلام بن سلیم جعفی ہے۔ (الجدر) اکثر کی روایت میں یہی ہے، مسدد شیخ بخاری کی سند میں بھی اسی طرح ہے، مستملی کے نسخہ میں الجدار ہے، خلیل کے بقول بغیر الف کے بھی ایک لغت ہے۔ مسند طیالسی میں مسدد کے حوالے سے (الجدر أو الحجر) ہے جبکہ صحیح أبی عوانہ میں شیبان عن الأشعث کے طریق سے (الحجر) ہے۔

(أمن البیت ھو) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حجر (حطیم) والا سارا حصہ بیت میں سے ہے، ابن عباس کا یہی فتویٰ تھا۔ ترمذی اور نسائی نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے کہتی ہیں مجھے تمنا تھی کہ کعبہ کے اندر نماز ادا کروں، آنحضرت نے میرا ہاتھ پکڑ کر حجر میں داخل کر دیا اور فرمایا (صلی فیه فإنما ھو قطعة من البیت) یہ بھی فرمایا کہ قریش کے پاس پیسے کی کمی ہوئی جس پر اسے بیت سے نکال دیا۔ مسلم میں حضرت عائشہ کے حوالے ہی سے ہے کہ آنجناب نے مجھے کہا (فھلمی لأریك ما ترکوا منه فأراھا قریبا من سبعة أذرع) یعنی وہ سات گز کا قطعہ تھا جو خرچہ کی کمی کے سبب چھوڑ دیا۔ ابن عیینہ نے اپنی جامع میں مجاہد سے نقل کیا ہے کہ ابن زبیر نے یہ حصہ کعبہ میں شامل کر دیا تھا۔ اس میں اور دیگر کئی روایت میں چھ گز سے کچھ زیادہ مساحت کا ذکر ہے یعنی سات سے کم اور چھ سے زائد۔ مسلم کی عطاء عن عائشہ سے روایت میں پانچ گز کا ذکر ہے مگر وہ شاذ ہے کیونکہ دیگر روایات میں حفاظ ثقات کا اضافہ ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں عطاء اور دیگر کی روایات میں تطبیق کی ایک صورت یہ بنتی ہے کہ عطاء نے رکن اور الحجر کا درمیانی کچھ حصہ الفرجۃ شمار نہیں کیا۔

(قصرت بهم النفقة) ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں عبداللہ بن صفوان بن امیہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ابو وہب مخزومی نے قریش سے کہا تھا کہ صرف حلال کمائی تعمیرِ کعبہ پر لگانا یہ کم پڑ گئی۔ جامع سفیان بن عیینہ میں بھی حضرت عمر کے حوالے سے ہے کہ انہوں نے بنو زہرہ کے ایک بوڑھے سے جو تعمیر کے وقت موجود تھا اسبابت استفسار کیا، اس نے بھی یہی بات بتلائی۔ (حديث عهدهم) حدیث منون ہے۔ (بجاهلية) کتاب العلم میں (بكفر) تھا۔ ابوعوانہ کی (قتادة عن عروة عن عائشة) سے روایت میں (بشرك) ہے۔ (تنكر قلوبهم) شیبان عن اشعث کی روایت میں (تنفر) ہے۔ ابن بطال نے بعض علماء سے نقل کیا ہے کہ یہ نفرت جس سے آنجناب ڈرے، یہ تھی کہ وہ اسے آپ کا انفرادی فخر سمجھ لیں۔ اسے مسلم اور ابن ماجہ نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عبيدبن اسماعيل حدثنا أبو أسامة عن هشام عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت قال لى رسولُ اللهﷺ لولا حَداثةُ قومِك بِالكفرِ لنَقَضتُ البيتَ ثم لَبنيتُهُ على أساسِ إبراهيم عليه السلام فإن قريشاً استَقصرتْ بناءَ ہ وجعلتْ له خَلفاً قال أبو معاوية حدثنا هشام خلفا يعنى باباً۔ (اوپر والا مفہوم ہے)۔

شیخ بخاری ھبار بن اسود صحابی کی اولاد سے ہیں۔ ھشام سے مراد ابن عروہ ہیں (عن عائشة) مسلم، نسائی، ابوعوانہ اور احمد کی مختلف طرق سے روایات میں اسی طرح ہے مگر ابوعوانہ کی ایک روایت میں قاسم بن معن نے مخالفت کرتے ہوئے ھشام سے (عن أبيه عن أخيه عبدالله بن الزبير عن عائشة) ذکر کیا ہے لیکن جماعت کی روایت ارجح ہے۔ عروہ سے ھشام کے علاوہ بھی متعدد رواۃ نے ابن زبیر کے واسطہ کے بغیر ہی نقل کیا ہے البتہ یہ محتمل ہے کہ عروہ نے ابن زبیر سے کچھ مزید تفصیلات اخذ کی ہوں۔ (وجعلت له خلفا) معلق روایت کے ذریعہ اس کی تشریح بھی نقل کر دی۔ (قال أبو معاوية) اسے مسلم اور نسائی نے موصول کیا ہے مگر ان کی روایت میں تفسیرِ مذکور درج نہیں، اس تفسیر کو ابوعوانہ نے (على بن مسهر عن هشام) کے طریق سے نیز ابن خزیمہ نے (أبو كريب عن أبى أسامة) کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔

حدثنا بيان بن عمرو حدثنا يزيد حدثنا جرير بن حازم حدثنا يزيد بن رومان عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أن النبىﷺ قال لها يا عائشةُ لولا أن قومَك حديثُ عهدٍ بجاهليةٍ لأمرتُ بالبيتِ فهُدِمَ فأدخَلْتُ فيه ماأُخرِجَ منه وألزَقتُه بالأرضِ وجَعلتُ له بَابَينِ باباً شرقياً وباباً غربياً فبلغتُ به أساسَ إبراهيم فذلك الذى حمَلَ ابنَ الزبيرِ رضى الله عنهما على هَدْمِه قال يزيد و شهِدتُ ابنَ الزبير حِينَ هدَمَه و بَناه وأدخَلَ فيه مِنَ الحِجرِ وقد رأيتُ أساسَ إبراهيم حِجارةً كأَسْنِمَةِ الإبلِ قال جرير فقلت له أين مَوضِعهُ؟ قال أُرِيكَه الآن فدخلْتُ معَه الحِجْر فأشارَ إلى مكانٍ فقال هاهُنا قال جرير فحَزَرْتُ مِن الحِجْرِ سِتَّةَ أذْرُعٍ أونحوَها

ام المومنین حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا عائشہؓ! اگر تیری قوم کا زمانۂ جاہلیت ابھی تازہ نہ ہوتا تو میں

بیت اللہ کو گرانے کا حکم دے دیتا تا کہ اس حصہ کو بھی داخل کر دوں جو اس سے باہر رہ گیا ہے اور اس کی چوکھٹ زمین کے برابر کر دوں اور اس کے دو دروازے بنا دوں ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں اس طرح ابراہیم علیہ السلام کی بنیاد پر اس کی تعمیر ہو جاتی عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کا کعبہ کو گرانے سے یہی مقصد تھا یزید نے بیان کیا کہ میں اس وقت موجود تھا جب عبداللہ بن زبیرؓ نے اسے گرایا تھا اور اس کی نئی تعمیر کر کے حطیم کو اس کے اندر کر دیا تھا میں نے ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کی بنیادیں بھی دیکھیں جو اونٹ کی کوہان کی طرح تھیں جریر بن حازم نے کہا کہ میں نے ان سے پوچھا ان کی جگہ کہاں ہے؟ انہوں نے فرمایا میں ابھی دکھاتا ہوں چنانچہ میں ان کے ساتھ حطیم میں گیا اور آپ نے ایک جگہ کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ وہ جگہ ہے جریر نے کہا کہ میں نے اندازہ لگایا کہ وہ جگہ حطیم میں سے چھ ہاتھ پرے ہو گی یا ایسی ہی کچھ۔

شیخ بخاری بیان بھی بخاری ہیں، یزید سے مراد ابن ہارون ہیں۔ (عن عروۃ) یزید کے تمام حفاظ اصحاب نے اسی طرح نقل کیا ہے مثلاً احمد بن حنبل، احمد بن سنان اور احمد بن منیع نے اپنی مسانید میں ان سے اسی طرح، نسائی نے عبدالرحمن بن محمد بن سلام، اسماعیلی نے ہارون الجمال اور الزعفرانی کے طریق سے (کلھم عن یزید بن ہارون) اسی طرح ذکر کیا ہے۔ حارث بن ابو اسامہ نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے یزید سے (عن عروۃ) کی بجائے (عن عبداللہ بن الزبیر) ذکر کیا ہے۔ اسماعیلی نے بھی یہی (أبو الأزھر عن وھب بن جریر عن أبیہ) کے حوالے سے نقل کیا اور کہا کہ اگر ابو ازہر نے صحیح ضبط کیا ہے تو گویا یزید کے اس میں دو شیخ ہیں، عروہ اور ان کے بھائی عبداللہ۔ ابن حجر کہتے ہیں جوزقی کے ہاں (دغولی عن أبی الازھر) سے اس کی متابعت بھی موجود ہے۔ (حدیث عھد) تمام رواۃ نے اضافت کے ساتھ روایت کیا ہے مطرزی کہتے ہیں واو کا حذف جائز نہیں (حدیثو عھد) ہونا چاہئے تھا واللہ اعلم۔ (فذلك الذی حمل الخ) وہب کی روایت میں (وبنائہ) کا لفظ بھی ہے۔ (قال یزید) یعنی ابن رومان، اسنادِ مذکور کے ساتھ ہی متصل ہے۔ یہاں مختصراً ہے۔ مسلم وغیرہ نے مطولا اور واضحا ذکر کیا ہے۔ مسلم کی عطاء سے روایت میں نیز فاکہی کی (کتاب مکۃ) میں مذکور ہے کہ یزید بن معاویہ کے زمانہ میں شام کے لشکر نے ابن زبیر کا مکہ میں محاصرہ کرتے ہوئے منجنیق سے گولہ باری کی جس کے سبب کعبہ جل گیا، ابن سعد نے لکھا ہے کہ سن ۶۴ھ میں اثنائے محاصرہ یزید کی وفات کی خبر آئی جس پر حصین بن نمیر امیرِ لشکر محاصرہ اٹھا کر چل دیا تو کعبہ گولہ باری سے اتنا کمزور ہو چکا تھا کہ ہلنے لگا اس پر ابن زبیر نے گرا کر آنجناب کی خواہش کے مطابق تعمیر کر دیا، مسلم میں ہے کہ ابن عباس نے نہ گرانے کا مشورہ دیا، ابن زبیر نے تین دن استخارہ کیا پھر گرا کر از سر نو تعمیر کیا۔ اس میں اور جامع ابن عیینہ میں ہے کہ لوگ ڈرتے تھے کہ گرانے سے عذاب نہ اتر آئے حتی کہ لوگ منی چلے گئے، ابن زبیر نے خود دیوارِ کعبہ پر چڑھ کر ابتدا کی، قواعدِ ابراہیم جدو جہد کے بعد تلاش کر کے ان پر تعمیر کھڑی کی، اونٹوں کی طرح بڑے بڑے پتھر تھے۔

ابن حجر تکملہ کے طور پر ذکر کرتے ہیں کہ بعد ازاں حجاج نے ابن زبیر کی حکومت کا خاتمہ کر کے عبدالملک کو ابن زبیر کی تعمیر کے متعلق آگاہ کر کے دوبارہ قریش کی طرز پر کر دیا، اسے مسلم نے اپنی روایت میں ذکر کیا ہے، یہ بھی کہ بعد میں عبدالملک اس پر نادم ہوا (معلوم ہوتا ہے کہ اسے اور حجاج کو اس امر کا علم نہ تھا کہ آنجناب کی خواہش کے مطابق ابن زبیر نے تبدیلیاں کی تھیں، علم ہونے پر ندامت ہوئی) مسلم نے روایت کیا ہے کہ حارث بن عبداللہ بن أبی ربیعہ عبدالملک کے پاس گئے، وہ کہنے لگا میرا نہیں خیال کہ ابن زبیر نے حضرت عائشہ سے وہ کچھ سنا ہو گا جس کا اس نے دعوی کیا (اور اس پر عمل کیا) حارث کہنے لگے (بلی أنا سمعتہ منھا) کیونکہ نہیں

میں نے بھی یہی ان سے سنا تھا اس پر وہ نادم ہوا۔

(ستة أذرع أو نحوها) یہ مرفوعا بھی وارد ہوا ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہوا اور یہی ارجح الروایات ہے۔ جو مختلف عدد روایات میں ذکر ہوئے ہیں ان کی تطبیق ممکن ہے جیسا کہ ذکر کی گئی۔ لہٰذا اس اختلاف عدد کے سبب مقید روایات میں اضطراب کا دعوی اور طعن صحیح نہیں جیسا کہ ابن صلاح اور نووی کا میلان ہے کیونکہ اضطراب کا حکم لگانے کی شرط یہ ہے کہ تمام وجوہ متساوی ہوں اور تطبیق یا ترجیح ممکن نہ ہو۔ ابن عبدالبر اور عیاض نے ذکر کیا ہے کہ ہارون الرشید یا اس کے والد مہدی یا دادا منصور نے چاہا کہ دوبارہ ابن زبیر کی طرز تعمیر کے مطابق بنا دیں امام مالک نے روکا اور کہا ملوک اسے کھیل بنالیں گے (کہ ہر بادشاہ نئے سرے سے بنا تا پھرے گا) ابن حجر کہتے ہیں بعینہ یہی خدشہ ان کے جد امجد عبداللہ بن عباس نے ظاہر کیا تھا انہوں نے ابن زبیر کو مشورہ دیا تھا کہ بعد میں آپ کا مخالف امیر دوبارہ رد و بدل کرے گا، لہٰذا کوئی کمی یا بیشی نہ کریں مگر ابن زبیر نے ان کا مشورہ نہ مانا۔ اسے فاکہی نے نقل کیا ہے ازرقی لکھتے ہیں سلیمان بن عبدالملک نے (جو حجاج کا سخت مخالف تھا) اپنے دور میں پھر ابن زبیر کی تعمیر کے مطابق کرنا چاہا تھا پھر یہ جان کر کہ اس نے اس کے والد عبدالملک کے حکم سے کیا تھا، اپنا ارادہ ترک کر دیا۔ اس کے بعد بقول ابن حجر کہیں نہیں پڑھا کہ کسی نے کوئی تبدیلی یا کمی و بیشی کی ہو، البتہ میزاب، دروازہ اور اس کی دہلیز کو سنوارا گیا۔ اسی طرح دیواروں کی مرمت، چھت اور سیڑھیوں کی اصلاح و مرمت کا کام ہوا۔ ابن حجر اپنے زمانہ تک ہونے والی اصلاحات و مرمات کی تفاصیل ذکر کرتے ہوئے احمد، ابن ماجہ اور عمر بن شبہ کی عیاش بن ابی ربیعہ مخزومی کی مرفوع حدیث ذکر کرتے ہیں کہ یہ امت جب تک تعظیمِ کعبہ کرتی رہے گی خیر کے ساتھ ہوگی، جب اس کی حرمت ضائع کر دیں گے ہلاک ہو جائیں گے۔

باب فَضْلِ الحَرم (فضیلتِ حرم)

و قوله تعالىٰ ﴿إِنَّمَآ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هٰذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِىْ حَرَّمَهَا وَلَهٗ كُلُّ شَيْءٍ وَّأُمِرْتُ أَنْ أَكُوْنَ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ﴾ [النمل: ۹۱] وقوله جل ذكره: ﴿أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَّهُمْ حَرَمًا اٰمِنًا يُّجْبٰى إِلَيْهِ ثَمَرٰتُ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا مِّنْ لَّدُنَّا وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾ [القصص: ۵۷]

حرمِ مکی مراد ہے، اس کی حدود کا ذکر آگے آئے گا۔ آیت کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس جہت سے ہے کہ ربوبیت کی اس بلدہ کی طرف اضافت ہے جو اس کے شرف کی دلیل ہے (أولم نمكن الخ) نسائی نے التفسیر میں نقل کیا ہے کہ حارث بن عامر بن نوفل نے آنجناب سے کہا تھا (إن نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا) اس پر اللہ تعالیٰ نے اس کی یہ بات قرآن میں نقل کر کے یہ آیت اتاری یعنی وہ یہاں حالتِ کفر میں امن وسلامتی کے ساتھ ہیں، اسلام قبول کر کے یہ ان کے لئے دارِ امن کیوں نہ ہوگا۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا جرير بن عبد الحميد عن منصور عن مجاهد عن طاؤس عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسولُ اللهﷺ يومَ فَتحِ مكةَ إن هذا البَلَدَ حَرَّمَهُ اللّٰهُ لا يُعضَدُ شَوكَهُ ولا يُنَفَّرُ صَيدُهُ ولا يَلْتَقِطُ لُقَطَتَهُ إلا مَن عرَّفَها

ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اس شہر کو حرمت والا بنایا ہے پس اس کے کانٹے تک بھی نہیں کاٹے جا سکتے یہاں کے شکار بھی نہیں ہنکائے جا سکتے اور یہاں کی گری پڑی چیز بھی نہیں اٹھائی جا سکتی سوائے اس شخص کے جو اسکی بابت اعلان کرے۔

یہاں مختصراً ہے، اتم سیاق سے ساتھ (باب لايحل القتال بمكة) میں آئے گی۔ وہیں تفصیلی بحث ہوگی۔ اسے مسلم وابو داؤد نے (الحج) اور (الجهاد)، ترمذی نے (السير) جبکہ نسائی نے (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

باب توريث دُورِ مكةَ و بَيعِها وشِرائِها

(مکی گھروں کی توریث اور انکی خرید وفروخت)

وأن الناس في المسجد الحرام سواءٌ خاصة لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِىْ جَعَلْنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ نِالْعَاكِفُ فِيْهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُّرِدْ فِيْهِ بِإِلْحَادٍ م بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيْمٍ﴾[الحج: ۲۵] البادى الطارىء معكوفاً: محبوساً.

(مسجد حرام میں سب لوگ برابر ہیں یعنی خاص مسجد میں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سورہ حج میں فرمایا جن لوگوں نے کفر کیا اور جو لوگ اللہ کی راہ اور مسجد حرام سے لوگوں کو روکتے ہیں کہ جس کو ہم نے تمام لوگوں کے لئے یکساں مقرر کی ہے خواہ وہ وہیں رہنے والے ہوں یا باہر سے آنے والے اور جو شخص وہاں شرارت کے ساتھ حد سے تجاوز کرے ہم اسے دردناک عذاب کا مزہ چکھائیں گے ابوعبداللہ امام بخاری نے کہا کہ لفظ بادی باہر سے آنے والے کے معنی میں ہے اور معکوفاً کا لفظ رکے ہوئے کے معنے میں ہے)۔

اس ترجمہ کے ساتھ علقمہ بن نضلہ کی اس حدیث کہ (توفي رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر وما تدعى رباع مكة إلا السوائب، من احتاج سكن) کی تضعیف کا اشارہ دیا ہے۔ اسے ابن ماجہ نے نقل کیا ہے، اس کی سند میں انقطاع اور ارسال ہے۔ ابن عمر، مجاہد اور عطاء کا اس کے ظاہر کے مطابق قول ہے۔ عبدالرزاق نے ابن جریج سے روایت کیا کہ عطاء حرم میں کراء (یعنی کرایہ پر مکانات اٹھانے) سے منع کرتے تھے نیز بتلایا کہ حضرت عمر نے مکہ کے گھروں پر دروازے لگانے سے منع کیا تھا تا کہ حجاج اس کے صحنوں میں قیام پذیر ہوں۔ طحاوی نے مجاہد سے نقل کیا ہے کہ مکہ مباح ہے، اس کے قطعات کی فروخت اور گھروں کو کرایہ پر دینا حلال نہیں۔ عبدالرزاق نے مجاہد عن ابن عمر نقل کیا ہے کہ مکہ کے بیوت کو فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا حلال نہیں، ثوری اور ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ ان کے صاحب ابو یوسف نے اس کی مخالفت کی ہے، دوسرے صاحب محمد سے دونوں قول منقول ہیں، جمہور جائز قرار دیتے ہیں، حنفیہ میں سے طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ ان کی دلیل بخاری کی یہ حدیث ہے۔ شافعی کہتے ہیں دار کی اضافت عقیل اور اس سے خریدنے والے کی طرف کرنا، اسی طرح (من دخل دار أبي سفيان فهو آمن) میں دار کی اضافت ابوسفیان کی طرف کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ اس کے مالک ہیں، ابن خزیمہ نے آیت (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوامن ديارهم و وأموالهم) میں دیار واموال کی مہاجرین کی طرف اضافت سے جواز پر استدلال کیا ہے، اگر یہ ان کی ملک نہ تھے تو ان سے اخراج پر وہ مظلوم نہ ہوتے۔ البیوع میں ذکر ہوگا کہ حضرت عمر نے مکہ میں ایک دار السجن خریدا۔ عبدالرزاق نے ان سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ اہل مکہ سے کہا (ياأهل مكة لاتتخذوا لدوركم أبوابا لينزل البادي حيث شاء) کہ اے اہل مکہ اپنے گھروں پر دروازے نہ لگاؤ تا کہ حج کے لئے آنے والے ان کے صحنوں میں رہ سکیں تو اسے رفقاً بالوفود پر محمول کیا جائے گا، بیع وشراء کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی۔ احمد اور دوسرے اسی طرف میلان رکھتے ہیں، امام مالک سے اس بابت دونوں قول مروی ہیں۔ ابہری لکھتے ہیں مالک اور ان کے اصحاب کا قول اس رائے سے مختلف نہیں کہ مکہ عنوۃً فتح ہوا، اس امر میں اختلاف ہے کہ پھر آنجناب نے اس کی حرمت کے پیش نظر اسے اس کے باشندوں کے لئے احسان کرتے ہوئے قائم رکھا یا مسلمانوں کی مِلک قرار پایا؟ اس کے گھر بیچنے یا کرایہ پر اٹھانے کا اختلاف اسی اختلاف رائے پر مبنی ہے۔ راجح یہی ہے کہ فتح تو عنوۃً (بزورِقوت) بھی ہوا مگر باقی مفتوحہ ممالک کے برعکس اہل مکہ پر احسان کیا اور ان کی ملکیت قائم رکھی ابن حجر کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ کا اختلاف اس فتح کے مسئلہ سے متعلق اور اس سے ناشی نہیں بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ آیت میں جو (المسجد الحرام) ہے اس سے مراد پورا حرم مکی ہے یا فقط نماز کی جگہ (یعنی صرف خانہ کعبہ)؟ اسی طرح (سواء) سے مراد میں بھی اختلاف ہے تو اسی واسطہ سے زیر بحث اختلاف پیدا ہوا ہے۔ ابن خزیمہ کہتے ہیں اگر سارا حرم مراد ہوتا تو کنواں کھودنا، قبر کھودنا اور تغوط و بول نیز مردار پھینکنا جائز نہ ہوتا، کسی عالم نے اس سے منع نہیں کیا اور نہ کسی نے حائضہ یا جنبی کا مکہ میں داخل ہونا مکروہ کہا ہے اگر پورا حرم یا مکہ مراد ہوتا تو گھروں میں اعتکاف جائز ہوتا اور یہ کسی نے نہیں کہا۔

بقول ابن حجر پورا حرم مراد ہونے کا قول ابن عباس، عطاء اور مجاہد سے منقول ہے ابن ابی حاتم وغیرہ نے ان سے نقل کیا ہے۔ مگر تمام اسانید ضعیف ہیں۔ (باب فتح مکہ) میں نوعیتِ فتح کہ عنوۃً ہے یا صُلحاً، کا اختلاف ذکر ہوگا۔ (البادیء الطاریء) یہ تفسیر بالمعنی ہے، ابن عباس وغیرہ سے یہی مفہوم منقول ہے عبدالرزاق نے معمر عن قتادۃ سے (العاكف فيه والباد) کی یہ تشریح ذکر کی

ہے (قال سواء فيه أهل مكة وغير هم) اسماعیلی یہ معنی کرتے ہیں کہ مقیم اور بیرون سے آنے والا یعنی مسافر برابر ہیں۔ (معكوفا محبوسا) یہ لفظ اس آیت میں نہیں، آیت الفتح میں ہے مگر (العاكف) کی مناسبت سے ذکر کر دیا۔ تفسیرِ مذکور ابو عبیدہ نے (المجاز) میں ذکر کی ہے۔ طحاوی نے سفیان عن أبی حصین نقل کیا ہے، کہتے ہیں کہ میں نے مکہ میں اعتکاف بیٹھنا چاہا، سعید بن جبیر سے ذکر کیا تو کہنے لگے (أنت عاكف) پھر یہ آیت پڑھی۔

علامہ کشمیری اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ حنفیہ اور شافعیہ کا اس امر میں اختلاف ہے کہ اراضی مکہ موقوفہ ہیں یا مملوکہ؟ ان کے نزدیک مملوکہ ہیں جبکہ حنفیہ کے نزدیک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانہ سے ہی موقوفہ ہیں۔ اصل نزاع یہ ہے کہ مکہ عنوۃً فتح ہوا یا صلحاً؟ اگر عنوۃ تو اراضی موقوفہ ہیں کیونکہ انہیں بطور مالِ غنیمت تقسیم نہیں کیا گیا۔ اگر صلحاً فتح ہوا تو پھر مملوکہ ہیں۔ اس صورت میں تمام تصرفات (خرید وفروخت اور کرایہ پر اٹھانا) جائز ہیں۔ کہتے ہیں مجھے امام شافعی پر تعجب ہوتا تھا کہ ان جیسا آدمی کیونکہ صلحاً فتح قرار دے سکتا ہے۔ حالانکہ آنجناب نے ہزاروں کا لشکر لے کر چڑھائی کی، تھوڑی سی لڑائی بھی ہوئی تھی تو اسے صلحا کہنا کیونکر مناسب ہے پھر مجھ پر یہ عقدہ کھلا کہ چونکہ مآل کار صلح ہوئی تھی اسلئے انہوں نے صلحاً فتح قرار دی۔ حاصل یہ ہے کہ ہمارے امام نے اول حال کا اعتبار کیا اور امام شافعی نے آخر حال کا، اس میں علماء کے لئے میدانِ تحقیق وفکر ہے کہ حکم اولِ حال کے مطابق لگنا چاہئے یا آخرِ حال کے مطابق۔ علماء نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ سلاطین نے متعدد مرتبہ انہیں وقف قرار دیا ہے۔ اس شکل میں شوافع کے ہاں بھی اُن کی فروخت جائز نہ ہوگی۔ ہماری رائے میں تو حضرت ابراہیم کے وقت سے ہی موقوفہ ہیں ان کے ہاں سلاطین کے وقف سے۔ جہاں تک دور (گھروں) کا معاملہ ہے تو ہمارا مسلک یہ ہے کہ بناء (یعنی ڈھانچہ) مالک کی ملکیت ہے البتہ آنجناب کے زمانہ مبارک کے گھروں کی بابت اختلاف موجود رہیگا، درمختار میں (من باب الحظر والإباحة) مذکور ہے کہ مکہ کے دور اور اراضی کی بیع جائز ہے، دور کی بیع تو جائز ہے مگر ہمارے ہاں اراضی کی بیع جائز نہیں جو امام ابوحنیفہ سے یہ منقول ہے کہ وہ موسم (حج) میں گھروں کو کرایہ پر دینا مکروہ سمجھتے تھے وہ ایک دیگر مسئلہ ہے، اس باب میں داخل نہیں اور نہ ان کے وقف ہونے پر دال ہے یہ صرف حجاج کی رعایت کے سبب ہے کہ اگر کسی کے پاس فاضل گھر ہے تو بجائے کرایہ پر دینے کے ویسے ہی حجاج کو اس میں قیام کرنے کی اجازت دے کیونکہ وہ اللہ کے مہمان ہیں، درمختار میں ہے کہ وہ اس آیت کیوجہ سے کرایہ پر دینا مکروہ سمجھتے تھے (سواءً العاكف فيه والباد) باب الشفعہ میں ہے کہ دورِ مکہ کی بیع صحیح ہے، میں کہتا ہوں اگر بیع صحیح ہے تو انہیں کرایہ پر دینا بھی بالاولی صحیح ہے۔ کہتے ہیں کہ ترجمہ میں شامل کردہ آیت (إن الذين كفروا الخ) مسجد حرام کے بارہ میں ہے اس سے ہم پر حجت قائم نہیں ہوسکتی۔ شاید ابو یوسف بھی جواز بیع اراضی کے قائل ہیں، جہاں تک مصنف کا تعلق ہے انہوں نے صرف دور کا ذکر کیا ہے، اراضی سے تعرض نہیں کیا شاید انہوں نے یہی تفصیل اختیار کی ہے جو ہم نے ذکر کی۔

حدثنا أصبغ قال أخبرني ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب عن علي بن حسين عن عمرو بن عثمان عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما أنه قال يا رسولَ الله أين تَنزلُ في دارِك بِمكة؟ فقال وهَل ترك عَقيلٌ مِن رِباع أو دُور؟ وكان عقيلٌ وَرِث أبا طالب هو و طالبٌ ولَم يَرِثه جعفرٌ ولا عليٌّ رضي الله عنهما شيئاً لأنَّهما كانا

مسلِمَين و كان عقيل و طالب كافرَين فكان عمرُ بن الخطاب رضى الله عنه يقول لا يرثُ المؤمنين الكافرُ ۔قال ابنُ شهاب و كانوا يتأوَّلُون قولَ الله تعالىٰ ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجٰهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوْآ أُولٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ الآية [الانفال:۷۲]

اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے حجۃ الوداع میں جاتے وقت عرض کیا یارسول اللہ آپ، مکہ میں اپنے گھر کے کس مقام میں تشریف فرما ہوں گے؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا کیا عقیل نے کوئی جائداد یا مکانات چھوڑے بھی ہیں؟ اور عقیل اور طالب ابو طالب کے وارث ہوئے تھے، جعفر اور علیؓ ان کی کسی چیز کے وارث نہ ہوئے تھے کیونکہ یہ دونوں مسلمان تھے اور عقیل اور طالب (اس وقت تک) کافر تھے۔

سند میں علی بن حسین بن علی بن ابی طالب ہیں، یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں (في دارك) یہ بھی سوال ہے حرفِ استفہام محذوف ہے، ابن خزیمہ اور طحاوی کی روایت میں (أتنزل في دارك) ہے جوزقی نے بھی اصبغ شیخ بخاری کے حوالے سے ایک اور سند کے ساتھ اسی طرح ذکر کیا۔ صحیح کی المغازی میں (أين تنزل غدًا) کا جملہ ہے۔ یہ فتح مکہ کے موقع کی بات ہے، علی ابن المدینی نے بھی (سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن محمد بن علي بن حسين) سے روایت کرتے ہوئے یہ روایت نقل کی ہے اور کہتے ہیں کہ مجھے اس میں شک نہیں کہ محمد نے یہ روایت اپنے والد سے اخذ کی ہوگی مگر ابو ہریرہ کی ایک حدیث میں ہے کہ آپ نے یہ بات اس وقت کہی تھی جب منیٰ سے آنا چاہتے تھے، بقول ابن حجر اسے تعددِ واقعہ پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

(رباع أودور) ربع کی جمع ہے، راء پر زبر ہے، وہ منزل (احاطہ) جو متعدد گھروں پر مشتمل ہو، ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد دار ہے اس پر (أوالدور) برائے تاکید ہے یا راوی کا شک ہے۔ محمد بن ابو حفصہ کی روایت میں (من منزل) ہے اسے فاکہی نے نقل کر کے آخر میں کہا کہ اس دار سے مراد دارِ ہاشم بن عبد مناف ہے۔ جو عبدالمطلب کی مِلک میں آیا انہوں نے اسے اپنے بیٹوں کے درمیان تقسیم کر دیا اسی سے آنجناب کو آپ کے والد کا حق ملا اور اسی میں آپ کی ولادتِ مبارکہ ہوئی (آج کل آپ کی جائے ولادت میں سعودی حکومت نے کتب سیرت کی لائبریری قائم کی ہے)۔ (وكان عقيل) اس کا پس منظر یہ ہے کہ آنجناب کی ہجرت کے بعد عقیل اور ان کے بھائی طالب پورے دار پر قابض ہو گئے اس اعتبار سے کہ وہ اپنے والد کے وارث بنے اور انہوں نے اسلام بھی قبول نہ کیا تھا پھر اس اعتبار سے کہ آنجناب کا اپنا حق بوجہ ہجرت متروک ہو گیا تھا طالب بدر میں مفقود ہوا تو عقیل نے پورا گھر بیچ دیا فاکہی نے ذکر کیا ہے کہ اولادِ عقیل کے پاس ہی رہا تا آنکہ حجاج بن یوسف ثقفی کے بھائی محمد کو ایک لاکھ دینار۔ ایک نسخہ میں آٹھ ہزار دینار کا ذکر ہے۔ کے عوض فروخت کر دیا داؤدی کہتے ہیں مہاجرین بوقتِ ہجرت اپنا گھر اپنے کسی رشتہ دار کافر کے ہاتھ فروخت کر دیتے تھے آنجناب نے ان تمام تصرفات و معاملات کو فتح مکہ کے بعد ان کی تالیفِ قلوب کے مدنظر باقی رکھا۔ کتاب الجہاد میں اس مسئلہ کی بابت مزید بحث ہوگی۔ خطابی کہتے ہیں میری رائے میں آنجناب کے اس دار میں فروکش نہ ہونے کی وجہ یہ تھی کہ یہ وہ گھر تھے کہ اللہ کے لئے انہیں خیر باد کہہ دیا تھا اب ان میں قیام مناسب نہ سمجھا یعنی عقیل کی ملکیت قائم ہونا آپ کے نزول و قیام میں رکاوٹ نہ تھا۔ اس کے تعاقب میں کہا گیا ہے کہ سیاقِ حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ عقیل نے ان گھروں کو فروخت کر دیا تھا، مفہوم یہ ہوا کہ اگر فروخت نہ ہوئے

ہوتے تو ان میں قیام کرتے۔

(فکان عمر) اسماعیلی کی (أحمد بن صالح عن ابن وہب) سے روایت میں ہے (فمن أجل ذلك كان عمر يقول الخ) یہ قدرِ موقوف اسی سند کے ساتھ مرفوعا بھی ثابت ہے جو المغازی اور الفرائض میں ذکر ہوگی، وہیں اس پر سیر حاصل بحث ہو گی۔ ابن حجر کہتے ہیں میرے دل میں کھٹکتا ہے کہ (فکان عمر) کے قائل زہری ہیں لہذا یہ منقطع ہے (زہری نے حضرت عمر کا زمانہ نہیں پایا) (وکانو ایتأ ولون الخ) یعنی اللہ تعالی کے اس فرمان (بعضهم أولياء بعض) کی یہ تفسیر کرتے تھے کہ اس سے مراد میراث وغیرہ میں ایک دوسرے کا وارث بنتا ہے۔

علامہ انور (وهل ترك عقيل الخ) کے تحت رقمطراز ہیں کہ ابو طالب کے چار بیٹے تھے، ان میں سے اس سے قبل علی اور جعفر اسلام لے آئے، عقیل بعد میں لائے، طالب حالتِ کفر میں فوت ہوئے آنجناب کے ساتھ علی اور جعفر نے بھی ہجرت کی (حضرت جعفر حبشہ میں تھے وہاں سے عامِ خیبر مدینہ پہنچے) عقیل مکہ میں رہے اور تمام دورِ بنی ہاشم کو بیچ دیا تو اس سے امام بخاری دورِ مکہ کی خرید وفروخت پر استدلال کر رہے ہیں کیونکہ آپ نے فتح کے بعد یہ بیع فسخ نہ کی کہتے ہیں میری رائے میں یہ استدلال محلِ نظر ہے کیونکہ دورِ مکہ کی بیع اگرچہ فی نفسہ جائز ہے مگر کسی کے نزدیک بھی غصب (اور مغصوب کی بیع) جائز نہیں، تو عقیل نے چونکہ ان کے ورثاء کی حیات ہی میں بیچ دیا لہذا غصب ہوا، توَریث نہ ہوئی۔ آنجناب کا اس معاملہ سے عدم تعرض ازراہِ مروت ہونا ممکن ہے پھر شافعیہ نے لکھا ہے کہ مہاجرین مکہ سے جاتے ہوئے کچھ بھی اپنے ہمراہ نہ لے جاتے تھے گویا ان کی رائے تھی کہ یہ گھر اور جو کچھ مکہ میں کمایا ہے اس سے عدم انتفاع تمامِ ہجرت میں سے ہے حاطب بن ابی بلتعہ کے واقعہ سے علم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام مکہ میں اپنی جائیداد وا موال کی حمایت وحفاظت کے خواہاں ہوتے تھے اسی لئے انہوں نے اہل مکہ پر یہ احسان کرنا چاہا تھا کہ بدلہ میں ان کی جائیداد وغیرہ کا خیال رکھیں۔ تو یہ ان کی ملکیت کی بقاء کی دلیل ہے تو اس لحاظ سے عقیل کی بیع صحیح نہ تھی اور استدلال حیزِ خفاء میں ہے۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (الحج)، ابن ماجہ نے (الحج اور الفرائض) میں نقل کیا ہے۔

باب نُزولِ النبيِ ﷺ مكةَ (حجۃ الوداع کے موقع پر مکہ میں آپ کی جائے قیام)

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهرى قال حدثنى أبو سلمة أن أبا هريرة رَضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ حين أرادَ قُدومَ مكةَ منزِلُنا غداً إن شاء الله بخيفِ بَنى كِنانةَ حيثُ تقاسَمُوا على الكُفر

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی ﷺ نے جب مکہ آنے کا ارادہ فرمایا تو کہا کل ہم ان شاءاللہ خیفِ بنی کنانہ میں اتریں گے، جہاں اہلِ مکہ نے کفر پر قائم رہنے کی قسمیں کھائی تھیں۔ (اگلی حدیث میں ہے کہ اس سے مراد وادی محصب ہے جہاں قریش اور کنانہ نے باہم فیصلہ کیا تھا کہ بنی ہاشم کا بائیکاٹ کریں گے جب تک وہ نبی پاک کو انکے حوالے نہ کریں گے)۔

(بخیف) خیف پہاڑ سے نکلتے ہوئے نشیبی راستہ کو کہتے ہیں اس سے مراد وادی محصب ہے۔

حدثنا الحميدى حدثنا الوليد حدثنا الأوزاعى قال حدثنى الزهرى عن أبى سلمة عن

أبي هريرة رضى الله عنه قال قال النبيﷺ مِن الغدِ يومَ النحرِ وهو بِمِنًى نحن نازِلُون غداً بخَيفِ بني كِنانة حيث تقاسموا على الكفر، يعني بذلك المُحصَّبَ وذلك أن قريشا و كنانةَ تحالفَتْ علىٰ بني هاشم و بني عبدالمطلب أو بني المطلب أن لا يُناكِحُوهم ولا يُبايِعُوهم حتىٰ يُسْلِموا إليهم النبيَﷺ

(اوپر والا مفہوم ہے)۔ولید سے مراد ابن مسلم اموی دمشقی ہیں۔ (يعني ذلك المحصب الخ) ابن حجر کہتے ہیں میرے دل میں کھٹکتا ہے کہ یہاں سے آخر تک زہری کا ادراج ہے کیونکہ شعیب نے سابقہ روایت میں اسی طرح ابراہیم بن سعد نے (السيرة) میں، اور یونس نے (التوحيد) میں زہری سے (على الكفر) تک نقل کیا ہے اسی لئے مسلم نے بعد والی عبارت نقل نہیں کی۔

(وذلك أن قريشا و كنانة) اس سے اشارہ ملتا ہے کہ کنانہ میں بعض افراد قریشی نہ تھے کیونکہ عطف مغایرت کا متقاضی ہوتا ہے تو یہ قول راجح قرار پائے گا کہ قریش فہر بن مالک کی اولاد سے ہیں، مرجوح قول یہ کہ وہ کنانہ کی وُلد سے ہیں البتہ یہ ہے کہ نضر کا سوائے مالک اور مالک کا سوائے فہر کے کوئی بیٹا نہ تھا تو اس اعتبار سے قریش نضر بن کنانہ کی وُلد قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ کنانہ کے نضر کے علاوہ بھی بیٹے تھے، لہٰذا ان بیٹوں کی اولاد قریش سے متغایر ہوئی۔

(تحالفت الخ) اسی طرح شک کے ساتھ واقع ہے بیہقی نے دوسرے طریق کے ساتھ ولید سے (وبني المطلب) بغیر شک کے ذکر کیا ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ مشہور بنی المطلب ہے، عبد کا لفظ سہو ہے (أن لايناكحو هم الخ) مسند احمد کی محمد بن مصعب عن الأوزاعی سے روایت میں (أن لايناكحوهم ولا يخا لطوهم) ہے، اسماعیلی کی روایت میں (أن لايكون بينهم وبينهم شيء) یہ اعم ہے، حدیث کے لفظ (على الكفر) سے یہی مراد ہے۔ (وقال سلامة الخ) اسے ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں موصول کیا ہے۔ (ويحى بن الضحاك الخ) ابوذر اور کریمہ کے نسخوں میں (ويحى عن الضحاك) ہے جو کہ وہم ہے۔ یہ یحی بن عبداللہ بن ضحاک ہیں، اپنے داد کی طرف نسبت سے مشہور ہوئے، صحیح بخاری میں صرف اسی جگہ مذکور ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اوزاعی سے انکا سماع نہیں، یہ بھی کہا گیا کہ اوزاعی ان کے سوتیلے والد تھے، علامہ لکھتے ہیں یحی بن معین کہتے تھے کہ یحی، اوزاعی کی کتاب سے روایت کرتے تھے خود ان سے کچھ نہیں سنا۔ اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اور خطیب نے (المدرج) میں موصول کیا ہے۔ علی بن جزم نے (بني الهاشم وبني المطلب) کے جملہ میں محمد بن مصعب کی اوزاعی سے متابعت کی ہے جو احمد اور ابوعوانہ نے نقل کی ہے۔ اس واقعہ کا تفصیلی ذکر (السيرة) میں آئے گا۔ عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے جبکہ المطلب ان کے بھائی تھے اسی لئے بقول امام بخاری (بني المطلب أشبه) یعنی یہی زیادہ درست لگتا ہے۔

باب قولِ اللّٰہِ تعالیٰ

﴿وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيْمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا وَّاجْنُبْنِيْ وَبَنِيَّ اَنْ نَّعْبُدَ الْاَصْنَامَO رَبِّ اِنَّهُنَّ اَضْلَلْنَ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِيْ فَاِنَّهٗ مِنِّيْ وَمَنْ عَصَانِيْ فَاِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌO رَبَّنَآ اِنِّيْٓ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِيْ بِوَادٍ

غَيْرِ ذِيْ زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ فَاجْعَلْ اَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِيْٓ اِلَيْهِمْ﴾ الآية [ابراهيم: ۳۵۔۳۷]

اور جب ابراہیم نے کہا میرے رب اس شہر کو امن کا شہر بنا اور مجھے اور میری اولاد کو اس امر سے محفوظ رکھنا کہ ہم بتوں کی عبادت کریں میرے رب ان بتوں نے بہتوں کو گمراہ کیا ہے۔

اس کے تحت کوئی حدیث ذکر نہیں کی گویا ان کا اشارہ حدیثِ ابن عباس کی طرف ہے جس میں جناب ابراہیم کے اپنی زوجہ حضرت ہاجر اور بیٹے اسماعیل کو مکہ میں بسانے کا ذکر ہے، احادیث الانبیاء میں مفصلاً آئے گی۔ ابن بطال کی شرح میں اس باب کو مابعد باب کے ساتھ ضم کیا گیا ہے۔

باب قولِ الله تعالیٰ

﴿جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيٰمًا لِّلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَآئِدَ ذٰلِكَ لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌO﴾ [المائدة: ۹۷]

آیت کے لفظ (قیاما للناس) سے مراد (قواما) لے رہے ہیں یعنی جب تک کعبہ موجود ہے تو دین بھی قائم ہے۔ بقول علامہ انور بخاری کے نزدیک تفسیرِ قیام یہ ہے کہ بیت اللہ بقائے عالم کا سبب ہے اور اس کا قیام بمنزلہ خیمہِ سلطان ہے جو نصب کیا جاتا ہے پھر (آخرکار) اکھاڑ لیا جاتا ہے۔ تو خانہ کعبہ کے انہدام ونقض سے زمین بھی مندک ہو جائے گی اور آسمان منفطر ہونگے کہ خیمہ اکھاڑ لینا کوچ کی علامت ہے (تو کعبہ کا انہدام قیامِ قیامت کی علامت ہوگا) ابن حجر لکھتے ہیں اسی نکتہ کے لئے آخر زمان میں ھدمِ کعبہ کے متعلق حدیث لائے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے بسند صحیح حسن بصری سے نقل کیا ہے کہ یہ آیت پڑھی پھر کہنے لگے لوگ جب تک حج بیت اللہ اور استقبالِ قبلہ کرتے رہیں گے، دین پر رہیں گے، عطاء کہتے تھے اگر ایک سال بھی حج چھوڑ دیں تو فوراً ہلاک کر دیئے جائیں۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا زياد بن سعد عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيﷺ قال يُخَرِّبُ الكعبةَ ذوالسُّوَيقتَين مِن الحبشة

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ آپﷺ نے فرمایا چھوٹی چھوٹی پنڈلیوں والا ایک حبشی (قیامت کے قریب) کعبہ کو منہدم کر دے گا۔

ابن مدینی ابن عیینہ سے راوی ہیں۔ (ذوالسویقتین) اگلے باب میں اس بارے بحث ہوگی۔ اسے مسلم نے بھی (الفتن) جبکہ نسائی نے (الحج اور التفسیر) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة رضي الله عنها وحدثني محمد بن مقاتل قال أخبرني عبدالله هو ابن المبارك قال أخبرنا محمد بن أبي حفصة عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها

قالت كانوا يصومون عاشوراءَ قبل أن يُفرَضَ رمضانُ وكان يوما تُستَرُ فيه الكعبةُ فلَمَّا فرضَ اللهُ رمضانَ قال رسول اللهﷺ مَن شاءَ أن يصومَه فلْيَصُمه ومَن شاء أن يتركه فلْيَترُكه

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ لوگ رمضان کے روزے فرض ہونے سے پہلے عاشوراء کا روزہ رکھا کرتے تھے اور وہ ایک ایسا دن تھا کہ اس میں کعبہ پر پردہ ڈالا جاتا تھا پھر جب اللہ تعالیٰ نے رمضان کو فرض فرمایا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ (اب) جو شخص عاشوراء کا روزہ رکھنا چاہے رکھ لے اور جو نہ رکھنا چاہے وہ نہ رکھے۔

تفصیلی بحث کتاب الصیام میں ہوگی، یہاں محلِ ترجمہ (وكان يوما تستر الخ) ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جاہلیت میں بھی کعبہ کی تعظیم اور اسے غلاف پہنایا جاتا تھا اس سے اسماعیلی کے اعتراض کہ اس حدیث میں متعلقِ ترجمہ کوئی چیز نہیں، کا جواب ہوا۔ واقدی نے ذکر کیا ہے کہ بعد ازاں یوم عاشوراء کی بجائے یوم نحر (یعنی دس ذوالحجہ) غلاف کعبہ پہنایا جانے لگا ذوالقعدہ میں غلاف نصف تک سمیٹ دیتے تھے پھر کاٹ دیتے تو کعبہ محرم کی ہیئت پر ہو جاتا پھر یوم عید نیا غلاف پہناتے بقول اسماعیلی امام بخاری نے عقیل اور ابن ابی حفصہ کی روایتیں ایک ہی جگہ جمع کر دی ہیں حالانکہ روایتِ عقیل میں ذکرِ ستر نہیں، ابن حجر اسے امام کا تجوز قرار دیتے ہیں۔

حدثنا أحمد حدثنا أبي حدثنا ابراهيم عن الحجاج بن حجاج عن قتادة عن عبدالله بن أبي عتبة عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبيﷺ قال لَيُحَجَّنَّ البيتُ ولَيُعتَمرنَّ بعد خروج ياجوج و ماجوج- تابعه أبان و عمران عن قتادة و قال عبد الرحمن عن شعبة قال لا تقوم الساعةُ حتى لا يُحَجَّ البيتُ والأول أكثر سمع قتادةُ عبدَالله و عبدُالله أبا سعيد

ابوسعید خدریؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا یاجوج ماجوج کے خروج کے بعد بھی کعبہ کا حج وعمرہ کیا جائے گا۔ آگے ذکر ہے کہ قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک حج کرنا ترک نہ ہو جائے۔

شیخ بخاری احمد بن ابوعمرو حفص بن عبداللہ ہیں حفص قاضی نیشاپور تھے ابراہیم سے مراد ابن طہمان ہیں۔ حجاج باہلی قتادہ سے عنعنہ کے ساتھ راوی ہیں آخر میں صراحت کر دی ہے کہ قتادہ کا عبداللہ اور انکا ابوسعید خدری سے سماع ہے لہٰذا تدلیس کا شائبہ نہیں۔ البتہ یہ امر مبہم ہے کہ سماع سے مراد مطلق سماع ہے یا بطور خاص اس حدیث کا سماع۔ ابن حجر کہتے ہیں مسند احمد کی ایک روایت کہ آنجناب (كان أشد حياءً من العذراء في خدرها) قتادہ کی عبداللہ سے صراحۃً سماع کے لفظ کے ساتھ مروی ہے۔

(لیحجن) صیغہ مجہول ہے (تابعه أبان الخ) متن کے لفظ پر متابعت مراد ہے ابان کی روایتِ متابعت امام احمد نے عفان، سوید اور عبدالصمد کے حوالوں سے جبکہ عمران قطان کی متابعت بھی انہوں نے (سليمان بن داؤد طيالسي عنه) کے واسطہ سے موصول کی ہے۔ ابن خزیمہ اور ابویعلی نے بھی طیالسی کے طریق ہی سے نقل کیا ہے۔ (وقال عبدالرحمن الخ) یعنی ابن المہدی (عن شعبة) یعنی قتادہ کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ۔ (لاتقوم الخ) اسے حاکم نے امام احمد کے طریق سے موصول کیا ہے۔

(والأول أكثر) یعنی پہلا سیاق ہی اکثر نے نقل کیا ہے کیونکہ دوسرے سیاق کے نقل میں شعبہ منفرد ہیں یہ اس لئے کہا ہے کہ بظاہر

دونوں متعارض ہیں کیونکہ پہلے کا مفہوم یہ ہے کہ اشراطِ ساعت کے بعد بھی حج ہوگا جبکہ دوسرے سیاق کا ظاہر یہ ہے کہ اشراط کے بعد حج نہ ہو گا، تطبیق بھی ممکن ہے وہ یہ کہ خروجِ یاجوج ماجوج کے بعد وقوعِ حج سے یہ لازم نہیں کہ عین قربِ قیامت کسی وقت حج بند ہو جائے گا پھر بظاہر (ليحجن البيت) سے مراد اس جگہ کا حج جہاں بیت اللہ تھا کیونکہ حبش کے کعبہ منہدم کر دینے کے بعد دوبارہ تعمیر نہ کیا جائے گا جیسا کہ اگلے باب میں آرہا ہے۔ علامہ انور سیوطی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ کعبہ کے انہدام اور قیامت کے مابین ایک سو بیس برس کا وقفہ ہوگا۔

باب كِسوةِ الكعبة (غلافِ کعبہ)

یعنی غلافِ کعبہ کے حکم فی التصرف کے بارہ میں۔ علامہ انور کہتے ہیں روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک بادشاہ نے کعبہ کے لئے سونے کے تاروں سے بنا ہوا کسوہ تیار کرایا تھا اور کعبہ کو پہنایا تھا پھر پتہ نہیں کہاں چلا گیا بعض تابعین نے اسے دیکھا بھی تھا۔

حدثنا عبدالله بن عبد الوهاب حدثنا خالد بن الحارث حدثنا سفيان حدثنا واصل الأحدب عن أبي وائل قال جئتُ إلىٰ شيبة۔ وحدثنا قبيصة حدثنا سفيان عن واصل عن أبي وائل قال جلستُ مع شيبة على الكرسي في الكعبة فقال لقد جلسَ هذا المجلسَ عمرُ رضي الله عنه فقال لقد هَمَمتُ أن لا أدعَ فيها صَفراءَ ولا بيضاءَ إلا قَسَمتُه قلت إنَّ صاحِبَيك لم يفعلا قال هما المَرآن أقتدِي بهما

ابووائل نے بیان کیا کہ میں شیبہ کے ساتھ کعبہ میں کرسی پر بیٹھا ہوا تھا تو شیبہ نے کہا کہ اسی جگہ بیٹھ کر عمرؓ نے ایک مرتبہ فرمایا کہ میرا ارادہ ہے کہ کعبہ کے اندر جتنا سونا چاندی جسے زمانہ جاہلیت میں کفار نے جمع کیا تھا سب کو تقسیم کردوں میں نے عرض کی کہ آپ کے ساتھیوں (آنحضرت ﷺ اور ابوبکرؓ) نے تو ایسا نہیں کیا، کہا میں بھی انہیں کی پیروی کروں گا۔

دونوں سندوں میں سفیان سے مراد ثوری ہیں پہلی سند اگرچہ نازل ہے (یعنی امام اور سفیان کے درمیان دو واسطے جبکہ دوسری میں ایک واسطہ ہے) مگر اسے مقدم رکھا ہے کیونکہ اس میں سفیان نے واصل سے تصریح بالتحدیث کی ہے۔ ابن عیینہ کا واصل سے سماع نہیں، انہوں نے ثوری کے واسطہ سے ان سے روایت کی ہے۔ (جلست مع شيبة) یہ ابن عثمان بن طلحہ کلید بردارِ کعبہ ہیں۔ (آج تک انہی کے اولاد کعبہ کی چابی بردار ہے)۔ (على الكرسي) ابن ماجہ اور طبرانی نے اسی سند کے ساتھ (عبدالرحمن بن محمد المحاربي عن الشيباني) سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی نے میرے ہاتھ کچھ درہم کعبہ کے لئے بطور ہدیہ بھیجے چنانچہ (میں متولی کعبہ شیبہ کو دینے کے لئے) کعبہ میں داخل ہوا تو انہیں کرسی پر بیٹھے ہوئے پایا، آگے یہی حدیث ذکر کی۔

(لا أدع فيها) یعنی کعبہ میں۔ (صفراء ولا بيضاء) یعنی سونا اور چاندی بقول قرطبی اس سے مراد وہ خزانہ جو کعبہ میں تھا، یہ لوگوں کے ہدایا تھے جو کعبہ کی نذر کرتے تھے، کعبہ کی دیکھ بھال سے جو بچ جاتا وہ جمع کر لیا جاتا تھا۔ (إلا قسمته) أی المال۔ عمر بن شبہ کی کتابِ مکہ میں قبیصہ شیخ بخاری ہی کے حوالے سے (قسمتها) ہے الاعتصام کی روایت میں (ابن مهدی عن سفيان) کے طریق سے (إلا قسمتها بين المسلمين) ہے۔ اسماعیلی کی روایت میں (بين فقراء المسلمين) ہے (هما المرآن) مرء کی جمع، میم

کی زبر کے ساتھ، پیش بھی جائز ہے (أقتدی بھما) الاعتصام کی روایت (یقتدی بھما) ہے اسماعیلی اور محاربی کی روایت میں ہے (فقام کما ھو وخرج) اسی قسم کا مکالمہ حضرت عمر اور ابی بن کعب کے درمیان بھی واقع ہوا، عبدالرزاق اور عمر بن شبہ نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے کعبہ کا خزانہ فی سبیل اللہ خرچ کرنا چاہا تو یہی بات ان سے ابی نے کہی۔ کہتے ہیں آنجناب اور حضرت ابوبکر کے اس مال سے عدم تعرض کا سبب یہ تھا کہ وہ اوقاف کی حیثیت اختیار کر چکا تھا جس کی تغییر جائز نہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ تعلیل حدیث سے ظاہر نہیں بلکہ زیادہ احتمال یہ ہے کہ قریش کے رعایتِ قلوب کے سبب تعرض نہ فرمایا جس طرح خانہ کعبہ کو بھی قواعدِ ابراہیم پر تعمیر کرنے سے اسی وجہ سے احتراز فرمایا۔ مسلم کی حضرت عائشہ سے روایت کے بعض طرق میں اس احتمال کی تائید ملتی ہے اس کے لفظ ہیں (لولا أن قومك حدیثوعھد بکفر لأ نفقت کنز الکعبة فی سبیل اللہ ولجعلت با بھا بالأرض) پس یہی تعلیل معتمد ہے۔ فاکہی نے ذکر کیا ہے کہ فتح کے موقع پر کعبہ میں ساٹھ اوقیہ سونا پایا اس حدیث سے سبکی نے مسجد حرام اور نبوی میں سونے و چاندی کی قندیلیں معلق کرنے کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ کہتے ہیں رافعی کا یہ کہنا کہ کعبہ کو سونے چاندی کے ساتھ آراستہ کرنا جائز نہیں اور نہ قندیلیں معلق کرنا، تو اس میں دو وجہیں بیان کی جاتی ہیں، ایک یہ کہ تعظیماً اس کا جواز ہو جیسا کہ مصحف کی نسبت ہے، دوسرا یہ کہ ایسا کرنا منع ہو، بہر حال یہ ایک مشکل امر ہے کیونکہ کعبہ کی تعظیم بقیہ مساجد سے مختلف ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ کعبہ کے لئے حریر و دیباج کے پردے جائز ہیں، بقیہ مساجد کے لئے اس کے جواز میں اختلاف ہے۔ ولید کے دور میں مسجد نبوی کی چھت پر سونے سے نقش کاری کی گئی اور عمر بن عبدالعزیز یا کسی اور نے اس پر انکار نہ کیا۔ جواز پر یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ سونے چاندی کے برتن برائے اکل و شرب منع ہیں جبکہ مساجد کی قنادیل ان سے مختلف ہیں۔ اس کا تعاقب یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ ریشم کے پردوں کا معاملہ متفق علیہ ہے جبکہ سونے چاندی سے آراستہ کرنا کسی ایسی شخصیت سے ثابت نہیں جو مقتدیٰ ہو ولید اس معاملہ میں حجت نہیں۔ عمر بن عبدالعزیز یا کسی اور کا عدم نکیر عدمِ قدرت کے سبب ہو سکتا ہے، اپنے دور میں اس لئے ازالہ نہ کیا کہ ان کی رائے میں اب وقف کی حیثیت اختیار کر چکا تھا۔ رافعی نے اس امر سے بھی دلیل پکڑی ہے کہ سلف نے کعبہ کے لئے ریشم کا استعمال تو کیا ہے سونے کا نہیں لہذا سونے کے استعمال کی عمومی نہی ان کی رائے میں باقی ہے۔ سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال بالا جماع حرام ہے اور قنادیل بھی برتنوں سے مشابہ ہوتے ہیں۔ حدیثِ باب پر اسماعیلی نے اعتراض کیا ہے کہ اس میں کسوۃ الکعبہ کا ذکر نہیں ہے لہذا یہ ترجمہ سے مطابقت نہیں رکھتی، ابن بطال اس کا جواب دیتے ہیں کہ مطابقت اس لحاظ سے ہے کہ ہر دور کے ملوک غلافِ کعبہ سونے کے تاروں سے مزین کرنا باعث فخر خیال کرتے تھے تو امام بخاری کی مراد یہ ہے کہ جب حضرت عمر نے کعبہ کا صفراء و بیضاء (سونا چاندی) راہِ خدا صرف کرنا چاہا تو غلافِ کعبہ بھی اسی حکم میں تھا۔

ابن منیر کہتے ہیں یہ اشارہ کرنا بھی مقصود ہو سکتا ہے کہ غلافِ کعبہ مشروع ہے اس کی حجت یہ ہے کہ زمانہ قدیم سے ہی کعبہ کی تعظیم و تزیین کی خاطر لوگ اس کے لئے مال ہدیہ کرتے تھے اور غلاف بھی اس میں شامل ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ بخاری نے حسب عادت اس روایت کے دیگر طرق میں موجود الفاظ پر ترجمہ قائم کیا ہو، چنانچہ حضرت عمر کا قول (لاأخرج حتی أقسم مال الکعبة) پیش نظر ہو سکتا ہے کیونکہ مال میں غلاف بھی داخل ہے۔ حدیث میں مال کا لفظ لباس پر بولا گیا ہے (لیس لك من مالك إلا مالبست فأبلیت)۔ شیبہ کا ترکِ تصرف پر استدلال منع میں صریح نہیں ہے بظاہر پرانے غلاف کعبہ کو تقسیم کر دینے کا جواز ہے

(یہی آجکل معمول یہ ہے مگر یہ تقسیم برائے انتفاع نہیں بلکہ برائے تبرک ہے اور منتظمین کعبہ عامۃ المسلمین کی بجائے امرائے ممالک اور اعیان کو ہدیہ کر دیتے ہیں) فاکہی نے کتاب مکہ میں (علقمة بن أبي علقمة عن أبيه عن عائشة) روایت کیا ہے، فرماتی ہیں کہ شیبہ میرے پاس آیا کہنے لگا کہ ہم کعبہ کے کپڑوں کو اتار کر کسی کنویں (غیر جاری) میں دفن کر دیتے ہیں تا کہ کوئی جنبی یا حائض استعمال نہ کر لے اس پر حضرت عائشہ نے کہا تم مناسب فعل نہیں کر رہے، انہیں بیچ کر اس کی قیمت اللہ کی راہ میں دے دیا کرو، یہ کپڑے جب کعبہ سے اتار لئے گئے اب جنبی یا حائضہ کا انہیں استعمال کرنا ان کے تقدس کے منافی نہیں راوی کہتے ہیں شیبہ اس کے بعد کعبہ کے پرانے کپڑوں کو یمن بھیج دیتے تھے جہاں وہ بیچ دئے جاتے، اسے بیہقی نے بھی نکالا ہے مگر اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہے جبکہ فاکہی کی سند سالم ہے۔ فاکہی نے ابن خثیم کے طریق سے بھی روایت کیا ہے، کہتے ہیں میں نے شیبہ بن عثمان کو دیکھا کہ غلاف کعبہ سے گرنے والے ٹکڑوں کو مساکین میں تقسیم کر رہے ہیں۔ ابن ابی نجیح عن أبیہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر ہر برس غلافِ کعبہ اتارتے اور اسے حاجیوں پر تقسیم کر دیتے، امام بخاری کا ان روایات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ ترجمہ لانا خارج از احتمال نہیں۔

فاکہی نے وہب بن منبہ کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ آنجناب نے اسعد یعنی تبع کو برا کہنے سے منع کیا اس کا سبب یہ تھا کہ سب سے پہلے اس نے کعبہ کو غلاف پہنایا، اسی بات کو واقدی نے مرفوعاً نقل کیا ہے ایک اور سند کے ساتھ حضرت عمر سے موقوفاً بھی مروی ہے عبدالرزاق نے بھی ابن جریج سے نقل کیا ہے کہ تبع نے سب سے پہلے غلاف کعبہ پہنایا، بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ حضرت اسماعیل نے سب سے قبل یہ کام کیا بعض نے عدنان کا نام ذکر کیا ہے واقدی ذکر کرتے ہیں کہ نبی اکرم نے بھی یمنی چادریں پہنائیں پھر حضرت عمر اور عثمان نے قباطی (مصری) کپڑوں پر مشتمل غلاف پہنایا ان کے بعد حجاج نے موٹے ریشم کا غلاف تیار کرایا عبدالرزاق نے ہشام بن عروہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ابن زبیر نے سب سے قبل ریشمی غلاف پہنایا مگر اس سند میں ابراہیم بن ابی یحیی ضعیف ہے۔ عبدالرزاق ابن جریج سے نقل کرتے ہیں کہ عبدالملک بن مروان نے سب سے پہلے ریشمی غلاف کا اہتمام کیا (واقدی کے حوالے سے جو ذکر ہوا کہ حجاج نے ریشمی غلاف پہنایا وہ یہی ہو گا کیونکہ وہ عبدالملک کی طرف سے عاملِ عراق اور ابن زبیر سے جنگ کرنے مکہ آیا تھا) دارقطنی نے المؤتلف میں ذکر کیا ہے کہ نتیلہ بنت جناب والدہ حضرت عباس بن عبدالمطلب نے سب سے پہلے کعبہ کو ریشم پہنایا اس کا سبب یہ ہوا کہ عباس بچپن میں ایک مرتبہ گم ہو گئے تو نذر مانی کہ اگر مل گئے تو کعبہ کو ریشم پہنائیں گی تو یہ سب تعددِ قصہ پر محمول ہے (ہر ایک نے وہ بیان کر دیا جو اس کے علم میں تھا) ازرقی ذکر کرتے ہیں کہ امیر معاویہ دیباج (موٹا ریشم) قباطیر اور حبرات پہنایا کرتے تھے، دیباج یوم عاشوراء اور قباطی رمضان کے آخر میں پہنایا جاتا تھا۔

ابن حجر ان سب اقوال کے مابین تطبیق ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ حضرت اسماعیل نے سب سے پہلے مطلقاً غلاف پہنایا ہو گا (یعنی کسی بھی کپڑے سے تیار شدہ) اسعد یعنی تبع نے خاص کپڑوں جن کا ذکر ہوا ہے، سے بنا ہوا، اسی طرح عدنان نے بھی۔ ریشمی غلاف سے متعلق مختلف اقوال کی بھی یہی توجیہہ ہو سکتی ہے کہ نتیلہ وغیرہ کا کسوہ جزوی ہو گا جبکہ باقیوں نے پورے کعبہ کے لئے ریشمی غلاف کا اہتمام کیا۔ پھر حضرت معاویہ نے اپنے آخری برس ریشمی غلاف تیار کیا ہو گا تو اسی ضمن میں یزید کا نام بھی ذکر ہوا، حجاج نے عبدالملک کے حکم سے پہنایا ہو گا تو کسی نے حجاج کسی نے عبدالملک کا نام ذکر کر دیا۔ ابن اسحاق کا یہ لکھنا کہ ابو بکر و عمر نے کسوہ نہ پہنایا

محلِ نظر ہے کیونکہ ابن ابی نجیح سے ذکر ہوا کہ حضرت عمر ہر سال پرانا اتار کر نیا پہناتے تھے۔ فاکہی مزید ذکر کرتے ہیں کہ مامون عباسی نے سفید ریشم کا غلاف تیار کرایا جو بعد میں جاری رہا۔ فاطمیوں نے سفید ریشم کا، محمد بن سبکتگین نے زرد ریشم کا اور ناصر عباسی نے سیاہ ریشم کا تیار کرایا جو آج تک جاری ہے۔ قسطلانی لکھتے ہیں مامون نے سرخ ریشم کا غلاف بھی پہنایا پھر ملوک باری باری غلاف تیار کراتے تھے حتی کہ سن ۷۴۳ھ میں الصالح اسماعیل نے غلاف کعبہ کی تیاری کے لئے قاہرہ کے نواح میں ایک بستی وقف کر دی جس کا نام بیسوس تھا۔ بقول ابن حجر سلطانِ دورِ حاضر (ابن حجر کا عہد) الملک المؤید کے زمانہ تک اسی بستی کا تیار شدہ غلاف پہنایا جاتا تھا۔ سلطان مؤید نے خود یہ کام سنبھالا پھر اس کا انچارج اپنے ایک معتمد خاص قاضی زین الدین عبدالباسط کو بنا دیا سلطانِ مشرق شاہ رخ نے ایک مرتبہ سلطان اشرف برسبای سے کعبہ کو غلاف پہنانے کی اجازت مانگی اس نے انکار کر دیا پھر خط لکھا کہ اندرونی جانب پہنانے کی اجازت دیں اس نے انکار کیا پھر خط لکھا کہ وہ اپنا غلاف شاہ رخ کو بھیج دے وہ مکہ جا کر کعبہ کو پہنا دے گا اور ساتھ اپنا عذر بیان کیا کہ اس نے نذر مانی ہوئی ہے کہ وہ کعبہ کو غلاف پہنائے گا لہٰذا وہ اپنی نذر پوری کرنا چاہتا ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ سلطان اشرف نے علماء سے فتوی طلب کیا، میں نے واضح جواب سے توقف کرتے ہوئے اشارۃً کہا کہ اگر انکار سے فتنہ کا اندیشہ ہے تو دفعِ ضرر کے لئے اس کی بات مان لی جائے مگر اکثر علماء نے بادشاہ کی خواہش پیشِ نظر رکھی اور عدم جواز کا فتوی دیا، اس کے انتقال تک یہی صورتحال تھی۔ (دور حاضر میں حکومت سعودی عرب مصر سے غلاف تیار کروایا کرتی تھی، صدر ایوب خاں کے دور میں ایک مرتبہ پاکستان کو یہ اعزاز بخشا گیا چنانچہ حکومت پاکستان نے غلاف تیار کرایا، بھیجنے سے قبل جماعت اسلامی کے کہنے پر غلاف اس کے حوالے کیا، انہوں نے کراچی سے ٹرین پر رکھا اور ہر اسٹیشن پر ہجوم بذریعہ اشتہار اکھٹا کیا اور پشاور تک جگہ جگہ ایک ہنگامہ برپا کیا، ہزاروں کے ہجوم میں غلاف کی زیارت کرائی جاتی اور لوگ اسے چھوتے۔ سعودی حکومت کو اس نازیبا حرکت کا پتہ چلا تو انہوں نے یہ غلاف لینے سے انکار کر دیا اور ہنگامی بنیادوں پر غالباً مصر سے تیار کرا لیا، اب مکہ مکرمہ کے نواح میں غلاف کی تیاری کے لئے ایک کارخانہ نصب ہے)۔

اس حدیث کو ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی (الحج) میں درج کیا ہے۔

باب هَدمِ الكعبةِ (انہدامِ کعبہ)

قالت عائشة رضى الله عنها قال النبیﷺ یَغزو جیشٌ الكعبةَ فیُخسَفُ بِهم

(ایک لشکر خانہ کعبہ پر حملہ آور ہوگا مگر اللہ اسے دھنسا دے گا)۔ (وقالت عائشة الخ) ایک حدیث کا حصہ ہے جسے امام نے اوائل کتاب البیوع میں موصول کیا ہے، وہیں اس پر تفصیلی بحث ہوگی۔ ترجمہ کے ساتھ مطابقت یہ ہے کہ اس میں اشارہ ہے کہ کعبہ پر چڑھائی ہوگی کئی مرتبہ کعبہ تک پہنچنے سے قبل لشکر تباہ کر دیئے جائیں گے اور کئی دفعہ وہاں پہنچنا ممکن ہوگا، انہدامِ حدیثِ عائشہ میں مذکور جنگ سے متاخر ہے۔

حدثنا عمرو بن علی حدثنا یحیی بن سعید حدثنا عبید الله بن الأخنس حدثنی ابن أبی ملیكة عن ابن عباس رضی الله عنهما عن النبیﷺ قال كَأنّی بِهِ أسودَ أفحَجَ یَقلَعُها حَجراً حجراً

عبداللہ بن عباسؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا۔ گویا میری نظروں کے سامنے وہ پتلی ٹانگوں والا سیاہ آدمی ہے جو خانہ کعبہ کے ایک ایک پتھر کو اکھاڑ پھینکے گا۔

یحی سے مراد قطان ہیں، عبیداللہ کوفی کی کنیت ابو مالک تھی جبکہ ابن ابی ملیکہ کا نام عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہے، ابوملیکہ ان کے دادا تھے جن کا نام زہیر احول تھا۔ (كأني به) ابن عباس کی اس روایت کے تمام طرق میں اسی طرح ہے بظاہر حدیث میں کچھ محذوف کلام ہے ممکن ہے یہ وہ ہو جو ابوعبید کی غریب الحدیث میں حضرت علی سے مروی ہے کہ آنجناب نے فرمایا اس گھر کا کثرت سے طواف کر لو اس سے قبل کہ تمہارے اور اس کے درمیان رکاوٹ ہو جائے، پھر فرمایا (فكأني برجل من الحبشة أصلع الخ) اسے یحی حمانی نے بھی اپنی مسند میں حضرت علی سے ہی دوسری سند کے ساتھ مرفوعا نقل کیا ہے۔ (أسود أفحج) بروزن افعل ہے، فَحج تباعُد مابین الساقین (یعنی دونوں پنڈلیوں کا درمیانی فاصلہ زیادہ ہونا، المنجد میں اس کی تشریح میں لکھا ہے: تدانت صدور قدميه وتباعدت عقباه، یعنی پاؤں انگلیوں کی طرف سے قریب اور ایڑیوں کی طرف سے دور، پہلے معنی کے موافق ہی ہے) بقول طیبی اس کی اعرابی حالت میں متعدد اوجہ ہیں مثلا کان کی خبر سے حال۔ یا اسود اور افحج دونوں خبر سے حال ہیں اور ذوالحال یا تو المستقر المرفوع (یعنی کأنی میں ضمیرِ متصل جو اسم ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے) یا مجرور (به)، یا وہ دونوں ضمیرِ مجرور سے بدل ہیں۔ بعض نے علی التمیز منصوب قرار دیا ہے۔ (حجرا حجرا) حال ہے۔ حدیثِ علی مشار الیہ میں اصلع کو اصعل اور اصمع بھی پڑھا گیا ہے۔ اصلع پیشانی کی طرف سے گنجا، اصعل چھوٹے سر والا، اور اصمع کا معنی ہے چھوٹے کانوں والا۔ اسماعیلی اور فاکہانی کی روایت کے آخر میں (يعني الكعبة) بھی ہے۔

حدثنا يحي بن بكير حدثنا الليث عن يونس عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول اللهﷺ: يُخربُ الكعبةَ ذو السُوَيقتين مِن الحبشة

(سابقہ ہے)۔ (عن ابن شهاب) لیث نے بھی یونس سے روایت کرتے ہوئے یہی سند ذکر کی ہے مستخرج ابی نعیم میں عبداللہ بن وہب بھی ان کے متابع ہیں مگر ابن مبارک نے ان کے برخلاف یونس عن الزہری سے روایت کرتے ہوئے بجائے سعید بن مسیب کے (عن سحيم مولى بني زهرة عن أبي هريرة) ذکر کیا ہے، اسے فاکہانی نے نقل کیا ہے اگر یہ محفوظ ہے تو زہری کے اس میں دو شیخ ہیں۔ (ذوالسويقتين) ساق کی تصغیر سویقہ کی تثنیہ، مراد پتلی پنڈلیاں۔ (من الحبشة) (اسے آجکل ایتھوپیا کہتے ہیں) یہ حدیث مسند احمد میں سعید بن سمعان عن ابی ہریرہ کے طریق سے اتم سیاق کے ساتھ ہے۔ سنن ابی داؤد میں عبداللہ بن عمرو بن عاص کے حوالے سے ہے کہ وہ کعبہ کا خزانہ بھی لوٹ لے گا۔ احمد اور طبرانی کی مجاہد عنہ کے حوالے سے یہ بھی ہے کہ (فيسلبها حليتها و يجردها من كسوتها كأني أنظر إليه أصيلع أفيدع الخ) اس کے بعد مجاہد کہتے ہیں کہ جب ابن زبیر نے کعبہ منہدم کیا تو میں حدیث میں مذکور یہ صفتیں ان میں دیکھنے کے لئے آیا مگر نہ پائیں (جیسا کہ ذکر ہوا ابن زبیر نے شامیوں سے لڑائی کے دوران کعبہ کو پہنچے والے نقصان کے پیش نظر گرا کر آنجناب کی خواہشِ تعمیر کے مطابق نئے سرے سے بنانا مناسب سمجھا۔ ذوالسویقتین تو از راہِ عداوت و کفر کعبہ گرائے گا)۔

کسی نے اعتراض کیا ہے کہ یہ قرآن کی آیت (أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا) کے خلاف ہے پھر ابرہہ کا لشکر

جوانہدامِ کعبہ کے ارادہ سے آ رہا تھا، تباہ کر دیا گیا حالانکہ اس وقت وہ قبلہِ اسلام بھی نہ تھا پھر ذوالسویقتین کس طرح اس امر ہائل پر متمکن ہو سکے گا؟ جواباً کہا گیا کہ یہ آخری زمانہ میں وقوع پذیر ہوگا اور عین قربِ قیامت ہوگی جب زمین پر کوئی اللہ اللہ کہنے والا نہ ہوگا، اسی لئے سعید بن سمعان کی روایت میں ہے کہ (لا يعمر بعده أبدا) پھر کبھی تعمیر نہ ہوگا۔ ابن حجر لکھتے ہیں مکہ میں قبل ازیں یزید بن معاویہ کے دور میں جنگ ہو چکی ہے پھر بعد کے ادوار میں بھی متعدد جنگیں ہوئیں سب سے ہولناک واقعہ قرامطہ کی چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں خوفناک لڑائی اور خون ریزی تھی جنہوں مطاف میں لاتعداد مسلمانوں کا قتل عام کیا، حجرِ اسود کھاڑ کر اپنے علاقہ میں لے گئے اور ایک مدت بعد اس کی واپسی ہوئی (یمن لے گئے تھے اٹھارہ برس بعد ان سے جنگ کر کے واپس لیا گیا) اس کے بعد بھی کئی جنگیں ہوئیں یہ اس آیت کے معارض نہیں کیونکہ مسلمانوں کے اپنے ہاتھوں سرزد ہوئیں اور حدیث میں ہے (ولن يستحل هذا البيت إلا أهله) یعنی اس گھر کی حرمت اس کے اہل یعنی مسلمانوں کے ہاتھوں ہی خراب ہوگی پھر آیت میں استمرارِ امن کا ذکر نہیں۔

باب ماذُكِر في الحَجرِ الأسودِ (حجرِ اسود)

اس کے تحت تقبیلِ حجر کے بارہ میں حضرت عمر کا اثر لائے ہیں گویا اس بارہ میں ان کی شرط پر کوئی روایت نہیں ملی، اس بابت متعدد احادیث ہیں، احمد اور ترمذی کی ذکر کردہ حدیثِ عبداللہ بن عمرو مرفوع ہے کہ (إن الحجر والمقام يا قوتتان من ياقوت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لأضاءا ما بين المشرق والمغرب) یعنی جنت کے یاقوت میں سے دو یاقوت ہیں اللہ نے ان کا نور ختم کر دیا وگرنہ پوری زمین ان کی وجہ سے روشن رہتی، ابن حبان نے اسے صحیح کہا ہے مگر اس کی سند میں رجاء ابو یحیی ہے جو ضعیف ہے یہ عبداللہ سے موقوفاً بھی مروی ہے۔ اسی طرح ترمذی کی نقل کردہ مرفوع حدیثِ ابن عباس کہ (نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضا من اللبن فسوّدَته خطايا بني آدم) کہ دودھ سے زیادہ سفید تھا مگر بنی آدم کے گناہوں نے سیاہ کر دیا اس کی سند میں عطاء بن سائب ہیں جو آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے اور جریر نے ان سے اختلاط کے بعد روایت لی ہے، ترمذی نے اسے صحیح کہا ہے۔ ابن خزیمہ نے اسے ایک اور طریق سے ساتھ ذکر کیا ہے جس کے سبب قوی ہے۔ نسائی نے بھی حماد بن سلمہ عن عطاء نقل کیا ہے اور انہوں نے ان سے قبل از اختلاط اخذ و روایت کیا۔

حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن الأعمش عن ابراهيم عن عابس بن ربيعة عن عمر رضي الله عنه أنه جاءَ إلى الحَجرِ الأسودِ فقبَّلَه فقال إني أعلمُ أنك حجرٌ لا تَضرُّ ولا تَنفعُ ولولا أني رأيتُ النبيَّ ﷺ يُقبّلُك ما قبَّلتُك

امیر المؤمنین عمرؓ حجرِ اسود کے پاس آئے پھر اس کو بوسہ دیا اور کہا کہ بیشک میں جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے نہ نقصان پہنچا سکتا ہے اور نہ فائدہ دے سکتا ہے اور اگر میں نے نبی ﷺ کو تیرا بوسہ دیتے نہ دیکھا ہوتا تو میں تجھے بوسہ نہ دیتا۔

ابراہیم سے مراد ابن یزید نخعی ہیں، سفیان ثوری نے مسلم کی روایت میں (ابراهيم بن عبدالأعلى عن سويد عن عمر) کے واسطہ سے روایت کیا ہے۔ (لا تضر ولا تنفع) أي إلا باذن الله، حاکم نے ابوسعید سے روایت کیا ہے کہ جب حضرت عمر

نے یہ کہا تو حضرت علی نے کہا (أنه یضر و ینفع)۔ (یعنی یہ نقصان بھی دیتا ہے، نفع بھی) اور ذکر کیا کہ جب اللہ تعالی نے اولادِ آدم سے مواثیق لئے تو انہیں ایک صحیفہ میں لکھ کر حجر اسود کو نگلوا دیا اور میں نے رسول اکرم سے سنا کہ روز حشر حجرِ اسود کو لایا جائے گا اس کی زبان ہوگی اور وہ استلام کرنے والے موحد کے حق میں گواہی دے گا، مگر اس کی سند میں ابو ہارون عبدی ہیں جو نہایت ضعیف ہیں۔ نسائی کی ایک روایت سے اشارہ ملتا ہے کہ حضرت عمر نے اپنی مذکورہ بات کو آنجناب کی طرف مرفوع کیا اس میں ہے (ثم قال رأیت رسول اللہﷺ فعل مثل ذلك) (یعنی قولاً وفعلاً یہی کیا) طبری لکھتے ہیں حضرت عمر کے یہ کہنے کا سبب یہ تھا کہ لوگوں نے تازہ تازہ بتوں کی عبادت ترک کی تھی وہ ڈرے کہ استلامِ حجر سے کوئی جاہل یہ نہ سمجھے کہ یہ پتھر کی تعظیم ہے جیسا کہ دورِ جاہلیت میں عربوں کی عادت تھی اور وہ انہیں باعثِ ضرر اور نفع سمجھتے تھے۔ مہلب کہتے ہیں کہ عمر کی یہ حدیث ان لوگوں کا رد کرتی ہے جو حجر اسود کو زمین پر اللہ کا دایاں ہاتھ قرار دیتے ہیں اور یہ کہ وہ اس ذریعہ سے لوگوں سے مصافحہ کرتا ہے اس کو بوسہ دینا صرف بندے کی اطاعت کی آزمائش ہے اسی لحاظ سے یہ قصۂ ابلیس سے مشابہت ہے جسے جناب آدم کو سجدے کا حکم ملا تھا۔ خطابی کہتے ہیں کہ اللہ کا یمین (دایاں ہاتھ) ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو اس کا استلام کرتے ہیں (کان له عندالله عهد) یعنی اس کا اللہ کے ہاں ایک عہد ہوگا۔ اور بادشاہوں کے ہاں عادت یہ ہے کہ کوئی عہد و پیمان ہوتے وقت مصافحہ کرتے ہیں۔ محب طبری کہتے ہیں جب کوئی وفد کسی بادشاہ کی بارگاہ میں اذنِ باریابی پاتا ہے تو اس کے ہاتھ کو بوسہ دیتا ہے پس جب حاجی ملک الملوک کی بارگاہ میں حاضری دیتا ہے تو اللہ کی اس نشانی کو بوسہ دیتا ہے جو (نزل منزلة یمین الملك ولله المثل الأعلى)۔ حضرت عمر کے اس فعل میں یہ سبق ہے کہ شارع کے تمام افعال کی اقتداء کرنی چاہئے اگرچہ حکمت کا علم نہ بھی ہو (اور حکمتوں کی تلاش کے ہم مکلف بھی نہیں) تقبیل و استلام پر باقی بحث آگے آ رہی ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں کہا ہے کہ اس سے اس چیز کی تقبیل کی کراہت ثابت ہوتی ہے شرع نے جس کی تقبیل کا حکم نہیں دیا، امام شافعی کا کہنا کہ بیت اللہ کے کسی بھی حصہ کی تقبیل حسن ہے، مستحب نہیں لگتا کیونکہ اصولیوں کے نزدیک حسن مباح کے زمرہ میں آتا ہے۔ بعض ملحدوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ حجر اسود کو مشرکوں کے گناہ کس طرح سیاہ کر سکتے ہیں جبکہ موحدوں کی نیکیاں سفید نہ کر سکیں۔ ابن قتیبہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اگر اللہ چاہتا تو یہ بھی ہو جاتا۔ محبّ طبری کہتے ہیں اس کے سیاہ باقی رہنے میں اہل بصیرت کے لئے عبرت ہے اگر گناہ سخت پتھر میں اثر کر سکتے ہیں تو دلوں پر ان کی اثر انگیزی کتنی اشد ہوگی، ابن عباس سے مروی ہے کہ اس وجہ سے سیاہ کر دیا تا کہ اہل دنیا جنت کی زینت کا مشاہدہ نہ کر سکیں اگر یہ ثابت ہے تو مناسب جواب ہے بقول ابن حجر اسے حمیدی نے فضائلِ مکہ میں ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں اگر اس پر دونوں ہاتھ رکھنا مصافحہ کے قائم مقام ہے تو کوئی حرج نہیں کہ اس سے مصافحہ میں اصل دونوں ہاتھوں سے کرنا، قرار دیا جائے۔ اس کی تقبیل شرعاً ثابت ہے لہٰذا صالحین کے تبرکات کو بوسہ دینا صحیح قرار دیا جا سکتا ہے، عمر بن عبدالعزیز نے قرآن کو بوسہ دیا، امام احمد نے روضہ مطہرہ کو بوسہ دینا مباح قرار دیا ہے، اس پر ابن تیمیہ کو حیرانی ہوئی، ان کے ہاں جائز نہیں۔ حجر اسود کے پاس دونوں ہاتھ بلند کرنا نماز کی طرح ہے، منہ بھی قبلہ کی طرف ہوتا ہے۔ صفاء مروہ پر رفع یدین میں اختیار ہے کہ یا دعا کی طرح یا نماز کی طرح اٹھائے، جمرتین، اولی اور وسطی میں دعا کی طرح اٹھائے، یہ طحاوی نے ابو یوسف سے نقل کیا ہے۔

باب إغلاقِ البيتِ ويُصَلي في أيِّ نَواحِي البيتِ شاءَ

(کعبہ کا دروازہ بند کرنا اور اسکے کسی بھی کونے میں نماز ادا کرنا)

اس کے تحت کعبہ کے دوستونوں کے مابین آنحضرت کے نماز پڑھنے کے بارہ میں ابن عمر کی حدیث لائے ہیں جو پہلے ذکر ہو چکی ہے، ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ترجمہ میں تخییر کی دلالت ہے جبکہ حدیث میں تعیینِ محل کا ذکر ہے۔اس کا جواب دیا گیا ہے کہ امام بخاری آنجناب کے یہاں نماز ادا کرنے کو علی سبیل الاتفاق پر محمول کرتے ہیں نہ کہ قصداً آپنے یہی جگہ متعین فرمائی لہذا تخییر پر دلالت ثابت ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ یہ فعل حتمی نہیں اگرچہ آپ کی نماز پڑھنے کی جگہ پرنماز ادا کرنا افضل ہے اس کی تائید اگلے باب میں خود ابن عمر سے یہی تصریح آئے گی جو اس ترجمہ کے موافق ہے حالانکہ انکا ذاتی عمل ہمیشہ آنحضرت کے مقامات کا تتبع ہوتا تھا مصنف اس سے کعبہ کا دروازہ بند کرنے کی وجہ اور حکمت بھی ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ ظاہر ترجمہ یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ کعبہ کے اندر نماز ادا کرنے کی صورت میں دروازہ بند کر لیا جائے تا کہ حالت نماز میں وہ فضاء کی طرف رخ کرنے والا نہ ہو۔ علامہ انور اس کی تفصیل ذکر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ کعبہ کا دروازہ بند کر لینا ہمارے نزدیک بھی جائز ہے کہ وہ مسجد نہیں پھر ہمارے ہاں قبلہ ہَوا ہے (یعنی عین کعبہ کی عمارت نہیں بلکہ اگر وہ نہ بھی ہو تو اس کی جگہ اور سمت، آسمان تک قبلہ ہے) ایک جگہ ابن زبیر کے تعمیر کعبہ کی خاطر کعبہ منہدم کر دینے اور اس کی جگہ پردے لٹکا دینے سے مسلکِ احناف پر استدلال کرتے ہیں کہ (أن القبلة هي الهواء)۔(میری رائے میں استدلال تب بنتا اگر ابن زبیر پردے نہ لٹکاتے) کہتے ہیں امام شافعی کے ہاں ایسا نہیں، پس ہمارے نزدیک اگر دروازہ کھلا بھی ہے تو اس کے قریب نماز ادا کرنا صحیح ہے (معاملہ میں ابہام باقی ہے، دروازہ کھلا ہونے کی صورت میں آیا نمازی اپنا رخ دروازے کی طرف کر سکتا ہے؟ پھر عملاً اسکا منہ باہر غیر قبلہ کی طرف ہوگا)۔

ابن حجر لکھتے ہیں شافعیہ کے ہاں بھی (کعبے کا) دروازہ کھلا رکھ کر نماز ادا کرنا جائز ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ دروازے کی دہلیز ہے، کعبہ کی چھت پر نماز ادا کرنا اسی لئے مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ امام بخاری کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ کعبہ کے اندر ہر جگہ نماز ادا کی جاسکتی ہے اگر دروازہ بند ہے (گویا اگر دروازہ بند نہیں تو پھر ہر جگہ یا کم از کم کھلے دروازے کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرنا ان کے نزدیک درست نہیں، واللہ اعلم)۔

حدثنا قتيبه بن سعيد حدثنا الليث عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه أنه قال دخلَ رسولُ اللهِ ﷺ البيتَ هو وأسامةُ بن زيد وبلالٌ و عثمانُ بن طلحة فأغلقُوا عليهم فلما فَتحُوا كنتُ أولَ مَن وَلجَ فلَقِيتُ بلالا فسألتُه هَل صلىٰ فيه رسولُ اللهِ ﷺ؟ قال نعم بين العمودَين اليَمانِيين

ابن عمرؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ، اسامہ بن زید اور بلال و عثمان بن ابی طلحہ چاروں خانہ کعبہ کے اندر گئے اور اندر سے دروازہ بند کر لیا پھر جب دروازہ کھولا تو میں پہلا شخص تھا جو اندر گیا میری ملاقات بلال سے ہوئی میں نے پوچھا کہ کیا نبی کریم ﷺ نے نماز پڑھی ہے؟ انہوں نے بتلایا کہ ہاں دونوں یمنی ستونوں کے درمیان آپ نے نماز پڑھی ہے۔

(دخل رسول الخ) یہ فتح مکہ کے موقع کا ذکر ہے، الجہاد میں اس کی صراحت ہے کئی دیگر تفاصیل کے ساتھ آئے گی۔
(وعثمان بن طلحة الخ) یہ ابن طلحہ بن ابی طلحہ بن عبدالعزی بن عبدالدار بن قصی بن کلاب ہیں ان کوحجبی کہا جاتا تھا کیونکہ کلید بردارِ کعبہ تھے بقول ابن حجر آجکل انہیں شیبیین کہا جاتا ہے، شیبہ بن عثمان بن ابی طلحہ (جنکا غلاف کعبہ کے ضمن میں ذکر گزرا ہے) کی نسبت سے اور وہ اس حدیث میں مذکورعثمان بن طلحہ بن ابی طلحہ نے عمزاد تھے نہ کہ ان کے بیٹے، وہ بھی صحابی ہیں، روایت بھی ثابت ہے۔مسلم کی روایت میں ہے کہ ان کے سوا کوئی اور داخل نہ ہوا۔مگر نسائی کی ابن عون عن نافع کی روایت میں فضل بن عباس کا نام بھی ہے مسند احمد کی ابن عباس سے روایت میں صراحۃً ہے کہ فضل بھی داخل ہوئے تھے۔

(فلقيت بلالا لا فسألته) مسلم میں یونس عن ابن شہاب سے روایت میں ہے(بلالا لا أو عثمان بن طلحة) مگرمحفوظ جیسا کہ جمہور کی روایت ہے کہ حضرت بلال سے یہ سوال کیا۔صحیح ابی عوانہ میں علاء عن ابن عمر کے طریق سے ہے کہ بلال اور اسامہ سے پوچھا۔احمد اور طبرانی کی روایت میں صرف اسامہ کا ذکر ہے (دونوں ساتھ تھے کسی جگہ صرف بلال، کسی میں دونوں اور کسی میں صرف اسامہ کا ذکر کر دیا) ممکن ہے پھر ارادۂ استشبات سے عثان سے بھی پوچھا ہو (اس کی کچھ تفاصیل جلد اول میں ذکر ہو چکی ہیں مزید دو باب کے بعد حدیث ابن عباس میں ذکر ہونگی)۔ (بين المعمود ين اليمانيين) کافی تفصیلات (باب الصلاة بين السواری) کے تحت ذکر ہو چکی ہیں، ابن حجر کہتے ہیں جو وہاں ذکر نہیں ہوئیں انہیں یہاں بیان کیا جائے گا۔المغازی کی فلیح سے روایت میں ہے کہ آپ نے اگلے دوستونوں کے درمیان نماز ادا کی، کعبہ میں ان دنوں چھ ستون تھے تین اگلی سطر میں اور تین ان سے پیچھے، آپ اگلی سطر میں تھے اور دروازے کی طرف آپ کی پشت تھی۔ بقول ابن حجر یہ نقشہ ابن زبیر کی تعمیر سے پہلے کا ہے آپ کی رکعات کی تعداد کی بابت تفصیل ذکر ہو چکی ہے۔

اس حدیث سے منجملہ امور کے یہ بھی ثابت ہوا کہ علماء کا یہ کہنا کہ کعبہ کا تحیہ بجائے نماز کے طواف ہے، اس کے لئے ہے جو کعبہ کے اندر داخل نہ ہوا (یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت نے کعبہ کے اندر داخل ہونے سے قبل طواف بھی کیا ہو) ابن حجر حضرت عائشہ کی ایک روایت کہ نبی اکرم ان کے پاس سے نکلے بڑے خوش (قریر العین) تھے واپس آئے تو کچھ اداس (کئیب) تھے پوچھنے پر فرمایا (دخلت الكعبه فأخاف أن أكون شققت على أمتي)۔ (یعنی میں کعبہ میں داخل ہوا، بعد میں خیال آیا کہ میں نے اپنی امت کے لئے مشقت پیدا کر دی، یعنی یہ خیال آیا کہ بعد میں تو کسی کسی کیلئے کعبہ کے اندر جانا ممکن ہوگا مگر عشاق تڑپیں گے کہ ہمارے رسول اندر جلوہ افروز ہوئے تھے افسوس ہم محروم ہیں، سبحان اللہ ہمارے نبی کو ہمارا کتنا خیال تھا اور آپ کا خدشہ بالکل صحیح ثابت ہوا، فساق و فجار حکمران تو سرکاری پرٹوکول میں کعبہ کے اند بلکہ اس کی چھت پر بھی جا سکتے ہیں ہم جیسے غریبانِ وطن صحنِ حرم تک ہی پہنچ جائیں تو غنیمت ہے) اسے ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے، ابن خزیمہ اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے تو حضرت عائشہ فتحِ مکہ اور عمرۂ قضاء کے موقعوں پر آپ کے ہمراہ نہ تھیں، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حجِ وداع کے موقع کی بات ہوگی۔ دو باب کے بعد ایک روایت میں ذکر ہوگا کہ عمرہ کے موقع پر آپ کعبہ کے اندر داخل نہ ہوئے تھے بیہقی نے جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ حجۃ الوداع میں داخل ہوئے تھے مگر یہ بھی محتمل ہے کہ مدینہ میں یہ بات حضرت عائشہ سے کہی ہو کیونکہ سیاق سے بظاہر اس احتمال کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ اہل علم

کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ حجۃ الوداع میں بھی داخل نہ ہوئے تھے۔

ابن عباس کی رائے تھی کہ کعبہ کے اندر نماز نہیں ہوتی کیونکہ اس طرح کعبہ کے بعض حصے کا استدبار لازم آئے گا جبکہ استقبال کا حکم ہے، بعض مالکیہ، ظاہریہ اور طبری بھی یہی موقف رکھتے ہیں، مازری لکھتے ہیں مشہور فی المذہب یہ ہے کہ فرض نماز نہیں ہوتی اگر کوئی پڑھ لے تو اعادہ لازم ہے، ابن عبدالحکیم، ابن عبدالبر اور ابن العربی کے نزدیک ہو جائے گی۔ ترمذی نے امام مالک سے مطلقا نوافل کا جواز نقل کیا ہے ان کے بعض اصحاب نے غیر رواتب کی قید ذکر کی ہے اور وہ نوافل جن کی جماعت مشروع نہ ہو، ابن دقیق العید نے مالک سے فرض ادا کرنے کی کراہت یا منع نقل کیا ہے، گویا اس بابت ان سے اختلاف ہے۔ حطیم کے اندر فرض کی ادائیگی بھی اسی کے ساتھ ملحق ہے (یعنی اختلافی مسئلہ ہے) اگر کعبہ کی طرف کمر کر کے حطیم کے اندر نماز ادا کی تو بالاتفاق نہ ہوگی۔

اسے مسلم نے بھی (الحج) اور نسائی نے (الحج اور الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب الصلاةِ فی الكعبةِ (کعبہ کے اندر نماز)

حدثنا أحمد بن محمد أخبرنا عبدالله أخبرنا موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان إذ دخلَ الكعبةَ مَشىٰ قِبلَ الوَجهِ حين يدخُلُ ويَجعلُ البابَ قِبَلَ الظَهرِ يَمشِي حتىٰ يكونَ بينه و بينَ الجِدارِ الذى قِبلَ وجهه قريباً مِن ثلاثِ أذرُعٍ فيُصَلِّي يَتوَخّى المكانَ الذى أخبرَه بلالٌ أنَّ رسولَ اللهِﷺ صلىٰ فيه وليس علىٰ أحدٍ بأسٌ أن يُصلِي فى أيّ نَواحِي البيتِ شاءَ

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ جب کعبہ کے اندر داخل ہوتے تو سامنے کی طرف چلتے اور دروازہ پیٹھ کی طرف چھوڑ دیتے آپ اسی طرح چلتے رہتے اور جب سامنے کی دیوار تقریباً تین ہاتھ رہ جاتی تو نماز پڑھتے تھے اس طرح آپ اس جگہ نماز پڑھنے کا اہتمام کرتے تھے جس کے متعلق بلال رضی اللہ عنہ سے معلوم ہوا تھا کہ رسول اللہﷺ نے وہیں نماز پڑھی تھی لیکن اس میں کوئی حرج نہیں کعبہ میں جس جگہ بھی کوئی چاہے نماز پڑھ لے۔

احمد سے مراد حاکم اور کلاباذی کے نزدیک سمسار مروزی جبکہ دارقطنی کی رائے میں ابن شبویہ ہیں، عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (ولیس علی أحد الخ) بظاہر ابن عمر کی کلام ہی ہے مگر ان کے غیر کی ہونا غیر محتمل نہیں (امام بخاری کی کلام بھی ہو سکتی ہے) بقول قسطلانی سابقہ باب کی روشنی میں یہ اس شرط کے ساتھ کہ دروازہ بند ہو۔

بابُ مَن لَم یَدخُلِ الكَعْبةَ (کعبہ کے اندر عدم دخول)

وكان ابنُ عمر رضى الله عنهما يَحُجُّ كثيرا ولا يدخُلُ (ابن عمر کئی دفعہ کعبہ کے اندر داخل نہ ہوتے)

بعض علماء کا خیال تھا کہ کعبہ کے اندر داخل ہونا مناسکِ حج میں سے ہے، اس کا رد کر رہے ہیں ابن عمر کے فعل سے ترجمہ میں

استشہاد کیا ہے کیونکہ آنجناب کے دخولِ کعبہ کی روایت کے راوی ہیں پھر وہ آپ کے افعال وسنن کے تتبع اور عمل میں بہت تگ ودو کرنے والے تھے اگر یہ مناسک حج میں شامل ہوتا تو ضرور اس کے پرعمل پیرا ہوتے۔ (و کان ابن عمر الخ) اسے ثوری نے اپنی جامع میں اور فاکہی نے اپنی کتابِ مکہ میں موصول کیا ہے۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ آنجناب صرف فتح مکہ موقع پر داخل ہوئے کہ اصنام سے تطہیر مقصود تھی اگر بغیر رشوت دیئے آسانی سے داخل ہوا جا سکے تو ٹھیک ہے وگرنہ نہیں۔

حدثنا مسدد حدثنا خالد بن عبدالله حدثنا اسماعيل بن أبي خالد عن عبدالله بن أبي أوفىٰ قال اعتمرَ رسولُ اللهِ ﷺ فطافَ بالبيتِ وصلىٰ خلفَ المقامِ ركعتين ومعه مَن يَستُرُه مِن الناس فقال له رجلُ أدَخَلَ رسولُ الله ﷺ الكعبةَ؟ قال لا

عبداللہؓ بن ابی اوفی کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے عمرہ کیا پھر کعبہ کا طواف کیا اور مقام ابراہیم کے پیچھے دو رکعت نماز پڑھی (اس وقت) آپ کے ہمراہ ایک آدمی تھا جو آپ سے لوگوں کو ہٹائے ہوئے تھا پھر ایک شخص نے عبداللہؓ سے پوچھا کہ کیا رسول اللہ ﷺ کعبہ کے اندر تشریف لے گئے تھے؟ کہا "نہیں۔

خالد بن عبداللہ سے مراد طحان بصری ہیں، اس سند کے نصف راوی بصری اور نصف کوفی ہیں۔ (اعتمر) عمرۃ القضاء مراد ہے جو سن سات ہجری میں کیا۔ (أدخل الخ) یعنی اس عمرہ میں (قال لا) بقول نووی علماء اس کا سبب اس میں بتوں اور تصاویر کی موجودگی قرار دیتے ہیں فتح کے موقع پر آپ نے ان سے تطہیر کا بھی حکم دیا پھر داخل ہوئے پھر یہ بھی ممکن ہے کہ شروطِ صلح میں کعبہ کے اندر داخل ہونا مندرج نہ ہو، ہوسکتا ہے اگر آپ داخل ہونا چاہتے تو مشرکین آڑے آتے جس طرح تین دن سے زیادہ قیام سے روکا۔ اس سے محب طبری نے استدلال کیا ہے کہ صرف عمرہ قضاء کے موقع پر دخولِ کعبہ کی نفی کی ہے اسکا مفہوم ہے کہ بقیہ تمام اسفار یعنی فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقعوں پر داخل ہوئے، بقول ابن حجر اس کی دلالت موجود نہیں۔ اسے ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب مَن كَبَّرَ في نَواحِي الكعبةِ

(کعبہ کے مختلف گوشوں میں تکبیر کہنا)

اس کے تحت ابن عباس کی روایت لائے ہیں جس میں عنوانِ ترجمہ یعنی تکبیر کا اثبات ہے اگرچہ کعبہ کے اندر نماز کی نفی کی ہے مگر مصنف کے ہاں یہ حدیث صحیح ہے البتہ حضرت بلال کی اثباتِ نماز والی حدیث کو اس پر مقدم رکھا ہے، اس کے بقول ابن حجر دو سبب ہیں ایک یہ کہ ابن عباس آپ کے ہمراہ نہ تھے اس لئے نفیِ نماز کو کبھی اسامہ کے حوالے سے اور کبھی فضل کے حوالے سے ذکر کرتے تھے فضل کی اس موقع پر موجودگی بھی ایک شاذ روایت میں مذکور ہے۔ احمد نے ابن عباس کے طریق سے بحوالہ فضل نماز کی نفی نقل کی ہے ممکن ہے فضل کا مرجع اسامہ ہوں۔ احمد کی (ابن عمر عن أسامة) کے حوالے سے اثباتِ نماز مروی ہے تو بلال کی اثبات والی (اور اسامہ کی اثبات والی روایت) اس لحاظ سے بھی راجح قرار پائیں گی کہ یہ مثبت ہیں، (اگرچہ اسامہ سے نفی بھی منقول ہے) مگر بلال سے صرف اثبات منقول ہے۔ نووی وغیرہ نے یہ تطبیق دی ہے کہ یہ سارے صحابہ آپ کے ہمراہ جب اندر داخل ہوئے تو شروع میں آنجناب تکبیر و

دعاء میں مشغول ہو گئے اسامہ آپ کو دعاء میں مشغول دیکھ خود بھی دعا میں مشغول ہوئے اسی اثناء آپ نے نماز شروع کر دی جس کا انہیں علم نہ ہو سکا چونکہ وہ دوسرے کونے میں تھے، حضرت بلال نے جو آپ کے ساتھ ہونگے نماز کا اثبات بیان کیا پھر دروازہ بند تھا جسکی وجہ سے کچھ اندھیرا تھا اور آپ دوستونوں کے درمیان تھے اس وجہ سے بھی وہ دیکھ نہ سکے۔ محب طبری نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ ممکن ہے اسامہ کچھ دیر بعد کسی کام سے نکل گئے ہوں اور نماز کے دوران موجود نہ ہوں، اس کی تائید مسند طیالسی کی (ابن أبی ذئب عن عبدالرحمن بن مہران عن عمیر مولی ابن عباس عن أسامة) کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ آپ نے اندر داخل ہو کر جب تصاویر دیکھیں تو پانی کا ڈول منگوایا سو میں لے کر آیا اور آپ نے اس کے ساتھ تصویریں صاف کیں، اس کی سند جید ہے لہٰذا کچھ مدت کے لئے ان کی عدم موجودی ثابت ہوئی۔ یہ ساری بحث اس مفروضہ پر ہے کہ حدیث زیر بحث کا تعلق فتح مکہ کے موقع سے ہے اور اگر ایسا نہیں (یعنی حجۃ الوداع کے موقع سے متعلق ہے) تو عمر بن شبہ نے کتاب مکہ میں علی بن بذیمہ۔ دونوں تابعی ہیں۔ کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ آنحضرت جب باہر نکلے تو اسامہ کو حالت احتباء (یعنی چادر کا بکل مار کر) سوتے پایا، آپ نے انکی چادر کا بکل کھولا، گویا اسامہ کی آنکھ لگ گئی تھی باہر آنے پر خود آنحضرت نے بیدار کیا تو یہ اس امر کی صریح دلیل ہے کہ انہوں نے آپ کی نماز ملاحظہ نہیں کی (اسی لئے نفی کی) بہر حال ان کی نفی دراصل ان کی رؤیت کی نفی ہے نفس امر (یعنی آپ کی نماز) کی نہیں۔

قرطبی کے بقول ایک توجیہہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اثبات کا تعلق نفل نماز سے ہے، نفی کا فرض سے۔ مہلب کے بقول یہ بھی احتمال ہے کہ دو مرتبہ کعبہ میں داخل ہوئے ہوں ایک مرتبہ نماز پڑھی ہو، ایک مرتبہ نہ پڑھی ہو۔ ابن حبان بھی اسی کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک روایت میں دخول کا تعلق فتح مکہ کے موقع سے دوسری کا حجۃ الوداع کے موقع سے ہو سکتا ہے۔ فتح مکہ کے موقع پر نماز ادا فرمائی جیسا کہ ابن عمر نے روایت کیا اور ابن عباس کی نفی بحوالہ اسامہ حج وداع کے موقع کی ہے۔ بقول ابن حجر یہ عمدہ تطبیق ہے۔ نووی اس سے اختلاف کرتے ہوئے قرار دیتے ہیں کہ آپ ایک ہی مرتبہ فتح کے دن ہی داخل ہوئے۔ ابن حجر کہتے ہیں اگر یہ مان بھی لیا جائے تو فتح کے موقع پر بھی دو مرتبہ داخل کعبہ ہونا مستبعد نہیں۔ اور ابن عیینہ کی روایت میں جو (مرة واحدة) کا لفظ ہے وہ وحدة السفر پر محمول ہے نہ کہ وحدة الدخول پر۔ (وفیه الآلهة) یعنی اصنام، ان کے عقیدہ کے اعتبار سے آلہہ کا لفظ استعمال کیا۔ (الأزلام) تفسیر المائدہ میں اس کی شرح آئے گی۔ (لقد علموا) کیونکہ انہیں علم تھا کہ سب سے پہلے عمرو بن لحی نے استقسام بالأزلام کیا تھا۔

حدثنا أبو معمر حدثنا عبدالوارث حدثنا أيوب حدثنا عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال إن رسولَ اللهﷺ لما قدِمَ أبىٰ أن يدخلَ البيتَ وفيه الآلهةُ؟ فأمرَ بِها فأُخرِجَتْ فأخرجُوا صورةَ ابراهيم واسماعيل فى أيديهما الأزلامُ فقال رسولُ اللهﷺ: قاتلَهم اللهُ أمَا والله قد عَلِمُوا أنهما لم يَستقسِما بِها قَطُّ فدخلَ البيتَ فكَبَّرَ فى نواحِيه ولم يُصَلِّ فيه

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ جب (حج کرنے) تشریف لائے تو آپ نے کعبہ کے اندر داخل ہونے سے انکار کیا کیونکہ اس میں بت رکھے ہوئے تھے پھر آپ نے حکم دیا تو وہ بت وہاں سے نکال دیئے گئے پھر لوگوں نے

ابراہیم واسمٰعیل علیہما السلام کی تصویریں اس کے اندر سے نکالیں ان دونوں کے ہاتھوں میں پانسے تھے تو آپ نے فرمایا کہ اللہ ان لوگوں کو ہلاک کرے ابراہیم اور اسمٰعیل علیہما السلام نے کبھی ان پانسوں سے قرعہ اندازی نہیں کی پھر آپ نے کعبہ کے گرد تکبیر کہی اور اس میں نماز نہیں پڑھی۔

باب كيف كان بَدءُ الرَّمَلِ؟ (رمل کا پسِ منظر)

یعنی اس کی ابتدائے مشروعیت کے بارے میں۔ رمل کا معنی اسراع ہے اس کی اصل یہ ہے کہ چلتے ہوئے کندھوں کو حرکت دینا۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ ابن عباس رمل کو مصلحت قرار دیتے تھے (یعنی صرف اسی موقع کے لئے تھا چونکہ کفارِ مکہ کے اس خیال کو کہ مسلمان کمزور پڑ چکے ہیں، جھٹلانا مقصود تھا) نہ کہ سنت، جمہور کے نزدیک سنت ہے کیونکہ حجۃ الوداع کے موقع پر بھی ثابت ہے تو یہ تشریع ہے نہ کہ مصلحت۔ البتہ عمرۃ القضاء کے موقع پر مصلحت ہی تھی۔ حنفیہ کہتے ہیں ہر طواف میں جس کے بعد سعی ہے، رمل ہے، عام طواف میں نہیں۔ اگر قارن سعی، طوافِ قدوم کے بعد کرے تو طوافِ زیارت میں رمل نہ کرے گا۔ اور اگر زیارت کے بعد سعی بھی کرنا چاہتا ہے پھر رمل بھی کرے اور متمتع کے لئے تو طوافِ قدوم ہے ہی نہیں وہ تو طوافِ زیارت کے بعد سعی کرتا ہے لہٰذا رمل بھی اسی میں کرے گا۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد ابن زيد عن أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قدمَ رسولُ اللهﷺ وأصحابُه فقال المشركون إنه يَقدَمُ عليكم وقد وَهَنَم حُمّى يثربَ فأمَرَهم النبيُﷺ أن يَرمُلوا الأشواطَ الثلاثةَ وأن يَمشُوا بين الرُكنَين ولم يَمنعه أن يأمرَهم أن يرملوا الإشواطَ كُلَّها إلا الإبقاءُ عليهم

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہﷺ اور صحابہ جب (حج کرنے مکہ) تشریف لائے تو مشرکوں نے یہ چرچا کیا کہ اب ہمارے پاس ایک ایسا گروہ آنے والا ہے جس کو یثرب کے بخار نے کمزور کر دیا ہے پس نبیﷺ نے انہیں حکم دیا کہ تین چکروں میں رمل کریں اور دونوں یمانی رکنوں کے درمیان معمولی چال سے چلیں اور آپ کو اس حکم کے دینے سے کہ لوگ تمام چکروں میں رمل نہ کریں یہ خیال تھا کہ لوگوں پر سہولت ہو، اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہ تھی۔

(قدم رسول الله الخ) عمرۃ القضاء کے موقع کی بات ہے۔ (الإبقاء) بمعنی رفق اور شفقت (لم يمنعه) کا فاعل ہے۔ نصب بھی جائز ہے (اسلوبِ استثناء کیوجہ سے) اس سے ثابت ہوا کہ طواف کے ایک چکر (طوفه) کو شوط بھی کہا جا سکتا ہے۔ مجاہد اور شافعی سے اس کی کراہت منقول ہے۔ اسے مسلم، ابوداوٗد اور نسائی نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب استلامِ الحجرِ الأسودِ حين يَقدَمُ مكةَ أولَ ما يَطُوف و يَرمُلُ ثلاثا

(طوافِ قدوم میں حجرِ اسود کو بوسہ دینا نیز رمل تین چکروں میں ہے)

اس کے تحت ذکر کردہ حدیثِ ابن عمر ترجمہ کے عین مطابق ہے۔

حدثنا أصبغ بن الفرج أخبرني ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب عن سالم عن

أبيه رضى الله عنه قال رأيتُ رسولَ اللهﷺ حين يقدمُ مكةَ إذا استلمَ الركنَ الأسودَ أولَ ما يَطُوف يَخُبُّ ثلاثةَ أطوافٍ مِن السَبع

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہﷺ کو دیکھا جب آپ مکہ تشریف لاتے تو پہلے طواف میں حجر اسود کو بوسہ دیتے اور سات چکروں میں سے تین میں رمل کرتے۔

اصبغ اموی تھے۔ابن وہب کا نام عبداللہ ہے۔(یخب) یعنی یسرع أی یرمل۔ (ثلاثة أطواف الخ) بظاہر سات میں سے پہلے تین چکر مکمل رمل کرے، جبکہ سابقہ حدیث ابن عباس میں تھا کہ دونوں رکن کے درمیان عام انداز میں چلنے کا حکم دیا (اور دوسری جانب رمل کا کہ اسطرف کفار بیٹھے ہوئے تھے جن کے اس زعم کی تردید مقصود تھی کہ مسلمان کمزور ہو چکے ہیں)، اگلے باب میں اس نکتہ پر بحث ہوگی۔

باب الرَّملِ فی الحَجِ و العُمرةِ (رمل حج وعمرہ میں)

یعنی طواف کے (جیسا کہ ذکر ہوا) پہلے تین چکر میں، مقصودِ ترجمہ رمل کی بقاءِ مشروعیت کا اثبات ہے، جمہور کا یہی موقف ہے۔ابن عباس کے ہاں سنت نہیں ہے، آدمی کو اختیار ہے چاہے تو رمل کرے چاہے نہ کرے۔

حدثنا محمد حدثنا سريج بن النعمان حدثنا فليح عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال سَعَى النبیﷺ ثلاثةَ أشواطٍ و مَشىٰ أربعةً فى الحجِّ والعمرةِ - تابعه الليث قال حدثنى كثير بن فرقد عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبیﷺ (سابقہ حدیث کا مفہوم ہے)

محمد سے مراد ابن سلام ہیں اکثر نسخوں مین غیر منسوب مذکور ہیں۔ابونعیم نے اسی حدیث کو محمد بن عبداللہ بن نمیر عن ابن سریج کے طریق سے نقل کر کے ذکر کیا ہے کہ بخاری نے بھی اسکی تخریج کی ہے۔(ويقال هو ابن نمير) یعنی کہا گیا ہے کہ یہ ابن نمیر ہیں۔جیانی محمد بن رافع ہونا راجح قرار دیتے ہیں، حاکم محمد بن یحیی ذہلی قرار دیتے ہیں مگر درست یہی ہے کہ ابن سلام ہیں کیونکہ ابوذر کے نسخہ میں یہی ذکر ہے، ابن سکن نے بھی اسی پر جزم کیا ہے ان کے شیخ سریج بھی بخاری کے شیوخ میں سے ہیں، الجمعہ میں ان سے روایت نقل کی ہے۔ (سعی) رمل مراد ہے۔ (فی الحج والعمرة) حج سے مراد حجۃ الوداع اور عمرہ سے مراد عمرۃِ قضاء ہے۔جعرانہ کے عمرہ میں ابن عمر ہمراہ نہیں تھے اور جو عمرہ حج کے ساتھ کیا تھا اسکے افعال تو حج میں ہی مندرج تھے لہذا عمرۃِ قضاء ہی قرار پائے گا، البتہ حاکم کی ابوسعید سے روایت میں ہے کہ آنجناب نے اپنے حج اور تمام عمروں میں رمل کیا اور ابوبکر وعمر اور دیگر خلفاء نے بھی۔ (تابعه الليث الخ) اسے نسائی اور بیہقی نے موصول کیا ہے۔

حدثنا سعيد بن أبى مريم أخبرنا محمد بن جعفر قال أخبرنى زيد بن أسلم عن أبيه أنَّ عمرَ بنَ الخطاب رضى الله عنه قال لِلرُّكنِ أما واللهِ إنى لأعلمُ أنك حجرٌ لا تضرُّ ولا تنفعُ ولولا أنى رأيتُ النبیﷺ استَلَمَك ما استلمتُك فاستلمَه ثم قال مالَنا وللرمل ؟ إنما كنا

رائَينا به المشرِكين وقد أهلَكهم اللهُ ثُم قال شيءٌ صَنعَه النبيُّ ﷺ، فلا نُحِبُّ أن نترُكَه
امیر المؤمنین عمرؓ کہتے ہیں کہ ہمیں رمل سے کیا مطلب تھا؟ بات صرف یہ تھی کہ ہم نے مشرکوں کو اپنا زور دکھایا تھا اور (اب) اللہ تعالیٰ نے انہیں ہلاک کر دیا۔ پھر کہا کہ جس کام کو رسول اللہ ﷺ نے کیا ہے ہم نہیں چاہتے کہ اس کو ترک کر دیں۔

(للرکن) یعنی حجر اسود کو۔ بظاہر اس سے مخاطب ہوئے تا کہ حاضرین کو سنائیں۔ (ثم قال) یعنی استلام کے بعد (مالنا وللرمل) ابوداؤد کی روایت میں ہے (فیم الرمل والکشف عن المناکب) یعنی رمل اور کندھے ننگے کرنا کس لئے؟ اس سے مراد اضطباع یعنی دائیں کندھے کے نیچے سے چادر گذار کر دوسرے کندھے پر ڈال لینا تا کہ تیز چلنے میں مدد ملے اس طرح دایاں کندھا ننگا ہو جائے گا۔ جمہور کے نزدیک یہ مستحب ہے بقول ابن منذر مالک کے ہاں نہیں۔ (رائینا) فاعلنا کے وزن پر، یعنی انہیں دکھلا رہے تھے کہ ہم (ان کے زعم کے برعکس) کمزور نہیں پڑے، یہ عیاض کی تشریح ہے، ابن مالک کہتے ہیں کہ ریاء سے ہے (أي أظهرنالهم القوة ونحن ضعفاء) (یعنی اصل میں کمزور تھے مگر قوت کا اظہار کیا) محصل یہ کہ حضرت عمر نے رمل کے ترک کا ارادہ کیا تھا کیونکہ وہ سبب جس کی وجہ سے ایسا کیا تھا ختم ہو چکا تھا مگر اس احتمال سے کہ مبادا اس میں کوئی اور حکمت ہو جسکا انہیں علم نہ ہوا اپنے ارادہ سے رجوع کر لیا۔ پھر یہ بھی کہ رمل کرنے والا اس زمانہ کو اور مسلمانوں پر اللہ کا کرم اور اسکی نعمت یاد کرے گا (فلا نحب أن نترکه)۔

یعقوب بن سفیان نے سعید شیخِ بخاری سے آخر میں (ثم رمل) کا بھی اضافہ کیا ہے، اسے اسماعیلی نے نقل کیا۔ اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ عمرہ قضاء میں صرف اسی جانب رمل کیا جس جانب مشرک بیٹھے ہوئے تھے مگر حجِ وداع میں پورے چکر میں کیا لہٰذا رمل کی حیثیت ایک مستقل سنت کی ہوئی۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ اگر پہلے تین چکروں میں رمل رہ گیا تو باقی چکروں میں اس کی قضاء نہ دے کیونکہ ان کی ہئیت سکینت کی ہے اسے تبدیل نہیں کیا جائے گا۔ رمل مردوں کے خاص ہے عورتیں نہ کریں۔ اور اس طواف کے ساتھ مختص ہے جس کے بعد سعی ہے۔ جمہور کے نزدیک اس کے ترک پر دم نہیں مالکیہ سے اس بارے اختلاف منقول ہے۔

حضرت عمر نے مشاکلت کے طور پر رائینا کا لفظ استعمال کیا ہے کیونکہ حقیقی ریاء تو مذموم ہے کیونکہ اس میں ریاء کار لوگوں کے سامنے تو عمل کرتا ہے تنہائی میں نہیں کرتا جبکہ رمل جنگ میں مخادعت کی قبیل سے ہے اور (الحرب خُدعة) ثابت ہے۔

اسے مسلم اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قَال ما تركتُ استلامَ هذَينِ الرُّكنَينِ في شِدَّةٍ ولا رَخاءٍ مُنذُ رأيتُ النبيَّ ﷺ يَستلِمُهُما قلتُ لِنافع أكان ابنُ عمر يَمشِي بَين الرُّكنينِ؟ قال إنما كان يمشِي لِيكُون أيسرَ لِاستلامِه

ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے ان دونوں یمانی رکنوں کو بوسہ دینا ازدحام اور غیر ازدحام (غرض کسی حال) میں ترک نہیں کیا جب سے میں نے رسول اللہ ﷺ کو ان کا بوسہ دیتے ہوئے دیکھا ہے۔

یحیٰ سے مراد قطان جبکہ عبید اللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب ہیں۔ اسماعیلی نے اس حدیث کو ترجمہ سے غیر متعلق قرار دیا ہے کہ اس میں رمل کا ذکر نہیں مگر اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ابن عمر کا رکنِ یمانی اور حجر اسود کے مابین چلنا اور عبید اللہ کے

استفسار کے جواب میں نافع کا اس کی وجہ ذکر کرنا اس بات کو متقاضی ہے کہ باقی جگہ رمل کرتے تھے یہاں رمل چھوڑ دیتے تھے تاکہ حجر اسود کے قریب پہنچنا اور بوسہ دینا، آسان ہو، پہلے ذکر ہوا کہ ان کی عادت تھی کہ ہر چکر میں بوسہ دینے کی کوشش کرتے تھے حتی کہ اسماعیلی کی روایت میں نافع یہ بھی کہتے ہیں کہ میں ابن عمر کو دیکھا کہ بوسہ دینے کی جدو جہد میں خون نکل آتا تھا۔

باب استلامِ الرکنِ بالمِحْجن (چھڑی کے ساتھ استلامِ رکن)

حجن اعوجاج کو کہتے ہیں اسی سے حجون ہے، محجن ایسی چھڑی جو نوک سے مڑی ہوئی ہو۔ استلام سلام سے ہے بقول ازہری سین کی زبر کے ساتھ یعنی تحیہ۔ سین کی زیر کے ساتھ بھی کہا گیا ہے یعنی پتھر، یعنی چھڑی سے حجر اسود کو ٹچ کرتے کرنا (گویا ازدحام وغیرہ کے سبب اگر قریب پہنچ کر بوسہ دینا یا ہاتھ سے چھونا ممکن نہیں تو چھڑی سے بھی چھوا جا سکتا ہے)۔

حدثنا أحمد بن صالح ويحيى بن سليمان قالا حدثنا ابن وهب قال أخبرني يونس عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله عن ابن عباس رضى الله عنهما قال طافَ النبيُّ ﷺ في حَجَّةِ الوداعِ على بعيرٍ يَستلِمُ الرُّكنَ بِمِحْجنٍ۔ تابعه الدراوردي عن ابن أخي الزهري عن عمه

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے حجۃ الوداع میں اپنے اونٹ پر سوار ہو کر طواف کیا، اور چھڑی سے آپ نے حجر اسود کو بوسہ دیا۔

احمد بن صالح مصری ابن طبرانی کے لقب سے مشہور تھے ان کے والد طبرستان کے رہنے والے تھے (عن عبيد الله) یونس بن یزید نے اسی طرح کہا، لیث، اسامہ بن زید اور زمعہ بن صالح نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے زہری (بلغني عن ابن عباس) ذکر کیا ہے۔ اسی نکتہ کے اظہار کے لئے بخاری نے دراوردی کی متابعت کا ذکر کیا ہے، اسے اسماعیلی نے موصول کیا ہے مگر ان کی روایت میں (في حجة الوداع) اور (على بعير) کے الفاظ نہیں ہیں۔ سواری پر طواف کرنے کی بحث پندرہ ابواب بعد آئے گی۔

(طاف النبي الخ) علامہ انور لکھتے ہیں کہ یہ طواف، طوافِ زیارت تھا نہ کہ قدوم کیونکہ اس میں رمل نہ کیا تھا۔ (يستلم الركن بمحجن) مسلم نے ابو الطفیل سے روایت کرتے ہوئے (ويقبل المحجن) کا بھی اضافہ کیا ہے۔ ان کی ابن عمر سے روایت میں ہے کہ وہ ہاتھ سے بھی استلام کرتے پھر اسے چوم لیتے۔ سعید بن منصور نے عطاء کے طریق سے ابو سعید، ابو ہریرہ، ابن عمر اور جابر کے بارہ میں نقل کیا ہے کہ ہاتھوں کو حجر اسود پر لگا کر انہیں چوم لیتے تھے (ممکن ہے رش کیوجہ سے ایسا کرتے ہوں) جمہور کا یہی مذہب ہے کہ ہاتھ لگا کر ہاتھ کو چومے اگر ہاتھ نہیں لگا سکتا تو ہاتھ میں کوئی بھی چیز (چھڑی، رومال، قلم وغیرہ) پکڑ کر اسے حجر اسود پر لگائے پھر اسے چوم لے۔ اگر یہ بھی نہیں کر سکتا تو (جہاں ہے، وہیں سے) ہاتھ سے اشارہ کر لے اور اسی پر اکتفاء کرے (بظاہر اس آخری صورت میں اشارہ کر کے انگلیوں کو چومنا نہیں جو اکثر لوگ کرتے ہیں گویا چومنا صرف اسی صورت میں ہے کہ ہاتھ یا ہاتھ میں پکڑی کوئی چیز حجر اسود سے مس ہوئی ہو) مالک سے ایک روایت ہے کہ ہاتھ کو بوسہ نہ دے، مالکیہ سے یہ بھی منقول ہے کہ ہاتھ منہ کو لگا لے، چومے نہیں۔ اسے مسلم، ابو داؤد اور ابن ماجہ نے (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

باب مَن لَم يَستَلِمُ إلا الرُّكنَينِ اليَما نِيَينِ (صرف یمانی دورکنوں کے استلام کے قائلین)

یمانی کی یاء پر شد نہیں، مشہور قول یہی ہے کیونکہ الف یائے نسبت کے عوض کے طور پر ہے اگر شد کے ساتھ پڑھیں تو عوض اور معوض، دونوں جمع ہو گئے، سیبویہ کے نزدیک شد جائز ہے وہ الف کو زائد قرار دیتے ہیں۔ ان سے مراد حجر اسود اور کعبہ کے عرض کی جانب، (جس طرف بابِ کعبہ نہیں) ساتھ والا رکن ہے۔

وقال محمد بن بكر أخبرنا ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار عن أبي الشعثاء أنه قال ومَن يتقي شيئاً مِن البيتِ؟ وكان معاوية يَستلِمُ الأرْكانَ فقال له ابنُ عباس رضي الله عنهما أنه لا يُستَلَمُ هذانِ الرُّكنَانِ فقال لَيسَ شيءٌ مِن البيتِ مَهْجُورًا وكان ابن الزبير رضي الله عنهما يستلمُهن كلَّهُن

ابوالشعثاء نے کہا بیت اللہ کے کسی بھی حصہ سے بھلا کون پرہیز کرسکتا ہے اور معاویہ رضی اللہ عنہ چاروں رکنوں کا استلام کرتے تھے اس پر عبداللہ بن عباسؓ نے ان سے کہا کہ ہم ان دوارکان شامی اور عراقی کا استلام نہیں کرتے تو معاویہؓ نے فرمایا کہ بیت اللہ کا کوئی جزو ایسا نہیں جسے چھوڑ دیا جائے اور عبداللہ بن زبیر بھی تمام ارکان کا استلام کرتے تھے۔

ابن حجر لکھتے ہیں کہ (کسی اور جگہ) محمد بن بکر کے طریق سے نہیں دیکھا، جوزقی نے عثان بن ہیثم کے طریق سے اس کی تخریج کی ہے۔ (ومن یتقی) من برائے استفہامِ انکاری ہے۔ اسی لئے یتقی کی یاء حذف نہیں کی (قسطلانی)۔ (وکان معاویة الخ) اسے احمد، ترمذی، اور حاکم نے (من طریق عبدالله بن عثمان بن خیثم عن أبی الطفیل) موصول کیا ہے، کہتے ہیں میں ابن عباس اور معاویہ کے ہمراہ گیا اثنائے طواف معاویہ کعبہ کے ہر رکن (مراد کونہ) کا استلام کرتے تھے اس پر ابن عباس ان سے کہنے لگے کہ آنحضرت نے صرف دو رکن، حجر اور یمانی کو بوسہ دیا تھا معاویہ بولے (لیس شیء الخ) مسلم نے صرف مرفوع حصہ ابن عباس کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ احمد کی (شعبة عن قتادة عن أبی الطفیل) سے روایت میں ذکر ہے کہ ایک دفعہ حج میں ابن عباس اور معاویہ نے اکٹھے طواف کیا تو ابن عباس نے تمام ارکان کا استلام کیا معاویہ نے کہا آنجناب نے تو الخ عبداللہ بن امام احمد العلل میں لکھتے ہیں میں نے والد صاحب سے اس بابت استفسار کیا تو کہا کہ شعبہ نے قلب (الٹ) کر دیا (یعنی ابن عباس کے نام معاویہ کا فعل اور ان کا قول ان کے نام سے نقل کر دیا) شعبہ کہا کرتے تھے باقی رواۃ میری اس میں مخالفت کرتے ہیں مگر میں نے قتادہ سے اسی طرح سنا ہے۔ احمد کی ایک اور روایت میں سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے درست (یعنی بخاری کی طرح) نقل کیا ہے اسی طرح ان کی مجاہد عن ابن عباس کی روایت بھی یہی ہے۔ شافعی نے محمد بن کعب قرظی کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ ابن عباس صرف حجر اور رکن یمانی کا استلام کرتے تھے جبکہ ابن زبیر تمام ارکان کا اس پر ابن عباس کہتے (لقد کان لکم فی رسول الله أسوة حسنة) مجاہد کی مذکورہ روایت میں حضرت معاویہ کے حوالے سے یہی بات مذکور ہے کہ وہ تمام ارکان کا استلام کرتے تھے اس پر ابن عباس نے کہا (لقد کان لکم الخ) وہ بولے (صدقت) تعددِ واقعہ قرار دینا صحیح نہیں پھر امام احمد نے تصریح کر دی کہ شعبہ سے قلب ہو گیا ہے۔

(إنه) ضمیر شان ہے۔ (لا یستلم) اکثر نسخوں میں یہی یعنی صیغہ مجہول ہے حموی اور مستملی کی روایت میں (لانستلم)

ہے۔(و کان ابن الزبیر الخ) اسے ابن اُبی شیبہ نے ان کے بیٹے عباد کے حوالے سے موصول کیا ہے۔شافعی نے بھی جیسا کہ گذرا، ایک اور طریق سے موصول کیا۔سعید بن منصور نے (دراوردی عن ھشام) یہ نقل کیا ہے کہ ابتدائے طواف (یعنی پہلے چکر) میں اور آخری چکر میں تمام ارکان کا استلام کرتے تھے۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا ليث عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله عن أبيه رضى الله عنهما قال لم أرَ النبيَّ ﷺ يَستلِمُ مِن البيتِ إلا الركنَيْن اليَمانِيَين

ابن عمر کہتے ہیں کہ میں نے نبی پاک ﷺ کو صرف دونوں یمانی رکنوں کا استلام کرتے دیکھا ہے۔

ابن عمر کا ایک قول گذر چکا ہے کہ آنحضرت نے باقی دونوں رکنوں کا استلام اس لئے نہیں کیا کہ اس طرف سے کعبہ قواعدِ ابراہیمؑ پر تعمیر نہ کیا گیا (اس طرف سے حطیم کا حصہ تعمیر سے باہر ہے) اس سے ابن زبیر کا تمام ارکان کو استلام کرنا سمجھ آتا ہے کہ چونکہ انہوں نے اس طرف سے بھی قواعد ابراہیمی پر تعمیر کر دیا تھا لہٰذا ان کی رائے میں اب استلام مناسب تھا۔بعض شراح کا یہ ذکر کرنا کہ ابن زبیر نے معاویہ کے ہمراہ طواف کرتے ہوئے تمام ارکان کا استلام کیا، کہیں منقول نہیں پایا، یہ واقعہ ابن عباس کے ہمراہ ہوا تھا۔ازرقی نے کتاب مکہ میں نقل کیا ہے کہ کعبہ کی تعمیر نو کر کے ابن زبیر مکہ سے نکلے، تنعیم پر آ کر عمرہ کا احرام باندھا پھر طواف کرتے ہوئے چاروں کونوں کا استلام کیا (اس اثر سے ایک سابقہ بحث کہ عمرہ یا حج کے لئے جانے والے بار بار تنعیم یا کسی اور طرف کے حل پر جا کر احرام باندھ کر نیا عمرہ کر سکتے ہیں یعنی اس طرح متعدد عمرے ایک ہی سفر میں ادا کئے جا سکتے ہیں، کا فیصلہ ہوسکتا ہے کہ ابن زبیر کے اس اثر سے اس کا جواز ظاہر ہوتا ہے مگر میری رائے میں یہ اثر بھی فیصلہ کن حیثیت کا حامل نہیں کیونکہ مسئلہ زیر بحث یہ تھا کہ باہر سے آنے والا جو میقات سے احرام باندھے ہوئے ہے مکہ پہنچ کر عمرہ ادا کر کے پھر تنعیم وغیرہ جا کر اور بار بار جا کر احرام باندھ لے اور عمرے ادا کرتا رہے؟ ابن زبیر تو مکی تھے) صحابہ میں سے ابن منذر نے تمام ارکان کا استلام حضرات جابر، انس، حسن اور حسین اور تابعین میں سے سوید بن غفلہ سے نقل کیا ہے۔امام شافعی نے شامی رکنوں کے عدم استلام اور امیر معاویہ کے قول (ليس شيء من البيت مهجورا) کی بابت لکھا ہے کہ ان کا عدم استلام ان کا ہجر نہیں، اور ہجر کیسے ہوسکتا ہے کہ طواف کیا جا رہا ہے، اصل وجہ آنجناب کے طریقہ کی اتباع ہے اور آپ نے ان کا استلام نہیں کیا اگر انکا ترک ہجر ہے تو درمیان کے مقامات کا ترک بھی ہجر ہوا۔ابن حجر لکھتے ہیں، کعبہ کے چار ارکان (کونے) ہیں ایک کو یہ دو فضیلتیں حاصل ہیں کہ وہ قواعد ابراہیم پر ہے اور اس میں حجر اسود ہے، ساتھ والے (رکن یمانی) کو ایک فضیلت کہ قواعد ابرہیم پر ہے، حاصل ہے، باقی دو کو (جو شام کے رخ ہونے کیوجہ سے شامی کہلاتے ہیں) یہ فضیلت حاصل نہیں۔اس لئے پہلے کو بوسہ دیا جاتا ہے دوسرے کو صرف استلام (سلام کرنا) اور باقی دو کو کچھ نہیں۔یہ جمہور کی رائے ہے بعض نے یمانی کو بوسہ دینا بھی مستحب قرار دیا ہے۔

بعض نے تقبیلِ حجر اسود سے ہر اس کی تقبیل پر جو تعظیم کا مستحق ہے، پر استدلال کیا ہے وہ آدمی ہو یا غیر آدمی۔آدمی کے ہاتھ کو بوسہ کی بابت الأدب میں روایت آئیگی، جہاں تک غیر آدمی کا تعلق ہے تو امام احمد سے آنخضرت کے منبر اور روضہ مبارک کو بوسہ دینے کی بابت پوچھا گیا تو انہوں نے اس میں کوئی حرج نہ سمجھا اگرچہ ان کے بعض اتباع (علامہ انور کے مطابق ابن تیمیہ) نے اس قول کی صحت کو مستبعد کہا ہے ابن ابی الصیف سے جو مکہ کے علمائے شافعیہ میں سے ہیں، منقول ہے کہ قرآن پاک کو چومنا اور کتب حدیث

وقبور صالحین کو چوم لینا جائز ہے۔اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فتح الباری کے دارالسلام ایڈیشن کے حاشیہ میں ایک سعودی عالم لکھتے ہیں کہ جن احکام کو دین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے ان کے ثبوت کیلئے نصوصِ دین کا ہونا ضروری ہے، ہروہ امر جو زمانۂ تشریع میں نہ تھا یا اس کا ذکر نصوصِ تشریع میں نہیں، مردود ہے امام شافعی کا قول ذکر ہوا ہے کہ ولکن نتبع السنة فعلا وترکا کہ ہم تو فعل میں اور ترک میں سنت ہی کی اتباع کرتے ہیں، یہ انہوں نے لیس شیء من البیت مھجورا کے جواب میں کہا تھا۔تو اس طریقہ سے خروج تغییرِ دین کے مترادف ہے (مگر اصولِ استنباط میں قیاس بھی ایک اہمیت کا حامل ہے)۔

باب تَقبِيلِ الحَجَرِ (حجرِ اسود کو بوسہ دینا)

حدثنا أحمد بن سنان حدثنا يزيد بن هارون أخبرنا ورقاء أخبرنا زيد بن أسلم عن أبيه قال رأيتُ عمرَ بن الخطاب رضى الله عنه قَبَّلَ الحجرَ وقال لَولا أني رأيتُ رسولَ اللهﷺ قبَّلَك ما قَبَّلْتُك

عمر بن خطابؓ نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور پھر فرمایا کہ اگر میں رسول اللہﷺ کو تجھے بوسہ دیتے نہ دیکھتا تو میں بھی تجھے بوسہ نہ دیتا۔

اسلم حبشہ کے رہنے والے اور حضرت عمر کے مولی تھے۔اس حدیث پر بحث گزر چکی ہے۔(سأل رجل) یہ زبیر راوی حدیث تھے، طیالسی کی اسی روایت میں صراحت ہے۔ (اجعل أرأيت باليمن) یعنی اپنی ارأیت۔کہ آپ کی کیا رائے ہے۔کو یمن چھوڑ آؤ) ابوداؤد طیالسی کی روایت میں ہے (اجعل أرأيت عند ذلك الكوكب) گویا حدیث کے مقابلہ میں اگر مگر نہ ہونا چاہیے گویا ابن عمر ازدحام کو ترکِ استلام کا عذر نہیں مانتے، سعید بن منصور نے قاسم بن محمد کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ ابن عمر بوسہ دینے کی خاطر جدوجہد کرتے ہوئے (کئی دفعہ) لہولہان ہو جاتے تھے۔فاکہی نے ابن عباس سے اس کی خاطر مزاحمت کرنے کی کراہت نقل کی ہے۔

اصیلی نے اسی روایت کو ذکر کرتے ہوئے بجائے زبیر بن عربی کے، بن عدی لکھا ہے جو وہم ہے، فربابی ناقلِ صحیح بخاری سے، تمام رواۃ نے عربی ہی ذکر کیا ہے، محمد بن جعفر وراقِ بخاری کی کتاب میں خود امام بخاری سے یہ وضاحت منقول ہے کہ ابن عدی کوفی ایک مختلف راوی ہیں جبکہ ابن عربی جو اس سند میں ہیں، بصری ہیں۔

حدثنا مسدد حدثنا حماد عن الزبير بن عربي قال سألَ رجلٌ ابنَ عمر رضى الله عنهما عن استِلامِ الحجرِ فقال رأيتُ رسولَ اللهﷺ يَستَلِمُه ويُقَبِّلُه قال قلتُ أرأيتَ إن زُحِمتُ أرأيتَ إن غُلِبتُ؟ قال اجْعَلْ أرأيتَ بِاليمن رَأيتُ رسولَ اللهﷺ يستلمُه ويُقَبلُه

عبداللہ بن عمرؓ سے ایک شخص نے حجر اسود کو بوسہ دینے کی بابت پوچھا تو انہوں نے فرمایا میں نے رسول اللہﷺ کو اس کا بوسہ دیتے ہوئے اس شخص نے کہا اچھا بتایئے اگر ازدحام زیادہ ہو جائے، (یا) اگر لوگ مجھ پر غالب آ جائیں تو میں کس طرح حجر اسود کو بوسہ دوں؟ تو کہنے لگے یہ اگر مگر کو یمن میں رکھو میں نے رسولﷺ کو اسے بوسہ دیتے ہوئے دیکھا ہے۔

باب مَن أشارَ إلَى الرُكنِ إذا أتىٰ عليه (بوسہ کی بجائے صرف اشارہ کر دینا)

اس سے مراد بھی حجر اسود والا رکن ہے۔

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا عبدالوهاب حدثنا خالد عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال طافَ النبيُّ ﷺ بِالبيتِ على بعيرٍ كُلَّما أتىٰ علَى الرُكنِ أشارَ إلَيْه

(اشارہ کے ساتھ حجر اسود کو بوسہ دینے کی بابت ابن عباس کی سابقہ روایت ہے)۔ خالد سے مراد ابن مہران ملقب بحذاء ہیں۔ یہ حدیثِ ابن عباس مع شرح کے ذکر ہو چکی ہے اس میں تھا کہ محجن کے ساتھ استلام فرماتے بقول ابن التین اس سے بظاہر اشارہ ملتا ہے کہ کعبہ کے قریب ہی تھے ممکن ہے رش اتنا نہ ہو کہ اونٹ پر سواری ہو کر طواف کرنے سے کسی کو ایذاء پہنچنے کا خدشہ ہو وگرنہ سواری کی حالت میں مستحب یہ ہے کہ دور ہو کر طواف کرے، یہ بھی احتمال ہے کہ قریب ہونے کی صورت میں استلام کرتے ہوں (یعنی حجر اسود کو چھڑی کے ساتھ چھوتے ہوں) اور دور ہونے کی صورت میں فقط اشارہ فرماتے ہوں۔

باب التكبيرِ عندَ الرُكن (حجر اسود کے پاس تکبیر کہنا)

کچھ زیادت کے ساتھ سابقہ باب کی حدیث ہی لائے ہیں۔

حدثنا مسدد حدثنا خالد بن عبدالله حدثنا خالد الحذاء عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال طافَ النبيُّ ﷺ بالبيتِ على بعيرٍ كلَّما أتى الركنَ أشارَ إليه بِشيءٍ كان عندَه و كَبَّرَ- تابعه إبراهيم بن طهمان عن خالد الحذاء۔ (اوپر والا مفہوم ہے)

خالد بن عبداللہ سے مراد طحان ہیں۔ (أشارالیه بشیء) شیء سے مراد سابقہ روایت میں ذکر کردہ محجن ہے۔ اس سے ہر چکر میں حجر اسود کے قریب اللہ اکبر کہنے کا استحباب ثابت ہے۔ (تابعه ابراهیم الخ) یہ متابعت تکبیر کے ذکر میں ہے۔ یہ وضاحت مقصود ہے کہ سابقہ باب اور اس سے قبل کی اسی روایت میں تکبیر کا عدم ذکر اس روایت کے لئے قادح نہیں ہے کیونکہ اس پر متابعت موجود ہے، اسے کتاب الطلاق میں موصول کیا ہے۔ علامہ قسطلانی نے شافعی عن ابن ابی نجیح کے حوالے سے لکھا ہے کہ بعض اصحاب نے پوچھا یا رسول اللہ استلام کے وقت کیا کہیں؟ آپ نے فرمایا (قولوا بسم الله والله أكبر إيمانا بالله وتصديقا لإجابة محمدٍ ﷺ)، مگر ابن جماعہ کہتے ہیں یہ ثابت نہیں۔ ابوداؤد، نسائی، حاکم اور ابن حبان کی ایک روایت کے مطابق آنجناب حجر اسود والے رکن اور رکن یمانی کے مابین (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة الخ) پڑھا کرتے تھے ابن منذر لکھتے ہیں کہ ہمیں اثنائے طواف کچھ پڑھنے کے بارہ میں آنجناب سے کسی حصر ثابت کا علم نہیں۔ رافعی نے نقل کیا ہے کہ طواف میں قرآن پڑھنا دعائے ماثور سے افضل ہے۔ اور آنجناب سے صرف (ربنا أتنا فى الخ) کا پڑھنا ہی ثابت ہے اور وہ قرآن ہے اور اس کا پڑھنا صرف دونوں رکن کے درمیان ہے۔ لہٰذا ان کے درمیان تو یہی افضل ہے اور استلامِ حجر کے وقت تکبیر ثابت ہے۔ حنابلہ کے نزدیک قرآن پڑھنے میں کوئی حرج

نہیں، صاحب ہدایہ نے جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ اللہ کا ذکر افضل ہے۔

(آجکل تو ہر چکر کے لئے ایک دعاء وضع کی گئی ہے اور مختلف ممالک کے لوگ جماعت کی شکل میں طواف کرتے ہیں انکا قائد ایک لکھے ہوئے کتابچہ سے ہر چکر کی دعاء پڑھتا ہے اور باقی اس کی اتباع کرتے ہیں)۔

باب مَن طافَ بِالبيت إذا قَدِمَ مكةَ قبلَ أن يَرجِعَ إلىٰ بَيتِه ثم صلّى رَكعتَين ثم خَرجَ إلىٰ الصَّفا

(طواف قدوم کے بعد گھر واپسی سے قبل دو رکعت پڑھے پھر صفا پر جائے)

ابن بطال کے بقول اس ترجمہ سے مقصود اس زعم کا رد ہے کہ عمرہ کرنے والا طواف کے بعد صفاء مروہ کی سعی سے قبل حلال ہو سکتا ہے۔ تو یہ بیان کر رہے ہیں کہ عروہ کا قول (فلما مسحواالركن حلوا) اس معنی پر محمول ہے کہ جب حجر اسود کا استلام کیا پھر طواف وسعی کے بعد حلال ہو گئے یہ نہیں کہ صرف استلام کر کے حلال ہو جاتے تھے۔ اس لئے آگے ابن عمر کی روایت لائے ہیں جس میں صراحۃً طواف کے معا بعد سعی کا ذکر ہے۔ ابن التین کا دعوی ہے کہ (مسحوا الركن) سے مراد مروہ ہے یعنی سعی کے اختتام کے بعد (کیونکہ سعی کا اختتام مروہ پر ہوتا ہے) مگر یہ متعقب ہے صحیح میں حضرت اسماء کی روایت سے جس میں (مسحنا البيت) ہے لہٰذا نووی کے بقول (الركن) سے مراد حجر ہی ہے مگر اس کی تاویل کرنا ضروری ہے اور اس کا مسح (یعنی استلام وتقبیل) پہلے چکر میں ہو جاتا ہے اور بالا جماع اس سے حلال نہیں ہوا جاتا تو تقدیر کلام یہ ہے (فلما مسحو الركن وأتموا طوافهم وسعيهم وحلقوا أحلوا) ان سب مقدرات کو للعلم بہا حذف کر دیا ورنہ پہلے ہی چکر کے بعد متحلل ہونے کو کوئی بھی جائز نہیں سمجھتا۔ ابن حجر کہتے ہیں مسح سے مراد طواف اور دو رکعت سے فارغ ہونے کے بعد اس کا استلام ہے جیسا کہ حدیثِ جابر میں واقع ہے اس طرح صرف (وسعوا) کو مقدر ماننا پڑے گا، (حلقوا) کی تقدیر میں عروہ کی رائے دیکھی جائے اگر یہ ان کے ہاں نسک ہے تب تو ٹھیک ہے وگرنہ اسے بھی مقدر ماننا لازمی نہیں۔

علامہ انور قرار دیتے ہیں کہ حدیث میں اختصارِ مخل ہے جس کی طرف شارحین کی توجہ گئی ہے۔ ابن عباس کے مذہب سے تعریض کر رہے ہیں جن کے نزدیک بیت اللہ پر نظر پڑتے ہی اس کا احرام حج کے لئے منفسخ ہو جائے گا خواہ اس کا ارادہِ فسخ نہ بھی ہو پس اگر وہ صرف حج کرنا چاہتا ہے (یعنی حجِ افراد) تو بیت اللہ کو نہ دیکھے بلکہ سیدھا عرفات چلا جائے اور وہاں وقوف کر لے۔ حاشیہ میں مولانا یوسف بنوری مرحوم لکھتے ہیں کہ ہمارے ایک ساتھی مولانا عبدالعزیز کاملپوری نے ہمارے شیخ علامہ کشمیری سے ابن عباس کے مذہب کی بابت یہ عبارت نوٹ کی تھی کہ جو شخص حج کا احرام باندھے اور قربانی ہمراہ نہ لائے پس اگر وہ طواف کرے تو اس کا حج عمرہ میں بدل جائے گا اور اس کا عمرہ سعی وحلق سے پیشتر ہی مکمل ہو جائے گا۔ جبکہ جمہور کے نزدیک اتمامِ عمرہ کے لئے چار امور ضروری ہیں، احرام، طواف، سعی اور حلق۔ انتہی۔

حدثنا أصبغ عن ابن وهب أخبرني عمرو عن محمد بن عبدالرحمن ذكرتُ لِعروة

قال فأخبرتني عائشةُ رضي الله عنها أنَّ أوَّلَ شيءٍ بَدأ به حِينَ قدِمَ النبيُّ ﷺ أنه تَوَضَّأ ثم طافَ ثم لم تَكُن عُمرةٌ ثم حَجَّ أبو بكر و عمرُ رضي الله عنهما مثلَه- ثم حجَجْتُ مع أبي، الزبيرِ رضي الله عنه فأولُ شيءٍ بَدأ به الطوافُ ثم رأيتُ المهاجرينَ والأنصارَ يفعلُونَه وقد أخبرَتْني أمِّي أنها أهَلَّتْ هي و أختُها والزبيرُ وفلانٌ و فلان بعُمرةٍ فلَمَّا مَسحُوا الرُكنَ حَلُّوا

امّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ سب سے پہلا کام جو رسول اللہ ﷺ نے مکہ میں آتے ہی کیا، یہ تھا کہ آپ نے وضو کیا پھر طواف کیا پھر (آپ کا اس کے بعد) کوئی عمرہ نہیں ہوا۔ پھر امیر المؤمنین ابوبکر صدیق اور عمر فاروق رضی اللہ عنہما نے بھی اسی طرح سے حج کیا۔ عروہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد زبیرؓ اور مہاجرین وانصار سب کو طواف ہی سے ابتدا کرتے دیکھا، میری والدہ۔ اسماءؓ۔ کہتی ہیں کہ انہوں نے اپنی بہن۔ حضرت عائشہؓ۔ اور زبیر اور فلاں فلاں کے ساتھ عمرہ کیا، سب مسح رکن کرتے ہی حلال ہو جاتے تھے۔

سند میں اصبغ ابن الفرج، عبداللہ ابن وہب، عمرو بن حارث اور محمد بن عبدالرحمٰن أبو الاسود النوفلی جو یتیمِ عروہ کے لقب سے معروف تھے، ہیں۔ (ذكرت لعروة قال فأخبر تني الخ) بخاری نے سوال اور اس کا جواب حذف کیا ہے اور صرف مرفوع حصہ نقل کیا ہے۔ مسلم نے اسی سند کے ساتھ پوری تفصیل ذکر کی ہے وہ یہ کہ ایک عراقی نے ان سے کہا تھا کہ عروہ سے پوچھو کہ ایک شخص صرف حج (افراد) کا اہلال کرتا ہے کیا طواف کر کے حلال ہو جائے گا یا نہیں؟ اگر کہیں حلال نہ ہوگا تو کہنا کہ ایک آدمی تو کہتا ہے کہ ہو جائے گا، کہتے ہیں میں نے عروہ سے پوچھا تو کہا (لا يحل من أهل با لحج إلا با لحج) یعنی مناسکِ حج ادا کر کے ہی حلال ہو گا۔ میں نے اسے اس جواب سے آگاہ کیا مگر وہ کہنے لگا کہ ایک آدمی نے رسول اللہ کی بابت بتلایا کہ طواف کر کے حلال ہو گئے تھے، جب عروہ سے ذکر کیا تو کہنے لگے وہ آدمی کون ہے خود میرے پاس کیوں نہیں آتا، مجھے عراقی محسوس ہوتا ہے کیونکہ وہی کج بحثی کرتے ہیں پھر کہا (حج رسول الله ﷺ فأخبر تني عائشه الخ)۔

ابن حجر کہتے ہیں اس سائل عراقی کا نام تو معلوم نہ کر سکے مگر اس کا کہنا کہ ایک آدمی آنحضرت کی بابت بتلاتا تھا الخ تو یہ ابن عباس ہیں جنکا مذہب تھا کہ جو شخص اہلال بالحج کرتا ہے اور قربانی ساتھ نہیں لاتا وہ طواف کر کے اپنے حج سے حلال ہو جائے گا۔ جو چاہتا ہے کہ اپنے حج میں مستمر رہے وہ کعبہ کے قریب نہ آئے حتی کہ وقوفِ عرفات کر لے۔ ایک آدمی نے ابن عمر سے ابن عباس کا یہ مذہب بیان کیا تو کہنے لگے آنجناب کا قول (أحق أن نأخذ أو بقول ابن عباس إن كنت صادقا) اسے مسلم نے وبرہ بن عبدالرحمٰن کے طریق سے نقل کیا ہے۔ ابوالاسود کی حدیث میں مذکور (قد فعل رسول الله ﷺ ذلك) سے مراد یہ کہ آپ نے اس کا حکم دیا۔ ابن راھویہ بھی ابن عباس کی رائے کے مؤید ہیں۔ جمہور کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام حج سے حلال نہ ہوئے تھے بلکہ آپ کے فرمان کے مطابق اس احرام حج کو احرامِ عمرہ میں فسخ کر لیا تھا (اس کی تفصیلی بحث بیان ہو چکی) جمہور کا اتفاق ہے کہ حج مفرد کرنیوالے کے لئے طواف (قدوم) نقصان دہ نہیں (یعنی ابن عباس کی رائے کے علی الرغم اس سے وہ حلال نہ ہوگا) خود آنحضرت نے طواف کیا اور متحلل نہ ہوئے، اسی سے انہوں نے احتجاج کیا ہے۔ (ثم لم تكن عمرة) یعنی آپ کا یہ طواف، عمرہ نہ بنا، کان تامہ اور ناقصہ، دونوں محتمل

ہیں مسلم کی روایت میں (عمرۃ) کی بجائے (غیرہ) ہے، عیاض اسے تصحیف قرار دیتے ہیں مگر نووی کہتے ہیں کہ یہ بھی قابل توجیہہ ہے یعنی (لم یکن غیر الحج) حج کے سوا کچھ اور نہ تھا۔ (ثم حججت مع أبی الخ) الزبیر ابی سے بدل ہونے کی بناء پر مجرور ہے۔ کشمیہنی کے نسخہ میں (ابن الزبیر) ہے یعنی ان کے بھائی عبداللہ۔ مگر یہ تصحیف ہے آگے ایک روایت میں صراحۃً (أبی الزبیر بن العوام) آئے گا اس تصحیف کا سبب یہ ہے کہ ایک روایت میں ابوبکر وعمر کے ذکر کے بعد عثمان پھر معاویہ اور عبداللہ بن عمر کا ذکر کرنے کے بعد (مع أبی الزبیر) کہا جبکہ حضرت زبیر ان دونوں سے قبل فوت ہو گئے تھے لیکن کوئی مانع نہیں کہ معاویہ اور ابن عمر نے شہادتِ زبیر سے قبل حج کیا ہوا اور عروہ نے انہیں دیکھا ہو یا ثم کے ساتھ ترتیب کا قصد نہ ہو کیونکہ ایک روایت میں یہ بھی ہے (ثم آخر من رأیت فعل ذلك ابن عمر)۔

(وقد أخبرتنی أمی) یعنی حضرت اسماء بنت ابی بکر۔ (وأختها) سے مراد ان کی بہن حضرت عائشہ ہیں، یہ حجۃ الوداع کے موقع کا ذکر نہیں کیونکہ اس میں تو حضرت عائشہ نے بوجہ حیض طواف نہ کیا تھا، بعد کے کسی حج کا تذکرہ ہے۔ اس سے آنیوالے کیلئے کعبہ سے ابتداء کا استحباب ثابت ہے کیونکہ وہ کعبہ کے لئے بمنزلہ تحیۃ المسجد ہے۔ بعض شافعیہ وغیرہم سے منقول ہے کہ جوان وحسین عورت کے لئے مستحب یہ ہے کہ اگر دن کو مکہ پہنچے تو رات تک اپنا طواف مؤخر کر لے اسی طرح اگر فرض نماز کے فوت ہونے کا خطرہ ہے یا جماعت ہو رہی ہے تو اس صورت میں بھی طواف مؤخر کرے۔ جمہور کے نزدیک اگر طوافِ قدوم چھوٹ گیا تو دم نہیں مالک وابوثور کے ہاں اس پر دم ہوگا۔ اگر تعمداً نہ کیا تو کیا اس کا تدارک ہو سکتا ہے؟ اس میں دو رائیں ہیں۔

علامہ انور (لم تکن عمرۃ) کی تشریح کرتے ہیں یعنی حج سے جدا، مستقل حیثیت کا عمرہ نہ تھا پہلے وضاحت ہو چکی ہے کہ رواۃ صرف اسے عمرہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں جو حج سے جدا ہو اور اس کے بعد تحلل ہو (فلما مسحوا الخ) کی بابت کہتے ہیں کہ یہ تمام افعالِ حج سے فراغت کا کنایہ ہے۔ ایک شاعر کے قول سے اسی پر دلالت ثابت ہے (ولما قضینا من منی کل حاجۃ وسالت بأعناق المطی الأباطح) (شاعر نے حج سے فراغت کے بعد ایک دوسرے کے ساتھ مشغول گفتگو ہونا اور واپسی کے لئے سواریوں کا وادیوں کا پھیل جانا وغیرہ ذکر کیا اور کنایہ کے طور پر مسح۔ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ عمر بن ابی ربیعہ کے اشعار ہیں)۔

حدثنا ابراهیم بن المنذر حدثنا أنس بن عیاض عن عبید الله عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما أن النبیَّ ﷺ کان إذا طافَ بِالبیتِ فی الحجِ أو العمرةِ أوَّلَ ما یَقدمُ سَعیٰ ثلاثةَ أطوافٍ ﷺ ومَشیٰ أربعةً ثم سجدَ سجدَتَینِ ثم یَطوفُ بینَ الصفا والمروةَ

ابن عمرؓ سے مروی طواف کے بارے میں حدیث گزر چکی ہے، یہاں اس روایت میں اتنا زیادہ کہا کہ طواف کے بعد دو سجدے کرتے تھے پھر صفا اور مروہ کے درمیان طواف کرتے تھے۔

حدثنا إبراهیم بن المنذر حدثنا أنس بن عیاض عن عبید الله عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما أن النبیَّ ﷺ کان إذا طافَ بالبیتِ الطوافَ الأولَ یَخُبُّ ثلاثةَ أطوافٍ ویَمشِی أربعةً و أنه کان یَسعیٰ بَطنَ المَسِیلِ إذا طافَ بین الصفا والمروة

(سابقہ روایت میں یہ اضافہ ہے کہ صفا ومروہ کیلئے وادی میں سعی کرتے تھے)۔دونوں حدیثیں ایک ہی روایت ہیں جو ابن عمر سے نافع کے واسطہ سے ہیں پہلی سند میں ان سے موسیٰ بن عقبہ اور دوسری سند میں ان سے عبیداللہ راوی ہیں، دونوں میں ان کے شاگرد ابوضمرہ ہیں، موسیٰ کی روایت میں (ثم سجد سجدتین) کا اضافہ ہے (اسی طرح اَول مایقدم، بھی زائد ہے) سجدتین سے مراد طواف کی دو رکعت ہیں۔عبیداللہ کی روایت میں (یسعی ببطن المسیل) کا اضافہ ہے۔رمل کی بابت بات ہو چکی، سعی کے بارہ میں ایک مستقل باب آئے گا بطن المسیل سے مراد وادی ہے، نشیبی ہونے کی وجہ سے بارش یا سیلاب کے پانی کی گذرگاہ ہونے کے سبب مسیل کہا۔

باب طوافِ النساءِ معَ الرجالِ (مردوں عورتوں کا اکٹھے طواف کرنا)

عورتوں کو مردوں کے ساتھ طواف کرنے کی تفصیلات، طریقہ بیان کر رہے ہیں۔علامہ انور کہتے ہیں یعنی مردوں عورتوں کا باعتبارِ وقت طواف کے ضمن میں کوئی امتیاز نہ تھا۔باعتبارِ مکان امتیاز یہ تھا کہ مرد کعبہ کے قریب ہو کر جبکہ عورتیں ان کے گرد طواف کرتی تھیں اس لحاظ سے ان کا چکر بڑا ہو جاتا تھا۔

وقال عمرو بن علي حدثنا أبو عاصم قال ابن جريج أخبرني عطاء إذ منَع ابنُ هشام النساءَ الطوافَ معَ الرجالِ قال كيفَ يَمنعُهنَّ وقدْ طافَ نساءُ النبيِّ ﷺ مع الرجالِ؟ قلت: أبَعدَ الحِجابِ أو قبلُ؟ قال إي لعَمرِي لقدأدرَكتُه بعدَ الحجاب، قلت كيف يُخالِطْنَ الرجالَ؟ قال لم يكن يُخالِطْنَ كانتْ عائشةُ رضي الله عنها تطوفُ حَجْرةً مِن الرجالِ لا تُخالِطُهم فقالتْ امْرأة: انطلِقِي نَستلمْ يا أمَّ المؤمنين قالت انطلقِي عَنْكِ وأبَتْ۔ يَخرُجنَ مُتَنَكِّرَاتٍ بالليلِ فيَطُفنَ مع الرجالِ ولكنَّهُنَّ كُنَّ إذا دَخَلْنَ البيتَ قُمْنَ حتى يَدخُلْنَ وأُخرِجَ الرجالُ و كنتُ آتِي عائشةَ أنا وعُبيدُ بن عمير وهِيَ مُجَاوِرَةٌ فِي جَوفِ ثَبِير قلتُ وما حِجابُها؟ قال هي في قُبَّةٍ تُركِيَّةٍ لَها غِشاءٌ وما بَيْنَنا وبينَها غيرُ ذٰلك ورأيتُ عليها دِرعاً مُوَرَّداً

ابن ہشام نے عورتوں کو مردوں کے ساتھ طواف کرنے سے منع کر دیا تو اس پر عطاء نے کہا کہ کس دلیل پر عورتوں کو اس سے منع کیا ہے؟ جب کہ رسول اللہ ﷺ کی پاک بیویوں نے مردوں کے ساتھ طواف کیا تھا ابن جریج نے پوچھا یہ پردہ کے بعد کا واقعہ ہے یا اس سے پہلے کا؟ انہوں نے کہا میری عمر کی قسم میں نے انہیں پردہ کے بعد ہی دیکھا ہے اس پر ابن جریج نے پوچھا کہ پھر مرد عورت مل جل جاتے تھے انہوں نے کہا اختلاط نہیں ہوتا تھا عائشہؓ مردوں سے الگ رہ کر ایک الگ کونے میں طواف کرتی تھیں ان کے ساتھ مل کر نہیں کرتی تھیں ایک عورت نے ان سے کہا ام المومنین چلیے (حجر اسود کو) بوسہ دیں تو آپ نے انکار کر دیا اور کہا تو جا چوم میں نہیں چومتی اور ازواج مطہرات رات میں پردہ کر کے نکلتی تھیں کہ پہچانی نہ جاتیں اور مردوں کے ساتھ طواف کرتی تھیں البتہ عورتیں جب کعبہ کے اندر جانا چاہتیں تو اندر جانے سے پہلے باہر کھڑی ہو جاتیں اور مرد باہر آ جاتے۔

عمرو کے شیخ ابو عاصم نبیل بھی بخاری کے شیوخ میں سے ہیں اور ان سے بلا واسطہ بھی روایت کیا ہے بعض احادیث بالواسطہ لی ہیں، یہ بھی انہی میں سے ہے۔ اسماعیلی اس کا کوئی اور طریق تلاش نہ کر سکے سو انہوں نے ایک دفعہ بخاری کے حوالے سے، اور دوسری مرتبہ بخاری کی اس سند کے ساتھ، اسی طرح بیہقی نے بھی اسی کے ساتھ اخراج کیا ہے۔ ابو نعیم نے بخاری کے طریق کے ساتھ ساتھ (أبو قرہ موسی بن طارق عن ابن جریج) کے طریق سے تخریج کی مگر اس میں عطاء کا قصہ مذکور نہیں، کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضیق المخرج اور عزیز ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اسے عبدالرزاق نے بھی ابن جریج سے پورے سیاق کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اسی طرح فاکہی نے کتاب مکہ میں (میمون بن حکم عن محمد بن جعشم قال أخبر نی ابن جریج) طریق سے اس کی تخریج کی ہے (ابن حجر کو اللہ تعالیٰ نے احادیث کے طرق کی تلاش کا ایسا ملکہ عطا کیا تھا جو عدیم النظیر ہے ان کے زمانہ کے قلتِ وسائل کے پیش نظر اس امر پر سخت حیرانی ہوتی ہے، مفتی تقی عثمانی اپنی شرح بخاری انوار الباری کے مقدمہ میں رقمطراز ہیں کہ میں نے دنیا بھر کے مکتبات اور ان میں موجود کتب حدیث اور مخطوطات کھنگالے ہیں کہتے ہیں مسلم کی شرح لکھنے کے دوران باوجود کوشش کے صرف چند ایک طرق ایسے ملے جو ابن حجر نے ذکر نہیں کئے، انتہی۔ میں اسلامی یونیورسٹی میں مصری اساتذہ سے تلمذ اور بعد ازاں ان کے ہمراہ تدریس کے دوران اپنے ذاتی تجربہ کی بناء پر کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے اہل مصر کو قدیماً وحدیثاً دو چیزوں میں دوسروں سے امتیاز عطا کیا ہے۔ وسعتِ معلومات اور طلاقتِ لسان)۔

(إذ منع ابن هشام الخ) یہ ابراہیم یا اس کا بھائی محمد ہے جو اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک کا ماموں تھا ان میں سے محمد کو مکہ کا جبکہ ابراہیم کو مدینہ کا عامل بنایا تھا، ابراہیم کے سپرد حج کے معاملات کی نگرانی بھی سونپ رکھی تھی۔ ان سے قبل جیسا کہ فاکہانی نے بیان کیا حضرت عمر بھی منع کرتے تھے کہ مرد عورتوں کے ہمراہ طواف کریں ایک مرتبہ ایک آدمی کو عورتوں کے ہمراہ طواف کرتا پا کر درے مارے۔ ابن عیینہ نے نقل کیا ہے کہ عبدالملک کے زمانہ خلافت میں امیرِ مکہ خالد بن عبداللہ قسری نے بھی مخلوط طواف سے منع کر رکھا تھا۔ (ممکن ہے اس مقصد کے لئے مردوں اور عورتوں کے طواف کے لئے اوقات مقرر کر رکھے ہوں حکومت سعودیہ نے ابھی حال جنوری ۲۰۰۷ء میں آزمائشی طور پر یہ فیصلہ کیا ہے کہ عورتیں صحن حرم میں داخل نہ ہوں، یہ اقدام مبنی بر دانش نہیں! کیا وہ عورتوں کو کعبہ کے قرب اور لمس سے محروم کرنا چاہتے ہیں عدم اختلاط کے لئے کوئی اور اقدام اٹھایا جا سکتا ہے ویسے کون بد بخت طواف کرتے ہوئے اپنی توجہ کعبہ اور اس کے رب سے ہٹا کر اپنا سب کچھ برباد کرنا چاہے گا)۔

(وقد طاف نساء النبی ﷺ الخ) یعنی اختلاط سے بچتے ہوئے (مگر ایک ہی وقت میں)۔ (إی لعمری) بمعنی نعم۔

(لقد أدركته الخ) عطاء اپنا مشاہدہ بیان کر رہے ہیں کہ میں نے اسی طرح انہیں طواف کرتے دیکھا، حجاب تو آنجناب کے زمانہ سے ہے۔ (حجرة) حاء پر زبر ہے أی ناحیة۔ کشمیہنی کے نسخہ میں زاء کے ساتھ ہے، عبدالرزاق کی روایت بھی اسی طرح ہے انہوں نے آخر میں اس کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے (یعنی محجوزا بینها وبین الرجال بثوب) یعنی ان کے اور مردوں کے درمیان کپڑے کی اوٹ ہوتی تھی۔ (فقالت امرأة) اس کا نام معلوم نہیں ہو سکا مگر قرہ ہو سکتی ہیں، ان سے یحیی بن ابی کثیر نے ایک روایت نقل کی ہے کہ رات کے وقت حضرت عائشہ کے ہمراہ طواف کر رہی تھیں۔۔۔ الخ اسے فاکہانی نے ذکر کیا ہے۔ (انطلقی

عنك) (یعنی تو اپنی طرف سے جانا چاہتی ہے تو چلی جاؤ میں تو نہیں جاؤں گی)۔(متنكرات) بمعنی مستترات۔داوُدی نے اس سے استنباط کرتے ہوئے حالت احرام میں عورت کے لئے نقاب لینا جائز قرار دیا ہے۔ بقول ابن حجر یہ نہایت مستبعد استدلال ہے (حين يدخلن) کشمیہنی کی روایت میں (حتی) ہے فاکہی نے بھی یونہی نقل کیا ہے۔معنی یہ ہے کہ جب وہ دخولِ بیت کا ارادہ کرتیں تو توقف کرتیں حتی کہ مرد وہاں سے نکال دیئے جائیں (بظاہر مراد یہ ہے کہ کعبہ کے اندر داخل ہونا چاہتیں یہ نہیں کہ حدود بیت اللہ یعنی صحن حرم میں،دراصل اس زمانہ کا کعبہ آج کل کی طرح وسیع برآمدوں اور کمروں والا نہ تھا،صرف کعبۃ اللہ تھا اوراس کے گرد صحن تھا۔

(وكنت آتى الخ) کہنے والے عطاء ہیں (أول الهجرة) اوزاعی عن عطاء کے حوالے سے آئے گا کہ (زرت عائشه مع عبيد بن عمير)۔(وهي مجاورة الخ) أی مقیمة ،اس سے ابن بطال استدلال کرتے ہیں کہ غیر مسجد میں بھی اعتکاف بیٹھا جاسکتا ہے کیونکہ ثبیر مکہ سے باہر منی کے راستہ میں تھا۔ابن حجر لکھتے ہیں یہ استدلال اس فرض پر ہے کہ ثبیر سے مراد وہی مشہور پہاڑ ہے جس کی بابت جاہلیت میں کہا جاتا تھا (أشرق ثبير كيما نغير) یہی ظاہر ہے جو مزدلفہ میں ہے لیکن مکہ میں پانچ پہاڑ ہیں جو ثبیر کہلائے جاتے ہیں،بکری اور یاقوت حموی نے یہی لکھا ہے بقول ابن حجر یہ تسلیم بھی کرلیں کہ حضرت عائشہ کی اقامت بنیت اعتکاف تھی لیکن شاید اسی جگہ کوئی مسجد ہو جہاں معتکفہ ہوئی ہوں (مگر اقامت سے مراد اعتکاف لینا محتاج دلیل ہے)۔

(وما حجا بها) فاکہی کی روایت میں اس کے بعد (حينئذ) کا لفظ ہے۔(درعا موردا) یعنی ایسی قمیص جسکا رنگ ورد جیسا تھا (ورد زردی مائل سرخ رنگ کو کہتے ہیں) عبدالرزاق کی روایت میں ہے (درعا معصفرا) اس میں یہ بھی ہے کہ (وأنا صبی) یعنی میں نابالغ بچہ تھا،(یعنی اسی وجہ سے ان کی قمیص پر نظر پڑی)۔فاکہی نے اس روایت کے آخر میں یہ بھی ذکر کیا ہے (قال عطاء وبلغني أن النبي ﷺ أمرأم سلمة أن تطوف راكبة الخ) عبدالرزاق نے اس حصہ کو علیحدہ روایت کے طور سے ذکر کیا ہے،بخاری نے اس کے مرسل ہونے کی وجہ سے یہاں ترک کیا ہے اوراس کے بعد مالک کے طریق موصول کے ساتھ لائے ہیں۔

حدثنا اسماعيل حدثنا مالك عن محمد بن عبدالحمن بن نوفل عن عروة بن الزبير عن زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة رضى الله عنها زوجِ النبيِّ ﷺ قالت شَكوتُ إلىٰ رسولِ اللهﷺ أني أشتَكِي فقال طُوفِي مِن وَراءِ الناسِ وأنتِ رَاكبةٌ فطُفتُ ورسولُ اللهﷺ حِينَئِذٍ يُصَلِّي إلي جنبِ البيتِ وهو يقرأ ﴿والطُّور وكتاب مَسطُور﴾

ام سلمہؓ نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ سے اپنے بیمار ہونے کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا کہ سوار ہو کر اور لوگوں سے علیحدہ رہ کر طواف کر لے چنانچہ میں نے عام لوگوں سے الگ رہ کر طواف کیا اس وقت رسول اللہ ﷺ کعبہ کے بازو میں نماز پڑھ رہے تھے اورآپ سورۂ ﴿والطور وكتاب مسطور﴾ قراءت کررہے تھے۔

(أني اشتكي) بقول ابن حجر ،أي أنها ضعيفة (یعنی بیماری کے سبب پیدل طواف نہیں کرسکتی)۔(طوفي الخ) یہ طوافِ وداع تھا،آگے ایک روایت میں ذکر ہوگا۔(والنبي ﷺ) هشام کی روایت میں ہے (والناس يصلون) (گویا جماعت ہورہی تھی) یہ بھی بیان کیا کہ صبح کی نماز تھی،صفة الصلاة میں اس بارے مفصل بحث ہو چکی ہے۔(من وراء الناس) یعنی لوگوں کی صفوف سے پرے،تا کہ ان کی صفیں خراب نہ ہوں اور سواری سے ایذاء نہ ہو،بغیر عذر کے سوار ہو کہ طواف کی بابت بحث چند ابواب بعد آرہی ہے۔مخمول

(یعنی کسی کو اٹھا کر طواف کرانا جیسے آجکل کرایہ پر پالکی میں یا چلنے والی کرسی میں بٹھا کر طواف کرایا جاتا ہے) کو راکب پر قیاس کیا جاسکتا ہے اگر اس کا کوئی عذر (بیماری یا ضعیفی) ہو کیا یہ طواف حامل ومحمول، دونوں کے لئے کافی ہے؟ اس میں بحث ہوسکتی ہے۔ مالکیہ نے اس روایت سے (مأیو کل لحمه) کے پیشاب کی طہارت پر استدلال کیا ہے۔ اس کی تفصیل (باب إدخال البعير المسجد للعلة) کے تحت بیان ہو چکی ہے۔

باب الكلام في الطوافِ (اثنائے طواف گفتگو)

یعنی اس کی اباحت، صراحۃً یہ بات اس لئے نہیں کہی کہ حدیثِ باب میں امرِ معروف کے ساتھ متعلق کلام کا ذکر ہے نہ کہ مطلق کلام کا۔ ممکن ہے ان کے پیشِ نظر ابن عباس کی مشہور حدیث ہو جسے مرفوعا اور موقوفا دونوں طرح نقل کیا گیا ہے کہ طواف نماز کی طرح ہے مگر اللہ نے اس میں کلام مباح کی ہے پس جو بولے (ولا ينطق إلا بخير) یعنی کلام خیر ہی کرے۔ اسے اصحاب سنن نے نقل کیا ہے اور ابنا خزیمہ وحبان نے صحیح قرار دیا ہے۔ اسی سے ابن عبدالسلام استنباط کرتے ہیں کہ طواف افضل اعمالِ حج ہے کیونکہ نماز حج سے افضل ہے اور طواف کو اس سے مشابہ کہا گیا ہے، ابن حجر اسے محلِ نظر قرار دیتے ہیں۔

حدثنا إبراهيم بن موسى حدثنا هشام أن ابن جريج أخبرهم قال أخبرني سليمان الأحول أن طاؤسا أخبره عن ابن عباس رضي الله عنهما أَنَّ النبيَّ ﷺ مَرَّ وهو يَطوفُ بالكعبةِ بإنسانٍ ربطَ يدَهُ إلى إنسانٍ بسيرٍ أو بخيطٍ أو بشيءٍ غيرِ ذلك فقطعَه

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ کعبہ کا طواف کرتے ہوئے نبی ﷺ کا گزر ایک شخص پر ہوا جس نے اپنا ہاتھ تسمہ سے یا رسی سے یا کسی اور چیز سے باندھ دیا تھا (اور ایک دوسرا شخص اس کو اس کے ذریعہ کھینچ رہا تھا) تو آپ نے اس رسی کو اپنے ہاتھ سے توڑ دیا۔

(بسير) چمڑے کا تسمہ (أو بشيء الخ) گویا راوی محفوظ نہ رکھ سکا کہ کیا چیز تھی۔ احمد اور فاکہی نے (عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده) نقل کیا ہے کہ آپ کی نظر دو ایسے آدمیوں پر پڑی جو ایک دوسرے سے بندھے ہوئے تھے، پوچھنے پر کہا ہم نے نذر مانی تھی کہ کعبہ تک بندھے رہیں گے آپ نے فرمایا اپنے آپ کو کھول لو، نذر وہ ہوتی ہے (مايبتغى به وجه الله) یعنی جس کے ساتھ اللہ کی رضا تلاش کی جائے (یعنی اس طرح کی نذر کہ میں روزے رکھوں گا یا اتنے نوافل ادا کرونگا یا عمرہ کرونگا، عبادات کی کسی خاص نہج پر ادائیگی کی نذر مان لینا صحیح نہیں ہے) ابن حجر لکھتے ہیں طبرانی نے فاطمہ بنت مسلم کے طریق سے نقل کیا ہے کہ (حدثني خليفة بن بشر عن أبيه الخ) کہ وہ اسلام لے آئے پھر ایک مرتبہ آپ نے انہیں اپنے بیٹے طلق بن بشر کے ساتھ بندھے دیکھا پوچھنے پر اسی نذر کا ذکر کیا، تو ممکن ہے اس روایت میں مذکور دو آدمی یہی ہوں۔ کرمانی نے اس کا نام ثواب لکھا ہے، ابن حجر حیرانی کا اظہار کرتے ہیں کہ پتہ نہیں کہاں سے یہ نام لکھا ہے۔

ابن بطال لکھتے ہیں کہ اس سے اثنائے طواف کسی منکر کو دیکھ کر رہنمائی کر دینے کا جواز ہے ابن منذر کہتے ہیں اولی یہی ہے کہ طائف ذکر اللہ اور تلاوتِ قرآن میں مشغول ہے مگر کلام حرام نہیں (مسلسل گفتگو میں مشغول رہنا مناسب نہیں، بوقت ضرورت اور بقدر

ضرورت کی اباحت ہے) ابن التین نے کلامِ مباح کرنے میں اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ ابن مبارک کہا کرتے تھے کہ قراءتِ قرآن سے افضل کوئی چیز نہیں (طواف کے دوران) مجاہد یہی کرتے تھے، شافعی کے ہاں یہ مستحب ہے، احناف آہستہ پڑھنے کی قید لگاتے ہیں عروہ اور حسن سے اس کی کراہت مروی ہے۔ مالک سے منقول ہے کہ کوئی حرج نہیں بشرطیکہ زیادہ نہ پڑھے اور آہستہ پڑھے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کلام کے علاوہ دوسرے افعال بھی جائز ہیں جیسے آنحضرت نے طواف کرتے ہوئے یہ تسمہ کاٹا۔

باب إذا رأىٰ سيراً أو شيئاً يكرَهُ في الطوافِ قطَعَه (اثنائے طواف مکروہ امور کا سدِ باب)

نئی سند کے ساتھ سابقہ باب کی حدیث نقل کی ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں چونکہ رسی یا لگام باندھ کر چلانا جانوروں کے ساتھ خاص ہے اس لئے قطع کر دیا اور یہ مثلہ ہے۔ (سابقہ باب میں کلام کا جواز اور اس میں فعل کا جواز ثابت کیا ہے)۔

حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن سليمان الأحول عن طاؤس عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبيَّ ﷺ رأىٰ رجلًا يَطُوفُ بِالكعبةِ بِزِمامٍ أو غيرِهِ فقطعَه (اوپر والا مفہوم ہے)

باب لا يَطوف بِالبيتِ عُرْيانٌ ولا يَحُجُّ مشركٌ

(ننگے ہو کر طواف اور مشرک کے حج کرنے کی ممانعت)

گویا طواف کے لئے نماز کی طرح سترِ عورہ کی شرط ہے حنفیہ کے ہاں شرط نہیں ہے لیکن جس نے عریاں طواف کیا وہ دوبارہ کرے اور اگر بغیر اعادہ کے مکہ سے چلا گیا تو اس پر دم ہے۔ ابن اسحاق نے لکھا ہے کہ قریش نے واقعہ فیل سے قبل یا بعد فیصلہ کیا تھا کہ مکہ آنے والا، پہلا طواف ان میں سے کسی کے لباس میں کرے (ممکن ہے اس کا کرایہ وصول کرتے ہوں) جو نہ پائے وہ عریاں طواف کرے اور جو اپنے لباس میں کرے اب وہ اسے اتار دے اور کبھی استعمال نہ کرے، اسلام نے یہ ساری رسومات ختم کر دیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں سترِ عورہ اگرچہ خارجِ طواف فرض ہے مگر حج میں واجبات میں سے ہے قسطلانی کے بقول امام احمد سے بھی ایک روایت جواز کی ہے مگر دم واجب ہوگا۔

حدثنا يحي بن بكير حدثنا الليث قال يونس قال ابن شهاب حدثني حميد بن عبدالرحمن أن أبا هريرة أخبره أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه بعثَهُ في الحجةِ التي أمَّرَهُ عليها رسولُ الله ﷺ قبلَ حجةِ الوداعِ يومَ النحرِ فِي رَهطٍ يؤذِّنُ في الناس ألا يَحُجُّ بعدَ العام مُشركٌ ولا يطُوفُ بالبيت عُرْيَانٌ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ ابوبکر صدیقؓ نے اس حج میں جس میں انہیں رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع سے پہلے امیر بنایا تھا، مجھ کو قربانی کے دن چند آدمیوں کے ہمراہ لوگوں میں اس امر کا اعلان کرنے کیلئے بھیجا کہ اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہ کرے اور نہ کوئی برہنہ شخص کعبہ کا طواف کرے۔

حمید عبدالرحمٰن بن عوف کے بیٹے ہیں۔ (أن لا يحج) التفسیر کی روایت میں (أن لا يحجن) ہے۔ (ولا يطوف) میں رفع

کے ساتھ ساتھ نصب بھی جائز ہے(بتقدير أن)۔ بقیہ شرح تفسیر براءہ میں آئے گی۔

باب إذا وَقفَ في الطوافِ (اثنائے طواف وقفہ)

وقال عطاءٌ فيمَن يَطُوف فتُقامُ الصلاةُ أو يُدفَعُ عن مَكانِهِ، إذا سَلَّم يَرجِعُ إليٰ حيثُ قُطِعَ عليه. ويُذكَرُ نحوُهُ عن ابن عمر وعبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهم

ایک شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو طواف کر رہا تھا کہ نماز کھڑی ہوگئی یا اسے اس کی جگہ سے ہٹا دیا گیا۔ عطا کہتے تھے کہ جہاں سے اس نے طواف چھوڑا دوبارہ وہیں سے شروع کر دے۔ ابن عمر اور عبدالرحمن بن ابوبکر سے بھی اسی طرح منقول ہے۔

یعنی اگر طواف کے دوران کسی وجہ سے وقفہ کیا تو وہ منقطع تصور کیا جائے یا نہیں؟ حسن بصری سے مروی ہے کہ اگر درمیان میں جماعت کھڑی ہوگئی تو بعد میں نئے سرے سے آغاز کرے جبکہ جمہور کا موقف ہے کہ سابقہ کو مکمل کرے۔ امام مالک اور شافعی نے اس امر کو فرض نماز کے ساتھ مقید کیا ہے، نوافل (تراویح) وغیرہ کے لئے وقفہ نہ کرنا اولیٰ ہے اگر کرے تو بعد میں سابقہ پر بناء کرے، ابوحنیفہ کے نزدیک نوافل کے لئے بھی طواف روک لے اور بعد میں بناء کرے (یعنی اسی کا تکملہ کرلے)

(وقال عطاء الخ) اس کی نظیر عبدالرزاق نے ابن جریج کے حوالے سے موصول کی ہے، کہتے ہیں میں نے عطاء سے کہا کہ اگر نماز کے سبب طواف روک لوں پھر اسی کو مکمل کرلوں (أيجزيء) (کیا صحیح ہے؟) کہا صحیح ہے مگر سابقہ کو شمار نہ کرنا مجھے زیادہ پسند ہے۔ پھر پوچھا اگر آخری چکر سے قبل نماز پڑھنا چاہوں؟ کہا نہیں پہلے اس کو مکمل کرلو الا یہ کہ ایسا ممکن نہ ہو، مثلاً تجھے روک دیا جائے۔ سعید بن منصور نے (هيشم حدثنا عبدالملك۔ابن جريج۔ عن عطاء) نقل کیا ہے کہ اگر ایک شخص طواف میں مصروف تھا کہ جنازہ آگیا وہ اسے روک کی جنازہ میں شرکت کرے پھر سابقہ ہی کو مکمل کرے۔ (ويذكر نحوه عن ابن عمر) اسے سعید بن منصور نے جمیل بن زید کے حوالے سے موصول کیا ہے، کہتے ہیں میں نے ابن عمر کو دیکھا کہ طواف کے دوران جماعت کھڑی ہونے پر لوگوں کے ہمراہ نماز ادا کی پھر وہیں سے طواف شروع کیا۔ (وعبدالرحمن الخ) اسے عبدالرزاق نے ابن جریج عن عطاء کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ خلافت معاویہ کے زمانہ میں طواف میں مشغول تھے کہ والی مکہ عمرو بن سعید جماعت کرانے نکلے، عبدالرحمن کہنے لگے ذرا ٹھہرنا میں وتر چکر پر وقفہ کرلوں پھر تین چکر مکمل کئے اور جماعت میں شرکت کی بعد ازاں اس کو مکمل کیا، عبدالرزاق نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ اگر طائف کو ضروری کام یاد آ گیا اور وہ جانا چاہتا ہے تو وتر چکر پر روک لے اور دو رکعت ادا کر کے چلا جائے۔ اس سے بعض نے سمجھا کہ اسی پر اکتفاء کرے اور بعد ازاں اسے مکمل نہ کرے یہ بات عبدالرزاق نے عطاء سے نقل کی ہے۔ ابوشعثاء کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ عطاء نے پانچ چکر مکمل کئے تھے کہ نماز کا وقت ہوگیا، روک کر اس میں شرکت کی اور بعد میں اسے مکمل نہ کیا۔

علامہ انور تحریر کرتے ہیں کہ ترجمہ میں ذکر کردہ مذہب، امام ابوحنیفہ کا بھی ہے، ان کے ہاں اگر نماز کھڑی ہوگئی تو اس میں شرکت کرے اور بعد میں سابقہ کو مکمل کرلے کیونکہ نماز (ليست بأجنبية) اسی طرح طائف نمازی کے سامنے سے گزر بھی سکتا ہے۔

امام بخاری نے اس کے تحت کوئی حدیث ذکر نہیں کی کیونکہ اپنی شرط پر کوئی روایت نہ مل سکی، ابن بطال نے اگلا ترجمہ حذف کر کے اس کی احادیث اس ترجمہ کے تحت ذکر کر دی ہیں۔

باب صلّى النبيُّ ﷺ لِسُبوعِه ركعتين

(ہر سات چکر کے بعد نبی پاک نے دو رکعت ادا کیں)

وقال نافعٌ كان ابنُ عمر رضي الله عنهما يُصلي لِكلِّ سُبُوعٍ ركعتَين وقال إسماعيلُ بن أمية قلتُ لِلزهرى أن عطاءً يقولُ تُجزِئُهُ المَكتُوبةُ مِن ركعتَي الطوافِ فقال السُّنَّةُ افضلُ، لَم يَطُفِ النبيُّ ﷺ سُبُوعًا قَطُّ إلا صلّى ركعتَينِ

(عبداللہ بن عمرؓ ہر سات چکروں پر دو رکعت نماز پڑھتے تھے اسماعیل بن امیہ نے کہا کہ میں نے زہری سے پوچھا کہ عطاء کہتے تھے کہ طواف کی نماز دو رکعت فرض نماز سے بھی ادا ہو جاتی ہے تو انہوں نے فرمایا کہ سنت پر عمل زیادہ بہتر ہے ایسا کبھی نہیں ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے سات چکر پورے کئے ہوں اور دو رکعت نماز نہ پڑھی ہو)۔

سبوع اسبوع کی ایک قلیل الاستعمال لغت ہے۔ ابن التین کہتے ہیں یہ سبع کی جمع ہے جیسے برد کی جمع برود ہے۔ (وقال نافع الخ) عبدالرزاق نے سالم کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ابن عمر ہر سات چکر کے بعد دو رکعت ادا کرتے، نافع کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ابن عمر دو طواف اکٹھے کرنے کو مکروہ سمجھتے اور کہتے کہ ہر سات چکر پر دو رکعت ہیں اور خود قران نہ کرتے (یعنی دو طواف اکٹھے نہ کرتے)۔ (وقال اسماعیل الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے مختصراً ذکر کیا ہے۔ اور عبدالرزاق نے معمر عن الزہری کے حوالے سے بتمامہ نقل کیا ہے، زہری یہ استدلال کرنا چاہتے ہیں کہ اگر طواف کے بعد فرض نماز ہو رہی تھے سو اس میں شرکت کر لی تو یہ طواف کی دو رکعت سے کفایت نہ کرے گی کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت نے جب بھی سات چکر مکمل کئے تو اس کے بعد دو رکعت ادا فرمائیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہ استدلال محل نظر ہے کیونکہ یہ ذکر نہیں کہ یہ دو رکعت نفل ہوا کرتے تھے یا فرض؟ کوئی فرض نماز یعنی بالفرض اگر فجر سے عین قبل طواف کیا پھر بعد میں فجر ادا کی تو یہ اس حدیث کے ظاہر کے مطابق ہوا۔ علامہ انور لکھتے ہیں مقصد یہ ہے کہ آپ علیہ السلام یہ نہ کرتے تھے کہ متعدد طواف اکٹھے کر لیں پھر دو دو کے حساب سے اکٹھی رکعات ادا فرما لیں بلکہ ہر سات چکر کے بعد دو رکعت ادا فرماتے تھے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا سفيان عن عمرو سألنا ابنَ عمر رضي الله عنهما أيقَعُ الرجلُ على امرأتِهِ في العمرةِ قبلَ أن يطوفَ بينِ الصفا والمروةِ؟ قال قدِمَ رسولُ الله ﷺ فطافَ بالبيتِ سبعاً ثم صلّى خلفَ المُقامِ ركعتَينِ وطافَ بينَ الصفا والمروةِ وقال ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب :٢١] قال: وسالتُ جابرَ بنَ عبدالله رضي الله عنهما فقال لا يَقربُ امرأتَه حتىٰ يطوفَ بين الصفا والمروةِ

عبداللہ بن عمرؓ سے پوچھا کہ کیا کوئی عمرہ میں صفا مروہ کی سعی سے پہلے اپنی بیوی سے ہم بستر ہوسکتا ہے؟ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور کعبہ کا طواف سات چکروں سے پورا کیا پھر مقام ابراہیم کے پیچھے دو رکعت نماز پڑھی اور صفا مروہ کی سعی کی پھر عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ تمہارے لئے رسول اللہ ﷺ کے طریقے میں بہترین نمونہ ہے۔

سند میں ابن عیینہ اور عمرو بن دینار ہیں۔ (وطاف بين الصفا الخ) تجوزاً سعی پر طواف کا لفظ استعمال کیا، (أيقع الرجل الخ) ابن عباس کا مذہب یہی تھا (جیسا کہ پہلے ذکر ہوا)۔ (قال وسألت الخ) قائل عمرو ہیں بقول ابن حجر اس سے مقصود ترجمہ پر وجہ دلالت یہ ہے کہ طوافوں کے مابین قرن خلافِ اولیٰ ہے، آنجناب نے کبھی ایسا نہ کیا اور آپ کا فرمان ہے (خذوا عني مناسككم) اکثر شافعیہ اور ابو یوسف کا یہی مذہب ہے ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک (جائز تو ہے مگر) مکروہ ہے۔ جمہور کے ہاں بلا کراہت جائز ہے۔ ابن ابی شیبہ نے جید سند کے ساتھ مسور بن مخرمہ سے روایت کیا ہے کہ وہ صبح اور عصر کے بعد (سات + سات) متعدد طواف کرتے رہتے پھر طلوع یا غروب کے بعد ہر سات کے لئے دو رکعت پڑھتے (گویا اس کی وجہ ان کے نزدیک حرم میں بھی اوقاتِ کراہیت کا نفاذ ہے۔ کثیر علماء کے نزدیک حرم ان اوقاتِ مکروہہ سے مستثنیٰ ہے) بعض شافعیہ کا قول ہے کہ اگر حنفیہ اور مالکیہ کے قول کے مطابق طواف کی دو رکعت واجب قرار دیں تو ہر طواف کے لئے ضروری ہے کہ دو رکعت ادا کی جائیں (مگر مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ آیا ان کی ادائیگی ہر طواف کے فوراً بعد ضروری ہے) رافعی کہتے ہیں اگر واجب بھی قرار دی جائیں تو صحتِ طواف کے لئے شرط نہیں پھر وجوب کے قول کے ساتھ آیا قدرت کے باوجود بیٹھ کر ادا کرنا صحیح ہوگا؟ اصح یہ ہے کہ نہ ہوگا اور کسی فرض نماز کے ساتھ وہ ساقط نہ ہوں گی۔ بقول ابن حجر اصح یہ ہے کہ وہ سنت ہیں، جمہور کا قول یہی ہے۔

باب مَن لم يَقرُبِ الكعبةَ ولم يَطُفْ حتىٰ يَخرُجَ إلىٰ عرفةَ ويَرجِعَ بعدَ الطوافِ الأول

(طوافِ قدوم کے بعد وقوفِ عرفہ تک کوئی نفلی طواف نہ کرنا)

یعنی نفلی طواف نہ کرے (حتی کہ حج مکمل کر لے، یہ ابن عباس کا مسلک تھا) اس کے تحت ابن عباس کی حدیث لائے ہیں مگر اس سے یہ دلالت ثابت نہیں کہ حاجی وقوف سے قبل نفلی طواف نہ کرے، ممکن ہے آنجناب نے امت پر تخفیف کے نقطہ نظر سے نفلی طواف نہ کئے ہوں تا کہ کوئی انہیں واجب نہ سمجھ لے۔ مالک سے بھی منقول ہے کہ حاجی اکمالِ حج سے قبل نفلی طواف نہ کرے۔ ان سے یہ بھی مروی ہے کہ دور سے آنے والوں کے لئے (کعبہ میں) نفلی نماز سے افضل طواف کرنا ہے (یعنی خانہ خدا کے اندر سب سے افضل عبادت طواف ہے) یہی معتمد علیہ ہے۔

حدثنا محمد بن ابی بكر حدثنا فضيل حدثنا موسى بن عقبة أخبرنى كريب عن

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما قال قدِمَ النبیُّ ﷺ مکۃَ فطافَ وسَعیٰ بین الصفا والمروۃِ ولم یقرُب الکعبۃَ بعدَ طوافِہ بھا حتی رجَعَ مِن عَرَفَۃَ

عبداللہ بن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ مکہ میں تشریف لائے اور طواف کیا اور صفا ومروہ کے درمیان سعی کی اور اس طواف کے بعد آپ کعبہ کے قریب نہیں گئے یہاں تک کہ آپ عرفات سے لوٹے۔

شیخ بخاری محمد مقدمی ثقفی ہیں جو فضیل بن سلیمان سے راوی ہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں اس میں تصریح ہے کہ آنجناب نے دو طواف کئے تھے، پہلا آنے کے فوراً بعد جو ہمارے نزدیک عمرے کا تھا اور دوسرا وقوفِ عرفہ کے بعد اور ان ایام میں دن کے وقت کوئی نفلی طواف ثابت نہیں ہے۔ رات کو کیا تھا جیسا کہ بیہقی کی روایت میں ہے اور یہ اس لئے کہ لوگوں کے لئے مناسکِ حج میں کوئی اشتباہ پیدا نہ ہوجائے۔

باب مَن صلّٰی رکعتَیِ الطوافِ خارجاً مِن المسجدِ

(اگر طواف کی دو رکعتیں بیرونِ مسجد پڑھی جائیں)

وصلیٰ عمرُ رضی اللہ عنہ خارجا مِن الحَرَمِ

یہ ترجمہ اس امر کے اثبات میں ہے کہ طواف کی دو رکعتیں کسی بھی جگہ ادا کی جاسکتی ہیں اگرچہ مقام ابراہیم کے پیچھے ان کی ادائیگی افضل ہے اس امر میں اختلاف ہے کہ کعبہ کے اندر یا حطیم میں ادا کرنا افضل ہے یا مقام کے پیچھے؟ (وصلی عمر الخ) دو باب کے بعد اس بابت ذکر ہوگا۔ علامہ انور کہتے ہیں احناف کے نزدیک بھی مقام پر ادائیگی افضل ہے اگر آسانی ہو وگرنہ مسجد حرام کی کسی بھی جگہ پر حرم میں کسی بھی مقام پر جائز ہے اگر خارج بیت اللہ بھی ادا کرلیا تو مجزیٔ ہے۔

حدثنا عبداللہ بن یوسف أخبرنا مالك عن محمد بن عبدالرحمن عن عروۃ عن زینب عن أم سلمۃ رضی اللہ عنھا شکوتُ إلیٰ رسولِ اللہ ﷺ۔ وحدثنی محمد بن حرب حدثنا أبو مروان یحیی بن أبی زکریا الغسانی عن ھشام عن عروۃ عن أم سلمۃ رضی اللہ عنھا زوج النبیِّ ﷺ أن رسولَ اللہ ﷺ قال وھو بمکۃَ وأرادَ الخروجَ ولم تکنْ أُمُّ سلمۃ طافَتْ بالبیتِ وأرادتْ الخروجَ فقال لھا رسولُ اللہ ﷺ إذا أُقیمَتْ صلاۃُ الصُبحِ فطُوفِی علیٰ بعیرِك والناسُ یُصَلُّون ففعَلَتْ ذٰلك فلم تُصَلِّ حتی خرجَتْ

ام سلمہؓ نے روایت کیا کہ رسول اللہ ﷺ جب مکہ میں تھے اور وہاں سے چلنے کا اردہ ہوا تو ام سلمہؓ نے کعبہ کا طواف نہیں کیا اور وہ بھی روانگی کا ارادہ رکھتی تھیں آپ نے ان سے فرمایا کہ جب صبح کی نماز کھڑی ہو اور لوگ نماز پڑھنے میں مسغول ہو جائیں تو تم اپنی اونٹنی پر طواف کرلینا چنانچہ ام سلمہؓ نے ایسا ہی کیا اور انہوں نے باہر نکلنے تک طواف کی نماز نہیں پڑھی۔

سیاق دوسری سند کے مطابق ہے پہلی کا سیاق (باب طواف النساء مع الرجال) کے تحت گزر چکا ہے۔ دوسری سند کے ایک راوی یحیٰ کے والد کا نام بھی یحیٰ ہے، وہ اپنی کنیت کے ساتھ مشہور ہیں، غسانی بنو غسان کی طرف نسبت ہے ابن التین کے بقول

بعض نے عشانی بھی لکھا ہے جو بنوعشانہ کی طرف منسوب ہے بعض نے ہاء کے ساتھ بنوعشاہ کی طرف منسوب بھی پڑھا ہے مگر ابن حجر اس سب کو تصحیف قرار دیتے ہیں۔(عن عروۃ عن أم سلمۃ) اصیلی کے نسخہ میں (عن عروۃ عن زینب بنت أم سلمۃ عن أم سلمۃ) ہے اور یہ اس طریق میں زیادت ہے کیونکہ ابن السکن نے (علي بن عبداللہ بن مبشر عن محمد بن حرب) شیخِ بخاری کے واسطہ کے ساتھ روایت نقل کی ہے اور اس میں زینب کا ذکر نہیں۔ دارقطنی نے زینب کے بغیر کی سند کو منقطع قرار دیتے ہوئے (کتاب التتبع) میں لکھا ہے کہ عروہ کا ام المؤمنین ام سلمہ سے سماع نہیں، حفص بن غیاث نے زینب کے حوالہ کے ساتھ ہی روایت کی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں وہ کوئی اور حدیث ہے کیونکہ حدیثِ بخاری ہذا حجۃ الوداع سے متعلق ہے اور حفص والی روایت اُثرم نے امام احمد سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے (حدثنا أبو معاویۃ عن ھشام عن عروۃ عن زینب عن أم سلمۃ أن النبی ﷺ أمرھا أن توافیہ یوم النحر بمکۃ) اس کے بعد امام احمد کہتے ہیں کہ یہ خطأ ہے وکیع نے بھی (عن ھشام عن أبیہ) روایت کیا ہے کہ آنجناب نے انہیں حکم دیا کہ یومِ نحر کی نمازِ صبح کے وقت ان سے مکہ میں ملیں، کہتے ہیں یہ بھی عجیب ہے، آنحضرت یوم نحر (۱۰ ذوالحجہ) کی صبح مکہ میں کیسے ہو سکتے ہیں، میں نے اس بابت یحیی بن سعید قطان سے پوچھا تھا، انہوں نے (أن توافی) یعنی بغیر ھاء کے یہ لفظ روایت کیا، احمد کے بقول دونوں میں بہت فرق ہے لہٰذا یہ دو مختلف قصے ہیں، ایک یومِ نحر کی نمازِ صبح اور دوسرا مکہ سے واپسی کے دن کی نمازِ صبح سے متعلق ہے۔ اسماعیلی نے حدیثِ باب حسان بن ابراہیم، علی بن ہاشم، محاضر بن مورع اور عبدہ بن سلیمان کے طرق سے، نسائی نے بھی عبدہ کے طریق سے، یہ سب (ھشام عن أبیہ عن أم سلمۃ) ذکر کرتے ہیں اور یہی محفوظ ہے۔ عروہ کا ام سلمہ سے سماع ممکن ہے وہ جب فوت ہوئیں تو عروہ کی عمر تیس برس سے زائد تھی پھر ایک ہی شہر (مدینہ منورہ) کے رہنے والے تھے۔ اس حدیث کے مباحث ذکر ہو چکے ہیں یہاں محلِ ترجمہ (فلم تصل حتی خرجت) ہے یعنی مسجد حرام سے یا مکہ ہی سے نکل کر نماز یعنی طواف کی دو رکعت ادا کیں (مگر یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ اس سے مراد فجر کی نماز ہو، اور خروج سے مراد طواف سے خروج ہو، یعنی چونکہ انہوں نے آنجناب کے حکم سے آسانی کی خاطر اس وقت طواف کیا جب نمازِ صبح ہو رہی تھی لہٰذا ان کی اپنی نماز اس وقت ادا ہوئی جب طواف سے فارغ ہوئیں۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ شراح نے یہ احتمال ذکر نہیں کیا مگر میری رائے میں الفاظِ روایت اس سے مانع نہیں ہیں)۔

علامہ انور لکھتے ہیں میں نہیں جانتا (ولم تصل حتی خرجت) سے کیا مراد ہے؟ آیا حرم سے خروج یا مکہ سے یا مسجد حرام سے، کہتے ہیں اگر اس کی تعیین ہو سکتی تو ہم احناف کو اوقاتِ مکروہہ کے مسئلہ میں بہت نفع ہوتا بالخصوص یہ کہ ان کا فعل آنجناب کے علم اور ان کے سامنے تھا (احناف کے نزدیک بیت الحرام میں بھی اوقاتِ مکروہہ لاگو ہوتے ہیں)۔

اسماعیلی کی روایت میں خود ام المؤمنین اپنے بارہ میں کہتی ہیں (ولم أصل حتی خرجت) یہ ان کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ محتمل ہے آپ جماعت سے قبل طواف کر کے فارغ ہو گئی ہوں اور ان کے ہمراہ نماز میں شرکت کی اور سمجھا ہو کہ طواف کی دو رکعت سے نمازِ صبح کافی ہے۔ امام بخاری نے حکم اس لئے بیان نہیں کیا کیونکہ احتمال ہے کہ یہ معاملہ صاحبِ عذر کے ساتھ خاص ہو کیونکہ ام سلمہ بیمار تھیں اور حضرت عمر فجر کے بعد مطلقاً (حرم وغیر حرم میں) طلوعِ آفتاب تک نوافل ادا کرنے کے قائل نہ تھے اور انہوں نے طواف نمازِ صبح کے بعد کیا تھا جیسا کہ ایک باب بعد وضاحت آئے گی۔ اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر طواف کی رکعتیں ادا کرنا بھول گیا تو

جب بھی یاد آئے ادا کر لے، حرم میں یا حل میں، یہی جمہور کا قول ہے۔ثوری کے نزدیک حرم سے نکلنے سے قبل، مالک کے نزدیک اگر دور چلا گیا یا اپنے شہر پہنچ گیا تو اس پر دم ہے۔ابن منذر کہتے ہیں ان کی حیثیت فرض نماز سے زیادہ نہیں ہوسکتی اور اس کی نسبت یہ ہے کہ اس کا تارک، جب یاد آئے قضاء دے لے (لہٰذا انکی بھی، زیادہ سے زیادہ۔قضاء دے گا)۔

باب مَن صلىٰ ركعتي الطوافِ خَلفَ المقامِ

(مقامِ ابراہیم کے پیچھے طواف کی رکعتیں ادا کرنا)

اس کے تحت سابقہ حدیثِ ابن عمر لائے ہیں جو ترجمہ کے عین مطابق ہے، اس پر تفصیلی بحث ابواب العمرہ میں ہوگی۔مسلم کی حدیث جابر جو حجۃ الوداع کی بابت ہے، میں ہے (طاف ثم تلا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فصلى عند المقام ركعتين)۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة عمرو بن دينار قال سمعتُ ابنَ عمر رضي الله عنهما يقول قدِمَ النبيُّ ﷺ فطافَ بالبيتِ سبعاً وصلَّىٰ خلفَ المقامِ ركعتَينِ خرَجَ إلى الصَفا وقد قال الله تعالىٰ ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب:۲۱]

(آنجنابؐ کے طواف کی بابت ابن عمرؓ کی سابقہ حدیث ہے)

باب الطوافِ بعدَ الصُبحِ والعصرِ (نمازِ صبح اور عصر کے بعد طواف)

وكان ابن عمر رضي الله عنهما يصلي ركعتَي الطوافِ مالَم تطلُعِ الشمسُ وطافَ عمرُ بعدَ الصبحِ فرَكِبَ حتى صلَّى الركعتَينِ بذِي طُوى. (سورج نکلنے سے پہلے حضرت ابن عمرؓ طواف کی دو رکعت پڑھ لیتے تھے اور حضرت عمرؓ نے صبح کی نماز کے بعد طواف کیا پھر سوار ہوئے اور دو رکعتیں ذی طویٰ میں پڑھیں)۔

یعنی اس صورت میں طواف کی رکعتوں کے بارہ میں کیا حکم ہے، اس میں مختلف آثار ذکر کر رہے ہیں، ان کی صنیع سے ظاہر ہوتا ہے کہ توسع اختیار کیا ہے شاید انکا اشارہ امام شافعی اور اصحاب سنن کی ایک روایت جسے ترمذی اور ابن خزیمہ وغیرہما نے صحیح کہا ہے، کی طرف ہے جو جبیر بن مطعم سے منقول ہے کہ آنجناب نے بنی عبد مناف سے مخاطب ہو کر فرمایا تھا کہ تم میں سے جو کوئی لوگوں کے امور کا والی بنے وہ کسی کو مت روکے کہ رات و دن کے کسی بھی حصہ میں نماز پڑھے یا طواف کرے، اپنی شرط پر نہ ہونیکی وجہ سے صحیح میں تخریج نہیں۔تمام احادیثِ باب کا ترجمہ سے تعلق یا تو اس جہت سے ہے کہ طواف بھی نماز ہے لہٰذا دونوں کا حکم ایک ہے یا اس جہت سے کہ طواف اپنے مابعد کی دو رکعتوں کو مستلزم ہے، یہی اظہر ہے، بہر حال اس مسئلہ میں مشہور اختلاف ہے، بقول ابن عبدالبر ثوری اور کوفی (احناف) عصر اور صبح کے بعد طواف کو مکروہ سمجھتے ہیں، کہتے ہیں اگر طواف کر بھی لے تو اس کی دو رکعتیں مؤخر کرے۔ابن حجر کہتے ہیں شاید یہ بعض کوفیوں کے نزدیک ہے، احناف کا مشہور قول یہ ہے کہ طواف مکروہ نہیں البتہ اس کی دو رکعتیں ادا کرنا مکروہ ہے۔ابن منذر کہتے ہیں طواف کی رکعتیں ادا کرنے کی رخصت جمہور صحابہ و من بعدھم نے دی ہے بعض نے ان اوقات میں نماز پڑھنے کی عمومی نہی سے

اخذ کرتے ہوئے عصر وصبح کے بعد طواف کی رکعتیں ادا کرنے کو مکروہ کہا ہے۔ حضرت عمر، ثوری اور ایک جماعت جن میں مالک اور ابو حنیفہ بھی شامل ہیں، یہی رائے رکھتے ہیں۔ ابوالزبیر کہتے ہیں میں نے دیکھا کہ بیت اللہ ان دونمازوں کے بعد طواف کرنے والوں سے خالی ہو جاتا تھا۔ احمد نے بسند حسن (أبو الزبير عن جابر) سے نقل کیا ہے کہ ہم صبح طلوع آفتاب اور عصر کے بعد غروب تک طواف نہ کرتے تھے۔ (وكان ابن عمر الخ) اسے سعید نے بطریق عطاء موصول کیا ہے کہ ایک مرتبہ لوگوں نے منہ اندھیرے (غلس) نماز ادا کی پھر ابن عمر نے طواف کیا پھر آسمان کی طرف دیکھا (فرأى أن عليه غلسا) ابھی اندھیرا ہی تھا، کہتے ہیں میں نے ان کے ساتھ رہا کہ دیکھوں کیا کرتے ہیں (وصلى ركعتين) یعنی دو رکعت (طواف کی) ادا کیں۔ داؤد عطار عن عمرو بن دینار سے بھی یہی مروی ہے۔ گویا ابن عمر کے نزدیک کراہت عین طلوع یا غروب کے وقت تھی، ابواب المواقیت میں اس کا ذکر ہو چکا ہے۔ طحاوی نے مجاہد کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ابن عمر عصر کے بعد طواف کرتے پھر سورج (بيضاء حية نقية) (سفید، روشن، قائم) رہنے تک نمازیں پڑھتے رہتے (اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نمازِ عصر اول وقت ادا کی جاتی تھی) جب زرد ہو جاتا تو ایک طواف کر کے نمازِ مغرب ادا کرتے پھر (طواف کی) دو رکعت ادا کرتے (گویا عین غروب کے وقت نماز ادا نہ کرتے تھے) صبح کے وقت بھی یہی کرتے تھے۔ ان سے یہ بھی منقول ہے کہ عصر اور صبح کے بعد طواف نہ کرتے، اسے سعید بن ابی عروبہ نے (المناسک) میں ایوب عن نافع کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ ابن منذر نے بھی حماد عن أیوب کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ ایک دوسرے طریق کے ساتھ نافع سے نقل کیا ہے کہ اگر نمازِ صبح کے بعد طواف کرتے تو سورج طلوع ہونے تک نماز نہ پڑھتے، اسی طرح عصر کے بعد بھی۔ جمع کی صورت یہ ہوگی کہ غالباً یہی کرتے تھے، اصل ان کی رائے وہی ہے جو پہلے ذکر ہوئی ہے۔

(وطاف عمر الخ) اسے مالک نے (زهرى عن حميد بن عبدالرحمن عن عبدالرحمن بن عبدالقارى عن عمر) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ اثرم نے بھی (امام أحمد عن سفيان عن الزهرى مثله) نقل کیا ہے مگر ان کے ہاں عبدالرحمٰن کے بجائے عروہ ہیں۔ احمد کہتے ہیں یہ سفیان کی غلطی ہے لیکن اثرم کہتے ہیں مجھے نوح بن یزید نے بھی (ابراهيم بن سعد عن صالح بن كيسان عن الزهرى) کے طریق سے عروہ کے ذکر کے ساتھ ہی بیان کیا ہے۔ علامہ اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ مختلف آثار تحریر کئے ہیں اور میرے خیال میں امام بخاری کے نزدیک راجح وہ ہے جو حضرت عمر نے اختیار کیا ہے۔

حدثنا الحسن بن عمر البصرى حدثنا يزيد بن زريع عن حبيب عن عطاء عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أن ناساً طافُوا بالبيتِ بعدَ صلاةِ الصبحِ ثم قعَدُوا إلى المُذَكِّرِ حتى إذا طَلعتِ الشمسُ قامُوا يصلُّون فقالتْ عائشةُ رضى الله عنها قعَدُوا حتى إذا كانت الساعةُ التى تُكرَهُ فيها الصلاةُ قامُوا يُصلُّون

حضرت عائشہؓ نے دیکھا کہ کچھ لوگوں نے صبح کی نماز کے بعد کعبہ کا طواف کیا پھر ایک وعظ کرنے والے کے پاس بیٹھ گئے اور جب سورج نکلنے لگا تو وہ لوگ نماز پڑھنے کے لئے کھڑے ہو گئے اس پر حضرت عائشہؓ نے فرمایا جب پڑھنے کا وقت تھا تو یہ لوگ بیٹھے رہے اور جب وہ وقت آیا کہ جس میں نماز مکروہ ہے تو نماز کے لئے کھڑے ہو گئے۔

حبیب سے مراد المعلم ہیں، اسماعیلی اور ابونعیم کے لئے اس حدیث کا مخرج ضیق ہوا (یعنی بخاری کے اس طریق کے سوا کوئی اور طریق

تلاش نہ کر سکے) چنانچہ اسماعیلی نے تو اسے چھوڑ ہی دیا جبکہ ابو نعیم نے بخاری کے اسی طریق سے اخراج کیا۔ شیخ بخاری، مزی کے مطابق حسن بن عمر بن شقیق بصری ہیں، بلخ میں تجارت کے سبب بلخی بھی کہلاتے ہیں۔ (المذکر) یعنی واعظ، ابن اثیر نے (النهاية) میں ظرف مکان کے طور پر ضبط کیا ہے یعنی موضع ذکر، حطیم مراد ہو سکتا ہے۔ (التی تكره فيها الخ) یعنی عین طلوع کا وقت، گویا مذکورین نے عمداً اس وقت تک انتظار کیا اسی لئے حضرت عائشہ نے یہ انکار کیا، ممکن ہے ان کی رائے ہو کہ طواف کی دو رکعت کی ادائیگی اوقات منہیہ میں بھی ہو سکتی ہے مگر یہ بھی احتمال ہے کہ نہی کو عموم پر محمول سمجھتی ہوں اس کی تائید ابن ابی شیبہ کی (عطاء عن عائشة) کے حوالے سے روایت میں ہوتی ہے کہ انہوں نے کہا اگر تم فجر یا عصر کے بعد طواف کرو تو اس کی دو رکعت طلوع اور غروب ہونے تک مؤخر کرو، اس کی سند حسن ہے۔

حدثنا إبراهيم بن المنذر حدثنا أبو ضمرة حثنا موسى بن عقبة عن نافع أن عبدالله رضي الله عنه قال سمعتُ النبيَّ ﷺ يَنْهيٰ عن الصلاةِ عندَ طُلُوعِ الشمسِ و عندَ غُرُوبِها

عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا میں نے نبی کریم ﷺ سے سنا آپ سورج طلوع ہوتے اور غروب ہوتے وقت نماز پڑھنے سے روکتے تھے۔

حدثني الحسن بن محمد هو الزعفراني حدثنا عبيدة بن حميد حدثني عبدالعزيز بن رفيع قال رأيتُ عبدَالله بنَ الزبير رضي الله عنهما يطُوفُ بعدَ الفجرِ و يصلّي ركعتين

عبداللہ بن زبیرؓ کو دیکھا کہ آپ فجر کی نماز کے بعد طواف کر رہے تھے اور پھر آپ نے دو رکعت نماز پڑھی۔

قال عبدالعزيز ورأيتُ عبدَالله بن الزبير يصلّي ركعتَينِ بعدَ العصرِ ويخبرُ أن عائشةَ رضي الله عنها حدَّثته أن النبيَّ ﷺ لم يدخُلْ بيتَه إلا صَلاهُما

عائشہؓ نے ان سے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ جب بھی ان کے گھر آتے تو یہ دو رکعت ضرور پڑھتے تھے۔

اسی سند کے ساتھ متصل ہے، گویا ابن زبیر نے فجر کے بعد (طواف کی) دو رکعت پڑھ لینے کا جواز اس روایت میں مذکور آنجناب کے عصر کے بعد دو رکعت ادا کرنے سے مستنبط کیا یعنی وہ اس فعل کو آنحضرت کا خاصہ نہیں سمجھتے، بہر حال اس پر مبسوط بحث اواخر المواقیت میں ہو چکی ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں امام بخاری نے ضرور اس مسئلہ میں ہماری موافقت کی ہے حضرت عمر کا اثر بھی قطعی طور پر ہمارے موافق ہے بخلاف ابن عمر کے اثر کے، حدیثِ عائشہ میں بھی ہمارے لئے حجت نہیں کیونکہ اس کا تعلق عین طلوع اور عین غروب کے وقت، نماز سے ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

باب المَريضِ يَطوفُ راكِباً (بیمار سوار ہو کر طواف کر سکتا ہے)

اس کے تحت ابن عباس اور ام سلمہ کی روایتیں لائے ہیں، ام سلمہ کی روایت ترجمہ کے بالکل مطابق ہے کیونکہ اس میں (اشتكى) کا لفظ ہے، اس کی بحث گذر چکی ہے۔ ابن عباس کی روایت میں مذکور ہے کہ آنحضرت نے اونٹ پر سوار ہو کر طواف فرمایا،

اسے بھی مصنف اس امر پر محمول کرتے ہیں کہ آپ کو کوئی عارضہ لاحق تھا، ان کا اشارہ ابو داؤد کی ابن عباس سے ایک روایت کی طرف ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم جب مکہ آئے تو کچھ شکایت محسوس کررہے تھے (وھو یشتکی) تو سواری پر طواف کیا۔ مسلم کی حدیثِ جابر میں ہے کہ اس لئے بھی سوار ہو کر طواف کیا (لیراہ الناس و لیسألوہ) تاکہ لوگ آپ کو دیکھ سکیں اور اگر کچھ پوچھنا ہو تو پوچھ لیں۔ تو دونوں وجہیں ہوسکتی ہیں تو اس لحاظ سے بغیر عذر سوار ہو کر طواف کرنے پر کوئی دلالت نہیں۔ فقہاء کی کلام سے بغیر عذر بھی جواز کا ثبوت ہے مگر پیدل اولی ہے اور سوار ہو کر طواف کرنا مکروہِ تنزیہی ہے۔ بقول ابن حجر منع ہونا راجح ہے کیونکہ آپ اور حضرت ام سلمہ کا یہ طواف کعبہ کے گرد دیواریں بننے سے پیشتر تھا (آج کی صورتحال میں اسے کرسی یا پالکی پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ عذر کے سبب ان پر طواف کرنا جائز ہے) کہتے ہیں آپ کا یہ کہنا کہ (طوفی من وراء الناس) اس امر کو مقتضی ہے کہ مطاف میں سواری پر طواف نہ کیا جائے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ چل کر طواف کرنا ہمارے ہاں واجب ہے، عذر کی بناء پر سواری پر کرنے سے کوئی جزاء (کفارہ) نہیں، کہتے ہیں مگر میں اس مسئلہ میں متردد ہوں وہ اس لئے کہ اگر یہ واجبات میں سے ہے تو اس کے ترک کی صورت میں دم واجب ہونا چاہئے۔ صاحبِ ہدایہ کی قدوری کے ایک قول (ویلزمہ السھو إذا زاد الخ) کی شرح سے یہی تاثر ملتا ہے بعض کتب سے مستفاد ہے کہ حج کے کسی واجب کے ترک پر دم لازم ہے، البدائع میں چھ واجباتِ حج ذکر کرکے کہا ہے کہ (لا یلزم بترکھا جنایۃ) اب میں متردد ہوں کہ سارے واجبات کا یہی حکم ہے یا یہ انہی چھ پر مقصور ہے، سواری پر طواف انہی چھ میں سے ہے، مصنف نے اسے مرض پر محمول کیا ہے، جس حدیث کے لئے یہ ترجمہ نکالا ہے اس پر کلام ہے، وہ ابو داؤد کی ابن عباس سے روایت ہے کہ آنحضرت نے حجۃ الوداع میں اونٹ پر سوار طواف کیا اور محجن کے ساتھ استلامِ رکن کرتے تھے۔ اور آپ کا اس موقع پر سواری پر طواف بوجہ مرض نہ تھا بلکہ اس غرض سے کہ لوگ آپ کو دیکھ سکیں اور اگر کچھ پوچھنا ہو تو پوچھ لیں جیسا کہ مسلم کی روایت میں ہے، لہذا حدیث اور ترجمہ کی باہمی مطابقت نہیں ہے۔ کہتے ہیں ابن حجر نے مجبوراً ابن عباس کی ابوداؤد میں موجود ایک اور روایت کا سہارا لیا ہے جس میں ہے کہ آنجناب مکہ آئے، بیمار تھے سو سواری پر طواف کیا، اس کی سند میں یزید بن ابو زیاد ہے (و فیہ لین) یعنی ضعیف ہیں۔ اسی لئے بخاری نے ان سے روایت نہیں لی اور یہی حضرت براء کی ترکِ رفع الیدین کی حدیث کا راوی ہے اس طرح ابوداؤد کی آنجناب کے کفن میں قمیص بھی ہونے کی روایت کا۔ جب معاملہ یہ ہے کہ بخاری کا ترجمہ اس کی حدیث پر متوقف ہے تو میں کہتا ہوں کہ وہ ضعیف راوی نہیں اگر ہم اسے ضعیف تسلیم کریں تو امام بخاری کا ترجمہ مبنی بر حدیثِ ضعیف ثابت ہوتا ہے اور یہ ان کی شان سے بعید ہے۔ لہذا اس کی ترکِ رفع کی حدیث بھی تسلیم کرنا ہوگی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ حافظ جب حالتِ اضطرار میں ہوئے تو اس ترجمہ کے اثبات میں اس کی روایت سے تمسک کیا جب وہی راوی ترکِ رفع کی روایت نقل کرتا ہے تو بیانگ دہل اس کے ضعف کی بات کی۔

مولانا بدر عالم حاشیہ میں ذکر کرتے ہیں کہ میں نے شیخ سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ فتح مکہ یا عمرہ قضاء میں آپ نے بحالت بیماری سوار ہو کر طواف کیا تھا، لہذا امام بخاری کا یہ ترجمہ اس حدیث پر مبنی ہوسکتا ہے، (لہذا یہ کہنا کہ یزید بن ابو زیاد کی روایت پر ترجمہ قائم کیا، صحیح نہیں) چونکہ ان کی شرط پر نہ تھی لہذا اس کی بجائے حج وداع والی حدیث ذکر کردی اگرچہ اس میں سوار ہونے کا تو ذکر ہے مگر بوجہ مرض نہیں اور یہ مصنف کی صنیع میں سے ہے کہ بسا اوقات خارج صحیح کی کسی حدیث پر ترجمہ قائم کرلیتے ہیں پھر نقل کوئی اور روایت

کرتے ہیں اگرچہ وہ اس باب میں صریح نہ ہو۔ حافظ کی رائے بھی یہی ہے کہ یہ حدیث باب حج وداع سے متعلق ہے اور دونوں احتمال ہو سکتے ہیں، مرض بھی اور اس لئے بھی کہ لوگ آپ کو دیکھ سکیں۔ انتھیٰ۔

حدثنا اسحاق الواسطي حدثنا خالد عن خالد الحذاء عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسولَ اللهِ ﷺ طافَ بالبيتِ وهو علىٰ بعيرٍ كُلَّما أتىٰ على الركنِ أشارَ إليه بشيءٍ في يدِه وكَبَّر

(آنجناب کے اونٹ پر بیٹھ کر طواف کرنے کے بارے میں ابن عباسؓ کی سابقہ حدیث ہے)

سند میں خالد طحان، خالد حذاء سے راوی ہیں۔ قسطلانی امام شافعی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ آپ نے حجۃ الوداع میں تین مرتبہ طواف کیا ہے، طوافِ قدوم اور اس کے بارہ میں ہے کہ آپ نے پہلے تین چکروں میں رمل پھر مشی کیا تھا، دوسرا طواف افاضہ اور تیسرا طوافِ وداع، طوافِ وداع آپ نے بوقتِ سحر کیا تھا اور لوگ اس وقت تک مناسکِ حج کی تعلیم حاصل کر چکے تھے لہٰذا طوافِ افاضہ اونٹ پر سوار کیا ہوگا۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة حدثنا مالك عن محمد بن عبدالرحمن بن نوفل عن عروة عن زينب ابنة ام سلمة عن أم سلمة رضي الله عنها قالت شكوتُ إلى رسولِ اللهِ ﷺ أني أشتَكِي فقال طُوفي مِن وراءِ الناسِ وأنتِ راكبةٌ فطُفتُ و رسولُ اللهِ ﷺ يصلِّي إلىٰ جَنبِ البيتِ وهو يَقرأُ بِالطور وكتابٍ مَسطُور

(ام سلمہؓ کی سوار ہو کر طواف کرنے کی بابت ہے) ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہے۔

باب سِقايةِ الحاجّ (حاجیوں کو پانی پلانا)

ازرقی نے ذکر کیا ہے کہ عبد مناف مشکوں میں آبِ زمزم بھر کر لاتا اور صحن کعبہ میں چمڑے کے حوضوں کو ان سے بھرتا پھر یہ کام ان کے بعد ان کے بیٹے ہاشم نے سنبھالا پھر عبدالمطلب نے اس ذمہ داری کو نبھایا، وہ منقہ خرید کر پانی میں ڈالتے (شربت بناتے) اور حاجیوں کو پلاتے۔ ابن اسحاق نے لکھا ہے کہ جب قصی بن کلاب امرِ کعبہ کے والی بنے تو انہی کے پاس سقایہ، حجابہ، رفادہ، لواء اور دارالندوہ تھے، پھر ان کے بیٹوں نے باہمی مشاورت کر کے عبد مناف کے حوالے سقایہ اور رفادہ کیا اور بقیہ امور دوسروں کو سونپ دیئے۔ عبدالمطلب کے بعد حضرت عباس سقایہ کے نگران بنے وہ اپنے بھائیوں میں سب سے کم عمر تھے، ظہورِ اسلام پر سقایہ انہی کے پاس تھی آنحضرت نے انہیں برقرار رکھا اور آج تک انہی کی اولاد میں ہے۔

مولانا بدر عالم حاشیہ فیض میں ابو عبید کی کتاب الاموال کے حوالے سے ذکر کرتے ہیں کہ قصی کے سارے بیٹے ماسوا عبدالدار کے عزت و شرف والے ہو گئے، تو قصی نے عبدالدار سے کہا میں تمہیں ان کے ہم پلہ بناؤں گا تو یہ ساری خدمات اس کے سپرد کر دیں، رفادہ (یعنی حجاج کی میزبانی، حجابہ سے مراد کعبہ کی تولیت یعنی کلید برداری، لواء سے مراد فوجی و عسکری قیادت، اور دارالندوہ یعنی کسی پیش

آمدہ معاملہ پر باہمی مشورہ کے لئے انہی کے گھر اعیانِ مکہ جمع ہوتے تھے) کے ضمن میں تمام قریش موسم حج میں ایک متعین رقم ان کے حوالے کرتے جس سے نادار حاجیوں کے لئے کھانا پکتا تھا، قصی کے مرنے کے بعد بنوعبد مناف اوران کے حلیف جمع ہوئے اور فیصلہ کیا کہ بنوعبدالدار سے یہ سب ذمہ داریاں (جوان کے لئے باعثِ شرف تھیں) واپس لے لیں، جنگ کا خطرہ پیدا ہو گیا اس پر صلح صفائی کی کوششیں ہوئیں اور باہمی رضامندی سے سقایہ اور رفادہ بنی عبد مناف کے سپرد کر دیئے۔ آنجناب نے ان سب کو برقرار رکھا۔ فاکہی نے ابن جریج کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرت عباس نے درخواست کی کہ ہمیں حجابہ اور رفادہ بھی دلوادیں، آپ نے فرمایا میں نے تم لوگوں کو وہ ذمہ داریاں دی ہیں جو تم سے چھین لی گئی تھیں، دوسروں سے چھین کر تمہارے حوالے نہیں کر سکتا۔ بنو ہاشم کے بعض افراد نے چابی لینے کی بھی کوشش کی مگر آنجناب نے عثمان بن طلحہ کو واپس کی اور فرمایا (فخذوها خالدة تالدة لا ينز عها منكم إلا ظالم)۔ (یعنی ہمیشہ کے لئے تمہارے حوالے، کوئی ظالم ہی تم سے واپس لے گا، ابھی تک انہی کی اولاد کے پاس ہے)۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ حضرت علی نے خلیفہ بننے پر سقایہ اپنے ذمہ لینے کا دعوی کیا اور وہی اس کے حقدار تھے کہ مطلبی تھے اسی لئے ابن عباس نے ان سے منازعت نہ کی۔ مگر ابن حجر نے فاکہی کے حوالے سے لکھا ہے کہ ابن ابی ملیکہ ابن عباس سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت عباس کے فوت ہونے کے بعد جب حضرت علی نے یہ ارادہ کیا تو طلحہ نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ اس کا (ابن عباس) باپ سقایہ کا متولی تھا جبکہ تمہارا باپ (ابو طالب) اُدراکِ عرفہ میں اپنے اونٹوں کے ہمراہ ہوتا تھا اس پر انہوں نے ارادہ بدل لیا، ممکن ہے اپنے دورِ خلافت میں دوبارہ ارادہ کر کے یہ ذمہ داری سنبھال لی ہو کہ اصل حق تو بڑے بیٹے یعنی ابو طالب کا تھا۔ علامہ مزید لکھتے ہیں کہ بنوامیہ نے اپنے زمانہ میں ایک حوض بنوایا جسے دودھ اور شہد سے بھر دیتے تھے تاکہ لوگ بنوعباس کے سادہ آبِ زمزم کو چھوڑ کر ان کے حوض سے پیئیں مگر لوگ ابن عباس کے سادہ پانی کو ترجیح دیتے تھے۔

حدثنا عبدالله بن أبي الأسود حدثنا أبو ضمرة حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال استأذنَ العباسُ بنُ عبدالمطلب رضي الله عنه رسولَ اللهﷺ أن يَبيتَ بمكةَ لَيالِيَ مِنًى مِن أجلِ سِقايَتِه، فأذِنَ له

ابنِ عمرؓ کہتے ہیں کہ حضرت عباسؓ نے رسول اللہﷺ سے منیٰ کی راتوں میں حاجیوں کو پانی پلانے کیلئے مکہ میں رہنے کی درخواست کی تو آپ نے انہیں اجازت دیدی۔

ابوضمرہ کا نام انس بن عیاض لیثی مدنی ہے۔ عبید اللہ سے مراد ابن عمر بن حفص ہیں جو حضرت عمر کے پوتے تھے۔ (فأذن له) اس سے ثابت ہوا کہ رات منی میں گذارنا واجب ہے ان کو ان کے عذر کی بناء پر رخصت دی، حنفیہ کے ہاں سنت ہے۔

حدثنا اسحاق حدثنا خالد عن خالد الحذاء عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسولَ اللهﷺ جاءَ إلى السقايةِ فاستَسقىٰ فقال العباس يا فضلُ اذْهَب إلى أُمِّك فأتِ رسولَ اللهﷺ بِشرابٍ مِن عندِها فقال اسْقِنى قال يا رسولَ الله إنهم يجعَلُون أيديَهم فيه قال اسقِنِي فشرِبَ مِنه ثم أتىٰ زَمزَمَ وهم يَسقُون و

يَعملون فيها فقال اعمَلُوا فإنكم علىٰ عملٍ صالِحٍ ثم قال لو لا أن تُغلَبُوا لَنَزَلتُ حتىٰ أضعَ الحَبلَ علىٰ هذه يعني عاتقه و أشارَ إلىٰ عاتقِه

ابنِ عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سبیل کے پاس تشریف لائے اور آبِ زم زم طلب فرمایا تو عباسؓ نے کہا اے فضلؓ اپنی ماں کے پاس جاؤ اور رسول اللہ ﷺ کیلئے پانی لے آؤ۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے یہی پانی پلا دو عباس نے عرض کیا یا رسول اللہ لوگ اس میں اپنے ہاتھ ڈالتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ تم مجھے اسی میں سے پلا دو چنانچہ آپ نے اسی میں سے پانی پیا پھر آب زمزم کے پاس تشریف لائے اور وہاں لوگ کنویں سے پانی کھینچ کھینچ کر پلائے جا رہے تھے تو آپ نے فرمایا کہ اگر یہ بات نہ ہوتی کہ تم مغلوب ہو جاؤ گے (یعنی پانی پلانے کا کام تمہارے ہاتھ سے نکل جائے گا) تو بے شک میں اترتا اور رسی اس پر یعنی اپنے کاندھے پر رکھ لیتا (اور پانی بھرتا)۔

یہ اسحاق واسطی ہیں، پچھلے باب کی پہلی حدیث میں یہی سند بعینہ گزر چکی ہے۔ (لو لا أن لا تُغلبوا) مجہول کا صیغہ ہے۔ راوی نے یہ معنی کیا ہے کہ تم مجھے پانی نکالنے نہ دو گے اور میں نے ایسا کام نہیں کرنا جو تمہیں برا لگے پس تم پر غلبہ پا لیا جائے، کئی دیگر معانی بھی نقل کئے گئے ہیں مگر ابن حجر نے اس معنی کو ترجیح دی ہے کہ میں اس خیال سے خود یہ کام نہیں کرنا چاہتا کہ پھر لوگ میری اتباع میں یہی کام کیا کریں گے اور تم مغلوب ہو جاؤ گے یعنی سقایہ کا یہ شرف والا کام تم سے چھوٹ جائے گا۔ مسلم کی روایت میں صراحۃً یہی معنی مذکور ہے، اس کے لفظ ہیں (فلو لا أن تغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم) (یعنی یہ مذکورہ خدشہ نہ ہوتا تو میں بھی تمہارے ہمراہ پانی نکالتا)۔

باب ما جاءَ في زَمزم (آبِ زمزم کی فضیلت)

زمزم کی فضیلت کی بابت کوئی حدیثِ صریح ان کی شرط پر نہیں۔ مسلم کی حدیثِ ابی ذر میں ہے (أنها طعام طعم) طیالسی نے اسی سند کے ساتھ روایت میں یہ جملہ بھی نقل کیا ہے (وشفاء سقم)۔ اس کی کثرت کے سبب زمزم کہا گیا، زمزم بمعنی کثیر ہے، ابن ھشام سے منقول ہے کہ اس کے اجتماع (ایک جگہ جمع ہونا) کی وجہ سے یہ نام پڑا۔ وجہ تسمیہ میں اور باتیں بھی منقول ہیں اس کا قصہ احادیثِ الانبیاء میں حضرت ھاجر اور اسماعیل کے ذکر میں بیان ہو گا۔ (زمزم کے بارہ میں اعلیٰ پیمانہ کی تحقیق کے بعد ماہرین نے قرار دیا ہے کہ دنیا میں صاف اور شفاف ترین پانی یہی ہے، ساٹھ کی دھائی میں حکومت سعودی عرب نے اپنے ہاں ملازم ایک پاکستانی انجینئر جس نے یہ کہانی اردو ڈائجسٹ میں لکھی، کے ذمہ لگایا کہ وہ پتہ کریں کہ زمزم کی کثرت کی وجہ کیا ہے اور اس کا منبع کہاں ہے؟ اس کی کثرت کا اندازہ اس سے کر لیں کہ سارا سال پھر رمضان اور موسم حج میں مکہ اور مدینہ میں سینکڑوں ٹونٹیاں ہمہ وقت استعمال میں رہتی ہیں اب تو مکہ سے براہ راست مدینہ تک پائپ بچھائے جا چکے ہیں جن کے ذریعہ آب زمزم مسجد نبوی پہنچایا جاتا ہے، سینکڑوں کولر ہیں جن سے دن رات زوارِ حرمین سیراب ہوتے ہیں، حرم مکی کے باہر ایک ٹونٹی دیکھی جو بڑے دھانہ والی تھی، ہر وقت لوگ اس سے بوتلیں اور کین بھرتے رہتے ہیں، ایک عجیب حیرت کا سامان ہے، بہر حال اس انجینئر کا کہنا ہے کہ میں حرم پہنچا داخلی انتظامیہ نے اپنا ایک ملازم میرے ساتھ رکھا ہم نے ہر طرف سے کوشش کی کہ پتہ لگائیں کہ دن رات ٹیوب ویل جیسی موٹر چلنے کے باوجود زمزم کا مربع حوض بھرے

کا بھرار رہتا ہے مگر نا کام رہے، سوچوں میں غرقاب تھے کہ میرے ذہن میں ایک ترکیب آئی میں نے اس ملازم سے کہا کہ وہ غسل کر کے اور ہاتھ پاؤں کی اچھی طرح صفائی کر کے آئے پھر اسے کہا کہ وہ حوض کے اندر داخل ہو جائے اور ہر کونے کھدرے میں ہاتھ مارے اور اندازہ لگانے کی کوشش کرے، وہ کافی دیر چپہ چپہ پر ہاتھ مارتا رہا مگر ناکام رہا اور افسوس کے ساتھ حوض کے فرش پر ایستادہ ہوا، اچانک اس نے خوشی و مسرت سے بھرپور آواز میں کہا: میں نے پالیا میں نے پالیا اور باہر نکل کر بتلایا کہ آخر میں فرش پر جب کھڑا ہوا تو محسوس کیا کہ نیچے سے پانی ابل رہا ہے اور یہی اس کا منبع ہے کہ بئر زمزم کا فرش جو تقریبا چھ گز طول وعرض کا ہے، کے ہر حصہ سے پانی ہمہ وقت ابلتا اور پھوٹتا رہتا ہے۔ سبحان الله العلي العظيم۔ ایک وجہ اور ذہن میں آتی ہے کہ کعبہ کا صحن پورے مکہ اور آس پاس کی سطح سے نشیب میں ہے، زمزم کا کنواں صحن حرم سے بھی کافی نیچا ہے، تقریباً بیس سیڑھیاں اتر کر آتا ہے۔ اب ان سیڑھیوں کو بند کر دیا گیا ہے۔ گویا سطح سمندر سے کافی نیچے ہے لہٰذا سمندروں کا پانی اس کی طرف کھینچ کھینچ کر آتا ہے اور سمندر ختم ہو تو زمزم بھی ختم ہو یا اس میں کمی آئے؟)

علامہ ذکر کرتے ہیں کہ زمزم پیتے وقت کوئی خاص دعا کرنا علماء کا شیوہ رہا ہے۔ چنانچہ ابن حجر نے دعا کی کہ اے اللہ مجھے ذہبی جیسا حافظہ عطا فرما، جب دوسری مرتبہ آئے تو دعا کی کہ ذھبی سے بھی زیادہ حافظہ عنایت فرمایا، سیوطی نے دعا کی کہ اے اللہ مجھے چھ علوم میں حذاقت عطا فرما، کہتے ہیں ان چھ سے مراد دینی فنون ہیں وگرنہ عقلی فنون کے تو وہ عدم جواز کے قائل تھے۔ ابن ھمام نے دعا کی تھی کہ اے اللہ مجھے استقامت فی الدین اور سنتِ بیضاء پر وفات عطا فرما۔ ذکر کرتے ہیں کہ میرا نہیں خیال کہ ابن ھمام کی ابن حجر سے ملاقات ہوئی ہو مگر بذریعہ خط ان سے ان کی تصانیف کے نقل واخذ کی اجازت حاصل کی تھی، یعنی تلمذ بذریعہ کتابت اختیار کی، اسی لئے فتح الباری سے کوئی اقتباس لیتے ہوئے (شیخنا) کا لفظ تحریر کرتے ہیں۔

وقال عبدان أخبرنا عبدالله أخبرنا يونس عن الزهرى عن أنس بن مالك كان أبو ذر رضى الله عنه يحدث أن رسولَ اللهﷺ قال فُرِجَ سَقفِي و أنا بمكةَ فنزلَ جبريلُ عليه السلام ففَرَجَ صدرِى ثم غَسَلَهُ بماءِ زمزَمَ ثم جاءَ بِطَستٍ مِن ذهبٍ مُمتَلِىءٍ حِكمةً وإيماناً فأفرَغَها فى صَدرِى ثم أطبقَهُ ثم أخذَ بيدِى فعَرَجَ إلى السماءِ الدُنيا قال جبريلُ لِخازنِ السماءِ الدنيا افتَحْ قال مَن هذا؟ قال جبريلُ

انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ ابوذر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا جب میں مکہ میں تھا تو میری چھت کھلی اور جرائیل علیہ السلام نازل ہوئے انہوں نے میرا سینہ چاک کیا اور اسے زم زم کے پانی سے دھویا اس کے بعد ایک سونے کا طشت لائے جو حکمت اور ایمان سے بھرا ہوا تھا اسے انہوں نے میرے سینے میں ڈال دیا اور پھر سینہ بند کر دیا اب وہ مجھے ہاتھ سے پکڑ کر آسمان دنیا کی طرف لے چلے آسمان دنیا کے داروغہ سے جبریل نے کہا دروازہ کھولو انہوں نے دریافت کیا کون صاحب ہیں؟ کہا جرائیل

احادیث الانبیاء کی روایت میں (و قال لی عبدان) ہے اور سیاق بھی یہاں کی نسبت اتم ہے۔ اوائل الصلاۃ میں مع مباحث کے گذر چکی ہے۔

حدثنا محمد هو ابن سلام أخبرنا الفزارى عن عاصم عن الشعبى أن ابن عباس

رضی اللہ عنہما حَدَّثَہ قال سَقَیتُ رسولَ اللہ ﷺ مِن زَمزَم فشرِبَ وھو قائِمٌ۔ قال عاصم فحَلفَ عکرمۃُ ما کان یومئذ إلا علیٰ بعیرٍ

ابنِ عباسؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو زمزم کا پانی پلایا تو آپ نے کھڑے ہو کر نوش فرمایا۔ بقول عاصم عکرمہ نے حلف اٹھا کر کہا کہ رسول اللہ ﷺ اس دن اونٹ پر سوار تھے۔

فزاری سے مراد مروان بن معاویہ ہیں۔ ابن بطال کہتے ہیں امام بخاری یہ استنباط کرنا چاہتے ہیں کہ زمزم کا پانی پینا سننِ حج میں سے ہے، مصنف عبدالرزاق میں طاوس سے منقول ہے کہ نبیذِ سقایہ کا شرب تمامِ حج میں سے ہے، عطاء سے مروی ہے کہ میں نے دیکھا کہ لوگوں کے ہونٹ اس کی حلاوت کے سبب ساتھ جڑ جاتے تھے (یعنی شہد کے اختلاط کے سبب آب زمزم اتنا میٹھا ہو جاتا تھا کہ لب دوز تھا) ابن جریج کہتے ہیں مگر ابن عمر اس نبیذ کی بجائے سادہ پانی پیتے تھے گویا ان کے نزدیک آنجناب کا یہ شربت پینا ثابت نہیں بلکہ آپ نے سادہ پانی پیا لہٰذا آپ کی اتباع کے مدنظر سادہ پانی پیتے تھے، اس وجہ سے احتراز کرنا بھی محتمل ہے کہ مبادا لوگ اس شربت کا پینا تمامِ حج سے سمجھ لیں۔

(فحلف عکرمۃ الخ) ابن ماجہ کی اسی سند کے ساتھ روایت میں مزید صراحت ہے، عاصم کہتے ہیں میں نے عکرمہ سے یہ بات ذکر کی تو انہوں نے قسم کھا کر کہا کہ نبی اکرم کھڑے ہوئے نہ تھے بلکہ اونٹ پر سوار تھے۔ ابو داؤد کی عکرمہ عن ابن عباس سے روایت میں ہے کہ آپ نے اونٹ بٹھلایا پھر دو رکعت (طواف کی) ادا کیں، شاید شربِ زمزم اس کے بعد تھا، عکرمہ نے شاید کھڑے ہو کر پینے کی عمومی نہی کے سبب (اس امر کو مستبعد سمجھا اور) اس کا انکار کیا لیکن بخاری کی حضرت علی سے روایت میں ثابت ہے کہ آپ نے کھڑے ہو کر پانی پیا، یہ بیانِ جواز پر محمول ہوگا۔ اسے ترمذی نے بھی (الأشربۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب طوافِ القارِن (قارن کا طواف)

کیا قارن کو ایک ہی طواف کافی ہے یا دو کرے؟ حدیثِ عائشہ اور دو سندوں کے ساتھ ذکر کردہ حدیثِ ابن عمر میں مذکور ہے کہ حج وعمرہ، دونوں کے لئے ایک ہی طواف کافی سمجھا گیا۔ پہلی روایت میں (طافوا طوافا واحدا) میں ایک یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ اس سے یہ مراد ہو کہ دونوں کے لئے ایک جیسا طواف کیا (یعنی طواف تو دو کئے مگر ہیئت اور صفت کے لحاظ سے ایک جیسے تھے) مگر ابن عمر کی روایت سے احتمال رفع ہوتا ہے دونوں سے ظاہر ہے کہ قارن کے ذمہ مفرد کی طرح ایک ہی طواف ہے، سعید بن منصور نے اپنی سند کے ساتھ نافع عن ابن عمر سے مرفوعا نقل کیا ہے کہ جس نے قران کیا اس کے لئے ایک ہی طواف اور سعی کافی ہے۔ طحاوی نے اسے اس بناء پر معلول کہا ہے کہ درست اس کا موقوف ہونا ہے ان کا تمسک ایوب، لیث، موسیٰ بن عقبہ اور دوسرے کئی رواۃ کی نافع سے اسی روایت سے ہے جس میں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ ابن عمر نے ایسا کر کے کہا (إن النبی ﷺ فعل ذلک) یعنی لفظ آنجناب کے نہیں مگر فعل کو آپ کی طرف ہی منسوب کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ تعلیل مردود ہے کیونکہ دراوردی (اس کے راوی) صدوق ہیں اور ان کی روایت دوسروں کے مخالف نہیں، ممکن ہے نافع سے دونوں وجہوں کے ساتھ ثابت ہو۔

حضرت علی کی روایت کہ انہوں نے قران کرتے ہوئے دو طواف اور سعی کیں پھر کہا کہ اسی طرح آنجناب کو کرتے دیکھا

ہے۔لیکن عبدالرزاق اور دارقطنی کی اس روایت کے طرق ضعیف ہیں، ابن مسعود کی اسی بابت روایت اور ابن عمر کی بھی، ضعیف ہیں۔ صحیحین اور سنن میں ان سے کافی طرق کے ساتھ ایک طواف ہی مروی ہے۔بیہقی کہتے ہیں اگر ان سے دوطواف ثابت بھی ہوں تو ایک قدوم، دوسرا افاضہ کا ہے مگر دومرتبہ سعی ثابت نہیں۔ابن حزم کہتے ہیں آنجناب اور آپ کے صحابہ سے اس بابت کچھ ثابت نہیں، ابن حجر لکھتے ہیں مگر طحاوی وغیرہ نے مرفوعا حضرت علی اور ابن مسعود سے جو دوطواف وسعی نقل کیا ہے وہ تمام اسانید من حیث الجملہ، قوی ہیں۔ بہر حال اس باب میں بخاری کی ان احادیثِ باب سے اصح کوئی چیز نہیں۔طحاوی اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ ابن عمر کے حوالے سے نبی پاک کی کیفیتِ احرام کی بابت اختلاف ہے، مجموع الروایات سے ثابت یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ابتداءً حج کا احرام باندھا پھر عمرہ میں تبدیل کر کے متمتع ہوئے حالانکہ پہلے وہ جزم کے ساتھ کہہ چکے ہیں کہ نبی پاک قارن تھے۔(یہ بحث مفصلا گذر چکی) ابن حجر کہتے ہیں فرض کریں یہی تھا مگر ابن عمر کے قول کا کیا کریں گے کہ قارن کے لئے ایک طواف ہی کافی ہے؟ پھر یہ حدیثِ ابن عمر ناطق ہے کہ آپ قارن تھے (حنفیہ کا موقف یہی ہے کہ آپ قارن تھے) کیونکہ جو وصفِ اہلال ذکر کیا ہے وہ قران کا ہے یعنی (بدأ فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج) کہتے ہیں مجھے سخت تعجب ہے کہ تاویل کیوں کی حالانکہ حضرت عائشہ نے صراحت کے ساتھ تمتع کرنے والوں کی بابت کہا (فطاف الذين أهلوا بالعمرة ثم حلوا طوافا آخر بعد أن الخ) اور اہل قِران کی بابت کہہ رہی ہیں (وأما الذين جمعوا الخ) اس کے بعد کسی وضاحت کی ضرورت نہیں رہتی۔

مسلم کی ابوالزبیر عن جابر اور بطریق طاؤس عن عائشہ کی روایات میں بھی ایک طواف کا ذکر ہے۔عبدالرزاق طاؤس کی بابت نقل کرتے ہیں کہ حلف اٹھا کر کہا کہ نبی اکرم کے کسی صحابی نے اپنے حج اور عمرہ کے لئے سوائے ایک طواف کے کوئی طواف نہیں کیا، اس کی سند بھی صحیح ہے تو اس سے علی وابن مسعود کی روایات کا ضعف ثابت ہوتا ہے۔بعض اہل بیت مثلا جعفر صادق عن أبیہ (یعنی محمد الباقر) نقل کرتے ہیں کہ انہیں حضرت علی سے یہی یاد ہے کہ قارن کے لئے ایک ہی طواف ہے۔علامہ انور اس مسئلہ میں کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک قارن دوطواف اور دوسعی کرے گا کیونکہ اس نے (أحرم بإحرامين) پس اپنے حج کیلئے علیحدہ طواف وسعی کرے گا اور عمرہ کے لئے علیحدہ، متمتع بھی ایسا ہی کرے گا مگر وہ افعالِ عمرہ سے فارغ ہو کر متحلل ہو جائے گا جبکہ یہ یومِ نحر تک محرم رہے گا اس کے بعد اس میں اور مفرد میں کوئی فرق نہیں، یہ سبھی زیارت کا ایک طواف، قدوم کا ایک طواف اور ایک ہی مرتبہ حلق کرے گا پھر دونوں احرام سے نکل جائے گا۔(متحلل ہو جائے گا) مسئلہ زیرِ بحث دراصل مکہ داخل ہونے کے بعد (شروع میں) تعددِ طواف وسعی کا ہے۔تو ہم کہتے ہیں کہ دوطواف اور دوسعی کرے۔امام شافعی کہتے ہیں ایک طواف وسعی، قدوم کا، پھر یوم نحر اپنے حج اور عمرہ کا ایک ہی طواف کرے گویا ان کے ہاں عمرہ کے افعال افعالِ حج میں متداخل ہو جاتے ہیں تو ایک ہی طواف دونوں کے لئے کافی ہے ہم کہتے ہیں صرف زمانِ حج میں متداخل ہے نہ کہ افعالِ حج میں، لہذا الگ الگ ادا کرے۔عمرہ کے چار افعال ہیں، احرام، احلال، طواف اور سعی، پہلے دو متداخل ہیں آخری دو نہیں۔اس حدیث کے جملہ (أما الذين جمعوا الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ تمام ائمہ کے خلاف ہے حتی کہ شافعیہ کے مسلک کے بھی، اس امر میں کوئی نزاع نہیں کہ آنحضرت نے حج کے موقع پر تین طواف کئے تھے ایک طواف وقتِ قدوم، ایک یومِ نحر اور ایک طوافِ صدر، تو شافعیہ کو بھی اس جملہ کی تاویل کرنا پڑے گی سو انہوں نے کہا کہ اس کا معنی ہے کہ حج اور عمرہ کے لئے ایک ہی

طواف۔ ہمارے نزدیک اس کا معنی یہ ہے کہ حج وعمرہ سے تحلل کے لئے ایک طواف، اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ جب یہ ثابت ہوا کہ آنجناب اور جو آپ کے مطابق احرام میں تھے، نے تین طواف کئے ہیں تو یہ حدیث ان کے لئے حجت نہیں اب معاملہ مشائخ کی تخریج پر ہے تو شافعیہ کی تخریج یہ ہے کہ پہلا طواف قدوم کا تھا، ہم کہتے ہیں عمرہ کا تھا۔ آپ نے طوافِ قدوم کیا ہی نہ تھا تا کہ آپ کے طوافات کی تعداد آپ کے ہمراہ حج کرنے والوں کے طوافات سے زیادہ نہ ہو کیونکہ کچھ مفرد اور کچھ متمتع تھے اور وہ تین طواف کرتے ہیں اگر آپ زیادہ مرتبہ کرتے تو مناسک مختل ہو جاتے۔ آپ نے اسی وجہ سے سارے نفلی طواف رات کے وقت کئے جیسا بیہقی نے ذکر کیا ہے، اگرچہ بخاری اس کی نفی کرتے ہیں۔ طوافِ قدوم سنت ہے اس کے ترک سے جنایہ لازم نہیں۔ کہتے ہیں ہم اسے تداخل بھی قرار دے سکتے ہیں مگر میرے مطالعہ کی رو سے کسی فقیہ نے تداخل کی بابت نہیں لکھا۔ دوسرا طواف ہمارے نزدیک زیارت کا تھا ان کے ہاں حج اور عمرہ کا، یہ صرف تخریج (تعبیر) کا فرق ہے۔ ہمارے نزدیک یہ نہابت یا بدلیت نہیں بلکہ یہ دونوں، یعنی حج اور عمرہ کے دو طوافوں کے محل میں تھا۔ کہتے ہیں کہ ابن عمر کی روایت کے الفاظ (طاف لهما طوافا واحدا) حدیثِ عائشہ کے مقابلہ میں ان کے موقف کے حق میں زیادہ صریح ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مراد لینا کیوں جائز نہیں ہو سکتا کہ طوافِ حج سے مراد طوافِ قدوم ہے نہ کہ طوافِ زیارت جیسا کہ وہ سمجھے، اس پر مفہوم یہ ہوگا کہ آپ نے قدوم اور عمرہ کے لئے ایک ہی طواف کیا (گویا لھما کی ضمیر کا مرجع ان کے نزدیک حج و عمرہ نہیں بلکہ قدوم وعمرہ ہیں) اس معنی میں ہم بھی تداخل کے قائل ہیں۔ بہر حال یہ ان کی تعبیر ہے ہمارے دلیل تب بنتی اگر آنحضرت کی جہت سے یہ بیان ہوتا، یہ رواۃ کے مقاییس ہیں، کسی کی نیت کا پتہ صرف اسی سے چل سکتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ آنحضرت نے مکہ داخل ہو کر بالاتفاق طواف کیا اب اس کی تخریج میں اختلاف ہے جیسا کہ ذکر ہوا۔
کہتے ہیں سب سے احسن جواب ہمارے شیخ مولانا محمود الحسن کا ہے وہ حضرت عائشہ کے اس قول کہ (طافوا طوافا واحدا) کی بابت کہتے ہیں کہ (للحل منهما) یعنی حج وعمرہ سے تحلل کے لئے ایک ہی طواف کیا (گویا یہ جملہ طوافِ قدوم وعمرہ سے متعلق نہیں) اور لا ریب وہ ہمارے نزدیک ایک ہی ہے کیونکہ حج وعمرہ کا احرام ایک تھا تو واجب تھا کہ دونوں سے احلال بھی ایک ہوتا اور وہ طوافِ زیارت ہے۔ قارن جب یہ طواف کر لیتا ہے تو دونوں احرام سے متحلل ہو جاتا ہے۔ بخاری ومسلم کی ایک روایت کے الفاظ سے اس معنی پر دلالت ملتی ہے (فطاف الذين أهلوا بالعمرة بالبيت وبالصفا والمروة ثم حلوا الخ) یعنی اہل تمتع تو عمرہ کا طواف کر کے متحلل ہو جائیں گے پھر احرامِ حج سے اس کا طواف کر کے متحلل ہوں گے اور اہلِ قران ایک ہی طواف کے ساتھ دونوں سے متحلل ہوں گے۔ گویا اصل مقصود وحدة الطّواف کا ذکر نہیں بلکہ بیان الحل ہے۔ کہتے ہیں کہ ہمارے موقف کی مؤید حضرات علی، ابن مسعود اور مجاہد کی قوی اسانید سے روایات ہیں (جن کا ذکر گذر چکا ہے) اگر وہ ابن عمر وغیرھم کی تعبیر واجتہاد سے تمسک کرتے ہیں تو ہم ان صحابہ کے اجتہاد وتخریج سے اور اس باب میں حضرت علی ہی عمدہ اور اسوہ ہیں کیونکہ انہوں نے آنحضرت کے احرام کے مطابق احرام باندھا تھا اور حج میں آپ کے ہمراہ تھے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة رضى الله عنها خرَجَ مع رسولِ اللهﷺ في حجةِ الوداعِ فأهْلَلنا بِعُمرةٍ ثم قال مَن كان

معَه هَدىٌ فليُهِلَّ بِالحجِّ والعمرةِ ثم لا يَحِلُّ حتىٰ يَحِلَّ منهافقدِمْتُ مكةَ وأنا حائضٌ فلما قضَينا حجَّنا أرسلَنِي مع عبدِالرحمنِ إلى التَنعيمِ فاعتَمَرْتُ فقال ﷺ هذه مكانُ عمرِ تِلْكِ فطافَ الذين أهَلُّوا بالعمرةِ ثم حلُّوا ثم طافُوا طوافاً آخرَ بعدَ أن رجَعُوا مِن مِنًى وأما الذين جمَعُوا بينَ الحجِّ والعمرةِ فإنما طافُوا طوافاً واحداً

(حضرت عائشہؓ کے عمرۂ تنعیم کے بارہ میں ایک سابقہ حدیث ہے)۔

حدثنا يعقوب بن إبراهيم حدثنا ابن علية عن أيوب عن نافع أن ابن عمر رضى الله عنهما دخَلَ ابنُهُ عبدُالله بن عبدالله وظَهْرُهُ فى الدارِ فقال إنى لا آمَنُ أن يكونَ العاَم بينَ الناسِ قِتالٌ فيَصُدُّوك عن البيتِ فلو أقمتَ فقال قد خرَجَ رسولُ اللهﷺ فحالَ كُفَّارُ قريشٍ بينَه و بينَ البيتِ فإن حِيلَ بينِي و بينَه أفعَلُ كما فعَلَ رسولُ اللهﷺ ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾ [الاحزاب:۲۱] ثم قال أُشهِدُكم أني قد أوجبْتُ مع عمرتِي حجاً قال ثم قدِمَ فطافَ لهما فطوافا واحداً۔

(ابنِ عمر کے زمانۂ حجاج بن یوسف میں حج کی بابت ایک سابقہ روایت ہے)۔

(لا آمن) اکثر کی روایت میں مد اور میم کی زبر کے ساتھ ہے یعنی اُخاف مستملی کی روایت میں (إيمن) ہے، کہا گیا ہے کہ یہ امالہ ہے، یہ بھی کہا گیا کہ یہ لغتِ تمیم ہے، ہمزہ ان کے ہاں مکسور ہے۔ (فإن حيل) کشمیہنی کے نسخہ میں مضارع مجہول (يحال) کے ساتھ ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا الليث عن نافع أن ابن عمر رضى الله عنهما أراد الحجَّ عام نزلَ الحجَّاجُ بِابنِ الزبير فقِيلَ له إن الناسَ كائنٌ بينَهما قِتالٌ و إنَّا نَخافُ أن يَصُدُّوك فقال ﴿لقد كان لكمْ فى رسول الله أسوةٌ حسنةٌ﴾ إذا أصنَعُ كما صَنَعَ رسولُ اللهﷺ إني أُشهِدُكم أني قد أوجبتُ عمرةً ثم خرَجَ حتى إذا كان بِظَاهِرِ البَيدَاءِ قال ماشأنُ الحجِّ والعمرةِ إلا واحدٌ أشهِدُكم أني قد أوجبتُ حجّاً مع عمرتِي وأهدَىٰ هدْيًا اشترَاهُ بِقُدَيدٍ ولم يَزِدْ علىٰ ذلك فلم ينْحَرْ ولم يَحِلَّ مِن شيءٍ حرُمَ منه ولم يَحلِقْ ولم يُقَصِّرْ حتىٰ كان يومُ النحرِ فنحَرَ وحَلَقَ ورأىٰ أن قد قَضَى طوافَ الحجِّ والعمرةِ بطوافِهِ الأولِ وقال ابنُ عمر رضى الله عنهما كذلك فعَلَ رسولُ اللهﷺ

(اوپر والی روایت ہے)۔

(بطوافه الأول) اس سے مراد طوافِ افاضہ ہے یوم نحر کے دن، بعض نے وہم کا شکار ہوتے ہوئے قدوم قرار دیا۔

باب الطوافِ علی الوُضوءِ (وضوء کی حالت میں طواف کرے)

اس کے تحت حدیثِ عائشہ لائے ہیں جو پہلے بھی مباحث سمیت گذر چکی ہے اس کا جملہ (أنه توضأ ثم طاف) محلِ ترجمہ ہے مگر اسلوب سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وضوء طواف کے لئے شرط ہے الا یہ کہ اسے آنجناب کے فرمان (خذوا عني مناسككم) کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے، جمہور کے ہاں شرط ہے بعض اہلِ کوفہ اس کے مخالف ہیں۔

حدثنا أحمد بن عيسى حدثنا ابن وهب قال أخبرني عمرو بن الحارث محمد بن عبدالرحمن بن نوفل القرشي أنه سأل عروةَ بن الزبير فقال قد حجَّ النبيُّ ﷺ فأخبرَتْني عائشةُ رضي الله عنها أن أولَ شيءٍ بَدأ به حينِ قدِمَ أنه توضأ ثم طافَ بالبيتِ ثم لم تكنْ عمرة ثم حجَّ أبو بكر رضي الله عنه فكان أولَ شيءٍ بدأ به الطوافُ بالبيتِ ثم لم تكن عمرة ثم عمرُ رضي الله عنه مثلَ ذلك ثم حجَّ عثمان رضي الله عنه فرَأَيْتُه أولَ شيءٍ بدأ به الطوافُ بالبيتِ ثم لم تكن عمرة ثم معاويةُ وعبدُالله بن عمر ثم حجَجْتُ مع أبي، الزبيرِ بن العوام فكان أولُ شيءٍ بدأ به الطوافُ بالبيتِ ثم لم تكن عمرة ثم رأيتُ المهاجِرين والأنصارَ يفعَلُون ذلك ثم لم تكن عمرة ثم آخِرُ مَن رأيتُ فعَلَ ذلك ابنُ عمر ثم لم يَنقُضُها عمرةً وهذا ابنُ عمر عندَهم فلا يسألُونَه ولا أحدٌ مِمَّن مضىٰ ما كانوا يَبْدَؤُون بشيءٍ حتى يَضعُوا أقدَامَهم مِن الطوافِ بالبيتِ ثم لا يَحِلُّون وقد رأيتُ أمِّي و خالَتِي حينَ تَقدِمانِ لا تَبتَدِئانِ بشيءٍ أول مِن البيتِ تَطُوفانِ به ثم لا تَحِلَّانِ۔وقد أخبرتني أمي أنها أهَلَّتْ هِي وأختُها و الزبيرُ وفلانٌ وفلانٌ بعُمرةٍ فَلمَّا مسَحوا الركنَ حَلُّوا

(حضرت عائشہؓ کی طواف کے ساتھ ابتدا کرنے و دیگر تفاصیل کی بابت ایک سابقہ حدیث ہے)۔

(حتى يضعُون أقدامَهم الخ) ابن بطال لکھتے ہیں کہ ضروری ہے کہ أقدام سے قبل (أول) کا لفظ پڑھا جائے مگر کرمانی کہتے ہیں معنی یہ ہے کہ جب طواف کی خاطر مسجد حرام میں قدم رکھتے تھے تو اس سے قبل کوئی اور کام نہ کرتے تھے، یعنی ابتدا طواف سے کرتے تھے۔ ابن حجر ابن بطال کی تقدیرِ محذوف کو اولی قرار دیتے ہیں کیونکہ کرمانی کی رائے پانے کی صورت میں (من) بمعنی (من أجل) ماننا پڑے گا اور یہ قلیل ہے پھر (أول) کا لفظ بعض روایات میں ثابت بھی ہے علاوہ ازیں کشمیھنی کے نسخہ میں (حين) کی بجائے (حتى) ہے جس سے اس معنی کی تائیدِ مزید ہوتی ہے۔ (ثم إنهما لا تحلان) یعنی خواہ حجِ افراد کا احرام ہوتا یا قران کا۔ پہلے ذکر ہوا کہ ابن عباس کا مسلک تھا کہ افراد کرنے والا طواف کے ساتھ ہی متحلل ہو جائے گا، اس سے ان کا رد ہوتا ہے۔

راوی لکھتے ہیں حضرت عثمان کے حج کا ذکر عروہ کی کلام میں سے ہے اس سے ما قبل کی کلام حضرت عائشہ کی ہے۔ ابو

عبدالملک کہتے ہیں حدیثِ عائشہ (ثم لم تكن عمرة) تک ہے (ثم حج أبو بكر الخ) سے تا آخر کلامِ عروہ ہے اس طرح وہ حصہ منقطع قرار پائے گا کیونکہ عروہ نے ابوبکر وعمر کا زمانہ نہیں پایا البتہ عثمان کا زمانہ پایا ہے، داؤدی کے قول پر متصل ہے۔

باب وُجوبِ الصَّفا والمروةِ وجُعِلَ مِن شَعائرِ اللّٰهِ (صفا اور مروہ کی سعی کا وجوب)

یعنی صفا ومروہ کی سعی کا وجوب اس بات سے مستفاد ہے کہ انہیں شعائر اللہ میں سے قرار دیا گیا ہے، یہ ابن منیر کی توجیہ ہے اس کا تتمہ یہ ہے کہ اہل لغت نے شعائر کا معنی یہ کیا ہے کہ بقول ازہری وہ بات جس کی طرف اللہ نے توجہ دلائی اور اس کے کرنے کا حکم دیا (المقالة التي ندب الله إليها وأمر بالقيام عليها) جوہری کہتے ہیں شعائر سے مراد اعمالِ حج اور ہر وہ چیز جو اطاعتِ خداوندی کا نشان بنائی گئی۔ اس کا وجوب اس قولِ عائشہ سے مستفاد بھی ہوسکتا ہے (ما أتم الله حج امرىء ولا عمرته لم يطف بين الصفا والمرة)۔ (یعنی کسی شخص کا حج یا عمرہ اللہ تعالیٰ مکمل نہیں کرتا حتی کہ صفا ومروہ کی سعی کرے) یہ اس حدیثِ باب کے بعض طرق میں جسے مسلم نے ذکر کیا، موجود ہے۔ ابن منذر نے وجوب پر صفیہ بنت شیبہ کی حضرت حبیبہ بنت ابی تجراہ کی حدیث سے احتجاج کیا ہے جس میں ہے کہ میں نے آنحضرت کو سعی کرتے ہوئے سنا، فرما رہے تھے اے لوگو سعی کرو (فإن الله كتب عليكم السعي) اسے شافعی، احمد وغیرہما نے نقل کیا ہے اس کی سند میں عبداللہ بن مؤمل ہے جو ضعیف ہے مگر اس کا ایک اور طریق صحیح ہے جسے ابن خزیمہ نے نقل کیا ہے۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ صفیہ نے یہ روایت حبیبہ سے اخذ کی یا کسی اور سے، کیونکہ دارقطنی کی روایت میں ان کی بجائے (أخبرتني نسوة من بني عبدالدار) ہے لیکن یہ اختلاف نقصان دہ نہیں۔ بہر حال العمدة في الوجوب آنجناب کا ارشاد (خذوا عني مناسككم) ہے۔

جمہور کے نزدیک یہ رکن ہے اس کے بغیر حج نامکمل ہے۔ ابوحنیفہ کے نزدیک ایسا واجب ہے کہ ترک کی شکل میں دم واجب ہوگا۔ ثوری کی بھی یہی رائے ہے مگر وہ اسے ناسی کے ساتھ مقید کرتے ہیں نہ کہ جان بوجھ کر چھوڑنے والا۔ عطاء بھی یہی کہتے ہیں ان سے یہ بھی منقول ہے کہ سنت ہے، ترک پر کوئی کفارہ نہیں۔ ابن منذر نے یہی بات حضرت انس سے نقل کی ہے۔ امام احمد سے یہ مذکورہ تینوں آراء منقول ہیں۔ ابن عربی نے نہایتِ اغراب کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس امر پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے کہ سعی عمرہ کا رکن ہے اور حج کا رکن ہونے، نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ طحاوی نے بھی اسی طرح کی عجیب بات لکھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج کے ضمن میں کچھ ایسے امور کا تذکرہ کیا ہے کہ جن کے وجوب کا ذکر کسی امام سے منقول نہیں، بطور مثال (قوله تعالىٰ، إن الصفا والمروة من شعائر الله)۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ سعی ہمارے نزدیک واجب اور دوسروں کے ہاں رکن ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال عروة سألتُ عائشةَ رضى الله عنها فقلت لَها أرأيتِ قولَ الله تعالىٰ ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِاللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِاعْتَمَرَ فَلَاجُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[البقرة:١٥٨] فوالله ما علىٰ أحدٍ جُناحٌ أن لا يطوفَ بالصفا والمروةِ قالت بِئس ما قلتَ يا ابنَ أختي إنَّ هذه لو

كانت كما أوَّلتَها عليه كانت لا جناح عليه أن لا يَتَّطوَّفَ بهما ولكنها أُنزِلَتُ في الأنصارِ كانوا قبلَ أن يُسلِمُوا يُهِلُّون لِمَناةَ الطاغيةِ التي كانوا يعبُدونها عند المُشَلَّلِ فكان مَن أهلَّ يَتحرَّجُ أن يطوف بالصفا والمروة فلما أسلموا سألوا رسولَ اللهﷺ عن ذلك قالوا يا رسول الله إنا كُنَّا نَتَحَرَّجُ أن نَطوف بين الصفا والمروة فأنزل اللهُ تعالىٰ ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِاللّٰهِ﴾ الآية۔ قالت عائشه رضي الله عنها وقد سَنَّ رسولُ اللهﷺ الطوافَ بينهما فليس لأحدٍ أن يَترِكَ الطوافَ بينهما۔ ثم أخبرتُ أبا بكر بنَ عبدالرحمن فقال إن هذا لَعلمٌ ما كنت سمعتُه ولقد سمعتُ رجالاً مِن أهلِ العلم يَذكرون أن الناسَ إلا مَن ذكرتْ عائشةُ مِمَّن كان يُهِلُّ بِمناةَ كانوا يَطوفون كُلُّهم بِالصفا والمروةِ فلما ذكرَ اللهُ تعالىٰ الطوافَ بِالبيتِ ولم يذكرِ الصفا والمروةَ في القرآن قالوا يا رسولَ الله كُنا نطوفُ بالصفا والمروةِ وإن اللهَ أنزلَ الطوافَ بِالبيت فلم يذكرِ الصفا فهَلْ علينا مِن حَرجٍ أن نَطَّوَّفَ بالصفا والمروة؟ فأنزلَ الله تعالىٰ ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِاللّٰهِ﴾ الآية۔ قال أبوبكر فأسمعُ هذه الآية نزلَتْ في الفريقين كِلَيْهما: في الذين كانوا يَتَحرجُون أن يَطوفوا في الجاهلية بالصفا والمروة والذين يطوفون ثم تَحَرَّجُوا أن يطوفوا بهما في الإسلام مِن أجلِ أن اللهَ تعالىٰ أمرَ بِالطواف بالبيت ولم يذكر الصفا حتى ذكرَ ذلك بعد ما ذَكَرَ الطوافَ بالبيتِ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے ان کی بہن کے بیٹے عروہ بن زبیرؓ نے اللہ تعالیٰ کے قول (ترجمہ) بے شک صفا اور مروہ دونوں اللہ کی نشانیوں میں سے ہیں پھر جو شخص کعبہ کا حج کرے یا عمرہ کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں کہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرے (سورۂ بقرہ آیت نمبر 158) کے بارے میں دریافت کیا اور کہا کہ واللہ اس سے تو (معلوم ہوتا ہے کہ) کسی پر کچھ گناہ نہیں اگر وہ صفا و مروہ کی سعی نہ کرے؟ اُمّ المؤمنینؓ نے جواب دیا کہ اے بھانجے! تم نے بہت بُرا مطلب بیان کیا اگر یہی مطلب ہوتا جو تم نے بیان کیا تو آیت یوں ہوتی: بے شک کسی پر کچھ گناہ نہ تھا کہ ان کے درمیان سعی نہ کرتا بلکہ یہ آیت انصار کے بارے میں نازل ہوئی ہے وہ لوگ مسلمان ہونے سے پہلے مشلل کے پاس رکھے ہوئے ''مناۃ'' (بت) کیلئے احرام باندھا کرتے تھے، اور لوگ اس کی عبادت کیا کرتے تھے اور انصار کے جو لوگ حج یا عمرہ کا احرام باندھتے وہ صفا مروہ کے درمیان سعی کرنے کو گناہ سمجھتے تھے لہٰذا جب وہ مسلمان ہوگئے تو انہوں نے رسول اللہﷺ سے اس بارے دریافت کیا اور کہا کہ یارسول اللہ ہم صفا و مروہ کی سعی میں حرج سمجھتے تھے پس اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ اُمّ المؤمنینؓ نے کہا کہ بے شک رسول اللہﷺ نے ان دونوں کے درمیان سعی کو جاری فرمایا پس کسی شخص کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ان دونوں کے درمیان سعی کو ترک کردے۔

(فوالله ما على أحد جناح الخ) عروہ کا سعی کے عدم واجب ہونے پر استدلال یہ تھا کہ اللہ نے اس آیت میں سعی کا ذکر کرتے ہوئے صرف جناح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اگر واجب ہوتا تو اس پر اقتصار نہ ہوتا، رفعِ اثم صرف مباح ہونے کی علامت ہے۔ حضرت عائشہ کے جواب کا محل یہ تھا کہ آیت وجوب یا عدم کی بابت خاموش ہے مگر فاعل سے رفعِ اثم کی صراحت کرتی ہے، اگر صرف مباح ہوتا تو تارک سے رفع اثم کا ذکر ہوتا (فلا جناح عليه أن لا الخ) اس اسلوب کے اختیار کرنے کی حکمت بھی واضح کر دی۔ گویا جواب ان کے سوال کے مطابق دیا گیا، وجوب کی دوسری ادلہ ہیں، فاعل سے نفیِ اثم سے، تارک سے نفیِ اثم لازم نہیں آتا۔ ابن حجر کہتے ہیں بعض شاذ قراءات میں (لا) کے ساتھ ہی ہے، طبری، ابن ابی داؤد اور ابن منذر وغیرہ نے حضرات ابی بن کعب، ابن مسعود اور ابن عباس سے یہ نقل کیا ہے۔ مگر طبری اور طحاوی نے اسے مشہور قراءات پر محمول کرتے ہوئے (لا) زائدہ قرار دیا ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں اگر شاذ قراءات مشہور قراءات کے مخالف مفہوم کی حامل ہو تو وہ حجت نہیں طحاوی یہ بھی کہتے ہیں کہ بعض نے آیت کے آخری جملہ (فمن تطوع خيرا) سے سعی کے استحباب پر استدلال کیا ہے، مگر یہ نادرست ہے کیونکہ اس جملہ کا تعلق حج وعمرہ کے ساتھ ہے نہ کہ سعی کے ساتھ۔ کیونکہ اس امر پر اجماع ہے کہ بغیر حج یا عمرہ کے تطوعا سعی کرنا غیر مشروع ہے۔ (لمناة) جاہلیت کا ایک صنم تھا، ابن کلبی کہتے ہیں ایک چٹان تھی جسے عمرو بن لحی نے ہذیل کے لئے نصب کیا تھا۔ طاغیہ کا لفظ بطور صفت اسلام میں استعمال کیا گیا۔ (مشلل) قدید کے مقام پر تھا۔ سفیان عن الزہری کی روایت میں (من قديد) بھی ہے۔

(فكان من أهل يتحرج الخ) ظاہر یہ ہوتا ہے کہ جاہلیت میں صفا ومروہ کے درمیان سعی نہ کرتے تھے، منات کے طواف پر ہی اکتفاء کر لیتے تھے۔ سفیان کی روایت میں اس کی تصریح ہے۔ معمر عن الزہری کی روایت جسے بخاری نے معلقا نقل کیا ہے، میں ہے کہ ہم منات کی تعظیم کی خاطر صفا ومروہ کی سعی نہ کیا کرتے تھے، اسے احمد نے موصول کیا ہے مسلم کی یونس عن الزہری سے روایت میں ہے کہ انصار اسلام سے قبل اور غسان، منات کے لئے اہلال کرتے اور سعی بین الصفا والمروہ میں حرج محسوس کرتے، یہی طریقہ ان کے آباء سے چلا آرہا تھا کہ جو منات کے لئے احرام باندھے وہ سعی نہ کرے، تو زہری کے تمام طرق اس مفہوم کے نقل میں متفق ہیں۔

(هشام بن عروه عن أبيه) سے اس بابت اختلاف ہے، مالک نے ان سے شعیب کی اسی روایت کی طرح بیان کیا ہے ابو اسامہ نے بھی ان سے یہ لفظ روایت کئے ہیں (إنما أنزل الله هذا في أناس من الأنصار كانوا إذا أهلوا لمناة في الجاهلية فلا يحل لهم أن يطوفوا بين الصفا والمروة) یہ مسلم میں ہے تو یہ بھی زہری سے منقول کے موافق ہے اسی طرح فاکہی نے (عثمان بن ساج عنه) نقل کیا ہے، وہ بھی موافق ہے لیکن مسلم نے ابو معاویہ عن ھشام کے حوالے سے ایک روایت نقل کی ہے وہ ان تمام کی مخالف ہے اس کی عبارت ہے (إنما كان ذلك لأن الأنصار كانوا يهلون في الجاهلية لصنمين على شط البحر يقال لهما أساف و نائلة فيطو فون بين الصفا و المروة ثم يحلون الخ) یعنی اس میں سابقہ کے برعکس سعی کرنے کا ذکر ہے جو وہ اساف اور نائلہ دو بتوں کی خاطر کیا کرتے تھے، اسلام کے بعد انہیں سعی میں کچھ حرج محسوس ہوا کہ کریں یا نہ کریں؟ کیونکہ ان کے ذہن میں تھا کہ جاھلیت میں تو وہ سعی ان بتوں کی خاطر کرتے تھے۔

ابن حجر لکھتے ہیں اگر یونس کے طریق میں (و كانت سنة آبائهم الخ) کا جملہ نہ ہوتا تو تطبیق ممکن تھی، وہ اس طرح کہ ہم

کہہ سکتے تھے کہ زھری کی روایت میں کچھ حذف واقع ہوا ہے جس کی تقدیر یہ ہے کہ (أنهم كانوا يهلون في الجاهلية لمناة ثم يطوفون بين الصفا الخ) پھر اسلام کے بعد انہیں حرج لگا کہ ایسا فعل کریں جو وہ جاھلیت میں کیا کرتے تھے۔ یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ ابو اسامہ کی روایت میں حذف ہے جس کی تقدیر یہ ہے کہ (كانوا إذا أهلوا أهلوا لمناة في الجاهلية الخ) یعنی منات کا نام لے کر احرام باندھتے تھے جب اسلام آیا تو انہوں نے سمجھا کہ اس نے سعی کو باطل قرار دے دیا ہے، اب ان کے لئے حلال نہیں۔ اس کی مزید وضاحت ابو معاویہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ (فلما جاء الإسلام كرهوا أن يطوفوا بينهما للذى كانوا يصنعون في الجاهلية) اس روایت میں ایک وہم بھی ہے وہ اس کا یہ جملہ (لصنمين على شط البحر) عیاض نے اس طرف توجہ دلائی ہے کیونکہ اساف اور نائلہ کے یہ بت ساحل سمندر پر نہیں بلکہ صفا اور مروہ پر نصب تھے۔ اسی طرح منات کا ذکر بھی ساقط ہے۔ تو اسلام کے بعد سعی میں اسی لئے حرج محسوس کیا۔ نسائی نے قوی سند کے ساتھ زید بن حارثہ سے نقل کیا ہے کہ صفا و مروہ پر تانبے سے بنے دو بت اساف اور نائلہ نام کے تھے، مشرک سعی کرتے ہوئے ان کو چھوتے تھے اسی لئے انصار کا خیال ہوا کہ صفا و مروہ کی سعی امرِ جاھلیت میں سے ہے اللہ تعالیٰ نے شعائر اللہ قرار دے کر ان کی تصحیح فرمائی۔ فاکہی کی شعبی سے روایت میں ہے کہ اساف کا بت صفا اور نائلہ کا مروہ پر نصب تھا واحدی نے ابن عباس سے وایت کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ اہل کتاب کا دعوی تھا کہ انہوں نے زنا کیا تھا چنانچہ اللہ نے انہیں پتھر بنا دیا تو عبرت کے لئے صفا و مروہ پر رکھ دیئے گئے، بعد میں انہی کی پوجا شروع ہوگئی۔

یہ احتمال بھی ہے کہ انصار کے جاھلیت میں دو فریق ہوں ایک گروہ سعی کرتا ہو جیسا کہ ابو معاویہ کی روایت ہے اور دوسرا نہ کرتا ہو جیسا کہ زھری کی روایت ہے اسلام کے بعد دونوں فریق طواف کرنے سے متوقف ہوئے ہوں کیونکہ ہر دو کی نظر میں یہ امرِ جاہلیت میں سے ہے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی، یہ بھی جمع وتطبیق کی ایک صورت ہے، بیہقی نے اس کا ذکر کیا ہے۔ علامہ انور اس پر اضافہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ مسلم کی روایت کی رو سے تین فریق بنتے ہیں، آیت ان سب کے بارہ میں نازل ہوئی۔ حاصلِ حدیث ان کے مطابق یہ ہے کہ عروہ کے خیال کہ سعی واجب نہیں ہے، کا جواب دیتے ہوئے حضرت عائشہ نے ایک نکتۂ بلاغت بیان کیا، یہ سارا قصہ فقط ایضاح کے لئے ذکر کیا (إلا من ذكرت عائشة) کی بابت لکھتے ہیں کہ اسم اِن اور اسکی خبر کے مابین جملہ معترضہ ہے اور یہ استثناء ان کا قول کہ یہ آیت انصار کے کچھ افراد کی بابت نازل ہوئی۔ سننے کے بعد ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں حضرت عائشہ کے قول (سن رسول الله الخ) سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ سعی کو سنت قرار دیا، مراد یہ ہے کہ (فرضه بالسنة) (اپنے تعامل سے اسے فرض کیا) نفیِ فرضیت مراد نہیں۔ (ثم أخبرت الخ) قائل زھری ہیں۔ مسلم میں سفیان کی ان سے روایت میں (قال الزهري الخ) ہے۔ ابوبکر سے مراد ابن عبدالرحمٰن بن حارث بن ھشام ہیں (أن الناس الخ) ان کے لئے یہ کہنا اس لئے ممکن ہوا حالانکہ انہیں بتلانے والوں نے بات کو مطلق رکھا تھا، کہ ان کے پاس (زهري عن عروة عن عائشة) کے حوالے سے تفصیلی خبر موجود تھی ان کی بات کا محصل یہ ہے کہ ان کے لئے سعی سے مانع امر یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے طواف بالبیت کی بابت تو آیت نازل کی مگر سعی کی بابت تذکرہ نہ کیا تو انہیں خیال ہوا کہ سعی کا حکم اٹھا لیا گیا ہے سو اسی لئے سوال کیا کہ آیا سعی میں کوئی حرج تو نہیں ہے۔ (حتى ذكر ذلك الخ) یعنی سورت البقرۃ کی آیت کے نزول کا الحج کی آیت سے متاخر ہونا جس میں ہے (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ)۔

باب ما جاءَ في السَّعْيِ بين الصَّفا والمَروةِ (صفاومروہ کی سعی)

وقال ابنُ عمر رضي الله عنهما السعيُ مِن دارِ بني عَبَّاد إلىٰ زُقاقِ بني أبي حسين.

(ابن عمرؓ کہتے ہیں سعی دار بنی عباد سے لیکر زقاقِ بنی ابی حسین تک ہے)۔

یعنی اس کی کیفیت کے بارہ میں (و قال ابن عمر الخ) اسے فاکہانی نے ابن جریج کے طریق سے (عن نافع) موصول کیا ہے۔اسی طرح عبیداللہ بن ابی یزید کے طریق سے بھی سفیان کا قول ہے کہ سعی یعنی دوڑنا بقول ابن حجر ذرا تیز چلنا۔دونشانوں کے درمیان ہے، ابن حجر لکھتے ہیں یہ نشان معروف ہیں (مسعیٰ میں جو تقریباً پونے کلومیٹر کا فاصلہ ہے صفا کی جانب آج کل تقریبا ایک فرلانگ کے فاصلہ پر دو سبز/سرخ لائٹس ہیں اور فرش پر بھی علامت ہے صرف ان کے مابین دوڑنے کے انداز میں چلنا ہے باقی مسافت نارمل انداز میں پیدل چل کر قطع کرنا ہوتی ہے)۔احادیثِ انبیاء میں ذکر ہوگا کہ اس کی ابتداء حضرت ھاجر علیہا السلام سے ہوئی، فاکہی نے بھی بسند حسن ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ (هذا ما أورثكموه أمُّ إسماعيل)۔

حدثنا محمد بن عبيد بن ميمون حدثنا عيسى بن يونس عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال كان رسولُ اللهﷺ إذا طافَ الطوافَ الأولَ خَبَّ ثلاثا ومَشىٰ أربعا وكان يَسعىٰ بطنَ المسيلِ إذا طافَ بين الصفا والمروة۔ فقلتُ لِنافع أكان عبدُالله يَمشِي إذا بَلَغَ الركنَ اليمانيَّ قال: لا، إلا أن يُزاحَمَ على الرُكنِ فإنه كان لا يَدَعُه حتىٰ يَستَلِمَه

ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب پہلا طواف کرتے تھے تو تین مرتبہ رمل (یعنی دوڑ کر چلا) کرتے تھے اور چار مرتبہ مشی (یعنی معمولی چال سے چلا) کرتے تھے اور صفا و مروہ کے درمیان طواف کرتے وقت نالے کے نشیب میں سعی کرتے تھے۔

ابوذر کے نسخہ میں (ابن أبي حاتم) ہے جب کہ دوسرے نسخوں میں (محمد بن عبيد بن ميمون) ہے اور یہی درست ہے۔ابونعیم نے اسی پر جزم کیا ہے اگر ابوذر کی روایت محفوظ ہے تو ممکن ہے حاتم ان کے اجداد میں سے ہوں کیونکہ بقول جیانی اصیلی کے نسخہ میں بھی اسی طرح ہے۔ (الطواف الأول) یعنی طوافِ قدوم۔(بطن المسيل) یعنی وہ نشیبی جگہ جہاں سیلاب یا بارش کا پانی جمع ہوتا تھا بطن منصوب علی الظر فیت ہے، تیز چلنے کی حد ذکر کر رہے ہیں، تغلباً پورے مسعیٰ کے چلنے کو ہی سعی کہا گیا ہے۔

حدثنا علي بن عبيد الله حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار قال سألنا ابن عمر رضي الله عنه عن رجلٍ طاف بالبيت في عمرةٍ ولم يَطُفْ بين الصفا والمروة أيأتي امرأته؟ فقال قدِمَ النبيُّ ﷺ فطاف بالبيت سبعاً وصلىٰ خلفَ المقامِ ركعتين فطاف بين الصفا والمروةِ سبعاً ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوةٌ حسنةٌ﴾۔ وسألنا جابرَ بنَ عبدالله ؓ فقال لا يَقربَنَّها حتىٰ يَطوفَ بين الصفا والمروةِ۔ (گزر چکی ہے)

ابن مدینی ابن عیینہ سے روایت کنندہ ہیں۔ اس حدیث کو یہاں دوسندوں کے ساتھ نقل کر رہے ہیں پہلے بھی گذر چکی ہے۔
حنفیہ میں سے صاحب المحیط کہتے ہیں کہ صفا سے ابتداء لازمی ہے اگر مروہ سے شروع کر دیا تو اس چکر کا اعادہ کرنا ہوگا کرمانی کا کہنا کہ ترتیب شرط نہیں، اسکی کوئی اصل نہیں مگران کے نزدیک صفا سے آغاز نہ کرنا مکروہ ہے کیونکہ ترکِ سنت ہے لہذا اعادہ کرنا مستحب ہے۔
ابن حجر وضاحت کرتے ہیں کہ یہ کرمانی جس کا حوالہ دیا ہے ایک حنفی و عالم ہیں، شمس الدین شارحِ بخاری نہیں، وہ شافعی المذہب تھے جو ترتیب کوصحتِ سعی کی شرط قرار دیتے ہیں۔

حدثنا المكي بن ابراهيم عن ابن جريج قال أخبرني عمرو بن دينار قال سمعت ابن عمر رضى الله عنهما قال قدم النبيﷺ مكةَ فطاف بالبيت ثم صلىٰ ركعتين ثم سعىٰ بين الصفا والمروة ثم تَلا ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾

دوسری سند کے ساتھ سابقہ حدیثِ ابن عمر ہے۔

حدثنا أحمد بن محمد أخبرنا عبدالله أخبرنا عاصم قال قلتُ لأنس بن مالك رضى الله عنه أكُنتم تكرَهُون السعيَ بين الصفا والمروة قال نعم لأنها كانت مِن شعائرِ الجاهليةِ حتى أنزلَ اللهُ ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِاللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِاعْتَمَرَ فَلَاجُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا﴾

میں نے انس سے کہا کیا آپ لوگ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کو برا سمجھتے تھے انہوں نے کہا ہاں اس لیے کہ یہ شعائرِ جاہلیت میں سے تھا۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی۔ ﴿ان الصفا......الخ﴾

شیخ بخاری احمد المعروف بابن شبویہ مروزی، عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ متن پر بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان عن عمرو عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال إنما سعىٰ رسولُ اللهﷺ بِالبيت و بين الصفا والمروة لِيَرَى المشركين قُوَّتَه۔ زاد الحميدى حدثنا سفيان حدثنا عمرو سمعت عطاءً عن ابن عباس مثله

ابن عباس کہتے ہیں کہ آنجناب نے بیت اللہ کا طواف اور صفا مروا کی سعی اس طرح کی کہ مشرکین کو اپنی قوت دکھلا سکیں۔

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ (إنما سعى الخ) یہاں سعی سے مراد تیز چلنا ہے (زاد الحميدى الخ) یہ سند ذکر کرنے کا مقصد سفیان اور عمرو سے تحدیث وسماع کی صراحت بیان کرنا ہے۔ ابن حجر ابن عبدالسلام کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ مروہ صفا سے افضل ہے کیونکہ اثنائے سعی اس کا قصد بالدعاء والذکر چار مرتبہ ہوتا ہے جبکہ صفا کا تین مرتبہ، جہاں تک صفا سے ابتدائے سعی کا تعلق ہے اس بارے کچھ وارد نہیں، ابن حجر اس کا رد کرتے ہوئے ذکر کرتے ہیں کہ صفا کا قصد بھی چار مرتبہ ہوتا ہے کیونکہ ابتداء اسی سے ہوتی ہے۔ کہتے ہیں اس تفاضُل کا کوئی ثمرہ نہیں کیونکہ سعی کی یہ عبارت دونوں سے متعلق ہے (بے کار اور لا حاصل بحثیں کرنے سے شرع نے منع کیا ہے اس طریق سے احتراز کی شدید ضرورت ہے)۔

باب تَقضِي الحائضُ المَناسكَ كُلَّها إلا الطوافَ بِالبيتِ و إذا سعىٰ علىٰ غيرِ وضوءٍ بين الصفا و المروةِ

(حائضہ طواف کے سوا باقی سب مناسک ادا کرے گی نیز اگر بلا وضوء سعی کر لی؟)

پہلے مسئلہ کی بابت جزم کے ساتھ حکم ترجمہ میں ذکر کر دیا ہے کیونکہ روایات اس بارہ میں واضح اور صریح ہیں جبکہ دوسرے مسئلہ کا ذکر استفہامی انداز میں لائے ہیں کہ یہ احتمالی ہے گویا اشارہ کر رہے ہیں امام مالک کے حوالے سے مروی اسی حدیثِ باب کی طرف جس میں (ولا بين الصفا والمروة) کا اضافہ بھی ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ اس اضافہ کو مالک سے سوائے یحیی بن یحیی نیشاپوری کے کسی اور نے نقل نہیں کیا ابن حجر اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ اگر انہوں نے محفوظ رکھا بھی ہے تو اس سے سعی کے لئے وضوء کی شرط پر دلالت نہیں ہوتی کیونکہ سعی کا تعلق اس سے قبل کئے گئے طواف سے ہے یعنی وہ اس پر متوقف ہے پس اگر وہ ممتنع ہے تو اس کی وجہ سے یہ بھی ممتنع ہے نہ کہ طہارت (وضوء) کے شرط ہونے کی بناء پر۔ ابن عمر سے بھی مروی ہے کہ حائضہ تمام مناسکِ حج ادا کرے گی سوائے طواف اور سعی کے، اسے ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح نقل کیا ہے۔ عاصم کہتے ہیں میں نے ابوالعالیہ سے پوچھا کیا حائضہ قرآن پڑھ سکتی ہے؟ کہا نہیں اور نہ طواف وسعی کر سکتی ہے۔ ابن منذر نے سوائے حسن بصری کے کسی سلف سے سعی کے لئے وضوء کی شرط نقل نہیں کی اور یہ جو ابن ابی شیبہ نے ابن عمر سے اور حسن سے روایت کیا ہے کہ اگر طواف کے بعد اور سعی سے قبل حائضہ ہو گئی تو بھی سعی کر لے، ھشام عن الحسن سے بھی یہی نقل کیا ہے تو شاید انہوں نے حائضہ اور مُحدِث کا فرق کیا ہو، تفصیل آگے آئے گی۔ ابن بطال کہتے ہیں کہ شاید امام بخاری آنجناب کا حضرت عائشہ کو یہ کہنا (افعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت) سے یہ سمجھے ہیں کہ وہ سعی کر سکتی ہے (کیونکہ صرف طواف سے منع کیا ہے) ابن حجر کہتے ہیں یہ عمدہ توجیہہ ہے اور جمہور کا قول یہی ہے۔ ابن منذر نے عطاء سے طواف سے قبل سعی کر لینے کی بابت دو قول نقل کئے ہیں (جواز وعدم جواز کا) بعض اہل الحدیث کے نزدیک ایسا کر لینا مجزیٔ ہے ان کا استدلال اسامہ بن شریک کی روایت سے ہے کہ ایک آدمی نے آنجناب سے کہا میں نے طواف سے قبل سعی کر لی ہے آپ نے فرمایا (طف ولا حرج) جمہور اس حدیث کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ طوافِ قدوم اور افاضہ سے قبل اس نے طواف کیا تھا، اس صورت میں مجزیٔ ہے۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ سعی بعد از طواف مشروع ہے اگر حائضہ طواف سے مجبور ہو گئی ہے تو لامحالہ سعی بھی نہیں کر سکتی کیونکہ وہ بغیر طواف غیر معہود ہے اسی لئے نبی اکرم نے حضرت عائشہ کو سعی سے روکا تھا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن عبدالرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت قدمتُ مكةَ و أنا حائضٌ ولم أطُفْ بِالبيت ولا بين الصفا والمروة قالت فشكوتُ ذلك إلىٰ رسولِ الله ﷺ فقال افعَلِي كما يفعلُ الحاجُّ غيرَ أن لا تطُوفِي بالبيت حتي تطهري

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ میں مکہ آئی تو حائضہ تھی اس لئے طواف اور سعی نہ کر سکی اس کی شکایت رسول اللہ ﷺ سے کی تو آپ

نے فرمایا کہ جس طرح دوسرے حاجی کرتے ہیں تم بھی اس طرح ادا کرلو ہاں بیت اللہ کا طواف پاک ہونے سے پہلے نہ کرنا۔
(حتی تطھری) اسے تاء اور طاء کی زبر و تشدید اور ھاء کی تشدید کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے یا اصل میں (تتطھری) تھا ایک تاء حذف کر دی گئی مسلم کی روایت کے لفظ (حتی تغتسل) سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے تو یہ حائض کے طواف نہ کرنے کی بابت صراحت ہے۔ حائض کے ہی معنی میں محدث اور جنبی ہیں یہ جمہور کی رائے ہے بعض اہل کوفہ طواف کے لئے اس کے عدم اشتراط کے قائل ہیں (یعنی ان کے ہاں بغیر وضوء طواف کر لینا جائز ہے) ابن ابی شیبہ نے اپنی سند کے ساتھ شعبہ سے نقل کیا ہے کہتے ہیں میں نے حکم، حماد، منصور اور سلیمان سے پوچھا کہ کیا بغیر وضوء طواف کیا جا سکتا ہے؟ انہوں نے اس میں کوئی حرج نہ سمجھا۔ عطاء سے منقول ہے کہ اگر تین چکر کے بعد حیض آ گیا تو یہ اس کا پورا طواف سمجھا جائے گا۔ نووی کہتے ہیں وضوء کی طواف کے لئے عدم اشتراط میں ابو حنیفہ منفرد ہیں ان کے اصحاب وضوء کے وجوب اور بغیر وضوء طواف کرنے کی شکل میں دم واجب ہونے میں مختلف ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر نووی کی مراد یہ ہے کہ باقی تین ائمہ سے منفرد ہیں تب تو ٹھیک ہے وگرنہ بعض دیگر علماء بھی ان کے ہم نوا ہیں۔ احمد سے ایک روایت ہے کہ بغیر وضوء طواف جائز ہے مگر دم واجب ہوگا، مالکیہ سے بھی ایک قول یہی ہے۔

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا عبدالوهاب قال وقال لي خليفة حدثنا عبدالوهاب حدثنا حبيب المعلم عن عطاء عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال أَهلَّ النبيُّ ﷺ هو وأصحابُه بالحج وليس مع أحدٍ مِنهم هَدىٌ غيرَ النبيِ ﷺ وطلحةَ وقدِمَ عليٌّ مِن اليمن ومعه هدىٌ فقال أهللتُ بما أهلَّ به النبيُ ﷺ فأمرَ النبيُ ﷺ أصحابَه أن يَجعلُوها عمرةً ويطُوفوا ثم يُقَصِّروا ويَحِلُّوا إلا مَن كان معه الهَدىُ فقالوا نَنطلِقُ إلىٰ مِنًى وذكرُ أحدِنا يَقطُر ! فبلغَ النبيَ ﷺ فقال لو استَقبلتُ مِن أمرى ما استدبرتُ ما أهديتُ ولولا أنَّ معى الهَدىَ لأحلَلْتُ وحاضتْ عائشةُ رضي الله عنها فنسكتِ المَناسكَ كُلها غيرَ أنها لم تَطُفْ بِالبيت فلما طَهُرَتْ طافتْ بِالبيت قالت يا رسولَ اللهِ ﷺ تنطلقون بِحَجَّةٍ و عُمرةٍ و أَنطَلِقُ بِحجٍ! فأمرَ عبدَالرحمن بن أبي بكر أن يَخرجَ مَعها إلى التَنعيم فاعْتمرَتْ بعد الحَج

جابرؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ اور آپ کے اصحاب نے حج کا احرام باندھا اور ان میں سے کسی کے پاس قربانی نہ تھی سوائے نبی ﷺ اور طلحہؓ کے اور علیؓ یمن سے آئے اور ان کے ہمراہ ہدی تھی پس انہوں نے کہا کہ میں نے بھی اسی چیز کا احرام باندھا ہے جس کا نبی ﷺ نے احرام باندھا ہے۔ پھر نبی ﷺ نے اپنے اصحاب کو یہ حکم دیا کہ اس احرام کو عمرہ کا احرام کر دیں اور طواف کر کے بال کترا دیں اور احرام سے باہر ہو جائیں سوائے اس شخص کے کہ جس کے ہمراہ قربانی ہو پھر صحابہ نے کہا کہ ہم منیٰ اس حالت میں جائیں کہ ہمارے عضو مخصوص سے منی ٹپک رہی ہو؟ یہ خبر نبی ﷺ کو پہنچی تو آپ نے فرمایا کہ کاش اگر میں پہلے سے اس بات کو جان لیتا جس کو میں نے اب جانا ہے تو میں اپنے ہمراہ قربانی نہ لاتا اور اگر میرے ساتھ قربانی نہ ہوتی تو میں احرام سے باہر ہو جاتا۔ (آگے حضرت عائشہؓ کے عمرہ تنعیم کی بابت تذکرہ ہے)

(قال وقال لی خليفة الخ) یعنی امام بخاری کہتے ہیں کہ مجھے خلیفہ بن خیاط نے بھی علی سبیل المذاکرہ یہی روایت بیان کی، اس حدیث پر مفصل بحث (باب عمرة التنعيم) میں آئے گی یہاں محلِ ترجمہ (غير أنها لم تطف بالبيت) ہے۔ بقول ابن حجر روایت کا متن خلیفہ کے سیاق سے ہے، محمد کے لفظ سے (باب عمرة التنعيم) میں آئے گی۔

علامہ انور (وليس معهم هدى غير الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ آنحضرت کے علاوہ پانچ یا چھ افراد کے پاس ہدی ہونا ثابت ہے (یعنی حضرت جابر نے اپنے علم کے مطابق یہ بات کہی)۔ (وذكر أحدنا الخ) کے تحت کہتے ہیں کہ عمرہ کر کے متحلل ہونے کی وجہ کراہیت حقیقۃً یہ ہے۔ جیسا کہ قبل ازاں ذکر ہوا۔ نہ کہ اس وجہ سے کہ عربوں کے اشہرِ حج میں عمرہ کرنا افجر الفجور میں سے ہے کا رد مقصود تھا۔ (لواستقبلت الخ) کی نسبت کہتے ہیں کہ اس سے حنابلہ کا استدلال ہے کہ تمتع افضل ہے مگر سابقہ بحث میں اس تمنا کا سبب بیان کر چکا ہوں، قسطلانی لکھتے ہیں کہ یہ تمنا اس وجہ سے نہ تھی کہ تمتع افضل ہے بلکہ (لأمرٍ خارج)۔ بقول ان کے ایک اعتراض یہ ہوسکتا ہے کہ آنجناب سے (لو) استعمال کرنے کی کراہیت مروی ہے آپ کا فرمان (لو تفتح عمل الشيطان) مگر یہاں آپ (لو) استعمال فرما رہے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ کراہت سے متعلق آپ کے فرمان کا تعلق امورِ دنیا سے ہے کہ دنیا کا کوئی معاملہ چھوٹ جانے پر تلہفاً لو (کاش) نہ کہتا پھرے۔ تمنیِ قربات (عبادات وطاعات) کیلئے جیسا کہ یہاں ہے مکروہ نہیں۔ اس حدیث کو ابوداؤد نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا مؤمل بن هشام حدثنا اسماعيل عن أيوب عن حفصة قالت كُنا نَمنعُ عَواتِقَنا أن يَخرُجن فقدِمتْ امرأةٌ فنزلَتْ قصرَ بني خلفٍ فحدَّثتْ أنَّ أختَها كانت تحت رجلٍ مِن أصحابِ رسولِ اللهﷺ قد غزا مع رسول اللهﷺ ثِنتَيْ عشرةَ غزوةً وكانت أختي معه في ستِ غزواتٍ قالت كُنَّا نُداوِي الكَلْمىٰ ونقوم على المَرضىٰ فسألتْ أختي رسولَ اللهﷺ فقالت هل علىٰ إحدانا بأسٌ إن لم يكن لها جِلبابٌ أن لا تَخرجَ؟ قال لِتُلبِسُها صاحبتُها مِن جِلبابِها ولْتَشهَدِ الخيرَ ودعوةَ المؤمنين فلما قدِمَتْ أُمُّ عطية رضي الله عنها سألنَها! أو قالت سألْتُها فقالت وكانت لا تَذكرُ رسولَ اللهﷺ إلا قالت بأبي فقلنا أسمعتِ رسولَ اللهﷺ يقول كذا و كذا؟ قالت نَعم بأبي فقال لِتَخرُجِ العَواتقُ ذواتُ الخُدورِ أو العواتقُ وذواتُ الخدور والحُيَّضُ فيَشهَدْنَ الخيرَ ودعوةَ المسلمين ويَعتَزِلُ الحُيضُ المُصلّٰى فقلتُ الحائضُ؟ فقالت أوَ ليس تَشهَدُ عَرفةَ و تَشهد كذا و تشهد كذا؟

ام عطیہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ کنواری لڑکیاں اور پردہ والیاں بھی باہر نکلیں یا یہ فرمایا کہ پردہ والی دوشیزائیں اور حائضہ عورتیں سب باہر نکلیں اور مسلمانوں کی دعا اور خیر کے کاموں میں شرکت کریں لیکن حائضہ عورتیں نماز کی جگہ سے الگ رہیں میں نے کہا اور حائضہ بھی نکلیں؟ انہوں نے فرمایا کہ کیا حائضہ عورت عرفات اور فلاں فلاں جگہ نہیں جاتی ہیں؟

(پھر عیدگاہ ہی جانے میں کیا حرج ہے)۔

اسماعیل سے مراد ابن علیہ اور ایوب سے سختیانی ہیں۔ الحیض اور العیدین کے تحت یہ حدیث مع تمام مباحث گذر چکی ہے۔ یہاں محلِ استشہاد (أو ليس تشهد عرفة الخ) ہے یہ حدیث جابر کے الفاظ (فنسكت المناسك كلها إلا الخ) کے موافق ہے۔ (ويعتزل الحيض المصلى) بھی مطابقِ ترجمہ ہے یعنی اگر عام نماز گاہ یا مسجد سے اعتزال کا حکم ہے تو کعبہ کے لئے تو بالاولی ہے۔

باب الإهلالِ مِن البَطحاءِ وغيرِها لِلمَكِّي ولِلحاجِّ إذا خرجَ إلىٰ مِنًى

(اہلِ مکہ حج کا احرام منی جاتے وقت بطحاء وغیرہ سے باندھیں)

وسُئِلَ عطاءٌ عن المُجاوِرِ يُلَبِّي بِالحج قال وكان ابنُ عمر رضى الله عنهما يُلَبِّي يومَ التَروِيةِ إذا صلىٰ الظُهرَ واستوىٰ علىٰ راحلتِه وقال عبدالملك عن عطاء عن جابر رضى الله عنه قدِمْنا مع النبيﷺ فأحْلَلْنا حتىٰ يومِ الترويةِ وجَعلنا مكةَ بِظَهْرٍ لَبَّيْنا بِالحجِ وقال أبو الزبير عن جابر أهْلَلْنا مِن البَطحاءِ وقال عبيدُ بن جريج لابنِ عمر رضى الله عنهما رأيتُك إذا كنتَ بِمكةَ أهلَ الناسُ إذا رأَوُا الهِلالَ ولم تُهِلَّ أنت حتى يومِ الترويةِ فقال لم أرَ النبيَّﷺ يُهِلُّ حتىٰ تَنبَعِث به راحلتُه

(جابر کہتے ہیں کہ نبی کریمﷺ کے ساتھ ہم حجۃ الوداع میں آئے پھر آٹھویں ذی الحجہ تک کے لئے ہم حلال ہو گئے اور اس دن مکہ سے نکلتے ہوئے جب ہم نے مکہ کو اپنی پشت پر چھوڑا تو حج کا تلبیہ کہہ رہے تھے۔ عبید بن جریج نے ابن عمرؓ سے کہا کہ جب آپ مکہ میں تھے تو میں نے دیکھا اور تمام لوگوں نے احرام چاند دیکھتے ہی باندھ لیا تھا لیکن آپ نے اٹھویں ذی الحجہ سے پہلے احرام نہیں باندھا آپ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہﷺ کو دیکھا جب تک آپ منیٰ جانے کو اونٹنی پر سوار نہ ہو جاتے احرام نہ باندھتے)۔

اکثر روایات میں (خرج من منى) ہے مگر ایک معتمد نسخہ میں (إلى منى) ہے ابن بطال نے اپنی شرح اور اسماعیلی نے اپنی مستخرج میں بھی یہی ذکر کیا ہے، اس میں کوئی اشکال نہیں، گویا امام بخاری مکی کے میقات کے ضمن میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ نووی کے بقول مکہ والوں یا جو مکہ میں ہیں، کا میقات مکہ ہی ہے۔ بعض نے مکہ اور سارا حرم کہا ہے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔ افضلیت میں اختلاف ہے، دونوں مذہب اس امر میں متفق ہیں کہ گھر کے دروازے سے اہلال کرے امام شافعی سے ایک قول ہے کہ مسجد (حرام) سے کرے۔ مالک، احمد، اور اسحاق کہتے ہیں کہ جوفِ مکہ (وسط مکہ) سے اہلال کرے اور حدودِ حرم سے باہر حالتِ احرام ہی میں نکلے۔ وقتِ اہلال کی بابت بھی اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ ترویہ کے دن ہو، امام مالک نے بسندِ منقطع اور ابن منذر نے بسندِ متصل حضرت عمر سے نقل کیا ہے کہ اہل مکہ سے مخاطب ہو کر کہا (ما لكم يقدم الناس الخ) کہ لوگ (احرام باندھے) پراگندہ سر آرہے ہیں تم سجے سنورے پھرتے ہو، ہلالِ حج طلوع ہوتے ہی اہلال کر لیا کرو، ابن زبیر کا بھی یہی قول ہے اور بھی کافی لوگ ہیں جن کی طرف عبید بن جریج نے (أهل الناس إذا رأوا الهلال) کہہ کر اشارہ کیا ہے۔ بعض کے مطابق یہ استحباب پر محمول ہے مالک اور ابوثور کا یہی خیال ہے۔ ابن منذر کہتے ہیں افضل یہ ہے کہ یومِ ترویہ (آٹھ ذوالحجہ) کو احرام باندھے مگر وہ متمتع جس کے پاس قربانی

نہیں اور (اس کے عوض) روزے رکھنا چاہتا ہے، وہ جلدی احرام باندھ لے تا کہ اس کے بعد تین روزے رکھ سکے، جمہور کی حجت حضرت جابر کی حدیث ہے جسے مصنف نے معلقاً یہاں ذکر کیا ہے۔ ترجمہ میں (للمکی) سے مراد وہ جو حج کا ارادہ کرے (للحاج) یعنی آفاقی (جو بیرون مکہ سے آیا ہے) اگر وہ متمتعاً مکہ میں داخل ہوا ہے۔

(وسئل عطاء) اسے سعید بن منصور نے موصول کیا ہے۔ مالک نے ابن عمر کی بابت مؤطا میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ایک مرتبہ ہلال طلوع ہوتے ہی احرام باندھا، گویا ان کے ہاں اس سلسلہ میں توسع ہے۔ (و قال عبدالملك الخ) بظاہر ان سے مراد ابن ابی سلیمان ہیں اسے مسلم نے موصول کیا ہے۔ (مكة بظهرٍ) یعنی وراء ظهورنا۔ اس سے علم ہوا کہ مکہ سے نکلتے ہوئے وہ احرام میں تھے۔ (و قال أبوالزبير الخ) اسے احمد اور مسلم نے ابن جریج عنہ کے طریق سے موصول کیا ہے۔ مسلم نے لیث عن ابی الزبیر کے طریق سے مطولاً بھی ذکر کیا ہے۔ (وقال عبيد الخ) اسے بخاری نے (أوائل الطهارة) اتم سیاق کے ساتھ موصول کیا ہے۔ ابن بطال کہتے ہیں کہ ابن عمر کی اس سے یوم ترویہ کے دن اہلال پر، اگر وہ مکہ میں ہیں کی وجہِ احتجاج یہ ہے کہ نبی اکرم نے (حين انبعثت به راحلته) احرام باندھا تھا، یعنی ذوالحلیفہ میں، پھر اس کے بعد بغیر انقطاع آپ کے افعالِ حج جاری رہے اسی طرح مکی بھی یوم ترویہ کے دن احرام باندھے تا کہ اس کے بعد وہ مسلسل افعالِ حج میں مشغول ہو جائے بخلاف یکم ذوالحجہ سے احرام باندھنے کے کہ وہ فوراً تو افعالِ حج شروع نہیں کر سکتا (کیونکہ حج تو آٹھ تاریخ سے شروع ہوگا) لہذا اصل اقتداء بسنۃ النبی یہ ہے کہ احرام اس وقت باندھا جائے جب حج شروع ہو رہا ہو۔ ابن عباس کا بھی قول تھا کہ مکہ کا کوئی شخص اسی وقت احرام باندھے جب وہ منی جا رہا ہو (یعنی آٹھ کو)۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ یوم ترویہ سے تاخیر جائز نہیں اور نبی پاک نے۔ انکے زعم کے مطابق۔ حج کے لئے سفر شروع کرتے ہوئے احرام باندھا تھا مکی کا سفرِ حج چونکہ یوم ترویہ کو شروع ہوتا تھا لہذا وہ اسی دن باندھے۔ کہتے ہیں یہ افضلیت کا اختلاف ہے ہمارے ہاں افضل یہ ہے کہ پہلے باندھ لے، ابن عمر کا آنجناب کے فعل پر یہ قیاس، مع الفارق ہے۔

باب أينَ يُصلِي الظُهرَ يومَ التَروِيَةِ؟

(یوم ترویہ۔ آٹھویں ذوالحج۔ نمازِ ظہر کہاں ادا کرے)

یوم ترویہ سے مراد آٹھ ذوالحجہ ہے، ترویہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ حج کے لئے جاتے ہوئے اپنے اونٹوں کو سیراب کر لیتے تھے (یُرَوُّن) اور خود بھی پانی اپنے ساتھ رکھ لیتے کیونکہ منی وغیرہ میں کنویں یا چشمے نہ تھے وجہ تسمیہ میں کچھ اور اقوال بھی ہیں جو شاذ ہیں۔

حدثني عبدالله بن محمد حدثنا اسحاق الأزرق حدثنا سفيان عن عبدالعزيز بن رفيع قال سألتُ أنسَ بنَ مالك رضي الله عنه قلتُ أخبِرْني بشيءٍ عَقَلْتَه عن النبيﷺ أين صَلَّى الظهرَ والعصرَ يومَ التروِيَةِ؟ قال بِمِنًى قلتُ فأين صلَّى العصرَ يومَ النَّفرِ؟ قال بالأبطح ثم قال افعَلْ كما يفعلُ أُمَراؤُك

حضرت انسؓ سے عبدالعزیز بن رفیع نے پوچھا کہ مجھے کوئی ایسی بات بتائیے جو آپ کو نبیﷺ سے یاد ہو کہ آپ نے ظہر

اورعصر کی نماز آٹھویں ذوالحجہ کے دن کہاں پڑھی؟ تو انہوں نے کہا ''منیٰ میں'' انہوں نے دوبارہ پوچھا کہ نفر (یعنی کوچ مراد
۱۳ ذوالحج) کے دن عصر کی نماز کہاں پڑھی؟ تو انہوں نے کہا ''ابطح میں'' پھر کہنے لگے کہ تم ویسا ہی کرو جس طرح حکام کریں

شیخ بخاری عبداللہ جعفی ہیں، سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ ترمذی نے اس کے اخراج کے بعد لکھا ہے کہ اسحاق کی ثوری سے یہ حدیث صحیح مستغرب ہے یعنی اسحاق اس میں متفرد ہیں، ابن حجر کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ اسی لئے بخاری اس کے بعد دوسری سند کے ساتھ یہی روایت لائے ہیں۔ کئی اور شواہد بھی ہیں مثلاً مسلم کی صفۃ الحج میں حضرت جابر سے، ابوداود، ترمذی، احمد اور حاکم کی حدیثِ ابن عباس اسی طرح ابن عمر سے مروی ہے کہ وہ یوم ترویہ کی نمازِ ظہر منی میں ادا کرنا بشرط استطاعت پسند کرتے تھے۔ ابن خزیمہ اور حاکم نے ابن زبیر سے بھی اس کے موافق نقل کیا ہے اس کے لفظ ہیں (من السنة أن يصلي الإمام الظهر الخ)۔ (يوم النفر) یعنی منی سے واپسی کے دن۔ عبدالعزیز بن رفیع کی حضرت انس سے صحیحین میں صرف یہی ایک روایت ہے۔

اسے ابن ماجہ کے سوا باقی تمام نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا علي سمع أبا بكر بن عياش حدثنا عبدالعزيز لقيتُ أنسا وحدثني اسماعيل بن أبان حدثنا أبو بكر عن عبدالعزيز قال خرجتُ إلىٰ مِنًى يومَ الترويةِ فلقِيتُ أنسا رضى الله عنه ذاهِبًا على حمارٍ فقلتُ أين صلَّى النبيُّ ﷺ هذا اليومَ الظُهرَ؟ فقال انظُرْ حيثُ يُصَلِّي أمراؤُك فصَلِّ

(اوپر کا مفہوم ہے)۔ کسی نسخہ میں شیخِ بخاری منسوب نہیں، بقول ابن حجر بظاہر ابن المدینی ہیں، سیاق اسماعیل کے لفظ پر ہے۔ علی کا طریق پہلے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں عبدالعزیز کی ابوبکر کو صراحتِ تحدیث ہے۔ (انظر حيث يصلي الخ) اس میں اختصار ہے جس کی وضاحت سفیان کی روایت میں ہے یعنی آنجناب کے نماز ظہر منی میں پہنچ کر ادا کرنے کا ذکر۔ پھر حضرت انس کو ڈر ہوا کہ ان سے یہ سن کر عبدالعزیز اس کی پابندی کرنے کی کوشش کریں گے تو انہیں یہ کہا، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت حکام نمازِ ظہر منی میں جا کر ادا کرنے کی نسبت کوتاہی کا ارتکاب کرنے لگے تھے (یعنی تاخیر کے سبب راستے ہی میں ادا کر لیتے تھے) تو اس امر کا جائز ہونا بیان کر رہے ہیں اگرچہ اتباع افضل ہے۔ چونکہ ابوبکر کی یہ روایت اُس قدر مرفوع (جو پہلی حدیث میں ہے) سے خالی ہے تو بعض رواۃ اس میں وہم کا شکار ہوئے ہیں تو اسماعیلی نے (عبدالحميد بن بيان عنه) کے حوالے سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں، کہ سوال کے جواب میں کہا (صلى حيث يصلي أمراؤك) بقول اسماعیلی (صلى) غلط ہے، ابن حجر کہتے ہیں ممکن ہے اصل میں (صل) ہی کہا ہو مگر کاتب نے ساتھ یاء بھی لکھ دی۔ ابومسعود نے الاطراف میں لکھا ہے کہ سفیان کی طرح ابوبکر اس حدیث کی روایت میں جودت کا مظاہر نہ کر سکے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ امام بخاری ابوبکر کی روایت کو سابقہ حدیثِ اسحاق ازرق کی صحت کے بارہ میں بعض کے توقف کو دور کرنے کے لئے لائے ہیں جن کی توقف کی وجہ ان کا تفرد ہے۔ عبداللہ بن محمد نے جو اس روایت میں اسحاق سے (العصر) کا لفظ بھی ذکر کیا ہے کسی راوی نے اس پر ان کی متابعت نہیں کی۔ ابن حجر نے مختلف کتبِ حدیث سے بارہ راوی گنوائے ہیں جنہوں نے اس حدیث کو اسحاق ازرق سے روایت کیا ہے مگر کسی نے (العصر) کا لفظ ذکر نہیں کیا، راوی نے دعوی کیا ہے کہ العصر کا لفظ یہاں وہم ہے مگر اس کا رد کیا گیا ہے کہ مسلم کی

حدیثِ جابر میں بھی یہ لفظ موجود ہے یعنی یہ اضافہ فی نفسہ صحیح ہے، تفرد صرف عبداللہ بن محمد کے اسے اسحاق سے نقل کرنے میں ہے۔
جمہور کا قول یہی ہے کہ نماز ظہر منی میں ادا کی جائے۔ ثوری نے اپنی جامع میں عمرو بن دینار سے نقل کیا ہے کہ ابن زبیر کو دیکھا کہ یوم ترویہ مکہ میں ظہر ادا کر رہے تھے۔ قاسم کے حوالے سے ان سے ذکر ہو چکا کہ سنت یہی ہے کہ منی میں ادا کی جائے، شاید یہ کسی ضرورت کے سبب یا بیانِ جواز کے لئے تھا۔ ابن منذر لکھتے ہیں کہ کسی اہل علم سے منقول نہیں کہ اگر کوئی نویں ذوالحجہ کی رات منی میں نہ گزار سکا تو اس پر کوئی چیز (دم وغیرہ) واجب کی ہو۔ حضرت عائشہ سے نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ ترویہ کے دن ثلث رات (نویں ذوالحجہ کی) تک مکہ سے نہ نکلیں، کہتے ہیں کہ (الخروج إلى منى في كل وقت مباح) حسن اور عطاء سے منقول ہے کہ کوئی حرج نہیں اگر ترویہ سے ایک یا دو دن قبل منی پہنچ جائے۔ امام مالک نے اسے مکروہ کہا ہے، اس امر کو بھی کہ یوم ترویہ شام مکہ میں ہو جائے الا یہ کہ جمعہ کا دن ہو تو بہتر ہے جمعہ پڑھ کر جائے۔ حدیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حکام کی مخالفت نہ کی جائے اور جماعت کی مخالفت سے احتراز کیا جائے۔

باب الصَّلاةِ بِمِنًى (منی میں نمازوں کی ادائیگی)

یعنی رباعی نمازوں کا قصر ہوگا یا نہیں؟ ابواب تقصیر الصلاۃ میں اس بارے بحث گزر چکی ہے وہاں یہی تینوں احادیث متغایر اسناد کے ساتھ ذکر کی تھیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں چونکہ حضرت عثمان نے اپنے دور خلافت کے آخری سالوں میں منی میں پوری نماز پڑھنا شروع کر دی تھی اس لئے محدثین کو اس ترجمہ کی ضرورت پیش آئی وگرنہ اسکی ضرورت نہ تھی۔ نبی پاک اور شیخین سے قصر ہی ثابت ہے۔

حدثنا إبراهيم بن المنذر حدثنا ابن وهب أخبرني يونس عن ابن شهاب قال أخبرني عبيد الله بن عبدالله بن عمر عن أبيه قال صلّى رسولُ اللهﷺ بِمِنًى ركعَتَين و أبو بكرٍ و عمرُ و عثمانُ صَدراً مِن خلافتِه

عبداللہ بن عمرؓ نے خبر دی کہ رسول کریم نے منیٰ میں دو رکعات پڑھیں اور ابو بکر اور عمرؓ بھی ایسا کرتے رہے اور عثمانؓ بھی خلافت کے شروع ایام میں دو ہی رکعت پڑھتے تھے۔

(وعثمان صدراً الخ) تقصیر الصلاۃ کی روایت جو نافع کے حوالے سے تھی، میں اس کے بعد (ثم أتمها) کا لفظ بھی تھا۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة عن أبي إسحاق الهمداني عن حارثة بن وهب الخزاعي رضي الله عنه قال صلّى بنا النبيُّﷺ ونحن أكثَرُ ما كُنّا قطُّ و آمَنُهُ۔ بِمِنًى ركعَتَين

وھب خزاعیؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے منیٰ میں ہمیں دو رکعات پڑھائیں ہماری تعداد اس وقت کثیر اور ہم اتنے بے ڈر کسی وقت میں نہ تھے۔

حارثہ کی یہ روایت وہاں ابوالولید کے حوالے سے تھی (نحن أكثر ما كنا الخ) بقول علامہ انور (أي آمن ما كنا الخ) آمن کی ضمیر (ما کنا) کی طرف راجع ہے کیونکہ وہ فی تاویل المصدر ہے وگرنہ حروف کی طرف ضمائر راجع نہیں ہوتیں۔ امن کا ذکر اس لئے کرتے

ہیں تا کہ یہ شبہ نہ ہو کہ آیتِ قصر میں ذکرِ خوف اس وجہ سے ہے کہ خوف شرطِ قصر ہے، وہ بر سبیل تذکرہ ہے (کیونکہ جب آیتِ قصر کا نزول ہوا تو اہل اسلام دشمن کے حملہ کے خطرہ سے دو چار تھے لہذا یہ ذکرامرِ واقعہ کے طور پر ہے)۔

(یالیت حظی الخ) داؤدی کے نزدیک ابن مسعود کو یہ اندیشہ تھا کہ شاید چار رکعت پڑھنا غیر مجزی ہو وہ حضرت عثمان کی پیروی میں اختلاف سے بچنے کے لئے چار پڑھ تو لیتے تھے مگر اس اندیشہ کا اظہار کرتے تھے۔ دوسرے علماء کہتے ہیں انکا قصد یہ ہے کہ اگر وہ تکلفاً چار بھی پڑھ لے تو کاش اس کی یہ چار بھی قبول ہوں جیسا کہ دو ہوں۔ بقول ابن حجر ظاہر مفہوم یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات علی سبیل التفویض (یعنی معاملہ اللہ کے حوالے کرتے ہوئے) کہی کیونکہ یہ غیب سے متعلق امر ہے کہ قبولیت بھی حاصل ہوتی ہے یا نہیں گویا اس تمنا کا اظہار کر رہے ہیں کہ ان چار میں سے دو ہی قبول ہو جائیں یہ اس امر کا اشعار ہے کہ ان کی رائے میں مسافر کو اختیار ہے چاہے دو پڑھے چاہے چار۔ حاصل یہ ہے کہ وہ حضرت عثمان کی متابعت میں چار تو پڑھ رہے ہیں مگر کاش اللہ تعالی دو ہی قبول فرما لے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ ابن مسعود عثمان کے پیچھے چار پڑھتے تھے (حالانکہ ان کا مذہب دو، کا تھا) کیونکہ اجتہادی مسائل میں مختلف حضرات کا ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنا صحیح ہے، ابن تیمیہ نے اس امر پر اجماع کا دعوی کیا ہے کہ حنفی کی شافعی کے پیچھے (اور بالعکس بھی) نماز صحیح ہے اسی طرح ہر صاحبِ مذہب دوسرے کی اقتداء کر سکتا ہے انہوں نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ امام ابوحنیفہ کا بھی یہی موقف ہے۔ اگرچہ درمختار میں ہے کہ ایسا کرنا صحیح نہیں۔ علامہ کہتے ہیں کہ کیسے صحیح نہیں جبکہ دین ایک ہے، نبی ایک ہے قبلہ ایک ہے تو یہ کہنا نہایت مستبعد ہے کہ حنفی کی شافعی کے پیچھے نہیں ہو سکتی فتح القدیر کی کتاب القضاء والوتر اور الھدایہ کی مباحث سے صحتِ اقتداء ثابت ہوتی ہے۔

حدثنا قبيصة بن عقبة حدثنا سفيان عن الأعمش عن إبراهيم عن عبدالرحمن بن يزيد عن عبدالله رضى الله عنه قال صلَّيتُ مَعَ النبيِّ ﷺ ركعَتَينِ ومعَ أبي بكر رضى الله عنه ركعَتَينِ ومَعَ عمرَ رضى الله عنه ركعَتَين ثم تفرَّقَتْ بِكُمُ الطُّرُقُ فياليَتَ حَظِّي مِن أربعٍ ركعَتانِ مُتَقَبَّلَتانِ

عبداللہ بن مسعودؓ نے بیان کیا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ منیٰ میں دو رکعت نماز پڑھی اور ابوبکرؓ کے ساتھ دو ہی رکعت پڑھی اور عمرؓ کے ساتھ بھی دو ہی رکعت لیکن پھر ان کے بعد تم میں اختلاف ہو گیا تو کاش ان چار رکعتوں کے بدلے مجھ کو دو رکعات ہی نصیب ہوتیں جو قبول ہو جائیں۔

سفیان سے مراد مراد ثوری اور ابراہیم سے مراد نخعی ہیں۔ راوی حدیث عبداللہ بن مسعود ہیں۔

باب صومِ يومِ عَرفةَ (یومِ عرفہ کا روزہ)

بقول ابن حجر یہاں (یوم عرفة) سے مراد (بعرفة) ہے (یعنی یہ باب ان لوگوں سے متعلق ہے جو حجاج کی حیثیت سے عرفات کے میدان میں موجود ہیں کہ وہ وہاں روزہ رکھیں یا نہیں؟)۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان عن الزهرى حدثنا سالم قال سمعتُ عُميراً

مولى أم الفضل عن أم الفضل شكَّ الناسُ يومَ عَرَفَةَ في صومِ النبيِّ ﷺ فبَعَثْتُ إلي النبيِّ ﷺ بشراب فشربَه

اُمّ فضلؓ (نبی ﷺ کی چچی) کہتی ہیں کہ عرفہ کے دن لوگوں کو آپ کے روزہ میں شک تھا تو میں نے آپ کی خدمت میں کوئی چیز پینے کی بھیجی تو اس کو آپ نے پی لیا (تو معلوم ہوگیا کہ آپ روزہ سے نہیں)۔

سفیان سے مراد وابن عینیہ ہیں، کتاب الصیام میں اس پر تفصیلی بحث ہوگی۔ اسے مسلم اور ابوداؤد نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب التلبيةِ و التكبيرِ إذا غدَا مِن منى إلىٰ عَرفة

(منیٰ سے عرفہ جاتے ہوئے تلبیہ وتکبیر کہنا)

یعنی منی سے عرفات جاتے ہوئے (نویں ذوالحج کی صبح کو) تلبیہ اور تکبیرات کہنے کی مشروعیت، غرضِ ترجمہ اس رائے کا رد ہے کہ عرفہ جاتے ہوئے حاجی تلبیہ قطع کرے، اس بارے تفصیلی بحث چودہ ابواب بعد ہوگی۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن محمد بن أبي بكر الثقفي أنه سألَ أنسَ بنَ مالك وهما غادِيان مِن مِنًى إلىٰ عَرَفَةَ كيف كُنتم تَصنَعُون في هذا اليومِ مع رسولِ اللهِ ﷺ؟ فقال كان يُهِلُّ مِنَّا المُهِلُّ فلا يُنكَرُ عليه و يُكَبِّرُ مِنَّا المُكَبِّرُ فلا يُنكَرُ علي

راوی نے انس بن مالکؓ سے پوچھا جب کہ وہ دونوں صبح کو منیٰ سے عرفات جا رہے تھے کہ رسول کریم ﷺ کے ساتھ آپ لوگ آج کے دن کس طرح کرتے تھے؟ انسؓ نے بتلایا کوئی ہم میں سے لبیک پکارتا ہوتا' اس پر کوئی اعتراض نہ کرتا اور کوئی تکبیر کہتا اس پر بھی کوئی انکار نہ کرتا۔

محمد بن ابوبکر کی صحیح بخاری میں صرف یہی ایک حدیث ہے۔ مسلم نے یہی روایت عبداللہ بن عمر سے بھی روایت کی ہے۔

(غاديان) یعنی علی الصبح عرفات کو جا رہے تھے۔ (كيف كنتم تصنعون) جواب سے علم ہوا کہ سوال کا تعلق ذکر واذکار کے ساتھ تھا، مسلم کی (محمد عن أنس) کے حوالے سے اسی روایت میں صراحۃً کہا (ما تقول في التلبية في هذا اليوم)۔ (فلا ينكر عليه) صیغہ مجہول کے ساتھ، موسیٰ بن عقبہ کی روایت میں ہے (لا يعيب أحدنا على صاحبه) مسلم کی حدیث ابن عمر میں ہے (منا الملبي و منا المكبر) یعنی بعض تلبیہ کہہ رہے تھے اور بعض دوسری تکبیریں۔ ان کی روایت میں ہے، عبداللہ بن ابی سلمہ کہتے ہیں کہ میں نے عبیداللہ بن ابن عمر سے کہا تعجب ہے آپ لوگوں نے ان سے یہ کیوں نہ پوچھا کہ آنحضرت اس دن کیا پڑھتے تھے (یعنی یہ پوچھنے کی بجائے کہ آپ صحابہ کیا پڑھتے تھے یہ پوچھنا چاہئے تھا کہ نبی اکرم کیا پڑھتے تھے) یہ اس لئے تا کہ جو کچھ آنجناب پڑھتے تھے اس پر مطلع ہو جاتے کیونکہ بلا شبہ افضل ذکر وہی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں ابن مسعود کی آمدہ ایک روایت سے اس کا علم بھی ان شاءاللہ ہوگا۔

باب التهجيرِ بالرَّواحِ يومَ عرفةَ (عرفہ کیلئے دوپہر کو روانگی)

احمد اور ابوداؤد نے ابن عمر ہی سے ایک حدیث نقل کی ہے جس میں ہے کہ آنجناب نمازِ صبح ادا کر کے منی سے عرفات کی طرف نکلے اور نمرہ میں اترے (یہاں آج کل مسجد نمرہ ہے) بوقت ظہر (راح رسول الله ﷺ مهجراً الخ) یعنی دوپہر کے وقت نکل کر ظہر و عصر جمع کر کے پڑھائیں (گویا اس روایت کے ان الفاظ پر امام بخاری نے یہ ترجمہ قائم کیا ہے) پھر خطبہ دیا (ثم راح فوقف) - (دوپہر کے بعد کہیں جانے کیلئے راح کا لفظ اور اس سے قبل جانے کے لئے غدا کا لفظ استعمال ہوتا ہے) مسلم میں حضرت جابر کی ایک طویل روایت میں مزید وضاحت ہے کہ آنجناب عرفہ جانے کیلئے طلوع آفتاب کے بعد چلے تھے نمرہ میں آپ کے لئے ایک خیمہ ایستادہ تھا اس میں اترے پھر زوال ہونے پر قصویٰ پر سوار بطنِ وادی میں آئے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سالم قال كَتَبَ عبدالملك إلى الحَجّاجِ أن لا يُخالِفَ ابنَ عمرَ في الحجِّ فجاءَ ابنُ عمر رضى الله عنه وأنا معَه يومَ عرفةَ حينَ زالتِ الشمسُ فصاحَ عندَ سُرادِقِ الحجَّاج فخَرَج و عليه ملحفةٌ مُعَصفَرةٌ فقال مالَكَ يا أبا عبدالرحمن؟ فقال الرَّواح إن كنتَ تريدُ السُّنَّةَ قال هذه الساعةَ؟ قال نعَم قال فأنظِرْني حتى أفِيضَ علىٰ رأسِي ثم أخرُجُ فنَزَل حتّٰى خَرَج الحجاجُ فسارَبَيني وبينَ أبي فقلتُ إن كُنتَ تُرِيدُ السنَّةَ فاقْصُرِ الخُطبَةَ وعَجِّلِ الوُقوفَ فجعلَ ينظُرُ إلىٰ عبدِالله فلمَّا رأىٰ ذلك عبدُالله قال صدَقَ

ابنِ عمرؓ نے عرفہ کے دن زوالِ آفتاب کے بعد حجاج کے خیمے کے قریب آ کر بلند آواز دی تو حجاج باہر نکل آیا اور اس کے جسم پر کسم سے رنگی ہوئی ایک چادر تھی حجاج نے کہا اے ابوعبدالرحمٰن کیا بات ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ اگر تو سنت کی پیروی چاہتا ہے تو (تجھے وقوف کیلئے) چلنا چاہیئے حجاج نے کہا اسی وقت؟ انہوں نے کہا ہاں حجاج نے کہا کہ مجھے اتنی مہلت دیجئے کہ میں اپنے سر پر پانی ڈال لوں پھر چلوں پس ابن عمر سواری سے اتر پڑے یہاں تک کہ حجاج نکلا پس (تینوں) چلے سالم بن عبداللہ نے حجاج سے کہا، کہ اگر تو سنت کی پیروی چاہتا ہے تو خطبہ مختصر پڑھنا اور وقوف میں عجلت کرنا تو وہ حجاج عبداللہ بن عمرؓ کی طرف دیکھنے لگا جب انہوں نے یہ دیکھا تو کہا کہ سالم صحیح کہتے ہیں اور عبدالملک نے حجاج کو یہ لکھ بھیجا تھا کہ حج میں عبداللہ بن عمر کی مخالفت نہ کرنا۔

(كتب عبدالملك الخ) یعنی خلیفہ وقت، ابن مروان، (إلى الحجاج) ابن یوسف ثقفی جب اسے مکہ ابن زبیر سے جنگ کرنے بھیجا (اس وقت عراق کا گورنر تھا)۔ (في الحج) یعنی حج کے مسائل میں۔ نسائی کی مالک کے طریق سے روایت میں (في أمر الخ) ہے۔ ابن زبیر نے حجاج اور اس کے لشکر کو مکہ داخل نہ ہونے دیا تھا لہذا اسے وقوفِ عرفات طواف سے قبل کرنا پڑا (گویا جنگ حج کے بعد ہوئی تھی)۔ (فجاء ابن عمر الخ) سالم، ان کے اپنے بیٹے کا مقولہ ہے زہری کی ایک روایت میں ان کے حوالے سے یہ بھی ہے کہ میں روزہ سے تھا مجھے سخت گرمی لگ رہی تھی۔ ابن حجر کہتے ہیں زہری کی یہ روایت معمر نے ان سے نقل کرتے ہوئے سالم کا واسطہ حذف کیا ہے جس پر یحییٰ بن معین اسے وہم قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں زہری نے ابن عمر کو نہ دیکھا ہے اور نہ ان سے کچھ سنا ہے

جبکہ ذھلی کہتے ہیں میں معمر کی اس روایت کو رد نہیں کر سکتا کیونکہ ابن وھب نے بھی (بواسطه عمری عن الزهری عن ابن عمر) نقل کیا ہے۔ عنبسہ بن خالد یونس عن ابن شہاب سے نقل کرتے ہیں کہ میں ایک وفد کے ساتھ مروان کے پاس گیا جب کہ میں محتلم (بالغ) تھا ذھلی کہتے ہیں مروان کا انتقال ۶۵ھ میں ہوا ہے جبکہ یہ واقعہ ۷۳ھ کا ہے لہذا زھری کا انہیں دیکھنا اور ان سے سماع ممکن ہے۔ (وقال غيره) کہ عنبسہ کی یہ روایت بھی وہم ہے زھری نے مروان کی بجائے عبدالملک (اس کا بیٹا) کا نام ذکر کیا تھا۔ اگر زھری نے مروان کا زمانہ پایا ہوتا تو متعدد اجلہ صحابہ سے بلا واسطہ روایت کرتے حالانکہ ان سے بالواسطہ کرتے ہیں۔ مالک اور عقیل نے اس روایت میں ان کے اور ابن عمر کے مابین سالم کا واسطہ ذکر کیا ہے اور حدیثِ زھری میں وہی مرجع ہیں لہذا یہی معتمد ہے۔

(فصاح الخ) یعنی اس کے خیمہ کے پاس پہنچ کر باآواز بلند پکارا، اسماعیلی نے اپنی روایت میں (أين هذا) کا لفظ نقل کیا ہے۔ (وعليه ملحفة) یعنی بڑی چادر، (فنزل) یعنی ابن عمر، آگے اس کی صراحت ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں اس قسم کی احادیث محدثین کے نزدیک مسند ہیں کیونکہ سنت سے مراد رسول اللہ کی سنت ہوتی ہے، جب اسے مطلقا ذکر کیا جائے۔ (وعجل الوقوف) بقول ابن عبدالبر قعنبی اور اشہب نے یہی روایت کیا ہے اور میرے نزدیک یہ غلط ہے کیونکہ مالک سے اکثر رواۃ نے (وعجل الصلاة) کا لفظ نقل کیا ہے۔ کہتے ہیں یہ لفظ بھی قابلِ توجیہ ہے کیونکہ تعجیلِ وقوف تعجیلِ نماز ہی کو مستلزم ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں قعنبی اور اشہب کی طرح عبداللہ بن یوسف نے بھی (الوقوف) کا لفظ نقل کیا ہے۔ کما تری۔ اشہب کی روایت نسائی نے تخریج کی ہے۔ ابن بطال کہتے ہیں اس سے وقوفِ عرفہ کے لئے غسل کرنا بھی ثابت ہوا، اہلِ علم اسے مستحب سمجھتے ہیں۔ یہ بھی محتمل ہے کہ اس کا غسل اور ابن عمر کا عدم اعتراض اس وجہ سے ہو کہ ضرورۃً ہے البتہ مالک نے موطا میں نافع سے روایت کیا ہے کہ ابن عمر وقوفِ عرفہ کے لئے شام کو ہی غسل کر لیتے تھے۔ طحاوی نے لکھا ہے کہ اس سے محرم کیلئے معصفر (یعنی عصفر کے ساتھ رنگا ہوا) کپڑے کا جواز ثابت ہوتا ہے ابن منیر اس پر تعاقب کرتے ہیں کہ حجاج کون سا قابلِ اقتداء شخص تھا وہ تو منکرِ اعظم یعنی سفکِ دماء سے نہ بچتا تھا (حتى يتقي المعصفر) (معصفر سے بچنے کا کیونکر خیال رکھتا) ابن عمر نے اس واسطے سے منع نہ کیا کہ وہ جانتے تھے کہ اس جیسے درشت شخص کو منع کرنا بے فائدہ ہے اور پھر یہ بھی کہ لوگ اس کی اقتداء نہ کر رہے تھے (کیونکہ وہ تو اتفاقا امیر الحج بن گیا تھا اصل میں تو ابن زبیر سے جنگ کی خاطر آیا تھا) بہر حال معصفر کا مسئلہ ذکر ہو چکا ہے اس سے منجملہ کئی امور کے فاسق و فاجر کے پیچھے نماز ادا کر لینے کا جواز بھی ثابت ہوا۔

اسے نسائی نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب الوُقوفِ علَى الدَّابةِ بعرفة (سواری پر وقوفِ عرفہ)

اس کے تحت دو باب پہلے گزر چکی حدیثِ ام الفضل ذکر رہے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن أبي النضر عن عمير مولى عبدالله بن العباس عن أم الفضل بنتِ الحارث أن ناساً اختَلَفُوا عندَها يومَ عرفةَ في صومِ النبيِّ ﷺ فقال بعضُهم هو صائِمٌ وقال بعضُهم ليسَ بصائمٍ فأرسلْتُ إلَيه بِقَدَحِ

لَبَنٍ وهو واقِفٌ علىٰ بعيرِهٖ فشَرِبَهٗ

(ام فضلؓ کی سابقہ روایت ہے)۔محلِ ترجمہ (وهو واقف على بعيره) ہے مسلم کی حدیثِ جابر میں بھی (ثم ركب الخ) کا لفظ ہے۔بعض کا خیال ہے کہ سوار ہوکر وقوف کرنا ایسے عالم شخص کے ساتھ مختص ہے جو لوگوں کی تعلیم اور انہیں مناسک سے آگاہ کرنے کا ارادہ رکھتا ہو جبکہ بعض رکوب کو افضل قرار دیتے ہیں، علامہ انور لکھتے ہیں کہ رکوب افضل ہے اگرچہ پیدل بھی جائز ہے۔امام شافعی کہتے ہیں دونوں طرح برابر ہے وہ اس سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ سواری پر وقوف (افضل نہیں بلکہ) مباح ہے اور اس بابت جو نہی وارد ہے وہ اس صورت میں کہ سواری کے بدکنے (اور کسی کو نقصان پہنچنے کا) خدشہ ہو۔

باب الجَمعِ بين الصَّلاتَينِ بِعَرفةَ (عرفہ میں ظہر وعصر کو جمع کر کے ادا کرنا ہے)

وكان ابنُ عمر رضي الله عنهما إذا فاتَتْه الصلاةُ مع الإمام جَمَعَ بَيْنَهما.

(ابن عمرؓ کی اگر جماعت فوت ہو جاتی تو وہ جمع کر لیتے)۔

اس کا حکم ذکر نہیں کیا، جمہور کا مسلک ہے کہ یہ جمعِ مذکور مسافر کے ساتھ مختص ہے (یعنی اہل مکہ علیحدہ علیحدہ پڑھیں گے) اوزاعی اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ جمع کر کے ظہر وعصر ادا کرنا جمعِ نسک ہے (یعنی عبادت کا حصہ ہے) لہذا ہر ایک جمع کر کے ہی پڑھے گا ابن منذر نے بسندِ صحیح قاسم بن محمد سے نقل کیا ہے کہتے ہیں میں نے ابن زبیر سے سنا کہ سنتِ حج میں سے ہے کہ امام زوال کے بعد جا کر خطبہ دے پھر ظہر وعصر اکٹھی پڑھائے۔انفرادی طور پر پڑھنے کی صورت میں اختلاف ہے، تفصیل آ رہی ہے۔

(وكان ابن عمر الخ) اسے ابراہیم حربی نے (المناسك) میں بحوالہ ہمام عن نافع موصول کیا ہے۔ثوری نے بھی اپنی جامع میں نافع کے حوالے سے ہی نقل کیا ہے، جمہور کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ نخعی، ثوری اور ابوحنیفہ کے نزدیک جمع، امام کے ہمراہ پڑھنے والوں کے ساتھ مختص ہے، ابوحنیفہ کے صاحبین اور طحاوی بھی اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں ان کی حجت ابن عمر کا یہی قولِ مذکور ہے وہی حدیث جمع النبیؐ بین الصلاتین کے راوی ہیں اور جیسا کہ ذکر ہوا انفرادی صورت میں بھی جمع کر کے ہی ادا کرتے تھے لہذا ان کے نزدیک جمع امام کے ساتھ پڑھنے والوں کے ساتھ مختص نہیں یہ تو عرفہ کی دو نمازوں، ظہر وعصر کی بابت ہے، اس دن کی مغرب کے بارہ میں (جو عرفہ سے نکل کر ادا کرنی ہے) ابوحنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک ضروری ہے کہ اسے عشاء تک موخر کیا جائے اور اگر راستے میں ادا کر لی تو (مزدلفہ پہنچ کر) اعادہ کرنا ہوگا۔مالک سے منقول ہے کہ اگر اسے یا اس کی سواری کو کوئی عذر ہے تو شفقِ احمر غائب ہونے کے بعد (یعنی مغرب کے وقت سے کچھ تاخیر کر کے) ادا کرنا جائز ہے۔مدونہ میں ہے کہ اگر مزدلفہ پہنچے سے قبل پڑھ لی تو اعادہ کرے اسی طرح وہ بھی اعادہ کرے جس نے مغیبِ شفق کے بعد مغرب وعشاء جمع کر کے پڑھ لیں۔اشہب سے منقول ہے کہ اگر شفق غائب ہونے سے قبل ہی مزدلفہ پہنچ گیا تو جمع کر کے پڑھ سکتا ہے شافعیہ اور جمہور اہل علم کہتے ہیں کہ اگر اس نے مزدلفہ آنے سے قبل یا بعد جمع تقدیم یا تاخیر کر کے پڑھ لی یا الگ الگ ہی پڑھ لی تو کفایت کرے گی مگر سنت چھوٹ گئی (أجزأ وفاتت السنة)۔ان کا اختلاف اس امر پر مبنی ہے کہ مزدلفہ میں یہ جمع کرنا نسک کے لئے ہے یا سفر کیلئے۔علامہ انور اس ضمن میں رقمطراز ہیں کہ عرفہ میں ظہر وعصر جمع کر کے ادا کرنا

ہمارے ہاں بھی نسک میں سے ہے پس مقیم و مسافر سب کیلئے ہے بعض نے مسافروں کے ساتھ خاص کیا ہے، کہتے ہیں کہ آنحضرت اور آپ کے صحابہ سے ثابت نہیں کہ پوری نماز پڑھی ہو یا کسی اقتداء کرنے والے کو اتمام کا حکم دیا ہو جیسا کہ امام مسافر کی اقتداء کرنے والے مقیم حضرات کرتے ہیں، اگر کہا جائے کہ صحابہ کرام تو مسافر تھے تو آیا اہل مکہ بھی مسافر اوران کے امثال بھی مسافر تھے؟ ہم نے پورے ذخیرہ حدیث میں یہ نہیں پایا کہ اہل مکہ سے کہا گیا ہو کہ آپ اتمام کریں۔ حالانکہ حضرت عمر نے مکہ میں یہ اعلان کر دیا تھا تو اگر یہ جمع برائے سفر ہوتا تو عرفہ میں بھی یہ اعلان کر دیتے تو اس سے عیاں ہوا کہ یہ جمع برائے نسک ہے، جس میں اہل مکہ و غیرھم سب برابر ہیں۔ بقول ان کے عرفہ اور مزدلفہ کے جمع میں یہ فرق ہے عرفہ میں اگر امام کے ساتھ پڑھے تب جمع کرے وگرنہ پوری پڑھے جب کہ مزدلفہ میں ہر دو صورت میں جمع کر کے ہی ادا کرے گا۔

وقال الليث حدثنی عقيل عن ابن شهاب قال أخبرنی سالم أنَّ الحَجَّاجَ بنَ يوسف عامَ نَزَلَ بِابنِ الزبير رضی الله عنهما سألَ عبدَالله رضی الله عنه كيف تَصنَعُ فی المَوَاقِفِ يومَ عرفةَ؟ فقال سالمٌ إنْ كُنتَ تُريدُ السُّنَّةَ فهَجِّرْ بِالصلاةِ يومَ عرفةَ فقال عبدُاللهِ بن عمر صَدَقَ إنهم كانوا يَجمَعُونَ بينَ الظُّهرِ والعَصرِ فی السُّنَّةِ فقلتُ لِسالمٍ أفَعَلَ ذٰلك رسولُ اللهِ ﷺ؟ فقال سالمٌ وهل يَتَّبِعُونَ بذلك إلا سُنَّتَهُ؟

(ابن عمر اور حجاج کے واقعہ پر مشتمل سابقہ روایت ہے)۔اس باب کے تحت لیث کی یہ معلق لائے ہیں، اسے اسماعیل نے (ب طريق يحی بن بكير و أبی صالح كلاهما عن الليث) موصول کیا ہے۔(فهجر بالصلاة) یعنی عین دوپہر کے وقت پڑھو، (یعنی عرفہ میں ابراد بالظہر نہیں کرنا کیونکہ خطبہ بھی ہے)۔

باب قَصْرِ الخطبةِ بِعرفةَ (عرفات کا خطبہ مختصر ہونا چاہئے)

حدثنا عبدالله بن مسلمة أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله أن عبدَ الملك بنَ مروان كتبَ إلى الحَجاجِ أن يَأتَمَّ بِعبدِ الله بنِ عمرَ فی الحجِّ فلمَّا كان يومُ عرفةَ جاءَ ابنُ عمرَ رضی الله عنهما و أنا مَعَه حينَ زاغتِ الشمسُ أو زالتْ فصاحَ عندَ فُسطَاطِهِ أين هذا؟ فخَرَجَ إليه فقال ابنُ عمر الرَّواحَ فقال الآن؟ قال نعم قال أنظِرْنِی أُفيضُ علیَّ ماءً فنَزَلَ ابنُ عمرَ رضی الله عنهما حتی خَرَجَ فسارَ بينِی وبينَ أبی فقلتُ إن كُنتَ تُرِيدُ أن تُصيبَ السُّنَّةَ اليومَ فاقصُرِ الخُطبَةَ وعَجِّلِ الوُقوفَ فقال ابن عمر صَدَقَ

(وہی اوپر والی ہے)۔مصنف نے ترجمہ میں الخطبۃ کو (بعرفة) کے ساتھ مقید لفظِ حدیث کی اتباع کرتے ہوئے کیا ہے بقول علامہ

چونکہ یہ خطبہ خارج عرفہ ہوتا ہے لہذا (بعرفة) کا لفظ ذکر نہ کرنا احسن تھا۔ مولانا بدر عالم ابن حجر کا مذکورہ جواب نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ پتہ نہیں یہاں کیا سہو واقع ہوا ہے شاید کسی اور حدیث سے متعلق یہ بات کہی ہو میں نے سہواً یہاں لکھ دیا۔ ابن التین لکھتے ہیں ہمارے عراقی اصحاب نے مطلقا کہا ہے کہ امام یوم عرفہ کو خطبہ نہ دے گا جبکہ مدنی اور مغاربہ کہتے ہیں دے گا، یہی قول جمہور کا ہے، عراقیوں کا قول اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ ایسا خطبہ جس کا تعلق نماز کے ساتھ ہو جیسا کہ خطبہ جمعہ، ممکن ہے انہوں نے امام مالک کے اس قول سے اخذ کرتے ہوئے یہ بات کہی ہو کہ ہر وہ نماز جس کے لئے خطبہ ہے اس میں بالجہر قرائت ہوگی تو ان سے کہا گیا کہ عرفہ میں خطبہ ہے مگر قراءت بالجہر نہیں، کہا (إنما تلك للتعليم)۔ (گویا خطبہ کی نفی نہیں کی مگر اسے ایک علیحدہ حیثیت دی ہے اس کا تعلق نماز ظہر و عصر سے نہیں جوڑا)۔

باب التَّعجِيلِ إلى المَوقفِ (تعجیل الی موقف)

اکثر نسخوں میں یہ ترجمہ بلا حدیث ہے، ابوذر کے نسخہ میں اصلاً موجود ہی نہیں، جبکہ صغانی کے نسخہ میں لکھا ہوا ہے کہ اس باب میں مالک عن ابن شہاب کی سابقہ باب کی حدیث داخل ہے لیکن میں چاہتا ہوں کہ اسے اس کے تحت غیر مُعاد (یعنی بغیر تکرار و اعادہ کے) شکل میں لاؤں بقول ابن حجر یعنی بغیر سند و متن کے کلی تکرار کے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام بخاری صرف اسی صورت میں حدیث کا تکرار کرتے ہیں جب سند یا متن میں کوئی نہ کوئی مغایرت ہوتی اگر ایک حدیث بغیر کسی اور فرق کے صرف اپنے شیخ کے فرق سے ذکر کر دی تو وہ مکرر یا معادنہ کہلائے گی۔ یا سند ایک ہی تھی مگر ایک جگہ کچھ اختصار کر دیا یا ایک جگہ موصولا اور دوسری جگہ معلقا لائے تو وہ بھی تکرار نہ ہوگا۔ سوائے چند مواضع کے اس طریقہ کے عامل رہے ہیں۔ کرمانی ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے بعض نسخوں میں اس ترجمہ کے بعد یہ عبارت دیکھی ہے (قال أبو عبدالله يزاد في هذا الباب هم حديث مالك عن ابن شهاب و لكنني لا أريد أن أدخل فيه معادا)۔ (یعنی اس باب میں مالک عن ابن شہاب کی سابقہ حدیث ہی داخل ہے مگر اسے معاد شکل میں نہیں لانا چاہتا) گویا انہیں کوئی اور طریق نہ مل سکا لہذا اشارہ پر اکتفاء کیا۔ ابن حجر کہتے ہیں اس جملہ میں جو (هم) کا لفظ ہے وہ ھاء کی زبر اور میم کی سکون کے ساتھ ہے بقول کرمانی بعض نے اسے فارسی قرار دیا ہے اس کا معنی ہے (قريب من معنى أيضا) ابن حجر کہتے ہیں علمائے بغداد میں سے کسی ایک نے صراحت کی ہے کہ یہ نہ فارسی ہے نہ عربی بلکہ یہ اہل بغداد کی ایک اصطلاح ہے لیکن جیسا کہ ذکر ہوا صغانی جو متقن علماء میں سے ہیں، کی امام بخاری سے نقل کردہ عبارت اس لفظ سے خالی ہے۔ علامہ انور اس لفظ کی بابت لکھتے ہیں کہ مصنف فارسی تھے سو کئی مقامات میں متعدد فارسی الفاظ استعمال کئے ہیں۔ اکثر محدثین فارسی الاصل ہی تھے مثلا ابو داؤد سجستانی، سجستان سبستان کی تعریب ہے ابن خلکان نے جو لکھا ہے، غلط ہے۔ ترمذی اگرچہ ماوراء النہر سے تھے مگر فارسی جانتے تھے اسی طرح ابن ماجہ اور ابن مبارک بھی، علامہ عینی تو ترکی بھی جانتے تھے۔

باب الوُقوفِ بِعَرُفَةَ (وقوفِ عرفہ)

یعنی خاص عرفہ میں وقوف کرنا ہے، اس سے ہٹ کر نہیں،

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا عمرو حدثنا محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه كنتُ أطْلُبُ بَعِيرًا لِي ۔(آگے یہی روایت مفصلاً ہے، وہیں ترجمہ ہوگا)

سند میں سفیان ابن عیینہ اور عمرو بن دینار ہیں۔

وحدثنا مسدد حدثنا سفيان عن عمرو سمع محمد بن جبير عن أبيه جبير بن مطعم قال أضْلَلْتُ بَعِيرًا لِي فذَهبتُ أطْلُبُه يومَ عرفةَ فرأيتُ النبيَّ ﷺ واقِفًا بِعرَفةَ فقلتُ هذا والله مِن الحُمْسِ فماَ شأنُه هاهنا؟

جبیرؓ بن مطعم کہتے ہیں کہ (اسلام لانے سے پہلے) عرفہ کے دن میرا ایک اونٹ کھو گیا، میں اس کو ڈھونڈھنے کیلئے نکلا تو میں نے نبی ﷺ کو عرفات میں وقوف کرتے ہوئے دیکھا تو اپنے دل میں کہا کہ اللہ کی قسم یہ تو قوم حمس (یعنی قریش) میں سے ہیں پھر یہاں ان کا کیا کام ہے؟

سابقہ یہی روایت اپنے ایک اور شیخ کے حوالے سے لائے ہیں متن کا پہلا لفظ متغایر ہے۔(أطلبه يوم عرفة) مسند حمیدی اور ان کے طریق سے ابونعیم کی روایت میں ہے کہ (أضللت بعيراً لي يوم عرفة فخرجت أطلبه بعرفة) اس سے پتہ چلا کہ وہ عرفہ وقوف کرنے نہیں بلکہ اپنے اونٹ کی تلاش میں نکل آئے، لہذا (يوم عرفة) أضللتُ سے متعلق ہے۔(من الحُمَّس) اس کی تشریح اگلی روایت میں ہے۔(فما شأنه ههنا) اسماعیلی کی (عثمان اور ابن أبي عمر عن سفيان) سے روایت میں ہے (فماله خرج من الحرم؟) قریش حمس کہلاتے تھے، یہ احمس کی جمع ہے اسکا معنی ہے (الشديد في دينه) یہ تشریح مسلم کی روایت میں سفیان کے حوالہ سے ہے۔

قریش اثنائے حج حدودِ حرم سے باہر نہ نکلتے تھے (عرفات حِل میں ہے) تمام لوگ سوائے انکے، عرفات میں وقوف کرتے تھے اور وہ کہتے تھے کہ ہم اہل اللہ ہیں حرم کی حدود سے باہر نہ نکلیں گے وہ جمع سے (یعنی مزدلفہ) سے واپس آجاتے تھے اسی لئے آیت نازل ہوئی (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس الخ) امام بخاری نے عروہ کی اس روایت کے ساتھ استغناء کرتے ہوئے حدیثِ جبیر کو مختصر انقل کیا ہے۔سفیان کی اس روایت کو ابن خزیمہ اور ابن راھویہ نے بھی ذکر کیا ہے۔ان کی روایت سے یہ صراحت بھی ہے کہ (فرأيت رسول الله ﷺ في الجاهلية يقف مع الناس بعرفة الخ) گویا قبل از اسلام بھی آنجناب فطری ہدایت (توفيقا من الله له) کے سبب قریش کی ہمنوائی نہ کرتے بلکہ تمام لوگوں کے ساتھ عرفہ میں وقوف فرماتے۔اسحاق نے ایک اور روایت میں (عطاء عن جبير) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اسلام کے بعد (علمت أن الله وقفه لذلك) پتہ چلا کہ یہ توفیق خداوندی کے طفیل ہوا۔حمس کی بابت ابراہیم حربی نے (غريب الحديث) میں ابن جریج عن مجاہد کے حوالے سے لکھا ہے کہ حمس قریش (ومن كان يأخذ مأخذها من القبائل الخ) اور ان کی ہمنوائی کرنے والے قبائل مثلاً اوس، خزرج، خزاعہ، ثقیف، غزوان، بنی عامر، بنی صعصہ اور بنی کنانہ ہیں، حج میں خود اذیتی کے سبب یہ نام پڑا، چنانچہ وہ حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد گوشت نہ کھاتے تھے مکہ آکر پرانے پہنے کپڑے اتار کر مکہ والوں سے کرایہ پر کپڑے لیتے اگر اس کی طاقت نہ ہوتی تو ننگے ہی طواف کرتے۔سہیلی کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ جبیر حجۃ الوداع کا واقعہ بیان کر رہے ہیں۔کرمانی کا خیال بھی اسی طرف گیا مگر ساتھ محتملاً جاھلیت کا واقعہ ہونا بھی ذکر کر دیا۔اس

حدیث سے علم ہوا کہ آیت میں جو (أفيضوا من حيث أفاض الناس) ہے، اس سے مراد عرفہ ہے اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا فروة بن أبي المَغراء حدثنا علي بن مسهر عن هشام بن عروة قال عروة كان الناسُ يطُوفُون في الجاهلِيةِ عُراةً إلا الحُمسَ والحُمسُ قريشٌ وما ولَدَتْ و كانت الحُمسُ يَحتَسِبُون على الناسِ يُعطِي الرجلُ الرجلَ الثيابَ يطُوفُ فيها و تُعطِي المَرْأةُ المرأةَ الثيابَ تطُوفُ فيها فمَن لم يُعطِه الحمسُ طافَ بالبيتِ عُرْيانًا و كان يُفِيضُ جماعَةُ الناسِ مِن عَرَفاتٍ و يُفيضُ الحُمسُ مِن جَمْعٍ قال و أخبرَنِي أبي عن عائشةَ رضي الله عنهما أنَّ هذه الآيةَ نَزَلتْ في الحُمسِ ﴿ثُمَّ اَفِيْضُوْا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ﴾ [البقرة ١٩٩] قال كانوا يُفيضُون مِن جَمْعٍ فدُفِعُوا إلىٰ عرفاتٍ

عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حمس کے سوا بقیہ سب لوگ جاہلیت میں ننگے ہو کر طواف کرتے تھے' حمس قریش اور اس کی آل اولاد کو کہتے تھے، یہ لوگوں کو کپڑے دیا کرتے تھے' ان کے مرد دوسرے مردوں کو تا کہ انہیں پہن کر طواف کر سکیں اور عورتیں دوسری عورتوں کو تا کہ وہ انہیں پہن کر طواف کر سکیں اور جن کو قریش کپڑا نہ دیتے وہ بیت اللہ کا طواف ننگے ہو کر کرتے دوسرے سب لوگ تو عرفات سے واپس ہوتے لیکن قریش مزدلفہ ہی سے واپس ہو جاتے' ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے باپ عروہ بن زبیر نے مجھے ام المومنین حضرت عائشہ ؓ سے خبر دی کہ یہ آیت قریش کے بارے میں نازل ہوئی کہ ''پھر تم بھی وہیں سے واپس آؤ جہاں سے اور لوگ واپس آتے ہیں انہوں نے بیان کیا کہ قریش مزدلفہ ہی سے لوٹ آتے تھے اس لئے انہیں بھی عرفات سے لوٹنے کا حکم ہوا۔

(والحمس قريش وما ولدت) معمر کی روایت میں اس کے بعد یہ تفصیل بھی ہے (و كان ممن ولدت الخ) پھر خزاعہ، بنو کنانہ اور بنو عامر بن صعصعہ کا ذکر کیا۔ مجاہد کے اثر میں غزوان کا ذکر بھی ہے الحربی نے ابوعبیدہ معمر بن مثنی سے نقل کیا ہے کہ جب کسی دوسرے قبیلہ کا کوئی شخص قریش کے کسی گھرانہ میں شادی کرنا چاہتا تو وہ یہ شرط عائد کرتے کہ اس کی اولاد ان کے دین پر ہوگی تو اس طرح حمس میں قریش کے علاوہ ثقیف، لیث، خزاعہ وغیرہ بھی شامل ہو گئے تو اس سے پتہ چلا کہ یہ سارے قبائل مراد نہیں بلکہ وہ جن کی مائیں قریش میں سے تھیں۔ (فأخبرني أبي) هشام کہہ رہے ہیں۔ اس حدیث کا یہ موصول حصہ اس آیت کے شانِ نزول کے بارہ میں ہے، ایک اور سند کے ساتھ اتم سیاق سے تفسیر البقرۃ میں یہ حصہ مروی ہوگا ابن ابی حاتم نے ضحاک سے نقل کیا ہے کہ آیت میں (الناس) سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام ہیں کیونکہ وقوف عرفہ انہی سے موروث ہے ترمذی کی ایک حدیث میں ہے (فإنكم على إرث من إرث ابراهيم) مگر اس سے لازم نہیں کہ الناس سے مراد وہی ہوں بلکہ اس سے اعم ہے۔ آیت میں (ثم) طحاوی کے نزدیک (واو) کے معنی میں ہے بعض کے نزدیک بقصدِ تاکید ہے نہ کہ محض ترتیب کے لئے، معنی یہ ہے کہ جب تم عرفات سے واپس آؤ تو مشعرِ حرام کے پاس اللہ کا ذکر کرو پھر تمہاری یہ واپسی وہیں سے ہونی چاہئے جہاں سے سارے لوگ آتے ہیں زمخشری کہتے ہیں اس کی مثال یہ جملہ ہے (أحسن إلى الناس ثم لا تحسن إلى غير كريم) (گویا ثم ہمیشہ ترتیب کے لئے نہیں ہوتا) یہاں احسان

الی کریم اور الی وغیرہ کے درمیان برائے تفاوت ہے، یہاں بھی دونوں افاضوں کے مابین تفاوت کا بیان ہے جن میں سے ایک صواب اور دوسرا غلط ہے۔ خطابی کہتے ہیں آیتِ کریمہ وقوفِ عرفہ کے امر کو بھی متضمن ہے کیونکہ واپسی تبھی ہوگی جب اس سے قبل وہاں اکٹھ ہوگا ابن بطال اس پر مزید اضافہ کرتے ہیں کہ شارع نے اس میں یہ بھی بتلا دیا کہ وقوف کی ابتداء اور انتہاء عرفہ ہی میں ہے۔

باب السَّيرِ إذا دَفعَ مِن عَرفة (عرفات سے واپسی کس رفتار سے ہو؟)

یعنی عرفہ سے واپسی کے سفر کی صفت و کیفیت۔ علامہ انور لکھتے ہیں یہ آداب و اصلاح اور رش کے وقت سکینت و وقار کی تعلیم سے متعلق ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال سُئِلَ أسامةُ وأنا جالِسٌ كيف كان رسولُ اللهﷺ يَسِيرُ في حجّةِ الوَداعِ حين دَفَعَ؟ قال كان يَسيرُ العَنَق فإذا وجَدَ فَجْوَةً نَصَّ۔ قال هِشامٌ والنَّصُّ فوقَ العنَقِ قال أبو عبدِالله فَجْوَةٌ: مُتَّسَعٌ والجَمِيعُ فَجَواتٌ وفِجَاءٌ وكذلك رَكْوَة ورِكاءٌ۔ مَناصٌ ليسَ حينَ فِرار

اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ جب رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع میں عرفات سے روانہ ہوئے تو کس طرح چل رہے تھے؟ تو انہوں نے کہا کہ ہجوم میں بھی تیز تیز چل رہے تھے اور جب میدان صاف ہوتا تو اور بھی تیز چلتے۔ راوی کہتے ہیں کہ نص عنق سے زیادہ تیز چلنا ہوتا ہے۔

(حين دفع) مؤطا مالک کی روایت میں (من عرفة) بھی ہے۔ (العنق) درمیانی چال، مصدریت کی بناء پر منصوب ہے۔ (نص) أي أسرع (تیز رفتاری سے چلنا)۔ (قال هشام) یعنی راوی حدیث، مسلم و ابوعوانہ نے بھی یہ تشریح انہی کے حوالے سے نقل کی ہے۔ اسحاق ابن راھویہ نے اپنی مسند میں وکیع کے واسطہ سے اس روایت کی تخریج کرتے ہوئے اسے ان کی کلام کے طور پر ذکر کیا ہے۔ ابن خزیمہ نے سفیان کے واسطہ سے روایت کی تخریج کرتے ہوئے اسے ان کی کلام کے طور پر ذکر کیا ہے۔ موطا کے اکثر رواۃ نے مالک سے اس کی روایت کرتے ہوئے اس تشریح کو حذف کیا ہے۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ ابن عباس کا اسامہ سے یہ روایت کرنا کہ (فما رأيت ناقته رافعة يدها حتى أتي جمعاً)۔ (کہ میں نے آپ کی اونٹنی کو مزدلفہ آنے تک تیز رفتاری سے چلتے نہ دیکھا) رش کی حالت پر محمول ہے، اسے ابوداؤد نے نقل کیا ہے۔ ایک باب کے بعد بخاری بھی نقل کریں گے مگر اسامہ کے حوالہ کے بغیر، مسلم نے بھی (ابن عباس عن أسامة) کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ چونکہ نماز مغرب مزدلفہ آ کر ادا کرنا ہوتی ہے لہذا رش نہ ہونے کی صورت میں سواری کو تیز رفتاری سے ہانکنے کا ذکر ہے لیکن ازدحام کی صورت میں عدم سرعت کا التزام کرنا ہے۔ یہ بھی پتہ چلا کہ سلف کو آنجناب کے جمیع احوال اور حرکات و سکنات جاننے اور اس بارے سوال کرنے کا از حد شوق تھا تاکہ دین کی جزئیات تک بھی سے آگاہ ہوں اور آپ کی مکمل اور ہمہ گیر اقتداء ہو سکے۔ (فجوة) یعنی کھلا علاقہ، جہاں ازدحام نہ ہو، ابومصعب اور یحیی بن بکیر نے مالک سے (فرجة) نقل کیا ہے، وہ اس کا مترادف ہے۔ (قال أبو عبدالله الخ) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے۔ (مناص ليس حين

فرار) سورت ص کی آیت (ولات حين مناص) کی تفسیر ہے، یہ فقط اس متوقع وہم کے ازالہ کے لئے ذکر کیا ہے کہ (نص) - (مناص) سے مشتق ہے جبکہ ان دونوں کا باہمی کوئی تعلق نہیں، دونوں کا مادہ مختلف ہے، مناص ناص، ینوص، جو کہ اجوف ہے۔ کا مصدر ہے جب کہ نص فعل مضاعف ہے۔ اسے ترمذی کے سوا تمام اصحاب صحاح نے (المناسك) میں نقل کیا ہے۔

باب النُزول بين عرفةَ و جَمْعٍ (عرفہ اور مزدلفہ کے درمیان ٹھہرنا)

یعنی عرفہ اور مزدلفہ کے مابین کسی ضرورت کے تحت تھوڑی دیر توقف کر لینا، یہ حج کے مناسک میں سے نہیں۔

حدثنا مسدد حدثنا حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن موسى بن عقبة عن كريب مولى ابن عباس عن أسامة بن زيد رضى الله عنهما أَنَّ النبيَّ ﷺ حيثُ أفاضَ مِن عرفةَ مالَ إلى الشِّعبِ فقضىٰ حاجَتَه فتوَضأ فقلتُ يا رسولَ الله أتُصَلِّى فقال الصلاةُ أمامَك

اسامہ بن زید نے ذکر کیا کہ جب رسول کریم ﷺ عرفات سے واپس ہوئے تھے تو آپ ایک گھاٹی کی طرف مڑے اور وہاں قضائے حاجت کی پھر آپ نے وضو کیا تو میں نے پوچھا یا رسول اللہ! کیا نماز پڑھیں گے؟ آپ نے فرمایا نماز آگے چل کر پڑھی جائے گی۔

یحی بن سعید انصاری مراد ہیں، ان کی موسی سے روایت، من روایۃ الاقران ہے کیونکہ دونوں (ہمعصر اور) تابعی صغیر ہیں اس طرح سند میں تین تابعی ہیں۔ (حيث أفاض) ابوذر کے نسخہ میں (حين) ہے اور وہ اولی ہے کیونکہ ظرف زمان ہے جبکہ حیث ظرف مکان ہے۔ حیث میں چھ لغات ہیں، ثاء پر تینوں حرکات اور یاء کی بجائے واو، تمام حرکات کے ساتھ۔ (مال إلى الشعب) اگلی روایت میں وضاحت ہے کہ یہ مزدلفہ کے قریب ہی تھی۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا جويرية عن نافع قال كان عبدُالله بنُ عمر رضى الله عنهما يَجْمَعُ بينَ المَغربِ والعِشاءِ بِجَمْعٍ غيرَ أنه يَمُرُّ بالشِّعْبِ الذى أخَذَه رسولُ الله ﷺ فيَدخُلُ فَينتَفِضُ و يتوضّأُ ولا يُصَلِّى حتىٰ يُصلِّىَ بجَمْعٍ

عبداللہ بن عمرؓ مزدلفہ میں آ کر نماز مغرب اور عشاء ملا کر ایک ساتھ پڑھتے البتہ آپ اس گھاٹی میں بھی مڑتے جہاں رسول اللہ ﷺ مڑے تھے وہاں آپ قضائے حاجت کرتے پھر وضو کرتے لیکن نماز نہ پڑھتے نماز مزدلفہ میں آ کر پڑھتے تھے۔

(فينتفض) یعنی ڈھیلے استعمال کرتے ہوئے استنجاء کرنا۔ چونکہ آنجناب نے اتفاقا یہاں قضائے حاجت کی تھی ابن عمر جو آپ کے افعال و عادات اور حرکات و سکنات کی تتبع اور مکمل اتباع میں مشہور ہیں، بھی یہاں پہنچ کر قضائے حاجت کرنے (یا ممکن ہے حقیقۃً ضرورت محسوس نہ کرتے تھے، مگر آپ کی اقتداء کی خاطر ایسا کرنے کی ہیئت بناتے) فاکہی نے بواسطہ سعید بن جبیر عن ابن عمر یہی روایت نقل کرتے ہوئے یہ بھی ذکر کیا (الشعب الذى يصلى فيه الخلفاء المغرب الخ) ابن جریج عن عطاء کے حوالے سے بھی یہی بیان کیا، اس سے علم ہوا کہ زمانہ مابعد میں امراء نے مغرب یہیں ادا کرنا شروع کر دی تھی حالانکہ سنت یہ ہے کہ مزدلفہ پہنچ کر عشاء کے ساتھ جمع کر کے ادا کی جائے۔ مسلم میں بھی کریب کے حوالے سے یہی بیان کرتے ہوئے کہا (الذى ينزله الأسراء) ان

امراء سے مراد خلفاء وامرائے بنی امیہ ہیں۔عکرمہ سے اس امر کا انکار ورد بھی منقول ہے، فاکہی کی روایت کے مطابق وہ کہا کرتے تھے (اتخذه رسول الله ﷺ مبالا واتخذتموه مصلى) (یعنی نبی اکرم نے تو اس جگہ کو جائے استنجاء بنایا تھا تم لوگوں نے نماز گاہ بنا لیا)۔ جابر کہا کرتے تھے (لا صلاة إلا بجمع) اسے ابن منذر نے بسند صحیح نقل کیا ہے۔ جمہور، احمد اور ابو یوسف کے نزدیک اگر پڑھ لی تو مجزیٔ ہے (یعنی عمل تو پسندیدہ نہیں کہ اس میں آنجناب کے طرز عمل کی دو مخالفتیں ہیں، ایک مزدلفہ پہنچنے سے قبل مغرب کی ادائیگی اور دوسرا مغرب وعشاء کو علیحدہ علیحدہ ادا کرنا جبکہ آنجناب نے جمع کر کے ادا کی تھیں، مگر مجزیٔ ہے اب اعادہ کی ضرورت نہیں جو ہوا سو ہوا)۔

حدثنا قتيبة حدثنا إسماعيل بن جعفر عن محمد بن أبي حرملة عن كريب مولى ابن عباس عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما أنه قال رَدِفتُ رسولَ الله ﷺ من عرفاتٍ فلما بلَغَ رسولُ الله ﷺ الشِّعبَ الأيسَرَ الذي دونَ المُزدَلِفةِ أناخَ فبَالَ ثم جاءَ فصَبَبْتُ عليه الوَضوءَ فتوضأَ وُضوءًا خفِيفًا فقلتُ الصلاةَ يا رسولَ الله قال الصلاةُ أمامَك فرَكِبَ رسولُ الله ﷺ حتى أتَى المُزدَلِفَةَ فصلّى ثم رَدِفَ الفَضلُ رسولَ الله ﷺ غَداةَ جَمْعٍ

اسامہ بن زید نے کہ میں نے عرفات سے رسول اللہ ﷺ کی سواری پر آپ کے پیچھے بیٹھا ہوا تھا مزدلفہ کے قریب بائیں طرف جو گھاٹی پڑتی ہے جب آنحضرت ﷺ وہاں پہنچے تو آپ نے اونٹ کو بٹھایا، پیشاب کیا، تشریف لائے تو میں نے آپ پر وضو کا پانی ڈالا آپ نے ہلکا سا وضو کیا میں نے کہا یا رسول اللہ اور نماز آپ نے فرمایا کہ نماز تمہارے آگے ہے پھر آپ سوار ہو گئے جب مزدلفہ میں آئے تو نماز پڑھی، پھر مزدلفہ کی صبح کو سواری پر رسول اللہ ﷺ کے پیچھے فضل بن عباس رضی اللہ عنہما سوار ہوئے۔

محمد بن ابی حرملہ کے والد کا نام معلوم نہیں ہو سکا، خصیف ان سے روایت کرتے ہوئے محمد بن حویطب کہا کرتے تھے، ابن حبان نے ذکر کیا ہے کہ خصیف انہیں ان کے موالی کے جد کی طرف منسوب کرتے تھے۔قتیبہ کے سوا تمام راوی مدنی ہیں۔(ردفت رسول الله الخ) یعنی سواری پر آپ کے پیچھے سوار ہوا، اہل فضل وعلم کا ردیف بننا سوئے ادبی نہیں۔ (پھر ایک مقصد یہ بھی ہونا محتمل ہے کہ راستہ میں اگر ضرورت پڑے تو خدمت بجا لائیں جیسا کہ سابقہ حدیث میں ذکر ہوا کہ آپ کو پیشاب کی حاجت ہوئی تو اس کے بعد انہوں نے آپ کو وضوء کرایا، یہ لکھتے ہوئے سن ۷۷ کے الیکشن کے دوران کا ایک واقعہ یاد آ رہا ہے مولانا معین الدین لکھوی صاحب چونیاں کے حلقے سے امیدوار تھے، والد صاحب اور جامعہ محمدیہ اوکاڑہ کے دوسرے اساتذہ انتخابی مہم کے لئے حلقہ میں تھے، ایک دن شام کوٹ شیخاں سے بس میں سوار ٹھینگ موڑ آ رہا تھا، شام سے کچھ قبل، تو راستے میں مولانا محی الدین لکھوی مرحوم کو اسکوٹر پر تنہا سوار دیکھا برلب سڑک اسکوٹر کھڑا ہے مولانا سے اسٹارٹ کرنے کی کوشش کر رہے ہیں وہ ہو نہیں رہا، علم نہیں بعد میں کتنی دیر یہ مشقت رہی کیونکہ میں کم عمر تھا پھر بس میں سوار تھا، جو تیزی سے گزر گئی، بہر حال گذارش کرنے کا مقصد یہ ہے کہ کسی کا ساتھ ہونا خالی از حکمت نہیں)۔

(وضوء اخفيفا) خفیف سے مراد یہ کہ ایک ایک مرتبہ اعضاء دھوئے یہی معنی اگلی روایت میں مالک کے حوالے سے مروی جملہ (فلم يسبغ الوضوء) کا ہے۔ابن عبدالبر نے غرابت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس کا معنی (استنجى به) کیا ہے کہتے ہیں کہ اس پر وضوء کا اطلاق لغوی معنی کی رو سے ہے کیونکہ وضاءۃ بمعنی نظافت ہے لیکن دیگر روایات میں موجود الفاظ سے صراحۃ اس معنی

کی نفی ہوتی ہے مثلاً کتاب الطہارۃ میں (یحیی بن سعید عن موسی بن عقبة) کے حوالے سے یہ لفظ ذکر ہوئے ہیں (فجعلت أصب علیه ویتوضأ) ۔قرطبی لکھتے ہیں شراح کا اس بارے اختلاف ہے کہ آیا اس سے مراد یہ ہے کہ بعض اعضائے وضوء دھوئے یعنی لغوی وضوء کیا یا اس سے مرتین کی بجائے ایک مرتبہ دھونا ہے۔تو اس لحاظ سے شرعی وضوء ہی ہے۔ کہتے ہیں کہ دونوں محتمل ہیں۔ لیکن دوسرے احتمال کی تائید دوسری روایت کے لفظ (وضوء أ خفیفا) سے ہوتی ہے کیونکہ ناقص وضوء پر خفیف کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ مزید تائید حضرت اسامہ کے (الصلاۃ) کہنے سے بھی ہوتی ہے گویا شرعی وضوء کرتے دیکھ کر ہی پوچھا کہ آیا آپ نماز ادا کرنا چاہتے ہیں۔ابن حجر کہتے ہیں (الصلاۃ) کہنے سے یہ مفہوم بھی ہوسکتا ہے کہ اگر آپ نماز ادا کرنا چاہتے ہیں تو پھر شرعی نماز والا وضوء کیوں نہیں کیا اس پر آپ کا جواب یہ تھا کہ چونکہ نماز آگے ہے لہذا اسی لئے شرعی وضوء نہیں کیا (یہ احتمال خاصا بعید محسوس ہوتا ہے) بہر حال چونکہ وقت بھی نماز کا تھا بلکہ نکلا چاہتا تھا اس لئے اسامہ نے یہ کہا یعنی انہیں اس بات کا علم نہ تھا کہ اس رات نماز موخر کر کے عشاء کے ساتھ ادا کرنا مشروع ہے۔ابن عبدالبر کا یہ کہنا کہ یہ لغوی وضوء تھا کیونکہ مزدلفہ پہنچ کر آپ نے دوبارہ وضوء کیا اور ایک نماز کے لئے دو وضوء کرنا مشروع نہیں، بقول ابن حجر اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مزدلفہ جاتے جاتے دوبارہ وضوء کی ضرورت پیش آ چکی ہو پھر تجدید وضوء بھی تو ہوسکتا ہے، پہلے آپ نے اس لئے وضوء کیا کہ آپ کی عادت مبارکہ تھی کہ ہمیشہ باوضوء رہتے بالخصوص حج کی ان ساعات میں جہاں ہمہ وقت اللہ کا ذکر لبوں پر جاری رہتا ہے۔اور تخفیفِ وضوء کی وجہ پانی کی اس موقع پر قلت ہوسکتی ہے۔(الصلاۃ) کو منصوب اور مرفوع، دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے۔ (حتی أتی المزدلفه فصلی) یعنی مزدلفہ پہنچ کر سب سے پہلے نماز ادا فرمائی۔ مسلم کی روایت میں مغرب وعشاء، دونوں کو جمع کر کے پڑھنے کا ذکر ہے۔آگے بھی اس کا ذکر آ رہا ہے۔اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اس موقع پر جمعِ تاخیر ہے،شافعیہ اور ایک جماعت کے نزدیک سفر کے سبب جبکہ حنیفہ اور مالکیہ کے نزدیک بسببِ نُسک ہے۔

اسے مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

باب أمرِ النبیِ ﷺ بِالسَّکینة عند الإفاضةِ و إشارتِه إلیهم بِالسَّوطِ

(عرفہ سے واپس ہوتے ہوئے چابک سے اشارہ کرتے ہوئے لوگوں کو تحمل و بردباری اور سکینت و وقار ملحوظ رکھنے کا حکم دیا)

حدثنا سعید بن أبی مریم حدثنا إبراهیم بن سوید حدثنی عمرو بن أبی عمرو مولی المطلب أخبرنی سعید بن جبیر مولی والِبةَ الکُوفِیّ حدَّثنِی ابنُ عباس رضی الله عنهما أنه دَفَعَ مع النبیِّ ﷺ یومَ عرفةَ فسمِعَ النبیُّ ﷺ وراءَه زَجرًا شدِیدًا وضَربًا وصَوتًا لِلإبِلِ فأشارَ بِسَوطِه إلیهم وقال أیُّها الناسُ علَیکُم بِالسَّکِینَةِ فإن البِرَّ لیسَ بالإیضاعِ أوضَعُوا: أسرَعُوا، خِلالَکم مِن التخلُّل بینکم ﴿وفَجَّرْنا خِلالَهما﴾ [الکهف:٣٣] بینهما

ابنِ عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ عرفہ کے دن رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ (عرفات سے واپسی پر) چلے کہتے ہیں کہ نبی ﷺ

نے اپنے پیچھے بہت زیادہ شور اور اونٹوں کو مارنے کی آواز سنی تو آپ نے اپنے کوڑے سے ان کی طرف اشارہ کیا اور فرمایا کہ اے لوگو! سکون کو اپنے اوپر قائم رکھو، کیونکہ اونٹوں کا دوڑانا کوئی نیکی نہیں ہے۔

ابراہیم بن سوید مدنی ثقہ ہیں، ان کی بابت ابن حبان لکھتے ہیں کہ ان کی حدیث میں مناکیر بھی ہیں، لیکن اس حدیث پر سلیمان بن بلال کی متابعت بھی ہے جسے اسماعیلی نے نقل کیا ہے۔(مولی المطلب) ای ابن عبداللہ بن حنطب (مولی والبة) بنی اسد کی ایک شاخ ہے۔(علیکم بالسکینة) یعنی چلنے میں سکینت اختیار کرو اور ایک دوسرے سے مزاحم نہ ہوں۔(بالإیضاع) أی السیر السریع، (یعنی نیکی تیز رفتاری سے سفر قطع کرنے میں نہیں ہے۔اسی سے اخذ کرتے ہوئے عمر بن عبدالعزیز نے خطبہ عرفات میں کہا تھا (لیس السابق من سبق بعیرہ وفرسہ ولکن السابق من غفر له) ۔(یعنی سبقت اونٹ، گھوڑا آگے بڑھانے میں نہیں بلکہ مغفرت میں ہے)۔ (أوضعوا الخ) یہ امام بخاری کی کلام ہے (حسب عادت حدیث میں مستعمل لفظ۔ ایضاع۔ کی مناسبت سے اسی مادہ کے ایک قرآنی لفظ کی تشریح کر رہے ہیں) یہ اصلا ابوعبیدہ کا قول ہے۔(وفجر نا الخ) یہ بھی ابوعبیدہ کا قول ہے، انہوں نے (وسطھما وبینھما) کہا تھا چونکہ اُوضعوا کا لفظ خلال کے ساتھ مستعمل تھا، (ولأ وضعوا خلالکم یبغونکم الفتنة) تکثیرِ فائدہ کیلئے اس کی تفسیر بھی نقل کر دی۔ یہ حدیث افرادِ مصنف میں سے ہے۔

باب الجَمْعِ بين الصَّلا تَينِ بِالْمُزدَلِفَةِ (مزدلفہ میں نمازوں کو جمع کر کے ادا کرنا)

صلاتین سے مراد مغرب اور عشاء ہیں،

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن موسى بن عقبة عن كريب عن أسامة بن زيد رضى الله عنهما أنه سمِعَه يقولُ دَفَع رسولُ اللهﷺ مِن عرفةَ فنَزَلَ الشِّعبَ فَبالَ ثم تَوَضَّأ ولم يُسبغِ الوُضوءَ فقلتُ له الصلاةُ فقال الصلاةُ أمامَك فجاءَ المُزدلفةَ فتوضأ فأسبَغَ ثم أُقيمتِ الصلاةُ فصلَّى المغربَ ثم أنَاخَ كلُّ إنسانٍ بَعِيرَه فى مَنْزِلِه ثم أقيمتِ الصلاةُ فصلَّى ولم يُصَلِّ بَينهما

(حضرت اسامہؓ کی آنجناب کے عرفات سے واپسی کی بابت سابقہ روایت ہے)۔ نئی سند کے ساتھ سابقہ سے قبل کے باب کی حدیثِ اسامہ ذکر کی ہے۔ (عنكريب عن أسامة) ابن عبدالبر کے بقول اصحاب مالک میں سے سوائے اشہب اور ابن ماجشون کے تمام نے اسی طرح کہا ہے، انہوں نے کریب اور اسامہ کے درمیان ابن عباس کا واسطہ ذکر کیا ہے، اسے نسائی نے نکالا ہے۔

باب مَن جَمعَ بينهما و لَم يَتَطَوَّعْ

(انہی مذکورہ دونوں نمازوں کو جمع کر کے ادا کرنا اور درمیان میں نوافل نہ پڑھنا)

حدثنا آدم حدثنا ابن أبي ذئب عن الزهرى عن سالم بن عبدالله عن ابن عمر رضى الله عنهما قال جَمَعَ النبيُّﷺ بينَ المغربِ والعشاءِ بِجَمْعٍ كُلُّ واحدةٍ مِنهما بِإقامةٍ ولم يُسَبِّحْ بينَهما ولا علىٰ إثرِ كلِ واحدةٍ منهما

عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ مزدلفہ میں نبی کریمﷺ نے مغرب اور عشاء ایک ساتھ ملا کر پڑھیں تھیں ہر نماز الگ الگ تکبیر کے ساتھ نہ ان دونوں کے پہلے کوئی نفل وسنت پڑھی تھی اور نہ ان کے بعد۔

(بجمع) یعنی مزدلفہ، اسے جمع اس لئے کہا جاتا ہے کہ حضرت آدم وحوا علیہما السلام کا یہاں ملاپ ہوا، (از دلف بمعنی دنا) قتادہ سے منقول ہے کہ چونکہ یہاں مغرب وعشاء جمع کر کے ادا کی جاتی ہیں اس لئے یہ نام پڑا بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ چونکہ حجاج یہاں جمع ہوتے ہیں اور (يزد لفون إلى الله) اللہ کا قرب اختیار کرتے ہیں اس وجہ سے یہ نام پڑا۔ (بإقامة) اذان کا ذکر نہیں کیا، اس بارے بحث اگلے باب میں ہوگی۔ (ولم يسبح) ای لم يتنفل۔ (ولا على إثر الخ) یعنی نہ بعد میں نوافل وغیرہ پڑھے۔ بظاہر مغرب کے بعد اور دونوں کے درمیان آپ کا نفل ادا نہ کرنا یقینی طور پر معلوم ہوا مگر عشاء کے بعد چونکہ وقت وسیع ہے تو یہ بھی محتمل ہے کہ بعد میں کسی وقت ادا کر لئے ہوں، ابن منذر نے مغرب وعشاء کے درمیان مزدلفہ میں ترکِ تنفل پر اجماع نقل کیا ہے کیونکہ بالاتفاق ان کو جمع کر کے ادا کرنا ہے اگر درمیان میں نوافل پڑھ لئے تو یہ جمع نہ ہوا۔

اس حدیث کو ابو داؤد اور نسائی نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا خالد بن مخلد حدثنا سليمان بن بلال حدثنا يحيى بن سعيد قال أخبرني عديُّ بن ثابت قال حدثني عبدالله بن يزيد الخَطْمِي قال حدثني أبو أيوب الأنصاريُّ أن رسولَ اللهﷺ جَمَعَ في حجةِ الوَداعِ المغربَ والعشاءَ بِالمزدلفةِ (سابقہ کامفہوم ہے)

سند میں یحی انصاری ہیں، اس طرح دو تابعی اور دو صحابی ہیں، عبداللہ بن یزید مسلم کی لیث عن یحی سے روایت کے مطابق ابن زبیر کے دور میں کوفہ کے امیر تھے طبرانی کی جابر جعفی عن عدی کے طریق سے اسی روایت میں صراحت ہے کہ مغرب کی تین اور عشاء کی دو ادا فرمائیں۔ (بإقامة واحدة) ایک ہی اقامت کے ساتھ۔ اس سے ابن حزم کے اس قول کا رد ہوتا ہے کہ حدیث ابی ایوب میں اذان و اقامت کا ذکر نہیں ہے جابر جعفی اگر چہ ضعیف ہیں مگر طبرانی ہی کی روایت میں محمد بن ابی لیلی نے عدی سے اقامت کے ذکر پر ان کی متابعت کی ہے تو اس سے یہ روایت قوی ہوئی۔

اسے مسلم نے (المناسك)، نسائی نے (الصلاة) اور ابن ماجہ نے (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب مَن أذَّنَ و أقامَ لِكُلّ واحدةٍ مِنهما (ہر نماز کیلئے اذان واقامت)

(منهما) سے مراد مغرب اور عشاء ہے۔

حدثنا عمرو بن خالد حدثنا زهير حدثنا أبو إسحاق قال سمع عبدالرحمن بن يزيد يقول حَجَّ عبدُالله رضي الله عنه فأتَينا المزدلفةَ حينَ الأذانِ بِالعتَمةِ أو قريباً مِن ذلك فأمرَ رجلًا فأذَّنَ و أقامَ ثم صلَّى المغربَ و صلّى بعدَها ركعتَين ثم دَعَا بِعَشائِهِ فتَعَشّى ثم أمرَ- أرىٰ رجلًا -فأذَّنَ و أقامَ قال عمرٌو ولا أعلَمُ الشَّكَّ إلا مِن زهيرٍ ثم صلَّى العِشاءَ ركعتَين فلمَّا طلَعَ الفجرُ قال إن النبيَّﷺ كان لا يُصَلِّي هذه الساعةَ إلا هذه الصلاةَ في هذا المكانِ مِن هذا اليومِ قال عبدُالله هما صلاتان تُحَوَّلانِ عن وقتِها صلاةُ المغربِ بعدَ ما يأتِي الناسُ المزدلفةَ والفجرُ حينَ يَبزُغُ الفجرُ قال رأيتُ النبيَّﷺ يفعلُه

(ابن مسعودؓ کے مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے بارہ میں ہے)۔ سند میں زہیر جعفی، ابواسحاق سبیعی اور عبدالرحمن نخعی ہیں۔

(حج عبدالله الخ) عبداللہ بن مسعود مراد ہیں، احمد اور نسائی کی روایت میں صراحت ہے۔ (حين الأذان الخ) یعنی عشاء کے وقت، غیاب شفق پر، دونوں نمازیں جمع کیں۔ (ثم أمر أرى الخ) همزہ کی پیش کے ساتھ، وضاحت کر دی کہ یہ شک (کہ رجلا کا لفظ ذکر کیا یا نہیں) زہیر کی طرف سے ہے۔ (حين يبزغ) بمعنی یطلع، اس حدیث سے اخذ کرتے ہوئے ہر نماز کے لئے اذان اور اقامت کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں ہم اس امر کو آنجناب سے مروی نہیں پاتے اگر آپ سے ثابت ہوتا تو میں اسی کا فتوی دیتا۔ انہوں نے عبدالرزاق کے حوالے سے ابواسحاق سے یہ روایت نقل کرتے ہوئے ان سے یہ بھی ذکر کیا کہ میں نے ابوجعفر محمد بن علی کو یہ بتلایا تو کہنے لگے ہم اہلبیت یہی کرتے ہیں بقول ابن حزم حضرت عمر سے بھی ایسا ہی مروی ہے، ابن حجر کہتے ہیں طحاوی نے بسند صحیح

ان سے روایت کی ہے پھر اس کی تاویل یہ کی ہے کہ ان کے اصحاب متفرق ہو گئے تھے انہیں جمع کرنے کے لئے اذان کہلوائی تا کہ نماز با جماعت ادا ہو سکے، مگر یہ خالی از تکلف نہیں۔ اگر حضرت عمر کے لئے ایسا درست ہے بھی کہ وہ امیر تھے مگر ابن مسعود کی تو یہ حیثیت نہ تھی۔ اس کے ظاہر سے اخذ کرتے ہوئے امام مالک نے یہی فتوی دیا ہے، امام بخاری کا بھی یہی مختار ہے۔ ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ امام احمد تعجب کرتے تھے کہ مالک نے کس طرح کوفیوں کی روایت کردہ یہ حدیثِ ابن مسعود جو کہ موقوف ہے اور خود انہوں نے اس کی روایت نہیں کی، اخذ کیا اور اس کے مطابق فتوی دیا اور اہلِ مدینہ کی مرفوع روایت ترک کی۔ نیز کہتے ہیں اور مجھے اہل کوفہ پر تعجب ہے کہ کیسے اہل مدینہ کی روایت سے تمسک کرتے ہوئے ایک اذان اور ایک اقامت کا فتوی دیا جب کہ اپنے رواۃ کی نقل کردہ حدیثِ ابن مسعود کو ترک کیا حالانکہ وہ ان کے برابر کسی کو نہیں سمجھتے۔

ابن حجر کہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اصلا امام مالک کا تمسک حضرت عمر کے فعل سے ہے اگرچہ اسے موطا میں روایت نہیں کیا۔ اور طحاوی نے حضرت جابر سے منقول عمل اختیار کیا ہے جسے اپنی طویل حدیث جسے مسلم نے بھی روایت کیا، میں ذکر کیا ہے، کہ انہوں نے ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ دونوں کو جمع کیا، یہی امام شافعی کا قدیم قول، احمد سے ایک روایت اور ابن ماجشون و ابن حزم کا قول ہے۔ طحاوی نے اسے عرفہ میں ظہر وعصر پر قیاس کرتے ہوئے قوی کہا ہے۔ امام شافعی کا جدید قول، اسی طرح ثوری کا اور احمد سے بھی ایک روایت یہ ہے کہ فقط دو اقامت کے ساتھ جمع کیا جائے (یعنی اذان نہ دی جائے) یہی سابقہ حدیثِ اسامہ کا ظاہر ہے۔ طحاوی کی روایت کے مطابق ابن عمر سے مذکورہ تمام صفات کے ساتھ جمع منقول ہے گویا ان کے نزدیک جائز ہے کہ کسی بھی مذکورہ ہیئت کو اختیار کیا جائے، احمد کا مشہور قول بھی یہی ہے۔

حدیثِ ابن مسعود سے دونوں نمازوں کے درمیان جوازِ تنفل پر بھی استدلال بھی کیا گیا ہے کیونکہ انہوں نے مغرب ادا کر کے کھانا تناول کیا پھر عشاء پڑھی (یعنی اگر یہ جمع کے خلاف نہیں تو نفل ادا کرنا بھی جمع کے خلاف نہیں) بقول ابن حجر اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ ان کے ظاہر صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک وقتِ مغرب متحول کر دیا جاتا ہے اور مزدلفہ میں یہ اس کا وقت ہے یہ بھی ممکن ہے کہ وہ سمجھتے ہوں کہ درمیان میں کوئی کام کر لینا جمع کے منافی نہیں، نماز فجر کی بابت ان کا کہنا کہ وہ اپنے وقت سے متحول ہے، سے مراد یہ نہیں کہ انہوں نے اسے طلوع سے قبل ہی ادا کر لیا بلکہ مراد یہ ہے کہ اپنے معتاد وقت سے ذرا پہلے ادا کر لی۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے غلس (منہ اندھیرے) میں نماز صبح کی ادائیگی سے منع نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس کا ثبوت حضرت عائشہ وغیرہ کی روایت میں ہے جیسا کہ المواقیت میں گذرا کہ جب آنجناب کو طلوع فجر سے آگاہ کیا جاتا تو گھر میں ہی فجر کی سنت ادا کر کے غلس میں نماز پڑھاتے جبکہ مزدلفہ میں چونکہ لوگ جمع اور تیار ہی تھے تو جونہی فجر طلوع ہوئی بغیر کسی توقف کے جماعت کی اقامت کی تو اس پر کہا کہ اپنے معتاد وقت سے ذرا پہلے، اسرائیل کی آمدہ روایت میں صراحت کے ساتھ بیان ہو گا کہ اتنی جلدی کہ کچھ لوگ یہ بھی خیال کرتے تھے کہ فجر ابھی طلوع نہیں ہوئی۔ احناف اس سے استدلال کرتے ہوئے غیر عرفہ ومزدلفہ دو نمازوں کو جمع کر کے ادا کرنے کے خلاف ہیں کیونکہ ابن مسعود کہہ رہے ہیں (مارأیت رسول اللہ ﷺ صلی صلاۃ لغیر میقاتها إلا صلاتین) مجوزین نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جنہوں نے اس کے علاوہ بھی جمعِ صلاتین روایت کیا ہے ان کے پاس اضافی علم وحفظ ہے جو دوسروں کے لئے حجت ہونا چاہئے،

چنانچہ ابن عمر، انس اور ابن عباس وغیرھم کی احادیث میں یہ امر ثابت ہے۔

علامہ انور اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ تعددِ اقامت یا اسکی وحدت کا یہ اختلاف جواز یا عدم کا نہیں بلکہ سنت کا ہے ہمارے نزدیک عرفہ میں ایک اذان اور دو اقامت جبکہ مزدلفہ میں ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ جمع ہے جبکہ شافعیہ کے ہاں اس میں ایک اذان اور دو اقامت ہیں، بہر حال علماء کے اس بارے چھ اقوال ہیں جنہیں محشی نے ذکر کیا ہے اس اختلاف کا سبب اس باب میں روایات کا اضطراب ہے تو اس معاملہ کے منقح نہ ہونے کے سبب امام بخاری ترجمہ میں (من) کا لفظ لائے ہیں طحاوی، ابن ھمام، زفر اور شافعی نے مسلم کی حدیثِ جابر کے مطابق تعددِ اقامت کا مسلک اختیار کیا ہے، مسلم کی حدیثِ ابن عمر میں وحدتِ اقامت کا ذکر بھی ہے، حدیثِ باب ہمارا رد نہیں کرتی کیونکہ مغرب کے بعد تعشی (رات کا کھانا تناول کرنا) کا ذکر ہے اور مسئلہ وحدتِ اقامت ہماری نظر میں جمع بین صلاتین سے تعلق رکھتا ہے بدون فاصلہ کے (گویا ان کی رائے میں تعشی کے سبب یہ جمع نہ ہوا) اگر کوئی فصل ہوا تو اقامت دھرائی جائے گی جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے پہلے کہہ چکا ہوں کہ ہمارے امام کی مدرک (سوچ) یہ ہے کہ مغرب مزدلفہ کے دن اپنے وقت سے متحول ہو کر عشاء کے وقت میں چلی جاتی ہے۔ اسی لئے آپ نے حضرت اسامہ کے استفسار پر (الصلاۃ أمامك) کہا تھا حالانکہ سورج تو عرفہ ہی میں غروب ہو چکا تھا لہٰذا اس کے سوا کوئی اور وجہ نہیں ہو سکتی کہ اس دن وقتِ مغرب وقتِ عشاء ہے لہٰذا تعددِ اِعلام (یعنی دوبارہ اذان) کی کوئی ضرورت نہ تھی بخلاف عرفہ کی جمع کے کہ یہاں تعجیل کا معنی اظہر ہے کہ وقوف طویل ہے اور اس اثناء کوئی اور عبارت متخلل نہیں، خلاصہ یہ کہ چونکہ روایات اس بارہ میں مضطرب ہیں لہٰذا معاملہ تفقہ وترجیح پر متوقف ہے۔

(هما صلاتان تحولان الخ) کی بابت کہتے ہیں کہ یہ ہمارے لئے مسئلہ اسفارِ فجر (فجر کو دن روشن کر کے پڑھنا) میں حجت ہے کہ فجر اس دن اپنے معتاد وقت سے متحول ہو کر غلس میں چلی گئی، ہے طلوعِ فجر کے بعد ہی۔ لہٰذا اس سے علم ہوا کہ عموماً فجر تاخیر سے پڑھی جاتی تھی۔ علامہ کشمیری کے اشارہ کردہ چھ اقوالِ علماء کی بابت علامہ قسطلانی لکھتے ہیں کہ ان دو نمازوں کی نسبت اذان و اقامت کے ذکر میں اس حدیث کے طرق چھ اوجہ پر دلالت کرتے ہیں۔

۱۔ ہر نماز کی الگ اقامت بغیر اذان کے، یہ حدیثِ ابن عمر میں ہے۔

۲۔ دونوں کے لئے ایک اقامت، یہ مسلم ابوداؤد اور نسائی نے سعید بن جبیر عن ابن عمر سے روایت کیا ہے۔

۳۔ ایک اذان اور دو اقامت، یہ مسلم وغیرہ نے حدیثِ جابر میں روایت کیا ہے، یہی شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

۴۔ ایک اذان اور ایک اقامت، اسے نسائی نے سعید بن جبیر عن ابن عمر کے حوالے سے روایت کیا ہے، حنفیہ کا یہی مذہب ہے۔

۵۔ دو اذان اور دو ہی اقامت جیسا کہ حدیثِ باب میں ہے، نسائی نے بھی اسے روایت کیا ہے، یہ ابن عبد البر کی رائے ہے جو کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کسی مرفوع حدیث سے واقف نہیں ہوں حافظ عراقی نے اس کا رد یہ کہہ کر کیا ہے کہ ابن مسعود اس حدیث کے آخر میں کہہ رہے ہیں کہ میں نے نبی اکرم کو یہی کرتے دیکھا۔ اگر ان کی مراد یہ سارے مذکورہ افعال تھے تو یہ مرفوع ہونے کی صاف دلیل ہے اور اگر ان کی مراد فقط ان نمازوں کا جمع ہے (یعنی بغیر بقیہ تفاصیل کے) تب دو اذان اور دو اقامت کا ذکر ان پر موقوف ہے (اسی باعث ابن عبد البر نے دعویٰ کیا کہ اس باب میں کوئی مرفوع چیز ثابت نہیں)۔

٦۔ یہ مسلک ابن حزم کا ہے کہ نہ اذان ہو، نہ اقامت، انہوں نے بواسطہ طلق بن حبیب ابن عمر کا یہی فعل روایت کیا ہے۔

باب مَن قدَّمَ ضَعَفَةَ أهلِه بلَيلٍ فَيَقِفُون بِالمزدلفةِ ويَدعُون ويُقَدِّمُ إذا غاب القَمرُ

(ضعفہ یعنی عورتوں اور بچوں وغیرہ، کو رات کو آگے بھیجا جا سکتا ہے)

تا کہ رش ہونے سے پیشتر رات کے آخری حصہ میں کنکریاں مار سکیں (اس پر قیاس کرتے ہوئے مریض اور بوڑھے، بھی طلوع سے قبل اس پُر مشقت کام سے فارغ ہو سکتے ہیں)۔ علامہ انور لکھتے ہیں مزدلفہ میں وقوف واجباتِ ستہ میں سے ہے جنہیں اگر کسی عذر کی بناء پر ترک کیا جائے تو دم نہیں ہے۔ ہماری کتب میں جو مسئلہ زیر بحث آیا ہے وہ اس وقوف کے ترک کا ہے جبکہ امام بخاری کے اس باب میں ترک نہیں بلکہ قبل از وقت (رات کے کسی حصہ میں) منی جانے کا ذکر ہے۔ کہتے ہیں میں نہیں سمجھتا کہ اس باب میں کوئی مرفوع حدیث ثابت ہے (ابن عباس اور ام المؤمنین سودہ کی روایات مرفوع ہیں، شاید ان کی مراد یہ ہے کہ آنحضرت نے کوئی عمومی حکم نہیں دیا) یہ ابن عمر کا ذاتی اجتھاد تھا کہ انہوں نے اپنے اہل خانہ کو قبل از وقت بھیجا تو کیا ان کے لئے رات کو ہی کنکریاں مارنا جائز تھا؟ شافعی کے نزدیک نصف شب سے رمی جائز ہے جبکہ ہمارے ہاں طلوع کے بعد سے، آنجناب نے ابن عباس کو حکم دیا تھا کہ رات کو رمی نہ کریں، کئی اور آثار بھی ہیں جنہیں طحاوی نے ذکر کیا ہے۔

ترجمہ میں لفظ (یقدم) کو کرمانی نے ثلاثی کا صیغہ، معلوم اور مجہول دونوں طرح ضبط کیا ہے، کہتے ہیں کہ اس کا فاعل معلوم ہونے کی وجہ سے حذف کر دیا یعنی (من) جو شروع میں ذکر کیا۔ (إذا غاب القمر) شروع ترجمہ کے لفظ (بليل) کی بیانِ مراد ہے اور اس رات چاند کا غیاب تیسرے ثلث کے اوائل میں تھا اسی سے امام شافعی نے رات کے نصف ثانی سے رمی جائز قرار دیا ہے، صاحب المغنی کہتے ہیں کہ ہمیں مزدلفہ سے رات کو ہی ضعفاء کے منی بھیجنے کی بابت کسی اختلاف کا علم نہیں (یعنی متفق علیہ مسئلہ ہے)۔

حدثنا يحي بن بكير حدثنا الليث عن يونس عن ابن شهاب قال سالم وكان عبدالله بن عمر رضى الله عنهما يُقدِّمُ ضَعَفَةَ أهلِه فيَقِفُون عندَ المَشعَرِ الحرامِ بِالمزدلفةِ بِالَّيلِ فيَذْكُرُون اللهَ ما بَدَا لَهم ثم يَرجِعُون قبلَ أن يقِفَ الإمامُ و قبلَ أن يدفَعَ فمِنهم مَن يَقدَمُ مِنًى لِصلاةِ الفجرِ و منهم مَن يَقْدَمُ بعدَ ذلك فإذا قَدِمُوا رَمَوا الجَمْرَةَ و كان ابنُ عمر رضى الله عنهما يقول أرْخَصَ فى أولئك رسولُ اللهﷺ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ اپنے گھر کے کمزوروں کو پہلے ہی بھیج دیا کرتے تھے اور وہ رات ہی میں مزدلفہ میں مشعر حرام کے پاس آ کر ٹھہرتے اور اپنی طاقت کے مطابق اللہ کا ذکر کرتے تھے پھر امام کے ٹھہرنے اور لوٹنے سے پہلے ہی منیٰ آ جاتے تھے بعض تو منیٰ، فجر کی نماز کے وقت پہنچتے اور بعض اس کے بعد جب منیٰ پہنچتے تو کنکریاں مارتے اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سب لوگوں کے لئے یہ اجازت دی ہے۔

مسلم کی ابن وہب عن یونس سے اسی روایت میں (أن سالم بن عبدالله أخبره) ہے۔ (المشعر) میم اور عین کی

زبر کے ساتھ ہے، جوہری نے میم کی زیر بھی ذکر کی ہے ان کے بقول اکثر عرب کی یہی لغت ہے۔ ابن قرقول قرار دیتے ہیں کہ میم کی زیر لغت ہے، روایت نہیں بقول ابن قتیبہ شواذ (قراءات) میں بھی کسر میم نہیں پڑھا گیا، ھذلی کہتے ہیں پڑھا گیا ہے۔ عبادت کا ایک معلم (نشان) ہونے کی وجہ سے مشعر کہا گیا اور حرام اس کی حرمت کے سبب یا اس وجہ سے کہ یہ حدودِ حرم میں ہے۔ (یرجعون) مسلم میں (یدفعون) ہے وہ اوضح ہے۔ (لصلاۃ الفجر) کا معنی ہے (عند صلاۃ الخ)۔ (أرخص فی الخ) بعض روایات میں (رخص) تشدید کے ساتھ ہے۔ معنی کے لحاظ سے وہ اظہر ہے کیونکہ یہ ترخیص سے ہے نہ کہ رخص سے (یعنی آنجناب نے خصوصی رخصت دی نہ کہ معلوم طور پر یہ رخص ہیں) اسے ابن منذر نے ان علماء کی حجت قرار دیا ہے جو مزدلفہ میں رات گذارنا واجب کہتے ہیں کیونکہ رخصت دینے کا مفہوم یہ ہے کہ جن کیلئے رخصت نہیں، ان کیلئے واجب ہے۔ سلف میں سے علقمہ، نخعی اور شعبی کا موقف یہ ہے کہ جس سے مزدلفہ کی رات چھوٹ گئی اس کا حج بھی چھوٹ گیا جبکہ عطاء، زھری، قتادہ، شافعی، اسحاق اور کوفیوں کے نزدیک حج نہیں چھوٹے گا لیکن اس کے ذمہ دم ہے، یہ بھی کہتے ہیں کہ نصف رات سے قبل وہاں سے جانا جائز نہیں۔ مالک کہتے ہیں اگر اترے بغیر گذر گیا تو دم ہے لیکن اگر تھوڑی دیر بھی قیام کر لیا تو دم نہیں۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ طلوعِ آفتاب سے قبل رمیِ جمرات ہو سکتی ہے، آگے حدیثِ اسماء میں اس کی مزید صراحت ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال بعثَنِي رسولُ اللهﷺ مِن جَمعٍ بِليلٍ

عبداللہ بن عباسؓ نے کہ نبی کریمﷺ نے مجھے مزدلفہ سے رات ہی میں منیٰ روانہ کر دیا تھا۔

سند میں ایوب سختیانی ہیں۔

حدثنا على حدثنا سفيان قال أخبرنى عبيد الله بن أبى يزيد سمع ابن عباس رضى الله عنهما يقول أنا مِمَّن قَدَّمَ النبيُّﷺ ليلةَ المزدلفةِ فى ضَعفهِ أهلِه (اوپر والی روایت ہے)

شیخِ بخاری ابن مدینی ہیں جو ابن عیینہ سے راوی ہیں۔ سابقہ حدیثِ ابن عباس نئی سند کے ساتھ لائے ہیں۔

حدثنا مسدد عن يحيى عن ابن جريج قال حدثنى عبدالله مولى أسماء عن أسماءَ أنها نزلَتْ ليلةَ جَمعٍ عندَ المزدلفةِ فقامَتْ تُصلِّى فصَلَّتْ ساعةً ثم قالت يا بُنَىَّ هل غابَ القمرُ؟ قلتُ لا فصَلَّتْ ساعةً ثم قالتْ هل غابَ القمرُ؟ قلتُ نعم قالتْ فارتَحِلوا فارتَحَلْنا و مضَيْنَا حتى رَمَتِ الجمرةَ ثم رجَعَتْ فصلتْ الصُبحَ فى منزِلها فقلتُ لَها يا هَنْتَاهُ ما أُرانا إلا قد غَلَّسْنا قالتْ يا بُنَىَّ أن رسولَ اللهﷺ أذِنَ لِلظُّعُنِ

اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ شبِ مزدلفہ میں مزدلفہ کے پاس اتریں اور نماز پڑھنے کھڑی ہوگئیں پھر تھوڑی دیر نماز پڑھ کر پوچھا اے بیٹے! کیا چاند غروب ہو گیا؟ (عبداللہ نے) کہا نہیں پس وہ تھوڑی دیر تک نماز پڑھتی رہیں اس کے بعد پوچھا اے بیٹے! کیا چاند غروب ہو گیا؟ انہوں نے کہا کہ ہاں تو کہنے لگیں چلو اب چلیں۔ چنانچہ ہم چل دیئے یہاں تک کہ اسماءؓ نے منیٰ پہنچ کر کنکریاں ماریں پھر صبح کی نماز اپنے مقام پر آ کر پڑھی۔ میں نے ان سے کہا مجھے

خیال آتا ہے کہ ہم نے عجلت کی اسماءؓ نے جواب دیا اے بیٹے رسول اللہ ﷺ نے عورتوں کیلئے اس کی اجازت دی ہے۔
مسدد یحی قطان سے راوی ہیں۔(حدثنی عبداللہ مولی أسماء) یہ ابن کیسان المدنی ہیں جن کی کنیت ابوعمر تھی۔ان کی صحیح بخاری میں دو احادیث ہیں، دوسری ابواب العمرہ میں آئے گی۔ابوداؤد نے اس پر (ابن جریج عن عطاء أخبرنی مخبر عن أسماء) کے حوالے سے روایت کیا ہے مالک نے بجائے ابن جریج (یحی بن سعید عن عطاء أن مولی أسماء أخبرہ) کے حوالے سے نقل کی ہے جبکہ مسلم، احمد، اسماعیلی، طبرانی اور طحاوی نے اپنی اپنی سند کے ساتھ بخاری کی طرح روایت کی ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن جریج نے عطاء کے حوالے سے بھی اور بلاواسطہ بھی عبداللہ مولی اسماء سے اسے اخذ کیا ہے۔یہ بھی محتمل ہے کہ عطاء کے شیخ عبداللہ مولی اسماء کی بجائے کوئی اور ہوں (کیونکہ ابوداؤد اور مالک نے عطاء کے شیخ کا نام ذکر نہیں کیا)۔(یا ھنتاہ) ای یا ھذہ، باب الحج أشہر معلومات میں اس لفظ کی تحقیق گذر چکی ہے۔(ما أرانا) مسلم کی روایت میں بالجزم (فقلت لھا لقد غلسنا) ہے۔(للظعن) ظاء کی پیش کے ساتھ ظعینۃ کی جمع ہے۔یعنی ہودج میں سوار عورت، پھر مطلقا ہر عورت مراد ہے۔ابوداؤد کی مذکورہ روایت میں ہے کہ ہم عہدِ نبوی میں یہی کیا کرتی تھیں۔حنفیہ کے نزدیک طلوعِ آفتاب کے بعد ہی رمی ہو سکتی ہے لیکن اگر طلوعِ فجر کے بعد بھی رمی کی تو جائز ہے اگر اس سے بھی قبل کی تو اعادہ کرے، احمد، اسحاق اور جمہور کا بھی یہی مسلک ہے اسحاق کہتے ہیں طلوع آفتاب سے قبل رمی نہ کرے۔عطاء، طاوس، شعبی اور شافعی طلوع فجر سے قبل جواز کے قائل ہیں۔جمہور کا استدلال سابقہ حدیث ابن عمر سے ہے، اسحاق ابن عباس کی روایت کہ آنجناب نے بنی عبدالمطلب کے غلمان سے کہا تھا (لا ترموا الجمرۃ قبل طلوع الشمس) سے استدلال کرتے ہیں، اسے ابوداؤد، نسائی، طحاوی اور ابن حبان نے حسن العرنی کے طریق سے (عن ابن عباس) جبکہ ترمذی اور طحاوی نے بطریق (حکم عن مقسم عنہ)، ابوداؤد نے (بطریق حبیب عن عطاء) روایت کیا ہے اور یہ سارے طرق ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں اس وجہ سے ترمذی اور ابن حبان نے اسے صحیح کہا ہے۔یعنی اگر ان کے لئے بھی جنہیں قبل از وقت جانے کی رخصت دی سورج نکلنے سے قبل رمی منع ہے تو جن کے لئے یہ رخصت نہیں ان کے لئے تو بالاولی منع ہے۔شافعی کی حجت حضرت حضرت اسماء کی یہ حدیث ہے۔تطبیق کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ حدیثِ ابن عباس کا حکم محمول علی الندب قرار دیا جائے۔اس کی تائید طحاوی کی بطریق (شعبۃ مولی ابن عباس عنہ) کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ مجھے آنجناب نے حکم دیا کہ (أن أرمی مع الفجر) یعنی فجر طلوع ہوتے ہی رمی کروں۔ابن منذر کہتے ہیں آنجناب کی سنت یہی ہے کہ سورج نکلنے کے بعد رمی کی جائے جس نے فجر سے قبل رمی کی وہ مخالفِ سنت ہے (گویا فجر طلوع ہونے کے بعد رمی کی گنجائش ہے) ان کا استدلال حدیثِ ھذا سے یہ بھی ہے کہ ضعفاء سے وقوف مزدلفہ ساقط ہے لیکن اس کا کوئی ذکر حدیث میں نہیں جبکہ سابقہ حدیث ابن عمر میں اس کا ذکر ہے (یعنی ان کے ذمہ وقوف تو ہے مگر سہولت کیلئے اس کا دورانیہ کم کر دیا گیا) ابوحنیفہ، احمد، اسحاق، مجاہد، قتادہ، ثوری اور زہری (گویا جمہور) عدم وقوف کی صورت میں اس کے ذمہ دم کے قائل ہیں۔جبکہ عطاء اور اوزاعی کے نزدیک یہ ایک منزل ہے، وقوف یا عدم وقوف، دونوں کا اسے اختیار ہے۔ابن خزیمہ اور ابن بنت الشافعی اسے حج کا رکن قرار دیتے ہیں کہ اس کے بغیر حج نامکمل ہے۔ابن منذر بھی اسے ترجیح دیتے ہیں۔ابن حجر کہتے ہیں تعجب اس پر ہے کہ عدم وقوف کی صورت میں وہ کہتے ہیں کہ احرام اتار دے اس کا حج ختم ہوا اور وہ عمرہ بن گیا۔طحاوی کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے مزدلفہ میں وقوف کا ذکر ہی نہیں کیا، صرف یہ کہا ہے کہ مشعر حرام کے نزدیک ذکر اللہ کرو۔اور اس امر پر اجماع

ہے کہ اگر مزدلفہ میں قیام تو کیا مگر مشعر حرام کے قریب ذکر اللہ نہ کیا تو اس کا حج قائم ہے پس اگر یہ چیز جس کا ذکر قرآن میں ہے، کے بغیر حج مکمل ہے تو جس کا ذکر ہی نہیں، اس کے بغیر نامکمل کیسے ہو سکتا ہے؟ لہٰذا وہ فرض نہیں۔ طحاوی کہتے ہیں کہ ان کا احتجاج عروہ بن مضرس کی ایک مرفوع حدیث سے ہے جس میں ہے کہ آپ نے فرمایا جو ہمارے ساتھ مزدلفہ میں نماز فجر کو حاضر ہوا اور اس سے قبل دن یا رات کو اس نے وقوف عرفہ بھی کر لیا تو اس کا حج مکمل ہے، حالانکہ اس امر پر ان کا اجماع ہے کہ اگر کوئی وقوف مزدلفہ کرے مگر صبح کی نماز سے سوتا رہ جائے اور امام کے ساتھ جماعت نہ پا سکے، اس کا حج نامکمل نہیں ہے۔ عروہ کی یہ حدیث اصحابِ سنن نے نقل کی ہے، ابن حبان دارقطنی اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، نسائی کے لفظ ہیں جس نے مزدلفہ میں امام اور لوگوں کو عرفہ سے واپسی کرتے ہوئے پالیا اس کا حج مکمل ہے اور (و من لم يدرك مع الإمام والناس فلم يدرك) جو انہیں نہ پا سکا وہ حج نہ پا سکا۔ ابو یعلی کی روایت کے الفاظ ہیں (و من لم يدرك جمعا فلا حج له)۔ (یعنی جس نے وقوفِ مزدلفہ نہ کیا اس کا کوئی حج نہیں) تو ابو جعفر عقیلی نے اس زیادت کے انکار ورد میں ایک جزء لکھا ہے اور بیان کیا ہے کہ یہ زیادت (و من لم يدرك الخ) (مطرف عن الشعبي عن عروة) کے حوالے سے ہے اور مطرف متونِ حدیث میں وہم کا شکار بن جاتے تھے۔ ابن حزم نے شطط (یعنی زیادتی) کا ارتکاب کیا ہے جب یہ کہا ہے کہ جس نے نماز صبح مزدلفہ میں نہ پڑھی اس سے حج رہ گیا۔ ابن قدامہ نے ان کی مخالفت کا عدم اعتبار کرتے ہوئے عدم وقوف کی صورت میں اجزاء (یعنی اس کے بغیر بھی حج مکمل ہے) پر اجماع نقل کیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک کسی عذر کی بناء پر مزدلفہ کے قیام کا ترک ہو سکتا ہے مگر دم واجب ہوگا، رش بھی ان کے نزدیک منجملہ اعذار کے ہے۔

حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان حدثنا عبدالرحمن هو ابن القاسم عن القاسم عن عائشة رضى الله عنها قالتْ إستاذنتْ سودةُ النبيَّ ﷺ ليلةَ جَمعٍ و كانتْ ثَقِيلَةً ثَبِطَةً فأذِنَ لها

حضرت عائشہؓ نے ام المومنین حضرت سودہؓ نے نبی کریم ﷺ سے مزدلفہ کی رات عام لوگوں سے پہلے روانہ ہونے کی اجازت چاہی آپؐ بھاری بھر کم بدن کی عورت تھیں تو حضور ﷺ نے انہیں اس کی اجازت دے دی۔

سند میں سفیان ثوری ہیں۔ (ثبطة) ثاء پر زبر اور باء پر زیر ہے۔ ای بطیئۃ الحرکۃ (یعنی چلنے پھرنے میں چستی نہ کر سکنے والی) چونکہ اس روایت میں اس امر کا ذکر نہیں کہ کس بارے اجازت طلب کی اسی کی وضاحت کیلئے افلح عن القاسم کے طریق سے اگلی روایت میں اس کی وضاحت کی ہے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا أفلح بن حميد عن القاسم بن محمد عن عائشة رضى الله عنها قالت نَزَلنا المزدلفةَ فاستأذَنَتِ النبيَّ ﷺ سودةُ أن تَدْفعَ قبلَ حَطمَةِ الناسِ و كانتْ امرأةً بطِيئةً فأذِن لها فدَفَعتْ قبلَ حَطمةِ الناسِ و أقَمْنا حتى أصبَحْنا نحن ثم دَفَعنا بدَفعِه فلأَنْ أكونَ استأذَنْتُ رسولَ اللهِ ﷺ كما استأذَنَتْ سودةُ أحَبُّ إلَيَّ مِن مَفروحٍ به

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں ہم مزدلفہ میں اترے تو اُمّ المؤمنین سودہؓ نے نبی ﷺ سے اجازت مانگی کہ لوگوں کے ہجوم سے پہلے چل دیں اور وہ بھاری بھرکم خاتون تھیں تو آپ نے انہیں اجازت دیدی اور وہ لوگوں کے ہجوم سے پہلے چل دیں اور ہم لوگ ٹھہرے رہے یہاں تک کہ صبح ہوگئی پھر ہم رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ روانہ ہوئے (مگر مجھے اس قدر تکلیف ہوئی کہ

میں تمنا کرتی تھی کہ) کاش میں نے بھی رسول اللہ سے اجازت لے لی ہوتی جس طرح کہ سودہ نے لے لی تھی تو مجھے ہر خوشی کی بات سے زیادہ پسند ہوتا۔

اسماعیلی کی روایت میں قاسم کے افلح کو تحدیث کی صراحت ہے۔(حطحة أي زحمة) (رش)۔ (فلأن أكون الخ) حضرت عائشہ اس تمنا کا اظہار کرتی ہیں کہ کاش انہوں نے بھی آنجناب سے اس کی اجازت مانگ لی ہوتی تو اس سے انہیں رمیِ جمرات میں بہت آرام ملتا مسلم کی قعنبی عن اُفلح کی اسی روایت میں یہ تصریح بھی ہے کہ ثبطہ کی ثقیلہ کے ساتھ تشریح قاسم کی طرف سے ہے لہٰذا بخاری کی محمد بن کثیر کے حوالے سے اس روایت اس لفظ کا ذکر ادراج ہے پھر تقدیم کرتے ہوئے مدرج علیہ سے قبل ذکر کر دیا گیا، راوی نے تو اصل کے بعد تفسیر کی تھی کسی اور راوی نے متن کا حصہ سمجھتے ہوئے تقدیم و تاخیر کر دی۔

علامہ کشمیری (ما أرانا إلا قد غلسنا) سے تغلیس (یعنی منہ اندھیرے فجر ادا کرنا) کے خمول پر استدلال کرتے ہیں (یعنی راوی نے تعجب سے یہ کہا تھا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ معتاد اِسفار تھا، رفع یدین اور جلسہ استراحت وغیرہ میں بھی۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ وہ یہی رائے رکھتے ہیں۔ خمول سے ان کی مراد یہ ہے کہ عہد نبوی میں اس پر عمل تو ہوا لیکن صحابہ کرام نے جدیت محسوس نہ کرتے ہوئے آہستہ آہستہ اس پر عمل چھوڑ دیا)۔

باب مَتىٰ يُصَلِّي الفجرَ بِجَمعٍ (مزدلفہ میں نمازِ فجر کب ادا کرے؟)

علامہ انور لکھتے ہیں کہ عرفہ میں تعجیلِ ظہر (وعصر) اور مغرب کی تاخیر اور مزدلفہ میں تغلیسِ فجر وقوف کے سبب تھا (کیونکہ فجر کے بعد جمرہ عقبہ کی رمی کا اہم مرحلہ پھر تین اہم مناسکِ حج اس دن انجام دینا ہوتے ہیں لہٰذا فجر طلوع ہوتے ہی فورا نماز ادا فرمائی)۔

حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبي حدثنا الأعمش قال حدثني عمارة عن عبدالرحمن عن عبدالله رضى الله عنه قال ما رأيتُ النبيَّ ﷺ صلىٰ صلاةً لِغَيرِ مِيقاتِها إلا صلاتَين جَمَعَ بينِ المغربِ والعِشاءِ وصلى الفجرَ قبلَ ميقاتِها

عبداللہ بن مسعودؓ نے بیان کیا کہ دو نمازوں کے سوا میں نے نبی کریم ﷺ کو اور کوئی نماز بغیر وقت پڑھتے نہیں دیکھا آپ نے مغرب اور عشاء ایک ساتھ پڑھیں اور فجر کی نماز بھی اس دن معمولی وقت سے پہلے ادا کی۔

سند میں عمارہ بن عمیر اور عبدالرحمٰن نخعی جب کہ راوی حدیثِ ابن مسعود ہیں، تمام راوی کوفی ہیں۔

حدثنا عبدالله بن رجاء حدثنا إسرائيل عن أبي إسحاق عن عبدالرحمن ابن يزيد قال خرجْنا مع عبدِالله رضى الله عنه إلى مكةَ ثم قدِمْنا جمْعًا فصلَّى الصلاتَينِ كلَّ صلاةٍ وَحدَها بأذانٍ وإقامةٍ والعَشاءُ بينَهما ثم صلَّى الفجرَ حين طلَعَ الفجرُ قائلٌ يقولُ طلَعَ الفجرُ وقائلٌ يقولُ لم يطْلُعِ الفجرُ ثم قال إن رسولَ الله ﷺ قال إن هاتَين الصلاتَين حُوِّلَتا عن وقتِهما في هذا المكانِ المغربَ والعشاءَ فلا يَقدَمُ الناسُ جمْعًا حتى يُعتموا وصلاةَ الفجرِ هذا الساعةَ ثم وقَفَ حتى

أسفرَ ثم قال لو أن أميرَ المؤمنِينَ أفاضَ الآن أصابَ السُنَّةَ فما أدرِي أقولُه كان أسرعَ أم دَفعُ عثمانَ رضى الله عنه فلم يَزَلْ يُلَبِّي حتى رَمَىٰ جَمرةَ العقبةِ يومَ النَحرِ

عبداللہؓ بن مسعود سے روایت ہے کہ وہ سب لوگوں کے ہمراہ مزدلفہ گئے پس (وہاں) عبداللہ بن مسعود نے دونمازیں (مغرب اور عشاء) ایک ساتھ پڑھیں ۔ ہر نماز کے صرف فرض پڑھے اذان و اقامت کیساتھ اور دونوں نمازوں کے درمیان کھانا کھایا اس کے بعد جب صبح کا آغاز ہوا تو فوراً فجر کی نماز پڑھ لی ۔اس وقت ایسا اندھیرا تھا کہ کوئی تو کہتا تھا کہ فجر ہوگئی اور کوئی کہتا تھا ابھی نہیں ہوئی ۔نماز سے فراغت پانے کے بعد ابن مسعودؓ نے کہا بے شک رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یہ دونوں نمازیں اس مقام یعنی مزدلفہ میں اپنے وقت سے ہٹا دی گئی ہیں پس لوگوں کو چاہیئے کہ جب تک عشاء کا وقت نہ ہو جائے مزدلفہ میں نہ آئیں اور فجر کی نماز اول وقت پڑھیں پھر عبداللہؓ ٹھہر گئے یہاں تک کہ خوب سفیدی پھیل گئی اس کے بعد کہا اگر امیر المؤمنین عثمانؓ اب منیٰ کی طرف چل دیتے تو سنت کے موافق کرتے (ادھر امیر المؤمنین نے کوچ کا حکم دیدیا تو راوی کہتے ہیں کہ) میں نہیں جانتا کہ ابنِ مسعودؓ کا قول پہلے ہوا یا امیر المؤمنین کا کوچ پہلے ہوا۔ پھر ابنِ مسعود برابر تلبیہ پڑھتے رہے حتی کہ قربانی کے دن جمرۃ العقبہ کو کنکریاں ماریں۔

ابو اسحاق یعنی عمرو بن عبداللہ سبیعی اسرائیل بن یونس کے دادا ہیں۔(حتى يعتموا) یعنی عتمہ۔عشاء۔کے وقت میں داخل ہوں۔(لو أن أمير الخ) یعنی حضرت عثمان۔(فما أدرى الخ) یہ عبدالرحمٰن کا کلام ہے،سنت سے مراد طلوع آفتاب سے قبل اسفار کے وقت مشعرحرام سے رمی کے لئے جانا، جاہلیت میں عمل اس کے خلاف تھا،اگلے باب میں ذکر آئے گا (مشعرحرام کے مقام پر آج کل ایک بڑی مسجد ہے)۔مسند احمد کی (جرير بن حازم عن أبى اسحاق) سے روایت میں اسی قسم کا قول (لو أن أمير الخ) ابن مسعود سے عرفہ سے افاضہ کے وقت بھی صادر ہوا۔(فلم يزل يلبى الخ) اس پر بحث آگے آرہی ہے۔

باب متىٰ يُدفَعُ مِن جَمْعٍ (مزدلفہ سے کب آگے جایا جائے؟)

یعنی مزدلفہ کے وقوف سے کب رمی کے لئے جایا جائے۔

حدثنا حجاج بن منهال حدثنا شعبة عن أبى إسحاق سمعت عمرو بن ميمون يقول شهِدتُ عمرَ رضى الله عنه صلىٰ بِجمْعٍ الصُبحَ ثم وقَفَ فقال إن المشرِكين كانوا لا يُفيضُون حتى تَطْلُعَ الشمسُ ويقولُون أشرِقْ ثَبِيرُ و إن النبيَّ ﷺ خالَفَهم ثم أفاضَ قبلَ أن تَطلُعَ الشمسُ

امیر المؤمنین عمرؓ نے فجر کی نماز مزدلفہ میں پڑھی پھر ٹھہرے رہے اس کے بعد فرمایا کہ مشرکین جب تک آفتاب طلوع نہ ہوتا یہاں سے کوچ نہ کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ اے ثبیر آفتاب کی کرنوں سے چمک جا۔اور بے شک نبی ﷺ نے ان کی مخالفت فرمائی اس کے بعد عمر رضی اللہ عنہ آفتاب کے نکلنے سے پہلے روانہ ہو گئے۔

ابو اسحاق سے مراد سبیعی ہیں۔(لا يفيضون) قطان نے شعبہ سے (من جمع) بھی ذکر کیا ہے۔بخاری کی (ثورى عن أبى اسحاق) سے (أيام الجاهلية) کی روایت میں بھی یہ ہے۔طبرانی کی روایت میں یہ جملہ بھی ہے (حتى يروا الشمس على ثبير) یعنی جاہلیت میں مشعرحرام سے لوگ ثبیر، پہاڑ پر سورج دیکھنے کے بعد رمی کے لئے جاتے تھے۔(أشرق ثبير) أی ادخل فی

الشروق۔ ثبیر سے مخاطب ہو کر کہتے کہ تجھ پر سورج آ جانا چاہئے (تا کہ وہ روانہ ہوں) ثبیر وہاں سے منی جاتے ہوئے بائیں طرف مکہ کے بڑے پہاڑوں میں سے ہے۔ ھزیل کا ثبیر نامی ایک شخص وہاں مدفون ہے جس کے سبب یہ نام پڑا، أبو الولید عن شعبة کی روایت میں (کیما نغیر) بھی ہے (یعنی تا کہ ہم چلیں) اسے اسماعیلی نے نقل کیا، ابن ماجہ اور طبری میں بھی ہے۔

(ثم أفاض الخ) اس کے فاعل حضرت عمر بھی ہو سکتے ہیں گویا حدیث اس سے قبل ختم ہو گئی۔ آنحضرت بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ اس کا عطف (خالفهم) پر ہے اور یہی معتمد ہے۔ ترمذی کی طیالسی اور ثوری کی روایتوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ترمذی میں (فأفاض) اور ثوری کی روایت میں زیادہ صراحت کے ساتھ (فخالفهم النبی ﷺ فأفاض) ہے۔ مسلم کی حدیثِ جابر میں وضاحت سے ہے کہ مشعر میں قصواء پر سوار قبلہ رو وقوف فرما کر (فدعا الله تعالى و كبره و هلله و وحّده فلم يزل واقفا حتى أسفر جدا فدفع قبل أن تطلع الشمس) ۔ یعنی اچھی طرح روشنی پھیل جانے مگر طلوع آفتاب سے قبل وہاں سے چل پڑے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ اسفار سے قبل بھی جایا جا سکتا ہے، ان کے بعض اصحاب ذکر کرتے ہیں کہ آنجناب نے شدید اندھیرے میں نماز فجر اسی لئے ادا فرمائی کہ جتنی جلدی ممکن ہو منی کے لئے چل پڑیں (آج کل اکثر حجاج یہی کرتے ہیں، ہمارا المیہ ایک یہ بھی ہے کہ ان مناسکِ حج کی ادائیگی میں اس طرح تعجیل کی جاتی ہے گویا سر پر لدا ایک بوجھ ہے جو جلد از جلد اتارنا چاہتے ہیں، تعبد میں تلذذ مفقود ہے اسی لئے حادثات ہوتے ہیں بقول اقبال: رہ گئی رسم اذاں روحِ بلالی نہ رہی)۔

باب التلبيةِ والتكبيرِ غَداةَ النَّحرِ حينَ يَرمى الجَمرةَ والارتدافِ فى السَّيرِ

(یومِ نحر کی صبح تلبیہ وتکبیر، جمرہ کو کنکر مارنے تک نیز کسی کو ردیف بنالینا)

حدثنا أبو عاصم الضحاك بن مخلد أخبرنا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما أنَّ النبيَ ﷺ أردفَ الفضلَ فأخبرَ الفضلُ أنه لم يَزَلْ يُلَبِّي حتىٰ رَمىٰ الجَمرةَ

ابن عباسؓ نے نبی کریم ﷺ نے (مزدلفہ سے لوٹتے وقت) فضل (بن عباسؓ) کو اپنے پیچھے سوار کرایا تھا۔ فضلؓ نے خبر دی کہ آنحضور ﷺ رمی جمرہ تک برابر لبیک پکارتے رہے۔

بعض نسخوں میں حین کی بجائے (حتی) ہے۔ کرمانی کہتے ہیں دونوں حدیثوں میں تکبیر کا ذکر موجود نہیں، شاید ان کی مراد تلبیہ میں ذکرِ موجود سے ہے۔ یہ استدلال کرنا چاہتے ہیں کہ تکبیر اس وقت مشروع نہیں کیونکہ آنجناب مسلسل تلبیہ پڑھتے رہے یا یہ مختصر ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں امام بخاری نے حسب عادت حدیث کے دوسرے طرق سے مروی الفاظ کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ احمد، ابن ابی شیبہ اور طحاوی نے (مجاهد عن أبى معمر بن عبدالله) کے طریق سے نقل کیا ہے کہ میں آنجناب کے ساتھ نکلا (فما ترك التلبية حتى رمى جمرة العقبة إلاأن يخلطها بتكبير) (یعنی رمی جمرۃ تک مسلسل تلبیہ کہتے رہے البتہ کبھی کبھی تکبیر بھی شامل کر لیتے)۔

حدثنا زهير بن حرب حدثنا وهب بن جرير حدثنا أبي عن يونس الأيلي عن الزهري عن عبيد الله بن عبدالله عن ابن عباس رضي الله عنهما أن أسامةَ بنَ زيد رضي الله عنهما كان رِدْفَ النبيﷺ مِن عرفة إلى المزدلفةِ ثم أردفَ الفضلَ مِن المزدلفة إلى مِنًى قال فكِلاهما قالا لم يزَلِ النبيُّﷺ يُلَبِّي حتى رَمىٰ جمرةَ العَقَبةِ

عبداللہ بن عباسؓ نے کہ اسامہ بن زیدؓ عرفات سے مزدلفہ تک نبی کریمﷺ کی سواری پر آپ کے پیچھے بیٹھے ہوئے تھے پھر آپ نے مزدلفہ سے منیٰ جاتے وقت فضل بن عباس رضی اللہ عنہما کو اپنے پیچھے بٹھا لیا تھا انہوں نے کہا کہ ان دونوں حضرات نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ جمرہ عقبہ کی سواری تک مسلسل لبیک کہتے رہے۔

وھب کے والد جریر بن حازم بصری ہیں۔ (فکلا هما) یعنی فضل اور اسامہ، اسامہ کے ذکر میں اشکال ہے کیونکہ (باب النزول بین عرفة وجمع) میں ذکر ہوا کہ مسلم کی کریب عن اسامۃ سے روایت میں ہے، اسامہ کہتے ہیں کہ میں پیدل قریش کے چند اشخاص کے ساتھ آگے بڑھ گیا تھا لہٰذا اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسامہ کا ذکرِ تلبیہ مرسل ہے (یعنی وہ آنجناب کے رمی کرتے وقت موقع پر حاضر نہ تھے) لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ رمی تو آپ کے تشریف لے جانے سے قبل کر لی ہو مگر وہیں ٹھہرے رہے ہوں یا واپس آ کر دوبارہ آپ کے ہمراہ گئے ہوں، اس کی تائید مسلم کی حدیثِ ام الحصین سے ملتی ہے، کہتی ہیں میں نے اسامہ اور بلال کو دیکھا کہ ایک نے آپ کی اونٹنی کی مہار تھام رکھی ہے اور دوسرا رمی کرتے وقت گرمی سے بچاؤ کے لئے آپ پر کپڑا تانے ہوئے ہے۔

ابن ابی شیبہ نے علی بن حسین عن ابن عباس کے طریق سے اسی روایت میں یہ جملہ بھی نقل کیا ہے کہ آپ نے سات کنکریاں ماریں اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے، اس بارے حکم کا ذکر آگے آئے گا۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ تلبیہ رمی تک جاری رہنا چاہئے (دس ذوالحجہ کی رمی تک) اس کے بعد وہ متحلل ہو جائے گا (لہٰذا تلبیہ بھی ختم ہوگا) ابن منذر نے بسند صحیح ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ تلبیہ شعارِ حج ہے، بدءِ حل تک جاری رہنا چاہئے اور بدءِ حل رمیِ جمرہ عقبہ سے ہے۔ سعید بن منصور ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر کے ہمراہ گیارہ حج کئے، وہ رمیِ جمرہ عقبہ تک تلبیہ کہتے رہتے تھے یہی مسلک شافعی، ابوحنیفہ، ثوری، احمد اور اسحاق نے اختیار کیا ہے۔ ایک جماعت کے نزدیک حرم میں داخل ہوتے ہی تلبیہ ختم کر دے گا، ابن عمر کا یہ مذہب تھا لیکن وہ مکہ سے عرفات جاتے ہوئے دوبارہ تلبیہ شروع کر دیتے تھے۔ ابن منذر اور سعید نے صحیح اسانید کے ساتھ حضرات عائشہ، سعد بن ابی وقاص اور علی سے نقل کیا ہے کہ موقف (عرفہ) کی طرف جاتے ہوئے تلبیہ منقطع کر دے۔ مالک کا یہ قول ہے مگر وہ قطع کا وقت یومِ عرفہ زوال مقرر کرتے ہیں۔ اوزاعی ولیث بھی یہی کہتے ہیں۔ طحاوی نے ابن مسعود سے نقل کیا ہے کہ عرفہ سے مزدلفہ جاتے ہوئے تلبیہ کہنے لگے۔ انہوں نے یہ بھی اشارہ کیا ہے کہ جس سے وقوفِ عرفہ کے دوران عدم تلبیہ کی روایت ہے اس کا سبب اشتغال بالذکر ہے نہ کہ وہاں اس کا عدم مشروع ہونا۔ جمہور کے نزدیک پہلی کنکری مارتے ہی تلبیہ ختم کر دے۔ اس حدیث کی سند میں دو تابعی اور تین صحابی ہیں۔

باب ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذٰلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ اَهْلُهٗ حَاضِرِي

الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة:١٩٦]

سورہ بقرہ کی اس آیت کی تفسیر میں پس جو شخص تمتع کرے حج کے ساتھ عمرہ کا یعنی حج تمتع کر کے فائدہ اٹھائے تو اس پر ہے جو کچھ میسر نہ قربانی سے اور اگر کسی کو قربانی میسر نہ ہو تو تین دن کے روزے ایام حج میں اور سات دن کے روزے گھر واپس ہونے پر رکھے یہ پورے دس دن ہوئے یہ آسانی ان لوگوں کے لئے ہے جن کے گھر والے مسجد کے پاس نہ رہتے ہوں۔

غرضِ ترجمہ ھدی کی تفسیر کرنا ہے، صفتِ حج کے بیان میں چونکہ منی کے ذکر پر پہنچے ہیں تو اس مناسبت سے ھدی ونحر کی تشریح کر رہے ہیں کیونکہ اغلباً قربانی منی میں ہوتی ہے۔(فمن تمتع) یعنی حالتِ امن میں، کیونکہ اللہ تعالی نے (فإذا أمنتم) کی قید ذکر کی ہے، اس میں جمہور کی حجت ہے جن کے نزدیک تمتع صرف محصور کے ساتھ ہی مختص نہیں، طبری نے عروہ سے (فإذا أمنتم) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ یعنی تکلیف وغیرہ سے امن۔ مگر طبری کہتے ہیں کہ اس سے مراد خوف سے امن ہے کیونکہ جب اس آیت کا نزول ہوا تو مسلمان حدیبیہ پر حالتِ خوف میں تھے تو اس میں وضاحت ہوئی کہ وہ حالتِ حصار میں کیا کریں گے اور حالتِ امن میں انہیں کیا کرنا ہوگا۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ تقریبا اس امر پر اتفاق ہے کہ اس سے مراد تمتعِ لغوی ہے جو قران پر بھی بولا جا سکتا ہے، کہتے ہیں میرے نزدیک شرعی (اصطلاحی) تمتع مراد ہے کیونکہ آیت میں عمرہ کا ذکر حج پر مقدم ہے، حدیث میں دونوں طرح وارد ہے کبھی لغوی کے طور سے اور کبھی اصطلاحی، قران کا قرآن میں ذکر میری نظر میں اس آیت میں ہے (وأتموا الحج والعمرة لله)۔

حدثنا اسحاق بن منصور أخبرنا النضر أخبرنا شعبة حدثنا أبو جمرة قال سألت ابنَ عباس رضى الله عنهما عن المُتعةِ فأمَرَني بِها وسألتُه عن الهَدْيِ فقال فيها جَزورٌ أو بَقرةٌ أو شاةٌ أو شِركٌ في دَمٍ قال وكأنَّ ناساً كَرِهُوها فنِمتُ فرأيتُ في المَنامِ كأنَّ إنسانا يُنادِي حجٌّ مبرورٌ ومُتعةٌ مُتَقَبَّلَةٌ فأتيتُ ابنَ عباس رضى الله عنهما فحدَّثتُه فقال الله أكبر سُنَّةُ أبي القاسم قال وقال آدم ووهب بن جرير و غندر عن شعبة عمرةٌ متقبلةٌ و حجٌّ مبرورٌ

راوی کہتے ہیں میں نے ابن عباسؓ سے تمتع کے بارے میں پوچھا تو آپ نے مجھے اس کے کرنے کا حکم دیا پھر میں نے قربانی کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ تمتع میں ایک اونٹ یا ایک گائے یا ایک بکری یا کسی قربانی میں شریک ہو جائے ابو جمرہ نے کہا کہ بعض لوگ تمتع کو ناپسند قرار دیتے تھے پھر میں سویا تو میں نے خواب میں دیکھا کہ ایک شخص پکار رہا ہے یہ حج مبرور ہے اور مقبول تمتع ہے اب میں ابن عباسؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور ان سے خواب کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا اللہ اکبر یہ تو ابو القاسم ﷺ کی سنت ہے' وہب بن جریر اور غندر نے شعبہ کے حوالہ سے یوں نقل کیا ہے عمرة منقبلة و حج مبرور (اس میں عمرہ کا ذکر پہلے یعنی یہ عمرہ مقبول اور حج مبرور ہے)

نضر سے مراد ابن شمیل ہیں اس حدیث کا ذکر دوسرے طریق سے (باب التمتع والقران) میں گزرا ہے، وہاں متعلقہ بحث ہو چکی ہے۔ یہاں غرض بیانِ ھدی ہے۔ (فیھا جزور الخ) ضمیر کا تعلق متعہ (یعنی حج تمتع) سے ہے۔ جزور نر اور مادہ دونوں طرح کے اونٹوں کو کہتے ہیں، لفظ مؤنث ہے۔ جزر بمعنی قطع۔ (أو شِرك) یعنی مشارکت، یعنی ایک ہی قربانی جماعت کی طرف سے، مسلم کی حدیثِ جابر میں ہے، ہمیں آنحضرت نے حکم دیا کہ ہم اونٹ اور گائے میں سات افراد شریک ہو سکتے ہیں۔ جمہور کے نزدیک یہی حکم

فرض قربانی کا بھی ہے پھر یہ بھی لازم نہیں کہ مثلاً نفلی قربانی کی صورت میں سبھی کی نیت صدقہ کی ہو، بعض گوشت کے حصول کی نیت سے بھی شریک ہو سکتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک صدقہ کی قربانی میں سبھی شرکاء کی نیت صدقہ کی ہونا ضروری ہے۔ داؤد اور بعض مالکیہ کے ہاں نفلی قربانی میں نیت کا فرق جائز ہے، واجب میں نہیں۔ امام مالک سے مطلقاً عدمِ جواز کا قول ہے۔ اس حدیث کی بابت ابن عباس کے ثقہ اصحاب نے ابو جمرہ کی مخالفت کرتے ہوئے ان سے (ما استیسر من الهدی شاة) کا لفظ روایت کیا ہے بقول اسماعیل القاضی لیث نے (طاؤس عن ابن أبي جمرہ) ہی کی طرح روایت کیا ہے مگر لیث ضعیف ہیں (یہ لیث بن سعد صاحب امام مالک نہیں) کہتے ہیں کہ ہمیں سلیمان نے (حماد بن زید عن أیوب عن محمد ابن سیرین عن ابن عباس) بیان کیا ہے، کہتے تھے میرا نہیں خیال کہ ایک جانور ایک مرد سے زیادہ کے لئے کافی ہو (یعنی ابو جمرہ کی اس روایت کو مطعون سمجھتے ہیں)۔

ابن حجر کہتے ہیں ابو جمرہ اور باقیوں کی روایت میں کوئی تضاد نہیں کیونکہ انہوں نے صرف مشارکت کا ذکر ہی زیادہ کیا ہے، شاۃ کے ذکر میں تو ان سے موافق ہیں ابن عباس نے جس روایت میں صرف شاۃ کے ذکر پر اقتصار کیا ہے، اس سے ان کی مراد اس خیال کا رد تھا کہ ھدی (حج کی قربانی) صرف ابل اور بقر کے ساتھ ہی مختص ہے، آگے اس کی مزید وضاحت ہوگی۔ جہاں تک ابن سیرین کی ابن عباس سے روایت ہے، وہ منقطع ہے، اگر متصل بھی ہوتی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے از روئے اجتہاد ان کی یہی رائے تھی بعد میں از روئے نقل ان کے ہاں مشارکت ثابت ہوئی تو ابو جمرہ کو اس کا فتوی دیا۔ اس تطبیق سے تمام روایات جمع ہو سکتی ہیں اور یہ اس سے اولی ہے کہ ایسے راوی (ابو جمرہ) پر طعن کیا جائے جس کی ثقاہت پر علماء کا اتفاق ہے۔ ابن عمر سے منقول ہے کہ حج کی قربانی میں مشارکت کو جائز نہ سمجھتے تھے لیکن حدیث سے آگاہی کے بعد اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔ عدمِ جواز کی روایت امام احمد نے ان سے نقل کی ہے۔

حدیثِ جابر (جس میں مشارکت کا ذکر ہے) کی نسبت اسماعیل القاضی کا یہ کہنا کہ چونکہ مسلمان حالتِ حصار میں تھے اس لئے آنجناب نے سات افراد کی مشارکت کا حکم دیا، لہٰذا قابلِ احتجاج نہیں ہے، لیکن مسلم کے دوسرے طریق سے اسی روایت میں صراحۃً ہے کہ (فأمرنا رسول الله ﷺ إذا أحللنا أن نهدی و نجمع النفر منا فی الهدیة)۔ تو اس سے صحتِ مشارکت ثابت ہے، اکثر مجوزینِ اشتراک اس امر پر متفق ہیں کہ سات افراد سے زیادہ کی شرکت نہیں ہونا چاہئے سعید بن مسیّب سے ایک قول ہے کہ دس افراد بھی شریک ہو سکتے ہیں۔ ابن راھویہ اور ابن خزیمہ بھی یہی کہتے ہیں ان کی حضرت رافع بن خدیج سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے ایک دفعہ جانور تقسیم کئے تو دس بکریوں کو ایک اونٹ کے برابر رکھا (گویا اس پر ھدی میں مشارکت کے مسئلہ میں قیاس کر لیا) بکری صرف ایک سے کفایت کرے گی، اس پر اجماع ہے۔ طبری اور ابن ابی حاتم نے حضرت عائشہ اور ابن عمر کی نسبت نقل کیا ہے کہ حج میں، بکری کی قربانی جائز نہ سمجھتے تھے، اسماعیل کہتے ہیں میرا خیال ہے ان کا استدلال اس آیت سے ہے (والبدن جعلناها لكم من شعائر الله) چونکہ بدن کا لفظ صرف ابل و بقر پر بولا جاتا ہے۔ کہتے ہیں اس کا رد قولہ تعالی (هدیا بالغ الكعبة) سے ہوتا ہے اور اس امر پر اجماع ہے کہ ہرن کے حدودِ حرم میں شکار کرنے کا کفارہ بکری ہے۔ لہٰذا اس پر ھدی کے لفظ کا اطلاق ہوا ہے طبری کی روایت کے مطابق ابن عباس نے اسی آیت سے استدلال کیا تھا۔ (ومتعة متقبلة) اسماعیلی وغیرہ کا کہنا ہے کہ نضر (متعة) کا لفظ روایت کرنے میں متفرد ہیں میرے علم کا مطابق تمام اصحابِ شعبہ نے (عمرة) کا لفظ روایت کیا ہے، ابونعیم بھی یہی لکھتے ہیں۔ بقول

ابن حجر امام بخاری نے حدیث کے آخر میں تعلیق ذکر کر کے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔(و قال آدم الخ) آدم کی روایت (باب التمتع والقران) میں موصول ہے، وھب کی روایت بیہقی نے جب کہ غندر کی احمد اور مسلم نے موصول کی ہے۔

علامہ انور (فما استیسر من الھدی) کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ دمِ شکر ہے تو خود بھی کھا سکتا ہے شافعیہ کے ہاں دمِ جبر ہے لہٰذا خود نہ کھائے، ہمارے نزدیک ثابت ہے کہ آنحضرت قارن تھے اور آپ نے اپنے ھدی کے تمام اونٹوں سے ایک ایک ٹکڑا لے کے ہانڈی میں (پکانے کے لئے) رکھا اور اس کے شوربہ میں سے تناول فرمایا۔

باب رُكوبِ البُدْنِ (قربانی کے جانور پر سواری)

﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنٰهَا لَكُم مِّنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ لَكُمْ فِيْهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا فَكُلُوْا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذٰلِكَ سَخَّرْنٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَO لَنْ يَّنَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلٰكِنْ يَّنَالُهُ التَّقْوٰى مِنْكُمْ كَذٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِيْنَO﴾[الحج:۳۶-۳۷]

قال مجاهد سُمِّيتِ البُدنُ لِبَدَنِها والقانع السائل والمُعتَرُّ الذى يَعتَرُّ بِالبُدنِ مِن غنيٍّ أو فقيرٍ و شعائرُ الله استعظامُ البُدنِ وَاستِحسانُها والعتيق عِتقُه مِن الجَبابرَةِ ويقال وَجبَتْ سَقطتْ إلَى الأرضِ ومنه وجبتِ الشمسُ

(مجاہد نے کہا کہ قربانی کے جانور کو بدن اس کے موٹا تازہ ہونے کی وجہ سے کہا جاتا ہے' قانع سائل کو کہتے ہیں اور معتر جو قربانی کے جانور کے سامنے سائل کی صورت بنا کر آ جائے خواہ غنی ہو یا فقیر۔ شعائر کے معنی قربانی کے جانور کی عظمت کو ملحوظ رکھنا اور اسے موٹا بنانا ہے۔ عتیق بوجہ ظالموں اور جابروں سے آزاد ہونے کے جب کوئی چیز زمین پر گر جائے تو کہتے ہیں وجبت اسی سے وجبت الشمس آتا ہے یعنی سورج ڈوب گیا)۔

(لکم فیھا خیر) کے عمومی حکم سے ان پر سواری کر لینے کا استدلال کیا ہے اس میں نخعی کا ایک قول بھی پیش نظر ہے کہ (من شاء رکب ومن شاء حلب) ۔(یعنی سواری بھی کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اور دودھ بھی استعمال کر سکتا ہے) اسے ابن ابی حاتم وغیرہ نے بسند جید نقل کیا ہے۔(والبدن) جمہور کی قراءت میں دال پر سکون کے ساتھ ہے، اعرج نے عاصم کی روایت سے پیش کے ساتھ پڑھا ہے، اصلا (لغۃ) ابل پر اطلاق ہوتا ہے مگر شرعاً بقر کو بھی اس میں شامل کیا گیا ہے۔(قال مجاھد الخ) لبدنھا کو اکثر نے باء اور دال کی زبر، بعض نے پیش اور سکون کے ساتھ پڑھا ہے۔ کشمیھنی کے نسخہ میں (لبدانتھا) ہے یعنی موٹا پن۔عبد بن حمید نے ابن ابی نجیح کے طریق سے مجاہد سے نقل کیا ہے کہ (إنما سمیت البدن من قبل السمانۃ)۔(یعنی بھرا بھرا جسم ہونے کی وجہ سے اونٹوں کو بدن کہا گیا)۔

(والمعتر الخ) ای (یطیف بھا متعرضا لھا) (یعنی ان مذبوح اونٹوں کے قریب آتا تھا تاکہ کچھ حاصل ہو سکے)۔

اس تعلیق کو عبد بن حمید نے بطریق عثمان بن اسود موصول کیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے بھی ابن عیینہ کے حوالے سے نقل کیا ہے، ثوری عن فرات کے حوالے سے بھی نقل کرتے ہوئے یہ کہا (والمعتر الذی یعتریك یزورك ولا یسألك) ۔(یعنی جو موقع پر پہنچتا تو ہے مگر سوال نہیں کرتا گویا قرائن سے مستحق دکھائی دیتا ہے) ابن جریج کے حوالے سے بھی یہی ترجمہ والے الفاظ نقل کئے ہیں۔ خلیل نے بھی

(العين) میں یہی تشریح لکھی ہے۔ایک قول یہ بھی ہے کہ قنع ،نون کی زیر کے ساتھ (إذا رضی ، یعنی قناعت کرے) اور زبر کے ساتھ (إذا سأل) ۔(وشعائر الله الخ) اسے بھی عبد نے بطریق ابن ابی نجیح عن مجاھد موصول کیا ہے۔(استسمانها) کا لفظ بھی نقل کیا۔ ہے (یعنی خوب موٹا کرنا) ۔(والعتق الخ) اسے بھی عبد نے (بطریق سفیان عن ابن أبی نجیح) مجاھد سے موصول کیا ہے۔ابن بزار نے بھی مرفوعا ابن زبیر کے حوالے سے نقل کیا ہے۔(ویقال وجبت الخ) یہ ابن عباس کا قول ہے۔ابن ابی حاتم نے مقسم کے طریق سے اور طبری نے بھی دو طریق سے (عن مجاھد) موصول کیا ہے۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ باب الجنایات میں بدنہ سے مراد دونوں یعنی اونٹ اور گائے ہیں جیسا کہ خلیل نے العین میں لکھا ہے۔شافعی کے نزدیک صرف اونٹ مراد ہیں۔ کہتے ہیں ہمارے نزدیک صرف مجبوری کے عالم میں ان پر سواری کر سکتا ہے کیونکہ یہ ھدی بن کر اللہ کی راہ میں ہیں لہذا ان سے بلوغ الی محلّہ سے قبل انتفاع جائز نہیں۔ شافعی کے نزدیک اگر حاجت ہے تو جائز ہے۔تو ہمارے اور ان کے موقف کا زیادہ فرق نہیں بس ہم نے الجاء یعنی اضطرار (نہایت مجبوری) کی شرط عائد کی ہے، ہماری دلیل مسلم کی روایت کے یہی الفاظ ہیں (إذا ألجئت إليها) کہتے ہیں کہ میرے نزدیک اس قسم کے الفاظ سے حکم کی وضاحت ناممکن ہے کیونکہ ذہنی مراتب کی تعیین بشری طاقت سے باہر ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبی الزناد عن الأعرج عن أبی هريرة رضی الله عنه أنَّ رسولَ اللهﷺ رأىٰ رجلا يَسُوقُ بَدَنَةً فقال ارْكَبْها فقال إنها بَدَنَةٌ فقال ارْكَبْها قال إنها بدنةٌ قال ارْكَبْها وَ يلَكَ ، في الثلاثة أو في الثانية

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ قربانی کے جانور کو ہانک رہا ہے تو آپ نے فرمایا اس پر سوار ہو جا۔اس نے عرض کیا یہ تو قربانی کا جانور ہے آپ نے فرمایا اس پر سوار ہو جا (اور) دوسری بار یا تیسری بار یہ فرمایا کہ تیری خرابی ہو اس پر سوار ہو جا۔

مالک سے تمام رواۃ نے اسی طرح ذکر کیا ہے، ابن عیینہ نے ابوالزناد سے (عن الأعرج عن أبی هريرة) یا (عن أبی الزناد عن موسى بن أبی عثمان عن أبيه عن أبی هريرة) اسے سعید بن منصور نے ان سے نقل کیا ہے۔ثوری نے ابوالزناد سے دونوں سند کے ساتھ الگ الگ روایت کیا ہے (گویا ابن عیینہ نے تردد اور شک کا اظہار کیا ہے)۔(رأى رجلا) بقول ابن حجر باوجود تلاش کے ان کا نام معلوم نہ کر سکا (ابن حجر کی تدقیق اور وسعتِ معلومات قابل داد ہیں کہ جہاں وہ خاموش ہو جاتے ہی وہاں بعد کے شارحین قسطلانی وغیرہ بھی خاموش ہو جاتے ہیں)۔ (ليسوق بدنة) مسلم کی روایت میں حضرت انس کے حوالے سے (مر ببدنة أو هدية) ہے ابوعوانہ کی انہی سے روایت میں (أو هدى) ہے، اس سے وضاحت ہوتی ہے کہ بدنہ سے مراد فقط مدلولِ لغوی نہیں (یعنی یہ وضاحت ہے کہ یہ اونٹ برائے قربانیِ حج تھے)۔ (فقال اركبها) نسائی نے (قتادة عن أنس) اور جوزقی نے (ثابت عن أنس) یہ بھی اضافہ کیا ہے (و قد جهده المشی) ۔یعنی پیدل چلتے سخت تھک گیا تھا، (شاید اسی سے حنفیہ حالتِ اضطرار کی قید لگاتے ہیں)۔صحیح کی (عكرمة عن أبی هريرة) سے روایت میں آئے گا کہ آپ کے فرمان سے وہ سوار ہو گیا (راكبها) اس سے یہ بھی پتہ چلا کہا کہ ایک اونٹ پر بھی (بدنة) کا لفظ (یعنی جمع کا لفظ) استعمال ہو سکتا ہے۔ پھر اگر لغوی مدلول کے لحاظ سے مراد ہوتا تو

اسے (إنها بدنة) کہنے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اس کا اونٹ ہونا تو معلوم ہی تھا۔ حق یہ ہے کہ آنجناب سے یہ امر مخفی نہ تھا کیونکہ مسلم کی روایت میں ہے کہ وہ (مقلدة) تھے (یعنی علامت کے لئے گردن میں کوئی چیز لٹکائی ہوئی تھی)۔ صحیح کی (باب تقليد البدن) کی روایت میں آئے گا کہ نعل لٹکائی ہوئی تھی، اسی لئے برائے عتاب آپ نے (ويلك) کہا، اس سے ثابت ہوا کہ ان پر سواری کی جا سکتی ہے۔ اس سے بھی مزید صراحت مسند احمد کی حضرت علی سے روایت میں ہوتی ہے اس سوال پر کہ ان پر سوار ہو سکتے ہیں، کہا (لا بأس) کہ آنحضرت سواری کا حکم دیا کرتے تھے بلکہ اپنے حج کے جانوروں پر سوار کرایا۔ مطلقا جواز کا فتوی عروہ، احمد، اسحاق، اور اہلِ ظاہر نے دیا ہے۔ ابو حامد (غزالی) اور بعض دیگر سے ضرورت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ رویانی کے بقول بغیر حاجت کے جائز کہنا نص کے خلاف ہے۔ ترمذی نے یہی مسلک شافعی، احمد، اور اسحاق کی طرف منسوب کیا ہے۔ ابن عبدالبر نے بغیر حاجت کے سواری کرنے کی کراہت کا قول شافعی، مالک، ابوحنیفہ اور اکثر فقہاء کی طرف منسوب کیا ہے۔ صاحبِ ھدایہ نے حالتِ اضطرار کی قید ذکر کی ہے۔ ابن ابی شیبہ کے مطابق یہی قول شعبی کی طرف بھی منسوب ہے ابن منذر نے شافعی سے یہ لفظ منقول کیا ہے (يركب إذا اضطر ركوبا غير فادح) ۔ (یعنی اگر نہایت مجبور ہے تو اتنی سواری کرے کہ جانور پر ثقیل نہ ہو) بیہقی نے اس پر ترجمہ قائم کیا ہے۔ ابن العربی نے مالک سے نقل کیا ہے کہ ضرورت کے تحت سواری کرلے مگر جب آرام مل جائے تو اتر پڑے۔ ان سب قیود کی دلیل مسلم کی حضرت جابر سے مرفوع روایت ہے کہ (اركبها بالمعروف إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهرا) (یعنی اچھے طریقہ سے ان پر سواری کرو اگر مجبوری ہو پھر جب اور سواری مل جائے تو انہیں چھوڑ دو)۔

اس مسئلہ میں ایک اور مذہب بھی ہے اور وہ ہے مطلقا منع کا، اسے ابن العربی نے امام ابوحنیفہ سے نقل کر کے تنقید کی ہے مگر طحاوی نے ان سے بقدرِ ضرورت جواز کا قول نقل کیا ہے۔ ایک مذہب وجوبِ رکوب کا بھی ہے جسے ابن عبدالبر نے بعض اہل ظاہر سے نقل کیا ہے تا کہ اس حدیث کے ظاہر پر عمل ہو اور جاھلیت کے عمل کہ وہ بحیرہ اور سائمہ پر سواری نہ کرتے تھے، کی مخالفت ہو لیکن اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ عہد نبوی میں کثیر صحابہ کرام حج کے جانور لے کر گئے آپ نے سب کو یہ حکم نہ دیا (یعنی صرف انہی کو دیا جن کے پاس سواری کے لئے کوئی اور جانور نہ تھا)۔ مجوزین کا اس امر میں اختلاف ہے کہ ان پر سامان لادا جا سکتا ہے؟ جمہور کے ہاں جائز ہے مالک منع کرتے ہیں۔ جمہور کے نزدیک دوسروں کو بھی سوار کرایا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ عیاض نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ کرایہ پر نہ دیا جائے۔ طحاوی (اختلاف العلماء) میں لکھتے ہیں کہ شافعی اور ہمارے اصحاب کے نزدیک ان کا دودھ صدقہ کر دیا جائے اگر خود استعمال کرے تو اس کی قیمت صدقہ کرے اگر سواری کے سبب جانور کا کوئی نقصان ہو جائے تو ضمان (عوض) دے۔

(ويلك) بقول قرطبی یہ تادیباً کہا کیونکہ وہ بار بار مراجعت کر رہا تھا۔ یہ بھی محتمل ہے کہ آپ سمجھے کہ وہ طریقہ جاھلیت کے مطابق کہ وہ سائمہ وغیرہ پر سواری نہ کرتے تھے، سوار نہیں ہو رہا اس لئے یہ ڈانٹ پلائی۔ ابن حجر کہتے ہیں اس کی مراجعت کا ظاہر سبب یہ تھا کہ وہ سمجھا کہ آپ ازراہِ شفقت اسے سوار ہونے کا حکم دے رہے ہیں، ویسے سواری کی صورت میں اسے کوئی کفارہ دینا ہوگا (جس سے بچنے کے لئے وہ مراجعت کر رہا تھا) یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ سخت مشقت اور تھکاوٹ کے سبب قریب المرگ تھا اور اس حالت سے دو چار آدمی پر ویل کا لفظ بولا جاتا ہے (یعنی لغوی معنی مراد لیا نہ کہ کوئی بد دعا دی) عیاض وغیرہ کے بقول یہ امر برائے ارشاد تھا (بلاغت کی

ایک اصطلاح جس میں حقیقی معنی مراد نہیں ہوتا) گویا مفہوم یہ ہوا کہ تو مرنے کے قریب ہو چکا ہے لہٰذا سوار ہو جا۔ اس طرح یہ اخبار ہے نہ کہ اِنشاء۔ اس کی تائید بعض روایات میں (ویلك) کی بجائے (ویحك) کے لفظ سے بھی ہوتی ہے۔ هروی کے بقول ویل اس آدمی پر بولا جاتا ہے جو ہلاکت کا شکار بنا اور اس کا مستحق بھی تھا جبکہ ویح اس آدمی پر جو ہلاکت میں واقع ہوا مگر اس کا مستحق نہ تھا (یعنی صرف اظہارِ تأسف ہے) اس سے امام بخاری وقف شدہ چیز سے انتفاع کے جواز پر استدلال کرتے ہیں، یہ جمہور کے قول کے موافق ہے جو اوقافِ عامہ سے انتفاع جائز قرار دیتے ہیں جبکہ اوقافِ خاصہ کی نسبت کہتے ہیں کہ اپنے آپ کے لئے وقف کرنا صحیح نہیں، اس کی تفصیل اس کی جگہ آئے گی۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا هشام و شعبة قالا حدثنا قتادة عن أنس رضى الله عنه أنَ النبيَ ﷺ رأىٰ رجلا يَسوق بَدنةً فقال اركَبْها قال إنها بدنةٌ قال اركَبْها قال إنها بدنةٌ قال اركبها ثلاثاً۔ (سابقہ حدیث ہے)

اسماعیلی نے شیخِ بخاری مسلم ہی سے روایت کرتے ہوئے آخر میں (ثلاثا) کی بجائے (ویلك) نقل کیا ہے۔ ترمذی نے ابوعوانہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ تیسری یا چوتھی دفعہ فرمایا (اركبها و يحك أو ويلك)۔ نسائی نے (سعيد عن قتادة) کے حوالے سے جزم کے ساتھ (قال فى الرابعة: اركبها ويلك) روایت کیا ہے۔

باب مَن ساق البُدنَ مَعه (یعنی گھر سے حج کی قربانی کے جانور ساتھ لے کر جانا)

مہلب لکھتے ہیں مصنف کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ سنت یہی ہے کہ جانور حل سے ہی لے کر چلا جائے اگر حرم سے خریدے تو عرفہ جاتے ہوئے ہمراہ لے کر جائے، یہی قول مالک کا ہے، کہتے ہیں اگر اس طرح نہ کرے تو اس کے ذمہ بدل ہے۔ لیث بھی یہی کہتے ہیں جمہور کے نزدیک اگر عرفہ ہمراہ لے جائے تو حسن ہے وگرنہ اس کے ذمہ کوئی بدل نہیں۔ ابوحنیفہ کے نزدیک حل سے ہمراہ لے کر چلنا سنت نہیں نبی اکرم تو اس لئے ہمراہ لے کر چلے کہ آپ حل سے ہی آ رہے تھے (یعنی یہ نہیں کہ مکہ کا رہنے والا حل جا کر جانور خریدے) ابن حجر کہتے ہیں یہ سب باتیں اونٹوں کے بارہ میں ہیں کہ وہ طویل مسافت طے کر سکتے ہیں، بقر اور غنم بوجہ ضعف طویل مسافت طے نہیں کر سکتیں لہٰذا انہیں حرم ہی سے خرید لیا جائے۔ علامہ تحریر کرتے ہیں کہ سوق ہمارے ہاں مستحب ہے حتی کہ قربانی کے جانور عرفہ بھی ہمراہ لے کر جایا جائے حالانکہ انہیں ذبح منی میں کرنا ہوتا ہے پس ھدی انہی کو کہا جاتا ہے جنہیں (يهدى إلى البيت) حل سے خرید کر بیت اللہ کو اھداء کر دیا جائے۔

حدثنا يحى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله أنَّ ابنَ عمر رضى الله عنهما قال تَمتَّعَ رسولُ الله ﷺ فى حجةِ الوَداع بالعمرة إلى الحج و أهدىٰ فساقَ معه الهديَ مِن ذى الحُلَيفةِ و بَدأ رسولُ الله ﷺ فأهلَّ بالعمرة ثم أهلَّ بالحج فتمتعَ الناسُ مع النبي ﷺ بالعمرة إلى الحج فكان مِن الناس مَن أهدىٰ فساقَ الهديَ و

منهم مَن لم يُهدِ فلمَّا قدِمَ النبيُ ﷺ مكةَ قال لِلناسِ مَن كان منكم أهدىٰ فإنه لا يَحِلُّ لِشيءٍ حَرُمَ مِنه حتىٰ يَقضِيَ حَجَّه و مَن لم يَكُن مِنكم أهدىٰ فليطُف بِالبيت وبالصَّفا والمروةِ ولْيُقَصِّرْ ولْيَحْلِلْ ثم لِيُهِلَّ بِالحج فمَن لم يَجِدْ هدياً فليصُمْ ثلاثةَ أيام في الحج وسبعةٍ إذا رجعَ إلىٰ أهلِه فطافَ حِينَ قَدِمَ مكةَ واستلمَ الرُكنَ أولَ شيءٍ ثُمَّ خَبَّ ثلاثةَ أطوافٍ ومَشىٰ أربعاً فركعَ حِين قَضىٰ طوافَه بالبيتِ عندَ المَقامِ ركعتين ثم سلَّمَ فانصرفَ فأتى الصفا فطافَ بِالصفا والمروةِ سبعةَ أطوافٍ ثم لَم يَحْلِلْ مِن شيءٍ حَرُمَ مِنه حتىٰ قضىٰ حَجَّه ونحرَ هديَه يومَ النحرِ وأفاضَ فطافَ بِالبيت ثم حَلَّ مِن كُلِّ شيءٍ حرمَ مِنه وفعلَ مِثلَ ما فعلَ رسولُ الله ﷺ مَن أهدىٰ و ساقَ الهَدىَ مِن الناس۔

(نبی ﷺ کے حج وداع کی بابت یہ روایت گزر چکی ہے)۔مسلم نے (شعيب بن الليث عن أبيه) سے (حدثني عقيل) کہا ہے۔ (تمتع رسول الله الخ) بقول مہلب مراد یہ کہ اس کا حکم دیا تھا، وہ حضرت انس کی اس بات کہ آنحضرت قارن تھے کا انکار کرتے ہوئے انہیں مفرد قرار دیتے ہیں لہٰذا وہ (فأهل بالعمرة) کی تاویل کرتے ہیں کہ اس کا حکم دیا۔ابن حجر کہتے ہیں یہ تکلف ہے ابن منیر کہتے ہیں کہ (تمتع) کو امر پر محمول کرنا بعد التاویلات میں سے ہے۔انکا (رجم) یعنی امر بالرجم۔سے استشھاد کرنا نہایت کمزور ہے کیونکہ اصلا رجم امیر کا کام ہے اور دوسرے لوگ اس کی نیابت کرتے ہوئے رجم کرتے ہیں جب کہ اعمالِ حج، تمتع، قران و افراد، یہ ہر ایک کا ذاتی عمل ہے۔ایک اور تاویل بھی ذکر کی ہے کہ راوی نے سمجھا کہ لوگوں نے وہی کیا ہوگا جو آنحضرت نے، تو جب انہوں نے تمتع کیا تو وہ سمجھے کہ آپ نے بھی تمتع کیا ہوگا (پہلے ذکر ہوا کہ بقول علامہ انور روایات میں تمتع قران پر بھی بولا جاتا ہے) ابن حجر کہتے ہیں یہ تاویل بھی غیر متعین ہے کیونکہ حدیثِ ھذا میں تمتع اس کے لغوی مدلول کے لحاظ سے مراد ہونا بھی محتمل ہے (یہ ساری بحث ذکر ہو چکی ہے)

(فساق معه الخ) اس سے اپنے موقف پر استدلال کیا ہے۔(ويقصر) اکثر نسخوں میں (وليقصر) ہے۔بقول نووی یہ حلق وتقصیر کے نسک ہونے کی دلیل ہے۔کہتے ہیں کہ حلق افضل ہونے کے باجود یہاں تقصیر کا حکم اس لئے دیا کہ کچھ دنوں بعد حج تھا، کہ اس کے لئے بال ہوں تا کہ حلق ہو سکے۔(وليحلل) امر بمعنی خبر ہے (أي صار حلالاً) امر علی الاباحت ہونا بھی محتمل ہے کہ وہ افعال جو احرام کے سبب حرام تھے اب اس کے لئے مباح ہوئے۔

(ثم ليهل بالحج) یعنی منی جانے کا وقت ہونے پر احرام باندھ لے۔اسی لئے (ثم) للتراخی استعمال کیا۔(وليهد) یعنی تمتع کی قربانی جو اپنی شروط کے ساتھ واجب ہے۔(فمن لم يجد الخ) یعنی اگر اس جگہ جانور نہ مل سکا، یہ بھی کہ اگر اس کی استطاعت نہ تھی (یعنی دونوں مراد ہیں، جانور نہ مل سکا یا خریدنے کی تاب نہ تھی،) جانور کا مہنگا ہونا کہ اس کے بس سے باہر ہو، بھی اس میں شامل ہے۔تو بدلہ کے طور پر روزے رکھے گا۔(في الحج) کا مطلب ہے احرام باندھ لینے کے بعد، بقول نووی یہی افضل ہے۔ اگر قبل از احرام بھی رکھ لئے تو صحیح قول یہی ہے کہ مُجزیء ہے۔عمرہ سے متحلل ہونے سے قبل روزے رکھ لینا صحیح قول کے مطابق غلط ہے، ثوری اور اصحاب رائے کے نزدیک یہ بھی جائز ہے۔اول قول کے مطابق جس نے عرفہ میں عرفہ کا روزہ رکھنا چاہا وہ سات کو احرام

باندھے تا کہ سات، آٹھ اور نو کا روزہ رکھ سکے اور جو عرفہ کے دن نہیں رکھنا چاہتا وہ چھ کو احرام باندھے۔ اگر نہ رکھ سکا تو بعد میں قضاء دے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس صورت میں ساقط ہو جائیں گے اور قربانی اسکے ذمہ رہے گی (یعنی قربانی بعد میں دے لے) یہ حنفیہ کا قول ہے ایام تشریق (۱۰ تا ۱۳) میں یہ روزے رکھنے کی بابت شافعیہ کے دو قول ہیں اصح یہ ہے کہ جائز نہیں۔ نووی کہتے ہیں کہ دلیل کی رو سے رکھ لینے کا جواز ہے۔ (ثم حل من كل الخ) پہلے گذرا ہے کہ آپ کے عدم احلال کا سبب یہ تھا کہ قربانی کے جانور ہمراہ لائے تھے وگرنہ حج عمرہ میں فسخ کر لیتے اور ادا کر کے احلال فرما لیتے۔

وعن عروة أنَّ عائشةَ رضى الله عنها أخبرته عن النبيﷺ في تَمَتُّعِه بِالعمرة إلى الحجِ فتمتعَ الناسُ معه بِمِثلِ الذى أخبرَني سالمٌ عن ابن عمر رضى الله عنهما عن رسول اللهﷺ۔ (سابقہ والا مفہوم ہے)۔

ابوالوقت کے نسخہ میں (و فعل مثل ما فعل الخ) اور (من أهدى الخ) کے درمیان باب کا لفظ ہے جس کے تحت ہے (فيه عن عروة الخ) مگر یہ شنیع خطا ہے کیونکہ (من أهدى الخ) فاعل ہے (و فعل الخ) کا۔ پس ان کے درمیان باب کا لفظ لانا غلط ہے کرمانی نے نہایت غرابت کا مظاہر کرتے ہوئے (فعل) کا فاعل ابن عمر کو قرار دیا ہے جب کہ ابونعیم نے المستخرج میں پوری حدیث نقل کرنے کے بعد مستقل ترجمہ کے ساتھ یہ لفظ دوبارہ ذکر کئے ہیں اور حدیثِ عائشہ سابقہ حدیث کی سند کے ساتھ لکھ دی ہے اور دونوں میں کہا کہ امام بخاری نے یحیی بن بکیر سے تخریج کی ہے، یہ بھی غریب ہے اور اصوب وہی ہے جسے اکثر نے روایت کیا ہے۔ ابوالولید باجی کی ابوذر سے روایتِ صحیح بخاری میں (ما فعل رسول الله الخ) کے بعد فاصلہ ہے اور اس کے بعد ہے (من أهدى و ساق الخ) پھر لکھا ہے (وعن عروة الخ) کہتے ہیں کہ ہمیں ہمارے شیخ ابوذر نے کہا کہ اس ترجمہ پر خطِ تنسیخ پھیر دیں۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ امر تعجب انگیز ہے، صحیح صورتحال یہ ہے کہ (من أهدى الخ)، (وفعل الخ) کی صفت ہے، باجی اور ابوذر نے اسے نیا ترجمہ سمجھ کر وہم کا حکم لگا دیا حالانکہ ایسا نہیں، مسلم نے یہی حدیثِ ابن عمر (من الناس) کے لفظ تک نقل کی ہے پھر یہی سند حدیثِ عائشہ کے ساتھ لکھی ہے۔ مہلب نے زہری کا قول (بمثل الذى أخبرني سالم الخ) کا تعاقب کرتے ہوئے اسے وہم قرار دیا ہے، کہتے ہیں حضرت عائشہ کی تمام روایات شاہد ہیں کہ آنجناب نے حجِ افراد کیا تھا، ابن حجر اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دونوں روایتوں کی تطبیق ناممکن نہیں ہے جس طرح ہم نے ابن عمر سے مختلف منقولہ روایات کی تطبیق کی ہے کہ افراد سے مراد یہ کہ ابتداء حج کا ہی اہلال کیا اور جن روایات میں تمتع کا لفظ ہے اس سے مراد کہ بعد ازاں عمرہ کو بھی داخلِ حج کر لیا (تفصیلی بحث گذر چکی ہے) تو تطبیق کرنا اولی ہے بنسبت اس امر کے کہ حفظ (واتقان) کے ایک جبل پر وہم کا الزام لگایا جائے۔ حدیثِ باب کو مسلم، ابوداؤد، اور نسائی نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب مَنِ اشترىٰ الهِدىَ مِن الطريقِ (راستے سے قربانیاں خریدنا)

یعنی گھر سے یا میقات سے ہمراہ لے کر نہ چلا بلکہ راستے سے، حل سے یا حرم سے خریدیں۔ ابن بطال کے بقول اس سلسلے

میں ابن عمر کا مذہب بیان کرنا چاہتے ہیں۔ مگر ابن حجر قرار دیتے ہیں کہ ترجمہ عام رکھا ہے۔ طریق سے مراد حل وحرم دونوں ہیں۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد عن أيوب عن نافع قال قال عبدالله ابن عبدالله بن عمر رضي الله عنهم لأبيه أقِمْ فإني لا آمَنُها أنْ تُصَدَّ عن البيتِ قال إذَنْ أفعلُ كما فعلَ رسولُ الله ﷺ وقد قال الله ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[الآحزاب: ۲۱] فأنا أشهدُكم أني قد أوجبتُ علىٰ نفسي العُمرةَ فأهلَّ بالعمرة قال ثم خرجَ حتى إذا كان بِالبيداءِ أهلَّ بالحج والعمرةِ وقال ما شأنُ الحجِ والعمرةِ إلا واحدٌ ثم اشترَى الهَدىَ مِن قُدَيدٍ ثم قدِمَ فطافَ لَهما طوافا واحدا فلمْ يَحِلَّ حتى حَلَّ مِنهما جميعاً

(ابن عمر کے حجاج کے ہمراہ حج کا ذکر ہے، جس کی تفصیل گزر چکی ہے)۔ حماد سے مراد ابن زید ہیں۔ (فأهل بالعمرة) ابو ذر کے نسخہ میں (من الدار) بھی ہے ابونعیم نے ابوالنعمان ہی کے حوالے سے یہ لفظ نقل کیا ہے اس سے میقات سے قبل جوازِ احرام ثابت ہوا، اس بارے میں اختلاف ہے جواز پر ابن منذر نے اجماع نقل کیا ہے۔ (تفصیل گذر چکی)۔ (ثم اشترى الهدى من قديد) یہ محلِ ترجمہ ہے، قدید حل میں تھا۔ ھدی گھر سے ہمراہ لے کر چلنا یا راستے میں یا مکہ آ کر یا عرفہ سے خریدنا، سب جائز ہے بلکہ اگر سقی اصلاً ہو ہی نہ سکے بلکہ منی سے ہی خرید کر وہیں ذبح کر دیا، تو بھی جائز ہے (جیسے آج کل معمول ہے بلکہ یہ بھی کہ اگر کسی بینک میں پیسے جمع کرا دیئے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حجاج کرام کو ایک خطرے سے آگاہ کیا جائے وہ یہ کہ کچھ بڑی بڑی داڑھیوں والے حضرات حاجیوں سے لچھے دار گفتگو کر کے انہیں آمادہ کر لیتے ہیں کہ وہ قربانی کے پیسے انہیں جمع کرا دیں وہ بینک سے ۵۰ یا ۱۰۰ ریال کم لیتے ہیں ایسے حضرات سو فی صد فراڈ ہیں محتاط طریقہ یہی ہے کہ سرکاری بینک میں پیسے جمع کرا دیئے جائیں)۔

باب مَن أشعرَ وقَلَّدَ بِذي الحُليفة ثم أحرمَ (جانوروں کا اشعار وتقلید کر کے احرام باندھنا)

وقال نافعٌ كان ابنُ عمر رضي الله عنهما إذا أهدىٰ مِن المدينة قلَّدَه وأشعرَه بِذي الحليفةِ يَطعَنُ في شِقِّ سَنامِه الأيمنِ بِالشَّفرةِ ووَجهُها قِبَلَ القِبلةِ باركةً

(ابن عمر رضی اللہ عنہما جب مدینہ سے قربانی کا جانور اپنے ساتھ لے کر جاتے تو ذوالحلیفہ سے اسے ہار پہنا دیتے اور اشعار کر دیتے اس طرح کہ جب اونٹ اپنا منہ قبلہ کی طرف کئے بیٹھا ہوتا تو اس کے داہنے کوہان میں نیزے سے زخم لگا دیتے)۔

اِشعار سے مراد یہ ہے کہ جانوروں کی جلد کھرچ دینا حتی کہ خون نکل آئے پھر وہ جگہ صاف کر دینا تا کہ پکی نشانی رہے کہ یہ حج کے جانور ہیں جبکہ تقلید سے مراد اسی مذکور مقصد کے تحت گلے وغیرہ میں کوئی چیز لٹکا دینا۔ ابن بطال کہتے ہیں غرضِ ترجمہ یہ وضاحت کرنا ہے کہ مستحب یہ ہے کہ محرم اشعار اور تقلید اپنی جہت کی میقات سے کرے۔ بقول ابن حجر بظاہر مجاھد کی رائے جسے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے کہ محرم ہونے کے بعد اشعار کرے، کا رد مقصود ہے کیونکہ ترجمہ میں ہے (ثم أحرم) وجہِ دلالت حدیثِ باب کے الفاظ (قلد الهدى وأحرم) ہیں کہ بظاہر ابتدا تقلید سے کی۔ حدیثِ عائشہ کے الفاظ (ثم قلدها وأشعرها الخ) سے بھی استدلال ہوتا ہے کہ احرام

باندھ کر اشعار وتقلید کرنا لازم نہیں ہے مسلم کی حدیثِ ابن عباس زیادہ صراحت کے ساتھ ہے کہ آنجناب نے نماز ظہر کے بعد اشعار کر کے پھر اہلال فرمایا۔ الشفر ۃ سے مراد چوڑے پھل والی چھری۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ نے اصلا اشعار کا انکار نہیں کیا۔ بقول مولانا بدر عالم ابوبکر ابن العربی نے العارضہ میں رقم کیا ہے کہ ابوحنیفہ اس کا انکار کرتے ہوئے اسے مثلہ قرار دیتے ہیں۔ تو علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ ان کا انکار دراصل اس زمانہ میں رائج اشعار کا انکار ہے بقول عمر بن عبدالعزیز اشعار مستحب ہے مگر ایک زمانہ آئے گا کہ لوگ اس میں افراط سے کام لیں گے اور اسے نِکال بنالیں گے۔ ترمذی نے ابن عباس کی اشعار والی روایت وکیع کے حوالے سے نقل کر کے وکیع کا قول ذکر کیا ہے کہ اہل رائے کا قول نہ دیکھو اشعار سنت ہے، ان کا قول بدعت ہے۔ اس سے بعض سمجھتے ہیں کہ وکیع ہمارے امام سے خوش نہ تھے، ایسا نہیں ہے، ان کا یہ کہنا بغض یا مخالفت کے سبب نہیں ہے بلکہ ان کا تقوی اور حمیت ہے کہ حدیث کے مخالف کوئی قول وعمل دیکھ کر فی اللہ سخط وغضب کا اظہار کیا۔ قائل پیشِ نظر نہیں وہ کیسے ابوحنیفہ سے بغض رکھ سکتے ہیں جبکہ فقہ حنفی کے مطابق فتوی دیتے تھے جیسا کہ ابوالفتح ازدی کی کتاب الضعفاء اور تہذیب میں بھی ہے۔ قسطلانی طحاوی سے نقل کرتے ہیں کہ ابوحنیفہ کا انکار اس اندیشہ کے تحت تھا کہ عام لوگ افراط کریں گے جس سے جانور کی ہلاکت کا خطرہ ہے، حضرت عائشہ اور ابن عباس سے ثابت ہے کہ اشعار کرنا اور نہ کرنا میں اختیار دیا لہٰذا یہ نسک نہیں ہے۔ (وقال نافع كان ابن عمر الخ) اسے مالک نے موطا میں موصول کیا ہے۔ یہ بھی نقل کیا ہے کہ اشعار کرتے ہوئے بسم اللہ واللہ اکبر کہتے۔ بیہقی نے بھی یہ روایت نقل کی ہے، اس میں یہ بھی ہے کہ دائیں جانب اشعار کرتے اور کبھی اس جانب مشکل ہو جاتا تو بائیں جانب کرتے۔ اس کا فائدہ یہی ہے کہ باقیوں سے اس کا امتیاز ہو اور خلط ملط ہونے کی صورت میں پہچان ہو سکے۔

علامہ انور (وقلد بذي الحليفه) کے تحت لکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ اس وقت تک مواقیت کا تعین ہو چکا تھا۔ شافعیہ اس کا انکار کرتے ہیں تا کہ نکاح المحرم میں انہیں فائدہ پہنچے، اس کی تفصیل آگے ذکر ہوگی۔

حدثنا أحمد بن محمد أخبرنا عبدالله أخبرنا معمر عن الزهري عن عروة بن الزبير عن المسور بن مخرمة ومروان قالا خرجَ النبيُّ ﷺ زمنَ الحُدَيبيةِ في بِضعِ عشرةِ مائةٍ مِن أصحابه حتى إذا كانوا بذي الحليفة قلَّدَ النبيُّ ﷺ الهَديَ وأشعرَ وأحرمَ بالعُمرةِ

مسور بن مخرمہ اور مروانؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ صلح حدیبیہ میں ایک ہزار سے زائد صحابہ کے ہمراہ روانہ ہوئے یہاں تک کہ جب ذوالحلیفہ پہنچے تو آپ نے قربانی کے جانوروں کے گلے میں ہار ڈالا اور چھری سے تھوڑا سا زخم لگا کر نشان لگایا اور عمرہ کا احرام باندھا۔

دارقطنی کے نزدیک احمد شیخ بخاری، ابن شبویہ ہیں جبکہ حاکم انہیں ابوعبداللہ مروزی قرار دیتے ہیں جو مردویہ کے لقب سے معروف تھے، عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ مسور کی والدہ عاتکہ اختِ عبدالرحمٰن بن عوف تھیں ان کی پیدائش ہجرت کے دو برس بعد ہوئی، فتح مکہ کے بعد مدینہ آئے جبکہ ان کی عمر چھ برس تھی، بغوی کے مطابق آنجناب سے کچھ احادیث یاد تھیں جس میں صحیحین کی روایت حضرت علی کے بنت ابی جہل کے ساتھ ارادۂ نکاح کی بابت، بھی ہے مسلم میں اس کے بعض طرق میں مسور کا قول منقول ہے کہ (سمعت النبي ﷺ وأنا محتلم) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہجرت سے قبل پیدا ہوئے تھے، بعض نے محتلم کو حِلم سے نہ کہ حُلم سے

ماخوذ قرار دیا ہے یعنی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کو آپ سے سن کر اچھی طرح ضبط کیا، عہدِ یزید میں ابن زبیر کے محاصرہ کے دوران پتھر لگنے سے نماز پڑھتے ہوئے فوت ہوئے (یزید کے لشکر نے منجنیق سے مکہ اور کعبہ پر گولہ باری کی تھی) مروان کی عمر فتح مکہ کے موقع پر آٹھ برس تھی فتح کے فوراً بعد ان کے والد انہیں ساتھ لے کر طائف چلے گئے لہٰذا صرف رؤیت کا شرف حاصل ہے، روایت کا نہیں۔ واقعہ حدیبیہ کی یہ روایت مرسل ہے اس کے بعض طرق میں ہے کہ مسور و مروان نے بعض صحابہ سے یہ سن کر روایت کی ہے۔

(وأشعره) دار قطنی نے ذکر کیا ہے کہ آنجناب نے اس موقع پر ستر اونٹ سات سو آدمیوں کی طرف سے قربانی کے طور پر ہمراہ لئے۔ اس حدیث کو ابوداؤد نے (الحج) اور نسائی نے (السنن) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا أفلحُ عن القاسم عن عائشة رضى الله عنها قالت فَتَلْتُ قلائدَ بُدْنِ النبيﷺ بيدى ثم قلّدَها و أشعرَها وأهداها فما حَرُمَ عليه شيءٌ كان أحِلَّ له

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ کے قربانی کے جانوروں کی رسیاں اپنے ہاتھ سے خود بٹی تھیں پھر آپ نے انہیں ہار پہنایا اشعار کیا ان کو مکہ کی طرف روانہ کیا پھر بھی آپ کے لئے جو چیزیں حلال تھیں وہ احرام سے پہلے صرف ہدی سے احرام نہیں ہوئیں۔

اسے ترمذی کے سوا تمام اصحابِ صحاح ستہ نے نقل کیا ہے۔

باب فَتلِ القلائدِ لِلبُدن و البَقَرِ (قربانی کے جانوروں کیلئے رسیاں بٹنے کا ذکر)

اس کے تحت حضرت حفصہ اور حضرت عائشہ کی روایتیں لائے ہیں اور بقول ابن منیر ان میں الگ سے بقر کا ذکر نہیں بلکہ مطلقا ھدی کا ذکر ہے مگر یہ ثابت ہے کہ آپ نے دونوں کا اھداء کیا تھا، ابن حجر لکھتے ہیں ان کی مراد اس حدیثِ عائشہ سے ہے کہ (دخل علینا یوم النحر بلحم بقر) لیکن اس سے یہ دلالت نہیں ہوتی کہ آپ نے خود ان کا سوق و اھداء کیا تھا بہر حال ترجمہ صحیح ہے کیونکہ اگر پہلی حدیث میں ھدی سے مراد ابل و بقر، دونوں ہیں تو (فلا کلام) اگر صرف اونٹ ہیں تو بقر بھی ان کے ساتھ ملحق ہیں۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن عبيدالله قال أخبرنى نافع عن ابن عمر عن حفصة رضى الله عنهم قالت قلتُ يا رسول الله ما شأنُ الناس حَلُّوا ولَم تَحلِلْ أنتَ؟ قال إني لَبَّدْتُ رأسي وقلَّدْتُ هَدْ يِي فلا أحِلُّ حتى أحِلَّ بن الحج

ابن عمرؓ نے حضرت حفصہؓ کے حوالے سے بیان کیا کہتی ہیں کہ میں نے کہا یا رسول اللہ اور لوگ تو حلال ہو گئے لیکن آپ حلال نہیں ہوئے اس کی کیا وجہ ہے؟ آپ نے فرمایا کہ میں نے اپنے سر کے بالوں کو جما لیا اور اپنی ہدی کو قلادہ پہنا دیا ہے اس لئے جب تک حج سے بھی حلال نہ ہو جاؤں میں حلال نہیں ہو سکتا۔

سند میں یحیی قطان اور عبداللہ عمری ہیں، (باب التمتع والقران) کے تحت اس پر بحث گذر چکی ہے ترجمہ میں (فتل) (یعنی رسیاں بٹنا) کا ذکر بھی ہے، حدیثِ حفصہ میں اس کا ذکر صراحۃً نہیں ہے مگر مفہوم موجود ہے پھر حدیثِ عائشہ میں وضاحت بھی ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث حدثنا ابن شهاب عن عروة وعن عمرة بنت

عبدالرحمن أن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسولُ اللهﷺ يُهدِي مِن المدينةِ فأفْتِلُ قلائدَ هَديه ثم لا يَجتَنِبُ شيئا مِمَّا يَجتنبُه المُحرِمُ

عائشہؓ نے بیان کیا رسول اللہﷺ مدینہ سے ہدی ساتھ لے کر چلتے تھے اور میں ان کے قلادے بٹا کرتی تھی پھر بھی آپ ان چیزوں سے پرہیز نہیں کرتے تھے جن سے ایک محرم پرہیز کرتا ہے۔

ابوحنیفہ اور مالک کہتے ہیں کہ تقلید صرف ابل و بقر کے ساتھ مختص ہے، غنم کو تقلید نہیں کیا جائے گا۔ امام بخاری نے آگے غنم کے لئے الگ باب باندھا ہے۔

باب إشعارِ البُدْن (قربانی کے اونٹوں کو نشان لگانا)

وقال عروة عن المسور رضي الله عنه قلدَ النبيﷺ الهديَ وأشعرَه و أحرمَ بالعُمرةِ

معلق کے طور سے مذکور یہ حدیثِ مسور قبل ازیں موصولا ذکر ہو چکی ہے، اس سے اشعار کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے۔ (تفصیلِ مذاہب ذکر ہو چکی) امام مالک صرف ان جانوروں کے اشعار کے قائل ہیں جو سنام (یعنی کوہان) والے ہیں (یعنی اونٹ اور گائے، بیل) ابن حجر لکھتے ہیں کہ اشعار کے مجوزین اس ضمن میں بقر کو ساتھ شامل رکھتے ہیں مگر سعید بن جبیر کے ہاں وہ مُشعَر نہ کی جائے گی، اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ غنم کا اشعار ابل و بقر کے طریقہ سے نہ ہو کیونکہ اس کی صوف یا بال اِشعار والی جگہ ڈھانپ دیں گے۔ مالک، غنم کو اس وجہ سے شامل نہیں سمجھتے کہ وہ سنام والی نہیں۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة حدثنا أفلح بن حُميد عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها قالت فتلتُ قلائدَ هديِ النبيِﷺ ثم أشعرَها و قلَّدَها أو قلَّدْتُها۔ ثم بعثَ بِها إلى البيتِ وأقامَ بِالمدينة فما حَرُمَ عليه شيءٌ كان له حِلٌّ (سابقہ ہے)

(فما حرم عليه الخ) یعنی صرف ھدی مکہ بھیج دینے سے احرام والی قیود لاگو نہیں ہو جاتیں ان کا نفاذ صرف حالتِ احرام میں ہوگا، بقول قسطلانی ابن عباس، ابن عمر، عطاء اور سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ ھدی ارسال کر دینے سے ہی قیود نافذ ہو جائیں گی، تفصیل اگلے باب میں ہے۔

باب مَن قَلَّدَ القلائدَ بِيدِهِ (اپنے ہاتھوں رسیاں ڈالنا)

یعنی اپنے ہاتھ سے ھدایا کو مقلد کرنا، ابن حجر رقمطراز ہیں کہ اس کی دو حالتیں ہیں یا تو بقصدِ نسک سوقِ ھدی کرے، اس صورت میں وقتِ احرام ان کا تقلید و اشعار کرے گا (یعنی ان جانوروں کو اپنے ہمراہ لے کر جانا چاہتا ہے) یا مقیم رہ کر پہلے انہیں روانہ کرنا چاہتا ہے، اس صورت میں وہیں احرام باندھنے سے قبل انہیں مقلد و مُشعَر کر سکتا ہے۔ ابن التین لکھتے ہیں حضرت عائشہ کا کہنا کہ اپنے ہاتھ سے تقلید کیا، اس امر کا بیان و توضیح ہے کہ انہیں یہ معاملہ اچھی طرح یاد ہے (کیونکہ وہ ابن عباس کے موقف کہ اگر کوئی قربانی

کے جانور مکہ بھیج دیتا ہے تو اسے احرام کی حالت میں منع کردہ امور سے پرہیز کرنا ہوگا حتی کہ اس کے جانور یوم نحر ذبح کر دیئے جائیں خواہ وہ حج کے لئے نہ بھی جائے، کارد کر رہی ہیں، تو تاکیداً یہ بات کہی یہ باور کرانے کے لئے کہ انہیں اچھی طرح یاد ہے کہ آنجناب نے اپنے دستِ مبارک سے مقلد کر کے بھیجا پھر محرم والا پرہیز نہ کیا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن عبدالله بن أبي بكر بن عمرو بن حزم عن عمرة بنت عبدالرحمن أنها أخبرته أنَّ زيادَ بن أبي سفيان كتبَ إلىٰ عائشة رضى الله عنها أنَّ عبدَالله بن عباس رضى الله عنهما قال مَن أهدىٰ هدياً حَرُمَ عليه ما يَحرُمُ على الحاجِ حتى يُنحَرَ هديُه قالت عَمرةُ فقالت عائشه رضى الله عنها ليس كما قال ابنُ عباس أنا فتلتُ قلائدَ هديِ رسولِ اللهﷺ بيدي ثم قلَّدها رسولُ اللهﷺ بيديه ثم بَعثَ بها مع أبي فلم يَحرُمُ علىٰ رسولِ اللهﷺ شيءٌ أحَلَّه اللهُ له حتىٰ نُحِرَ الهديُ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہیں یہ بات پہنچی کہ عبداللہ بن عباسؓ کہتے ہیں کہ جو شخص کعبہ میں قربانی کا جانور روانہ کرے اس پر تمام وہ چیزیں حرام ہو جاتی ہیں جو حج کرنے والے پر حرام ہو جاتی ہیں جب تک کہ اس کی قربانی ذبح نہ کر دی جائے۔ اُمّ المؤمنین نے جواب دیا کہ ابنِ عباس کی بات صحیح نہیں کیونکہ میں نے رسول اللہﷺ کی قربانی کے ہار خود اپنے ہاتھ سے بٹے تھے پھر آپ نے اپنے ہاتھ سے جانوروں کو وہ ہار پہنائے پھر ان جانوروں کو میرے والد کے ہمراہ روانہ کیا مگر کوئی چیز جو اللہ نے رسول اللہﷺ کیلئے حلال فرمائی تھی حرام نہیں ہوئی یہاں تک کہ وہ جانور ذبح کیے گئے۔

عمرہ بنت عبدالرحمٰن انصاریہ اپنے سے اس کے راوی عبداللہ بن ابی بکر کی خالہ تھیں۔ شیخِ بخاری کے سوا تمام رواۃ مدنی ہیں

(أن زياد الخ) موطا میں بھی یہی ہے، بنوامیہ کے زمانہ میں زیاد کو ابن ابی سفیان بھی کہا جاتا تھا، بعد میں زیاد ابن ابیہ کہا گیا حضرت معاویہ کی طرف سے انہیں اپنا بھائی قرار دینے سے قبل انہیں زیاد بن عبید کہا جاتا تھا۔ ان کی والدہ سمیہ، حارث بن کلدہ ثقفی کی مولاۃ (آزاد کردہ لونڈی) تھی اور عبید کے عقد میں تھی، اس کے بستر پر زیاد کو جنا، عہدِ معاویہ میں ایک جماعت نے اعتراف کیا (یعنی گواہی دی) کہ ابوسفیان والدِ امیر معاویہ نے اقرار کیا تھا کہ زیاد ان کی اولاد تھی، اس پر معاویہ نے انہیں اپنا بھائی ڈکلیئر کیا اور ان کے بیٹے (عبیداللہ؟) سے اپنی بیٹی کی شادی کی، (زیاد، علیؓ و معاویہؓ کے جھگڑے میں علی کے ساتھ تھے، نہایت دانشمند اور زیرک تھے حتی کہ اس زمانہ کے عربوں کے چار دواھی، یعنی نہایت دانشمندوں میں ان کا شمار کیا جاتا تھا، ان چار میں حضرت علی، حضرت معاویہ اور حضرت عمرو بن عاص شامل ہیں، شہادت علی کے بعد ایک برس تک امیر معاویہ کی بیعت نہ کی حتی کہ ایک جماعت نے مذکورہ گواہی دی، تب ان کے ساتھ مل گئے، انہوں نے عراق کا گورنر بنایا انہی کے بیٹے عبیداللہ کے دورِ گورنری میں حضرت حسین کربلا میں شہید ہوئے)

مسلم کی یحیی بن یحیی عن مالک سے روایت میں (أن ابن زياد) ہے جو وہم ہے۔ موطا کے تمام رواۃ نے بخاری کی طرح زیاد کا ہی ذکر کیا ہے۔ (قالت عمرة الخ) اسی سند کے ساتھ، اس حدیث کو مرفوعا حضرت عائشہ سے قاسم، عروہ اور مسروق نے بھی روایت کیا ہے۔ سعید بن منصور نے بھی یہی روایت (حدثنا محدث عن عائشة) کے حوالے سے ذکر کی ہے اس میں ہے کہ ان کے پاس تذکرہ ہوا کہ زیاد قربانیاں بھیج کر حالتِ احرام والی قیود اپنے اوپر لاگو کر لیتا ہے، کہنے لگیں کیا وہاں اس کا کوئی کعبہ بھی ہے کہ اس

کا طواف کرتا ہو؟۔ابن التین نے لکھا ہے کہ ابن عباس اس رائے میں منفرد ہیں مگر یہ صحیح نہیں، ابن عمر بھی یہی رائے رکھتے تھے جیسا کہ ابن ابی شیبہ اور ابن منذر نے ان سے روایت کیا ہے، قیس بن سعد بن عبادہ بھی جیسا کہ سعید بن منصور نے نقل کیا، ابن المنذر نے یہی رائے رکھنے والوں میں حضرات عمر، علی، قیس، ابن عباس، ابن عمر، نخعی، عطاء اور ابن سیرین وغیرھم کے اسماء ذکر کئے ہیں جبکہ ابن مسعود، عائشہ، انس اور ابن زبیر و آخرون کہتے تھے کہ اس طرح وہ محرم نہیں ہو جاتا۔فقہائے امصار نے انہی کی رائے اختیار کی ہے۔ پہلوں کی حجت طحاوی وغیرہ کی (عبدالملك بن جابر عن أبيه) سے روایت ہے کہ میں آنحضرت کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو آپ نے اپنی قمیص جیب سے پھاڑ دی پھر فرمایا مجھے یاد نہ رہا تھا کہ میں نے ھدایا بھیج رکھے ہیں الخ مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ ایک رائے سعید بن مسیّب کی ہے کہ صرف مزدلفہ کی رات جماع سے بچے، باقی ممنوعاتِ احرام سے احتراز نہیں، اسے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔ بیہقی نے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں سب سے پہلے اس رائے کا رد حضرت عائشہ نے کیا، اس کے لفظ ہیں (أول من كشف العمى عن الناس و بين لهم السنة عائشة)۔ (یعنی سب سے پہلے لوگوں سے اس غلط فہمی کا ازالہ اور سنت کی تبیین عائشہؓ نے کی پھر لوگوں نے ابن عباس کے فتوی پر عمل چھوڑ دیا)۔

(مع أبى) یعنی حضرت ابو بکر، گویا آنحضرت نے ان ھدایا کو سن نو ہجری میں روانہ کیا۔ جب سیدنا صدیق اکبر امیر الحج بنا کر بھیجا، گویا یہی آپ کا آخری عمل تھا کیونکہ اگلے برس تو آپ خود حجِ وداع کے لئے تشریف لے گئے تھے۔(حتى نحر الهدى) یعنی جو احرام باندھنے کے دن ہیں یعنی یوم نحر تک، وہ گذر گئے (اور آپ نے کوئی احرام والی حالت اختیار نہ کی) چونکہ ابن عباس کے اس فتوی کی بناء ان کا قیاس تھا تو حضرت عائشہ نے وضاحت کی کہ سنتِ ظاہرہ کے مقابلہ میں قیاس کی کوئی اہمیت نہیں۔

اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب تقليدِ الغَنَم (بکریوں کو قلادہ ڈالنا)

جیسا کہ ذکر ہوا مالک اور اصحاب الرائے تقلیدِ غنم کا انکار کرتے ہیں، بعض نے کہا ہے معلوم ہوتا ہے کہ ان تک یہ حدیث نہیں پہنچی، ان کی حجت صرف بعض کا یہ قول ہے کہ وہ بوجہ ضعف تقلید کی متحمل نہیں، مگر یہ کمزور دلیل ہے کیونکہ تقلید تو ایک علامت ہے (یعنی وہ علامت چھوٹی بڑی کسی بھی صورت میں ہوسکتی ہے) البتہ غنم کے عدم اشعار پر سب متفق ہیں کہ کمزور ہونے کے سبب اشعار نہیں کیا جا سکتا۔ اصل میں حنفیہ کا موقف ہے کہ غنم ھدی میں سے نہیں اس پر بھی یہ حدیث ان پر حجت ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں غنم کے عدم اھداء کی رائے رکھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے فقط ایک حج کیا اور اس میں غنم کی ھدی نہ کی مگر میں نہیں جانتا کہ اس سے کیسے دلیل بن سکتی ہے کیونکہ حدیثِ باب میں صراحت سے ہے کہ آپ نے غنم کو بطورِ ھدی بھیجا اور خود مدینہ ہی میں مقیم رہے لہٰذا یقینی امر ہے کہ یہ حجِ وداع سے قبل کا واقعہ ہے۔ پھر آیا کسی صحابی نے کہا ہے کہ غنم حجۃ الوداع کے موقع پر آپ کے ھدی میں شامل نہ تھی؟ بلکہ اس کے برعکس ابن منذر نے عطاء، عبید اللہ بن اَبی یزید اور ابو جعفر محمد بن علی وغیرھم کے طریق سے روایت نقل کی ہے، کہتے ہیں کہ (رأينا الغنم تقدم مقلدة)۔ (یعنی ہم نے دیکھا کہ غنم بھی مقلد حالت میں بطور ھدی لائی جاتی ہیں) ابن ابی شیبہ نے بھی ابن

عباس سے نحوہ روایت کیا ہے۔ بعض نے اس حدیث میں یہ علت بیان کی ہے کہ اسود حضرت عائشہ سے ذکرِ تقلیدِ غنم میں متفرد ہیں، منذری اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہ حافظ ثقہ ہیں، ان کا تفرد نقصان دہ نہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ تقلیدِ غنم ایک خفیف امر ہے (کالعھن ونحوہ) اس لئے ہمارے فقہاء نے کتب میں اس کا ذکر نہیں کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کی نفی ہے، ابل وغیرہ کا قلادہ تو ثقیل ہوتا ہے (ان کے حجم کے مدنظر، جبکہ بکری کا ہلکا سا، لہٰذا اس کا ذکر ترک کیا ہے نفیِ تقلید مراد نہیں (ابن حجر، دوسرے علماء نیز مولانا بدر عالم حاشیہ فیض میں قاضی ابن العربی کے حوالے سے حنفیہ کا مذہب غنم کو مقلد نہ کرنا ذکر کیا ہے۔ علامہ کی مذکورہ بالا توجیہ ایک نیا نقطہ نظر معلوم ہوتا ہے)۔

حدثنا أبو نُعيم حدثنا الأعمش عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها قالت أهدَى النبيُ ﷺ مرةً غَنما

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے منقول ہے کہ نبی ﷺ نے بکریاں، قربانی کیلئے روانہ کی تھیں۔

اسے ترمذی کے سوا تمام نے (الحج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا عبدالواحد حدثنا الأعمش حدثنا ابراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها قالت كنتُ أفتِلُ القلائدَ لِلنبيِ ﷺ فيُقَلِّدُ الغنمَ و يقيم فى أهلِه حلالاً

عائشہؓ نے کہا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کے قربانی کے جانور کے لیے قلادے خود بٹا کرتی تھی آنحضرت ﷺ نے بکری کو بھی قلادہ پہنایا تھا اور آپ خود اپنے گھر اس حال میں مقیم تھے کہ آپ حلال تھے۔

عبدالواحد سے مراد ابن زیاد ہیں، ابونعیم کے سابقہ طریق کے بعد اسے اعمش کی ابراہیم سے تصریحِ تحدیث کی وجہ سے لائے ہیں پھر اس کے بعد منصور عن ابراہیم کا طریق ذکر کیا ہے تاکہ عبدالواحد کی روایت کا استظہار (تقویت) ہو وہ اگرچہ حجت ہیں مگر ان کے حفظ میں بعض نے کچھ کلام کیا ہے۔

حدثنا أبوالنعمان حدثنا حماد حدثنا منصور بن المعتمر وحدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن منصور عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها قالت كنتُ أفتِلُ قلائدَ الغنمِ لِلنبيِ ﷺ فيَبعَثُ بِها ثم يَمكُثُ حَلالا

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ آپ ﷺ بکریوں کو قلادہ پہنا کر روانہ کر دیتے تھے اور اپنے گھر میں بغیر احرام کے رہتے تھے۔

عبدالواحد سے مراد ابن زیاد ہیں، ابونعیم کے سابقہ طریق کے بعد اسے اعمش کی ابراہیم سے تصریحِ تحدیث کی وجہ سے لائے ہیں پھر اسکے بعد منصور عن ابراہیم کا طریق ذکر کیا ہے تاکہ عبدالواحد کی روایت کا استظہار (تقویت) ہو، وہ اگرچہ حجت ہیں مگر انکے حفظ میں بعض نے کلام کیا ہے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا زكريا عن عامر عن مسروق عن عائشة رضى الله عنها قالت فتلتُ لِهديِ النبيِ ﷺ تعنى القلائدَ قبل أن يُحرِم (اوپر والا مفہوم ہے)

اس طریق میں عامر شعبی ہیں۔ زکریا سے مراد ابن زائدہ ہیں۔ اس حدیث میں یہ مذکور نہیں کہ یہ قلائد غنم کے لئے تھے، مگر سابقہ روایات

کی روشنی میں یہ باور کرار ہے ہیں کہ ھدی کا لفظ ابل وبقر وغنم، سب پر بولا جاتا ہے۔

باب القلائدِ مِن العِهن (اونی رسیاں)

عہن سے مراد صوف (اون) ہے بعض کہتے ہیں کہ رنگی ہوئی اون جبکہ ایک قول ہے کہ سرخ رنگ کی اون عہن کہلاتی ہے۔

حدثنا عمرو بن علي حدثنا معاذ بن معاذ حدثنا ابن عون عن القاسم عن أم المؤمنين رضي الله عنها قالت فتلتُ قلائدَها مِن عِهنٍ كان عِندي

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ میں نے قربانی کے جانوروں کیلئے ہار اس روئی کے بنائے تھے جو میرے پاس تھی۔

معاذ قاضی بصرہ تھے، ام المؤمنین سے مراد حضرت عائشہ ہیں، ابونعیم نے المستخرج میں بطریق (يحي بن حكيم عن معاذ) اس کی صراحت کی ہے۔ اسماعیلی کی اپنی سند کے ساتھ روایت میں بھی نام مذکور ہے۔ (قلائدها) ضمیر کا تعلق ھدایا سے ہے۔ ربیعہ اور مالک سے منقول ہے کہ یہ قلائد نبات الارض سے ہونا چاہئیں، اس سے ان کی رائے کا رد ہوتا ہے بقول ابن التین شاید ان کی مراد یہ تھی کہ نبات الارض سے ہونا اولی ہے۔

باب تقليدِ النعلِ (نشانی کیلئے جوتے ڈال دینا)

النعل سے مراد جنس بھی ہو سکتی ہے یا ایک ہی نعل مراد ہے، یعنی علامت کے لئے گردن میں جوتی بندھی ہو۔ فقہاء کی رائے ہے کہ جوتی بطور تمثیل ذکر کی ہے (کیونکہ زیر نظر واقعہ میں جوتی ہی بندھی ہوئی تھی) کوئی چیز بھی بطور قلادہ وعلامت استعمال کی جا سکتی ہے۔ نعل کی ایک حکمت یہ ذکر کی گئی ہے کہ اصل میں سفر اور اس کے پختہ عزم کا اشارہ ہے اس پر اسے ہی متعین قرار دیا جا سکتا ہے۔ ابن منیر لکھتے ہیں، کہ عرب نعل کو مرکوب خیال کرتے تھے (یعنی وہ بھی ایک سواری ہے) کہ پہننے والے کو راستے کے گرد وغبار وغیرہ سے بچاتی ہے بعض شعراء نے اسے اونٹنی سے کنایہ کے طور سے بھی استعمال کیا ہے تو گویا جس نے ھدی روانہ کی وہ اب اس کے مرکوب ہونے سے نکل گئی جس طرح احرام باندھنے سے اپنے لباس سے نکل جاتا ہے اسی لئے نعلین بطور قلادہ مستحب ہے نہ کہ ایک نعل، اسی وجہ سے ننگے پاؤں حج یا عمرہ کرنے کی نذر مانی جاتی ہے۔

حدثنا محمد أخبرنا عبدالأعلى بن عبدالأعلى عن معمر عن يحيى بن أبي كثير عن عكرمة عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ نبيَ اللهﷺ رأىٰ رجلا يَسوق بَدَنَةً قال اركَبْها قال إنها بدنةٌ قال اركبها قال فلقد رأيتُه راكبَها يُسايرُ النبيَﷺ والنعلُ في عُنقِها۔ تابعه محمد بن بشار

(ابو ہریرہؓ کی یہ روایت گزر چکی ہے جس میں آپؐ نے حج کے جانوروں پر سواری کا حکم دیا)

یہ محمد بن سلام ہیں جیسا کہ ابن سکن اور ابوذر کے نسخوں میں صراحت ہے، جیانی نے رائے ظاہر کی ہے کہ یہ محمد بن مثنی ہیں

کیونکہ امام بخاری نے آگے ان کے واسطہ کے ساتھ عبدالعلی سے ایک اور روایت ذکر کی ہے اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ اسماعیلی اور ابونعیم نے اپنی اپنی مستخرج میں ابن مثنی کے حوالے سے یہ روایت ذکر کی ہے، ابن حجر کہتے ہیں اس سے لازم نہیں آتا کہ یہاں بھی وہی ہوں، اس بابت ابن سکن کی رائے معتبر ہے کہ وہ حافظ ہیں، عکرمہ سے مراد مولی ابن عباس ہیں، یحی بن ابی کثیر کے ایک شاگرد بھی عکرمہ نام کے ہیں جو ابن عمار ہیں۔ (تابعه محمد الخ) ضمیر معمر کی طرح راجع ہے، متابعت کے ذکر کی اس لئے ضرورت پیش آئی کہ بصریوں کی ان سے روایت میں مقال ہے اور یہاں بصریوں کی روایت ہی ہے کیونکہ معمر نے بصرہ میں اپنے حفظ کے سہارے احادیث بیان کی تھیں۔ بقول ابن حجر محمد بن بشار کے حوالے سے یہ روایتِ متابعت موصولاً کہیں نہیں ملی اسماعیلی نے (و کیع عن علی بن المبارك) کے طریق سے نقل کیا ہے، آگے امام بخاری نے عثمان بن عمر کے واسطہ سے علی بن مبارک کی سند ذکر کی ہے گویا اسماعیلی کی وکیع عن علی سے روایت عثمان کی متابعت ہے، اسماعیلی کہتے ہیں حسین المعلم نے بھی اس کو یحی بن ابی کثیر سے روایت کیا ہے، ابن حجر اس خیال کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ شاید (تابعه محمد بن بشار) کی بجائے علی بن مبارک ہے (یعنی کاتب کی غلطی یا کسی اور وجہ سے محمد بن بشار کا نام ذکر ہو گیا) مگر قسطلانی علامہ عینی کے حوالے سے اس خیال کو رد کرتے ہیں کہ سیاق میں صراحۃً محمد بن بشار ہی ذکر ہے۔

حدثنا عثمان بن عمر أخبرنا علي بن المبارك عن يحيى عن عكرمة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ

علی بن مبارک بصری ثقہ راوی ہیں ان کے پاس یحی کی روایات پر مشتمل دو کتابیں تھیں ایک کتاب کی روایات کا ان سے سماع کیا تھا، دوسری مرسل تھی، چنانچہ کوفیوں کی ان سے روایت میں کچھ مقال ہے لیکن بخاری نے ان سے بصریوں کی روایت لی ہے، وکیع عنہ کے طریق سے بھی ایک روایت صحیح میں نقل کی ہے مگر اس پر متابعت موجود ہے۔

باب الجِلالِ لِلبُدْنِ (اونٹوں کے جھول)

وكان ابن عمر رضي الله عنهما لا يَشُقُّ مِن الجِلالِ إلا موضعَ السَّنامِ وإذا نحرَها نزَعَ جِلالَها مَخافَةَ أن يُفسِدَها الدمُ ثم يَتَصدَّقُ بها

(حضرت عبداللہ بن عمرؓ صرف کوہان کی جگہ کے جھول کو پھاڑتے اور جب اس کی قربانی کرتے تو اس ڈر سے کہ کہیں اسے خون خراب نہ کر دے جھول اتار دیتے اور پھر اس کو بھی صدقہ کر دیتے)۔

جلال جُل کی جمع ہے اونٹ وغیرہ پر چادر یا اس طرح کی کوئی چیز کو کہتے ہیں (پنجابی کا لفظ جُلا اور جُلی بمعنی چادر اسی سے ماخوذ ہے)

(و كان ابن عمر الخ) اس کا بعض حصہ مالک نے مؤطا میں نافع کے حوالے سے موصول کیا ہے اس میں یہ بھی ہے کہ ابن عمر اپنے قربانی کے اونٹوں کو قباطی چادریں اور حلے پہناتے، قربانی کے بعد کعبہ کے پہناوے کے لئے بھیج دیتے۔ مالک نے عبداللہ بن دینار سے سوال کیا تھا کہ جب کعبہ کو (باقاعدہ) غلاف پہنایا جانے لگا تب ان چادروں کا کیا کرتے تھے، کہا انہیں صدقہ کر دیتے تھے۔ موضعِ سنام سے ننگا رکھتے تھے تاکہ اِشعار ظاہر رہے۔

حدثنا قبيصة حدثنا سفيان عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن علي رضي الله عنه قال أمرني رسولُ اللهﷺ أنْ أتَصَدَّقَ بِجِلالِ البُدْنِ التي نحرتُ و بِجُلودِها

امیر المؤمنین علیؓ کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے حکم فرمایا تھا کہ جو جانور قربانی کئے گئے ہیں ان کے جھولوں اور ان کی کھالوں کو خیرات کر دوں۔

سند میں سفیان ثوری اور عبداللہ بن یسار مکی یعنی ابن ابی نجیح ہیں۔اس حدیث پر سات ابواب بعد تفصیلی بحث ہوگی۔اسے مسلم اور ابن ماجہ نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب مَنِ اشْتَرىٰ هَدْيَه مِن الطريقِ و قَلَّدَها

(راستے سے جانور خرید کر انہیں قلادہ ڈالنا)

سابقہ باب میں تقلید کو شاملِ ترجمہ نہ کیا تھا اس کے تحت بھی یہی حدیثِ ابن عمر مختلف سند سے لائے تھے۔تقلید کی بابت بھی مفصل بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا أبو ضمرة حدثنا موسى بن عقبة عن نافع قال أرادَ ابنُ عمر رضي الله عنهما الحجَ عامَ حجةِ الحَرُورية في عهدِ ابنِ الزبير رضي الله عنهما فقيل له أنَّ الناسَ كائنٌ بينهم قِتالٌ و نَخافُ أن يَصُدُّوك فقال ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب ٢١]إذاً أصنعُ كما صنعَ أشهِدُكم أني أوجبتُ عمرةً حتى إذا كان بِظاهِرِ البَيداءِ قال ما شأنُ الحجِ والعمرةِ إلا واحدٌ أشهِدُكم أني جَمعتُ حجةً مع عمرةٍ وأهدىٰ هدياً مُقَلَّدا اشتَراه حتى قدِمَ فطافَ بالبيت وبالصفا ولم يَزِدْ علىٰ ذلك ولم يَحلِلْ مِن شيءٍ حرُمَ منه حتى يومِ النحر فحَلَقَ و نَحرَ ورأىٰ أن قد قضىٰ طوافَه لِلحجِ والعمرة بطوافِه الأولِ ثم قال كذلك صنعَ النبيُﷺ

(حجاج کے مکہ پر حملہ کرنے کے زمانہ میں ابن عمر کے حج کا قصہ ہے جو قبل ازیں گزر چکا ہے)۔ابو ضمرہ کا نام عیاض ہے،لیثی و مدنی ہیں۔ (عام حجة الحرورية الخ) ابن حجر لکھتے ہیں کہ یہ (باب طواف القارن) کے تحت ذکر کردہ روایت کے لفظ (عام نزول الحجاج الخ) کے مغایر ہے کیونکہ حجِ حروری یزید کی وفات والے سال تھا یعنی سن ۶۴ ہجری اور اس وقت تک ابن زبیر نے دعوائے خلافت نہ کیا تھا جبکہ حجاج سن ۷۳ھ میں آیا ہے پس یا تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ راوی نے حجاج اور اس کے اتباع پر بھی حروری کے لقب کا اطلاق کیا ہے جو اصلا خوارج پر بولا گیا تھا،کیونکہ وہ بھی خوارج کی طرح ائمہ حق کے خلاف خروج کرتا رہا،علامہ انور بھی یہی رائے

رکھتے ہیں کہ اس کی ہجو کرتے ہوئے حروری کا کنایہ استعمال کیا۔ بقول ابن حجر یا تعددِ واقعہ پر محمول ہے۔ (فقیل له الخ) ایوب عن نافع کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بات ان کے بیٹے عبید اللہ نے کہی تھی۔ جیسا کہ (باب من اشتری الهدی من الطریق) کے تحت ذکر ہوا ہے، مزید تفاصیل ابواب المحصر میں آئیں گی (اسی حج کے دوران ایک رائے کے مطابق حجاج کے ایماء سے کسی مفسد نے زہر بھرے چھرے یا نیزے سے سجدہ کرتے ہوئے ابن عمر کے پاؤں میں زخم لگایا جس سے وہ جانبر نہ ہو سکے) حرور کوفہ کے مضافات میں ایک گاؤں تھا جہاں خوارج کا پہلا اکٹھ ہوا جب انہوں نے حضرت علی کے خلافت بغاوت کی، آٹھ ہزار ان کی تعداد تھی، عبداللہ ابن الکواء امیر بنا، ان میں سے دو ہزار ابن عباس کے مناظرہ کے نتیجہ میں راہِ راست پر آ گئے باقیوں سے حضرت علی نے جنگ کی۔

باب ذَبحِ الرَّجلِ البقرَ عن نِسائِه مِن غيرِ أَمْرِهِنَّ

(بیویوں کی طرف سے قربانی کر دینا)

حدیثِ باب میں نحر کا لفظ ہے مگر ایک دوسرے طریق میں (ذبح) کا لفظ بھی ہے۔ گائے کا نحر (یعنی اونٹ کے طریقہ سے اسے ذبح کرنا) بھی جائز ہے مگر علماء نے ذبح کرنا مستحب قرار دیا ہے کیونکہ بنی اسرائیل کے قصہ والی آیت میں ہے (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) حسن بن صالح گائے کا نحر مستحب کہتے ہیں۔ (من غير أمرهن) اس مفہوم کو حضرت عائشہ کے حدیث میں مذکور استفسار سے اخذ کیا ہے جب گائے کا گوشت انہیں پہنچایا گیا یعنی وہ اس امر سے واقف نہ تھیں۔ یہ بھی محتمل ہے کہ قبل ازاں یہ امر ان کے علم میں لائے ہوں، لائے گئے گوشت کی بابت پوچھا کہ یہ کس طرف سے ہے، یعنی یہ علم نہ تھا کہ یہ وہی گوشت ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبدالرحمن قالت سمعتُ عائشةَ رضى الله عنها تقول خرجنا مع رسولِ اللهﷺ لِخمسٍ بَقِين مِن ذى القَعدةِ لا نرىٰ إلا الحجَّ فلما دنَونا مِن مكة أمرَ رسولُ اللهﷺ مَن لم يكُنْ معه هديٌ إذا طافَ و سعىٰ بين الصفا والمروة أن يَحِلَّ قالت فدُخِلَ علينا يومَ النحر بِلحمِ بقرٍ فقلتُ ما هذا؟ قال نحرَ رسولُ اللهﷺ عن أزواجِه۔ قال يحيى فذكرتُه لِلقاسم فقال أتَتْك بالحديث علىٰ وجهِه

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ ہم ذیقعدہ کی 26 تاریخ کو مدینہ سے روانہ ہوئے (یہ حدیث پہلے گزر چکی ہے) یہاں اس روایت میں یہ زیادہ کہا کہ قربانی کے دن ہمارے سامنے گائے کا گوشت لایا گیا تو میں نے کہا کہ یہ گوشت کیسا ہے؟ تو (لانے والے نے) جواب دیا کہ رسول اللہﷺ نے اپنی ازواج کی طرف سے قربانی کی ہے۔

(فدخل علينا) مجہول کا صیغہ ہے۔ (بلحم بقر) ابن بطال کہتے ہیں اس کے ظاہر سے اخذ کرتے ہوئے ایک جماعت نے ھدی اور اضحیہ (قربانی) میں اشتراک کو جائز قرار دیا ہے (تفصیل ذکر ہو چکی ہے) بقول ان کے یہ حجت نہیں بنتی کیونکہ ممکن ہے آپ نے ہر ام المومنین کی طرف سے ایک گائے قربان کی ہو، نسائی کی ذکر کردہ یونس عن الزہری کی روایت میں (إن رسول اللهﷺ

نحر عن أزواجه بقرة واحدة) ہے مگر اسماعیل قاضی کہتے ہیں کہ یونس اس میں متفرد ہیں۔ یونس کی یہ روایت ابوداؤد نے بھی ذکر کی ہے اور وہ ثقہ حافظ ہیں پھر معمر کی اس پر متابعت بھی ہے جو نسائی نے نقل کی ہے اس میں زیادہ صراحت سے ہے کہ (ما ذبح عن آل محمد فی حجة الوداع إلا بقرة) نسائی نے (یحی عن أبی سلمة عن أبی هريرة) کے طریق سے بھی یہی روایت کیا ہے۔ عمار دھنی نے جو (عبدالرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة) کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ آنجناب نے ہماری طرف سے ایک ایک گائے ذبح کی (بقرة بقرة) اسے بھی نسائی نے ذکر کیا ہے، تو یہ ماقبل روایات کی مخالف ہونے کی بناء پر شاذ ہے۔ بخاری نے الاضاحی اور مسلم نے بھی ابن عیینہ عن عبدالرحمٰن بن القاسم سے یہ لفظ نقل کئے ہیں کہ (ضحی رسول الله ﷺ عن نسائه البقر) ۔ (یعنی آپ نے اپنی ازواج مطہرات کی طرف سے گائیں قربان کیں) تو اس میں عمار دھنی والی زیادت و وضاحت نہیں، مسلم کی عبدالعزیز الماجشون عن عبدالرحمٰن سے روایت میں (ضحّی) کی جگہ (أهدىٰ) ہے بظاہر یہ رواۃ کا تصرف ہے کیونکہ حدیث میں نحر کا لفظ ثابت ہے بعض نے اسے اضحیہ (عیدالاضحیٰ کی قربانی) پر محمول سمجھ لیا۔ حالانکہ ابوھریرہ کی روایت میں صراحت ہے کہ یہ قربانیاں (عمن اعتمر من نسائه) ۔ (یعنی اپنی ان ازواج کی طرف سے تھیں جنہوں نے عمرہ ادا کیا) تو اس سے (أهدى) کے لفظ والی روایات کی تقویت ثابت ہوتی ہے۔ (أهدیٰ، یعنی حج یا عمرہ کے لئے قربان کرنا) یہ بھی واضح ہوا کہ یہ ھدیِ تمتع تھی، اس سے یہ بھی استدلال ہوسکتا ہے کہ کبھی انسان کو اس کے غیر کا کیا ہوا اس کے نام کا عمل پہنچ جاتا ہے جبکہ اسے اس کا علم ہی نہیں ہوتا۔ مگر اس کا تعاقب یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ ممکن ہے ان سے اجازت لی ہو، یہ بھی ثابت ہوا کہ انسان اپنی ھدی وقربانی کا گوشت خود بھی کھا سکتا ہے۔ اس بارے اختلاف کا ذکر سات ابواب بعد ہوگا۔

(قال نحر رسول الله الخ) اس قال کا فاعل گوشت لانے والا ہے جس کا نام حدیث میں مذکور نہیں ۔ (قال یحی الخ) اسنادِ مذکور کے ساتھ ہی متصل ہے۔ (فذكرته للقاسم) یعنی ابن محمد بن ابوبکر صدیق۔ (علی وجهه) یعنی ام المومنین نے پورا سیاق ذکر کر دیا ہے بغیر کسی اختصار کے۔ گویا وہ ان سے اپنی روایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو اس سے مختصر تھی۔ علامہ انور نسائی کی روایت میں (بقرة) کے لفظ کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ بتلانا مقصود نہ تھا کہ تمام امہات المؤمنین کی طرف سے ایک ہی گائے ذبح کی بلکہ نفسِ واقعہ کی بابت اطلاع بہم پہنچانا تھا کہ متعدد کی طرف سے ایک گائے ذبح کی، رہا یہ سوال کہ کتنے افراد کی طرف سے؟ اس کا بیان یہاں مطلوب ہی نہیں۔ حضرت عائشہ کے استفسار (ما هذا؟) کے بارہ میں کہتے ہیں کہ اس سے ترجمہ پر دلالت لی ہے گویا آنجناب نے اس سلسلہ میں اپنی بیویوں سے مشورہ نہ کیا تھا (یا انہیں خبر نہ دی تھی) کہتے ہیں مگر میں کہتا ہوں چونکہ ہمارے نزدیک شرعا مشورہ واجب ہے، لہٰذا اس کا معنی یہ متعین ہوگا کہ ان کا استفسار یہ تھا کیا یہ وہی گائے ہے جس کے ذبح کرنے کا انہوں نے حکم دیا تھا یا کوئی اور؟

باب النَّحرِ فی مَنحَرِ النبیِ ﷺ بِمِنًى (آنجناب کے منحر میں ذبح کرنا)

ابن التین کہتے ہیں آنجناب کا منحر (جہاں آپ نے اپنے حج کے جانور ذبح فرمائے) جمرہ اولی جو مسجد کے ساتھ ہے، کے پاس تھا (منی کی طرف سے پہلا جمرہ) بقول ابن حجر انہوں نے یہ فاکہی کے نقل کردہ طاوس کے ایک اثر کہ (کان منزل النبی ﷺ بمنی عن

يسار المصلى) سے اخذ کیا ہے۔ بقول ابن التین آنجناب کے اس منحر کی دوسرے مقامات پر فضیلت ہے کیونکہ آپ نے فرمایا تھا (هذا المنحر و كل منى منحر) اسے مسلم نے نقل کیا ہے۔ بظاہر اتفاقی طور پر اس جگہ آپ نے جانور ذبح کئے نہ کہ اس وجہ سے کہ یہ مقام افضل تھا (یعنی بعد میں آپ کے فعل کے سبب اسے افضلیت حاصل ہوگئی) بہر حال اس کا تعلق نسک سے نہیں بنتا مگر چونکہ ابن عمر آپ کے آثار و مقامات کے تتبع اور اتباع کی شدید لگن رکھتے تھے لہٰذا ذبح کے ضمن میں بھی یہی کیا۔ ابن بطال نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ حاج کے لئے منی میں اور معتمر کے لئے مکہ میں ذبح کرنا افضل ہے، بقول ابن حجر جواز میں کوئی اختلاف نہیں البتہ افضلیت میں ہے۔

حدثنا اسحاق بن ابراهيم سمع خالد بن الحارث حدثنا عبيد الله بن عمر عن نافع أن عبدَالله رضى الله عنه كان يَنحَرُ في المَنحر قال عبيد الله منحرِ رسولِ اللهﷺ

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما منحر میں یعنی رسول اللہ ﷺ کی قربانی کرنے کی جگہ پر قربانی کیا کرتے تھے۔

یہ اسحاق ابن راھویہ ہیں، ان کی اپنی مسند میں بھی یہ روایت اسی سند کے ساتھ ہے، ابو نعیم نے انہی کے حوالے سے المستخرج میں نقل کی۔ (قال عبدالله الخ) سند مذکور کے ساتھ، یعنی نافع کے اطلاق کو مقید اور اس کی توضیح کی۔ الاضاحی کی روایت میں زیادہ وضاحت ہے امام بخاری نے خود نافع کے حوالے سے یہی توضیح اگلی روایت میں نقل کی ہے۔ مزید اس میں اس وقت کا ذکر بھی ہے جب ان ھدایا کو ذبح کے لئے بھیجتے تھے۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا أنس بن عِياض حدثنا موسى بن عقبة عن نافع أن ابنَ عمر رضى الله عنهما كان يَبعَثُ بِهَديه مِن جَمعٍ مِن آخِرِ الليلِ حتى يُدخَلَ به مَنحرَ النبيِّﷺ مع حُجّاجٍ فيهم الحُرُّ والمَملوكُ

ابن عمرؓ اپنی قربانی کے جانور کو مزدلفہ سے آخر رات میں منیٰ بھجوا دیتے یہ قربانیاں جن میں حاجی لوگ نیز غلام اور آزاد دونوں طرح کے لوگ ہوتے اس مقام میں لے جاتے جہاں آنحضرت ﷺ نحر کیا کرتے تھے۔

(فيهم الحرو المملوك) یعنی یہ شرط نہیں تھی کہ صرف احرار کے ہمراہ یہ جانور بھیجتے، الاضاحی میں جو نافع عن ابن عمر ہی سے مروی ہے کہ (كان رسول اللهﷺ يذبح وينحر بالمصلى) (کہ آنجناب نماز گاہ میں ذبح و نحر کرتے تھے) تو اس کا تعلق مدینہ کے ساتھ ہے۔

باب مَن نَحرَ هَدْيَه بِيدِه (اپنے ہاتھوں ذبح کرنا)

اپنے ہاتھ سے ذبح و نحر کے بارہ میں، حدیثِ انس مختصراً لائے ہیں ایک باب کے بعد اسی روایت کو مفصلاً ذکر کریں گے۔ یہ باب و حدیث صرف ابوذر اور مستملی کے نسخوں میں ہے۔

حدثنا سهل بن بكار حدثنا وهيب عن أيوب عن أبى قلابة عن أنس وذكر الحديث قال ونحرَ النبيُّﷺ بِيده سبعَ بُدنٍ قِياماً وضَحّى بِالمدينة كَبشَينِ أملحَينِ أقرَنينِ، مُختصَراً

انس بن مالکؓ کی روایت ہے اور انہوں نے مختصر حدیث بیان کی اور یہ بھی بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے سات اونٹ کھڑے کر کے اپنے ہاتھ سے نحر کئے اور مدینہ میں دو چت کبرے سینگ دار مینڈھوں کی قربانی کی۔

ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔

باب نَحرِ الإبلِ مُقيَّدَةً (یعنی اونٹوں۔اور گائے کو بھی۔ باندھ کر ذبح کرنا)

تاکہ ذبح ہوتے وقت کوئی مسئلہ نہ کھڑا ہو جائے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة حدثنا يزيد بن زريع عن يونس عن زياد بن جبير قال رأيتُ ابنَ عمر رضى الله عنهما أتىٰ علىٰ رجلٍ قد أناخَ بَدَنتَه يَنحَرُها قال ابْعَثْها قِياماً مُقَيَّدَةً سُنَّةَ محمدٍ ﷺ۔وقال شعبةُ عن يونس أخبرني زيادٌ

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا گزر ایک ایسے شخص پر ہوا جس نے اپنے جانور (اونٹ) کو نحر کرنے کیلئے بٹھا رکھا تھا تو انہوں نے کہا اس کو کھڑا کر کے اس کا پیر باندھ دے (اور اس کو نحر کر) کیونکہ یہی محمد ﷺ کی سنت ہے۔

یونس سے مراد ابن عبید ہیں، صحابی کے سوا تمام سند بصری راویوں پر مشتمل ہے۔زیاد کی صحیح بخاری میں صرف دو روایتیں ہیں، دوسری (النذر) میں ہے۔اوائل الحج میں ایک حدیث بواسطہ (زيد بن جبير عن ابن عمر) ہے جو دوسرے راوی ہیں، ان کے ساتھ کوئی تعلق نہیں وہ طائی کوفی ہیں اور یہ ثقفی بصری ہیں۔ (ينحرها) احمد کی ابن علیہ عن یونس کی روایت میں (بمنى) بھی ہے۔ (قياما أي) عن قيام۔ قیام مصدر ہے بمعنی قائمۃ۔ حال ہے یا(ابعثها) بمعنی(أقمها) ہے(اس طرح مفعول مطلق بنے گا) یا عامل محذوف ہے(أي نحرها) (اس طرح ضمیر سے حال بنے گا) اسماعیلی کی روایت میں ہے(انحرها قائمة)۔

(مقيدة) یعنی ٹانگیں باندھ کر (تاکہ اچھل کود نہ کرے) ابوداؤد میں حضرت جابر سے مروی ہے کہ آنجناب اور آپ کے صحابہ ذبح کرتے وقت اونٹوں کا بایاں پاؤں باندھ لیتے تھے۔(سنة محمد) سنت کا لفظ منصوب علی الاختصاص ہے، تقدیر کلام یہ بھی ہو سکتی ہے (متبعا سنة محمدؐ) ابن حجر کہتے ہیں، پیش بھی جائز ہے، حربی کی (المناسك) کی روایت میں ہے (فإنها سنة محمدؐ) اس حدیث سے اس مذکورہ ہیئت پر اونٹ ذبح کرنا مستحب ثابت ہوتا ہے حنفیہ کے نزدیک کھڑے کر کے یا بٹھا کے، دونوں طرح فضیلت میں برابر ہیں۔صحابی کا کسی معاملہ کو (من السنة) کے لفظ کے ساتھ ذکر کرنا اسے مرفوع کے حکم میں کرتا ہے۔

(وقال شعبة الخ) یہ معلق ہے جسے ابن راھویہ نے اپنی مسند میں موصول کیا ہے اس کے ذکر کرنے کا مقصد یونس کی زیاد سے سماع کی تصریح کرنا ہے۔اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب نحرِ البُدنِ قائمةً (اونٹوں کو کھڑے کر کے ذبح کرنا)

وقال ابنُ عمر رضى الله عنهما سنةَ محمدٍ ﷺ وقال ابنُ عباس رضى الله عنهما ﴿صَوَآفَّ﴾ قِياماً

(وقال ابن عمر الخ) سابقہ باب کی حدیث کی طرف اشارہ ہے، (وقال ابن عباس الخ) اسی طرح اسے ابن عیینہ نے بھی اپنی تفسیر میں عبیداللہ ابن ابی یزید عنہ کے حوالے سے نقل کیا ہے قرآن کی آیت (واذ كروا اسم الله عليها صواف) کی تفسیر کرتے ہوئے صواف بمعنی قیاماً ذکر کیا۔ صواف صافة کی جمع ہے یعنی قطاروں کی شکل میں کھڑے کر کے۔ حاکم کی مستدرک میں دوسری سند کے ساتھ ابن عباس سے (صوافن) ای (قياما على ثلاث قوائم معقولة) مروی ہے (یعنی تین ٹانگوں کو باندھے ہوئے) یہ صافنہ کی جمع ہے یعنی جس کی ایک ٹانگ نہ باندھی گئی ہوتا کہ مضطرب نہ ہو، اور یہ ابن مسعود کی قراءت ہے۔

حدثنا سهل بن بكار حدثنا وهيب عن أيوب عن أبى قلابة عن أنس رضى الله عنه قال صلَّى النبىُّ ﷺ الظهرَ بِالمدينة أربعا والعصرَ بذى الحليفة ركعتين فبات بِها فلما أصبحَ ركِبَ راحلتَه فجعلَ يُهَلِّلُ ويُسَبِّح فلما عَلا علَى البَيداءِ لَبّى بِهما جميعاً فلمَّا دَخلَ مكةَ أمرَهم أن يَحِلُّوا ونَحرَ النبىُّ ﷺ بِيده سبعَ بُدْنٍ قِياماً وضَحّى بالمدينة كَبشَين أملَحَينِ أقرَنَينِ

(آنجنابؐ کے ذوالحلیفہ میں قیام واحرام کا ذکر ہے، پہلے گزر چکی ہے۔ مزید یہ ہے کہ آپؐ نے مدینہ مین دومینڈھے قربان کئے)

تمام راوی بصری ہیں، اوائل حج میں اس پر بحث گذر چکی ہے۔ آپ کے نحر اور اونٹوں کی تعداد کی بابت حدیثِ علی میں تذکرہ ہوگا جو آ گے آ رہی ہے جب کہ کبشین کے کے بارہ میں (الأضاحی) میں بات ہوگی۔

حدثنا مسدد حدثنا اسماعيل عن أيوب عن أبى قلابة عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال صلى النبى ﷺ الظهر بالمدينة أربعا والعصرَ بذى الحليفة ركعتين و عن أيوب عن رجل عن أنس رضى الله عنه ثم باتَ حتى أصبحَ فصلَّى الصبحَ ثم ركبَ راحلتَه حتى إذا استَوَتْ به البيداءَ أهلَّ بعُمرةٍ وحَجةٍ۔ (اوپر والا مفہوم ہے)

(وعن أيوب عن رجل الخ) اس سے مراد اسماعیل بن علیہ اور وہیب کا ایوب سے اس میں اختلاف کا بیان کرنا ہے۔ وہیب نے پوری روایت ایک ہی سند سے جبکہ اسماعیل نے کچھ حصہ وھیب والی سند کے ساتھ اور کچھ حصہ بجائے ابو قلابہ کے (عن رجل) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے، ابن التین کہتے ہیں ممکن ہے اسماعیل کو شک ہو یا بھول گئے ہوں، جبکہ وھیب نے جزم کے ساتھ پوری روایت ایک ہی سند سے نقل کی۔

باب لا يُعطَى الجَزَّارُ مِن الهَدىِ شيئاً

(یعنی قصاب کی اجرت کے طور پر گوشت یا چمڑا وغیرہ نہ دیا جائے)

ویسے دیا جا سکتا ہے۔ یعطی کو معلوم اور مجہول، دونوں طرح سے پڑھا گیا ہے، معلوم پر فاعل محذوف ہے أی صاحب الهدی

حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان قال أخبرنى ابن أبى نجيح عن مجاهد عن

عبدالرحمن بن أبي ليلى عن علي رضي الله عنه قال بعثني النبيُ ﷺ فقمتُ على البُدْنِ فأمرَني فقسمتُ لُحومَها ثم أمرَني فقسمتُ جِلالها وجلودَها۔قال سفيان وحدثني عبد الكريم عن مجاهد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن علي رضي الله عنه قال أمرني النبي ﷺ أن أقومَ علَى البُدن ولا أُعطِي عليها شيئا في جزارتِها

تا میرالمؤمنین علیؓ کہتے ہیں مجھے نبی ﷺ نے حکم دیا تھا کہ میں قربانی کے جانوروں کے پاس کھڑا رہوں اوران کی بنوائی کی اجرت میں قصاب کو گوشت یا کھال وغیرہ نہ دوں۔

سند میں سفیان ثوری ہیں۔(وقال سفیان الخ) یہ سابقہ سند کے ساتھ ہی متصل ہے، تعلیق نہیں۔ اسے نسائی نے بھی موصول کیا ہے۔عبدالکریم سے مراد جزری ہیں۔(فقمت علی الخ) جنہیں آنجناب نے بطور ھدی بھیجا تھا۔یعنی ان کے ذبح کے وقت وہیں موجود رہوں، اس حکم کا مقصد یہ بھی ہوسکتا ہے کہ نگرانی ہو سکے اور ذبح کا کام عمدہ طریقے سے نیز اونٹوں کو پانی پلانا اوران کی کھالوں اور باقی امور بخیر وخوبی انجام پذیر ہوسکیں (یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مقصد مذکورہ کاموں کے علاوہ یہ بھی ہو کہ صاحب الھدی کی نمائندگی ہو)۔اس روایت میں ان اونٹوں کی تعداد ذکر نہیں لیکن آگے دوسرے طریق سے اسی روایت میں ذکر ہوگا کہ سو اونٹ تھے۔ مسلم کی حدیثِ جابر میں ہے کہ آنجناب نے تریسٹھ اونٹ بذات خود ذبح کئے پھر بقیہ کی بابت حضرت علی کو حکم دیا کہ ذبح کریں۔ پھر ہر اونٹ میں سے گوشت لے کر سالن پکوایا اور تناول فرمایا۔ابوداؤد کی روایت میں جوتیس اونٹوں کے ذبح کرنے کا ذکر ہے اس کی تطبیق اس طرح ممکن ہے کہ اولاً آپ نے تیس اونٹ ذبح کئے پھر علی کو حکم دیا پھر دوبارہ آپ نے کچھ ذبح کئے اس طرح آپ کے دست مبارک سے ذبح اونٹوں کی کل تعداد تریسٹھ ہوئی۔ابن حجر کہتے ہیں اگر یہ تطبیق سائغ (قابلِ قبول) ہے تو فبہا وگرنہ صحیح کی روایت راجح قرار پائیگی (ولا أعطی الخ) نسائی کی روایت میں اسکی توضیح ہے کہ بطور اجرت اس میں سے کچھ نہیں دینا۔(الجزارۃ)۔جیم کی زیر کے ساتھ اسم فعل ہے بقول ابن حجر اسی طرح پڑھنا صحیح ہوگا جس طرح حجامت اور خیاطت ہے ابن اثیر نے پیش کے ساتھ مثلِ عمامہ پڑھنا قرار دیا ہے۔ اصلاً جزارۃ اونٹ کے اطراف یعنی سر، ہاتھ اور ٹانگوں وغیرہ پر بولا جاتا ہے عموماً بطور اجرت یہ اجزاء قصابوں کے حوالے کردیے جاتے تھے۔اسے مسلم اور ابوداؤد نے (الحج) جب کہ ابن ماجہ نے (الأضاحی) میں نقل کیا ہے۔

باب يُتَصَدَّقُ بِجُلودِ الهَدی (کھالیں صدقہ کردی جائیں)

سابقہ امر کی مزید وضاحت کر رہے ہیں کہ ان کی کھالیں صدقہ کردی جائیں (بطور صدقہ مستحق قصابوں کو بھی دی جاسکتی ہیں)۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن ابن جريج قال أخبرني الحسن بن مسلم وعبدالكريم الجزرى أن مجاهدا أخبرهما أن عبدَالرحمن بن أبي ليلى أخبرَه أن عليا رضي الله عنه أخبرَه أن النبيﷺ أمره أن يقوم على بُدْنِه و أن يَقسِمَ بُدنَه كُلَّها لُحومَها وجُلودَها وجِلالها ولا يُعطِي في جِزارتِها شيأً۔

(سابقہ حدیث ہے، مزید یہ کہ جانور کی ہر چیز صدقہ کر دوں)
سند میں یحیی بن کثیر ہیں۔ حسن سے مراد المکی ہیں، سیاق انہی کا ہے، عبدالکریم کا سیاق مسلم میں ہے۔ اس میں یہ جملہ زیادہ ہے (وقال نحن نعطیه من عندنا)۔ (وجلالها) ابن خزیمہ کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں (علی المساکین) کا لفظ بھی ہے۔ ابن خزیمہ وضاحت کرتے ہیں کہ ہر اونٹ سے کچھ حصہ لے کر سالن تیار کرایا باقی سب کی بابت صدقہ کا حکم دیا۔ بعض علماء کی رائے ہے کہ قصاب کو بطور اجرت دینے سے منع کردہ اشیاء بطور صدقہ بھی نہ دی جائیں تاکہ اجرت میں کچھ رعایت یا کمی کے وقوع کا خدشہ نہ ہو اس طرح ان میں سے کچھ حصہ بطور اجرت ہی شمار ہو جائے گا۔ قرطبی نے لکھا ہے کہ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کھالیں اور چادریں (جلال) بیچی نہ جائیں۔ مگر اوزاعی، احمد، اسحاق اور بعض شافعیہ کے نزدیک بیچ کر حاصل شدہ قیمت کا مصرف وہی ہے جو قربانی کا ہے۔ ابوثور دعوی کرتے ہیں کہ کھالوں سے انتفاع پر علماء کا اتفاق ہے اور جس چیز سے انتفاع جائز ہے اس کا فروخت کرنا بھی جائز ہے لیکن اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ اس طرح تو گوشت کو فروخت کر دینا بھی جائز ہوگا کہ اسے استعمال کر لینا جائز ہے۔ اس میں سے تناول کر لینے کے بارہ میں مزید وضاحت آگے آئے گی۔ احمد نے قتادہ بن نعمان سے مرفوعا روایت نقل کی ہے کہ قربانیوں اور ھدی کے گوشت مت بیچو، ان کی کھالیں بھی نہ بیچو البتہ ان سے استفادہ کر سکتے ہو۔

باب يُتصدَّقُ بِجلالِ البُدْنِ (اونٹوں کے جھول بھی صدقہ کر دیے جائیں)

سابقہ حدیثِ علی نئے طریق سے لائے ہیں، اس بارے بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا سيف بن أبي سليمان قال سمعت مجاهدا يقول حدثني ابن أبي ليلى أن عليا رضى الله عنه حدثه قال أهدَى النبيُّ ﷺ مائةَ بَدَنَةٍ فأمرَني بلُحومِها فقَسمتُها ثم أمرَني بجلالِها فقسمتُها ثم بجُلودِها فقسمتُها۔ (سابقہ ہے)

سیف بن ابی سلیمان مخزومی مکی بقول نسائی ثقہ اور ثبت ہیں، ابوزکریا ساجی کہتے ہیں کہ ان کے صدوق ہونے پر اجماع ہے مگر قدریہ میں سے ہونے کا الزام تھا۔ ترمذی کے سوا تمام نے ان سے روایت لی ہے بخاری نے ان سے جتنی بھی احادیث لی ہیں سب کی متابعات موجود ہیں (قسطلانی) ابن ابی لیلی کا نام عبدالرحمن ہے۔

باب

﴿وَاِذْ بَوَّاْنَا لِاِبْرٰهِيْمَ مَكَانَ الْبَيْتِ اَنْ لَّا تُشْرِكْ بِيْ شَيْـًٔا وَّطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِيْنَ وَالْقَآئِمِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ○ وَاَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَاْتُوْكَ رِجَالًا وَّعَلٰى كُلِّ ضَامِرٍ يَّاْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ○ لِّيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْۢ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ فَكُلُوْا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْبَآئِسَ الْفَقِيْرَ○ثُمَّ لْيَقْضُوْا تَفَثَهُمْ وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ○ ذٰلِكَ وَمَنْ يُّعَظِّمْ حُرُمٰتِ اللّٰهِ فَهُوَ خَيْرٌ

لَهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ وَاُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِO﴾ [الحج ۲۶.۳۰]

إذ کے بارہ میں علامہ کشمیری لکھتے ہیں کہ عربوں کے نزدیک اس کا استعمال دو کلام کے مابین فاصلہ کے لئے ہے، کہتے ہیں. ہمارے رسالہ عقیدۃ الإسلام میں اس کی تحقیق ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔اس آیت میں مذکور حکم (فكلوا الخ) کی بابت توضیح وتشریح کے لئے درج ذیل باب لائے ہیں۔ابو ذر کے نسخہ میں یہ باب موجود نہیں بلکہ واو عاطفہ کے ساتھ (وما يؤكل كل الخ) ہے (یعنی اگلے باب کے ساتھ متصل ہے)، بقول ابن حجر یہی صواب ہے۔

باب ما يُؤكَلُ مِنَ البُدنِ وما يُتَصدَّقُ (قربانیوں سے کتنا کھایا اور کتنا صدقہ کر دیا جائے)

وقال عبيدالله أخبرني نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما لا يُؤكَلُ مِن جزاءِ الصيدِ والنذرِ ويؤكلُ مِما سِوىٰ ذلك وقال عطاءٌ يأكُلُ ويُطعِمُ مِن المُتعةِ

(ابن عمرؓ نے کہا کہ احرام میں کوئی شکار کرے اور اس کا بدلہ دینا پڑے تو بدلہ کے جانور اور نذر کے جانور سے خود کچھ نہ کھائے اور باقی سب میں سے کھالے اور عطاء نے کہا تمتع کی قربانی میں سے کھائے اور کھلائے)۔

(وقال عبيدالله الخ) یہ ابن عمر العمری ہیں، اسے ابن ابی شیبہ نے ابن نمیر سے بالمعنی موصول کیا ہے۔طبری نے قطان عن عبداللہ کے طریق سے بخاری کے اسی سیاق کے مطابق موصول کیا ہے امام مالک کا قول بھی یہی ہے کہ جزاء الصید (یعنی حالت احرام شکار کرنے کی صورت جو کفارہ مثلی عائد ہوتا ہے، اس کا گوشت)، نذر اور انہوں نے فدية الأذى کا بھی اضافہ کیا ہے، کا گوشت خود نہ کھائے احمد سے ایک قول بھی یہی منقول ہے ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ صرف ھدی التطوع (عمرہ کے لئے ھدی جو کہ واجب نہیں) اور تمتع وقران کی ھدی کا گوشت کھا سکتا ہے، باقی نہیں، حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں ان کی بنائے اصل یہ ہے کہ دمِ تمتع وقران دمِ نسک ہے دم جبران نہیں (دمِ جبران سے مراد کسی تقصیر کی صورت میں کفارہ کے طور پر جو دم واجب ہوتا ہے)۔

(وقال عطاء الخ) اسے عبدالرزاق نے ابن جریج عنہ اور سعید بن منصور نے کسی اور حوالے کے ساتھ ان سے موصول کیا ہے۔پورا قول یہ ہے کہ جزاءِ صید، نذر اور فدیہ کا گوشت نہ کھائے باقی جائز ہے۔عبد بن حمید نے ان سے نقل کیا ہے کہ حج اور عید کی قربانی کا گوشت چاہے تو کھا لے چاہے تو نہ کھائے (یعنی اپنی دی ہوئی قربانی)۔علامہ لکھتے ہیں ہمارے ہاں ھدی التطوع والقران سے کھا سکتا ہے کہ وہ دمِ شکر ہے، دمِ جبر اور جزاء میں سے نہ کھائے۔ابن عمر کا اثر بعمومہ ہمارے موافق ہے امام شافعی کے نزدیک دمِ قران سے نہ کھائے یہ اس لئے کہ قران ان کے ہاں افراد سے مفضول ہے تو اس کی ھدی انہوں نے دمِ جبر قرار دی ہے۔مگر آنحضرت نے باوجود یہ کہ قارن تھے اپنی ھدی کا گوشت تناول فرمایا لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ دمِ شکر ہے (دمِ جبر بھی ہو تو اس کا نہ کھانا کسی نص سے ثابت نہیں) ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن قصار مالکی کا دعوی ہے کہ امام شافعی دمِ تمتع میں سے کھانے سے منع کرنے میں متفرد ہیں۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن ابن جريج حدثنا عطاء سمع جابر بن عبدالله رضى

الله عنهما يقول كُنَّا نأكُلُ مِن لُحومِ بُدْنِنا فوقَ ثلاثِ مِنًى فرَخَّصَ لَنا النبيُّ ﷺ فقال كُلُوا وتَزَوَّدُوا فأكَلْنا و تزَوَّدْنا قلتُ لِعطاءٍ أقال حتى جِئنا المدينةَ قال: لا

جابرؓ کہتے ہیں کہ ہم لوگ قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ نہ کھاتے تھے اور وہ بھی صرف منی میں اس کے بعد نبی ﷺ نے ہمیں اجازت عنایت کی اور فرمایا کہ کھاؤ اور ساتھ لے جاؤ پس ہم نے کھایا اور ساتھ لے آئے۔

یحیی سے مراد قطان ہیں۔ (ثلاث منى) یعنی منی کے تین دن سے زائد، اس پر تفصیلی بحث کتاب الاضاحی کے آخر میں ہوگی۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ ایسا امر ہے جس کے منسوخ ہونے پر اتفاق ہے۔ اسے مسلم نے (الأضاحی) اور نسائی نے (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا خالد بن مخلد حدثنا سليمان قال حدثني يحيى قال حدثني عمرة قالت سمعت عائشة رضى الله عنها تقول خرجنا مع رسول الله ﷺ لِخمس بَقِين مِن ذي القعدة ولا نرىٰ إلا الحجَ حتى إذا دَنَونا مِن مكةَ أمرَ رسولُ الله ﷺ مَن لم يَكُنْ معه هديٌ إذا طاف بالبيت ثم يَحِلُّ قالت عائشة رضى الله عنها فدُخِلَ علينا يومَ النحر بِلحمِ بقرٍ فقلت ما هذا؟ فقيل ذبحَ النبيُّ ﷺ عن أزواجِه قال يحيىٰ فذكرتُ هذا الحديثَ لِلقاسم فقال أتَتْكَ بالحديث علىٰ وجهِه

(سابقہ حدیثِ عائشہؓ ہے جس میں سفرِ حج اور آنجناب ؐ کی ازواجِ مطہرات کی طرف سے قربانی کا ذکر ہے)۔ سلیمان سے ابن بلال اور یحیی سے ابن سعید انصاری مراد ہیں، تمام راوی مدنی ہیں۔ خالد شیخ بخاری اصلاً کوفی ہیں مگر ایک عرصہ تک مدینہ میں رہے۔ (باب ذبح الرجل عن نسائه) کے تحت اس پر بحث ہو چکی ہے۔ (ثم يحل) ابو ذر کے نسخہ میں ثم کی بجائے (أن) ہے ابن حجر کے مطابق یہی مناسب ہے۔ مسلم نے بواسطہ قعنبی عن سلیمان (أن تحل) ہی نقل کیا ہے اور اس سے قبل (إذا طاف بالبيت و بين الصفا والمروة) کا جملہ بھی ہے کرمانی شارح بخاری نے ثم لفظ کے مطابق شرح کرتے ہوئے لکھا کہ إذ کا جواب محذوف ہے ای (يتم عمرته ثم يحل) پھر کہتے ہیں ثم کا زائدہ قرار دینا بھی صحیح ہے جیسا کہ اخفش نے اللہ تعالی کے اس فرمان میں کہا ہے (أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم)۔ (إن تاب)، (حتى إذا) کا جواب ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ یہ سب تکلف ہے کیونکہ مسلم کی روایت سے واضح ہو گیا کہ یہ کسی راوی کی طرف سے تغییر ہے۔

باب الذَّبحِ قبل الحَلق (حلق سے قبل ذبح کرنا)

حدیثِ باب میں ذبح سے قبل حلق کرنے والے کے اس سلسلہ میں آنحضور سے استفسار سے استدلال کیا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسے علم تھا کہ اصلاً حلق سے قبل ذبح ہے، تبھی سوال کیا۔ علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ نحر کے دن (دس ذوالحجہ) چار افعال ہوتے ہیں (مناسکِ حج میں سے) رمی، نحر، حلق، طواف۔ قارن کے لئے اس ترتیب کا التزام لازم ہے مفرد کیلئے نہیں۔ کیونکہ اس پر مطلقا دم واجب نہیں ہوتا پھر طواف ایک عبادت ہے اسے مقدم کرنے میں کوئی جنایہ (حرج) نہیں۔ رمی اور حلق مرد کے حق میں جبکہ مذکورہ

افعال میں سے پہلے تین قارن کے حق میں، دونوں کے لے اس ترتیب کی پابندی لازی ہے۔اس بے ترتیبی کی بابت چھ سوال کئے گئے تمام کا جواب آپ کی طرف سے یہ تھا(افعل ولا حرج) ۔ ہمارے نزدیک ان تمام کا بھی یہی جواب ہے مگر ایک مسئلہ میں،اس میں ہمارے نزدیک حرج ہے اس طرح بعض صورتوں میں مالک اور احمد کے نزدیک بھی دم واجب ہے البتہ صاحبین اور شافعی کے نزدیک کوئی کفارہ نہیں آنجناب کا عمومی فرمان (ولا حرج) ان کی حجت ہے۔کتاب العلم میں طحاوی کی طرف سے اس کا جواب گذر چکا ہے کہ یہ نفی اثم پر محمول ہے نہ کہ نفیِ جزاء (کفارہ) پر اور یہ حج کے خصائص میں سے ہے کہ شرع بعض محظور افعال کسی عذر کے سبب مباح کرتی ہے، پھر جزاء بھی لاگو کرتی ہے جس طرحِ قران میں اذی (تکلیف دینے کا) کفارہ ہے تو اس لحاظ سے اس باب میں ایجابِ جزاء اور نفیِ جناح کے مابین کوئی تضاد نہیں بلکہ میرے نزدیک آپ کے اس قول کو نفیِ جزاء پر محمول کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں البتہ یہ ہے کہ اس امر کو عہدِ نبوی کے ساتھ مختص قرار دینا ہوگا کہ مسائل سے ناواقفیت تھی اور یہ عذر شمار سمجھا جاتا تھا بعد ازاں شریعت کے امور و جزئیات مستقر اور عام ہونے کی وجہ سے عذر قرار نہیں پا سکتا، اس کی مزید تفصیل (العلم) میں گذر چکی ہے۔انتھی۔

حدثنا محمد بن عبدالله بن حوشب حدثنا هشيم أخبرنا منصور بن زاذان عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال سُئِلَ النبىُ ﷺ عَمَّن حَلقَ قبل أن يُذبَحَ ونحوِه فقال لا حَرجَ لا حرج (آگے والی روایت ہے، وہیں ترجمہ ہوگا)

(ونحوه) اس بابت تفاصیل اگلی روایات میں مذکور ہیں۔

حدثنا أحمد بن يونس أخبرنا أبو بكر عن عبدالعزيز بن رفيع عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال رجلٌ لِلنبى زرتُ قبل أن أرمِى قال لا حرج قال حَلقتُ قبل أن أذبَحَ قال لا حرج قال ذَبحتُ قبل أن أرمى قال لا حرج-وقال عبد الرحيم الرازى عن ابن خثيم أخبرنى عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبىﷺ- وقال القاسم بن يحيى حدثنى ابن خثيم عن عطاء عن ابن عباس عن النبىﷺ- وقال عفان أُراه عن وُهيب حدثنا ابن خثيم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبىﷺ وقال حماد عن قيس بن سعد وعباد بن منصور عن عطاء عن جابر رضى الله عنه عن النبىﷺ

ابن عباسؓ نے روایت کیا کہ ایک آدمی نے نبی کریمﷺ سے پوچھا کہ رمی سے پہلے میں نے طوافِ زیارت کر لیا' آنحضرتﷺ نے فرمایا کوئی حرج نہیں پھر اس نے کہا اور قربانی کرنے سے پہلے میں نے سر منڈوا لیا آپ نے فرمایا کوئی حرج نہیں پھر اس نے کہا اور قربانی کو رمی سے بھی پہلے کر لیا آنحضرتﷺ نے پھر بھی یہی فرمایا کہ کوئی حرج نہیں پھر اس نے کہا قربانی کرنے سے پہلے میں نے سر منڈوا لیا آپ نے فرمایا کوئی حرج نہیں پھر اس نے کہا اور قربانی کو رمی سے بھی پہلے کر لیا آنحضرتﷺ نے پھر بھی یہی فرمایا کہ کوئی حرج نہیں۔

سند میں ابو بکر بن عیاش ہیں۔ (وقال عبدالرحیم الخ) ابن خثیم سے مراد عبداللہ بن عثمان ہیں، اس معلق روایت کو اسماعیلی اور طبرانی نے موصول کیا ہے اس کے لفظ ہیں کہ ایک آدمی نے کہا کہ (یا رسول الله طفت بالبیت قبل أن أرمی) کہ رمی سے قبل طواف کرلیا، آپ کا جواب تھا (ارم ولا حرج) (یعنی اب رمی کرلو، کوئی حرج نہیں) اس سے ظاہر ہوا کہ امام بخاری اس تعلیق کا اشارہ کر کے اصل حدیث مراد لے رہے ہیں نہ کہ صرف ترجمہ میں مذکور صورت۔ (وقال القاسم الخ) ابن حجر لکھتے ہیں یہ موصولاً نہیں ملی۔ (وقال عفان الخ) (أراہ) یہ بخاری کے لفظ ہیں، احمد نے عفان سے اس کے بغیر نقل کیا ہے، خلف کا دعوی ہے کہ امام بخاری نے (وقال کی بجائے) حدثنا عفان کہا ہے۔ اس تعلیق کو ذکر کرنے کا مقصد ابن خثیم پر واقع اختلافات کا بیان ہے کہ ان کے اس میں شیخ عطاء ہیں یا سعید بن جبیر، اسی طرح عطاء پر بھی اختلاف ہے کہ ان کے اس میں شیخ ابن عباس ہیں یا جابر؟ امام بخاری کا رجحان یہ لگتا ہے کہ عطاء اور ابن عباس سے ہونا راجح ہے اور مخالف شاذ ہے۔ عفان کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ متعدد سائلین نے آنجناب سے خللِ ترتیب سے متعلق پوچھا (وقال حماد الخ) یعنی ابن سلمہ، اسے نسائی، طحاوی، اسماعیلی اور ابن حبان نے موصول کیا ہے۔

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا عبدالأعلى حدثنا خالد عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال سُئل النبيﷺ فقال رَمَيتُ بعد ما أمسيتُ فقال لا حرج قال حَلقتُ قبل أن أنحرَ قال لا حرج۔ (سابقہ ہے)

خالد سے مراد حذاء ہیں گویا بخاری سابقہ اختلاف سے متعلق اپنے رجحان کو اس امر سے تقویت پہنچا رہے ہیں کہ ابن عباس سے اس روایت کی ایک اور سند بھی ہے، اس میں مغرب کے بعد رمی اور اس کے حکم کا بھی ذکر مزید ہے اس سے ثابت ہوا کہ اصلاً رمی دن کے وقت ہی ہے، مزید تفصیل چار باب کے بعد ذکر ہوگی۔

حدثنا عبدان قال أخبرني عن شعبة عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن أبي موسى رضى الله عنه قال قدِمتُ علىٰ رسولِ اللهﷺ وهو بِالبطحاءِ فقال أحَجَجتَ؟ قلتُ نعم قال بِما أهلَلتَ؟ قلتُ لبيك بإهلالٍ كإهلالِ النبيﷺ قال أحسنتَ انطلِق فطُف بالبيت و بالصفا والمروةِ ثم أتيتُ امرأةً مِن نِساءِ بَني قَيس ففَلَت رأسي ثم أهلَلتُ بِالحج فكنتُ أفتِي به الناسَ حتى خلافةِ عمرَ رضى الله عنه فذكرتُه له فقال إنْ نأخُذْ بكتابِ اللهِ فإنه يأمُرُنا بِالتَّمامِ وإنْ نأخذْ بِسُنَّةِ رسولِ اللهﷺ فإنَّ رسولَ اللهﷺ لم يَحِلَّ حتى بلغَ الهَديُ مَحِلَّه

(حضرت ابوموسیؓ کی یہ روایت گزر چکی ہے)۔ اس پر (باب التمتع والقران) کے تحت بحث ہو چکی ہے، ترجمہ کی مطابقت اس قول عمر (لم یحل حتی بلغ الهدی محله) سے ثابت ہے گویا قربانی کے بعد حلق ہے کیونکہ حلق کے بعد تحلل ہو جاتا ہے لہذا اگر قربانی سے قبل حلق کرلیا تو متحلل ہو جائے گا جو خلاف اصل ہے عذر کی بناء پر قربانی (اور اسی پر قیاس کرتے ہوئے باقی افعال) کی تقدیم وتاخیر ایک رخصت ہے۔ (ففلت رأسی) پہلی فاء تعقیب کی ہے۔ فلت ثلاثی ہے (أی تتبعت القمل) یعنی سر سے جوئیں نکالنا۔

علامہ انور حضرت عمر کے قول (إن نأخذ بكتاب الله الخ) کی بابت رقم کرتے ہیں کہ معارض جواب میں یہ کہہ سکتا ہے کہ اللہ کی کتاب تو تمتع کا بھی حکم دیتی ہے، اسی طرح آنجناب بھی، اگرچہ (ایک وجہ سے) خود متحلل نہ ہوئے مگر ہزاروں صحابہ کو تحلل کا حکم دیا۔ مزید لکھتے ہیں کہ امام بخاری نے یہاں (دوسری روایت میں) حماد عن قیس بن سعد کے حوالے سے ایک معلق نقل کی ہے، اسی حوالے سے زکاۃ الإبل میں بھی لائے ہیں جس پر بیہقی کو اعتراض تھا۔

باب مَن لَبَّدَ رأسَه عندَ الإحرامِ وحَلقَ

(وقتِ احرام بالوں کو چپکا لینا اور حلق کر لینا)

عندالاحرام سے مراد اس کے بعد بھی، وقتِ احلال آجانے پر بھی، کہا گیا ہے کہ یہ ترجمہ لا کہ اس اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ سر کو ملبّد کرنے والے پر بھی حلق ہے یا نہیں؟ تو ابن بطال نے جمہور اور شافعی سے حلق کرنے کا قول نقل کیا ہے جبکہ احناف کے نزدیک قصر بھی کر سکتا ہے، شافعی کا جدید قول بھی یہی ہے بقول ابن حجر قولِ جمہور کی کوئی صریح دلیل موجود نہیں، اللباس میں حضرت عمر کا ایک قول آئے گا جس میں ہے کہ (من ضفر رأسه فليحلق) (یعنی جس نے سر کے بالوں کی مینڈھیاں بنا لیں تھیں، اسے چاہئے کہ وہ سر منڈوائے)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمرعن حفصة رضى الله عنهم أنها قالت يا رسول الله ما شأنُ الناسِ حَلُّوا بِعمرةٍ ولم تَحلِلْ أنتَ مِن عُمرتِك؟ قال إني لَبَّدْتُ رأسي وقَلَّدْتُ هَديِي فلا أحِلُّ حتى أنحَرَ

(حضرت حفصہؓ کی یہ روایت گزر چکی ہے)

اس میں حلق سے تعرض نہیں کیا گیا مگر یہ امرِ معلوم ہے کہ آنجناب نے حجۃ الوداع میں حلق کرایا تھا ابن عمر کی روایت میں، جو آگے آرہی ہے، اس کی صراحت ہے۔ مزید بحث اسی میں ہوگی۔

باب الحَلقِ والتقصيرِ عندَ الإحلالِ (احلال پر حلق اور تقصیر کرا لینا)

ابن منیر اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ بخاری اپنے اس ترجمہ سے یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ حلق نسک ہے ان کا یہ استنباط آنجناب کی سر منڈوانے والے کیلئے دعاء سے ہے جو مُشعِر ثواب ہے اور ثواب صرف عبادت پر ملتا ہے نہ کہ مباحات پر، اسی طرح حلق کی تقصیر پر تفضیل سے بھی یہ ثبوت ملتا ہے کیونکہ مباحات تو باہم متفاضل نہیں ہوتیں، جمہور کا بھی یہی قول ہے۔ علامہ انور اس بابت لکھتے ہیں کہ ہمارے ہاں ربع (سر کا چوتھائی حصہ) کل کی نیابت کرتا ہے لہذا چوتھائی سر کا حلق کفایت کر سکتا ہے صاحبِ ھدایہ نے اسے سر کے مسح پر قیاس کیا ہے ابن ہمام نے اس پر اعتراض کیا ہے (بجا اعتراض کیا ہے جب آنجناب سے صراحۃً پورے سر کا منڈوانا ثابت ہے تو کیا ضرورت ہے مسح پر قیاس کی؟ اگر حلق نہیں کرانا چاہتا تو دوسری صورت یہ مذکور ہے کہ تقصیر یعنی کٹنگ کرا لے) کہتے ہیں کہ ابن ھمام (احناف میں سے) اس میں متفرد

ہیں، تفصیل ان کی کتاب فتح القدیر سے دیکھی جا سکتی ہے۔ کہتے ہیں ان کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ احناف کا یہ قول باب القیاس میں سے نہیں بلکہ صورتِ سوال یہ بنتی ہے کہ آیا کسی محل پر کسی فعل کا حکم، اس پورے محل کے استیعاب کا موجب ہے یا بعض محل کا؟ تو ہمارے امام کی نظر اس طرف گئی ہے کہ ربع کل سے کفایت کر سکتا ہے (فيحل محله)، مالک اور شافعی اس کے خلاف ہیں۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب بن أبي حمزة قال نافع كان ابنُ عمر رضى الله عنهما يقول حلقَ رسولُ اللهﷺ في حجتِه

ابنِ عمر رضی اللہ عنہما کہا کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے حج میں سر کے بالوں کو منڈوایا تھا۔

یہ اسی طویل حدیث کا حصہ ہے جس کے شروع میں ہے (لما نزل الحجاج بابن الزبير)، اسماعیلی نے یہ وضاحت کی ہے (یہ حدیث مع سارے مباحث گذر چکی ہے)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما أن رسولَ اللهﷺ قال اللّٰهُمَّ ارْحَمِ المُحَلِّقِين قالوا والمُقَصِّرين يا رسولَ الله قال اللهم ارحمِ المُحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال والمقصرين- وقال الليث حدثني نافعٌ رَحِمَ اللهُ المحلقين مرةً أو مرتين قال وقال عبيد الله حدثني نافع وقال في الرابعة والمقصرين

ابنِ عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے اللہ سر منڈوانے والوں پر اپنی رحمت فرما۔ صحابہ نے عرض کیا کہ یارسول اللہ بال کتروانے والوں پر (بھی رحمت کی دعا فرمائیے) تو آپ نے فرمایا اے اللہ سر منڈوانے والوں پر رحمت نازل فرما۔ صحابہ نے پھر عرض کیا کہ یارسول اللہ بال کتروانے والوں پر بھی تو آپ نے فرمایا کہ بال کتروانے والوں پر بھی (رحمت فرما)۔

اس میں محلقین کے بارہ میں آنجناب کی دعا کا ذکر ہے، اس پر تفصیلی بحث آگے آ رہی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ شاید امام بخاری کو اپنی شرط پر محلِ دعاءِ مذکور کی صراحت پر مشتمل کوئی روایت نہیں ملی اس لئے پہلی اور تیسری حدیث سے یہ استنباط کیا ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر یہ دعا کی تھی۔ پہلی میں صراحت ہے کہ حجِ وداع کے موقع پر آپ نے حلق کرایا، تیسری میں ذکر ہے کہ اس موقع پر آپ کے بعض صحابہ نے حلق اور بعض نے تقصیر کیا، اسے المغازی میں موسیٰ بن عتبہ عن نافع کے طریق سے نقل کیا ہے اور وہاں (في حجة الوداع) کا لفظ موجود ہے۔
ابن حجر رقم طراز ہیں کہ (قالوا والمقصرين) اس کے کسی طریق میں یہ نہیں ملا کہ بطور خاص کس نے یہ بات کہی تھی۔ والمقصرین، معطوف ہے محذوف پر جو (قل والمقصرين) یا (قل وارحم المقصرين) ہو سکتا ہے، اسے عطفِ تلقینی کہتے ہیں آنجناب کا (والمقصرين) کہنا، گویا معطوف کو معطوف علیہ کے حکم میں شامل کرنا ہے اگرچہ ان کے مابین سکوت بغیر عذر متخلل ہوا ہے۔ (قال والمقصرين) مالک سے اکثر روایات میں محلقین کے لئے دو مرتبہ دعا کا اعادہ ہے اور تیسری مرتبہ مقصرین کا ان پر عطف کیا۔ موطا کے رواۃ میں سے صرف یحیی بن بکیر نے محلقین کے لئے تین مرتبہ دعاء کا ذکر کیا ہے۔ ابن عبدالبر نے (التقصى) میں اسے ذکر کیا ہے البتہ (التمهيد) میں غفلت کا مظاہرہ کیا اور لکھا ہے کہ مالک سے اس بابت اختلاف نہیں کیا گیا۔
(وقال الليث الخ) اسے مسلم نے موصول کیا ہے، یہ شک لیث کی طرف سے ہے، وگرنہ اکثر نے مالک کی روایت کی

طرح ذکر کیا ہے۔(وقال عبيد الله الخ) یہ عمری ہیں، اسے بھی مسلم نے دو واسطوں سے الگ الگ موصول کیا ہے۔ ابوعوانہ نے اپنی المستخرج میں بواسطہ (ثوری عن عبيد الله) ان الفاظ کے ساتھ یہی روایت ذکر کی ہے (قال في الثالثة والمقصرين) اس کی تطبیق یہ ہے کہ جس نے (الرابعة) کا لفظ ذکر کیا تو اس نے تین مرتبہ آپ کی محلقین کے لئے دعاء کو الگ سے شمار کیا اور مقصرین کیلئے آپ کے اس قول (والمقصرين) کو چوتھی مرتبہ قرار دیا، جسنے (الثالثة) کا لفظ ذکر کیا اس کے نزدیک چونکہ (والمقصرين) کا لفظ محلقین کے لئے تیسری مرتبہ کی عاء پر معطوف ہے لہٰذا الگ سے اس کا شمار نہیں کیا گویا تیسری مرتبہ (الثالثة) میں دونوں کا ذکر کر دیا اور یہ بھی ثابت ہے کہ تین دفعہ کے بعد آپ سے مراجعت نہ کی جاتی تھی۔ اگر آپ تیسری مرتبہ کے کہنے میں بھی مقصرین کے لئے دعا نہ کرتے تو پھر آپ سے اس بابت نہ کہا جاتا۔ احمد کی روایت میں بھی ایوب عن نافع کے حوالے سے، شک کے ساتھ ہے (ثلاثا أو أربعا) روایتِ جزم کو بلا شبہ روایتِ شک پر فوقیت حاصل ہے۔

حدثنا عياش بن الوليد حدثنا محمد بن فضيل حدثنا عُمَارة بن القَعقاع عن أبي زُرعة عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ اللهم اغْفِرْ لِلْمُحَلِّقِينَ قالوا ولِلمقَصِّرِينَ قال اللهم اغفِرْ للمحلقين قالوا وللمقصرين قالَها ثلاثاً قال ولِلْمُقَصِّرِينَ

(وہی اوپر والا مفہوم ہے)۔ ابن السکن کی روایتِ بخاری میں عیاش کی بجائے عباس بن الولید ہے مگر بقول ابوعلی جیانی عیاش ہی صحیح ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ قابسی کو بھی ابو زید سے نقل کرتے ہوئے اس میں شک تھا کہ عیاش ہے یا عباس؟ کہتے ہیں کہ عباس بن ولید سے امام بخاری نے تین احادیث روایت کی ہیں اور تینوں جگہ ان کی نسبت (النرسی) ساتھ لکھی ہے، ایک المغازی، دوسری علامات النبوۃ اور تیسری الفتن میں ہے، یہ معلقا ہے۔ عیاش سے روایات زیادہ ہیں اور وہ اکثر جگہ غیر منسوب ہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ جن سنن ومسانید کا میں نے مطالعہ کیا ہے، تمام میں ابوزرعہ کی ابوہریرہؓ سے روایتِ حدیث صرف محمد بن فضیل کے طریق ہی سے ہے تو اس لحاظ سے یہ ان کا عمارہ سے اور عمارہ کا ابوزرعہ سے افراد ہے، ابوزرعہ کے متابع بھی موجود ہیں جو کہ عبدالرحمٰن بن یعقوب ہیں جنہوں نے اسے (علاء بن عبدالرحمن عن أبيه عن أبي هريرة) نقل کیا ہے، یہ صحیح مسلم میں ہے۔

متکلمین نے اس دعاء کے وقت کے بارہ میں اظہارِ خیال کیا ہے، ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ نافع عن ابن عمر سے کسی ناقل نے ذکر نہیں کیا کہ حدیبیہ کے موقع پر کی تھی، اور یہ ان کا حذف وتقصیر ہے اور یہی محفوظ ومشہور ہے ابن عمر، ابن عباس، ابوسعید، ابوھریرہ اور حبشی بن جنادہ وغیرھم کی احادیث میں، ابوسعید کی حدیث نقل کی ہے جس کے الفاظ ہیں (سمعت رسول الله ﷺ يستغفر لأهل الحديبية للمحلقين ثلاثا وللمقصرين مرةً) ابوھریرہ کی فضیل کے حوالے سے یہی روایت نقل کی ہے لیکن بالمعنی، لیکن اس کے کسی طریق میں بھی آنجناب سے ان کے سماع کی تصریح مذکور نہیں کیونکہ اگر یہ کہتے کہ میں نے آپ کو یہ دعاء کرتے سنا تو یہ اس اختلاف کی قاطع ثابت ہوتی، وہ تو حدیبیہ میں موجود ہی نہ تھے البتہ حجۃ الوداع میں تھے۔ ابن عمر سے اس بارے انہوں نے کچھ نہیں نقل کیا۔ لیکن ان سے اس سلسلہ کی روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا تعلق حجۃ الوداع سے ہے، بخاری کی صنیع سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے۔

ابن عباس کی روایت میں جو ان کے علاوہ ابن ماجہ اور ابن اسحاق نے بھی اپنی سیرت میں ذکر کی ہے، حدیبیہ کا ذکر ہے۔ حبشی کی حدیث کا

ابن ابی شیبہ نے اخراج کیا ہے مگر اس میں تعیینِ مکان مذکور نہیں بلکہ احمد نے اس کی تخریج کرتے ہوئے یہ بھی نقل کیا ہے کہ (وكان ممن شهد حجة الوداع) تو اس سے اشارہ ملتا ہے کہ حجۃ وداع کے موقع پر یہ دعا فرمائی۔ حدیبیہ کا ذکر حضرت جابر کی جو روایت سنن ابی قرہ میں اور طبرانی کی اوسط میں ہے اور حضرت مسور بن مخرمہ کی جو سیرت ابن اسحاق میں ہے، ملتا ہے جبکہ حجِ وداع کا ذکر احمد اور ابن ابی شیبہ کی حدیثِ ابی مریم سلولی، مسلم کی حدیثِ ام الحصین، احمد اور ابن ابی شیبہ کی حدیثِ قارب بن اسود ثقفی اور حارث کی حدیثِ ام عمارہ میں ملتا ہے تو اس لحاظ سے حجۃ الوداع والی احادیث اکثر واصح اسناداً ہیں۔ نووی بھی یہی رجحان رکھتے ہیں انہوں نے لکھا ہے کہ یہی صحیح ومشہور ہے، حدیبیہ کا ذکر قیل کے ساتھ کیا ہے آخر میں لکھتے ہیں ممکن ہے دونوں جگہ یہ دعاء کی ہو۔ عیاض اور ابن دقیق العید بھی یہی کہتے ہیں۔ ابن حجر بھی اسی رائے سے متفق ہیں مگر ان کے نزدیک دونوں جگہ سبب مختلف ہے، حدیبیہ میں اس کا سبب یہ ہے کہ جب حضرت ام سلمہ کے مشورہ سے آپ نے احلال کرلیا تو صحابہ کرام جو قبل ازیں غم کے باعث متحلل نہ ہوئے تھے، میں سے بعض نے آپ کی مکمل اتباع کرتے ہوئے آپ کی طرح حلق کیا اور بعض نے تقصیر کرائی تو چونکہ حلق والے تقصیر والوں کی نسبت آپ کی اتباع میں مبادرت کرنے والے تھے لہٰذا ان کے لئے یہ دعا فرمائی۔ ابن عباس سے ابن ماجہ کی روایت میں اس سبب کا ذکر ہے کہ جب پوچھا گیا کہ (ما بال المحلقين) کہ ان کے لئے تین مرتبہ دعائے استغفار اور مقصرین کے لئے ایک مرتبہ؟ تو آپ نے فرمایا (لأنهم لم يشكوا) کیونکہ وہ حرفِ شکایت زباں پر نہیں لائے۔

حجۃ الوداع میں اس دعاء کا سبب ابن اثیر نے النہایہ میں ذکر کیا ہے کہ اکثر صحابہ قربانی کے جانور ساتھ لے کر نہ آئے تھے جب آپ نے حکم دیا کہ عمرہ کرکے متحلل ہو جائیں اور سر منڈوالیں تو ان پر اولاً شاق گذرا (تفصیل گذر چکی ہے) پھر جب اطاعت کے سوا کوئی چارہ کار نہ تھا تو اکثر نے حلق کی بجائے تقصیر کو ترجیح دی (تاکہ حلق حج میں کریں) اس پر آپ نے جن صحابہ نے حلق کرایا، ان کے حق میں یہ دعاء فرمائی کہ وہ امتثالِ امر میں دوسروں سے آگے نکل گئے۔ مگر ابن حجر اسے محلِ نظر قرار دیتے ہیں اگرچہ متعدد علماء نے یہ بات کہی ہے کیونکہ متمتع کے لئے یہی مستحب ہے کہ عمرہ ادا کرکے قصر کرے تاکہ حلق حج میں کر سکے، اگر حج کے دنوں میں عمرہ کیا ہے۔ خطابی وغیرہ کی توجیہ اولیٰ ہے جو کہتے ہیں کہ عربوں کے ہاں بال بڑھانا اور ان کا تزین ایک پسندیدہ امر تھا حلق کو وہ عجم کی بودوباش میں سے سمجھتے تھے اس لئے وہ حلق کو مکروہ گردانتے تھے (یعنی چونکہ اس پر عمل ایک شاق امر تھا لہٰذا ترغیب دلانے کے لئے حلق کرانے والوں کے لئے تین مرتبہ دعاء کی یہ بھی مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ اس دعاء کا تعلق حج کے ساتھ ہے اسے عموم پر محمول کرنا درست نہیں۔ ہمارے زمانہ طالبعلمی کے دوران دینی مدارس کے اساتذہ۔ شاید اب بھی۔ اپنے طلاب وغیرھم کے لئے بڑے بال رکھنا برا سمجھتے تھے اور اس سلسلہ میں بے جا سختی کی جاتی ہے جو مناسب نہیں، ہمارے ایک استاذ پسند کرتے تھے کہ ہمیشہ ٹنڈ ہو، ایک دوسرے استاذ ہمیشہ تلقین فرماتے تھے کہ بڑے بال رکھیں اور درمیان سے مانگ نکالیں ایک اور استاذ ہر قسم کی مانگ نکالنا برا سمجھتے تھے چنانچہ ہم عجیب مخمصہ کا شکار رہتے تھے، ان کی کلاس میں جاتے تو درمیان سے مانگ نکال لیتے اور ان کے پاس جاتے تو اسی مانگ کو خراب کر لیتے لیکن ٹنڈ کا تقاضہ کرنے والے استاذ ہمیشہ ہم سے شاکی رہے اور ہم ان سے۔ رحمهم الله تعالى أجمعين الأحياء منهم والأموات)۔

حسن بصری کی رائے تھی کہ آدمی اپنے پہلے حج میں حلق ہی کرائے، اسے ابن منذر نے بصیغۂ تمریض بیان کیا ہے کیونکہ ابن

ابی شیبہ نے ان سے اس کا خلاف بھی نقل کیا ہے کہ (فإن شاء حلق وإن شاء قصّر) انہوں نے نخعی سے یہ بات نقل کی ہے کہ پہلے حج میں حلق کرائے۔ بیان کرتے ہیں کہ سلف پہلے حج یا پہلے عمرہ میں حلق کرانا پسند کرتے تھے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلق یا قصر کا محلِ تعیین اس شکل میں ہے کہ اس نے بالوں کی تلبید یا تضفیر وتعقیص نہیں کی (یعنی بالوں کی مینڈھیاں بنالینا یعنی اگر تلبید یا تضفیر کی ہے تو حلق ہی کرانا متعین ہوگا بصورت دیگر قصر بھی کرا سکتا ہے)۔

ثوری اور شافعی کا قدیم قول بھی یہی ہے جدید قول حنفیہ کی طرح ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک متعین نہیں ہے الا یہ کہ اس نے نذر مانی ہو (حلق یا قصر کی) یا بال اتنے چھوٹے ہوں کہ مزید قصر نہ ہوسکتا ہو تب سر پر استرا ہی پھروانا ہوگا۔ بہر حال یہ ثابت ہوتا ہے کہ حلق افضل ہے کیونکہ اس میں زیادتِ خضوع وذلت ہے اور یہ صدقِ نیت پر ادل ہے گویا اس نے اپنی ہر زینت کو اللہ کے لئے ترک کر دیا۔ (افضلیت کے لئے یہی کافی ہے کہ آنجناب نے ان کے لئے تین مرتبہ اور قصر والوں کے لئے ایک مرتبہ دعا فرمائی)۔ اگر حلق کرا رہا ہے تو مالک اور احمد کے نزدیک تمام سر کا کرائے کوفیوں اور شافعی کے نزدیک تمام سر کا مستحب ہے لیکن اگر کچھ حصے کا بھی کرا لیا تو مجزیٔ ہے اس بعض حصہ میں اختلاف ہے۔ ابو یوسف کے سوا باقی حنفیہ ربع جبکہ وہ نصف کا کہتے ہیں، شافعی کا کہنا ہے کہ کم از کم تین بال کا حلق ضروری ہے ان کے بعض اصحاب تو ایک بال کا بھی کہتے ہیں۔ اسی طرح قصر میں بھی افضل یہ ہے کہ تمام سر کا کرے مستحب یہ ہے کہ انملہ کی مقدار سے کم نہ کرے، یہ سب مردوں سے متعلق ہے۔ عورتوں کے لئے بالاجماع قصر ہے، اس بارے ابو داؤد کی ابن عباس سے روایت ہے کہ (لیس علی النساء الحلق و إنما علی النساء التقصیر) یعنی ان کے ذمہ تقصیر ہے۔ ترمذی کی حدیثِ علی میں ہے (نہی أن تحلق المرأۃ رأسھا) جمہور شافعیہ کے نزدیک عورت کا حلق کرانا مکروہ ہے، قاضیان حسین وابوطیب کے نزدیک غیر جائز ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں یہ جو آنجناب کے بارہ میں کتبِ سیرت میں ہے کہ آپ نے صرف دو مرتبہ حلق کرایا اس کی کوئی اصل نہیں اس قول کے قائل نے یہ گمان اس بناء پر کیا کہ آپ نے دو عمرے ادا فرمائے ہیں اور ایک حج (وداع) ایک عمرہ کے موقع پر آپ نے قصر کرایا باقی دونوں موقع پر حلق، اس سے اسے گمان ہوا کہ باقی حالات میں آپ نے ہمیشہ بال رکھے ہیں مگر یہ بلا دلیل ہے (گویا صرف ذکر میں یہی دو مرتبہ آیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان کے سوا آپ نے حلق کرایا ہی نہیں۔ لیکن عموماً آپ کے بالوں کے وصف میں یہ ذکر ہوا ہے کہ لمہ یا جمہ ہوتے تھے پس جو شخص گردن تک بال رکھتا ہے جسے ہمارے عرف میں پٹے یا زلفیں رکھنا کہا جاتا ہے وہ عام طور سے سر نہیں منڈواتا بظاہر آپ کی عمومی حالت یہی تھی کہ کانوں کی لو تک یا گردن تک بال ہوتے تھے بہر حال اس سے سر منڈوانے کی کلیۃً نفی نہیں ہوتی مگر کہیں اس کا ذکر بھی نہیں ہے۔ خود علامہ نے بھی کسی اور موقع کا حلق ثابت نہیں کیا) کہتے ہیں کہ اسی طرح یہ مشہور ہوگیا ہے کہ آپ گائے کا گوشت نہیں کھاتے تھے حالانکہ قصہِ بریرہ میں اور دیگر مواقع پر بھی (حجۃ الوداع کے موقع پر) بھی آپ نے تناول فرمایا تھا۔

حدثنا عبداللہ بن محمد بن أسماء حدثنا جویریۃ بن أسماء عن نافع أنَّ عبدَاللہ قال حلقَ النبیُّ ﷺ وطائفۃٌ مِن أصحابہ وقصَّرَ بعضُھم

ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ نبی ﷺ اور بعض صحابہ نے حلق کروایا جبکہ بعض نے تقصیر (یعنی بال چھوٹے) کروائے۔

شیخ بخاری اپنے شیخ جویریہ کے بھتیجے ہیں۔عبداللہ سے مراد ابن عمر ہیں۔

حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن الحسن بن مسلم عن طاؤس عن ابن عباس عن معاوية رضى الله عنهما قال قَصَّرْتُ عن رسولِ اللهﷺ بِمِشْقَصٍ

معاویہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہﷺ کے بال ایک قینچی سے کتر دیئے تھے۔

ابو عاصم کا نام ضحاک بن مخلد اور لقب نبیل ہے۔ان کے سوا تمام راوی مکی ہیں۔(قصدت) کسی عمرے کے موقع کا ذکر ہے چونکہ حج میں تو آپ نے حلق کرایا تھا۔مسلم کی حدیث میں (وهو على المروة) بھی ہے ممکن ہے عمرۂ قضاء یا عمرۂ جعرانہ ہو مگر نسائی کی روایت میں ابن عباس کے حوالے سے ہے کہ وہ اس امر کو تعجب انگیز قرار دیتے ہیں کہ معاویہ تمتع سے منع کرتے تھے اور پھر خود بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے آنجناب کی کٹنگ کی، گویا وہ اسے حجۃ الوداع سے متعلق سمجھتے ہیں کیونکہ انہوں نے حضرت معاویہ سے کہا تھا (إن هذه حجة عليك) اگر یہ کسی عمرہ سے متعلق ہوتا تو یہ بات نہ کہتے۔اس سے بھی زیادہ صراحت احمد کی قیس بن سعد عن عطاء (ابن حجر نے یوں ہی لکھا ہے کہیں یہ عطاء عن قیس بن سعد تو نہیں؟) سے روایت میں ہے کہ (أن معاوية أخذ من أطراف شعر رسول اللهﷺ في أيام العشر بمشقص معي وهو محرم) بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس موقع پر تو آپ یومِ نحر تک متحلل ہی نہیں ہوئے پھر وہ کیسے مروہ پر آپ کا قصر کر سکتے تھے۔نووی نے قرار دیا ہے کہ یہ عمرہ جعرانہ سے متعلق ہے کیونکہ حج وداع میں آپ قارن تھے اور آپ نے منیٰ میں حلق کرایا اور ابوطلحہ نے آپ کے بال مبارک لوگوں میں تقسیم کیئے۔اسے عمرہ قضاء سے متعلق سمجھنا بھی درست نہیں کیونکہ معاویہ اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے (جو سن سات میں ہوا) وہ سن آٹھ فتح مکہ کے دن اسلام لائے تھے بہر حال اسے حج وداع سے متعلق قرار دینا اور یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ آپ متمتع تھے فحش غلطی ہے کیونکہ صراحۃً ثابت ہے کہ آپ قارن تھے۔

ابن حجر اس اشکال کو رفع کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سند کے لحاظ سے تو یہی قوی ہے کہ حضرت معاویہ یومِ فتح اسلام لائے تھے مگر یہ بھی ممکن ہے کہ حقیقۃً اسلام پہلے ہی لا چکے ہوں مگر اپنے والدین کے خوف سے اسے مخفی رکھا ہو اس کا اظہار و اعلان فتح مکہ کے روز کیا ہو ابن عساکر نے تاریخ دمشق میں لکھا ہے کہ وہ حدیبیہ اور عمرۂ قضاء (جو حدیبیہ سے ایک برس بعد کیا) کی درمیانی مدت میں اسلام لے آئے تھے اور آنجناب جب عمرہ قضاء کے لئے مکہ (حسبِ معاہدہ حدیبیہ) داخل ہوئے تو اکثر اہلِ مکہ وہاں سے نکل گئے تھے تا کہ اس منظر کو نہ دیکھ سکیں تو ہو سکتا ہے حضرت معاویہ نہ گئے ہوں اور مسلم کی روایت میں حضرت سعد کا ان کی بابت یہ کہنا کہ (فعلناها يعني العمرة وهذا يومئذ كافر بالعُرش) اس کے معارض نہیں ہے کیونکہ وہ اپنا اسلام مخفی رکھے ہوئے تھے۔شارحین کا یہ کہنا کہ عمرہ جعرانہ میں آپ نے قصر کرایا ہو گا، میں اشکال یہ ہے کہ کہ وہ عمرہ آپ نے راتوں رات ادا فرمایا تھا،صرف چند صحابہ آپ کے ہمراہ تھے اور صبح ہونے سے پہلے آپ واپس جعرانہ پہنچ چکے تھے (نماز فجر جعرانہ میں ادا فرمائی) جیسا کہ ترمذی وغیرہ نے بیان کیا ہے تو حضرت معاویہ کا اس موقع پر آپ کے بالوں کا قصر کرنا قابلِ فہم نہیں ہے کیونکہ وہ اس موقع پر آپ کے ہمراہ نہ تھے، مکہ میں بھی نہ تھے کیونکہ حنین کے موقع پر ان کی موجودگی ثابت ہے اور انہیں بھی ان کے والد کی طرف مؤلفۃ القلوب میں شامل کرتے ہوئے غنیمت میں سے عطا ہوا حاکم نے (الإکلیل) میں ذکر کیا ہے کہ اس عمرہ جعرانہ میں ابو ہند جو بنو بیاضہ کا غلام تھا، نے آپ کا حلق کیا تھا اگر یہ ثابت ہے اور یہ

بھی ثابت ہے کہ معاویہ اس موقع پر مکہ میں تھے تو دونوں روایتوں کی تطبیق اس طرح کی جاسکتی ہے کہ معاویہ نے اولا مروہ پر آپ کا قصر کرنا شروع کیا، اصل حلاق ابھی موقع پر موجود نہ تھے پھر وہ بھی آ گئے (ابو ھند مذکور) تو معاویہ کے قصر کے بعد انہوں نے حلق کر دیا تو اس طرح تمام روایات کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے، ابن حجر لکھتے ہیں (هذا ما فتح الله عليَّ به في هذا الفتح ولله الحمد ثم لله الحمد ثم لله الحمد أبدا) (یعنی تطبیق کی یہ صورت ذکر کرنا فتح الباری میں اللہ تعالی کی طرف سے فتح یعنی الہام ہے)۔

ایک تطبیق صاحب (الهدى) نے بھی بیان کی ہے کہ حجۃ الوداع میں آنحضرت یوم نحر کو ہی متحلل ہوئے، حضرت معاویہ نے قصرِ مذکور جعرانہ کے عمرہ میں کیا تھا بعدازاں بھول گئے اور اس کا حجۃ الوداع کے موقع پر ہونا ذکر کر دیا۔ قیس بن سعد کا مذکورہ روایت میں ایام العشر کا ذکر کرنا اس کے منافی نہیں ہے خود انہوں نے آخر میں کہہ دیا کہ لوگ اس امر کا انکار کرتے ہیں (ان کا انکار اسی وجہ سے ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ کا حلق کرانا ثابت ہے) بعض نے امیر معاویہ کے قول (قصرت عن رسول الله الخ) کا مفہوم یہ ذکر کیا ہے کہ آپ کے حکم سے اپنے سر کا قصر کیا (عن أمر رسول الخ) ابن حزم نے لکھا ہے کہ ممکن ہے انہوں نے ان چند بالوں کا قصر کیا ہو جو حلاق چھوڑ گیا ہو۔ بہرحال ایام العشر میں آنجناب کی مروہ پر موجودگی ثابت نہیں ہے کیونکہ آپ نے آتے ہی سعی کر لی تھی۔ نووی، محبّ طبری اور ابن قیم نے بھی اسے عمرہ جعرانہ سے متعلق ہی قرار دینا درست کہا ہے۔

علامہ انور اس بحث کو سمیٹتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ امیر معاویہ کا مخفی طور پر اسلام لا چکنا مستبعد نہیں ہے لیکن اگر اسے تسلیم نہ بھی کریں تو حالتِ کفر میں آنجناب کی یہ خدمت بجا لانا مستغرب نہیں۔ بہرحال نسائی کی روایت میں (عشرة ذي الحجة) کا لفظ ہے جب کہ جعرانہ کا عمرہ ان دنوں میں نہ تھا۔ ابن کثیر نے اس روایت کو معلول کہا ہے البتہ جن روایات میں صرف (عشرة) کا لفظ ہے انہیں معلول کہنے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ ذوالقعدہ یا شوال کا عشرہ بھی ہوسکتا ہے کیونکہ وہ دونوں ماہ بھی اشہرِ حج میں سے ہیں۔ حضرت سعد کے قولِ مذکور کی بابت کہتے ہیں کہ یہ واقعہ حدیبیہ سے متعلق ہے انہوں نے یہ بات اس لئے کہی تھی کہ ان سے کہا گیا معاویہ تمتع سے منع کرتے ہیں اس پر کہنے لگے (قد فعلناه مع النبي ﷺ وكان هذا الرجل كافرا يومئذ الخ) کہتے ہیں ان کا اشارہ حج وداع کی طرف نہیں ہوسکتا کیونکہ معاویہ اس سے دو برس قبل اسلام لا چکے تھے اور اس سے قبل کوئی اور موقع نہیں جس میں آپ نے تمتع کیا ہو لہٰذا یہ واقعہ حدیبیہ سے متعلق ہے اور تمتع کے لفظ سے اس لئے تعبیر کیا کہ آپ کو وقت سے پہلے متحلل ہونا پڑا کیونکہ حجِ تمتع کرنے والا بھی قبل اوانِ الحج متحلل ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ وہ کہہ رہے ہے کہ معاویہ کا تمتع سے منع کرنا اس بناء پر ہے کہ وہ اوان (وقت) سے قبل حل کا موجب ہے جبکہ ہم حدیبیہ میں آنجناب کے ہمراہ وقت سے قبل ہی متحلل ہوئے تھے، مزید کہتے ہیں کہ میرے نزدیک اصل تطبیق یہ ہے کہ حضرت معاویہ کے اس قصر کرنے کا تعلق قبل از ہجرت سے ہونا ممکن ہے، سیر میں ہے کہ آنجناب ہجرت سے قبل حج کیا کرتے تھے، کہتے ہیں میں نے حضرت معاویہ کی عمر کی بابت تحقیق کی تو معلوم ہوا وہ سولہ یا بائیس برس کے تھے (یعنی ہجرت سے قبل، مورخین نے ذکر کیا ہے کہ وہ سن ساٹھ ہجری میں اسی برس کی عمر میں فوت ہوئے اس اعتبار سے ہجرت کے وقت ان کی عمر بیس سال بنتی ہے) تو اس طرح نسائی کی روایت کو معلول کہنے کی ضرورت نہیں البتہ یہ بات اس کے خلاف جاتی ہے کہ ابن عباس کا ان کی رائے کو رد کرنا قابل توجیہہ نہیں ٹھہرتا کیونکہ وہ مروہ پر ان کا آنجناب کے بال قصر کرنا تمتع کی دلیل سمجھتے ہیں اس سے یہ بھی علم ہوا کہ وہ اس قصر کو عمرہ سے متعلق سمجھتے

ہیں۔ کہتے ہیں باقی تفاصیل کی حافظ کی فتح الباری سے مراجعت کی جاسکتی ہے۔
(بمشقص) قزاز کہتے ہیں کہ چوڑے پھل والی چھری نما ہے۔ صاحب محکم کہتے ہیں چوڑائی کی نسبت لمبائی زیادہ ہوتی ہے۔

باب تقصيرِ المُتَمَتّعِ بعدَ العُمرةِ

(حجِ تمتع والے کا عمرہ کے بعد بال چھوٹے کرادینا)

یعنی عمرہ سے حل اختیار کرتے ہوئے حجِ تمتع کرنے والے کا بالوں کی تقصیر کرنا۔

حدثنا محمد بن أبي بكر حدثنا فضيل بن سليمان حدثنا فضيل بن سليمان حدثنا موسى بن عقبه أخبرني كريب عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لمّا قَدِمَ النبيُ ﷺ مكةَ أمرَ أصحابَه أن يطوفوا بالبيت وبالصفا والمروة ثم يَحِلُّوا و يُحَلِّقُوا أو يُقَصِّرُوا

ابن عباسؓ نے کہا کہ جب نبی کریم ﷺ مکہ میں تشریف لائے تو آپ نے اپنے اصحاب کو یہ حکم دیا کہ بیت اللہ کا طواف اور صفا و مروہ کی سعی کرنے کے بعد احرام کھول دیں پھر سر منڈوالیں یا بال کتروالیں۔

یہ محمد المقدمی ہیں۔ (ثم یحلوا الخ) یہ متمتع کے لئے حلق اور قصر کی تخییر ہے مگر اس میں سابقہ تفصیل پیش نظر رکھی جائے کہ اگر عین حج کے دنوں میں ہے تو بہتر ہے کہ قصر کرے تا کہ حلق حج میں ہو سکے کیونکہ وہ افضل ہے۔

باب الزِيارةِ يومَ النحرِ (یومِ نحر کے دن طوافِ زیارت)

وقال أبو الزبير عن عائشة و ابن عباس رضي الله عنهم أخَّرَ النبيُ ﷺ الزيارةَ إلى الليلِ ويُذكَرُ عن أبي حسان عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبيَّ ﷺ كان يَزُورُ البيتَ أيامَ مِنًى

(ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ آنجناب ﷺ ایامِ منیٰ میں کعبہ کی زیارت کو جایا کرتے تھے)۔

یعنی حاج کی زیارتِ بیت اللہ تا کہ یوم نحر کا طواف کرے، اس سے مراد طوافِ افاضہ ہے (وقال أبو الزبير الخ) اسے ابو داؤد، ترمذی، احمد نے (سفیان ثوری عن أبي الزبير) کے طریق سے موصول کیا ہے۔ ابن قطان فاسی کہتے ہیں یہ حدیث ابن عمر اور جابر سے روایت کی مخالف ہے جس میں ہے کہ آپ نے یہ طواف دن کے وقت کیا تھا اسی لئے بخاری نے اس کے بعد ابو حسان کے طریق سے ابن عباس کی روایت معلقاً ذکر کی ہے تا کہ ان بظاہر متعارض روایات کی تطبیق ہو سکے تو حدیثِ جابر و ابن عمر کو پہلے دن سے متعلق سمجھا جائے گا (دس ذوالحجہ) اور ابن عباس کی یہ روایت بقیہ دنوں سے۔ (ویذکر عن أبي حسان الخ) اسے طبرانی نے قتادۃ عنہ کے طریق سے موصول کیا ہے۔ اس کی بابت ابن المدینی (العلل) میں لکھتے ہیں قتادہ نے ایک غریب حدیث روایت کی ہے جسے ہم اصحابِ قتادہ میں سے کسی ایک سے سوائے ہشام کے، محفوظ نہیں رکھتے تو میں نے ان کے بیٹے معاذ بن ہشام کی کتاب سے لکھا ہے اور اسے ان کے والد سے کبھی نہیں سنا اور وہ یہ ہے کہ ابو حسان ابن عباس سے بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلعم جب تک منیٰ میں قیام

پذیر رہے ہررات بیت اللہ کی زیارت کو جاتے رہے۔ اثرم کہتے ہیں میں نے امام احمد سے پوچھا آپ قتادہ کی اس حدیث کو پہچانتے ہیں؟ کہنے لگے انہوں (محدثین) نے یہ معاذ کی کتاب سے لکھی ہے میں نے کہا یہاں ایک انسان یہ دعوی کرتا ہے کہ اسے قتادہ سے سنا ہے تو انہوں نے اس کا انکار کیا۔ اثرم کی اس انسان سے مراد ابراہیم بن محمد بن عرعرہ ہیں، ان کے طریق سے طبرانی نے اسی سند کے ساتھ اس کا اخراج کیا ہے۔ ابوحسان کا نام مسلم بن عبداللہ ہے، مسلم نے اس کے علاوہ بھی ان کی ابن عباس سے ایک روایت نقل کی ہے جو بخاری کی شرط پر نہیں۔ ابوحسان کی اس روایت کا ایک مرسل شاھد بھی ہے جسے ابن ابی شیبہ نے ابن عیینہ سے نقل کیا ہے کہ ہمیں ابن طاؤس نے اپنے والد سے بیان کیا کہ آنجناب ہررات منی سے افاضہ کرتے تھے (یعنی مکہ جاتے تھے)۔

علامہ انور اس بابت لکھتے ہیں کہ طوافِ افاضہ (دس تاریخ کا طواف) کے بارہ میں اظہر یہ ہے کہ آپ نے ظہر کے بعد کیا۔ بعض نے توسع سے کام لیتے ہوئے، جیسا کہ ترمذی میں ہے اس کی بابت کہہ دیا کہ (أخره إلى الليل)۔ (كان يزور البيت أيام منى) کی بابت کہتے ہیں کہ یہ نفلی طواف تھے، آیا طوافِ قدوم (چار ذوالحجہ) اور طوافِ افاضہ (دس ذوالحجہ) کے درمیان بھی کوئی طواف کیا؟ بخاری نفی کرتے ہیں جب کہ بیہقی اثبات۔

وقال لنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه طافَ طوافاً واحداً ثم يَقِيلُ ثم يأتِي مِنًى يَعنِي يومَ النحرِ ورَفَعَهُ عبدُالرزاق أخبرَنا عبيدُ الله

ابن عمرؓ دس ذوالحج کے دن طواف کر کے قیلولہ کرتے پھر منی واپس ہوتے۔

اسے ابن خزیمہ اور اسماعیلی نے عبدالرزاق کے طریق سے ابونعیم کے لفظ کے ساتھ موصول کر کے آخر میں یہ عبارت نقل کی ہے (ويذكر أي ابن عمر أن النبي ﷺ فعله) اس میں یہ تنصیص ہے کہ یوم نحر طواف کے بعد قیلولہ کیا، لازمی بات ہے کہ منی سے کافی پہلے مکہ کیلئے نکلے ہوں گے۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ روایت سنی تو بلا واسطہ ہی ہے مگر بخاری کی نظر میں (طوافا واحدا) کا لفظ ضعیف ہونے کے سبب یہ اسلوب اختیار کیا ہے، یہاں اس سے مراد طوافِ افاضہ ہے جو آپ کا دوسرا طواف تھا، بعض نے ابن عمر کے ان الفاظ کا مصداق طوافِ اول یعنی قدوم کو جبکہ بعض نے طوافِ زیارت کو قرار دیا ہے تو اس لحاظ سے اس میں شافعیہ کے لئے کوئی دلیل باقی نہیں رہتی کیونکہ ان کے ہاں حج اور عمرے کا ایک ہی طوافِ زیارت ہے اور یہاں یہ متعین نہیں کہ کونسا مراد ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نبی اکرم نے اگرچہ دو طواف کئے مگر یہ تمیز حاصل نہیں کہ عمرے کا کونسا اور حج کا کونسا تھا، گویا (طوافا واحدا) کا ہمارے ہاں مطلب یہ ہے کہ حج اور عمرہ کے لئے ایک ایک طواف، عدمِ تمیز کے سبب عبارت میں ایک طواف کا ذکر کیا ہے عدمِ تعدد مراد نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ آپ نے دونوں کے لئے ایک ہی مرتبہ طواف کیا۔ مزید وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ جنہوں نے اولا عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا، درمیان میں متحلل ہو گئے تو ان کا طوافِ عمرہ طوافِ حج سے متمیز تھا تو ان کی بابت یہ الفاظ (طافوا طوافا واحدا) نہیں کہے جاسکتے بخلاف حجِ قران کرنے والوں کے کہ وہ درمیان میں متحلل نہ ہوئے پھر ان کا عمرے یا حج کا طواف متمیز نہ تھا (کہ عمرہ کا کون سا ہے اور حج کا کونسا ہے) تو چونکہ حسی طور پر یہ معاملہ تھا تو راوی نے اسے طوافِ واحد سے تعبیر کر دیا جس سے شافعیہ

سمجھے کہ حقیقۃ ہی ایک طواف کیا ہے انہوں نے اسے مسئلہ (حکم) قرار دیا ہے جب کہ ہم نے اسے تعبیر (اندازِ بیان) کیونکہ خارجی ادلہ سے ثابت ہے کہ آپ نے الگ الگ طواف کئے۔

حدثنا يحى بن بكير حدثنا الليث عن جعفر بن ربيعة عن الأعرج قال حدثني أبو سلمة بن عبدالرحمن أن عائشةَ رضى الله عنها قالتْ حَجَجْنا مع النبيِّ ﷺ فأفَضْنا يومَ النحرِ فحاضَتْ صفيةُ فأرادَ النبيُّ ﷺ مِنها مَا يُرِيدُ الرَّجُلُ مِن أهلِه فقلتُ يا رسولَ الله إنها حائضٌ قال حابِستُنَا هِيَ؟ قالوا يا رسولَ الله أفاضَتْ يومَ النحرِ قال اخْرُجُوا۔ و يُذكَرُ عن القاسم و عروة والأسود عن عائشة رضى الله عنها أفاضتْ صفيةُ يومَ النحرِ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ ہم نے جب رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حج کیا تو دسویں تاریخ کو طواف الزیارۃ کیا لیکن صفیہ رضی اللہ عنہا حائضہ ہوگئیں پھر آنحضرت ﷺ نے ان سے وہی چاہا جو شوہر اپنی بیوی سے چاہتا ہے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ وہ حائضہ ہیں' آپ نے اس پر فرمایا کہ اس نے تو ہمیں روک دیا پر جب لوگوں نے کہا کہ یا رسول اللہ انہوں نے دسویں تاریخ کو طواف الزیارۃ کرلیا تھا آپ نے فرمایا پھر چلے چلو۔

(فأفضنا الخ) یعنی طواف افاضہ کیا، بقیہ بحث (باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت) میں ہوگی۔(ويذكر عن القاسم الخ) اس تعلیق کے ذکر کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ ابوسلمہ حضرت عائشہ سے اس کی روایت میں متفرد نہیں ہیں۔ یذکر کا صیغہ اس لئے استعمال کیا ہے کیونکہ بعض نے بالمعنی روایت کیا ہے، قاسم کی روایت مسلم اور احمد نے، عروہ کی بخاری نے المغازی میں اور اسود کی بھی بخاری نے (باب الإدلاج من المحصب) میں موصول کی ہیں۔

باب إذا رَمىٰ بعدَ ما أمسىٰ أو حَلقَ قبل أن يَذبحَ ناسياً أو جاهِلا

(زوال کے بعد کنکریاں ماریں یا ذبح سے قبل حلق کرلیا، بھولے سے یا ناواقفیت کیوجہ سے)

علامہ کہتے ہیں، اس اخلالِ ترتیب (ترتیب بدل دینے) کو نسیان و جہل سے تعبیر کرنے کا مقصد یہ باور کرانا ہے کہ اگر عمداً ایسا کیا تو اس پر کفارہ ہے۔ تو اس کی بعض صورتوں میں امام ابوحنیفہ سے موافقت کی ہے۔ پہلے ذکر کیا ہے کہ امام بخاری نسیان اور جہل کو کثیر مواضع میں عذر خیال کرتے ہیں۔ راوی حدیث ابن عباس کا فتوی جیسا کہ طحاوی نے ذکر کیا، ہمارے موافق ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا وهيب حدثنا ابن طاؤس عن أبيه عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبيَّ ﷺ قِيلَ لَه في الذَّبحِ والحَلقِ والرَّمي والتَّقدِيمِ والتَّاخِيرِ فقال لا حَرَجَ

(ترجمہ اگلی روایت میں ہوگا) اسے مسلم اور نسائی نے (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا علی بن عبدالله حدثنا یزید بن زریع حدثنا خالد عن عکرمة عن ابن عباس رضی الله عنهما قال کان النبیُّ ﷺ یُسألُ یومَ النحرِ بِمِنًی فیقولُ لا حرَجَ فسأله رجلٌ فقال حلَقتُ قبلَ أن أذبَحَ قال اذبحْ ولا حَرَجَ وقال رَمیتُ بعدَ ما أمسیتُ فقال لا حَرجَ

ابن عباس نے نبی کریم ﷺ سے یوم نحر میں منیٰ میں مسائل پوچھے جاتے اور پھر فرماتے جاتے کہ کوئی حرج نہیں ایک شخص نے پوچھا تھا کہ میں نے قربانی کرنے سے پہلے سر منڈوا لیا ہے تو آپ نے اس کے جواب میں بھی یہی فرمایا کہ جاؤ قربانی کرلو کوئی حرج نہیں' دوسرا شخص آیا اور بولا حضور مجھے خیال نہ رہا اور رمی جمار سے پہلے ہی میں نے قربانی کردی آپ نے فرمایا اب رمی کرلو کوئی حرج نہیں اس دن آپ سے جس چیز کے آگے پیچھے کرنے کے متعلق سوال ہوا آپ نے یہی فرمایا اب کرلو کوئی حرج نہیں۔

خالد سے مراد الحذاء ہیں، اس پر اگلے باب میں بحث ہوگی۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ ترجمہ میں کوئی حکم ذکر نہیں کیا جس سے یہ اشارہ مقصود ہے کہ رفعِ حرج کا حدیث میں مذکور حکم جاہل و ناسی کے ساتھ مختص ہے یہ بھی ممکن ہے کہ رفعِ حرج وجوبِ قضاء یا کفارہ کی نفی نہ کرتا ہو، بہر حال اس مسئلہ میں اختلاف ہے جس کا ذکر آگے ہے۔ نسیان اور جہل کا ذکر اسی حدیث کے بعض طرق سے ماخوذ ہے۔ اسی طرح (أمسى) کا لفظ ابن عباس کی حدیثِ باب سے ماخوذ ہے، اس کا اطلاق زوال سے لے کر رات سیاہ ہونے تک ہوتا ہے۔

باب الفُتيا علَى الدَّابة عندَالجَمرةِ

(جمرہ کے پاس سواری پر بیٹھے ہوئے علمی مسائل بتلانا)

اسی قسم کے دو ترجمے تھوڑے مختلف الفاظ کے ساتھ کتاب العلم میں گذر چکے ہیں ان دونوں میں بھی اس باب کی حدیثِ ابن عمرو ذکر کی تھی، اس قسم کا صنیع صحیح بخاری میں نادر ہے اور بقول قسطلانی ہر باب کی علیحدہ توجیہہ ہے جو بتامل ظاہر ہوتی ہے۔ اسماعیلی نے یہ اعتراض وارد کیا ہے کہ مالک سے اس روایت کے تمام طرق میں یہ ذکر نہیں کہ آنحضرتؐ کسی دابہ پر سوار تھے بلکہ اس کے برعکس یحیی قطان کی ان سے روایت میں ہے (جلس فی حجة الوداع فقام رجل الخ) کہ آپ بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک آدمی نے کھڑے ہو کر یہ سوال کیا۔ پھر خود ہی توجیہہ ذکر کرتے ہیں کہ دوسری روایات میں اگر سوار ہونے کا ذکر ثابت ہے تو (جلس) کا معنی یہ مراد لیا جائے گا کہ آپ سواری پر تشریف فرما ہوئے چنانچہ انہوں نے صالح بن کیسان کی روایت نقل کی ہے جس میں ہے (وقف علی راحلته) تو یہ بمعنی جلس ہے، اس کی بابت لکھتے ہیں کہ صالح اس جملہ کی روایت میں متفرد ہیں مگر بقول ابن حجر یہ صحیح نہیں، مسلم کی یونس، احمد اور نسائی کی معمر، دونوں زہری سے اس عبارت کو روایت کرتے ہیں امام بخاری (تابعہ معمر) کہہ کر اسی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عیسی بن طلحة عن عبدالله بن عمرو أن رسولَ اللهِ ﷺ وَقفَ فی حجَّةِ الوَداعِ فجعَلُوا یسألُونَه فقال رجلٌ لم أشعُر فحلقتُ قبلَ أن أذبَحَ قال اذْبح ولا حرَجَ فجاءَ آخرُ فقال لم أشعُر

فَنحرتُ قبلَ أن أرمِيَ قال ارْمِ ولا حرَجَ فما سُئِلَ يومَئِذٍ عن شيء قُدِّمَ ولا أُخِّرَ إلا قال افعَلْ ولا حَرجَ

(سابقہ مفہوم ہے)۔شیخ بخاری کے سوا تمام رواۃ مدنی ہیں۔موطا میں بھی اسی طرح ہے،نسائی میں یحی قطان کے طریق سے (حدثنی الزهری) ہے۔

حدثنا سعيد بن يحيى بن سعيد حدثنا أبى حدثنا ابن جريج حدثنى الزهرى عن عيسى بن طلحة عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنه حدثه أنه شهِدَ النبيُّ ﷺ يَخطُبُ يومَ النحرِ فقام إليهِ رجلٌ فقال كنتُ أحسبُ أن كذا قبلَ كذا ثم قامَ آخرُ فقال كنتُ أحسبُ أن كذا قبلَ كذا حَلقتُ قبلَ أن أنحرَ نحَرتُ قبلَ أن أرمِيَ و أشباهُ ذلك فقال النبيُّ ﷺ افعلْ ولا حرَجَ لَهُنَّ كلِّهنَّ فما سُئِلَ يومئذٍ عن شَيء إلا قال افعلْ ولا حرَجَ

(سابقہ ہے)شیخ بخاری کے والد یحی بن سعید بن ابان بن سعید بن العاصی الاموی ہیں۔

حدثنا إسحاق قال أخبرنا يعقوب بن إبراهيم حدثنا أبى عن صالح عن ابن شهاب حدثنى عيسى بن طلحة بن عبيد الله أنه سمع عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال وَقفَ رسولُ الله ﷺ على ناقتِهِ فذَكرَ الحديثَ۔ تابَعَه معمرٌ عن الزهرى

اسحاق شیخ بخاری کو ابن السکن نے ابن منصور قرار دیا ہے لیکن ابونعیم نے المستخرج میں ابن راہویہ سے اسے روایت کیا ہے، بقول ابن حجر ابن سکن کی رائے راجح ہے کیونکہ ابن راھویہ ہمیشہ (أخبرنا) کے لفظ سے روایت کرتے ہیں جبکہ ابن منصور (حدثنا) کا لفظ ہی استعمال کرتے ہیں۔اس سند میں تین تابعین ہیں یعنی صالح،زہری اور عیسی۔(وقف فی حجة الوداع) اس میں تعینِ مکان و یوم نہیں لیکن کتاب العلم میں اسماعیل عن مالک کے حوالے سے (بمنی) بھی تھا۔اسی طرح معمر کی روایت میں بھی ہے۔عبدالعزیز بن ابی سلمۃ عن الزہری کی روایت میں (عند الجمرة) ہے،باب کی دوسری روایت میں (يخطب يوم النحر) ہے اس سے تعینِ یوم ہوئی۔خطبہ سے مراد حج کا مشروع خطبہ نہیں (وہ تو نو کو عرفات میں ہوتا ہے) بلکہ یہ بمعنی (علّم) ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ دو جگہ یہ تعلیم دی ہو،جمرہ کے پاس جس کی بابت (ركب) کا لفظ ہے مگر وہاں (خطب) کا لفظ ذکر نہیں ہوا۔دوسرا ظہر کے بعد یوم نحر کے دن،یہ باقاعدہ خطبہ ہوسکتا ہے جس میں بقیہ مناسکِ حج کی تعلیم دی ہو،اسی لئے یہاں (خطب) کا لفظ استعمال کیا ہے۔نووی نے اس احتمال کو ترجیح دی ہے،اگرچہ کسی روایت میں وقت کا ذکر نہیں مگر ابن عباس کی روایت میں تھا (بعد ما أمسيت) تو اس لفظ کا زوال کے بعد سے استعمال شروع ہوتا ہے تو لازمی امر ہے کہ سائل نے بعد از زوال ہی پوچھا ہوگا پھر (عند الجمرة) کے ذکر سے یہ مراد نہیں کہ آپ اس وقت رمی سے فارغ ہوئے تھے بلکہ اگلے باب کی حدیثِ ابن عمر میں ہے کہ آپ نے یومِ نحر جمرات کے درمیان کھڑے خطبہ دیا تو یہ طوافِ افاضہ سے واپسی پر ہوا ہوگا۔سوال کرنے والے متعدد تھے باوجود سخت کوشش کے ان کے نام معلوم نہ ہو سکے

طحاوی کی اسامہ بن شریک سے روایت میں ہے کہ وہ اعراب تھے شاید اسی وجہ سے ان کے اسماء ضبط نہ ہو سکے، مجموع روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے چار امور سے متعلق سوالات کئے، ذبح سے قبل حلق، رمی سے قبل حلق، رمی سے قبل نحر اور رمی سے قبل افاضہ، (اذبح ولا حرج) یوم نحر کے چار افعال کی شرعی ترتیب کی بابت صحیحین کی حدیثِ انس میں ہے کہ آپ منی پہنچے، پھر جمرہ آئے (فرماها ثم أتى منزله فنحر و قال للحالق خذ) ۔(یعنی رمی کی پھر قربانی دی پھر حلق کیا)۔ ابوداؤد کی روایت میں ہے (رمى ثم نحر ثم حلق) علماء کا اس ترتیب کی مطلوبیت پر اجماع ہے البتہ ابن جہم مالکی نے قارن کو اس سے مستثنیٰ رکھا ہے کہ وہ طواف کے بعد حلق کرے۔ ان کا ملاحظہ یہ ہے کہ وہ عملِ عمرہ میں ہے اور عمرہ میں حلق طواف کے بعد ہوتا ہے اگر اس میں تقدیم و تاخیر ہو جائے تو اجزاء پر تو سب کا اتفاق ہے مگر بعض مواضع میں وجوبِ دم پر اختلاف ہے۔ قرطبی کہتے ہیں یہ ابن عباس سے منقول ہے لیکن ان سے ثابت نہیں کہ تقدیم و تاخیر کی صورت میں دم واجب ہے، سعید بن جبیر، نخعی، قتادۃ، حسن اور احناف کا بھی یہی قول ہے۔ بقول ابن حجر نخعی اور حنفیہ کی طرف اس موقوف کی نسبت محلِ نظر ہے، آگے اس کی تفصیل آتی ہے۔ بقول قرطبی شافعی، جمہور سلف اور فقہائے اہل الحدیث کی رائے یہ ہے کہ یہ جائز ہے اور دم بھی واجب نہیں کیونکہ آنجناب کا سائل سے کہنا کہ (ولا حرج) رفعِ اثم اور رفعِ فدیہ، دونوں کے لئے ہونا، ظاہر ہے طحاوی کہتے ہیں ظاہر حدیث سے اس مسئلہ میں توسع ثابت ہوتا ہے مگر محتمل ہے کہ آپ کا یہ کہنا رفعِ اثم پر دال ہو۔ تو ناسی اور جاہل کی نسبت اسی طرح ہے مگر جس نے عمداً اس ترتیب کی خلاف ورزی کی اس کے ذمہ فدیہ ہے۔ تعاقب علمی کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ یہ محتاجِ دلیل ہے اگر کفارہ (بصورتِ دم وغیرہ) واجب ہوتا تو آپ اسی وقت ذکر فرما دیتے۔ طبری کہتے ہیں اگر یہ مجزئ نہ ہوتا (اجزاء پر تو سب کا اجماع ہے) تو آپ اعادہ کا حکم دیتے اس لئے جہل ونسیان سے اگر حج کے کسی لازمی نسک کا ترک ہو جائے تو اعادہ ضروری ہے۔ ان حضرات پر تعجب ہے جو (ولاحرج) سے صرف نفیِ اثم مراد لیتے ہیں پھر بعض کے ساتھ دم کا وجوب مختص کرتے ہیں اور بعض کے ساتھ نہیں؟ اگر ترتیب واجب ہوتی تو بلا شبہ دم بھی واجب ہوتا اور بعض میں کیوں سب میں کیوں نہیں؟ جبکہ شارع علیہ السلام نے تمام قسم کی اختلالِ ترتیب سے متعلق سوالات کے جواب میں فرمایا (لا حرج) نخعی اور ان کے اتباع کا حلق کی نحر سے تقدیم کے وجوب پر قرآن کی اس آیت (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) سے استدلال جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ان سے نقل کیا ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس سے مراد جانور کا ذبح کی جگہ پہنچ جانا ہے (یعنی مطلقاً یوم نحر مراد ہے نہ کہ عملاً ذبح ہو چکنا) وگرنہ یہ لفظ ہوتے (ولا تحلقوا حتى تنحروا) طحاوی نے ابن عباس کے فتوی سے بھی احتجاج کیا ہے جو یہ ہے کہ جس نے کچھ تقدیم و تاخیر کی اس کے ذمہ دم ہے حالانکہ وہ (لا حرج) والی روایت کے راویان میں سے ہیں لہٰذا اس سے مراد نفیِ اثم ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے، ابراہیم بن مہاجر میں مقال ہے۔ بفرضِ صحت اس فتوی سے تمسک واخذ کرنے والوں پر واجب ہے کہ وہ ان سب افعال کی خللِ ترتیب کی صورت میں دم کے وجوب کا فتوی دیں نہ کہ صرف ذبح یا رمی سے قبل حلق کے ساتھ خاص کریں۔

ابن دقیق العید کہتے ہیں مالک اور ابوحنیفہ رمی اور ذبح سے قبل حلق کرانے کو اس لئے ممنوع قرار دیتے ہیں کہ اس صورت میں وجودِ تحللین سے قبل حلق ہو جائے گا شافعی کا ایک قول بھی انہیں کی طرح ہے، ان کی بنائے استدلال یہ ہے کہ حلق، یا تو نسک ہے یا

استباحۂ محظور (یعنی تحلل کی علامت ہے) اگر نسک قرار دیں تو رمی وغیرہ پر اس کی تقدیم جائز ہے دوسری صورت میں نہیں۔ کہتے ہیں کہ یہ نقطہ نظر محلِ نظر ہے کیونکہ کسی فعل کے نسک ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ اسبابِ تحلل میں سے ہو گیا کیونکہ نسک وہ ہے جس پر ثواب ملے، امام مالک اسے نسک قرار دینے کے باوجود رائے دیتے ہیں کہ اسے رمی سے قبل نہ کیا جائے۔ اوزاعی کہتے ہیں اگر رمی سے قبل طوافِ افاضہ کر لیا تو اس کے ذمے دم ہے۔ بقول عیاض امام مالک سے رمی سے قبل طواف کر لینے کی بابت مختلف اقوال منقول ہیں۔ اعادہ طواف کا، لیکن اگر بلا اعادہ اپنے وطن لوٹ گیا تب اس کے ذمہ دم ہے۔ ابن بطال اسے حدیثِ ابن عباس کے مخالف قرار دیتے ہیں، کہتے ہیں ممکن ہے انہیں یہ حدیث نہ پہنچی ہو۔ ابن حجر کہتے ہیں ابو حفصہ کے طریق سے زہری عن ابن عمرو کی روایت میں بھی یہ ہے، تو ممکن ہے مالک اسے یاد نہ رکھ سکے ہوں۔

(فما سئل النبی ﷺ الخ) مسلم کی یونس اور احمد کی صالح سے روایت میں ہے (فما سمعته سئل یومئذ عن أمر مما نسي أو یجهل من تقدیم الخ) اس سے ترجمہ ماخوذ کیا ہے، ان الفاظ اور مالک کی روایت کے لفظ (لم أشعر) سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہ رخصت تعمداً ترتیبِ مطلوب کی خلاف ورزی کرنے والے کے لئے نہیں، ابن قدامہ اثرم کے حوالے سے احمد سے نقل کرتے ہیں کہ بھول کر یا بوجہ ناواقفیت ایسا کرنے والے کے ذمہ کچھ نہیں۔ بعض شافعیہ کا جواب ہے کہ اگر ترتیب واجب ہوتی تو بھولنے سے ساقط نہ ہو جاتی جیسا کہ اگر نسیان و جہل کے سبب اگر طواف سے قبل سعی کر لی تو اعادہ ضروری ہوگا اسامہ بن شریک کی حدیث میں جو سعی قبل طواف کا ذکر ہے وہ محمول ہے طوافِ قدوم کے بعد اور طوافِ افاضہ سے قبل پر۔ بہر حال اس کے ظاہر کے مطابق صرف احمد اور عطاء کا موقف ہے کہ اگر نہ طوافِ قدوم کیا نہ کوئی اور بلکہ سعی کر لی تو مجزئ ہے، یہ عبدالرزاق نے ابن جریج عنہ نقل کیا ہے۔

ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ آنحضرت کے فرمان (خذوا عني مناسككم) کیمو جب یہ رخصت صرف ناسی اور جاہل کے ساتھ مختص قرار دینا قوی ہے، عالم کے لئے آنحضرت کی ترتیب کے مطابق ہی ان افعال کی ادائیگی واجب ہے۔ تو راوی کا یہ کہنا (فما سئل الخ) اگر چہ بظاہر یہ اِشعار کرتا ہے کہ مطلقاً ترتیب غیر مراعیٰ ہے مگر اس کا تعلق ان افعال سے ہے جو اس کے مشاہدہ میں آئے اور جن سے متعلق اس کی موجودی میں آنجناب سے دریافت کیا گیا۔ تو دانستہ کرنے کی صورت میں یہ حجت نہیں۔

ابن جریج کی روایت کے الفاظ (باب کی دوسری) (لهن كلهن) کی بابت کرمانی شارح بخاری لکھتے ہیں کہ لام قال سے متعلق ہے (أي لأجل هذه الأفعال) (تعظیما افعال کے لئے جمع کی ضمیر استعمال کی) یا محذوف سے متعلق ہے (أي قال یوم النحر لأجلهن) یا آپ کے قول (لا حرج) سے متعلق ہے، لام بمعنی (عن) ہونا بھی محتمل ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں ابن التین کا کہنا کہ یہ رخصت ان دو مسئلوں کے ساتھ خاص ہے جن کا ذکر مالک کی روایت میں ہے لیکن وہ راوی کے اس جملہ کو فراموش کر گئے کہ (فما سئل الخ) گویا اس روایت میں صرف دو مسئلوں کا ذکر بوجہ اختصار ہے۔ پھر ابن جریج کی روایت میں (وأشباه ذلك) بھی ہے گویا تقدیم و تاخیر کی ہر صورت اس میں شامل ہے اور بعض صورتیں یا تو اختصاراً یا اس وجہ سے کہ ان کا وقوع نہیں ہوا، رواۃ نے ذکر ہی نہیں کیں بقول انکے چوبیس ممکنہ صورتیں بن سکتی ہیں (تفصیل ذکر نہیں کی)۔ اس سے امام بخاری نے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ جس نے قسم اٹھائی تھی کہ فلاں کام نہ کروں گا پھر بھول کر کر لیا تو اس پر کفارہ نہیں، اس کی تفصیل (الأیمان والنذور) میں آئے گی۔

باب الخُطبةِ أيامَ مِنىً (ایامِ منیٰ میں خطبہ)

یعنی اس کی مشروعیت کے بارہ میں، بعض کے مطابق یہ مشروع نہیں مگر احادیثِ باب اس بارے صریح ہیں، سوائے جابر بن زید عن ابن عباس کی حدیث کے، کہ اس میں منیٰ کی بجائے عرفات کا ذکر ہے۔ اس کا ابن منیر نے جواب دیا ہے، کہ ایامِ منیٰ چار ہیں، یوم نحر (عیدالاضحیٰ کا دن) اور تین دن اس کے بعد، احادیث باب میں سوائے یوم نحر کے کسی اور دن کی تصریح نہیں، اکثر احادیث میں اس دن کا ذکر ہے مثلاً ابوداؤد کی ہرماس بن زیاد اور ابوامامہ کی احادیث، احمد کی حدیثِ جابر بن عبداللہ، سابقہ باب کی حدیثِ ابن عمرو میں بھی یوم نحر کا ذکر تھا، اسی طرح اس باب میں دارقطنی کی کعب بن عاصم، ابوداؤد کی (ابن أبي نجیح عن رجلین من بني بکر) احمد کی (أبو نضرة عن من سمع خطبة النبیؐ) وغیرہ روایات ہیں۔ ابن منیر حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ بخاری ان حضرات کا رد کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ یوم نحر کوئی خطبہ (مشروع) نہیں اور حدیث میں مذکور یہ خبر از قبیلِ وصایا اور تعلیمات ہے، شعارِ حج میں سے نہیں (جس طرح عرفات کا خطبہ ہے) تو بخاری یہ وضاحت کر رہے ہیں کہ راوی نے ان پر بھی خطبہ کا لفظ استعمال کیا ہے جیسے عرفات کے لئے استعمال کیا۔ تو عرفات کے خطبہ کی مشروعیت پر سب کا اتفاق ہے، ان خطبوں کو بھی اس کے ساتھ ملحق کرنا چاہئے، مزید تفصیل آگے آئے گی۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ حج میں تین خطبات ہیں ساتویں، نویں اور گیارھویں ذوالحجہ کا۔ باقی سب (جن کا روایات میں ذکر ہے) کو حنفیہ نے حوائجِ عامہ (یعنی لوگوں کو ضروری مسائل کی تعلیم) پر محمول کیا ہے، یہ مناسک میں سے نہیں ہیں۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثني يحيى بن سعيد حدثنا فضيل بن غزوان حدثنا عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما أنَّ رسولَ اللهﷺ خَطَبَ الناسَ يومَ النحرِ فقال يا أيُّها الناسُ أيُّ يومٍ هذا؟ قالوا يومٌ حَرَامٌ قال فأيُّ بلدٍ هذا؟ قالوا بلدٌ حرامٌ قال فأيُّ شهرٍ هذا؟ قالوا شَهرٌ حرامٌ قال فإنَّ دِماءَ كم و أموالَكم و أعرَاضَكم علَيكم حرامٌ كَحُرمةِ يومِكم هذا في بلدِكم هذا في شهرِكم هذا فأعادَها مِراراً ثم رَفَعَ رأسَه فقال اللّهمَّ هل بَلَّغتُ؟ اللّهمَّ هل بلَّغتُ؟ قال ابن عباس رضى الله عنهما فوَالَّذِي نَفسِي بِيدِه إنهالوَصِيَّته إلى أمَّتِه فَلْيُبَلِّغِ الشاهِدُ الغائِبَ لا تَرجِعُوا بعدِي كُفَّاراً يضربُ بعضُكم رقابَ بعضٍ

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے بیان کیا کہ دسویں تاریخ کو رسول اللہﷺ نے منیٰ میں خطبہ دیا خطبہ میں آپ نے پوچھا لوگو آج کون سا دن ہے؟ لوگ بولے یہ حرمت کا دن ہے آپ نے پھر پوچھا اور یہ شہر کون سا ہے لوگوں نے کہا یہ حرمت والا شہر ہے آپ نے پوچھا یہ مہینہ کون سا ہے؟ لوگوں نے کہا یہ حرمت کا مہینہ ہے پھر آپ نے فرمایا بس تمہارا خون تمہارے مال اور تمہاری عزت ایک دوسرے پر اسی طرح حرام ہیں جیسے اس دن کی حرمت اس شہر اور اس مہینہ کی حرمت ہے اسے آپﷺ نے کئی بار دہرایا اور پھر آسمان کی طرف سر اٹھا کر کہا اے اللہ کیا میں نے (تیرا پیغام) پہنچا دیا اے اللہ کیا میں نے پہنچا دیا حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے بتلایا کہ اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے آنحضرتﷺ کی یہ

وصیت اپنی تمام امت کے لئے ہے کہ حاضر غائب کو اللہ کا پیغام پہنچا دیں آپ ﷺ نے پھر فرمایا دیکھو میرے بعد ایک دوسرے کی گردنیں مار کر کافر نہ بن جانا۔

یحی سے مراد قطان ہیں۔ (قالوا یوم حرام) ابو بکرہ کی آمدہ حدیث میں ہے کہ آپ کے سوال کے جواب میں لوگوں نے کہا (الله ورسوله أعلم) تو تطبیق میں کہا گیا ہے کہ ممکن ہے دو واقعے ہوں، بقول ابن حجر یہ تطبیق (ليس بشیء) کیونکہ یوم نحر کا خطبہ ایک ہی مرتبہ مشروع ہے بعض نے کہا ہے کہ کچھ سامعین چپ رہے اور بعض نے یہ جواب دیا۔ بعض نے کہا ہے کہ اولا معاملہ اللہ اور اس کے رسول کے حوالے کیا جب آپ خاموش رہے تو بعض نے مذکورہ جواب دیا۔ بعض نے یہ تطبیق دی جسے ابن حجر جمع حسن کہتے ہیں کہ ابن عباس کی روایت میں اختصار ہے جس کی وضاحت ابو بکرہ اور ابن عمر کی روایات میں ہے گویا اس قائل نے ان کا قول (یوم حرام) مطلق ذکر کیا ہے اس اعتبار سے کہ آپ کے قول کے جواب میں جب (بلی) کہا تو اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ کہہ رہے ہیں (یوم حرام)۔ (شاید ابن حجر بھول گئے ہیں کہ کتاب العلم میں اس روایت کے ذکر میں ایک تطبیق انہوں نے ذکر کی تھی جو بہت عمدہ ہے کہ جس طرف ابن عباس تھے اس طرف کے لوگوں نے جواب میں یہ کہا اور جس طرف ابو بکرہ تھے اس طرف کے لوگوں نے معاملہ اللہ اور اس کے رسول کو سونپا)۔ (یوم حرام) یعنی اس میں قتال حرام ہے، اس طرح یہ مہینہ بھی اور شہر بھی۔ (لا ترجعوا بعدی کفارا) پر کتاب الفتن میں سیر حاصل بات ہوگی۔ علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ اس آخری خطبہ میں جو آنجناب نے حج وداع میں دیا، امعانِ نظر سے ثابت ہوتا ہے کہ اشہرِ حرم کی حرمت باقی ہے اس لئے صحابہ کرام نے (الشهر الحرام) کا لفظ ذکر کیا، جمہور ان کی حرمت کے منسوخ ہونے کے قائل ہیں جبکہ ابن تیمیہ اس کا انکار کرتے ہوئے دعوی کرتے ہیں کہ ان میں لڑائی شروع کرنے کی حرمت باقی ہے، کہتے ہیں جمہور کو چاہئے تھا کہ ان کا تسمیہ بطور اشہرِ حرم ترک نہ کرتے اسی طرح ان کا حرمِ مدینہ میں بھی نزاع ہے، اس کا بھی حرم ہے اگر چہ اس کے حرمِ مکی جیسے احکام نہیں تو زیادہ مناسب یہی قول ہے کہ ان مہینوں کی حرمت ہمارے نزدیک باقی ہے اگرچہ وہ والی نہیں جو (جمہور کے دعوائے) نسخ سے پہلے تھی۔

(فأعادها مرارا) ابن حجر کہتے ہیں تعداد معلوم نہیں کر سکا، ممکن ہے تین مرتبہ جو آپ کی عادتِ مبارکہ تھی۔ (ثم رفع رأسه) اسماعیلی کی روایت میں (إلى السماء) بھی ہے۔ (إنها لوصيته) یعنی ان کی آخری کلام (فليبلغ الشاهد الغائب الخ)۔ (إلى أمته) احمد کی ابن نمیر سے روایت میں ہے (إنها لوصيته إلى ربه) ابو نعیم کی عمرو بن علی اور مقدمی کی یحی بن سعید سے روایتوں میں بھی یہی ہے۔ علامہ انور (اللهم اشهد) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ امتوں سے ان کے انبیاء کی بابت بروز قیامت سوال ہوگا کہ کیا انہوں نے اپنی نبوت کی ذمہ داری نبھائی، تو ان میں بعض جھوٹ بولیں گے کہ تبلیغ نہیں کی تب انبیاء علیہم السلام کو اللہ کی شہادت کی ضرورت محسوس ہوگی۔ ابن حجر کہتے ہیں ذوالحجہ کے ان چھ ایامِ حج کے نام ہیں مثلا، آٹھویں ذوالحجہ کا نام ہے یوم الترویہ، نویں کا یوم عرفہ، دسویں کا یوم نحر، گیارھویں کا یوم القر بارھویں کا النفر الاول اور تیرھویں کا النفر الثانی، مکی بن ابی طالب نے ساتویں ذوالحجہ کا بھی نام ذکر کیا ہے، یوم الزینۃ مگر نووی نے اس کا انکار کیا ہے۔ اس حدیث کو ترمذی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا حفص بن عمر حدثنا شعبة قال أخبرني عمرو قال سمعت جابر بن زيد قال سمعت ابن عباس رضي الله عنهما قال سمعتُ النبيَّ ﷺ يخطُبُ بعرفاتٍ تابعه

ابن عيينة عن عمرو

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں، یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جو (باب لبس الخفين للمحرم) کے تحت اسی سند کے ساتھ آئے گی۔ (تابعه ابن عيينة الخ) یعنی انہوں نے شعبہ کی متابعت کی ہے، اس سے مراد اصلِ حدیث ہے، احمد نے اس کی تخریج کی ہے اس میں موضعِ خطبہ کا ذکر نہیں۔ حمیدی، ابن ابی شیبہ اور مسلم وغیرھم نے بھی سفیان کے طریق سے اسے نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا أبو عامر حدثنا قُرَّة عن محمد بن سيرين قال أخبرني عبدالرحمن بن أبي بكرة عن أبي بكرة ورجلٌ أفضل فِي نَفسِي مِن عبدالرحمن حميدُ بنُ عبدالرحمن عن أبي بكرة رضي الله عنه قال خَطَبَنَا النبيُّ ﷺ يومَ النحرِ قال أتَدْرُون أيُّ يومٍ هذا؟ قلنا اللهُ ورسولُهُ أعلمُ فسَكَتَ حتى ظَنَنَّا أنه سَيُسَمِّيهِ بغيرِ اسمِه قال أليسَ يومَ النحرِ؟ قُلنا بَلىٰ قال أيُّ شهرٍ هذا؟ قلنا اللهُ ورسولُهُ أعلمُ فسَكَتَ حتى ظَنَنَّا أنه سيُسميهِ بغيرِ اسمِه فقال أليسَ ذوالحجةِ؟ قُلنا بَلىٰ قال أي بلدٍ هذا قلنا اللهُ ورسولُهُ أعلمُ فسَكَتَ حتى ظننَّا أنه سيُسميهِ بغيرِ إسمِه قال أليستْ بِالبلدةِ الحرام؟ قلنا بلىٰ قال فإنَّ دمائَكم و أموالَكم عليكم حَرامٌ كَحُرمَةِ يومِكم هذا في شهرِكم هذا في بلدِكم هذا إلىٰ يومِ تَلقَون ربَّكم ألا هل بَلَّغتُ؟ قالوا نعم قال اللّٰهم اشْهَدْ فليُبَلِّغِ الشاهِدُ الغائِبَ فرُبَّ مُبلَّغٍ أوعىٰ مِن سامِعٍ فلا تَرْجِعُوا بعدِي كُفَّارًا يضربُ بعضُكم رِقابَ بَعضٍ۔ (سابقہ ہے)

شیخ بخاری عبداللہ جعفی ہیں جبکہ ابوخالد عقدی اور قرہ بن خالد ہیں۔ (ورجل أفضل الخ) حمید ان کی نظر میں عبدالرحمٰن سے اسلئے افضل تھے کہ وہ زاھد تھے اور عبدالرحمٰن کاروبارِ حکومت میں دخیل ہو چکے تھے۔ (أليس يوم الخ) یوم پر نصب ہے لیس کی خبر ہونے کی بناء پر ای (أليس اليوم يوم الخ) اسمِ لیس بھی ہو سکتا ہے پھر خبر محذوف ہوگی ای (أليس النحر هذااليوم)۔ (بالبلدة الحرام) اس روایت میں اسی طرح بلد کی تانیث کے ساتھ ہے، حرام کو اسلئے مذکر رکھا ہے کہ اس سے وصفیت کا معنی مضمحل ہو چکا ہے اور یہ اسم بن چکا ہے (گویا اسمیت غالب ہے) خطابی کا کہنا ہے کہ (البلدة) مکہ کا اسمِ خاص ہے اور اللہ تعالی کے اس فرمان سے یہی مراد ہے (إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة) بقول طیبی یہ مطلق، محمول علی الکامل ہے بوجہ (جامعۃ للخیر اور متجمع للکمال) ہونے کے، جس طرح کعبہ کا نام (البيت) ہے اور یہ لفظ اسی پر بولا جاتا ہے (الف لام عہدِ ذہنی کا ہے)

(إلى يوم تلقون) یوم کو منصوب حکایۃً اور مکسور، تنوین کیساتھ اور اس کے بغیر بھی پڑھا جا سکتا ہے (بغیر تنوین کے مضاف بنے گا) مکسور بغیر تنوین کے ہی اس روایت میں ثابت ہے (بسا اوقات متعدد اعراب محتمل ہوتے ہیں مگر محدثین کی تدقیقِ نظر دیکھئے، یہ تحقیق بھی کی ہے کہ روایت میں کون سا اعراب منقول ہے)۔ (فرب مبلغ الخ) لام کی زبر کے ساتھ بصیغہ اسم مفعول۔ مہلب کہتے

ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آخر الزمان میں کوئی شخص ہوسکتا ہے کہ اس کی فہمِ علم متقدمین سے فائق ہو (لیکن اس سلسلہ میں بہت احتیاط کی ضرورت ہے سلف وخلف علماء کا اس امر پر اجماع ہے کہ مسلّمات کے خلاف کوئی نئی رائے پیش نہیں کی جاسکتی، بزعم خود محقق جدید کو خود سنا، رجم کے مسئلہ میں کہہ رہا تھا جب سوال ہوا کہ آپ کا نقطہ نظر کہ زنا کی حد، رجم نہیں، آیا چار اماموں یا بارہ اماموں میں سے کسی سے منقول ہے؟ تو کہا بارہ کیا بارہ ہزار اماموں سے نہ ہو، اللہ تعالی نے میرے ذہن میں یہ بات ڈالی ہے، یہ شیطان کا اغواء اور راہِ ضلالت ہے) مہلب کہتے ہیں یہ شاذ و نادر ہے کیونکہ (رب) کا لفظ استعمال کیا ہے جو تقلیل کے لئے وضع کیا گیا ہے بقول ابن حجر اصل یہی ہے مگر بسا اوقات تکثیر کے لئے بھی مستعمل ہے (جس کا تعین قرائن سے ہوگا) تقلیل کے معنی کی تائید کتاب العلم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں تھا (عسى أن يبلغ الخ)۔ (یعنی عسی تقلیل کے لئے ہی استعمال ہوتا ہے)

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تحملِ حدیث کوئی ایسا شخص کرسکتا ہے جو اسکی فہم و فقہ نہ رکھتا ہو بشرطِ کہ وہ اس کا اچھی طرح ضبط و اتقان کرسکے اور اسے اہل علم میں سے بھی قرار دیا جاسکتا ہے (لكل فن رجال کے بمصداق) یہ بھی ثابت ہوا کہ تبلیغِ علم فرض کفایہ ہے مگر کئی دفعہ بعض الناس کے حق میں متعین ہوجاتا ہے، جان و مال کی حرمت مؤکد ثابت کرنے کے لئے آنجناب نے مکہ، ذوالحجہ اور یومِ حج کی حرمت کے مشابہ قرار دیا اور سوال سے اپنی بات کا آغاز فرمایا تاکہ سامعین اس حرمت کی یاد تازہ کریں اور ان باتوں کو اپنے قرارِ نفس میں مستقر کرلیں (بلاغتی حوالے سے سوال سے آغاز کرنے کا ایک مقصد سامعین کی توجہ مبذول کرانا اور ان کا انتباہ بھی ہے اسی لئے آپ نے سوال اور کچھ لوگوں کے جواب کے بعد کچھ دیر خاموشی اختیار فرمائی تاکہ مزید توجہ ہو اور اگلی بات سننے کی شدتِ طلب ہو)۔

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يزيد بن هارون أخبرنا عاصم بن محمد بن زيد عن أبيه عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال النبيُّ ﷺ بِمِنىً أتَدرُون أيُّ يومٍ هذا ؟ قالوا اللهُ ورسولُهُ أعلمُ فقال فإن هذا يومٌ حرامٌ أفتدرُون أى بلدٍ هذا؟ قالوا اللهُ ورسولُهُ أعلمُ قال بلدٌ حرامٌ أفتدرُون أى شهرٍ هذا؟ قالوا الله و رسوله أعلمُ قال شهرٌ حرامٌ قال فإن اللهَ حرَّمَ عليكم دِمائَكم و أموالَكم و أعراضَكم كحُرمةِ يومِكم هذا فى شهرِكم هذا فى بلدِكم هذا۔ وقال هشام بن الغاز أخبرنى نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما وَقفَ النبيُّ ﷺ يومَ النحرِ بينَ الجَمراتِ فى الحجةِ التى حجَّ بهذا وقال هذا يومُ الحجِّ الأكبرِ فطَفِقَ النبيُّ ﷺ يقولُ اللّهمَّ اشهدْ ووَدَّعَ الناسَ فقالوا هذه حَجَّةُ الوَداعِ۔ (سابقہ ہے)

عاصم کے دادا زید، ابن عمر کے بیٹے ہیں۔ (وقال هشام الخ) اسے ابن ماجہ، طبرانی، اسماعیلی اور ابوداؤد نے موصول کیا ہے۔ (بين الجمرات) اس سے اس جگہ کا تعین ہوا جہاں آپ نے یہ خطبہ ارشاد فرمایا سابقہ ابن عباس اور ابوبکرہ کی روایات میں تعینِ یوم تھا اسی طرح نسائی اور ابوداؤد کی ایک روایت میں تعینِ وقت بھی مذکور ہے (حين ارتفع الضحى)۔

(فى الحجة الخ) طبرانی کی روایت میں ہے (فى حجة الوداع)۔ (بهذا) محمد بن زید کی اس حدیث کی طرف اشارہ

ہے۔ مصنف کی مراد اصلِ حدیث سے ہے، سیاق مختلف ہے، (یہ بھی پتہ چلا کہ چونکہ ان باتوں کو لوگوں نے آنجناب کی الوداعی باتیں سمجھا تو اس حج کا نام پڑ گیا حجۃ الوداع اور اس خطبہ کا نام پڑا خطبۃ الوداع)۔ (وقال هذا يوم الحج الأكبر) یہ ان حضرات کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ یومِ حج اکبر یومِ نحر ہے۔، اس کی مزید تفصیل تفسیر سورت براءہ میں آئے گی۔

(فودع الناس) بیہقی کی ابن عمر سے ایک ضعیف طریق کے ساتھ روایت میں اس کا سبب مذکور ہے کہ جب (إذا جاء نصر الله الخ) نازل ہوئی اور اس کا نزول وسط ایام تشریق میں ہوا تو آپ پر انکشاف ہوا کہ یہ الوداع ہے تو آپ نے قصواء (آپ کی اونٹنی) لانے کا حکم دیا، سوار ہو کر عقبہ پہنچے اور یہ خطاب فرمایا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یومِ نحر کا خطبہ مشروع ہے (میرے خیال میں اس کی عدمِ مشروعیت ثابت ہوتی ہے کیونکہ یہ خطبہ آپ کے یا حج کے پروگرام میں شامل نہ تھا، اذا جاء الخ کے نازل ہونے پر آپ نے چاہا کہ کچھ الوداعی باتیں کر لیں اور اہم وصیتیں بھی) اور شافعی اور ان کے اتباع یومِ نحر کے خطبہ کی مشروعیت کے قائل ہیں جبکہ مالکیہ کے نزدیک حج کے تین خطبے ہی مشروع ہیں، سات ذوالحج، یومِ عرفہ اور گیارہ ذوالحج، شافعی بھی اس میں متفق ہیں مگر وہ گیارہ کی بجائے بارہ کہتے ہیں، تو ان کے ہاں چوتھا خطبۂ مشروع یومِ نحر (دس ذوالحجہ) کا بھی ہے۔ کہتے ہیں کہ لوگوں کو اس دن کے خطبہ کی ضرورت ہے تاکہ اس دن کے اعمالِ حج سمجھ سکیں طحاوی نے اس پر ان کا تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس دن کا جو خطبہ منقول ہے اس میں اورِ حج کے ضمن میں تو کوئی بات نہیں فرمائی تھی اس میں تو وصایا عامہ تھیں تو اس سے ثابت ہوا کہ وہ لأ جل الحج نہ تھا۔ ابن قصار کہتے ہیں جس ضرورت کی طرف امام شافعی اشارہ کر رہے ہیں اس کے متعلق تو خطبہ عرفات میں بھی بات ہو سکتی ہے جواباً کہا گیا کہ آنحضرت نے اس خطبہ میں یومِ نحر کی تعظیم، اس ماہ کی تعظیم وغیرہ کی بات کی پھر رواۃ نے اسے خطبہ کا نام ہی دیا ہے لہٰذا کسی تاویل کو درخورِ اعتناء نہ سمجھا جائے گا۔ ابن قصار کی بات کا جواب یہ ہے کہ پھر گیارہ ذوالحج کے خطبہ کی کیا ضرورت ہے، یہ باتیں بھی تو خطبہ عرفات میں کہی جا سکتی ہیں (بہت حیرانی ہوتی ہے کہ اثنائے حج تین خطبوں پر تو تمام اہلِ مسالک کا اتفاق ہے گویا ان تینوں کی یکساں اہمیت ہے مگر خواص و عوام صرف عرفات کے خطبہ کے متعلق ہی جانتے ہیں اور اسی خطبہ کا ہی اہتمام ہوتا ہے)۔

ابن حجر زھری کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ ان کے زمانہ میں جو گیارہ ذوالحج کا خطبہ ہوتا تھا وہ اصل میں دس ذوالحج کا تھا، بنوامیہ کے امراء نے اسے گیارہ کو منتقل کر دیا اس کا سبب ان کی مشغولیت تھی، اسے ابن ابی شیبہ نے مرسلاً نقل کیا ہے عام لوگ اور کافی خواص بھی، یہ سمجھتے ہیں کہ یہ باتیں آنجناب نے خطبہ عرفات میں ہی ارشاد فرمائی تھیں، (اس کے برعکس) آپ نے یہی باتیں منی کے یومِ نحر کے اس خطبہ میں بھی کہیں جیسا کہ بخاری کی ان روایات سے ثابت ہے، دیگر کتبِ حدیث کی متعدد روایات میں انہی باتوں کا خطبۂ عرفات کے ضمن میں ذکر ہے مثلاً ابن ماجہ کی ابن مسعود، طبرانی کی ابن عباس، احمد کی نبیط بن شریط اسی طرح ان کی عداء بن خالد سے روایات میں بھی عرفات کا ذکر ہے (لہٰذا آنجناب نے ان باتوں کی اہمیت اور زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کے مدنظر یومِ نحر کے خطبہ میں بھی ارشاد فرمائیں)۔

باب هل يَبِيتُ أصحابُ السِّقايةِ أو غيرُهم بِمكةَ لَيالىَ مِنىً؟

(کیا منی کی راتوں میں اصحابِ سقایہ وغیرہ مکہ میں رہ سکتے ہیں؟)

اصل یہ ہے کہ حجاج ایامِ تشریق کی راتیں منی ہی میں بسر کریں مگر آنجناب نے حاجیوں کو زمزم پلانے پر فائز افراد کو اجازت دی کہ وہ مکہ میں رات گذار سکتے ہیں۔ (أو غیرھم) سے مراد کوئی صاحبِ عذر مثلاً مریض یا مفادِ عامہ کا کوئی اور کام بجالانے والے حضرات، ابن حجر نے بطور مثال لکڑیاں ڈھونے والے اور رعاء یعنی چرواہوں کا ذکر کیا ہے۔ علامہ انور اس بارے تحریر کرتے ہیں کہ ہمارے ہاں رمیِ جمار واجب ہے اور منی میں رات گذارنا سنت، (بہرحال بغیر عذر ترکِ سنت محمود امر نہیں ہے)۔

حدثنا محمد بن عبيد بن ميمون حدثنا عيسى بن يونس عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما رَخَّصَ النبىُّ ﷺ

حدثنا يحيى بن موسى حدثنا محمد بن بكر أخبرنا ابن جريج أخبرنى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أن النبىَّ ﷺ أَذِنَ

حدثنا محمد بن عبدالله بن نمير حدثنا أبى حدثنا عبيد الله قال حدثنى نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أن العباسَ رضى الله عنه إستأذَنَ النبىَّ ﷺ لِيَبِيتَ بِمكةَ لَيالِىَ مِنًى مِن أَجلِ سِقايتِهِ فأذِنَ لَهُ۔ تابعه أبو أسامة و عقبة بن خالد و أبو ضمرة۔ (پہلے گزر چکی ہے)

عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ (رخص رسول الخ) مابعد کو اسی پر محمول کیا ہے۔ اسماعیلی کی روایت میں (من طریق ابراھیم بن موسی عن عیسی بن یونس) جو پہلی سند میں ہیں، سے یہ لفظ روایت کئے ہیں (أن رسول اللہ ﷺ رخص للعباس أن الخ) دوسرے سیاق میں جو (أن النبی ﷺ أذن) ہے یہ احمد کی روایت میں محمد بن بکر ہی کے حوالے سے اسطرح ہے: (أذن للعباس الخ)۔ (تابعه أبو أسامة الخ) یعنی ابن نمیر کی متابعت کی، اسے مسلم نے ابوبکر بن ابی شیبہ سے موصول کیا ہے۔ عقبہ کی روایتِ متابعت مسند عثمان بن ابی شیبہ اور ابوضمرہ یعنی انس بن عیاض کی روایات (باب سقاية الحاج) میں موصول ہے۔ تین اسانید کے ساتھ یہ روایت پیش کرنے کے باوجود امام بخاری کے ان متابعات کو ذکر کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ یحیی قطان کی روایت کے وصل میں شک ہے جسے احمد نے (عن عبید اللہ عن نافع) کے حوالے سے نقل کر کے کہا (ولا أعلمه إلا عن ابن عمر)۔ (گویا انہیں تھوڑا سا شک لاحق تھا) اسماعیلی کہتے ہیں اسے جزم کے ساتھ موسی بن عقبہ، دراوردی، علی بن مسہر، محمد بن فلیح اور دوسروں نے موصولا روایت کیا ہے، یہ سب عبید اللہ سے اسے نقل کرتے ہیں البتہ ابن مبارک نے عبید اللہ سے مرسلاً نقل کیا ہے۔ ابن حجر اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ عبید اللہ اسے کبھی موصولا اور کبھی مرسلا بیان کرتے ہیں کیونکہ ابن مبارک کی طرح قطان نے بھی ان سے مرسلاً روایت کیا ہے۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ ایامِ منی کی راتیں منی گذارنا واجب ہے اور یہ مناسکِ حج میں سے ہے کیونکہ اس اجازت کو رخصت کے لفظ

سے تعبیر کیا گیا ہے اس کا تقاضہ ہے کہ اس کا مقابل عزیمت ہے اور یہ رخصت مشروط ہے۔ جمہور کی یہی رائے ہے امام شافعی اور احمد کا ایک قول بھی یہی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک سنت ہے تو جن کے نزدیک واجب ہے ان کے ہاں ترکِ مبیت کی صورت میں دم واجب ہوگا، رات کا اکثر حصہ یہاں گذارنے کی شکل میں مبیت کا اعتبار ہوگا۔

آیا یہ رخصت صرف حضرت عباس کے ساتھ خاص ہے یا ان کی آل بھی اس میں شریک ہے یا یہ صرف سقایہ والوں کے لئے ہے یا اس قسم کے دیگر وظائف و اعمال کرنے والوں کے لئے بھی ہے؟ اس میں مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں، بعض نے صرف حضرت عباس کے لئے کہا، ابن حجر اسے جمود قرار دیتے ہیں بعض نے آل کیلئے بھی، بعض نے ان کی پوری قوم یعنی بنو ہاشم، بعض نے ہر اہلِ سقایہ (خواہ وہ ان میں سے نہ ہوں) کے لئے یہ رخصت ہونا قرار دیا ہے۔ شافعی نے اس کے ساتھ دوسرے ضروری امور مثلاً کسی کے مال کے ضیاع کا خدشہ ہو یا کوئی ضروری کام و مشغولیت یا کسی مریض (والدین وغیرہ) کی دیکھ بھال، کو بھی اسی کے ساتھ ملحق کیا ہے جمہور نے صرف رعاء (چرواہوں) کو اس رخصت کا مستحق (سقایہ والوں کے ساتھ ساتھ) قرار دیا ہے۔ احمد کا بھی یہی قول ہے جیسا کہ ابن منذر نے نقل کیا، مگر ان سے مشہور قول یہ ہے کہ یہ رخصت صرف حضرت عباس کے ساتھ خاص تھی، مالکیہ کہتے ہیں جس نے بغیر عذر ترکِ مبیت کیا تو ہر رات کے بدلہ اس پر دم واجب ہے وہ بھی اس رخصت کو صرف اہلِ سقایہ اور رعاء کے لئے خاص سمجھتے ہیں۔ شافعی کہتے ہیں ترک کی صورت میں ہر رات کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا کھلا دے۔ احمد سے ایک روایت ہے کہ ایک رات ہو تو ایک درہم اور اگر تینوں راتوں کا مبیت ترک کیا تو دم ہے مگر ان کا اور احناف کا مشہور قول یہ ہے کہ کوئی کفارہ نہیں۔

باب رَمي الجِمارِ (رمیِ جمار)

وقال جابرٌ رَمَى النبيُّ ﷺ يومَ النحر ضُحًى ورمىٰ بعد ذلك بعدَ الزَّوال

(بقول جابرؓ آنجناب ﷺ نے یومِ نحر چاشت کے وقت اور باقی دن زوال کے بعد کنکریاں ماریں)۔ اس ترجمہ کی غرض وقتِ رمی کا بیان ہے، حکمِ رمی بھی اس میں شامل ہوسکتا ہے، اس میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک واجب ہے اور ترک کی صورت میں دم ضروری ہوگا، مالکیہ کے ہاں سنتِ مؤکدہ ہے ترک کی صورت کفارہ ہوگا، ان کی ایک روایت یہ ہے کہ جمرہ عقبہ کا رمی حج کا رکن ہے اس کے ترک کی صورت میں حج باطل ہو جائے گا اس کے مقابلہ میں بعض کا قول ہے کہ اصل واجب تکبیر ہے اگر تکبیر کہہ دی اور رمی نہ بھی کی تو مجزیٔ ہے ابن جریر نے اسے حضرت عائشہ وغیرھا سے نقل کیا ہے۔

(وقال جابر الخ) اسے مسلم، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے بطریق ابن جریج موصول کیا ہے دارمی نے ابن جریج عن ابی الزبیر ہی کے حوالے سے بخاری کے انہی الفاظ کے ساتھ موصول کیا ہے لیکن اس میں (بعد الزوال) کے بجائے (وبعد ذلك عند زوال الشمس) ہے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا مسعر عن وَبَرَة قال سألتُ ابنَ عمر رضى الله عنهما متىٰ أرمِي الجمارَ؟ قال إذا رَمىٰ إمامُك فَارْمِه فأعَدتُ عليه المَسألةَ قال كُنَّا نَتَحَيَّنُ فإذا

زالتِ الشمسُ رَمَيْنا

ابن عمرؓ سے ایک آدمی نے پوچھا کہ میں جمروں کو کنکریاں کس وقت ماروں تو انہوں نے کہا جس وقت تمہارا امام (یعنی امیر) مارے اسی وقت تم بھی مارو اس نے دوبارہ ان سے یہی مسئلہ پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ ہم انتظار کرتے رہتے پس جب آفتاب ڈھل جاتا تو اس وقت ہم کنکریاں مارتے۔

وبرہ سے مراد ابن عبدالرحمٰن المُسلی ہیں، ابن عمر تک تمام راوی کوفی ہیں۔(متی أرمی الجمار) یعنی یوم عید کے سوا بقیہ ایام کا رمی (کیونکہ اس کا وقت تو معلوم ومتعین ہے)۔(إمامك) مراد امیر الحج ہے (زمانہ خلافت میں عموماً ہر سال ایک امیر الحج مقرر ہوتا تھا جس کی قیادت میں مناسکِ حج ادا کئے جاتے تھے) ابن عمر نے یہ اس لئے کہا کہ انہیں اندیشہ ہوا کہ اگر اس نے امیر کی مخالفت کی تو اسے کوئی ضرر نہ پہنچ جائے جب دوبارہ اصرار کے ساتھ پوچھا تو اس وقت کی بابت آگاہی دی جس کا صحابہ کرام آنجناب کے زمانہ مبارک میں اس سلسلہ میں خیال رکھتے تھے۔ابن عیینہ نے بھی مسعر کے حوالے سے یہی روایت نقل کی ہے اس میں ہے کہ اس نے یہ بھی کہا اگر امام تاخیر کرے، تب ابن عمر نے یہ بات کہی، اسے ابن ابی عمر نے اپنی مسند میں ذکر کیا ہے۔تو اس سے ثابت ہوا کہ بقیہ دنوں میں رمی کی بابت سنت یہ ہے کہ زوال کے بعد کی جائے، جمہور کا یہی قول ہے، عطاء اور طاؤس کہتے ہیں کہ قبل زوال بھی جائز ہے۔حنفیہ نے یومِ نفر (بارہ اور تیرہ ذوالحجہ) قبل زوال کی اجازت دی ہے (کیونکہ اکثر حجاج بارہ کو رمی کے بعد مکہ چلے جاتے ہیں، صرف رمی کا انتظار کرتے ہیں) اسحاق کہتے ہیں اگر زوال سے قبل رمی کی تو اعادہ کرے البتہ آخری دن کی رمی قبل زوال مجزی قرار دیتے ہیں۔

باب رَمیِ الجِمارِ مِن بَطنِ الوادی (بطنِ وادی سے کنکریاں مارنا)

شاید اس کے ساتھ ابن ابی شیبہ کا نقل کردہ قولِ عطاء کہ نبی پاک بلندی سے رمیِ جمار کرتے تھے (أن النبیﷺ کان یعلو إذا رمی الجمرة) کا رد کر رہے ہیں لیکن تطبیق بھی ممکن ہے کہ حدیثِ باب میں جس رمی کا ذکر ہے وہ جمرہ عقبہ کی ہے جو وادی کے پاس تھا بخلاف دوسرے دو جمروں کے، اس کی تائید وتوضیح ایک باب بعد کی حدیثِ ابن مسعود سے ملتی ہے جس میں جمرہ عقبہ کی رمی کا ذکر ہے۔ابن ابی شیبہ نے بھی بسند صحیح حضرت عمر کی بابت نقل کیا ہے کہ جس سال شہید ہوئے اس میں اور دوسرے سالوں میں بھی جمرہ عقبہ کی رمی بطنِ وادی سے کرتے تھے، اسود کے طریق سے منقول ہے کہ میں نے عمر کو اوپر کی جانب سے جمرہ عقبہ کی رمی کرتے دیکھا مگر اس کی سند میں حجاج بن ارطاۃ ہے، جو ضعیف ہے۔

حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن الأعمش عن إبراهيم عن عبدالرحمن بن يزيد قال رمَى عبدُالله مِن بطنِ الوادِی فقلتُ یا أبا عبدِالرحمن أن ناساً یَرمُونَهَا مِن فَوقِهَا فقال والذِی لا إله غیرَه هذا مَقامُ الذی أُنزِلَت علیه سورةُ البقرةﷺ۔

وقال عبدالله بن الولید حدثنا سفیان حدثنا الأعمش بهذا

عبداللہ بن مسعودؓ نے وادی کے نشیب سے کنکریاں ماریں تو راوی نے ان سے کہا کہ کچھ لوگ تو وادی کے اوپر سے مارتے ہیں تو کہنے لگے قسم اس کی جس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں، یہ اس شخصؐ (یعنی محمدﷺ کے رمی کرنے) کی جگہ ہے جن پر

سورۂ بقرہ نازل کی گئی تھی۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔(وقال عبدالله الخ) یہ العدنی ہیں، یہ جامع سفیان ثوری میں موصول ہے اس کے ذکر کا مقصد سفیان کے سماع کی تصریح کرنا ہے۔ جمرہ عقبہ بقیہ دو سے چار اشیاء میں ممتاز ہے۔ یوم نحر کو اس کی رمی، اس کے پاس وقوف نہیں کر سکتا، ضحیٰ (چاشت) کے وقت اس کی رمی اور نچلی جانب سے اس کی رمی، یہ بطور استحباب کے ہے (کیونکہ بقول ابن عمر، آنجناب نے اسی جانب سے کی)

باب رَمْيِ الجِمارِ بِسبعِ حَصَياتٍ (سات کنکریاں مارنا ہیں)

ذكره ابنُ عمر رضى الله عنهما عن النبیﷺ

(ذكره ابن عمر الخ) دو باب کے بعد یہ موصولاً آ رہی ہے، وہیں اس پر بحث ہو گی۔ قتادہ عن ابن عمر سے منقول ایک قول کہ چھ یا سات کنکریاں بھی ماری جا سکتی ہیں، کا رد کر رہے ہیں، اسے ابن ابی شیبہ نے ان سے نقل کیا ہے۔ قتادۃ کا ابن عمر سے سماع نہیں ہے، مجاہد کے طریق سے بھی نقل کیا ہے کہ اگر کسی نے چھ ماردیں تو کوئی حرج نہیں مگر طاؤس کے طریق سے مروی ہے کہ (يتصدق بشيء) کہ اس صورت میں کچھ صدقہ دے۔ مالک اور اوزاعی سے منقول ہے کہ اگر سات سے کم ماریں اور اس کا تدارک بھی نہ ہو سکتا ہو (کہ وہاں سے جا چکا ہو یا ایام تشریق ختم ہو چکے ہوں، اگر پہلے دن کیا تو اگلے دن ایک کنکری زائد مار کر قضاء دے سکتا ہے) تو اس کے ذمہ دم ہے، شافعیہ کا موقف ہے کہ ایک کنکری کے بدلہ ایک مُد صدقہ دے۔ دو میں دو مد دے، تین یا اس سے زائد میں دَم ہے۔ حنفیہ کا قول ہے کہ اگر اس کی ماری گئی کنکریوں کی تعداد تینوں جمرات کی مجموعی تعداد کے نصف سے کم ہے تو نصف صاع (مقدار میں کسی چیز کا) صدقہ دے وگرنہ دم ہے۔

حدثنا حفص بن عمر حدثنا شعبة عن الحكم عن إبراهيم عن عبدالرحمن ابن يزيد عن عبدالله رضى الله عنه أنه انتَهىٰ إلَى الجَمرةِ الكُبرىٰ جَعَلَ البيتَ عن يسارِهِ ومِنًى عن يَمينِه و رَمىٰ بِسبعٍ وقال هكذا رَمَى الذى أُنزِلَتْ عليه سورةُ البقرةِ- وقال عبد الله بن الوليد حدثنا سفيان حدثنا الأعمش بهذا

عبداللہؓ بن مسعود جب بڑے جمرے کے پاس پہنچے تو انہوں نے کعبہ کو اپنی بائیں جانب کر لیا اور منیٰ کو اپنی داہنی طرف اور سات کنکریوں سے رمی کی اور کہا کہ اسی طرح اس شخص نے رمی کی جس پر سورۂ بقرہ نازل گئی تھیﷺ۔

سند میں حکم بن عتیبہ، اور ابراہیم نخعی ہیں۔ اعمش کی ان سے یہی روایت اتم ہے، جو آگے آ رہی ہے۔

باب مَن رمىٰ جمرةَ العقبةِ فجعلَ البيتَ عن يَسارِه

(جمرہ عقبہ کی رمی کے وقت کعبہ بائیں جانب ہو)

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا الحكم عن إبراهيم عن عبدالرحمن بن يزيد أنه

حجَّ مع ابنِ مسعود رضی الله عنه فرأه يَرمِى الجمرةَ الكُبرىٰ بِسبعِ حَصَياتٍ فجَعَلَ البيتَ عن يسارِه ومِنًى عن يمينِه ثم قال هذا مقامُ الذى أنزِلَتْ عليه سورةُ البقرةِ (سابقہ ہے)

اپنے دوسرے شیخ کے واسطے سے سابقہ باب کی روایت پھر لائے ہیں، اگلے باب میں بھی یہی روایت اعمش کے حوالے ہے اور اس سے اتم ہے

باب يُكَبِّرُ مع كُلِّ حَصاةٍ (ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے)

قاله ابنُ عمر رضی الله عنهما عن النبی ﷺ

تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

حدثنا مسدد عن عبدالواحد حدثنا الأعمش قال سمعتُ الحَجَّاجَ يقولُ علَى المِنبرِ السورةُ التى يُذكَرُ فيها البَقَرةُ والسورةُ التى يُذكَرُ فيها آلُ عمرانَ والسورةُ التى يُذكَرُ فيها النِساءُ قال فذَكرتُ ذٰلك لأبراهيم فقال حدثَنى عبدُالرحمن بن يزيد أنه كان مع ابنِ مسعود رضى الله عنه حِينَ رَمىٰ جَمرةَ العَقَبةِ فاستبطَنَ الوادِىَ حتىٰ إذا حاذىٰ بِالشَجَرةِ اعتَرَضَها فرَمىٰ بِسبعِ حَصَياتٍ يُكَبِّرُ مَع كلِّ حصاةٍ ثم قال مِن هاهنا والذى لا إلٰه غيرُه قامَ الذى أنزِلَتْ عليه سورةُ البقرةِ ﷺ

(ابن مسعود کی سابقہ روایت ہے مزید ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہنے کا ذکر ہے)۔عبدالواحد سے مراد ابن زیاد بصری ہیں۔ (سمعت الحجاج) ابن یوسف ثقفی، اعمش اس سے روایت نہیں کر رہے، وہ تو اس کا مستحق ہی نہیں ہے مقصد اس کی یہ بات بیان کر کے اس کی غلطی کی نشاندہی ہے جو سمجھتا تھا کہ کسی سورت کا اسم کی طرف نسبت کرنا صحیح نہیں چنانچہ سورۃ البقرۃ کہنے کی بجائے (السورة التى تذكر فيها البقرة الخ) کہا کرتا تھا (یعنی وہ سورت جس میں بقرہ کا ذکر ہے، وہ سورت جس میں عورتوں کا ذکر ہے) تو ابراہیم نے ابن مسعود کی کلام کا حوالہ دے کر اس کا رد کیا کہ اس طرح کی نسبت صحیح ہے۔(جمرة العقبة) اسے جمرہ کبری بھی کہتے ہیں یہ منی کے اندر نہیں بلکہ مکہ کی طرف اس کی حد ہے (یہاں منی ختم ہو جاتا ہے) اسی کے پاس ہجرت سے قبل آنجناب نے انصارِ مدینہ سے بیعت لی اور ہجرت کا پروگرام بنایا تھا۔جمرہ کا لغوی معنی ہے کنکریوں کا ڈھیر، یہاں لوگوں کے اکٹھ کی وجہ سے جو اسے کنکریاں مارنے کے لئے ہوتا ہے، جمرہ کا نام دیا گیا۔(تجمر القوم أى اجتمعوا) سے ماخوذ ہے۔ایک قول یہ بھی ہے کہ عرب چھوٹی کنکریوں کو جمار کہتے ہیں، یہ (تسمیه الشیئ بلا زمه) کی قبیل سے ہے یہ بھی کہا گیا کہ حضرت آدم یا ابراہیم علیہما السلام کے سامنے یہاں شیطان نمودار ہوتا اسے کنکریاں ماریں تو وہ (جمر بین یدیه) آگے لگ کر دوڑ پڑا (أسرع) تو اس سے یہ نام پڑا۔(فاستبطن الوادی) (یعنی بطنِ وادی کی جہت اختیار کی) مسلم میں ابو معاویہ عن الاعمش کی روایت میں یہ بھی ہے کہ اس پر ان سے کہا گیا کہ لوگ تو اوپر والی جانب سے

مارتے ہیں۔(فرمی) یعنی جمرہ کو، سابقہ روایت میں مارتے وقت کی ہیئت یہ بیان ہوئی کی کعبہ کو بائیں جانب اور منی دائیں جانب رکھا، ترمذی کی ابوصحرہ عن عبدالرحمٰن سے روایت میں ہے کہ قبلہ رو ہوئے، مگر یہ شاذ ہے اس کی اسناد میں مسعودی ہے جو مختلط ہو گیا تھا۔ علامہ انور اس ضمن میں لکھتے ہیں کہ بخاری کے بیان کردہ لفظ ہی قابلِ اعتماد ہیں۔ شافعیہ میں سے رافعی کا یہی موقف ہے کہ منہ جمرہ کی طرف اور قبلہ پیچھے کی جانب ہو، یہ بھی کہا گیا کہ منہ قبلہ کی طرف ہو اور جمرہ دائیں جانب کر لے، لیکن سابقہ باب کی روایت میں مذکور ہیئت ہی جمہور نے اختیار کی ہے مگر اس امر پر اتفاق ہے کہ جس ہیئت میں بھی مارے، جائز ہے صرف افضلیت میں اختلاف ہے (اور تمام احکام ومسائل میں افضلیت کا معیار آنحضرت کے طریقہ کی اقتداء واتباع ہے)۔ (مقام الذی الخ) ابن منیر کہتے ہیں سورۃ البقرۃ کا ذکر اس لئے کیا کہ اس میں رمی کا ذکر ہے تو اس سے یہ اشارہ دیا کہ آنجناب کا فعل کتاب مبین کی تبیین ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں مجھے سورۃ البقرۃ میں رمی کا ذکر تو نہیں ملا، شاید ان کی مراد یہ ہے کہ اس سورت میں کثیر احکامِ حج کا ذکر ہے گویا ابن مسعود کی مراد یہی تھی کہ یہ اس کا مقام ہے جس پر حج کے مناسک واحکام اتارے گئے گویا یہ تنبیہ مقصود تھی کہ یہ احکام توقیفی ہیں۔ اس حدیث سے یہ استدلال بھی ہوا کہ ایک ایک کر کے کنکری مارنا چاہئے کیونکہ (یکبر مع کل حصاۃ) ہے، عطاء اور ان کے صاحب (؟) ابوحنیفہ کے نزدیک ساتوں کنکریاں دفعۃً بھی ماری جاسکتی ہیں۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ صحابہ کرام نے آنجناب کی ہر حرکت اور ہیئت کو محفوظ رکھا ہے بالخصوص اعمالِ حج کے سلسلہ میں، محمد بن عبدالرحمٰن بن یزید نخعی نے اپنے والد سے یہی روایت نقل کرتے ہوئے آخر میں یہ بھی اضافہ کیا کہ فارغ ہو کر ابن مسعود نے کہا (اللهم اجعله حجا مبرورا وذنبا مغفورا)۔

بابُ مَن رمىٰ جمرةَ العقبةِ ولم يَقِفْ (کنکریاں ماریں اور وہاں ٹھیرا نہیں) قاله ابنُ عمر رضى الله عنهما عن النبي ﷺ

(قاله ابن عمر الخ) آگے موصولا آرہی ہے، مسند احمد میں عمرو بن شعیب سے نحوہ (اسی کی طرح) حدیث ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس امر میں کسی اختلاف سے ہم واقف نہیں (یعنی متفق علیہ مسئلہ ہے)۔

باب إذا رمَى الجَمرتَين يَقوم مُستقبلَ القِبلةِ ويُسهِلُ

(رمیِ جمرتین کے بعد ہموار جگہ قبلہ رو کھڑے ہو۔ اور دعا کرے)

ان دو سے مراد عقبہ کے علاوہ باقی ہیں۔

حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا طلحة بن يحيى حدثنا يونس عن الزهري عن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يَرمِي الجمرةَ الدُّنيا بِسبعِ حَصَياتٍ يُكَبِّرُ علىٰ إثرِ كُلِّ حَصاةٍ ثم يَتقدَّمُ حتىٰ يُسهِلَ فيَقُومُ مُستَقبلَ القِبلةِ فيَقُومُ طَوِيلًا و يَدعُو

وَيَرفعُ يَديهِ ثم يَرمِي الوُسطىٰ ثم يأخُذُ ذاتَ الشِمالِ فَيستَهِلُّ ويَقُوم مُستَقبلَ القِبلَةِ فيَقُوم طويلًا ويَدعُو ويَرفع يدَيه و يقومُ طويلا ثم يَرمِي جمرةَ ذاتِ العقبةِ مِن بَطنِ الوادِي ولايَقِفُ عندَها ثم يَنصَرِفُ فيَقُولُ هكذا رأيتُ النبيَّ ﷺ يَفعلُه

ابن عمرؓ کے بارہ میں روایت ہے کہ وہ پہلے جمرے کو سات کنکریاں مارتے تھے، ہر کنکری کے بعد تکبیر کہتے تھے اس کے بعد آگے بڑھ جاتے یہاں تک کہ نرم ہموار زمین میں پہنچ کر قبلہ رو کھڑے ہو جاتے اور دیر تک کھڑے رہتے اور ہاتھ اٹھا کر دعا مانگتے پھر درمیان والے جمرہ کی رمی کرتے اس کے بعد بائیں جانب چلے جاتے اور نرم ہموار زمین پر پہنچ کر قبلہ رو کھڑے ہو جاتے اور ہاتھ اٹھا کر دعا مانگتے اور یونہی کھڑے رہتے پھر وادی کے نشیب سے جمرہ عقبہ کو کنکریاں مارتے اور اس کے پاس نہ ٹھہرتے بلکہ واپس آ جاتے اور کہتے کہ میں نے نبی ﷺ کو ایسا کرتے دیکھا ہے۔

طلحہ بن یحی بن نعمان بن ابی عیاش ازرقی انصاری مدنی نزیلِ بغداد، ابن معین کے ہاں ثقہ ہیں، احمد مقارب الحدیث قرار دیتے ہیں ابو حاتم کہتے ہیں کہ قوی نہیں، ابن طاہر کا دعوی ہے کہ ان کی بخاری میں صرف یہی ایک حدیث ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں بطور منفرد اس سے احتجاج نہیں پکڑا بلکہ باب میں اس پر سلیمان بن بلال کی متابعت موجود ہے اسی طرح عثمان بن عمر کی متابعت بھی ہے جو ایک باب کے بعد آئے گی، اسماعیلی کے ہاں عبداللہ بن عمر نمیری کی متابعت بھی ہے۔

(الجمرة الدنيا) دال پر پیش اور زیر، دونوں صحیح ہیں، بمعنی قریبۃ، یعنی مسجد خیف کی جانب سے قریبی ہے، یہ پہلا جمرہ ہے جسے گیارہ ذوالحجہ کو کنکریاں ماری جاتی ہیں۔ (يسهل) یعنی میدانی جگہ آ جاتے۔ (فيقوم طويلا) ایک باب کے بعد اس پر بات ہو گی۔ (ويرفع يديه) یعنی دعاء کرتے ہوئے، علامہ انور لکھتے ہیں کہ روایات میں ہے کہ اتنی لمبی دعاء کرتے کہ پوری سورت بقرہ پڑھی جا سکتی تھی، (سورت بقرہ کی تلاوت میں صحابہ وسلف کے مزاج اور اندازِ تلاوت کے حساب سے کم از کم ایک گھنٹہ درکار ہے، آج کل تبلیغی اجتماع کے آخر میں اتنی ہی لمبی دعاء پر بعض لوگوں کو اعتراض ہوتا ہے، اس دفعہ کی دعاء پر۔ ۲۰۰۷ کالم نگار ہارون الرشید اور عصرِ جدید کے محقق ومتجدد جاوید غامدی نے اپنے رسالہ طلوع اسلام میں طوالت کے اعتراضات لکھے جو سلف کی ان مثالوں کی موجودگی میں بے جا ثابت ہوتے ہیں)۔ (ثم يرمي جمرة ذات العقبة) یہ (يا نساء المؤمنات) کی طرز پر ہے (أي الجمرة ذات العقبة) سلیمان کی روایت میں اسی طرح ہے۔ عثمان بن عمر کی روایت میں ہے (الجمرة التي عند العقبة) - (ثم ينصرف) سلیمان کی روایت میں مزید یہ بھی ہے کہ (ولا يقف عندها) (یعنی اس کے پاس دعا وغیرہ کیلئے وہ وقوف نہ کرتے جو سابقہ دو کے پاس کیا تھا)۔

باب رفعِ اليدَينِ عندَ جمرةِ الدُّنيا و الوُسطىٰ (یعنی دعا کرتے وقت ہاتھ اٹھانا)

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں ہمیں کسی مخالف روایت کا علم نہیں البتہ امام مالک سے مروی ہے کہ رمی جمار کے بعد دعاء کرتے ہوئے ہاتھ نہ اٹھائے جائیں۔ ابن منذر کے مطابق یہ ابن قاسم کی ان سے روایت ہے، ابن منیر کہتے ہیں اگر اس موقع پر ہاتھ اٹھانا سنت ہوتا تو اہل مدینہ (جن کے امام، مالک ہیں) اس سے ناواقف نہ ہوتے۔ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ کہتے وقت وہ یہ بات فراموش کر گئے اپنے زمانہ میں صحابہ کے سب سے بڑے عالم ابن عمر اثباتِ رفع بیان کر رہے ہیں اور ان کے بیٹے سالم بھی جو

فقہائے سبعہ میں سے ہیں پھر ان سے راوی ابن شہاب ہیں جو اپنے زمانہ کے عالمِ مدینہ پھر عالمِ شام ہیں۔

حدثنا إسماعيل بن عبدالله قال حدثني أخي عن سليمان عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله أن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما كان يَرمِي الجمرةَ الدُنيا بِسبعِ حَصَياتٍ ثم يُكَبِّرُ علىٰ إثرِ كلِّ حصاةٍ ثم يَتقَدَّمُ فيُسهِلُ فيَقُوم مُستقبِلَ القبلةِ قياماً طويلاً فيَدعُو و يَرفَعُ يَدَيهِ ثم يَرمِي الجمرةَ الوُسطىٰ كذلك فيَأخُذُ ذاتَ الشمالِ فيُسهِلُ ويقُومُ مُستقبِلَ القبلةِ قياماً طويلاً فيدعُو و يَرفَعُ يدَيهِ ثم يَرمِي الجمرةَ ذاتَ العقبةِ مِن بطنِ الوادِي ولا يَقِفُ عندَها ويقُولُ هكذا رأيتُ رسولَ اللهﷺ يَفعَلُ

(ابن عمرؓ والی سابقہ روایت ہے)۔اسماعیل بن عبداللہ ابن ابی اویس اپنے بھائی عبدالحمید اور وہ سلیمان بن بلال سے راوی ہیں۔

باب الدُعاءِ عندَ الجَمرتَين (جمرتین کے پاس دعا کرنا)

یعنی اس کی طوالت وغیرہ کا بیان۔

وقال محمد حدثنا عثمان بن عمر أخبرنا يونس عن الزهري أن رسولَ اللهﷺ كان إذا رَمَى الجمرةَ التي تَلِي مسجدَ مِنًى يَرمِيها بِسبعِ حَصَياتٍ يُكبِّرُ كلَّما رَمىٰ بِحَصاةٍ ثم تَقدَّمَ أمامَها فوَقَفَ مُستَقبِلَ القبلةِ رافعاً يدَيهِ يَدعُو وكان يُطِيلُ الوُقُوفَ ثم يأتِي الجمرةَ الثانيةَ فيَرمِيها بِسبعِ حصياتٍ يُكبِّرُ كلَّما رَمىٰ بِحصاةٍ ثم يَنحَدِرُ ذاتَ اليسارِ مِمَّا يَلِي الوادِيَ فيَقِفُ مُستقبلَ القبلةِ رافعاً يدَيهِ يَدعُو ثم يأتِي الجمرةَ التي عندَ العقَبةِ فيَرمِيها بسبعِ حصياتٍ يكبِّرُ عندَ كلِّ حصاةٍ ثم يَنصَرِفُ ولا يَقِفُ عندَها قال الزهري سمعتُ سالمَ بنَ عبدِالله يُحَدِّثُ مِثلَ هذا عن أبيه عن النبيِّﷺ وكان ابنُ عمر يَفعله

(اس کا مفہوم ذکر ہو چکا ہے)۔ابوعلی جیانی کہتے ہیں کہ اس محمد کی نسبت میں اختلاف ہے ابن سکن نے محمد بن بشار قرار دیا ہے بقول ابن حجر یہی معتمد ہے، کلاباذی کے نزدیک ابن مثنی بھی ہو سکتے ہیں بعض نے ذہلی بھی کہا ہے۔(قال الزهري سمعت الخ) یہ اسی اسناد کے ساتھ متصل ہے۔اہل الحدیث کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس طرح کے سیاق کے ساتھ حدیث موصول سمجھی جائے گی۔بس یہ ہوا کہ متن بعض سند پر مقدم کیا ہے، البتہ اس طرح کر لینے کے جواز پر اختلاف ہے، کرمانی نے شاذ و غریب موقف اختیار کرتے ہوئے اسے مراسیلِ زہری میں شمار کیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ بیان کرتے ہوئے (بمثله) کہہ رہے

ہیں، گویا عین یہی روایت مقصود نہیں بلکہ کوئی اور اس کی مثل، ابن حجر کہتے ہیں کہ کسی محدث کا بمثلہ کہنے سے (بنفسه) ہی مراد ہے (یعنی یہی حدیث) بس یہ کیا ہے کہ ایک سند کے ساتھ متن نقل کیا ہے پھر اسی متن کی ایک دوسری سند نقل کی، متن کا اعادہ نہ کیا (گویا یہ تحویل کی ایک قسم ہے) بہر حال محدثین کے ہاں یہ بالاتفاق موصول ہے البتہ جو (بمعناه) کا لفظ استعمال کرے، تو بعض کے ہاں یہ اسی سند کے ساتھ موصول نہیں ہوتی۔ اس حدیث کو اسماعیلی نے بھی (ابن ناجية عن محمد بن المثنى عن عثمان بن عمر) کے طریق سے نقل کیا ہے، آخر میں یہ بھی نقل کیا (قال الزهري سمعت سالماً يحدث بهذا عن النبي ﷺ) تو اس سے ظاہر ہوا کہ (مثله) سے مراد (نفسه) ہے۔ یہاں ابن حجر کرمانی پر طنز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب کوئی آدمی (في غير فنه) ۔ (یعنی اپنے فن یعنی مجالِ تخصص کے علاوہ کسی اور فن میں) بات کرتا ہے تو اسی قسم کے عجائبات کا ظہور ہوتا ہے (پہلے ایک جگہ لکھا تھا کہ کرمانی کوئی حدیث کے عالم نہ تھے البتہ نحو وصرف خوب جانتے تھے، دور حاضر میں بھی یہ مزاج موجود ہے، ایک مرتبہ صبح کی سیر کرتے ہوئے ایک صاحب سے تعارف ہوا کہنے لگے ریٹائرڈ کرنل ہوں، بر سبیل تذکرہ پوچھا آج کل کیا کر رہے ہیں فرمانے لگے قرآن مجید کا ترجمہ لکھ رہا ہوں)۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ ہر کنکری مارنے کے ساتھ (کلما رمی ۔ سے لگتا ہے کہ کنکری پہلے مارتے پھر اللہ اکبر کہتے) تکبیر مشروع ہے اس امر پر اجماع ہے کہ ترک کی صورت میں کوئی کفارہ نہیں، صرف ثوری کہتے ہیں کہ اس صورت میں (مساکین کو) کھانا کھلائے، اگر دم دیدے تو مجھے زیادہ پسند ہے۔ دعا کی طوالت کے بارہ میں ابن ابی شیبہ نے عطاء سے بسند صحیح نقل کیا ہے کہ ابن عمر اتنی لمبی دعاء کرتے تھے کہ سورہ بقرہ پڑھی جا سکتی تھی۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ جمرہ سے کچھ ہٹ کر یہ دعا کرے تاکہ اسے کوئی کنکری نہ لگ جائے۔

باب الطِّيبِ بعدَ رَمي الجِمارِ والحَلقِ قبلَ الإفاضةِ

(یعنی رمی اور حلق کے بعد افاضہ سے قبل خوشبو کا استعمال)

اس کے تحت حدیثِ عائشہ لائے ہیں جس میں وہ کہتی ہیں کہ اپنے ہاتھوں سے نبی پاک کو خوشبو لگائی، جب احرام باندھا (ولحله الخ) اور جب آپ متحلل ہوئے، طواف سے قبل، ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس جہت سے بنتی ہے کہ جب آپ مزدلفہ سے روانہ ہوئے حضرت عائشہ آپ کے ہمراہ نہ تھیں، یہ بھی ثابت ہے کہ آپ مزدلفہ سے سوار ہو کر جمرہ عقبہ کی رمی کے لئے تشریف لے گئے تو لازمی بات ہے کہ انہوں نے یہ خوشبو رمی کے بعد ہی لگائی ہوگی۔ جہاں تک افاضہ سے قبل حلق کا معاملہ ہے تو آپ نے رمی کے بعد منی میں ہی حلق کرایا تھا (بعد ازاں طواف افاضہ کے لئے مکہ تشریف لے گئے)۔ چونکہ خوشبو تحلل کے بعد ہی لگائی جا سکتی ہے تو اس سے یہ اخذ کیا کہ تحللِ اول (یا اصغر) تین میں سے دو امور سے فراغت کے بعد ہو جاتا ہے وہ تین امور یہ ہیں رمی، حلق اور طواف، اگر آپ حلق رمی کے بعد نہ کرتے تو خوشبو نہ لگواتے (گویا ظاہر امر یہی ہے کہ حلق رمی کے بعد کیا ہوگا کیونکہ خوشبو کا استعمال قیاساً اسی کے بعد ظاہر ہے) تو اس حدیث میں ان کے لئے حجت ہے جو تحللِ اول کے بعد تطیّب اور باقی محظورات کے جواز کے قائل ہیں مالک اس سے منع کرتے ہیں حضرت عمر وابن عمر سے بھی یہی مروی ہے۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ حلق کے بعد جماع کے سوا تمام پابندیاں ختم ہو جاتی ہیں، کہتے ہیں امام ابو حنیفہ سے ایک شاذ

روایت، جماع کے ساتھ خوشبو کے منع ہونے کی بھی ہے جس کی تائید ابن ماجہ کی ایک روایت سے ہوتی ہے، لوگ اس کی تاویل میں پڑ جاتے ہیں مگر میں کہتا ہوں تاویل چھوڑیں ان کا مشہور قول عام روایات کے ہی موافق ہے، تو ابن ماجہ کی وہ روایت بھی شاذ ہے لہٰذا عدمِ تطئیب والا قول بھی شاذ ہے۔ کہتے ہیں کہ امام بخاری پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ ترجمہ میں (بعد رمی الجمار) کہنا (فی غیر محله) ہے کیونکہ تحلل میں اس کا کوئی دخل نہیں، صرف حلق کا اس میں دخل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یوم نحر کے چار افعال میں سے بعض کا کسی وقت بھی کر لینا جنایہ نہیں ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا عبدالرحمن بن القاسم أنه سمع أباه وكان أفضلَ أهلِ زمانِه يقول سمعتُ عائشةَ رضي الله عنها تقول طَيَّبْتُ رسولَ اللهﷺ بِيَدَيَّ هاتَينِ حِينَ أحرمَ ولِحِلِّه حِينَ أحَلَّ قبل أن يَطُوفَ و بَسَطَتْ يدَيْها

حضرت عائشہؓ سے سنا وہ فرماتی تھیں کہ میں نے خود اپنے ہاتھوں سے رسول اللہ ﷺ کے جب آپ نے احرام باندھنا چاہا خوشبو لگائی تھی اس طرح احرام کھولتے وقت بھی جب آپ نے طواف الزیارۃ سے پہلے احرام کھولنا چاہا تھا۔

ابن مدینی ابن عیینہ سے راوی ہیں۔ (حين أحرم) سے مراد جب احرام باندھنے کا ارادہ فرمایا، کیونکہ احرام باندھ لینے کے بعد خوشبو کا استعمال جائز نہیں، (حين أحل) میں (أراد) کا معنی نہیں کریں گے جیسا کہ (أحرم) میں کیا بلکہ اس کا معنی ہے (وقع الحل) عملاً جب متحلل ہو گئے کیونکہ ارادہ حل کے وقت خوشبو کا استعمال جائز نہیں بلکہ متحلل ہو کر۔ حدیثِ باب پر تفصیلی بات (باب الطيب عند الإحرام) میں گذر چکی تھی۔

باب طوافِ الوَداع (طوافِ وداع)

یعنی مکہ سے رخصت ہوتے وقت آخری عمل، طواف کیا جائے (بعض حج کرام کعبہ سے جدا ہوتے ہوئے الٹے پاؤں صحنِ حرم سے نکلتے جاتے ہیں جب تک کعبہ نظر آتا ہے پھر سیدھے ہوتے ہیں ظاہر ہے یہ کوئی مشروع تو نہیں مگر میرا نقطہ نظر اس بابت اور اس قسم کے افعال کی بابت یہ ہے کہ فوراً بدعت وغیرہ کا الزام نہیں لگنا چاہئے، بعض چیزیں کسی قوم کے اجتماعی آداب اور عرف کا حصہ ہوتی ہیں جنہیں اسی نظر سے دیکھا جانا چاہئے مثلاً وہاں صحن حرم میں افریقی اور بعض عرب کعبہ کی طرف ٹانگیں پھیلائے بیٹھے رہتے ہیں یا وہ قرآن پاک کو فرش پر یا جائے نماز پر رکھ لیتے ہیں جس کو اہلِ برصغیر سخت برا خیال کرتے ہیں اب یہ اپنے اپنے عرف کی بات ہے ہماری ثقافت میں یہ ہے کہ کسی بڑے کی طرف پاؤں نہیں کر کے بیٹھنا تو کعبہ کی طرف بھی نہیں کرتے، عرب کہتے ہیں کسی حدیث میں ایسا کرنا منع نہیں۔ تو ایک لحاظ سے دونوں کا موقف درست ہے، ظاہر ہے ان کی نیت میں بے ادبی یا گستاخی کا خیال نہیں ہوتا۔ والعیاذ باللہ۔ ایک بوڑھے ترک کو دیکھا کہ طوافِ وداع کر کے الٹے پاؤں واپس ہو رہا ہے اور آبدیدہ ہے صحن کے کنارے پہنچ کر کعبہ کو سلام کرتا ہے آنکھوں میں آنسو لئے الٹے قدم چلتا ہوا جا رہا ہے تو اس ہیئت کو بدعت کہنا امرِ غیر مناسب ہے ہاں اگر کوئی اسے یا اس قبیل کے کسی عمل کو مشروع سمجھتا ہے تو پھر بدعت ہے، ایک زمانے میں بچوں کا ننگے سر بڑوں کے سامنے جانا معیوب گردانا جاتا تھا اسی سے نماز کی حالت میں بھی

ننگے سر رہنا سخت معیوب سمجھا جاتا تھا کہ اللہ جو سب سے بڑا ہے، کے سامنے تو ننگے سر جاتا ہے اپنے بڑوں کے سامنے ٹوپی لے کر۔؟ ایک افریقی لیڈر محمد باقوا قوا اپنی سوانح حیات میں لکھتے ہیں کہ ہماری ثقافت میں بڑوں کے سامنے بچوں کے سر اور پاؤں ننگے رکھے جاتے ہیں، گویا ہمارے بالکل برعکس، تو دین اور ثقافت میں فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔اب قدریں تبدیل ہوئیں حنفی مساجد میں بھی اس پر ماضی والا زور نہیں دیا جاتا، تو ثقافتی اقدار میں تغیر ہوتا رہتا ہے صرف دینی اقدار جنہیں سنن کہا جاتا ہے غیر متغیر و غیر متحول ہیں)۔

نووی کہتے ہیں طوافِ وداع واجب ہے، اکثر علماء کے نزدیک اس کے ترک کی صورت میں دم واجب ہوگا، مالک، داؤد اور ابن منذر کہتے ہیں کہ سنت ہے، ترک پر کوئی کفارہ نہیں۔ابن حجر کہتے ہیں میں نے اوسط لابن المنذر میں پڑھا ہے کہ واجب ہے کیونکہ اس کا حکم دیا ہے البتہ ترک پر کوئی کفارہ نہیں۔علامہ انور اس بارے لکھتے ہیں کہ طوافِ وداع ہمارے ہاں واجب ہے ایک قول سنت کا بھی ہے جیسا کہ طوافِ قدوم مشہور قول کے مطابق سنت ہے۔وہ بھی ایک قول کے مطابق واجب ہے، خزانۃ المفتیین میں اسے واجب ہی لکھا ہے اور وہ معتبر ہے۔خزانۃ الروایات پر میں اعتماد نہیں کرتا وہ گجرات کے کسی عالم کی تصنیف ہے۔حیض اور نفاس والی خاتون سے یہ ساقط ہے۔ابن عمر کہا کرتے تھے کہ حائضہ اور نفساء طہر تک انتظار کرے پھر طواف کر کے جائے، ان تک جب یہ حدیث پہنچی تو رجوع کر لیا۔جہاں تک طوافِ زیارت کا تعلق ہے تو سب کے نزدیک وہ اس کا انتظار کرے گی۔

حدثنا مسدد حدثنا سفيان عن ابن طاؤس عن أبيه عن ابن عباس رضى الله عنهما قال أُمِرَ الناسُ أن يكونَ آخرُ عهدِهم بالبيت إلا أنه خُفِّفَ عن الحائضِ

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کی طرف سے لوگوں کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ ان کا آخری وقت کعبہ کیساتھ ہو (یعنی مکہ سے واپسی کے وقت کعبہ کا طواف کر کے جائیں) مگر حائضہ عورت کو یہ معاف کر دیا گیا تھا۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں جو عبداللہ بن طاؤس سے راوی ہیں۔(أمر الناس) عبداللہ بن طاؤس کی اس روایت میں (أمر) اور (خفف) بطور صیغہ مجہول ہی ہیں، مسلم کی سلیمان احول عن طاؤس کی روایت میں صراحۃً آنجناب کے حوالے سے الفاظ منقول کئے ہیں۔ابن حجر کہتے ہیں (خفف) کے لفظ سے بھی طوافِ وداع کا واجب ہونا ظاہر ہے کیونکہ تخفیف ایک رخصت ہے جو تبھی ملتی ہے جب کوئی معاملہ مؤکدہ ہو۔اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ طہارت صحتِ طواف کی شرط ہے، اس بارے بحث آگے آئیگی۔

اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أصبغ بن الفرج أخبرنا ابن وهب عن عمرو بن الحارث عن قتادة أَنَّ أنسَ بنَ مالك رضى الله عنه حدثه أن النبى ﷺ صلَّى الظهرَ والعصرَ والمغربَ والعشاءَ ثم رَقَدَ رقدةً بِالْمُحَصَّبِ ثم ركبَ إلى البيتِ فطافَ به۔ تابعه الليث حدثنى خالد عن سعيد عن قتادة أن أنس بن مالك رضى الله عنه حدثه عن النبى ﷺ

انسؓ بیان کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے (مقام) محصب میں ظہر، عصر، مغرب، اور عشاء کی نماز پڑھی اس کے بعد تھوڑی دیر تک نیند فرمائی۔پھر کعبہ کی طرف سوار ہو کر گئے اور اس کا طواف کیا۔

(عن قتادة) ایک باب کے بعد قتادہ کی تحدیث کی تصریح کے ساتھ یہی روایت آئے گی وہیں اس پر مبسوط بات ہوگی، یہاں محلِ ترجمہ

اس کا یہ جملہ ہے (ثم ركب إلى البيت الخ)۔ (تابعه الليث الخ) یعنی عمرو بن حارث کی متابعت۔ اسے بزار اور طبرانی نے موصول کیا ہے، خالد شیخِ لیث سے مراد ابن یزید ہیں۔ بزار اور طبرانی نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ لیث اس کی روایت میں خالد سے، اور وہ سعید سے متفرد ہیں اور سعید بن ابی ہلال نے (قتادة عن أنس) سے صرف یہی حدیث روایت کی ہے۔

باب إذا حاضتِ المرأةُ بعدَ ما أفاضَتْ (اگر طوافِ افاضہ کے بعد حیض آ جائے)

یعنی کیا اس پر بھی طوافِ وداع واجب ہے یا ساقط ہے؟ اور اگر واجب تھا تو اس کی تلافی بذریعہ دم ہے یا نہیں؟ اس ترجمہ کا مفہوم و معنی ایک سابقہ ترجمہ (باب المرأة تحيض بعد الإفاضة) کے عنوان سے گذر چکا ہے۔ ابن منذر لکھتے ہیں کہ اکثر فقہائے امصار کے نزدیک طوافِ افاضہ کر چکنے والی حائضہ پر طوافِ وداع واجب نہیں ہے لیکن حضرات عمر، ابن عمر اور زید بن ثابت کے بارہ میں مروی ہے کہ اس صورت میں وہیں ٹھہرنے کا اور طہر کے بعد طواف کر کے جانے کا حکم دیتے تھے گویا ان کے نزدیک طوافِ افاضہ کی طرح یہ بھی واجب ہے، کہتے ہیں ابن عمر اور زید کا اس سے رجوع بھی ثابت ہے۔ طحاوی، احمد، ابو داؤد اور نسائی نے حضرت عمر کے حوالے سے یہی بات مرفوعاً نقل کی ہے چنانچہ ابو داؤد کے الفاظ ہیں (هكذا حدثني رسول الله ﷺ) طحاوی اسے حدیثِ عائشہ اور ام سلیم کے ساتھ منسوخ قرار دیتے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن عبدالرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أنَّ صفيةَ بنتَ حُيَيّ زوجَ النبي ﷺ حاضت فذَكرتُ ذلك لِرسولِ الله ﷺ فقال أحابسَتُنا هي؟ قالوا إنها قد أفاضَتْ قال فلا إذاً

حضرت عائشہؓ نے کہ نبی کریم ﷺ کی زوجہ مطہرہ صفیہ بنت حییؓ حائضہ ہوگئیں تو میں نے اس کا ذکر آنحضرت ﷺ سے کیا آپ نے فرمایا کہ پھر تو یہ ہمیں روکیں گی لوگوں نے کہا انہوں نے طواف افاضہ کرلیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ پھر کوئی فکر نہیں۔

(حاضت) یعنی طوافِ افاضہ کے بعد جیسا کہ (باب الزيارة يوم النحر) میں گذرا۔ (فذكر) صیغہ مجہول ہے۔ باب مذکور میں گذرا تھا کہ ذکر کرنے والی حضرت عائشہ تھیں۔ (أحابستنا) یعنی ہمیں حسب پروگرام روانگی سے روک دے گی؟ (قالوا) باب کی آخری حدیث میں آئے گا کہ خود حضرت صفیہ نے یہ بات بتلائی۔ (الزيارة يوم النحر) کی روایت میں تھا کہ (فأراد النبي ﷺ منها مايريد الخ) اس میں اشکال یہ ہے کہ اگر آپ کو علم تھا کہ انہوں نے طوافِ افاضہ کرلیا ہے تو (أحابستنا) کیوں کہا؟ اگر علم نہ تھا تو ان سے مباشرت کا ارادہ کیوں فرمایا؟ کیونکہ وہ تو ابھی متحلل نہ ہوئی تھیں، اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کی ازواج مطہرات نے آپ سے طوافِ افاضہ کر لینے کی اجازت مانگی تھی۔ تو آپ کا یہ ارادہ اس بناء پر تھا کہ آپ کا گمان تھا کہ سب کی طرح انہوں نے بھی طوافِ افاضہ کرلیا ہوگا، جب حضرت عائشہ نے آگاہ کیا کہ وہ حائضہ ہیں تو آپ کو خدشہ لاحق ہوا کہ مبادا افاضہ کرنے سے قبل ہی حیض آ گیا ہو، اب شاید مزید رکنا پڑے۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد عن أيوب عن عكرمة أن أهلَ المدينةِ سَألُوا ابنَ عباس رضى الله عنهما عن امرأةٍ طافَت ثُمَّ حاضَت قال لهم: تَنفِرُ، قالوا لانأخُذُ

بِقولِكَ ونَدَعُ قولَ زيدٍ قال إذا قَدِمْتُمُ المدينةَ فسَلُوا فقدِمُوا المدينةَ فسَأَلُوا فكان فِيمَن سأَلُوا أمُّ سَلَيم فذكَرَتْ حديثَ صفِيَّة۔ رواه خالدٌ وقتادةُ عن عِكرمة

ابن عباسؓ سے ایک عورت کے متعلق پوچھا کہ جو طواف کرنے کے بعد حائضہ ہوگئی تھیں آپ نے انہیں بتایا کہ چلی جائے لیکن پوچھنے والوں نے کہا ہم ایسا نہیں کریں گے کہ آپ کی بات پر عمل تو کریں اور زید بن ثابتؓ کی بات چھوڑ دیں ابن عباسؓ نے کہا جب تم مدینہ پہنچ جاؤ تو یہ مسئلہ وہاں پوچھنا چنانچہ جب یہ لوگ مدینہ آئے تو پوچھا' جن سے پوچھا گیا تھا ان میں ام سلیمؓ بھی تھیں اور انہوں نے صفیہ کی یہ حدیث بیان کی۔

سند میں حماد بن زید ایوب سختیانی سے راوی ہیں۔(أن أهل المدينة) یعنیان میں سے بعض، اسماعیلی کی عبدالوھاب ثقفی عن ایوب سے روایت میں (أن أناسا من أهل المدينة) ہے ان کی روایت اس سے اتم ہے۔(رواه خالد الخ) یعنی حذاء، اسے بیہقی نے جبکہ قتادۃ کی روایت طیالسی نے موصول کی ہے۔اس میں ابن عباس اور زید کے اس مسئلہ میں سوال وجواب کا ذکر ہے پھر تحقیقِ حال کیلئے ام سلیم سے رجوع کیا جنھوں نے اپنا اور حضرت صفیہ کا واقعہ بیان کیا ہے۔ابن حجر کہتے ہیں بخاری نے عکرمہ کی یہ روایت نہایت مختصراً نقل کی ہے اگر ان طرق کی تخریج نہ ہوتو مراد واضح نہ ہوسکتی تھی۔مناظرہ کے اس قصہ کو عکرمہ کے علاوہ طاؤس نے بھی بیان کیا ہے، ان کی روایت مسلم، نسائی اور اسماعیلی نے نقل کی ہے۔

حدثنا مسلم حدثنا وهيب حدثنا ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس رضى الله عنهما قال رُخِّصَ لِلحائض أن تَنفِرَ إذا أفاضَتْ۔ قال وسمعتُ ابنَ عمر يقول إنها لا تَنفرُ ثم سمعتُه يقول بعدُ إنَّ النبيَّ ﷺ رَخَّصَ لَهُنَّ

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ جو عورت طوافِ افاضہ کے بعد حائضہ ہوئی ہو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ مکہ سے چلی جائے۔ (طاؤس) کہتے ہیں کہ میں نے ابن عمرؓ سے سنا، کہتے تھے کہ مکہ سے نہ جائے پھر آخر میں میں نے سنا، کہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے حائضہ عورتوں کو چلے جانے کی اجازت دے دی تھی۔

مسلم سے مراد ابن ابراہیم فراہیدی ہیں۔ابن طاوس کا نام عبداللہ ہے۔(رخص) نسائی کی روایت میں یحیی بن حسان عن وھیب سے (رخص رسول الله) ہے۔(قال و سمعت الخ) قائل طاؤس ہیں، سابقہ سند کے ساتھ ہی متصل ہے۔نسائی کی روایت میں اس کی وضاحت ہے۔(ثم سمعته الخ) یہ ان کی وفات سے ایک برس قبل کا واقعہ ہے، طحاوی کی روایت میں اس کا ذکر ہے۔(أن النبى الخ) ابن عمر نے یہ بات خود آنجناب سے نہیں سنی (وگرنہ پہلے ان کا موقف یہ نہ ہوتا کہ حائضہ وہیں ٹھہر کر طہر کا انتظار کرے) لہذا یہ مراسیلِ صحابہ میں سے ہے۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا أبو عوانة عن منصور عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها قالت خرَجْنا مع النبيﷺ ولا نَرىٰ إلا الحَجَّ فقدِمَ النبيُّ ﷺ فطافَ بالبيتِ و بين الصفا والمروةِ ولم يَحِلَّ وكان معه الهَدىُ فطافَ مَن كان معه مِن نِسائِه و أصحابِه وحَلَّ مِنهم مَن لم يَكُنْ معه الهدىُ فحاضتْ هى فنَسَكْنا

مَناسِكَنا مِن حَجّنا فلمَّا كان ليلةَ الحَصْبةِ ليلةَ النَّفرِ قال يا رسولَ الله كلُّ أصحابك يَرجعُ بحجٍ وعُمرةٍ غيرى قال ما كنتِ تَطُوفين بِالبيت لَيالِيَ قَدِمْنا قلتُ لا قال فاخْرُجى مع أخيك إلَى التَّنعيم فأهِلِّي بعُمرةٍ ومَوعِدُكِ مكان كذا وكذا فخرجتُ مع عبدِالرحمٰن إلَى التَنعيمِ فأهلَلْتُ بِعُمرةٍ وحاضَتْ صفيةُ بنتُ حُيَيٍّ فقال النبى ﷺ عَقرىٰ حَلقىٰ إنكِ لَحابِسَتُنا أما كُنتِ طُفتِ يومَ النحرِ؟ قالت بَلىٰ قال فلا بأسَ انفِرى فلقِيتُه مُصعِداً علىٰ أهلِ مكةَ و أنا مُنهَبِطَةٌ أو أنا مُصعِدَةٌ وهو مُنهبِطٌ۔ وقال مسدد قلت لا ۔تابعه جرير عن منصور فى قوله، لا

(حضرت عائشہؓ کی یہ روایت پہلے گزر چکی ہے جس میں وہ حج وداع کا قصہ اوراپنے عمرۂ تنعیم کا ذکر کرتی ہیں)۔

ابونعمان محمد بن فضل سدوسی، ابوعوانہ وضاح بن عبداللہ یشکری کے حوالے سے منصور بن معتمر اور وہ نخعی سے راوی ہیں۔اسود ان کے ماموں تھے، وہ بھی نخعی ہیں۔حضرت عائشہ کے عمرہ کے حوالے سے ابواب العمرہ میں بحث ہوگی، بقیہ مباحث ذکر ہو چکے ہیں (ليلة الحصبة) مستملی کے نسخہ میں (الحصباء) ہے اس کے بعد (ليلة النفر) اس کا عطفِ بیان ہے بقول قسطلانی بدل یا مبتدا، (هى) کی خبر بھی ہو سکتی ہے۔اس طرح کان تامہ ہوگا، مصابیح میں ہے کہ (ليلة النفر) کومنصوب بطور خبرِ کان پڑھنا کہ کان ناقصہ اور (ليلة الحصبة) اس کا اسم ہو، صحیح نہیں ہے کیونکہ کوئی معنی نہ ہوگا۔البتہ بتقدیر اعنی اسے منصوب پڑھا جا سکتا ہے، کان بہر صورت تامہ ہے۔ابن حجر کہتے ہیں اس سے مراد وہ رات جس سے قبل کے دن کومنی سے واپس روانہ ہوتے ہیں (گویا تیرہ ذوالحجہ کے دن کے بعد والی رات) اس طرح یہ بھی (ليلة العرفة) کی طرح ایسی رات ہے جو اپنے دن کے بعد آتی ہے وگرنہ (قمری مہینوں کی) ہر رات اپنے دن سے متقدم ہوتی ہے۔

(وحاضت صفية الخ) آگے ابواب الادلاج من المحصب میں آئے گا کہ لیلۃ النفر انہیں حیض آیا تھا۔(عقرى حلقى) روایت میں قصر بغیر تنوین کے ساتھ ہے، مگر لغت میں تنوین کے ساتھ بھی پڑھنا صحیح ہے جیسے (سقياً ورعياً) کہا جاتا ہے اور اسی طرح تمام مصادر جو بطور دعاء استعمال ہوتے ہیں، بغیر تنوین کے یہ صفت ہیں نہ کہ دعاء۔بطور دعاء عقریٰ کا معنی یہ کیا گیا ہے کہ (عقرها الله أى جرحها)، یا، اللہ اسے عاقر (بانجھ) بنائے، یا (عقر قومها) ۔(تیری قوم کو دکھ پہنچے چونکہ وہ یہود میں سے تھیں مگر حلقہ بگوش اسلام ہو کہ آنجناب کے حبالہ عقد میں آئی تھیں لہٰذا انہیں اپنی قوم یہود سے ان کی سازشوں اور خباثتوں کے مدنظر کوئی شغف یا رغبت نہ ہو سکتی تھی، ان کی انہی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے ہی تو اسلام قبول کر کے مدینہ میں رہنے کو ترجیح دی تھی وگرنہ آنجناب نے آزاد کر دیا تھا اور فرمایا تھا اگر چاہو تو واپس یہودِ خیبر کے پاس چلی جاؤ۔جلد اول میں ذکر ہوا تھا کہ اس قسم کے الفاظ صرف محاورۃً ہی استعمال ہوتے ہیں جیسے پنجابی میں کہتے ہیں، تیرا ککھ نہ رہوے)۔

حلقی کا معنی ہے حلق الشعر جو کہ عورت کی زینت ہیں یا (أصابها وجع فى حلقها) یا (حلق قومها أى أهلكهم)، قرطبی نے نقل کیا ہے کہ یہود یہ دونوں لفظ حائضہ عورت کیلئے استعمال کرتے تھے (آنجناب کو معجزانہ طور پر تمام قبائل عرب کے لہجات اور محاورات سے واقفیت تھی۔ایک دفعہ حضرت علی نے آپ کو سنا کہ کسی قبیلہ کے وفد کے ساتھ انہی کے لہجہ میں گفتگو فرما رہے ہیں، عرض کی یا

رسول اللہ آپ مکہ ہی میں رہے ہیں پھر یہ لہجات کیونکر اور کیسے سیکھے فرمایا: إن الله علّمني فأحسن تعليمي وأدّبني فأحسن تأديبي۔ یعنی اللہ نے مجھے یہ علم وادب سکھلایا ہے اور اس کا سکھلانا کس قدر عمدہ ہے؟)۔ بقول قرطبی عربوں نے اس قسم کے الفاظ میں اتساع اختیار کیا ہے، حقیقی معانی مرادنہیں ہوتے جیسے وہ (قاتله الله) یا (تربت يداه) وغیرہ (مثلاً ثكلتك أمُك اور ويحك اور رغم أنفك وغیرہ) استعمال کرتے ہیں، حقیقی معنی مرادنہیں ہوتا۔ قرطبی کا کہنا ہے کہ اسی نسبت سے اسی موقع پر حضرت عائشہ سے یہ کہا تھا (هذا شئ كتبه الله على بنات آدم) تو یہ آپ کی حضرت عائشہ کے ساتھ زیادہ محبت وعطف ہے، مگر ابن حجر اس کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کا سب وہ نہیں جو قرطبی کہتے ہیں اور نہ حضرت صفیہ کا انتقاصِ شان مقصود ہے بلکہ اختلافِ مقام کے سبب یہ اختلافِ کلام ہے، حضرت عائشہ کو آپ نے اس خیال سے غمزدہ پایا کہ میں عمرہ سے محروم ہو رہی ہوں تو تسلی دی جبکہ حضرت صفیہ کے پاس بارادہ مباشرت گئے تھے، ان کے حیض کا جانکر (بشری تقاضہ کی بناء پر) کچھ تکدر وانقباض محسوس فرمایا اور یہ پیرایہ اظہار اختیار فرمایا۔ (فلا بأس انفری) سابقہ روایت کے لفظ (فلا إذا) کا بیان وتفسیر ہے۔ عمرہ کی روایت میں (اخرجی) ہے، تو اس نفر وخروج سے مراد مدینہ واپسی ہے۔ اس سے یہ استدلال ہوا کہ اگر طواف افاضہ سے پیشتر حیض آجائے تو طہر کا انتظار کرنا پڑے گا کیونکہ وہ رکنِ حج ہے۔

(وقال مسدد الخ) ابوذر کے نسخہ میں یہ تعلیق مذکور نہیں، اسے مسندِ مسدد میں (أبو خليفة عنه) کے حوالے سے موصول کیا گیا ہے۔ جریر کی روایتِ متابعت بخاری کی (باب التمتع والقران) میں موصول ہے۔ شاہ ولی اللہ اس کے تحت لکھتے ہیں مقصد یہ وضاحت کرنا ہے کہ بعض نے (لا) کی بجائے (بلی) روایت کیا ہے مگر روایۃً ودرایۃً (لا) ہی صحیح ہے۔ بقول ابن حجر مستملی کے نسخہ میں (بلى) ہے مگر وہ اسے روایۃً صحیح قرار دیتے ہیں کیونکہ جریر کی روایت کے الفاظ ہیں (ما كنت طفت ليالي قدمنا مكة)۔ تو سابقہ روایت میں (ما كنت تطو فين الخ) بھی اسی پر محمول ہے۔ اس لحاظ سے (بلی) کے ساتھ جواب دینا صحیح ہے۔

باب مَن صلَّى العصرَ يومَ النَّفرِ بِالأبْطَحِ

(کوچ کے دن ابطح میں نماز عصر ادا کرنا)

اس سے مراد وادی بطحاء جو مکہ اور منی کے درمیان ہے، اسے محصب اور معرس بھی کہا جاتا ہے، مکہ کے قبرستان تک یہ وادی پھیلی ہوئی ہے۔ علامہ لکھتے ہیں یوم نفر (تیرہ ذوالحجہ) کی عصر کی نماز بطحاء میں پڑھنا ہمارے ہاں مستحب ہے اسے ابطح ومحصب کے ساتھ ساتھ خیفِ بنی کنانہ بھی کہا جاتا تھا، یہ منی ہی کا حصہ ہے، شافعی نے اس پر شاعر کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔

(يارا كباً قف بالمحصب من منى واهتف بقاطن خيفها والناهض)

مکہ کے پاس بھی ایک بطحاء ہے اور مدینہ کے پاس بھی۔

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا اسحاق بن يوسف حدثنا سفيان الثورى عن عبدالعزيز بن رفيع قال سألتُ أنسَ بنَ مالك أخبِرْني بشيءٍ عَقَلْتَه عن النبيﷺ أين صلَّى الظهرَ يوم التَّروِيةِ؟ قال بِمِنًى قلتُ فأين صلَّى العصرَ يومَ النفرِ؟ قال

بِالأبطحِ، افعَلْ كَما يَفعَلُ أمَراؤك

باب أين يصلي الظهر يوم التروية کے تحت اس کا ترجمہ و بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا عبدالمتعال بن طالب حدثنا ابن وهب قال أخبرني عمرو بن الحارث أن قتادة حدثه عن أنس بن مالك رضي الله عنه حدثه عن النبي ﷺ أنه صلَّى الظُهرَ والعصرَ والمغربَ والعشاءَ ورَقَدَ رَقدةً بِالمُحَصَّبِ ثم رَكِبَ إلى البيتِ فطافَ به

(یہ روایتِ انس گزر چکی ہے)۔(صلى الظهر) یہ اس امر کے منافی نہیں کہ اس دن آپ نے رمی زوال کے بعد کی تھی کیونکہ رمی کے فوراً بعد آپ چل پڑے اور وادی پہنچ کر نماز ظہر ادا فرمائی۔ پہلی حدیث میں سنت کا بیان کرنے کے بعد راوی کو یہ نصیحت بھی کی تھی (وافعل كما يفعل أمراؤك) تا کہ ان کی مخالفت کے سبب کوئی گزند نہ پہنچ جائے (اس سے یہ ثابت ہوا کہ اگر استحباب پر عمل کرنے سے قوم کی مخالفت ہوتی ہو یا خوفِ فتنہ ہو تو گریز بھی کیا جا سکتا ہے بعض حضرات کو سنا کہہ رہے تھے کہ احناف وغیرہ کی مساجد میں آمین بالجہر نہ کہے تا کہ فتنہ نہ ہو۔ میری رائے ہے کہ اس صورت میں زیادہ بلند آواز سے نہ کہے تا کہ ان کی طبیعتوں پر گراں نہ گزرے تفننِ طبع کے طور پر مولانا اشرف علی تھانویؒ کا ایک قول پیش خدمت ہے، کہتے ہیں آمین کی تین قسمیں ہیں، آمین بالجہر، آمین بالسر اور آمین بالشر، بعض اہلحدیثوں کو دیکھا ہے کہ احناف کی مساجد میں نماز پڑھتے ہوئے زبردستی پاؤں کے ساتھ پاؤں ملاتے جاتے ہیں اور وہ سمٹتے جاتے ہیں، یہ مناسب نہیں، ایک مرتبہ ساتھ ملانے کی کوشش کریں وہ اگر نہیں کرتے تو دوبارہ نہ کریں، آج کے دور میں حکیمانہ بات یہ ہے کہ اپنے مسلک کو چھوڑو نہیں اور کسی کے مسلک کو چھیڑو نہیں، چھیڑنے سے مراد یہ کہ کہا جائے تمہاری نماز نہیں ہوئی وغیرہ)۔

باب المُحَصّبِ (وادی محصب)

یعنی اس میں قیام کیلئے اترنے کا حکم بقول ابن منذر اس امر پر اتفاق ہے کہ یہ مناسک میں سے نہیں البتہ اسکے استحباب میں اختلاف ہے

حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت

إنما كان مَنزِلٌ يَنزِلُه النبيُّ ﷺ لِيَكونَ أسمحَ لِخُروجه يعني بالأبطح

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں آپ ﷺ محصب میں اس لئے اترتے تھے تا کہ مدینہ واپسی میں سہولت ہو۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں جبکہ ہشام بن عروہ ہیں۔ اسماعیلی کے طریق میں (حدثنا هشام) ہے۔(إنما كان منزل الخ) منزل کو منصوب لفظاً یعنی لغتِ ربیعہ کے مطابق بغیر الف لکھے، بھی پڑھا گیا ہے۔ (قسطلانی) مسلم کی روایت میں ہے کہ یہاں قیام (نزول أبطح) کرنا کوئی سنت نہیں، آنجناب نے اتفاقاً یہاں اتر کر کچھ دیر آرام فرمایا۔(أسمح لخروجه) تا کہ مدینہ روانگی میں آسانی ہو (یعنی بجائے اس کے کہ تمام مال و اسباب کے ساتھ منی سے واپسی پر مکہ جا اتریں، مکہ سے باہر اس وادی میں طوافِ وداع کرنے سے پیشتر قیام فرمایا تا کہ یہیں سے آسانی کے ساتھ مدینہ روانہ ہو سکیں)۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان قال عمرو عن عطاء عن ابن عباس رضي الله

عنهما قال ليس التَّحصِيبُ بشيء إنما هو منزلٌ نزَلَه رسولُ اللهِ ﷺ

ابنِ عباسؓ کہتے ہیں کہ محصب میں اترنا (حج کے ارکان میں سے نہیں ہے اور نہ ہی) کوئی عبادت ہے وہ تو صرف ایک منزل ہے جہاں رسول اللہ ﷺ ٹھہرے تھے۔

علی ابن المدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (بشيء) یعنی نسک نہیں ہے۔ احمد کی (ابن أبي مليكة عن عائشة) کے طریق سے روایت میں ہے، کہتی ہیں کہ آنخضرت میری وجہ سے یہاں قیام پذیر ہوئے۔ مسلم اور ابو داؤد نے ابو رافع سے نقل کیا ہے کہ منی سے واپسی پر آنخضرت نے مجھے یہ حکم نہ دیا تھا کہ وادی محصب میں قیام فرمائیں گے، میں نے اپنی مرضی سے وہاں خیمہ لگا دیا آپ آئے تو وہیں نزول فرمایا۔ ابن منذر کہتے ہیں اگر چہ آپ کا وہاں اترنا اتفاقی امر تھا مگر اب آپ کے قیام کے سبب وہاں ٹھہرنا مستحب ہو چکا ہے تا کہ آپ کی اتباع واقتداء ہو۔ آپ کے بعد خلفاء بھی یہی کرتے رہے ہیں جیسا کہ مسلم نے نافع عن ابن عمر کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ ابو بکر و عمر بھی وہاں اترا کرتے تھے۔ بخاری کی اگلے باب کی روایت میں یہ ہے مگر حضرت ابو بکر کا ذکر نہیں تو حاصلِ کلام یہ ہے کہ جس نے اس کی سنیت کی نفی کی ہے مثلاً حضرت عائشہ و ابن عباس، تو ان کی مراد یہ ہے کہ مناسکِ حج میں سے نہیں اور جس نے اس کا اثبات کیا ہے مثلاً ابن عمر تو ان کی مراد آپ کے افعال کی عمومی اتباع سے ہے نہ کہ اسے لازمی اور واجب قرار دینا۔ اس حدیث کی سند میں سفیان نے (قال عمرو) کے صیغہ سے تحدیث کی ہے۔ اس کی بابت دار قطنی کہتے ہیں کہ سفیان نے عمرو سے بواسطہ حسن بن صالح سنا ہے گویا ان کے مطابق یہاں تدلیس کی ہے مگر اس کا رد کیا گیا ہے کہ مسند حمیدی میں اور اسماعیلی نے اسے (حدثنا عمرو الخ) کے صیغہ سے نقل کیا ہے لہذا دار قطنی کا خیال صحیح نہیں ہے۔

باب النُّزولِ بِذی طُویً قبلَ أن یَدخلَ مَکةَ (دخولِ مکہ سے قبل ذی طوی میں قیام)

والنزولُ بِالبطحاء التی بِذی الحُلیفة إذا رَجعَ مِن مکة

مقصودِ ترجمہ یہ اشارہ کرنا ہے کہ آنجناب کی اتباع میں نزول و قیام صرف وادی محصب کے ساتھ مختص نہیں بلکہ ان تمام منازل میں آپ کا قیام ہوا تھا (اگر کوئی عین آپ کے نقش پا پر چلنا چاہتا ہے جیسا کہ ابن عمر کیا کرتے تھے تو ان مذکورہ منازل میں بھی قیام کرے، نہ صرف یہ منازل بلکہ جلد اول میں گذرا کہ ابن عمر نے نہایت محنت سے مکہ اور مدینہ کے درمیانی راستہ کے وہ تمام مقامات جہاں اللہ کے رسول نے قیام کیا تھا یا نماز پڑھی تھی، کی نشاندھی کی اور بعض مقامات جو عوام نے آپ کی منازل قرار دیئے تھے، کی تغلیط کر کے صحیح جگہوں کو نشان زد کیا)۔ ترجمہ کے پہلے حصہ پر کتاب الحج کی ابتداء میں بات ہو چکی ہے۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ امام بخاری نے نزولِ ذی طوی، جب آپ نے مکہ میں داخلہ کا ارادہ کیا اور نزولِ ذی الحلیفہ، جب آپ نے مدینہ داخلہ کا ارادہ کیا، دونوں کو اس ترجمہ میں اس لئے ذکر کیا ہے تا کہ یہ ثابت کریں کہ آپ کا دونوں جگہ پر نزول قصداً تھا (جاتے ہوئے بھی ذوالحلیفہ میں قیام کیا تھا تا کہ رات آرام فرما کے احرام باندھ کر روانہ ہوں، اسی طرح واپسی میں بھی یہاں قیام فرمایا تا کہ مال واسباب کو ترتیب و تنظیم دی جا سکے)۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا أبو ضمرة حدثنا موسى بن عقبة عن نافع أن ابنَ

عمر رضی الله عنهما كان يَبيتُ بِذی طُویً بين الثَّنِيَّتَينِ ثم يدخلُ مِن الثنيةِ التی بِأعلیٰ مكةَ وكان إذا قدِمَ مكةَ حاجًّا أو مُعتمِراً لم يُنِخْ ناقتَه إلا عند بابِ المسجدِ ثم يَدخلُ فيأتی الرُكنَ الأسودَ فيَبدأ بِه ثم يَطُوفُ سبعاً ثلاثاً سَعياً وأربعاً مَشياً ثم يَنصرِفُ فيُصَلِّی سَجدَتَينِ ثم يَنطلِقُ قبلَ أن يَرجِعَ إلیٰ مَنزِلِه فيَطُوف بين الصفا والمروةِ وكان إذا صَدرَ عن الحجِ أو العمرةِ أناخَ بِالبطحاءِ التی بِذی الحُلَيفةِ التی كان النبیُ ﷺ يُنيخُ بِها

ابنِ عمرؓ کے بارہ میں مروی ہے کہ جب وہ مکہ جاتے تو ذی طویٰ میں اترتے یہاں تک کہ صبح ہو جاتی پھر مکہ میں داخل ہوتے اور جب مکہ سے واپس ہوتے تب بھی ذی طویٰ میں اترتے اور رات بھر وہاں ٹھہرتے یہاں تک کہ صبح ہو جاتی اور بیان کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ بھی اسی طرح کرتے تھے۔

سند میں ابوضمرہ انس بن عیاض اور موسیٰ امام ہیں۔(لم ينخ ناقته الخ) یعنی ذی طوی میں رات گذار کر صبح دم اونٹنی پر سوار ہو کر چلے تو بابِ مسجد (حرام) کے پاس جا اترے۔(فيصلی سجدتين) کشمیہنی کے نسخہ میں (ركعتين) ہے۔(إذا صدر) یعنی جب مدینہ کی طرف واپسی کے لئے چلتے۔

حدثنا عبدالله بن عبدالوهاب حدثنا خالد بن الحارث قال سئل عبيد الله عن المُحصَّبِ فحدثنا عبيد الله عن نافع قال نزلَ بها رسولُ اللهِ ﷺ و عمرُ و ابنُ عمر۔ و عن نافع أن ابنَ عمر رضی الله عنهما كان يصلی بها يعنی المحصبَ الظهرَ والعصرَ أحسبه قال والمغربَ قال خالد لا أشُكُّ فی العشاءِ ويَهجَعُ هَجعةً ويَذكرُ ذٰلك عن النبی ﷺ

عبداللہ بن عمرؓ محصب میں ظہر اور عصر پڑھتے تھے میرا خیال ہے کہ انہوں نے مغرب (پڑھنے کا بھی) ذکر کیا خالد نے بیان کیا کہ عشاء میں مجھے کوئی شک نہیں اس کے پڑھنے کا ذکر ضرور کیا پھر تھوڑی دیر کے لئے وہاں سو رہتے نبی کریم ﷺ سے بھی ایسا ہی مذکور ہے۔

(سئل عبيد الله) یعنی عمری (حضرت عمر کی آل میں سے تھے)۔(نزل بها رسول الله الخ) آنجناب سے مرسل اور حضرت عمر سے منقطع ہے اور ابن عمر سے موصول ہے مگر یہ بھی محتمل ہے کہ نافع نے یہ سب ابن عمر سے سنا ہو تو پوری روایت موصول قرار پائے گی۔(وعن نافع الخ) سابقہ کے ساتھ متصل ہے۔(يصلی بها الخ) ضمیر مؤنث کی استعمال کی لیکن تشریح کے طور پر مذکر لفظ (محصب) ذکر کیا کیونکہ ان کی مراد (بقعة) سے تھی پھر اس کا ایک نام بطحاء بھی ہے۔(قال خالد الخ) سابقہ سند کے راوی، اس سے بھی تائید ہوئی کہ یہ اسی کے ساتھ متصل ہے، معلق نہیں۔(لا أشك فی العشاء) یعنی مغرب کی نسبت انہیں شک تھا سفیان بن عیینہ نے بغیر شک کے اسے ایوب اور عبیداللہ، دونوں نے نافع سے، روایت کیا ہے، یہ اسماعیلی نے نقل کی ہے۔

باب مَن نَزلَ بِذى طُوىً إذا رَجعَ مِن مكةَ (مکہ سے واپسی پر ذی طوی میں قیام)

قبل ازیں وادی ذی طوی میں مکہ جاتے ہوئے نزول اور اس میں رات گذارنے کی بابت روایت ذکر ہو چکی ہے اس ترجمہ کی غرض واپسی میں بھی یہاں رات گزارنے کی مشروعیت کا اثبات ہے، داؤدی نے غفلت سے ذوطوی کو سابقہ باب سے قبل کے باب میں محصب مذکور قرار دیا۔ وادی محصب میں قیام، منی سے روانگی کے بعد والی رات کو تھا جب کہ یہاں اس سے اگلی رات کا قیام مذکور ہے (گویا محصب اور ذوطوی الگ الگ وادیاں ہیں)۔

وقال محمد بن عيسى حدثنا حماد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه كان إذا أقبلَ باتَ بِذى طُوى حتى إذا أصبحَ دخلَ و إذا نَفرَ مرَّ بِذى طوى وباتَ بها حتى يُصبحَ و كان يذكُرُ أن النبيﷺ كان يفعلُ ذلك

(ابن عمر والی سابقہ روایت ہے)۔ شیخ بخاری ابن طباع کی کنیت سے معروف اور اسحاق بصری کے بھائی تھے، حماد کے بارہ میں اختلاف ہے، اسماعیلی نے ابن سلمہ جب کہ مزی نے ابن زید قرار دیا ہے کیونکہ محمد بن عیسی کے شیوخ میں ابن سلمہ کا ذکر نہیں ہے، جب کہ ابن زید کا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ روایت (جو یہاں بطور معلق ہے) موصولا نہیں مل سکی البتہ اسماعیلی اور ابونعیم نے حماد بن زید عن أیوب کے حوالے اس حدیث کا ایک حصہ نقل کیا ہے مگر اس میں مقصودِ ترجمہ نہیں ہے، یہ حصہ (باب الاغتسال لدخول مكة) میں گذر چکا ہے۔ محمد بن عیسی کی بخاری میں دو احادیث ہیں، دوسری کتاب الادب میں آئے گی۔ (مرَّ بذى طوى) کشمیھنی کے نسخہ میں (مرَّمن الخ) ہے (اس سے بابِ مَرّ کا صلہ مِن ہونا بھی صحیح ثابت ہوا) بقول ابن بطال یہ بھی مناسکِ حج میں سے نہیں ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس سے صرف آنجناب کی منازل کا علم ہوتا ہے اور آپ کی اتباع میں انہی مقامات پر قیام کرنا مناسب ہے کہ آپ کا کوئی فعل خالی از حکمت نہ تھا۔

باب التِّجارةِ أيامَ المَوسمِ والبيعِ فى أسواقِ الجاهليةِ (حج کے دوران تجارت)

یعنی حج کے دوران مناسک کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ کچھ تجارت کر لینا جائز ہے۔ موسم، سین کی زیر کے ساتھ سمۃ بمعنی علامۃ میں سے ہے بقول ازھری یہ نام اس لئے پڑا کہ یہ معلم (نشانی) ہے جس کے لئے لوگ اکٹھے ہوتے ہیں اور حج ادا کرتے ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں قرآنی الفاظ (ليس عليكم جناح الخ) پر ترجمہ قائم کیا ہے۔

حدثنا عثمان بن الهيثم أخبرنا ابن جريج قال عمرو بن دينار قال ابن عباس رضى الله عنهما كان ذوالمَجاز و عُكاظُ مَتجَرَ الناسِ فى الجاهلية فلما جاء الإسلامُ كأنهم كرِهُوا ذلك حتى نزلَت ﴿لَيسَ عَلَيكُمْ جُناحٌ اَنْ تَبتَغُوا فَضلًا مِنْ رَّبِّكُم﴾ [البقرة:۱۹۸] فى مَواسِمِ الحجِّ

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے بیان کیا کہ ذوالمجاز اور عکاظ عہد جاہلیت کے بازار تھے جب اسلام آیا تو گویا لوگوں نے خرید وفروخت کو برا خیال کیا اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی ''تمہارے لئے کوئی حرج نہیں کہ تم اپنے رب کے فضل کی تلاش کرو، یہ حج کے زمانہ کے لئے تھا۔

(قال عمرو الخ) سند میں ابن راھویہ ہیں۔عیسی بن یونس عن ابن جریج کے حوالے سے (أخبرنی عمرو) ہے۔(عن ابن عباس) یہی محفوظ ہے، اسماعیلی کی (یحی بن أبی زائدة عن ابن جریج) کے حوالے (عن ابن الزبیر) ہے۔ کہتے ہیں کہ اسی طرح میری کتاب میں ہے ابن حجر اسے کسی راوی کا وہم قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ لگتا ہے کچھ خلط ملط ہو گیا ہے۔ ابن زبیر کی روایت ابن عیینہ اور ابن جریج نے بحوالہ عبید اللہ بن ابی یزید نقل کی ہے جس کا سیاق ابن عباس کی اس روایت سے مختصر ہے جب کہ روایتِ باب ابن عیینہ نے (عن عمرو عن ابن عباس) نقل کی ہے، رواۃ کا ان سے اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

(کان ذوالمجاز الخ) ذوالمجاز اور عکاظ کے علاوہ مجنہ بھی عربوں کے تجارتی (اور ثقافتی وادبی) بازار تھے، اوائل بیوع اور تفسیر سورۃ البقرۃ میں ابن عیینہ کی عمرو عن ابن عباس سے روایت میں مجنہ کا بھی ذکر ہے۔ فاکہی نے ابن اسحاق کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ذوالمجاز عرفہ کی جانب سے ایک طرف تھا، ازرقی کے مطابق یہ ھذیل قبیلہ کا تھا اور عرفہ سے ایک فرسخ کی مسافت پر تھا۔ جب کہ عکاظ کے بارہ میں ابن اسحٰق لکھتے ہیں کہ یہ نخلہ اور طائف کے درمیان فُتق نامی شہر کے قریب تھا۔ ابن کلبی سے منقول ہے کہ قرن المنازل سے صنعاء کے راستے میں ایک مرحلہ کے فاصلہ پر تھا۔ قیس اور ثقیف اس کے نگران تھے۔ مجنہ کی بابت ابن اسحاق لکھتے ہیں کہ مرِ ظہران میں ایک پہاڑ کے پاس تھا جسے اصغر کہتے تھے۔ ابن الکلبی کہتے ہیں کہ مکہ سے نچلی جانب ایک برید کے فاصلہ پر تھا اور کنانہ کا تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں ان کے علاوہ جاھلیت کے بازاروں میں سے حُباشہ کا ذکر بھی ہے جو مکہ سے یمن کی جانب چھ مراحل کی مسافت پر تھا، اس کا ذکر حدیث میں اس لئے نہیں کہ وہ موسم حج میں نہ تھا، رجب میں لگایا جاتا تھا، فاکہی کہتے ہیں اسلام میں بھی یہ بازار پہلے کی طرح تجارتی وادبی سرگرمیوں کے مراکز بنے رہے تا آنکہ خوارج کے زمانہ سن ۱۲۹ھ سے پہلے عکاظ ترک ہوا، ابن کلبی کے بقول یہی عربوں کا سب سے بڑا اور اہم بازار تھا اور اس میں تمام عرب سے لوگ آتے تھے، ابن عباس کی ایک حدیث میں ذکر ہے کہ آنجناب مع صحابہ کرام کے عکاظ میں تشریف لے گئے، یہ قصہِ جن کی بابت حدیث ہے۔ الصلاۃ میں مذکور ہوئی اور آگے التفسیر میں بھی آئے گی۔ زبیر بن بکار نے کتاب النسب میں حکیم بن حزام کے حوالے سے لکھا ہے کہ عکاظ ذوالعقدۃ کی یکم سے بیس دن تک پھر اکیس سے طلوعِ ذوالحجہ تک مجنہ، پھر آٹھ ذوالحجہ تک ذوالمجاز لگتا پھر منی حج کے سلسلہ میں چلے جاتے تھے۔ احمد وغیرہ کی حدیثِ ابی الزبیر عن جابر میں ہے کہ آنحضرت مسلسل دس برس تبلیغ اسلام کے ضمن میں ان بازاروں کا رخ کرتے رہے۔

(کأنهم) یعنی مسلمان۔ (کرهوا ذلك) ابن عیینہ کی روایت میں ہے (تأثموا) یعنی یہ خدشہ ہوا کہ کہیں یہ گناہ نہ ہو کہ حج کے ایام میں غیر عبادت کے ساتھ مشغول ہو رہے ہیں۔ حاکم نے المستدرک میں اور ابوداؤد اور ابن راھویہ نے بھی ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ حالتِ احرام میں تجارتی سرگرمیوں میں مشغول ہونے کو حرج سمجھا تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل کی (حتی نزلت) تفسیر البقرۃ میں ابن عمر کے حوالے سے اس کی شانِ نزول کی بابت ایک اور قول بھی ذکر ہوگا۔

(فی مواسم الخ) بقول کرمانی یہ راوی کا کلام ہے جو تفسیر کرتے ہوئے کہا۔ ابن حجر کہتے ہیں البیوع کی ابن عیینہ سے

روایت کے آخر میں ہے کہ (قرأابن عباس) ابن ابی عمر نے بھی اپنی مسند میں بحوالہ ابن عیینہ یہی نقل کیا ہے، طبری نے عکرمہ کی نسبت بھی یہی لکھا ہے لہذا یہ ایک شاذ قراءت ہے اور ائمہ کے نزدیک اس کا حکم تفسیر کا ہے (یعنی شاذ قراءات دراصل تفسیری الفاظ ہیں)۔

اس حدیث سے استدلال ہوا کہ حج پر قیاس کرتے ہوئے معتکف کے لئے بھی جائز ہے کہ خرید فروخت کر لے (یعنی تجارتی سودے طے کر سکتا ہے اور اس سلسلہ میں بات چیت کر سکتا ہے) جمہور کی یہی رائے ہے مالک زائد علی الحاجت تجارتی سرگرمی حالتِ اعتکاف میں مکروہ قرار دیتے ہیں، عطاء، زھری اور مجاھد کے ہاں بھی مکروہ ہے، بہر حال خلافِ اولی ہونے میں کوئی شعبہ نہیں بقول ابن حجر آیت میں جناح کی نفی ہے اس سے اس کے مقابل کے اولویت کی نفی لازم نہیں۔

باب الإدِّلاجِ مِن المُحَصَّبِ (محصب سے کوچ)

ادّلج سے ہونا صواب ہے، ابوذر کے نسخہ میں دال کے سکون کے ساتھ ہے (اس پر باب افعال سے ہے)۔ اس کا معنی (سیر أول اللیل) یعنی رات کے اول حصہ میں چلنا جبکہ دالِ مشدد کے ساتھ آخر لیل میں چلنا ہے اور یہی یہاں مراد ہے، قصہ عائشہ میں یہی ہوا تھا۔ یہ بھی محتمل ہے کہ اسی قصہ کے ذکر میں یہ ترجمہ قائم کیا ہو چونکہ حضرت عائشہ اپنے بھائی عبدالرحمن کے ساتھ رات کے ابتدائی حصہ میں عمرہِ تنعیم کے لئے روانہ ہوئی تھیں اس سے امام بخاری استدلال کرتے ہیں کہ وادی محصب میں رات گذارنا ضروری نہیں اور اول لیل میں روانگی جائز ہے۔

حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبي حدثنا الأعمش حدثني ابراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها قالت حاضتْ صفيةُ ليلةَ النفرِ فقالت ما أراني إلا حابِستَكم قال النبيﷺ عَقرىٰ حلقىٰ أطافتْ يومَ النحرِ؟ قيل نعم قال فانفِرِي- قال أبو عبدالله وزادني محمد حدثنا محاضر حدثنا الأعمش عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها قالت خرجنا مع رسول اللهﷺ لا نذكر إلا الحج فلما قَدِمْنا أمرَنا أن نَحِلَّ فلمّا كانت ليلةُ النفر حاضتْ صفيةُ بنت حُيَيٍّ فقال النبيُﷺ حلقى عقرى ما أراها إلا حابستَكم ثم قال كنتِ طُفتِ يومَ النحرِ؟ قالت نعم قال فانفِرِي قلتُ يا رسول الله إني لم أكن حلَلْتُ قال فاعتَمِري مِن التنعيم فخرجَ معها أخوها فلقِيناه مُدَّلِجاً فقال موعدُك مكانَ كذا وكذا

(گزر چکی ہے)۔ سند کے جملہ رواۃ حضرت عائشہ تک کوفی ہیں، اس میں تین تابعی ہیں۔ اسے مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الحج) میں ذکر کیا ہے اس طریق میں مقصودِ ترجمہ مذکور نہیں صرف اسی قصہ کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جو اس سیاق میں ہے (جس کا ذکر آگے کر دیا)۔ (وزادني محمد الخ) ابن السکن کے نسخہ میں ابن سلام ہے۔ محاضر سے امام بخاری نے صرف تعلیقا ہی روایت کی ہے لیکن اس جگہ موصولا ہے، اس حدیث پر کتاب العمرۃ میں بحث ہو گی، یہاں محلِ ترجمہ (مدلجا) کا لفظ ہے جب وہ

ادائیگی عمرہ کے بعد واپس ہوئیں تو آنحضرت کو رات کے آخری حصہ میں طواف وداع کیلئے جاتے ہوئے پایا۔(موعدك الخ)یعنی فلاں جگہ ملیں گے، اس کی تفصیل آرہی ہے۔قسطلانی لکھتے ہیں محاضر کی بابت نسائی کی رائے ہے کہ (ليس به بأس)احمد انہیں مغفل قرار دیتے ہیں اور یہ کہ اصحاب الحدیث میں سے نہ تھے (یعنی ماہرِ فن نہ تھے) ابو حاتم کہتے ہیں اگر چہ متین نہیں مگر انکی حدیث لکھی جائے ابو زرعہ صدوق قرار دیتے ہیں، بخاری نے ان سے دو حدیثیں لی ہیں، دوسری البیوع میں آئیگی مسلم نے ان سے ایک روایت لی ہے ترمذی نے بھی ان سے روایت کی ہے۔

خاتمہ

کتاب الحج میں کل (312) احادیث ہیں، (57) معلق ہیں، اس میں اور سابقہ میں مکررات کی تعداد (191) ہے، آثارِ صحابہ وتابعین کی تعداد (60) ہے، اکثر معلق ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب العُمرة

باب العُمرةِ، وُجوبُ العُمرةِ و فَضلُها (عمرہ کا وجوب اوراسکی فضیلت)

و قال ابنُ عمر رضی الله عنهما ليس أحدٌ إلا وعليه حَجَّةٌ و عُمرةٌ وقال ابن عباس رضی الله عنهما إنها لَقَرينتُها فی كتابِ الله ﴿وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ﴾[البقرة:١٩٦]

بعض نسخوں میں کتاب کی بجائے ابواب العمرہ ہے۔لغۃً عمرہ زیارت کو کہتے ہیں ایک قول ہے کہ یہ (عمارة المسجد الحرام) سے مشتق ہے،امام بخاری نے اس کے واجب ہونے کو قطعیت سے بیان کیا ہے،شافعی واحمد کا مشہور قول بھی یہی ہے جب کہ مالکیہ اور حنیفہ کے نزدیک تطوع ہے ان کی بنائے استدلال ترمذی کی تخریج کردہ حدیثِ جابر ہے کہ ایک اعرابی نے آپ نے پوچھا کیا عمرہ واجب ہے؟ آپ نے جواب دیا نہیں،مگر اس کی سند میں حجاج بن ارطاۃ ہے جو ضعیف ہے،ابن عدی کے ہاں ابن لہیعہ کے حوالے سے حضرت جابر ہی سے مروی ایک حدیث ہے کہ (الحج والعمرة فریضتان) مگر ابن لہیعہ ضعیف ہے۔اس باب میں صحیح طور پر مرفوعا حضرت جابر سے کچھ ثابت نہیں مگر ابن جہم مالکی نے بسند حسن ان سے موقوفا نقل کیا ہے کہ (لیس مسلم إلا علیه عمرة)۔کہ ہر مسلمان کے ذمہ عمرہ ہے۔قائلینِ وجوب کا اصل استدلال ابوداؤد کی نقل کردہ ایک روایت سے ہے جس میں صبی بن معبد کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمر سے کہا کہ میں نے حج وعمرہ کو اپنے اوپر فرض سمجھتے ہوئے دونوں کا احرام باندھا تو اس پر کہنے لگے (هُدیت لِسُنة نبیك)۔(یعنی ان کی بات کا رد نہیں کیا) اسی طرح ابن خزیمہ نے حضرت جبریل کے ایمان کے بارہ میں سوالوں کی حدیثِ عمر نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ بھی ذکر کئے ہیں (وأن تحج وتعتمر)۔(یعنی حج اور عمرہ،دونوں کو ایک ہی سیاق و پیرایہ میں ذکر کیا) اسی سند کے ساتھ مسلم نے بھی یہی روایت نقل کی ہے مگر یہ لفظ ذکر نہیں کئے۔اس کے علاوہ بھی متعدد احادیث ہیں،علاوہ ازیں قول اللہ تعالی (وأتموا الحج والعمرة لله) أی أقیموها سے بھی وجوب پر استدلال ہے،ابن عمر کے ترجمہ میں شامل قول کے بارہ میں طحاوی دعوی کرتے ہیں کہ اس کا مطلب ہے کہ عمرہ واجب ہے یعنی وجوبِ کفایہ،بقول ابن حجر اس میں تکلف ہے۔ابن عباس،عطاء اور احمد کی رائے ہے کہ اہل مکہ پر عمرہ واجب نہیں،دوسروں پر ہے۔عمرہ کی سنیت کے قائلین کا استدلال حدیث بنی الاسلام الخ سے بھی ہے کہ اس میں صرف حج کا ذکر ہے آیتِ مذکورہ کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اقتران العمرۃ بالحج سے اس کی فرضیت ثابت نہیں ہوتی پھر شعبی کی قراءت میں (والعمرةُ) پیش کے ساتھ ہے تو اس سے عطف ختم ہوا (قسطلانی)۔

(وقال ابن عمر الخ) اسے ابن خزیمہ،دارقطنی اور حاکم نے ابن جریج عن نافع کے طریق سے موصول کیا ہے۔سعید بن ابی عروبہ نے المناسك میں (أیوب عن نافع عن ابن عمر) سے نقل کیا ہے کہ (الحج والعمرة فریضتان)۔

(وقال ابن عباس الخ) اسے امام شافعی اور سعید بن منصور نے ابن عیینہ کے حوالے سے موصول کیا ہے،(لقرینتها)

میں ضمیر فریضہ سے متعلق ہے اصل کلام (قرینتہ) ہونا چاہئے تھی کہ حج مراد ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں امام بخاری نے وجوب پر جزم کیا ہے، ان کے ہاں فرضیت اور وجوب برابر ہیں، ہمارے ہاں مشہور اس کا سنت ہونا ہے حجاج بن ارطاۃ کی روایت سے استدلال ہے ایک قول جیسا کہ (الجوهرة) میں ہے، وجوب کا بھی ہے، میرا موقف بھی یہی ہے۔ حج کے لفظ کا عمرہ پر اطلاق بھی وارد ہے، علماء کے نزدیک عمرہ حجِ اصغر ہے جب کہ وقوفِ عرفہ پر حجِ اکبر بولا جاتا ہے (عام لوگ حج اکبر یہ سمجھتے ہیں کہ جمعہ کے دن وقوفِ عرفہ آ جائے، اس کی کوئی اصل نہیں)۔ (أتموا الحج الخ) کی بابت ابو یوسف کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ عمرہ کی بابت ہر لحاظ سے بڑی کوتاہی کرتے تھے، حج میں بھی کچھ کوتاہی تھی مثلاً (بعض لوگ) عرفات نہ جاتے تھے تو اللہ تعالی نے حکم دیا کہ حج وعمرہ کو ان نقائص سے پاک کرو یعنی پورے ارکان ومناسک کے ساتھ کرو یہی ان کی تمامیت ہے۔ تو اس سے عمرہ کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن سُمَيٍّ مولى أبي بكر بن عبدالرحمن عن أبي صالح السَّمان عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسولَ اللهﷺ قال العمرةُ إلَى العمرةِ كَفَّارةٌ لِما بينهما والحجُ المَبرورُ ليس له جزاءٌ إلا الجنةُ

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ایک عمرہ دوسرے عمرہ تک ان تمام گناہوں کیلئے کفارہ ہے جو دونوں عمروں کے درمیان ہو گئے ہوں۔ اور حج مبرور کا نعم البدل اللہ تعالی کی تیار کردہ جنت کے سوا اور کچھ نہیں۔

ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ یہ روایت صرف سمی ہی کے حوالے سے ہے حتی کہ ابو صالح کے بیٹے سہیل نے بھی انہی کے حوالے سے اپنے والد سے اسے روایت کیا ہے، مالک اور دونوں سفیانوں نے بھی سمی ہی کے حوالے سے روایت کی ہے تو یہ سمی کا تفرد ہے اور صحیح بخاری کے غرائبات میں سے ہے۔ (كفارة الخ) ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ صغیرہ گناہوں کا کفارہ مراد ہے ہمارے زمانہ کے بعض علماء تعمیم کرتے ہیں (یعنی صغائر کے ساتھ کبائر کا کفارہ بھی قرار دیتے ہیں) پھر ان کا سخت رد کرتے ہیں ابن حجر کے بقول جیسا کہ (مواقيت الصلاة) کے اوائل مین ذکر ہوا کہ تعمیم کی رائے نادرست ہے۔ بعض اس اشکال کا اظہار کرتے ہیں کہ صغائر گناہ تو کبائر کے اجتناب سے ہی مکفّر ہو جاتے ہیں پھر عمرہ کن کا کفارہ بنتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تکفیرِ عمرہ اپنے وقت وزمن کے ساتھ مقید ہے جبکہ کبائر سے اجتناب کا کفارہ ہونا مدت العمر تک عام ہے تو اس حیثیت سے دونوں کا تغایر ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ اس حدیث سے عمرہ کی فضیلت تو عیاں ہے مگر اس کے وجوب پر اس سے استدلال مشکل ہے ممکن ہے امام بخاری (حسبِ عادت) اس کے بعض طرق میں موجود الفاظ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے وجوب پر استدلال کرتے ہوں مثلاً ترمذی وغیرہ کی ابن مسعود سے مرفوع روایت کے یہ الفاظ ہیں (تابعوا بين الحج والعمرة فإن متابعة بينهما تنفي الذنوب والفقر كما ينفي الكير خبث الحديد) یعنی حج وعمرے پیدر پے کرتے رہو کہ اس سے گناہ اور فقیری اس طرح دور ہوتی ہے جیسے بھٹی میں لوہا ڈال دینے سے اس کا زنگ وغیرہ دور ہوتا ہے تو بظاہر حج اور عمرہ، دونوں کو ایک ہی پیرایہ میں ذکر کیا ہے تو اس سے ابن عباس کے شاملِ ترجمہ قول کی تائید بھی ہوتی ہے۔

بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے تو حدیث سے اس کی تردید بھی ہو رہی ہے بعض نے ایک

ماہ میں ایک سے زائد عمرہ کو مکروہ کہا ہے، وہ بھی غلط ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ آنجناب نے سال بسال ہی عمرہ کیا مگر اس سے مذکورہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ آپ نے بے شمار افعال اس لئے ترک کئے تا کہ امت پر گراں نہ ہوں آپ نے اپنے الفاظ کے ساتھ اس کے ندب کا اشارہ فرمایا وہ کافی ہے (پھر ہر ماہ یا پیدر پے عمرے کرنا اس زمانہ کے سیاسی حالات کے اعتبار سے آپ کے لئے ممکن بھی نہ تھا)۔ اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ تمام ایام میں عمرہ ادا کیا جا سکتا ہے (یعنی اس کا کوئی مکروہ وقت نہیں) سوائے اس شخص کے جو حج کے اعمال ادا کرنے میں مشغول ہے۔ سوائے حنفیہ کے جن کے نزدیک یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق میں عمرہ کرنا مکروہ ہے، اثرم نے احمد سے نقل کیا ہے کہ چونکہ عمرہ میں حلق یا قصر کرانا لازم ہے لہذا ایک عمرہ کر کے دس دن تک دوبارہ نہ کرے تا کہ اتنے بال اگ آئیں کہ حلق یا قصر ہو سکے (بظاہر یہ تکلف ہے کیونکہ حقیقی مقصود حلق یا تقصیر نہیں مثلاً روزانہ ہی عمرہ کر کے علامتی طور پر قصر یا حلق کر سکتا ہے)۔

اسے مسلم اور ترمذی نے بھی روایت کیا ہے۔

باب مَنِ اعْتَمَرَ قَبلَ الحَجِّ (حج سے قبل عمرہ کرنا)

(بعض لوگ کہتے یا سمجھتے ہیں کہ اصل فرض حج ہے لہذا اسے ادا کرنے سے پیشتر عمرہ نہ کرنا چاہئے) اس بابت یہ باب لائے ہیں۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ترجمہ کے ان الفاظ کے دو مطلب محتمل ہیں ایک یہ کہ حج کے ایام میں اعمالِ حج سے قبل عمرہ ادا کرنا، یا عمومی طور پر حج کر لینے سے قبل عمرہ کی ادائیگی مراد ہے۔ تو حدیثِ باب سے دوسرا مطلب مراد ہونا ظاہر ہے۔

حدثنا أحمد بن محمد أخبرنا عبدالله أخبرنا ابن جريج أن عِكرمةَ بن خالد سأَلَ ابنَ عمر رضى الله عنهما عن العمرةِ قبلَ الحَجِّ فقال لا بأسَ قال عكرمة قال ابنُ عمر اعتَمَرَ النبيُّ ﷺ قبلَ أن يَحُجَّ وقال ابراهيم بن سعد عن ابن اسحق حدثنى عكرمة بن خالد سألتُ ابنَ عمر مثله۔

حدثنا عمرو بن على حدثنا أبو عاصم أخبرنا ابن جريج قال عكرمة بن خالد سألتُ ابنَ عمر رضى الله عنهما مثله

عبداللہ بن عمرؓ سے حج کرنے سے پہلے عمرہ کی بابت پوچھا تو کہ انہوں نے کہا کوئی حرج نہیں مزید کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے حج سے پہلے عمرہ ادا فرمایا تھا۔

شیخ بخاری، احمد مروزی ابن مبارک سے راوی ہیں۔ عکرمہ بن خالد بن العاصی مخزومی مراد ہیں۔ (سأل) اس سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مرسل ہے کیونکہ ابن جریج سوال کے وقت موجود نہ تھے اسی لئے بخاری نے استظہاراً محمد بن اسحاق صاحبِ مغازی، کے حوالے سے تعلیق ذکر کی ہے جس میں اتصال کی صراحت ہے پھر باقاعدہ ایک اور سند کے ساتھ ابن جریج ہی کے حوالے سے نقل کیا ہے جس سے مذکورہ اشکال ختم ہوتا ہے کیونکہ ابن جریج (قال) کے لفظ کے ساتھ ذکر کر رہے ہیں، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ممکن ہے ابن جریج نے تدلیس کی ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابن خزیمہ نے محمد بن بکر کے طریق سے اسی روایت کو نقل کرتے ہوئے ابن جریج سے

(قال قال عكرمة بن خالد) ذکر کیا ہے (جس سے تدلیس کا شائبہ ختم ہو جاتا ہے، گویا دو مرتبہ قال ذکر کرنا تدلیس نہیں البتہ ایک مرتبہ سے جیسا کہ بخاری کی سند میں ہے، تدلیس ہونا محتمل ہے)۔

(لا بأس) احمد اور ابن خزیمہ نے مزید یہ جملہ بھی نقل کیا ہے (لا بأس علی أحد أن یعتمر قبل أن یحج)۔ کہ کوئی حرج نہیں کہ حج سے قبل عمرہ کر لیا جائے۔ (و قال ابراھیم الخ) اسے احمد نے یعقوب بن ابراہیم بن سعد کے طریق سے سندِ مذکور کے ساتھ موصول کیا ہے۔ اس میں ہے کہ استفسار پر یہ بھی کہا (فقد اعتمر رسول اللہ ﷺ عمرہ کلھا قبل حجه) (آنجناب نے اپنے تمام عمرے قبل از حج ہی کئے) ابن بطال کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ فرضیتِ حج ان عمروں سے پیشتر نازل ہو چکی تھی، اسی کا ذیلی مسئلہ یہ بنتا ہے کہ آیا حج علی الفور ہو یا اس میں تراخی (تاخیر) ہو سکتی ہے (یعنی اگر کسی کے پاس استطاعت مہیا ہو گئی تو فوراً حج کا بندوبست کرے یا تاخیر کرنا جائز ہے،) تو اس سے تراخی کے جواز کا ثبوت ملتا ہے (ظاہر ہے اس کی وجہ عربوں و اہل مکہ کا معاندانہ رویہ اور ناسازگار حالات تھے، آج کل اولین فرصت میں فریضہ حج ادا کر لینے کی کوشش کرنا چاہئے وگرنہ عمر کا کیا بھروسہ) پھر (حج وداع کے موقع پر) آپ کا صحابہ کرام کو احرام فسخ کر کے پہلے عمرہ ادا کرنے کے حکم سے بھی یہی ثابت ہوتا ہیکہ حج سے قبل عمرہ ہو سکتا ہے۔

بابُ كَمِ اعْتَمرَ النبيُّ ﷺ (آنجناب کے عمروں کی تعداد)

اس کے تحت حدیث عائشہ و ابن عمر ہے کہ آپ نے چار عمرے ادا فرمائے، یہی تعداد حدیث انس میں ہے، باب کا اختتام حدیثِ براء پر ہے جس میں دو عمروں کا ذکر کیا، جمع و تطبیق اس طرح ممکن ہے کہ انہوں نے آنجناب کا حج کے ہمراہ کیا گیا عمرہ شمار نہیں کیا کیونکہ ان کی حدیث میں صرف ذوالقعدہ میں کئے گئے عمروں کا ذکر ہے جو واقعۃً دو ہی تھے جس عمرہ سے آپ کو روک دیا گیا تھا وہ بھی شمار نہیں کیا (کیونکہ عملاً وہ متحقق نہ ہو سکا) یا ممکن ہے وہ شمار کیا ہو جعرانہ کا عمرہ شمار نہ کیا ہو کہ اس کا انہیں علم نہ ہو سکا ہو (جعرانہ کا عمرہ آپ نے نہایت راز داری سے راتوں رات ادا فرمایا تھا، عشاء کے بعد چند صحابہ کے ہمراہ مکہ جا کر عمرہ ادا فرما کے نماز فجر جعرانہ میں واپس آ کر ادا فرمائی) تو بے شمار صحابہ کو اس کا علم نہ ہو سکا تھا، یونس بن بکیر اور عبدالرزاق نے مجاہد عن ابی ھریرہ کے حوالے سے بھی تین عمروں کا ذکر کیا ہے ان کے الفاظ ہیں (اعتمر النبی ﷺ ثلاث عمر فی ذی القعدۃ)۔ (گویا حج کے ہمراہ ادا کردہ عمرہ ذکر نہیں کیا) یہ حدیث عائشہ اور ابن عمر مذکور کے موافق ہے، مزید اس میں تعیینِ اشہر بھی ہے، لیکن سعید بن منصور نے بحوالہ (ھشام عن أبیه عن عائشة) نقل کیا ہے کہ آپ نے دو عمرے ذوالقعدۃ میں اور ایک عمرہ شوال میں ادا فرمایا، اس کی اسناد قوی ہے مالک نے اسے ھشام عن ابیہ سے مرسلا روایت کیا ہے۔ ان کا (فی شوال) کہنا دوسرے رواۃ کے قول (فی ذی القعدۃ) کے مغایر ہے، ممکن ہے آپ کا یہ عمرہ آخر شوال یا اول ذوالقعدہ میں ہو، اس کی تائید ابن ماجہ کی بسند صحیح (عن مجاھد عن عائشة) کی روایت سے ہوتی ہے کہ (لم یعتمر رسول اللہ ﷺ إلا فی ذی العقدۃ)۔ علامہ انور قرار دیتے ہیں کہ تعداد کا یہ اختلاف تعبیر کا اختلاف ہے کیونکہ بعض نے حدیبیہ کا نامکمل، بعض نے حج والا اور بعض نے جعرانہ والا عمرہ ذکر نہیں کیا۔

حدثنا قتیبة حدثنا جریر عن منصور عن مجاھد قال دخلتُ أنا و عروۃ بن الزبیر

المسجدَ فإذا عبدالله بن عمر رضى الله عنهما جالس إلى حجرةِ عائشة وإذا ناسٌ يُصلُّون في المسجد صلاةَ الضحى قال فسألناه عن صلاتِهم فقال بدعةٌ ثم قال له كَمْ اعتمرَ رسولُ اللهﷺ؟ قال أربعا إحداهن في رجب فكرهنا أن نَرُدَّ عليه-وقال وسمِعْنَا اسْتِنانَ عائشةَ أمِّ المؤمنين في الحُجرةِ فقال عروةُ يا أمَّاه يا أمَّ المؤمنين ألا تَسمَعين ما يقولُ أبو عبدالرحمن؟ قالت ما يقول؟ قال يقول إنَّ رسولَ اللهﷺ اعتمرَ أربعَ عُمرات إحداهن في رجب قالت يَرحَمُ اللهُ أبا عبدِالرحمن ما اعتمرَ عمرةً إلا وهُو شاهِدُه وما اعتمرَ في رجب قطُّ

ابن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ نبیﷺ نے کتنے عمرے ادا فرمائے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ چار، ان میں سے ایک رجب میں۔ پس سائل نے کہا کہ اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ کو خبر ملی کہ ابوعبدالرحمٰن (ابن عمر رضی اللہ عنہ) کیا کہہ رہے ہیں؟ اُمّ المؤمنین نے پوچھا کیا کہتے ہیں؟ بتایا گیا کہ وہ کہتے ہیں رسول اللہﷺ نے چار عمرے ادا فرمائے جن میں سے ایک رجب میں تھا۔ اُمّ المؤمنین نے جواب دیا کہ اللہ ابوعبدالرحمٰن پر رحم فرمائے جب رسول اللہﷺ نے عمرہ ادا فرمایا تو وہ ضرور آپ کے ہمراہ تھے لیکن (اس کے باوجود بھول گئے) آپ نے کبھی بھی رجب میں عمرہ ادا نہیں فرمایا۔

سند میں جریر بن عبدالحمید اور منصور بن معتمر ہیں۔ (المسجد) یعنی مسجد نبوی، (جالس إلى الخ) مسند احمد کی مفضل عن منصور سے روایت میں ہے (مستند إلى الخ) یعنی ٹیک لگائے ہوئے۔ (بدعة) ابواب التطوع میں اس پر بحث گذر چکی ہے۔ (ثم قال له) یعنی عروہ نے، مسلم کی ابن راھویہ عن جریر سے روایت میں صراحت ہے۔ (قال أربع)، ابوذر کے نسخہ میں نصب کے ساتھ ہے، اس بابت ابن مالک لکھتے ہیں کہ جوابِ استفہام میں اغلب یہ ہے کہ لفظ اور معنی کی مطابقت ہو جیسے قرآن میں ہے (قال هى عصاى) اور یہ سوال (وما تلك بيمينك يا موسى) کے لفظاً ومعناً مطابق ہے۔ کبھی جواب صرف معنی کے مطابق ہوتا ہے مثلاً آنجناب کا (کم یلبث) کے جواب میں (ایک جگہ)۔ (أربعين) کہنا، گویا یہاں (یلبث) کو مقدر کرتے ہوئے نصبی حالت میں کہا اگر آپ لفظی مطابقت کا قصد کرتے تو (أربعون) کہتے کیونکہ جملہ استفہامیہ موضع رفع میں ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ (أربع) جیسے الفاظ میں رفع و نصب، دونوں جائز ہیں مگر نصب اکثر واقیس ہے۔

(إحدا هن في رجب) منصور عن مجاہد سے اسی طرح ہے، ابواسحاق نے مجاہد سے روایت کرتے ہوئے اس کی مخالفت کی ہے انہوں نے یہ روایت کیا ہے کہ (اعتمر النبیﷺ مرتين فبلغ ذلك عائشة فقالت اعتمرأربع عمر)۔ (یعنی رجب کا تذکرہ نہیں کیا) اسے احمد اور ابوداؤد نے نقل کیا ہے تو گویا منصور اس اختلاف کا تعلق مہینے کے ساتھ اور ابواسحاق نے عمروں کی تعداد کے ساتھ جوڑا ہے، تعددِ سوال بھی ممکن ہے کہ ابن عمر سے پہلے تعداد کے بارہ میں سوال ہوا ہو بعد ازاں مہینہ کی بابت سوال کیا ہو (یعنی الگ الگ روایت ہے) صرف ماہ کی بابت سوال کا ذکر احمد کا اعمش عن مجاہد کے حوالے سے روایت میں ہے، کہتے ہیں کہ عروہ نے ابن عمر سے سوال کیا کہ (في أي شهر اعتمر النبيﷺ قال في شهر رجب)۔

علامہ انور اس بابت رقمطراز ہیں کہ رجب کو نکرہ ذکر کیا ہے، زوالِ علمیت کے سبب سے جیسے کہا جائے (جاء عمرو عمر آخر) شارحین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ یہ ابن عمر کی غلطی ہے، کہتے ہیں مجھ پر اس غلطی کے سبب کا انکشاف ہوا ہے، وہ یہ کہ ملت ابراہیمی میں عمرہ اصلاً رجب میں تھا جب کہ حج ذوالحج میں ہوا تھا تو ابن عمر نے ملت ابراہیمی پر بناء کرتے ہوئے عمرہ کو رجب میں ذکر کر دیا۔

(أن نرد عليه) اسحاق کی روایت میں (و نكذبه) بھی ہے۔ (و سمعنا استنان الخ) یعنی مسواک کرنے کی آواز، مسلم کی روایت میں ہے (إنا لنسمع ضربها بالسواك)۔ (عمرات) اس کی میم پر تینوں حرکات جائز ہیں۔ (يا أماه) ابوذر کے نسخہ میں (أمه) ہے، عروہ کا یہ کہنا بالمعنی الاخص کہ آپ ان کی خالہ تھیں، بھی ہوسکتا ہے یا بالمعنی الاعم کہ ام المومنین ہیں۔

(أبا عبدالرحمن) تعظیماً کنیت سے ذکر کیا، دعاء بھی کی کیونکہ بھول گئے تھے۔ (إلا وهو) یعنی ابن عمر۔ (فما اعتمر الخ) مسلم میں ہے کہ ابن عمران کی یہ بات سن رہے تھے (فما قال لا ولا نعم، سكت) چپ رہے نہ ہاں کہا، نہ نفی کی۔

حدثنا أبو عاصم أخبرنا ابن جريج قال أخبرني عطاء عن عروة بن الزبير قال سألتُ عائشةَ رضى الله عنها قالت ما اعتمرَ رسولُ اللهﷺ فى رجب (حضرت عائشہؓ کا سابقہ بیان ہے)

مسلم نے اسی طریق کے ساتھ مطولاً ذکر کیا ہے اس میں مجاہد کی روایت کی طرح ابن عمر کا قصہ بھی ہے۔ اسماعیلی نے غرابت کا مظاہرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث کو (متى اعتمر) کے باب میں ہونا چاہئے تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کا اصل مقصود پہلا طریق ہے، یہ صرف سیاق میں اختلاف کی نشاندہی کرنے کے لئے لائے ہیں۔

حدثنا حسان بن حسان حدثنا همام عن قتادة سألتُ أنسا رضى الله عنه كم اعتمرَ النبيُّﷺ؟ قال أربعٌ، عمرةُ الحديبية فى ذى القعدة حيثُ صَدَّه المشركون وعمرةٌ من العام المقبل فى ذى القعدة حيث صالَحهم وعمرةُ الجِعْرَانةِ إذ قَسَمَ غَنيمةَ۔ أراه۔ حنين قلتُ كم حَجَّ؟ قال واحدةً

انسؓ سے پوچھا گیا کہ رسول اللہﷺ نے کتنے عمرے ادا فرمائے تو انہوں نے کہا، چار۔ ایک عمرہ حدیبیہ، ذیقعدہ میں کیا جہاں سے مشرکوں نے آپ کو واپس کر دیا تھا اور ایک عمرہ ذیقعدہ سالِ آئندہ میں کیا جب آپ نے مشرکوں سے صلح کی تھی اور عمرہ جعرانہ اس وقت کیا جب آپ نے (حنین کا) مالِ غنیمت تقسیم کیا۔ راوی کہتا ہے میں نے پوچھا کہ آپ نے حج کتنے ادا فرمائے؟ تو انسؓ نے کہا صرف ایک ہی (یعنی حجۃ الوداع)۔

سند میں ہمام بن یحیی بن دینار بصری قتادہ بن دعامہ سے راوی ہیں۔ (إذ قسم غنيمة أراه حنين) غنیمۃ مضاف اور حنین مضاف الیہ کے بطور مروی ہے اس طرح (غنيمة) منصوب بلاتنوین ہے، راوی کو شک تھا تو اس اظہار دونوں کے درمیان (أراه) کا لفظ استعمال کر کے کر دیا، مسلم نے هدبة عن همام سے بغیر شک کے ذکر کیا ہے۔ (و عمرة الجعرانة) جعرانہ، جیم کی زیر اور عین پر سکون اور راء مخفف کے ساتھ ہے، عینِ مکسور اور راء مشدد بھی پڑھی جاتی ہے، یہ مکہ اور طائف کے درمیان ایک جگہ کا نام تھا۔ چونکہ حسان کی روایت سے چوتھے عمرہ کا ذکر ساقط ہے تو استظہارا (یعنی اس کی تقویت کے لئے) آگے ابوالولید کا طریق بھی ذکر کر دیا ہے، اس سے

ظاہر ہوا کہ تقصیر شیخ بخاری حسان کی طرف سے ہے۔ کرمانی کہتے ہیں اس حدیث میں چوتھے عمرہ کا ذکر حج کے ضمن میں داخل ہے کیونکہ اگر آپ قارن یا متمتع تھے تو ظاہر ہے عمرہ ادا فرمایا تھا۔

حدثنا أبو الوليد هشام بن عبدالملك حدثنا همام عن قتادة قال سألت أنسا رضى الله عنه فقال اعتمر النبيﷺ حيث رَدُّوه ومن القابلِ عمرةَ الحديبية وعمرةً في ذى القعدة و عمرةً مع حجته

انسؓ نے کہا کہ رسول اللہﷺ نے ایک عمرہ اس وقت ادا فرمایا جب آپ کو مشرکوں نے واپس کر دیا تھا اور ایک عمرۂ حدیبیہ سال آئندہ میں اور ایک عمرہ ذیقعدہ میں اور ایک عمرہ اپنے حج (حجۃ الوداع) کیساتھ ادا فرمایا تھا۔

(ومن القابل عمرة الحديبية) ابن التین کہتے ہیں مجھے یہ کسی راوی کا وہم لگتا ہے کیونکہ اگلے برس کا عمرہ (عمرة القضاء) عمرة الحدیبیہ نہ تھا، ابن حجر کہتے ہیں کوئی وہم نہیں کیونکہ ہر دو کا تعلق حدیبیہ ہی سے تھا (یعنی اگلے برس کے عمرة القضاء کو عمرة الحدیبیہ کہہ لینا صحیح ہے کیونکہ یہ اسی کی قضاء تھا) یہ بھی محتمل ہے کہ (عمرة الحديبية)۔ (ردوه) سے متعلق ہو۔ علامہ انور بھی اس تاویل سے متفق ہیں، کہتے ہیں اگلی روایت میں اس کی دلالت وتوضیح موجود ہے۔

حدثنا هُدبة حدثنا همام وقال اعتمرَ أربعَ عُمرٍ فى ذى القعده إلا التى اعتمرَ مع حجتِه عمرته من الحديبية ومن العام المقبل ومن الجعرانةِ حيث قسمَ غنائمَ حُنين وعمرةً مع حجته

(وہی ہے)۔ (و قال اعمتر الخ) سابقہ روایت کی سند کے ساتھ ہی متصل ہے، پورے سیاق وسند کے ساتھ ہی مسلم نے نقل کی ہے (عن هداب بن خالد) وہ بھی حدبہ مذکور ہیں (إلا التى مع حجته) کو ابن التین کلامِ زائد قرار دیتے ہیں، کہتے ہیں حج کے ساتھ کیا جانے والا عمرہ شمار کر چکے ہیں لہذا استثناء کا کوئی محل نہیں بنتا لیکن عیاض کہتے ہیں کہ روایت درست ہے گویا کہنا یہ چاہتے ہیں کہ ان میں سے تین ذوالقعدہ میں اور چوتھا آپ کے حج کے ساتھ تھا یا معنی یہ ہے کہ سب ذوالقعدہ میں سوائے اس کے جو آپ کے حج کے ساتھ تھا۔

حدثنا أحمد بن عثمان حدثنا شريح بن مسلمة حدثنا ابراهيم بن يوسف عن أبيه عن أبى اسحاق قال سألتُ مسروقا وعطاءً ومجاهدا فقالوا اعتمرَ رسولُ اللهﷺ فى ذى القعدة قبل أن يَحُجَّ وقال سمعتُ البراءَ بنَ عازب رضى الله عنهما يقول اعتمرَ رسولُ اللهﷺ فى ذى القعدة قبل أن يَحُجَّ مَرَّتين

: براءؓ بن عازب سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے حج کرنے سے پہلے ذیقعدہ میں دو مرتبہ عمرہ ادا فرمایا تھا۔

شریح کی شین مضموم اور مسلمہ کی دونوں میمیں اور لام مفتوح ہیں۔ ابراہیم بن یوسف کے والد اپنے دادا ابواسحاق سبیعی سے راوی ہیں، یوسف کے والد کا نام اسحاق ہے۔ عطاء اور مجاہد کے سوا تمام رواۃ کوفی ہیں، ابن التین کہتے ہیں رواۃ کا عمرہ حدیبیہ کو شمار کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ یہ عمرہ تامہ تھا اس سے جمہور کے قول کی صحت ثابت ہوتی ہے کہ جسے عمرہ سے روک دیا جائے تو اس کے ذمہ قضاء واجب

نہیں، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے اور اگر عمرہ قضاء روکے گئے عمرہ کا بدل ہوتا تو دونوں ایک ہی شمار ہوتے (اس طرح آپ کے عمروں کی تعداد تین بنتی) اس کا نام قضاء اس لئے پڑا کہ آنجناب نے یہ قریش کے ساتھ مقاضاۃ (صلح) کے نتیجہ میں کیا تھا (قاضیٰ قریشا) نہ کہ اس وجہ سے کہ حدیبیہ کے عمرہ کی قضاء تھی۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ بسا اوقات کسی ایسے صحابی پر بھی آپ کا کوئی معاملہ مخفی رہ سکتا ہے جو ہمہ وقت ساتھ ہی تھا یا اس کی وجہ وہم ونسیان کا لاحق ہونا ہے اس لئے کہ وہ معصوم نہیں، یہ بھی تعلیم ملی کہ کسی کی رائے یا بات کا رد شائستگی سے ہونا چاہئے، نووی وقرطبی کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ کی بات سن کر ابن عمر کا سکوت اس بات پر دلیل ہے کہ انہیں اپنی غلطی واشتباہ کا احساس ہو گیا اور اس سے رجوع کر لیا، بعض کا یہ کہنا کہ (اعتمر فی رجب) سے ان کی مراد قبل از ہجرت عمرہ سے تھی، نہایت تکلف ہے یہ اگرچہ محتمل ہے مگر حضرت عائشہ کی مطلق نفی سے لازم آتا ہے کہ ابن عمر کی مراد بعد از ہجرت عمرے ہی تھے وگرنہ وہ سکوت اختیار نہ کرتے پھر اس قائل کا یہ کہنا کہ قریش ہمیشہ رجب ہی میں عمرے ادا کیا کرتے تھے، محتاجِ دلیل ہے (علامہ انور کی بات کہ ملت ابراہیمی میں عمرہ اصلاً رجب میں تھا، بھی دلیل کا محتاج ہے)۔

بابُ عمرةٍ فی رَمَضانَ (رمضان میں عمرہ کرنا)

تمام نسخوں میں یہی عبارت ہے، ترجمہ میں اس کی فضیلت یا حکم کی تبیین نہیں کی ممکن ہے ان کا اشارہ دارقطنی کی حضرت عائشہ سے ایک روایت کی طرف ہو کہ (خرجت مع رسول اللهﷺ فی عمرة رمضان الخ) بقول ان کے اس کی سند حسن ہے مگر صاحب الہدی کہتے ہیں کہ یہ غلط ہے آنجناب نے کوئی عمرہ رمضان میں نہیں کیا، ابن حجر کہتے ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے قول فی رمضان کا تعلق (خرجت) سے ہو اور اس سے مراد فتح مکہ کا سفر ہو کہ وہ رمضان میں تھا اور اس موقع پر آپ نے جعرانہ سے عمرہ کیا تھا لیکن وہ ذوالقعدہ میں تھا (فتح مکہ کے بعد معرکہ حنین پھر محاصرہ ثقیف پیش آیا آخر مدینہ واپسی سے قبل آنجناب نے راتوں رات جب کہ مقام جعرانہ میں اہل اسلام معسکر تھے، عمرہ ادا فرمایا تو چونکہ آغازِ سفر رمضان میں تھا اس لئے لفظی نسبت اس عمرہ کی اس کی طرف کر دی وگرنہ فعلاً یہ عمرہ ذوالقعدہ میں تھا) ابن حجر لکھتے ہیں کہ اسے دارقطنی نے ایک اور سند کے ساتھ بھی روایت کیا ہے جس میں (فی رمضان) کا لفظ نہیں ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا یحیی عن ابن جریج عن عطاء قال سمعتُ ابن عباس رضی الله عنهما یُخبرُنا یقول قال رسولُ اللهﷺ لإمرأةٍ من الأنصارِ سمَّاها ابنُ عباس فنسیتُ اسمَها ما منَعَك أن تَحُجِّی مَعنا؟ قالت كان لنا ناضحٌ فركبَه أبو فلان وابنه- لِزوجها و ابنها- وترك ناضحا نَنْضَحُ علیه قال فإذا كان رمضان اعتَمِری فیه فإنَّ عمرةً فی رمضان حجةٌ أو نحواً مِمَّا قال (گزر چکی ہے)

یحیی سے مراد قطان ہیں۔ (فنیت اسمها) اس کے قائل ابن جریج ہیں کیونکہ یہی حدیث مصنف نے (باب حج النساء) میں بھی (بطریق حبیب المعلم عن عطاء) ذکر کی ہے وہاں ام سنان کا نام مذکور ہے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ عطاء ہی

بھول گئے ہوں جب ابن جریج کو بیان کیا اور جب حبیب کو تحدیث کی اس وقت یاد تھا، یعقوب بن عطاء نے اس کی مخالفت کی ہے چنانچہ انہوں نے اپنے والد کے حوالے سے (عن ابن عباس) روایت کرتے ہوئے ام سلیم کا نام ذکر کیا ہے یہ ابن حبان میں ہے۔ ابن ابی شیبہ میں محمد بن عبدالرحمٰن عن عطاء اور معقل جزری نے بھی اس پر متابعت کی ہے البتہ جزری نے (عن عطاء عن أم سليم) روایت کیا ہے۔ تو ان تین رواۃ کے اتفاق کے باوصف ام سلیم کا نام ہونا قوی ہے۔ احمد نے بھی سعید بن جبیر (عن امرأة من الأنصار) کے حوالے سے روایت کرتے ہوئے (يقال لها أم سنان) کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ صرف حدیث ذکر کی، خاوند اور بیٹے کا قصہ نہیں۔ اسی قسم کا واقعہ ام معقل کی طرف بھی منسوب ہے اسے نسائی نے (زهري عن أبي بكر بن عبدالرحمن عن امرأة من بني أسد يقال لها أم معقل الخ) ذکر کیا ہے۔ اس کی اسناد میں اختلاف ہے، مالک نے (سمي عن أبي بكر) اور نسائی نے دوسری روایت میں (عن أبي بكر عن أبي معقل) ذکر کیا ہے۔ ابو داؤد نے (ابراهيم بن مهاجر عن أبي بكر عن رسول مروان عن أم معقل) کے طریق سے روایت کی ہے۔ بظاہر یہ دو الگ الگ واقعات ہیں جو دو عورتوں سے متعلق ہیں ام طلیق نامی صحابیہ کا بھی یہی قصہ ہے، اسے ابن سکن اور ابن مندہ نے (الصحابة) میں اور دولابی نے (الكنى) میں طلق بن حبیب کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ ابن عبدالبر کا خیال ہے کہ ام معقل اور ام طلیق ایک ہی خاتون ہیں جن کی دو کنیت تھیں۔ لیکن بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے کیونکہ ام معقل کے خاوند ابو معقل جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے عہد نبوی میں انتقال کر گئے جب کہ ابو طلیق جیسا کہ طلق بن حبیب جو کہ تابعی صغیر ہیں، کی مذکورہ روایت میں ہے کہ (أن أباطليق حدثه الخ) تو وہ بعد تک زندہ تھے، تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ دو الگ خواتین ہیں اس کی مزید تائید تغایرِ سیاق سے بھی ملتی ہے۔ پھر ابن عباس کی روایت میں مذکور خاتون اس سے جدا ہیں کیونکہ انہوں نے انہیں انصاریہ کہا ہے اور یہ اسدیہ ہیں۔ اسی قسم کا قصہ ام ہیثم کے ساتھ بھی پیش آیا۔

(أن تحجي) بعض نسخوں میں (أن تحجين) ہے، یہ بھی ایک لغت ہے۔ (ناصح) یعنی اونٹ، ابن بطال کے مطابق ناضح اونٹ، بیل اور گدھے پر بولا جاتا ہے جو کھیتوں اور باغات کی سیرابی کے لئے استعمال ہوتے ہیں لیکن یہاں مراد اونٹ ہی ہے کیونکہ ابو داؤد کی (بكر مزني عن ابن عباس) سے روایت میں صراحت ہے۔ (وابنه) اگر یہ ام سنان تھیں تو اس سے مراد ان کا بیٹا سنان ہوگا اور اگر ام سلیم ہیں تو اس وقت ان کا ایک ہی بیٹا سفر کے قابل تھا یعنی حضرت انس، تو ان کی ابوطلحہ کی طرف نسبت مجازی ہے (کیونکہ وہ ان کے حقیقی والد نہ تھے)۔

(فإن عمرة في الخ) مسلم کی روایت میں (تعدل حجة) ہے۔ (کہ حج کے برابر ہے)۔ شاید اسی وجہ سے امام بخاری نے آخر میں (أونحواً مما قال) کہا ہے یعنی یہی جملہ کہا یا اس کے ہم معنی کوئی اور۔ ابن خزیمہ اس کی بابت لکھتے ہیں کہ اس حدیث میں ہے کہ کبھی ایک شئ دوسری شئ کے مشابہ ہو جاتی ہے اور اس کی عدل قرار پاتی ہے اگرچہ کلی مشابہت نہ بھی ہو، کیونکہ رمضان کا عمرہ، فریضۂ حج کے قائم مقام نہیں ہے (یعنی صرف ثواب میں برابر ہے) اور نہ ہی یہ حجِ نذر کا بدل ہوگا (اگر کسی نے حج کی نذر مانی تھی تو رمضان میں عمرہ کر کے اس سے عہدہ برانہ ہوگا)۔ ابن بطال کہتے ہیں کہ یہ نفلی عمرہ ہے (اگرچہ ثوابِ حج کے برابر ہے) کیونکہ اس امر پر اجماع ہے کہ کوئی عمرہ (رمضان کا ہو یا غیرِ رمضان کا) حج سے مجزئ نہیں ہوسکتا۔ ابن منیر ان کا تعاقب کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ مذکورہ حج حجۃ الوداع تھا جو اسلام کا پہلا فرضی حج تھا کیونکہ سالِ گذشتہ کا حج جو حضرت ابوبکر کی قیادت میں تھا، اِنذار اً تھا (یعنی اس امر کے اعلان

کے لئے کہ آمدہ برس سے کفار ومشرکین کعبہ کے قریب نہ پھٹکیں)۔لہذا مستحیل ہے کہ ان خاتون نے فرضی حج ادا کیا ہو۔

ابن حجر ان کی اس بات کو غیر مسلّم قرار دیتے ہیں کیونکہ کوئی مانع نہیں کہ وہ حضرت ابوبکر کے ہمراہ حج ادا کر چکی ہوں اس طرح فرض ان سے ساقط ہو چکا ہو بہر حال اس امر پر۔جیسا کہ ذکر ہوا، اجماع واقع ہے کہ رمضان کا عمرہ فرضی حج کا بدل نہیں البتہ ثواب میں اس کے برابر ہے۔ترمذی نے اسحاق بن راھویہ سے نقل کیا ہے کہ اس کی نظیر آنجناب کا سورۃ اخلاص کو ثلثِ قرآن قرار دینا ہے، ابن عربی رقمطراز ہیں کہ یہ فضل من جانب اللہ ہے(اور اہل اسلام کے لئے عظیم بشارت ہے اسی لئے آج کل رمضان میں تقریباً اتنے ہی لوگ جاتے ہیں جتنے حج میں ہوتے ہیں)اس فضیلت کا سبب رمضان کا اس کے ساتھ انضمام ہے(کیونکہ اس میں کی گئی ہر نیکی کا ثواب ستر گنا تک بڑھا دیا جاتا ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے شاید کہا جا سکتا ہے کہ حج کا ثواب عام عمرہ سے ستر گنا زیادہ ہوتا ہے اور رمضان میں چونکہ ثواب ستر گنا بڑھ گیا لہذا وہ حج کے برابر ہوا۔اللہ أعلم)

ابن جوزی لکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ کسی عمل کا ثواب شرفِ وقت کے سبب زیادہ ہو جاتا ہے(اسی طرح شرفِ مکان کے سبب بھی)۔ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ اسی عورت کے ساتھ خاص ہو(مگر اسلوب اس کی نفی کرتا ہے پھر یہی واقعہ متعدد صحابیات کے ساتھ پیش آیا، سبھی کو آپ نے یہ بات فرمائی)۔یہ بات احمد بن منیع نے سعید بن جبیر کی طرف منسوب کی ہے۔ابوداؤد کی روایت میں جو(یوسف بن عبداللہ بن سلام عن أم معقل)کے حوالے سے ہے، کہا کرتی تھیں کہ حج حج اور عمرہ عمرہ ہے، آنجناب نے یہ بات شائد صرف میرے لئے کہی تھی(فما أدری ألی خاصة)یعنی یہ نہیں جانتی کہ صرف میرے ساتھ خاص ہے؟ بہر حال عموم پر محمول ہونا ظاہر ہے۔

ابن حجر آخرِ بحث میں لکھتے ہیں کہ نبی اکرم کے سارے عمرے اشہر حج میں تھے تو عمرۂ رمضان کی یہ فضیلت غیر نبی کے لئے ہے۔آپ نے عمداً اشہر الحج ہی میں عمرے کئے تا کہ اہلِ جاہلیت کا رد ہو جو سمجھتے تھے کہ ایسا کرنا صحیح نہیں۔صاحب الھدی کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ رمضان میں آپ ایسی عبادات میں مشغول رہتے ہوں جو عمرہ سے بھی اہم ہیں اور اگر آپ رمضان میں عمرہ کے لئے نکلتے تو امت پر از حد مشقت ہوتی، ہر کوئی صرف رمضان ہی میں عمرہ ادا کرنے کی کوشش کرتا(تو آج کل جب کہ الحمد للہ مسلمانوں کی آبادی ایک ارب تیں کروڑ تک ہے، کتنی زحمت ہوتی)بسا اوقات آپ کوئی عمل کرنا چاہتے مگر اس خیال سے نہ کرتے کہ امت پر فرض نہ ہو جائے یا ان کے لئے سببِ مشقت نہ ہو۔اسے مسلم اور نسائی نے بھی(الحج)میں ذکر کیا ہے۔

باب العُمرةِ ليلةَ الحَصبةِ وغيرِها (لیلہ حصبہ وغیرھا میں عمرہ)

اس سے مراد وادی محصب میں گذاری گئی رات(جس کا ذکر گذرا)ہے۔تو اس ترجمہ کی فقہ(فقة البخاری فی تراجمہ)یہ ہے کہ اتمامِ حج اور ایام تشریق گزر جانے کے بعد عمرہ کر لینا جائز ہے۔سلف کے درمیان ایامِ حج میں عمرہ ادا کرنے کی بابت اختلاف ہے۔(کچھ تفصیل گزر چکی)چنانچہ عبدالرزاق نے مجاہد کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرات عمر، علی اور عائشہ سے لیلۃ الحصبۃ میں عمرہ کرنے کی بابت سوال ہوا تو عمر نے کہا کہ(خیر من لا شیئ)(یعنی کچھ نہ ہونے سے بہتر ہے)علی نے بھی اس سے ملتی جلتی

بات کہی حضرت عائشہ نے کہا (العمرة علی قدر النفقة) اس کا مطلب یہ تھا کہ بقصد عمرہ اپنے شہر سے نکل کر مکہ جانا افضل ہے بنسبت اس امر کے کہ مکہ سے نکل کر کسی قریبی حل کی طرف جا کر عمرہ کا احرام باندھ کے آیا جائے، اس کی مزید تفصیل دو باب کے بعد آئے گی۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک سارا سال عمرہ ادا کرنا جائز ہے سوائے ذوالحجہ کے پانچ ایام کے، یوم عرفہ سے آخر النفر تک (۹ ذوالحجہ تا ۱۳ ذوالحجہ) البتہ اگر کسی کا عمرہ رہ گیا تھا تو ان ایام میں بھی اس کی قضاء دے سکتا ہے (یعنی اگر کسی خاتون نے مثلاً حج تمتع کا احرام باندھا تھا، مکہ پہنچتے ہی حیض آ گیا تو اب عمرہ فسخ کر دے گی پھر اگر ان ایام میں مثلاً نو یا دس کو طہر ہوا تو قضاء کے طور پر ان دنوں میں عمرہ کر سکتی ہے)۔

حدثنا محمد بن سلام أخبرنا أبو معاوية حدثنا هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها خَرجنا مع رسولِ اللهﷺ مُوافينَ لِهلالِ ذي الحجةِ فقال لَنا مَن أحبَّ مِنكم أن يُهِلَّ بِالحج فليهِلَّ ومَن أحبَّ أن يُهِلَّ بِعمرةٍ فلْيُهِلَّ بعمرة فلولا أني أهدَيتُ لأهلَلْتُ بعمرة قالت فمِنَّا مَن أهلَّ بِعمرةٍ و مِنَّا مَن أهلَّ بحَجٍّ و كنتُ مِمَّن أهلَّ بِعمرةٍ فأظَلَّنِي يومُ عرفةَ وأناحائضٌ فشَكوتُ إلَى النبيﷺ فقال ارفُضِي عمرتَكِ وانقِضِي رأسَكِ وامتَشِطِي وأهِلِّي بِالحَجِّ فلما كان ليلةُ الحَصبةِ أرسلَ معي عبدَالرحمن إلَى التَّنعيمِ فأهْلَلْتُ بِعمرة مكانَ عُمرتي (قصۂ حج وداع کی بابت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، گزر چکی ہے)

اس حدیث کے مباحث اگلے باب میں بیان ہوں گے۔

باب عمرةِ التَّنعيم (عمرۂ تنعیم)

یعنی کیا اس طرح عمرہ ادا کرنا (کہ مکہ سے نکل کر کسی قریبی حل جا کر احرام باندھا جائے اور آ کر عمرہ کیا جائے) کیا صرف ان اشخاص کے لئے ہے جو مکہ میں ہیں؟ اور اگر ایسا نہیں تو کیا تنعیم کی دوسری جہاتِ حل سے آ کر عمرہ ادا کرنے والوں پر فضیلت ہے؟ تو یہ محل بحث ہے۔ اس بارے علامہ لکھتے ہیں پہلے بھی کہا ہے کہ ہمارے نزدیک اگر مکی عمرہ کرنا چاہے تو کسی بھی حل کی طرف جا کر احرام باندھ آئے، تنعیم کو جانا افضل ہے کیونکہ آنجناب نے حضرت عائشہ کو اسی طرف بھیجا تھا۔ دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ آپ کا تنعیم کی طرف انہیں بھیجنا اتفاقی امر ہے نہ کہ اس لئے کہ مکی عمرہ کے لئے احرام حل جا کر ہی باندھے، (ایک تو یہ ہے کہ حضرت عائشہ حقیقی معنی میں اس وقت مکیہ نہ تھیں وہ تو مسافرہ تھیں، اگر ان کے نزدیک اہل مکہ وہیں سے احرام باندھ کر عمرہ کریں گے تو حضرت عائشہ اس زمرہ میں نہیں آتیں، دوسرا یہ کہ تنعیم جانے کا حکم اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ وہ وادی محصب جہاں آپ اس وقت ٹھہرے ہوئے تھے، سے قریب ترین مقامِ حل تھا جیسا آگے ایک روایت کے حوالے سے ذکر ہو گا۔ یا اس وجہ سے کہ وہ آباد جگہ تھی۔ اسی مناسبت سے حکومت سعودیہ نے وہاں ایک

عظیم الشان مسجد تعمیر کرادی ہے کہ اس روایت کے پیشِ نظر عمرے کرنے کی خواہش کرنے والے وہاں جا کر احرام باندھ سکیں)۔

صاحب (الھدی) کہتے ہیں یہ منقول نہیں کہ آنجناب نے قبل از ہجرت قیامِ مکہ کے دوران عمرے کئے ہوں (شاید اسکا مفہوم یہ ہے کہ ان عمروں کی صفت و ہیئت کی بابت کچھ منقول نہیں، یہ نہیں کہ آپ نے عمرے ادا ہی نہ کئے) اور بعد از ہجرت آپ نے جتنے بھی عمرے ادا فرمائے سب مکہ داخل ہوتے ہوئے ادا کئے (یعنی یہ نہیں کہ مکہ آ کر اقامت پذیر ہوئے ہوں پھر کسی دن پروگرام بنا ہو کہ عمرہ ادا کریں بلکہ اس غرض سے جب بھی آئے، حالتِ احرام میں تھے) ایسا کبھی نہیں ہوا کہ مکہ سے کسی حل کی طرف جا کر احرام باندھ کر آئے ہوں اور عمرہ ادا کیا ہو جیسا کہ آج کل لوگ کرتے ہیں (اور آج کل بھی) اور آپ کی حیاتِ مبارکہ میں کسی صحابی سے ایسا کرنا ثابت بھی نہیں سوائے حضرت عائشہ کے (اور یہ بھی قضاء تھا) تو آپ کا انہیں یہ حکم دینا اس کی مشروعیت کی دلیل نہیں۔

سلف کا ایک سال میں ایک سے زائد عمرے ادا کرنے کی بابت اختلاف ہے۔ (جیسا کہ تفصیل گزری) تنعیم کے احرام باندھنے کے ضمن میں تعیین کی بابت فاکہی وغیرہ نے محمد بن سیرین سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ آنجناب نے اہلِ مکہ کے لئے تنعیم کو میقات مقرر کیا ہے۔ عطاء کے طریق سے ہے، کہتے ہیں اہل مکہ میں سے کوئی یا مکہ میں قیام پذیر کوئی اور شخص اگر عمرہ کرنا چاہے تو تنعیم یا جعرانہ سے جا کر احرام باندھ کر آئے۔ اور اس سے بھی افضل یہ ہے کہ مواقیتِ حج میں سے کسی میقات پر جا کر احرام باندھے۔ طحاوی لکھتے ہیں بعض علماء کا موقف ہے کہ مکہ میں موجود لوگوں میں سے اگر کوئی عمرہ کرنا چاہے تو ان کے احرام کے لئے تنعیم ہی متعین ہے دوسروں کے ہاں ہر مقامِ حل (ہر چہار اطراف میں سے) کو جا سکتا ہے آپ نے حضرت عائشہ کے سلسلہ میں تنعیم کا حکم اس لئے دیا تھا کہ وہ قریب ترین حل تھا، ابن ابی ملیکہ کے حوالے سے حضرت عائشہ سے نقل کیا ہے (و کان أدنانا من الحرم التنعیم فاعتمرت منه) تو اس سے ثابت ہوا کہ اہل مکہ کا اصل میقات، حل ہے۔ تنعیم و غیرِ تنعیم اس میں برابر ہیں۔

حدثنا علی بن عبدالله حدثنا سفیان عن عمرو سمع عمرو بن أوس أن عبدالرحمن بن أبی بکر رضی الله عنهما أخبره أن النبی ﷺ أمرَه أن یُردِفَ عائشةَ و یُعمِرَها مِن التنعیم قال سفیان مرة سمعت عَمراً، کم سمعتُه من عمرو

(عمرۂ تنعیم کے بارہ میں ہے، گزر چکی ہے)۔ سند میں سفیان بن عیینہ ابن دینار سے راوی ہیں۔ (سمع عمر و الخ) یعنی إنه سمع۔ ابن حجر کہتے ہیں سند میں (أنه) یا ایک (قال) حذف کر دینا (خطأ فی الغالب) ہے آخر میں سفیان نے اپنے سماع کی صراحت کر دی، سفیان کہتے ہیں شعبہ کو پسند تھا کہ تمام اسناد میں تصریح بالاخبار کی جائے (یعنی ایسا لفظ استعمال نہ کیا جائے جس سے عدم سماع کا شبہ پڑتا ہو)۔

(ویعمرها من التنعیم) اس کا عطف (أمره أن یردف) پر ہے۔ گویا اس جگہ سے جا کر احرام باندھنا آپ کے حکم سے تھا۔ ابو داؤد کی روایت میں حفصہ بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر سے زیادہ صراحت کے ساتھ ہے کہ آپ نے فرمایا تھا (یا عبدالرحمن أردف أختك عائشة فأعمرها من التنعیم) الخ کی روایت میں تھا (فاذهبی مع أخیك إلی التنعیم) احمد کی روایت میں یہ جملہ کہ (فوالله ما قال فتخرجها إلی الجعرانة ولا إلی التنعیم) (یعنی آنجناب نے جعرانہ یا تنعیم کسی جگہ کا نام نہیں لیا) تو اولاً یہ روایت ضعیف ہے کہ اس میں ایک راوی ابو عامر خراز ضعیف ہیں دوسرا یہ بعد کے کسی راوی کا اپنا استنباط ہے کیونکہ اس روایت میں مطلقاً

ہے (حتی تخرج من الحرم) تو اس مطلق پر دیگر روایات ۔جن میں تنعیم کا ذکر ہے۔ کو مقدم قرار دیا جائے گا پھر ان کی اسانید بھی صحیح ہیں۔ تنعیم مدینہ کی جہت مکہ سے چار میل کے فاصلہ پر ہے۔ فاکہی نے نقل کیا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہاں کا ایک پہاڑ ناعم، دوسرا منعم کہلاتا ہے اور وادی کا نام نعمان ہے (تو ان سب کا ماحصل ہوا تنعیم) ازرقی نے ابن جریج کے حوالے سے لکھا ہے کہ حضرت عائشہ کے مکانِ احرام کی جگہ محمد بن علی بن شافع نے مسجد بنوا دی تھی اور اب وہ ویران ہے (الحمد للہ اب اس کی ویرانی دور ہو چکی ہے)۔ اسے مسلم نے بھی (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا عبدالوهاب بن عبدالمجيد عن حبيب المعلم عن عطاء حدثني جابر بن عبدالله رضي الله عنهما أن النبيﷺ أهلَّ وأصحابُه بالحجِ وليس مع أحدٍ منهم هديٌ غيرَ النبيﷺ وطلحةَ وكان عليٌّ قدِمَ من اليمن و معه الهديُ فقال أهللتُ بما أهلَّ به رسولُ اللهﷺ و أنَّ النبيﷺ أذِنَ لأصحابه أن يَجعلوها عمرةً يطوفُوا بالبيت ثم يُقَصِّرُوا ويُحِلُّوا إلا مَن معه الهديُ فقالوا نَنطلِقُ إلىٰ مِنى وذَكَرُ أحدِنا يَقطُرُ فبلغَ النبيَﷺ فقال لو استَقبلتُ من أمري ما استَدبرتُ ما أهدَيتُ ولولا أنَّ مَعي الهديَ لأحللتُ وأنَّ عائشةَ حاضتْ فنسكتِ المَناسكَ كُلَّها غيرَ أنها لم تَطُفْ بالبيت قال فلما طَهُرَتْ و طافتْ قالت يا رسولَ الله أتَنطلِقُون بعمرةٍ و حجةٍ وأنطلِقُ بالحج؟ فأمرَ عبدَالرحمن بن أبي بكر أن يَخرجَ مَعها إلَى التنعيم فاعتمَرَتْ بعدَ الحج في ذي الحجة و أنَّ سراقةَ بن مالك بن جُعشُم لَقِيَ النبيَﷺ وهو بالعَقَبةِ وهو يَرميها فقال ألَكُم هذه خاصةً يا رسول الله؟ قال لا بَلْ لِلأبد

(حجۃ الوداع کی بابت یہ حدیث گزر چکی ہے)۔(و ليس مع أحد الخ) یہ احمد و مسلم کی حضرت عائشہ سے روایت کے مخالف ہے جس میں ذکر ہے کہ (أن الهدى كان مع النبي ﷺو أبي بكر و عمر و ذوي اليسار) دو ابواب بعد (أفلح عن القاسم) کی طریق سے (ورجال من أصحابه ذوي القوة) کا جملہ آئے گا تو تطبیق کی صورت یہ بنے گی کہ ہر راوی نے وہ کچھ بیان کیا جو اس کے علم میں تھا۔ مسلم کی ابن عباس سے روایت میں حضرت طلحہ کا نام بھی ہے۔ انہی کی حضرت اسماء سے روایت میں (ان کے خاوند) حضرت زبیر کا نام بھی اسی ضمن میں ہے۔

(وأن عائشة حاضت) پہلے انہی کے حوالے سے روایت گزری کہ مکہ داخلہ سے قبل مقام سرف میں حائضہ ہو گئیں تھیں۔ مسلم میں ابوالزبیر عن جابر سے ذکر ہے کہ یہ شکوہ یوم ترویہ کو کیا تھا۔ مسلم کی مجاہد عن عائشہ سے روایت میں ذکر ہے کہ یوم عرفہ طہر ہوا تھا، قاسم کی روایت میں ہے کہ لیلۃ عرفہ کی صبح۔ (یہ مزدلفہ، رات گزارنے کی صبح بنتی ہے کیونکہ پہلے ذکر ہوا کہ عرفہ کی رات وہ کہلاتی

ہے جو عرفہ کے دن کے بعد ہو) روایات اس امر پر متفق ہیں کہ افاضہ کا طواف یوم نحر کو کر لیا تھا (اسی دن صبح حالتِ طہر میں آئی تھیں)۔ مجاھد نے جو عرفہ کا ذکر کیا ہے اس کا مفہوم یہ ہوا کہ عرفہ میں طہر کا قرب محسوس کر لیا تھا۔ دمِ حیض کا کلی انقطاع اور غسل طہارت اگلے دن صبح ہوا۔ (وھو یرمیھا) یعنی جس وقت آپ جمرہ عقبہ کو کنکریاں مار رہے تھے مسلم کی ایک روایت کے سابق سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا یہ سوال اس وقت ہوا تھا جب آپ نے صحابہ کو حج فسخ کر کے عمرہ ادا کرنے کا پھر اس کے بعد تحلل کا حکم دیا، اسی لئے بعض کا۔ بقول علامہ انور امام احمد یہ رائے رکھتے ہیں۔ کہنا ہے کہ ان کے سوال کا تعلق اسی فسخ کی بابت تھا مگر ممکن ہے کہ وہ سوال اس سے مختلف ہو کیونکہ جگہ (اور موقع) مختلف ہے (وہ سوال مکہ میں کیا اور یہ منی میں) تو دونوں معاملوں (فسخ الی عمرہ اور حج کے بعد عمرہ کر لینا) کے بارہ میں سوال کیا۔

(ألكم هذه الخ) یزید بن زریع کی روایت میں ہے (ألنا هذه خاصة) مسلم میں جعفر کی روایت میں ہے (ألعامنا هذه أم للأبد) تو اس پر آنجناب نے انگلیاں ایک دوسری میں ڈال کر (تشبیک کر کے) فرمایا (دخلت العمرة في الحج) دو دفعہ کہا۔ نووی کہتے ہیں جمہور کے نزدیک اس کا معنی یہ ہے کہ اشہرِ حج میں عمرہ کر لینا صحیح ہے کیونکہ جاھلیت میں ایسا کرنا صحیح نہ سمجھا جاتا تھا ایک قول یہ ہے کہ یہ قران کی طرف اشارہ تھا یہ بھی رائے ہے کہ اس کا معنی یہ تھا کہ اب عمرہ کا واجب ہونا ساقط ہے۔

اس حدیث کو ابوداؤد نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب الاعتِمارِ بعدَ الحجّ بِغيرِ هَدْيٍ (بغیر ہدی کے حج کے بعد عمرہ کر لینا)

شاید اس کے ساتھ یہ اشارہ کر رہے کہ شوال، ذوالقعدہ اور پورے ذوالحج کو اشہرِ حج میں قرار دینے کے قائلین اور متمتع کے لئے حج سے قبل عمرہ ادا کر لینا ضروری سمجھنے والوں کے نزدیک اگر کسی نے ذوالحج میں بعد از حج، عمرہ کا احرام باندھا تو اس کے لئے قربانی دینا ضروری ہے۔ تو حدیثِ باب اس کا خلاف ثابت کر رہی ہے۔

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى حدثنا هشام قال أخبرَني أبي قال أخبرَتْني عائشةُ رضي الله عنها قالت خرَجْنا مع رسولِ اللهﷺ مُوافِين لِهِلالِ ذي الحَجةِ فقال رسولُ اللهﷺ مَن أحبَّ أن يُهِلَّ بِعُمرةٍ فَلْيُهِلَّ و مَن أحبَّ أن يُهِلَّ بِحَجةٍ فلْيُهِلَّ ولولا أني أهدَيتُ لأهْلَلْتُ بِعمرةٍ فمِنهم مَن أهلَّ بِعمرة ومِنهم مَن أهلَّ بِحجة و كنتُ مِمَّن أهلَ بعمرة فحِضتُ قبل أن أدخُلَ مكةَ فأدرَكَني يومُ عرفةَ و أنا حائضٌ فشكَوتُ إلىٰ رسولِ اللهﷺ فقال دَعِي عمرتَكِ وانقُضِي رأسكِ وامتشِطِي وأهِلِّي بِالحَجِّ ففعلتُ فلمَّا كانت ليلةُ الحَصبة أرسلَ مَعي عبدَالرحمن إلَى التَّنعيمِ فأردَفَها فأهَلَّت بِعُمرةٍ مكانَ عُمرتِها فقضَى اللهُ حجَّها وعمرتَها ولم يَكُنْ في شيءٍ مِن ذلك هَديٌ ولا صدقةٌ ولا صومٌ

(حضرت عائشہؓ کی حج وداع اور عمرۂ تنعیم کی بابت یہ روایت بھی گزر چکی ہے)۔سند میں یحی قطان ہیں جو ھشام بن عروہ سے راوی ہیں۔(موافین لہلال الخ) یعنی اس کے طلوع کے قریب، پہلے ذکر ہوا کہ جب نکلے تھے تو ذوالقعدۃ کے پانچ دن باقی تھے، ابھی راستے میں تھے کہ ذوالحجہ کا چاند طلوع ہوا اس لئے یہ کہا۔(أرسل معی ...... فاردفہا) اس میں التفات ہے (سیاق مقتضی تھا کہ فأردفنی کہتیں)۔

(مکان عمرتہا) اس کی توجیہ ذکر ہو چکی ہے کہ اس سے مراد وہ عمرہ جو حج سے الگ کرنا چاہتی تھیں۔عیاض وغیرہ کہتے ہیں مختلف روایات کے مابین صحیح تطبیق یہ ہے کہ کہا جائے کہ انہوں نے حج کا احرام باندھا تھا پھر آنجناب نے جب صحابہ کو حج فسخ کر کے عمرہ کا حکم دیا تو انہوں نے بھی یہی کیا۔اسی پر قولِ عروۃ عنہا (أحرمت بعمرۃ) کو محمول سمجھا جائے گا (یعنی جو معاملہ آخر کار ہوا اس کی خبر دی) بعد میں بوجہ حیض حج کو عمرہ پر داخل کر لیا اور قارن بن گئیں اور تحلّل تک اسی پر مستمر رہیں مسلم میں طاؤس کی روایت کا یہ جملہ (طوافك یسعك لحجك و عمر تك) اسی پر دال ہے۔آپ کا یہ فرمانا (ھذہ مکان عمر تك) کا معنی یہ ہے کہ وہ عمرۂ منفردہ جو دوسروں کو نصیب ہوا کہ سب عمرہ ادا کر کے متحلل ہوئے تو اس پر حضرت عائشہ کے دو عمرے بنتے ہیں اسی طرح ان کے قول (یرجع الناس بحج وعمرۃ و أرجع بحج) کا مطلب بھی ہے کہ لوگ الگ حج اور الگ عمرہ کے ساتھ واپس ہوں گے اور میں ایک حج کے ساتھ (عمرہ جس میں شامل تھا)۔

(فقضی اللہ حجہا وعمرتہا ولم یکن الخ) بظاہر یہ قول عائشہ ہے لیکن (الحیض) میں ابو اسامہ عن ھشام بن عروہ کے حوالے سے یہی حدیث گذری ہے اس کے آخر میں تھا (قال ھشام و لم یکن الخ) تو اس سے واضح ہوا کہ یہ یحی قطان اور جو ان کے موافق ہیں، کی روایت میں مدرج ہے۔اس حدیث میں ایک اور ادراج بھی ہے وہ یہ جملہ (فقضی اللہ الخ)۔احمد نے اپنی روایت میں وکیع عن ھشام سے بیان کیا ہے کہ یہ عروہ کی کلام ہے، مسلم نے ابو کریب عن ہشام کے حوالے سے شافی بیان نقل کیا ہے، اسمیں ہے (قال عروۃ فقضی اللہ الخ) پھر اس جملہ کے بعد ہے (قال ھشام فلم یکن الخ) تو اس سے پوری وضاحت ہوگئی صحیح ابی عوانہ میں ابن جریج عن ھشام کے طریق سے اس روایت میں یہ اضافہ نہیں ہے اسی طرح شیخین کی (زھری وأبو الأسود عن عروۃ) کے طریق سے روایت میں بھی نہیں۔بقول ابن بطال (فقضی الخ) آخر حدیث تک کی عبارت قولِ عائشہ میں سے نہیں، یہ کلامِ ہشام ہے، عراق میں اس طرح تحدیث کی اور وہم کا شکار ہوئے۔تو اس سے ظاہر ہوا کہ یہ ان علماء کی دلیل نہیں بن سکتی جو دعوی کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ قارنہ تھیں کہ اگر قارنہ ہوتیں تو بوجہ قران ان پر ھدی واجب ہوتی انہوں نے آپ کے قول (ارفضی عمر تك) کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے، بہر حال ان مختلف روایات کے درمیان تطبیق گزر چکی ہے جس سے اشکال ختم ہوتا ہے جہاں تک ھدی کی بات ہے تو ثابت ہے کہ آنجناب نے اپنی بیویوں کی طرف سے گائیں ذبح کی تھیں۔مسلم نے حضرت جابر سے نقل کیا ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ کی طرف سے ھدی ذبح کی، گویا انہیں آگاہ کئے بغیر ان کی طرف سے قربانی کر دی۔

قرطبی کہتے ہیں حدیث کے اس جملہ (ولم یکن فی ذلك ھدی) کا ظاہر ایک جماعت کی رائے میں باعثِ اشکال ہے حتی کہ (اس کی بنیاد پر) عیاض نے کہا ہے کہ حضرت عائشہ نہ تو قارنہ تھیں اور نہ متمتعہ صرف حج (افراد) کا احرام باندھا تھا پھر اسے فسخ الی عمرہ کرنا چاہا تو بوجہ حیض نہ کر سکیں تو حج کا اھلال برقرار رکھا بعد میں نئے سرے سے عمرہ کا احرام باندھا تو اس لحاظ سے ان پر ھدی واجب

نہ تھیں، کہتے ہیں گویا عیاض ان کی یہ بات فراموش کر بیٹھے کہ (كنت ممن أهل بعمرة)۔ (کہ میں نے عمرہ کا احرام باندھا تھا) پھر آپؐ کے اس قول کو بھی (طوافك يسعك لحجك و عمر تك) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قولِ ہشام میں سے مدرج ہے انہوں نے اپنی معلومات کے مطابق نفی کی ہے (و لم يكن في ذلك الخ) اس سے نفسِ امر کی نفی لازم نہیں آتی، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ خود حضرت عائشہ نے ھدی کا اہتمام نہ کیا بلکہ آنجناب نے ان کی طرف سے ذبح کر دی (مسلم میں حضرت جابر کی روایت میں تو وضاحت ہوگئی کہ۔ حقیقۃً نہ کہ احتمالاً۔ ایسا ہی ہوا) ابن خزیمہ نے اس کا مفہوم یہ ذکر کیا ہے کہ عمرۂ اُولی کو ترک اور اسے حج میں شامل کرنے کی پاداش میں کوئی ھدی ان کے ذمہ واجب نہ ہوئی، یعنی اس جملہ کا تعلق اس عمرہ سے نہیں جو تنعیم سے کیا، بقول ابن حجر یہ اچھی تاویل ہے۔

علامہ انور اس بابت رقم طراز ہیں، پہلے کہہ چکا ہوں کہ اس ضمن میں ھدی ضروری ہے یا تو اس سبب کہ آپ قارنہ تھیں، جو شافعیہ کا موقف ہے یا ترکِ عمرہ کی وجہ سے، جو ہمارا موقف ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ (ولم يكن في ذلك الخ) سے مرادِ دمِ جنایہ کی نفی ہے۔ میرے مطابق جواب یہ ہے کہ اصلاً ھدی وہ کہلاتی ہے جو گھر سے ہمراہ لے جائی جائے تو گویا اس کے مفہوم میں سوق (ساق الهدى) شامل ہے تو حضرت عائشہ مدینہ سے ہدی ہمراہ لے کر نہ چلی تھیں، راستے سے خریداری کی تو اس معنی کے لحاظ سے ہدی کی نفی کی ہے۔ ورنہ دونوں مذاہب (شافعی اور حنفی) کے مطابق ہدی واجب ہے۔ راوی نے ساتھ ہی صوم وصدقہ کی نفی بھی کر دی کہ بابِ حج میں بعض صورتوں میں یہ واجب ہو جاتے ہیں (جنایۃً) اگر چہ مذکورہ صورت میں واجب نہ ہوئے۔

کہتے ہیں کہ احادیث کے تمام الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ انہوں نے (بوجہ حیض) عمرہ رفض کیا تھا تو حج کے بعد والا یہ عمرہ اس متروکہ عمرہ کی قضاء تھا لیکن یہ واضح نہ ہو سکا کہ ان کے اس پر اصرار کی وجہ کیا تھی کیونکہ اگر قضاءً یہ عمرہ واجب ہوتا تو آنجناب خود اس کا حکم دیتے میرے مطالعہ کے مطابق کسی نے اس ظرف توجہ نہیں دی (میرے خیال میں ابن حجر نے توجہ دی ہے، ان کا قول گزرا ہے کہ اس وجہ سے یہ اصرار کیا کہ علیحدہ اور متمیز طور پر عمرہ کر سکیں دوسرا ان کا اور متعدد سلف کا موقف یہ ہے کہ پہلا عمرہ ترک نہیں کیا بلکہ بوجہ حیض صرف طواف نہیں کر سکیں تھیں اور آپ کے فرمان ۔و طوافك يسعك لجنتك و عمر تك۔ کے بموجب ان کا طوافِ اول ہر دو یعنی حج اور عمرہ کے لئے تھا چونکہ ان کے افعالِ عمرہ افعالِ حج میں داخل ہو گئے تھے لہذا چاہا کہ علیحدہ سے بھی افعالِ عمرہ کی ادائیگی کریں تو تنعیم سے جا کر احرام باندھا)۔

باب أجرِ العُمرةِ علىٰ قَدرِ النَّصَبِ (اجرِ عمرہ بقدرِ مشقت)

نصب تھکاوٹ کو کہتے ہیں۔ علامہ کی رائے ہے کہ کوئی مسئلہ بیان کرنا مقصود نہ تھا بلکہ اس معنی پر مشتمل ایک حدیث ان کے پاس تھی تو چاہا کہ اس پر کوئی ترجمہ قائم کر دیں (میری رائے ہے کہ ان کے خیال کے برعکس ایک بہت اہم مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کی طرف قبل ازیں بھی اشارہ کیا گیا ہے کہ جو حجاج یا معتمرین مکہ پہنچ کر ایک عمرہ تو جاتے ہی ادا کر لیتے ہیں پھر ایک کثیر تعداد عموماً تنعیم جا کر عمرہ کا احرام باندھ کر آتے ہیں اور اس طرح ایک دن میں ایک یا شاید بعض ایک دن میں کئی عمرے ادا کر لیتے ہیں، یہ رجحان زمانۂ متقدم میں بھی تھا، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ اس عمل و سوچ کی بنیاد حضرت عائشہ کا یہ عمرۂ تنعیم ہے لہذا اس مسئلہ کو یہاں زیرِ بحث لا رہے ہیں تو اس

لحاظ سے یہ مسئلہ صحیح بخاری میں زیر بحث آنا نا قابل فہم نہیں)۔

حدثنا مسدد حدثنا يزيد بن زريع حدثنا بن عون عن القاسم بن محمد و عن ابن عون عن ابراهيم عن الأسود قالا قالت عائشةُ رضى الله عنها يا رسول الله يَصدُرُ الناسُ بِنُسُكَينِ وأصدُرُ بِنُسُكٍ؟ فقيل لها انتَظِرى فإذا طَهُرتِ فاخرُجِي إلى التنعيمِ فأهِلِّي ثم ائتِينَا بمكانِ كذا ولكنَّها علىٰ قَدرِ نَفَقَتِك أو نَصبك

(عمرۂ تنعیم کے بارے میں ہے، مزید اس میں یہ ہے کہ اس کا ثواب بقدر تمہارے خرچ کے یا بقدر تمہاری مشقت کے ملے گا)۔اس روایت کو ابن عون سے آگے دوسندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔(وعن ابن عون الخ) یہ الگ نہیں بلکہ اسی سابقہ سند کے ساتھ ہی متصل ہے احمد اور مسلم نے بواسطہ ابن علیہ ابن عون سے روایت کرتے ہوئے دونوں سندیں بیان کی ہیں وہاں یہ بھی کہا ہے کہ دونوں (قاسم اور اسود) ام المومنین سے روایت کرتے ہیں مگر ان کا نام ذکر نہیں کیا۔اور (لا أعرف حديث كذا من حديث كذا) (یعنی ان کے سیاق کی الگ الگ پہچان نہیں کرسکتا)۔تو یزید بن زریع کی اس روایت سے علم ہوا کہ حضرت عائشہ سے روایت کررہے ہیں۔

(بمكان كذا الخ) مسلم کی روایت میں (بجبل كذا) ہے اسماعیلی نے اسے جیم کی بجائے حاء کے ساتھ ضبط کیا ہے۔ اس جگہ سے مراد ابطح ہے جیسا کہ دیگر روایات میں صراحت ہے۔(على قدر تفتتك الخ) کرمانی کہتے ہیں (أو) یا تو آنجناب کی کلام کا حصہ ہے اور برائے تنویع ہے یا راوی کا شک ہے۔معنی یہ ہے کہ مشقت وتھکاوٹ اور اخراجات کی کثرت کے ساتھ ثواب میں بھی اضافہ ہوتا ہے اس نصب سے مراد وہ جو شرع میں مذموم نہیں۔(وگرنہ طاعات وعبادات میں بے جا مشقتیں اور تھکاوٹیں خلاف شرع ہیں مثلاً یہ کہنا کہ فلاں بزرگ اتنے برس کنویں میں اوندھے منہ لٹکے رہے وغیرہ وغیرہ) یہ نووی نے کہا ہے۔اسماعیلی کی (احمد بن منيع عن اسماعيل) سے روایت میں (على قدر نصبك أو على قدر تعبك) ہے تو اس سے اس امر کی تائید ہوئی کہ یہ راوی کا شک ہے ان کی حسین بن حسن سے روایت میں ہے (على قدر نفقتك أو نصبك أو كما قال رسول الله ﷺ) دارقطنی اور حاکم نے (هشام عن ابن عون) سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں (إن لك من الأجر على قدر نصبك و نفقتك) یعنی او کی بجائے واوِ عاطفہ کے ساتھ، تو یہ پہلے احتمال کا مؤید ہے۔ابن حجر (لا أعرف حديث كذا الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ دارقطنی اور حاکم نے ایک اور طریق کے ساتھ یہی روایت نقل کی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بخاری کا ذکر کردہ یہ سیاق قاسم کا ہے اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ مکہ میں موجود اشخاص کا کسی قریبی حل جا کر احرام باندھ کر عمرہ ادا کر لینے کا ثواب اس عمرہ سے کم ہے جو دور سے آ کر کیا جاتا ہے، یہی حدیث کے ظاہر کی دلالت ہے۔امام شافعی الإ ملاء میں لکھتے ہیں احرامِ عمرہ باندھنے کی سب سے افضل جگہ جعرانہ ہے کیونکہ آنجناب نے وہاں سے باندھا تھا اس کے بعد تنعیم ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ کو وہاں سے باندھنے کا حکم دیا (اگر اس کا تعلق فضیلت سے ہوتا تو آپ انہیں جعرانہ بھیجتے)۔مزید کہتے ہیں اگر یہ دونوں مقام نہیں تو پھر جو ابعد (یعنی جتنی دور سے باندھ کر آتا ہے) سے آیا ہے، وہ مجھے زیادہ پسند ہے۔موفق (المغنی) میں احمد سے نقل کرتے ہیں کہ مکی جتنا دور جا کر احرام باندھے اس کے اجر میں اضافہ ہوگا۔حنفیہ تنعیم کو اس ضمن میں سب سے افضل مقام قرار دیتے ہیں، بعض شافعیہ اور حنابلہ بھی ان کے موافق ہیں۔اس کی وجہ وہی جو

مذکور ہوئی کہ کہیں منقول نہیں کہ حضرت عائشہ کے سوا کسی اور صحابی نے کسی مقامِ حل پر جا کر عمرہ کا احرام باندھا ہو اور انہوں نے تنعیم سے باندھا (یعنی اگر چہ یہ ایک اتفاقی امر تھا مگر اب وہاں سے احرام باندھا جا چکا ہے لہذا یہ باقی جگہوں کی نسبت افضل ٹھہرا)۔ ابن حجر یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ تنعیم اسی مسافت کی دیگر جگہوں سے افضل ہے اور اس سے ابعد مقامات اس حدیث کی رو سے اس سے افضل ہوں گے۔ نووی کا کہنا کہ عبادات میں کثرتِ اخراجات یا تھکاوٹ کے سبب ثواب میں اضافہ ہوتا ہے یہ فی نفسہ صحیح اصل ہے مگر ہمیشہ اس کا اطلاق نہیں ہوتا، کئی عبادات ایسی ہیں جو دیگر سے اخف ہیں مگر ثواب کے اعتبار سے افضل ہیں مثلاً قیامِ شبِ قدر، اسی طرح مسجدِ حرام میں نماز ادا کرنا وغیرہ۔ پھر کسی غیر نبی کی عبادت خواہ اس میں کتنی ہی مشقت کیوں نہ ہو، نبی کی عبادت سے افضل نہیں ہو سکتی اسی طرح غیر صحابی کی عبادت کسی صحابی سے افضل نہیں ہو سکتی اسی طرف آنجناب کا یہ قول اشارہ کرتا ہے (لو أن أحد کم أنفق مثل أحد ذھبا ...... الخ)

علامہ انور (ولکنھا علی قدر الخ) کے تحت مولانا محمود الحسنؒ کا قول ذکر کرتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے آنجناب حضرت عائشہ سے فرما رہے ہیں کہ تمہارا یہ عمرہ تمام اصحاب کے عمروں سے افضل ہے اگر چہ بحسبِ ظاہر مؤخر ہے، کیونکہ تم نے اس کے لئے انتظار کی زحمت اٹھائی ہے لیکن ان کے بقول حافظ اس کے برعکس سمجھتے ہیں کہ یہ ان کے قلتِ اجر پر دال ہے اس لئے کہ انہوں نے مکہ ہی سے یہ عمرہ ادا کیا جب کہ باقیوں کے عمرے آفاقی تھے (یعنی میقات سے احرام باندھ کر آئے تھے)۔

باب المُعتمِرِ إذا طافَ طوافَ العمرةِ ثم خرجَ هَل يُجزِئُه مِن طوافِ الوَداعِ؟

(کیا۔ حج کے بعد۔ معتمر کا طوافِ عمرہ طوافِ وداع سے مجزیٔ ہے؟)

ابن بطال لکھتے ہیں علماء کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر معتمر طواف کر کے چلا جائے تو اسے طواف وداع کی ضرورت نہ رہے گی، یہ اس سے مجزیٔ ہے جیسا کہ حضرت عائشہ نے کیا۔ امام بخاری نے ترجمہ میں اس ضمن میں کوئی حکمِ قطعی اس لئے ذکر نہیں کیا کہ حدیث میں صراحت نہیں کہ حضرت عائشہ نے طوافِ عمرہ کے علاوہ طوافِ وداع بھی کیا تھا یا نہیں؟ وہ حضرات جن کا موقف ہے کہ ایک عبادت دوسری میں مندرج نہیں ہو سکتی وہ یہاں بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ وداع کے لئے علیحدہ سے طواف کرنا ہوگا۔ اس قصۂ عائشہ سے یہ بھی مستفاد ہے کہ اگر طوافِ رکن کے بعد سعی بھی کی ہے۔ اگر چہ کہیں کہ طوافِ رکن طوافِ وداع سے مستغنی کرتا ہے۔ تو سعی کا، طواف اور واپسی کے مابین حائل ہونا اس طواف کا وداع کے لئے بھی مجزیٔ ہونے سے مانع نہیں۔ (یعنی اصلاً تو طوافِ وداع کے بعد کوئی اور عبادت نہ ہونی چاہئے، فوراً نکل جائے مگر چونکہ حضرت عائشہ کا مذکورہ طواف، عمرہ کا تھا جس کے بعد سعی بھی کی پھر وداع کا الگ سے طواف کرنا مذکور نہیں لہذا یہ بات بھی ثابت ہوئی) بقول علامہ ہمارے ہاں بھی یہی ہے اس لحاظ سے وہ تحیۃ المسجد کی طرح ہے (شاید یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہو کر دو رکعت پڑھ کر نماز ظہر میں شریک ہو گیا تو یہ اس کی راتبہ اور تحیہ، دونوں شمار ہونگی۔ اللہ اعلم۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا أفلح بن حميد عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها قالت خرجنا مُهِلّين بِالحجِ في أشهُرِ الحجِ و حُرُمِ الحج فنزَلْنا بِسَرِفَ فقال النبيُ ﷺ

لأصحابه مَن لم يكُنْ معه هديٌ فأحبَّ أن يَجعلَها عمرةً فليَفعلْ ومَن كان معه هديٌ فلا، وكان مع النبيﷺ ورجالٍ مِن أصحابه ذَوِي قوةٍ الهديُ فلم تَكُنْ لهم عمرةٌ فدخلَ عليَّ النبيُﷺ و أنا أبكِي فقال ما يُبكِيكِ؟ قلتُ سمعتُك تقول لأصحابِك ما قلتَ فمُنِعتُ العمرةَ قال وما شأنك؟ قلت لا أصلي قال فلا يَضُرُّكِ أنت مِن بَناتِ آدمَ كُتِبَ عليك ما كُتبَ عليهن فكُوني في حَجتِك عسى اللهُ أن يَرزُقَكِها قالت فكنتُ حتىٰ نَفَرنا مِن مِنًى فنَزَلْنا المُحَصَّبَ فدَعا عبدَالرحمن فقال اخرُجْ بأختِك مِن الحَرمِ فلتُهِلَّ بعمرةٍ ثم افرُغَا مِن طَوافِكما أنتظرُكما هاهُنا فأتَيْنا في جَوفِ اللَّيلِ فقال فرَغتُما؟ قلتُ نَعم فنادىٰ بالرَّحِيلِ في أصحابِه فارتحلَ الناسُ ومَن طافَ بالبيتِ قَبل صلاةِ الصُبحِ ثم خرجَ مُوَجِّهًا إلَى المدينةِ۔

(سفرِ حجۃ الوداع اور عمرہ تنعیم کا ذکر ہے)۔(من لم یکن معه هدی الخ)بظاہر یہ حکم مقامِ سرف میں دیا،بعض دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ پہنچ کر یہ حکم دیا،ممکن ہے تعددِ واقعہ ہو۔(حتی نفرنا من منی الخ)اس میں اختصار ہے،مسلم میں ہے(حتی نزلنا منی فتطهرت ثم طفت بالبيت (طوافِ افاضہ) فنزل رسول اللهﷺ المحصب الخ)۔

(فارتحل الناس و من الخ)یہ عطف الخاص علی العام ہے کیونکہ(الناس)اعم ہے یا شاید ان کی مراد ان لوگوں سے ہو جنہوں نے ابھی تک طوافِ وداع نہ کیا تھا۔یہ بھی محتمل ہے کہ(من)الناس کی صفت ہو تو اس طرح یہ(توسط العاطف بین الموصوف والصفة)کے باب سے ہوگا جو سیبویہ کے نزدیک جائز ہے مثلاً (مررت بزيد و صاحبك)اگر صاحب سے مراد زید ہی ہو تو موصوف اور صفت کے مابین حرفِ عطف کا استعمال ان کے نزدیک جائز ہے،اس کی مثال یہ قرآنی آیت ہے(إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض)۔(یعنی و الذين الخ، المنافقون کی صفت ہے،حرف عطف درمیان میں حائل کیا)۔ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ ساری توجیہ اس لمفروضہ پر ہے کہ یہ سیاق صحیحا ہی مروی ہے،لیکن میرا اغالب خیال یہ ہے کہ اس میں تحریف واقع ہوئی ہے، درست یہ ہے(فارتحل الناس ثم طاف الخ)ابوداؤد میں(أبو بكر حنفي عن أفلح)کے طریق سے اسی طرح ہے اس کی عبارت یہ ہے(فأذن في أصحابه بالرحيل فارتحل فمرَّ بالبيت قبل صلاة الخ)مسلم کی روایت میں ہے(فأذن في أصحابه بالرحيل فخرج فمر بالبيت الخ)بخاری نے بھی (باب الحج أشهر معلومات)میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کی تھی(فارتحل الناس، فمرَّ متوجها إلى المدينة)۔

عیاض کہتے ہیں قاسم کی روایت (حدیث باب) میں ہے کہ ہم واپس ہوئے آنجناب اپنی منزل میں ہی تھے،پوچھا فارغ ہو لئے الخ جب کہ اسود عن عائشہ کی روایت میں جو گزر چکی ہے،میں تھا کہ ہم جب واپس پہنچے آپ مکہ جا رہے تھے اور میں مکہ سے اتر رہی تھی،یا اس کے برعکس۔مسلم میں صفیہ کی ان سے روایت میں ہے کہ ہم جب آئے آپ حصبہ میں تھے یعنی حدیثِ باب کے موافق، یہ

دونوں روایتیں حدیثِ انس کے موافق ہیں جس میں تھا کہ آپ نے محصب میں کچھ دیر آرام فرمایا پھر طواف کے لئے مکہ کو چلے۔ عیاض کا کہنا ہے کہ حدیثِ باب کے لفظ (فمرَّ بالبيت فطاف به) میں جو حضرت عائشہ سے یہ سوال (أفرغت قالت نعم) کے بعد ہے، میں اشکال ہے جب کہ دوسری روایت میں ان کا کہنا ہے کہ آپ طواف کے لئے گئے جب کہ وہ منزل کی طرف واپس آ رہی تھیں، کہتے ہیں تو یہ بھی محتمل ہے کہ آپ نے طوافِ وداع دو بار کیا ہو کیونکہ آپکا جائے قیام ابطح میں تھا جو اعلی مکہ میں ہے جبکہ مدینہ واپسی کے لئے آپ اسفلِ مکہ کی طعف سے نکلے تھے یعنی پہلا طوافِ وداع کر کے واپس ابطح گئے پھر واپسی کے سفر میں۔ چونکہ درمیان میں مسجد حرام تھی، اس کے پاس سے گذرتے ہوئے دوبارہ طواف فرمایا تا کہ ان کا آخرِ عہد، کعبہ کے ساتھ ہو لیکن ابن حجر کہتے ہیں کہ قاضی عیاض کا عذر یہ ہے کہ انہوں نے بچشم خود وہ اماکن نہیں دیکھے ان کا خیال ہے کہ جو اسفلِ مکہ کی طرف سے (اسفلِ مکہ آج کل مسفلہ کہلاتا ہے) مدینہ جانا چاہتا ہے اسے لازماً مسجد حرام سے گزرنا پڑتا ہے، جبکہ معاملہ ایسا نہیں بلکہ ابطح سے مدینہ جانے والا ظاہرِ مکہ سے گزرتا ہوا مدینہ کے راستہ کو پہنچ جاتا ہے بیت اللہ کے پاس سے گزرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ ہی شہر میں داخل ہونے کی۔

عیاض کہتے ہیں اصیلی کے نسخہ میں یہ عبارت ہے (فخرج رسول الله ﷺ و من طاف بالبيت) تو یہ ذکر نہیں کہ آپ نے طوافِ وداع دوبارہ کیا ہو، یہ احتمال بھی ہے کہ حضرت عائشہ سے آپ کی ملاقات اس وقت ہوئی ہو جب آپ محصب سے منتقل ہو کر۔ جیسا کہ عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ آپ نے اس خیال سے کہ مجھے محصب میں قیام پذیر ہوتا دیکھ کر کبھی وہاں اترنا چاہیں گے۔ تو وہاں سے گھاٹی پر یا اس کے پیچھے جا اترے تو حدیث میں جس رحیل کا ذکر ہے وہ یہ ہوگا اور یہی وہ جگہ ہوگی جس کی بابت حضرت عائشہ سے کہا (موعدك بمكان كذا و كذا) پھر بعد ازاں آپ نے طوافِ وداع کیا۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ اچھی توجیہ ہے بہر حال ہماری توجیہ کہ اصل عبارت (فمر بالبيت فطاف به) ہے، صواب ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب يفعَلُ بِالعُمرةِ ما يَفعَلُ بالحَجِّ (عمرہ میں بھی وہی کرنا ہے جو حج میں)

مستملی کے نسخہ میں (في العمرة) ہے اسی طرح کشمیہنی میں (في الحج) ہے۔ اس سے مراد تروک ہے یعنی دونوں میں ایک جیسی قیود اور بندشیں اور کچھ کاموں کا ترک ہے۔ یا اس سے مراد بعض افعال کا اشتراک، مگر اول رائے راجح ہے حدیثِ یعلی کا سیاق اسی پر دال ہے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا همام حدثنا عطاء قال حدثني صفوان بن يعلى بن أمية يعني عن أبيه أنَّ رجلا أتَى النبيَّ ﷺ وهو بِالجِعْرَانةِ و عليه جُبَّةٌ و عليه أثرُ الخَلوقِ أو قال صُفرةٌ۔ فقال كيف تأمُرُني أن أصنع في عُمرتِي؟ فأنزل الله على النبي ﷺ فسُتِرَ بثوب ووَدِدْتُ أني قد رأيتُ النبيَّ ﷺ وقد أنزلَ عليه الوَحيُ فقال عمرُ تَعالَ أيَسرُّكَ أن تَنظرَ إلَى النبيِّ ﷺ وقد أنزَلَ اللهُ عليه الوحيَ؟ قلتُ نَعم فرفعَ طَرَفَ

الثوبِ فنَظرتُ إليه لَه غَطِيطٌ وأحسِبُه قال كَغَطِيطِ البَكر فلما سُرِّىَ عنه قال أينَ السائلُ عن العمرةِ؟ اخْلَعْ عَنك الجُبَّةَ واغسِلْ أثرَ الخَلُوقِ عنك وأنْقِ الصُّفرةَ واصنَعْ فى عمرتِك كما تَصنَعُ فى حَجّك

(یعلی بن امیہ کی یہ حدیث گزر چکی ہے)۔ (فأنزل الله الخ) ابن حجر کے بقول میرے حسبِ مطالعہ، کسی روایت میں اس آیت یا آیات کی نشاندہی نہیں، جو اس موقع پر نازل ہوئیں، بعض علماء کا خیال ہے کہ وحیِ متلو نازل نہیں ہوئی مگر طبرانی نے اوسط میں دوسرے طریق سے اسی روایت میں ذکر کیا ہے کہ یہ آیت نازل ہوئی (وأتموا الحج والعمرة لله) اور اس سے وجہِ دلالت اتمام کا عموی امر ہے جو صفات و ہیئات کو متناول ہے۔ (یعنی احرامِ عمرہ کی وہی صفت و قیود ہیں جو احرامِ حج کے لئے ہیں)۔ (وأنق الصفرة) ہمزہ پر زبر اور نون ساکن ہے انقاء (یعنی صاف کرنا) سے ہے۔ ابن السکن کے ہاں یہ عبارت ہے (اغسل أثر الخلوق وأثر الصفرة) مگر اول روایت زیادہ مشہور ہے۔ بقیہ مباحث گزر چکے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال قلتُ لِعائشة زوجِ النبىﷺ وأنا يومئذ حديثُ السِنّ أرأيتِ قولَ اللهِ تبارَكَ وتعالىٰ ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِاللّٰه فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِاعْتَمَرَ فَلَاجُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ فلا أرىٰ علىٰ أحدٍ شيئا أن لا يَطَّوَّفَ بِهما فقالت عائشةُ كلا لَو كانت كما تقول كانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما، إنما أنزِلَتْ هذه الآيةُ فى الأنصارِ كانوا يُهِلُّون لِمَناة وكانت مَناةُ حَذْوَ قُدَيدٍ وكانوا يَتَحَرَّجُون أن يَطوفوا بين الصفا والمروةِ فلما جاءَ الإسلامُ سأَلُوا رسولَ اللهِﷺ عن ذٰلك فأنزلَ اللهُ تعالىٰ ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِاللّٰه فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِاعْتَمَرَ فَلَاجُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ زاد سفيان و أبو معاوية عن هشام ما أتمَّ اللهُ حجَّ امرىءٍ ولا عمرتَه لم يَطُفْ بين الصفا والمروةِ

(حضرت عروہ کے حضرت عائشہؓ سے آیت: إن الصفا والمروة الخ کی بابت استفسار میں یہ روایت گزر چکی ہے)۔ یہاں محلِ دلالت حج وعمرہ کا سعی بین الصفا والمروہ میں اشتراک ہے کیونکہ قول اللہ ہے (فمن حج البيت أواعتمر)۔ (زاد سفيان الخ) یعنی ھشام عن ابیہ سے، سفیان کی روایت طبری نے وکیع کے حوالے سے صرف موقوف حصہ اور عبدالرزاق نے بھی دوسرے طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے موقوف حصہ ہی نقل کیا ہے، جب کہ ابو معاویہ کی روایت مسلم میں موصول ہے۔

باب مَتىٰ يَحِلُّ المُعتمِرُ؟ (عمرہ کرنے والا کب حلال ہو؟)

وقال عطاءٌ عن جابرٍ رضى الله عنه أمرَ النبىُﷺ أصحابَه أن يَجعلُوها عمرةً ويَطوفوا ثم يُقَصِّروا ويَحِلُّوا

(اس اثر کا مفہوم گزر چکا ہے) اس ترجمہ کے ساتھ اس ضمن میں ابن عباس کی رائے کی طرف اشارہ کیا ہے جو کہتے ہیں کہ معتمر طواف کے بعد سعی سے قبل حلال ہو جاتا ہے، اس کی تفصیل ذکر ہو چکی ہے۔ ابن بطال کہتے ہیں مجھے ائمہ فتویٰ کے مابین اس بابت کسی اختلاف کا علم نہیں، سب یہی کہتے ہیں کہ معتمر سعی کے بعد ہی متحلل ہوتا ہے، صرف ابن عباس کا شاذ موقف ہے۔ ابن راہویہ بھی اس میں ان کے موافق ہیں۔ عیاض نے بعض اہل علم سے نقل کیا ہے کہ معتمر حرم میں داخل ہوتے ہی حلال ہو جاتا ہے اگرچہ ابھی طواف و سعی نہ کیا ہو۔ طواف و سعی اس کے حق میں ایسے ہی ہے جیسے حاج کے لئے رمی جمار اور مبیتِ منیٰ ہے (یعنی حاجی ان دو مناسک سے قبل متحلل ہو جاتا ہے) لیکن یہ شاذ و غریب مذہب ہے۔ (وقال عطاء الخ) ان کی یہ حدیث (باب عمرة التنعيم) میں گزر چکی ہے، باب کی تیسری حدیث میں (عمرو بن دينار عن جابر) سے وضاحت کی ہے کہ (يطوفوا) سے مراد طوافِ کعبہ اور سعی ہے (سعی پر بھی طواف کا لفظ بولا جاتا ہے) کیونکہ جابر قطعیت کے ساتھ کہہ رہے ہیں کہ طواف اور سعی، دونوں کے بعد ہی اپنی بیوی کے قریب جا سکتا ہے۔

حدثنا اسحاق بن ابراهيم عن اسماعيل عن عبدالله بن أبي أوفى قال اعتمرَ رسولُ الله ﷺ واعتمَرْنا معه فلما دخلَ مكةَ طاف وطُفنا معه و أتَى الصفا والمروةَ وأتيناها معه وكُنَّا نَستُرُه مِن أهلِ مكة أن يَرمِيَه أحدٌ فقال له صاحبٌ لي أكان دخلَ الكعبةَ؟ قال لا۔ قال فحدَّثنا ما قال لِخديجة قال بَشِّروا خديجةَ بِبَيْتٍ في الجنة مِن قَصَبٍ لا صَخَبَ فيه ولا نَصَبَ

ابن ابی اوفیؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے عمرہ بھی کیا اور ہم نے بھی آپ کے ساتھ عمرہ کیا چنانچہ آپ جب مکہ میں داخل ہوئے تو آپ نے پہلے طواف کیا اور آپ کے ساتھ ہم نے بھی طواف کیا پھر صفا اور مروہ آئے اور ہم بھی آپ کے ساتھ آئے ہم آپ کی مکہ والوں سے حفاظت کر رہے تھے کہ کہیں کوئی کافر تیر نہ چلا دے میرے ایک ساتھی نے ابن ابی اوفی سے پوچھا کیا آنحضرت ﷺ کعبہ کے اندر داخل ہوئے تھے؟ انہوں نے کہا کہ نہیں انہوں نے پھر پوچھا کہ آنحضور ﷺ نے حضرت خدیجہؓ کے متعلق کیا کچھ فرمایا تھا؟ انہوں نے بیان کیا کہ آپ نے فرمایا تھا ''خدیجہ کو جنت میں ایک موتی کے گھر کی بشارت ہو جس میں نہ کسی قسم کا شور و غل ہوگا نہ کوئی تکلیف ہوگی''

اسحاق سے مراد ابن راہویہ ہیں، اپنی مسند میں یہی روایت (أخبرنا جرير) کے لفظ سے ذکر کی ہے جو ابن عبدالحمید اور اسماعیل سے مراد ابن ابی خالد ہیں۔ اس کے مفصل مباحث (المغازی) میں ذکر ہوں گے۔ حضرت خدیجہ سے متعلقہ حصہ ان کے مناقب میں زیر بحث آئے گا۔ (أدخل الكعبة) کی بابت بحث (باب من لم يدخل الكعبة في أثناء الحج) میں ذکر ہو چکی ہے، جواب میں (لا) کہنے کا تعلق اس عمرہ سے ہے (مطلقاً نہیں)۔

حضرت خدیجہ کے جنت میں گھر کے وصف (لا صخب فيها و لا نصب) کے ضمن میں علامہ انور شیخ اکبر کے حوالے سے ذکر کرتے ہیں کہ صخب (یعنی شور و شرابہ) کی نفی اس لئے کہ عروس (دلہن) کے لئے پر سکون گھر مہیا کیا جاتا ہے اور نصب (تھکاوٹ و مشقت) کی نفی اس وجہ سے کہ وہ آنجناب کے لئے غارِ حرا میں کھانا لے کر جاتی تھیں جو از حد پر مشقت کام تھا اس کے بدلہ میں جنت کا آرام و سکون ملا (غار حرا کعبہ سے تین میل کے فاصلہ پر ایک پہاڑ کے اوپر ہے جہاں تک پہنچنا، ظاہر ہے ایک خاتون کے لئے نہایت مشقت

کا کام تھا مگر ام المومنین اپنی مرضی سے آنجناب کے لئے کھانا لے کر جاتی تھیں)۔ اسے ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کیا ہے۔

حدثنا الحميدى قال حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار قال سألنا ابنَ عمر رضى الله عنهما عن رجلٍ طافَ بِالبيتِ فى عمرةٍ ولم يَطُفْ بين الصفا والمروةِ أياتى امرأته؟ فقال قدِمَ النبیﷺ فطافَ بِالبيت سبعاً وصلیٰ خلفَ المقامِ ركعتَينِ وطافَ بين الصفا والمروةِ سبعا وقد كان لَكُمْ فى رسول الله أسوةٌ حسنةٌ۔ قال وسألنا جابرَ بنَ عبدِالله رضى الله عنهما فقال لا يَقرَبَنَّها حتىٰ يطوفَ بين الصفا والمروةِ

ابن عمرؓ سے پوچھا گیا عمرہ کے لئے بیت اللہ کے طواف کے بعد، صفا اور مروہ کی سعی سے قبل اپنی بیوی سے ہم بستر ہوا جا سکتا ہے؟ انہوں نے اس کا جواب یہ دیا کہ نبی کریمﷺ تشریف لائے اور آپ نے بیت اللہ کا سات چکروں کے ساتھ طواف کیا پھر مقام ابراہیم کے قریب دو رکعت نماز پڑھی اس کے بعد صفا اور مروہ کی سات مرتبہ سعی کی اور رسول اللہﷺ کی زندگی تمہارے لیے بہترین نمونہ ہے' انہوں نے بیان کیا کہ ہم نے جابر بن عبداللہؓ سے بھی اس کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے کہا صفا اور مروہ کی سعی سے پہلے اپنی بیوی کے قریب نہ جانا چاہیے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ عمرو کی حضرت ابن عمر سے روایت مرفوع اور حضرت جابر سے موقوفا ہے۔ کتاب الصلاۃ میں حمیدی ہی کے واسطہ سے گزر چکی ہے یہاں اسی سند اور اسی متن کے ساتھ تکرار کیا ہے جو صحیح بخاری میں نادر الوقوع ہے۔ اس حدیث کے بعض مباحث اور معتمر کے وقتِ تحلل کی تفصیل ذکر ہو چکی ہے۔ (أيأتى امرأته) مراد یہ کہ تحلل اختیار کر سکتا ہے یا نہیں؟ (لا يقربنها) سے مراد اجماع ہے، مطلق قربت منع نہیں ہے۔ سعی پر طواف کے لفظ کا اطلاق یا مشاکلہ ہے یا طوافِ کعبہ کی مصاحبت میں وقوع کے سبب ہے (لغوی طواف ہونا بھی متحمل ہے)۔ (إسوة) ہمزہ کی زیر کے ساتھ ہے، ضمہ بھی جائز ہے۔ (وسألنا جابرا) قائل عمرو ہیں۔ یہ روایت بھی (باب من صلى ركعتى الطواف خلف المقام اور باب السعى) کے تحت ذکر ہو چکی ہے مگر وہاں دونوں سوالوں کا ذکر نہ تھا۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شبة عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب أن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه قال قدِمتُ على النبيِﷺ بالبَطحاءِ وهو مُنِيخٌ فقال أحَجَجتَ؟ قلتُ نعم قال بما أهْلَلْتَ؟ قلتُ لَبَّيْكَ بإهلالٍ كإهلالِ النبيِﷺ قال أحْسَنْتَ طُفْ بالبيتِ وبالصفا والمروةِ ثم أحِلَّ فطُفتُ بالبيت وبالصفا والمروةِ ثم أتيتُ امرأةً مِن قَيسٍ ففَلَتْ رأسى ثم أهلَلْتُ بالحَجِّ فكنتُ أفتِي بِه حتىٰ كان فى خلافةِ عمرَ فقال إنْ أخَذْنا بكتاب اللهِ فإنه يأمُرُنا بالتَّمامِ وإنْ أخَذْنا بِقولِ النبيِﷺ فإنه لَم يَحِلَّ حتىٰ يَبلُغَ الهَدیُ مَحِلَّه۔ (گزر چکی ہے)

اس میں شاہدِ ترجمہ (طف بالبيت و بين الصفا الخ) کا جملہ ہے۔ کیونکہ (ثم) کا استعمال احلال کے سعی سے مؤخر ہونے کو متقاضی ہے۔ (أحججت) سے مراد احرامِ حج یا نیتِ حج ہے، باقی مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔ علامہ انور حضرت ابوموسیٰ کے قول

(فكنت أفتي الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ شاید حضرت عمر قول اللہ تعالی (فمن تمتع الخ) کو اس امر پر محمول کرتے تھے کہ متمتع کے لئے تحلل جائز نہیں، خواہرزادہ نے اپنی مبسوط میں لکھا ہے کہ متمتع کے لئے جو ھدی ساتھ لے کر نہیں آیا، حل جائز ہے، واجب نہیں جب کہ صاحبِ کنز اور صاحبِ ہدایہ کے نزدیک اس پر احلال واجب ہے۔

حدثنا أحمد بن عيسى حدثنا ابن وهب أخبرنا عمرو عن أبي الأسود أنَّ عبدَالله مولىٰ أسماءَ بنتِ أبي بكر حدَّثه أنه كان يَسمعُ أسماءَ تقولُ كُلَّما مرَّتْ بِالحَجُونِ صلَّى اللهُ علىٰ محمدٍ لقد نَزَلْنا معه هاهنا و نحن يومئذٍ خِفافٌ قَليلٌ ظَهرُنا قليلةٌ أزوادُنا فاعتمرت أنا وأختي عائشةُ والزبيرُ وفلانٌ وفلانٌ فلما مَسحْنا البيتَ أَهْلَلْنا مِن العَشِيِّ بِالحج

اسماء بنت ابی بکر صدیق رضی اللہ عنہما جب کبھی مقامِ حجون میں پہنچتیں تو کہتیں کہ اللہ اپنے رسول پر رحمت نازل فرمائے بے شک ہم آپ کے ہمراہ اس مقام میں اترے تھے اور اس وقت ہم ہلکے پھلکے تھے ہماری سواریاں بھی کم تھیں اور ہمارے پاس زادِ راہ بھی کم تھا پس میں نے اور میری بہن اُمّ المؤمنین عائشہؓ نے اور زبیر نے اور فلاں فلاں شخص نے (حج کو فسخ کر کے) عمرہ کیا پس ہم کعبہ کا طواف کر کے احرام سے باہر ہو گئے پھر ہم نے تیسرے پہر حج کا احرام باندھ لیا۔

ابو ذر کے نسخہ میں شیخ بخاری کا نام احمد بن صالح درج ہے، مسلم نے بھی احمد بن عیسی عن ابن وھب ذکر کیا ہے۔ عبداللہ سے مراد ابن حارث ہیں ان کے حوالے سے ایک اور حدیث (باب من قدم ضعفة أهله) میں گزر چکی ہے، انکی صحیح میں یہی دو حدیثیں ہیں۔ سند ھذا نصف مصری اور نصف مدنی راویوں پر مشتمل ہے۔ (خفاف) مسلم کی روایت میں (خفاف الحقائب) ہے، حقیبہ کی جمع ہے، وہ بیگ یا تھیلا جس میں مسافر اپنا سامان وغیرہ رکھتا تھا اور اس زمانہ میں سواری پر پیچھے ردیف کی جگہ باندھا جاتا تھا۔ (فاعتمرت أنا الخ) یعنی حج کا احرام فسخ کرنے کے بعد۔ (صفية بنت شيبة عن أسماء) کی حدیث میں ہے کہ ہم آنحضرت کے ہمراہ حج کا احرام باندھے ہوئے آئے پس آپ نے فرمایا جس کے ہمراہ ہدی نہیں وہ حلال ہو جائے تو میرے ہمراہ بھی ہدی نہ تھی (فأحللت)، جب کہ زبیر کے ہمراہ ہدی تھی سو انہوں نے احلال نہ کیا تو یہ حدیثِ ہذا کے مغایر ہے نووی نے ایک تاویل جو کہ بعید ہے، یہ ذکر کی ہے کہ مذکورہ قصہ غیر حجۃ الوداع میں پیش آیا بصورت دیگر امام بخاری نے عبداللہ مولی اسماء کی حدیث کو راجح قرار دیا ہے اسی لئے صفیہ کی روایت صحیح میں ذکر نہیں کی، مسلم نے دونوں نقل کی ہیں، بخاری کے صنیع کو تقویت (باب الطواف على الوضوء) کی روایت جو بحوالہ محمد بن عبدالرحمٰن یعنی ابوالاسود جو اس روایت کی سند میں بھی ہیں، سے بھی ملتی ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ میں نے عروہ سے اس بابت پوچھا کہ تو یہ حدیث بیان کی، اس کے آخر میں ہے (وقد أخبرتني أمي أنها أهلت هي وأختها والزبير و فلان وفلان بعمرة فلما مسحوا الركن حلوا)۔ اس میں ایک اور اشکال بھی ہے وہ ان کا حضرت عائشہ کی بابت ادائے طواف ذکر کرنا حالانکہ وہ بوجہ حیض طواف نہ کر سکی تھیں۔ ابن حجر کہتے ہیں وہاں میں نے یہ تاویل ذکر کی تھی کہ یہ عمرہ مذکور آنجناب کے بعد کسی زمانہ میں تھا لیکن سیاق اسے قبول نہیں کرتا، یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ حجۃ الوداع والا عمرہ ہی مراد ہے۔ عیاض اس بابت کہتے ہیں کہ یہ اپنے عموم پر نہیں اس سے مراد (ما عدا عائشة) ہیں کیونکہ صحیح طرق سے ثابت ہے کہ وہ حائضہ تھیں پھر کہتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس

سے مراد تنعیم والا عمرہ یا حجۃ الوداع کے علاوہ کوئی اور عمرہ ہے (یعنی بظاہر حضرت عائشہ کا ذکر عمومی انداز سے عمرہ کرنے والوں میں کر دیا بعد میں أهللنا کا لفظ صرف اپنے اور حضرت زبیر کے لئے استعمال کیا)۔ (وفلان وفلان) ممکن ہے بعض دیگر نام بھی ذکر کئے ہوں پہلے گزرا کہ اکثر صحابہ نے یہی کیا تھا۔

باب ما يقولُ إذا رَجعَ مِن الحَجِّ أوِ العُمرةِ أوالغَزو

(حج، عمرہ یا جہاد سے واپسی پر کونسی دعا پڑھے)

یہاں سے امام بخاری کچھ ایسے تراجم قائم کر رہے ہیں جن کا تعلق سفر سے واپسی کے آداب سے ہے چونکہ حج وعمرہ کا سفر ایک اہم سفر ہے تو یہ اس سے بھی متعلق ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أنَّ رسولَ اللهﷺ كان إذا قَفَلَ مِن غَزوٍ أو حجٍ أو عمرةٍ يُكَبِّرُ علىٰ كُلِ شَرَفٍ مِن الأرضِ ثلاثَ تكبيراتٍ ثم يقول لا إله إلا اللهُ وَحده لا شريكَ لَه المُلكُ ولَه الحَمدُ وهو علىٰ كلِ شيءٍ قديرٌ آيِبُون تائبُون عابدُون ساجِدُون لِربِنا حامِدُون صدَقَ اللهُ وَعدَه و نَصرَ عبدَه وهزَمَ الأحزابَ وحدَه

عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب جہاد سے یا عمرہ سے لوٹتے تو ہر بلند زمین پر تین مرتبہ تکبیر کہتے تھے اس کے بعد کہتے "اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اس کا کوئی شریک نہیں، اسی کی بادشاہت ہے اور اسی کو سزاوار ہے ہر طرح کی تعریف، اور وہ ہر بات پر قادر ہے ہم واپس ہو رہے ہیں توبہ کرتے ہوئے، سجدہ کرتے ہوئے، اپنے پروردگار کی تعریف کرتے ہوئے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنا وعدہ سچا کیا اور اپنے بندوں کی مدد کی اور کفار کی جماعتوں کو اس اکیلے نے بھگا دیا"۔

کتاب الدعوات میں بھی اسی حدیث پر ایک ترجمہ قائم کیا ہے، تفصیلی بحث وہاں ہوگی۔ علامہ انور (يكبر على كل شرف)۔ (یعنی ہر بلندی پر چڑھتے ہوئے اللہ اکبر کہتے) کے تحت لکھتے ہیں کہ اس سے مسئلہ یہ بنا کہ مثلاً سیڑھیاں چڑھتے ہوئے لازم نہیں کہ مسلسل اللہ اکبر کہتے جائیں، تین مرتبہ کہنے سے سنت پر عمل ہو جائے گا اسی پر اترتے وقت سبحان اللہ کو قیاس کیا جاتا ہے، یہ عمل سفر وحضر ہر جگہ ہوسکتا ہے، کسی سفر سے واپسی پر ہر چڑھائی چڑھتے ہوئے تکبیر کے علاوہ حدیث میں مذکور کلمات۔ (لا إله إلا الله الخ) کہے جائیں، کے تحت لکھتے ہیں کہ مسند دارمی میں منقول ہے کہ ہر بلندی پر تکبیر، ہر اترائی پر تسبیح تورات میں مکتوب اس امتِ محمدیہ کے خواص میں سے ہے۔ ابو داؤد کی کتاب الجہاد میں (باب ما يقول الرجل إذا سافر) کے تحت ذکر کردہ روایت میں ہے کہ آنحضرت اور آپ کے صحابہ گھاٹیاں چڑھتے ہوئے تکبیر اور اترائیاں اترتے ہوئے تسبیح کہتے تھے اسی پر نماز میں مشروع ہوا۔ کہتے ہیں شاید اسی وجہ سے بعض سلف (جیسا کہ تفصیل گزری) نماز میں رکوع اور سجدہ جاتے ہوئے اللہ اکبر نہ کہتے (یا باوازِ پست کہتے) ہمارے ہاں بھی ایک قول ہے کہ قومہ میں جاتے ہوئے (رکوع سے اٹھتے ہوئے) تکبیر کہے، طحاوی کا قول ہے کہ نماز میں انخفاض (یعنی جن

ارکانِ نماز کے لیے جھکنا پڑتا ہے مثلاً رکوع وسجود) کی صورت میں اللہ اکبر کو پھیلایا جائے، تو جن سلف نے حالتِ انخفاض میں تکبیر چھوڑ دی تھی (مثلاً حضرت عثمان) ان کے پیش نظر ابوداؤد کی یہی روایت تھی اور کئی دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ انسان کے ذہن میں کوئی شئ متمکن ہو جاتی ہے تو وہ اسے مدار، مطرد اور منعکس بنالیتا ہے، انتہی۔ اسے مسلم نے (الحج) نسائی نے (السیر) اور ابوداؤد نے (الجہاد) میں نقل کیا ہے۔

باب استقبالِ الحاجّ القادِمِينَ، والثلاثةِ علَى الدَّابَّةِ (حجاج کا استقبال)

یہ ترجمہ دومسئلوں پر مشتمل ہے، آنے والے حاجوں کا استقبال اور ایک سواری (جانور) پر تین افراد کا سوار ہونا (یعنی مکہ آنے والے، جو حج کی نیت سے آرہے ہیں، کا استقبال۔ اسی پر حج کر کے واپس آنیوالوں کے استقبال کو قیاس کیا جاسکتا ہے)۔

حدثنا معلى بن أسد حدثنا يزيد بن زريع حدثنا خالد عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما قال لمَّا قَدِمَ النبيُ ﷺ مكةَ استَقْبَلَتْه أغيلمةُ بَنِي عبدِالمطلب فحَملَ واحِداً بين يدَيه وآخَرَ خلفَه

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ جب مکہ میں تشریف لائے تو بنی عبدالمطلب کے چند لڑکے آپ کے استقبال کو گئے ان میں سے ایک کو آپ نے اپنے سامنے بٹھالیا اور ایک کو اپنے پیچھے۔

نبی اکرم مکہ میں تشریف لائے تو بنی عبدالمطلب کے اغیلمہ (نوجوانوں) نے آپ کا استقبال کیا (أغيلمة) أغلمة کی تصغیر ہے جو غلام کی جمع ہے چونکہ یہ ذکر نہیں کہ آنجناب کا یہ قدوم، حج، عمرہ یا فتح مکہ کے سلسلہ میں تھا لہذا عموم سے استدلال کیا ہے (یعنی اگر عام سفر سے واپسی یا کسی جگہ آمد پر استقبال مذکور ہے تو سفرِ حج یا عمرہ زیادہ اولیٰ ہے) ترجمہ میں لفظ (الحاج) کی صفت، جمع لائے ہیں چونکہ وہ مفرد وجمع، دونوں پر بولا جاتا ہے۔ ابن حجر اس ترجمہ کو حج سے واپسی سے متعلق قرار دیتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ حدیث میں حج کے لیے آمد کا ذکر ہے چوں کہ من حيث المعنى ایک ہی بات ہے لہذا کوئی تخالف نہیں۔ کتاب الأدب سے کچھ پیشتر ایک مستقل ترجمہ کے تحت یہی حدیث ذکر ہوگی، باقی بحث وہیں ہوگی۔ اس کے پہلے تین راوی بصری ہیں، اسے نسائی نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب القُدومِ بِالغَداةِ (صبح دم واپسی)

(یعنی آپ کی عادتِ مبارکہ تھی کہ سفر سے واپسی اور مدینہ آمد عموماً علی الصباح ہوتی، چونکہ اس زمانہ کا سفر جانوروں پر طے ہوتا تھا اور طویل سفر میں راتیں گزارنے کے لیے خیمے ہمراہ ہوتے تھے لہذا کوئی مشکل نہ تھا کہ اگر مدینہ کے قرب ونواح میں سرشام پہنچ بھی گئے ہیں تو مزید ایک رات باہر ہی گزارتے تاکہ دن کی روشنی میں مدینہ داخل ہوں اس کی متعدد حکمتیں ہوسکتی ہیں جو لازم نہیں کہ ہم سب پر مطلع ہوسکیں، کتاب النکاح کی ایک روایت میں یہ حکمت بیان کی ہے کہ گھر والے استقبال کی تیاری کرسکیں شاید یہی تعلق سابقہ باب سے بنتا ہے۔ سیاسی اور جنگی حکمت بھی ہوسکتی ہے کہ اس بہانے کہ کئی سو یا ہزار افراد ایک ساتھ شہر میں داخل ہو رہے ہیں کہیں ان کے ساتھ تخریب کار اور دشمن کے جواسیس وغیرھم نہ داخل ہو جائیں یہ بھی مدنظر رہے کہ اس زمانہ میں آج کل کی طرح روشنیاں نہ ہوتی تھیں، سرشام

اندھیرا پھیل جاتا ایسے میں یہ حکمت سکھلائی کہ کہیں اپنوں کا مغالطہ دے کر اغیار یا چوراچکے نہ آ جائیں اور بھی کئی حکمتیں ہوسکتی ہیں)۔

حدثنا أحمد بن الحجاج حدثنا أنس بن عياض عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أنَّ رسولَ الله ﷺ كان إذا خرجَ إلىٰ مكةَ يُصَلِّي في مسجدِ الشَّجَرةِ و إذا رجعَ صلىٰ بذى الحُلَيفةِ بِبَطنِ الوادى و باتَ حتىٰ يُصبحَ

اس حدیث کا ترجمہ و بحث اوائل الحج میں گزر چکا ہے۔

باب الدُّخولِ بِالعَشِيِّ (عشاء کے وقت داخل ہونا)

جوہری کہتے ہیں عشیہ نمازِ مغرب سے لے کر عتمہ یعنی اندھیرا پھیلنے تک کے دورانیہ کو کہتے ہیں یہ ترجمہ لاکر وضاحت کرنا مقصود ہے کہ واپسی پر صرف صبح کے وقت شہر داخل ہونا متعین و واجب نہیں بلکہ اصل نہی رات گئے داخلہ سے ہے۔ (یہ بھی مدنظر رہے کہ یہ حکم قافلہ کی صورت سفر کی ہے جو اس زمانہ میں رواج تھا دورِ حاضر کے اسفار اور انکی ہیئت مختلف ہے اور ان میں اندیشے اور خدشے نہیں لہذا کوئی ظاہر پرست مشقت اٹھا کر یہ نہ ہو کہ عشاء کے بعد بس اڈے پر پہنچ جائے پھر اپنے نقطہ نظر سے اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے ہوٹل یا کسی میدان میں رات گزارے اور زحمت کا شکار بنے)۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا همام عن اسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة عن أنس رضى الله عنه قال كانَ النبيُّ ﷺ لا يَطرُقُ أهلَه كان لا يَدخُلُ إلا غُدوَةً أو عَشِيَّةً

انسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ اپنے گھر والوں کے پاس سفر سے رات کے وقت تشریف نہ لاتے یا تو صبح کے وقت تشریف لاتے یا زوال کے بعد۔

اس پر تفصیلی بحث النکاح میں ہوگی۔

باب لا يَطرُقُ أهلَه إذا بلغَ المدينةَ (رات گئے گھر نہ آئے)

یعنی سفر سے واپسی پر رات گئے گھر والوں پر داخل نہ ہو (ہمارے ایک واقف کار جومری سے آگے پہاڑوں میں آباد کسی گاؤں کے تھے اسلام آباد میں ملازم ہیں، ایک مرتبہ کافی عرصہ بعد رات گئے گاؤں پہنچ کر گھر کا دروازہ کھٹکا کر الگ ہو کر پیشاب کرنے لگے، بعد میں گھر والوں نے بتلایا کہ ماحول ایسا تھا کہ چور ڈاکو رات گئے دروازہ کھٹکا کر یہ ظاہر کرتے تھے کہ مہمان یا رشتہ دار ہیں، چونکہ تواتر سے وارداتیں ہو رہی تھیں تو گاؤں والوں نے ایک دوسرے کو آگاہی کرنے کے بعد فیصلہ کیا تھا کہ عشاء کے بعد کسی گھر کا دروازہ نہ کھٹکائیں گے اور ایسا ہونے کی صورت میں فائر کریں گے چنانچہ یہ صاحب جو اس بارے بے خبر تھے دروازہ کھٹکا کر الگ ہو کر پیشاب کرنے لگے اتنے میں اندر کی جانب سے عین دروازے کی سمت کئی فائر آئے اگر وہ وہیں کھڑے رہتے تو راہی ملکِ عدم ہو چکے ہوتے وہ خود بھی عالم دین ہیں، کہتے ہیں اس حدیث کی بعض حکمتیں اس دن آشکار ہوئیں)۔ (بلغ المدينة) سرخسی کی روایت میں

(دخل) ہے مدینہ سے مراد شہر جہاں جانا چاہتا ہے (مدینہ منورہ نہیں)۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا شعبة عن محارب عن جابر رضى الله عنه قال نَهَى النبيُّ ﷺ أن يَطرُقَ أهلَه لَيلًا

جابرؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے رات کے وقت اپنے گھر والوں کے پاس (سفر سے واپسی پر) جانے سے منع فرمایا۔

(أن يطرق أهله ليلا) تاکیدا (يطرق) کے ساتھ بعد (ليلاً) استعمال کیا کیونکہ مجازاً (طرق) دن کیلئے بھی مستعمل ہے۔

باب مَن أسرَعَ ناقتَه إذا بَلغَ المدينةَ (مدینہ کے قریب پہنچ کر سواری کو تیز چلانا)

حدثنا سعيد بن أبي مريم أخبرنا محمد بن جعفر قال أخبرني حُمَيد أنه سمع أنسا رضى الله عنه يقول كان رسولُ الله ﷺ إذا قدِمَ مِن سفرٍ فأبصَرَ دَرجاتِ المدينةِ أوضَعَ ناقتَه وإن كانت دابّةً حرَّكَها۔ قال أبو عبدالله زاد الحارث بن عمير عن حميد حرَّكَها مِن حُبّها

انسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ جب کسی سفر سے مدینہ واپس تشریف لاتے اور مدینہ کی راہوں کو دیکھتے تو اپنی اونٹنی کو تیز کر دیتے اور اگر کوئی دوسری سواری ہوتی تو اس کو بھی تیز کر دیتے۔ دوسری روایت میں ہے کہ بوجہ مدینہ کی محبت کے آپ سواری کو تیز کر دیتے تھے۔

اسماعیلی کا خیال ہے کہ (أسرع بنا قته) یعنی صلہ کے ساتھ ہونا چاہئے تھا مگر بقول صاحبِ محکم، دونوں طرح ٹھیک ہے محمد بن جعفر سے مراد ابن ابی کثیر مدنی ہیں۔ (فأبصر درجات) درجة کی جمع ہے اس سے مراد بلند راستے اور گلیاں۔ مستملی کی روایت میں (دوحات) ہے جو بڑے درختوں کو کہتے ہیں (مدینہ میں کھجوروں کے باغات تھے)۔ محمد کے بھائی اسماعیل بن جعفر کی روایت میں (جدرات) کا لفظ ہے جو جدار کی جمع الجمع ہے۔ (جدر و جدران) اسماعیلی نے اسی سند کے ساتھ اپنی روایت میں (جدران) کا لفظ نقل کیا ہے۔ ترمذی کی اسماعیل بن جعفر سے روایت میں (جدرات) ہے، اسماعیلی کی ایک روایت میں (جدر) بھی ہے۔ (أوضع ناقته) یعنی أسرع (تیز بھگاتے)۔ (زاد الحارث الخ) یعنی حضرت انس ہی سے۔ (من حبها) یہ حرَّكَها سے متعلق ہے۔ ضمیر مدینہ کی طرف راجع ہے، (یعنی مدینہ کی گلیاں نمودار ہوتے ہی فرطِ محبت وشوق میں سواری کو تیز بھگاتے)۔

حدثنا قتيبة حدثنا اسماعيل عن حميد عن أنس قال جدرات۔ تابعه الحارث ابن عمير

سند میں مذکور اسماعیل سابقہ سند کے راوی محمد بن جعفر کے بھائی ہیں۔ (تابعه الحارث الخ) حارث نے اسماعیل کی متابعت کرتے ہوئے (جدرات) کا لفظ نقل کیا ہے، اسے امام احمد نے موصول کیا ہے۔ امام بخاری نے قتیبہ کی یہ روایت حارث کے سیاق کے ساتھ (فضائل المدينة) میں ذکر کی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس حدیث سے وطن کی محبت اور اس کے شوق کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے۔ (بعض حضرات اسے عقیدہ کی کمزوری قرار دیتے سنائی دیتے ہیں اگرچہ عوام کے درمیان مشہور حدیث۔ حبُّ الوطن من

الایمان۔ صحیح نہیں مگر ابن حجر کی اس رائے سے اس کے معنی کی صحت ثابت ہوتی ہے)۔

باب قولِ اللّٰهِ تعالىٰ ﴿وَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَا﴾

علامہ انور لکھتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں دروازوں کی جہت سے داخل ہونا محظورات الاحرام (احرام کی قیود) میں سے سمجھا جاتا تھا۔ وہ دروازے کے سایہ کو سر ڈھانپنے سے تعبیر کرتے تھے اور اس سے احتراز کرتے تھے۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة عن أبي اسحاق قال سمعتُ البراءَ رضى الله عنه يقول نزلتْ هذه الآيةُ فِينا كانتِ الأنصارُ إذا حَجُّوا فجاؤُوا لم يَدخُلوا مِن قِبَلِ أبوابِ بيوتِهم ولكنْ مِن ظُهورِها فجاءَ رجلٌ مِن الأنصارِ فدَخلَ مِن قِبَلِ بابِه فكأنَّه عُيِّرَ بذٰلك فنزلَتْ ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰى وَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَا﴾ [البقرة:١٨٩]

براء بن عازبؓ نے کہا کہ یہ آیت ہمارے بارے نازل ہوئی، انصار جب حج کے لئے آتے تو (احرام کے بعد) گھروں میں دروازوں سے نہیں جاتے بلکہ دیواروں سے کود کر (گھر کے اندر) داخل ہوا کرتے تھے پھر (اسلام لانے کے بعد) ایک انصاری شخص آیا اور دروازے سے گھر میں داخل ہو گیا اس پر لوگوں نے لعنت ملازمت کی تو یہ وحی نازل ہوئی "یہ کوئی نیکی نہیں ہے کہ گھروں میں پیچھے سے دیواروں پر چڑھ کر آؤ بلکہ نیک وہ شخص ہے جو تقویٰ اختیار کرے اور گھروں میں ان کے دروازوں سے ایا کرے۔

سند میں ابواسحاق عمرو بن عبداللہ سبیعی ہیں۔ (كانت الأنصار الخ) اس سے بظاہر یہ صفت انصار کے ساتھ مختص معلوم پڑتی ہے مگر آگے حدیثِ جابر میں آئے گا کہ تمام عرب سوائے قریش کے یونہی کرتے تھے۔ (إذا حجوا) تفسیر البقرة میں اسرائیل کے طریق سے ابواسحاق ہی کے حوالے سے (إذا أحرموا) کا لفظ ہے۔

(فجاء رجل الخ) ابن خزیمہ اور حاکم نے حضرت جابر سے نقل کیا ہے کہ انصار اور تمام عرب سوائے حمس یعنی قریش کے حالت احرام میں دروازوں کے نیچے سے نہ گزرتے ایک مرتبہ آنحضرت ایک باغ میں تشریف فرما تھے، بعد ازاں دروازہ سے گزر کر باہر نکل گئے آپ کی اقتداء میں قطبہ بن عامر انصاری بھی گزرے اس پر لوگوں نے آپ سے کہا کہ قطبہ نے فجور کیا ہے کہ دروازہ کے نیچے سے گزرا آپ نے قطبہ سے پوچھا کہ ایسا کیوں کیا، کہا آپ کی وجہ سے، فرمایا میں تو احمسی ہوں (یعنی حمس میں سے) کہنے لگے (فإن ديني دينك) اس پر یہ آیت نازل ہوئی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ انور کہتے ہیں کہ اسکا مطلب ہے کہ اہل جاہلیت کے اس عمل کی کوئی اصل موجود تھی وہ باطلِ محض نہ تھا، اگر سند کے اعتبار سے یہ روایت قوی ہے تو یہ ایک اشکال ہے جس کے جواب کی ضرورت ہے۔

ابن حجر سند پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگرچہ مسلم کی شرط پر ہے مگر (أعمش عن أبي سفيان) پر اس کے وصل وارسال میں اختلاف ہے تو عبد بن حمید نے ان سے روایت کرتے ہوئے حضرت جابر کا حوالہ ذکر نہیں کیا، اسے تقی اور ابوالشیخ نے اپنی

تفسیر میں نقل کیا ہے، کلبی نے اپنی تفسیر میں ابو صالح عن ابن عباس، اور مقاتل بن سلیمان نے بھی اپنی تفسیر میں قطبہ کا نام ہی ذکر کیا ہے، بغوی وغیرہ بعض مفسرین نے رفاعہ بن تابوت کا نام ذکر کیا ہے ان کی معتمد روایت عبد بن حمید اور ابن جریر کی نقل کردہ قیس بن جریر نہشلی کے حوالے سے منقول ہے، تو یہ بھی مرسل ہے بہر حال تعددِ واقعہ ہونا بھی محتمل ہے۔ البتہ اس روایت میں جو رفاعہ بن تابوت مذکور ہے اس کا شمار منافقین میں ہوتا تھا۔ صحیح مسلم میں مبہماً منقول ہے کہ اس کی موت پر آندھی چلی۔ قطبہ والی روایت اس لحاظ سے بھی اولیٰ ہے کہ مرسل زہری میں طبری سے منقول ہے کہ (فدخل رجل من الأنصار من بنی سلمة) تو قطبہ بنوسلمہ ہی سے تھے بخلاف رفاعہ کے۔ تعدد واقعہ کی تائید اس آدمی کے دروازے کے ذریعہ داخلہ پر کہے گئے الفاظ سے بھی ہوتی ہے، قطبہ کے سلسلہ میں کہا گیا (إن قطبة رجل فاجر)۔ (یعنی انکے اس عمل کو فجور خیال کیا) جب کہ رفاعہ کے لیے کہا گیا (نافق رفاعة) اگر چہ یہ بھی ممتنع نہیں کہ ایک ہی قصہ میں مختلف الفاظ کہے گئے ہوں۔ مرسل زہری میں یہ بھی ہے کہ عمرۂ حدیبیہ کا واقعہ ہے زہری نے اس کا سبب بھی ذکر کیا ہے کہ احرام باندھنے کے بعد وہ پسند نہ کرتے تھے کہ ان کے اور آسمان کے درمیان کوئی چیز حائل ہو (یعنی سر کسی چیز کے نیچے آئے) تو حالتِ احرام میں اگر گھر جانے کی ضرورت پیش آتی تو دروازے سے نہ گزرتے۔ بہر حال سوائے ایک روایت کے تمام کا اتفاق ہے کہ اس آیت کا نزول احرام کے سبب ہوا، صرف عبد بن حمید نے حسن سے نقل کیا ہے کہ جاہلیت میں اگر کوئی شخص کسی کام کے کرنے کا ارادہ باندھتا پھر کسی سبب فوری نہ کر سکتا تو وہ کام انجام دینے سے قبل گھر نہ جاتا اگر جانے کی ضرورت پیش آتی تو دروازہ سے نہ گزرتا یعنی اسے نحوست خیال کرتے تھے۔ محمد بن کعب قرظی نے اس کا تعلق اعتکاف سے جوڑا ہے مگر یہ روایت جسے ابن ابی حاتم نے نقل کیا ہے، ضعیف ہے۔ بہر حال صحیح کی روایت کہ اس کا سبب احرام میں ان کا مذکورہ عمل ہے، راجح ہے۔ روایات اس امر پر بھی متفق ہیں کہ حمس اس طرح نہ کرتے تھے مگر مجاہد نے اس کے برعکس کہا ہے، طبری نے ان سے نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت ایک مشرک کے ساتھ آرہے تھے آپ تو دروازہ سے گزرے مشرک نے دیوار میں موجود ایک سوراخ سے گزرنا چاہا، آپ نے استفسار کیا (ماشأنك) کہنے لگا میں احمسی ہوں، آپ نے کہا میں بھی احمسی ہوں۔

باب السَّفَرُ قِطعةٌ مِن العَذابِ (سفر عذاب کا ایک حصہ ہے)

ابن منیر کہتے ہیں امام بخاری ابوابِ حج وعمرہ کے آخر میں یہ باب لا کر یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ اہل واقارب کے ہمراہ اقامت مجاہدہ سے افضل ہے، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے البتہ ممکن ہے حضرت عائشہ کی ایک حدیث انکے مدنظر ہو جس میں آپ کا فرمان مروی ہے کہ حج مکمل کر کے اپنے اہل کی طرف جلدی کرے، آگے اس بارے میں تفصیل ذکر ہوگی۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة حدثنا مالك عن سمی عن أبی صالح عن أبی هریرة رضی الله عنه عن النبی ﷺ قال السفرُ قطعةٌ مِن العذابِ يَمنعُ أحدَكم طعامَه وشرابَه ونومَه فإذا قضىٰ نَهمتَه فليُعَجِّلْ إلىٰ أهلِه

ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ سفر کیا ہے گویا ایک قسم کا عذاب ہے۔ آدمی کو کھانا، پینا اور سونا آرام

سے نہیں ملتا لہٰذا جب ضرورت پوری ہو جائے تو چاہیئے کہ اپنے گھر والوں کے پاس جلد واپس آ جائے۔

(عن سمی) اکثر رواۃ نے اسی طرح ذکر کیا ہے، مؤطا میں بھی یہی ہے۔ یحی نیشاپوری نے تحدیث کی تصریح کی ہے، خالد بن مخلد نے شاذ طور پر مالک سے اس کی روایت کرتے ہوئے بجائے سمی کے سہیل کا نام ذکر کیا ہے، اسے ابن عدی نے نقل کیا ہے۔ دار قطنی نے لکھا ہے کہ ابن ماجشون نے بھی مالک سے نقل کرتے ہوئے (عن سہیل) نے کہا ہے اور یہ وہم ہے۔ طبری نے (أحمد عن بشير طيالسي عن محمد بن جعفر الور كاني عن مالك عن سهيل) ذکر کیا، موسی بن ہارون نے ورکانی سے سمی کا نام ذکر کیا ہے، بقول ابن عدی مالک کی روایت میں سمی ہی محفوظ ہے۔ ابن عبدالبر کا کہنا ہے کہ اس حدیث کو سمی سے سوائے مالک کے کسی اور نے روایت نہیں کیا۔ عبدالملک بن ماجشون کے حوالے سے امام مالک کا قول نقل کیا ہے، کہتے تھے اہل عراق کو کیا ہوا مجھ سے حدیث (السفر قطعة من العذاب) کے بارے میں پوچھتے تھے، انہیں بتلایا گیا کہ اسے سمی سے آپ کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا اس پر کہنے لگے اگر پہلے اس بات کا علم ہوتا تو اس کی تحدیث نہ کرتا۔ بسا اوقات مالک اسے مرسل بیان بھی کرتے تھے عتیق بن یعقوب نے اسے (مالك عن أبي صالح) سے روایت کیا ہے، یہ وہم ہے، اسے طبرانی اور دار قطنی نے نقل کیا ہے۔ رواد بن جراح نے مالک سے روایت کرتے ہوئے سمی کی سند کے ساتھ ساتھ ایک اور سند بھی ذکر کر دی جو یہ ہے (مالك عن ربيعة عن القاسم عن عائشة)، دار قطنی نے اسے ان کی غلطی قرار دیا ہے۔

ابن عبدالبر نے (أبو مصعب عن عبدالعزيز دراوردي عن سهيل عن أبيه) کے طریق سے اس کی تخریج کی ہے۔ (عن أبيه سے مراد ابو صالح ہیں) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سمی اس کی ابو صالح سے روایت میں منفرد نہیں، امام احمد نے اپنی مسند میں اسے بحوالہ سعید عن ابی ہریرہ نقل کیا ہے جبکہ ابن عدی نے (جمهان عن أبي هريرة) سے روایت کیا ہے تو گویا ابو صالح بھی اس میں منفرد نہیں، دار قطنی اور حاکم نے (هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة) کے طریق سے بسند جید روایت کیا ہے گویا ابو ہریرہ بھی اس میں منفرد نہیں بلکہ اس باب میں ابن عباس، ابن عمر، ابو سعید اور جابر سے بھی روایات مروی ہیں جنہیں ابن عدی نے ضعیف اسانید کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (قطعة من العذاب) عذاب سے مراد وہ تکلیف، مشقت اور زحمت جو ترک مالوف اور راستوں کے گرد و غبار اور جانوروں پر سواری کی صورت ہوتی ہے۔

(يمنع أحد كم الخ) اس ہونے والی زحمت و مشقت کی وضاحت کرتے ہوئے یہ فرمایا۔ اس منع کرنے سے مراد منع کمال ہے یہ نہیں کہ بالکل ہی ان چیزوں سے محروم ہو جاتا ہے (نهمته) أي حاجته، یعنی اپنی ضرورت پوری ہوتے ہی واپسی کی کوشش کرے (فليعجل إلى أهله)۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں بعض ضعفاء نے امام مالک سے بعض اور جملے بھی اس میں بڑھا دیے ہیں مثلاً (وليتخذ لأهله هدية و إن لم يجد إلا حجرا) کہ اپنے گھر والوں کیلئے کوئی تحفہ بھی لاؤ خواہ پتھر ہی کیوں نہ ہو۔ ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث میں اور حدیثِ ابن عمر مرفوعاً کہ (تسافروا تصحوا) کے مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ سفر میں بوجہ ریاضت (چلنا پھرنا) صحت کا ہونا اس کے عدم عذاب ہونے کو مستلزم نہیں (یعنی مشقت اپنی جگہ اور اس ریاضت کے سبب صحت کا اچھا ہونا اپنی جگہ، اس سے آب و ہوا کی تبدیلی بھی مراد ہو سکتی ہے اسی طرف آج کے اطباء توجہ دلاتے ہیں کہ سال میں ایک آدھ بار کسی صحت افزا مقام کو جانا

چاہیے تاکہ اس تبدیلی سے صحت اورنشاط کی تحسین ہو، دین محمدی کی یہی شمولیت و جامعیت ہے کہ ہر شعبہ ہائے زندگی کی بابت رہنما اصول مہیا کرتا ہے) بقول ابن حجر اس کی مثال اس کڑوی دوا کی سی ہے جو صحت کے لیے نگلنا پڑتی ہے۔لطیفہ کے عنوان سے لکھتے ہیں کہ امام الحرمین سے جو اپنے والد کی مسند پر بیٹھے، پوچھا گیا سفر عذاب کا قطعہ کیونکر ہے فی البدیہہ بولے کیونکہ اس میں فرقتِ احباب ہے اسے مسلم نے (المغازی) اور نسائی نے (السیر) میں نقل کیا ہے۔

باب المُسافر إذا جَدَّبه السَّيرُ يُعَجِّلُ إلىٰ أهلِه

(اگر اثنائے سفر کوئی نازک معاملہ یا سنجیدہ صورتحال درپیش ہو تو عجلت سے گھر والوں کی طرف لوٹنے کی کوشش کرے)

(اوراس دوران نمازوں کو جمع کر کے بھی ادا کر سکتا ہے تاکہ وقت کی بچت ہو)۔

حدثنا سعيد بن أبي مريم أخبرنا محمد بن جعفر قال أخبرني زيد بن أسلم عن أبيه قال كنتُ مع عبدِالله بن عمر رضي الله عنهما بِطريقِ مكةَ فبلغَه عن صفيةَ بنتِ أبي عُبيد شدةُ وَجعٍ فأسرعَ السَّيرَ حتىٰ كان بعد غروبِ الشَّفقِ نزلَ فصلَّى المغربَ والعَتمةَ جَمعَ بينهما ثم قال إني رأيتُ النبيَّ ﷺ إذا جَدَّ بِه السيرُ أخَّرَ المغربَ وجمعَ بينهما

راوی کہتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ مکہ کے راستے میں تھا کہ انہیں (اپنی بیوی) صفیہ بنت ابی عبید کی سخت بیماری کی خبر ملی اور وہ نہایت تیزی سے چلنے لگے پھر جب سرخی غروب ہوگئی تو سواری سے نیچے اترے اور مغرب اور عشاء ایک ساتھ ملا کر پڑھیں اس کے بعد فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ جب جلدی چلنا ہوتا تو مغرب میں دیر کر کے دونوں (عشاء اور مغرب) کو ایک ساتھ ملا کر پڑھتے تھے۔

محمد بن جعفر سے مراد ابن ابی کثیر اور اسلم مولی عمر ہیں، ابواب تقصیر الصلاۃ میں یہ حدیث مع مباحث گزر چکی ہے آگے (الجہاد) میں بھی آئے گی۔

خاتمه

ابواب العمرة (40) مرفوع احادیث پر مشتمل ہیں، چار ان میں سے معلق ہیں، مکررات اس میں اور سابقہ میں، کی تعداد (21) ہے چار کے سوا بقیہ کی تخریج مسلم نے بھی کی ہے پانچ موقوف آثار بھی ہیں، ان میں سے تین حدیثِ براء کے ضمن میں ہی موصول ہیں (باب کم اعتمر النبی ﷺ میں)۔

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كتاب المُحصَر

وقوله تعالىٰ ﴿فَإِنۡ أُحۡصِرۡتُمۡ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِۖ وَلَا تَحۡلِقُواْ رُءُوسَكُمۡ حَتَّىٰ يَبۡلُغَ ٱلۡهَدۡيُ مَحِلَّهُۥ﴾ [البقرة: ۱۹۶] وقال عطاءٌ الإحصارُ مِن كُلِّ شيءٍ يَحبِسُه

(فإن أحصرتم) یعنی اگر کسی وجہ سے حج یا عمرہ کی ادائیگی میں رکاوٹ پیش آجائے تو اس بارہ میں کیا حکم ہے۔ ترجمہ میں صرف عطاء کی تفسیر پر اکتفاء کر کے اپنا رجحان واضح کیا ہے کہ ہر رکاوٹ کو احصار سمجھتے ہیں۔ صحابہ کرام وغیرھم سے احصار سے مراد میں اختلاف منقول ہے، بہت ساروں کی رائے ہے کہ دشمن اور بیماری وغیرہ، ہر قسم کی رکاوٹ مراد ہے، ابن جریر نے ابن مسعود سے بسند صحیح نقل کیا ہے کہ ایک شخص کو سانپ نے کاٹ لیا تو اسے محصر قرار دیا۔ نخعی اور کوفیوں کی رائے میں حصر سے مراد کسر (یعنی گرنے کے سبب معذوری)، مرض اور خوف ہے، ان کا استدلال باب کی آخری حدیثِ حجاج بن عمرو سے ہے۔

(وقال عطاء الخ) اسے عبد بن حمید نے ابونعیم عن الثوری کے واسطہ سے موصول کیا ہے ابن منذر نے ابن عباس سے بھی یہی نقل کیا ہے (فإن أحصرتم) کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ اگر کسی نے حج یا عمرہ کا احرام باندھا پھر کسی بیماری نے اسے عاجز کر دیا یا کسی دشمن نے بیت اللہ پہنچنے سے روک دیا تو (فعليه ما استيسر من الهدى) (یعنی حسب استطاعت کوئی جانور ذبح کر دے) اگر پہلا حج تھا تو اسکے ذمہ اس کی قضاء ہوگی وگرنہ نہیں، بعض کا موقف تھا کہ حصر کا تعلق صرف دشمن سے ہے، یہ بحوالہ عبدالرزاق ابن عباس سے منقول ہے۔ مالک نے (أيوب عن رجل من أهل البصرة) کے حوالے سے روایت کیا ہے کہا کہ میں مکہ کے راستہ میں تھا کہ گر جانے کی وجہ سے ٹانگ ٹوٹ گئی تو استفتاء کے لئے کسی کو مکہ میں بھیجا جہاں ابن عباس، ابن عمر وغیرہ تھے تو کسی نے مجھے احلال کی اجازت نہ دی سو اسی جگہ نو ماہ قیام کیا پھر عمرہ ادا کر کے حلال ہوا، اسے ابن جریر نے بھی مختلف طرق سے نقل کیا ہے اور اس آدمی کا نام یزید بن عبداللہ بن شخیر لکھا ہے۔ یہی رائے مالک، شافعی اور احمد کی ہے۔ شافعی لکھتے ہیں اللہ تعالی نے حج وعمرہ کے اتمام کا حکم دیا ہے اور محصر کے لئے تحلل کی رخصت دی ہے اور آیت کا نزول، عدو (دشمن) کے منع کر دینے کی بابت تھا (جب حدیبیہ پر اہل مکہ نے آنجناب اور صحابہ کرام کو عمرہ سے روک دیا) تو ہم اس رخصت کو صرف اسی صورت ہی برقرار رکھیں گے۔ اس مسئلہ میں ایک تیسری رائے بھی ہے کہ حصر کا تعلق صرف عہدِ نبوی سے تھا، اسے ابن جریر وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ مالک نے مؤطا میں (باب ما يفعل من أحصر بغير عدو)۔ (یعنی اگر دشمن کے علاوہ کسی اور سبب سے محصر ہے) کے تحت (ابن شهاب عن سالم عن أبيه) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ محرم طواف کرنے تک حلال نہ ہو۔ ابن جریر نے حضرت عائشہ کے حوالے سے بھی یہی ذکر کیا ہے اس اختلاف کی وجہ احصار کی تفسیر میں علمائے لغت کا اختلاف ہے چنانچہ اکثر اہلِ لغت مثلاً اخفش، کسائی، فراء، ابوعبیدہ، ابوعبید، ثعلب اور ابن قتیبہ سے منقول ہے کہ احصار صرف مرض کے سبب ہے جبکہ دشمن کی وجہ سے محبوس ہونے پر حصر کا لفظ بولا جاتا ہے جبکہ بعض اہلِ لغت کا خیال ہے کہ احصار اور حصر ایک ہی معنی کے حامل ہیں شافعی وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ بالاتفاق آیت (فإن أحصرتم الخ) واقعہ حدیبیہ کے بارہ

میں نازل ہوئی تھی جب دشمنوں نے آنجناب اور صحابہ کو ادائیگی عمرہ سے روک دیا تھا (اس سے ثابت ہوا کہ دشمن سے روکنے پر بھی احصار کا لفظ استعمال ہوسکتا ہے) دوسروں نے (فإن أحصرتم الخ) کے عموم سے تمسک کرتے ہوئے ہر قسم کی رکاوٹ کو احصار قرار دیا ہے۔ (قال أبو عبدالله) یعنی امام بخاری، یہ صرف ابوذر کے نسخہ میں ہے، چونکہ محصر کی بابت بات ہورہی ہے اپنے نقطہ نظر کہ کسی بھی سبب سے محبوس پر یہ لفظ بولا جاسکتا ہے، پر قرآن کی اس آیت سے استشہاد کیا ہے۔ یہ فعول بمعنی مفعول ہے حضرت یحیی علیہ السلام کا ایسا کرنا کسی خلقی عیب کے سبب نہ تھا کہ یہ انبیاء کی شان کے منافی ہے، باوجود قدرت کے عورتوں سے دور تھے، یہ تفسیر طبری نے مجاہد، عطاء اور سعید بن جبیر سے نقل کی ہے۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ہمارے، سلف کی ایک جماعت اور اہلِ لغت کے نزدیک احصار مرض وعدو، سب کیلئے عام ہے۔ بعض حنفیہ سے صرف مرض کا ذکر منقول ہے کہ دشمن کے سبب محصور کہا جاتا ہے نہ کہ محصر، مگر یہ جید نہیں ہے کیونکہ آیت بالا تفاق دشمن کے روکنے سے متعلق ہے اور اس میں احصار کا لفظ ہے۔ کہتے ہیں کہ کئی دفعہ کسی لفظ کا استعمال کسی خاص جنس میں زیادہ مشہور ہوجاتا ہے چنانچہ احصار مرض میں اور حصر عدو میں مشہور ہوگیا، لغت کے اعتبار سے ایسی کوئی بندش نہیں۔ حضرت یحیی علیہ السلام کے حصور (یعنی عورتوں سے بے رغبت) ہونے کی بابت لکھتے ہیں کہ اس کی وجہ شیخ اکبر نے یہ بیان کی ہے کہ چونکہ ان کے والد حضرت زکریا علیہ السلام کو بیٹے کے لئے یہ دعا کرنے کا خیال حضرت مریم علیہا السلام کو دیکھ کر آیا جو عفیفہ، طاہرہ اور شادی سے بے رغبت تھیں تو انہی صفات کا حامل بیٹا عطا کیا گیا۔ کہتے ہیں ہمارے نزدیک احصار کی صورت میں حکم یہ ہے کہ حرم میں قربانی کی جائے اور اسے ذبح کرنے کے دن کے بارہ میں آگاہی ہونا چاہئے تاکہ اسی دن متحلل ہو، اگلے برس اس کی قضاء دے متحلل یوم نحر سے پہلے بھی ہوسکتا ہے۔ شافعیہ کے ہاں کسی بھی جگہ ذبح کیا جاسکتا ہے اور قضاء کو بھی واجب نہیں سمجھتے۔ اصل نزاع عمرہ حدیبیہ کی بابت ہے، حنفیہ کی رائے میں آنجناب نے اگلے برس اس کی قضاء دی تھی اسی لئے عمرۃ القضاء کہا جاتا ہے، کتب سیر میں ہے کہ آپ نے منادی کرائی کہ وہ تمام لوگ ان کے ہمراہ چلیں جو پچھلے برس گئے تھے۔ حجازی (شافعیہ) قرار دیتے ہیں کہ عمرہ قضاء اس وجہ سے نہیں کہ یہ پچھلے برس کے عمرہ کی قضاء تھی بلکہ قضاء بمعنی صلح ہے یعنی صلح کے نتیجہ میں یہ عمرہ ادا کیا لہذا یہ نام پڑا۔ اب چونکہ شافعیہ کے نزدیک احصار کا تعلق صرف عدو کے ساتھ ہے مرض وغیرہ کے سبب ادائیگی نہ ہونے کے بارہ میں یہ موقف قائم کیا ہے کہ وہ وقتِ اہلال شرط ذکر کرے کہ اے اللہ جہاں میں اس وجہ سے سفر کے قابل نہ رہا وہیں متحلل ہوں گا (اللهم محلي حيث حبستني) حنفیہ کے ہاں چونکہ احصار میں عموم ہے لہذا اس باب سے مستغنی ہیں اور بخاری اس مسئلہ میں ہم سے موافقت کرتے ہیں تو کتاب الحج میں شافعیہ کے موقف کے مطابق مشروط اہلال کی حدیث نقل نہیں کی، البتہ کتاب النکاح میں نقل کیا ہے جس کا جواب اسی جگہ ذکر ہوگا۔

بابٌ إذا أُحْصِرَ الْمُعتَمِرُ (اگر عمرہ کے لئے جانے والا محصر ہو جائے)

کہا گیا ہے کہ معتمر کیلئے الگ سے یہ ترجمہ لانے کا مقصد ان حضرات کا رد ہے جو احصار کے سبب تحلل کو صرف حاجی کے لئے خاص قرار دیتے ہیں اور معتمر کی نسبت کہتے ہیں کہ طواف کرنے تک احرام ہی میں رہے کیونکہ عمرہ تو سارا سال کسی بھی وقت ادا کیا

جا سکتا ہے، یہ مالک سے منقول ہے ان کی دلیل اسماعیل قاضی کی ذکر کردہ ابوقلابہ کی روایت ہے کہ میں عمرہ کے لئے نکلا، سواری سے گر پڑنے کی وجہ سے انکسار لاحق ہوا (یعنی کوئی عضو، ٹانگ وغیرہ ٹوٹ گئی) میں نے ابن عباس اور ابن عمر سے پوچھوایا، دونوں نے کہا چونکہ حج کی طرح عمرہ کا کوئی خاص وقت نہیں ہے لہذا احرام ہی میں رہے اور جب صحیح ہو، بیت اللہ پہنچ کر طواف کر کے ہی حلال ہو۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع أَنَّ عبدَالله بن عمر رضي الله عنهما حِينَ خَرجَ إلىٰ مكةَ مُعتَمِراً في الفِتْنةِ قال إنْ صُدِدْتُ عن البَيْتِ صَنَعتُ كَما صَنَعْنا معَ رسولِ اللهِ ﷺ فأهَلَّ بِعُمرةٍ مِن أجْلِ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ كان أهَلَّ بعمرةٍ عامَ الحُدَيبيةِ

عبداللہ بن عمرؓ فساد کے زمانہ میں عمرہ کرنے کے لئے جب مکہ جانے لگے تو آپ نے فرمایا کہ اگر مجھے کعبہ شریف پہنچنے سے روک دیا گیا تو میں بھی وہی کام کروں گا جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ہم لوگوں نے کیا تھا چنانچہ آپ نے بھی صرف عمرہ کا احرام باندھا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی حدیبیہ کے سال صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا۔

(أن عبدالله الخ) اس سیاق سے مترشح ہوتا ہے کہ نافع نے ابن عمر کا یہ واقعہ بغیر واسطہ سے سنا مگر اگلی روایت سے واضح ہے کہ انہوں نے عبداللہ اور سالم سے اسے اخذ کیا تھا چنانچہ اسماعیلی نے بھی بخاری کی طرح حسن بن سفیان اور ابو یعلی کے حوالے سے اور بیہقی نے بھی معاذ بن مثنی کے حوالے سے، یہ سب عبداللہ بن محمد بن اسماء شیخ بخاری سے، عبید اللہ اور سالم کے واسطہ سے یہ قصہ نقل کرتے ہیں۔ جبکہ موسی بن اسماعیل نے جویریہ عن نافع سے ذکر کیا ہے کہ (أن بعض بني عبدالله بن عمر قال له الخ) تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نافع بھی موقع پر حاضر تھے، اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے موسی کی روایت بھی لائے ہیں، المغازی میں یہ روایت بتمامہ ذکر کی ہے۔ مسلم اور نسائی نے بھی نافع کے حوالے سے ابن عمر سے بالواسطہ نقل کی ہے ابن حجر اس امر کو راجح قرار دیتے ہیں کہ ابن عمر کے دونوں بیٹوں نے نافع کو اپنی کی گئی مذکورہ گفتگو کی بابت بتلایا بقیہ قصہ کا مشاہدہ نافع نے ذاتی طور پر کیا کیونکہ وہ ہمیشہ ان کے ہمراہ ہوتے تھے بالفرض اگر اس کا ذاتی طور پہ سماع نہیں بھی کیا تو درمیانی واسطے یعنی سالم اور ان کے بھائی، معلوم ہیں ایک اور اختلاف یہ بھی ہے کہ جویریہ کی اس روایت میں عبید اللہ یعنی تصغیر کے ساتھ ہے جبکہ قطان اور عمر بن محمد کی روایتوں میں عبداللہ، مکبر اُ ہے بقول بیہقی یہی اصح ہے مگر ابن حجر کہتے ہیں کچھ مستبعد نہیں کہ دونوں یعنی عبداللہ وعبید اللہ، نے یہ بات نقل کی ہو (گویا عبداللہ بن عمر کے ایک بیٹے کا نام عبداللہ بھی تھا)۔

(معتمرا) موطا میں اسی طریق سے (يريد الحج) کے الفاظ ہیں، بہر حال یہ کوئی اختلاف نہیں، اصلاً وہ حج کے ارادہ ہی سے چلے تھے جب پر آشوب حالات سے آگاہ کیا گیا تو عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کو بھی ساتھ ملا کر قارن بن گئے۔ (من أجل أن النبي الخ) نووی نے یہ معنی کیا ہے کہ کہہ رہے ہیں اگر مجھے محصر کر لیا گیا تو آنجناب کی طرح میں بھی متحلل ہو جاؤں گا جس طرح حدیبیہ میں آپ روک دیئے جانے پر ہوئے تھے جبکہ عیاض کے بقول یہ معنی بھی محتمل ہے کہ میں عمرہ کا اہلال کر رہا ہوں جس طرح آنجناب نے بھی عمرے کا اہلال کیا تھا، بقول ابن حجر دونوں معنی بیک وقت بھی محتمل ہیں۔

اسے مسلم نے بھی (الحج) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد بن أسماء حدثنا جويرية عن نافع أن عبيد الله بن عبدالله وسالم بن عبدالله أخبراه أنهما كَلَّمَا عبدَالله بنَ عمر رضى الله عنهما لَيالِيَ نَزلَ الجَيشُ بِابنِ الزبيرِ فقالا لا يَضُرُّكَ أنْ لا تَحُجَّ العامَ و إنَّا نَخافُ أن يُحالَ بَينكَ و بينَ البيتِ فقال خرجنا مع رسولِ اللهﷺ فحالَ كُفارُ قريشٍ دونَ البيتِ فَنحرَ النبيُﷺ هَديَه وحَلَقَ رأسَه و أُشهِدُكم أني قد أوجَبتُ العمرةَ إن شاءَ اللهُ أنطَلِقُ فإن خُلِّيَ بيني و بينَ البيتِ طُفتُ و إن حِيلَ بيني و بينَه فَعلتُ كَما فَعلَ النبيُﷺ و أنا مَعه فأهَلَّ بِالعمرةِ مِن ذِي الحُلَيفةِ ثم سارَ ساعةً ثم قالَ إنما شَأنُهما واحدٌ أشهِدُكم أني قد أوجَبْتُ حَجَّةً مع عُمرَتي فلَم يَحِلَّ مِنهما حتىٰ دَخلَ يومُ النَّحرِ و أهدىٰ و كانَ يقول لا يَحِلُّ حتىٰ يَطوفَ طوافاً واحداً يومَ يَدخُلُ مَكةَ

(حجاج کے ابن زبیر پر حملہ کے زمانہ میں ابن عمر کے حج کی بابت ہے، کتاب الحج میں گزر چکی ہے)(فلم يحل منها حتى دخل الخ)لیث کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے(فنحر وحلق ورأى أن قد قضى طواف الحج والعمرة بطوافه الأول)یعنی پہلے طواف کو حج وعمرہ، دونوں کا طواف سمجھا، بظاہر یہ کہ طوافِ قدوم کو طوافِ افاضہ سے کافی سمجھا مگر اس میں اشکال ہے، اسماعیلی کی روایت میں ہے(ثم طاف لهما طوافا واحدا ورأى أن ذلك مجزئ عنه)بہر حال(باب طواف القارن)میں اس پر بحث گذر چکی ہے۔

(أشهد كم أني قد الخ)یعنی میں نے اپنے آپ پر یہ لازم کرلیا، گویا اپنی اقتداء کرنے والوں کی تعلیم کے نقطہ نظر سے یہ بات کہی وگرنہ تلفظ شرط نہیں ہے۔ (وإن حيل الخ)یعنی اگر کعبہ نہ پہنچنے دیا گیا تو میں متحلل ہو جاؤں گا، اس سے پتہ چلتا ہے کہ(ما أمرهما إلا واحد)کا مطلب یہ ہے کہ بصورتِ احصار حج وعمرہ، دونوں سے تحلل کا جواز ہے یعنی اس صورت میں دونوں کا معاملہ یکساں ہے یا مراد یہ کہ اگر عمرے سے احصار کا امکان ہے تو حج سے بھی ہے(لہذا دونوں کا اہلال کرلیا)یعنی پہلے ان کا خیال تھا کہ حج سے احصار احصارِ عمرہ سے اشد ہے کیونکہ اس کے اعمال زیادہ ہیں اور ان کی ادائیگی میں کئی دن درکار ہیں تو ابتداءً عمرے کا احرام باندھا پھر خیال ہوا کہ احصارِ حج کی صورت میں عمرہ ادا کر کے تحلل ہو جائے گا۔ اس سے ثابت ہوا کہ صحابہ کرام قیاس کرتے تھے اور اسے حجت مانتے تھے۔ ادخال حج علی العمرہ بھی ثابت ہوا جو جمہور کا قول ہے لیکن اکثر کے نزدیک اس کی شرط یہ ہے کہ طوافِ عمرہ شروع کرنے سے پیشتر حج کی نیت شامل کر لی جائے، حنفیہ کی رائے ہے کہ طوافِ عمرہ کے چار چکر پورے ہونے سے پہلے پہلے ساتھ شامل کیا جا سکتا ہے، مالکیہ کے ہاں طواف مکمل کر کے بھی حج ساتھ شامل کر سکتا ہے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا جويرية عن نافع أنَّ بعضَ بَنى عبدِالله قال له لو أقمتَ بِهذا

(أن بعض بني عبدالله) سابقہ روایت میں ان کے نام مذکور ہیں ابن حجر کہتے ہیں یہ تعین نہیں ہو سکا کہ دونوں میں سے گفتگو کس نے کی۔ قعنبی کی مالک سے اسی روایت میں(وأهدى شاة)کا جملہ بھی ہے بقول ابن عبدالبر یہ جملہ غیر محفوظ ہے کیونکہ ابن

عمر قرآنی آیت (فما استیسر من الھدی) سے اونٹ یا گائے مراد لیتے ہیں پھر خود بکری کی کیسے ھدی دے سکتے تھے۔

حدثنا محمد قال حدثنا يحيى بن صالح حدثنا معاوية بن سلام حدثنا يحيى بن أبي كثير عن عكرمة قال قال ابنُ عباس رضى الله عنهما قد أُحْصِرَ رسولُ الله ﷺ فحَلَقَ رأسَه وجامعَ نِساءَ ه و نَحرَ هَديَه حتى اعْتَمرَ عاماً قابلاً

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب عمرے سے روک دیئے گئے تو آپ نے (حدیبیہ میں ہی) اپنا سر منڈوا ڈالا اور اپنی بیویوں کیساتھ صحبت فرمائی اور قربانی کو نحر کیا پھر آئندہ سال (اس کے بدلے) عمرہ کیا۔

تمام نسخوں میں شیخ بخاری غیر منسوب ہیں، حاکم نے قطعیت کے ساتھ محمد بن یحیٰی ذہلی قرار دیا ہے جبکہ ابو مسعود، محمد بن مسلم بن وارہ اور کلاباذی ابن ابی سعید کے حوالے سے ابو حاتم محمد بن ادریس رازی قرار دیتے ہیں، اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ یہ حدیث ابو حاتم عن یحیٰی بن صالح مذکور کے حوالے سے ملتی ہے، اسے اسماعیلی اور ابو نعیم نے نقل کیا ہے، بخاری نے بھی باب الذبح میں ان کے واسطہ سے یحیٰی بن صالح سے روایت کی ہے۔ ابن حجر ان کا محمد بن اسحاق صغانی ہونا بھی محتمل کہتے ہیں، انہوں نے بھی اسے یحیٰی مذکور سے روایت کیا ہے، آگے ذکر ہوگا۔

(فقال ابن عباس الخ) تمام نسخوں میں یہی ہے اس کا مقتضا یہ ہے کہ اس سے قبل بھی کوئی کلام ہو، کسی شارح نے حتی کہ اسماعیلی اور ابو نعیم نے بھی اس پر توجہ نہیں دلائی۔ ابن حجر کہتے ہیں میں نے بحث و تمحیص کی تو اللہ تعالی کی توفیق سے ابن سکن کی (کتاب الصحابة) میں اس سند کے ساتھ یہ روایت اس طرح ملی (حدثني هارون بن عيسى حدثنا الصفا هو محمد بن اسحاق أحد شيوخ مسلم حدثنا يحي بن صالح حدثنا معاوية بن سلام عن يحي بن أبي كثير قال سألت عكرمة فقال قال عبدالله بن رافع مولى أم سلمة) کہ ام سلمہ نے حجاج بن عمرو انصاری سے اس شخص کی بابت سوال کیا جو محرم ہے اور اسے روک دیا جائے تو کہا کہ آنجناب نے فرمایا (من عرج أو كسر أو حبس فليجزئ مثلها و هو في حل) کہتے ہیں میں نے ابو ہریرہ کو یہ بتلایا تو کہا (صدق)، ابن عباس کو یہ بات بتلائی تو (فقال قد أحصر رسول الله الخ)، آگے یہی روایت ہے، اس سے پتہ چلا کہ واقعی قبل ازیں کچھ کلام ہے جو بخاری نے یہاں ذکر نہیں کی (اس سے محدثین کی کمال احتیاط اور ابن حجر وغیرہ شارحین کی عظیم محنتوں کا ثبوت ملتا ہے)۔ بقیہ کلام اس لئے چھوڑ دی کہ اس کی روایت ان کی شرط پر نہیں کیونکہ عبداللہ بن رافع بخاری کی شرط پر نہیں ہیں اگر چہ اصحابِ سنن وغیرھم نے ان سے روایت لی ہے بہر حال اس اضافہ وزیادت پر معمر کی عبداللہ بن رافع سے معاویہ بن سلام نے متابعت کی ہے۔ اس بارے ترمذی لکھتے ہیں کہ میں نے محمد یعنی بخاری سے سنا کہ روایتِ معمر و معاویہ اصح ہے۔

اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ احصار کے سبب تحلل کی صورت میں قضاء واجب ہوگی یہی ظاہر حدیث ہے، جمہور کے نزدیک واجب نہیں، حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں۔ احمد سے اس بابت دو قول ہیں، تفصیلی بحث دو باب کے بعد آئے گی۔

باب الإحصارِ فی الحَجِّ (اگر حج میں رکاوٹ پیش آ جائے)

ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ امام بخاری کی غرض یہ وضاحت کرنا ہے کہ عہدِ نبوی میں احصار، عمرہ کے سلسلہ میں واقع ہوا تھا، علماء نے اسی پر حج کو قیاس کیا ہے یہ الحاق بنفی الفارق ہے جو قیاس کی قوی ترین قسم ہے۔ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ یہ اس بات پر مبنی ہے کہ ابن عمر کی (سنة نبیکم) سے مراد احصارِ حج کو احصارِ عمرہ پر قیاس کرنا ہے جو آپ کے عہد میں اور آپ کے لئے واقع ہوا البتہ یہ بھی محتمل ہے کہ واقعۂ احصارِ حج کے ضمن میں آنجناب سے کوئی فرمان سنا ہو جسے (سنة نبیکم) سے تعبیر کیا۔

حدثنا أحمد بن محمد أخبرنا عبدالله أخبرنا یونس عن الزهری قال أخبرنی سالم قال کان ابنُ عمر رضی الله عنهما یقول ألیس حَسبُکم سنةُ رسولِ اللهﷺ إن حُبِسَ أحدُکم عن الحَجِّ طافَ بِالبیتِ وبِالصَّفا والمَروةِ ثم حَلَّ مِن کُلِّ شیءٍ حتی یَحُجَّ عاماً قابِلًا فیُهدِی أو بصوم إن لم یَجِدْ هَدیاً و عن عبدالله أخبرنا معمر عن الزهری قال حدثنی سالم عن ابن عمر نحوه

ابن عمرؓ کہا کرتے تھے کیا تمہیں رسول اللہ ﷺ کی سنت کافی نہیں؟ اگر تم میں سے کوئی شخص حج سے روک دیا جائے تو اسے چاہئے کہ کعبہ کا اور صفا مروہ کا طواف کرے پھر احرام کی ہر بات سے باہر ہو جائے یہاں تک کہ آئندہ سال حج کرے اور قربانی کرے اور اگر قربانی میسر نہ ہو تو روزے رکھے۔

سند میں ابن مبارک اور یونس بن یزید ہیں۔آخر میں ابن مبارک کے حوالے سے دوسری سند بھی ذکر کی ہے جو اسی سند پر معطوف ہے، معلق نہیں۔ترمذی نے اسے أبو کریب عن ابن المبارک کے حوالہ سے نقل کیا ہے اس کے آغاز میں ہے کہ ابن عمر (کان ینکر الاشتراط) حج میں مشروط اہلال کا انکار کرتے تھے (کہ کہا جائے اے اللہ اگر کوئی رکاوٹ آڑے آ گئی تو حلال ہو جاؤں گا) اس اشتراط کا ذکر اگرچہ بخاری نے حذف کیا ہے مگر بیہقی کی یونس ہی کے واسطہ سے روایت میں ثابت ہے۔ابن عباس اشتراط کے قائل تھے اور اس کا فتوی دیا کرتے تھے بقول بیہقی اگر ابن عمر کو حدیثِ ضباعہ کی خبر ہو جاتی تو اسی کا فتوی دیتے، اس میں ہے کہ آنحضرت کا گذر ضباعہ بنت زبیر سے ہوا فرمایا (أما ترید ین الحج؟) کہنے لگیں میں بیمار ہوں، فرمایا (حجی واشترطی الخ) یعنی مشروط اہلال کہہ دو کہ (أن محلی حیث حبستنی) (کہ اے اللہ جہاں تو نے روک لیا۔شدتِ مرض سے سفر ممکن نہ رہا۔وہیں حلال ہو جاؤں گی) اسے شافعی نے ابن عیینہ کے حوالے سے بطریق (هشام بن عروة عن أبیه) نقل کیا ہے لیکن ساتھ ہی کہا کہ اگر عروہ کی یہ حدیث ثابت ہو جائے تو کسی اور طرف دھیان نہ دوں (کیونکہ عروہ کے بعد کا واسطہ مذکور نہیں) بیہقی رقمطراز ہیں کہ یہ حدیث موصولا کئی طرق سے ثابت ہے پھر (عبدالجبار بن العلاء عن ابنعیینة) کے طریق سے موصولا نقل کیا، اس میں حضرت عائشہ کا حوالہ ہے۔ابو اسامہ اور معمر نے بھی ابن عیینہ سے موصولا ہی روایت کی ہے۔ابن حجر کہتے ہیں ابو اسامہ کے طریق سے کتاب النکاح میں روایت نقل کی ہے، الحج میں نہیں لائے پھر ذکرِ اشتراط حذف کر دیا ہے، اثباتاً بھی جیسا کہ حدیثِ عائشہ میں ہے، نفیاً بھی جیسا کہ حدیثِ ابن عمر میں ہے۔معمر کی روایت جس کی طرف بیہقی نے اشارہ کیا ہے، احمد نے عبدالرزاق سے اور مسلم نے بھی عبدالرزاق کے طریق

سے ہی (عن معمر عن هشام و الزهري) الگ الگ، دونوں (عروة عن عائشة) سے، نقل کیا ہے۔ اس قصہ ضباعہ کے اور بھی شواہد ہیں مثلاً مسلم، اصحاب سنن اور بیہقی کی متعدد طرق سے ابن عباس سے روایت جس میں ہے کہ ضباعہ بنت زبیر بن عبدالمطلب آنحضرت کے پاس آئیں، عرض کی (إني امرأة ثقيلة أي في الضعف)۔ (یعنی بوجہ کمزوری ثقل ہے) حج کا ارادہ رکھتی ہوں (فماتأمرني) (کیا حکم دیتے ہیں؟) اس پر آپ نے مذکورہ بات فرمائی۔ ترمذی کہتے ہیں اس باب میں جابر اور اسماء بنت ابی بکر سے بھی روایات ہیں، بقول ابن حجر خود حضرت ضباعہ سے بھی مروی ہے، تمام کی اسانید قوی ہیں، حضرات عمر، عثمان، علی، عمار، ابن مسعود، عائشہ اور ام سلمہ وغیرھم سے بھی اشتراط کا قول منقول ہے، سوائے ابن عمر سے کسی صحابی سے اس کا انکار منقول نہیں۔ تابعین کی ایک جماعت اور بعض حنفیہ و مالکیہ بھی ان کے موافق ہیں۔ نسائی کہتے ہیں میرے علم میں نہیں کہ معمر کے سوا زھری سے کسی اور نے بھی اسے مسند کیا ہے، معمر کا تفرد ضار نہیں کیونکہ وہ حافظ و ثقہ ہیں پھر دیگر طریق بھی ہیں (نسائی نے اپنے علم کے مطابق مذکورہ بات کہی)

(أليس حسبكم سنة الخ) عیاض کہتے ہیں (سنة) کو ہم نے زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے یا تو علی الاختصاص یا فعلِ محذوف کے سبب جسکی تقدیر (تمسكوا) ہو سکتی ہے، حسب کی خبر (طاف بالبيت) ہے مرفوع پڑھنا بھی صحیح ہے (حسبكم) کی خبر یا اس کا فاعل ہونے کی بناء پر کہ وہ فعل کے معنی میں ہے، مابعد (سنة) کی تفسیر ہو جائے گی۔ بقول سہیلی منصوب پڑھنے پر (الزموا) کا فعل بھی مقدر مانا جا سکتا ہے۔ (طاف بالبيت) یعنی اگر طواف کرنا ممکن ہو، عبدالرزاق کی روایت میں ہے اگر محبوس کر دیا جائے تو (فإذا وصل إليه طاف به)۔ (یعنی جب بھی بیت اللہ پہنچے، طواف کرے)۔ اشتراطِ حج و عمرہ کے ضمن میں کئی اقوال ہیں، نمبر ایک، مشروع ہے ظاہریہ نے واجب کہا ہے۔ احمد کا قول ہے کہ مستحب ہے شافعیہ کے نزدیک اس کا جائز ہونا مشہور ہے۔ نمبر دو کہ غیر مشروع ہے انہوں نے حضرت ضباعہ کی اس حدیث کے متعدد جواب دیئے ہیں مثلاً یہ کہ وہ انہی کے ساتھ خاص ہے نووی اسے تاویلِ باطل قرار دیتے ہیں۔ بعض نے (حبستني) کا معنی موت کیا ہے کہ اگر کعبہ پہنچنے سے قبل ہی مر جاؤں تو وہی میرا محل (مکانِ تحلل) ہے، نووی اسے رد کرتے ہوئے ظاہر الفساد کہتے ہیں۔ ایک تاویل یہ ذکر کی گئی ہے کہ شرطِ مذکور عمرہ سے تحلل کے ساتھ خاص ہے نہ کہ حج سے، مگر ضباعہ کی روایت اس کا رد کرتی ہے (کہ اس کا تعلق حج کے ساتھ ہے) ابن حزم نے بالتفصیل منکرینِ اشتراط کا تعاقب کیا ہے۔ حدیثِ ضباعہ پر باقی بات کتاب النکاح میں ہوگی۔

بَابُ النَّحرِ قبلَ الحَلقِ فی الحَصرِ (حصر کی صورت میں حلق سے قبل قربانیاں ذبح کی جائیں)

حدثنا محمود حدثنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن الزهري عن عروة عن المسور رضي الله عنه أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نَحرَ قبلَ أن يَحلِقَ وأمَرَ أصحابَه بذلك

مسورؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے (حدیبیہ میں) سر منڈوانے سے پہلے قربانی کی تھی اور اپنے صحابہ کو بھی اسی بات کا حکم دیا تھا۔

شیخِ بخاری محمود بن غیلان ہیں جو عبدالرزاق بن ہمام مصنفِ مصنّف سے راوی ہیں۔ یہ ایک طویل حدیث کا حصہ ہے جسے امام بخاری نے (الشروط) میں اسی سند کے ساتھ نقل کیا ہے، اس کے آخر میں ہے کہ جب معاہدہ کی شروط لکھنے سے فارغ ہوئے تو صحابہ

سے فرمایا (قوموا فانحروا ثم احلقوا) اس میں ام المومنین ام سلمہ کا آپ کو یہ مشورہ بھی مذکور ہے کہ آپ نکلیں، کسی سے کچھ بات کئے بغیر اونٹ ذبح کر ڈالیں الخ۔ اس سے پتہ چلا کہ مصنف نے یہاں یہ روایت بالمعنی نقل کی ہے۔ ترجمہ میں (فی الحصر) کی قید ذکر کر کے یہ اشارہ دیا ہے کہ ترتیبِ مذکور حالتِ حصر کے ساتھ مختص ہے۔ پہلے بحث گذری ہے کہ نارمل حالات میں ترتیب ضروری نہیں۔ یہاں اس بات سے تعرض نہیں کیا گیا کہ اگر محصر نے اس ترتیب کی خلاف ورزی کر لی تو آیا اس پر کچھ کفارہ ہے؟ ابن ابی شیبہ نے علقمہ کے حوالے سے اس صورت میں وجوبِ دم کا ذکر کیا ہے، نخعی کہتے ہیں مجھے سعید بن جبیر نے ابن عباس سے بھی یہی بیان کیا ہے۔

حدثنا محمد بن عبدالرحیم أخبرنا أبو بدر شجاعُ بن الولید عن عمر بن محمد العمری قال وَحدَّثَ نافعٌ أَنَّ عبدَالله و سالما كَلَّما عبدَالله بنَ عمر رضی الله عنهما فقال خَرجنا مع النبیﷺ مُعتمِرینَ فحالَ كُفَّارُ قریش دُونَ البیتِ فنَحرَ رسولُ اللهﷺ بُدْنَه وحَلَقَ رأسَه۔ (گزر چکی ہے)

یہ ابن عمر کی سابقہ باب کی روایت ہے جو یہاں مختصراً لائے ہیں، اسے بیہقی نے بھی اسی ابو بدر کے واسطہ سے نقل کیا ہے۔ ابن التیمی کے بقول امام مالک کی رائے ہے کہ محصر کے ذمہ ھدی واجب نہیں، یہ حدیث ان پر حجت ہے کیونکہ یہاں سبب (یعنی حصر) اور حکم (یعنی ھدی) دونوں کا ذکر ہے جو بظاہر ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔

باب مَن قالَ لَیسَ عَلَی المُحصَرِ بَدَلٌ (ایک رائے کہ محصر پر بدل فرض نہیں)

وقال رَوحٌ عن شِبلٍ عن ابن أبی نجیح عن مجاهد عن ابن عباس رضی الله عنهما إنما البَدَلُ علیٰ مَن نَقَضَ حَجَّه بِالتَّلَذُّذِ فأمَّا مَن حَبَسَه عُذرٌ أو غیرُ ذٰلك فإنه یَحِلُّ ولا یَرجعُ و إن كان مَعه هَدیٌ وهو مُحصَرٌ نَحرَه إن كان لا یَستطِیعُ أن یَبعَثَ بِه و إن اسْتَطاعَ أن یَبعَثَ بِه لَم یَحِلَّ حتیٰ یَبلُغَ الهَدیُ مَحِلَّه وقال مالكٌ و غیرُه یَنحرُ هدیَه ویَحلِقُ فی أیِ موضعٍ كان ولا قَضاءَ علیه لأنَّ النبیَﷺ وأصحابَه بِالحدیبیة نَحَروا وحَلقُوا وحَلُّوا مِن كُلِّ شیءٍ قبلَ الطوافِ وقبل أن یَصِلَ الهدیُ إلَی البیتِ ثم لَم یُذكَرْ أنَّ النبیﷺ أمرَ أحداً أن یَقضُوا شیئًا ولا یَعُودوا لَه والحدیبیةُ خارجٌ مِن الحَرَمِ

ابن عباسؓ نے کہا کہ قضاء اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب کوئی حج میں اپنی بیوی سے جماع کر کے نیت حج کو توڑ ڈالے لیکن اگر کوئی اور عذر پیش آ گیا یا اس کے علاوہ کوئی بات ہوئی تو وہ حلال ہوتا ہے قضاء اس پر ضروری نہیں اور اگر ساتھ قربانی کا جانور تھا اور وہ محصر ہوا اور حرم میں اسے نہ بھیج سکا تو اسے نحر کر دے (جہاں پر بھی اس کا قیام ہو) یہ اس صورت میں جب قربانی کا جانور (قربانی کی جگہ) حرم شریف میں بھیجنے کی اسے طاقت نہ ہو لیکن اگر اس کی طاقت ہے تو جب تک قربانی وہاں ذبح نہ ہو جائے احرام نہیں کھول سکتا امام مالک وغیرہ نے کہا کہ (محصر) خواہ کہیں بھی ہو اپنی قربانی

وہیں نحر کر دے اور سر منڈوا لے اس پر قضاء بھی لازم نہیں کیونکہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے اصحاب رضوان اللہ علیہم نے حدیبیہ میں بغیر طواف اور بغیر قربانی کے بیت اللہ تک پہنچے ہوئے نحر کیا اور سر منڈوایا اور ہر چیز سے حلال ہو گئے پھر کوئی نہیں کہتا کہ نبی کریم ﷺ نے کسی کو بھی قضاء کا یا کسی بھی چیز کے دہرانے کا حکم دیا ہو اور حدیبیہ حد حرم سے باہر ہے۔

بدل بمعنی قضاء، جمہور کا یہی قول ہے جیسا کہ ذکر ہوا (وقال روح الخ) یہ ابن عُبادہ ہیں جبکہ شبل بن عبّاد مکی صغار تابعین میں سے ہیں، قدری ہونے کی تہمت تھی، ابن معین، احمد، دار قطنی اور ابو داؤد نے ثقہ قرار دیا ہے، صحیح بخاری میں ان کی دو حدیثیں ہیں، اسے ابن راھویہ نے اپنی مسند میں موصول کیا ہے، تلذذ سے ان کی مراد جماع ہے۔ (حبسه عذر) ابوذر کے نسخہ میں (عدو) ہے۔

(أو غير ذلك) مثلا بیماری یا سفر خرچ کا ختم ہو جانا۔ اس ضمن میں ابن عباس سے ایک اور روایت بھی ہے جسے ابن جریر نے نقل کیا ہے اس میں یہ بھی ہے کہ اگر یہ حجۃ الإسلام (یعنی پہلا حج مراد فرض حج) تھا تو اسکی قضاء لازم ہے، وگرنہ نہیں۔ (لم يحل حتى يبلغ الخ) یہ اختلافی مسئلہ ہے جس کی تفصیل بیان ہو چکی ہے۔ سببِ اختلاف یہ ہے کہ آیا نبی اکرم نے حدیبیہ کے واقعہ میں حدودِ حرم کے اندر قربانیاں ذبح کی تھیں یا حل میں؟ عطاء کہا کرتے تھے کہ آپ نے حرم کے اندر ہی ذبح کی تھیں ابن اسحق بھی ان کے موافق ہیں دیگر اہل سیر کہتے ہیں حل میں نحر کیا تھا۔ اس مسئلہ میں بن جندب اسلمی کی ایک روایت ہے کہتے ہیں کہ میں نے کہا اے اللہ کے رسول آپ میرے ہمراہ قربانیاں حرم میں بھیج دیں وہاں ذبح کر دوں گا سو آپ نے یہی کیا، اسے نسائی اور طبرانی نے نقل کیا ہے مگر اس سے اس کا لزوم ثابت نہیں ہوتا بلکہ ظاہر قصہ یہ ہے کہ اکثریت نے اسی جگہ ذبح کی تھیں۔ اس سے جواز ثابت ہوتا ہے۔

(وقال مالك الخ) یہ موطا میں مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں کہ آنجناب اور آپ کے صحابہ حلال مقامِ حدیبیہ میں ہو گئے پھر وہیں ھدی ذبح کیں اور بال منڈوائے، کہتے ہیں ہمیں علم نہیں کہ آپ نے صحابہ کرام کو قضاء کا حکم دیا ہو۔ ابن حجر کہتے ہیں بخاری کے قول (وغیرہ) سے مراد امام شافعی ہیں کیونکہ (والحديبية خارج الحرم) کا جملہ ان کی کتاب (الأم) میں موجود ہے۔ ان سے یہ بھی منقول ہے کہ اس کا کچھ حصہ حل اور کچھ حرم میں ہے۔ ابن حجر کے بقول قصہ حدیبیہ میں آپ کے ساتھ معروف صحابہ تھے پھر اگلے برس ان میں سے بعض ہمراہ نہ تھے اگر قضاء واجب ہوتی تو ضرور سب آپ کے ہمراہ جاتے۔ ایک اور جگہ شافعی رقم طراز ہیں کہ عمرۃ القضاء اس وجہ سے نام پڑا کہ اہل اسلام اور کفار مکہ کے مابین مقاضات (یعنی صلح) کے نتیجہ میں تھا۔ واقدی نے المغازی میں زھری اور ابو معشر کے طریق سے نقل کیا ہے کہ آنجناب نے اپنے صحابہ کو حکم دیا کہ عمرہ کریں (عمرہ قضاء میں) حدیبیہ میں موجود اصحاب میں سے صرف وہی نہ گئے جو غزوہ خیبر میں شہید ہو گئے یا فوت ہو گئے، ایک جماعت ایسی بھی ہمراہ چلی جو حدیبیہ میں حاضر نہ تھی، اگر یہ روایت صحیح ہے تو تطبیق اس طرح دی جا سکتی ہے کہ یہ امر استحبابی تھا کیونکہ شافعی نے تیقن سے کہا ہے کہ اہل حدیبیہ میں سے ایک جماعت عمرہ قضاء میں ہمراہ نہ تھی۔ واقدی نے ابن عمر کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ عمرہ حدیبیہ کی قضاء (بدل) نہ تھا بلکہ صلح کی شرائط میں سے تھا کہ مسلمان اگلے سال عمرہ کے لئے آئیں گے۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں بخاری نے ابو حنیفہ کی مخالفت کی ہے۔ ہمارے ہاں مطلقاً قضاء واجب ہے، معتمر ہو یا حاج۔ محصر عن الحج پر بالاتفاق قضاء ہے البتہ ابن عباس کی کلام سے مستفاد ہے کہ قضاء، اختیاری حبس کی صورت ہے اگر کسی سماوی عذر کے سبب نہ جا سکا تو اس کے ذمہ قضاء نہیں۔ (والحديبية خارج الحرم) کے تحت لکھتے ہیں کہ اس کا کچھ حصہ حرم میں تھا

اور یہ کہ آپ کا خیمہ تو حل میں تھا مگر نمازیں حدودِ حرم میں ادا فرماتے تھے۔ کہتے ہیں کہ اس کلام کی صحت میں کوئی شک نہیں کیونکہ بخاری کی ایک طویل حدیث میں ہے کہ آپ کی اونٹنی اس موقع پر جب حدودِ حرم میں پہنچی تو رک گئی آگے نہ بڑھی تب آپ نے فرمایا (حبسها حابس الفيل) گویا آپ حدودِ حرم کے نہایت قریب تھے۔ سیر میں یہ بھی ہے کہ جب آپ نے سر کے بال منڈوائے تو ہوا چلنے پر حرم کی طرف اڑ گئے تو حدودِ حرم کے اندر ذبح کرنا آپ کے اختیار میں تھا اگر آپ ایسا کرتے تو سبھی کے نزدیک حرم میں ذبح کرنا واجب ہوتا (جس طرح۔شاید۔ بقول ابن کثیر آپ نمازوں کے لئے حدیبیہ کے اس حصہ کا رخ فرماتے جو حرم کی حدود میں تھا، اس سے استدلال کرتے ہوئے مکہ میں مقیم ایک پاکستانی عالم مولانا محمد حنیف ملتانی کہتے ہیں کہ تمام حدودِ حرم میں نماز ادا کرنے کا ثواب ایک لاکھ نماز کے برابر ہے اور اسی ثواب کی خاطر آنجناب اپنی جائے مقام سے کچھ آگے جا کر نمازوں کی امامت فرماتے تھے۔ واللہ اعلم)

حدثنا اسماعيل قال حدثني مالك عن نافع أن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال حين خرجَ إلىٰ مكةَ مُعتمِراً في الفِتنة إن صُدِدتُ عنِ البيتِ صَنعنا كَما صَنعنا مع رسولِ اللهﷺ فأهَلَّ بِعُمرةٍ مِن أجلِ أنَّ النبيَﷺ كان أهَلَّ بِعمرةٍ عامَ الحُدَيبيةِ ثم إنَّ عبدَالله بن عمر نَظرَ في أمرِهِ فقال ما أمرُهما إلا واحدٌ فالتفتَ إلىٰ أصحابِه فقال ما أمرُهما إلا واحدٌ أشهِدُكم أني قد أوجَبتُ الحجَ مع العُمرةِ ثم طافَ لَهما طوافا واحداً ورأىٰ أنَّ ذٰلك مُجزئٌ عنه وأهدىٰ

(ابن عمرؓ کے حجاج کے حملہ کے زمانہ میں حج کا ذکر ہے)۔ شیخ بخاری اسماعیل بن ابی اویس ہیں۔ (مجزئ عنه) کریمہ بنت الاحمر کے نسخہ میں (مجزئاً) ہے ایک لغت کے مطابق (إن) کا اسم وخبر، دونوں مرفوع ہوتے ہیں۔ یا اس صورت میں یہ (کان) محذوف کی خبر ہے۔ بقول ابن حجر میرے نزدیک یہ کاتب کی غلطی ہے کیونکہ تمام اصحابِ مؤطا نے رفع کے ساتھ ہی روایت کیا ہے۔

باب قولِ اللّٰهِ تعالیٰ

﴿فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَّرِيضًا اَوْبِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ﴾[البقرة:۱۹۶] وهو مُخيَّرٌ فأمَّا الصَّومُ فثلاثةُ أيَّامٍ

(مخیر) کا لفظ امام بخاری کی کلام ہے جسے آیت میں (أو) کے لفظ سے مستفاد کیا ہے۔ ابن عباس، عطاء اور عکرمہ سے مروی ہے کہ قرآن میں جہاں بھی (أو) کا لفظ ہے وہاں اختیار ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن حميد بن قيس عن مجاهد عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة رضي الله عنه عن رسول اللهﷺ أنه قال لَعلَّك آذاكَ هَوامُّكَ؟ قال نعم يا رسول الله فقال رسول اللهﷺ احلِقْ رأسَك وصُمْ ثلاثةَ أيَّامٍ أو أطْعِمْ سِتةَ مَساكينَ أو انسُكْ بِشاةٍ

کعبؓ بن عجرہ کہتے ہیں کہ حدیبیہ میں رسول اللہ ﷺ میرے پاس کھڑے ہوئے اور میرے سر سے جوئیں گر رہی تھیں تو آپ نے فرمایا کیا تمہاری جوئیں تمہیں تکلیف دیتی ہیں؟ میں نے عرض کی جی ہاں تو آپ نے فرمایا تم اپنا سر منڈ والو کعب کہتے ہیں کہ میرے ہی حق میں یہ آیت نازل ہوئی ﴿جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو اور وہ اپنا سر منڈ والے تو......الخ﴾ تو نبی ﷺ نے فرمایا تم تین روزے رکھ لو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلا دو یا جو قربانی میسر ہو، کر دو۔

حمید بن قیس مکی اعرج قاری ہیں، احمد سے ان کے بیٹے عبداللہ کے حوالے سے روایت ان کے غیر قوی ہونے کی جبکہ ابو طالب کی ان سے روایت کے مطابق ثقہ ہیں، باقی حفاظ نے بھی توثیق کی ہے، راوی حدیث کعب بن عجرہ حلیفِ انصار ہیں جو حدیبیہ میں بھی تھے، بخاری میں ان کی صرف دو روایتیں ہیں۔ابو داؤد کی شعبی کے طریق سے ان کی روایت میں (إن شئت) کا لفظ بھی تینوں افعال کے ساتھ مذکور ہے، موطا کی روایت کے آخر میں ہے (أي ذلك فعلت أجزأ)۔(یعنی ان میں سے جو بھی کیا، کافی ہوگا)۔

ابن التین کہتے ہیں یہاں شارع نے ایک دن کا روزہ ایک صاع کے معادل قرار دیا ہے جبکہ رمضان کے فطرِ صوم میں مد کے برابر، اسی طرح ظہار اور رمضان میں جماع کے مسئلوں میں ہے جب کہ قسم کے کفارہ میں تین مد اور ثلث کے برابر رکھا ہے۔اور یہ اس امر کی قوی دلیل ہے کہ حدود و تقدیرات میں قیاس کا عمل دخل نہیں ہے۔

(مجاهد عن عبدالرحمن) ابن عبدالبر اس روایت کی بابت رقمطراز ہیں کہ اکثر نے امام مالک سے روایت کرتے ہوئے مجاہد اور کعب کے مابین عبدالرحمٰن کا واسطہ ساقط کیا ہے، ابن حجر کہتے ہیں مالک کی اس میں دو اور سندیں بھی ہیں جو موطا میں مذکور ہیں، ایک عبدالکریم جزری کی مجاہد سے اور اس کے سیاق میں بعض وہ چیزیں ہیں جو حمید کے اس سیاق میں نہیں، اس روایت میں امام مالک پر ایک اور اختلاف بھی ہے بقول دارقطنی اصحابِ موطا نے اسے (عبدالكريم عن عبدالرحمن) نقل کیا ہے درمیان میں مجاہد کا حوالہ ذکر نہیں کیا حتی کہ شافعی نے کہا ہے کہ مالک نے اس میں وہم کیا ہے۔اس کا ابن عبدالبر جواب دیتے ہیں کہ ابن قاسم اور ابن وھب نے موطا میں جب کہ خارج موطا میں ایک جماعت نے ان کی متابعت میں جن میں بشر بن عمر زھرانی، عبدالرحمٰن بن مہدی، ابراہیم بن طہمان اور ولید بن مسلم ہیں، نے مجاہد کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ابن قاسم کی روایت نسائی، ابن وھب کی طبری جب کہ ابن مہدی کی احمد نے نقل کی ہے۔اس میں مالک کی ایک اور سند (عن عطاء الخراساني عن رجل من أهل الكوفة عن كعب بن عجرة) ہے بقول ابن عبدالبر یہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلی یا عبداللہ بن معقل ہو سکتے ہیں، انہوں نے احمد بن صالح مصری سے نقل کیا ہے کہ حدیثِ کعب فدیہ میں سنتِ معمول بہا ہے صحابہ میں سے کسی اور نے اسے روایت نہیں کیا اور نہ ان سے سوائے ابن ابی لیلی اور ابن معقل کے کسی اور نے روایت کیا ہے۔کہتے ہیں یہ سنت اھل مدینہ نے اہل کوفہ سے اخذ کی ہے، زھری کہتے ہیں میں نے اس بابت ہمارے تمام علماء حتی کہ سعید بن مسیب سے بھی پوچھا، کوئی نہ بتلا سکا کہ کتنے مساکین کو کھانا کھلانا ہے۔ابن حجر کہتے ہیں ابن صالح کا یہ اطلاق محلِ نظر ہے اس کی روایت کعب کے علاوہ بھی متعدد صحابہ نے کی ہے ان میں عبداللہ بن عمرو، طبری اور طبرانی میں۔ابو ھریرہ، سعید بن منصور کے ہاں۔ابن عمر، طبری کے ہاں اور انہی کے ہاں فضالہ انصاری کی کسی ثقہ آدمی سے روایات شامل ہیں۔پھر ابن عجرہ سے بھی ان دو کے علاوہ دیگر رواۃ نے بھی اسے نقل کیا ہے مثلاً نسائی میں ابو وائل، ابن ماجہ کے ہاں محمد القرظی، احمد کے ہاں یحی بن جعدہ، طبری کے ہاں عطاء، علاوہ ازیں ابو قلابہ اور شعبی نے بھی کعب سے اسے روایت کیا ہے، ان کی روایتیں احمد نے ذکر کی ہیں۔صحیح یہ ہے کہ ان

دونوں کے درمیان ابن ابی لیلیٰ کا واسطہ ہے، بخاری نے کعب کی یہ روایت متوالی چار ابواب میں نقل کی ہے علاوہ ازیں المغازی، الطب اور کفارات الأیمان میں بھی لائے ہیں، تمام کا مدار ابن ابی لیلیٰ اور ابن معقل پر ہے تو احمد بن صالح کے مطلقاً یہ مذکورہ بات کہنے کو صحیح روایات کے ساتھ مقید کیا جائے گا کیونکہ یہ مذکورہ تمام طرق مقال سے خالی نہیں ہیں، سوائے ابو وائل کے طریق کے۔

(لعلك آذاك الخ) اگلے باب کی روایت میں آئے گا کہ کہتے تھے میرے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی (فمن كان منكم مريضا أوبه أذىً من رأسه الخ) (کہ جو بیمار پڑ جائے یا جس کے سر میں کوئی تکلیف دہ چیز ہو یعنی ان کے سر میں پڑ جانے والی جوؤں کو اذی کے لفظ سے تعبیر کیا گیا) یہ حدیبیہ کا واقعہ ہے کفارات کی روایت میں ذکر ہوگا کہ ان کے وفرہ یعنی بڑے بڑے بال تھے جن میں کثرت سے جوئیں پڑ گئیں حتی کہ چہرے پر گرتی تھیں۔ (چونکہ اس زمانہ کے وسائل کے مطابق یہ سفر درپیش تھا کئی دنوں سے حالت احرام میں تھے جس کی پابندیوں کے سبب سر میں تیل نہ لگا سکتے تھے تو یہ صورتحال پیدا ہو گئی) بعض روایات میں ہے کہ آپ نے کعب کو بلا کر یہ پوچھا اور حلق کرانے کا حکم دیا جب کہ بعض میں ہے کہ ان کے پاس سے گذرتے ہوئے حالت دیکھ کر استفسار فرمایا، تطبیق اس طرح ہوگی کہ پاس گذرے پھر مزید صورتحال جاننے کے لئے بلایا۔ ابن عون کی روایت کے الفاظ (ادن فذنوت) سے اس کی تائید ملتی ہے۔ قرطبی کہتے ہیں یہ سوال اس علت کی تحقیق کے بارہ میں ہے جس پر اگلا حکم مترتب ہوا۔ ھوام، میم پر شد کے ساتھ ھامۃ کی جمع ہے ہر وہ چیز جو لمبا عرصہ صفائی نہ کرنے سے انسانی جسم میں پیدا ہو جاتی ہے، کثیر روایات میں ہوام کی تعین ہوگئی کہ قمل (یعنی جوئیں) تھیں۔ بعض نے یہ استدلال کیا ہے کہ چونکہ بال منڈوانے کی صورت میں قمل کا قتل ہوا اس لئے فدیہ واجب ہوا مگر بظاہر یہ فدیہ حلق کا تھا اس اختلاف رائے کا اثر تب ظاہر ہوگا اگر بال تو منڈوا دیئے مگر قمل کا قتل نہ کیا تو اس صورت میں ان حضرات کے نزدیک فدیہ نہ ہوگا۔

(أو أطعم) اس روایت میں طعام کی مقدار کا ذکر نہیں، ایک باب کے بعد اس بابت بحث ہوگی۔ (انسك بشاة) کشمیہنی کے نسخہ میں (شاة) ہے پہلی صورت میں انسک بتقدیر (تقرب) ہے جس کے ساتھ صلہ استعمال ہوتا ہے دوسری صورت میں بتقدیر (اذبح) ہے۔ نسک ہر عبادت پر بولا جاتا ہے اور ذبحِ مخصوص پر بھی۔ پہلے ذکر ہوا کہ ان تینوں افعال کے مابین تخییر دی کہ کوئی سا بھی اختیار کریں مگر آگے ابن معقل کی روایت کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ تخییر اطعام اور صیام کے درمیان تھی کیونکہ اس میں ہے کہ پہلے پوچھا (أتجد شاة؟)۔ (کیا بکری کی قربانی دے سکتے ہو؟) جب کہا نہیں، تب فرمایا (فصم أو أطعم)۔ ابو داؤد کی روایت کے لفظ ہیں (أمعك دم؟)، جب لا کہا تو فرمایا (فإن شئت فصم) طبرانی میں عطاء عن کعب سے بھی یہی ہے، اس طرح طبرانی ہی میں ابو زبیر نے مجاہد سے یہی سیاق نقل کیا ہے اس میں مزید یہ ہے کہ کعب کے (ما أجد هدياً) کہنے پر فرمایا (فأَطْعِمْ) اس پر بھی کہا کہ (ما أجد) تب فرمایا (صم)، اسی لئے ابو عوانہ اپنی صحیح میں لکھتے ہیں کہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جو قربانی دینے کی سکت رکھتا ہے وہ روزے نہ رکھے اور نہ کھانا کھلائے مگر سوائے سعید بن جبیر کے کسی عالم نے یہ بات نہیں کہی بقول طبرانی وہ کہتے تھے کہ (النسك شاة فإن لم يجد قومت الشاة دراهم الخ) یعنی بکری کی قربانی نہ دے سکنے کی صورت میں اس کی قیمت یا متبادل دراہم کی شکل میں مقرر کیا گیا ہے کہ ان کا کھانا کھلانے کی شکل میں صدقہ دے یا روزانہ ہر نصف صاع کے بدلے روزہ رکھے انہوں نے یہ اعمش عنہ کے طریق سے ذکر کیا ہے جو کہتے ہیں میں نے اس بات کا ذکر نخعی سے کیا تو کہنے لگے علقمہ بھی یہی کہا کرتے تھے تو یہاں تطبیق کی ضرورت

ہے جو کئی طرح سے ممکن ہے۔ ایک بقول عبدالبر یہ ہے کہ یہ ترجیح ترتیب کی طرف اشارہ ہے نہ کہ ایجاب کی طرف، (یعنی مستحسن یہ ہے کہ بکری ذبح کرے اگر اس کی طاقت نہیں تو الخ) ایک تاویل نووی نے کی ہے کہ مراد یہ نہیں کہ فاقدِ ھدی ہی اطعام یا صیام کرے بلکہ یہ ہے کہ آپ نے از رہِ معلومات استفسار کیا کہ ان کے ہمراہ ھدی ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر ہوتی تو پھر انہیں ان تینوں میں سے ایک کا اختیار دیا اور اگر نہیں ہے تو پھر یہی اختیار اطعام اور صیام کے درمیان ہے۔ محصل یہ کہ آپ کے اس سوال سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر ہاں میں جواب دیتے تو قربانی ہی کرنا پڑتی بلکہ احتمالی طور پر پھر بھی ان تینوں کے مابین اختیار ہی دیتے۔ ایک تاویل یہ بھی کی گئی ہے کہ اولا آنجناب نے ھدی قربانی کرنے کا ہی بطورِ کفارہ حکم دیا یا تو اپنے اجتھاد سے یا وحیِ غیر متلو سے، جب انہوں نے کہا کہ ھدی تو نہیں ہے تب یہ آیتِ تخییر نازل ہوئی تو یہ جانتے ہوئے کہ وہ قربانی کی استطاعت نہیں رکھتے اطعام یا صیام کا اختیار دیا۔ تو طعام کی استطاعت نہ ہونے کے سبب انہوں نے روزے رکھے، اس کی توضیح مسلم کی ابن معقل سے روایت میں ہوتی ہے کہ آپ کے سوال (أتجد شاۃً) کے جواب میں (لا) کہا تو (فنزلت هذه الآية الخ) اس پر آپ نے فرمایا (صم ثلاثة أيام أو أطعِمْ) آیت کا سیاق یہ ظاہر کرتا ہے کہ باقی دو پر صیام کو ترجیح ہے اور یہ اس وجہ سے نہیں کہ اس مقام پر یہ باقی دو سے افضل ہے بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ صحابہ کرام جو اس کے اولین مخاطب تھے، کی اکثریت ذبح واطعام کی نسبت اس پر زیادہ قادر تھے (فقر وفاقہ عام ہونے کی وجہ سے) ابوزبیر کی روایت سے مترشح ہے کہ کعب نے روزے رکھے تھے البتہ ابن اسحاق کی روایت میں ہے، کہتے ہیں (فحلقت رأسي و نسكت) یعنی قربانی کی (آگے کی بحث میں اسی کی تائید ہوگی)۔

باب قولِ اللّٰهِ تعالیٰ ﴿أو صَدَقَةٍ﴾ [البقرة ١٩٦]

وهي إطعامُ سِتةِ مَساكينَ

مراد یہ وضاحت کرنا ہے کہ آیت میں مبہم طور سے صدقہ کے ذکر کی سنت نے تفسیر بیان کی ہے کہ اس سے مراد چھ مساکین کو کھانا کھلانا ہے، جمہور علماء کا یہی موقف ہے۔ سعید بن منصور نے حسن بصری سے نقل کیا ہے کہتے تھے کہ چونکہ روزے بھی دس ہیں لہذا کھانا بھی دس ہی کو کھلانا ہوگا۔ طبری نے عکرمہ اور نافع سے بھی یہی نقل کیا ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں فقہائے امصار میں سے کوئی اس کا قائل نہیں۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا سيف قال حدثني مجاهد قال سمعت عبدالرحمن بن أبي ليلى أنَّ كعبَ بنَ عجرة حدثَه قال وَقفَ علَيَّ رسولِ اللهﷺ بِالحُدَيبيةِ ورأسي يَتهافَتُ قَملًا فقال يُؤذِيك هَوامُّك؟ قلت نعم قال فاحْلِقْ رأسَك أو قال احلِقِ قال فِيَّ نَزلَتْ هذه الآيةُ ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْبِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ﴾ إلىٰ آخِرِها فقال النبيﷺ صُمْ ثلاثةَ أيَّامٍ أو تَصَدَّقْ بِفَرَقٍ بين ستةٍ أو انسُكْ بِما تَيَسَّرَ

(کعب بن عجرہ کی سابقہ روایت ہے)۔ سیف کے والد کا نام سلیمان یا ابوسلیمان ہیں۔ (أو قال احلق) یعنی راوی کو شک ہے کہ مفعول کا ذکر ہوا یا نہیں۔ (بَفرَق) راء کو ساکن بھی پڑھا جا سکتا ہے، یہ ابن فارس کا قول ہے جبکہ ازھری کے بقول کلامِ عرب زبر کے ساتھ ہی ہے البتہ محدثین ساکن بھی پڑھ لیتے ہیں، یہ مدینہ کا معروف مکیال ہے جو سولہ رطل کا تھا۔ احمد وغیرہ کی (ابن عيينة عن

ابن أبی نجیح) کی روایت میں ہے (والفرق ثلاثة آصع)۔ (یعنی تین صاع کا ہے) مسلم میں (أبو قلابه عن ابن أبی لیلی) سے ہے (أو أطعم ثلاثة آصع من تمر علی ستة مساکین)۔ (یعنی تین صاع کھجوریں چھ مساکین کو کھلا دو) تو اس کا مطلب ہوا کہ ایک صاع پانچ اور ثلث رطل کا ہے۔ (أونسك الخ) کریمہ کے نسخہ میں صیغہ امر یعنی (أنسك) ہے یہی ماقبل کے لحاظ سے مناسب ہے، اس سے مراد قربانی کرنا ہے۔

باب الإطعامِ فی الفِدیةِ نِصفُ صَاعٍ

(اگر کھانا کھلانا چاہتا ہے تو ہر مسکین کو نصف صاع دے)

(دوسرے لفظوں میں کہا جا سکتا ہے کہ پیٹ بھر کر کھانا کھلا دے) گویا جو چیز بھی کھلانا چاہے اس کی یہ مقدار دے، ان حضرات کا رد کرتے ہیں جو گندم وغیر گندم میں فرق کرتے ہیں بقول ابن عبدالبر امام ابوحنیفہ اور کوفیوں کی رائے میں گندم میں سے نصف صاع اور کھجوروں میں سے پورا صاع دے۔ احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے عیاض کہتے ہیں یہ حدیث ان کا رد کرتی ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہمارے ہاں جنس کے لحاظ سے فرق ہے اگر گندم ہو تو نصف صاع، اگر جو یا نخوہ ہو تو پورا صاع جب کہ امام بخاری نے وزن کو مدنظر رکھا ہے وہ تمام اجناس کے لئے نصف صاع کہتے ہیں۔

حدثنا أبو الولید حدثنا شعبة عن عبد الرحمن بن الأصبهانی عن عبدالله بن معقل قال جَلستُ إلیٰ کعب بن عجرة رضی الله عنه فسَألتُه عن الفدیةِ فقال نَزلَتْ فِيَّ خاصةً وهی لَکُم عامةً حُمِلتُ إلیٰ رسولِ اللهﷺ والقَملُ یَتناثَرُ علیٰ وَجهی فقال: ما کُنتُ أرَی الوَجعَ بَلغَ بك ما أریٰ أو ما کُنتُ أری الجَهْدَ بَلغ بِك ما أریٰ تَجِدُ شاةً؟ فقلتُ لا فقال فصُمْ ثلاثةَ أیام أو أطعِمْ سِتةَ مَساکینَ لِکلِ مسکینٍ نصفَ صاعٍ۔ (سابقہ ہے)

الاصبہانی کا نام عبداللہ تھا، الجنائز میں بھی عبدالرحمٰن کی روایت مذکور ہے، کوفی اور ثقہ ہیں۔ شعبہ کی اس حدیث میں ایک اور سند بھی ہے جسے طبرانی نے ذکر کیا ہے۔ جو (من طریق حفص بن عمر عنه عن أبی بشر عن مجاهد عن ابن أبی لیلی عن کعب) ہے۔ عبداللہ بن معقل ثقہ تابعین میں سے ہیں ان کے والد معقل ابن مقرن صحابی ہیں ان کی بخاری میں دو احادیث ہیں، دوسری عدی بن حاتم سے ہے۔ تابعین میں سے تین اور راوی بھی اسی نام کے ہیں ایک عبداللہ بن معقل محاربی جو حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں، دوسرے عمامہ پر مسح کی روایت حضرت انس سے نقل کرتے ہیں جو سنن ابی داؤد میں ہے اور تیسرے صاحب کی روایت ابن ماجہ نے ذکر کی ہے۔

(جلست إلی کعب الخ) مسلم کی اور احمد کی روایت میں (فی المسجد) کا اضافہ بھی ہے۔ سلیمان بن قرم کی

ابن اصبہانی سے روایت میں (يعني مسجد الكوفة) بھی ہے۔ (ما كنت أرى) ہمزہ کے پیش کے ساتھ بمعنی اظن جب کہ دوسرا (أرى) ہمزہ کی زبر کے ساتھ، یہ رؤیت سے ہے۔ (جهد) جیم کی زبر کے ساتھ بمعنی مشقت۔ بقول نووی جیم کی پیش بھی ایک لغت ہے عیاض نے بھی ابن درید سے یہ نقل کیا ہے۔ صاحب العین (خلیل) کہتے ہیں پیش کے ساتھ بمعنی طاقت اور زبر کے ساتھ مشقت کا معنی ہے تو یہاں زبر ہی متعین ہے جبکہ بدء الوحی کی حدیث میں دونوں معنی محتمل ہیں (لہذا ازبر اور پیش، دونوں طرح صحیح ہوگا)۔

(فقلت لا) مسلم اور احمد کی روایتوں میں اس کے بعد ہے (فنزلت هذه الآية الخ)۔ (لكل مسكين الخ) ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ دو مرتبہ کہا (مگر فتح الباری جدید ایڈیشن کے محشی لکھتے ہیں کہ صحیح بخاری کے تمام نسخوں میں ایک ہی مرتبہ ہے) البتہ قسطلانی کے بقول مسلم کی روایت میں ہے (كررها مرتين)۔ (یعنی دو مرتبہ یہ کہا)۔ طبرانی کی (أحمد بن محمد عن أبي الوليد شيخ البخاری) سے روایت میں ہے (لكل مسكين نصف صاع تمر) احمد کی (بهز عن شعبة) سے ہے (نصف صاع طعام)۔ بشر بن عمر کی عن شعبہ میں ہے (نصف صاع حنطة)۔ (حنطة یعنی گندم) اس طرح حکم کی ابن ابی لیلی سے روایت کا ماحصل زبیب کا نصف صاع ہے۔ ابن حزم لکھتے ہیں چونکہ تمام روایات ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں لہذا کسی ایک روایت کو ترجیح دینا ہوگی اس پر ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ شعبہ سے محفوظ (نصف صاع من طعام) ہی ہے، باقی اختلاف الفاظ راویوں کا تصرف ہے۔ زبیب کا ذکر صرف حکم کی روایت میں ہے اسے ابوداؤد نے نکالا ہے اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہے جو سیرت کے باب میں تو حجت ہیں مگر احکام میں اگر مخالفت کریں تو حجت نہیں (سیرت میں بھی قابلِ حجت نہیں کہ اپنی کتاب میں کافی رطب و یابس جمع کر دیا اور اقوامِ بائدہ کی طرف منسوب عربی اشعار حتی کہ جنوں کی طرف منسوب بھی، تحریر کر دیئے جس پر نقادِ ادب کو خاصہ تحفظ ہے، مجالِ حدیث میں ابن حجر کا فیصلہ ہے کہ اگر اپنے سے ثقہ کی مخالفت کریں تو ان کی روایت حجت نہیں) تمر کی روایت بھی محفوظ ہے کیونکہ اس کی روایت جزم کے ساتھ ہے، مسلم میں ابوقلابہ کی روایت میں یہ لفظ ہے اور ان پر اس ضمن میں اختلافِ رواۃ بھی نہیں ہے اسی طرح طبرانی نے (من طريق الشعبي عن كعب) احمد نے (سليمان بن قرم عن ابن الاصبهاني) اور (من طريق أشعث وداؤد عن الشعبي عن كعب) اسی طرح طبرانی میں عبداللہ بن عمرو کی حدیث میں، یہ لفظ ہے، اس سے اس قول کی تقویت ہوتی ہے کہ فدیہ کے ضمن میں تمر اور حنطہ میں کوئی فرق نہیں، دونوں میں نصف صاع ہر مسکین کے لئے ہے۔ مسلم کی روایت میں جو یہ ہے (والفرق ثلاثة آصع)، اسے طبرانی نے ابن عیینہ کے حوالے سے روایت کرتے ہوئے کہا (قال سفيان والفرق ثلاثة آصع)، اس سے پتہ چلا کہ یہ جملہ اس حدیث میں مدرج ہے (یعنی راوی کی تشریح ہے) مگر باقی روایات کے الفاظ کے مقتضا کے مطابق ہے کیونکہ احمد کی ابن اصبہانی سے روایت میں ہے (لكل مسكين نصف صاع) اسی طرح ان کی یحیی بن جعدہ سے روایت میں ہے (أو أطعم ستة مساكين مُدَّين مدين) مسلم کے بعض نسخوں میں (زكريا عن ابن الاصبهاني) کی روایت میں جو (لكلمسكين صاع) ہے وہ مسلم کے بعد کسی راوی کی تصحیف ہے، صحیح نسخوں میں (لكل مسكينين) یعنی تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ ہے، مسدد نے اپنی مسند میں (أبو عوانه عن ابن الاصبهاني) اسی طرح ذکر کیا ہے۔

باب النُّسُکُ شاۃٌ (نسک سے مراد شاۃ ہے)

یعنی آیت میں نسکِ مذکور (أو نسكٌ) سے مراد بکری (بکرا وغیرہ یعنی نہ کہ اونٹ گائے) کی قربانی ہے۔طبری نے (مغيرة عن مجاهد) کے طریق سے اس حدیث کے آخر میں ذکر کیا ہے کہ (فأنزل الله فدية من طعام أو صدقة أو نسك۔ والنسك شاة) محمد قرظی کی روایت میں بھی اس طرح ہے۔عیاض وغیرہ کئی علماء کہتے ہیں جس نے بھی اس حدیث میں نسک کی تفسیر بھی نقل کی ہے، شاۃ ہی کا ذکر کیا ہے اور اس معاملہ میں کوئی اختلاف نہیں مگر ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ابوداؤد کی (نافع عن رجل من الأنصار عن كعب بن عجرة) کی روایت میں ہے کہ آنجناب نے انہیں حکم دیا کہ (أن يهدي بقرة)۔(گائے ذبح کریں)۔ طبرانی کی (عبدالوهاب بن بخت عن نافع عن ابن عمر) کی روایت میں ہے کہ آنجناب نے کعب کو فدیہ کا حکم دیا تو انہوں نے (فافتدى ببقرة)۔(گائے ذبح کی)۔عبد بن حمید کی (أبو معشر عن نافع) سے روایت میں بھی ہے۔سعید بن منصور نے (من طريق ابن أبي ليلى عن نافع عن سليمان بن يسار) ذکر کیا ہے کہ کعب بن عجرہ کے بیٹے سے پوچھا گیا آپ کے والد نے کیا ذبح کیا تھا؟ کہا (ذبح بقرة) تو ان تمام طرق کا مدار نافع پر ہے اور ان پر ان کے اور کعب کے درمیانی واسطہ کے ضمن میں اختلاف ہے پھر اس کے معارض اصح روایات ہیں کہ کعب کو حکم بھی یہی اور عمل بھی ان کا یہی تھا کہ بکری ذبح کی۔سعید اور عبد نے (مقبري عن أبي هريرة) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ کعب نے بکری ذبح کی تھی (آنجناب کے سوال کے جواب میں پہلے یہی کہا کہ ان کے پاس ھدی نہیں چنانچہ آپ نے حکم دیا کہ چھ مساکین کو کھانا کھلائیں یا روزے رکھیں، ممکن ہے بعد میں کہیں سے بکری کا انتظام کر لیا ہو)۔

> حدثنا اسحاق حدثنا روح حدثنا شبل عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قال حدثني عبدالرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة رضى الله عنه أنَّ رسولَ الله رَآه و أنه يَسقُطُ علىٰ وجهِهِ القملُ فقال أيُؤذيكَ هَوامُّك؟ قال نعم فأمرَه أن يَحلِقَ وهو بِالحُديبية ولم يَتبَيَّنْ لَهم أنهم يَحِلُّون بِها وهم على طَمَعٍ أن يَدخُلوا مَكةَ فأنزلَ اللهُ الفِديةَ فأمرَه رسولُ اللهِ ﷺ أن يُطعِمَ فَرَقاً بين سِتَّةٍ أو يُهدِيَ شاةً أو يَصُومَ ثلاثةَ أيام۔(وہی سابقہ ہے)

ابونعیم نے جزم کے ساتھ اسحاق ابن راھویہ قرار دیا ہے۔(وإنه يسقط) ابن سکن اور ابوذر کے نسخہ میں (يسقط) ہے۔ (ولم يتبين لهم أنهم يحلون) راوی نے وضاحت کرنے کیلئے یہ کہا کہ مذکورہ حلق (أذى برأسه) کی وجہ سے تھا، ابھی احرامِ عمرہ سے تحلل کا فیصلہ نہیں ہوا تھا بقول ابن منذر اس سے یہ بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کہ محصر کو جب تک مکمل مایوسی نہ ہو جائے وہ احرام نہ کھولے اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کعبہ پہنچنے سے مکمل مایوسی کے باوجود احرام برقرار رکھا پھر وصول ممکن ہو گیا تو اب مکہ پہنچ کر نسک مکمل کرے (ایک صورت یہ بھی بن سکتی ہے کہ صورتحال سے مایوس ہو کر احرام کھول دیا پھر احصار ختم ہو گیا یعنی وہ ابھی تک وہیں تھا یا آس پاس ہی تھا، اب کیا وہیں سے احرام باندھ لے اور مکہ کا رخ کرے؟)۔مہلب وغیرہ کہتے ہیں اس عبارت سے یہ بھی مستفاد ہے کہ اگر کوئی عورت اپنے معتاد ایام حیض یا کوئی مریض معتاد بخار کے وقت کو پہچانتا ہے پھر اگر رمضان کے کسی دن کا روزہ نہ رکھا اس توقع سے

کہ دن کو حیض آ جائے گا یا بخار ہوگا مگر ایسا نہ ہوا تو اس پر اس دن کی قضاء ہے۔ اللہ کے علم میں تو تھا کہ مسلمانوں کو حدیبیہ میں احرام سے دست بردار ہونا پڑے گا مگر اس کے باوجود کعب بن عجرہ کے بال منڈوانے کا فدیہ ساقط نہ ہوا۔ (فأنزل الله الفدية) بقول عیاض بظاہر یہ نزول حکم کے بعد ہوا جبکہ ابن معقل کی روایت سے مترشح ہے کہ قبل از حکم ہوا، کہتے ہیں محتمل ہے کہ پہلے وحی غیر متلو کے ذریعہ حکم ارشاد فرمایا پھر یہی بیان لے کر وحی متلو یعنی قرآن نازل ہوا (تا کہ اس حکم کا عموم ہو)۔

وعن محمد بن يوسف حدثنا ورقاءُ عن ابن أبي نجيح عن مجاهد أخبرنا عبدالرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة رضى الله عنه أنَّ رسولَ اللهﷺ رَآهُ وقَمْلُه يَسقُطُ علىٰ وجهِهِ مِثله

بظاہر اس کا عطف (حدثنا روح) پر ہے، گویا اسحاق نے روح سے ایک سند کے ساتھ اور محمد بن یوسف جو کہ فریابی ہیں، سے دوسری سند کے ساتھ اسے روایت کیا ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس عنعنہ کا تعلق امام بخاری سے ہو کیونکہ فریابی ان کے شیوخ میں سے ہیں کبھی ان سے بلفظِ تحدیث اور کبھی بلفظِ قال وغیرہ سے بھی روایت کرتے ہیں اس پر یہ شبیہ بالمعلق ہوگا، اسماعیلی اور ابونعیم نے ھاشم بن سعید کے طریق سے (عن محمد بن يوسف الفريابى) نقل کیا ہے اور سیاق روح کے سیاق کی طرح ہے۔ تفسیر فریابی میں بھی اسی سند کے ساتھ موجود ہے۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ سنت کبھی قرآن کے اجمال و اطلاق کو مقید کرتی ہے، قرآن نے فدیہ کو مجمل ذکر کیا، حدیث نے تشریح و تقیید کی۔ محرم کے لئے سر منڈوانے کی حرمت اور جوئیں یا کسی اور تکلیف کے سبب اس کی رخصت بھی ثابت ہوئی۔ عمداً بغیر کسی وجہ کے اگر محرم نے حلق کرا لیا تو شافعیہ اور جمہور کے نزدیک اس پر دم ہے جبکہ بعض مالکیہ کے نزدیک اس پر بھی فدیہ ہے اکثر مالکیہ کے ہاں ھدی نہیں بلکہ جہاں چاہے ذبح کر دے، قرطبی نے حدیثِ کعب کے الفاظ (أو اذبح نسكا) سے احتجاج کیا ہے کہ اس سے دلالت ہوتی ہے کہ وہ ھدی نہیں لہذا جہاں چاہے ذبح کر لے مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ اسے نسک کہنے سے اس کا عدم ھدی ہونا یا اس کے حکم میں نہ ہونا لازم نہیں ایک روایت میں ھدی کے لفظ کا اطلاق بھی ہوا ہے (أوتهدى شاةً) اور مسلم کی روایت میں ہے (وأهد هدياً) طبری میں ہے (هل لك هدى؟) تو ظاہر ہوا کہ دیگر الفاظ رواۃ کا تصرف ہے۔ اکثر تابعین کے ہاں فدیہ دینے کی کوئی خاص جگہ متعین نہیں، حسن کے نزدیک مکہ میں ادا کرے۔ مجاہد ذبح مکہ اور منیٰ میں کہتے ہیں جبکہ اطعام مکہ میں کرے اور صیام جہاں چاہے۔ شافعی اور ابوحنیفہ بھی تقریباً یہی کہتے ہیں۔ یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ استطاعت ہونے پر حج ادا کرنا فوراً فرض نہیں ہوتا کیونکہ (وأتموا الحج والعمرة لله) عامِ حدیبیہ کو نازل ہوئی مگر حج آنجناب نے تقریباً چار سال بعد کیا، ابن حجر کہتے ہیں یہ محلِ بحث ہے (بعض تفاصیل گذر چکی ہیں)۔

باب قولِ اللهِ تعالىٰ ﴿فَلاَ رَفَثَ﴾ [البقرة:١٩٧]

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا شعبة عن منصور عن أبي حازم عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسولُ اللهﷺ مَن حَجَّ هذا البيتَ فلَم يَرفُثْ ولم يَفسُقْ

رَجعَ كَما وَلَدَته أمُّه

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس شخص نے اس گھر (کعبہ) کا حج کیا اور اس میں نہ رفث یعنی شہوت کی بات منہ سے نکالی اور نہ کوئی گناہ کا کام کیا تو وہ اس دن کی طرح واپس ہوگا جس دن اس کی ماں نے اسے جنا تھا۔

منصور سے مراد ابن معتمر اور ابو حازم کا نام سلیمان ہے، بعض نسخوں میں منصور کے ان سے سماع کی صراحت ہے اس سے اعلال کا شبہ ختم ہوا کہ بیہقی نے (ابراھیم بن طھمان عن منصور) کے طریق سے تخریج کرتے ہوئے ابو حازم اور ان کے درمیان ھلال بن یساف کا واسطہ ذکر کیا ہے اگر ابراہیم نے اسے یاد رکھا ہے تو گویا منصور نے پہلے اھلال سے اسکی روایت کی بعد ازاں ابو حازم سے ان کی ملاقات ہوئی تو بلا واسطہ بھی روایت کرنے لگے۔ (کما ولد ته أمه) یعنی گناہوں سے بالکل پاک و عاری جیسے ماں کے بطن سے آج نکلا ہو، ترمذی نے (ابن عیینة عن منصور) سے روایت میں (غفر له ما تقدم من ذنبه) ذکر کیا ہے۔ مسلم کی جریر عن منصور سے روایت میں (من حج) کی بجائے (من أتى هذا البيت) ہے اس سے حج کے علاوہ یعنی عمرہ میں بھی اسی ثواب کا حصول ظاہر ہوا۔ بقیہ مباحث (باب فضل الحج المبرور) میں ذکر ہو چکے ہیں۔ رفث کی تفسیر بھی (باب قول الله تعالى۔ ذلك لمن لم يكن حاضرى الخ) کے تحت بیان ہو چکی ہے۔

باب قولِ اللهِ عزَّ وجلَّ ﴿وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة:۱۹۷]

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن منصور عن أبى حازم عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال النبيُّ ﷺ مَن حَجَّ هذا البيت فلم يَرفُث ولم يفسُق رجعَ كيومِ وَلَدَتْه أُمُّه۔ (اوپر والا مفہوم ہے)

سابقہ باب کی روایت پہلے دو راویوں کے فرق کے ساتھ پھر لائے ہیں۔ محمد فریابی اور سفیان سے مراد ثوری ہیں صرف ایک لفظ میں تبدیلی ہے باقی سیاق وہی ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب جزاء الصید

باب قول اللّٰہ تعالیٰ

﴿لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍO أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَO﴾ [المائدۃ:۹۵۔۹۶]

(اللہ کا یہ فرمان سورہ مائدہ میں کہ احرام کی حالت میں شکار نہ کرو اور جو کوئی تم میں سے اس کو جان کر مارے گا تو اس پر اس مارے ہوئے شکار کے برابر بدلہ ہے مویشیوں میں سے جو تم میں سے دو معتبر آدمی فیصلہ کر دیں اس طرح کہ وہ جانور بدلہ کا بطور نیاز کعبہ پہنچایا جائے یا اس پر کفارہ ہے چند محتاجوں کو کھلانا یا اس کے برابر روزے تا کہ اپنے کئے کی سزا چکھے اللہ تعالیٰ نے معاف کیا جو کچھ ہو چکا اور جو کوئی پھر کرے گا اللہ تعالیٰ اس کا بدلہ اس سے لے گا اور اللہ زبردست بدلہ لینے والا ہے حالت احرام میں دریا کا شکار اور دریا کا کھانا تمہارے فائدے کے واسطے حلال ہوا اور سب مسافروں کے لئے اور حرام ہوا تم پر جنگل کا شکار جب تک تم احرام میں رہو اور ڈرتے رہو اللہ سے جس کے پاس تم جمع ہو گے)۔

اس آیت کا سببِ نزول یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ابو یسر نامی ایک صحابی نے حالتِ احرام عمرہ حدیبیہ کے موقع پر زیبرے کا شکار کر لیا، اسے مقاتل نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے، ابوذر کے نسخہ میں اس کے تحت کوئی حدیث مذکور نہیں گویا ان کی شرط پر اس ضمن میں کوئی مرفوع روایت نہ مل سکی۔ ابن بطال کہتے ہیں حجاز و عراق کے ائمہ فتوی کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر محرم نے عمداً یا خطأً شکار کر لیا تو اسکے ذمہ بدلہ ہے، ظاہریہ اور شافعیہ میں سے ابوثور اور ابن منذر کا غلطی سے شکار کر لینے میں ان سے اختلاف ہے ان کا تمسک آیت کے لفظ (متعمداً) سے ہے، احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے۔ حسن اور مجاہد اس کے برعکس کہتے ہیں، ان کے نزدیک غلطی سے کر لینے کی صورت میں بدلہ ہے جبکہ جان بوجھ کر کرنے کی صورت میں نقمہ (یعنی عقوبت) ہے مزید منقول ہے کہ اگر پہلی بار عمداً شکار کر لیا تو بدلہ ہے اگر پھر عمداً ہی کیا تو بدلہ نہیں بلکہ اس پر نقمہ ہے۔ الموفق المغنی میں لکھتے ہیں کہ ان دونوں کے علاوہ کسی اور سے یہ بات منقول نہیں۔ اسی طرح شکار کر کے کفارہ میں اختلاف ہے، اکثر کہتے ہیں کہ ظاہر آیت کی رو سے اسے اختیار ہے (کہ ان مذکورہ کفارات میں سے کوئی سا بھی اختیار کرے) ثوری کے بقول جزاءِ مثلی کو مقدم رکھے، اگر نہیں پاتا تو کھانا کھلائے اگر اس کی استطاعت بھی نہیں تو روزے رکھے۔ اکثر کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ محرم کے کئے ہوئے شکار میں سے کھانا حرام ہے، حسن، ثوری، ابوثور اور ایک جماعت کے ہاں جائز ہے یہ چور کے ذبیحہ کی طرح ہے، اکثر کا یہ بھی خیال ہے کہ (جزاء مثلی) کے سلسلہ میں سلف سے جو فیصلے مروی ہیں انہی کو لاگو کیا جائے، جس بابت ان سے منقول نہیں تو نیا فیصلہ لایا جائے جس امر میں ان کے مابین اختلاف ہوا، اس میں اجتہاد کیا جائے، ثوری کہتے ہیں ہر زمانے میں دو حکم فیصلہ کیلئے مقرر کئے

جائیں مالک کے نزدیک استیناف حکم ہونا چاہئے اور محکوم علیہ کو اختیار ہے کہ حکمین سے کہے کہ اطعام لاگو کریں۔

اکثر علماء کہتے ہیں کہ جزاء (بدل) کے ضمن میں شکار کردہ جانور کی نظیر نَعَم (اس کی جمع انعام ہے جمع الجمع اناعیم ہے ابل، بقرا اور غنم پر بھی بولا جاتا ہے،) میں سے ڈھونڈی جائے۔ ابوحنیفہ کہتے ہیں اصل واجب، قیمت ہے لیکن اس سے مثلی جانور خرید کر ذبح کر دینا جائز ہے۔ اکثر کے نزدیک بڑے شکار کے بدلہ بڑا جانور اور صحیح کے بدلہ صحیح، کسیر (جس میں کوئی عیب ہو) کے بدلہ کسیر ہے۔ مالک کا اس میں اختلاف ہے وہ بہرصورت بڑے اور صحیح جانور کا ہی بدلہ کہتے ہیں۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ شکار سے مراد اس جانور کا شکار جس کا گوشت حلال ہے اور جو حرام ہے اس کے شکار کی صورت میں کوئی کفارہ نہ ہوگا۔

علامہ انور اس ضمن میں رقم طراز ہیں کہ آیت میں (متعمدا) کی قید مزید تنقیح کے لئے ہے وگرنہ بھول یا غلطی سے شکار کر لینا بھی اس میں شامل ہے۔ (فجزاء مثل ما قتل الخ) کے تحت کہتے ہیں کہ اس میں اختلاف مشہور ہے، شیخین (ابوحنیفہ وابو یوسف) کے نزدیک مامور بہ، قیمت کی ادائیگی ہے (من النعم) جزاء کا بیان نہیں بلکہ (لماقتل)۔ (جس کا شکار کیا) کا بیان ہے اور اس سے متعلق ہے، محمد اور آخرون کے نزدیک جزاء میں اصل، مثلِ صوری ہے ان کے مطابق (من النعم) جزاء کا بیان ہوگا اگر مثل صوری مفقود ہے تب مثلِ معنوی یعنی قیمت چکائی جائے گی، علامہ کہتے ہیں کہ (یحکم به ذوا عدلٍ منکم) ہماری رائے کی مؤید ہے کہ یہ حَکَم قیمت کا فیصلہ کرنے کی خاطر ہی ہے یعنی اگر شکار کی مثل کوئی جانور بدلہ میں ذبح کرنا ہے تو اسکے لئے حکموں کی کیا ضرورت تھی؟ اگر قیمت اتنی لگے کہ اس سے ھدی خرید کر کعبہ بھیجی جا سکے تو ٹھیک وگرنہ اس کا صدقہ کر دے۔

(أحل لکم صید البحر) کے تحت لکھتے ہیں کہ سیاق وسباق احرام اور اسکی محظورات (جن چیزوں سے احرام کی صورت میں بچنا چاہیے) کے ذکر میں ہے تو اس سے متبادر الی الذھن یہ بات آتی ہے کہ حِلتِ مذکورہ فعلِ اصطیاد کی نسبت ہے نہ کہ مصید کے لئے (یعنی یہاں سمندری جانوروں کی حلت بیان کرنا مقصود نہیں صرف فعلِ شکار کی حلت ذکر کی جا رہی ہے) لہذا اس میں شوافع کی دلیل نہیں بنتی جو کہتے ہیں کہ سمندر کے تمام جانور (جن میں سانپ، خنزیر وغیرہ بھی شامل ہیں) حلال ہیں حالانکہ اللہ تعالی نے فقط فعلِ شکار کی حلت بیان کی پھر کئے گئے شکار کو طعام کے لفظ سے تعبیر کیا، سب کو طعام نہیں کہا (گویا۔ طعامہ۔ کی ضمیر بحر کی طرف نہیں بلکہ۔ صید۔ کی طرف راجع ہے) اللہ تعالی نے ہمارے لئے تمام خبائث مطلقاً ہر ذی ناب اور ذی مخلب، بغیر بحر و بر کی تفریق کئے، حرام قرار دیئے ہیں پھر عموماً اور توارثاً مچھلی ہی کھائی جاتی ہے (اور اسی کا شکار کیا جاتا ہے) یہی سابقہ امم کا کھانا تھا جیسا کہ فرمایا (إذ تأتیهم حیتانهم) قصہ موسی وخضر میں بھی صرف مچھلی کا ہی ذکر ہے پھر کسی صحابی سے معروف ومنقول نہیں کہ سمندر کی کوئی اور چیز کھائی ہو۔ ہمارے لئے اللہ نے بر کے جو حیوانات حلال کئے ہیں وہ کافی ہیں، ہمیں سمندری درندوں اور خبائث کی کیا ضرورت ہے، ہم نے اپنی تقریر ترمذی میں اس بابت مفصل بحث کی ہے (میرے خیال میں سب سے عمدہ رائے امام احمد کی ہے جو کہتے ہیں کہ جو بری جانور حلال ہیں اسی کے مثل سمندری بھی حلال ہیں مثلاً دریائی گھوڑا، گائے)۔

باب إذا صادَ الحَلالُ فأهْدىٰ لِلمُحرِمِ الصَّيدَ أكَلَه

(اگر غیر محرم نے شکار کیا اور اس میں سے کچھ محرم کو کھانے کیلئے دیا تو یہ اس کیلئے حلال ہے)

ولَم يَرَ ابنُ عباس وأنسٌ بالذَّبحِ بأساً وهو في غيرِ الصَّيدِ نحو الإبلِ والغنمِ والبَقرِ والدَّجاج والخيلِ يُقال عَدلُ ذٰلك: مِثلُ فإذا كُسِرَتْ عِدلٌ فَهُوَ زِنَةُ ذٰلك. قِياماً، قَوَّاماً. يَعدِلُون يَجعَلُونَ عدلاً

(ابن عباسؓ (محرم کے لئے) شکار کے سوا دوسرے جانور مثلاً اونٹ' بکری' گائے مرغی اور گھوڑے کے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے قرآن میں لفظ عدل مثل کے معنی میں بولا گیا ہے اور عدل۔عین کو جب زیر کے ساتھ پڑھا جائے وزن کے معنی میں ہوگا۔قیاما قواما یعدلون کے معنی ہیں مثل بنانے کے)۔

ابوذر کے نسخہ میں یہ باب الگ سے ہے باقی نسخوں میں سابقہ کے ساتھ ہی متصل ہے۔(ولم یر ابن عباس الخ)یعنی محرم کا ذبح کرنا باعثِ حرج نہ خیال کرتے تھے بشرط کہ شکار کا جانور نہ ہو۔محرم کے ذبح کردہ شکار کے جانور کا حکم مردار کا ہے۔ایک قول کے مطابق حرمت کے باوجود غیر محرم کے لئے اس کا کھانا صحیح ہے،ابن عباس کا یہ اثر عبدالرزاق نے عکرمہ کے طریق سے موصولاً نقل کیا ہے اس میں ہے کہ مجھے ابن عباس نے اونٹ ذبح کرنے کا حکم دیا جبکہ وہ حالتِ احرام میں تھے،حضرت انس کا اثر ابن ابی شیبہ نے صباح بجلی کے حوالے سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں کہ میں نے ان سے محرم کے ذبح کی بابت پوچھا تو اثبات میں جواب دیا۔(وھو فی غیر الصید)۔(ھو) کا تعلق مذبوح کے ساتھ ہے، یہ امام بخاری کا کلام ہے جو ان کی اس حدیث کی تفقہ ہے، یہ متفق علیہ مسئلہ ہے۔

(یقال عدل الخ)عدل،عین کی زبر کے ساتھ مثل کے معنی میں ہے جبکہ زیر کے ساتھ (زنۃ) کے معنی میں، یہ ابوعبیدہ کا قول ہے جو (المجاز) میں منقول ہے۔طبری کہتے ہیں عدل کا معنی کلامِ عرب میں زبر کے ساتھ (قدر الشیئ من غیر جنسہ)۔(یعنی کسی چیز کی کسی اور جنس میں سے مقدار متعین کرنا) جبکہ زیر کے ساتھ اسی جنس میں سے اس کی مقدار۔(قیاما، قواما) یہ بھی ابو عبیدہ کا قول ہے بقول طبری یاء اصل میں واو تھی جیسے صوم میں (صمت صیاما) کہا جاتا ہے۔اصلاً صوام ہے۔طبری اس آیت (جعل اللہ الکعبۃ قیاما للناس الخ) کا معنی یہ کرتے ہیں کہ اللہ نے کعبہ کو بمنزلہ ایک رئیس (سردار) کے بنا دیا ہے جس کے ساتھ اس کے اتباع کا امر (نظام) قائم و دائم ہے۔(فلان قیام البیت و قوامہ) تب کہا جاتا ہے جب گھر کا نظام اس کے بل بوتے پر چل رہا ہو۔(یعدلون یجعلون الخ) اہلِ تفسیر اس معنی پر متفق ہیں یہاں اس کے ایراد کی مناسبت آیتِ جزاء میں (عدل) کے لفظ کی موجودی ہے (أو عدل ذلك صیاما)۔اسی طرح ایک آیت میں (یعدلون) ہے تو یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ دونوں ایک ہی مادہ سے ہیں۔(یجعلون لہ عدلا) أی مثلاً (یعنی اللہ تعالی کی نظیر بناتے ہیں) بقول قسطلانی بیضاوی نے یہ معنی کیا ہے کہ وہ بتوں کو اللہ تعالی کے برابر گردانتے ہیں۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ سلف کی ایک جماعت یہ رائے رکھتی ہے کہ شکار کا گوشت محرم کے لئے مطلقا حرام ہے، چاہے اس کی خاطر یہ شکار کیا گیا ہو یا نہ۔حجازی (شوافع) جواز کا فتوی دیتے ہیں مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس کی خاطر نہ کیا گیا ہو، ہمارے نزدیک اگر اس کا مشورہ یا اس کا تعاون شامل نہیں تھا تو ٹھیک ہے اگرچہ اس کے لئے ہی کیا گیا ہو۔امام بخاری اس مسئلہ میں ہماری موافقت

کر رہے ہیں لہذا اجازیوں کی حدیث کی تخریج نہیں کی اور ابوقتادہ کی روایت لائے ہیں جو حنفیہ کی حجت ہے اس کے کسی طریق میں نہیں کہ آنجناب نے ان سے پوچھا ہو کہ ہماری خاطر شکار کیا تھا یا نہیں؟۔ اور بظاہر عام معمول یہ ہے کہ شکاری حضرات اپنے رفقاء کی خاطر مد نظر رکھتے ہیں خصوصاً جب اس جسامت کا شکار ہو، آنجناب کا سکوت اس امر کی دلیل ہے کہ شکاری کا ان کی خاطر شکار کرنا یا نہ کرنا کچھ معنی نہیں رکھتا وگرنہ آپ ضرور دریافت فرماتے جب کہ یہ پوچھا کہ تم میں سے کسی نے شکار کا حکم دلالۃً یا اشارۃً تو نہیں دیا؟۔

حدثنا معا ذ بن فضالة حدثنا هشام عن يحيى عن عبدالله بن أبى قتادة قال انطلقَ أبى عامَ الحديبية فأحرمَ أصحابُه ولَم يُحرِمْ وحُدِّثَ النبيُّ ﷺ أنَّ عَدُوًّا يَغزُوه فانطَلَقَ النبيُّ ﷺ فبينما أنا مَعَ أصحابِه يَضحكُ بعضُهم إلىٰ بعضٍ فنَظرتُ فإذا أنا بِحِمارٍ وَحشٍ فحَملتُ عَلَيه فطَعنتُه فأثبَتُّه واستَعَنتُ بِهِم فأبَوْا أن يُعِينُوني فأكَلنا مِن لَحمِه وخَشِينا أن نُقتَطعَ فطَلبتُ النبيَّ ﷺ أرفَعُ فَرَسي شَأواً و أسِيرُ شأوا فلَقِيتُ رجلاً مِن بَني غِفارٍ في جوفِ اللَّيلِ قلتُ أين تَركتَ النبيَّ ﷺ؟ قال تركتُه بِتعهِنَ وهُو قائِلٌ السُّقيا فقلتُ يا رسولَ الله إنَّ أهلَكَ يَقرَؤُونَ عليكَ السلامَ و رحمةَ الله إنَّهم قد خَشُوا أن يُقتَطَعُوا دُونَك فانتَظِرهم قلتُ يا رسولَ الله أصبتُ حِمارَ وحشٍ و عندي مِنه فاضِلةٌ فقال لِلقوم كُلُوا وهُم مُحرِمُونَ

ابوقتادہؓ سے روایت ہے کہ ہم حدیبیہ کے سال نبی ﷺ کے ہمراہ چلے تو آپ کے صحابہ نے احرام باندھ لیا اور میں نے احرام نہیں باندھا تھا پھر ہمیں خبر دی گئی کہ (مقام) غیقہ میں دشمن ہے جو کہ لڑنا چاہتا ہے۔ نبی ﷺ چلے اور میں بھی آپ کے اصحاب کیساتھ تھا۔ پھر میرے ساتھیوں نے ایک زیبرے کو دیکھا تو وہ ایک دوسرے کی طرف دیکھ کر ہنسنے لگے پھر میں نے بھی نظر اٹھائی تو اسے دیکھ لیا میں نے گھوڑا اس پر ڈال دیا اور اس کو زخمی کر کے گرا دیا پھر میں نے ان لوگوں سے مدد چاہی تو انہوں نے میری مدد کرنے سے انکار کر دیا (بالآخر میں نے ہی اس کو ذبح کیا) پھر ہم سب نے اس کا گوشت کھایا اس کے بعد میں اپنا گھوڑا سرپٹ دوڑا کر نبی ﷺ کو ڈھونڈنے لگا۔ ہمیں یہ خوف ہو گیا تھا کہ ہم آپ سے چھوٹ جائیں گے پھر (راستہ میں) بنی غفار کے ایک شخص سے ملاقات ہوئی میں نے پوچھا تم نے رسول اللہ کو کہاں چھوڑا ہے؟ اس نے کہا میں نے آپ کو تعھن نامی چشمہ پر چھوڑا تھا اور آپ کا ارادہ تھا کہ مقام سُقیا میں قیلولہ کریں (یہ پوچھ کر میں چل دیا) اور رسول اللہ سے جا ملا جب میں آپ کے پاس پہنچا تو میں نے عرض کیا یا رسول اللہ صحابہ نے مجھے بھیجا ہے انہوں نے آپ پر سلام اور اللہ کی رحمت عرض کی ہے اور انہیں یہ خوف ہے کہ دشمن انہیں آپ سے جدا کر دے گا پس آپ ان کا انتظار کیجئے چنانچہ آپ نے ایسا ہی کیا پھر میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم نے ایک زیبرا شکار کیا ہے اور ہمارے پاس اس کا کچھ بچا ہوا گوشت ہے تو رسول اللہ نے اپنے صحابہ سے فرمایا کھاؤ حالانکہ وہ سب احرام میں تھے۔

سند میں ھشام دستوائی اور یحی بن ابی کثیر ہیں، مسلم کی معاویۃ بن سلام عن یحی کی روایت میں (أخبرني عبدالله الخ) ہے۔ (انطلق أبي الخ) مسلم نے بھی اسی طرح (معاذ بن هشام عن أبيه) کے حوالے سے اور احمد نے بھی (ابن علية عن هشام) سے مرسلا ہی نقل کیا ہے مگر ابوداؤد طیالسی نے ھشام عن یحی کے حوالے سے متصلاً (عن عبدالله بن أبي قتاده عن أبيه أنه انطلق الخ) کے الفاظ ذکر کئے ہیں۔ اگلے باب میں علی بن مبارک عن یحی کے حوالے سے (أن أباه حدثه) کے الفاظ کے ساتھ

آئے گی۔ (بالحدیبیة) یہ واقدی کی روایت جس میں اسے عمرۃ القضاء کا واقعہ بیان کیا ہے، سے اصح ہے۔ (فأحرم أصحابه الخ) ضمیر کا مرجع اور اگلے فعل کا فاعل ابوقتادہ ہیں، مسلم میں تصریح ہے۔

(أن عدوّا الخ) علی بن مبارک کی روایت میں آئے گا کہ غیقہ نامی مقام پر کچھ دشمنانِ دین کے اجتماع کی خبر ملی تو اس طرف چل پڑے، دو باب کے بعد یہی روایت مفصلا آرہی ہے جس میں ہے کہ آنجناب نے صحابہ کی ایک جماعت جس میں ابوقتادہ بھی تھے، کو ساحل کے ساتھ ساتھ (جنگی وحفاظتی نقطہ نظر سے) چلنے کا حکم دیا۔ سعید بن منصور کی (مطلب عن أبی قتادة) کی روایت میں ہے کہ مقام روحاء پہنچ کر مذکورہ بالا حکم دیا۔ ایک نسخہ کی اس روایت میں بھی غیقہ نامی جگہ کا ذکر ہے سکونی کے بقول وہ مکہ اور مدینہ کے درمیان بنی غفار کا چشمہ تھا (اس زمانہ کے بدوی قبائل کی رہائش عوما چشموں کے نزدیک ہوتی تھی جو انہی کے نام سے معروف تھے مثلاً ماءٔ لبنی غفار) یعقوب کا کہنا ہے یہ بنی ثعلبہ کا کنواں تھا جس میں رضوی (ایک پہاڑ) سے سیلابی پانی آتا تھا اور خود وہ سمندر میں جا گرتا تھا (گویا دریا تھا) حاصلِ قصہ یہ ہے کہ آنجناب عمرہ حدیبیہ کے لئے نکلے، جب روحاء پہنچے جو ذوالحلیفہ سے چونتیس میل کے فاصلہ پر ہے وہاں خبر ملی کہ وادی غیقہ میں دشمن جمع ہیں جو اہل اسلام پر شبخون مار سکتے ہیں تو ان کے سدباب کے لئے ایک جمعیت اس طرف روانہ کر دی جب ان کے شر سے امن ہوا (یعنی وہ راہِ فرار اختیار کر گئے) تو یہ صحابہ آنجناب کے ساتھ مل گئی اور احرام باندھ لیا جب کہ ابو قتادہ حلال ہی رہے یا تو ابھی میقات نہیں آیا تھا یا ان کا عمرے کا پرگرام نہ تھا، اس سے اس حدیث کا اشکال ختم ہو جاتا ہے جس طرف ابو بکر اثرم یہ کہتے ہوئے اشارہ کرتے ہیں کہ میں اپنے اصحاب (محدثین) سے سنتا تھا کہ اس حدیث کی بابت سخت اظہارِ تعجب کرتے تھے کہ ابوقتادہ میقات سے بغیر احرام کیسے گذر گئے، کچھ توجیہ سمجھ نہ آئی تھی حتی کہ ابوسعید کی ایک روایت ملی جس میں تھا کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ کے ہمراہ چلے، احرام باندھا جب ہم فلاں جگہ پہنچے تو ابوقتادہ کو پایا جنہیں آنحضرت نے کسی وجہ سے اس طرف بھیجا ہوا تھا، اثرم کہتے ہیں گویا ابوقتادہ میقات سے بغیر احرام اس لئے گزر آئے کہ آنجناب کے ہمراہ عمرہ کے لئے مکہ جانے کا ارادہ ہی نہ رکھتے تھے (یعنی دشمنوں کی سرکوبی کی خاطر ہمراہ ہو لئے تھے)۔

ابن حجر اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ ابوقتادہ آپ کے ہمراہ مدینہ سے نہ چلے، کہتے ہیں صحیح ابن حبان اور بزار میں (عیاض بن عبدالله عن أبی سعید) سے روایت ہے کہ آنحضرت نے ابوقتادہ کو صدقات کی وصولی کے لئے بھیجا تھا اور خود آپ اور آپ کے اصحاب احرام باندھے چلے حتی کہ عسفان میں جا اترے، یہ ایک اور سبب ہے دونوں کی تطبیق ممکن ہے (کہ اسی اثناء دشمنوں کی خبر ملی تو انہیں مع دیگر کئی اصحاب ادھر جانے کا حکم دیا) بظاہر یہ ہے کہ چونکہ ابوقتادہ کو یقین نہ تھا کہ ادھر سے فراغت پا کر مکہ جا سکیں گے؟ لہذا احرام باندھنا مؤخر کیا، اس سے یہ استدلال ہو سکتا ہے کہ وہ شخص جو بارادہ حج یا عمرہ مکہ نہیں جا رہا، بغیر احرام مکہ میں داخل ہو سکتا ہے (پہلے گذرا کہ بعض کے نزدیک لازماً حج یا عمرہ کے ارادہ سے ہی مکہ داخل ہو مگر یہ استدلال متوقف ہے اس امر پر کہ ابوقتادہ کا آخر کار بغیر احرام باندھے حدیبیہ تک جانا ثابت ہو) یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ آنجناب کے مواقیت مقرر کرنے سے قبل کا ہے۔ عیاض اور ان کے اتباع کا یہ کہنا کہ وہ آپ کے ہمراہ نہ چلے تھے بلکہ بعد ازاں اہلِ مدینہ نے دشمنوں کی بابت آگاہ کرنے کے لئے بھیجا، ضعیف ہے اور اس روایت کے صحیح طرق کے ساتھ ان کا آپ کے ہمراہ چلنا ثابت ہے جیسا کہ دو باب کے بعد ذکر ہوگا۔

(فبينما أبي الخ) علی بن مبارک کی روایت میں ہنسنے سے قبل ان کے حمارِ وحش (یعنی زیبرا) دیکھنے کا ذکر ہے اور یہ ہنسنا اسی لئے تھا۔ (فجعل بعضهم الخ) ابو حازم کی روایت میں ہے کہ ان کی خواہش تھی کہ میں بھی اسے دیکھ لوں (اس لئے کہ وہ محرم نہ تھے باقی چونکہ محرم تھے لہذا زبان یا اشارہ سے انہیں اس کی بابت بتلانا روا نہ سمجھا) مسلم میں عذری کی روایت میں (إلى) کی بجائے یاء پر شد (إلیّ) کے ساتھ ہے بقول عیاض یہ خطا اور تصحیف ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اس طرح تو گویا ان کی طرف سے اشارہ ملا جب کہ نبی اکرم نے پوچھا تھا (هل منكم أحد أمرَه أو أشارَ إليه)۔ (یعنی تم میں سے کسی نے اسے شکار کرنے کا حکم دیا یا اس کا اشارہ کیا؟) انہوں نے کہا، نہیں۔ اگر محرم شکار کرنے کا اشارہ کرے تو بالاتفاق وہ اس سے نہ کھا سکے گا البتہ اس صورت میں وجوبِ جزاء میں اختلاف ہے بعض علماء کہتے ہیں کہ ہنسی کا باعث شکار کا خود بخود سامنے آنا تھا جبکہ ان کے لئے شکار کرنا جائز نہیں۔ نووی عیاض کا تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس صحیح روایت کا رد کرنا ممکن نہیں اس میں ان کی طرف سے کسی دلالت یا شارت کا ذکر نہیں۔ مجرد ہنسنا اشارہ قرار نہیں دیا جا سکتا، ابن حجر اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ عیاض کے دعوائے تصحیف کے رد میں یہ کہہ دینا کافی نہیں، روایت کے لفظ (يضحك بعضهم إلىٰ بعض) تو مجرد ضحک ہے (یعنی اس میں ابو قتادہ کے لئے کوئی اشارہ نہیں)۔ دوسرے الفاظ (يضحك بعضهم إليّ) میں مجرد ضحک ہی کی مزید وضاحت ہے، دونوں اسلوب کا فرق یہ ہے کہ وہ سب اصحاب شکار کے دیکھ لینے میں شریک تھے لہذا ہنسی میں بھی برابر ہوئے۔ ابو قتادہ نے چونکہ نہ دیکھا تھا لہذا البعض نے دورانِ ہنسی ان کی طرف دیکھا تو یہ اس باعث نہ تھا کہ وہ انہیں اشارہ کر رہے تھے کہ اٹھ کر شکار کریں بلکہ وہ اس کے باعث خود ہی سمجھ گئے اس کی تائید (أبونضر عن مولى أبي قتادة) کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ابو قتادہ کہتے ہیں کہ جب میں نے لوگوں کو کسی چیز کی طرف شوق سے دیکھتے پایا تو دیکھا کہ ایک حمارِ وحش ہے میں نے پوچھا (ما هذا) کہنے لگے ہم نہیں جانتے (گویا تھوڑا سا بھی اشارہ نہ دیا)۔ میں نے کہا حمار وحش ہے؟ کہنے لگے (هو ما رأيت)۔ (یعنی جو تم دیکھ رہے ہو)۔ بزار، طحاوی اور ابن حبان کی روایت میں ہے کہ ہنسی سنکر جب ابو قتادہ وہاں پہنچے تو انہوں نے سر جھکا لئے مبادا وہ ان کی نظر کا تعاقب کرتے ہوئے زیبرے کو دیکھ لیں (یعنی اس حد تک احتیاط کی) تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ان کی طرف دیکھ کر ہنسے لہذا قاضی عیاض کی رائے صحیح اور نووی کا اس روایت کو صحیح کہنا محلِ نظر ہے۔ کیونکہ اس لفظ کا اثبات و حذف دو مختلف طرق میں نہیں بلکہ ایک ہی سند میں ہے جو مسلم میں ہے دیگر کتب میں اسی سند کے ساتھ اس روایت میں یہ لفظ موجود نہیں لہذا جس نے (إلى) کے بعد (بعض) کا لفظ نقل کیا ہے اس کی روایت مزید علم کے سبب معتبر ہے اور ہر قسم کے اشکال سے بھی سالم ہے۔ (الهبة) کی (محمد بن جعفر أبي حازم عن عبدالله بن أبي قتادہ) کی روایت میں یہ بھی ذکر ہے کہ ابو قتادہ شروع میں اس لئے نہ دیکھ سکے کہ اپنے جوتے کی مرمت میں مصروف تھے۔ کہتے ہیں مجھے بتلایا تو نہیں مگر خواہش ضرور تھی کہ دیکھ لوں۔

(فنظرت) سابقہ قصہ غائب کے صیغوں کے ساتھ تھا، اسلوبِ التفات ہے، اس سے اس روایت کے موصول و متصل ہونے کی تائید ہوئی، تقدیرِ کلام ہے (قال أبي فنظرت)۔ (فحملت عليه) محمد بن جعفر کی روایت میں ہے کہ گھوڑے پر زین کسی، سوار ہو گیا۔ اور جلدی میں اپنا کوڑا اور نیزہ بھول گیا، کہا کہ مجھے پکڑا دو، کسی نے نہ پکڑایا کہنے لگے ہم کسی قسم کی مدد یا تعاون نہ کریں گے اس پر مجھے غصہ آیا، نیچے اترا اور انہیں لے کر دوبارہ سوار ہوا۔ نسائی، ابن ابی شیبہ اور مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ چپکے سے کسی ساتھی کا کوڑا

اچک لیا (فاختلس من بعضهم سوطا)۔(وأثبته)یعنی ایسا مارا کہ وہ اپنی جگہ ڈھیر ہو گیا۔ابونضر کی روایت میں ہے کہ واپس آ کر لوگوں سے کہا اٹھا لو لیکن وہ بولے (لا نمسه)۔(یعنی چھوئیں گے بھی نہیں)۔

(فأکلنا من لحمه)فضیل عن ابی حازم کی روایت میں ہے (فأکلوا و ندموا)(یعنی انہوں نے کھا لیا تو نادم ہوئے) مالک عن ابی النضر کی روایت میں ہے کہ بعض نے کھانے سے انکار کیا، محمد بن جعفر کی روایت میں ہے کہ شکار کا کندھا اپنے پاس چھپا لیا۔ مطلب کی روایت میں ہے کہ بھون کر کھایا، زادِ راہ کے طور پر بھی ساتھ بھی رکھا۔(أن نقتطع)خوف لاحق ہوا کہ کہیں آنجناب سے بچھڑ نہ جائیں۔(یعنی انہیں نہ پا سکیں، ابوعوانہ اور بخاری کی ایک اور روایت میں ہے کہ دشمنوں کی طرف سے یہ خوف لاحق ہوا کہ ان سے تگ و تاز میں آپ سے کٹ نہ جائیں۔اس سے پتہ چلا کہ اسی لئے باقیوں سے قبل ابو قتادہ آنجناب سے مل گئے اور انہیں حقیقتِ حال سے آگاہ کیا، ساتھ ہی حمارِ وحش کے شکار کی بابت بھی بتلا دیا ایک روایت میں یہ بھی ہے یہ بھی کہ جب بعض نے کھانے سے انکار کیا تو مسئلہ دریافت کرنے کے لئے آپ کی طرف چل پڑے، ممکن ہے دونوں سبب ہوں۔

(أرفع و شأوا)۔یعنی کبھی گھوڑے کو ایڑ لگاتے، تیز دوڑاتے اور کبھی آہستہ چلاتے۔(رجلا من بنی غفار)بقول ابن حجر اس کے نام کا علم نہ ہو سکا۔ (ترکته بتعهن و هو قائل السقیا)سقیا مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک بڑی بستی تھی، (قرية جامعة)تعھن، تاء پر زبر اور زیر پھر عین ساکن کے بعد ھائے مکسور ہے اکثر نے تاء پر زیر پڑھی ہے بکری نے معجم البلاد میں اسی طرح ضبط کیا ہے۔ابوذر ہروی لکھتے ہیں کہ اس جگہ کے عربوں سے ھاء کی زبر کے ساتھ سنا ہے، کئی دیگر وجوہِ ضبط بھی منقول ہیں۔

(قائل)کے بارہ میں نووی لکھتے ہیں کہ دو طرح سے مروی ہے، اصح واشہر الف اور لام کے مابین همزہ کے ساتھ ہے۔قیلولہ سے، معنی یہ ہوا کہ رات کو مقام تعھن میں چھوڑا، آپ کا ارادہ یہ تھا اگلے دن کا قیلولہ مقامِ سقیا میں جا کر کریں گے۔قائل بمعنی (سیقیل) ہے۔دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ (قابل) ہے مگر یہ غریب ہے، شاید تصحیف ہے۔بفرضِ صحت اس کا معنی یہ ہوگا کہ تعھن سقیا کے بالمقابل ہے، پہلی صورت میں ضمیر آنحضرت کی طرف راجع ہے (وھو) جب کہ دوسری صورت میں (تعھن) کی طرف۔ بلاشبہ پہلی صورت ہی اصوب اور اکثر فائدۃً ہے۔قرطبی نے غرابت کا مظاہر کرتے ہوئے قائل کو (قول) سے اسم فاعل قرار دیا ہے یہ بھی کہا ہے کہ (قائله) سے بھی ممکن ہے مگر پہلی توجیہ یہاں مراد ہے (کہ قول سے ہے) کہتے ہیں کہ سقیا مضمر کا مفعول ہے یعنی میں نے آپ کو تعھن کے مقام پر اپنے ساتھیوں سے یہ کہتے ہوئے پایا کہ (اقصدوا السقیا)(کہ سقیا کی طرف چلو) پہلے معنی کی تائید اسماعیلی کی (ابن علیه عن هشام) سے روایت میں ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں (وهو قائم بالسقیا)بقول اسماعیلی صحیح (قائل) ہے بقول ابن حجر باء کا بطور صلہ استعمال قرطبی کے ذکر کردہ معنی کو کمزور ثابت کرتا ہے۔

علامہ انور اس جملہ کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ اضافت کے ساتھ ہے کیونکہ روایت کے وقت واقعہ قصۂ ماضی بن چکا تھا مگر صحابی کو جب رجلِ بنی غفار نے یہ بات بتلائی تو مستقبل کی بات تھی، کسائی ماضی میں اضافت کو ضروری نہیں سمجھتے انہوں نے اس قرآنی آیت سے استشہاد کیا ہے (وکلبهم باسطٌ ذِراعَیهِ بِالوصید)۔شاہ ولی اللہ اس بابت رقمطراز ہیں کہ ایک قول یہ ہے کہ غفاری کا مقصد یہ تھا کہ آپ صحابہ کو سقیا جانے کا حکم فرما رہے تھے تب یہ قول سے ہے۔(فقلت) اختصار ہے، باقی کلام حذف کی۔اگلے باب کی

روایت میں قدرے تفصیل ہے۔ (إنّ أهلكَ الخ) اہل سے مراد اصحابِ رسول جو ابو قتادہ کے ہمراہ تھے، مسلم کی روایت میں (إن أصحابك) ہے، (اگلے باب کی روایت میں بھی یہی ہے)۔ (فانتظر هم) فعلِ امر ہے۔ مسلم کی روایت میں بطور فعل ماضی پڑھا گیا ہے، اسی طرح احمد کی روایت میں بھی۔ (فاضلة) یعنی ایک ٹکڑا بچا ہوا ہے، مزید بحث دو باب کے بعد ہوگی۔

اسے باقی اصحابِ ستہ نے بھی روایت کیا ہے۔

باب إذا رَأَى المُحرِمُونَ صيداً فضَحِكُوا ففَطِنَ الحَلالُ

(احرام والے شکار دیکھ کر ہنس پڑے جس سے حلال شخص متنبہ ہوا)

یعنی ان کی طرف سے یہ شکار کا اشارہ تصور نہ ہوگا (فطن) کی طاء پر زبر اور زیر، دونوں صحیح ہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں ہماری کتب میں یہ مسئلہ موجود نہیں ہے کہ ہنسی دلالت سمجھی جائے گی یا نہیں؟

حدثنا سعيد بن الربيع حدثنا علي بن المبارك عن يحيى عن عبدالله بن أبي قتادة أنَّ أباه حدثه قال انطَلَقْنا مع النبيﷺ عامَ الحديبيةِ فأحرمَ أصحابُه ولم أحرِمْ فأُنبِئنا بِعَدُوٍّ بِغيقَةَ فتَوَجَّهْنا نَحوَهم فبَصُرَ أصحابي بِحِمارِ وَحشٍ فجَعَلَ بَعضُهم يَضحَكُ إلىٰ بعضٍ فنَظرتُ فرَأيتُه فحَملتُ عليه الفرسَ فطَعنتُه فأثْبَتُّه فاستَعَنْتُهم فأبَوْا أن يُعِينوني فأكلنا مِنه ثم لَحِقتُ بِرسولِ اللهِﷺ وخَشِينا أن نُقتَطَعَ أرفَعُ فرَسي شَأواً وأسِيرُ عليه شأواً فلَقِيتُ رجلا مِن بني غِفارٍ في جَوفِ اللَّيلِ فقلتُ لَه أين تركتَ رسولَ اللهِﷺ؟ فقال تركتُه بِتعهِنَ وهو قائلٌ السُّقيا فلَحِقتُ بِرسولِ اللهِﷺ حتى أتيتُه فقلتُ يا رسولَ الله إنَّ أصحابَك أرسَلُوا يَقرؤونَ عليك السلامَ ورحمةَ الله و بركاتِهِ وإنَّهم قد خَشُوا أن يَقتَطَعَهم العَدُوُّ دُونك فانْظُرْهم ففعلَ فقلتُ يا رسول الله إنَّا أَصَدْنا حمارَ وحشٍ و إنَّ عندنا فاضلةً فقال رسولُ الله لأصحابِهِ كُلُوا وهُمْ مُحرِمُونَ۔ (سابقہ ہے)

یحیی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں۔ علامہ انور (فتركته بتعهن) کے تحت لکھتے ہیں کہ اس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ تعهن سقیا سے پہلے ہے، تعهن مدینہ کے قریب ایک مقام ہے جبکہ سقیا مکہ سے قریب مگر سمہودی نے اس کے برعکس کہا ہے اور اس باب میں وہی معتمد ہیں ان کے مطابق معنی یہ ہوگا کہ غفاری مکہ سے آ رہا تھا اور اس کی آنجناب سے ملاقات تعهن کے مقام پر ہوئی پھر وہ جانب مدینہ چلا حتی کہ سقیا میں اس کی ملاقات ابو قتادہ سے ہوئی اور وہاں اس نے یہ خبر دی (گویا۔ وهو قائل۔ کا فاعل غفاری ہے) اس طرح (قائل) قول سے ہوا نہ کہ (قیلولہ) سے۔ (إنا اصدنا) صاد پر شد ہے اصل میں (اصطدنا) ہے، طاء کو دال میں تبدیل کر کے مدغم کر دیا گیا، بعض نے دال ساکن کے ساتھ بمعنی (آثرنا) اِثارۃ سے، اور بعض نے بغیر الف کے (صدنا)۔ (یعنی صاد یصید سے) پڑھا ہے۔

باب لا يُعِينُ المُحرِمُ الحَلالَ فى قَتلِ الصَّيد

(محرم حلال کی شکار کرنے میں کسی طرح کی مدد نہ کرے)

یعنی قولا وفعلا، کسی طریقے سے شکار کرنے میں کوئی مدد نہ دے۔ بعض کے نزدیک اس ترجمہ کے ساتھ بعض اہل رائے کا رد کیا ہے جو اس اعانت کو ناجائز کہتے ہیں جس کی وجہ سے شکار مکمل ہوا، کوئی معمولی قسم کی اعانت جائز ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا سفيان حدثنا صالح بن كيسان عن أبى محمد نافع مولى أبى قتادة سمع أبا قتادة رضى الله عنه قال كُنَّا مع النبىﷺ بِالقَاحةِ مِن المدينة علىٰ ثلاثٍ- ح و حدثنا على بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا صالح بن كيسان عن أبى محمد عن أبى قتادة رضى الله عنه قال كُنا مع النبىﷺ بالقاحة ومِنَّا المُحرمُ و منا غيرُ المحرمِ فرأيتُ أصحابى يَتَراءُ ونَ شيئا فَنظرتُ فإذا حمارُ وحشٍ- يعنى وقعَ سوطُه فقالوا لا نُعِينُك عليه بِشىءٍ إنا مُحرِسون فتناولتُه فأخذتُه ثم أتيتُ الحمارَ مِن وَراءِ أَكَمةٍ فعقرتُه فأتَيتُ بِه فقال بعضُهم كُلُوا وقال بعضهم لاتأكلوا فأتيتُ النبىَﷺ وهو أمامَنا فسألتُه فقال كُلُوه حلالٌ- قال لَنا عمروٌ اذهَبُوا إلىٰ صالِحٍ فسَلُوهُ عن هذا وغيرِه وقَدِمَ علينا هاهنا- (سابقہ ہے)

پہلی سند کے شیخ بخاری عبداللہ جعفی اور دونوں سند میں سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، اس وجہ سے تحویل کی ہے کہ دوسری سند میں سفیان سے تصریحِ تحدیث ہے۔ علی سے مراد ابن مدینی ہیں۔ (عن أبى محمد نافع مولى أبى قتادة) احمد کی سعد بن ابراہیم کے طریق سے روایت میں ہے (سمعت رجلا كان يقال له مولى أبى قتادة ولم يكن مولى) (یعنی اس آدمی سے سنا جو مولی ابی قتادہ کہلاتا تھا حالانکہ ان کا مولی نہ تھا)۔ ابن ابی اسحاق کی عبداللہ بن ابی سلمہ سے روایت میں ہے (أَنَّ نافعا مولى بنى غفار) تو اس کا ماحصل یہ ہوا کہ وہ حقیقۃً مولی ابی قتادہ نہ تھے ابن حبان نے مزید صراحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ عقیلہ بنت طلق غفاریہ کے مولی تھے، ابوقتادہ کی طرف نسبت سے مشہور ہو گئے۔ ابن حجر خیال آرائی کرتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ابوقتادہ ان کی مولاۃ کے خاوند ہوں یا ان کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے کی وجہ سے ان کے مولی مشہور ہو گئے جیسے مقسم کو مولی ابن عباس کہا جاتا ہے (اس کی وجہ ذکر ہو چکی ہے)۔ (إنا محرمون) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے علم میں تھا کہ محرم کسی طور شکاری کی اعانت نہیں کر سکتا۔ (فتنا ولته فأخذته) دونوں ہم معنی ہیں، ابوعوانہ کی روایت سے اس تکرار کا عقدہ وا ہوتا ہے، اس میں ہے (فتنا ولته بشئ)۔ (یعنی کسی چیز کے ساتھ کوڑے کو پکڑا پھر ہاتھ سے پکڑ لیا) یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ بتکلف اسے پکڑ لیا۔ (فقال بعضهم كلوا الخ) متعدد طرق سے اس روایت میں پہلے ذکر ہوا ہے کہ سبھی نے تناول کر لیا بعد میں بحث وتمحیص میں پڑے کہ ہمیں کھانا چاہئے تھا یا نہیں۔ اگلے باب کی روایت میں کھانے کے ذکر کے بعد ہے (ثم قلنا)، (الهبة) کی روایت میں بھی اسی طرح ہے۔

(قال لنا عمرو الخ) اس سے مراد عمر بن دینار ہیں، ابوعوانہ کی روایت میں صراحت ہے، قائل سفیان ہیں۔ صالح سے اخذ وضبط کی تاکید مراد ہے۔ (ھھنا) یعنی مکہ۔ حاصلِ کلام یہ ہے کہ صالح بن کیسان مدنی تھے جب مکہ آئے تو عمرو بن دینار نے اپنے تلامذہ سے کہا کہ ان کے پاس جائیں اور سماعِ حدیث کریں (چنانچہ اپنے مکی شیخ کے حکم سے ان کے حلقہ میں جا کر اس روایت کا سماع کیا)۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ کسی عالم کی تحریر پڑھی کہ اس میں اشکال ہے وہ یہ کہ سفیان صالح ہی سے تو روایت کر رہے ہیں پھر عمرو نے ان سے کیوں کہا کہ صالح کے پاس جائیں اور سماع کریں؟ خود ہی جواب دیا کہ شاید سماعِ جدید مراد ہو۔ اس سے یہ اخذ کیا ہے کہ سفیان نے صالح کی حیات میں اس حدیث کو بیان کیا۔ ابن حجر کے بقول یہ خاصہ بعید احتمال ہے، ان عالم کا خیال ہے کہ عمرو نے یہ بات تب کہی جب وہ ان کے پاس کوفہ آئے تو سنا کہ سفیان صالح سے یہ روایت بیان کرتے ہیں تو کہا کہ دوبارہ صالح کے پاس مدینہ جائیں اور اس کی سماعت کریں، بقول ابن حجر یہ نہایت ابعد ہے، سفیان نے صالح سے صرف مکہ میں سماع کیا ہے اور عمرو کبھی کوفہ نہیں آئے، عمرو نے جب یہ کہا دونوں (عمرو اور صالح) مکہ میں تھے سفیان نے علی کو دونوں کی وفات کے بعد یہ حدیث بیان کی، فقط یہ بتلانا مقصود ہے کہ عمرو کے کہنے اور حکم سے صالح کے حلقہ درس میں گئے تھے اور اس روایت کی سماعت کی تھی۔

حدیث میں (بالقاحة) کا لفظ بھی ہے، یہ ایک وادی ہے جو سقیا سے جانبِ مدینہ ایک میل کے فاصلہ پر ہے۔ وادی العبادید کے نام سے بھی مشہور تھی۔ عیاض کہتے ہیں قابسی نے اسے فاء کے ساتھ پڑھا ہے جو تصحیف ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں جوزقی کی عبدالرحمٰن بن بشر عن سفیان کی روایت میں (بالصفاح) ہے، یہ بھی تصحیف ہے، صفاح روحاء میں ایک جگہ کا نام تھا جو سقیا سے کافی دور ہے، پہلے ذکر ہوا کہ ابوقتادہ مع اپنی جمعیت کے روحاء ہی گئے تھے جو ساحلِ سمندر کی طرف تھا پھر قاحہ میں مذکورہ شکار کیا۔

باب لَا يُشِيرُ الْمُحرِمُ إلَى الصَّيدِ لِكَي يَصطَادَهُ الحَلالُ

(محرم شکار کیلئے کوئی اشارہ نہ دے)

(پہلے ذکر ہوا کہ ابوقتادہ کے متوجہ ہونے پر صحابہ نے سر جھکا لئے تا کہ ان کی نظروں کا تعاقب کرتے ہوئے شکار نہ دیکھیں) ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر کسی محرم نے شکاری کو کوئی اشارہ دیا تو اس کا کفارہ بیان نہیں کیا، یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ تحریم اشارہ پر تو اتفاق ہے لیکن ابوحنیفہ نے (جیسا کہ علامہ انور کے حوالے سے ذکر ہوا) وہ اشارہ یا اعانت حرام قرار دی ہے جو شکار کرنے میں ممد ثابت ہو یعنی جس کے بغیر شکار ممکن نہ تھا۔ وجوبِ جزاء کے ضمن میں احناف، احمد اور اسحاق کا قول یہ ہے کہ اس کے ذمہ ضمان ہے، مالک اور شافعی عدمِ ضمان کے قائل ہیں۔ حدیث میں آنجناب نے ان کی دلالت یا اشارت کے بارہ میں پوچھا تھا وہ اس کے گوشت کی آپ کے لئے حلت وحرمت کے سلسلہ میں تھا، ذکرِ جزاء سے تعرض نہیں کیا۔ علامہ انور لکھتے ہیں اشارہ حاضر کی بابت جب کہ دلالت غائب کی بابت ہوتی ہے۔ لغویوں کے بقول دلالت، دال کی زیر کے ساتھ، معانی میں جب کہ زبر کے ساتھ محسوسات سے متعلق ہے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا أبو عوانة حدثنا عثمان هو ابن مَوهَب قال أخبرني عبدالله بن أبي قتادة أن أباه أخبره أنَّ رسولَ اللهﷺ خرج حاجًّا فخَرجُوا مَعه

فصَرَفَ طائفةٌ مِنهم فِيهم أبوقتادة فقال خُذُوا ساحلَ البحرِ حتى نَلتَقِي فأخَذُوا ساحلَ البحرِ فلَمَّا انصَرفُوا أحرَمُوا كُلُّهم إلا أبوقتادة لَم يُحرِم فبَينَما هُم يَسِيرون إذ رَأَوْا حُمُرَوَحشٍ فحَملَ أبوقتادة علَى الحُمرِ فعَقرَ مِنها أتانًا فنَزَلُوا فأكَلُوا مِن لَحمِها وقالوا أنأكُلُ لَحمَ صَيدٍ ونحنُ مُحرِمُونَ؟ فحَمَلْنا ما بَقِيَ مِن لَحمِ الأ تانِ فلمَّا أتَوا رسولَ اللهﷺ قالوا يا رسول الله إنَّا كُنَّا أحرَمْنا وقد كان أبوقتاده لَم يُحرِمْ فرَأينا حُمرَ وَحشٍ فحَملَ عليها أبو قتادة فعَقرَ مِنها أتاناً فنزَلْنا فأكَلْنا مِن لَحمِها ثم قُلنا أنأكُلُ لَحمَ صَيدٍ ونحن محرمونَ؟ فحَملْنا ما بقِيَ مِن لحمِها قال مِنكم أحدٌ أمَرَه أن يَحمِلَ عليها أو أشارَ إليها قالوا لا قال فكُلُوا ما بَقِيَ مِن لَحمِها۔ (وہی ہے)

(هوا بن موهب) موہب ان کے دادا کا نام تھا، والد کا نام عبداللہ تھا، مدنی اور تابعی ہیں۔ (خرج حاجا) اسماعیلی لکھتے ہیں یہ غلط ہے، واقعہ کا تعلق عمرہ سے ہے حجۃ الوداع کے موقع پر تو خلقِ کثیر ہمراہ تھی اور سفر بھی ساحل سے دور تھا شاید راوی نے (محرما) کہنا چاہا، غلطی سے (حاجا) کہہ دیا۔ ابن حجر کہتے ہیں واقعہ تو عمرہ ہی سے متعلق ہے مگر (حاجا) کہنا غلط نہیں بلکہ مجاز ہے، یعنی لغوی معنی میں ہے کیونکہ (حج بمعنی قصد) ہے۔ معنی یہ ہوا کہ بیت اللہ کے قصد سے نکلے اسی لئے عمرہ کو حج اصغر بھی کہتے ہیں۔ کہتے ہیں بعدازاں یہ حدیث (محمد المقدمی عن أبی عوانۃ) کے طریق سے ملی، اس میں ہے (حاجا أو معتمرا) یہ بیہقی نے نقل کی ہے تو گویا یہ راوی کا شک ہے اور وہ ابوعوانہ ہیں، یحی بن ابی کثیر نے جزم کے ساتھ عمرہ حدیبیہ ذکر کیا ہے، وہی معتمد ہے۔

(إلاأبوقتادة) کشمیہنی کے نسخہ میں (أبا) ہے مسلم وغیرہ کی روایت میں بھی نصب کے ساتھ ہے۔ ابن مالک (التوضیح) میں لکھتے ہیں، مستثنی بالا کا حق یہ ہے جو کلامِ تام وموجب سے ہو کہ اسے منصوب پڑھا جائے، چاہے مفرد ہو یا اپنے مابعد کلام کے ساتھ مکمل ہوتا ہو۔ مفرد کی مثال یہ آیت ہے (الأخِلّاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين) اور مکمل بما بعد، جیسے (إنا لمنجوهم أجمعين إلا امرأته قدرنا الخ) اکثر متاخرینِ اہل بصرہ اس صورت میں منصوب ہی قرار دیتے ہیں جب کہ مرفوعا بالابتداء بھی وارد ہے، چاہے خبر مذکور ہو یا محذوف، جیسے (أحرموا كلهم إلاأبو قتادة لم يحرم) یہاں خبر ثابت ہے یعنی (لم يحرم) إلا بمعنی لکن ہے۔ قرآن سے اس کی مثال یہ آیت ہے (ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك إنه مصيبها ما أصابهم)۔ (امر أتك) کو بدل بنانا صحیح نہیں ہے (أحد) سے، کیونکہ وہ ان کے ہمراہ نہ چلی تھی۔ محذوف الخبر کی مثال یہ حدیث ہے (كل أمتي معافىً إلا المجاهرون) (أى لكن المجاهرين بالمعاصي لايعافون)۔ قرآن میں ہے (فشربوا منه إلا قليل منهم) یعنی (لكن قليل منهم لم يشربوا)۔ کوفیوں کا اس میں ایک مذہب یہ بھی ہے کہ وہ الا کو حرف عطف اور اسکے مابعد کو ماقبل پر معطوف قرار دیتے ہیں۔ ایک توجیہہ یہ بھی ہے کہ (أبو قتاده) ان کے مذہب پر ہے جو (علي بن أبو طالب) پڑھتے ہیں (یعنی جو بھی محلِ اعراب ہو۔ ابو۔ بہر صورت مرفوع ہی ہوگا گویا یہ ان کے ہاں مبنی علی الرفع ہے)۔ (فحمل أبو قتادة على الحمر الخ) جمع کا صیغہ، اس سیاق میں تمام روایات کی نسبت یہ زیادت ہے، کیونکہ باقی سب میں ایک ہی جانور کا ذکر ہے، گویا

ریوڑ سامنے نکل آیا تھا، اس سے یہ بھی علم ہوا کہ شکار کردہ جانور (اتان) یعنی مادہ تھی، بقیہ روایات میں لفظ حمار کا استعمال تجوزاً ہے۔

(فحملنا ما بقي الخ) الھبۃ کی روایت میں آئے گا کہ کندھے کا گوشت محفوظ کر لیا (شاید شروع ہی سے نیت ہو کہ آنجناب کی خدمت میں پیش کریں گے، آپ کو کندھے کا گوشت نہایت مرغوب تھا)۔ (وقال أ منكم الخ) مسلم کی (شعبة عن عثمان) سے روایت میں ہے (هل أشرتم أو أعنتم أو اصطدتم) ابوعوانہ کی اسی طریق سے روایت میں ہے (أ أشرتم أو اصطدتم أو قتلتم)۔

(فكلوا ما بقي الخ) فعلِ امر یہاں اباحت کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے، کیونکہ ان کا سوال بھی جواز کی بابت تھا۔ اس روایت میں مذکور نہیں کہ آپ نے بھی تناول فرمایا یا نہیں صرف ابو حازم کی عبداللہ سے روایت میں ہے کسی اور نے ذکر نہیں کیا، ان کی موافقت صالح بن حسان نے احمد، طیالسی، اور ابوعوانہ کی تخریج کردہ روایت میں کی ہے، اس کے الفاظ ہیں (كلوا وأطعموني) یعنی خود بھی کھاؤ اور مجھے بھی کھلاؤ۔ معمر نے یحیی بن ابی کثیر سے روایت کرتے ہوئے تفرد کیا ہے اور آپ کے نہ کھانے کا ذکر کیا ہے ان کی روایت اسحاق، ابن خزیمہ اور دارقطنی نے نقل کی ہے اس میں ہے کہ جب میں نے عرض کی کہ آپ کے لئے ہی شکار کیا ہے تو ساتھیوں سے فرمایا کہ کھالو، خود تناول نہ کیا، ابن خزیمہ، ابوبکر نیشاپوری، دارقطنی اور جوزقی اسے معمر کا تفرد قرار دیتے ہیں۔ ابن خزیمہ کہتے ہیں اگر یہ زیادت محفوظ ہے تو شاید اولاً آپ نے تناول فرمایا مگر جب ابوقتادہ نے بتلایا کہ آپ کی خاطر ہی شکار کیا ہے تو آپ نے احتراز فرمایا۔ مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اگر یہ گوشت آپ کے لئے حرام تھا تو آپ تحقیق حال کئے بغیر نہ چکھتے۔

ابن حجر اس موقع پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ روایاتِ متقدمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ بچایا گیا حصہ کندھے کا گوشت تھا اور آنجناب نے اسے کھایا حتی کہ ہڈی باقی رہ گئی اور بخاری کی (الهبة) کی روایت میں ہے (حتى نفدها) حتی کہ اسے ختم کر لیا پھر کیا چیز باقی رہ گئی تھی جو ابوقتادہ کے یہ بتلانے پر چھوڑ دی اور ساتھیوں کو کھانے کا حکم دیا۔ لیکن (الصيد) میں ابومحمد کی روایت میں ہے کہ آپ کے یہ پوچھنے پر (أبقي معكم شيئ منه؟) انہوں نے عرض کی (نعم) تو فرمایا (كلوا فهو طعمة أطعمكوها الله) تو اس سے عیاں ہوتا ہے کہ کندھے کے علاوہ بھی کچھ گوشت بچایا تھا (ایک توجیہہ یہ بھی ممکن ہے کہ کندھے کا گوشت ابوقتادہ نے چھپا لیا تھا شاید آپ ہی کے لئے، باقی ساتھیوں کے پاس بھی فاضل گوشت تھا جو آنحضرت کے ہمراہی اصحاب کو پیش کیا۔ ایک روایت کے حوالے سے۔ وتزودوا۔ کا لفظ ذکر ہوا ہے)۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ محرم کا یہ تمنا کرنا کہ کاش حلال شکار کا گوشت مہیا ہو جائے اس کے احرام کے لئے قادح نہیں ہے اور اگر حلال اپنے لئے شکار کرے پھر محرم بھی اس میں سے کھالے تو جائز ہے۔ عیاض کہتے ہیں آنحضرت نے اس لئے تناول فرمایا تا کہ ان کے دلوں میں جو اس بابت شبہ تھا کہ پتہ نہیں ہمارے لئے حلال بھی تھا یا نہیں، کا ازالہ اور تطییبِ قلوب ہو۔ ابن حجر تکمیلِ بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر کسی شکار نے محرم پر حملہ کر دیا تو دفاع میں اس کا قتل کر دینا جائز ہے، کوئی کفارہ نہ ہوگا (آیا اس میں سے کھا بھی سکتا ہے یا نہیں؟ اس کا ذکر نہیں کیا)۔

باب إذا أهدىٰ للمُحرِمِ حماراً وحشياً حيًّا لم يَقبَلُ

(محرم کوکسی نے زندہ شکار کا جانور ھدیۃً دیا مگر اسنے قبول نہ کیا)

زندہ کی قید ذکر کر کے ایک راوی کے وہم کی طرف اشارہ کیا ہے جس نے ذکر کیا کہ حدیث میں مذکور آپ کی خدمت میں پیش کیا گیا جانور مذبوح تھا، اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ علامہ انور کا اس بارے نقطہ نظر یہ ہے کہ آپ کا قبول نہ کرنا اس وجہ سے تھا کہ وہ زندہ جانور تھا، نہ کہ اس وجہ سے کہ اس نے یہ شکار آپ کی خاطر کیا تھا تو اس طرح امام بخاری نے اس مسئلہ میں شافعیہ کی بجائے حنفیہ کا مسلک اختیار کیا ہے۔ کہتے ہیں مسلم کی روایت میں یہ ہے کہ اس نے اس میں سے ایک قطعہ ہدیۃً پیش کیا تھا مگر بخاری اسے نظر انداز کرتے ہوئے (اسے وہم سمجھتے ہیں) حیًا کی قید ذکر کرتے ہیں پھر آپ کے قول (إلا أنا حرم) میں شوافع کے لئے کوئی حجت نہیں، ہم اسے کراہتِ تنزیہی یا سدِ ذرائع پر بھی محمول کر سکتے ہیں کہ مبادا لوگ اسے حیلہ بنالیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن عبدالله بن عباس عن الصعب بن جثامة الليثى أنه أهدىٰ لِرسولِ اللهﷺ حماراً وحشياً وهو بِالأبواءِ أوبِوَدَانَ فرَدَّه عليه فلَمَّا رأىٰ ما في وَجهِه قال إنا لم نَرُدَّه عليك إلاأنَّا حُرُمٌ

عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ صعبؓ بن جثامہ لیثی نے ایک زیبرا رسول اللہ ﷺ کو ہدیۃً دیا اور اس وقت آپ مقامِ ابواء یا مقامِ وَدَّان میں تھے، تو آپ نے اسے واپس کر دیا پھر جب ان کے چہرے پر رنج کا اثر دیکھا تو فرمایا ہم نے صرف اس وجہ سے واپس کیا ہے کہ ہم احرام باندھے ہوئے ہیں۔

بالاتفاق امام مالک سے عنعنہ کے ساتھ ہی مروی ہے نیز یہ صعب کی مسند میں سے ہے مگر موطا ابن وھب میں ابن عباس کے حوالے سے (إن الصعب أهدى الخ) کے الفاظ کے ساتھ ہے تب یہ مسندِ ابن عباس سے ہوگی۔ دارقطنی نے (الموطآت) میں اسے بیان کیا ہے مسلم نے بھی ابن جبیر عن ابن عباس کے طریق سے (أهدى الصعب الخ) کے الفاظ سے روایت کیا ہے مگر مالک سے بخاری کا نقل کردہ سیاق ہی محفوظ ہے۔ الھبۃ میں (أن ابن عباس أخبره أنه سمع الصعب الخ) کے ساتھ آئے گی۔ صعب اور ان کے والد جثّامہ بنی لیث بن بکر ابن کنانہ میں سے تھے اور ان کی والدہ ابوسفیان بن حرب کی بہن تھیں یعنی زینب بنت حرب، آنجناب نے ان کے اور عوف بن مالک کے مابین مواخات قائم کی تھی۔

(حمارا وحشيا)۔ (زیبرے کو کہتے ہیں، حمارِ مخطط اور حمار الزرد بھی کہا جاتا ہے شکل کی مشابہت کی وجہ سے حمارِ وحش کا نام دیا گیا اگر چہ زیادہ مشابہت خچر سے ہے) مالک سے تمام رواۃ نے یہی نقل کیا ہے، زھری سے نقل میں عامۃ الرواۃ نے مالک کی موافقت کی ہے، صرف ابن عیینہ نے مخالفت کرتے ہوئے زھری سے (لحم حمار وحش) روایت کیا ہے، یہ مسلم میں ہے لیکن حمیدی تلمیذِ سفیان بیان کرتے ہیں کہ پہلے مالک کی طرح ہی بیان کیا کرتے تھے پھر (لحم) کا لفظ بھی ذکر کرنا شروع کر دیا۔ لھذا یہ اضطراب ہے متعدد طرق سے ان کی متابعت بھی ہے مگر سب میں مقال ہے۔ مثلا طبرانی میں ابن دینار، مسند اسحاق میں محمد بن عمرو، طبرانی میں محمد بن

اسحاق نے (رجل حمار وحش) ذکر کیا ہے، محمد حسن الحدیث ہیں مگر جب دوسرے ثقہ رواۃ کی مخالفت کریں تب قابلِ حجت نہیں۔ مسلم نے (حاکم عن سعید بن جبیر) ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ صعب نے (رجل حمار) ھدیہ کیا تھا (گویا ابن حجر نے جو تمام طرق کے ضعیف ہونے کی بات کی ہے وہ زھری سے متعلقہ طرق کی بابت ہے)۔ اسی طرح مسلم کی (حبیب بن أبی ثابت عن سعید) سے روایت میں کبھی (حمار وحش) کہا اور کبھی (شق حمار)۔ اسی طرح طاوس عنِ ابن عباس کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ زید بن ارقم سے ایک مرتبہ ابن عباس نے کہا (کیف أخبرتنی عن لحمِ صیدٍ أھدی لرسول اللہ ﷺ و ھو حرام؟) تو انہوں نے کہا کہ شکار کے جانور کا گوشت تھا جسے احرام میں ہونے کی وجہ سے واپس کر دیا۔ اسے ابوداؤد اور ابن حبان نے بھی عطاء عن ابن عباس کے طریق سے نقل کیا ہے۔ تمام روایات متفق ہیں کہ آپ نے قبول نہ کیا تھا مگر ابن وھب اور بیہقی نے عمرو بن امیہ کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ صعب نے مقام جحفہ میں زبیرے کا ایک ٹکڑا پیش کیا تو آپ نے بھی اور باقی لوگوں نے بھی تناول کیا۔ بیہقی کہتے ہیں اگر یہ محفوظ ہے تو شاید زندہ جانور واپس کر دیا اور گوشت قبول کر لیا۔ ابن حجر اس تطبیق کو محل نظر قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر یہ تمام طرق محفوظ ہیں تو زندہ واپس کر دیا، گوشت کبھی قبول کیا اور کبھی نہ کیا بقول ان کے قبول تب کیا جب یہ علم ہوا کہ شکار ان کی خاطر نہیں کیا گیا۔ شافعی الام میں رقمطراز ہیں کہ زندہ تو اس لئے واپس کر دیا کہ محرم کے لئے شکار ذبح کرنا روا نہیں اور اگر گوشت تھا تو محتمل ہے کہ اس وجہ سے واپس کیا ہو کہ جان لیا کہ انہی کی خاطر شکار کیا ہے اور عمرو بن امیہ کی روایت میں جو قبول کر لینے کا ذکر ہے وہ کسی اور موقع مثلاً مکہ سے واپسی کے دوران کا واقعہ ہوگا۔ ترمذی شافعی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ آپ کا رد کرنا اس خیال سے تھا کہ ان کی خاطر شکار کیا ہے تو یہ ترک علی وجہ التنزّہ ہوسکتا ہے۔ قرطبی نے یہ تطبیق دی ہے کہ پہلے زندہ جانور لے کر آئے آپ کے قبول نہ کرنے پر خود پکا کر ایک حصہ لے آئے، کہتے ہیں کہ کسی بھی طرح کی تطبیق بعض روایات کی توہیم سے بہتر ہے۔ نووی کہتے ہیں بخاری نے (حیاً) کا لفظ ترجمہ میں شامل کیا ہے حالانکہ سیاقِ حدیث میں موجود نہیں ہے جبکہ وہ روایات جو مسلم نے نقل کی ہیں اس امر پر متفق ہیں کہ ذبح شدہ لائے تھے۔ ابن حجر کہتے ہیں تأمل کرنے سے ان کا دعوی صحیح ثابت نہیں ہوتا جب کہ شافعی بھی الأم میں لکھ چکے ہیں کہ مالک کی روایت کہ صعب نے زبیر اھدیۃً پیش کیا اثبت ہے ان کی روایت سے جو کہتے ہیں کہ گوشت پیش کیا تھا۔ ترمذی بھی بعض اصحابِ زھری کے (لحم حمار وحش) نقل کرنے کو غیر محفوظ کہتے ہیں۔

(بالأبواء) کہا جاتا ہے کہ سیول یعنی سیلاب یہاں (تتبوّء) یعنی جمع ہوتے تھے، اسلئے یہ نام پڑا۔ یا (لو بائہ علی القلب)۔ (یعنی دلوں کا انقباض)۔ (أو بودّان) راوی کو شک ہے، جحفہ کے قریب ایک جگہ ہے۔ مدینہ سے جحفہ آنے کے راستہ میں ابواء سے جحفہ ۲۳ میل کے فاصلہ پر ہے جبکہ ودان سے جحفہ آٹھ میل تھا۔ معمر، عبدالرحمٰن بن اسحاق اور محمد بن عمرو نے صرف ابواء کا نام ذکر کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ مجھے لگتا ہے شک ابن عباس کی طرف سے ہے کیونکہ طبرانی نے عطاء عنہ کے طریق سے اسی روایت میں شک کیساتھ ہی بیان کیا ہے۔ (فلما رأی الخ) یعنی صعب کے چہرے پر اس خیال سے کہ آنجناب نے تحفہ قبول نہیں فرمایا، طبعی اقتضاء کے مطابق تاثراتِ انقباض دیکھے تو تسلی دی کہ محرم ہونے کے سبب ھدیہ واپس کیا ہے کوئی اور وجہ نہیں۔ طبرانی کی روایت میں ہے (لم نردہ علیك کراھیۃ لہ الخ) لم نرد میں بقول عیاض روایات کا ضبط، دال پر فتحہ ہے، محققینِ لغت ضمہ بھی صحیح قرار دیتے ہیں کیونکہ مضاعف مجزوم کی

واو پر مابعد هاء کی رعایت سے پیش پڑھی جاسکتی ہے بلکہ بعض اسے ہی صواب کہتے ہیں، بعض نے مکسور پڑھنا بھی جائز قرار دیا ہے بقول ابن حجر یہ اضعف الأ وجہ ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں فکِ ادغام کے ساتھ یعنی (نر دده) ہے۔

(إلا أنا حرم) نسائی کی صالح بن کیسان سے روایت میں اس کے بعد (لا نأکل الصید) بھی ہے، سعید عن ابن عباس کی روایت میں ہے کہ اگر محرم نہ ہوتے تو ضرور قبول کرتے۔ اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ شکار کا گوشت مطلقاً ہی محرم کے لئے حرام ہے کیونکہ آپ نے عدم قبول کی وجہ احرام میں ہونا بتلایا ہے، یہی علی، ابن عباس، ابن عمر، لیث، ثوری اور اسحاق کا قول ہے ان کی حجت یہی حدیثِ صعب ہے، ابو داؤد میں حضرت علی کی روایت ہے کہ اشجع کے کچھ لوگوں سے کہا تم جانتے ہو کہ آنحضرت کو شکار کردہ زیبرے کا گوشت پیش کیا گیا مگر آپ نے قبول نہ فرمایا، انہوں نے کہا (نعم)۔ مگر یہ معارض ہے مسلم کی حدیثِ طلحہ کے، جس میں ہے کہ انہیں حالتِ احرام میں ایک پرندے کا گوشت پیش کیا گیا تو کہنے لگے ہم نے آنحضرت کے ساتھ (اسی حالت میں) کھایا ہے (یعنی جائز ہے) مالک اور اصحاب سنن نے عمیر بن سلمہ سے نقل کیا ہے کہ بہزی نے آپ کی خدمت میں ہرن پیش کیا اور آپ محرم تھے (فأمر أبا بکر أن یقسمه بین الرفاق)۔ (یعنی ابو بکر کو حکم دیا کہ ساتھیوں میں تقسیم کردیں) احناف اور سلف کی ایک جماعت مطلقاً جواز کے ہی قائل ہیں۔ جمہور نے ان مختلف روایات کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ یہ احادیثِ قبول اس امر پر محمول ہیں کہ حلال اپنے لئے شکار کرے پھر اس میں سے کچھ محرم کو ھدیہ کرے جب کہ احادیثِ رد (یعنی عدم قبول) اس امر پر محمول ہیں کہ حلال محرم کی خاطر شکار کرے، وہ کہتے ہیں اس حدیثِ صعب میں معذرت کرتے ہوئے صرف احرام میں ہونے کا ذکر اس لئے کیا کہ محرم کے لئے شکار کا گوشت صرف اس وجہ سے حرام ہے کہ اگر اس کی خاطر کیا ہو لہذا اصلی سبب کا ذکر کردیا، باقی سے خاموش رہے۔ تو یہ سکوت ان کی نفی پر دال نہیں پھر دوسری روایات میں ان کا ذکر موجود ہے۔ اس تطبیق کی تائید ترمذی، نسائی اور ابن خزیمہ کی روایت کردہ حدیثِ جابر مرفوع سے ہوتی ہے کہ (صید البر لکم حلال ما لم تصیدوه أو یصاد لکم)۔ (یعنی خشکی کا شکار۔ یعنی اس کا گوشت تمہارے لئے حلال ہے بشرطِ کہ تم نے خود نہ کیا ہو یا تمہارے لئے نہ کیا گیا ہو)۔

ابن حجر مزید لکھتے ہیں کہ نسائی کی روایت کے حوالے سے آپ کا قول (انا حرم لا نأکل الصید) ذکر ہوا ہے جس میں دونوں سبب مذکور ہوئے۔ امام مالک سے ایک اور تفصیل بھی منقول ہے کہ اگر احرام باندھنے سے قبل اس کی خاطر شکار کیا گیا تو اس کا کھانا احرام باندھنے کے بعد بھی حلال ہوگا۔ عثمان سے ایک اور تفصیل یہ ہے کہ جن محرمین کے لئے شکار کیا گیا ان کے لئے حرام، دیگر محرمین کے لئے حلال ہوگا۔ مالک کی رائے ہے کہ جو شکار محرم کی خاطر کیا گیا ہو، وہ محرم اور غیر محرم، دونوں کے لئے حرام ہے، اس روایت کے لفظ (فرده علیه) کا مطلب یہ نہیں (ان کے مطابق) کہ وہ خود یا دیگر حلال کھالیں بلکہ یہ احتمال بھی ہے کہ اگر جانور زندہ ہے تو چھوڑ دیں اگر مذبوح ہے تو پھینک دیں مگر اس کا تعاقبِ علمی یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ اس صورت میں آنجناب ضرور وضاحت فرماتے، انہوں نے صرف اپنے نہ کھانے کی علت بیان کی ہے، اگر صعب کے لئے بھی حلال نہ ہوتا تو انہیں واپس بھی نہ کرتے۔

باب ما يَقتل المُحرِمُ من الدّوابّ

(محرم کن دواب۔ جانور، حشرات وغیرہ۔ کو قتل کر سکتا ہے)

اور اس پاداش میں اس کے ذمہ کوئی کفارہ نہ ہوگا۔ علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ شافعیہ کے بقول ان جانوروں کے قتل میں جو غیر ماکول اللحم (یعنی جن کا گوشت حلال نہیں) ہیں کوئی کفارہ نہیں یعنی ان کے ہاں مناطِ حکم (یعنی حکم کی علت) ان کے گوشت کی حرمت ہے لہذا ان پانچ کے علاوہ بھی اگر کوئی درندہ یا جانور جس کا گوشت حلال نہیں، مارا تو کفارہ نہیں، مالکیہ کے ہاں مناطِ حکم (العَدْو)۔ (یعنی انسان پر حملہ یا ایذاء) ہے کہتے ہیں یہ مناط شافعیہ کے مناط سے قوی ہے، احناف کے ہاں صرف صرف منصوص علیہ کا قتل جائز ہے۔ (یعنی جن کا ذکر حدیث میں آیا ہے)۔ اس موقع پر مولانا بدر عالم حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ دوسرے ساتھی مولانا عبدالعزیز کے محفوظات میں لکھا ہوا ہے کہ حنفیہ نے تین چیزوں میں تنقیحِ مناط (یعنی اس حکم شرعی کے مناط کا تتبع اور اس کی تلاش) نہیں کی، کوا، چیل اور چوہیا جبکہ عقرب (بچھو) اور کتے میں تنقیحِ مناط کرتے ہوئے بقیہ موذی حشرات کو بھی انہی کے حکم میں شامل کیا ہے یعنی ان کے مارنے پر کوئی جنایہ نہ ہوگا البتہ جوں مارنے میں تھوڑا سا صدقہ ہے پھر ہر درندہ جو حملہ آور ہو، کے مارنے میں کوئی کفارہ نہیں (یہ بیان متن کی تقریر سے کچھ مختلف ہوا)۔ علامہ کہتے ہیں مولانا فیض الحسن (؟) بھول گئے انہوں نے ہر درندے، خواہ وہ حملہ آور نہ بھی ہو۔ کو مارنا جائز لکھ دیا، یہ ہمارا مذہب نہیں ہے۔

صاحب ھدایہ نے شافعیہ کے قیاس کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے کہ فواسق پر قیاس ممتنع ہے وگرنہ ابطالِ عدد ہوگا (یعنی آپ نے حدیث میں۔ خمس۔ کا عدد ذکر کیا ہے وہ بے معنی قرار پائے گا) بعض کا خیال ہے کہ مفہومِ عدد کا اعتبار ہے، کہتے ہیں میری رائے میں ہر جگہ عدد کا اعتبار نہیں ہوتا یعنی یہ کوئی ضابطہ کلیہ نہیں مگر خاص اس موقع پر عدد کا اعتبار ہے کہ اس کے خارجی دلائل ہیں۔

حدثنا عبداللہ بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنهما أنَّ رسولَ اللہﷺ قال خمسٌ مِن الدَّوابِّ ليسَ علَى المُحرِمِ فی قَتلِهن جُناحٌ۔ و عن عبداللہ بن دينار عن عبداللہ بن عمر أنَّ رسولَ اللہﷺ قال......

(آگے یہی روایت ہے، وہیں ترجمہ ہوگا) اس طریق سے یہ حدیث مختصراً ہی ہے، تفصیل آگے سالم کی روایت میں ہے۔

(وعن عبداللہ الخ) یہ اسی سند پر معطوف ہے موطا میں بھی دونوں طریق مذکور ہیں۔ (بدء الخلق) میں بھی اسے قعنبی عن مالک کے حوالے سے لائے ہیں، لفظ بلفظ ایک جیسا سیاق ہے۔ مسلم نے بھی اسماعیل بن جعفر کے طریق سے ابن دینار کی روایت نقل کی ہے، احمد بھی (شعبة عن ابن دينار) سے لائے ہیں مگر ان کی روایت میں (العقرب) کی بجائے (الحية) ہے۔ (اس سے بھی ثابت ہوا کہ محرم کو یہ اجازت صرف پانچ چیزوں پر مقصور نہیں بلکہ ہر موذی چیز کو مار سکتا ہے)۔

حدثنا مسدد حدثنا أبو عوانة عن زيد بن جبير قال سمعتُ ابنَ عمر رضی اللہ عنهما يقول حدثتْنی إحدىٰ نِسوةِ النبیﷺ عن النبیﷺ يَقتلُ المُحرمُ......

زید بن جبیر طائی کوفی ہیں ان کی صحیح بخاری میں دو روایتیں ہیں اور دونوں ابن عمر سے ہیں اسکی روایت میں ابن عمر اور آنحضرت کے درمیان واسطہ کے ذکر میں نافع وابن دینار کی مخالفت کی ہے البتہ سالم کی موافقت ہے مگر زید نے یہ واسطہ مبہم رکھا ہے سالم نے نام ذکر کیا ہے۔
(حدثني إحدى الخ) اس طریق سے اتنا ہی بیان کر کے بقیہ کلام اگلے طریق سے ذکر کریں گے ابونعیم نے المستخرج میں (أبو خليفة عن مسدد) اور آگے اسی سند کے ساتھ پورا سیاق نقل کیا ہے۔ مسلم نے بھی یہ روایت نقل کی ہے، کچھ اضافہ بھی ہے مثلا (وفي الصلاة أيضا) کا جملہ۔ (الحية) کا لفظ ذکر کیا۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ اضافہ صرف ان کے طریق میں ہی دیکھا ہے خود مسلم نے زھیر بن معاویہ اور اسماعیلی نے اسرائیل کے حوالے سے، دونوں زید بن جبیر سے، کی روایت میں یہ اضافہ موجود نہیں۔

حدثنا أصبغ قال أخبرني عبدالله بن وهب عن يونس عن ابن شهاب عن سالم قال قال عبدالله بن عمر رضى الله عنهما قالت حفصةُ قال رسولُ اللهﷺ خمسٌ مِن الدَّوابِّ لا حرجَ علىٰ مَن قتَلَهن: الغُرابُ والحِدَأةُ والفأرةُ والعَقربُ والكلبُ العَقُورُ

اُمّ المؤمنین حفصہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا پانچ موذی جانور ایسے ہیں کہ وہ حالتِ احرام میں بھی مار دیئے جائیں: کوا، چیل، بچھو، چوہا اور کاٹنے والا کتا۔

یونس سے مراد ابن یزید ہیں، مسلم نے حرملۃ عن ابن وھب کے طریق سے (أخبرني سالم) کہا ہے۔ (قالت حفصة) اسماعیلی کی روایت میں (عن حفصة) ہے، اس سے وہم ہوسکتا ہے کہ ابن عمر نے آنجناب سے اس کی سماعت نہیں کی مگر نافع کی روایت کے بعض طرق میں ابن عمر کے حوالے سے (سمعت النبي الخ) کا لفظ ہے۔ اسے مسلم نے ابن جریج کے طریق سے ذکر کیا ہے۔ مسلم اس کی بابت لکھتے ہیں کہ (نافع عن ابن عمر) سے سوائے ابن جریج نے کسی نے (سمعت) کا لفظ ذکر نہیں کیا، محمد بن اسحاق نے ان کی متابعت کی ہے ان کا طریق بھی نقل کیا ہے بظاہر ابن عمر نے آنخضرت کے ساتھ ساتھ اپنی بہن ام المومنین حفصہ سے بھی یہ روایت سنی تو اس سے ظاہر ہوا کہ سابقہ زید کی روایت میں مبہمۃ سے مراد حضرت حفصہ ہیں، حضرت عائشہ بھی ہوسکتی ہیں، اس روایت کو ابن عیینہ نے بھی ابن شہاب کے حوالے سے نقل کیا ہے مگر حفصہ کا واسطہ ساقط کیا ہے، صواب اس کا اثبات ہے۔
علامہ انور (الكلب العقور) کے تحت لکھتے ہیں کہ کتا، اھلی (یعنی آبادیوں میں رہنے والا) ہو یا وحشی (جنگلی) دونوں اس حکم میں برابر ہیں مگر ابن ھمام کے نزدیک اس حدیث میں جنگلی کتا مراد ہے کیونکہ وہی صیود میں سے ہے میرے نزدیک اہلی مراد ہے جو کاٹنے کا عادی ہو۔ کیونکہ محرم کا جنگلی سے تو واسطہ نہیں پڑتا اگر چہ حکم دونوں کا ایک ہے (جنگلی کتے سے بھی منی وعرفہ وغیرہ میں واسطہ پڑ سکتا ہے) لکھتے ہیں کہ ہدایہ میں ہے ابو یوسف کے نزدیک بھیڑیے کو قتل کرنے کی صورت میں بھی کچھ جنایہ نہیں، کہتے ہیں یہ تنقیحاً للمناط کے طور پر نہیں کہا بلکہ کتے پر اسے قیاس کیا ہے دونوں میں اتنا ہی فرق ہے کہ کتا اھلی ہوتا ہے اور وہ وحشی، (شکل ایک جیسی ہے) زفر کے بقول شیر مارنے میں بھی کچھ جنایہ نہیں، کہتے ہیں کہ یہ بھی تنقیح للمناط نہیں بلکہ اسد پر بھی کلب کا لفظ بولا جاتا ہے۔ مولانا بدر سفیان ابن عیینہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ہر کاٹنے والا درندہ (کلب عقور) ہے۔ بقول علامہ ہم نے تنقیحِ مناط پر عمل نہیں کیا بلکہ منصوص علیہ پر اقتصار کیا ہے۔
(الغراب) کی بابت لکھتے ہیں کہ مسلم میں اس کی صفت کے بطور (الأبقع) کا لفظ بھی ہے میری نظر میں یہ قیدِ اتفاقی ہے ہر کوا موذی ہے۔

حدثنا يحي بن سليمان قال حدثني ابن وهب قال أخبرني يونس عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أنَّ رسولَ اللهﷺ قال خمسٌ مِن الدَّوابِ كُلُّهن فاسقٌ يُقتَلنَ في الحَرمِ الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور

(سابقہ ہے، یہاں راویہ حضرت عائشہؓ ہیں)۔اس کی سند میں بھی یونس بن یزید ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ ابن وھب کی ان کے حوالے سے زہری سے دوسندیں ہیں۔(سالم عن أبيه عن حفصة)اور(عروة عن عائشة)ابن عیینہ اس دوسری سند کا انکار کیا کرتے تھے حمیدی بیان کرتے ہیں کہ ہمیں سفیان نے بیان کرتے ہوئے عروہ کا ذکر نہیں کیا۔ابن حجر کہتے ہیں معمر کا مذکورہ طریق امام بخاری نے بدء الخلق میں (يزيد بن زريع عنه) کے طریق سے ذکر کیا ہے نیز نسائی نے بھی عبدالرزاق کے طریق سے روایت کیا۔ عبدالرزاق کہتے ہیں ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ معمر اسے(زهری عن سالم عن أبيه)اور(عن عروة عن عائشة)ذکر کرتے تھے، زہری عن عروۃ کے طریق سے مسند احمد میں سعید بن ابی حمزہ اور سنن نسائی میں ابان بن صالح روایت کرتے ہیں اور جس نے یاد رکھا، حجت ہے اس پر جس نے یاد نہ رکھا، زہری عن عروہ کی متابعت بھی ہے جو ھشام کی ہے، اسے مسلم نے نقل کیا ہے۔

(خمس)اگر چہ پانچ کے عدد کے ساتھ اس تقیید کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ یہ حکم انہی پانچ چیزوں کے ساتھ مختص ہے مگر اکثر کے نزدیک ایسا نہیں ہے، اگر اس کا اعتبار کر بھی لیا جائے تو محتمل ہے کہ آنجناب نے اولاً ان پانچ چیزوں کا ذکر کیا، بعدازاں کئی دیگر کا بھی یہی حکم بیان کر دیا، حدیثِ عائشہ کے بعض طرق میں (أربع) کا لفظ بھی ہے اور بعض میں (ست) کا۔ اربع مسلم نے قاسم عنہا کے حوالے سے نقل کیا ہے اس میں عقرب ساقط ہے۔ ست، ابوعوانہ نے المستخرج میں (محار بي عن هشام عن أبيه عنها) کے طریق سے نقل کیا ہے اس میں ان مذکورہ کے ساتھ (الحية) کا بھی ذکر ہے۔ابوداؤد کی حدیثِ ابی سعید میں (السبع العادی)۔ (یعنی حملہ آور درندہ) کا بھی اضافہ ہے، تو یہ سات ہو گئے، ابن خزیمہ اور ابن منذر کی حدیثِ ابی ھریرہ میں ذئب (بھیڑیا) اور (نمر)(چیتا) کا بھی ذکر ہے تو یہ نو بن گئے مگر ابن خزیمہ ذھلی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ یہ دو نام کسی راوی نے (الكلب العقور) کی تفسیر کرتے ہوئے ذکر کئے ہیں (گویا ہر خونخوار درندے پر کلب کا لفظ بولا جا سکتا ہے) ذئب کا لفظ ایک حدیثِ مرسل میں بھی ہے جسے ابن ابی شیبہ، سعید، اور ابوداؤد نے بحوالہ(سعيد بن مسيب عن النبی ﷺ)نقل کیا ہے۔ابن حجر کہتے ہیں کہ پانچ معروف ناموں سے زائد کے ضمن میں یہ وہ روایات ہیں جن پر میں مطلع ہو سکا اور یہ سارے طرق مقال سے خالی نہیں ہیں۔

(من الدواب)باء پر شد، دابۃ کی جمع ہے(مادَبَّ من الحيوان)۔(یعنی ہر چلنے والا حیوان)بعض نے (الطير) کو اس سے خارج کیا ہے کیونکہ قرآن میں ہے(وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير الخ)۔(یعنی دابہ کے بعد طائر کا ذکر علیحدہ سے کیا) یہ حدیث اس کا رد کرتی ہے۔دوسری آیت (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) کے عموم سے طیر پر بھی اس نام کا اطلاق ثابت ہوتا ہے۔مسلم کی حدیثِ ابی ھریرہ میں ہے(وخلق الدواب يوم الخميس)۔(کہ جمعرات کے دن تمام دواب پیدا کئے اس میں طیر کا الگ سے ذکر نہیں ہے۔(كلهن فاسق) کہا گیا ہے کہ کل فاسق کی صفت ہے اور(يقتلن) کی ضمیر کل کے معنی کی طرف راجع ہے۔مسلم کی اسی طرح سے روایت میں ہے(كلها فواسق)بدء الخلق میں معمر کی روایت میں ہے(خمس فواسق)

بقول نووی یہ خمس کی اضافت کے ساتھ ہے نہ کہ تنوین کے ساتھ، ابن دقیق العید دونوں وجہیں جائز قرار دیتے ہیں اور تنوین کے ساتھ راجح قرار دیتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ اضافت کی روایت تخصیص ظاہر کرتی ہے تو مفہوم کے اعتبار سے ان کے غیر کا حکم اس سے جدا ہوگا جب کہ تنوین کی روایت معنی کی جہت سے ان پانچ کو خمس کے ساتھ موصوف کرتی ہے اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ قتل کا حکم معلل ہے اس صفت کے ساتھ جو یہاں ذکر ہوئی یعنی فسق، پس ایسی صفت کا حامل ہر دابہ اس حکم میں ان کے ساتھ شریک ہے، باب کی حدیثِ یونس اسکی تائید کرتی ہے۔

نووی کہتے ہیں فسق کے ساتھ ان کی صفت بیان کرنا لغت کے مطابق ہے، لغت میں فسق کا معنی ہے، خروج، اسی سے کہتے ہیں (فسقت الرطبة) جب چھلکے سے پھل نکلے (یعنی چھلکا اتارا جائے) قرآن میں ہے (ففسق عن أمر ربه) أی خرج۔ فاسق آدمی وہ ہوتا ہے جو اطاعتِ رب سے نکل جاتا ہے تو اس لحاظ سے یہ خروجِ مخصوص ہے۔ ابن اعرابی کا دعوی ہے کہ کلامِ جاھلیت اور شعرِ جاھلی میں فاسق کا لفظ اس کے شرعی معنی میں استعمال نہیں ہوا۔ ان دواب کے ساتھ اس کے بطورِ صفت استعمال کرنے کا معنی یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ اس حکمِ قتل کے ضمن میں بقیہ جانوروں کے زمرہ سے خارج ہو گئے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حلِ اکل سے خارج ہوئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے (أو فسقا أهلّ لغير الله به) نیز (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق)۔ (ان آیتوں میں غیر اللہ کا نام پڑھے ہوئے طعام پر فسق کا لفظ استعمال ہوا ہے) ایک قول یہ بھی ہے کہ اپنے غیر کے حکم سے خارج ہوئے بوجہ ایذاء، افساد اور عدمِ انتفاع کے۔ اسی اختلافِ توجیہہ کے مدِ نظر اھلِ فتوی کا اختلاف ہوا، جو پہلا معنی مراد لیتے ہیں ان کے نزدیک ہر وہ دابہ ان کے ساتھ ملحق ہے جس کا غیر محرم کے لئے مارنا حل وحرم میں جائز ہے (یعنی ہر موذی شیئ) جو دوسرا معنی مراد لیتے ہیں وہ ان کے ساتھ ہر اس دابہ کو ملحق کرتے ہیں جو غیر ماکول اللحم ہے الا یہ کہ اس کے مارنے سے نہی ہو اور جو تیسرا معنی مراد لیتے ہیں وہ فقط انہی کو ان کے ساتھ ملحق اور اس حکم میں شامل کرتے ہیں جو باعثِ فساد ہوں، ابن ماجہ کی حدیثِ ابی سعید میں ہے کہ ان سے پوچھا گیا چوہیا کو فویسقہ کیوں کہا جاتا ہے کہا ایک مرتبہ آنحضرت بیدار ہوئے، دیکھا کہ ایک چوھیا نے جلتی ہوئی بتی پکڑی ہوئی ہے اور ادھر ادھر پھدک رہی ہے قریب تھا کہ گھر کو آگ لگ جائے تو اس وجہ سے اسے فویسقہ کہا گیا (اسی وجہ سے حکم فرمایا کہ چراغ جلتا ہوا نہ چھوڑ کر سوئیں) اسی سے اشارہ ملا کہ ان مذکورہ دواب کو فواسق ان کی ایذاء رسانی اور اِفساد کے سبب کہا گیا اس سے آخری معنی کی تائید ہوتی ہے۔

(يقتلن في الحرم) نافع کی روایت کے الفاظ ذکر ہوئے تھے (ليس على المحرم في قتلهن جناح) گویا محرم کے لئے ان کا مارنا حدودِ حرم میں بھی جائز ہے تو حلال کے لئے تو بالاولی ہوگا نیز حل میں بھی بطریق اولی ہوا۔ مسلم کی (معمر، زہری، عروہ) کی روایت میں حل کا ذکر بھی ہے، اس میں ہے (في الحل والحرم)۔ جناح کے لفظ کے استعمال سے مترشح ہوتا ہے کہ اگر ایذاء رسانی کا خطرہ نہیں تو انہیں چھوڑا بھی جا سکتا ہے مگر مسلم میں زید بن جبیر کی روایت میں (أمر) کا لفظ ہے اسی طرح معمر کی روایت میں بھی، ابوعوانہ کی (ابن نمير عن هشام عن أبيه) کی روایت میں ہے (ليقتل المحرم) بظاہر یہ امر وجوب کے لئے ہے، ندب یا اباحت کیلئے بھی محتمل ہے (ان میں بعض مثلا سانپ یا باؤلا کتا اگر بطور خاص حملہ آور نہیں بھی تو بعد میں اسے یا کسی اور کو نقصان پہنچا سکتے ہیں لہذا ان کا اور ان جیسوں کا مارنا وجوب کے زمرہ میں ہی قرار پائے گا)۔ بزار نے ابورافع کے طریق سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت

نے ایک دفعہ اثنائے نماز کوئی چیز ماری، دیکھا کہ وہ بچھوتھا، کہتے ہیں کہ محرم کو بچھو، سانپ، چوھیا اور چیل مارنے کا حکم دیا (ایک حکمت امر کو وجوب پر محمول کرنے کی یہ بھی ہے کہ حج وعمرہ کے موقع پر ہزاروں لوگ، حضرات وخواتین کا اجتماع ہوتا ہے تو ان کے شر وفساد سے بے خوف نہیں ہوا جا سکتا، لہذا دیکھتے ہی مارنا بہتر ہے)۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ مارنے کا یہ حکم محرم کیلئے عدم قتل اور عدم صید کی عمومی نہی کے بعد آیا ہے لہذا وجوب یا ندب کیلئے نہیں ہوسکتا، اس کی تائید مسلم اور نسائی کی لیث عن نافع سے روایت میں مذکور لفظ (أذن) سے بھی ہوتی ہے۔ ابوداؤد وغیرہ کی حدیثِ ابی ھریرہ میں ہے کہ ان پانچ کا مارنا محرم کے لئے حلال ہے۔

(الغراب) مسلم میں اس کی صفت (أبقع) بھی مذکور ہے اس سے مراد جس کے پیٹ اور کمر میں کچھ سفیدی ہو۔ بعض اصحابِ حدیث نے اس قید کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ ابن منذر کا بیان ہے (علامہ انور۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ اسے اتفاقی قرار دیتے ہیں) ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن خزیمہ اسی کے مختار ہونے کی صراحت کرتے ہیں، یہ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا قضیہ ہے۔ ابن بطال اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اضافہ صحیح نہیں کیونکہ (قتادة عن سعيد) کا ہے اور قتادہ مدلس ہیں اور اس لفظ کی روایت میں شاذ ہیں، ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ یہ اضافہ ثابت نہیں، ابن قدامہ کا کہنا ہے کہ مطلق روایات اصح ہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ تمام تعلیلات محلِ نظر ہیں، دعوائے تدلیس اس لئے مردود ہے کہ شعبہ اپنے مدلس شیوخ سے وہی روایات نقل کرتے ہیں جن کی سماعت کی ہوتی ہے اور یہ بھی شعبہ کی روایت ہے۔ بلکہ نسائی نے (نضر بن شميل عن شعبة) کے طریق سے قتادہ کے سماع کی تصریح کی ہے۔ ابن عبدالبر کا اسے عدم ثابت کہنا غلط ہے کہ مسلم نے اس کی تخریج کی ہے۔ رہا ابن قدامہ کا مطلق روایت کو راجح قرار دینا تو یہ کسی زیادت کے قبول کی شرط نہیں بلکہ حافظ اور ثقہ راوی کی زیادت واضافہ قبول ہے البتہ ابن قدامہ کا یہ کہنا درست ہے کہ غرابِ ابقع کے ساتھ وہ کوے ملتحق ہیں جو اسی کی طرح موذی ہیں اور جن کا کھانا بھی حرام ہے، علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ وہ چھوٹا کوا جو دانے کھاتا ہے (عام آبادیوں میں رہنے والا) اس حکم سے خارج ہے، اسے (غراب الزرع) کہتے ہیں، زاغ بھی کہا جاتا ہے (زاغوں کے تصرف میں ہیں عقابوں کے نشیمن۔ اقبال) اسے کھالینے کے جواز کا فتویٰ ہے۔

صاحبِ ھدایہ اس سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ حدیثِ ہذا میں غراب سے مراد ابقع اور غداف ہے۔ غداف کی تشریح میں ابن حجر لکھتے ہیں کہ عرب اسے غراب البین بھی کہتے ہیں (یعنی جدائی کا کوا) کہا جاتا ہے کہ نوح علیہ السلام نے کشتی سے اسے زمین کی خبر لانے بھیجا تو واپس نہ آیا (اس وجہ سے بھی غراب البین کہا جاتا تھا کہ عرب اس کی آواز سے بدفالی یعنی تشاءم لیتے ہوئے اسے فراق و جدائی کی علامت خیال کرتے تھے، عربی شاعری میں اسے اسی حیثیت سے تناول کیا گیا ہے) صاحب ھدایہ کا کہنا ہے کہ غراب الزرع (یعنی انسانی آبادیوں میں رہنے والا کوا) اس حکم میں شامل نہیں، ابن قدامہ نے بھی اسے مستثنیٰ کیا ہے ابن حجر کے بقول مجھے نہیں گمان کہ اس میں کسی کا اختلاف ہوا ہی پر ابوداؤد کی حدیثِ ابی سعید، جس میں ہے (ويرمى الغراب ولا يقتله)۔ (یعنی کوے کو کنکری سے مار کر دور ہٹا دے، قتل نہ کرے) محمول ہے۔ ابن منذر وغیرہ نے یہ بات حضرت علی اور مجاہد سے بھی نقل کی ہے۔ مالکیہ کے ہاں غراب ابقع کی بابت ایک اور اختلاف بھی موجود ہے کہ اسے ایذاء رسانی کی صورت میں ہی مارا جائے؟ اور کیا بڑے کووں کو ہی نشانہ بنایا جائے؟ بقول ابن شاس ان کا مشہور قول جمہور کی طرح ہی ہے کہ بلا تفریق ماردیا جائے۔ ابن حجر لکھتے ہیں غربان کی ایک قسم اعصم بھی ہے، ان کے پروں یا پاؤں یا پیٹ میں سفیدی یا سرخی ہوتی ہے، ان کا بھی ابقع جیسا حکم ہے۔ ایک پرندہ عقعق ہے جو کبوتری کی

قد وقامت مگر شکل میں کووں سے مشابہ ہے بظاہر یہ بھی کووں کی جنس میں سے ہے عرب ان کے ساتھ بد فال پکڑتے تھے۔ فتاویٰ قاضی خاں حنفی میں ہے اگر کوئی سفر کے لئے نکلا پھر عقعق کی آواز سن کر (بد فالی لیتے ہوئے) پلٹ آیا تو اس نے کفر کیا (جس طرح ہندو کالی بلی کے راستہ کاٹ لینے سے بد فال لیتے ہیں) اس کے اس حکم میں داخل ہونے میں اختلاف ہے، احمد سے منقول ہے کہ اگر یہ مردار کھاتا ہے تب شامل ہے وگرنہ نہیں۔

(والحدأ) یعنی چیل، حاء پر زیر ہے بقول صاحب (المحکم) آخر میں مد بھی ہے مگر نادر ہے کشمیہنی کے نسخہ میں آخر میں تائے مربوطہ کے ساتھ ہے جو علامتِ تانیث نہیں بلکہ واحد کا صیغہ ہے مثلاً ثمرۃ۔ بدء الخلق کی روایتِ عائشہ میں (حُدَیَّا) آئے گا مسلم کی ھشام بن عروہ کی روایت میں بھی یہی ہے اس پرندے کے اوصاف میں سے ہے کہ دورانِ پرواز ساکت بھی ہو سکتا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ دائیں جہت سے کوئی چیز نہیں اچک سکتا۔ کتاب الصلاۃ میں قصہ صاحبۃ الوشاح میں اس کا ذکر گزرا ہے، حدأہ، حاء کی زبر کے ساتھ وہ کلہاڑی جس کے دو پھل ہوں۔ (والعقرب) نر و مادہ، دونوں پر بولا جاتا ہے مادہ کے لئے عقربہ اور عقرباء کے الفاظ بھی موجود ہیں۔ عقربان ان میں سے نہیں بلکہ وہ ایک دیگر دویبہ (تصغیر دابۃ) ہے جس کی بہت سی ٹانگیں ہوتی ہیں۔ عقرب کی بابت صاحبِ محکم کہتے ہیں کہ کہا جاتا ہے کہ اس کی آنکھ اس کی کمر میں ہے یہ صرف حرکت کرنے والے کو ضرر پہنچاتا ہے اس کے کاٹنے پر (لدغ اور لسع) دونوں فعل استعمال ہوتے ہیں، بعض مالکیہ سے چھوٹے سانپ (سنپولیا) اور چھوٹے بچھو کے نہ مارنے کا قول منقول ہے کیونکہ وہ نقصان نہیں پہنچا سکتے۔

(والفأر) تسہیل کے ساتھ (یعنی بغیر ہمزہ کے) بھی جائز ہے۔ محرم کے لئے اس کے جوازِ قتل میں صرف نخعی کا اختلاف ہے بقول ابن منذر وہ اس صورت میں جزاء کے قائل ہیں ابن منذر یہ تبصرہ بھی کرتے ہیں کہ ان کا قول خلافِ سنت اور جمیع اہل علم کے قول کے بھی خلاف ہے بقول بیہقی جب نخعی کی یہ بات حماد بن زید کو بتلائی گئی تو کہنے لگے کوفہ میں نخعی سے زیادہ آثار کا رد کرنے والا اور شعبی سے زیادہ آثار کو ماننے والا نہ تھا (آثار سے مراد سلف کے اقوال) چوہوں کی متعدد اقسام ہیں مثلاً جرذ، خلد، فأرۃ الابل وغیرہ، سب کا حکم ایک جیسا ہے۔ الأدب کی حدیثِ جابر میں اس پر بھی فویسق کا لفظ استعمال کیا ہے۔

(والکلب العقور)۔ (کاٹنے والا کتا) مادہ کے لئے کلبۃ ہے، جمع کے لئے کلاب، اکلب اور کلیب، مستعمل ہیں جیسے اعبد، عباد اور عبید۔ بعض کتے حفاظت اور شکار کے لئے ہوتے ہیں جو اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، آگے ان کا بیان ہوگا کتوں میں بو سونگھنے، پاؤں کے نشانات کی تلاش (سراغرسانی) نگہبانی، ہلکی نیند، مانوس ہونا اور سدھیائے جانے کی صلاحیتیں ہوتی ہیں، کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے حضرت نوح علیہ السلام نے چوکیداری کے لئے کتا استعمال کیا۔ علماء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ یہاں کون سا کتا مراد ہے اور کیا عقور کی جو صفت یہاں مذکور ہے اس کا کوئی عمل دخل ہے؟ سعید بن منصور نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا ہے کہ کلبِ عقور اسد ہے، سفیان عن زید بن اسلم سے منقول ہے کہ ان سے کلبِ عقور کے بارہ میں پوچھا گیا، کہنے لگے (وأی کلب أعقر من الحیۃ)۔ (یعنی سانپ سے زیادہ عقور کلب کون سا ہو سکتا ہے؟، گویا ہر موذی چیز پر کلب کا لفظ بولا جا سکتا ہے) زفر کا قول ہے کہ یہاں اس سے مراد بھیڑیا ہے۔ مالک موطا میں لکھتے ہیں کہ اس سے مراد ہر وہ جانور ہے جس سے لوگوں کو خطرہ ہو یا وہ ان پر حملہ آور ہوتا ہو مثلاً شیر،

چیتا، بھیڑیا، وغیرہ۔ یہی ابوعبید نے سفیان سے نقل کیا ہے، جمہور کا یہی قول ہے جبکہ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ کتا ہی مراد ہے اور سوائے بھیڑیے کے کوئی اور جانور اس حکم میں اس کے ساتھ شامل نہیں جمہور کی دلیل آنجناب کا عقبہ بن ابولہب کو یہ بددعا دینا (اللّٰھم سلط علیه کلبا من کلابك) تو شیر نے اسے قتل کر دیا تھا، اسے حاکم نے نقل کیا ہے، قرآنی آیت (وما علمتم من الجوارح مکلبین) بھی ان کی دلیل ہے اس لئے ہر جارح کو عقور کہا جاتا ہے۔ طحاوی نے حنفیہ کی دلیل کے بطور ذکر کیا ہے کہ علماء کا باز اور شکرے کو قتل کرنے کی حرمت پر اتفاق ہے حالانکہ وہ سباع الطیر (یعنی حملہ کرنے والے پرندے) میں سے ہیں جبکہ کوے اور چیل کو مارنے کا حکم ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ کلب کا لفظ یہاں کلب کے ساتھ ہی مختص ہے زیادہ سے زیادہ بھیڑیا جو شکلاً کتے جیسا ہے، اس حکم میں شریک ہے، جواباً کہا گیا ہے کہ ہر عادی ومفترس کو خواہ باز ہی کیوں نہ ہو، مارنے پر اتفاق ہے بلکہ اکثر کا کہنا ہے کہ ہر وہ جس کا گوشت حلال نہیں اس میں شامل ہے الا یہ کہ کسی کے قتل سے بطور خاص منع کیا ہو۔ غیر عقور کلب کے قتل میں علماء کا اختلاف ہے قاضیان حسین اور ماوردی نے صراحۃ ان کا قتل حرام قرار دیا ہے شافعی کی الام میں جواز مذکور ہے۔ نووی شرح المھذب کی (البیع) میں لکھتے ہیں کہ ہمارے اصحاب (شوافع) کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ (یعنی نہ کاٹنے والا کتا۔ چوکیدار اور شکاری وغیرہ) محترم ہے، اس کا قتل جائز نہیں مگر (التیمم والغصب) میں اسے غیر محترم لکھا ہے۔ (الحج) میں لکھا ہے کہ اس کا مارنا مکروہِ تنزیہی ہے۔

جمہور کا مذہب۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ ان پانچ کے ساتھ بقیہ کو بھی ملحق کرنے کا ہے البتہ علت میں وہ باہم مختلف ہیں بعض نے ان کا موذی ہونا اور یہ مذہبِ مالک کا قضیہ ہے اور بعض نے ان کا غیر ماکول اللحم ہونا بیان کیا ہے اور یہ مذہب شافعی کا قضیہ ہے پھر انہوں نے ان جانوروں کی تین اقسام بیان کی ہیں، (۱) جن کا مارنا مستحب ہے مثلاً حدیث میں مذکور یہ پانچ، اور جو ایذاء رسانی میں ان جیسے ہیں (۲) جن کا مارنا جائز ہے یہ غیر ماکول اللحم ہیں ان کی پھر دو قسمیں بن سکتی ہیں ایک وہ جن سے کوئی نفع یا نقصان نہیں ہوتا پس ان کا مارنا مکروہ ہے حرام نہیں، دوسرے وہ جن سے کوئی منفعت حاصل ہوتی ہے مثلاً شکار کرنے میں اور کبھی ضرر رساں بھی ہوتے ہیں تو ان کا مباح ہے (۳) جن کا کھانا مباح ہے اور ان کو مارنے سے روکا گیا ہے تو ان کا قتل جائز نہیں اگر کوئی محرم کرے تو کفارہ دینا پڑے گا۔ حنفیہ ان پانچ اور مزید سانپ کہ اس کا ذکر بھی بعض روایات میں ہے اور بھیڑیا اور پھر ہر وہ درندہ جس سے ایذاء پہنچ رہی ہو یعنی وہ حملہ آور ہوا ہو، کے قتل پر اقتصار کرتے ہیں۔

اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر کوئی واجب القتل شخص حرم میں پناہ لے لے تو اسے قتل کرنا جائز ہوگا کیونکہ وہ بھی ان پانچ فواسق کی طرح ہے جن کو مارنے کی محرم کو حدودِ حرم میں اجازت دی گئی بلکہ وہ شخص ان سے زیادہ مستحق ہے کہ ان کا فسق تو طبیعی ہے اور اس نے عمداً فسق اختیار کیا ہے، اس بارے تفصیلی بحث اگلے باب میں آئے گی۔

حدثنا عمر بن حفص بن غیاث حدثنا أبی حدثنا الأعمش قال حدثنی ابراھیم عن الأسود عن عبداللہ رضی اللہ عنه قال بینما نحنُ مع النبیﷺ فی غارٍ بِمِنًی إذ نَزَلَ علیه ﴿والمُرسَلاتِ﴾ وإنه لَیتلُوھا و إنی لأتَلَقَّاھا مِن فِیه و إنَّ فاهُ لَرَطْبٌ بھا إذ وَثَبَتْ علینا حَیَّةٌ فقال النبیﷺ اقتُلُوھا فابتَدَرْناھا فذَھَبتْ فقال النبیﷺ وُقِیَتْ

شَرَّكم كما وُقِيتُم شَرَّها

عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ ہم منیٰ میں رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ ایک غار میں تھے کہ آپ پر سورۃ ﴿وَالْمُرْسَلاَتِ﴾ نازل ہوئی تو آپ اس کی تلاوت کرنے لگے اور میں اس کو آپ سے (سن کر) یاد کرنے لگا۔ آپ ابھی تک اس کی تلاوت کر رہے تھے کہ اچانک ایک سانپ ہم لوگوں پر کودا تو نبی ﷺ نے فرمایا اس کو مار دو چنانچہ ہم اس پر لپکے مگر وہ چلا گیا تو آپ نے فرمایا وہ تمہارے ضرر سے بچا لیا گیا اور تم اس کے ضرر سے۔

اعمش پر اس حدیث کی سند میں اختلاف ہے، بدء الخلق میں اس کا ذکر ہوگا۔ (في غار بمنى) اسماعیلی کی (ابن نمير عن حفص) سے روایت میں ہے کہ عرفہ کی رات (جسے عرفِ حج میں مزدلفہ کی رات کہا جاتا ہے) کا واقعہ ہے۔ اس وقت سب احرام ہی میں ہوتے ہیں لہذا یہ شبہ دور ہوا کہ مبادا یہ طوافِ افاضہ کے بعد کا واقعہ ہو پھر مسلم اور ابن خزیمہ کی (أبو كريب عن حفص) سے روایت میں ہے کہ آپ نے ایک محرم کو حکم دیا کہ اس سانپ کو مار دے۔ ابوالوقت کے نسخہ میں اس حدیث کے آخر میں امام بخاری کا یہ جملہ بھی مذکور ہے کہ اس سے ہم یہ ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ منیٰ حرم میں ہے اور حدودِ حرم میں اس سے سانپ کا مارنا ثابت ہو رہا ہے۔ ابو ذر کے نسخہ میں یہی کلام آخر باب میں ہے۔

حدثنا اسماعيل قال حدثني مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها زوجِ النبي ﷺ أن رسولَ الله ﷺ قال لِلوَزغِ فُوَيسِقٌ ولَم أسمَعُه أمرَ بقَتلِهِ

حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا کہ آپ نے چھپکلی کو موذی کہا تھا لیکن میں نے آپ سے یہ نہیں سنا کہ آپ نے اسے مارنے کا بھی حکم دیا ہو۔

(للوزغ) لام بمعنی (عن) ہے، وزغ سے مراد چھپکلی ہے۔ (ولم أسمعه الخ) یہ حضرت عائشہ کی کلام ہے یعنی فویسق کے نام سے تو بظاہر ثابت یہی ہوتا ہے کہ اس کا مارنا بھی (بقیہ فواسق کی طرح) جائز ہوگا اور حضرت عائشہ کا نہ سننا اس کے منع کی دلیل نہیں، دیگر صحابہ نے سنا ہے، چنانچہ بدء الخلق میں حضرت سعد بن ابو وقاص کے حوالے سے ذکر آئے گا۔ مالک سے اس کا عدمِ قتل منقول ہے بلکہ بقول ابن قاسم اگر مارے تو صدقہ دے کہ وہ ان پانچ میں سے نہیں۔ ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے کہ عطاء سے اس بارے پوچھا گیا، کہا اگر ایذاء رسانی کرے تو قتل کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ علامہ انور سانپ کے قصہ کی بابت لکھتے ہیں کہ نسائی کی روایت میں ہے کہ آنجناب نے اس کے بل کو جلا دینے کا حکم دیا تھا اسی سے احمد کا موقف ہے کہ موذی اشیاء کو جلا کر بھی مارا جا سکتا ہے اسی سے بھڑوں کے چھتے کو جلا دینے کا، اگر ایذاء کا سبب ہوں فتوی ہے۔

باب لا يُعضَد شَجرُ الحَرمِ (حدودِ حرم میں سے درخت نہ کاٹا جائے)

وقال ابنُ عباس رضى الله عنهما عن النبي ﷺ لا يُعضَدُ شَوكُه

(وقال ابن عباس الخ) ایک باب کے بعد موصولاً آئیگی، وہیں بحث ہوگی۔

حدثنا قتيبة حدثنا الليث عن سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن ابن شريح العدوى أنه قال لعمرو بن سعيد وهو يَبعَثُ البُعوثَ إلىٰ مكة اِئذَن لِي أيُّها الأميرُ أحَدِّثك قولاً قامَ به رسولُ اللهﷺ لِلغَدِ مِن يومِ الفتحِ فسَمِعَته أُذُناىَ ووَعَاهُ قلبى وأبصَرَته عَينَاىَ حِينَ تَكَلَّمَ به إنه حَمِدَ اللهَ وأثنىٰ عَليه ثم قال إنَّ مكة حَرَّمَها اللهُ ولَم يُحَرِّمها الناسُ فلايَحِلُّ لِامرِئٍ يُؤمِنُ باللهِ واليومِ الآخرِ أن يَسفِكَ بِها دَماً ولا يَعضُدَ بها شجرةً فإنْ أحدٌ تَرَخَّصَ لِقتالِ رسولِ اللهِﷺ فقُولوا لَه إنَّ اللهَ أذِنَ لِرَسولِهِﷺ ولَم يأذَنْ لَكم وإنما أُذِنَ لى ساعةً مِن نَهارٍ وقَد عادَت حُرمَتُها اليومَ كَحُرمَتِها بالأمسِ ولْيُبَلِّغِ الشَّاهدُ الغائبَ فقِيلَ لأبى شُرَيح ما قَال لَك عمرٌو؟ قال أنا أعلمُ بذٰلك مِنك يا أبا شُريحٍ إنَّ الحَرمَ لا يُعِيذُ عَاصِياً ولا فاراً بدَمٍ ولا فاراً بخُربةٍ، خُربةٌ بلِيةٌ

ابوشریحؓ عدوی نے کہ جب عمرو بن سعید مکہ پر لشکر کشی کر رہا تھا تو انہوں نے اس سے کہا اگر امیر اجازت دے تو میں ایک ایسی حدیث سناؤں جو رسول اللہﷺ نے فتح مکہ کے دوسرے دن ارشاد فرمائی تھی اس حدیث مبارک کو میرے ان کانوں نے سنا اور میرے دل نے پوری طرح اسے یاد کرلیا تھا اور جب آپ ارشاد فرمار ہے تھے تو میری آنکھیں آپ کو دیکھ رہی تھیں آپ نے اللہ کی حمد اور اس کی ثناء بیان کی پھر فرمایا کہ مکہ کی حرمت اللہ نے قائم کی ہے لوگوں نے نہیں اس لئے کسی ایسے شخص کے لئے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو، جائز اور حلال نہیں کہ یہاں خون بہائے اور کوئی یہاں کا ایک درخت بھی نہ کاٹے لیکن اگر کوئی شخص رسول اللہﷺ کے قتال (فتح مکہ کے موقع پر) سے اس کا جواز نکالے تو اس سے یہ کہہ دو کہ رسول اللہﷺ کو اللہ نے اجازت دی تھی لیکن تمہیں اجازت نہیں ہے اور مجھے بھی تھوڑی سی دیر کے لئے اجازت ملی تھی پھر دوبارہ آج اس کی حرمت ایسی ہی قائم ہے جیسے پہلے تھی اور ہاں جو موجود ہیں وہ غائب کو (اللہ کا یہ پیغام) پہنچا دیں ابوشریح سے کسی نے پوچھا کہ پھر عمرو نے (یہ حدیث سن کر) آپ کو کیا جواب دیا تھا؟ انہوں نے بتایا عمرو نے کہا ابوشریح میں یہ حدیث تم سے زیادہ جانتا ہوں مکہ کسی مجرم کو پناہ نہیں دیتا اور نہ خون کر کے اور نہ کسی جرم کر کے بھاگنے والے کو پناہ دیتا ہے۔

(عن أبى شريح الخ) یہاں اسی طرح ہے اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ خزاعی ہیں، بنی کعب بن ربیعہ بن لحی سے جو خزاعہ کی ایک شاخ ہے اسی مناسبت سے انہیں کعبی بھی کہا جاتا ہے، بنی عدی میں سے نہیں نہ عدی قریش اور نہ عدی مضر شاید بنی عدی بن کعب قریشیوں کے حلیف ہوں یہ بھی کہا گیا ہے کہ خزاعہ کی ایک شاخ بھی بنی عدی کہلاتی تھی۔ ان کے نام میں بھی اختلاف ہے مشہور خویلد بن عمرو ہے، ابن صخر بھی کہا گیا بعض نے ھانی بن عمرو، عبدالرحمٰن، کعب، عمرو اور ابن مطر کہا ہے، ان کی بخاری میں تین روایات ہیں (کتاب العلم کی اسی روایت میں۔ العدوی۔ نسبت کے بغیر ہے)۔

(عمر و بن سعيد) اموی، اشدق کے لقب سے معروف تھا، حدیث کا پسِ منظر پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ (إنه حمدالله الخ) مسند احمد کی اسی روایت میں اس خطبہ کا پس منظر مفصلا مذکور ہے (باب كتابة العلم) کی حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی مختصراً یہ پس

منظر مذکور ہے۔ سن ساٹھ ہجری میں اس نے بطور والی مدینہ یزید کی طرف سے ابن زبیر کے خلاف یہ حملہ کیا تھا حملہ کے لئے سالار لشکر ابن زبیر کے بھائی عمرو جو دعوائے خلافت میں ان کے ساتھ نہ تھے، کو بنایا چنانچہ وادی طوی میں معرکہ گرم ہوا جس میں اموی لشکر کو شکست ہوئی اور عمرو بن زبیر کو قیدی بنالیا گیا۔ اس نے مدینہ میں بطور چیف آف پولیس کچھ لوگوں پر تشدد کیا تھا جو بالآخر مکہ ابن زبیر کے پاس چلے گئے تھے تو عبداللہ نے انہیں بدلہ دلوایا اور ضرب نہ سہتے ہوئے اس کا انتقال ہو گیا۔ سیرت ابن اسحاق اور مغازی واقدی میں یہ مکالمہ ابوشریح اور عمرو مذکور کے مابین منقول ہے، اگر یہ محفوظ ہے تو ممکن ہے ان سے بھی اور عمرو بن سعید سے بھی یہی بات کہی ہو۔ یعنی باعث، بھیجنے والے کے لئے۔ اتمامِ حجت کیا پھر مبعوث کے لئے بھی۔ (إن الله حرم مكة الخ) یعنی اللہ تعالی نے مکہ کو حرمت والا بنایا ہے بظاہر اس کا مفہوم یہ ہے کہ اہل مکہ سے لڑائی نہ کی جائے اور جو مکہ میں پناہ گیر ہوا سے کچھ نہ کہا جائے (ومن دخله كان آمنا) کی تفسیر میں یہ بھی ایک قول ہے۔ الجہاد کی حدیثِ انس میں ہے (إن ابراهيم حرم مكة) یہ اس کے معارض نہیں کیونکہ حضرت ابراہیم نے اللہ کے حکم سے ہی یہ کیا (یعنی اللہ کی قائم کردہ حرمتِ مکہ سے لوگوں کو آگاہ کیا) یا یہ اللہ تعالی نے آسمان و زمین کی تخلیق کے دن فیصلہ کیا تھا کہ ابراہیم مکہ کو حرم بنائیں گے۔ یا ابراہیم علیہ السلام وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے اس حرمت کا اعلانِ عام کیا یا طوفانِ نوح کے بعد کی نئی نسل انسانی کیلئے اس کا اظہار کیا۔

(ولم يحرمها الناس) یعنی یہ حرمت و تحریم شرع کی طرف سے ہے لوگوں کا اس میں عمل دخل نہیں یا مراد یہ کہ اللہ تعالی کی محرمات میں سے ہے پس اس کا احترام و امتثال ضروری ہے، زمانہ جاھلیت میں عربوں کی خود ساختہ محرمات میں سے نہیں جیسے بعض کئی دیگر امور محرم کر لیتے تھے ایک معنی یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس کی حرمت ازل سے ہے صرف شریعت محمدیہ کے ساتھ مختص نہیں۔ (فلا يحل الخ) اللہ اور یوم آخرت پر ایمان کا ذکر کر کے اس حکم کی اطاعت اور امتثال کی تاکید بیان کی گئی ہے کیونکہ ایمان کا دعوی کرنے والا ہی خوفِ حساب سے اس کی حرمت کے منافی اقدام نہ کرے گا۔ بعض نے اس سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ کفار فروعِ شریعت کے مخاطب نہیں ہیں اکثر کا موقف اسکے برعکس ہے اس عبارت کی بابت ان کا جواب یہ ہے کہ چونکہ مومن ہی احکامِ شریعت سن کر سرِ تسلیم خم کرتا ہے لہذا تخاطب ان سے ہے، ان کے غیر کی نفی نہیں، ابن دقیق کا کہنا ہے کہ میں اسے اسلوبِ تہییج (ھیج کا مصدر ہے برانگیختہ کرنا، ترغیب دلانا، جوش دلانا)، خیال کرتا ہوں جیسے قرآن نے کہا (وعلى الله فتو كلوا إن كنتم مؤمنين) پس معنی یہ ہوا کہ بالخصوص مومن باللہ والیوم الآخر کے لئے روا نہیں کہ اس حرمت کی نفی کرے اسی مقتضا کے مدنظر یہ صفتِ ایمان ذکر کی گئی اگر عبارت یہ ہوتی (لا يحل لأحد الخ) تو یہ غرض حاصل نہ ہو سکتی اگرچہ تحریم کا معنی ادا ہو جاتا۔

(ولا يعضد الخ) یہ محلِ ترجمہ ہے۔ ابن جوزی لکھتے ہیں کہ اصحاب الحدیث ضاد کے ضمہ کے ساتھ پڑھتے ہیں ہمیں ابن خشاب نے زیر کے ساتھ پڑھایا ہے۔ عمر بن شبہ کی روایت (یحضد) ہے اس کا لغوی معنی ہے توڑنا۔ قرطبی کہتے ہیں ان درختوں کا کاٹنا منع ہے جو خودرو ہیں یعنی کسی شخص نے نہیں لگایا تھا، انسانوں کے لگائے درخت کاٹ لینے میں اختلاف ہے جمہور جواز کے قائل ہیں شافعی کہتے ہیں کہ ہر قسم کا درخت کاٹنے پر کفارہ ہے۔ خودرو درختوں کے کاٹنے کے کفارہ میں مختلف آراء ہیں مالک کے ہاں کوئی عملی کفارہ نہیں بلکہ گناہ گار ہے۔ عطاء کہتے ہیں استغفار کرے ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اس کی قیمت کی ھدی خرید کر ذبح کرے شافعی کے ہاں

بڑے درخت میں گائے اور چھوٹے میں بکری ہے۔طبری نے شکار کے بدلہ پر قیاس کیا ہے شافعی نے شاخوں سے مسواک کاٹ لینا جائز قرار دیا ہے اسی طرح پتے اور پھل کاٹ لینا بھی جائز کہا ہے بشرطِ کہ اس سے درخت خراب یا برباد نہ ہوں۔ عطاء و مجاھد وغیرہ بھی یہی کہتے ہیں۔ کاٹنے چن لینا بھی جائز قرار دیا ہے کیونکہ وہ موذی ہیں البتہ جمہور حدیثِ ابن عباس کے جملہ (ولا یعضد شوکہ) سے اس کی نہی کے قائل ہیں اور یہ کہ شافعی کا قیاسِ مذکور چونکہ نص کے خلاف ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا مزید یہ کہ اگر نص نہ بھی ہوتی تو چونکہ حرم کے بیشتر درخت کانٹے دار ہیں تو درخت کاٹنے کی عمومی نہی سے بھی قطعِ شوک کی ممانعت ثابت ہوتی ہے پھر کانٹوں کو فواسق الحیوانات پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کہ وہ تو ایذاء کا قصد کرتے ہیں جبکہ کانٹوں میں ایسی کیفیت نہیں۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ خود بخود گر جانے والی شاخوں اور پتوں سے انتفاع میں کوئی حرج نہیں، امام احمد کا یہ بیان ہے اور اسپر کسی اختلاف کا علم نہیں۔

(وإنما أذن الخ) معلوم و مجہول دونوں طرح مروی ہے معلوم کی صورت میں فاعل اللہ تعالی ہے۔ (ساعۃ من نہار) کتاب العلم میں بیان ہوا کہ یہ طلوع آفتاب سے لے کر نماز عصر تک تھا احمد کی عمرو بن شعیب سے روایت میں ہے کہ فتح مکہ کے بعد آپ نے حکم دیا کہ (کُفُّوا السلاح)۔ (ہتھیار روک لو) صرف خزاعہ کو بنی بکر سے انتقام لینے کے لئے نماز عصر تک اجازت دی۔ (فتح مکہ کا پیش خیمہ یہی بنو بکر بنے جب انہوں نے اپنے حلیف قریش کے تعاون سے اپنے حریف بنی خزاعہ پر حملہ کیا حالانکہ حدیبیہ کے معاہدہ کے مطابق اہل مکہ کو ایسا نہ کرنا چاہئے تھا، اس پر خزاعہ کا سردار مدینہ پہنچا اور سارے واقعات بڑے دلسوز انداز میں منظوم پیش کئے آنجناب نے جواب میں صرف ایک لفظ کہا۔ کُفِیتَ۔ جس نے تاریخ کا دھارا تبدیل کر دیا) اگلے دن خزاعہ کے ایک آدمی نے بکر کے ایک آدمی کو مزدلفہ میں قتل کر دیا جس پر آپ انتہائی ناراض ہوئے اور یہ خطبہ ارشاد فرمایا۔ اس سے یہ مستفاد ہوا کہ ابن خطل وغیرہ چند آدمی جنہیں ہر حال میں آنحضرت نے قتل کر دینے کا حکم جاری فرمایا اسی وقتِ مباح میں قتل کئے گئے بخلاف ان حضرات کے جنہوں نے حدیث کے لفظ (ساعۃ من النہار) کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے (یعنی دن کی ایک ساعت مراد لی ہے)۔

(خربۃ بلیۃ) راوی کی تفسیر ہے، بظاہر مصنف ہیں۔ المغازی کی اسی روایت کے آخر میں ہے (قال أبو عبداللہ الخربۃ الخ) العلم کی روایت کے آخر میں تھا (یعنی السرقۃ) یہ بھی اس کی ایک تاویل ہے۔ اصلا سرقۃ الابل میں پھر ہر قسم کے سرقہ کے لئے اس کا استعمال ہے خلیل سے منقول ہے کہ الفساد فی الابل مراد ہے، عیب کا معنی بھی کیا گیا ہے خاء کی زبر کے ساتھ مرۃ کا مفہوم ہے، خرابۃ سے مراد سرقہ ہے۔ عمرو بن سعید کی اس کلام کو حدیث سمجھنا وہم ہے ابن بطال نے نہایت غرابت کا مظاہرہ کیا جب یہ قرار دیا کہ ابوشریح اس کی اس تشریح سے متفق ہوئے، انہیں یہ وہم جواب میں ان کے سکوت سے ہوا حالانکہ مسند احمد کی روایت میں ہے کہ اس کے جواب میں کہا آنجناب کے اس حدیث کے بیان کے وقت تم غائب تھے اور میں حاضر تھا اور آپ نے ہمیں حکم فرمایا تھا کہ حاضر غائب کو پہنچا دے اور میں نے تبلیغ کا فریضہ انجام دے دیا ہے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسکی موافقت نہیں کی مگر خوفِ فتنہ و عجز کے سبب مزید تکرار نہیں کی ابن بطال یہ بھی کہتے ہیں کہ عمرو کی یہ بات ابوشریح کا جواب نہیں تھا کیونکہ اس امر میں وہ ان سے مختلف نہ تھے کہ اگر کسی نے حل میں قابلِ حد کوئی کام کیا پھر حرم میں پناہ گزین ہوا تو حرم میں بھی اس پر اقامتِ حد ہوگی دراصل ابوشریح کا عمرو پر اصل اعتراض لشکروں کو لڑائی کے لئے مکہ بھیجنے پر تھا تو حدیث سے بڑا اچھا استدلال کیا۔ عمرو نے اصل جواب سے انحراف کرتے ہوئے غیر متعلق بات

کہی طیبی نے اس پر تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ جواب تو متعلق ہی تھا مگر اس کا فہمِ حدیث ان کی فہمِ حدیث سے مختلف تھا کیونکہ آنجناب کے لئے یہ ترخّص فتح مکہ کے سبب تھا نہ کہ کسی ایسے آدمی کے سبب جو خارجِ حرم کسی امر کی پاداش میں مستحقِ قتل ہو چکا ہو اور اس نے حرم میں پناہ لے رکھی ہو، ابن حجر کہتے ہیں لیکن ابن زبیر کی بابت اس کا یہ مذکورہ دعوی خلافِ حقیقت تھا، انہوں نے خارجِ حرم کوئی ایسا کام نہ کیا تھا جو موجبِ حد ہو۔ البتہ عمرو یزید کی اطاعت واجب گردانتا تھا جس نے اسے بحیثیت والی مدینہ حکم دیا تھا کہ ابن زبیر سے اس کی خلافت کی بیعت لے اور انہیں پا بجولاں اس کے پاس بھیجے، ابن زبیر انکار کر کے عائذ بحرم ہوئے اسی نسبت سے عائذ اللہ کے لقب سے پکارے جانے لگے چونکہ عمرو انہیں عاصی خیال کرتا تھا اسی لئے کہا (إن الحرم يعيذ عاصيا)۔ (یعنی حرم کسی نافرمان کو پناہ نہیں دیتا) باقی امور کا ذکر استطراد اً کیا ہے۔ بہر حال عمرو و ابو شریح کے مابین یہ اختلافی مسئلہ علماء کے ہاں بھی اختلافی ہے اگلے باب کے بعد اس کی مزید تفصیل آئے گی۔ اس حدیث سے بہت سارے امور ثابت ہوئے ہیں مثلاً علماء کا حکام کی منکرات دیکھ کر فریضہ تبلیغ و نصیحت ادا کرنا اور ابو شریح کے اسلوبِ حکمت سے سبق ملا کہ اس ضمن میں لطف و نرمی کا انداز اختیار کیا جائے (تاؤ دلانے والا اسلوب نہ اختیار نہ کیا جائے) دینی اوامر میں مجادلہ بھی ثابت ہوا، اسی سے ان حضرات کا استدلال ہے جو کہتے ہیں کہ مکہ عنوۃً (بزورِ قوت) فتح ہوا، نووی کہتے ہیں جن کا موقف ہے کہ صلحاً مکہ فتح ہوا وہ اس کی تاویل یہ کر سکتے ہیں کہ آنجناب کے لئے قتال جائز کیا گیا کہ اگر اس کی ضرورت محسوس ہوتی۔ تو چونکہ ابو سفیان کی وساطت سے اہل مکہ امن کے ساتھ رہے لہذا مسلمانوں کا داخلہ بغیر قتال کے ہوا اور اس لحاظ سے فتحِ مکہ صلح و معاہدہ کے نتیجہ میں واقع پذیر ہوا (صرف جس جہت سے حضرت خالد ایک جمعیت کے ساتھ داخل ہوئے اسطرف کفار کی ایک ٹکڑی مزاحم ہوئی اور معمولی جھڑپ کے بعد پسپا ہوگئی) حدیث میں جس قاتل و مقتول کا ذکر ہوا ہے ان کے نام پہلے ذکر ہو چکے ہیں۔

باب لا يُنَفَّرُ صَيدُ الحَرَمِ (حرم میں شکار تنفیر نہ کیا جائے)

کہا گیا ہے کہ یہ عبارت شکار کا کنایہ ہے بعض نے ظاہری معنی ہی مراد لیا ہے، نووی کہتے ہیں تنفیر یعنی ازعاج (انہیں تنگ کرنا) حرام ہے (عکرمہ کے حوالے سے متنِ حدیث میں اس کا مفہوم بیان ہوا ہے)۔ علماء نے ذکر کیا ہے کہ اگر تنفیر یعنی انہیں تنگ کرنے سے بھی نہی ہے تو ان کے اتلاف سے تو بالاولی احتراز کرنا ہوگا۔

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا عبدالوهاب حدثنا خالد عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما إنَّ النبىﷺ قال إنَّ اللهَ حَرَّمَ مكةَ فلم تَحِلَّ لأحدٍ قَبلِي ولا تَحِلُّ لأحدٍ بعدى وإنما أحِلَّتْ لِي ساعةً مِن نَهارٍ لا يُختَلىٰ خَلاهَا ولا يُعضَدُ شَجرُها ولا يُنَفَّرُ صَيدُها ولا تُلتَقَطُ لُقَطتُها إلا لِمُعَرِّفٍ وقال العباسُ يا رسول الله إلا الإذخرَ لِصَاغَتِنا وقُبورِنا فقال إلا الإذخر۔
وعن خالد عن عكرمة قال هل تَدرى ما لا يُنَفَّرُ صيدُها هو أن يُنَحِّيَه مِن الظِّلِّ يَنزِلُ مَكانَه

ابن عباسؓ نے روایت کیا کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا اللہ تعالی نے مکہ کو حرمت والا بنایا ہے مجھ سے پہلے بھی یہ کسی کے لئے حلال نہیں تھا اس لئے میرے بعد بھی وہ کسی کے لئے حلال نہیں ہوگا میرے لئے صرف ایک دن گھڑی بھر حلال ہوا تھا اس لئے اس کی گھاس نہ اکھاڑی جائے اور اس کے درخت نہ کاٹے جائیں اس کے شکار نہ بھڑکائے جائیں اور وہاں کی

کوئی گری ہوئی چیز اٹھائی جائے ہاں اعلان کرنے والا اٹھا سکتا ہے (تا کہ اصل مالک تک پہنچا دے) حضرت عباسؓ نے کہا یا رسول اللہ اذخر کی اجازت دیجئے کیونکہ یہ ہمارے سناروں اور ہماری قبروں کے لئے کام آتی ہے آپ نے فرمایا کہ اذخر کی اجازت ہے خالد نے روایت کیا کہ عکرمہؒ نے فرمایا کہ تم جانتے ہو کہ شکار کو نہ بھڑکانے سے کیا مراد ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ (اگر کہیں کوئی جانور سایہ میں بیٹھا ہوا ہے تو) اسے سایہ سے بھگا کر خود وہاں قیام نہ کرے۔

عبدالوھاب سے مراد ثقفی اور خالد سے مراد حذاء ہیں۔ (فلم تحل لأحد الخ) کشمیھنی کے نسخہ میں (فلا تحل) ہے (البیع) کی روایت میں بھی (لا) کے ساتھ ہے۔ بقول ابن بطال اس سے مراد بعد والوں کے لئے حکم کی خبر دینا ہے نہ کہ مراد مابعد کے واقعات کی خبر دینا ہے کیونکہ جو کچھ حجاج وغیرہ کے زمانہ میں ہوا وہ اس کے برعکس تھا لہذا یہ بیانِ حکم ہے نہ کہ اخبار۔ محصل کلام یہ ہے کہ خبر بمعنی نہی ہے۔ یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالی میرے بعد کسی اور کے لئے حلال نہ کرے گا (جیسا کہ میرے لیے کیا) کہ نبوت کا سلسلہ ختم ہوا۔ (وعن خالد الخ) اسنادِ مذکور پر معطوف ہے۔ عکرمہ کی رائے میں اتنا بھی روا نہیں کہ اگر کوئی جانور سائے میں بیٹھا ہے تو ایسے ہٹا کر خود بیٹھ جائے، عطاء اور مجاہد کی رائے اس کے برعکس تھی ان کے نزدیک انہیں کسی جگہ سے ہٹایا جا سکتا ہے بس جانی اتلاف نہ ہو، اسے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے انہوں نے ہی (حکم عن شیخ من أھل مکة) کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ ایک کبوتر نے حضرت عمر کے ہاتھ پر بیٹ کر دی، ہاتھ کے اشارہ سے اسے بھگا دیا تو کسی گھر کی چھت پر جا کر بیٹھ گیا اتنے میں ایک سانپ نے آ کر اسے کھا لیا اس پر انہوں نے بکری بطور عوض ذبح کی ایک اور طریق سے حضرت عثمان کی نسبت بھی اسی قسم کا قصہ بیان کیا گیا ہے۔

باب لا یَحِلُّ القِتالُ بمکةَ (مکہ میں قتال حلال نہیں)

وقال أبو شریح رضی اللہ عنه عن النبیﷺ لا یَسفِکُ بھا دَماً

قتال کا لفظ حدیثِ باب میں موجود ہے۔ ابوشریح کی حدیث سے وجہِ استدلال یہ ہے کہ قتال کسی کے قتل پر ہی منتج ہوتا ہے اگر سفکِ دم یعنی کسی کا قتل منع ہے تو بالطبع قتال بھی منع ہوا۔

حدثنا عثمان بن أبی شیبة حدثنا جریر عن منصور عن مجاھد عن طاؤس عن ابن عباس رضی اللہ عنھما قال قال النبیﷺ یومَ افتَتَحَ مکةَ لا ھِجرةَ ولکن جھادٌ ونِیةٌ وإذا استُنفِرتُم فَانفِرُوا فإنَّ ھذا بلدٌ حَرَّمَ اللهُ یومَ خَلقَ السماواتِ والأرضَ وھو حَرامٌ بحرمةِ اللهِ إلیٰ یومِ القیامةِ وإنه لَم یَحِلَّ القتالُ فیه لأحدٍ قبلي ولَم یَحلَ لي إلا ساعةً مِن نَھارٍ فھُوَ حَرامٌ بِحُرمةِ اللهِ إلیٰ یومِ القیامة لا یُعضَدُ شَوکُه ولا یُنَفَّرُ صَیدُہ ولا یُلتقَطُ لقطتُه إلا مَن عَرَّفَھا ولا یُختَلیٰ خَلاھا قال العباس یا رسول اللہ إلا الإذخرَ فإنَّه لِقَینِھم ولِبیوتِھم قال قال إلا الإذخرَ۔ (سابقہ ہے)

(عن مجاھد عن طاؤس) اعمش نے مخالفت کرتے ہوئے (مجاھد عن النبی ﷺ) یعنی مرسلا روایت کیا ہے۔

اسے سعید بن منصور نے (أبو معاوية عنه) کے واسطہ سے نقل کیا ہے۔اسی طرح سعید نے (سفيان عن داؤد بن شابور عن مجاهد) سے بھی مرسلاہی نقل کیا ہے،منصور ثقہ و حافظ ہیں لہذا موصول کا حکم ہی ہے۔(لا هجرة) یعنی فتح مکہ کے بعد، الجہاد کی روایت میں صراحت سے ہے،(ولكن جهاد و نية) یعنی مکہ سے ہجرت کا وجوب اس کے فتح اور دارالاسلام بن جانے کے بعد ختم ہوا۔مگر بوقتِ ضرورت جہاد کا فرض باقی ہے،اسی کی تفسیر فرماتے ہوئے اگلا جملہ کہا (فإذا استنفرتم الخ)۔طیبی کہتے ہیں (ولكن جهاد) معطوف ہے (لا هجرة) کے مدخول پر یعنی ہجرت یا تو کفار سے بچنے کے لئے ہے یا جہاد کی طرف ہے یا طلبِ علم میں ہوتی ہے۔پہلی ختم ہوچکی اب اس کی ضرورت نہیں رہی تو دوسری دو موجود ہیں۔حدیث میں یہ بشارت موجود ہے کہ مکہ ہمیشہ دارِ اسلام رہے گا،اس بارے مفصل بحث الجہاد میں ہوگی۔

(فإن هذا بلد الخ) شرطِ محذوف کے جواب میں فاء استعمال کی ہے یعنی (إذاعلمتم ذلك فاعلموا أن هذا الخ) وجہ مناسبت یہ ہے کہ جب مکہ میں لڑائی کرنا حرام ٹھہرا تو تنفیز (یعنی جہاد کی غرض سے جانا) مکہ سے ہوگا نہ کہ اس کی طرف، پھر مسلم کی روایت میں اس کلام کو ماقبل سے علیحدہ کر کے روایت کیا گیا ہے اس میں ہے (و قال يوم الفتح إن الله حرم الخ) یعنی اسے ایک مستقل حدیث کے طور سے نقل کیا۔ابن مدینی نے جریر سے روایت کرتے ہوئے ماقبل کی کلام علیحدہ نقل کی ہے، جیسا کہ الجہاد میں آئے گا۔(حرام بحرمة الله)۔یعنی اللہ کی تحریم کے ساتھ،اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ حرم میں قتل وقتال منع ہے۔بعض نے اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ قاتل کو قصاصاً حرم میں قتل کیا جا سکتا ہے البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے حل میں قتل کیا پھر حرم میں پناہ گزین ہوا، آیا اسے بھی قصاص میں قتل کیا جا سکتا ہے؟ بعض نے ابن خطل کے قتل سے اس کے جواز پر استدلال کیا ہے مگر یہ قابلِ حجت نہیں کیونکہ اسے آنحضرت کے لئے حلال کردہ وقت میں قتل کیا گیا۔ابن حزم کا دعوی ہے کہ ابن عمر اور ابن عباس وغیرھما کے قول کا مقتضا یہ ہے کہ حرم میں مطلقاً قتل منع ہے (چاہے قصاصاً ہی کیوں نہ ہو) ابوحنیفہ کہتے ہیں جب تک اپنی مرضی سے نکل کر حل کی طرف نہ جائے،قتل نہ کیا جائے مگر نہ اس سے بات کی جائے اور نہ مجالست،صرف وعظ وتذکیر کی جائے حتی کہ حدودِ حرم سے نکل جائے۔ابو یوسف کہتے ہیں حل کی طرف نکلنے پر مجبور کیا جائے، ابن زبیر نے یہ کیا تھا۔ابن ابی شیبہ نے طاؤس عن ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی موجبِ حد کام کر کے حرم میں آ جائے تو نہ اس سے کلام کی جائے نہ خرید وفروخت کا معاملہ۔مالک اور شافعی اقامتِ حد کے جواز کے قائل ہیں اس لئے کہ عاصی نے اپنے نفس کی حرمت کا ہتک کیا ہے اب اللہ کی عطا کردہ حرمت اس کے لئے ختم ہوئی۔

قتال کی نسبت ماوردی لکھتے ہیں کہ مکہ کے خصائص میں سے ہے کہ اس کے اہل سے جنگ نہ کی جائے۔اگر وہ اہل عدل کے خلاف بغاوت کر دیں تو کوشش کی جائے کہ بغیر لڑائی کے باز آ جائیں اگر یہ ممکن نہ ہو تب جنگ کی جائے۔جمہور کہتے ہیں ان سے جنگ کرنا جائز ہے چونکہ وہ اللہ کے باغی ہیں اور ان سے جنگ حقوق اللہ میں سے ہے جن کی اضاعت جائز نہیں۔بعض علماء کے نزدیک لڑائی کی بجائے ان کے لئے تنگی پیدا کی جائے حتی کہ اطاعت کی طرف پلٹ آئیں۔بقول نووی شافعیہ جو جمہور کے ہمنوا ہیں اس حدیث سے یہ مراد لیتے ہیں کہ کوئی ایسا ہتھیار مثلاً منجنیق استعمال نہ کی جائے جس کا نقصانِ عام ہو۔طبری رقمطراز ہیں کہ اگر کوئی حل میں موجبِ حد کام کر کے حرم میں پناہ گزیں ہوا تو حاکم اسے کسی طریقہ سے حل کو نکلنے پر مجبور کر لے، جنگ مسلط کرنا روا نہیں بلکہ محاصرہ کر کے آمادہ

اطاعت کرے کیونکہ آپ کے فرمان (و قد عادت حرمتها الخ) کا تقاضہ ہے کہ جس مفہوم میں آپ کے لئے رخصت عطاء ہوئی کہ اہل مکہ سے جنگ کی اور ان میں سے بعض کو قتل کیا اس معنی میں کسی اور کے لئے جائز وحلال نہ ہوگا۔ ابن العربی بھی اسی طرف مائل ہیں۔ ابن منیر مزید اضافہ کرتے ہیں کہ آنحضرت نے تاکید کے ساتھ یہ بات کہی ہے لہذا کوئی گنجائش نہیں نکلتی۔ قرطبی کہتے ہیں ظاہرِ حدیث اس امر پر دال ہے کہ آنجناب کے لئے یہ رخصت آپ کے ساتھ ہی خاص ہے کیونکہ اہل مکہ اھل اسلام کے قتل اور مسجد حرام سے انہیں روکنے کے سبب اور کفر وشرک کے سبب قتال کے مستحق بن چکے تھے یہی صحابی رسول ابوشریح سمجھے ہیں اور متعدد اہلِ علم نے یہی استنباط کیا ہے۔

اس حدیث سے ایک استدلال یہ بھی کیا گیا ہے کہ بغیر احرام اس میں داخلہ جائز نہیں بقول قرطبی (حرمه الله) کا معنی یہ ہے کہ غیر محرم کے لئے بغیر احرام داخلہ منع ہے۔ یہ اس آیت کے مجریٰ پر ہے (حرمت علیکم أمهاتکم) یا (حرمت علیکم المیتة) اس استدلال کی صحت پر آنجناب کا بغیر احرام مقاتل کی حیثیت سے داخل ہونے پر اعتذار کرنا ہے کہ یہ اس لئے کہ اللہ تعالی نے ایک مخصوص وقت تک کے لئے ایسا کرنا حلال کر دیا تھا۔ مالک اور شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے انہوں نے صرف ان حضرات کو اس سے مستثنی قرار دیا ہے جو (بسلسلہ معاش مثلاً) کثرت سے مکہ آتے جاتے ہیں، سات ابواب کے بعد اس پر مفصل بحث ہوگی۔

(ولا یلتقط الخ) کتاب اللقطہ میں اس کی بحث آئے گی۔ (ولا یختلیٰ خلاها) ابن تین لکھتے ہیں کہ قابسی کے نسخہ میں (خلاء) یعنی مد کے ساتھ ہے، اس سے مراد پودے اور جھاڑیاں وغیرہ ہیں، لا یختلی۔ یعنی انہیں بھی نہ کاٹا جائے۔ درخت کاٹنے سے منع کرنے کے ساتھ جھاڑیاں وغیرہ کاٹنے سے منع کیا ہے اس سے استدلال کرتے ہوئے جانوروں کے لئے چارہ کاٹنے کے منع ہونے پر بھی استدلال کیا گیا ہے، مالک اور احناف کا یہی مسلک ہے، طبری نے بھی اسے ہی اختیار کیا ہے۔ شافعی کے نزدیک چونکہ اس میں بہائم کی رعایت ہے، لہذا جائز ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ (خلا) تازہ یعنی رطب پودوں اور نباتات کو کہا جاتا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ خشک پتے وغیرہ یا جھاڑ جھنکار میں کوئی حرج نہیں شافعیہ سے بھی ایک قول یہی منقول ہے مگر ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ اذخر (گھاس) کو مستثنی کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ کوئی اور چیز مستثنی نہیں پھر اسکی تائید حدیثِ ابی ہریرہ کے بعض طرق میں موجود اس جملہ سے بھی ملتی ہے (ولا یحتشش حشیشها) (یعنی جھاڑ جھنکار اکٹھی نہ کی جائے)۔ کہتے ہیں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ لوگوں کا اپنی لگائی ہوئی سبزیاں وغیرہ کاٹنا منع نہیں ہے اسی طرح ان کی اپنی لگائی ہوئی کھیتیاں، پھول وغیرہ بھی لئے جاسکتے ہیں (پہلے گذرا کہ یہ نہی ان چیزوں کے ساتھ خاص ہے جو خودرو ہیں، لوگوں کا ان کے لگانے میں عمل و دخل نہیں ہے)۔

(فقال العباس) یعنی ابن عبدالمطلب، المغازی میں تصریح آئے گی۔ (إلا الإذخر) اس میں رفع اور نصب، دونوں جائز ہیں، رفع بدل ہونے کی وجہ سے اور نصب مستثنی ہونے کے سبب جو نفی کے بعد واقع ہوا۔ اذخر مکہ کی ایک معرف بوٹی ہے (گھاس کی ایک قسم) جو اچھی خوشبو والی ہے گھروں کی چھتوں اور قبروں کے لئے استعمال کی جاتی ہے لوہاروں کی بھٹیوں میں بھی اسکا استعمال ہے اسی لئے (فإنه لِقینهم) کے الفاظ بھی ہیں، طبری کے بقول عرب قین کا لفظ ہر ذی صناعت کے لئے استعمال کرتے ہیں (بطور خاص لوہار کے لئے، کیونکہ اس زمانہ کے لحاظ سے اہلِ حرف میں اس کا مرکزی مقام تھا)، علماء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ استثناء مبنی بر اجتہاد تھا یا وحی کے سبب تھا؟ کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں آپ کو کلی اختیار دیا گیا تھا۔ یہ بھی قول ہے کہ قبل ازیں بذریعہ وحی بتلا دیا گیا تھا کہ اگر کسی

نے کسی چیز کا استثناء چاہا تو قبول کر لیں۔ ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ اکلِ مردار کی طرح یہ استثناء بھی ضرورت کے تحت ہے مگر ابن منیر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ مثال صحیح نہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس کا استعمال منع ہوتا سوائے اس کے جسے اس کی ضرورت ہے (یعنی مردار اس کے لئے حلال ہے جو اس کی طرف مضطر ہو یہاں اذخر سبھی کے لئے حلال کی گئی ہے) یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت عباس کی یہ دراصل ایک درخواست تھی جو منظور کی اور یہ منظوری من جانب اللہ تھی، بطریقِ وحی یا بطریقِ الہام، اس سے یہ خیال بھی باطل ہوا کہ نزول وحی کے لئے کچھ مہلت یا وقت درکار ہوتا ہے۔

اس حدیث سے منجملہ امور کے یہ بھی ثابت ہوا کہ مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت کا وجوب ہمیشہ کے لئے ختم ہوا اور مکہ قیامت تک دارِ اسلام رہے گا اور یہ کہ جہاد کے لئے اخلاص شرط ہے اور نفیرِ عام کے وقت ائمہ (حکام) کیساتھ جہاد کی خاطر نکلنا واجب ہے۔

باب الحِجامةِ لِلمُحرِمِ (محرم کا سنگی لگوانا)

وكَوَى ابنُ عمر ابنَه وهو مُحرِمٌ ويُدَاوِى مَالَم يَكُنْ فِيه طِيبٌ

(ابن عمر نے حالتِ احرام میں اپنے لڑکے کے داغ لگایا تھا اور ایسی دوا جس میں خوشبو نہ ہو محرم استعمال کر سکتا ہے)۔

(سینگی سے مراد اس زمانہ کے مطابق کسی آلہ کے ساتھ متاثرہ جگہ سے فاسد مادہ یا خون نکلوانا)۔ یعنی کیا محرم کے لئے سنگی (اس زمانہ کی طب میں متاثرہ جگہ سے کچھ خون یا فاسد مادہ بذریعہ سینگی نکال دیا جاتا تھا بظاہر سال دو سال میں ایک آدھ مرتبہ ویسے ہی یعنی بغیر کسی مرض کے، کچھ خون نکالنا معتاد تھا۔ دور حاضر کے ڈاکٹر بھی کہتے ہیں کہ سال میں کم از کم ایک مرتبہ خون دینا چاہئے۔ اس سے صحت قائم رہتی ہے)۔ لگوانا منع ہے؟ یا مباح ہے پھر یہ اباحت مطلقا ہے یا وقتِ ضرورت؟ یہاں محلِ بحث محجوم ہے نہ کہ حاجم (یعنی سنگی لگوانے کے بارہ میں یہ باب ہے لگانا محلِ بحث نہیں یعنی اسکی اباحت میں کوئی اختلاف نہیں،

(وكوى ابن عمر الخ) اس بیٹے کا نام واقد تھا، اسے سعید بن منصور نے موصول کیا ہے کہ واقد کو راستے میں برسام نے آ لیا اس پر ابن عمر نے انہیں کُوٌ کیا (یعنی لوہا وغیرہ گرم کر کے متاثرہ جگہ کا علاج کیا، برسام ایک ہذیانی بیماری ہے)۔ (ويتداوى الخ) یہ ترجمہ کے تتمہ سے ہے، ابن عمر کے اثر سے متعلق نہیں، اوائلِ حج میں (باب الطيب عند الإحرام) میں ابن عباس کا قول ذکر ہوا تھا کہ (ويتداوى بما يأكل) وہ اسی کے موافق ہے، حجامت اور اسکے مابین جامع، عمومِ تداوی ہے، طبری نے حسن کے طریق سے نقل کیا ہے کہ اگر محرم کو کوئی زخم لگ جائے تو کوئی حرج نہیں کہ متاثرہ جگہ کے اردگرد سے بال صاف کرا کے ایسی دوا استعمال کر لے جس میں خوشبو نہ ہو۔ علامہ انور لکھتے ہیں اگر حلق کرانے کی ضرورت پڑی تو بدلے میں صدقہ دے وگرنہ نہیں۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان قال قال عمرو أولُ شيءٍ سمعتُ عطاءً يقول سمعت ابنَ عباس رضى الله عنهما يقول احتجمَ رسولُ اللهﷺ وهو مُحرِمٌ ثم سمعتُه يقول حدثني طاوس عن ابن عباس فقلتُ لَعَلَّه سمعَه مِنهما۔ (اس کا ترجمہ آ گے ہے)

(قال لنا عمرو الخ) اُول شی سے مراد (أول مرة) ہے، حمیدی کی روایت میں ہے (حدثنا عمرو هيار

دینار) اسے ابونعیم اور ابوعوانہ نے نقل کیا ہے۔ (ثم سمعتہ) یہ سفیان کا مقول ہے، ضمیر عمرو کی طرف راجع ہے۔ اسی طرح (فقلت لعلہ سمعہ) بھی حمیدی نے سفیان سے اسے روایت کرتے ہوئے ذکر کیا اور وضاحت کی کہ بقول سفیان عمرو نے ہمیں یہ حدیث دو مرتبہ بیان کی، لیکن کہتے ہیں کہ میں نہیں جانتا کہ اسے ان دونوں سے (عطاء اور طاؤس) سے سنا ہے یا ایک روایت وہم ہے۔ ابوعوانہ نے اضافہ کیا ہے کہ سفیان نے کہا مجھے بیان کیا گیا کہ انہوں نے دونوں سے اس کی سماعت کی ہے۔ ابن خزیمہ نے بھی اسے (عبدالجبار بن علاء عن ابن عیینۃ) سے علی کی طرح ہی نقل کیا ہے اور آخر میں یہ اضافہ کیا ہے کہ میرا خیال ہے کہ دونوں سے اس کی روایت کی ہے۔ اسماعیلی نے بھی (سلیمان بن أیوب عن سفیان) کے طریق سے (ابن دینار عن عطاء) سے روایت کی ہے پھر ذکر کیا کہ (ثم حدثنا عمرو الخ) پھر عمرو نے ہمیں طاؤس سے یہی روایت بیان کی ہے، میں نے کہا کہ آپ تو ہمیں عطاء سے اسکی روایت بیان کرتے تھے اس پر کہا اے لڑکے چپ رہو میں غلط نہیں کہہ رہا، دونوں نے مجھے یہ حدیث بیان کی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اگر یہ محفوظ ہے تو سفیان کے تردد کی وجہ یہ تھی کہ عمرو نے یہ بات حالتِ غضب میں کہی تھی (لہذا انہیں خیال گذرا کہ عمرو کو کچھ سہو ہوا ہے) احمد اور مسدد نے بھی اپنی اپنی مسند میں دونوں حوالوں سے نقل کیا ہے اسی طرح مسلم میں ابوبکر بن ابوشیبہ، ابوخیثمہ اور ابن راھویہ، ترمذی اور نسائی کے ہاں قتیبہ نے بھی دونوں حوالوں سے نقل کیا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کرمانی شارحِ بخاری کا یہ کہنا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ عمرو نے اولا عطاء عن ابن عباس سے یہ حدیث بیان کی پھر عطاء اور ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ ذکر کر کے، غلط ہے، اور اس حدیث کے طرق سے عدم واقفیت کی دلیل ہے، عطاء کی طاؤس سے اصلاً کوئی روایت نہیں۔ وھو محرم) ابن جریج نے عطاء سے (بلحی جمل) کا اضافہ کیا ہے۔ زکریاء نے (علی رأسہ) بھی ذکر کیا (الصوم) میں عکرمہ کی روایت آئے گی جس میں حالتِ صیام کا ذکر بھی ہے۔ تو یہ سب اضافے باب کی دوسری حدیث کے موافق ہیں سوائے روزے کے ذکر کے،

حدثنا خالد بن مخلد حدثنا سلیمان بن بلال عن علقمة بن أبی علقمة عن عبدالرحمن الأعرج عن ابن بُحَینة رضی الله عنه قال احتجَمَ النبیُ ﷺ وهو مُحرِمٌ بلَحْیِ جَمَلٍ فی وَسَطِ رأسِه

ابن بحینہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے (مقام) لحی جمل میں بحالتِ احرام اپنے سر کے بیچ میں سنگی لگوائی۔

ابوعلقمہ کا نام بلال تھا، جو مدنی اور تابعی صغیر ہیں، حضرت انس سے سماع کیا ہے۔ ان کی صحیح بخاری میں یہی ایک حدیث ہے۔ (بلحی جمل) لام پر زبر اور زیر، دونوں محکی ہیں مکہ کے راستہ میں ایک موضع ہے۔ بکری اپنی معجم رسم العقیق میں لکھتے ہیں کہ یہ بئر ہے جس کا تذکرہ ابوجہم کی حدیث میں آیا ہے جو (التیمیم) میں گذر چکی ہے۔ بعض نے وہم کرتے ہوئے اونٹ کی کوئی ہڈی قرار دے کر سنگی لگوائی۔ جازمی وغیرہ نے جزم کیا ہے کہ یہ حجۃ الوداع کا واقعہ ہے۔ اس بارے بحث کتاب الصیام میں آئے گی

ان میں، اس بابت (الطب) میں بحث ہو گی۔ نووی کہتے ہیں اگر محرم بغیر ضرورت سنگی لگوانا پڑیں تو حرام ہے اگر اس کی ضرورت نہ پیش آئے تو جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ مالک مکروہ سمجھتے

ہیں حسن کے ہاں فدیہ ہے اگر چہ بال نہ بھی کاٹنے پڑیں اور اگر یہ سنگی لگوانا ضرورت کے تحت ہے تو قطعِ شَعر بھی جائز ہے اور فدیہ واجب ہوگا بعض اہل ظاہر نے صرف سر کے بال قطع ہونے کی صورت میں فدیہ واجب ہونا قرار دیا ہے۔ داؤدی لکھتے ہیں اگر آلہ حجامت قطعِ شعر کیے بغیر لگ سکتا ہے تو بال نہ کاٹے جائیں۔ اس حدیث سے علاج ومعالجہ کے ضمن میں فصد، زخم کا بھرانا، پھوڑے پھنسیوں کا چھیلنا، رگ کٹوانا اور ڈاڑھ وغیرہ نکلوانا بغیر فدیہ جائز ثابت ہوتا ہے، بشرطِ کہ اس دوران خوشبو کا استعمال نہ کرنا پڑے یا بال نہ کاٹنے پڑیں۔

باب تزويج المُحرِمِ (محرم کا شادی کرنا)

اس کے تحت حضرت میمونہؓ سے نکاح کے ذکر پر مشتمل ابن عباس کی روایت لائے ہیں، امام بخاری کا ظاہر صنیع یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس سلسلہ میں ان کے نزدیک کوئی نہی ثابت نہیں اور نہ یہ آپ کے خصائص میں سے ہے۔ (النکاح) میں بھی (باب نکاح المحرم) کے عنوان سے یہی روایت نقل کی ہے۔ نکاح سے مراد بھی تزویج (تزوج) ہی ہے کیونکہ اس امر پر بھی اجماع ہے کہ جماع سے حج وعمرہ فاسد ہو جاتے ہیں۔ حضرت میمونہؓ سے شادی کی بابت اختلاف ہے، حضرات ابن عباس، عائشہ اور ابو ہریرہ سے یہی مروی ہے کہ حالتِ احرام میں ان سے نکاح کیا تھا، ابو رافع اور خود حضرت میمونہ سے مروی یہ ہے کہ آپ حلال تھے ابو رافع تو اس سلسلہ میں آپ کے ایلچی بھی تھے۔ مزید کلام المغازی کی (باب عمرة القضاء) میں آئے گی۔ علماء کا اس بابت اختلاف ہے، جمہور منع کے قائل ہیں ان کی دلیل حضرت عثمان کی یہ حدیث ہے (لا ینکح المحرم ولا ینکح)۔ (یعنی محرم نہ نکاح کرے اور نہ کرائے) اسے مسلم نے نقل کیا ہے۔ اس حدیثِ میمونہ کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ معاملہ کہ آپ اس وقت محرم تھے یا متحلل؟ مختلف فیہ ہے لہذا یہ حجت نہیں بن سکتی پھر یہ آپ کی خصوصیت بھی ہو سکتی ہے لہذا احادیث میں جو صراحۃً نہی کا حکم ہے اس پر عمل واخذ اولی ہے۔ عطاء، عکرمہ اور اہل کوفہ کی رائے ہے کہ جیسے محرم کے لئے وطی کے لئے لونڈی خرید لینا جائز ہے اسی طرح نکاح کر لینا بھی جائز ہے ان کے نزدیک حدیثِ عثمان کی تاویل یہ ہے کہ اس سے مراد جماع ہے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ایک (ولا ینکح) یاء کی پیش کے ساتھ ہے، (کہ نکاح نہ کرائے، لہذا نکاح نہ کہ مجامعت، ہی مراد ہے) پھر ایک طریق میں (ولا یخطب) بھی ہے (کہ شادی کا پیغام بھی نہ بھیجے)۔

علامہ انور اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ ائمہ ثلاثہ محرم کے نکاح کے عدمِ جواز کے قائل ہیں جبکہ ابو حنیفہ اس کے جواز کے، مگر صراحت کرتے ہیں کہ حلال ہونے تک جماع نہ کرے جمہور کی دلیل حدیثِ عثمان (مذکور) ہے، ہم کہتے ہیں کہ نکاح خطبہ کی طرح ہے اگر جمہور کے نزدیک خطبہ جائز ہے تو نکاح میں بھی کوئی حرج نہیں۔ نہی اس وجہ سے ہے کہ محرم کے لئے اس قسم کے معاملات میں مشغول ہونا اس کے شایان شان نہیں (گویا یہ نہی تنزیہی ہے) چونکہ اصل مقصد اللہ کا ذکر اور اس کے لئے تبتّل ہے، شادی بیاہ کے معاملات میں مشغولیت سے اس کی توجہ وانابت میں فرق آ سکتا ہے اسلئے حدیث عثمان میں نہی آئی ہے پھر (ولا یخطب) کا لفظ بھی ہے مگر اسے کوئی حرام قرار نہیں دیتا۔ مزید کہتے ہیں کہ ابو رافع کی حدیث کی نسبت حدیثِ ابن عباس راجح ہے کیونکہ ابو رافع آپ کے ایلچی تھے جبکہ ابن عباس کے والد حضرت عباس وکیلِ نکاح تھے لہذا ان کے بیٹے کے پاس زیادتِ خبر تھی کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں بخاری ہماری موافقت کرتے ہیں اسی لئے حالتِ احرام سے متعلقہ روایات لائے ہیں، دوسری نہیں۔ اور یہ ان کی عادت ہے کہ جب ایک واضح موقف اختیار

کر لیتے ہیں تو دوسری جانب کی روایات، بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کہتے ہیں یہاں ایک اور دقیقہ بھی ہے جسے (کم ہی لوگوں نے قابلِ غور سمجھا)، وہ یہ کہ آنحضرت نے اپنی شادی کا یہ معاملہ خود نہیں سنبھالا بلکہ حضرت عباس کو اس سلسلہ میں وکیل بنا دیا تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ محرم تھے، چاہا کہ کوئی دوسرا اس معاملہ کو توڑ تک پہنچائے۔ مزید کہتے ہیں اگر یہ واضح ہو جائے کہ یہ شادی مکہ جاتے ہوئے انعقاد پذیر ہوئی یا واپسی پر تو اس اختلاف کا فیصلہ ہوسکتا ہے کہ آپ محرم تھے یا نہیں؟ طحاوی نے اپنی مشکل (ان کی کتاب مشکل الآثار) میں تحریر کیا ہے کہ نبی اکرم نے ابورافع کو پیغامِ نکاح دے کر بھیجا، چنانچہ قبول کرتے ہوئے حضرت میمونہ نے حضرت عباس کو (ان کی بہن حضرت عباس کی بیوی تھیں) اپنا وکیلِ شادی بنالیا، چنانچہ آنجناب مدینہ سے نکلے ادھر سے حضرت عباس آپ کے استقبال کے لئے مکہ سے چلے مقامِ سرف میں ملاقات ہوئی تو وہیں، آپ سے نکاح ہوا جیسا کہ ابوداؤد میں ہے۔ البتہ موطا مالک میں اس سے مختلف امر مذکور ہے وہ یہ کہ آپ نے ابورافع اور ایک انصاری صحابی کو اس غرض کے لئے بھیجا آپ مدینہ میں ہی تھے کہ ان دونوں نے آپ کے نمائندہ کی حیثیت سے ایجاب وقبول کرلیا پھر بعدازاں آپ عمرۃ القضاء کے لئے نکلے تو واپسی پر حضرت میمونہ آپ کے ہمراہ تھیں مگر اکثر واشہر وہی ہے، جو سنن ابوداؤد میں ہے۔ سرف مکہ سے دس میل کے فاصلہ پر ایک موضع ہے طحاوی نے ابن عباس کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ چونکہ معاہدہ کے مطابق طے ہوا تھا کہ آنحضرت اور صحابہ کرام تین دن مکہ میں قیام کریں گے چنانچہ جونہی تین دن گذرے

حویطب بن عبدالعزی قریش کی ایک جماعت کے ساتھ آپ کے پاس آیا اور کہا اب آپ چلے جائیں، آپ نے فرمایا کیا ہے اگر آپ حضرات مجھے اجازت دیں تو میں یہیں شبِ زفاف منالوں اور آپ کو ولیمہ کی دعوت دوں؟ کہنے لگے ہمیں آپ کے ولیمہ کی کوئی حاجت نہیں بس آپ چلے جائیں، اس پر آپ نکل آئے اور سرف پہنچ کر ولیمہ کیا تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ نکاح پہلے ہو چکا تھا اور اثنائے قیام آپ مکہ میں ولیمہ کرنا چاہتے تھے، ترمذی میں ہے کہ آپ نے ان کے ساتھ شادی کی جبکہ حلال تھے، شبِ زفاف منائی جبکہ حلال تھے، سرف میں ہی حضرت میمونہ کا انتقال ہوا اور وہیں انہیں دفن کیا گیا (مکہ سے مدینہ جانے والی شاہراہ کے کنارے ام المومنین کی قبر موجود ہے) راوی کو اس پر تعجب تھا۔ مولانا محمود الحسن کہا کرتے تھے کہ مقامِ تعجب یہ بھی ہے کہ یہ تمام امور حالتِ سفر پیش آئے، نکاح بھی، بناء بھی پھر ایک اور سفر میں اسی جگہ ام المومنین کا انتقال ہوا، کہتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوا کہ نکاح مکہ جاتے ہوئے جبکہ ولیمہ مکہ سے واپس مدینہ جاتے ہوئے ہوا لہذا جب نکاح ہوا آپ محرم تھے۔ لکھتے ہیں کہ ابن حبان نے ابن عباس کی حدیث کی یہ تاویل کی ہے کہ یہاں (أحرم) سے مراد داخلِ حرم ہونا ہے جیسے کہا جاتا ہے (أعرق وأنجد) اسی سے شاعر کا یہ شعر ہے۔ (قتلوا ابن عفان الخليفة محرما) جبکہ معلوم ہے کہ وہ بوقت شہادت حالتِ احرام میں نہ تھے کیونکہ وہ تو مدینہ میں تھے تو معنی یہ ہوا کہ وہ داخل حرم (مدنی) تھے، (یا یہ معنی کہ احرام والے دنوں میں تھے) مگر اصمعی نے اس تاویل کو رد کیا ہے جیسا کہ خطیب نے اپنی تاریخ میں نقل کیا کہ خلیفہ ہارون الرشید کے دربار میں ان سے کہا آپ شاعر کی مراد کو نہیں پا سکے۔ شعر میں (محرم) کا معنی ہے ذی حرمت، جیسا کہ اس شعر میں ہے: (قتلوا كسرىٰ بليلٍ محرما)۔ انتہی۔

حدثنا أبو المغيرة عبدالقدوس بن الحجاج حدثنا الأوزاعي حدثني عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس رضي الله عنهما أَنَّ النبيَّ ﷺ تَزَوَّجَ ميمونةَ وهُوَ مُحرِمٌ

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے اُمّ المؤمنین میمونہؓ سے بحالتِ احرام نکاح کیا۔

باب ما يُنهىٰ مِن الطِّيبِ لِلمُحرِمِ والمُحرِمةِ (محرم ومحرمہ کے لئے خوشبو کا استعمال منع ہے)

وقالت عائشةُ رضي الله عنهما لا تَلبَسُ المُحرمةُ ثوباً بِوَرْسٍ أو زَعفرانٍ.

(یعنی محرمہ ورس اور زعفران لگا کپڑا نہ پہنے)۔

اس اصل میں تو تمام علماء کا اتفاق ہے البتہ اختلاف بعض اشیاء میں ہے کہ انہیں خوشبو سمجھا جائے یا نہیں، خوشبو کے استعمال سے نہی کی حکمت یہ ہے کہ یہ جماع کے دواعی (عوامل اور اس کے مقدمات میں) سے ہے (پھر یہ حالتِ محرم کے منافی ہے جو اشعث و اغبر ہونا چاہئے)۔ (و قالت عائشة الخ) اسے بیہقی نے موصول کیا ہے، اس میں بھی ہے (ولا تبرقع ولا تلثم و تسدل الثوب علی وجهها إن شاء ت) (یعنی نہ برقع کا استعمال کرے، نہ حجاب کا البتہ اگر چاہے تو چہرے پر کپڑا پھیلا لے، مفہوم یہ کہ برقع کی بجائے چادر کا استعمال کرے اور ایسا حجاب جو چہرے کو مس کرتا ہو، نہ استعمال کرے، چہرہ پر کپڑا ڈال لینے میں۔ ان شاءت۔ کا استعمال اس معنی میں کہ ہر وقت چہرے کو ڈھانپے رکھنا ضروری نہیں، ان کی ایک دوسری روایت میں آنجناب کے ہمراہ اپنے معمول کا ذکر ہے کہ چہرہ ننگا رکھتیں اور اگر مردوں کی آمد ورفت ہوتی تو چہرے پر کپڑا لٹکا لیتیں، بعض نے اس سے یہ سمجھا کہ محرمہ مردوں کے سامنے بھی چہرے بے حجاب رکھے گی، جو قطعاً وہم ہے)۔

ابن حجر لکھتے ہیں عورتوں کیلئے بھی خوشبو کے استعمال کی ممانعت پر اجماع ہے، اس ترجمہ کے مفہوم پر مشتمل اصل حدیث احمد، ابو داؤد اور حاکم نے (ابن اسحاق حدثنی نافع عن ابن عمر) کے طریق سے نقل کی ہے کہ آنجناب کو سنا عورتوں کو منع فرما رہے تھے کہ احرام کی حالت میں قفازین اور نقاب نہ استعمال کریں (وما مس الورس والزعفران من الثیاب) (یعنی ورس، جو ایک خوشبودار بوٹی ہے۔ اور زعفران لگے کپڑے کا استعمال بھی نہ کریں)۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہمارے ہاں احرام باندھنے سے قبل خوشبو کا استعمال جائز ہے خواہ اس کی خوشبو بعد تک رہے اسی طرح احرام پہننے کے بعد بطور تداوی (علاج) اس کا استعمال بھی جائز ہے تو میری رائے کے موافق یہاں بھی (من) تبعیضیہ ہی ہے۔ (جلد اول میں ان کی رائے گذری ہے کہ بخاری کے تمام تراجم میں۔ مِن۔ تبعیضیہ ہے)۔

حدثنا عبدالله بن يزيد حدثنا الليث حدثنا نافع عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال قامَ رجلٌ فقال يا رسولَ الله ماذا تأمُرُنا أن نَلبَسَ مِن الثِّيابِ في الإحرام؟ فقال النبي ﷺ لا تَلبَسو القميص ولا السَّراويلاتِ ولا العَمائمَ ولا البَرانِسَ إلا أن يكونَ أحدٌ لَيسَتْ لَه نَعلانِ فَلْيَلبَسِ الخُفَّينِ ولْيَقْطَعْ أسفلَ مِن الكَعبَينِ ولاتَلبسُوا شيئاً مَسَّه زَعفرانٌ ولاالوَرْسُ ولاتَنتَقِبُ المرأةُ المُحرِمَةُ ولا تَلبَسُ القُفَّازَينِ۔ تابعه موسى بن عقبة واسماعيل بن ابراهيم بن عقبة وجويريةُ و ابن اسحاق في النِّقابِ والقُفازين وقال عبيد الله ولا وَرْسٌ وكان يَقول لا تَنتَقِبُ

المحرمة ولا تَلبَسُ القفازين وقال مالك عن نافع عن ابن عمر لا تَتنقبُ المحرمةُ وتابعه ليث بن أبي سُليم۔ (الحج میں گزر چکی ہے)

یہ حدیث مع سارے مباحث کے اوائلِ حج میں ذکر ہو چکی ہے، یہاں یہ عبارت زیادہ ہے (ولا تنتقب المرأة المحرمة ولاتلبس القفازين)اس جملہ کے مرفوع یا موقوف ہونے میں اختلاف ہے۔ علامہ انور کے بقول اس ضمن میں امام بخاری نے کوئی رائے نہیں دی ممکن ہے اس کے موقوف ہونے کی طرف مائل ہوں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نقاب اگر چہرے سے دور ہے تو ہمارے نزدیک پہن لینے میں کوئی حرج نہیں (مشرق بعید کی خواتین کو دیکھا کہ پیشانی پر کوئی ابھری ہوئی چیز رکھ کر اس پر نقاب لٹکاتی ہیں تا کہ چہرے کو نہ لگے)۔(تابعه موسى)اسے نسائی نے عبداللہ بن مبارک عنہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ضمیر کا مرجع لیث ہیں۔

(واسماعيل الخ)یعنی ابن عقبہ، یہ موسیٰ مذکور کے بھتیجے تھے ابن حجر لکھتے ہیں ہم نے اسے فوائدِ علی بن محمد المصر ی میں (السلفى عن الثقفى الخ) کی روایت سے موصول کیا ہے۔(وجويرية)یعنی ابن اسماء، اسے ابویعلی نے موصول کیا ہے۔(وابن اسحاق)اسے احمد نے اپنی مسند میں موصول کیا ہے۔(في النقاب والقفازين)یعنی اس حدیث مرفوع کے ضمن میں ان دولفظوں کے ذکر پر ان حضرات کی متابعت ہے۔ قفاز، قاف کی پیش کے ساتھ، دستانے جبکہ نقاب سے مراد وہ کپڑا جو ناک پر یا آنکھوں کے بالکل نیچے باندھا جاتا ہے(تحت المحاجر)، بظاہر ان دو کا استعمال عورتوں کیلئے منہی ہے مگر مرد بھی اسمیں شامل ہیں کیونکہ قفاز خف کے معنی میں ہے البتہ کسی مرد کے لئے نقاب کا استعمال حالتِ احرام میں بوجہ احرام منع نہیں ہے کیونکہ راجح یہ ہے کہ مردوں کے لئے احرام کی حالت میں چہرہ ڈھانپنا منع نہیں ہے جیسا کہ باب کی حدیث ابن عباس پر بحث کے اثناء میں اس کا ذکر ہوگا۔

(وقال عبيد الله الخ)یعنی عمری، مراد یہ کہ ہے کہ عبیداللہ(ولا ورس) تک حدیث کو مرفوع سمجھتے تھے آگے کی عبارت کو ابن عمر کا مقول یعنی موقوف قرار دیتے تھے، عبیداللہ کی یہ تعلیق ابن راھویہ نے اپنی مسند میں موصول کی ہے اس میں ہے کہ(قال وكان عبدالله يعني ابن عمر يقول ولا تنتقب الخ) اس روایت کو یحیی قطان نے نسائی اور حفص بن غیاث نے دارقطنی میں متفق علیہ حصہ تک (یعنی ولا ورس تک)نقل کیا ہے۔(و قال مالك الخ)موطا میں بھی اسی طرح ہے گویا مالک نے اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے صرف موقوف حصہ پر اقتصار کیا ہے، اس سے عبیداللہ کی روایت کی تقویت ہوتی ہے اور دوسروں کی روایت میں ادراج کا ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ ابن دقیق العید ادراج کا حکم لگانے میں استشکال سمجھتے ہیں کیونکہ ایک مستقل روایت میں علیحدہ سے انتقاب اور قفاز سے نہی وارد ہے پھر ابن اسحاق کی مذکورہ روایت میں نقاب اور قفاز سے نہی کا ذکر ابتداء میں ہے اور بقول ان کے اول متن میں ادراج کا دعوی ضعیف ہے۔ جوابًا کہا گیا ہے کہ اگر ثقات باہم اختلاف کریں اور ان میں سے کسی ایک کے پاس کوئی اضافی جملہ ہو تو اس کی روایت کو مقدم رکھا جائے گا بالخصوص اگر وہ ثقہ اور حافظ ہے تو یہاں بھی معاملہ یہی ہے کہ عبیداللہ مذکورہ تمام رواۃ سے احفظ ہیں اور موقوف کو مرفوع سے مفصول کیا ہے، جنہوں نے صرف موقوف کو روایت کیا اور اسے مرفوعا بیان کر دیا تو یہ شاذ ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔ اسی طرح جس نے اس کی روایت کرتے ہوئے موقوف حصہ کو ابتداء میں بیان کر دیا تو یہ روایت بالمعنی کے قبیل اور تصرف میں سے ہے تو جس نے مرفوع کو الگ اور موقوف کو الگ نقل کیا جیسا کہ عبیداللہ نے تو اس کی روایت اس وجہ سے کہ اس کے حامل کے پاس زیادتِ علم

ہے، مقدم رکھی جائے گی۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ تقریر ہمارے شیخ (بقول قسطلانی اس سے مراد حافظ زین الدین عراقی ہیں) کی ہے جو شرح الترمذی میں مذکور ہے۔ کرمانی کا کہنا ہے کہ پہلے عمری نے ابن عمر سے نقل کرتے ہوئے (قال) کا لفظ اور ثانیاً (کان یقول) کا لفظ (جو ماضی استمراری کا معنی پیش کرتا ہے) اس لئے استعمال کیا ہے ہے کہ شاید انہوں نے پہلا (ولا تنتقب المرأة المحرمة الخ) جملہ ایک مرتبہ اور دوسرا جملہ (ولا تنتقب المحرمة الخ) اکثر اوقات بیان کرتے رہتے تھے، بقول ان کے دونوں مرویین میں فرق یا تو (المرأة) کے لفظ کے حذف کی جہت سے ہے یا اس جہت سے کہ پہلے جملہ میں (لا تنتقَّب) یعنی تفعّل ہے اور دوسرے میں یہ لفظ شاید (تنتقب) یعنی باب افتعال سے ہے، یا اس جہت سے کہ دوسرا لفظ باء کی پیش کے ساتھ نفی کا جملہ جبکہ پہلا لفظ بائے مضموم اور مکسور، نفیاً اور نہیاً ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس توجیہہ کا تکلف مخفی نہیں۔

(وتابعه لیث الخ) یعنی مالک کی متابعت، اس حصہ کو موقوف روایت کرنے میں۔ ابن ابی شیبہ نے بھی اسی طرح (فضیل بن غزوان عن نافع) کے طریق سے ابن عمر سے موقوف نقل کیا ہے۔ (ولا تنتقب) کا معنی یہ ہے کہ چہرے کا ستر نہ کرے، جمہور کے ہاں یہ منع ہے، حنفیہ کے ہاں جائز ہے، شافعیہ اور مالکیہ سے ایک روایت بھی یہی ہے لیکن ان کا اس امر میں اختلاف نہیں کہ نقاب اور قفازین کے علاوہ کسی اور چیز سے چہرے اور ہاتھ کا ستر نہیں کرے گی۔

(مسه ورس الخ) اس کا مفہوم بظاہر یہ بنتا ہے کہ اگر ورس یا زعفران نہ لگا ہو یعنی کوئی اور خوشبو دار چیز لگی ہو تو جائز ہے مگر علماء نے تمام اقسامِ خوشبو کو اس حکم میں شامل کیا ہے البتہ اگر کپڑا ورس و زعفران کے علاوہ کسی اور مادہ سے رنگا ہوا ہے تو اس کے ممنوع ہونے میں اختلاف ہے (یعنی ورس اور زعفران کے منع ہونے کی وجہ ان کا خوشبو دار ہونا ہے لہذا خوشبو کی ساری اقسام تو اس میں شامل ہی ہیں لیکن اگر کسی غیر خوشبو دار رنگ یا بوٹی سے رنگا ہوا کپڑا ہے تو اسکے پہننے میں اختلاف ہے) قسطلانی نقاب کی بابت مزید معلومات مہیا کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ اگر آنکھوں کے عین نیچے بندھا ہوا ہے کہ صرف پلکیں ہی نظر آتی ہیں تو اسے وَصواص کہتے ہیں، اگر ناک تک بندھا ہے تو اسے لِغام، اگر منہ تک ہے تو اسے لثام کہتے ہیں۔

حدثنا قتيبة حدثنا جرير عن منصور عن الحكم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال وَقَصَتْ بِرجلٍ مُحرِمٍ ناقته فقَتَلَته فأُتِيَ به رسولُ اللهِ ﷺ فقال اغْسِلُوه و كَفِّنُوه ولا تُغَطُّوا رأسَه ولا تُقَرِّبُوه طِيباً فإنَّه يُبعَثُ يُهِلُّ

ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ ایک محرم شخص کے اونٹ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اس کی گردن (گرا کر) توڑ دی اور اسے جان سے مار دیا اس شخص کو رسول اللہ ﷺ کے سامنے لایا گیا آپ نے فرمایا کہ انہیں غسل اور کفن دے دو لیکن ان کا سر نہ ڈھکو اور نہ خوشبو لگاؤ کیونکہ (قیامت میں) یہ لبیک کہتے ہوئے اٹھے گا۔

سند میں منصور بن معتمر اور حکم بن عتیبہ ہیں۔ (وقصت) اس کی تشریح (باب کفن المحرم) کے تحت گذر چکی ہے، آگے ایک باب میں اس بارے مزید معلومات ذکر ہوں گی یہاں محلِ ترجمہ یہ جملہ ہے (ولا تقربوه طيبا) آگے اس کی بجائے (ولا تحنطوه) ہے حنوط میں خوشبو شامل ہوتی ہے۔ (یبعث ملبیًا) یعنی تلبیہ پڑھتا ہوا اٹھایا جائے گا (اس بابت بحث گذر چکی ہے)

ابن حجر لکھتے ہیں اس حدیث کے ایک جملہ (ولا تخمروا وجهه) جس کے ثبوت میں اختلاف ہے۔ اس سے مالکیہ اور حنفیہ نے

تمسک کیا ہے کہ محرم اپنا چہرہ نہ ڈھانپے گا حالانکہ ظاہر حدیث میں حالتِ احرام میں فوت ہو جانے والے شخص کی بابت یہ حکم ہے جبکہ جمہور کہتے ہیں کہ اس حدیث میں چہرہ کے ذکر پر مشتمل مذکورہ جملہ کے ثبوت میں مقال ہے، ابن منذر اس کی صحت میں متردد ہیں، بیہقی کا قول ہے کہ اس میں چہرے کا ذکر غریب اور کسی راوی کا وہم ہے۔ مگر ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ سب اقوال محلِ نظر ہیں، حدیث بظاہر صحیح ہے اور یہ جملہ مسلم کی روایت میں ثابت ہے جو بطریق اسرائیل عن منصور وأبي الزبیر، وہ دونوں (سعید بن جبیر عن ابن عباس) کے حوالے سے نقل کرتے ہیں: منصور نے (ولا تغطوا وجهه) جبکہ ابوزبیر نے (ولا تکشفوا وجهه) نقل کیا ہے (یہ دونوں جملے باہم متضاد ہیں منصور کے روایت کردہ جملہ کا معنی ہے کہ اس کا چہرہ مت ڈھانپو جبکہ ابوزبیر کے نقل کردہ جملہ کا معنی ہے کہ اس کا چہرہ ننگا مت چھوڑو، شاید اسی سبب اس جملہ کی صحت وثبوت میں محدثین نے کلام کیا ہے)۔ نسائی نے بطریق (عمرو بن دینار عن سعید بن جبیر) یہ جملہ نقل کیا ہے (ولا تخمروا وجهه ولا رأسه) مسلم کی دوسری روایت جو (شعبة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير) کے طریق سے ہے، میں اس کی بجائے یہ جملہ ہے (ولا یمس طیبا خارج رأسه) کہ سر کے سوا کسی اور جگہ خوشبو نہ لگائے) شعبہ کہتے ہیں بعد ازاں یہ جملہ بیان کیا (خارج رأسه و وجهه) تو یہ روایت (تطيُب) یعنی خوشبو لگانے سے متعلق ہے نہ کہ چہرہ کھلا رکھنے یا ڈھانپنے کے بارہ میں اور شعبہ اس حدیث کے جملہ رواۃ سے احفظ ہیں۔ شاید بعض راویوں کا ذہن تطیُب سے تغطیہ کی طرف منتقل ہو گیا۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ زندہ محرم کے لئے چہرہ ڈھانپنا جائز جبکہ مردہ محرم کے لئے ناجائز ہے تاکہ دونوں روایت کے ظاہر پر عمل ہو۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ واقعہ عین ہے اس میں عموم نہیں (یعنی یہ حکم، خاص اس آدمی کی نسبت ہے) اس کی دلیل آپ کا اس کی بابت یہ فرمان ہے کہ قیامت کے روز تلبیہ کرتا ہوا اٹھایا جائے گا، تو یہ ان سب افراد کے بارہ میں نہیں جو حالتِ احرام میں انتقال کر جائیں اگر مقصود اس کے احرام کا استمرار ہوتا تو اس کے بقیہ مناسک بھی ادا کرنے کا حکم دیتے، آگے ایک ترجمہ اس کی نفی میں آئے گا۔ ابوالحسن بن قصار کہتے ہیں اگر آپ کا مقصد تعمیمِ حکم ہوتا تو یوں فرماتے (فإن المحرم یبعث الخ) جیسے شہید کی نسبت فرمایا (إن الشهيد يبعث و جرحه يثعب دما) (کہ شہید۔ ہر شہید۔ اس حالت میں اٹھایا جائے گا کہ اس کے زخموں سے خون رستا ہوگا) اس کے جواب یہ کہا گیا کہ اس حکم کی علت بظاہر اس کا اس اہم عبادت میں مشغول ہونا ہے لہذا جو بھی اس جیسی حالت میں فوت ہو، اس کا یہی حکم ہے، اصل یہ ہے کہ جو چیز کسی ایک شخص کے لئے آنجناب کے زمانہ میں ثابت ہوئی وہ سب کے لئے ہی ہے الا یہ کہ تخصیص ظاہر ہو (جیسے ایک صحابی سے کہا تھا۔ ولا تجزئ لاحد بعدک)۔ روزہ دار کے بارہ میں اختلاف ہے کہ اگر حالتِ روزہ فوت ہوا تو آیا اس وجہ سے اس کا روزہ باطل ہو جائے گا کہ اس دن کے روزہ کی اس کی طرف سے قضاء دی جائے، یا نہ ہوگا؟۔ نووی کہتے ہیں اس حدیث کی تاویل یہ ہوگی کہ چہرہ ڈھانپنے سے نہی اس بناء پر نہ تھی کہ محرم کے لئے چہرہ ڈھانپنا جائز نہیں بلکہ سر کی صیانت مقصود تھی کیونکہ اگر چہرہ ڈھانپتے تو ممکن تھا سر بھی ڈھانپا جاتا (جو محرم کیلئے ناجائز ہے) سعید بن منصور نے عطاء سے نقل کیا ہے کہ محرم کی میت کا چہرہ آنکھوں تک ڈھانپا جائے گا تاکہ سر ننگا رہے۔

ابن حجر تکملہ کے طور پر لکھتے ہیں کہ یہ صحابی عرفہ میں صخرات کے قریب سواری سے گرا تھا۔ اس حدیث سے سواری پر وقوف بھی ثابت ہوا۔ اسی طرح تلبیہ کا دوام ثابت ہوا یہ بھی کہ محرم کو بیری کے پتوں کے ساتھ غسل دیا جا سکتا ہے، جو خوشبو شمار نہیں ہوتی۔ مزنی نے

شافعی کا اس حدیث سے یہ استنباط نقل کیا ہے کہ حدودِ حرم سے بیری کاٹی جا سکتی ہے کیونکہ اس میں ہے (اغسلوا بماء و سدر)۔ (مگر یہ حکم تو نہیں دیا کہ حرم سے کاٹو، جیسا کہ ذکر ہوا کہ اس شخص کی وفات عرفات کے میدان میں ہوئی جو حرم میں شامل نہیں) ابن حجر لکھتے ہیں میرے علم کے مطابق حدیث کے کسی طریق میں ان کا نام مذکور نہیں بعض نے وہم کا شکار بنتے ہوئے واقد بن عبداللہ ذکر کیا ہے اور اسے ابن قتیبہ کی کتاب المغازی کی طرف منسوب کیا ہے، واقد بن عبداللہ بن عمر صحابی نہیں، وہ بھی (جیسا کہ پہلے ذکر ہوا) اپنے اونٹ سے گر پڑے تھے جس کی وجہ سے ان کا انتقال ہو گیا، ان حضرات پر یہ معاملہ مشتبہ ہو گیا کہتے ہیں کہ ایک صحابی بھی اسی نام کے ہیں مگر ان کے حالات میں کہیں درج نہیں کہ سواری سے گر کر ان کا انتقال ہوا تھا بلکہ اس کے برعکس مذکور ہے کہ خلافتِ حضرت عمر میں فوت ہوئے تو صاحبِ قصہ کو واقد بن عبداللہ قرار دینا ہر لحاظ سے غلط ہے۔

باب الاغتسالِ لِلمُحرِمِ (محرم کا نہالینا)

وقال ابن عباس رضی الله عنه یَدخُلُ المُحرِمُ الحَمّامَ ولَم یَرَ ابنُ عمر وعائشةُ بِالحَکِّ بأساً

ابن عباس نے کہا کہ محرم حمام میں داخل ہو سکتا ہے ابن عمر اور حضرت عائشہؓ بدن کھجانے میں کوئی حرج نہ سمجھتے تھے۔

(یعنی حالتِ احرام میں)۔ یعنی صفائی، ترفُّہ کی غرض سے یا جنابت کے سبب محرم کا نہالینا۔ ابن منذر لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ محرم جنابت کے سبب غسل کر سکتا ہے اس کے علاوہ (گرمی وغیرہ کے سبب) دیگر وجوہ کے مدنظر نہا لینے میں اختلاف ہے۔ شاید امام بخاری کا اشارہ مالک کے حوالے سے منقول اس قول کی طرف ہے کہ محرم کیلئے مکروہ ہے کہ اپنا سر پانی میں ڈالے، مؤطا میں نافع کے حوالے سے مذکور ہے کہ ابن عمر حالتِ احرام میں صرف جنابت کے سبب ہی غسل کرتے تھے۔ (وقال ابن عباس الخ) اسے دارقطنی اور بیہقی نے أیوب عن عکرمہ کے طریق سے موصول کیا ہے اس میں مزید یہ بھی کہ اگر ناخن ٹوٹ جائے تو الگ کر سکتا ہے اور یہ کہ اپنے آپ سے أذیٰ (گندگی) دور کرو (فإن الله لا یصنع بأذا کم شیئا)۔ بیہقی نے ایک اور طریق سے روایت کیا ہے کہ جحفہ میں ابن عباس احرام کی حالت میں حمام میں داخل ہوئے۔ ابن ابی شیبہ نے حسن اور عطاء سے اس کی کراہت نقل کی ہے۔ (ولم یر ابن عمر الخ) ابن عمر کا اثر بیہقی نے اور عائشہؓ کا اثر مالک نے موصول کیا ہے۔ ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ غسل اور حک میں ازالہِ أذی، قدرِ مشترک ہے۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنامالك عن زید بن أسلم عن ابراهیم بن عبدالله بن حنین عن أبیه أنَّ عبدَالله بنَ العباس والمسورَ بنَ مَخرمةَ اختَلَفا بالأبواءِ فقال عبدُالله بن عباس یَغسِلُ المحرمُ رأسَه وقال المسورُ لا یغسلُ المحرمُ رأسَه فأرسَلَنی عبدُالله بن العباس إلیٰ أبی أیوب الأنصاری فوَجدتُه یَغتسِلُ بینَ القَرنَینِ وهو یُستَرُبِثَوب فسَلَّمتُ علیه فقال مَن هذا؟ فقلتُ أنا عبدُالله بن حنین أرسلَنی إلیك عبدُالله بن العباس أسألُك کیفَ کانَ رسولُ اللهﷺ یَغسِلُ رأسَه وهو محرمٌ؟ فوَضعَ أبو أیوب یدَه علَی الثَّوبِ فَطَاطَأه حتی بَدَا لِی رأسُه ثم قال لإنسانٍ یَصُبُّ علیه اُصبُب فصَبَّ علیٰ رأسِه ثم حَرَّكَ رأسَه بِیدَیه فأقبَلَ

بِهِما وأدبَرَ وقال هكذا رأيته ﷺ يفعَلُ

ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ رسول اللہ ﷺ بحالتِ احرام اپنا سر مبارک کس طرح دھوتے تھے تو ابو ایوبؓ نے (جو کپڑے کی آڑ کئے ہوئے غسل کر رہے تھے۔ راوی کہتا ہے کہ) اپنا ہاتھ کپڑے پر رکھا اور اس کو نیچے کیا حتیٰ کہ میں ان کا سر دیکھنے لگا۔ پھر ایک شخص سے کہا کہ پانی ڈال اس نے ان کے سر پر پانی ڈالا پھر انہوں نے اپنا سر اپنے دونوں ہاتھوں سے ہلایا آگے (کی طرف) بھی ملا پیچھے (کی طرف) بھی ملا اس کے بعد کہا کہ میں نے نبی ﷺ کو ایسا ہی کرتے دیکھا ہے۔

(عن زيد بن أسلم عن ابراهيم) موطا مالک کے تمام نسخوں میں اسی طرح ہے، یحی بن یحیٰی اندلسی نے غرابت کا مظاہرہ کرتے ہوئے ان کے درمیان نافع کا واسطہ ذکر کیا ہے بقول ابن عبدالبر یہ ان کی غلطی سمجھی گئی ہے۔ (عن ابراهيم) ابوعوانہ کی ابن جریج سے روایت میں ہے (أخبرني ابراهيم) اسے احمد، اسحاق اور حمیدی نے اپنی مسانید میں نقل کیا ہے۔ احمد کی روایت میں عبداللہ بن حنین کے ساتھ (مولى ابن عباس) کے الفاظ بھی ہیں، اس بارے اختلاف ہے۔ صحیح یہ ہے کہ وہ حضرت عباس کے مولی تھے آنحضرت نے انہیں ہبہ کیا تھا تو اس لحاظ سے ان کی اولاد کے مولی بھی ہوئے۔ (أن ابن عباس) ابن جریج کی ابوعوانہ کے ہاں روایت میں ہے کہ (كنت مع ابن عباس والمسور)۔ (یعنی میں ان کے ہمراہ تھا)۔

(بالأبواء) ابن عیینہ کی روایت میں ہے (بالعرج) وہ ابواء کے قریب ہی ایک (قصبہ) ہے۔ (بين القرنين) یعنی کنویں کی منڈیروں کے درمیان۔ (أرسلني إليك عبدالله الخ) ابن عبدالبر کہتے ہیں بظاہر ابن عباس کے علم میں اس بابت کوئی نص تھی تبھی ابوایوب کے پاس یہ کہہ کر بھیجا کہ آنحضرت حالت احرام میں اپنا سر مبارک کیسے دھوتے تھے (یعنی یہ علم تھا کہ حالت احرام میں سر مبارک دھو لیتے تھے، کیفیت کا علم نہ تھا) لہذا غسل کے اثبات سے متعلق سوال نہ کیا۔ ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ ممکن ہے علم نہ ہو، جب عبداللہ وہاں پہنچے تو انہیں نہاتے ہوئے پایا تو اپنی ذہانت سے کیفیت کے متعلق سوال کیا (کیونکہ ابوایوب جو کہ محرم تھے، کے نہانے سے اثبات کا علم تو ہو ہی گیا) سر چونکہ محلِ بحث تھا اسلئے اسی کے بارہ میں پوچھا۔ (فطأ طأه) یعنی سر سے پردہ ہٹایا، ابن عیینہ کی روایت میں ہے اپنے سینے تک کپڑا لے کر ان کی طرف دیکھا۔ ابن جریج کی روایت میں ہے (حتى رأيت رأسه ووجهه)۔ (إنسان) بقول ابن حجر اس کے نام کا علم نہ ہو سکا، ابن عیینہ کی روایت کے آخر میں ہے، عبداللہ کہتے ہیں میں نے واپس آ کر بتلایا تو مسور ابن عباس سے کہنے لگے اب میں آپ سے کبھی بحث نہیں کروں گا (گویا ان کی علمیت اور وسعتِ معلومات کے قائل ہو گئے)۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ صحابہ کرام مسائل میں مجادلہ و بحث کر لیتے تھے آخر فیصلہ نص پر آ ٹھہرتا تھا نیز خبر واحد کی حجیت کا ثبوت بھی ہے اگرچہ وہ تابعی ہی کیوں نہ ہو۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں اگر حدیثِ رسول (أصحابي كالنجوم) سے مراد ان کا فتوی لیا جائے تو ابن عباس کو اپنے دعوی پر اقامتِ حجت کی ضرورت پیش نہ آتی بلکہ وہ مسور سے کہتے ہیں بھی نجم ہوں آپ بھی نجم ہو تو دونوں کی رائے و فتوی پر عمل کر لینا کافی ہے۔ اس کا اصل معنی بقول مزنی احادیث کی نقلِ روایت ہے کہ تمام صحابہ عدول ہیں اگر کوئی بھی کسی حدیث کو آنجناب سے نقل کرے تو وہ حجت ہوگی اور قبول کی جائے گی یہ بھی ثابت ہوا کہ حالتِ طہارت و غسل سلام و کلام ہو سکتا ہے اور یہ کہ محرم پانی کے ساتھ بالوں کو نرمی سے خلال کر سکتا ہے بشرط کہ بال اکھڑنے کا خدشہ نہ ہو۔ قرطبی نے اس سے استدلال کیا ہے کہ غسل

میں دلک (یعنی ملنا) ضروری ہے وگرنہ کم از کم محرم کیلئے اس کا ترک جائز ہوتا۔ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ (ولا یخفی ما فیہ)۔(ابن حجر یہ الفاظ اس وقت استعمال کرتے ہیں جب کسی استدلال و استنباط کو کمزور سمجھیں) یہ بھی استدلال ہوا کہ محرم کیلئے بھی اثنائے وضوء داڑھی کا خلال اپنے استحباب پر قائم و باقی ہے، بعض شافعیہ سے بال اکھڑنے کے مدنظر کراہت کا قول منقول ہے کیونکہ حدیث میں ہے (ثم حرك رأسه بيده)۔(یعنی ہاتھ کے ساتھ سر کو حرکت دی یعنی سر جھاڑا) لہذا داڑھی بھی جھاڑی جا سکتی ہے بہر حال بقول ابن حجر اگر بال سخت ہیں تو ایسا کیا جا سکتا ہے وگرنہ نہیں،

باب لُبسِ الخُفَّينِ لِلمُحرِمِ إذا لم يَجِدِ النَّعلَينِ

(محرم کے پاس اگر جوتے نہیں تو موزے پہن لے)

یعنی کیا اس صورت میں یہ شرط ہوگی کہ انہیں اوپر سے قطع کر لیا جائے؟ اس کے تحت ابن عمر اور ابن عباس کی روایات لائے ہیں، اس مسئلہ کی بحث (باب مالا يلبس المحرم من الثياب) کے تحت گذر چکی ہے۔علامہ انور کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں خفین پہننے کی صورت میں انہیں ٹخنوں سے کاٹنے کا حکم، وجوبی جبکہ احمد کے نزدیک استحبابی ہے۔قسطلانی لکھتے ہیں کہ متاخرینِ حنفیہ کہتے ہیں اس کعب سے مراد وضوء والا ٹخنہ نہیں بلکہ پاؤں کے وسط میں ابھری ہوئی ہڈی ہے (اس کی تفصیل پہلے ذکر ہو چکی ہے)۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة قال أخبرني عمرو بن دينار سمعت جابر بن زيد سمعت ابن عباس رضي الله عنهما قال سمعتُ النبيَ ﷺ يَخطُبُ بعَرفاتٍ مَن لَم يَجِدِ النَعلينِ فَلْيَلْبَسِ الخُفَّينِ ومَن لم يَجِدْ إزاراً فليلبسْ سَراويلَ لِلمُحرِمِ

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے سنا آپ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو عرفات میں خطبہ دیتے سنا تھا کہ جس کے پاس احرام میں جوتے نہ ہوں وہ موزے پہنے لے اور جس کے پاس تہبند نہ ہو وہ پاجامہ پہن لے۔

(للمحرم) یعنی یہ حکم محرم کیلئے ہے۔قرطبی لکھتے ہیں احمد نے ظاہر حدیث سے تمسک کر کے موزے، شلوار، نعلین اور ازار نہ ہونے کی صورت میں اسی حالت میں (یعنی بغیر قطع کئے) استعمال کر لینے کا کہا ہے جبکہ جمہور نے قطع اور فتق (فتق یعنی پھاڑنا یا اسکی سیون ادھیڑنا) کی شرط عائد کی ہے وگرنہ فدیہ واجب ہوگا، اگلی روایتِ باب ان کی دلیل ہے تو اس مطلق کو اس مقید پر محمول کیا جائے گا۔ابن قدامہ لکھتے ہیں اولی یہی ہے تا کہ اس حدیث پر بھی عمل ہو سکے اور اختلاف کا ازالہ ہو سکے۔اکثر شافعیہ کے نزدیک بغیر فتق کے ہی شلوار پہن سکتا ہے۔محمد بن حسن، امام الحرمین اور ایک جماعت کے نزدیک فتق شرط ہے، ابو حنیفہ محرم کے لئے مطلقاً شلوار پہننا منع قرار دیتے ہیں مالک سے بھی یہی منقول ہے گویا یہ حدیثِ ابن عباس ان تک نہ پہنچی، موطا میں ہے کہ اس حدیث کی بابت ان سے پوچھا گیا، کہا (لم أسمع بهذا الحديث) میں اسے نہیں سنا۔ابن حجر لکھتے ہیں جو حضرات شلوار اسی حالت میں (یعنی بغیر فتق کئے) پہن لینے کے قائل ہیں وہ یہ قید لگاتے ہیں کہ اس حالت کی نہ ہو کہ اگر فتق کیا جائے تو چادر ہی بن جائے وگرنہ تو وہ فاقدِ ازار نہیں بلکہ واجدِ ازار ہوگا۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا ابراهيم بن سعد حدثنا ابن شهاب عن سالم عن عبدالله

رضی اللہ عنہ سُئِلَ رسولُ اللهﷺ ما يَلبَسُ المُحرمُ مِن الثِّيابِ؟ فقال لا يَلبسُ القميصَ ولا العَمائمَ ولا السراويلات ولا البُرنُسَ ولا ثوبا مَسَّه زعفرانٌ ولا وَرسٌ و إن لم يَجدُ نَعلَينِ فَلْيَلبسِ الخُفينِ ولْيَقطَعْهما حتىٰ يَكونا أسفلَ مِن الكَعبَينِ۔ (سابقہ والا مفہوم ہے)

باب إذا لَمْ يَجِدِ الإزارَ فَلْيَلبسِ السَّراويلَ (اگر چادر نہیں ہے تو شلوار پہن لے)

سابقہ باب میں یہ بحث ذکر ہو چکی ہے، یہاں جزم کے ساتھ حکم کا ذکر کیا ہے کہ مخالف (امام مالک) کی طرف سے صراحت ہوئی کہ انہیں یہ حدیث نہیں ملی لہذا جسے اس حدیث کا علم ہوا اس کے لئے اس پر عمل کرنا متعین ہوا۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا عمر بن دينار عن جابر بن زيد عن ابن عباس رضی الله عنهما قال خَطبنَا النبيُ ﷺ بعرفاتٍ فقال مَن لَم يَجِدِ الإزارَ فَليلبسِ السراويلَ و مَن لم يجدِ النعلينِ فَليلبسِ الخُفَّينِ۔(ایضاً)

باب لُبسِ السِّلاحِ لِلمُحرِمِ (محرم کا ہتھیار بند ہونا)

وقال عكرمةُ إذا خَشِيَ العدُوَّ لَبِسَ السلاحَ و افْتَدىٰ ولَم يُتَابَعْ عليه في الفديةِ

یعنی اگر ضرورت ہو۔(وقال عکرمة الخ) یعنی اگر دشمن کا خوف ہے تو مسلح ہوسکتا ہے اس صورت میں فدیہ دیدے، بقول امام بخاری فدیہ پر انکی متابعت نہیں کیگئی۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ اثر موصولا نہ مل سکا۔(ولم یتابع الخ) مفہوم یہ ہوا کہ ہتھیار بند ہونے کے جواز میں تو ان کی متابعت موجود ہے البتہ فدیہ لاگو ہونے کی بابت ان کی رائے پر متابعت موجود نہیں، ابن منذر نے حسن سے حرم میں مسلح ہونے کی کراہت نقل کی ہے العیدین وغیرہ میں حجاج سے ابن عمر کا یہ کہنا مذکور ہوا ہے کہ تم نے حرم میں ہتھیار اٹھائے حالانکہ اس میں نہیں اٹھائے جاتے، وہیں اس پر مفصل بحث گذر چکی ہے۔ علامہ لکھتے ہیں ہماری کتب میں اس بارے کوئی حکم ذکر نہیں، مصنف مطلقاً جواز کی رائے رکھتے ہیں، اس میں کچھ تفصیل کی ضرورت ہے کہ وہ ہتھیار ہوں جو سر نہ ڈھانپیں (مثلاً خود) جیسا کہ لباس کے ضمن میں ہے۔ کہتے ہیں حدیثِ باب کے لفظ (حتی قاضاهم) سے شافعیہ کا استدلال ہے کہ آنحضرت کا یہ عمرہ سابقہ حدیبیہ کے نہ ہونے والے عمرے کا بدل یعنی قضاء نہ تھا بلکہ اسے عمرۃ القضاء اس معنی میں کہا جاتا ہے کہ صلح کے نتیجہ میں ہوا۔ شاہ صاحب اس کے تحت لکھتے ہیں بخاری نے ان کی طرف سے عائد کردہ شرط کہ کوئی مسلح شخص (مسلمانوں میں سے) مکہ نہ آئے گا، سے استنباط کیا ہے کہ محرم مسلح ہو کر مکہ جا سکتا ہے، وگرنہ انہیں یہ شرط لگانے کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔

حدثنا عبيدالله عن اسرائيل عن أبي اسحاق عن البراء رضی الله عنه اعتمرَ النبيُ ﷺ في ذي القعدة فأبىٰ أهلُ مكة أن يَدَعُوه يَدخُلُ مكة حتىٰ قاضاهم لا يُدخِلُ مكةَ سِلاحاً إلا في القِرابِ

براءؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے ذی قعدہ میں عمرہ کیا تو مکہ والوں نے آپ کو مکہ میں داخل ہونے سے روک دیا پھر ان سے اس شرط پر صلح ہوئی کہ ہتھیار نیام میں ڈال کر مکہ میں داخل ہوں۔

یہاں یہ حدیث مختصراً نقل کی ہے کتاب الصلح میں اسی سند کے ساتھ بتمامہ لائیں گے۔ عبید اللہ سے مراد ابن موسی کوفی ہیں، اسرائیل بن یونس بن ابواسحاق سبیعی ہیں جو اپنے دادا سے راوی ہیں۔

باب دُخولِ الحَرمِ و مکةَ بغیرِ إحرامٍ (حرم اور مکہ شہر میں بغیر احرام داخل ہونا)

ودخلَ ابنُ عمر وإنما أمرَ النبیُّﷺ بالإهلالِ لِمَن أرادَ الحجَّ والعمرةَ ولم یَذکُرْه لِلحَطّابینَ وغیرِهم

(حضرت عبداللہ ابن عمرؓ احرام کے بغیر داخل ہوئے اور نبی کریمﷺ نے احرام کا حکم ان ہی لوگوں کو دیا جو حج اور عمرہ کے ارادے سے آئیں اس کے لئے لکڑی بیچنے والوں وغیرہ کو ایسا حکم نہیں دیا)۔

حرم کے بعد مکہ کا ذکر عطف الخاص علی العام ہے۔ (ودخل ابن عمر الخ) اسے مالک نے موطا میں بحوالہ نافع موصول کیا ہے اس میں ہے کہ مکہ سے نکل کر قدید آئے، وہاں فتنہ کی خبر ملی تو واپس پلٹے اور بغیر احرام مکہ داخل ہوئے۔ (وإنما أمر الخ) یہ کلامِ امام بخاری ہے حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک صرف حج یا عمرہ کی غرض سے مکہ جانے والوں کیلئے احرام کی شرط ہے ابن عباس کی روایت کے جملہ (ممن أراد الحج والعمرة) سے یہ استدلال ہوا ہے کہ جو اس قصد سے نہ جائے اس کے لئے یہ شرط نہیں۔ علماء کا اس بارے اختلاف مشہور ہے شافعیہ کا مشہور قول احرام کا مطلقا عدمِ وجوب ہے ایک قول مطلقا (یعنی سبھی کے لئے) وجوب کا بھی ہے۔ جن کا آنا جانا لگا رہتا ہے ان کی بابت اولی یہی ہے کہ احرام واجب نہیں باقی ائمہ ثلاثہ سے وجوب منقول ہے ان سب سے ایک روایت عدمِ وجوب کی بھی ہے یہی رائے ابن عمر، زہری، حسن اور اہلِ ظاہر کی ہے، حنابلہ نے جزم کے ساتھ اہل حاجاتِ متکررہ کو مستثنیٰ کیا ہے حنفیہ نے میقات کے اندر رہنے والوں کو مستثنیٰ کیا ہے ابن عبدالبر کا دعوی ہے کہ اکثر صحابہ وتابعین وجوب کی رائے رکھتے ہیں۔

علامہ کہتے ہیں اس مسئلہ کی تفصیل پہلے بھی ذکر ہو چکی ہے، شاید امام بخاری نے شافعیہ کا مذہب اختیار کیا ہے ہماری دلیل آنحضرت کا یہ فرمان ہے (ولا یحل لأحد بعدی) میرے نزدیک اس جملہ کا تعلق قتال اور دخولِ بلا احرام، دونوں سے ہے، آپ فتح مکہ کے روز اس حالت میں داخل ہوئے تھے کہ آپ کے سر پر خود تھا اس لئے کہ آپ محرم نہ تھے (شاید اسی سبب آپ نے جعرانہ سے احرام باندھ کر عمرہ ادا کیا کہ آتے ہوئے ادا نہ کر سکے تھے کیونکہ حالتِ قتال میں تھے، شاید اس سے ایک سابقہ بحث کا تصفیہ ہو جائے کہ ایک سفر میں ایک عمرہ ہی مشروع ہے نہ کہ بار بار تنعیم سے احرام باندھ کر عمرے ادا کئے جائیں)۔ اور آپ نے صاف اعلان فرما دیا کہ یہ میرے خصائص میں سے ہے اور بعد ازاں کسی کے لئے روا نہیں کہ مقاتل یا غیر محرم کی حیثیت سے یہاں داخل ہو۔ حدیث کے الفاظ (ممن أراد الحج والعمرة) کے تحت لکھتے ہیں کہ چونکہ حج اور عمرہ زندگی میں ایک ہی مرتبہ واجب ہے اور اس برس (جب آپ مواقیت کا تعین فرما رہے تھے) ان کے لئے کوئی وقتِ معین نہ تھا تو اس مناسبت سے (أراد) کا لفظ استعمال فرمایا اس سے حج وعمرہ کے عدمِ وجوب پر استدلال نہ کیا جائے یعنی مفہوم یہ بنتا ہے۔ کہ جو اس برس حج کرنا چاہے یا جو اس سال عمرہ کرنا چاہے۔

حدثنا مسلم حدثنا وهیب حدثنا ابن طاؤس عن أبیه عن ابن عباس رضی الله

عنهما أنَّ النبیﷺ وَقَّتَ لأهلِ المدينةِ ذا الحُلَيفه ولأهلِ نَجدٍ قرنَ المَنازلِ ولإهلِ اليمنِ يَلَملَمَ هُنَّ لَهن ولِكُلِّ آتٍ عليهن مِن غيرِهم مِمَّن أرادَ الحجَّ والعمرة فمَنْ كان دُونَ ذٰلك فمِنْ حيثُ أنشأ حتیٰ أهلُ مكةَ مِن مكةَ

المواقیت میں اس پر سیر حاصل بحث ہو چکی ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن أنس بن مالك رضی الله عنه أنَّ رسولَ اللهﷺ دخلَ عامَ الفتحِ و علیٰ رأسِهِ المِغفَرُ فلَمَّا نَزعَه جاءَ رجلٌ فقال إنَّ ابنَ خَطَلٍ مُتَعَلِّقٌ بأستار الكعبةِ فقال اقْتُلُوه

انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ فتح مکہ کے سال مکہ میں داخل ہوئے تو آپ کے سر مبارک پر اس وقت ایک خود تھا پھر جب آپ نے اس کو اتارا تو ایک شخص آپ کے پاس آیا اور اس نے کہا کہ ابن خطل کعبہ کے پردے پکڑ کر لٹک رہا ہے تو آپ نے فرمایا کہ اُس کو وہیں قتل کر دو۔

کہا گیا ہے کہ مالک اس کی روایت میں زہری سے متفرد ہیں، ابن صلاح نے علوم الحدیث میں جزم کے ساتھ یہ بات لکھی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس پر ہمارے شیخ ابوالفضل عراقی نے تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ ابن اخی الزہری، ابواویس، معمر اور اوزاعی کے حوالوں سے بھی زہری سے مروی ہے۔ کہتے ہیں ابن اخی الزہری کی بزاز، ابواویس کی ابن سعد اور ابن عدی کے ہاں، معمر کی بھی ابن عدی کے ہاں جبکہ اوزاعی کی مزنی نے نقل کی ہے۔ ابن مسدی سے منقول ہے کہ جب ابن العربی سے کہا گیا کیا یہ مالک کا تفرد ہے؟ تو کہنے لگے کہ خود میں نے اسے تیرہ طرق سے روایت کیا ہے۔ انہوں نے ان کے اخراج کا وعدہ کیا تھا مگر پھر نہ کیا، ابن مسدی کے اس قصہ میں اشعار بھی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن العربی کی اس بات کو بڑ سمجھا، ابن حجر لکھتے ہیں ابن عربی کو اس سلسلہ میں مطعون کرنے والے خود غلطی پر ہیں دراصل ابن عربی نے ان کا انکار وتعنت دیکھتے ہوئے ان طرق کا اخراج نہ کیا تھا، کہتے ہیں میں نے ان طرق کا تتبع کیا ہے اور ان کی بتلائی ہوئی تعداد سے بھی زیادہ پایا ہے۔ کہتے ہیں ان چار واسطوں کے علاوہ جن کا ذکر ہمارے شیخ نے کیا، بارہ طرق اور ملے ہیں جو یہ ہیں (یعنی مالک کے علاوہ بھی جن راویوں نے زہری سے اس کی روایت کی ہے) عقیل، معجم ابن جمیع میں، یونس بن یزید خلیلی کی الإرشاد میں، ابن ابی حفص الرواۃ عن مالک میں جو خطیب کی مؤلفہ ہے۔ ابن عیینہ مسند ابی یعلی میں، اسامہ بن زید تاریخ نیشاپور میں، ابن ابی ذئب الحلیہ میں، محمد بن عبدالرحمٰن افرادِ دارقطنی میں، عبدالرحمٰن اور محمد ابنا عبدالعزیز الانصاریان فوائد عبداللہ بن اسحاق خراسانی میں، ابن اسحاق ابن عدی کی مسندِ مالک میں۔ تو اس سے ابن صلاح کی بات نادرست ثابت ہوئی۔ ان تمام طرق میں بخاری کی شرط پر صرف مالک کا طریق ہے پھر اس کے قریب ترین ابن اخی الزہری کا، اسے نسائی نے مسند مالک اور ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے۔ ابن ابی اویس کے بارہ میں محدثین نے کہا ہے کہ زہری سے سماع میں مالک کے رفیق تھے۔

(عام الفتح الخ) دارقطنی کی زید بن حباب عن مالک کی روایت میں (من الحدید) کا اضافہ بھی ہے۔ (جاء رجل الخ) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا مگر محتمل ہے یہ وہی ہوں جنہوں نے آپ کے حکم پر ابن خطل کو قتل کیا، فاکہی نے اس آنے والے کا نام

قطعیت کے ساتھ ابو برزہ اسلمی ذکر کیا ہے گویا ان کے ہاں یہ ثابت ہوا کہ ابن خطل کے قاتل ابو برزہ تھے تو خیال کیا کہ اس کی خبر لانے والے بھی وہی تھے، اس کی تائید المغازی میں یحی بن قزعہ کی روایت سے ملتی ہے کہ جب اس نے خبر دی، آپ نے فرمایا (اقتلہ)، بہر حال قاتل کے نام میں اختلاف ہے، دار قطنی اور حاکم کی سعید بن یربوع سے روایت میں ہے کہ آنجناب نے فرمایا تھا چار آدمیوں کو کوئی امان نہیں، نہ حل میں نہ حرم میں۔ حویرث بن نقید، هلال بن خطل، مقیس بن صابہ اور عبداللہ بن ابوسرح۔ راوی حدیث کہتے ہیں هلال کو تو زبیر نے قتل کیا۔ بزار، حاکم اور بیہقی کی حدیثِ سعد بن ابی وقاص میں بھی اسی طرح ہے مگر اس میں دو عورتوں کا بھی اضافہ ہے نیز آپ نے فرمایا اگر تم انہیں غلافِ کعبہ کے ساتھ بھی چپٹے ہوئے پاؤ تو وہیں قتل کر دو۔ اس میں هلال کی بجائے عبداللہ بن خطل مذکور ہے اور حویرث کے بدلے عکرمہ، عورتوں کے نام نہیں ذکر کئے۔ هلال یا عبداللہ کی بابت کہتے ہیں کہ غلاف کعبہ میں لپٹا ہوا ہی پایا گیا سعید بن حریث اور عمار بن یاسر اس کی طرف لپکے، سعید پہلے پہنچے اور اسے واصل بجہنم کر دیا۔ ابن ابی شیبہ اور بیہقی کی حدیث انس میں عبدالعزی بن خطل مذکور ہے۔ ابن ابی شیبہ کی ایک روایت میں ابن خطل کے قاتل کا نام ابو برزہ مذکور ہے، یہ مرسل ہے مگر اس کی سند صحیح ہے۔ ابن مبارک کی (الصلة والبر) میں یہ بات خود ابو برزہ کے حوالے سے منقول ہے۔ احمد نے بھی دوسری سند کے ساتھ یہی نقل کیا ہے، بلاذری نے اسی پر جزم کیا ہے اور یہی اصح روایت ہے ممکن ہے دوسرے جن صاحب کا نام آیا ہے اس کے قتل میں ان کے ساتھ شریک رہے ہوں ابن ھشام نے سیرت میں جزم کے ساتھ ابن خطل کے قتل میں ابو برزہ اور سعید بن حریث، دونوں کو شریک ذکر کیا ہے۔ حاکم کی روایت میں ہے غلافِ کعبہ سے پکڑ کر مقام اور زمزم کے درمیان قتل کیا گیا۔ واقدی نے اپنے شیوخ سے واجب القتل افراد کی تعداد دس لکھی ہے، چھ مرد اور چار عورتیں۔

ابن خطل کے قتل کا سبب ابن اسحاق نے سیرت میں ذکر کیا ہے کہ وہ مسلمان تھا مدینہ میں تھا ایک مرتبہ آپ نے ایک انصاری صحابی کے ساتھ صدقات کی وصولی کے لئے بھیجا خدمت کے لئے ایک غلام بھی ساتھ تھا ایک مقام پر خادم کو کھانا پکانے کا حکم دیا اور خود سو گیا، بیدار ہو کر دیکھا کہ ابھی تک کھانا نہیں بنا غصہ میں آ کر اسے قتل کر کے خود مرتد ہو گیا اس کی دو لونڈیاں تھیں جن سے آنحضرت کی ہجو میں اشعار گوایا کرتا تھا۔ فاکہی نے ابن جریج کے طریق سے نقل کیا ہے کہ ایک انصاری اور ایک مزنی ابن خطل کے ہمراہ تھے آنجناب نے انصاری کو امیر بنایا اس نے ان کو قتل کر دیا جبکہ مزنی نے بھاگ کر جان بچائی، فتح سے قبل جو اشخاص آپ کی طرف سے مستحقِ قتل قرار پائے ان میں ھبار بن اسود، عکرمہ بن ابوجہل، کعب بن زہیر، وحشی بن حرب، اسید بن ایاس بن ابوزنیم، ھند بنت عتبہ اور ابن خطل کی دو لونڈیاں تھیں۔ ابن خطل کے نام میں جو اختلاف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام لانے سے قبل عبدالعزی کہلاتا تھا، اسلام کے بعد عبداللہ نام تھا۔ جس نے هلال ذکر کیا ہے اس پر خلط ہوا کیونکہ یہ اس کے بھائی کا نام تھا، کلبی نے النسب میں اس امر کی وضاحت کی ہے۔

آنحضرت اس سفرِ فتح میں غیر محرم مکہ داخل ہوئے المغازی کی روایت میں خود مالک راوی حدیث نے یہ وضاحت کی ہے۔ مؤطا میں یہی بات ابن شہاب کے حوالے سے مذکور ہے مزید تائید مسلم میں جابر کی روایت سے ہوتی ہے کہ آنجناب اس موقع پر سیاہ عمامہ باندھے غیر محرم حالت میں مکہ داخل ہوئے یہی بات ابن ابی شیبہ نے طاوس کے حوالے سے بیان کی ہے، حاکم نے اکلیل میں خیال ظاہر کیا ہے کہ اس حدیثِ جابر اور بابِ ھذا کی حدیثِ انس کے مابین معارضت ہے کہ اس میں خَود کا ذکر ہے۔ اس کا رد یہ کہہ کر

کیا گیا ہے کہ محتمل ہے کہ اولاً خود ہوگا بعد ازاں (فتح مکمل ہونے پر) عمامہ پہن لیا تو ہر ایک نے وہ ذکر و روایت کیا جو دیکھا، اس کی تائید مسلم میں حدیثِ عمرو بن حریث سے ہوتی ہے کہ سیاہ عمامہ باندھے خطبہ دیا اور یہ خطبہ تمام فتح کے بعد بابِ کعبہ کے پاس دیا تھا، عیاض نے اس تطبیق کا ذکر کیا، بعض دیگر نے کہا ہے کہ خود کے اوپر یا نیچے عمامہ لپیٹا ہوا تھا حضرت انس کے خود ذکر کرنے کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ لڑائی کے لئے تیار حالت میں داخل ہوئے تھے اور حضرت جابر کے عمامہ ذکر کرنے کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ غیر محرم حالت میں۔ شافعیہ میں سے ابن قاص کا اسے آپ کی خصوصیت بتلانا محلِ نظر ہے بعض نے یہ بھی کہا کہ چونکہ لڑائی متوقع تھی اس لئے احرام میں نہ تھے اور یہ ایک استثنائی امر ہے، طحاوی ذکر کرتے ہیں کہ خصوصیت دلیل کے بغیر ثابت نہیں ہوتی اور یہاں دلیل آپ کا یہ فرمان ہے کہ میرے لئے بطورِ خاص حلال کر دیا گیا اور اس سے مراد بغیر احرام داخلہ کا جواز ہے نہ کہ تحریمِ قتل وقتال، کیونکہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر والعیاذ باللہ مکہ پر مشرکوں کا تسلط ہو جائے تو اھل اسلام کے لئے ان سے قتال اور ان کا قتل حلال ہے، نووی کا استدلال اس کے برعکس ہے کہتے ہیں یہ اس بات کا اشارہ تھا کہ مکہ قیامت تک دارِ اسلام ہی رہے گا، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ مکہ بزور طاقت (عنوۃً) فتح ہوا تھا مگر نووی جواب دیتے ہیں کہ صلحاً ہی فتح ہوا تھا مگر غدر و خیانت کے خوف سے لڑائی کے لئے بھی تیار تھے۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ جواب اگرچہ قوی ہے مگر صراحۃً کہیں ذکر نہیں کہ صلح کے نتیجہ میں فتح ہوئی تھی۔ اسکی مزید تفصیل المغازی میں آئے گی۔

ابن خطل کے قصہ سے استدلال کیا گیا ہے کہ مکہ کے اندر یعنی حدودِ حرم میں بھی حدود کا نفاذ کیا جائے گا کیونکہ اس کا یہ قتل قصاصاً تھا، یہ بات ابن عبدالبر نے کہی ہے، سہیلی کہتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مکہ عاصی کو پناہ نہیں دیتا اور نہ حدِ واجب کی اقامت سے مانع ہے۔ بقول نووی بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ اس کا قتل مباح کی گئی ساعت کے دوران تھا (جیسا کہ ذکر ہوا کہ اباحت صبح سے نماز عصر تک تھی) ابن خزیمہ کہتے ہیں کہ حدیثِ ابن عباس میں مذکور جملہ (ما أحل الله لأحد فيه القتل غيري) (کہ اللہ نے اس میں سوائے میرے کسی کے لئے قتل کرنا حلال نہیں کیا) سے مراد ابن خطل وغیرہ کا قتل ہے، کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے اس ساعتِ مباحہ میں آپ کے لئے قتال اور قتل، دونوں حلال کئے تھے اور ابن خطل کا قتل قتال کے بعد تھا۔ اس سے یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ ذمی اگر آنجناب کی شان میں گستاخی واھانت کرے تو اس کا قتل جائز ہے ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ابن خطل ذمی نہیں بلکہ حربی تھا (ابن عبدالبر کا مقصد یہ ہے کہ اس واقعہ سے یہ استدلال ضعیف ہے، یہ نہیں کہ ذمی اگر گستاخی کرے تو اس کا قتل جائز نہ ہوگا کہ گستاخی اگر کوئی مسلمان کرے تو اس کا قتل نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے چہ جائیکہ ذمی؟) ابن حجر کہتے ہیں یہ استدلال ممکن ہے کہ یہ فعل صادر ہونے کی صورت میں بغیر کسی قید کے کہ وہ ذمی ہے یا کوئی اور، اور بغیر توبہ کا موقع دیئے قتل واجب ہوگا لیکن ابن خطل کے قتل کا سبب اس کا آپ کی ہجو کرنا حتمی نہیں، اس نے کئی موجباتِ قتل کام کئے تھے اس سے یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ اسیر (مستحقِ قتل) کو صبراً (یعنی باندھ کر) قتل کرنا جائز ہے کیونکہ ابن خطل پر قابو پانے سے اس کی حیثیت اسیر کی سی ہوئی لیکن خطابی کہتے ہیں اس کے قتل کا باعث حالتِ اسلام اس کے جرائم (مذکورہ) تھے، ابو داؤد نے اس پر یہ ترجمہ باندھا ہے کہ اسیر کو (مستحقِ قتل) کو بغیر دعوتِ اسلام دیئے قتل کیا جا سکتا ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ خوفِ عدو کے سبب خود وغیرہ، آلات وہتھیاروں سے مسلح ہوا جا سکتا ہے اور یہ توکل کے منافی نہیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ اہل فساد کی شکایت حکام سے کی جا سکتی ہے اور یہ غیبت اور چغلی شمار نہ ہوگی۔

باب إذا أحرمَ جاهِلاً وعليه قَميصٌ (اگر بھولے سے قمیص پر احرام باندھ لیا؟)

وقال عطاءٌ إذا تَطَيَّبَ أو لَبِسَ جاهلا أو ناسياً فلا كَفَّارةَ عليه

یعنی تو آیا اس پر فدیہ ہے یا نہیں؟ کسی حکم کا ذکر نہیں کیا کیونکہ حدیثِ باب میں صراحۃً اسقاطِ فدیہ ثابت نہیں اسی لئے عطاء کا قول شاملِ ترجمہ کر کے اپنا رجحان واضح کیا ہے جو کہتے ہیں کہ اگر بھول کر خوشبو لگا لی یا لباس پہن لیا تو کوئی کفارہ نہیں اور عطاء ہی حدیثِ باب کے راوی ہیں لہذا ان کے نزدیک یہ رائے قوی ہے۔ ابن بطال کہتے ہیں اگر فدیہ یا کوئی کفارہ ہوتا تو اسے اسی وقت بیان کرتے کیونکہ وقتِ حاجت سے تاخیرِ بیان جائز نہیں، مالک یاد آنے پر جلدی سے اتار دینے اور اس بارے سستی کرنے والے کے درمیان فرق کرتے ہیں (گویا توجہ دلانے یا خود یاد آنے کے باوجود سستی کرنے کی صورت میں ان کے ہاں فدیہ ہے) شافعی حدیث کے ظاہر کے مطابق فتوی دیتے ہیں کہ اس میں ہے اس آدمی نے تمادی کیا (یعنی اتار دینے میں جلدی نہ کی) اس کے باوجود کوئی کفارہ عائد نہ کیا، مالک کی رائے مبنی بر احتیاط ہے البتہ مزنی اور اھل کوفہ کی رائے مخالفِ حدیث ہے، ابن منیر لکھتے ہیں کہ اس شخص نے جبہ کے اوپر احرام اس وقت باندھا تھا جب ابھی اس بارے احکام نازل نہ ہوئے تھے، اسی لئے آنجناب نے وحی کا انتظار کیا اور یہ بات مسلم ہے کہ نزولِ حکم سے قبل کوئی مکلّف نہیں اس لیے اسے فدیہ کا حکم نہ ملا گویا اب جو کوئی ایسا کرے گا اس کے ذمہ فدیہ ہے کیونکہ اب احکام ظاہر ہیں اگر کوئی ازرہِ جہل ایسا کرتا ہے تو اس کا اپنا قصور ہے کیونکہ وہ مکلّف تو ہے۔ عطاء کے اس قول کو ابن منذر نے الاوسط اور طبرانی نے الکبیر میں ذکر کیا ہے۔

علامہ رقمطراز ہیں کہ مصنف کے نزدیک اگر قمیص پہنی ہوئی تھی تو اسے اتار لے اور اس ضمن کوئی حرج نہیں کہ اگر اتارتے ہوئے سر پر بھی آ جائے، کہتے ہیں کئی مواقع پر جہل کو عذر مانا ہے۔ ہمارے نزدیک قمیص پھاڑ کر اتارے، کہتے ہیں اگر اس مسئلہ میں جہل ونسیان کو عذر مانتے ہیں (اور کوئی فدیہ وکفارہ عائد نہیں کرتے) تو قتلِ صید میں کیا کہتے ہیں؟ وہاں بہرصورت جمہور کے نزدیک یعنی عمداً یا نسیاناً وجہلاً) جزاء واجب ہے۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا همام حدثنا عطاء قال حدثني صفوان بن يعلى عن أبيه قال كنتُ مع رسولِ اللهِ ﷺ فأتاه رجلٌ عليه جُبَّةٌ فيه أثرُ صُفرةٍ أو نحوه كان عمرُ يقول لي تُحِبُّ إذا نزلَ عليه الوَحيُ أن تَراه؟ فنزلَ عليه ثُمَّ سُرِّيَ عَنه فقال اصْنَعُ في عُمرتِك ما تَصنعُ في حَجّك۔ وعَضَّ رجلٌ يَدَ رجلٍ يعني فَانتزَعَ ثَنيتَه فأبطلَه النبيُ ﷺ (الحج میں گزر چکی)

ابوذر کے نسخہ میں (صفوان بن يعلى بن أمية قال كنت الخ) ہے اور یہ تصحیف ہے (بن امية) دراصل (عن أبيه) ہے، دیگر نسخوں میں اسی طرح ہے صفوان کو صحبت ورؤیت کا شرف حاصل نہیں۔ (وعن رجل الخ) یہ ایک علیحدہ مستقل حدیث ہے اس پر مبسوط کلام (الدية) میں ہوگی۔

باب المُحرِمِ يَموتُ بِعَرفةَ (اگر عرفہ میں حاجی کی وفات ہو جائے)

ولم يأمرِ النبيُّ ﷺ أن يُؤَدّى عنه بقيةُ الحج

(ولم يأمر الخ) یعنی کہیں منقول نہیں کہ آنجناب نے اس کی طرف سے بقیہ مناسک ادا کرنے کا حکم دیا ہو۔ علامہ لکھتے ہیں ہمارے ہاں اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مرنے والے نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے حج مکمل کیا جائے یا ایک اور حج (بدل) کیا جائے تو اس کے ثلث مال سے اگر ہو سکتا ہو تو کیا جائے۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن عمرو بن دينار عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما قال بينا رجلٌ واقفٌ مع النبي ﷺ بعرفةَ إذ وَقعَ عن راحلتِه فوَقَصَتْه أوقال فأقعَصَتْه فقال النبي ﷺ اغسِلُوه بماءٍ وسِدرٍ وَكَفِّنُوه فى ثوبينِ أو قال ثوبَيْهِ ولا تُحَنِّطُوه ولا تُخَمِّرُوا رأسَه فإنَّ اللهَ يَبعَثُه يومَ القيامة يُلَبِّى

یہ حدیث مع مباحث وترجمہ (باب ما ينهى عن الطيب للمحرم) کے تحت گزر چکی ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد عن أيوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما قال بينا رجل واقفٌ مع النبي ﷺ بعرفة إذ وقع عن راحلته فوقصته أو قال فأوقصتُه فقال النبي ﷺ اغسلوه بماءٍ وسِدرٍ وكَفِنوه فى ثوبين ولا تَمَسُّوه طِيباً ولا تُخمروا رأسَه ولا تُحنطوه فإن الله يَبعثه يوم القيامة مُلَبّياً۔ (ایضاً)

یہ روایت حماد کے دوسرے شیخ ایوب کے واسطہ سے ہے، دونوں سندوں میں بس یہی فرق ہے۔ ایوب کی روایت میں (ولا تمسوه طيبا کا اضافہ ہے) (چونکہ ان روایتوں میں ذکر نہیں کہ آنحضرت نے اتمام کا حکم فرمایا، اس سے یہ ترجمہ قائم کیا)۔

باب سُنَّةِ المُحْرِمِ إذا ماتَ (محرم کی وفات کی صورت میں مسنون طریقہ)

دوسرے طریق سے سابقہ باب کی حدیث ابن عباس پھر لائے ہیں، تینوں میں ابن عباس سے راوی سعید بن جبیر ہیں۔

حدثنا يعقوب بن ابراهيم حدثنا هُشيم أخبرنا أبو بِشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما أنَّ رجلا كان مع النبي ﷺ فوقصته ناقتُه وهو مُحرمٌ فماتَ فقال رسولُ الله ﷺ اغسِلُوه بِماءٍ وسدرٍ وكفنوه فى ثوبيه ولا تَمَسُّوه بِطِيبٍ ولا تخمروا رأسَه فإنه يُبعَثُ يومَ القيامة مُلَبِّياً۔ (سابقہ ہے)

بابُ الحَجِّ والنُّذورِ عن المَيِّتِ والرَّجُلُ يُحَجُّ عن المَرأةِ
(میت کی طرف سے حج اور نذور کی ادائیگی اور عورت کی طرف سے مرد کا حجِ بدل)

نسفی کے نسخہ میں (نذر) ہے۔ نذر سے مراد یہ کہ اپنی زندگی میں کوئی کام کرنے کی نذر مانی تھی پھر نہ کر سکا تو کوئی اور اسکی طرف سے یہ نذر پوری کر سکتا ہے۔ (والرجل يحج الخ) گویا حدیث باب سے دو حکم مستنبط کئے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں دوسرے حکم کا استنباط محلِ نظر ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ عورت نے آنجناب سے دریافت کیا کہ اس کے والد کے ذمہ نذر تھی کیا وہ اسے پورا کر سکتی ہے تو ترجمہ یہ ہونا چاہئے تھا (والمرأة تحج الخ) اس کا جواب دیتے ہوئے ابن بطال لکھتے ہیں کہ جواباً آپ نے فرمایا تھا (اقضوا الله) گویا خطاب عام کیا جس میں مرد، عورتیں، سب شامل ہیں لہذا ترجمہ صحیح ہے، کہتے ہیں مرد کے عورت اور عورت کے مرد کی طرف سے حج بدل کر لینے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔ ابن حجر کے بقول بظاہر بخاری اس ترجمہ سے ایک حدیث جسے شعبہ نے ابو بشر سے روایت کیا، کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اس میں ہے کہ ایک آدمی نے آنجناب سے پوچھا تھا کہ میری بہن نے حج کی نذر مانی تھی کیا میں اس کی طرف سے ادا کر لوں؟ آپ نے فرمایا تھا (فاقض الله فهو أحق بالقضاء) اسے بخاری نے کتاب النذور میں نقل کیا ہے، احمد اور نسائی نے بھی شعبہ ہی سے اس کا اخراج کیا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں یعنی یہ شرط نہیں کہ مرد کی طرف سے مرد اور عورت کی طرف سے عورت ہی کرے حالانکہ دونوں کے احرام کے محظورات میں فرق ثابت ہے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما أنَّ امرأةً مِن جُهَينةَ جاءَتْ إلَى النبيِ ﷺ فقالت إنَّ أمِّي نَذَرَتْ أنْ تَحُجَّ فلَم تَحجَّ حتى ماتت أفأحُجُّ عَنها؟ قال نعم حُجِّي عنها أرأيتِ لو كان علىٰ أمِّكِ دَينٌ أكُنتِ قاضِيَتَه؟ اقضُوا اللهَ فاللهُ أحَقُّ بالوَفائِ

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نبی ﷺ کے پاس آئی اور عرض کی کہ میری ماں نے نذر مانی تھی کہ وہ حج کرے گی مگر پہلے ہی مر گئی کیا میں اس کی طرف سے حج کر لوں؟ تو آپ نے فرمایا ہاں تم اس کی طرف سے حج کر لو بتاؤ اگر تمہاری ماں پر کچھ قرض ہوتا تو کیا تم اسے ادا کرتی کہ نہیں؟ پس اللہ تعالیٰ کا قرض ادا کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ اس بات کا سب سے زیادہ حقدار ہے کہ اس کا قرض ادا کیا جائے۔

(أن امرأة من جهينة) ابن حجر کہتے ہیں اس کا اور اس کے والد کا نام معلوم نہ کر سکا لیکن ابن وھب نے عطاء خراسانی سے نقل کیا ہے کہ غایثہ یا غاثیہ آپ کے پاس آئی اور کہا کہ میری والدہ نے حج کی نذر مانی تھی کہ پیدل چل کر کعبہ جائے گی، آپ نے فرمایا ہاں اسے پورا کرو، اسے ابن مندہ نے نقل کیا ہے۔ ابن طاہر نے (المبھمات) میں جزم کیا ہے کہ یہی روایتِ ھذا میں مذکور (امرأة من جهينة) ہیں۔ نسائی، ابن خزیمہ اور احمد نے ابن عباس سے نقل کیا کہ سنان بن عبداللہ جہنی کی بیوی نے آپ سے اپنی والدہ جو حج کئے بنا فوت ہو گئیں، کے بارہ میں پوچھوایا۔ نسائی میں بن عبداللہ کی بجائے (سنان بن سلمة) ہے مگر پہلا اصح ہے۔ حدیثِ باب میں ہے کہ اس عورت نے خود پوچھا تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تعددِ واقعہ ہے مگر یہ نسبت مجازی بھی ہو سکتی ہے لہذا ایک ہی واقعہ دونوں روایتوں میں

مروی ہے دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ روایتِ مذکورہ میں یہ ذکر نہیں کہ والدہ مرحومہ نے حج کی نذر مانی تھی ایک روایت اسی قسم کے واقعہ کی بابت ابن ماجہ نے بھی ذکر کی ہے جو (ابن عباس عن سنان بن عبدالله الجهني) سے ہے، کہتے ہیں کہ ان کی چچی نے انہیں بیان کیا کہ انہوں نے آپ سے پوچھا کہ ان کی والدہ نے پیدل چل کر حج کی نذر مانی تھی، اگر یہ محفوظ ہے تو ایک اور واقعہ ہے صورتحال یہ ہوگی کہ بخاری کی روایت میں مذکور خاتون سنان کی چچی ہیں کیونکہ ابن ماجہ اور بخاری، دونوں کی روایت میں نذر کا ذکر ہے جبکہ نسائی واحمد کی روایت میں مذکور خاتون سنان کی بیوی ہیں جنہوں نے اپنے شوہر کے ذریعہ اپنی والدہ کے لئے فرضی حج کا بدل کرنے کی بابت سوال کیا۔

(إن أمي نذرت الخ) النذور میں (شعبة عن أبي بشر) کے حوالے سے آئے گا کہ ایک آدمی نے اپنی بہن کی اسی قسم کی نذر کی بابت پوچھا، تو یہ تعددِ واقعہ پر محمول ہوگا۔ الصیام میں ذکر ہوگا کہ ایک عورت نے اپنی والدہ کے ذمہ ایک ماہ کے روزوں سے متعلق دریافت کیا۔ بعض مخالفین نے اسے حدیث میں اضطراب قرار دیا جو صحیح نہیں ہے، یہ اس امر پر محمول ہے کہ خاتون نے حج اور روزے، دونوں کی بابت سوال کیا، اس کی تائید مسلم کی بریدہ سے روایت میں ہوتی ہے جس میں حج اور روزے، دونوں کا ذکر ہے حج کی بابت سوال کے بارہ میں حدیثِ ابن عباس کی ایک اور اصل بھی ہے جسے نسائی نے سلیمان بن یسار عنہ نقل کیا ہے۔ بزار، طبرانی اور دارقطنی کی حدیثِ انس سے اس کا شاہد بھی ہے۔ جمہور کے مطابق کسی کی طرف سے حجِ نذر کی ادائیگی حجِ اسلام (یعنی فرضی حج) کی ادائیگی سمجھی جائے گی اور نذر کیلئے پھر حج کرے، بعض کے نزدیک دونوں کی ادائیگی سمجھی جائے گی۔

(أرأيت الخ) اس سے قیاس کی مشروعیت ثابت ہوئی اور یہ بھی کہ توضیح کیلئے کوئی مثال دی جا سکتی ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ مفتی کے لئے مستحسن ہے کہ مسئلہ بیان کرتے ہوئے دلیل بھی ذکر کر دے تا کہ مستفتی کے لئے اطیب اور اس میں عمل پیرا ہونے کا داعیہ پیدا ہو۔ میت کی طرف سے (بغیر اسکی نذر یا وصیت کے) ادائیگی حج اور اس کے اِجزاء میں اختلاف ہے، سعید بن منصور نے ابن عمر سے نقل کیا ہے کہ کوئی کسی کی طرف سے حج نہ کرے، مالک اور لیث سے بھی یہی منقول ہے، مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر مرنے والے نے وصیت کی تھی تب کرے وگرنہ نہیں، مزید بحث اگلے باب میں ہوگی۔ (أكنتِ قاضيته) کشمیہنی کے نسخہ میں (قاضية بروزن فاعلة) ہے اس سے استدلال ہوا ہے کہ اگر مرنے والے کے ذمہ فرض تھا (یعنی وہ صاحبِ استطاعت تھا) تو اس کے ولی کے ذمہ واجب ہے کہ متوفی کے راس المال سے زادِ راہ دیکر کسی کو حجِ بدل کرنے کیلئے تیار کرے جیسا کہ اس کے ذمہ مرنے والے کے قرضوں کی ادائیگی بھی ہے۔ اس امر پر اجماع ہے کہ آدمی کا قرض اس کے رأس المال سے چکایا جائے گا اسی طرح ہر وہ چیز جو قضاء میں اس سے مشابہ ہے، حج کے ساتھ ہر حق ملتحق ہے جو اس کے ذمہ تھا مثلاً کفارہ، نذر، زکات وغیرہ۔ (فالله أحق الخ) دلیل ہے کہ اللہ کے یہ حقوق پہلے پورے کئے جائیں۔ یہی شافعی کا ایک قول ہے بعض نے بالعکس کہا ہے بعض نے دونوں کو برابر قرار دیا ہے۔ طیبی لکھتے ہیں حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے اتنا مال چھوڑا تھا کہ حق پورے کئے جائیں لہذا آنجناب نے اللہ کے حق کو مقدم رکھا (یعنی یہ مدِ نظر رکھتے ہوئے کہ بندوں کے حق بھی پورے ہونگے) تو اصل سبب علتِ مالیہ ہے۔ ابن حجر اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ بات متحتم نہیں کہ اس نے کوئی مال چھوڑا تھا کیونکہ آپ کا یہ استفسار (أكنت قاضيته) میں عمومیت ہے کہ یہ مقاضات اس کے ترکہ سے ہو یا پوچھنے والے کی طرف سے تبرعاً ہو۔ علامہ انور (حجي عنها) کے تحت لکھتے ہیں کہ عبادات یا تو خالص مالی ہوتی ہیں یا خالص بدنی یا دونوں،

پہلی کی مثال زکات ہے، اس میں مطلقاً نیابت ہوسکتی ہے (یعنی کوئی دوسرا ادا کرسکتا ہے) دوسری کی مثال نماز اور روزہ ہے، اس میں کوئی نیابت نہیں ہوسکتی (اس پر والد صاحب نے تبصرہ کیا ہے کہ پھر قراءتِ فاتحہ میں کیوں کہتے ہیں کہ امام کی قراءت مقتدی کی قراءت سے نیابت کرتی ہے)۔ تیسری قسم کی عبادت (جو بدنی بھی ہے اور مالی بھی) مثلاً حج ہے، کہتے ہیں کہ اس میں نیابت کسی عذر کے سبب ہوگی (مرض، ضعف یا موت کے سبب)۔ اس حدیث کو نسائی نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب الحَجِّ عَمَّنْ لا يَسْتَطِيعُ الثُّبوتَ عَلَى الرَّاحِلَةِ (سفر سے معذور کی طرف سے حج)

سابقہ باب میں مردوں کی طرف سے حجِ بدل کی بحث ہے اس میں ہے کہ کوئی زندہ (بوجہ مرض یا ضعف) سفر نہیں کرسکتا تو آیا اس کی طرف سے بھی حجِ بدل ہوسکتا ہے؟ اس میں۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ ابن عمر اور مالک کا اختلاف ہے، ابن منذر لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ کسی زندہ جو قدرت بھی رکھتا ہے، کی طرف سے واجب حج کا حج بدل جائز نہیں، البتہ نفلی حج بدل ابوحنیفہ کے ہاں جائز ہے، شافعی کے ہاں نہیں، احمد سے دو قول ہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں یہ ایک اور مسئلہ ہے جسے مسألۃ المعضوب کہا جاتا ہے (معضوب بمعنی معذور) ایک قول یہ ہے کہ (إن المعضوب إذا لم يقدرعلى ركوب الراحله فمن أين جاء الوجوب) یعنی اگر معضوب سواری کی طاقت نہیں رکھتا تو پھر اس پر حج کیسے واجب ہوسکتا ہے؟ ایک قول ہے کہ اسکے ذمہ واجب ہی نہیں، دوسرا قول ہے کہ وجوب تو تھا مگر ساقط ہوا، امام اور ان کے صاحبین اس ضمن میں مختلف نقطہ ہائے نظر رکھتے ہیں، تفصیل ابن ہمام نے فتح القدیر میں بیان کی ہے۔

حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن ابن شهاب عن سليمان بن يسار عن ابن عباس عن الفضل بن عباس رضى الله عنهم أنَّ امرأةً۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا عبدالعزيز بن أبى سلمة حدثنا ابن شهاب عن سليمان بن يسار عن ابن عباس رضى الله عنهما قال جاء تِ امرأةٌ مِن خَثْعَمَ عامَ حجةِ الوَداعِ قالت يا رسولَ الله إنَّ فريضةَ اللهِ علىٰ عبادِهِ فى الحجِّ أدرَكَتْ أبى شيخاً كبيراً لا يستطيعُ أن يَستَوِيَ علَى الراحلةِ فهَل يَقضِى عنه أنْ أحُجَّ عنه؟ قال نَعَمْ

ابن عباسؓ نے روایت کیا کہ حجۃ الوداع کے موقع پر قبیلہ خثعم کی ایک عورت آئی اور عرض کی یا رسول اللہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فریضہ حج جو اس کے بندوں پر ہے اس نے میرے بوڑھے باپ کو بھی پالیا ہے لیکن ان میں کوئی سکت نہیں کہ وہ سواری پر بھی بیٹھ سکیں تو کیا میں ان کی طرف سے حج کرلوں تو ان کا حج ادا ہوجائے گا؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں۔

ترمذی کی روایت میں ابن جریج نے (أخبرنى ابن شهاب حدثنى سليمان الخ) کہا ہے، (عن الفضل الخ) ابو عاصم کی روایت میں ہے، اس پر معمر نے ابن جریج کی متابعت کی ہے، مالک اور زہری کے اکثر تلامذہ نے ان دونوں کی مخالفت کرتے ہوئے (عن الفضل) ذکر نہیں کیا۔ ابن ماجہ نے (محمد بن كريب عن أبيه) کے حوالے سے

(عن ابن عباس أخبرنی حصین بن عوف الخثعمی) نقل کیا ہے، کہتے ہیں کہ میں نے کہا اے اللہ کے رسول (إن أبی أدرکه الحج ولا یستطیع أن یحج) (کہ والد صاحب پر حج فرض ہوا اور ان میں کرنے کی سکت نہیں) ترمذی کہتے ہیں میں نے اس بارے محمد یعنی امام بخاری سے پوچھا تو کہا اس باب میں اصح شئی ابن عباس عن الفضل کی روایت ہے۔ کہتے ہیں محتمل ہے کہ ابن عباس نے فضل سے بھی اور کسی اور سے بھی یہ واقعہ سنا ہو پھر فضل کے واسطہ سے روایت کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ اس دوران آپ کے ردیف تھے اور ابن عباس تب ضَعَفہ کے ساتھ آگے روانہ کئے جا چکے تھے (جیسا کہ اس کی تفصیل گزری ہے) یہ بھی محتمل ہے کہ خثعمیہ کا یہ سوال رمیٔ جمرہ کے بعد ہو جب ابن عباس بھی موجود تھے مگر کبھی فضل کے حوالہ سے بیان کیا کہ وہ صاحبِ قصہ تھے اور کبھی بغیر واسطہ کے، اس کی تائید ترمذی، احمد اور ان کے بیٹے عبداللہ اور طبری کی حدیثِ علی سے ہوتی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ سوال رمی سے فراغت کے بعد قربانیاں کرتے وقت ہوا تھا حضرت عباس بھی وہاں موجود تھے جنہوں نے عبداللہ بن احمد بن حنبل کی روایت کے مطابق جب آپ نے فضل کا رخ اس خاتون کی طرف سے موڑا، کہا (یا رسول اللہ لویت عنق ابن عمك) اس پر آپ نے فرمایا چونکہ یہ بھی نوجوان ہیں اور سائلہ بھی نوجوان خاتون ہے لہذا (فلم آمن علیها الشیطان)۔ (کہ مجھے خدشہ ہوا کہ شیطان کوئی شرارت نہ کرے) کوئی مانع نہیں کہ ان کے دوسرے بیٹے عبداللہ بھی وہاں موجود ہوں۔

سیاقِ مذکور عبدالعزیز کا ہے اور یہی مصنف کی عادت ہے کہ تحول کے بعد والی سند کا سیاق ذکر کرتے ہیں، ابن جریج کا سیاق ابو مسلم کجی نے ابو عاصم شیخ بخاری ہی کے حوالے سے نقل کیا ہے، مسلم نے ایک دیگر طریق کے ساتھ ابن جریج سے اسے روایت کیا ہے۔ (عام حجة الوداع) الاستئذان کی روایت میں (یوم النحر) بھی ہے، نسائی کی (ابن عیینة عن ابن شهاب) کے طریق سے (غداة جمع) ہے (یعنی یومِ نحر کی صبح)۔

باب حَجِّ المَرأةِ عن الرَّجُلِ (عورت کا مرد کی طرف سے حج بدل)

علامہ انور یہ ترجمہ لانے کی توجیہ بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ امام نے بطورِ خاص عورت کے مرد کی طرف سے حجِ (بدل) کرنے پر ترجمہ قائم کیا ہے کیونکہ عورت کے حج میں (مرد کے حج کی نسبت) کچھ نقصان ہے مثلاً وہ تلبیہ جہراً نہیں پڑھتی اور طواف وسعی میں رمل نہیں کرتی تو سوال یہ اٹھتا تھا کیا اس کمی (یا فرق) کے باوجود مرد کی نیابت کر سکتی ہے؟

حدثنا عبداللہ بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن سلیمان بن یسار عن عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنهما قال کانَ الفضلُ رَدِیفَ النبیِ ﷺ فجاء تِ امرأةٌ مِن خَثعمَ فجعلَ الفضلُ یَنظُرُ إلیها و تَنظُرُ إلیه فجعلَ النبیُ ﷺ یَصرِفُ وجهَ الفضلِ إلَی الشِّقِ الآخَرِ فقالتْ إنَّ فریضةِ اللهِ أدرکتُ أبی شیخا کبیرا لا یَثبُتُ علَی الراحلةِ أفأحُجُّ عنه؟ قال نعم وذلك فی حَجةِ الوَداعِ۔ (سابقہ مفہوم ہے)

(کان الفضل الخ) فضل حضرت عباس کے بڑے بیٹے تھے، انہی سے ان کی کنیت تھی۔ (یصرف الخ) شعبی کی

الاستئذان میں آمدہ روایت میں ہے کہ نبی اکرم کی نگاہ پڑی تو فضل اس خاتون کو اور وہ انہیں دیکھ رہی تھیں اس پر ان کا تھوڑی سے پکڑ کر رخ دوسری طرف کر دیا۔(إن فريضة الله الخ) مختلف روایات میں معمولی ردوبدل کے ساتھ یہی مفہوم ہے، ابن شہاب سے تمام روایات اس امر پر متفق ہیں کہ سائلہ خاتون تھیں اور ان کا سوال اپنے والد کے بارہ میں تھا۔ یحی بن ابو اسحاق نے سلیمان سے روایت کرتے ہوئے اس کی مخالفت کی ہے چنانچہ ان سے روایت کرنے والے اس بات پر متفق ہیں کہ سائل ایک مرد تھا، اس روایت کی سند و متن میں اختلاف ہے چنانچہ ہشیم نے ان سے روایت کریت ہوئے (عن سليمان عن ابن عباس) کہا ہے جبکہ ابن سیرین نے (عن سليمان عن الفضل) کہا ہے، یہ دونوں روایتیں نسائی میں ہیں، ابن علیہ نے ان سے روایت کرتے ہوئے (عن سليمان حدثني أحد ابني العباس إما الفضل وإما عبدالله) کہا ہے، اسے احمد نے نقل کیا، اسی طرح متن میں بھی اختلاف ہے، ہشیم نے کہا (إن رجلا سأل فقال إن أبي مات) جبکہ ابن سیرین نے (فجاء رجل فقال إن أمي عجوز كبيرة) کہا ہے۔ ابن علیہ نے (إن أبي أو أمي) نقل کیا ہے۔ معمر نے یحی سے روایت کرتے ہوئے ان سب کی مخالفت کی ہے ان کی روایت میں ہے کہ ایک خاتون نے اپنی والدہ کے بارہ میں سوال کیا، تو یہ سب اختلاف سلیمان بن یسار سے ہے، ابن حجر کہتے ہیں ہم چاہتے تھے کہ کسی اور راوی کا سیاق بھی دیکھیں تو کریب نے بھی اسے (ابن عباس عن حصين بن عوف خثعمي) کے حوالے سے روایت کیا ہے اس میں ہے وہ خود کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ سے پوچھا کہ (إن أبي أدركه الحج الخ)۔ عطاء خراسانی نے بھی اسے ابوالغوث بن حصین خثعمی سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے اپنے والد کے ذمہ فرض حج کی بابت آنجناب سے استفتاء کیا، یہ ابن ماجہ میں ہے، روایہ اولٰی سند کے لحاظ سے اقوی ہے۔ طبرانی میں عبداللہ بن شداد عن الفضل کی روایت بھی اس کے موافق ہے، اسی طرح ابن خزیمہ کے ہاں حسن بصری کا مرسل بھی اس کے موافق ہے مگر اس میں ہے کہ سائل نے اپنی والدہ کے بارے میں پوچھا تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں ان مجموعی طرق کے ملاحظہ سے میرے لئے یہ بات ظاہر ہوئی ہے کہ سائل مرد تھا، اس کی بیٹی بھی اس کے ہمراہ تھی اس نے بھی آنجناب سے پوچھا تھا گویا مسئول عنہ مرد سائل کا والد اور خاتون سائلہ کی والدہ تھی (یعنی دونوں نے مسئلہ دریافت کیا) یہ اشارہ ابویعلی کی قوی سند کے ساتھ (سعيد بن جبير عن ابن عباس عن الفضل) کے طریق سے روایت میں ملتا ہے، فضل کہتے ہیں میں آپ کا ردیف تھا کہ ایک اعرابی جس کے ہمراہ اس کی خوبصورت بیٹی بھی تھی جسے اس امید پر آنحضرت کے سامنے کیا کہ آپ سے شادی کر لیں۔ میں نے اسے دیکھنا شروع کیا تو آپ نے میرا سر پکڑ کر دوسری طرف پھیر دیا (یعنی یہی واقعہ بیان کر رہے ہیں) اس میں ہے کہ آپ تلبیہ کہتے رہے حتی کہ جمرہ عقبہ کی رمی کر لی۔ تو اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ خاتون نے (إن أبي) سے مراد اپنے دادا کو لیا کیونکہ والد تو اس کے ہمراہ تھا معلوم ہوتا ہے والد نے ہی کہا کہ آپ سے سوال کرے تا کہ آپ اسے دیکھ لیں اور اندازِ گفتگو ملاحظہ کر لیں (کیونکہ وہ اسے آپ کی زوجیت میں دے کر عظیم سعادت کے حصول کا متمنی تھا) پھر بعد ازاں خود بھی یہی سوال کیا یعنی اپنے والد کے بارہ میں، کوئی مانع نہیں کہ اپنی والدہ کے بارہ میں بھی پوچھا ہو (چنانچہ کسی نے ایک بات، کسی نے دوسری بات روایت کر دی) ان روایات سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ مرد کا نام حصین بن عوف خثعمی ہے جس روایت میں ابوالغوث نام درج ہے اس کی اسناد ضعیف ہے شاید اصل عبارت یوں تھی (عن أبي الغوث حصين الخ) تو تصحیف ہوگئی۔ یہ بھی ہو سکتا ہے اس کا بیٹا بھی اس کے ہمراہ ہو اس نے بھی پوچھا ہو۔ اسی قسم کا سوال ایک اور

شخص نے بھی کیا تھا جو ابو رزین عقیلی ہیں ان کا نام لقیط بن عامر تھا۔ سنن، صحیح ابن خزیمہ و دیگر کتب میں یہ روایت ہے۔ تو یہ ایک مختلف قصہ ہے خثعمی کے واقعہ سے کوئی تعلق نہیں۔

(شیخا کبیراً الخ) طیبی کہتے ہیں (شیخا) حال ہے اور (لا یثبت) اس کی صفت ہے، اس کا بھی حال ہونا محتمل ہے، احوالِ متداخلہ میں سے ہوگا معنی یہ ہوگا کہ اس پر حج واجب ہوا بوجہ اسلام، جبکہ بوڑھا ہو چکا تھا، دیگر روایات میں (لا یثبت) کے ہم معنی الفاظ ہیں۔ یحی بن ابو اسحاق کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ اگر سواری پر باندھ دیا تو مرنے کا خطرہ ہے۔ مرسل حسن اور ابن خزیمہ کی حدیثِ ابوھریرہ میں بھی یونہی ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ اگر باندھنے کے سوا کسی اور طرح سفر کرنا ممکن ہے مثلاً محمل میں اٹھا کر لے جایا جائے (اسی طرح محمل ہی میں طواف وسعی یا آج کل کی طرح وہیل چیئر پر) تو رخصت نہ ہوگی۔ (أفأ حج عنه) یعنی اس کی طرف سے نیابۃً حج کر سکتا ہوں؟ (قال نعم) اثبات میں جواب دیا۔ احناف نے اس کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے اس شخص کے لئے بھی حجِ بدل کرنا جائز قرار دیا ہے جس نے ابھی خود فرضی حج نہ کیا ہو۔ جمہور کی رائے اس سے مختلف ہے ان کے نزدیک حج بدل کرنے والا پہلے اپنا حج ادا کر چکا ہو، ان کا استدلال سنن اور صحیح ابن خزیمہ کی حدیثِ ابن عباس سے ہے کہ آنجناب نے ایک شخص کو سنا کہ شبرمہ نامی کسی آدمی کی طرف سے تلبیہ کہہ رہا ہے تو پوچھا کیا تو نے اپنا حج کر لیا ہے؟ اس نے عرض کیا نہیں، فرمایا یہ تیری طرف سے ہے شبرمہ کی طرف سے پھر کرنا۔ یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ کسی دوسرے کے تعاون سے اگر ادائیگی حج ہو سکتا ہو تو صاحبِ استطاعت ہی متصور ہوگا، مالکیہ اس کے برعکس کہتے ہیں کہ جو اپنے بل بوتے پر حج کے مناسک ادا نہیں کر سکتا اس سے وجوب ساقط ہوا، اس حدیث کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ یہ بطورِ تبرع تھا (یعنی مرحوم یا مرحومہ پر حج واجب نہ تھا، صدقہ کے طور پر ان کی طرف سے حجِ بدل کرنے کی اجازت دی) وہ اسے خالص بدنی عبادت قرار دیتے ہیں جس میں نیابت نہیں ہو سکتی (نیابت تو نفلی بدنی عبادت میں بھی نہیں ہو سکتی؟) ان کے جواب میں کہا گیا ہے کہ حج بدنی و مالی، دونوں طرح کی عبادت ہے لہٰذا نماز پر اسے قیاس کرنا صحیح نہیں۔ مالکیہ اس صورت میں حج بدل جائز قرار دیتے ہیں اگر وصیت کی ہو۔

بعض نے دعوی کیا ہے کہ یہ انہی کے ساتھ مختص تھا جیسا کہ سالم مولی ابی حذیفہ کے لئے خصوصی طور پر رضاعی رشتہ بنانے کے لئے بڑی عمر میں دودھ پینے کی اجازت دی۔ مگر اصل عدم خصوصیت ہے الا یہ کہ کوئی قرینہ یا دلیلِ واضح ہو۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ صرف بیٹا والد کی طرف سے حج کر سکتا ہے، مگر یہ جمود ہے۔ قرطبی کہتے ہیں مالک نے دیکھا کہ اس حدیثِ خثعمیہ کا ظاہر ظاہرِ قرآن کے مخالف ہے تو ظاہرِ قرآن کو ترجیح دی (اس سے مراد قرآن کی وہ آیات جن میں ذکر ہے کہ انسان کا اپنا عمل ہی اس کیلئے ہے) قرطبی کے بقول نبی اکرم نے فقط خیر پر اس کی حرص ملاحظہ کرتے ہوئے حج بدل کرنے کی خصوصی اجازت دی مگر اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ آنخضرت کا اس کے سوال (أفأحج عنه) کا اثبات میں جواب دینا اس کی رائے کی تقریر ہے اور یہ حجتِ ظاہرہ ہے اور جو عبدالرزاق کی اسی روایت کے آخر میں ہے کہ (حُجَّ عن أبيك فإن لم يزده خيرا لم يزده شرا۔) (یعنی اس کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ کر لو اگر اس سے اس کو فائدہ نہ ہوا تو نقصان بھی نہ ہوگا) تو حفاظ نے جزم کے ساتھ اس جملہ کو شاذ قرار دیا ہے، بتقدیرِ صحت بھی مخالفین کے لئے اس میں کوئی دلیل نہیں۔ جمہور کی یہ بھی رائے ہے کہ خثعمیہ کے قصہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حجِ بدل مستنیب (یعنی جس نے اپنی

نیابت کرائی) کا حج ہی تصور ہوگا۔محمد بن حسن اس کے خلاف ہیں ان کے نزدیک یہ حج تو کرنے والے کا سمجھا جائے گا البتہ مستنیب کو اجرِ نفقہ مل جائے گا۔اگر بعد ازاں معضوب صحیح ہو گیا تو جمہور کی رائے ہے کہ یہ حج بدل اس کے ذمہ فرض حج سے اب مجزیٔ نہیں کیونکہ واضح ہو گیا کہ کلیۃً مایوسی نہ تھی، احمد اور اسحاق کہتے ہیں کہ اعادہ ضروری نہیں تا کہ اس کے ذمہ دو حج، فرض نہ بن جائیں۔اس امر پر اتفاق ہے کہ حجِ نیابت صرف موت یا کامل معذوری کی صورت ہی جائز ہے مریض اور مجنون اس میں شامل نہیں کیونکہ ان کے افاقہ وصحت کی امید منقطع نہیں ہوتی اور نہ ہی محبوس اور فقیر اس میں داخل ہے کہ ان کے حالات بدلنے کی امید ہے۔

اس حدیث سے منجملہ امور کے یہ بھی ثابت ہوا کہ اجنبیات کو دیکھنا ممنوع ہے، غضِ بصر ہونا چاہئے، عیاض کہتے ہیں بعض کے بقول اگر فتنہ کا ڈر ہو تب منع ہے کہتے ہیں کہ میرے نزدیک آنخضرت کا فضل کا چہرہ موڑ دینا قول سے ابلغ ہے یہ بھی کہا کہ ممکن ہے فضل نے نظرِ منکر نہ ڈالی ہو مگر آپ نے شہوت کے دل میں در آنے کے خیال سے (یعنی سدِ ذریعہ کے طور پر) ان کا رخ بدل دیا۔یہ بھی ثابت ہوا کہ وقتِ ضرورت عورت اپنی آواز دوسروں کو سنا سکتی ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ محرمہ کے لئے چہرہ مکشوف کر لینا جائز ہے (شاید ابن حجر کا خیال ہے کہ فضل تبھی اس کی طرف دیکھتے ہونگے کہ اس کا چہرہ ننگا ہوگا مگر یہ ضروری نہیں کیونکہ لازم نہیں کہ اس کا چہرہ ہی دیکھتے ہوں خاتونِ مستور کو بھی تو لوگ دیکھتے ہیں) یہ بھی ثابت ہوا کہ عورت بغیر محرم کے بھی حج کر سکتی ہے (یہ بات محلِ نظر محسوس ہوتی ہے شاید یہ استدلال آپ کے اس جملہ سے ہے۔حُجی عنہ۔مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اسے تنہا سفر کی بھی اجازت دی، محرم کی موجودگی کی شرط دوسری احادیث سے ثابت ہے) بعد ازاں ابن حجر خود بھی لکھ رہے ہیں کہ اس کے والد کی اس کے ساتھ موجودگی اس استدلال کو رد کرتی ہے۔یہ بھی استدلال ہوا کہ عمرہ غیر واجب ہے کیونکہ اس نے اس کے بارہ میں سوال نہیں کیا مگر عدمِ سوال عدمِ وجوب کو مستلزم نہیں پھر یہ احتمال بھی ہے کہ اس کے والد قبل ازیں عمرہ کر چکے ہوں (ممکن ہے حج بھی کر چکے ہوں گے مگر وہ دورِ جاھلیت کا حج تھا، اسلامی حج نہ کیا تھا) علاوہ ازاں ابورزین کی روایت میں حج وعمرہ، دونوں کا ذکر ہے۔

ابن العربی لکھتے ہیں کہ خثعمیہ کی یہ حدیث حج کی نیابت کے مسئلہ میں اصل ہے اور اس کی صحت متفق علیہ مگر یہ شریعت کے مستقر وثابت ضابطہ کہ (أن لیس للإنسان إلا ما سعی) (کہ انسان کے لئے وہی کچھ ہے جس کی اس نے۔خود۔سعی وکوشش کی) کے بظاہر خلاف ہے اور یہ اللہ کی طرف سے ایک مہربانی ہے مگر اس کے جواب میں کہا گیا کہ قرآن کی اس آیت میں مذکور سعی کے عموم میں اس امر کا داخل ہونا ممکن ہے اور یہ کہ وہ عمومِ سعی بالاتفاق مخصوص ہے۔

باب حَجِّ الصِّبیانِ (بچوں کا حج)

یعنی اس کی مشروعیت کے بارہ میں۔اس میں ایک حدیثِ صریح بھی جسے مسلم نے (کریب عن ابن عباس) کے طریق سے روایت کیا ہے کہ ایک عورت نے ایک بچہ دکھا کر آنجناب سے عرض کی کہ یا رسول اللہ اس کا بھی حج ہے؟ آپ نے فرمایا ہاں اور اجر تمہیں ملے گا چونکہ یہ ان کی شرط پر نہ تھی لہذا اسے نہیں لائے۔ابن بطال کہتے ہیں ائمہ فتوی کا اس امر پر اجماع ہے کہ بالغ ہونے تک بچے سے فرائض ساقط ہیں لیکن اگر حج کر لے گا تو یہ اس کا نفلی شمار ہوگا، ابوحنیفہ کہتے ہیں بچے کے احرام کی شرعی حیثیت نہیں، اس پر لازم

نہیں کہ احرام کی بندشوں اور محظورات کی پابندی کرے اس کا حج کرنا تدریب کی قبیل سے سمجھا جائے گا۔ بعض نے یہ شاذ موقف اختیار کیا ہے کہ بچے کا حج فرضی حج کی ادائیگی متصور ہوگا کیونکہ (ألهذا حج) کے جواب میں آنجناب نے (نعم) کہا تھا۔ طحاوی کے بقول یہ کوئی حجت نہیں بلکہ یہ ان حضرات پر حجت ہے جو کہتے ہیں کہ اس کے لئے کوئی حج نہیں کیونکہ ابن عباس جو راوی حدیث ہیں، کا قول ہے کہ بچہ بالغ ہونے پر پھر فرضی حج کرے۔

علامہ انور لکھتے ہیں ہمارے ہاں بچوں کی تمام عبادات معتبر ہیں اور یہ نفلی سمجھی جائیں گی اور بلوغت کے بعد فرضی حج اسکے ذمہ ہوگا اور بچپن کا یہ حج، حجِ اسلام تصور نہ ہوگا، نووی نے ہماری طرف جو اس کے حج کا بطلان منسوب کیا ہے، وہ سہو ہے۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد بن زيد عن عبيد الله بن أبي يزيد قال سمعتُ ابنَ عباس رضي الله عنهما يقول بَعثَني أو قَدَّمَني النبيُّ ﷺ في الثَّقلِ مِن جَمعٍ بِلَيلٍ

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مجھے مزدلفہ کی رات منیٰ میں سامان کے ساتھ آگے بھیج دیا تھا۔

(في الثقل) ثاء اور قاف کی زبر کے ساتھ، قاف ساکن بھی جائز ہے بمعنی امتعہ (سامان)۔ اس پر بحث گذر چکی ہے یہاں وجہِ دلالت یہ ہے کہ ابن عباس اس وقت غیر بالغ تھے، اگلی حدیث میں مزید صراحت ہے کہ قریب البلوغ تھے۔

حدثنا اسحاق حدثنا يعقوب بن ابراهيم حدثنا ابن أخي ابن شهاب عن عمه أخبرني عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود أنَّ عبدَالله بنَ عباس رضي الله عنهما قال أقبلتُ وقد نَاهَزتُ الحُلُمَ أسيرُ علىٰ أتانٍ لي ورسولُ الله ﷺ قائِمٌ يُصَلِي بِمِنًى حتىٰ سِرتُ بين يَدَيْ بَعضِ الصَّفِ الأولِ ثم نَزَلتُ عنها فرَتَعَتْ فصَفَفْتُ مع الناسِ وَراءَ رسولِ الله ﷺ۔

وقال يونس عن ابن شهاب بِمِنًى في حَجةِ الوَداع ۔ (ابن عباسؓ کے حج کے بارہ میں)

اس کے مباحث کتاب العلم کے باب (متى يصح سماع الصغير) میں بیان ہو چکے ہیں، اسحاق سے مراد ابن منصور ہیں، اصیلی اور ابن سکن نے یہ نسبت ذکر کی ہے، یہی روایت یعقوب ہی سے ابن راھویہ نے بھی اپنی مسند میں نقل کی ہے اور ان کے طریق سے ابونعیم نے بھی (المستخرج) میں، مگر یہاں ابن منصور ہونا ہی معتبر ہے کیونکہ ابن راھویہ اپنے مشائخ سے (أخبرنا) کا صیغہ ہی استعمال کرتے ہیں (فتح الباری جدید ایڈیشن کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ نسخہ ق میں۔ اُخبرنا۔ ہے)۔ (وقال يونس الخ) اس تعلیق کو مسلم نے (ابن وهب عنه) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔

حدثنا عبدالرحمن بن يونس حدثنا حاتم بن اسماعيل عن محمد بن يوسف عن السائب بن يزيد قال حُجَّ بي مع رسول الله ﷺ و أنا ابنُ سبعِ سِنِينَ

سائبؓ بن یزید کہتے ہیں کہ مجھے نبی ﷺ کے ہمراہ حج کرایا گیا تھا جبکہ میں سات برس کا تھا۔

محمد بن یوسف سے مراد کندی ہیں جو اپنے شیخ سائب کے پوتے اور ایک قول کے مطابق نواسے تھے بعض نے ان کے بھائی عبداللہ بن یزید کا بیٹا بھی کہا ہے۔ (حُجَّ بي) مجہول کا صیغہ ہے ابن سعد نے واقدی عن حاتم سے روایت میں (حجت بي أمي) ذکر

کیا ہے۔ فاکہی نے (محمد بن یوسف عن السائب) سے ایک اور سند کے ساتھ (حج بی أبی) ذکر کیا ہے تطبیق یہ ہوگی کہ ان کے ماں اور باپ دونوں اس حج میں موجود تھے۔ ترمذی نے قتیبہ عن حاتم سے اسی روایت میں (فی حجة الوداع) کا بھی اضافہ کیا ہے۔

حدثنا عمرو بن زرارة أخبرنا القاسم بن مالك عن الجُعَيد بن عبدالرحمن قال سمعتُ عمرَ بن عبدالعزيز يقول لِلسَّائب بن يزيد و كان قد حُجَّ بِه فی ثَقَلِ النبیﷺ

(سابقہ کے مفہوم میں ہے)۔قاسم بن مالک سے مراد مزنی ہیں۔(سمعت عمریقول الخ) عمر کا مقول ذکر نہیں کیا اور نہ سائب کا جواب، دراصل انہوں نے ان سے مُد کی مقدار کی بابت پوچھا تھا، الکفارات میں (عثمان بن أبی شیبة عن القاسم) سے روایت میں اسی سند کے ساتھ مذکور ہے کہ (کان الصاع علی عہد رسول اللهﷺ مدًا و ثلثا فزید فی زمن عمر بن عبدالعزیز الخ) اسماعیل نے اسی سند کے روایت نقل کرتے ہوئے اس کے بعد یہ اضافہ کیا (قال السائب و قد حج بی فی ثقل الخ)۔(یعنی یہی حدیثِ باب) کرمانی کا خیال ہے کہ عمر کا مقول (و کان سائب الخ) ہے اور (للسائب) میں لام، تعلیل کا ہے یعنی (من أجل السائب)۔(یعنی ان کی نسبت یہ کہا)، ابن حجر اسے بعید قرار دیتے ہیں۔

باب حَجِّ النِّساءِ (عورتوں کا حج)

یعنی کیا ان کے حج میں کوئی اضافی شرط ہے؟

وقال لی أحمد بن محمد حدثنا ابراهيم عن أبيه عن جده أذِنَ عمرُ رضی الله عنه لأزواجِ النبیﷺ فی آخِرِ حَجَّةٍ حَجَّها فبعثَ مَعهن عثمانَ بنَ عفان و عبدَالرحمنِ بنَ عوفٍ

حضرت عمرؓ نے اپنے آخری حج کے موقع پر نبی کریمﷺ کی ازواج مطہرات کو حج کی اجازت دی تھی اور ان کے ساتھ عثمان بن عفان اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو بھیجا تھا۔

عمر سے مراد حضرت عمر ہیں، اس حدیث کو مختصراً ہی ذکر کیا ہے، اسماعیلی اور ابونعیم نے بھی اس کی تخریج نہیں، حمیدی نے برقانی سے نقل کیا ہے کہ سند میں ابراہیم سے مراد ابن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں، حمیدی کہتے ہیں یہ محل نظر ہے ابومسعود نے بھی اسے ذکر نہیں کیا۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ معروف حدیث ہے اسے ابن سعد اور بیہقی نے مطولاً نقل کیا ہے۔ مغلطائی نے برقانی کے قول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ابراہیم سے ان کی مراد احمد بن محمد کے شیخ، ابراہیم کے دادا ہیں (وہ ابن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں) حمیدی نے اس ابراہیم کو ان کا بیٹا سمجھ کر یہ قول محلِ نظر قرار دے ڈالا۔ احمد بن محمد سے مراد ابن ولید ازرقی ہیں۔ (أذن عمر الخ) بظاہر یہ ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف کی حضرت عمر سے روایت ہے (یعنی سند میں مذکور ابراہیم کے دادا) اور ان کا عہد عمری کو ادراک ممکن ہے کہ دس برس سے زیادہ عمر تھی، ان کا حضرت عمر سے سماع یعقوب بن ابی شیبہ وغیرہ نے ثابت کیا ہے، ابن سعد نے بحوالہ واقدی اس روایت کو (ابراهيم بن سعد عن أبيه عن جده عن عبدالرحمن بن عوف) روایت کیا ہے مگر واقدی قابلِ حجت نہیں، بیہقی نے عبدان اور ابن سعد، وہ دونوں ولید بن عطاء بن أغر مکی اور وہ ابراہیم بن سعد سے، بخاری کی طرح ہی ذکر کیا ہے۔ یہ احتمال بھی ہے کہ

ابراہیم کو اصل قصہ یاد ہو، تفاصیل اپنے والد سے اخذ کی ہوں اس طرح دونوں قسم کی روایتیں متخالف نہ ہوں گی شاید اسی نکتہ کے پیش نظر امام بخاری نے اصل قصہ کے ذکر پر ہی اختصار کیا ہے۔

(وعبدالرحمن) عبدان نے (ابن عوف بھی ذکر کیا ہے) ازواج مطہرات ہودج پر سوار تھیں اور حضرت عثمان صدا لگاتے تھے کہ کوئی ان کے قریب نہ آئے اور نہ دیکھے۔ ابن سعد کی روایت میں یہ بھی ہے کہ عثمان قافلہ کے آگے اور عبدالرحمٰن پیچھے چلتے تھے۔ ابن سعد کی ام معبد خزاعیہ سے روایت میں، کہتی ہیں کہ میں ان کے پاس گئی، ان کی تعداد آٹھ تھی۔ انہی کی حدیثِ عائشہ میں ہے کہ حضرت عثمان کے زمانہ میں بھی ان سے فرمائش کی کہ ہمیں حج کرائیں تو وہ انہیں لے کر نکلے، حضرت زینب تو فوت ہو چکی تھیں اور حضرت سودہ ساتھ نہ گئیں وہ آنحضرت کی وفات کے بعد گھر سے نہیں نکلیں۔ ابو داؤد اور احمد نے (واقد بن أبي واقد ليثي عن أبيه) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم نے حجۃ الوداع کے موقع پر اپنی ازواج مطہرات سے فرمایا تھا (هذه ثم ظهور الحصر)۔ (یعنی یہی حج پھر حصر کا ظہور ہے یعنی بندش ہے) اس لئے زینب اور سودہ کبھی نہ گئیں باقیات نے اس کی تاویل یہ کی کہ اس سے مراد فرضی حج تھا کہ وہ تو ادا ہو چکا۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ مہلب نے نہایت غرابت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس روایت کو رافضیوں کا وضع قرار دیا ہے تاکہ وہ حضرت عائشہ کے واقعہ جمل کے موقع پر صلح وصفائی کی غرض سے عراق جانے کو مطعون کر سکیں مگر یہ بلا دلیل صحیح حدیث کا رد ہے، اصل یہی ہے کہ حضرت عائشہ اور سودہ وزینب کے سوا تمام امہات المؤمنین نے آپ کے اس فرمان کو فرض حج سے متعلق سمجھا۔ اور اس کی تائید آپ کے فرمان (لكن أفضل الجهاد الحج والعمرة) سے بھی ملتی ہے شاید اسی وجہ سے اگلی روایت یہی لائے ہیں۔ ابن سعد نے ابواسحاق سبیعی کے حوالے سے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ مغیرہ کے زمانہ میں بھی حج کے لئے نکلیں تھیں، بظاہر اس سے مراد عہد معاویہ میں حضرت مغیرہ کا کوفہ کی گورنری کا زمانہ ہے۔ ممکن ہے حضرت عمر شروع میں اس بارے متوقف ہوں بعد ازاں اجازت دے دی۔ ابن سعد نے ابوجعفر باقر کا ایک مرسل نقل کیا ہے جس میں ہے کہ (منع عمر أزواج النبي ﷺ الحج والعمرة) (کہ حضرت عمر نے آنجناب کی ازواج کو حج وعمرہ سے منع کر رکھا تھا) أم درۃ عن عائشہ سے منقول ہے کہ آخری سال (اپنی خلافت کے) ہمیں اجازت دی دے۔ اس سے استدلال ہوا ہے کہ عورت بغیر محرم کے حج کر سکتی ہے، اس پر مزید بحث آ گے ہو گی۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ جناب عمر نے شروع میں منع کر رکھا تھا پھر ان کی خلافت کے آخری سال جب عمر رسیدہ ہو گئیں تو عثمان اور ابن عوف کے ہمراہ بھیجا، ایک قافلہ کے آگے اور دوسرا پیچھے چلتا تاکہ آنجناب کے حرم مبارک کی تکریم اور شوکت کا اظہار ہو۔ کہتے ہیں بعض حکایات صحابہ سے مستفاد کیا ہے کہ وہ خلیفہ اسلام کے مقابلہ میں اپنے اجتہاد پر عمل نہ کرتے تھے اسی لئے یہ حضرت عائشہ ہیں جنہوں بہت سارے صحابہ کرام کی آراء کا رد اور معارضہ کیا مگر امیر المؤمنین کے اس فیصلہ ورائے پر ان سے کچھ تعرض نہ کیا۔

ابن حجر اس روایت کی سند کے متعلق بحث کا تکملہ کرتے ہیں کہ عمر بن شبہ نے اسے (سليمان بن داؤد الهاشمي عن ابراهيم بن سعد) سے ایک مختلف سند کے ساتھ روایت کیا ہے جو یہ ہے (عن الزهري عن ابراهيم بن عبدالرحمن بن أبي ربيعة عن أم كلثوم بنت أبي بكر عن عائشة أن عمر أذن الخ)۔

حدثنا مسدد حدثنا عبدالواحد حدثنا حبيب بن أبي عمرة قال حدثتنا عائشة

بنت طلحة عن عائشة أمِّ المؤمنين رضی الله عنها قالت قلتُ يا رسولَ الله ألا نَغزُو ونُجاهِدُ مَعكم؟ فقال لكنَّ أحسنَ الجهادِ و أجملَه الحجُّ حجٌّ مبرورٌ قالت عائشةُ فلا أدَعُ الحجَّ بعدَ إذ سمعتُ هذا مِن رسولِ اللهﷺ

ام المومنین عائشہؓ نے بیان کیا کہ میں نے پوچھا یا رسول اللہﷺ ہم بھی کیوں نہ آپ کے ساتھ جہاد اور غزوات میں جایا کریں؟ آپ نے فرمایا تم لوگوں کے لئے سب سے عمدہ اور سب سے مناسب جہاد حج ہے وہ حج جو مقبول ہو حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ جب سے میں نے رسول اللہﷺ کا یہ ارشاد سنا حج کو میں کبھی چھوڑنے والی نہیں ہوں۔

عبدالواحد سے مراد ابن زیاد ہیں (ألا نغزو أو الخ) یہ مسدد کا شک ہے، ابو کامل نے ابوعوانہ شیخِ مسدد سے بغیر شک کے (ألا نغزو) کے لفظ کو ذکر کیا ہے، یہ اسماعیلی نے نقل کی۔ کرمانی نے غرابت کا مظاہرہ کر کے یہ تاویل کی ہے کہ غزو اور جہاد باہم مختلف ہیں، غزو سے مراد قتال کا قصد جبکہ جہاد، قتال میں جان نچھاور کر دینا ہے، یا غزو کے بعد جہاد کا ذکر تاکیداً للاول ہے۔ نسائی نے (جریر عن حبيب) کے طریق سے اسے روایت کرتے ہوئے (ألا نخرج فنجا هد معك) کے الفاظ ذکر کئے ہیں۔ تو مختلف روایات میں اس لفظی تغایر سے یہی قوی ظاہر ہوتا ہے کہ (أو) للشک ہے۔ (لكن أحسن الجهاد) اوائل الحج میں اس کی توجیہہ ذکر کی گئی کہ (أحسن) جمع مونث حاضر کا صیغہ امر ہے یا افعلِ تفضیل ہے۔ (الحج حج مبرور) جریر کی روایت میں ہے (حج البيت حج مبرور) الجہاد کی روایت میں آئے گا (يَلفيكن الحج) ابن ماجہ کی (محمد بن فضيل عن حبيب) سے روایت میں ہے کہ میں نے سوال کیا یا رسول اللہ کیا عورتوں پر بھی جہاد ہے؟ فرمایا ہاں مگر اس میں قتال نہیں: (الحج والعمرة)۔

ابن بطال لکھتے ہیں بعض وہ جو شانِ حضرت عائشہ کی واقعہ جمل کے ضمن میں تنقیص کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا قول (وقرن في بيوتكن) مقتضی ہے کہ سفر ان کیلئے حرام تھا، کہتے ہیں کہ یہ حدیث ان کا رد کرتی ہے کیونکہ آپ کا کہنا (أفضل الجهاد الخ) یہ ظاہر کرتا ہے کہ ان کیلئے حج کے علاوہ بھی اور جہاد ہے مگر افضل جہاد ان کیلئے حج ہی ہے یہ بھی محتمل ہے کہ آپ کے جواب میں (لا) کہنے کا مطلب یہ ہو کہ قتال کے لئے نکلنا واجب نہیں جس طرح مردوں پر ہے، تحریم کسی طرح ثابت نہیں ہوتی۔ ام عطیہ کی حدیث میں ثابت ہے کہ میادینِ جنگ میں نکلتی تھیں تا کہ زخمیوں کی مرہم پٹی کریں (بعض خواتین عملی قتال میں بھی حصہ لیتی رہیں، نہ صرف عہد نبوی میں بلکہ مابعد جہاد میں بھی) حضرت عائشہ اور اکثر امہات المومنین نے حج وعمرہ کی اس ترغیب سے اخذ کیا کہ ان کے لئے بھی دوبارہ حج ادا کرنا مباح ہے جیسا کہ مردوں کیلئے بار بار جہاد کیلئے نکلنا مباح ہے اس سے آنجناب کے مذکور قول (هذه ثم ظهور الحصر) اور قرآن کی آیت (وقرن في بيوتكن) کے عموم کو خاص سمجھا۔ بیہقی لکھتے ہیں حضرت عائشہ کی یہ حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ حدیثِ ابی واقد سے مراد یہ ہے کہ فرضی حج ایک ہی مرتبہ ہے، مردوں کی طرح، زیادہ سے منع نہیں۔ یہ بھی استدلال ہوا کہ (و قرن الخ) کا حکم وجوبی نہیں اس سے یہ بھی مستدل ہوا کہ عورت محرم اور شوہر کے علاوہ بھی کسی قابلِ اعتماد شخص کے ہمراہ حج کیلئے نکل سکتی ہے، اس بارے مزید بحث آگے آرہی ہے۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد بن زيد عن عمرو عن أبي معبد مولى ابن عباس

عن ابن عباس رضي الله عنه قال قال النبي ﷺ لا تُسافرُ المَرأةُ إلا مع ذي مَحرَمٍ ولا يَدخُلُ عَليها رجلٌ إلا ومَعها مَحرَمٌ فقال رجلٌ يا رسولَ الله إني أُريدُ أنْ أخرجَ في جيشِ كذا وكذا و امرأتي تُريدُ الحجَّ فقال اخرُجْ مَعها

ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا عورت نہ سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ اور نہ داخل ہو اس پر کوئی شخص مگر اس حال میں کہ محرم بھی موجود ہو ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ میں فلاں جیش کے ہمراہ جہاد کیلئے نکلنا چاہتا ہوں اور میری بیوی حج کرنا چاہتی ہے فرمایا اس کے ساتھ جاؤ۔

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں، ابو معبد کا نام نافذ ہے، عمرو کی اس میں ایک اور سند بھی ہے جو عکرمہ سے ہے، اسے عبدالرزاق نے نقل کیا ہے، یہ عکرمہ کی مرسل ہے۔ عبدالرزاق نے اسے ابن جریج عن عمرو کے حوالے سے (أخبرني عكرمة أو أبو معبد) کے جملہ کے ساتھ بھی نقل کیا ہے، ابن حجر کہتے ہیں محفوظ مرسلِ عکرمہ ہی ہے۔ البتہ دوسری روایت (أبو معبد عن ابن عباس) کے حوالے سے ہے۔ (لا تسافر المرأة الخ) یہاں مطلق سفر ہی مذکور ہے البتہ آمدہ حدیثِ ابی سعید میں (مسيرة يومين) کی قید بھی ہے، الصلاۃ کی حدیثِ ابی ہریرہ میں (مسيرة يوم وليلة) تھا ابن عمر کی ایک حدیث میں تین دن کے سفر کا بھی ذکر ہے۔ اس ضمن میں اکثر علماء کا عمل مطلق سفر والی روایت پر ہے کیونکہ تقییدات میں اختلاف ہے۔ نووی کہتے ہیں اس تحدید سے ظاہری معنی مراد نہیں بلکہ جسے عرف کے لحاظ سے سفر سمجھا جائے، تحدید کا ذکر امرِ واقع کے اعتبار سے ہے پس اس کے ظاہری مفہوم پر عمل نہ ہوگا۔ ابن منیر کا کہنا ہے کہ تقییدات کا یہ فرق سائلین کے حسبِ حال ہے۔ منذری کہتے ہیں یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ یومِ مفرد اور لیلِ مفرد (اليوم والليلة) کے معنی میں ہے یعنی جس نے مطلق یوم ذکر کیا اس نے رات بھی ساتھ مراد لی، جس نے رات ذکر کی، دن بھی ساتھ مراد لیا۔ پھر دونوں کو جمع کر کے ذکر کرنا ذھاب و رجوع کی مدت کی طرف اشارہ ہے۔، الگ الگ ذکر کر کے صرف منزل پر قیام کی طرف اشارہ کیا، کہتے ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ ان سب اعداد کا ذکر اوائلِ اعداد کی تمثیل ہو کہ ایک یوم، اول عدد ہے، دو کا عدد، اولِ تکثیر ہے جب کہ تین کا عدد، اولِ جمع ہے گویا یہ اشارہ کر رہے ہے کہ اس قلیل مدت کے لئے سفر کرنا بھی بغیر محرم کے منع ہے چہ جائیکہ اس سے زیادہ؟ یہ بھی محتمل ہے کہ تین دن کا ذکر دوسرے اعداد سے پہلے ہوا ہو تو اس لحاظ سے (أقل ماورد) پر عمل ہوگا جو ایک روایت میں ایک برید کی مسافت کا ذکر ہے (اس سلسلہ میں یقیناً اس زمانہ کے وسائلِ سفر اور دورِ حاضرہ کے وسائلِ سفر بھی مدنظر رکھنا ہوں گے مگر اس کے باوجود خاتون کا تنہا تھوڑا سا سفر بھی خطرہ سے خالی نہیں) لہذا ہر قسم کا سفر، زیادہ ہو یا تھوڑا، مراد ہے، مسافتِ قصر پر عورت کے تنہا سفر کا امتناع متوقف نہیں جو حنفیہ کا موقف ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ مقید بثلاث کا منع تو متحقق ہے، دیگر مشکوک فیہ ہیں لہذا متیقن پر فتوی دیا جائے، اس رائے کا نقض یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ مطلق روایت (جیسا کہ بخاری کی حدیثِ باب ہے) ہر قسم کے سفر کو شامل ہے لہذا عمل کے لئے اسے قابلِ ترجیح سمجھنا اولی ہے اور احناف کا اصول بھی یہی ہے کہ خاص پر عام مقدم ہے اور مطلق مقید پر محمول نہ کرنا چاہئے۔ مگر یہاں اس کی خلاف ورزی کر رہے ہیں تو اختلاف صرف تقیید والی روایات میں ہے مطلق میں نہیں۔ سفیان ثوری نے طویل اور قصیر سفر کا فرق کیا ہے، لمبے سفر میں بغیر محرم کے جانا ممنوع قرار دیتے ہیں۔ احمد نے حدیث کے ظاہر و عموم کے مطابق فتوی دیتے ہوئے کہا کہ اگر شوہر یا کوئی اور محرم نہیں تو عورت پر حج واجب نہیں، یہ ان کا مشہور قول ہے دوسرا قول مالک کی طرح ہے کہ یہ حدیث غیر فرضی حج کے سفر کے

ساتھ خاص ہے بغوی کہتے ہیں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ غیر فرض کے لئے عورت بغیر شوہر یا محرم کے سفر نہیں کر سکتی سوائے اس کافرہ کے جو دار الحرب میں ہے اور اسلام لا کر دار الاسلام جانا چاہتی ہے یا وہ اسیرہ جسے رہائی مل گئی۔ بعض نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ وہ عورت بھی جو قافلہ والوں سے بچھڑ گئی کسی قابل اعتماد غیر محرم کے ساتھ سفر کر کے قافلہ سے مل سکتی ہے۔ مالکیہ وغیرہ نے کہا ہے کہ اگر حدیث کا عموم بالاتفاق مخصوص ہے تو فرضی حج کو اخص کیا جاسکتا ہے (یعنی اس میں بغیر محرم جانا جائز ہوگا) صاحب المغنی جواباً کہتے ہیں کہ دار الحرب میں مسلمان ہوگئی خاتون، اسیرہ یا قافلہ سے بچھڑی عورت کا یہ سفر سفرِ ضرورت ہے اس پر حالتِ اختیار کو قیاس نہیں کیا جاسکتا پھر سفر نہ کرنے کی صورت میں یقینی ضرر ہے جسے متوھم ضرر کا سامنا کر کے دور کیا جاتا ہے، لہذا یہ سفرِ حج کی طرح نہیں۔ پھر دار قطنی نے حدیثِ باب (ابن جريج عن عمرة) کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے (لا تحجن امرأة إلا ومعها ذو محرم) تو نصِ حدیث میں ہی سفرِ حج سے بغیر محرم منع کیا ہے پھر اسے بقیہ اسفار سے مستثنی کیسے کیا جاسکتا ہے؟

شافعیہ کا مشہور قول شوہر یا محرم کا ساتھ یا ثقہ عورتوں کی ہمراہی ہے (یعنی اگر عورتوں کی ایک جماعت جن میں سے بعض کے شوہر یا محرم بھی ہمراہ ہو سکتے ہیں، حج کو جارہی ہے تو ان کے ساتھ جایا جاسکتا ہے) ایک قول ہے کہ اگر راستہ پر امن ہے تو اکیلی بھی جا سکتی ہے، یہ واجب حج یا عمرہ کے سفر کے ساتھ خاص ہے۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ محرم کی موجودگی وجوبِ حج کی شرط ہے اور ان کے بغیر یہ وجوب ساقط ہو جائے گا۔ وجوب اپنی جگہ برقرار ہے صرف سفر تب کرے جب شوہر یا محرم کے ساتھ ہو؟ طبری کی عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ جو شروط مردوں کے لئے حج کے وجوب کی ہیں وہی عورتوں کے لئے ہیں مگر جب حج کی ادائیگی کا ارادہ کریں تو شوہر، محرم یا قابل اعتماد خواتین کی موجودگی ضروری ہے۔ ثقہ عورتوں کے ساتھ جوازِ سفر کی دلیل باب کی پہلی حدیث ہے اور کسی صحابی کی طرف سے امہات المومنین کے اس سفر کی مخالفت نہیں ہوئی شاید بخاری کے اگلی احادیث کے ایراد میں یہی نکتہ ہے۔

راستہ پر امن ہونے کی شکل میں خاتون کے تنہا سفر کے جواز میں عدی بن حاتم کی مرفوع حدیث بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ (يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت لا زوج معها) (کہ حیرہ سے ایک عورت تنہا حج کے لئے نکلے گی) اس کا جواب یہ ملا ہے کہ یہ جواز کی بات نہیں کی گئی بلکہ اس امرِ واقع کے ہونے کی خبر دی گئی، جواب در جواب دیا گیا کہ خبر تو ہے مگر سیاقِ مدح ہے اور رفعِ منارِ اسلام میں ہے لہذا جواز پر محمول ہوگا۔ ابن حجر اس مقام پر لکھتے ہیں کہ ایک ظریفانہ بات یہ ہوئی ہے کہ جو حج کے لئے محرم کی شرط نہیں لگاتے ان کے ہاں حج علی التراخی ہے (یعنی استطاعت ہونے پر فوری ادا کرنا واجب نہیں) اور جو محرم کی شرط عائد کرتے ہیں ان کے نزدیک فوری واجب ہوتا ہے جب کہ بالعکس ہونا چاہئے تھا نووی نے جو ایمان کے بارہ میں حدیثِ جبریل کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آنحضرت کے قول (أن تلد الأمة ربّتها) سے یہ دلالت نہیں ہوتی کہ امہات الأولاد لونڈیوں کی خرید وفروخت کی اباحت یا منع ہونا ثابت ہے کیونکہ لازم نہیں کہ آنجناب کی طرف سے بتائی گئی ہر خبر میں جواز یا عدم جواز ہی کا مسئلہ ہو، کیونکہ بعض نے اس سے مذکورہ استدلال کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ان کا موقف درست ہے لیکن کئی دفعہ کوئی قرینہ ہوتا ہے جو جواز یا اسکے عدم پر دال ہوتا ہے۔ ابن دقیق العید سفرِ حج مع المحرم کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ دو متعارض عام نصوص کا مسئلہ ہے، اللہ تعالی کا فرمان (ولله على الناس حِجُّ البيت الخ) مردوں عورتوں، دونوں کو شامل یعنی عام ہے سو اس کا مقتضا یہ ہے کہ جونہی استطاعت مہیا ہو، سب پر

حج واجب ہوگا اور بظاہر اس کے متعارض آنجناب کی یہ عمومی حدیث ہے کہ (لا تسافر المرأۃ إلا مع محرم) تو یہ ہر سفر کے لئے جس میں سفرِ حج بھی شامل ہے۔ جس نے سفرِ حج مستثنیٰ کیا اس نے حدیث کو قرآن کے عموم کے ساتھ خاص کر دیا اور جس نے اس نہی میں سفرِ حج کو بھی شامل رکھا اس نے آیت کے عموم کی حدیث کے ساتھ تخصیص کر دی، تو ترجیح کے لئے کسی خارجی دلیل کی ضرورت تھی تو مستثنیٰ والے مذہب کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے (لا تمنعوا إماء اللہ مساجد اللہ)۔ (یعنی اللہ کی بندیوں کو اللہ کی مساجد سے مت روکو) بقول ابن حجر یہ اچھا استدلال نہیں ہے کیونکہ یہ عام فی المساجد ہے نہ کہ اس مسجد کیلئے جس میں سفر کی ضرورت پیش آئے۔

(إلا مع ذی محرم) حدیثِ ابی سعید میں زوج کا ذکر بھی ہے، محرم وہ ہے جس کے ساتھ ان رشتوں کی وجہ سے جو قرآن میں مذکور ہیں، نکاح نہ ہو سکتا ہو اور اس میں تابید کی شرط بھی ہے یعنی ہمیشہ کے لئے اور کسی صورت نہ ہو سکتا ہو، اس قید سے سالی محرموں کی صف سے نکل گئی کیونکہ وہ وقتی محرم ہے اسی طرح چچی بھی۔ محرم کی ایک اور شرط سببِ مباح (یعنی جائز وحلال سبب) بھی ہے اس سے ساس خارج ہوئی، امام احمد نے محرم علی التابید کے زمرہ سے مسلم خاتون کا کافر والد بھی خارج کیا ہے کیونکہ وہ اپنی بیٹی کو اسلام سے ورغلا سکتا ہے۔ بعض علماء عورت کے غلام کو بھی محرم قرار دیتے ہیں مگر ابن حجر کہتے ہیں وہ مذکورہ شروط پر پورا نہیں اترتا اس ضمن میں کسی نئی قید اور ضابطہ کی ضرورت ہے۔ سعید بن منصور نے ابن عمر سے ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے جس میں ہے کہ (سفر المرأۃ مع عبدھا ضیعۃ) مگر اس کی سند میں ضعف ہے اگرچہ احمد وغیرہ نے اس سے احتجاج کیا ہے پھر یہ بھی کہ یہ دونوں کسی قافلہ کے ساتھ ہونا چاہئیں نہ کہ اکیلے جیسا کہ اس حدیث کا مدلول ہے۔ اس حدیثِ ابن عباس کے آخر میں ایک جملہ ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شوہر پر بھی محرم کا لفظ بولا جا سکتا ہے وہ اس طرح کہ جب آپ نے محرم کو مستثنیٰ فرمایا تو ایک شخص نے عرض کی کہ میری بیوی حج کرنا چاہتی ہے تو آپ نے فرمایا (اخرج معھا) بعض علماء نے سوتیلا بیٹا بھی محرموں کی فہرست سے خارج کیا ہے بقول ابن دقیق العید مالک نے اس کے ساتھ سفر مکروہ قرار دیا ہے بقول ان کے اگر یہ کراہیت تحریمی ہے تب مخالفِ حدیث ہونے کی بناء پر اس میں بعُد ہے اگر تنزیہی ہے تو اس امر پر متوقف ہے کہ آیا (لا یحل) کا لفظ کراہیت تنزیہی کو متناول ہے؟۔

(ولا یدخل علیھا رجل الخ) یعنی کسی غیر محرم کے ساتھ خلوت منع ہے، اس پر اجماع ہے لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا کوئی غیر محرم مثلاً عورتیں محرم کی قائم مقام ہو سکتی ہیں؟ جواز ہی صحیح معلوم ہوتا ہے۔ قفال کہتے ہیں ضروری ہے کہ کوئی محرم ہی موجود ہو اسی طرح سفرِ حج میں بھی ان عورتوں میں سے کسی کا محرم ساتھ ہونا چاہئے، شافعی کی ایک نص اس کی مؤید ہے کہ آدمی عورتوں کی امامت صرف اس صورت کرا سکتا ہے کہ ان میں سے کسی کا محرم ہو۔

(فقال رجل الخ) ابن حجر کہتے ہیں قائل، اس کی بیوی اور اس غزوہ کی تعیین سے واقف نہیں ہو سکا۔ الجہاد کی روایت میں آئے گا کہ اس نے کہا کہ میں نے اپنا نام کسی غزوہ میں جانے والوں میں لکھوا رکھا تھا۔ ابن منیر کہتے ہیں بظاہر یہ حجۃ الوداع کا واقعہ معلوم ہوتا ہے تو اس سے یہ استنباط ہو سکتا ہے حج علی التراخی ہے وگرنہ یہ صحابی حج میں جانے کی بجائے کسی غزوہ کو جانے والوں میں اپنا نام نہ لکھواتا۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہ لازم نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ اس نے سن نو ھ میں جناب ابوبکر کے ہمراہ حج کر لیا ہو یا آنجناب کی طرف سے انہیں غزوہ مذکورہ پر متعین کیا گیا ہو اس طرح اگر کوئی دشمن حملہ آور ہو جائے تو بالاتفاق حج موخر کر کے پہلے اس کا مقابلہ کیا جائے گا۔

(اخرج معها) بعض اہل علم نے اس کے ظاہر سے تمسک کرتے ہوئے شوہر کے لئے بیوی کے ساتھ چلنا واجب قرار دیا ہے اگر کوئی اور محرم نہ ہو، احمد کا یہی قول ہے شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ اس سے یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اپنی بیوی کو حجِ فرض سے منع کرے اگر وہ جانا چاہے، احمد کا یہی قول ہے شافعیہ سے اصح قول یہ منقول ہے کہ چونکہ حج فوری طور پر واجب العمل نہیں ہوتا لہذا (کسی وجہ سے) اسے منع کرنے کا حق حاصل ہے۔ دارقطنی نے جو (نافع عن ابن عمر) سے مرفوعا روایت کیا ہے کہ اگر صاحبِ استطاعت عورت کو اس کا خاوند حج کے لئے جانے کی اجازت نہیں دیتا تو نہ جائے تو اسے نفلی حج پر محمول کیا گیا ہے تا کہ دونوں حدیثوں پر عمل ہو سکے۔ ابن منذر نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہر قسم کے سفر سے منع کر سکتا ہے، صرف واجب سفر کی بابت اختلاف ہے (مثلا سفرِ حج وعمرہ)۔ نووی کہتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اگر کئی متعارض امور درپیش ہوں تو (الأهم فالأهم) کے طریقہ پر عمل پیرا ہونا چاہئے چونکہ اس خاتون کے ہمراہ جانے والا کوئی محرم نہ تھا جب کہ جہاد میں تو کوئی اور ان کی قائمقامی کر سکتا تھا لہذا انہیں حکم دیا کہ اپنی بیوی کے ہمراہ جائیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں حدیث (لا تسافر المرأه الخ) اسفارِ عامہ کی بابت ہے مگر محدثین نے سفرِ حج میں اس کا اخراج کیا ہے۔

حدثنا عبدان أخبرنا يزيد بن زريع أخبرنا حبيب المُعلِّم عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال لَمَّا رَجعَ النبيُ ﷺ مِن حَجتِه قال لأمِّ سِنانِ الأنصاريةِ ما مَنعَكِ مِن الحَجِّ؟ قالت أبو فلانٍ- تعني زوجها- كان لَه ناضحانِ حَجَّ علىٰ أحدِهما والآخَرُ يَسقِي أرضاً لَنا قال فإنَّ عمرةً فى رمضانَ تَقضِي حجةً مَعى- رواه ابن جريج عن عطاء سمعت ابن عباس عن النبي ﷺ وقال عبدالله عن عبدالكريم عن عطاء عن جابر عن النبي ﷺ

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ جب اپنے حج سے واپس آئے تو اُمّ سنان انصاریہ سے فرمایا تم کو حج سے کس چیز نے روکا؟ انہوں نے عرض کیا کہ ابوفلاں کے (اپنے شوہر کی نسبت کہا)، ہمارے پاس دو اونٹ پانی بھرنے والے تھے ایک پر تو وہ حج کرنے چلے گئے اور دوسرا ہماری زمین کو سیراب کرتا ہے۔ آپ نے فرمایا اچھا تم عمرہ کر لو اس لئے کہ رمضان میں عمرہ کرنا میرے ساتھ حج کرنے کے برابر ہے۔

حبیب المعلم سابق حدیث کے راوی حبیب بن ابی عمرہ سے مختلف شخص ہیں، ان کے والد کا نام ابوقریبہ ہے۔ ابوقریبہ کا نام زید یا زائد تھا۔ (قالت أبو فلان الخ) عمرة فی رمضان میں یہ حدیث مع مباحث کے گذر چکی ہے، ابوفلان سے مراد ابوسنان تھے۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ (رواه ابن جريج الخ) حبیب کے طریق کی تقویت کر رہے ہیں کہ ابن جریج بھی عطاء سے ان کے متابع ہیں اس میں عطاء کے ابن عباس سے سماع کی تصریح بھی ہے، یہ طریق مشار الیہ باب میں گذر چکا ہے۔ (وقال عبيد الله الخ) یہ ابن عمرو رقی ہیں جبکہ عبدالکریم ابن مالک جزری ہیں۔ (عن عطاء عن جابر) بخاری اس تعلیق سے اس میں عطاء پر موجود اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، (عمرة فى رمضان) کے باب میں ذکر ہوا ہے کہ ابن ابی لیلی اور یعقوب بن عطاء نے حبیب اور ابن جریج کی موافقت کی ہے لہذا عبدالکریم کی یہ سند شاذ ہے، معقل جزری کی روایت بھی شاذ ہے جو (عن عطاء عن أم سليم) کہتے ہیں۔

بخاری کا صنیع یہ ظاہر کرتا ہے کہ حبیب اور ابن جریج کی روایت راجح ہے مگر عبدالکریم کی روایت مطروح نہیں کہ ہوسکتا ہے عطاء کے اس میں دو شیخ ہوں اس احتمال کو اس امر سے بھی تائید ملتی ہے کہ اس میں یہ قصہ مذکور نہیں، صرف متن پر اقتصار ہے، جو یہ ہے (عمرة فی رمضان تعدل حجة) اسے احمد اور ابن ماجہ نے موصول کیا ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا شعبة عن عبدالملك بن عمير عن قزعة مولى زياد قال سمعت أبا سعيد وقد غزا مع النبیﷺ ثِنْتَیْ عَشرة غزوةً قال أربعٌ سمعتُهن بن رسول اللهﷺ أو قال يُحَدثُهن عن النبیﷺ فأعجبْنَنی وأنَقْنَنی أن لا تُسافرَ امرأةٌ مَسيرة يومَينِ لَيس معها زوجُها أو ذو مَحرَمٍ ولا صومَ يومينِ: الفطرِ والأضحیٰ ولا صلاةَ بعد صلاتَينِ: بعد العصرِ حتیٰ تَغرُبَ الشمسُ و بعد الصُّبح حتیٰ تَطلُعَ الشمسُ ولا تُشَدُّ الرِّحالُ إلا إلیٰ ثلاثةِ مَساجِدَ: مسجدِ الحَرام و مسجدی و مسجدِ الأقصیٰ

ابو سعید خدریؓ جنہوں نے نبیﷺ کے ہمراہ بارہ جہاد کئے ہیں کہتے تھے کہ میں نے رسول اللہ سے چار باتیں سنی ہیں وہ مجھے اچھی معلوم ہوئیں اور بھلی لگیں کہ کوئی عورت بغیر اپنے شوہر یا محرم کے دو دن کا سفر نہ کرے اور دو دنوں میں یعنی عید الفطر اور عید الضحیٰ میں روزہ نہ رکھنا چاہیے اور دو نمازوں کے بعد یعنی عصر کی نماز کے بعد آفتاب غروب ہونے تک اور صبح کی نماز کے بعد طلوع آفتاب تک، کوئی نماز نہیں پڑھنی چاہیے اور سفر نہ کرنا چاہیے مگر تین مسجدوں کی طرف: مسجد حرام (یعنی کعبہ) اور میری مسجد یعنی مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ یعنی بیت المقدس۔

یہ حدیث (باب الصلاة فی مسجد مكة والمدينة) کے تحت گزر چکی ہے، چار احکام پر مشتمل ہے جن میں عورت کا سفر اس باب سے متعلقہ ہے۔ فطر واضحیٰ کی بحث الصیام میں آئے گی بقیہ دو موضوعات گذر چکے ہیں۔ (آنقننی أی أعجبنني) ضمیر کلمات کی طرف راجع ہے بعد میں اعجاب کا ذکر بطور تاکید ہے۔

باب مَن نذَرَ المَشْیَ إلَی الكَعبةِ (جس نے کعبہ کو پیدل جانے کی نذر مانی)

ابن حجر لکھتے ہیں کعبہ یا بقیہ اماکنِ معظّمہ کی طرف پیدل جانے کی نذر ماننا، تو کیا اس کی وفاء واجب ہے یا نہیں؟ اگر واجب ہے تو قادر ہو یا عاجز، اس کے ترک پر کوئی کفارہ ہے؟ یہ سب امور محلِ اختلاف ہیں، تفصیلی بحث کتاب النذر میں ہوگی۔ علامہ انور کے بقول حنفیہ کہتے ہیں جس نے یہ نذرِ مذکور مانی اس پر حج یا عمرہ لازم ہے کیونکہ عرف عام میں انہی دو میں سے کسی کے لئے جایا جاتا ہے۔ کہتے ہی مشی عبادتِ مقصودہ نہیں، لیکن اگر سوار ہو گیا تو (چونکہ نذر توڑی) اس کے ذمہ جزاء ہے کیونکہ اس کے حج میں نقص در آیا۔ طحاوی ذکر کرتے ہیں کہ اس صورت میں ھدی دے اور حنث (قسم یا نذر توڑنے کا) کا کفارہ ادا کرے۔ کہتے ہی کسی اور نے یہ بات ذکر نہیں کی۔

حدثنا ابن سلام أخبرنا الفزاری عن حُميد الطَّويل قال حدثنی ثابت عن أنس رضی الله عنه أنَّ النبیﷺ رأیٰ شيخاً يُهادیٰ بينَ ابنَيهِ قال ما بالُ هذا؟ قالوا نَذرَ أن يَمشِیَ قال إنَّ اللهَ عن تَعذيبِ هذا نفسَه لَغَنِیٌّ وأمرَه أن يَركَبَ

انسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ایک بوڑھے آدمی کو دیکھا کہ وہ اپنے دونوں بیٹوں کے درمیان چلا جارہا تھا تو آپ نے دریافت فرمایا اس کو کیا ہوا ہے؟ لوگوں نے عرض کیا کہ اس نے پیدل جانے کی نذر مانی ہے۔ آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ اس کی جان کو تکلیف دینے سے بے نیاز ہے اور اس بوڑھے کو حکم دیا کہ سوار ہو کر چلے۔

فزاری سے مراد مروان بن معاویہ ہیں جیسا کہ اصحاب الأطراف والمستخرجات نے جزم کیا ہے، مسلم نے بھی (ابن أبی عمر عن مروان هذا) اسی سند کے ساتھ یہ روایت نقل کی ہے ابن حزم نے لکھا ہے کہ ابواسحاق فزاری یا مروان مراد ہیں۔ (حدثنی ثابت) حمید سے اکثر رواۃ نے یہی لفظ ذکر کئے ہیں۔ یہ حدیث ان احادیث میں سے ہے جن میں حمید نے اپنے اور حضرت انس کے مابین واسطہ ذکر کیا ہے، بعض دفعہ واسطہ حذف بھی کر دیتے ہیں، چنانچہ نسائی نے یحیی بن سعید انصاری، ترمذی نے ابن ابی عدی، اسی طرح احمد نے ابن ابی عدی اور یزید بن ھارون کے طرق سے (عن حمید عن أنس) نقل کیا ہے کہا جاتا ہے کہ حمید کی حضرت انس سے غالب روایت واسطہ کے ساتھ ہے لیکن امام بخاری نے بہت سی احادیث حمید سے بغیر واسطہ کے ذکر کی ہیں پھر سماع کی صراحت بھی کی ہے، عمران قطان نے واسطہ کے ذکر میں اس روایت کے نقل میں موافقت کی ہے، اسے ترمذی نے ذکر کیا ہے۔

(رأی شیخا یهادیٰ) یعنی سہارا لے کر چلنا ترمذی میں (یتهادی) کا لفظ ہے۔ (بین ابنیه) بقول ابن حجر اس شیخ اور دونوں بیٹوں کے نام معلوم نہ کر سکا، البتہ مغلطائی کی ایک عبارت دیکھی ہے کہ خطیب کہتے ہیں یہ ابواسرائیل تھے ابن ملقن نے بھی ان کی ہم نوائی کی ہے مگر یہ بات خطیب کی کتاب میں موجود نہیں، اسے مغلطائی نے دراصل حدیثِ مالک سے نقل کیا ہے، خطیب یہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں، کہ یہ ابواسرائیل تھے۔ پھر عکرمہ کے حوالے سے ابن عباس کی ایک روایت نقل کی ہے جس میں ہے کہ آنجناب خطبہ جمعہ دے رہے تھے کہ ایک آدمی جسے ابواسرائیل کہا جاتا تھا، پر نظر پڑی الخ یہ حدیث (الأیمان والنذور) میں آئے گی۔ مگر اس کا اور بابِ ھذا کی حدیثِ انس کا تغایر متعدد وجوہ سے ظاہر ہے، جو ایک ہی قصہ قرار دیتا ہے اسے کوئی دلیل پیش کرنی چاہئے۔

(قالوا نذر الخ) مسلم میں ہے کہ آپ کے سوال کا جواب ان کے بیٹوں نے دیا تھا۔ (أن یرکب) احمد کی روایت میں ہے کہ اس پر وہ سوار ہو گئے۔ آپ نے نذر پورا کرنے کا حکم اس لئے نہ دیا کہ یا تو راکباً حج ماشیاً حج سے افضل ہے یا اس وجہ سے کہ وہ وفاءِ نذر سے عاجز تھا (کیونکہ آپ نے دیکھا کہ ان کے بیٹے پکڑ کر بتکلف ومشقت انہیں چلا رہے ہیں) یہی اظہر ہے۔

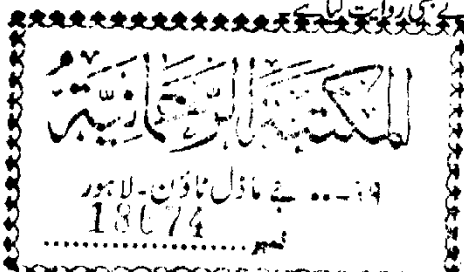
حدثنا ابراهيم بن موسى أخبرنا هشام بن يوسف أن ابن جريج أخبرَهم قال أخبرني سعيد بن أبي أيوب أَنَّ يزيدَ بنَ أبي حبيب أخبره أَنَّ أبا الخير حدثه عن عقبة بن عامر قال نذرَتْ أختي أن تَمشِيَ إلىٰ بيتِ الله وأمرَتْني أنْ أستَفتِيَ لَها النبيَ ﷺ فاسْتَفتيتُه فقال ﷺ لِتَمشِ ولْتَركَبْ قال وكان أبو الخير لا يفارق عقبة

حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن يحيى بن أيوب عن يزيد عن ابن الخير عن عقبة فذكر الحديث

عقبہؓ بن عامر کہتے ہیں کہ میری بہن نے بیت اللہ تک پیدل جانے کی نذر مانی اور مجھ سے کہا کہ میں اس بارے نبی ﷺ سے دریافت کروں چنانچہ میں نے آپ سے پوچھا تو آپ نے فرمایا اس کو چاہئے کہ پیدل بھی چل لے اور سوار بھی ہو۔

راوی حدیث عقبہ جہنی ہیں، احمد اور مسلم کی روایتوں میں یہ صراحت موجود ہے۔ (نذرت أختی) منذری، ابن قسطلانی اور قطب حلی وغیرہ لکھتے ہیں کہ یہ ام حبان بنت عامر ہیں انہوں نے اس قول کی نسبت ابن ماکولا کی طرف کی ہے مگر انہیں وہم ہوا ہے ابن ماکولا نے ابن سعد سے یہ بات نقل کی ہے اور ابن سعد نے فقط طبقات النسائی میں ام حبان بنت عامر بن نابی کا نام لکھ کر ذکر کیا کہ یہ عقبہ بن عامر بن نابی انصاری کی بہن ہیں جو بدر میں حاضر تھے اور یہ حرام بن محیصہ کی زوجہ تھیں اور اس سے قبل ابن سعد عقبہ بن عامر بن نابی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھ چکے ہیں کہ (شهد بدراً ولا رواية له)۔ (یعنی وہ بدر میں موجود تھے اور ان سے کوئی روایت مروی نہیں) اور یہ سب باتیں عقبہ الجہنی کے مغایر ہیں نہ وہ بدر میں حاضر تھے اور وہ کثیر الروایات ہیں پھر وہ انصاری بھی نہیں، لہذا یہ کوئی اور خاتون ہیں، عقبہ جہنی کی بہن کا نام معلوم نہیں، ابن حجر کہتے ہیں میں نے فتح کے مقدمہ میں ان کے قول کی پیروی کی تھی لیکن اب اس سے رجوع کرتا ہوں۔

(أن تمشی الخ) مسلم میں (حافیةً)۔ (یعنی ننگے پاؤں) کا لفظ بھی ہے۔ اصحابِ سنن اور احمد کی عبداللہ بن مالک عن عقبہ سے روایت میں یہ بھی ہے (حافية غير مختمرة) (یعنی ننگے سر ننگے پاؤں)۔ طبری کی (اسحاق بن سالم عن عقبة) سے روایت میں مزید یہ بھی ہے کہ بھاری بھر کم خاتون تھیں پیدل چلنا ان کے لئے بہت شاق تھا۔ ابوداؤد کی (قتادة عن عكرمة عن ابن عباس) سے روایت میں ہے کہ عقبہ بن عامر نے عرض کی یا رسول اللہ میری بہن نے نذر مانی ہے کہ پیدل بیت اللہ جائے، عجز وضعف کی بابت عرض کیا۔ (فقال لتمش الخ) یعنی پیدل بھی چلے (جتنا چل سکتی ہے) اور سوار بھی ہو جائے سنن کی روایت میں ہے کہ اختمار (سر پر چادر لینے) کا بھی حکم دیا۔ مسلم نے اس حدیث کے بعد عقبہ ہی سے ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے کہ نذر توڑنے کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ تین دن کے روزے کفارۂ قسم کی ایک صورت ہے۔ لیکن عکرمہ کی مذکورہ روایت میں ہے کہ (فلتركب ولتهد بدنة) (کہ سوار ہو جائے اور کفارہ کے بطور ایک اونٹ ھدی کرے) اس بارے مزید بحث کتاب النذور میں آئے گی۔

(قال وكان أبو الخير الخ) یہ یزید ابی حبیب کا مقولہ ہے، مراد سماع کی صراحت ہے۔ (قال أبو عبدالله) یعنی امام بخاری، (عن ابن جريج عن يحيى الخ) ابو عاصم نے اسی طرح روایت کیا ہے مسلم میں روح بن عبادہ نے اور اسماعیلی نے ان کی موافقت کی ہے تو انہوں نے اس روایت میں ابن جریج کا شیخ یحیی بن ایوب کو قرار دیا ہے، ھشام بن یوسف نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے سعید بن ابی ایوب کہا ہے، اسماعیلی نے یحیی کا شیخ ہونا راجح قرار دیا ہے کہ ابو عاصم اور روح بھی یہی ذکر کرتے ہیں، مگر عبدالرزاق نے ھشام کی موافقت کرتے ہوئے سعید بن ابی ایوب ذکر کیا ہے، یہ مسند احمد اور مسلم میں ہے۔ ان دونوں کی موافقت کی ہے محمد بن بکر نے (عن ابن جريج وحجاج بن محمد) یہ نسائی میں ہے، تو ان چاروں حفاظ نے اسے (ابن جريج عن سعيد بن أبي أيوب) روایت کیا ہے تو اگر وجہ ترجیح رواۃ کی اکثریت ہو تو یہ اولی ہے۔ ابن حجر مزید لکھتے ہیں کہ مجھے یوں معلوم پڑتا ہے کہ ابن جریج کے اس میں دو شیخ ہیں۔ اس حدیث کو ابوداؤد نے بھی روایت کیا ہے۔

خاتمہ

المحصر اور جزاء الصید کے ابواب (61) احادیث پر مشتمل ہیں، ان میں سے (13) معلق ہیں ان میں اور سابقہ میں مکررات کی تعداد (38) روایات ہیں پانچ کے سوا بقیہ کا مسلم نے بھی اخراج کیا ہے۔ آثارِ صحابہ و تابعین کی تعداد (12) ہے۔

یہاں اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور اس کی توفیق سے دوسری جلد مکمل ہوئی

کمپوزنگ : مشتاق حسین

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

کتاب المغازی

• فتح الباری • فیض الباری • شرح تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

مترجم:
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

جلد سوم

سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات، طرق حدیث کا ذکر
دیگر کتب حدیث سے احادیثِ صحیح بخاری کا حوالہ اور تفصیل فقہی مسالک

مُصنّف
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

ناشر .... محمد سرور عاصم

اشاعت .... اپریل 2008ء

قیمت ....

ملنے کا پتہ

مکتبہ اسلامیہ

لاہور بالمقابل رحمان مارکیٹ غزنی سٹریٹ
اردو بازار فون: 042-7244973

فیصل آباد بیرون امین پور بازار
کوتوالی روڈ فون: 041-2631204

فہرس

مضمون .... صفحہ نمبر

کتاب فضائل المدینۃ (فضائلِ مدینہ)

کتاب الصوم (روزہ کے مسائل)

کتاب صلاة التراویح (نمازِ تراویح)

کتاب البیوع (خرید و فروخت)

كتابُ السَّلَم (ادھار پر خرید وفروخت)

كتابُ الشُّفعةِ (حقِ شفعہ)

كتابُ الإجارة (اجارت)

کتاب الحوالة (حوالہ کے مسائل)

کتاب الکفالة (کفالہ کے مسائل)

کتاب الوکالة (وکالت)

كتاب الحرث والمزارعة (مزارعت اور کھیتی باڑی)

كتاب المُساقاةِ (پانی سے متعلقہ مسائل)

كتاب في الاستقراضِ وأداءِ الدُّيون والحَجْرِ والتَّفْليسِ

(قرض لینا دینا، دیوالیہ قرار پا جانا، کے معاملات)

کتاب الخصومات (تنازعات)

کتاب فی اللُّقَطَة (گمشدہ اشیاء کی بابت)

كتاب المظالم (باہمی ظلم)

کتاب الشرکة (ساجھے داری)

کتاب الرھن (گروی رکھنا)

کتاب العتق (آزاد کرنا)

کتاب المکاتب (مکاتبت)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب فضائل المدینۃ

بابُ حَرَمِ المَدينةِ (حرمِ مدنی)

بسملہ اور کتاب الخ صرف ابوذر کے نسخہ میں ہے باقی میں (باب حرم الخ) سے آغاز ہوتا ہے۔(المدينة) اب اسمِ علم بن چکا ہے قرآن نے بھی بطور اسمِ علم ہی استعمال کیا ہے(يقولون لئن رجعنا إلى المدينة الخ)مطلق مدینہ بولنے سے مدینہ منورہ ہی مراد ہوگا، کوئی اور مراد لینے کی صورت میں قید کا ذکر لازم ہوگا قبل ازیں اس کا نام یثرب تھا (وإذ قالت طائفة منهم يا أهل يثرب الخ) آنحضرت نے اس کا نام طیبہ اور طابہ رکھا تھا آگے ایک مستقل باب میں اس کا تذکرہ ہوگا۔اولین رہائشی عمالیق تھے پھر بنی اسرائیل کا ایک گروہ آباد ہوا، ایک قول کے مطابق حضرت موسیٰ علیہ السلام نے انہیں بھیجا تھا، اسے زبیر بن بکار نے (أخبار المدينة) میں بسند ضعیف ذکر کیا ہے۔ جب اہل سبا سیلِ عرم کے سبب متفرق ہوئے تو اوس وخزرج یہاں آکر آباد ہو گئے، المغازی میں اس کی وضاحت ہوگی۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ کتبِ حنفیہ مثلاً درمختار وغیرہ میں لکھا ہے کہ مدینہ کا کوئی حرم نہیں حالانکہ حدیث میں ثابت ہے اور اس کا کوئی رد نہیں ہوسکتا، کہتے ہیں میرے خیال میں فقط یہ تعبیر کا قصور ہے، اولیٰ یہی ہے کہ کہا جائے کہ اس کا حرم ہے لیکن حرم مکہ کی طرح نہیں کہ اس کے کچھ احکام ایسے ہیں جو حرم مدنی کے نہیں، جو شخص اتحادِ احکام کا مدعی ہے، تو تعامُل اس کے خلاف حجت ہے بہر حال مجھے احناف کی تعبیرات پر افسوس ہے اگر اصلاح ہو جاتی تو خصوم کو اعتراض کا موقع نہ ملتا، حق بات کبھی سوءِ تعبیر کی وجہ سے معیوب سمجھی جاتی ہے۔اب درختوں کے کاٹنے پر تعامل عدم جزاء کا ہے اور خود آنحضرت نے مسجد نبوی کی تعمیر کے وقت درخت کٹوائے تھے تو اس نہی سے مراد وہ درخت جن کے سبب مدینہ کی رونق اور سرسبزی ہے۔مسلم میں جو ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص نے ایک غلام کو دیکھا کہ درخت کاٹ رہا ہے تو اس کے کپڑے ضبط کر لئے اور واپس کرنے سے انکار کر دیا اور کہا (إنها طعمة من رسول الله ﷺ) تو یہ اس وجہ سے نہیں کہ ان درختوں کی قیمت کے بدلہ ضبط کئے بلکہ ایک قسم کی مالی تعزیر تھی کیونکہ کسی کا مذہب یہ نہیں کہ حرم مکی کے درخت کاٹنے کی صورت میں کپڑے ضبط کر لئے جائیں تو حرم مدنی کی نسبت یہ کیسے ہوسکتا ہے۔شاید امام بخاری بھی دونوں حرم میں موجود فرق کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اسی لئے قطعِ شجر کا حکمِ نہی ذکر کر کے اگلی روایت میں قطعِ نخل کا تذکرہ کیا ہے تا کہ یہ آگاہی دیں کہ آنجناب نے ضرورت کے تحت انہیں کٹوایا تھا اور ضرورت کے تحت جواز بنتا ہے اور کوئی کفارہ بھی نہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ نہی کا حکم ان اشجار کی نسبت ہے جو حرم کی زینت کا باعث ہیں اگر یہ نہی بوجہ حرمت ہوتی تو ضرورت وبلا ضرورت، کسی طرح ان کا قطع جائز نہ ہوتا اور حرم مکی کے درخت ضرورت کے تحت بھی کاٹنا جائز نہیں اور جو کاٹے اس پر جزاء واجب ہے، حرمِ مدنی کا معاملہ ایسا نہیں۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا ثابت بن يزيد حدثنا عاصم أبو عبدالرحمن الأحول عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال المدينةُ حَرَمٌ مِن كَذا إلىٰ كذا لا

يُقطَعُ شَجرُها ولا يُحدَثُ فيها حَدثٌ مَن أحدَثَ حدثاً فعَليه لعنةُ اللهِ والملائكةِ والناس أجمعين

انسؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا مدینہ فلاں مقام سے فلاں مقام تک حرم ہے یہاں کا نہ درخت کاٹا جائے اور نہ یہاں کوئی نئی بات (ظلم و بدعت کی) کی جائے جو شخص یہاں نئی بات کرے اس پر اللہ کی اور فرشتوں کی اور سب آدمیوں کی لعنت۔

(عن أنس) الاعتصام میں عبدالواحد عن عاصم کی روایت میں (قلت لأنس) کے الفاظ آئیں گے۔ مسلم کی یزید بن ھارون عن عاصم سے روایت میں ہے (سألت أنسا)۔ (من كذا إلى كذا)۔ (یعنی یہاں سے وہاں تک) اسی طرح مبہم مروی ہے، باب کی چوتھی حدیث میں (ما بين عائر إلى كذا) ہے، الجزیہ کی روایت میں یہ لفظ عیر ہے، جو مدینہ کا ایک پہاڑ تھا (تو ایک کنارا یا ایک طرف کی حدودِ حرم کا تو ذکر ہوا) دوسرا کنارہ بخاری کی کسی روایت میں مشروح نہیں، مسلم کی روایت میں (إلى ثور) ہے، کہا گیا ہے کہ بخاری اس لفظ کو وہم سمجھتے ہیں اسی لئے اپنی صحیح میں اس کا ذکر نہیں کیا۔ صاحب (المشارق) اور (المطالع) لکھتے ہیں کہ اکثر ناقلینِ بخاری نے (عیر) کا لفظ ہی نقل کیا ہے جبکہ ثور کی بجائے یا تو کنایہ ہے یا اس کی جگہ سفید چھوڑ دی ہے اس توقف کی اصل وجہ مصعب زبیری کا قول ہے کہ مدینہ میں نہ عیر ہے نہ ثور۔ دوسروں نے عیر تو ثابت کیا ہے، ثور کے انکار پر ان سے متفق ہیں۔ ابو عبید کا کہنا ہے کہ (ما بين عير إلى ثور) اھلِ عراق کی روایت ہے اہل مدینہ اپنے دیار میں کسی ثور پہاڑ کو نہیں پہچانتے، وہ تو مکہ میں ہے ہمارا خیال ہے کہ اصل عبارت یہ ہے (ما بين عير إلى أحد)۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ یہ عبارت احمد اور طبرانی کے ہاں عبداللہ بن سلام کی روایت میں موجود ہے۔ عیر کا ذکر تو اشعار میں بھی ہے، ابن السید لکھتے ہیں عیر مدینہ کا معروف پہاڑ ہے۔ ابن اثیر ابو عبید کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ عیر اور ثور مکہ کے پہاڑ ہیں آپ نے ان کا ذکر کر کے حرم مدنی کی مقدار بتائی ہے کہ اتنا علاقہ جو عیر سے ثور تک کا ہے، مدینہ کا حرم ہے۔ محبّ طبری الاحکام میں لکھتے ہیں کہ مجھے ایک ثقہ عالم ابو محمد عبدالسلام بصری نے بتلایا کہ احد کے پاس ایک چھوٹا پہاڑ ثور نام کا ہے اور یہ کہ انہوں نے متعدد جاننے والوں سے اس بابت استفسار کیا، سب نے اثبات میں جواب دیا۔ کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ ثور والی روایت صحیح ہے اور اکابر اہلِ علم کا انکار عدمِ معرفت اور عدمِ تحقیق کی وجہ سے ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں ہمارے شیخ ابو بکر المراغی نزیلِ مدینہ اپنی المختصر في أخبار المدينة میں لکھتے ہیں کہ خلف اہلِ مدینہ اپنے سلف سے نقل کرتے ہیں کہ احد پہاڑ کے شمالی جانب کا ایک چھوٹا سا پہاڑ ثور کہلاتا ہے کہتے ہیں کہ میں نے بذاتِ خود اس کی تحقیق کی ہے لہذا ابن تین کا یہ کہنا کہ بخاری نے اس لفظ کو وہم سمجھتے ہوئے صحیح میں ذکر نہیں کیا، غلط ہے بلکہ یہ ابہام بعض رواۃ کی طرف سے ہے۔ الجزیہ کی روایت میں اس کا بھی ذکر کیا ہے۔ علامہ انور کے مطابق صاحب القاموس لکھتے ہیں میں اس بارے نہایت متحیر تھا کہ ثور نامی پہاڑ تو مکہ میں ہے حتی کہ ایک اعرابی نے مجھے بتلایا کہ احد کے قریب ایک پہاڑ بھی ثور کہلاتا ہے۔ حدیثِ انس ھذا میں مذکور (من كذا إلى كذا) سے دو پہاڑ مراد ہونے پر دلیل مسلم کی (اسماعيل بن جعفر عن عمرو بن أبي عمرو عن أنس) سے مرفوع روایت ہے کہ (اللهم إني أحرم ما بين جبليها) لیکن امام بخاری کی الجہاد وغیرہ کی اسی روایت جو کہ محمد بن جعفر، یعقوب بن عبدالرحمن اور امام مالک کے حوالوں سے ہے، میں یہ سب عمرو سے (ما بين لا بتيها) کے الفاظ نقل کرتے ہیں یہی لفظ باب کی تیسری

حدیثِ ابی ھریرہ میں ہیں۔ یہی لفظ مسلم کی رافع بن خدیج، ابوسعید، سعد اور جابر کی روایات میں ہیں، اسی طرح احمد کی عبادہ زرقی، بیہقی کی ابن عوف اور طبرانی کی ابوالیسر، ابوحسین اور کعب بن مالک سے روایات میں ہے۔ لابتان جولابۃ کا ثنی ہے، کا معنی (حرۃ) یعنی سیاہ پتھریلی زمین ہے۔ احمد کی حدیثِ جابر میں ہے (وأنا أحرم ما بين حرتيها) تو اس سے بعض حنفیہ نے دعوی کیا کہ حدیث میں اضطراب ہے کہ کسی میں (جبليها)، کسی میں (لا بتيها) ہے ایک روایت میں (مأزميها) بھی ہے۔ اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ جمع وتطبیق ممکن ہے اور اس جیسے تغیرِ الفاظ کے سبب صحیح احادیث کو رد نہیں کرنا چاہئے اگر جمع ممکن نہ ہو تو کسی ایک روایت کو ترجیح دی جاتی ہے (رد کسی صورت نہیں کیا جاتا)۔ بلاشبہ (بين لا بيتها) والی روایت ارجح ہے کہ رواۃ کا اس پر توارد ہے (جبليها) والی روایت اس کے منافی نہیں کہ ہر لابہ میں پہاڑ بھی ہوتا ہے یا (لا بيتها) جنوب اور شمال کی جہت اور (جبليها) مشرق اور مغرب کی جہت سے ہے، جہاں تک (مأزميها) کی روایت کا تعلق ہے تو یہ حدیثِ ابی سعید کے بعض طرق میں ہے، مأزم دو پہاڑوں کے درمیانی تنگ راستہ (درہ) کو کہتے ہیں، پہاڑ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

طحاوی نے حدیثِ انس جو ابوعمیر کے قصہ میں ہے (يا أبا عمير ما فعل النغير) سے استدلال کیا ہے کہ اگر مدینہ کا شکار حرام ہوتا تو پرندے کا حبس جائز نہ ہوتا۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ممکن ہے کہ وہ حدودِ حرم کے باہر سے شکار کیا گیا ہو اسی سے احمد کہتے ہیں کہ حل سے شکار کر کے حرم میں آنے کی صورت میں لازم نہیں کہ اسے آزاد کر دیا جائے یہی رائے جمہور کی ہے، ان کا استدلال اسی حدیث ابی عمیر سے ہے، حنفیہ کے نزدیک حل سے شکار کر کے حرم میں جانے کی صورت میں اس پر حرم کا حکم ہی لاگو ہوگا۔ یہ بھی محتمل ہے کہ ابوعمیر کا یہ واقعہ تحریم سے قبل کا ہو۔ اسی طرح مسجد نبوی کی تعمیر کے لئے کھجور کے درخت کاٹنے کا واقعہ بھی ابتدائے ہجرت کا ہے اور مدینہ کو حرم قرار دینا امرِ متاخر ہے یہ خیبر سے واپسی پر ہوا، الجہاد کی (عمرو بن أبي عمر و عن أنس) سے روایت میں اس کی صراحت ہے۔ طحاوی یہ بھی کہتے ہیں کہ مدینہ میں شکار اور قطعِ اشجار کی حرمت دارِ ہجرت ہونے کے باوصف اس کی بقائے زینت کے لئے ہوسکتا ہے ابن عمر کی ایک روایت ہے کہ آپ نے آطامِ مدینہ (أطم کی جمع، مراد عمارات) کے انہدام سے منع کیا، یہ بھی بقائے زینت کیلئے تھا، تو ہجرت کے انقطاع کے بعد یہ حرمت باقی نہیں رہی مگر نسخ کا دعوی محتاجِ دلیل ہوتا ہے۔ تحریم کا فتوی مابعد کے ازمان میں بھی حضرات سعد، زید بن ثابت اور ابوسعید وغیرہ سے ثابت ہے جیسا کہ مسلم نے ان سے نقل کیا، مالک، شافعی اور اکثر اہلِ علم کا یہی موقف ہے۔ ابوحنیفہ عدم حرمت کے قائل ہیں پھر اگر کسی نے حرمت کے منافی کام کیا، آیا اس پر جزاء یا گناہ ہے؟ احمد سے ایک روایت نیز مالک اور شافعی کا جدید قول اور اکثر اہل علم کے نزدیک نہیں ہے۔ متاخرین کی ایک جماعت نے حرم مکہ کی طرح اس پر بھی کفارہ عائد کیا ہے۔ بعض نے حرم مدینہ کی خلاف ورزی کی شکل میں اخذِ سلب (یعنی سامان کی ضبطگی) کا کہا ہے اس بارے مسلم کی سعد بن ابی وقاص سے ایک حدیث ہے (جس کا ذکر گذرا)۔ ابو داؤد کی روایت میں ہے (من وجد أحدا يصيد في حرم المدينة فليسلبه)۔ (یعنی جو کسی کو حرم مدینہ میں شکار کرتا پائے تو اس سے چھین لے) اس پر قاضی عیاض لکھتے ہیں کہ صحابہ کے بعد یہ بات سوائے شافعی کے قدیم قول کے، کسی نے نہیں کہی ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ ان کے معاصرین اور مابعد کی ایک جماعت نے اسے اختیار کر لیا بہرحال ان کے درمیان بھی اس سلب کی کیفیت اور مصرف کے بارہ میں اختلاف ہے۔ مسلم کی روایت میں حضرت سعد کی کاروائی سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ سامان سالب کا ہے مگر اس میں خمس نہیں بعض حنفیہ نے غرابت کا مظاہر کر کے حدیثِ سلب کے ترکِ عمل

پر اجماع کا دعوی کیا ہے پھر اس سے تحریم مدینہ سے متعلقہ احادیث کے نسخ پر استدلال کیا ہے، چونکہ دعوائے اجماع ہی مردود ہے لہذا اما ترتب علیہا بھی غلط ہے۔ چارے کا کاٹ لینا جائز ہے کہ مسلم کی حدیثِ ابی سعید میں ہے (ولا يخبط فيها شجرة إلا العلف) ابو داؤد میں (أبو حسان عن علي) سے بھی یہی مروی ہے۔ مہلب لکھتے ہیں اس حدیثِ انس سے ثابت ہوتا ہے کہ تخریب و افساد کی غرض سے قطعِ اشجار حرام ہے مگر اصلاح کی غرض سے مثلاً باغات لگانے کے دوران ایسے اشجار کا کاٹ لینا جن کا باقی رہنا مضر یا رکاوٹ ہو، جائز ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ ان درختوں کا کاٹنا جو خودرو ہیں، جائز ہے جیسا کہ یہی رائے حرمِ مکہ میں قطع اشجار کی بابت بھی ہے جن کی نشوونما میں آدمی کا عمل دخل نہیں۔ اسی پر آنجناب کا مسجد کی تعمیر کے لئے وہاں موجود انسانوں کے لگائے ہوئے اشجار کا کاٹنا محمول کیا جائے گا۔ (من أحدث فيها حدثا) ابوعوانہ کے ہاں شعبہ اور حماد بن سلمہ نے عاصم سے اس کے بعد (أو آوى محدثا) کا جملہ بھی اضافہ کیا ہے، یہ اضافہ صحیح تو ہے مگر عاصم نے اسے حضرت انس سے نہیں سنا جیسا کہ الاعتصام میں اس بارے بیان آئے گا۔

(فعليه لعنة الله الخ) اس سے اہل معاصی و فساد پر لعن کا جواز ثابت ہوا لیکن یہ دلالت نہیں ہوتی کہ کسی فاسقِ معین پر لعنت کی جائے (یعنی نام لے کر لعنت کرنا ثابت نہیں ہوتا) حدث اور محدث سے مراد ایک قول کے مطابق ظلم اور ظالم ہیں یا اس سے اعم مفہوم ہے۔ عیاض کہتے ہیں اس حدیث سے یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ مدینہ میں حدث، کبیرہ گناہ ہے ملائکہ اور ناس کی طرف بھی لعن ہے یہاں لعن کی اضافت اللہ تعالی کی رحمت سے ابعاد کے اثبات میں مبالغہ کے بطور ہے یہ بھی کہتے ہی کہ لعن سے یہاں مراد عذاب ہے جس کا وہ اول الامر اپنے گناہ کی پاداش میں مستحق ہے، یہ کافر پر لعن کی طرح نہیں۔ قسطلانی نے حدث کا معنی آنجناب کے فرمان واحکام اور سنن کی مخالفت کیا ہے۔ یہ حدیث رباعیاتِ امام بخاری میں سے ہے۔ اسے مسلم نے بھی (المناسك) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو معمر حدثنا عبدالوارث عن أبي التَّياح عن أنس رضي الله عنه قَدمَ النبيُّ ﷺ المدينةَ فأمَرَ بِبناءِ المسجدِ فقال يا بَني النَّجَّار ثامِنُوني فقالوا لا نَطلُبُ ثَمنَه إلا إلَى اللهِ فأمَرَ بِقُبورِ المشركين فنُبِشَتْ ثم بِالخِرَبِ فسُوِّيَتْ وبالنَّخلِ فقُطِعَ فصَفُّوا النخلَ قِبلةَ المسجدِ

انس نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ جب مدینہ تشریف لائے تو آپ نے مسجد کی تعمیر کا حکم دیا آپ نے فرمایا اے بنونجار تم (اپنی اس زمین کی) مجھ سے قیمت لے لو لیکن انہوں نے عرض کی کہ ہم اس کی قیمت صرف اللہ تعالی سے مانگتے ہیں' پھر آنحضرت ﷺ نے مشرکین کی قبروں کے متعلق فرمایا اور وہ اکھاڑ دی گئیں ویرانہ کے متعلق حکم دیا اور وہ برابر کر دیا گیا کھجور کے درختوں کے متعلق حکم دیا اور وہ کاٹ دیئے گئے اور وہ درخت قبلہ کی طرف بچھا دیئے گئے۔

مسجد نبوی کی تعمیر کے بارہ میں حضرت انس کی حدیث کا کچھ حصہ یہاں لائے ہیں الصلاۃ میں بھی ذکر ہو چکی ہے، بتمامہ المغازی میں آئے گی، درخت کاٹنے کا یہ عمل قبل از تحریم تھا۔

حدثنا اسماعيل بن عبدالله قال حدثني أخي عن سليمان عن عبيد الله عن سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ قال حُرِّمَ ما بَين لابَتَي المدينةِ علىٰ لساني قال وأتَى النبيُّ ﷺ بني حارثةَ فقال أراكُم يا بني حارثه قد خَرَجتُم مِن الحرمِ ثم التَفتَ فقال بل أنتُم فِيه

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا مدینہ کے دونوں سنگستانوں کا درمیانی مقام میری زبانی حرم قرار دیا گیا (انسؓ) کہتے ہیں کہ نبی ﷺ قبیلہ بنی حارثہ کے پاس تشریف لے گئے تو فرمایا کہ میں خیال کرتا ہوں کہ تم لوگ حرم سے باہر ہو گئے ہو پھر آپ نے ادھر ادھر دیکھا اور فرمایا کہ نہیں تم حرم کے اندر ہو۔

شیخ بخاری اسماعیل، ابن ابی اویس ہیں ان کے بھائی کا نام عبدالحمید تھا، سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں، اسماعیل کا ان سے بلا واسطہ سماع بھی ہے، تمام راوی مدنی ہیں۔(عن سعيد المقبري الخ)اسماعیلی لکھتے ہیں جماعت کی روایت اسی طرح ہے، صرف عتبہ بن سلیمان نے عبید اللہ سے روایت کرتے ہوئے (عن سعيد عن أبيه عن الخ) ذکر کیا ہے۔(حرم ما بين الخ) اکثر کی روایت میں (حرم) فعل ماضی مجہول ہے، مستملی کے نسخہ میں (حَرَمٌ) بطور خبر مقدم ہے جبکہ (ما بين الخ) مبتدا موخر ہے، پہلی روایت کی تائید احمد اور اسماعیلی کی نقل کردہ اسی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے (إن الله حرم الخ) مسلم کی روایت کے بعض طرق میں یہ بھی ہے (و جعل اثنى عشر ميلا حول المدينة حِمىً) (یعنی مدینہ کے چاروں طرف بارہ مربع میل تک کا علاقہ حمیٰ ہے) ابو داؤد کی عدی بن زید سے روایت میں ہے کہ آنجناب کی حمی، مدینہ کے ہر جانب ایک ایک برید ہے جہاں کا کوئی درخت نہ کاٹا جائے گا۔

(وأتى النبي الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے (وهم في سند الحرة) یعنی وہ حرہ کے جانبِ بلندی میں تھے۔ بنو حارثہ اوس کی ایک شاخ تھی جاہلیت میں وہ اور بنو عبدالاشہل ایک ہی جگہ رہائش پذیر تھے ایک باہمی جنگ میں شکست کے نتیجہ میں بنو حارثہ خیبر کی طرف نکل گئے بعد ازاں صلح ہونے پر واپس آ کر حرہ میں آباد ہوئے (آنجناب کو شبہ ہوا کہ شاید ان کے موجودہ مکانات حدودِ حرم سے باہر ہیں پھر ادھر ادھر دیکھ کر تیقن سے فرمایا کہ حدودِ حرم کے اندر ہی ہیں)۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا عبدالرحمن حدثنا سفيان عن الأعمش عن ابراهيم التيمي عن أبيه عن علي رضى الله عنه قال ما عندنا شيءٌ إلا كتابُ الله وهذه الصحيفةُ عن النبي ﷺ المدينةُ حَرَمٌ ما بين عائرٍ إلىٰ كذا مَن أحدثَ فيها حَدثًا أو آوىٰ مُحدِثاً فعَلَيه لعنةُ اللهِ والملائكةِ والناس أجمعين لا يُقبَلُ مِنه صَرفٌ ولا عَدلٌ وقال ذِمةُ المسلمين واحدةٌ فمَن أخفرَ مسلماً فعليه لعنةُ الله والملائكة والناس أجمعين لا يُقبل منه صَرف ولا عَدلٌ و مَن تولّى قوماً بِغيرِ إذنِ مَوالِيه فعليه لعنة الله والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل۔ قال أبو عبدالله عَدلٌ فِداءٌ

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا ہمارے پاس کچھ نہیں ہے سوائے کتاب اللہ کے اور اس صحیفہ کے جو نبی ﷺ سے منقول ہے (اس میں یہ مضمون ہے) کہ مدینہ عائر (نامی پہاڑ) سے لے کر فلاں مقام تک حرم ہے جو شخص یہاں نئی بات کرے یا نئی بات کرنے والے کو جگہ دے اس پر اللہ کی اور فرشتوں کی اور سب آدمیوں کی لعنت ہو، اس کی نہ کوئی نفل عبادت قبول ہوگی اور نہ کوئی فرض عبادت اور فرمایا کہ تم مسلمانوں کا ذمہ (یعنی امان دینا) ایک ہے پس جو شخص کسی مسلمان کی دی گئی امان کو جھٹلائے اس پر اللہ کی اور فرشتوں کی اور سب آدمیوں کی لعنت ہو، اس کی نہ کوئی نفل عبادت مقبول ہوگی نہ کوئی فرض عبادت اور جو شخص کسی کے ساتھ بغیر ان کے موالی کی اجازت کے موالات کرے تو اس پر اللہ کی اور فرشتوں کی اور سب آدمیوں کی لعنت، نہ اس سے کوئی نفل عبادت مقبول ہوگی نہ کوئی فرض عبادت۔

عبدالرحمٰن سے مراد ابن مہدی اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (عن أبیه) یعنی یزید بن شریک تیمی، سند میں تین تابعی ہیں۔ اکثر اصحابِ اعمش کی روایت اسی طرح ہے شعبہ نے مخالفت کرتے ہوئے اعمش سے (عن ابراهیم التیمی عن الحارث بن سوید عن علی) ذکر کیا ہے، دارقطنی العلل میں لکھتے ہیں کہ صواب ثوری وغیرہ کی روایت ہے۔

(ما عندنا شیئ) یعنی کوئی مکتوب چیز نہیں، وگرنہ الکتاب کے علاوہ، سنت سے ان کے پاس اشیاء موجود تھیں۔ یا مراد یہ کہ کوئی ایسی چیز نہیں جو صرف ہمارے ساتھ ہی خاص ہو۔ حضرت علی کے یہ کہنے کا سبب مسند احمد کی (قتادة عن أبی حسان الأعرج) کے طریق سے روایت میں مذکور ہے کہ حضرت علی کوئی حکم دیتے، تو کہا جاتا ہم بجا لائے اس پر وہ کہتے (صدق الله ورسوله) ایک دفعہ اشتر نے پوچھا یہ جو آپ کہتے ہیں کیا یہ ایسی چیز ہے کہ آنجناب نے خاص آپ کو مرحمت فرمائی؟ کہنے لگے (ما عَهِد إلیَّ شیئا خاصة دون الناس)۔ (یعنی بطور خاص مجھے کسی چیز کی تلقین نہیں فرمائی) سوائے ان چند امور کے جو میری تلوار کی نیام میں محفوظ ایک صحیفہ میں ہیں، لوگوں کے اصرار پر اسے نکال کر وہ احادیث سنائیں ان میں تھا کہ (المؤمنون تتکافأ دماؤهم ویسعی بذمتهم أدناهم وهم ید علی من سوا هم ألا لا یُقتل مؤمن بکافر ولا ذوعهد بعهد) مزید حرم مکہ اور حرم مدینہ کا ذکر پھر حرم کے منافی اقدامات سے نہی کہ درخت نہ کاٹے جائیں، شکار نہ بدکایا جائے، ہتھیار نہ اٹھائے جائیں وغیرہ امور بھی مکتوب تھے باقی زیرِ نظر روایت کی طرح تھا (مفہوم یہ کہ کوئی ایسی وصیت یا عہد نہ تھا جس کا بقیہ اہلِ اسلام سے تعلق نہ ہو اور اہل بیت کے ساتھ ہی خاص ہوں) اسے دارقطنی نے دوسری سند کے ساتھ بحوالہ (قتادة عن أبی حسان عن الأشتر عن علی) ذکر کیا ہے۔ احمد، ابوداؤد اور نسائی کی (سعید بن أبی عروبة عن قتادة عن الحسن عن قیس بن عباد) کے طریق سے ہے کہ میں نے اور اشتر نے حضرت علی سے پوچھا آیا رسول اللہ نے کوئی ایسی بات بتائی جس کا تعلق صرف آپ سے ہو؟ کہنے لگے نہیں مگر یہ چند باتیں جو میری اس کتاب میں ہیں پھر سابقہ امور کا ذکر کیا۔ مسلم کی ابوطفیل سے روایت میں ہے کہ میں حضرت علی کے پاس تھا کہ ایک شخص نے پوچھا آنحضرت آپ کو کیا راز کی باتیں بتلاتے تھے؟ اس پر غضبناک ہوئے اور کہا کوئی ایسی بات نہیں کی جو باقی لوگوں سے غیر متعلق ہو (غیر أنه حدثنی بکلمات أربع)۔ (جو یہی مذکورہ ہیں) کتاب العلم کی ابوجحیفہ سے روایت میں بھی اسی امر کا ذکر کیا تھا۔ اس صحیفہ میں مذکور امور کے ضمن میں جو روایت میں تھوڑا بہت تغایرِ الفاظ ہے اس کی تطبیق یہ ہے کہ مروی تمام امور اس صحیفہ میں موجود تھے، ہر راوی نے بعض ذکر کیے، ابوحسان کے طریق سے روایت کا سیاق سب سے اتم ہے۔

(لا یقبل منه صرف ولا عدل) صرف اور عدل سے مراد میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک صرف سے مراد فرائض اور عدل سے مراد نوافل ہیں ابن خزیمہ نے بسند صحیح یہی بات ثوری سے نقل کی ہے، حسن بصری سے اس کے برعکس منقول ہے، اصمعی نے صرف سے مراد توبہ اور عدل سے مراد فدیہ قرار دیا ہے، یہ بھی کہا گیا کہ صرف سے مراد دیت اور عدل سے مراد مقررہ دیت میں اضافہ ہے۔ بعض نے عدل سے مراد استقامت، بعض نے بدیل کہا ہے۔ صاحب المحکم کہتے ہیں کہ صَرف، وزن اور عدل، کیل ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ صرف سے مراد شفاعت (یعنی کسی کی سفارش کرنا) ہے اور عدل فدیہ، بیضاوی نے اسی آخری پر جزم کیا ہے۔ صرف سے مراد رشوت اور عدل سے مراد کفیل ہونا بھی منقول ہے۔ اس بارے ایک شعر بھی ہے (لا نقبل صرفا وها تواعدلاً) مستملی کے نسخہ میں اس حدیث کے آخر میں امام بخاری کا قول درج ہے کہ (عدل فداء) تو یہ اصمعی کی تفسیر کے موافق ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں یہ حدیث شیعہ کا رد کرتی ہے جو مدعی ہیں کہ حضرت علی اور اھل بیت کے پاس کثیر امور ایسے تھے جو آنحضرت نے صرف انہیں عطاء فرمائے اور ان کا تعلق قواعدِ دین اور اپنے بعد خلافت کے امور سے ہے۔ صرف و عدل کی بابت علامہ انور لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ ایک محاورہ ہے جس کا صحیح مفہوم جاننے کیلئے کلامِ جاہلیت (یعنی دورِ جاہلی کا ادب) سے مراجعت کی ضرورت ہے (مذکورہ تفسیرات جو ائمہ لغت سے منقول ہیں یقیناً کلامِ جاہلیت سے اخذ کردہ ہیں مجموعی مفہوم یہ ہوسکتا ہے کہ ایسے شخص کا کوئی تصرف معاملہ، وعدہ، مشورہ اور سفارش وضمانت قابلِ قبول نہیں)۔

(ذمة المسلمين واحدة) یعنی اگر کوئی شخص کسی کافر کو امن دے تو کسی کے لئے جائز نہیں کہ اس امان کی خلاف ورزی کرے اور اس سے تعرض کرے۔ بیضاوی نے ذمہ بمعنی عہد لکھا ہے جس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ خلاف ورزی کی شکل میں متعاطی قابلِ مذمت ہے، اس بارے مزید بحث کتاب الجزیۃ والموادعۃ میں آئے گی۔ (و من يتولى قوما الخ) اس اذن کو جوازِ ادعاء کیلئے شرط نہیں بنایا بلکہ یہ تاکید تحریم کیلئے ہے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ اس سے مراد اس کے مالکوں کی اجازت کے بغیر خرید وفروخت ہو یا موالاتِ حلف مراد ہو کہ اس سے بغیر اجازت منتقلی جائز نہیں۔ بیضاوی کہتے ہیں بظاہر اس سے مراد ولاءِ عتق ہے کیونکہ اسے (من ادعى إلى غير أبيه) پر معطوف کیا ہے تو اس اعتبار سے عتق چونکہ لحمۃ النسب کی طرح ہی لحمہ ہے لہذا اگر مالک کے علاوہ کسی اور کی طرف اس کی نسبت ہوگی تو یہ اس شخص کی مانند ہوگا جو اپنے والد و خاندان کے سوا کسی دوسرے کے ساتھ رشتہ ونسبت کا دعوی کرے تو اس پر یہ بھی لعنت یعنی رحمت سے طرد وابعاد کی دعا کا مستحق ٹھہرا۔ کہتے ہیں یہ (بغير إذن مواليه) تقیید نہیں (یعنی یہ نہیں مراد کہ اجازت لے کر یہ کام جائز ہے وگرنہ حرام) بلکہ اس کے مانع یعنی موالی کے حق کے ابطال پر تنبیہ ہے چونکہ کوئی مالک یہ کرنے کی اجازت نہ دے گا لہذا اس عمل کی شناعت ظاہر کرنے کے لئے یہ اسلوبِ کلام استعمال فرمایا، مزید بحث کتاب الفرائض میں ہوگی۔

ابن حجر لکھتے ہیں مصنف نے احادیثِ باب کو نہایت خوبی سے مرتب کیا ہے، ابتدا حدیثِ انس سے کی جس میں مدینہ کے حرم ہونے کا ذکر ہے، دوسری حدیث میں قطعِ شجر کا ذکر ہے،، تیسری میں حدودِ حرم کا تفصیلی تذکرہ اور آخر میں حرم کی حدود کے ذکر کے ساتھ تاکیدِ تحریم کا بیان۔ سند کے پہلے دو راوی بصری اور باقی کوفی ہیں۔

باب فَضلِ المدينةِ و أنَّها تَنفِي الناسَ

(فضیلتِ مدینہ اور وہ برے لوگوں کو نکال باہر کرتا ہے)

(الناس) سے مراد اشرار ہیں، حدیث میں موجود الفاظ کی رعایت سے ترجمہ قائم کیا ہے حدیث میں موجود تشبیہ، شرار الانس مراد ہونے کا قرینہ ہے۔ نفی سے مراد اخراج ہے، آگے (نفي الخبث) کا ترجمہ بھی لائے ہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں اس میں عمومِ غیر مقصود ہے تو یہ امر اس کے معارض نہیں کہ بعض فساق (اور منافقین) وفات تک مدینہ میں رہے۔ مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ بخاری کی ایک روایت ہے کہ (آخر زمان) مدینہ تین مرتبہ کانپے گا (زلزلہ جیسی کیفیت برپا ہوگی) تو گھبرا کر ہر منافق و کافر نکل جائے گا (شاید دجال کی آمد کے موقع پر یہ ہوگا اور شاید اس کی وجہ اثنائے محاصرہ مدینہ پر بمباری یا میزائلوں کا داغا جانا ہو) تو حدیث میں مذکور اس امر

کی وضاحت اس موقع پر ہوگی (گویا یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ۔ انها تنفی الناس۔اصلاً ایک پیشینگوئی ہے جو اس موقع پر پوری ہوگی)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن يحي بن سعيد قال سمعت أبا الْحباب سعيدَ بنَ يسار يقول سمعت أبا هريرة رضى الله عنه يقول قال رسولُ اللهﷺ أمِرتُ بِقريةٍ تأكُلُ القرىٰ يقولون يَثربُ وهى المدينةُ تَنفِى الناسَ كما يَنفِى الكِيرُ خَبثَ الحَديدِ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے (ہجرت سے پہلے) فرمایا کہ مجھے ایک ایسی بستی میں جانے کا حکم ہوا ہے جو تمام بستیوں پر غالب ہے اس کو یثرب کہتے ہیں وہ مدینہ ہے (برے) آدمیوں کو اس طرح نکال دیتا ہے جیسے بھٹی لوہے کے میل کو نکال دیتی ہے۔

یحی سے مراد انصاری ہیں، شیخ بخاری کے سوا تمام رواۃ مدنی ہیں۔ابن عبدالبر اس سند کی بابت لکھتے ہیں کہ تمام اصحاب مالک کا اس پر اتفاق ہے،صرف اسحاق بن عیسی طباع نے مالک سے روایت کرتے ہوئے (عن يحي عن سعيد بن المسيب)ذکر کیا ہے اور یہ ان کی خطا ہے مگر ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ احمد بن عمر نے بھی (خالد السليمي عن مالك) کے حوالے سے اسی طرح نقل کیا ہے اسے دارقطنی نے غرائب مالک میں نقل کر کے وہم قرار دیا اور لکھا کہ درست (يحي عن سعيد بن يسار) ہے۔

(أمرت بقرية)یعنی اس کی طرف ہجرت، اس میں رہائش پذیر رہنے اور آباد رکھنے کا حکم دیا گیا، پہلا معنی مراد لئے جانے کی صورت میں یہ بات آپ نے مکہ میں کہی (لیکن پھر ابوھریرہ نے یہ بات کسی اور صحابی سے سنی ہوگی) دوسرا معنی مراد ہونے کی صورت میں مدینہ میں یہ بات کہی۔(تأكل القرىٰ)یعنی ان پر غلبہ حاصل ہوگا،اکل کا لفظ بطور ایک کنایہ کے ہے۔ابن بطال کہتے ہیں کہ اھل مدینہ قری فتح کر کے ان کے اموال کھائیں گے اور انہیں قیدی بنائیں گے اور یہ فصیح کلام میں سے ہے،عرب کہتے ہیں (أكلنا بلد كذا)یعنی جب اس پر غالب آ جائیں۔ان سے قبل خطابی نے بھی یہی معنی بیان کیا ہے۔ابن منیر حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ اس سے مدینہ کی عظمت وفضیلت مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ اس کے مقابلہ میں دوسرے شہروں کی فضیلت وعظمت گھنا جائے گی حتی وہ کالمعدم ہو جائیں گے ابن حجر کہتے ہیں دراصل یہ مفہوم قاضی عبدالوھاب کا بیان کردہ ہے۔ابن منیر مزید لکھتے ہیں کہ مکہ کو ام القری کہا گیا ہے اور اموومت اپنی جگہ برقرار اور اس کا فضل اظہر واکثر رہتا ہے اگرچہ اسکی ماتحت الأ مومت (قریٰ) کتنی ہی صاحبِ فضیلت ہوں۔

(يقولون يثرب الخ)بعض علماء نے اس سے مدینہ کو یثرب کے نام سے پکارنا مکروہ سمجھا ہے،وہ کہتے ہیں کہ قرآن میں جو یثرب مذکور ہے (يا أهل يثرب لا مقام لكم)تو یہ ان کے (منافقین) کے قول کی حکایت ہے۔احمد نے براء بن عازب سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جو مدینہ کو یثرب کہے وہ اللہ سے استغفار کرے (هي طابة هي طابة)۔عمر بن شبہ نے ابوایوب سے حدیث نقل کی ہے کہ رسول اللہ نے مدینہ کو یثرب کہنے سے منع فرمایا اس کی وجہ ذکر کرتے ہوئے عیسی بن دینار کہتے ہیں کہ یثرب یا تو تثریب سے ہے جس کا معنی ہے توبیخ وملامت، یا ثرب سے ہے جو فساد کے معنی میں ہے اور دونوں مستقبح ہیں اور آنحضرت کی عادت مبارکہ تھی کہ اچھا نام پسند فرماتے اور برے سے کراھیت کا اظہار کرتے۔ ابو اسحاق الزجاج نے اپنی مختصر اور ابو عبید بکری نے (معجم ما أستعجم) میں لکھا ہے کہ یثرب بن قانیہ .... بن سام بن نوح کے نام سے یثرب کا نام پڑا تھا کیونکہ عربوں کے بعد وہ سب سے

قبل یہاں آباد ہوئے، ان کے بھائی خیبور کے نام پر خیبر کا نام پڑا۔

(تنفي الناس) عیاض کہتے ہیں کہ یہ آپ کے زمانہ کے ساتھ مختص تھا کیونکہ ہجرت کی مشقتوں اور آلام اور یہاں اقامت پر ثابت الایمان اشخاص ہی صبر کرتے تھے، نووی کہتے ہیں یہ مفہوم ومعنی ظاہر نہیں کیونکہ مسلم کی روایت میں ہے کہ قیامت اس وقت تک قائم نہ ہو گی جب تک مدینہ اپنے شرار کو نکال نہ دے (کما ینفي الکیرُ خبثَ الحدیث) اور یہ۔ واللہ اعلم۔ زمانۂ دجال میں ہوگا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ دونوں زمانے محتمل ہیں، عہد نبوی میں بھی معاملہ اسی سبب تھا اس کی تائید چند ابواب کے بعد ذکر کردہ اعرابی کے قصہ سے ہوتی ہے وہاں آنحضرت نے یہی بات ارشاد فرما کر اعرابی کے مدینہ سے خروج اور اقالت عن البیعت (یعنی ردِ بیعت) کا مطالبہ کرنے کی علت بیان فرمائی، پھر یہی معاملہ آخر الزمان میں بھی ہوگا۔ درمیان میں ایسا نہ ہوگا۔ (کما ینفي الکیر) کیر میں دوسری لغت بھی ہے، اکثر اہل لغت کے نزدیک اس سے مراد لوہار اور زرگر کی دکان (بھٹی) ہے۔ خبث سے مراد میل کچیل، اس حدیث سے استدلال ہوا ہے کہ مدینہ افضل البلاد ہے، مہلب کہتے ہیں یہ اس لئے کہ مدینہ ہی نے مکہ اور دوسری بستیوں کو اسلام میں داخل کیا پھر یہ نفیِ خبث کرتا ہے، پہلی بات کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جن اہل مدینہ نے مکہ فتح کیا ان کی اکثریت مکہ سے ہی ہجرت کر کے مدینہ آباد ہوئی تھی۔ تو یہ فضیلت دونوں کیلئے ثابت ہے اس سے کسی ایک کا دوسرے پر افضل ہونا ثابت نہیں ہوتا اور نفیِ خبث۔ جیسا کہ مذکور ہوا۔ خاص زمانہ میں ہوگا۔ قرآن میں ہے (ومن أهل المدينة مردوا علی النفاق) اور منافق کے خبیث ہونے میں کیا شک ہے۔ پھر آنجناب کے وصال کے بعد بے شمار صحابہ مدینہ سے نکل گئے جو کہ طیب الخلق ہیں تو اس سے واضح ہوا کہ حدیث میں کوئی خاص زمانہ اور خاص لوگ مراد ہیں۔ ابن حزم لکھتے ہیں اگر کسی شہر کے پہلے فتح ہونے (یعنی اس کے دار السلام بننے) سے اس کی افضلیت ثابت ہوتی ہے تو بصرہ کو باقی ممالکِ مفتوحہ سے افضل قرار دینا پڑے گا جو سب سے پہلے فتح ہوا، اس بارے مزید تفاصیل کتاب الاعتصام میں آئیں گی۔

باب المدينةُ طابةٌ (مدینہ طابہ ہے)

یعنی مدینہ کے اسماء میں سے طابہ بھی ہے، دیگر ناموں کی نفی نہیں۔

حدثنا خالد بن مخلد حدثنا سليمان قال حدثني عمرو بن يحيى عن عباس بن سهل بن سعد عن أبي حُميد رضي الله عنه أقبَلْنا مع النبيﷺ مِن تَبوكَ حتى أشرَفْنا علَى المدينة فقال هذِهِ طَابَة

ابو حمیدؓ کہتے ہیں کہ ہم نبی ﷺ کے ہمراہ تبوک سے لوٹے اور جب مدینہ کے قریب پہنچے تو آپ نے فرمایا یہ طابہ ہے۔

ابو حمید ساعدی کی یہ حدیث مطولاً کتاب الزکاۃ کے اواخر میں گزر چکی ہے اس کے بعض طرق میں طابہ اور بعض میں طیبہ ہے۔

مسلم کی جابر بن سمرہ سے روایت میں ہے کہ اللہ نے مدینہ کا نام طابہ رکھا ہے۔ طاب وطیب، دونوں ہم معنی ہیں الشیٔ الطیب سے اشتقاق ہے، ایک قول ہے کہ اس کی تربت (خاک) کی طہارت کی وجہ سے یہ نام دیا، یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسے اس میں رہائش پذیر ہونے والوں کے لئے خوشگوار ہونے کے سبب یہ نام دیا۔ بعض اہل علم کہتے ہیں اس کی خاک وہوا کی پاکیزگی اس نام کی صحت پر دلیلِ شاہد ہے کیونکہ اس خاک اور دیواروں (اس زمانہ کی کچی دیواریں) سے ہمہ وقت ایک خوشبو سی پھوٹتی رہتی ہے جو کہیں اور نہیں پائی جاتی

(اس کی وجہ آنجناب کا قدومِ میمنت لزوم ہے) کئی دیگر نام بھی منقول ہیں، عمر بن شبہ نے (أخبار المدینة) میں زید بن اسلم کی روایت سے نقل کیا کہ آنحضرت نے فرمایا مدینہ کے دس نام ہیں جو یہ ہیں، مدینہ، طابہ، طیبہ، مطیبہ، مسکینہ، الدار، جابرہ، مجبورہ، اور محببہ ومحبوبہ ہیں۔ اسے زبیر نے بھی اپنی کتاب (أخبار المدینة) میں بحوالہ ابن ابی یحیٰ نقل کر کے مزید ایک نام قاصمہ کا اضافہ کیا ہے۔ عبدالعزیز دراوردی کے حوالے سے ذکر کیا، کہتے ہیں مجھے بتلایا گیا کہ مدینہ کے چالیس نام ہیں۔ قسطلانی نے اس کے ساتھ (فی التوراة) کا بھی اضافہ ذکر کیا ہے، انہوں نے متعدد اور نام بھی ذکر کئے ہیں مثلاً شافیہ، مؤمنہ اور رقبۃ الاسلام وغیرہ۔

باب لَابَتَيِ المَدينةِ (مدینہ کی دو وادیاں)

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه كان يقولُ لو رأيتُ الظِّبَاءَ بِالمدينةِ تَرتَعُ مَاذَعَرتُها قال رسول اللهﷺ ما بين لابَتَيْها حرامٌ

ابو ہریرہؓ نے فرمایا کرتے تھے اگر میں مدینہ میں ہرن چرتے ہوئے دیکھوں تو انہیں کبھی نہ چھیڑوں کیونکہ رسول اللہﷺ نے فرمایا تھا کہ مدینہ کی زمین دونوں پتھریلے میدانوں کے بیچ میں حرم ہے۔

(ترتع) یعنی اگر مدینہ کے اندر ہرن چرتے ہوئے دیکھوں تو انہیں ہراساں نہ کروں، عدم شکار سے کنایہ ہے، ان کا یہ استدلال ما بعد ذکر کردہ فرمانِ نبوی (ما بين لا بتيبها حرام) سے ہے۔ (ما ذعرتها) اس قولِ ابی ہریرہ میں ایک سابقہ حدیث کے جملہ (لا ينفر صيدها) کی طرف اشارہ ہے۔ ابن خزیمہ نے اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ مدینہ کی حدودِ حرم کے اندر شکار کرنے پر کفارہ (جزاء) ہے بخلاف صید مکہ کے (اس بابت اختلاف ہے، جیسا کہ گذرا)۔

اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الحج) اور ترمذی نے (المناقب) میں نقل کیا ہے۔

باب مَن رَغِبَ عنِ المدينة (جس نے مدینہ سے بے رغبتی کا مظاہرہ کیا)

اس بارے حکم کا ذکر ہے یا اس امر کی مذمت بیان کرنا مقصود ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهرى قال أخبرنى سعيد بن المسيب أن أبا هريرة رضى الله عنه قال سمعتُ رسولَ اللهﷺ يقول تَترُكونَ المدينةَ علىٰ خيرِ مَا كانتْ لا يَغشَاها إلا العَوافِ يُريدُ عَوافِيَ السِّباعِ والطيرِ وآخِرُ مَن يُحشَرُ راعيانِ مِن مُزَينة يريدانِ المدينةَ يَنعِقانِ بِغَنمِهما فيَجدانِها وَحُشاً حتىٰ إذا بَلَغا ثَنِيَّةَ الوَداعِ خَرَّا علىٰ وُجُوهِهِما

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (ایک زمانہ ایسا آنے والا ہے کہ) لوگ مدینہ کو

بہت عمدہ حالت میں چھوڑ دیں گے وہاں سوائے عوافی یعنی پرندوں اور درندوں کے کوئی نہ رہے گا اور سب سے آخر میں (قبیلہ) مزینہ کے دو چرواہے محشور ہوں گے جو اپنی بکریاں لئے ہوئے مدینہ کی طرف جا رہے ہوں گے تو وہ مدینہ کو وحوش سے بھرا ہوا پائیں گے یہاں تک کہ جب وہ ثنیۃ الوداع میں پہنچ جائیں گے تو اپنے منہ کے بل گر پڑیں گے۔

(تترکون) اکثر کی روایت میں تائے خطاب ہی ہے، مراد غیر مخاطبین (زمانہ مابعد کے لوگ) تھے، یاء کے ساتھ بھی مروی ہے۔

(علی خیر ما کانت) یعنی پہلے سے احسن حال پر، عیاض کہتے ہیں یہ امر مدینہ کے معدنِ خلافت بننے کی شکل میں محقق ہوا جب لوگوں نے (طلبِ خیر وعلم میں) یہاں کا قصد شروع کیا اور مدینہ ان کا جائے قرار بنا زمین کی خیرات (غنائم کی صورت میں) یہاں لائی گئیں اور یہ اعمر البلاد بنا پھر جب خلافت اس سے، پہلے عراق بعد ازاں شام منتقل ہوگئی (صحابہ کرام بھی منتشر وقلیل ہو گئے) تو اس کے عمران اور رونق وبہجت میں فرق پڑا۔

(العواف) عافیہ کی جمع ہے، مراد وہ حیوانات جو تلاشِ رزق میں شہر کا قصد کرتے ہیں، مذکر حیوان کو عافی کہتے ہیں۔ ابن جوزی کہتے ہیں عوافی میں دو چیزیں جمع ہیں: ایک طلبِ قوت یہ (عفوتُ فلاناً۔ أعفوه فأنا عافٍ) سے ہے جس کی جمع عُفاۃ ہے (أي أتيت أطلب معروفه)۔ دوسرا یہ کہ عفاء سے ہے جو (الموضع الخالي)۔ (یعنی خالی جگہ) کو کہتے ہیں جہاں کوئی اُنیس نہ ہو تو ایسی جگہوں کا حیوانات رخ کرتے ہیں کہ وہاں انہیں کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔ نووی کہتے ہیں مختار یہ ہے کہ مدینہ کی یہ حالت آخر زمان میں ہوگی جب قربِ قیامت ہوگا اس کی تائید ان چرواہوں کے قصہ سے بھی ہوتی ہے، مسلم کی روایت میں ان کی بابت (ثم یحشر راعیان) کے الفاظ ہیں بخاری میں بھی ہے (أنهما آخر من یحشر)۔ ابن حجر کہتے ہیں مزید تائید (مالك عن ابن حماس عن عمه عن أبي هريرة) کی روایت سے ملتی ہے جس کا مفہوم ہے کہ تم مدینہ چھوڑ دو گے حتی کہ بھیڑیا آ کر ستونوں یا منبرِ مسجد پر منہ مارے گا، کہا گیا اے اللہ کے رسول پھر اس کے پھل کس کے مصرف میں ہونگے؟ فرمایا (للعوافی الطیر والسباع) موطا میں اسے معن بن عیسی نے اور خارج موطا میں ثقات رواۃ کی ایک جماعت نے مالک سے روایت کیا ہے۔ احمد اور حاکم کی محجن بن ادرع اسلمی کی روایت بھی اس کی شاہد ہے، اس میں (عافیة الطیر والسباع) کا جملہ ہے۔ عمر بن شبہ کی بسند صحیح عوف بن مالک سے روایت میں ہے کہ آنجناب نے فرمایا چالیس برس تک مدینہ عوافی کی آماجگاہ بنا رہے گا (پھر اس کے بعد قیامِ قیامت ہوگا)۔ ابن حجر کہتے ہیں یقیناً یہ ابھی تک وقوع پذیر نہیں ہوا۔

(وأخر من یحشر الخ) محتمل ہے کہ یہ ایک مستقل حدیث ہو، ماقبل سے اس کا تعلق نہ ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اسی کا تتمہ ہو، یہی اظہر ہے۔ (فیجدانها وحوشا) یعنی مدینہ کو دارِ وحش پائیں گے یا یہ کہ اس کے اہل کو مانندِ وحوش پائیں گے۔ مسلم کی روایت میں (وحشاً) ہے یعنی اسے انسانوں سے خالی پائیں گے۔ خالی زمین پر (الوحش من الأرض) بولا جاتا ہے بقول نووی صحیح معنی یہی ہے کہ ذاتِ وحوش پائیں گے۔ وحش بھی کبھی بمعنی وحوش ہوتا ہے۔ اصلاً وحش ہر متوحش حیوان کو کہتے ہیں اس کی جمع وحوش ہے، کبھی واحد بول کر جمع سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ابن مرابط سے منقول ہے کہ انہیں چرواہوں کا غنم وحوش بن جائیگا یا تو حقیقۃً یا اس معنی میں کہ ان سے توحُش کریگا اور دور بھاگے گا۔ قرطبی کہتے ہیں یہ ممکن ہے، اس کی تائید اگلے جملہ (یخران علی وجوههما إذا وصلا إلی ثنية الوداع) سے بھی ہوتی ہے۔ اور یہ بلاشک مدینہ داخلہ سے قبل ہوگا تو اس سے علم ہوتا ہے کہ یہ توحُشِ مذکور مدینہ داخلہ سے قبل ہے،

اس سے اس رائے کی تقویت ہوتی ہے کہ (فیجد انها) کی ضمیر غنم کی طرف راجع ہے گویا یہ قیامت کی نشانیوں میں سے ہے، اس کی توضیح ابن شبہ کی (أخبار المدينة) میں (عطاء بن سائب عن رجل من أشجع عن أبي هريرة) سے روایت میں ہوتی ہے کہ (آخر من يحشر رجلان من مزينة و آخر من جهينة الخ) تو وہ مدینہ یہ پوچھتے پچھاتے آئیں گے کہ لوگ کہاں ہیں؟ (فلايريان إلا الثعالب) وہاں صرف لومڑیوں کو دیکھیں گے۔ تو وہیں فرشتے آ کر انہیں سر کے بل گرادیں گے (اور انکا حشر قائم ہوگا) تو (خراعلي وجوههما) ان کی موت کا کنایہ ہے۔ ابن حبان نے (عروة عن أبي هريرة) کے حوالے سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ (آخر قرية في الإسلام خراباً المدينة)۔ (کہ مدینہ اسلام کا آخری شہر ہے جو ویران ہوگا)۔

ابن عمر نے ابو ہریرہ کی اس حدیث کے جملہ (خير ما كانت) کا انکار کیا ہے، کہتے ہیں درست (أعمرُ ما كانت) ہے اسے عمر بن شبہ نے ساحق بن عمرو کے طریق سے نقل کیا ہے کہ وہ ابن عمر کے پاس تھے کہ ابو ہریرہ آئے، کہنے لگے تم نے میری حدیث کو رد کیا ہے؟ پھر یہی حدیث (خير ما كانت) کے جملہ کے ساتھ ذکر کی، ابن عمر نے کہا لیکن آنجناب نے (أعمر ما كانت) کہا تھا اگر آپ کا ذکر کردہ جملہ ہوتا تو آنحضرت اور آپ کے صحابہ بھی اس وقت تک زندہ رہتے (کہ انہی کے سبب مدینہ۔ خیر ما کانت۔ ہوسکتا ہے) اس پر ابو ہریرہ نے کہا (صدقت والذي نفسي بيده)۔

علامہ انور لکھتے ہیں پہلے ہم سمجھتے تھے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مدینہ اتنا خالی اور ویران ہو جائے گا کہ درندے وہاں آ کر آباد ہو جائیں گے پھر یہ ظاہر ہوا کہ اس کا معنی یہ ہے کہ غنم وحوش بن جائے گا یعنی وحشی جانوروں کی طرح جو انسانوں سے مانوس نہیں ہوتے تو یہ غنم بھی اپنے چرواہوں سے بدکے گا۔ لکھتے ہیں کہ کافی صحابہ کرام کے متعلق پڑھا کہ ہر چہار اطراف نکل کھڑے ہوئے پھر موت سے قبل مدینہ واپسی ہوئی اور وہاں انتقال کیا۔ اس حدیث کو مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبدالله بن الزبير عن سفيان بن أبي زهير رضي الله عنه أنه قال سمعتُ رسولَ اللهﷺ يقول تُفتَحُ اليمنُ فيأتي قومٌ يُبِسُّونَ فيَتَحَمَّلُونَ بأهلِهم ومَن أطاعَهم والمدينةُ خيرٌ لَهم لو كانوا يَعلمُون وتُفتَحُ الشامُ فيأتي قومٌ يُبِسونَ فيَتحمَّلُونَ بأهلِهم ومَن أطاعَهم والمدينةُ خيرٌ لَهم لو كانوا يعلمون وتُفتحُ العراقُ فيأتي قومٌ يُبِسون فيتحملون بأهلِهم ومَن أطاعَهم والمدينة خيرٌ لَهم لو كانوا يعلمون

ابو زہیرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہﷺ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ (آئندہ زمانہ میں) یمن فتح ہو جائے گا تو کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو مدینہ سے سفر کر جائیں گے اور گھر والوں کو اور ان لوگوں کو جو ان کا کہا مانیں گے اٹھالے جائیں گے حالانکہ مدینہ ان کے لئے بہتر ہوگا اگر وہ غور کریں اور ملک شام فتح ہوگا تو کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو مدینہ سے سفر کر جائیں گے اور اپنے گھر والوں کو اور ان لوگوں کو جو ان کا کہا مانیں گے، کو منتقل کر دیں گے حالانکہ مدینہ ان کے لئے بہتر ہوگا اگر وہ غور کریں اور عراق فتح ہوگا تو کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو مدینہ سے سفر کر جائیں گے اور اپنے گھر والوں اور ان لوگوں کو جو ان کا کہا مانیں گے کو منتقل کر دیں گی حالانکہ مدینہ ان کے لئے بہتر ہوگا اگر وہ غور کریں۔

اس سند میں صحابی صحابی اور تابعی تابعی سے راوی ہے، ہشام کی چند صحابہ سے لقاء ہے۔ (عن سفيان الخ) اکثر کی روایت میں یہی ہے جبکہ حماد بن سلمہ کی ہشام سے اسی روایت کے آخر میں ہے (قال عروة ثم لقيت سفيان بن زهير عند موته فأخبرني بهذاالحديث)۔ (یعنی عروہ کا بھی رواۍ حدیث سفیان سے اس حدیث کا سماع ثابت ہے) ابن المدینی کہتے ہیں اس میں ہشام پر ایک اور اختلاف بھی ہے وہ یہ کہ وہیب اور ایک جماعت نے امام مالک کی طرح ہی نقل کیا ہے مگر ابن عیینہ نے ہشام سے اس کی روایت میں (عن سفيان بن الغوث) نقل کیا ہے۔ اسی طرح ابو معاویہ نے انہی سے (عن سفيان بن عبدالله الثقفي) ذکر کیا ہے ابن حجر کہتے ہیں لیکن حمیدی نے سفیان سے مالک ہی کی طرح نقل کیا ہے۔ ابوخیثمہ نے جریر سے اس کی روایت کرتے ہوئے سفیان بن ابوقلابہ کہا ہے ابوزہیر کا نام قِرد تھا، نمیر بھی کہا گیا ہے، ازدشنوءہ میں سے تھے، ازدشنوءہ کا نام عبداللہ بن کعب بن مالک بن نضر بن ازد ہے، شنوءہ لقب اس لئے پڑا کہ ان کے اور ان کی قوم کے مابین (شنآن) یعنی بغض پیدا ہوا۔

(تفتح اليمن) ابن عبداللہ وغیرہ کہتے ہیں یمن کا کچھ علاقہ آنجناب کے زمانہ میں ہی فتح ہوا اور مکمل فتح صدیق اکبر کے دور میں ہوئی، شام اس کے بعد فتح ہوا اور عراق اس کے بعد، چنانچہ حدیث میں مذکور ترتیب کے مطابق ہی یہ فتوحات حاصل ہوئیں اکثر صحابہ کرام ان مفتوحہ علاقوں میں آباد ہو گئے قسطلانی لکھتے ہیں کہ مسلم میں فتحِ شام کے بعد یمن کا ذکر ہے حالانکہ بالا تفاق شام آپ کے زمانہ میں فتح نہ ہوا تھا بلکہ یمن کا کچھ علاقہ اسلام کے زیرنگین آ چکا تھا تو اس سے مراد پورے یمن کی فتح ہے جو فتحِ شام کے بعد ہوئی۔ تو اس حدیث سے ان علاقوں کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔

(يبسون) بسّ سے مضارع، بقول ابن عبدالبر یحیی بن یحیی کی روایت میں باء پر زیر ہے جبکہ بقیہ میں زیر اور پیش، دونوں طرح مروی ہے۔ ابوعبید نے یہ معنی کیا ہے یعنی (يسوقون دو ابهم)۔ (یعنی چوپائے ہانکنا)۔ کہتے ہیں کہ مثلاً اونٹ ہانکتے ہوئے (بس بس) کہہ کر انہیں تیز چلایا جاتا ہے، داؤدی کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ اپنے چوپاؤں کو (ہانکتے ہوئے) زجر وغیرہ کرتے ہوں گے۔ (جیسے ہمارے ہاں جانور ہنکاتے اور چلاتے ہوئے چل چل وغیرہ کئی الفاظ کہے جاتے ہیں) تو بقول داؤدی وہ جانور زمین پر پڑی چیزوں کو روندتے ہوئے چلتے ہیں اور گرد وغبار سا پیدا ہوتا ہے، قران میں ہے (وبُست الجبالُ بسًا)۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ (يبسون أي يسألون عن البلادو يستقرء ون أخبار ها ليسير و إليها)۔ (کہ مختلف شہروں اور علاقوں کے بارہ میں معلومات حاصل کریں گے تاکہ ان کا رخ کریں) کہتے ہیں کہ اس معنی سے اہلِ لغت واقف نہیں ہیں۔ ایک معنی یہ بھی ہے کہ بلادِ مفتوحہ کی شان وشوکت بیان کر کے لوگوں کو انکا رخ کرنے اور وہاں آباد ہونے پر آمادہ کریں گے اس کی تائید مسلم کی ایک حدیثِ ابی ہریرہ سے ملتی ہے جس میں ہے کہ (يأتي على الناس زمان يد عوالرجل ابن عمه الخ) کہ ایک زمانہ آئے گا آدمی اپنے چچازاد یا کسی اور رشتہ دار کو دعوت دے گا کہ (هلم إلى الرخاء الخ) (چلے آؤ کشائش اور سہولتوں کی طرح جبکہ مدینہ ان کے لئے بہتر ہوگا اگر وہ جانتے ہوتے)۔ تو اس معنی کے اعتبار سے (يبسون) کے فاعل وہ افراد جو ان کی فتح میں شریک دحاضر تھے وہ ان شہروں کی زیبائی ورعنائی اپنے رشتہ داروں کو بیان کر کے انہیں وہاں منتقل ہونے پر آمادہ کریں گے، بقول ابن عبدالبر اسے یاء کی پیش یعنی رباعی میں سے بھی پڑھا گیا ہے بمعنی (يزينون لأهلهم البلاد التي يقصدونها)۔ اصلاً اِبساس کا استعمال دودھ دوھنے کے لئے تھنوں کو تیار کرنا کے معنی میں ہے جس کے لئے بھینس گائے وغیرہ کے چہرہ وگردن پر ہاتھ پھیر کر اسے چمکارا جاتا ہے۔ ابن وہب اور

ابن حبیب نے رباعی سے روایت کرتے یہ تفسیر ذکر کی ہے اور سابقہ کا شدید انکار کیا ہے۔

نووی نے یہ معنی کیا ہے کہ وہ مدینہ سے نکل کھڑے ہوں گے (باسین فی سیرھم) چلنے میں سرعت سے کام لیتے ہوئے تا کہ رخاء وسہولیات میں جا آباد ہوں، اس کی تائید (ھشام بن عروۃ) سے اسی روایت کے الفاظ سے ہوتی ہے کہ آنجناب کو فرماتے سنا کہ شام فتح ہوگا تو مدینہ سے لوگ نکل کھڑے ہوں گے (فیخرج الناس من المدینة إلیها یبسون)۔ مزید توضیح مسند احمد کی حدیثِ جابر سے ہوتی ہے کہ آنجناب کو فرماتے سنا کہ ایک زمانہ آئے گا کہ اہلِ مدینہ شہروں کی طرف کوچ کریں گے (فیجدون رخاء) رخاء پالیں گے پھر واپس آکر (فیتحملون الخ) اپنے گھر بار کو بھی وہاں لے جائیں گے (والمدینة خیر لھم لو کانوا یعلمون)۔ اس کی اسناد میں اگرچہ ابن لہیعہ ہے مگر متابعات میں کوئی حرج نہیں۔

(لو کانو یعلمون) یعنی اس کی فضیلت، مسجد نبوی میں نمازیں پڑھنے اور وہاں اقامت کا ثواب وغیرہ، (لو) بمعنی (لیت) بھی ممکن ہے، بعض نے کہا ہے کہ اس سے مراد وہ جو مدینہ میں رہائش ناپسند کرتے ہوئے نکلیں گے لیکن جو کسی سبب سے مثلاً تجارت یا جہاد وغیرہ کیلئے جائے، وہ اس میں شامل نہیں۔ طیبی کے بقول لو برائے تمنی قرار دینا زیادہ بلیغ ہے کیونکہ تمنی دراصل اس چیز کی طلب ہوتی ہے جس کا حصول ممکن نہ ہو، بیضاوی لکھتے ہیں کہ مدینہ مہبطِ وحی، حرمِ رسول اکرم اور آپ کا شہر ہونے کی وجہ سے ان کیلئے بہتر تھا اگر وہ جانتے ہوتے کہ یہیں رہنے میں کیا کیا دینی فوائد مع اخروی عوائد ہیں تو اس کے مقابلہ میں دنیا کی فانی عیش وعشرت اور سہولیات کو حقیر جانتے۔ اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی (الحج) میں روایت کیا ہے۔

باب الإیمانُ یأرِزُ إلَی المَدینةِ (خالص ایمان وعقیدہ اور مدینہ لازم وملزوم ہیں)

یأرز کی راء پر زیر ہے ابن التین نے بعض سے زبر بھی ذکر کی ہے لیکن کہا ہے کہ زیر ہی صواب ہے اس کا معنی ہے (یضم ویجتمع)۔ (یعنی ساتھ ملنا اور مجتمع ہونا)۔

حدثنا ابراھیم بن المنذر حدثنا أنس بن عیاض قال حدثنی عبید اللہ عن خبیب بن عبدالرحمن عن حفص بن عاصم عن أبی ھریرۃ رضی اللہ عنہ أنَّ رسولَ اللہ ﷺ قال إنَّ الإیمانَ لَیأرِزُ إلی المدینةِ کَما تأرِزُ الحَیَّةُ إلیٰ جُحرِھا

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ایمان مدینہ کی طرف اس طرح سمٹ کر آجائے گا جس طرح سانپ اپنے سوراخ کی طرف سمٹ کر آجاتا ہے۔

عبیداللہ سے مراد عمری ہیں۔ خبیب انہی عبیداللہ کے ماموں تھے انہوں نے اس اسناد کے ساتھ ان سے متعدد روایات نقل کی ہیں، یحی بن سلیم نے عبداللہ سے یہ روایت بحوالہ نافع عن ابن عمر نقل کی ہے، اسے ابن حبان اور بزار نے ذکر کیا ہے، بزار کہتے ہیں یہ یحی بن سلیم کی غلطی ہے، ابن حجر بھی اس کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ عبیداللہ سے روایت کرنے میں ضعیف ہیں حفص بن عاصم حضرت عمر کے پوتے ہیں۔ (کماتأرز الحیة الخ) یعنی جس طرح سانپ تلاشِ رزق میں اپنے بل سے باہر نکلتا ہے اپنا جسم کھولتا اور پھیلاتا ہے پھر اگر کوئی چیز خوفزدہ کرے (یا تلاشِ رزق ختم ہو) تو اپنے بل کی طرف پلٹتا اور سکڑتا ہے اسی طرح اسلام بھی مدینہ میں منتشر

ہوگا اور ہر مومن اپنے دل میں مدینہ کیلئے کشش پاتا اور اس کی طرف کھنچا چلا آتا ہے اور یہ کھینچا چلا آنا ہر زمانہ میں ہے، آنحضرت کے زمانہ مبارک میں بھی تا کہ آپ سے تعلم وصحبت کا شرف حاصل ہو، صحابہ وتابعین کے زمانوں میں بھی تا کہ ان سے اخذ واستفادہ اور ان کی اقتداء حاصل ہو، اور بعد ازاں روضۂ رسول کی زیارت اور آپ کی مسجد میں نماز اور آپ کے اور آپ کے صحابہ کرام کے آثار سے برکت حاصل کرنے کیلئے لوگ جوق در جوق کھنچے چلے آئیں گے۔ داؤدی کہتے ہیں یہ آنجناب کے اور صحابہ کرام وتابعین کے زمانوں میں بطورِ خاص ہے جو کہ خیر القرون ہیں۔ قرطبی کے بقول یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ہمیشہ اہل مدینہ کا مذہب بدعات وخرافات سے محفوظ رہے گا اور ان کا تعامل حجت ہوگا جیسا کہ امام مالک بھی ذکر کرتے ہیں۔ ابن حجر اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ خیر القرون کی حد تک تو یہ بات صحیح ہے مگر مابعد کے زمانوں میں مشاہدہ اس کے خلاف ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں میں ہمیشہ یہ سوچتا رہا کہ دین اور سانپ کے درمیان کیا وجہِ مشابہت ہوسکتی ہے کہ اس حدیث میں دین کو اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی؟ تو (حیاۃ الحیوان) میں پڑھا کہ سانپ کے خصائص میں سے ہے کہ خواہ کتنے ہی صحاریٰ و براریٰ طے کرلے آخر کار اپنے بل کی طرف پلٹتا ہے۔ تو یہی دین کا حال ہے، جو پوری دنیا میں پھیلنے کے باوجود آخر الأمر مدینہ کی طرف پلٹے گا۔ (بظاہر ابن حجر کے ذکر کردہ معنی اور علامہ انور کے اس معنی میں جو عموماً برصغیر کے تمام مکاتبِ فکر کے علماء واساتذہ کرتے ہیں، کے مابین فرق ہے، اس معنی کے لحاظ سے یہ دین کے سکڑنے اور محدود ہونے کی طرف اشارہ ہے جبکہ ابن حجر کا ذکر کردہ معنی اس کے برعکس ہے کہ لوگ مدینہ کی طرف کشش محسوس کریں گے اور کھنچے چلے آئیں گے)۔

اس حدیث کو مسلم نے (الإیمان) اور ابن ماجہ نے (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب إثمِ مَن كادَ أهلَ المدينةِ

(اہل مدینہ کے خلاف سازشیں کرنے اور انکی نسبت برا سوچنے والا گناہ گار ہے)

حدثنا حسين بن حريث أخبرنا الفضل عن جُعيد عن عائشة هي بنت سعد قالت سمعتُ سعداً رضي الله عنه قال سمعتُ النبيَّ ﷺ يقول لا يَكِيدُ أهلَ المدينةِ أحدٌ إلا انْمَاعَ كَما يَنماعُ المِلحُ في الماءِ

سعدؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو شخص اہل مدینہ کے ساتھ برائی کرے گا وہ اس طرح گھل جائے گا جس طرح نمک پانی میں گھل جاتا ہے۔

سند میں فضل بن موسیٰ، جعید بن عبدالرحمٰن اور عائشہ بنت سعد بن أبی وقاص ہیں۔ (انماع) أی ذاب (پگھل جانا) مسلم کی روایت میں ہے (أذابه الله الخ)، اس حدیث کی نسبت قطب حلبی کا دعویٰ تھا کہ امام بخاری کے افراد میں سے ہے مگر اس کو رد کیا گیا ہے، البتہ مسلم کے افراد میں سے ہے جو (من طريق عامر بن سعد عن أبيه) ہے اس میں مزید یہ ہے کہ (إلا أذابه الله في النار ذَوب الرصاص أوذوب الملح في الماء)۔ (یعنی اللہ اسے آگ میں اس طرح پگھلا دے گا جیسے سیسہ پگھلتا ہے یا جیسے

پانی میں نمک پگھلتا ہے) عیاض کہتے ہیں اس اضافی عبارت سے دوسری احادیث کا اشکال دور ہو جاتا ہے اور وضاحت ہوتی ہے کہ یہ آخرت میں ہوگا۔ یہ معنی بھی محتمل ہے کہ جس نے آنجناب کی حیات مبارکہ میں مدینہ کی نسبت ایسا سوچا تو اس کی سازشیں اور ریشہ دوانیاں اس طرح مٹ جائیں گی جیسے آگ میں سیسہ پگھل جاتا ہے (اور واقعۃً ایسا ہی ہوا) تو اس طرح عبارت میں تقدیم و تاخیر ماننا ہوگی۔ گویا یہ دنیا میں ہی محتمل ہے کہ ایسا کرنے والا خائب و خاسر ہو اور اس کی حکومت و شوکت مٹ جائے جیسے مسلم بن عقبہ اور اس کے لشکر کو بھیجنے والے کے ساتھ ہوا (مسلم بن عقبہ کو یزید بن امیر معاویہؓ نے اہل مدینہ سے لڑنے بھیجا، جنگِ حرہ ہوئی جس میں سینکڑوں ابنائے صحابہ قتل کئے گئے پھر یہی لشکر مکہ کی طرف روانہ ہوا تا کہ ابن زبیر کا قلع قمع ہو، مگر اثنائے محاصرہ ہی مسلم مر گیا اور یزید بھی، اور اس طرح بقول عیاض حدیث کی صداقت ظاہر ہوئی) عیاض کہتے ہیں یہ معنی بھی محتمل ہے کہ جس نے اچانک اور اہل مدینہ کی غفلت میں ان پر حملہ آور ہونا اور خرابی پیدا کرنا چاہی وہ اس انجام سے بچ نہ سکے گا۔ بخلاف اس کے جو جہاراً (علانیہ طور پر) آیا جیسے مسلم بن عقبہ (یعنی مسلم مدینہ کی اور اہل مدینہ کو نقصان پہنچانے میں کامیاب رہا مگر جلد ہی اپنے انجام کو پہنچا)۔ نسائی کی سائب بن خلاد سے مرفوع حدیث میں ہے (من أخاف أهل المدينة ظالماً لهم أخافه الله و كانت عليه لعنة الله)۔ (یعنی جس نے اہل مدینہ کو بحیثیت ایک ظالم کے خوف میں مبتلا کیا اللہ اسے خوف میں ڈالے گا اور اس پر اللہ کی لعنت ہوگی)۔

باب آطام المَدينةِ (مدینہ کے ٹیلے)

أطام، أُطُم کی جمع ہے، آطام جمع قلت ہے، جمع کثرت اطوم ہے اس کی واحد أطمة مثل أكمة ہے زبیر بن بکار نے أخبار المدینہ میں تفصیل سے آطامِ مدینہ، اوس وخزرج کے قدوم سے پہلے کے اور بعد کے، ذکر کئے ہیں۔

حدثنا علي عن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا ابن شهاب قال أخبرني عروة سمعت أسامة رضى الله عنه قال أشرفَ النبيُّ ﷺ علىٰ أُطُمٍ مِن آطامِ المدينةِ فقال هَل تَرَونَ ما أرىٰ؟ إني لأرىٰ مَواقعَ الفِتَنِ خِلالَ بُيوتِكم كَمَواقِعِ القَطْرِ۔ تابعه معمر وسليمان بن كثير عن الزهري

اسامہؓ راوی ہیں کہ (ایک دن) نبی ﷺ مدینہ کے ٹیلوں میں سے کسی ٹیلے پر چڑھے تو فرمایا کہ کیا تم لوگ دیکھتے ہو جو میں دیکھ رہا ہوں؟ بے شک میں تمہارے گھروں کے درمیان فتنوں کے نازل ہونے کی جگہ دیکھ رہا ہوں وہ اس کثرت سے ہوں گے جیسے مینہ برسے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (إني لأرى) یہ رؤیت بمعنی علم بھی ہوسکتی ہے یا رؤیۃ العین (یعنی حقیقی رؤیت) بھی کہ فتن کو آپ کیلئے (كمواقع القطر) بارش کے قطروں کے طرح ممثل کیا گیا، فتنوں کی کثرت سے وقوع پذیر ہونے کو بارش سے تشبیہ دی، چنانچہ ان کا آغاز شہادت حضرت عثمان سے ہوا پھر ان کا نقطہ عروج جنگِ حرہ تھی جس میں ہزاروں مسلمان شہید ہوئے۔ (تابعه معمر الخ) معمر کی روایت خود بخاری نے (كتاب الفتن) میں موصول کی ہے، سلیمان کی روایت بھی بخاری نے (برالوالدين) میں نقل کی ہے، بقیہ تفاصیل الفتن میں ذکر ہوں گی۔

باب لا يَدخلُ الدَّجَّالُ المدينةَ (دجال مدینہ میں داخل نہ ہو سکے گا)

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله قال حدثني ابراهيم بن سعيد عن أبيه عن جده عن أبي بَكرةَ رضى الله عنه عن النبيﷺ قال لايَدخُلُ المدينةَ رُعبُ المسيحِ الدَّجَّالِ لَها يومَئِذٍ سبعةُ أبواب علىٰ كُلِ باب مَلَكان

ابوبکرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپﷺ نے فرمایا مدینہ میں مسیح دجال کا رعب داخل نہ ہوگا اس دن مدینہ کے سات دروازے ہوں گے ہر دروازہ پر دو فرشتے (پہرہ دیتے) ہوں گے۔

اس حدیث پر مفصل بحث (الفتن) میں آئیگی۔ علامہ انور لکھتے ہیں بعض روایات میں (ولا الطاعون إن شاء الله) کا جملہ بھی ہے، تو یہ استثناء طاعون کے حوالے سے ہے دجال قطعاً مدینہ میں داخل نہ ہو سکے گا کہتے ہیں اگر کسی روایت میں کلمہ استثناء دخولِ دجال کے ذکر کے ساتھ نظر آئے تو وہ کسی راوی کی طرف سے تقدیم وتاخیر پر محمول ہوگا۔ مدینہ کے سات دروازوں کی نسبت لکھتے ہیں کہ آنجناب کے زمانہ میں تو فصیلِ شہر نہ تھی بعد کے سلاطین نے اس کی تعمیر کی تو واقعۃً مدینہ کے سات دروازے ہی ہیں (چونکہ دورِ حاضرہ میں فصیلیں گرا کر جدید عمارات بن چکی ہیں، ویسے تو ظہورِ دجال کے زمانہ میں نہ جانے کیا صورتحال ہو اگر بالفرض آج کل کا منظر ہوا تو سات دروازوں سے مراد سات داخلی راستے لئے جا سکتے ہیں)۔

حدثنا اسماعيل قال حدثني عن نعيم بن عبدالله المجمر عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول اللهﷺ علىٰ أنقاب المدينةِ ملائكةٌ لا يَدخلُها الطاعونُ ولا الدَجالُ

ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے فرمایا مدینہ کے دروازوں پر فرشتے پہرہ دیں گے وہاں نہ طاعون داخل ہو سکے گا اور نہ دجال۔

اسماعیل سے مراد ابن ابی اویس ہیں۔ (أنقاب المدينة) نقب کی جمع ہے اگلی دونوں حدیثوں میں نقاب کا لفظ ہے جو نقب یعنی قاف ساکن کے ساتھ، کی جمع ہے، معنی ایک ہی ہے بقول ابن وہب یعنی مداخل (داخلی راستے) ابواب کے معنی بھی کیا گیا ہے، اصلاً دو پہاڑوں کے درمیانی راستہ کو نقب کہتے ہیں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ عمومی راستوں کو کہا جاتا ہے اسی سے ہے (فنقبوا في البلاد)۔ اسے مسلم نے (الحج) جبکہ نسائی نے (الحج) اور (الطب) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا أبو عمرو حدثنا اسحاق حدثني أنس بن مالك رضى الله عن النبيﷺ قال ليس مِن بَلدٍ إلا سَيَطَؤُه الدجالُ إلا مكةَ والمدينةَ ليس له مِن نِقابِها نَقْبٌ إلا عليه الملائكةُ صَافِّينَ يَحرُسُونَها ثم تَرجُفُ المدينةُ بأهلِها ثلاثَ رَجَفاتٍ فيُخرِجُ اللهُ كُلَّ كافرٍ و منافقٍ

انسؓ روایت کرتے ہیں کہ آپﷺ نے فرمایا ہر شہر میں دجال کا گزر ہوگا سوائے مکہ اور مدینہ کے، ان کے ہر راستہ پر فرشتے صف بستہ پہرہ دیں گے پھر مدینہ اپنے لوگوں کو تین بار خوب زور سے ہلا دے گا پس اللہ ہر کافر ومنافق کو (جو اس وقت وہاں موجود ہوگا) نکال دے گا۔

سند میں ابوعمرو اوزاعی اور اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ ہیں۔ (لیس من بلد الخ) جمہور کے نزدیک ظاہری وعمومی معنی ہی مراد ہے، ابن حزم نے شاذ طور پر یہ معنی کیا ہے کہ لازم نہیں کہ ہر ملک وشہر میں خود داخل ہو، مراد یہ کہ اپنے لشکر اور فوجیں بھیجے گا گویا انہوں نے مختصر مدت میں دجال کا دنیا کے تمام علاقوں اور شہروں میں داخل ہونا مستبعد سمجھا لہذا یہ تاویل کی مگر بقول ابن حجر مسلم کی حدیث سے غافل رہے جس میں ہے کہ اس کی مدتِ بقاء (یعنی چالیس دن) کے بعض ایام ایک برس کے برابر ہونگے (ابن حزم وغیرہ شراح احادیث کے زمانوں کے وسائلِ نقل وحمل اور جنگی آلات وہتھیاروں کو دیکھتے ہوئے انہوں نے محدود مفہوم مراد لیا مگر آنجناب کی پیشین گوئیاں چونکہ منجانب اللہ تھیں آج کل کے وسائل اور اسلحہ کے مدنظر دجال کا دنیا کے تمام علاقوں میں جانا اور ان کا فتح کر لینا قطعاً مستبعد معلوم نہیں ہوتا بظاہر امریکہ، یورپ اور اسرائیل جیسے کافر ممالک کے تمام ہتھیار و وسائل اسی کے قبضہ میں ہونگے، بقول اقبال۔ اللہ کو پامردیٔ مؤمن کا بھروسہ۔ شیطان کو ہے یورپ کی مشینوں کا سہارا)۔ (ثم ترجف المدینة الخ) یعنی یکے بعد دیگرے تین مرتبہ کانپے گا جس سے گھبرا کر تمام منافقین مدینہ سے نکل کھڑے ہونگے ابن حجر لکھتے ہیں یہ سابقہ حدیثِ ابی بکرہ کے الفاظ کہ مدینہ میں رعبِ دجال نہ داخل ہوگا کے معارض نہیں کہ اس سے مراد اس کی ہیبت وخوف کی وجہ سے فزع وگھبراہٹ کی کیفیت ہے یہ رجف بقول ابن حجر زلزلے، اہلِ نفاق کے مدینہ سے اخراج کیلئے ہونگے (یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ خالص ایمان والے اس کے رعب اور ہیبت سے محفوظ ومصون رہیں گے اور منافقوں کے خروج کے بعد باقی رہ جانیوالے اہل ایمان پر اس کا خوف مسلط نہ ہو سکے گا) بعض علماء نے سابقہ باب کی نفیِ خبث والی روایت اس حالت کے ساتھ خاص کی ہے (یعنی اس کا اطلاق ظہورِ دجال اور مدینہ کو محاصرہ میں لینے کی مدت کے ساتھ خاص ہے)۔

(بأهلها) باء بقول قسطلانی سببیہ بھی ممکن ہے یعنی مدینہ اپنے ان منافق وکافر شہریوں کے سبب متزلزل ومضطرب ہوگا، اور حالیہ بھی محتمل ہے (أي ترجف متلبسة بأهلها)۔ مظہری کہتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ مدینہ اپنے اہل کو متحرک کریگا اور ہر منافق کے دل میں دجال کی طرف میلان ڈال دے گا۔ اسے مسلم نے (الفتن) اور نسائی نے (الحج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا يحي بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال أخبرني عبيد الله بن عبدالله بن عتبة أن أبا سعيد الخدري رضى الله عنه قال حدثَنا رسولُ اللهﷺ حديثاً طويلاً عن الدجالِ فكان فيما حدثنا به أنْ قال يأتِي الدَجالُ وهو مُحَرَّمٌ عليه أن يَدخُلَ نِقابَ المدينةِ بعضِ السِّباخِ التي بالمدينةِ فيَ؟فيَخرُجُ إليه يومئذٍ رجلٌ هو خيرُ الناس أو مِن خيرِ الناسِ فيقولُ أشهَدُ أنَّك الدجالُ الذي حدَّثَنا عنك رسولُ اللهﷺ حديثَه فيقولُ الدجالُ أرأيتَ إن قَتلتُ هذا ثم أحيَيْتُه هل تَشُكُّونَ في الأمر؟ فيقولونَ لا فيَقتُلُه ثم يُحييهِ فيقولُ حين يُحييه واللهِ ما كنتُ قَطُّ أشَدَّ بَصِيرةً مِني اليومَ فيقول الدجالُ أقتُلُه فلا أسَلَّطُ عليه

ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ ہم سے رسول اللہ ﷺ نے دجال کا ایک بہت طویل قصہ بیان فرمایا تھا تو منجملہ اس کے جو آپ

نے ہم سے بیان فرمایا کچھ یہ تھا کہ دجال آئے گا اور اس پر حرام ہے کہ مدینہ کے راستوں میں داخل ہو وہ مدینہ سے باہر شور زمین میں فروکش ہوگا تو اس روز ایک شخص اس کے پاس جائے گا اور وہ تمام آدمیوں سے بہتر ہوگا وہ کہے گا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو وہی دجال ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے حدیث بیان فرمائی تھی تو دجال کہے گا کہ بتاؤ اگر میں اس شخص کو قتل کر کے پھر زندہ کر دوں تو کیا تم لوگ پھر بھی (میرے) معاملہ میں شک کرو گے؟ لوگ جواب دیں گے کہ نہیں چنانچہ دجال اس شخص کو قتل کر دے گا اس کے بعد اسے زندہ کرے گا جس وقت دجال اس شخص کو زندہ کر چکے گا تو وہ شخص کہے گا کہ میں اب اور بھی زیادہ تیرے حال سے واقف ہو گیا پھر دجال کہے گا کہ میں اس کو قتل کئے ڈالتا ہوں مگر پھر وہ اس شخص پر قابو نہ پا سکے گا۔

(بعض السباخ الخ) سبخة کی جمع ہے، شور والی زمین کو کہتے ہیں، مفصل کلام (الفتن) میں ہوگی۔ (هو خيرالناس الخ) علامہ انور لکھتے ہیں کہ محدثین نے (بقول قسطلانی ابراہیم بن سفیان نے جو مسلم سے اس کے راوی ہیں)، نے (یقال) کے لفظ کے ساتھ یہ ذکر کیا ہے، اس سے مراد خضر کو لیا ہے، میرے نزدیک کوئی اور مراد ہے۔ بقول قسطلانی اس سے جناب خضر کا مراد ہونا معمر نے بھی اپنی جامع میں ذکر کیا ہے مگر یہ اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ وہ زندہ ہیں (اسابت بحث گذر چکی ہے)۔

(فلا يسلط عليه) مسلم کی روایت میں ہے، کہ اس کی گردن تانبے کی بن جائیگی چنانچہ وہ پہلے کی طرح ذبح نہ کر سکے گا۔ اسے مسلم نے بھی (الفتن) جبکہ نسائی نے (الحج) میں نقل کیا ہے۔

باب المدينةُ تَنفِي الخَبَثَ (مدینہ خبث کو نکال باہر کرے گا)

حدثنا عمرو بن عباس حدثنا عبدالرحمن حدثنا سفيان عن محمد بن المنكدر عن جابر رضى الله عنه جاء أعرابى إلَى النبى ﷺ فبَايَعَه على الإسلام فجاءَ مِن الغدِ مَحمُوماً فقال أقِلْنى فأبىٰ ثلاث مِرار فقال المدينةُ كَالكِيرِ تَنفِى خَبثَها ويَنصَعُ طَيّبَها

جابرؓ کہتے ہیں ایک اعرابی نبی ﷺ کے پاس آیا اور اس نے اسلام پر بیعت کی پھر وہ دوسرے دن بخار میں مبتلا ہو کر آیا اور کہا کہ آپ اپنی بیعت واپس لے لیجئے حضورؐ نے تین مرتبہ انکار فرمایا اس کے بعد فرمایا کہ مدینہ مثل بھٹی کے ہے کہ وہ خراب اجزاء کو نکال ڈالتی ہے اور باقی کو عمدہ اور خالص کر دیتی ہے۔

سند میں عبدالرحمٰن بن مہدی اور سفیان ثوری ہیں۔ (جاء أعرابى الخ) ابن حجر کہتے ہیں اس کا نام معلوم نہیں کر سکا البتہ زمخشری نے ربیع الأبرار میں لکھا ہے کہ وہ قیس بن ابی حازم تھے مگر بقول ابن حجر یہ مشکل ہے کیونکہ وہ تابعی کبیر ہیں، محدثین نے صراحت کی ہے کہ یہ ہجرت کر کے مدینہ آئے تو نبی اکرمؐ وفات پا چکے تھے اگر زمخشری کا قول محفوظ ہے تو یہ کوئی اور ہوں گے جن کا نام ان سے ملتا جلتا ہے، ابوموسی کی (الذیل) میں ایک صحابی قیس بن ابوحازم منقری نام کے ہیں، ممکن ہیں یہ ہوں۔

(فقال أقلنى) بظاہر اسلام سے اقالت طلب کی عیاض نے یہی جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے دوسروں کے ہاں إقالت من الهجرة) مراد ہے وگرنہ مرتد ہونے پر واجب القتل تھے۔ (ثلاث مرار) اس سے قبل دو فعل (فقال اور فأبىٰ) ہیں یعنی تنازع فعلین ہے بظاہر فأبی سے متعلق ہے (قسطلانی) ابن حجر لکھتے ہیں کہ (أقلنى) سے متعلق ہے اور کہا گیا ہے کہ دونوں (أقلنى اور فأبىٰ) کے ساتھ۔ (ينصع) نصوع سے ہے بمعنی خلوص۔ مفہوم یہ ہے کہ جب خبث منفی کر دیا جائے تو طیب متمیز و مستقر ہو جائے گا

(یعنی صرف خالص ایمان والے رہ جائیں گے)۔ (طیبھا) کو اکثر نے بطور مفعول منصوب پڑھا ہے مگر کشمیھنی کے نسخہ میں مرفوع بطور فاعل ہے پھر سوائے قزاز کے سب نے اسے یائے مشدد کے ساتھ جبکہ انہوں نے طاء کی زیر اور یائے مخفف کے ساتھ پڑھا ہے، ساتھ ہی استشکال کا اظہار کرتے ہیں کہ طیب کے ساتھ نصوع کی بجائے (تضوع) کا لفظ استعمال ہوتا ہے بقول ان کے یہاں لفظ (تنضخ) بھی مروی ہے، زمخشری نے غرابت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اسے (تبضع) پڑھا ہے، اَبضع سے بمعنی (إذا دفعھا إليه) یعنی مدینہ اپنے رہنے والوں کو اپنی خوشبو مرحمت کرتا ہے (یعنی جو خوشبو اس کی ہوا و تراب میں ہے وہ اس کے رہنے والوں میں بھی پائی جاتی ہے) صغانی نے اس پر ان کا تعاقب کیا ہے کہ تمام رواۃ کی مخالفت کی ہے۔ ابن اثیر کہتے ہیں کہ مشہور نون اور صاد کے ساتھ ہی ہے۔ اس حدیث پر کتاب الأحکام میں مفصلاً بحث ہوگی۔

حدثناسليمان بن حرب حدثنا شعبة عن عدي بن ثابت عن عبدالله بن يزيد قال سمعت زيد بن ثابت رضي الله عنه يقول لما خَرجَ النبيُ ﷺ إلىٰ أُحُدٍ رَجعَ ناسٌ مِن أصحابه فقالتْ فِرقةٌ نَقتُلُهم وقالت فِرقةٌ لا نَقتُلُهم فنزلَتْ ﴿فَمَا لَكُمْ فِي المُنافِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾ وقال النبي ﷺ إنها تَنفِي الرجالَ كَما تَنفِي النارُ خَبثَ الحَدِيدِ

زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ جب نبی کریم ﷺ جنگ احد کے لئے نکلے تو جو لوگ آپ کے ساتھ تھے ان میں سے کچھ لوگ واپس آ گئے۔ (یہ منافقین تھے) پھر بعض نے تو یہ کہا کہ ہم چل کر انہیں قتل کر دیں گے اور ایک جماعت نے کہا کہ قتل نہ کرنا چاہئے اس پر یہ آیت نازل ہوئی فمالكم في المنافقين فئتين الخ اور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مدینہ (برے) لوگوں کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح آگ میل کچیل دور کر دیتی ہے۔

عبداللہ بن یزید خطمی بھی انصاری صحابی ہیں۔ (رجع ناس الخ) یعنی عبداللہ بن ابی اور اس کے ساتھی، اس کا مفصل تذکرہ تفسیر سورت نساء میں آئے گا، یہاں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ نفیِ رجال کی ابتداء غزوہ احد میں ہوئی تھی۔ (الرجال) کشمیھنی کے نسخہ میں اس کی بجائے (الدجال) ہے مگر وہ تصحیف ہے۔ (غزوة أحد) کی روایت میں (تنفي الذنوب) اور تفسیر النساء میں (تنفي الخبث) ہے اور تینوں مواقع میں شعبہ ہی کے حوالے سے ہے۔ مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی اس کی تخریج کرتے ہوئے (بطريق غندر عن شعبة) تفسیر النساء والا لفظ نقل کیا ہے جو غندر عن شعبہ کے حوالے سے ہے اور غندر شعبہ سے روایت میں اثبت الناس ہیں سابقہ حدیثِ جابر نیز مسلم کی حدیثِ ابی ہریرہ میں بھی نفیِ خبث کا ذکر ہے تنفی الذنوب والی روایت میں أھل کا لفظ مقدر محتمل ہے۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ آیت (فمالكم في المنافقين فئتين) کے نزول کا قصہ ایک علیحدہ واقعہ ہے اس میں آپ نے یہ نہیں فرمایا تھا (إنهاتنفي الرجال الخ) یہاں راوی نے دونوں کو جمع کر دیا جس سے وہم پڑا کہ مدینہ نے ان منافقین کی نفی کی حالانکہ ان میں سے اکثر مدینہ میں ہی فوت ہوئے، تفصیل اس امر کی یہ ہے کہ جب آنجناب غزوہ احد کیلئے جا رہے تھے عبداللہ بن ابی کی زیر قیادت منافقوں کا ایک گروہ (تقریباً تین سو افراد) راستے سے ہی واپس ہو لئے، صحابہ کے درمیان ان کی بابت اختلاف ہوا بعض نے کہا انہیں قتل کر دینا چاہئے، دوسرے کی رائے تھی کہ ایسا نہ کرنا چاہئے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ تو یہاں یہ مذکورہ بات نہیں کہی گئی تھی صرف راوی نے نقل کرتے ہوئے جمع کر دیا۔ اسے مسلم نے (المناسك) اور ترمذی و نسائی نے (التفسير) میں نقل کیا ہے۔

باب

اکثرنسخوں میں بلاترجمہ ہے،ابوذر کے نسخہ میں باب کالفظ ساقط ہے بہرحال سابقہ سے اس کاتعلق ہے اور یہ اسکی فصل کے بمنزلہ ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا وهب بن جرير حدثنا أبى سمعت يونس عن ابن شهاب عن أنس رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال اللّهم اجْعَلْ بُالمدينةِ ضِعْفَىْ مَا جَعلتَ بمَكةَ مِن البَركةِ-تابعه عثمان بن عمر عن يونس

انسؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا اے اللہ! جس قدر برکت تو نے مکہ میں رکھی ہے اس سے دوگنی مدینہ میں کردے۔

حدیث کی سابقہ باب کے ساتھ وجہِ مناسبت یہ ہے کہ دوگنا برکت کے حصول کی یہ دعا اور تکثیرِ برکت، ماینفادکی تقلیل ہے جو نفیِ خبث کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے۔ (اجعل بالمدينة الخ) یہی دنیوی برکت مراد ہے کیونکہ ایک دوسری حدیث میں آپ نے یوں دعا فرمائی(الهم بارك لنا فى صاعنا و مدنا) بہرحال اس سے اعم مراد ہونا بھی محتمل ہے مگر اس میں وہ امور مستثنیٰ ہیں جن کی مکہ میں تضعیف و برکت احادیث میں ثابت ہے مثلاً کعبہ میں نماز ادا کرنے کا ثواب، جو مسجد نبوی کی نسبت زیادہ ہے۔ اس سے مدینہ کی مکہ پر تفضیل کا استدلال کیا گیا ہے بقول ابن حجر جو اس جہت سے ظاہر ہے مگر اس سے مطلق فضیلت ثابت نہیں ہوتی، اسی برکت کی دعا آپ نے شام کے لئے بھی فرمائی اور بقول ابن حزم برکت کی یہ دعاء امورِ آخرت میں فضیلت کو مستلزم نہیں (گویا برکت فضیلت سے مختلف امر ہے) قرطبی کہتے ہیں اس دعائے نبوی کے نتیجہ میں حاصل ہونیوالی برکت ہر زمانہ اور ہر آدمی کیلئے اس کے دوام کو مستلزم نہیں۔

(تابعه عثمان الخ) یعنی جریر بن حازم کی متابعت کی ہے، اسے محمد بن یحی ذہلی نے (کتاب علل حدیث الزہری) میں موصول کیا ہے ابن حجر لکھتے ہیں بعض مصنفین نے یہ ذکر کیا ہے مگر ذہلی کی کتابِ مذکور میں میں نے نہیں پایا۔ اسماعیلی کیلئے اس کی تخریج مشکل ہوئی چنانچہ عبداللہ بن وہب، شبیب بن سعید اور علقمہ نے عنبسہ بن خالد، یہ سب یونس بن یزید سے، کے طرق سے نقل کیا ہے۔ اسے مسلم نے بھی (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا اسماعيل بن جعفر عن حميد عن أنس رضى الله عنه أنَّ النبىَ ﷺ كان إذا قَدِمَ مِن سَفرٍ فنَظرَ إلىٰ جُدُراتِ المدينةِ أوضَعَ راحلتَه وإنْ كان علىٰ دَابَّةٍ حَرَّكَها مِن حُبّها

انسؓ راوی ہیں کہ آنحضرت ﷺ سفر سے واپس ہوتے تو مدینہ پر نظر پڑتے ہی۔ فرطِ شوق سے۔ سواری تیز بھگاتے۔

حمید سے مراد الطویل ہیں۔

باب كَراهيةِ النبيِ ﷺ أن تُعرىٰ المَدِينةُ

(باب مدینہ کا ویران کرنا نبی اکرم ﷺ کو ناگوار تھا)

حدثنا ابن سلام أخبرنا الفَزاريُّ عن حُميد الطويل عن أنس رضى الله عنه قال

أرادَ بَنو سَلِمة أن يَتَحَوَّلُو إلى قُربِ المسجد فَكَرِهَ رسولُ الله ﷺ أن تُعرَى المدينةُ وقال يا بَنِي سلمة ألا تَحْتَسِبُونَ آثارَكم ؟ فأقامُوا

انس نے بیان کیا کہ بنوسلمہ نے چاہا کہ اپنے دور والے مکانات چھوڑ کر مسجد نبوی سے قریب اقامت اختیار کر لیں لیکن رسول اللہ ﷺ نے یہ پسند نہیں کیا کہ مدینہ کے کسی حصہ سے بھی رہائش ترک کی جائے آپ نے فرمایا اے بنوسلمہ تم اپنے قدموں کا ثواب نہیں چاہتے چنانچہ بنوسلمہ نے وہیں رہائش باقی رکھی۔

الفزاری سے مراد مروان بن معاویہ ہیں۔ یہ حدیث (باب احتساب الآثار) میں گزر چکی ہے (اس سے مدینہ کی فضیلت اور آنجناب کے مدینہ کے امور کی طرف توجہ واہتمام پر استنباط کرتے ہوئے یہ ترجمہ قائم کیا) اور راوی کے الفاظ (فکرہ رسول الخ کے الفاظ پر ترجمہ کو باندھا ہے۔

باب

یہ تمام نسخوں میں بلا ترجمہ ہے، دو حدیث اور ایک اثر پر مشتمل ہے تمام کا سابقہ سے تعلق ہے چنانچہ پہلی حدیث:

حدثنا مسدد عن يحيى عن عبيدالله بن عمر قال حدثني خبيب بن عبدالرحمن عن حفص بن عاصم عن أبي هريرة رضى الله عنه أنَّ النبيَ ﷺ قال ما بين بَيتي ومِنبري روضةٌ مِن رياضِ الجَنةِ ومنبري علىٰ حوضي

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا میرے گھر اور میرے منبر کے درمیان جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے اور میرا منبر قیامت کے دن میرے حوض (کوثر) ہوگا۔

یحیی سے مراد القطان ہیں اس سے مراد مدینہ میں رہائش اختیار کرنے کی ترغیب پر استدلال ہے۔ (مابین بیتی الخ) ابن عساکر کے نسخہ میں (بیتی) کی بجائے (قبری) ہے لیکن یہ خطا ہے کتاب الصلاۃ کی روایت میں بھی یہی لفظ تھا مسند مسدد میں بھی یہی ہے البتہ بزار کی حدیثِ سعد بن ابی وقاص اور طبرانی کی حدیثِ ابن عمر میں قبر کا لفظ ہے تو اس لحاظ سے روایتِ ہذا میں (بیتی) کے لفظ سے مراد آپ کے تمام بیوت نہیں (جو نو عدد تھے) بلکہ بیتِ عائشہ مراد ہے کہ اسی میں آپ کی قبر بنی (اور یہ بیتِ عائشہ کی بھی فضیلت کی دلیل ہے) الأوسط للطبرانی کی ایک روایت میں صراحۃً بیت عائشة کا لفظ ہے یعنی (مابین المنبر و بیت عائشه الخ)۔

(روضة من الخ) یعنی رحمت کے نزول اور حصولِ سعادت میں جنت کے باغیچوں کی طرح ہے۔ تو یہ اصلاً تشبیہ بلا أداۃ ہے یا مفہوم یہ ہے کہ یہاں عبادت جنت میں داخلہ کا سبب بنتی ہے تو اس لحاظ سے یہ مجاز ہے۔ حقیقت مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ حقیقۃً ہی یہ جگہ جنت میں منتقل کر دی جائے گی (تفصیل ذکر ہو چکی)۔ ایک دوسری حدیث میں آپ کا فرمان (منبری علی حوضی) یہ مفہوم رکھتا ہے کہ روز قیامت آپ کا منبر منتقل کر کے حوض کے کنارے نصب کر دیا جائے گا اور اکثر کے نزدیک اس منبر سے مراد بعینہ وہی منبر ہے جس پر تشریف فرما ہو کر آپ نے یہ بات کہی بعض کے نزدیک یہ کوئی اور منبر ہوگا جو وہاں آپ کے لئے رکھا جائے گا مگر پہلا قول راجح اور اظہر ہے اس کی تائید حدیثِ ابی سعید متقدم اور طبرانی کی نقل کردہ ابو واقد لیثی کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے کہ (إن قوائم منبری رواتبُ فی الجنة) ایک مفہوم یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ آپ کے منبر کے پاس حاضر ہونا اور وہاں اعمال

صالحہ بجالانا آدمی کو حوض پر وارد کر دے گا۔ ابن زبالہ سے منقول ہے کہ منبر سے بیتِ عائشہ تک کی درمیانی مسافت ترپن گز ہے، بعض نے چون اور سدس اور بعض نے پونے پچپن ذکر کی ہے بقول ابن حجر آج کل اتنی ہی ہے (ان کے زمانہ میں)۔

اس سے مدینہ کی مکہ پر فضیلت کا بھی استدلال ہوا ہے کہ اس میں جنت کا ایک ٹکڑا ہے اور آپ کا فرمان ہے کہ جنت کی ایک کمان جتنی جگہ دنیا اور مافیھا سے بہتر ہے۔ ابن حزم نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ مجاز ہے اگر حقیقۃً وہ جنت کا ٹکڑا ہوتا تو جنت کے وصف (إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرىٰ) کے بمصداق یہاں نہ بھوک لگتی اور نہ کپڑوں کی کمی ہوتی اصل مراد یہ ہے کہ یہاں نماز کی ادائیگی مؤدی الی الجنت ہوگی جیسے محاورۃً کسی اچھے دن کی بابت کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ تو جنت کے دنوں میں سے ایک دن ہے اور جیسے آپ کا یہ قول ہے (الجنة تحت ظلال السيوف)۔ مزید کہتے ہیں اگر حقیقۃً بھی مراد ہونا ثابت ہو تو صرف اسی حصہ کی افضیلت ثابت ہوتی ہے (نہ کہ پورے مدینہ کی)۔

حدثنا عبيد بن اسماعيل حدثنا أبو أسامة عن هشام عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت لما قَدِمَ رسولُ الله ﷺ المدينةَ وُعِكَ أبوبكر وبلا لٌ فكان أبوبكر إذا أخَذَتْه الحُمّى يقول :

كُلُّ امْرِيءٍ مُصَبَّحٌ في أهلِهِ — والموتُ أدنىٰ مِن شِراكِ نَعلِهِ

وكان بلا لٌ إذا أقلعَ عنه الحُمّى يَرفَعُ عَقيرتَه يقول:

ألا لَيتَ شِعري هَلْ أبيتَنَّ لَيلةً — بِوَادٍ وحَولِي إذخِرٌ وجَلِيلٌ

وهَل أرِدَنْ يَوماً مِياهَ مَجَنَّةٍ — وهل يَبْدُوَنْ لِي شامَةٌ وطَفِيلٌ

وقال اللهم الْعَنْ شَيبةَ بنَ ربيعة وعُتبةَ بنَ ربيعة وأمَيَّةَ بن خلف كَما أخرجُونا مِن أرضِنا إلىٰ أرضِ الوَباءِ - ثم قال رسو لُ الله ﷺ اللّٰهُمَّ حَبّبْ إلينا المدينةَ كَحُبِّنا مَكةَ أو أشَدَّ اللهم بارِكْ لَنا فى صاعِنا وفى مُدِّنا وصَحِّحْها لَنا وانْقُلْ حُمَّاها إلَى الجُحفَةِ قالت وقَدِمْنا المدينةَ وهى أوبَأُ أرضِ اللهِ قالت فكان بُطحانُ يَجرى نَجْلاً تَعنى ماءً آجِناً

عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لے گئے تو حضرت ابو بکر اور حضرت بلال رضی اللہ عنہما کو بخار ہو گیا تو حضرت ابو بکر کی یہ حالت تھی کہ جب انکو بخار چڑھتا تھا یہ شعر پڑھتے: ہر شخص خوش باش اپنے گھر والوں کے درمیان صبح کرتا ہے حالانکہ موت اسکے جوتوں کے تسمے سے بھی اسکے قریب ہے۔ اور حضرت بلال کی یہ حالت تھی کہ جب ان کو بخار چڑھتا تھا تو وہ اپنی آواز بلند کرتے اور یہ شعر پڑھتے: کیا مجھے پھر کبھی اذخر و جلیل (خوشبودار گھاس) سے بھری وادی میں سونا نصیب ہوگا اور کیا کبھی مجنہ کے چشموں پر میرا گزر ہوگا؟ اور کیا کبھی شامہ و طفیل (پہاڑوں) کو دیکھ سکوں گا۔ نیز کہتے، اے اللہ لعنت فرما شیبہ پر اور عتبہ بن ربیعہ پر اور امیہ بن خلف پر جیسا کہ انہوں نے ہم کو ہمارے وطن سے ایک وبائی زمین کی طرف نکال دیا یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے اللہ! مدینہ کی محبت ہمارے دلوں میں ڈال دے جس طرح کہ

ہم مکہ سے محبت رکھتے ہیں بلکہ اس سے زیادہ۔ اے اللہ! ہمارے صاع اور ہمارے مد میں برکت دے اور مدینہ کی آب و ہوا ہمارے لئے درست کر دے اور اس کا بخار جحفہ کی طرف بھیج دے۔ حضرت عائشہ کہتی ہیں جب ہم مدینہ میں آئے تو وہ اللہ کی زمینوں میں سب سے زیادہ وبائی زمین تھی نیز کہتی ہیں کہ اس وقت وادئ بطحان میں بدبودار پانی بہا کرتا تھا۔

ابو اسامہ کا نام حماد بن اسامہ ہے۔ (قدم الخ) قسطلانی لکھتے ہیں کہ نووی نے جزم کے ساتھ کتاب السیر میں لکھا ہے کہ آپ کی مدینہ آمد بارہ ربیع الأول بروز سوموار کو ہوئی (آپ کی ولادت مبارک کی بھی یہی دن اور تاریخ ہے اور وفات کی بھی)۔

(یرقع عقیرته) اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ کشمیری لکھتے ہیں اصلاً یہ زخم کی آواز پر بولا جاتا ہے پھر زخمی کی آواز پھر مطلقاً ہر آواز پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (شامة وطفيل) کی بابت کہتے ہیں (غریب الحدیث) میں ہے کہ ہم انہیں دو پہاڑ خیال کرتے تھے پھر واضح ہوا کہ دو چشمے ہیں، یہ خطابی نے لکھا ہے۔

(قالت) یعنی حضرت عائشہ، قائل عروہ ہیں تو یہ متصل کلام ہے۔ (أوبأ) وباء سے بروزن افعل ہے، وباء، مقصور اور غیر مقصور، دونوں طرح ہے، ایسی مرض جو عام و منتشر ہو جائے۔ یہ آپ کے اس فرمان کہ طاعون والے علاقے میں نہ جایا جائے، کے معارض نہیں کیونکہ وہ نہی صرف طاعون یا اس کی طرح کوئی باعثِ ہلاکت مرض کے ساتھ مختص ہے، اگر عمومی مفہوم مراد لیا جائے (کہ ہر وباء مراد ہے) تو یہ مذکورہ نہی سے قبل کا معاملہ ہے۔ (فكان بطحان) یعنی وادی مدینہ۔ (يجري نجلا) نجل کی تشریح کرتے ہوئے ان سے راوی نے (ماءً آجناً) کہا، مدینہ کے وباء والا ہونے کا سبب ذکر کر رہی ہیں کہ متعفن و خراب پانی جمع رہتا تھا جو بیماریوں کا سبب بنتا ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں یہ سبب ذکر کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ صحت کے اصولوں سے واقف تھے (تبھی اس متعفن پانی کو وباء کا سبب بتلایا جو جوہڑ کی شکل میں وادی مدینہ میں تھا)۔ حدیث میں مذکور دوسرے شعر کی تشریح کرتے ہوئے قسطلانی لکھتے ہیں کہ اذخر مکہ کی معروف حشیش (یعنی گھاس) ہے جبکہ جلیل ایک نازک بوٹی تھی جسے ثمام بھی کہا جاتا تھا، تیسرے شعر میں (مياه مجنة) میم پر زبر اور زیر، دونوں پڑھی گئی ہیں۔ مکہ سے مر الظھر ان کی جانب کچھ امیال کے فاصلہ پر ایک جگہ تھی بقول ازرقی ایک برید کے فاصلے پر، یہاں ھجر کا بازار بھی لگتا تھا۔ (شامة و طفيل) طفیل کی فاء پر زیر ہے، مکہ سے تیس میل کے فاصلہ پر دو پہاڑ یا دو چشمے تھے، دونوں شعر بکر بن غالب جرھمی کے ہیں اس وقت کہے جب خزاعہ نے انہیں مکہ سے جلا وطن کیا۔

(قال اللهم العن الخ) قال کے فاعل حضرت بلال ہیں (بخار کے اس عالم میں وطن کی یاد آئی تو مکہ سے نکالے جانے کا باعث بننے والوں کے لئے بددعا کی جو ایک طبعی امر ہے)۔ (في صاعنا الخ) صاعِ مدینہ چار مد کے برابر تھا اور ایک مد اہل حجاز کے نزدیک ایک رطل اور ثلث جبکہ ابو حنیفہ کے نزدیک دو رطل کے مساوی تھا۔ برکت کا ایک مفہوم یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ اتنی کثرت سے غلہ ہو کہ کثرت سے اس کا کیل ہو۔ (إلى جحفة) جو بعد میں اہلِ مصر کا میقات مقرر ہوا زمانۂ دعاء میں اہل شرک کی آماجگاہ تھا، قسطلانی کہتے ہیں کہ اس دعا کے اثر سے جحفہ میں سب سے زیادہ بخار ہوتا ہے (کسی شارح نے یہ بات ذکر نہیں کی کہ مدینے کا بخار اور وباء جحفہ منتقل کر دینے کی دعا کیوں فرمائی؟ یہ کیوں نہ کہا کہ اسے جنگلوں اور صحراؤں میں منتقل کر دے؟ پھر جحفہ ہی کیوں کوئی اور علاقہ کیوں نہیں، قسطلانی کا یہ کہنا شافی السقیم اور راوی الغلیل نہیں کہ اس وقت وہ اہل شرک کی آماجگاہ تھا، وہ تو پوری دنیا ہی تھی، بہر حال اس امرِ حکمت سے ابھی پردہ نہیں اٹھا، شاید یہ بھی اسرارِ کونیہ میں سے ہو)۔ اس حدیث کو مسلم نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا يحي بن بكير حدثنا الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبى هلال عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر رضى الله عنه قال اللهم ارْزُقْنى شهادةً فى سبيلِك واجْعَلْ مَوتى فى بلدِ رسولِك ﷺ وقال ابن زريع عن روح بن القاسم عن زيد بن أسلم عن أمه عن حفصة بنت عمر رضى الله عنهما قالت سمعت عمر نحوه وقال هشام عن زيد عن أبيه عن حفصة سمعت عمر رضى الله عنه

حضرت عمرؓ کہا کرتے تھے اے اللہ مجھے اپنے راستے میں شہادت عطا کر اور میری موت اپنے رسول ﷺ کے شہر میں مقدر کر دے۔ حفصہ بنت عمرؓ سے منقول ہے کہ میں نے عمرؓ سے اسی طرح سنا تھا۔

ابن حجر لکھتے ہیں کہ ابن سعد نے بسند صحیح عوف بن مالک سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے خواب دیکھی کہ حضرت عمر شہید کر دیئے گئے ہیں جب انہیں یہ خواب سنائی تو کہنے لگے یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ میں جزیرہ عرب کے درمیان ہوں (یعنی محفوظ علاقہ میں ہوں) پھر جہاد کے لئے بھی نہیں نکلتا تو کیونکر شہید ہوسکتا ہوں۔ پھر خود ہی کہا کیوں نہیں اللہ تعالی یہیں مجھے شہادت سے سرفراز کرے گا (گویا خواب کو ایک اشارہ سمجھ کا یہ دعا کرنا شروع کر دی)۔ (وقال ابن زريع الخ) اسے اسماعیلی نے موصول کیا ہے اس میں یہ بھی ہے کہ یہ دعا سن کر میں کہنے لگی کہ یہ کیونکر ہوسکتا ہے؟ کہا (يأتى به الله إذا شاء)۔ (یہاں ایک ملحوظہ یہ بھی ہے کہ۔ إن شاء الله۔ کی بجائے إذا شاء الله۔ کہا، گویا اپنی دعا کی استجابت کا یقین تھا)۔

(وقال هشام الخ) اسے ابن سعد نے موصول کیا ہے۔ بخاری کا ان دونوں تعلیق کے ذکر سے مقصد زید بن اسلم پر موجود اختلاف کا بیان ہے چنانچہ ہشام بن سعد اور سعید بن ہلال (عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر) نقل کرتے ہیں۔ عمر بن شبہ کے ہاں حفص بن میسرہ نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ روح بن قاسم (عن زيد بن أسلم عن أمه عن عمر) ذکر کرنے میں منفرد ہیں، ابن سعد نے (معن بن عسى عن مالك عن زيد بن أسلم أن عمر الخ) یعنی مرسلاً روایت کیا ہے۔ اس حدیث کا ایک اور طریق بھی ہے جسے بخاری نے اپنی تاریخ میں (محمد بن عبدالله بن عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله القارئ عن جده عن أبيه محمد عن أبيه عبدالله أنه سمع عمر يقول الخ) کے واسطوں سے ذکر کیا ہے۔ ایک طریق اور بھی ہے جیسے عمر بن شبہ نے ذکر کیا ہے جو یہ ہے (عبدالله بن دينار عن ابن عمر عن عمر) ایک اور منقطع طریق سے بھی نقل کیا ہے ساتھ یہ اضافہ بھی کہ لوگ اس دعا پر تعجب کا اظہار کرتے تھے اور ان کا تعجب تب ختم ہوا جب ابو لؤلؤہ نے آپ کو زخمی کیا۔

تو اس اثر اور ماقبل احادیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت واضح ہے کہ صحابہ کرام یہیں فوت ہونے کی تمنا و دعا کیا کرتے تھے گویا آنجناب کی خواہش کہ مدینہ خالی نہ رہے، کا احترام کرتے تھے (اللہ تعالی اسے ہمیشہ آباد و شاد رکھے)۔

خاتمہ

ذکرِ مدینہ کے ابواب (26) احادیث پر مشتمل ہیں جن میں سے چار معلق ہیں، مکررات کی تعداد نو ہے۔ دو کے سوا باقی تمام کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔

بسم الله الرحمن الرحیم

كتاب الصوم

نسفی کے نسخہ میں (الصیام) کا لفظ ہے، لغت میں دونوں کا معنی امساک (رک جانا) ہے شرعاً امساک مخصوص زمانہ میں اور مخصوص امور سے شروطِ مخصوصہ مدنظر رکھتے ہوئے۔ صاحب الحکم نے یہ تعریف ذکر کی ہے، ترکِ طعام، شراب، نکاح اور کلام۔ راغب کے بقول اصلا صوم امساک عن الفعل ہے اسی لئے اس گھوڑے کو جو چلنے سے رک جائے، صائم کہا جاتا ہے۔ شرع میں مکلّف کا نیت کر کے اکل وشرب اور استمناء واستقاء سے امساک، فجر سے لیکر مغرب تک (اس تعریف میں استمناء کے لفظ کے استعمال سے مباشرت کے ساتھ ساتھ بغیر مباشرت کے عمداً منی خارج کرنا شامل ہے، کافی نوجوانوں کو اس امر کا علم نہیں کہ اس سے بھی روزہ ٹوٹ جاتا ہے)۔

باب وُجوبِ صومِ رَمضانَ (رمضان کے روزوں کا وجوب)

وقولِ اللهِ تعالىٰ ﴿يَآ يُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ﴾

نسفی کے نسخہ میں یہاں (وفضله) کا لفظ بھی ہے۔ ابوالخیر طالقانی نے اپنی کتاب (حظائر القدس) میں رمضان کے ساٹھ نام ذکر کیے ہیں، بعض صوفیہ نے لکھا ہے کہ جب حضرت آدمؑ نے درخت میں سے کھایا پھر توبہ کی تو اس کی قبولیت کھانے کا اثر اور اس کے اجزاء جسم میں موجود رہنے تک مؤخر کی گئی جو تیس دن کا عرصہ تھا اسی مدت کے روزے ان کی ذریت پر فرض کئے گئے مگر ابن حجر کہتے ہیں یہ بیان محتاجِ دلیل ہے یہ بھی لکھتے ہیں کہ دلیل وسند کا ملنا هیهات ہے۔ (وقوله تعالى يا أيهاالذين الخ) ابتدائے فرضیتِ صیام کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شاید اسی ضمن میں کوئی صریح روایت ان کی شرط کے مطابق نہ تھی تو بیانِ مراد کے لئے آیت ذکر کی۔ اس کے تحت تین احادیث لائے ہیں پہلی حدیثِ طلحہ اس امر پر دال ہے کہ فرض صرف رمضان کے روزے ہیں جبکہ اگلی دونوں حدیثیں یوم عاشوراء کا روزہ رکھنے کو امر کو متضمن ہیں۔ مصنف یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ یہ امر ندب پر محمول ہے دلیل یہ ہے کہ فرض روزے صرف شہر رمضان پر مقصور کئے گئے ہیں۔ سلف کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا رمضان کے روزوں سے قبل بھی کوئی روزے فرض تھے؟ جمہور کے ہاں اور یہی شافعیہ کا مشہور قول ہے کہ نہ تھے، ان کا ایک قول اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اولاً عاشوراء کا روزہ فرض کیا گیا، رمضان کے روزے فرض ہونے کے بعد اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی۔ ان کی دلیل باب کی یہی دونوں حدیثِ ابن عمر و عائشہ ہیں کہ ان میں امر کا لفظ مذکور ہے۔ آگے ربیع بنت معوذ کی حدیث بھی ان کی حجت ہے جس میں ہے (من أصبح صائما فليتم صومه) کہتی ہیں کہ اس پر ہم ہمیشہ اس (عاشوراء) کا روزہ رکھتی رہیں اور اپنے چھوٹوں کو بھی رکھواتی تھیں، مسلمہ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ جس نے فجر کے بعد کچھ کھالیا تو اب وہ بقیہ دن کا روزہ مکمل کرے۔ جس نے (طلوع فجر کے بعد) کچھ نہیں کھایا تو (فليصم) وہ روزہ رکھے (یعنی امر کا لفظ

ہے)۔اس اختلاف پر مبنی یہ امر بھی ہے کہ آیا واجب روزے کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ رات ہی کو اس کی نیت کی جائے؟ اس بارے میں ابواب کے بعد بحث ہوگی۔

علامہ انور ترجمہ میں مذکور اس آیت کی بابت رقمطراز ہیں کہ عامۃ المفسرین کی رائے میں یہ آیات شہرِ رمضان کے بارہ میں نازل ہوئی ہیں مگر میری نظر میں ان کا رمضان سے کوئی تعلق نہیں، دراصل یہ ایام بیض (ہر قمری مہینہ کے ۱۲، ۱۳ اور ۱۴ تواریخ کے ایام) اور عاشوراء سے متعلقہ ہیں اور ان کے روزے رکھنا فرضیتِ رمضان سے قبل فرض تھے۔اسی لئے تعبیر کرتے ہوئے (أیاما معدودات) کہا ہے اور ذوقِ صائب گواہی دے گا کہ رمضان کی نسبت یہ تعبیر ایام بیض وعاشوراء کے لئے زیادہ صادق اور اَولی ہے۔اس کے بعد کہا (فمن كان منكم مريضا الخ) یعنی اگر کوئی بوجہ بیماری یا سفر ان ایام کے روزے نہ رکھ سکا تو دوسرے دنوں میں قضاء دے (وعلى الذين يطيقونه الخ) ایک قراءت میں (يطوقونه) ہے، تو یہ حکم بھی ایامِ بیض سے ہی متعلق ہے، رمضان سے کوئی تعلق نہیں، اس کی تائید ابوداؤد کی احوالِ نماز وروزہ میں حضرت معاذ کی حدیث سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم ہر ماہ میں تین روزے رکھتے تھے اور عاشوراء کا بھی، تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل کی کہ (كتب عليكم الصيام كما كتب ...... فدية طعام مسكين)۔تو جو چاہتا کہ روزے رکھے وہ رکھتا جو نہ رکھنا چاہتا وہ ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دیتا تا آنکہ اللہ تعالی نے یہ آیت نازل کی (شهر رمضان الذي أنزل فيه الخ) تو ہر مقیم شخص کے لئے روزہ رکھنا، مسافر کے لئے قضاء اور شیخ کبیر اور عجوز کے لئے جو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے کھانا کھلا دینا ثابت ہوا۔تو اس واضح نص سے ان آیات کا ایامِ بیض سے متعلقہ ہونا ثابت ہوتا ہے

گویا رمضان سے متعلقہ آیات (شهر رمضان الخ) سے شروع ہوتی ہیں اسی سے (كما كتب على الذين الخ) کی توجیہ بھی ظاہر ہوتی ہے کہ ان ایام (بيض وعاشوراء) کے روزے سابقہ امتوں پر بھی فرض تھے بخلاف رمضان کے۔اس طرح آیتِ فدیہ کی تاویل کی بھی ضرورت نہیں جیسا کہ ایک قائل کہتا ہے کہ حرفِ نفی محذوف ہے (أي لا يطيقونه) میرے نزدیک یہ سفسطہ (سطحی بات) ہے۔اس سے تو کلام مثبت ومنفی کا فرق ہی ختم ہو جائے گا یا کم ازکم متعسر ہوگا کسی بھی حکمِ مثبت کی بابت احتمال ہوگا کہ حرف نفی محذوف نہ ہو، نحاۃ نے صرف جوابِ قسم فعل مضارع مثبت ہونے کی صورت میں حرفِ نفی کے مقدر ہونے کی بات کی ہے۔ یہاں تو کوئی اسلوبِ قسم نہیں، یہ بات بھی میری نظر میں پسندیدہ نہیں ہے، صورتِ مذکورہ میں نہی صورتِ اکفار سے ماخوذ ہے یہ نہیں کہ حرفِ نفی مقدر ہے تو فعل کو مثبت ذکر کرتے رہیں، تو (يطيقونه) کے ساتھ حرفِ نفی مقدر ماننا سخت مستبشع (یعنی ناپسندیدہ) ہے۔اصل میں یہ جواب کشاف سے مستعار ہے لیکن وہ اصل مراد کو سمجھ نہ سکے، دراصل زمخشری کا کہنا یہ تھا کہ اطاقۃ کا فعل نہیں استعمال ہوتا مگر ان امور میں جو متعذر یا متعسر (ناممکن یا دشوار) ہوں، تم کہتے ہو (إني أطيق أن أحمل هذا الحجر الثقيل) یا (أن أصلي لليلة كلها) کہ میں یہ بھاری پتھر اٹھا سکتا ہوں یا پوری رات نوافل پڑھ سکتا ہوں، یہ کبھی نہ کہو گے کہ (أنا أطيق أن أرفع اللقمة إلى فيّ) کہ میں یہ لقمہ اپنے منہ کی طرف اٹھا سکتا ہوں) کیونکہ اس میں تو دشواری ہی نہیں۔

تو جب اللہ تعالی نے ان لوگوں کا ذکر کیا جو (يطيقون الصيام الخ) تو علم ہوا کہ اصلاً یہ بات ان معذورین کی نسبت کی جارہی ہے جن کے لئے روزہ رکھنا متعذر یا متعسر ہے (إلا بشق الأنفس)۔(ہاں سخت مشقت برداشت کرکے روزہ رکھ سکتے ہیں) تو سلبِ طاقت یا اس کی نفی مراد ہے یہ نہیں کہ حرفِ نفی کو مقدر مانا جائے، کوئی ذی عقل یہ بات نہ کرے گا۔تو وہ کیسے کر سکتا ہے جو علم بلاغت

میں ایک نشان تھا (یعنی زمخشری)۔ تو حاصلِ آیت یہ ہے کہ فدیہ بھی انہی (بیض و عاشوراء) روزوں کی نسبت مشروع تھا اگر روزہ دشوار و شاق ہو۔ عام مفسرین نے اس فدیہ کا تعلق رمضان سے جوڑ دیا پھر ہر قسم کی تاویل کرنا پڑی۔ ہاں بخاری کی سلمہ بن اکوع سے ایک روایت اس (نقطہ نظر) کے مخالف ہے جس سے عیاں ہوتا ہے کہ اول اسلام میں رمضان کے روزوں کے بدلہ بھی فدیہ دینا جائز تھا پھر یہ امر منسوخ ہو گیا میں اس بابت یہ کہتا ہوں کہ اگر معاذ و سلمہ کے مابین تعارض ہو جو رفع نہ ہو سکے تو معاذ کی روایت اولی ہو گی کہ وہ حلال و حرام کے سب سے بڑے عالم تھے اور یہ نصِ حدیث کے ساتھ ثابت ہے۔ اور حدیث بھی صحیح ہے لہٰذا اس کا ابو داؤد میں ہونا اور حدیثِ سلمہ کا بخاری میں ہونا اہم نہیں۔ اسانید کے اعتبار سے ترجیح وہ دیتا ہے۔ جو دیگر وجوہِ ترجیح کا خیال نہ رکھ سکتا ہو۔

(فمن تطوع خيرا الخ) کی تفسیر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یعنی جو قدر واجب سے زیادہ کھانا کھلا دے تو اس کا زائد ثواب ہے مگر زیادہ فضل و ثواب روزہ رکھنے ہی میں ہے اگر چہ فدیہ دینا بھی جائز ہے (وأن تصوموا خير لكم الخ)۔ پھر اگلی آیت (شہر رمضان الخ) سے رمضان کے روزوں کی فرضیت کا بیان شروع ہوتا ہے۔ (ومن كان منكم مريضا الخ) تکرار کیا ہے تا کہ قضاء کے حکم کے نسخ کا وہم نہ ہو، ایامِ بیض کے روزوں کی فرضیت کے نسخ کیوجہ سے۔ تو یہ صراحت کی کہ مریض اور مسافر کی رخصت اپنی جگہ برقرار ہے جیسا کہ افتراضِ رمضان سے قبل تھی، اب رمضان کی نسبت فدیہ دینے کا ذکر نہیں کیا کیونکہ اس کا تعلق صیامِ ایامِ بیض سے تھا، اس توجیہ سے تکرارِ مستبشع کا الزام بھی مندفع ہو جاتا ہے۔

نسخ کی بابت ایک ضمنی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلف کے ہاں نسخ اکثر کثیر ہے کیونکہ انہوں نے تقییدِ مطلق اور تخصیصِ عام پر بھی نسخ کے لفظ کا اطلاق کیا اس لئے نسخ کثیر ہوا پھر متاخرین اصولیوں نے تنقیح کی اور کہا کہ نسخ سے مراد رفعِ مشروعیت ہے تو یہ امر بہت قلیل تھا حتی کہ سیوطی نے الاتقان میں تصریح کی کہ صرف اکیس آیات منسوخ ہیں بعد ازاں قدوۃ المحققین حضرت شاہ ولی اللہ کی تحقیق یہ ہوئی کہ صرف چھ آیات ہی منسوخ ہیں بقیہ آیات (جنکی بابت نسخ کا دعوی تھا) کی اس نہج پر تفسیر کی کہ وہ محکم ثابت ہوئیں تو اس سے تفسیر بالرأی کا صحیح مفہوم بھی آشکارا ہوا کہ کسی آیت کی اس طرح تفسیر کرنا کہ جو کسی مسلمہ عقیدہ کی تفسیر پر منتج ہو یا کسی سلف کے ہاں کسی مسلمہ مسئلہ کی تفسیر کا باعث ہو، تو یہ تفسیر بالرائی ہے جسے مذموم سمجھا گیا وگرنہ ہر مفسر نے اپنی آراء اور نقطہ ہائے نظر سے ہی قرآن پاک کی تفسیر کی ہے حتی کہ کچھ آیات کسی کی نظر میں منسوخ ہیں اور کسی کی نظر میں محکم و عدم منسوخ، تو اس لحاظ سے یہ دعوی کرنا شاید ممکن ہو کہ قرآن میں کوئی آیت منسوخ نہیں یعنی اس طرح کہ اس کے محتویات میں سے کسی بھی جزئیہ پر عمل باقی نہ رہا ہو تو یہ میرے نزدیک غیر واقع ہے۔ کوئی بھی منسوخ آیت (یعنی جس کی بابت دعوائے نسخ ہے) ایسی نہیں جس پر کسی بھی وجہ یا جہت سے عمل نہ ہوتا ہو۔ اسی طرف سابقہ حدیثِ معاذ اشارہ کرتی ہے جب وہ کہتے ہیں کہ (وثبت الطعام في حق الشيخ الكبير الخ) یعنی ان لوگوں کے حق میں فدیہ کا حکم اسی آیت کے تحت ہے، میں کہتا ہوں کہ فدیہ دینا چھ مسائل میں باقی ہے، جن کا فقہاء نے ذکر کیا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ فدیہ کلیۃً منسوخ نہیں ہوا بلکہ متعدد مسائل میں باقی ہے۔ اور میرے نزدیک یہی آیت ان کا ماخذ ہے تو یہ اس کے عدم منسوخ ہونے پر دال ہے اس معنی میں کہ کسی نہ کسی محل میں اس کا حکم موجود و معمول بہ ہے۔ (ولتكبروا الله الخ) عیدین کی تکبیرات کی طرف اشارہ ہے، طحاوی نے سلف سے نقل کیا ہے کہ وہ عید الفطر میں بھی تکبیرات بآواز بلند کہتے تھے اگر چہ کتبِ فقہ میں یہ مذکور نہیں تو ہماری تفسیر کے مطابق یہ آیت ان مسائل پر مشتمل ہے۔ ایام معدودات (یعنی ایام بیض) کا حکم اور ان کے روزوں کی بابت

فدیہ کا حکم، مریض ومسافر کا مسئلہ، افتراضِ رمضان، مریض ومسافر کے لئے رخصت کی بقاء، مطیق کے لئے فدیہ کی عدم بقاء، اور عید گاہ کی طرف جاتے ہوئے یا مطلقاً تکبیرات کا کہنا۔ تو اس سے مفسرین کی اطالتِ کلام اور مطیق کے لئے حکمِ فدیہ کا اشکال اور تکرارِ آیت کی نسبت مختلف تاویلات وغیرہ سے بچا جا سکتا ہے۔ انتھی۔

حدثنا قتیبة بن سعید حدثنا اسماعیل بن جعفر عن أبی سهیل عن أبیه عن طلحة بن عبیدالله أنَّ أعرابیا جاءَ إلی رسول الله ﷺ ثائرَ الرأسِ فقال یا رسول الله أخبِرْنی ماذا فَرضَ اللهُ علَیَّ مِن الصلاة ؟ فقال الصلواتِ الخمسَ إلا أنْ تَطَّوَّعَ شیئا فقال أخبِرْنی بِما فرضَ اللهُ علَیَّ مِن الصِّیامِ ؟ فقال شهرَ رمضانَ إلا أن تَطوعَ شیئاً فقال أخبِرْنی ما فرض الله علی من الزکاةِ ؟ قال فأخبرَه رسولُ الله ﷺ بِشَرائِعِ الإسلامِ قال والذی أکرَمَك بِالحقِ لا أَتَطَوَّعُ شیئا ولا أنقُصُ مِما فرضَ الله علَیَّ شیئاً فقال رسولُ الله ﷺ أفلحَ إن صَدقَ أو دَخلَ الجنةَ إن صَدقَ

طلحہ بن عبداللہؓ نے روایت کیا کہ ایک اعرابی پریشان حال بال بکھرے ہوئے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اس نے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ بتایئے مجھ پر اللہ تعالیٰ نے کتنی نمازیں فرض کی ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ پانچ نمازیں یہ اور بات ہے کہ تم اپنی طرف سے نفل پڑھ لو پھر اس نے کہا بتایئے اللہ تعالیٰ نے مجھ پر روزے کتنے فرض کئے ہیں؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ رمضان کے مہینے کے یہ اور بات ہے کہ تم خود اپنے طور پر کچھ نفلی روزے اور بھی رکھ لو پھر اس نے پوچھا اور بتایئے زکوٰۃ کس طرح مجھ پر اللہ تعالیٰ نے فرض کی ہے؟ آپ ﷺ نے اسے شرع اسلام کی باتیں بتا دیں تب اس اعرابی نے کہا اس ذات کی قسم جس نے آپ کو عزت دی نہ میں اس میں اس سے جو اللہ تعالیٰ نے مجھ پر فرض کر دیا ہے کچھ بڑھاؤں گا اور نہ گھٹاؤں گا اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اگر اس نے سچ کہا ہے تو یہ مراد کو پہنچا یا آپ نے یہ فرمایا کہ اگر سچ کہا ہے تو جنت میں جائے گا۔

ابو سہیل کا نام نافع بن مالک بن ابی عامر ہے، ابو عامر، انس بن مالک اصبحی مدنی جو امام مالک کے جد ہیں، کے والد ہیں۔ یہ ضمام بن ثعلبہ کی مشہور حدیث ہے جس کے جملہ مباحث کتاب الایمان میں گزر چکے ہیں۔ دمیاطی کا کہنا کہ ابو عامر کا حضرت طلحہ سے سماع محل نظر ہے، صحیح نہیں کہ انکا تو حضرت عمر سے بھی سماع ثابت ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا اسماعیل عن أیوب عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما قال صامَ النبیُّ ﷺ عاشوراءَ وأمرَ بِصیامِه فلمَّا فُرِضَ رمضانُ تَركَ وکان عبدالله لا یصومُه إلا ان یُوافقَ صومَه

ابن عمرؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے یوم عاشوراء کا روزہ رکھا تھا اور آپ نے اس کے رکھنے کا صحابہؓ کو ابتداء اسلام میں حکم دیا تھا جب ماہ رمضان کے روزے فرض ہو گئے تو عاشوراء کا روزہ بطور فرض چھوڑ دیا گیا عبداللہ بن عمرؓ عاشوراء کے دن روزہ نہ رکھتے الا یہ کہ ان کے روزے کا دن ہی یوم عاشوراء آن پڑتا۔

سند میں اسماعیل بن علیہ ایوب سختیانی سے راوی ہیں۔ (عاشوراء) کی تعریف میں قسطلانی رقمطراز ہیں کہ یہ مد وقصر، دونوں کے ساتھ

ہے، محرم کی دسویں یا نویں کو کہتے ہیں۔ (إلاأن یوافق صومه) یعنی اپنے معتاد دنوں کے روزے رکھنے کے درمیان اگر یوم عاشوراء آجاتا تو اس کا روزہ رکھ لیتے (یعنی بالفرض اگر ان کا معمول تھا کہ ہر سوموار یا جمعرات وغیرہ کا روزہ رکھتے تو ان ایام میں اگر عاشوراء اتفاق سے آجاتا تو روزہ رکھ لیتے، بطور خاص عاشوراء کا نہ رکھتے)۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ اس حدیث پر اور اگلی حدیثِ عائشہ پر مبسوط د مفصل بحث کتاب الصیام میں ہوگی۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب أَنَّ عِراك بن مالك حدثه أن عروة أخبره عن عائشة رضي الله عنها أَنَّ قريشا كانت تصومُ يومَ عاشوراءَ في الجاهليةِ ثم أمرَرسولُ الله ﷺ بِصيامِهِ حتى فُرِضَ رمضانُ وقال رسولُ اللهﷺ مَن شاءَ فَلْيَصُمْه ومَن شاءَ أفطَرَه

ام المومنین عائشہؓ نے فرمایا قریش زمانہ جاہلیت میں عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے پھر رسول اللہ ﷺ نے بھی اس دن روزہ کا حکم دیا یہاں تک کہ رمضان کے روزے فرض ہوگئے پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس کا جی چاہے یومِ عاشوراء کا روزہ رکھے اور جس کا جی چاہے نہ رکھے۔

اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی (الحج) اور (التفسیر) میں نقل کیا ہے۔

باب فَضلُ الصَّومِ (روزہ کی فضیلت)

اس کے تحت (مالك عن أبي الزناد) کے طریق سے حدیثِ ابی ہریرہ لائے ہیں دراصل یہ دو حدیثیں ہیں مالک نے مؤطا میں انہیں الگ الگ ہی ذکر کیا ہے پہلی حدیث (الصیام جنة) تک ہے۔ قعنبی نے مالک سے روایت کرتے اکٹھا ذکر کیا ہے اور یہاں انہی سے امام بخاری نقل کر رہے ہیں۔ موطا کے دوسرے رواۃ نے دوسری حدیث کے آخر میں یہ اضافہ بھی ذکر کیا ہے (الی سبعما ئة ضعف إلاالصیام فهولي وأنا أجزي به) بخاری نے چند ابواب بعد یہی حدیث (أبو صالح عن أبي هريرة) کے طریق سے بھی ذکر کی ہے اور اس کے شروع میں بیان کیا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے (یعنی حدیثِ قدسی ہے)۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رسولَ الله ﷺ قال الصِّيامُ جُنَّةٌ فلا يَرفثُ ولا يَجهَلُ وإنِ امْرُؤٌقاتَلَه أو شاتَمه فَلْيَقُلِ إني صائمٌ- مرتين - والذى نفسي بيدِه لَخُلوفُ فَمِ الصَّائمِ أطيَبُ عندَالله مِن ريحِ المِسكِ يَترُكُ طعامَه وشرابَه وشَهوَتَه مِن أجْلِي الصِّيامُ لِي وأنا أَجْزِي بِهِ والحسنَةُ بعشرِ أمثالِها

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ روزہ ڈھال ہے پس روزہ دار کو چاہیے کہ فحش بات نہ کہے اور جہالت کی باتیں بھی نہ کرے اور اگر کوئی شخص اس سے لڑے یا اسے گالی دے تو اسے چاہیے کہ دو مرتبہ کہہ دے کہ میں روزہ دار ہوں۔

قسم اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے روزہ دار کے منہ کی بو اللہ کے نزدیک مشک کی خوشبو سے بھی زیادہ عمدہ ہے (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ) روزہ دار اپنا کھانا پینا اور اپنی خواہش وشہوت میرے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ روزہ میرے ہی لئے ہے اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا اور ہر نیکی کا ثواب دس گنا ملتا ہے (لیکن روزہ کا ثواب اس سے کہیں زیادہ ملے گا)۔

(الصيام جنة) سعید بن منصور نے (مغيرة بن عبدالرحمن عن أبي الزناد) کے حوالے سے (من النار) کا لفظ بھی ذکر کیا ہے۔ نسائی کی حضرت عائشہ سے روایت بھی اسی طرح ہے ان کی عثمان بن ابی العاص سے روایت میں ہے (كجنة أحد كم من القتال)۔ احمد کی (أبو يونس عن أبي هريرة) سے روایت میں ہے (جنّة و حِصن حصين من النار)۔ (یعنی ڈھال اور مضبوط قلعہ) ان کی ابوعبیدہ بن جراح سے روایت میں ہے کہ اس وقت تک ڈھال ہے (مالم يخرقها)۔ (جب تک اسے پھاڑ نہ ڈالے) دارمی نے اس کے بعد (بالغيبة) کا لفظ بھی ذکر کیا ہے۔ ابو داؤد میں بھی یہی ہے دونوں نے اسی پر مشتمل ترجمہ قائم کیا ہے۔ جنۃ، جیم کی پیش کے ساتھ بمعنی وقایہ اور ستر، (بچاؤ کی کوئی چیز ڈھال وغیرہ کی طرح) ان مذکورہ روایات سے ظاہر ہوا کہ یہ ڈھال یا بچاؤ آگ سے ہے ابن عبدالبر نے اسی پر جزم کیا ہے مگر صاحب (النهاية) نے شہوات سے بچنے کا ذریعہ قرار دیا ہے۔ قرطبی کہتے ہیں روزہ اپنی مشروعیت کے لحاظ سے سُترہ ہے پس روزہ دار کو چاہئے کہ اسے ایسی اشیاء وامور سے محفوظ رکھے جو اسے خراب یا اس کے ثواب میں کمی کا باعث ہو سکتے ہیں۔ اسی طرف آنجناب کا یہ قول اشارہ کر رہا ہے (فإذا كان صوم أحد كم فلا يرفث الخ) یہ مراد لینا بھی صحیح ہوگا کہ روزہ اپنے فائدہ کے لحاظ سے سترہ ہے یعنی نفس کے لئے اِضعافِ شہوات سے رکاوٹ ہے اسی طرف آنجناب کا یہ فرمان اشارہ کرتا ہے۔ (يدع شهوته الخ) قاضی عیاض الإکمال میں لکھتے ہیں کہ گناہوں سے یا آگ سے یا دونوں سے سترہ ہے۔ ابن العربی لکھتے ہیں سترہ تو آگ سے ہے مگر آگ چونکہ (محفوفة بالشهوات) ہے لہٰذا ان سے بھی سترہ بن گیا۔ ابن جراح کی روایت میں (بطور خاص) غیبت کو خارقِ جنۃ قرار دیا گیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ یہ روزوں کے لئے ضرررساں ہے حضرت عائشہ سے منقول ہے، اوزاعی بھی یہی کہتے ہیں۔ کہ غیبت کرنے سے روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس کے ذمہ اس دن کی قضاء ہوگی۔ ابن حزم نے افراط سے کام لیتے ہوئے ہر معصیت جسے وہ جان بوجھ کر کرے، کو مفطرِ صوم قرار دیا ہے چاہے وہ فعلی ہو قولی (فلا يرفث ولا يجهل) کے عموم سے ان کا استنباط ہے۔ اسی طرح اگلی حدیث میں آپ کا فرمان ہے (من لم يدع قول الزور الخ) جمہور نے اگرچہ اس نہی کو تحریمی ہی قرار دیا ہے مگر ان کی نظر میں روزہ ٹوٹنا صرف ان تین چیزوں سے ہے، اکل، شرب اور جماع۔ ابن عبدالبر کی رائے میں روزہ تمام عبادت سے افضل ہے کیونکہ اسے (جنت من النار) قرار دیا گیا پھر نسائی کی ابوامامہ سے صحیح روایت میں ہے، کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ ﷺ مجھے کوئی خاص عمل بتلائیں آپ نے فرمایا (عليك بالصوم فإنه لا مثل له) ایک روایت میں (لا عدل له) ہے۔ مگر جمہور کے ہاں مشہور نماز کی ترجیح وتفضیل ہے۔

علامہ انور (الصيام جنة) کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ اس سے مراد کی وضاحت ابن حبان اور احمد کی ایک روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ جب میت کو قبر میں اتارا جاتا ہے، اس کے دائیں طرف نماز آ کر کھڑی ہو جاتی ہے اور بائیں طرف روزہ، قرآن اس کے سر کی طرف ہوتا ہے۔ اس کے صدقات اس کے پاؤں کی جانب الخ، تو اس سے وضاحت ہوئی کہ جنۃ بمعنی محافظ نہیں کہ وہ نماز، قرآن اور زکات بھی ہے تو اسے بطور خاص جنۃ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ آگ سے اس کے بچاؤ کا ذریعہ ہے گویا یہ ڈھال کی شکل میں اس

کے بائیں جانب ہوگا۔ مسلم میں اسے ضیاء کہا گیا ہے۔ جس سے حقیقت منکشف نہیں ہوتی میری نظر میں ترمذی اور بخاری کا لفظ (يعني جنة) ارجح ہے اس لحاظ سے نماز اس کے ایمان پر ایک برہان کی طرح ہے کیونکہ برہان دائیں طرف ہوتی ہے۔ یعنی یہ مدعی کے گواہ اور مبارز کی تلوار کے مانند ہے۔ جبکہ روزہ مدعی کے حلف اور قرین کی ڈھال کی طرح ہے جس سے اتقاء (یعنی بچاؤ) حاصل ہوتا ہے۔ تو اس اعتبار سے روزہ کو ڈھال کہنا مجاز نہیں ہے۔

(فلا يرفث) فاء پر ضمہ اور کسرہ، دونوں طرح ہے۔ ماضی میں تینوں اعراب جائز ہیں۔ رفث سے یہاں مراد فحش کلام ہے، علاوہ ازیں جماع اور اس کے مقدمات پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس سے اعم مراد ہونا بھی محتمل ہے۔ (ولا يجهل) یعنی جاہلوں جیسے افعال نہ کرے مثلاً غل غپاڑہ اور سفاہت وغیرہ سعید کی (سهيل عن أبيه) کے طریق سے روایت میں ہے (فلا يرفث ولا يجادل) قرطبی لکھتے ہیں اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ غیر روزہ کی حالت میں یہ کام مباح ہیں مراد یہ ہے کہ حالت روزہ میں ان جیسے کاموں سے بالتاکید پرہیز کرنا چاہئے۔ شاہ ولی اللہ (ولا يجهل) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جہل عام طور سے علم کی ضد کے طور پر مستعمل ہے اور کبھی ضدِ حِلم کے طور سے یہاں ضدِ حلم کے معنی ہے، علامہ انور لکھتے ہیں کہ دونوں معنی صحیح ہیں۔

(قاتله أو شاتمه) صالح کی روایت میں ہے (فإن سابّه أحدٌ أو قاتله) ابو قرہ کی (سهيل عن أبيه) کے حوالے سے ہے کہ اگر اس سے گالم گلوچ ہو تو بات نہ کرے۔ احمد کی روایت میں بھی یہی ہے ابن خزیمہ کی (عجلان عن أبي هريرة) کے طریق سے روایت میں ہے کہ (فإن سابّك أحدٌ فقل إني صائم و إن كنت قائما فا جلس)۔ (کہ اگر کوئی گالم گلوچ ہو تو کہو میں تو روزہ سے ہوں اگر کھڑے ہو تو بیٹھ جاؤ۔ تاکہ جواباً مشتعل نہ ہو) ترمذی اور نسائی کی روایت میں بھی یہی ہے کہ وہ جواباً جھگڑا یا گالم گلوچ نہ کرے، تو تمام روایت کا اتفاق ہے کہ وہ جواباً بس یہ کہے کہ میں روزہ سے ہوں، ایک اشکال یہ ہے کہ سب وقتال کے ضمن میں باب مفاعلہ استعمال کیا ہے جو دونوں فریق سے اشتراک فی الفعل کا متقاضی ہوتا ہے حالانکہ روزہ دار کی طرف سے یہاں اشتراک نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مفاعلہ سے مراد (تهيئولها) ہے یعنی اگر کوئی اس سے لڑے یا سب وشتم کا ارادہ کرے اور اس کے لئے تیار ہو تو وہ جواباً (إني صائم) کہہ کر اعراض و پرہیز کرے اس کے یہ کہنے سے مقابل باز رہے گا اگر باز نہ آئے تو کوشش کرے کہ الأخف فالأخف کے ساتھ دفاع کرے۔ یہ اس صورت میں کہ (قاتلہ) سے مراد حقیقی مقاتلہ (لڑنا) ہو، وگرنہ اس لفظ کا استعمال لعن و طعن (یعنی زبانی جھگڑنا) کے لئے بھی ہوتا ہے۔ (اردو، پنجابی محاورے میں بھی لڑائی جھگڑا کرنے سے مراد عموماً زبانی جھگڑا ہی ہوتا ہے)۔ مذکورہ روایات سے بھی زبانی کلامی لڑائی جھگڑا کرنا ہی ظاہر ہے (ویسے بھی صحابہ کرام سے یہ توقع کہ وہ آپس میں عملی لڑائی کرتے ہوں گے، غلط ہے)۔ تو حدیث میں روزہ دار کو یہ نصیحت کی جا رہی ہے کہ وہ مقابل کا سا طرزِ عمل اختیار نہ کرے بلکہ خاموش رہے۔ اور صرف یہ کہے کہ (إني صائم)۔ یہ بات زبان سے کہے یا دل میں؟ اس بارے اختلاف آراء ہے۔ رافعی نے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ دل میں کہے لیکن نووی نے (الأذكار) میں زبان سے کہنے کو راجح قرار دیا ہے۔ (یہی راجح معلوم ہوتا ہے کہ دل میں کہہ دینے سے مقابل کو اور ہلا شیری ہوگی کہ یہ غلطی پر ہے تبھی خاموش ہے کہہ دینے سے یہ فائدہ بھی ہوگا کہ اس کی تندی وتیزی کو ان شاء اللہ بریک لگ جائیگی) لیکن شرح المہذب میں لکھتے ہیں کہ دونوں حسن ہیں مگر زبان سے کہنا اقوی ہے اسی تردد کے مدنظر بخاری آگے ایک ترجمہ اسی بابت استفہامیہ انداز سے لائے ہیں۔ رویانی نے کہا ہے کہ اگر رمضان کے روزے ہوں تو زبان سے کہے وگرنہ دل میں۔ ابن العربی

مدعی ہیں کہ اختلاف صرف نفلی روزوں کی بابت ہے، فرضی میں بالقطع زبان سے ہی کہے گا (شاید ایک حکمت یہ بھی ہو کہ اس بہانے اسے یاددہانی کرا رہا ہے کہ بھائی تم بھی روزہ سے ہو۔ اپنے روزے کا ہی خیال رکھو)۔ زرکشی نے (مرتین) کے لفظ سے استنباط کیا ہے کہ ایک مرتبہ دل میں کہے اور ایک مرتبہ زبان سے۔

(لخلوف فم الصائم الخ) خاء اور لام پر پیش ہے۔ عیاض نے اسی ضبط کو صحیح روایت قرار دیا ہے جبکہ بعض شیوخ نے حاء کی زبر کے ساتھ پڑھا ہے خطابی اسے خطا کہتے ہیں مگر قابسی نے دونوں طرح صحیح قرار دیا ہے۔ مگر نووی بھی خاءِ مفتوحہ کے ساتھ غلط قرار دیتے ہیں کہ وہ مصادر جو فعول کے وزن پر ہیں، بہت کم ہیں، سیبویہ وغیرہ نے ان کی فہرست دی ہے اور اس میں خلوف کا لفظ شامل نہیں اس سے مراد بالاتفاق وہ بو جو روزہ کے سبب منہ میں پیدا ہو جاتی ہے۔ (فم الصائم) اس رائے کی تردید ہے کہ فم کی میم اضافت کے وقت ثابت نہیں رہتی الا یہ کہ ضرورتِ شعری ہو تو اس حدیث میں بوقتِ اضافت میم ثابت ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں اس میں شافعیہ کے لئے کوئی دلیل نہیں جو کہتے ہیں کہ روزہ دار کے لئے زوال کے بعد بھی مسواک کرنا مکروہ ہے بخاری کا مختار بھی یہی ہے۔ نسائی بھی یہی میلان رکھتے ہیں، ممکن ہے اپنے شیخ سے سیکھا ہو، انہوں نے (الرخصة بالسواك بالعشي) کے الفاظ سے ایک ترجمہ بھی قائم کیا ہے۔

(أطيب عندالله من ريح المسك) اس کے مفہوم و مراد میں اختلاف کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالی استطابتِ روائح (خوشبوؤں کی پسند ناپسند) سے منزّہ ہے کہ یہ مخلوق کی صفات میں سے ہے، کئی توجیہات ذکر کی گئی ہیں، مازری کہتے ہیں یہ مجاز ہے کیونکہ لوگ اچھی خوشبو کا قرب پسند کرتے ہیں۔ تو یہ تقرب سے کنایہ ہے۔ مفہوم یہ ہوا کہ خلوف اللہ تعالی کے ہاں تمہارے خوشبوئے مسک کو پسند کرنے سے بھی اطیب ہے اور اقرب ہے تمہارے اسکو قریب کرنے سے۔ ابن عبدالبر نے بھی یہی معنی اختیار کیا ہے، ایک مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ یہ دراصل فرشتوں کی بابت ذکر کیا گیا ہے۔ کہ وہ تمہارے ریحِ مسک پسند کرنے سے بھی زیادہ خلوف کو مستطاب سمجھتے ہیں یہ بھی معنی کیا گیا کہ خلوف و مسک کا حکم اللہ کے نزدیک اس حکم کے ضد ہے جو تمہارے ہاں ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ مراد یہ ہے کہ قیامت کے روز اللہ اس خلوف کو کستوری سے زیادہ خوشبودار بنا دے گا۔ جس طرح شہید کے بارہ میں آیا ہے۔ کہ اس کے زخموں سے کستوری کی طرح خوشبو پھوٹتی ہوگی۔ عیاض نے یہ معنی ذکر کیا ہے کہ روزہ دار کو ثواب اس قدر زیادہ ملے گا جو کستوری بمقابلہ خلوف ہے، تو حاصل کلام یہ ہوا کہ خوشبو کے اس ذکر کو قبول و رضا کے معنی میں لیا گیا ہے۔ قاضی حسین اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں کہ قیامت کے دن اطاعات و عبادات خوشبو کی مانند مہکتی ہوں گی، پس روزے کستوری کی خوشبو دیں گے۔ اس امر کی تائید مسلم، احمد اور نسائی کی (عطاء عن أبي صالح) کے طریق سے اس روایت میں ملتی ہے جس میں (يوم القيامة) کا لفظ بھی ہے۔ احمد نے یہ زیادت بشیر بن خصاصیہ سے حدیث نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے۔ ابن حبان نے اس پر اپنی صحیح میں ترجمہ قائم کرکے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ کبھی یہ دنیا میں بھی وقوع پذیر ہو سکتا ہے۔ (ذكر البيان بأن ذلك قد يكون في الدنيا)۔

بہر حال یہ مسئلہ منجملہ ان مسائل کے ہے جو ابن عبدالسلام اور ابن صلاح کے درمیان متنازعہ ہیں، ابن عبدالسلام رائے رکھتے ہیں کہ یہ آخرت میں ہوگا جیسا کہ شہید کے خون کی بابت بھی یہی مروی ہے ابن صلاح قرار دیتے ہیں کہ یہ دنیا ہی میں ہوتا ہے۔ جمہور علماء بھی یہی رائے رکھتے ہیں تو خطابی کا کہنا ہے مراد یہ ہے کہ اللہ کی رضاء حاصل ہوگی اور روزہ دار اس کی طرف سے ثناء کا مستحق ہوگا۔ ابن

عبدالبر کہتے ہیں یعنی اللہ تعالی کے ہاں ازکی اور اقرب ہے، اسی قسم کی بات حنفیہ میں سے قدوری اور مالکیہ میں سے داؤدی اور ابن العربی اور شافعیہ میں سے ابوعثان صابونی اور ابوبکر بن سمعانی کہتے ہیں، سب نے جزم کے ساتھ کہا ہے کہ یہ رضاء وقبول سے عبارت ہے۔ روایتِ مذکورہ میں روزِ قیامت کا ذکر اس لئے کہ یہی یوم جزاء ہے۔ اور اسی دن میزان میں خلوف کا کستوری پر رجحان (یعنی وزن میں زیادہ ہونا)۔ ظاہر ہوگا چونکہ کستوری کا استعمال مکروہ رائحہ کے ازالہ ودفع کے لئے ہوتا ہے تو یہ طلبِ رضاء سے کنایہ ہے بقیہ روایات میں بغیر اس قید کے اسی کا ذکر اسی امر کی طرف اشارہ ہے کہ اصل افضیلت دارین میں ثابت ہے اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ قول ہے (إن ربهم بهم يو مئذلخبير)۔ (کہ ان کا رب اس دن ان سے خوب باخبر ہوگا) حالانکہ وہ تو ہر روز ہی ان سے باخبر ہے (تو قیامت کا ذکر اس لئے کہ اس دن ہی جزاء وسزا کا ظہور وقوع ہوگا)۔ تو اس سے ایک اور اختلاف مترتب ہوتا ہے کہ اس خلوف کو مسواک کر کے دور کرنا صحیح ہوگا یا نہیں، اس بارے آگے ایک مستقل ترجمہ آئے گا جہاں مفصل بحث ہوگی۔

اس جملہ سے یہ بھی اخذ کیا گیا ہے۔ کہ یہ خلوف دمِ شہید سے بھی زیادہ اعظم ہے کیونکہ دمِ شہید کی خوشبو کو کستوری کی خوشبو جیسا بیان کیا گیا اور خلوف کو اس سے اطیب قرار دیا بہر حال اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ روزہ رکھنا شہادت سے افضل عمل ہے۔ ممکن ہے اس تعبیر واسلوب میں اس اصل کو مدنظر رکھا گیا ہو کہ خلوف تو طاہر ہے جبکہ خون نجس، لہٰذا جس کی اصل طاہر تھی، اسے (أطيب ريحا) کہا گیا۔ (يترك طعامه الخ) مؤطا میں یہ الفاظ ہیں (يذر شهوته الخ) وہاں (من أجلي) بھی نہیں کہ یہ امر تو معلوم ہی ہے۔ احمد نے یہ حدیث (اسحاق بن طباع عن مالك) کے طریق سے نقل کی ہے۔ اس میں بھی مؤطا جیسے الفاظ ہیں۔ یہ بھی منقول ہے کہ (يقول الله عزوجل إنما يذر الخ) سعید بن منصور کی (مغيرة عن أبي الزناد) سے روایت میں بھی یہی ہے۔ بخاری میں آگے۔ (عطاء عن أبي صالح) اور التوحید میں (أعمش عن أبي صالح) کے طریق سے روایات میں بھی اس کے حدیثِ قدسی ہونے کی صراحت مذکور ہے۔ یہاں کلمہ حصر (إنما) استعمال کرنے سے یہ حقیقت واشگاف ہوئی کہ روزہ دار کا یہ عظیم اجر وثواب اخلاص کی جہت اور اس کی وجہ سے ہے۔ اس شہوت سے مراد شہوتِ جماع ہے اکثر روایات میں اس کا ذکر طعام وشراب پر مقدم ہے۔ فوائد حافظ سمویہ کی روایت میں جو (مسيب بن رافع عن أبي صالح) کے طریق سے ہے، یہ الفاظ ہیں (يترك شهوته من الطعام والشراب والجماع من أجلي)۔ (الصيام لي وأنا أجزي به) موطا میں فاء سببیہ کے ساتھ ہے (فالصيام الخ) علماء کا اس جملہ کی تفسیر ومراد میں اختلاف ہے کہ تمام اعمال ہی اس کے لئے ہوتے ہیں۔ پھر روزے کو بطور خاص کیوں کہا؟ درج ذیل اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ روزہ واحد عمل ہے جس میں ریاء نہیں ہوسکتی اسے مازری نے ذکر کیا ہے، عیاض نے ابوعبید سے بھی یہ نقل کیا ہے۔ ابوعبید کے غریب الحدیث میں الفاظ یہ ہیں، ہمیں علم ہے کہ نیکی کے تمام کام اللہ ہی کے لئے ہیں وہی ان کی جزا دے گا، ہمارا خیال ہے۔ واللہ اعلم۔ کہ روزے کو خاص اس لئے کیا کہ ابن آدم سے اس کا فعل ظاہر نہیں ہوتا (إنما هو شيئ في القلب) یہ تو دل کا معاملہ ہے، اس کی تائید آنجناب کے اس فرمان سے بھی ہوئی ہے (ليس في الصيام رياء) اسے مجھے شبانہ نے (عقيل عن الزهري) سے مرسلاً بیان کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ بقیہ تمام اعمال حرکات سے ادا ہوتے ہیں مگر روزہ صرف نیت سے جو لوگوں سے مخفی ہوتی ہے۔ میرے نزدیک اس حدیث کی یہی توجیہ ہے، انتہی۔

قرطبی نے بھی اسی قسم کی توجیہ ذکر کی ہے۔ علاوہ ازیں ابن جوزی، مازری وغیرہم نے اسی کو پسند کیا ہے۔ ابن حجر یہ اضافہ

کرتے ہیں کہ (لا رياء في الصوم) کا معنی یہ ہے کہ فعلِ صوم میں ریاء نہیں ہو سکتی البتہ قول میں ریاء ہو سکتی ہے کہ روزہ رکھ کر کہتا پھرے کہ میں نے روزہ رکھا ہے۔ تو اس جہتِ اخبار سے روزے میں ریاء کا دخول ممکن ہے۔ بخلاف بقیہ اعمال کے کہ ان کے مجرد فعل میں ریاء کا دخول ممکن ہے۔ بعض ائمہ نے بعض دیگر اعمال مثلاً ذکر کی اس خاصیت میں روزہ کے ساتھ الحاق کی کوشش کی ہے کہ اس میں بھی ریاء نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں صرف زبان کی حرکت ہوتی ہے تو مجالس میں اور لوگوں کی موجودگی میں بھی ذکر جاری رہ سکتا ہے۔ (اس مناسبت سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ حاضر کی ایک مرض جو مجالِ ذکر میں نمودار ہوتی ہے، سے آگاہ کر دیا جائے اور وہ ہے مختلف اشکال والوان اور طول، عرض کی تسبیحوں کا استعمال، کسی کی نیت پر شک تو نہیں کرنا چاہیے مگر سرِ بازار چلتے ہوئے نمایاں طور پر تسبیح پکڑنا بظاہر ریاء یا کم از کم معیوب دکھائی دیتا ہے۔ ایک مایہ ناز خطیب نے دوران تقریر بتلایا کہ مجھ سے ایک عرب نے کہا آپ کے ہاتھ میں کیا ہے؟ کہتے ہیں میں سمجھ گیا کہ اصل سوال بعد میں کرے گا۔ وہ یہ کہ کیا رسول اللہ اسے استعمال کرتے تھے۔ تو میں نے کہا یہ مذکرہ۔ یعنی یاد دہانی کرانے والی۔ ہے، کہنے لگا رسول اللہ اسے استعمال فرماتے تھے؟ کہتے ہیں میں نے کہا وہ اللہ کو بھولتے ہی کب تھے کہ اس مذکرہ کی ضرورت پڑتی؟)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ میں ہی اس کے ثواب کی مقدار جانتا ہوں کہ دوسری عبادات کے ثواب و جزاء پر کچھ لوگ مطلع ہو سکتے ہیں۔ قرطبی لکھتے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ بقیہ اعمال کا ثواب لوگوں کو بتلایا جا چکا ہے۔ کہ دس گنا سے لیکر سات سو گنا تک ملتا ہے۔ إلى ماشاء الله۔ مگر روزہ رکھنے کا ثواب اللہ تعالیٰ کی جناب سے بغیر تقدیر (وحساب) کے ملے گا۔ اس کی تائید موطا اور دیگر کی۔ روایات کے سیاق سے ملتی ہے۔ جن میں اعمال کا ثواب دس گنا تا سات سو گنا وغیرہ ذکر کرنے کے بعد کہا (إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به)۔

یہ اس فرمانِ خداوندی کے مثل ہے (إنما يُوَفَّى الصابرون أجرَ هم بغير حساب) اکثر کے نزدیک الصابرون سے مراد الصائمون ہیں۔ ابن عیینہ کے حوالے سے نقل کی ہے۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ صائم اصل میں صابر ہے کہ شہوات سے صبر کرتا ہے۔ طبرانی نے اور بیہقی نے الشعب میں ابن عمر سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ ایک عمل ایسا ہے۔ کہ اس کے عامل کا ثواب سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کوئی نہیں جانتا یعنی روزہ۔ بقول ابن حجر (وأنا أجزي به) کی عبارت بھی اس ثواب کے تعظیم و تفخیم کی طرف اشارہ ہے۔

تیسرا معنی یہ ذکر کیا ہے کہ یہ تمام عبادات سے مجھے زیادہ محبوب اور ان پر مقدم ہے بقول ابن عبدالبر (الصوم لي) کا جملہ ہی اس کی تمام عبادات پر تفضیل کے اثبات کے لئے کافی ہے۔ نسائی کی ایک روایت کا حوالہ گذرا ہے کہ (فإنه لا مثل له)۔ مگر ابن حجر لکھتے ہیں یہ حدیثِ صحیح اس کے خلاف جاتی ہے (واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة)۔

چوتھا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے۔ کہ روزہ کی اللہ کی طرف اضافت اضافتِ تشریف و تعظیم ہے جیسے بیت اللہ خاص کعبہ کو کہا جاتا ہے۔ حالانکہ تمام مساجد ہی بیت اللہ ہیں۔ بقول الزین ابن المنیر موضعِ تعیم میں اس تخصیص سے سوائے تعظیم و تشریف کے کوئی اور مفہوم نہیں۔ لہٰذا روزہ دار کو خصوصی تقرب حاصل ہے اور اسی لئے روزہ کی نسبت اپنی طرف ذکر کی۔ بقول قرطبی معنی یہ ہے کہ بندوں کے تمام اعمال ان کے مناسبِ احوال ہیں مگر روزہ صفاتِ حق کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے گویا یہ کہا جا رہا ہے کہ صائم ایسے امر کے ساتھ میرے تقرب کا جو یا ہے۔ جو میری صفات میں سے ایک صفت کے ساتھ متعلق ہے۔ بعض نے یہی مفہوم فرشتوں کی صفات کے حوالے سے بیان کیا

ہے۔ساتواں مفہوم یہ ہے کہ روزہ خالص اللہ کے لئے ہے۔عبد کا اس میں کوئی حظ نہیں، خطابی اور عیاض وغیرہ نے یہ نقل کیا ہے۔ابن حجر کہتے ہیں اگر حظ سے مراد بوجہ عبادت ثناء کا حصول ہے تو یہ پہلا معنی ہی ہے۔ابن جوزی نے اس مفہوم کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ چونکہ باقی عبادات میں لوگوں کی طرف سے ثناء وتوصیف ہوتی ہے۔لیکن روزہ دار کو روزہ کی وجہ سے یہ ثناء وتوصیف حاصل نہیں ہوسکتی۔آٹھواں مفہوم یہ ذکر کیا گیا کہ روزہ غیر اللہ کے لئے رکھا ہی نہیں جاتا۔بخلاف نماز، صدقہ اور دوسری عبادات کے۔اس پر اعتراض ہوا ہے کہ عبادِ نجوم اور اصحاب ھیاکل وغیرہ بھی روزہ کے ذریعہ تعبد کرتے ہیں۔جواب ملا کہ وہ کواکب کی الوہیت کا اعتقاد نہیں رکھتے بلکہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ یہ بذات خود فعالہ ہیں۔ابن حجر کہتے ہیں میری نظر میں یہ جواف شافی نہیں کیونکہ عبادِ نجوم کا ایک گروہ ان کی الوھیت کا ہی قائل تھا۔

نواں معنی یہ ذکر کیا گیا ہے۔کہ روزہ کے سوا باقی تمام عبادات میں سے اس کی طرف سے صادر کوتاہیوں کا حساب ہوگا اور ان کے ثواب میں کمی کی جائے گی۔حتی کہ بعض کے لئے صرف روزہ باقی رہ جائے گا۔تو اس کے بدلے اسے جنت کا داخلہ مل جائے گا۔قرطبی کہتے ہیں میں ایک عرصہ تک اس مفہوم کو بنظرِ استحسان دیکھتا رہا حتی کہ المعلس الحقیقی کی حدیث میں روزہ کا بھی ذکر پایا (المفلس یأتی یوم القیامة بصلاة وصدقة وصیام ویأتی وقد شتم هذا الخ) تو اس میں ہے کہ حساب لیتے لیتے آخر کار اس کی تمام نیکیاں دوسروں کو دے دی جائیں گی اور وہ خالی ہاتھ نامراد وخاسر آگ میں ڈال دیا جائے گا۔

آخری مفہوم ومعنی یہ ذکر کیا گیا ہے کہ چونکہ روزہ بقیہ اعمال کی طرح ظاہر نہیں ہے لہٰذا حفظہ یعنی کرام کاتبین اسے نہیں لکھتے تو اس وجہ سے اس کی اضافت اللہ عزوجل نے اپنی طرف کی ہے کہ بقیہ کا ان کے ثواب سمیت اندراج یہ فرشتے کر لیتے ہیں، مگر ابن حجر لکھتے ہیں کہ اس کے رد کے لئے یہی حدیث ہی کافی ہے۔کہ کرام کاتبین ان نیکیوں کو بھی لکھتے ہیں اور ان کا اندراج کرتے ہیں۔جن کے کرنے کا ابن آدم ارادہ کرتا ہے۔پھر کرتا نہیں، لہٰذا یہ کہنا کہ چونکہ روزہ ظاہر نہیں لہٰذا اسے نوٹ نہیں کیا جاتا، مردود ہے۔کہتے ہیں کہ ان مفاہیم پر میں مطلع ہوسکا ہوں مجھے بتلایا گیا کہ طالقانی نے (حظائر القدس) میں اس سے بھی زیادہ توجیہات ذکر کی ہیں مگر میں اس کا مطالعہ نہ کرسکا۔اس امر پر اتفاق ہے کہ وہ روزہ یہاں مراد ہے کہ جس کے عامل نے اپنے روزے کو معاصی سے محفوظ رکھا قولاً بھی اور فعلاً بھی، ابن عربی نے بعض زہاد سے نقل کیا ہے کہ یہ مذکور اجر خواص کے روزوں کے ساتھ خاص ہے، کہتے ہیں کہ روزہ چار اقسام کا ہے، عوام کا روزہ جو اکل وشرب اور جماع سے امتناع سے عبارت ہے۔خواص العوام کا روزہ جو ان سے پرہیز کے ساتھ ساتھ قولی وفعلی محرمات سے اجتناب بھی ہے۔پھر خواص کا روزہ ہے جو غیر ذکر اللہ اور غیر اللہ کی عبادت سے روزہ ہے۔اس کے بعد خواص الخواص کا روزہ ہے۔جو غیر اللہ سے روزہ ہے۔تو ان لوگوں کے لئے قیامت تک افطار نہیں، یہ مقامِ عالی ہے۔مگر ابن حجر کہتے ہیں اس مذکور ثواب کو اس آخری قسم کے لئے ہی قرار دینا محلِ نظر ہے۔کہتے ہیں میری نظر میں اقرب الا جو یہ پہلا اور دوسرا پھر آٹھواں اور نواں قریب تر ہے۔

بیضاوی اس روایت پر بات کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ حسنات کی جزاء دس گنا سے لے کر سات سو گنا پھر الی ماشاء اللہ ہے۔روزوں کا ثواب اس سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔کہ اس کی تقدیر واحصاء سوائے اللہ کے کسی کو معلوم نہیں اس لئے وہی اس کی جزاء کا متولی ہے۔کسی اور کے حوالے یہ کام نہیں کیا، کہتے ہیں روزے کی اس مزیت کے ساتھ اختصاص کی وجہ، دو سبب ہیں۔ایک یہ کہ تمام عبادات پر لوگ مطلع ہوسکتے ہیں اور روزہ عبد اور خالق کے درمیان ایک راز ہے۔وہ خالصۃً اسی کے لئے رکھتا ہے۔اور اس کی رضا کا طالب ہے۔اسی طرف (فإنه لی) اشارہ کرتا ہے۔دوسرا سبب یہ کہ تمام اعمال کے بجالانے میں صرف مال ہے یا استعمال بدن جبکہ روزہ رکھنے میں کسرِ

نفس، بدن کا نقصان، بھوک و پیاس کی سختی برداشت کرنا اور ترکِ شہوات ہے اسی طرف یہ جملہ اشارہ کرتا ہے۔ (ویدع شهوته الخ)۔ (والحسنة بعشر أمثالها) یہاں اختصار ہے۔ مؤطا میں بتمامہ ہے، ابونعیم نے بھی المستخرج میں قعنبی شیخ بخاری کے حوالے سے پورا سیاق نقل کیا ہے۔ یعنی (إلى سبعمائة ضعف الخ) اس پر چھ ابواب بعد بحث ہوگی۔

علامہ انور (الصيام لي وأنا أجزي به) کے متعلق اظہار خیال کرتے ہیں۔ کہ اس کی مبسوط تحقیق تو ذکر کی جا چکی ہے، حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کے متعدد سیاقات ہیں یہ جملہ ان تمام میں محل استثناء میں واقع ہے تو ضروری ہے کہ مابعد کا حال بھی مدنظر رکھا جائے، میری نظر میں تمام قطعات صحیح ہیں، روایت بالمعنی کی قبیل میں سے نہیں بلکہ (باب حفظ مالم يحفظه الآخر) میں سے ہیں (یعنی ہر راوی نے وہ بیان کیا جو اسے یاد رہا، سبھی عبارات آنجناب نے کہی ہیں)۔ روزے کی وجہِ اختصاص اسی حدیث میں مذکور ہے کہ۔ (يدع طعامه الخ)۔ جو صرف روزے میں متحقق الذات ہیں اگرچہ وقتی طور پر نماز میں بھی ہیں مگر وہ ان کے فوات کا موجب نہیں بنتی کہ نماز ادا کر کے اکل و شرب اور جماع کر سکتا ہے۔ بخلاف روزے کے کہ دن میں سے کلیۃً حرمان ہے۔ اس حدیث کو ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب الصَّومُ كَفَّارَةٌ (روزہ کفارہ ہے)

ابوذر کے نسخہ میں باب مضاف ہے، بقیہ میں منون ہے۔ یعنی روزہ گناہوں کا کفارہ بنتا ہے۔ شرح القطب میں اس کی تشریح میں ہے کہ (أي باب تكفير الصوم الذنوب)۔ کتاب الصلاۃ میں ایک باب (الصلاة كفارة) بھی مستملی کے نسخہ میں (باب تكفير الصلاة) کے الفاظ سے ہے، وہاں یہی حدیث باب ابووائل سے ہی دوسرے طریق کے ساتھ نقل کی تھی۔ کچھ بحث تو وہاں ذکر ہوئی بقیہ مفصل کلام (علامات النبوة) میں بیان ہوگی۔ ترجمہ کو مطلق رکھا ہے۔ مگر حدیث میں (فتنة الرجل) کی قید بھی ہے۔ سابقہ باب کی حدیث میں تھا کہ تمام اعمال کفارہ ہیں سوائے روزے کے، تو یہ حدیث اس کا معارض نہیں ہے کیونکہ یہ محمول ہے۔ شیء مخصوص کے کفارہ پر اور جہاں نفی ہے وہ کسی دوسری شیء کے کفارہ کی ہے۔ مصنف نے ایک اور مقام پر یہی حدیث نقل کر کے یہ ترجمہ قائم کیا ہے۔ (باب الصدقة تكفر الخطيئه)۔ گویا ہر خطیہ کی تکفیر پر محمول کیا ہے۔ مطلقا تکفیر کی تایید مسلم کی ابو ہریرہ سے مرفوع روایت میں ملتی ہے۔ جس میں ہے کہ پانچوں نمازیں اور (رمضان إلى رمضان) درمیان کے تمام گناہوں کی مکفرات ہیں بشرطہ کہ کبائر سے اجتناب کیا ہو۔ اس بارے (الصلاة) میں بحث ذکر کی گئی، ابن حبان میں ابن سعید کی مرفوع حدیث میں ہے (من صام رمضان وعرف حدوده كفَّر ماقبله) مسلم کی حدیثِ ابی قتادہ میں ہے کہ یومِ عرفہ کا روزہ دو برس اور عاشوراء کا روزہ ایک برس کے گناہوں کا کفارہ ہے تو اس پر (كل العمل كفارة إلا الصيام) کا مطلب یہ متعین کیا جا سکتا ہے۔ کہ روزے صرف کفارہ ہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ مزید اجر و ثواب کا موجب بھی ہیں۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ اس حدیث میں تصریح ہے کہ روزہ بھی کفارہ میں ماخوذ کیا جائے گا۔ مگر بظاہر یہ حقوق العباد ہیں، شاید حقوق اللہ میں اس سے اخذ نہ کیا جائے۔ ابن حجر نے سابقہ باب کی بحث میں اس کی بابت بھی کچھ بحث کی تھی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ احمد کی (حماد بن سلمة عن محمد بن زياد عن أبي هريرة) سے روایت میں ہے۔ (كل العمل كفارة إلا الصوم،

الصوم لی وأنا أجزی به) مسند ابی دواؤد طیالسی میں بھی بحوالہ (شعبة عن محمد بن زیاد) اسی طرح ہے۔اس کے لفظ ہیں (قال ربكم تبارك و تعالى كل العمل كفارة إلاالصوم) قاسم بن اصبغ نے دوسری سند کے ساتھ شعبہ سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں (كل مايعمله ابن آدم كفارة له إلا الصوم) امام بخاری نے بھی التوحید میں (آدم عن شعبة) سے نقل کیا کہ (عن ربكم قال لكل عمل كفارة والصوم لی وأنا أجزی به)۔تو یہاں استثناء محذوف کیا، اسی طرح احمد نے بھی (غندر عن شعبة) سے یہی روایت کیا مگر کہا (كل العمل كفارة) تو یہ آدم کی روایت کے مخالف ہے کیونکہ اس کا معنی یہ ہوا کہ معاصی میں سے ہر عمل کا طاعات میں سے کفارہ ہے۔ جبکہ غندر کی روایت کا معنی یہ بنتا ہے کہ۔ طاعات کا ہر عمل معاصی کا کفارہ ہے۔ اسماعیلی نے بیان کیا ہے کہ۔اس ضمن میں شعبہ پر اختلافِ رواۃ ہے۔انہوں نے غندر کے طریق سے استثناء کے ذکر کے ساتھ روایت نقل کی ہے مگر غندر پر بھی اختلاف ہے۔رواۃ ہے (کہ کسی نے استثناء ذکر کیا اور کسی نے نہیں کیا)۔تو استثنائے مذکور ابن عیینہ کی مذکور رائے کا مؤید ہے۔لیکن اگر وہ صحیح سند بھی ہے تو حدیثِ حذیفہ (فتنة الرجل فی أهله وماله و ولده يكفر ها الصلاة والصيام والصدقة) اس کی معارض ہے شاید اسی وجہ سے بخاری نے ترجمہ ہذا قائم کیا ہے۔اور یہی حدیثِ حذیفہ لائے ہیں، تطبیق کی ایک صورت ذکر کردی گئی ہے۔

حدثنا علی بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا جامع عن أبی وائل عن حذيفة قال قال عمر رضی الله عنه مَن يَحفَظُ حديثاً عن النبی ﷺ فی الفِتنةِ ؟ قال حذيفةُ أنا سمعتُه يقول فِتنةُ الرجلِ فی أهلِه ومالِه وجارِه تُكَفِّرُها الصلاةُ والصيامُ والصَّدَقةُ قال لَيس أسألُ عن ذِهِ إنّما أسألُ عن التی تَمُوجُ كما يَموجُ البحرُ قال وإنَّ دونَ ذٰلك باباً مُغلَقاً قال فيُفتَحُ أو يَكسَرُ؟ قال يُكسَرُ قال ذاك أجدَرُ أن لا يُغلَقَ إلىٰ يومِ القيامةِ فقُلنا لِمَسروق سَلْهُ أكانَ عمرُ يَعلَمُ مَنِ البابُ ؟ فسألَه فقال نَعم كما يَعلَمُ أنَّ دُونَ غَدٍ الليلةَ۔ (الزکاۃ میں گزرچکی ہے)

جامع سے مراد ابن راشد کوفی ہیں۔اس کے کچھ مباحث کتاب الصلاۃ میں ذکر ہو چکے بس بقیہ الفتن میں ذکر ہوں گے۔

باب الرَّيَّانُ لِلصَّائِمِينَ (روزہ داروں کیلئے بابِ ریان)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ریان بروزن فعلان (ریٌّ) میں سے اسم علم ہے جنت کے ایک دروازے کا جہاں سے صرف روزہ دار گذریں گے۔اسی مناسبت سے اس کا یہ نام رکھا گیا، قرطبی کہتے ہیں ری کے (یعنی سیرابی) کے ذکر سے (شبع) کے ذکر سے استغناء کیا ہے کیونکہ ری، شبع کو مستلزم ہے۔ابن حجر کہتے ہیں شاید اس وجہ سے بھی کہ بھوک کی نسبت پیاس زیادہ دشوار و اشق ہے۔
علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ جنت میں اعمال کے اعتبار سے ابواب ہیں جو کوئی دنیا میں عمل کرتے ہے وہ اسی عمل کے باب سے داخل ہوگا۔مرادِ حدیث اس عمل کی قدر بیان کرنا ہے۔جس کے ذریعہ جنت کا داخلہ ممکن ہو سکے گا تو شارع نے یہ تعیین کی ہے کہ

جوشخص دومرتبہ اسی جنس کا فعل بجالائے تو یہ اس میں دخول کے لئے صالح ہے یعنی یہ میزانِ دخول ہے۔اسی لئے انفاقِ زوجین کی بات کی، توجیہہ آگے آرہی ہے۔(یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ریان نامی باب میں روزہ داروں کے داخلہ کے بطور خاص ذکر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غیر روزے دار دوسرے ابواب کے ذریعہ جنت میں داخل ہوں گے۔تو اگر یہ فرضی روزے ہیں تو ان کا تارک تو جنت میں داخلہ کا مستحق ہی نہیں پھر بابِ ریان کے صائمین کے ساتھ اختصاص کا کیا مفہوم؟اس کی توجیہہ یہ ہوسکتی ہے کہ اس سے مراد وہ مسلمان جو روزے کے ساتھ خصوصی شغف رکھتے ہیں اور اکثر روزے سے ہی ہوتے ہیں،طبیعت کے لحاظ سے کسی کو تلاوتِ قرآن کے ساتھ خصوصی لگاؤ ہوسکتا ہے۔کسی کو کثرتِ نوافل کے ساتھ،حضرت عثمان کے بارہ میں ذکر ہوا کہ تلاوت کے ساتھ خاص شغف تھا حتی کہ اکثر،رات کو ایک ہی رکعت میں پورا قرآن پڑھ لیتے تھے تو اس بابِ ریان میں گذر کر داخلہ جنت ان اہل ایمان کے نصیب میں ہوگا جو نفلی روزوں کے ساتھ خصوصی لگاؤ رکھتے تھے گویا روزہ رکھنا جن کی طبیعتِ ثانیہ بن چکا تھا اگلی روایت میں اسی طرف اشارہ کیا ہے)۔

حدثنا خالد بن مخلد حدثنا سليما ن بن بلال قال حدثني أبو حازم عن سهل رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال إنَّ في الجنةِ باباً يقال لَه الرَّيَّانُ يَدخُلُ مِنه الصائمون يوم القيامة لا يَدخُلُ مِنه أحدٌ غيرُهم يُقال أينَ الصَّائمونَ؟ فيَقُومون لا يدخل منه أحد غيرُهم فإذا دَخلُوا أغلِقَ فلَمْ يَدخُلْ مِنه أحدٌ

سہلؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا جنت میں ایک دروازہ ہے جسے ''ریان'' کہتے ہیں اس دروازہ سے قیامت کے دن روزہ دار داخل ہوں گے ان کے سوا کوئی داخل نہ ہوگا۔کہا جائے گا روزہ دار کہاں ہیں؟ پس وہ اٹھ کھڑے ہوں گے ان کے سوا کوئی اس دروازہ سے داخل نہ ہوگا پھر جس وقت وہ داخل ہو جائیں گے تو دروازہ بند کرلیا جائے گا۔

ابو حازم سے مراد ابن دینار اور سہل سے مراد ابن سعد ساعدی ہیں۔(إن في الجنة بابا)۔یقول الزین (للجنة) نہیں کہا کہ (في الجنة) نعیم وراحت کے تذکرہ میں تشوق کے اعتبار سے ابلغ ہے،مگر ابن حجر لکھتے ہیں کہ دوسری سند سے اسی حدیث میں (إن للجنة ثمانية الخ) کی عبارت ہے۔اسے جوزقی نے (بطريق أبي غسان عن أبي حازم) نقل کیا ہے۔بخاری نے یہی سند بدء الخلق میں یہ روایت نقل کرتے ہوئے ذکر کی ہے مگر (في الجنة ثمانية الخ) کہا ہے۔(بظاہر دونوں ترکیبوں میں معنوی اعتبار سے فرق ہے۔في الجنة۔کا مطلب یہ بنتا ہے کہ یہ دروازے داخلہ کے نہیں بلکہ جنت کے داخلہ کے بعد مختلف درجات کے ہیں اب اس امر کی شارحین نے تحقیق نہیں کی کہ آنجناب کی استعمال کردہ ترکیب کون سی ہے مگر اگلی روایت سے مترشح ہے کہ یہ داخلہ کے دروازے ہیں۔) (فإذا دخلو الخ) غیر کے دخول کی مکرر نفی تاکیداً کی ہے،(فلم يد خل أغلق) پر معطوف ہے مسلم کی روایت میں ہے۔(فإذا دخل آخرهم أغلق) کئی ایک نسخوں میں (فإذا دخل أولهم الخ) ہے بقول عیاض یہ وہم ہے (آخرھم) ہی صواب ہے۔اسے مسلم نے بھی (الحج) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر قال حدثني معن قال حدثني مالك عن ابن شهاب عن حميد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ قال مَن أنفقَ زوجَينِ في سبيل الله نُودِيَ مِن أبوابِ الجنة يا عبدَالله هذا خيرٌ فمَن كان مِن

أهلِ الصلاةِ دُعِيَ مِن بابِ الصلاةِ ومَن كان مِن أهلِ الجهاد دُعىَ مِن باب الجهادِ ومَن كان مِن أهلِ الصيام دُعىَ مِن باب الرَّيَّانِ ومَن كان مِن أهلِ الصَّدَقةِ دُعِيَ مِن بابِ الصَّدَقةِ فقال أبوبكر رضى الله عنه بِأبى أنت وأمِّى يارسولَ الله ماعَلىٰ مَن دُعِيَ مِن تلك الأبوابِ مِن ضَرُورةٍ فهَلْ يُدعىٰ أحدٌ مِن تلك الأبوابِ كُلِّها؟ قال نعم وأرجو أن تكونَ مِنهم

ابُو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص اللہ کی راہ میں دو جوڑے (کوئی سی بھی دو چیزیں) تقسیم کرے وہ جنت کے دروازوں سے بلایا جائے گا (فرشتے کہیں گے کہ) اے اللہ کے بندے! یہ دروازہ اچھا ہے (اس میں سے آجا) پھر جو کوئی نماز قائم کرنے والوں میں سے ہوگا تو وہ نماز کے دروازے سے پکارا جائیگا اور جو کوئی جہاد کرنے والوں میں سے ہوگا تو وہ جہاد کے دروازے سے پکارا جائیگا اور جو کوئی روزہ داروں میں سے ہوگا تو وہ "باب الریان" سے پکارا جائے گا اور جو کوئی صدقہ دینے والوں میں سے ہوگا وہ صدقہ کے دروازے سے پکارا جائے گا تو ابُو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے عرض کی یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں جو شخص ان تمام دروازوں سے پکارا جائے تو اس کو پھر کوئی حاجت ہی نہ رہے گی تو کیا کوئی شخص ان تمام دروازوں سے بھی پکارا جائے گا؟ تو آپ نے فرمایا ہاں میں امید رکھتا ہوں کہ تم انہیں میں سے ہوگے۔

حمید بن عبدالرحمٰن ابن عوف مراد ہیں، آگے ایک روایت میں اس کی صراحت ہے۔(عن أبي هريرة) ابن عبدالبر لکھتے ہیں مالک سے سوائے یحیٰ بن بکیر اور عبداللہ بن سلام کے تمام رواۃ نے اسے موصول ہی روایت کیا ہے ان دونوں نے مرسلاً نقل کیا ہے۔ قعنبی کے نسخہ میں یہ موجود ہی نہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں دار قطنی نے (الموطآت) میں اسے یحیٰ بن بکر کے حوالے سے موصول ذکر کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یحیٰ پر اس ضمن میں ناقلین کا اختلاف ہے علاوہ ازیں قعنبی سے بھی اسے نقل کیا ہے۔ گویا انہوں نے خارج موطا اس کی روایت کی ہے۔

(من أنفق زوجين الخ) اسماعیل قاضی نے ابو مصعب عن مالک سے (من ماله) کا اضافہ بھی نقل کیا ہے۔ (في سبيل الله) سے مراد میں اختلاف ہے کہا گیا ہے کہ اس سے مراد جہاد ہے۔ بعض نے اس سے اعم مراد لیا ہے۔ زوجین سے مراد مال کی اصناف میں سے کسی صنف کی دو چیزوں کا انفاق، آگے اس کی وضاحت آئیگی۔ (هذا خير) یہاں خیر افعل تفضیل نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ۔ (خير من الخيرات)۔ (یعنی بھلائی کے کاموں میں سے یہ بھی ایک کام ہے۔ خیر اور شر اصلاً افعل تفضیل ہیں دونوں کا ھمزہ کثرتِ استعمال کے سبب ساقط ہے، اصل میں تھا أخیر اور أشر)۔

علامہ انور اس کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ عادت اور عبادت میں فرق بیان کرنا مقصود ہے کہ اگر کسی چیز کا ایک مرتبہ انفاق کیا تو یہ اس امر پر دال نہ ہوگا کہ اسے انفاق کی عادت ہے۔ مگر جب دوبارہ بھی کیا تو علم ہوگا کہ انفاق اس کی عادت ہے۔ تو اس کا اعتبار کیا گیا۔ اور اسے عبادت شمار کیا گیا ہے۔ پھر اگرچہ دو مرتبہ انفاق بھی اصلاً دال علی العادت نہیں ہوتا مگر رحمت کا بے پایاں مظاہرہ کرتے ہوئے اسے کافی سمجھا گیا بہرحال اگر بندے کا کوئی عمل متکرر (بار بار) ہوتا ہو تو وہی اس کا اعتیاد قرار دیا جاتا ہے۔ تو ایسے اعمال ہی سے اجرِ تام ملتا ہے۔ اسی وجہ سے دخولِ جنت کا میزان بنایا گیا۔ (فهل يدعى أحد الخ) جناب ابو بکر کے اس سوال کی بابت لکھتے ہیں۔ کہ کسی خاص عمل میں کوئی خصوصیت ظاہرہ کا ہونا آجکل بھی کثیر ہے مگر جو جامع خصائص (یعنی عبادت کی تمام انواع میں پیش قدمی کرنے والا)

اور ہر میدان کا مبارز ہوتا ہے۔ تو اس قسم کے افراد کم ہیں تو حضرت صدیق اکبر کی مراد یہی تھی واللہ أعلم۔

(ومن كان من أهل الخ) مسند احمد کی (محمد بن عمرو عن الزهري) کی روایت میں ہے کہ (لکل أهل عملٍ بابٌ يُدعون منه بذلك العمل الخ) اس حدیث پر مفصل و مستوفی بحث فضائلِ ابی بکر کے باب میں ہوگی۔ اسے ترمذی نے (المناقب) جبکہ نسائی نے بھی (المناقب، الصوم الزكاة اور الجهاد میں ذکر کیا ہے۔

باب هَلْ يُقالُ رَمَضانُ أو شَهْرُ رمضانَ؟ (کیا صرف رمضان کہا جاسکتا ہے؟)

ومَن رأىٰ كُلَّه واسعاً. وقال النبيُ ﷺ مَن صَام رَمضانَ وقال لا تُقدِمُوا رمضانَ .

سرخسی اور مستملی کے نسخوں میں (هل يقول الخ) ہے یعنی کیا صرف رمضان کہنا جائز ہے؟ (کہ قرآن میں شہرِ رمضان ہے)۔

(ومن رأى كله الخ) یعنی اضافت اور بغیر اضافت، دونوں طرح کہنا جائز سمجھتا ہے۔ بخاری کا اشارہ ایک ضعیف حدیث کی طرف ہے۔ جسے ابومعشر نجیح مدنی نے (سعيد المورى من أبي هريرة) سے مرفوعا ذکر کی ہے۔ کہ رمضان نہ کہا کرو رمضان اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے۔ لہٰذا شہر رمضان کہو۔ اسے ابن عدی نے الکامل میں ذکر کے ابومعشر کی وجہ سے ضعیف کہا ہے۔ بیہقی کہتے ہیں۔ مجاہد اور حسن سے بھی یہی مروی ہے۔ مگر وہ دونوں طریق بھی ضعیف ہیں لکھتے ہیں کہ بخاری نے صرف رمضان کہہ لینے کا جواز متعدد احادیث کی بناء پر ثابت کیا ہے۔ نسائی نے بھی اس ضمن میں یہ ترجمہ باندھا ہے۔ (باب الرخصة في أن يقال لشهر رمضان رمضان)۔ بہرحال یہ احتمال بھی موجود ہے کہ جن احادیث میں صرف (رمضان) ہے۔ ان میں (شہر) کے لفظ کا حذف تصرف رواۃ سے ہو۔ ممکن ہے اسی وجہ سے امام بخاری نے جزم بالحکم نہیں کیا، اصحابِ مالک سے اس کی کراہت منقول ہے، کثیر شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی قرینہ ایسا موجود ہے کہ ماہ رمضان ہی کی طرف ذہن جائے، تب مکروہ نہیں، جمہور جواز قرار دیتے ہیں، وجہ تسمیہ کی بابت کہا گیا ہے کہ اس میں (ترمض الذنوب) گناہ جلائے جاتے ہیں کیونکہ رمضاء شدت حر کو کہتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا کہ روزے جب فرض ہوئے تو سخت گرمی کا مہینہ تھا اس وجہ سے (رمضان) نام پڑ گیا (لیکن یہ توجیہ تب قابل اعتبار ہوگی اگر تحقیق سے ثابت ہو کہ قبل ازیں اس کا کوئی اور نام تھا۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ میری نظر میں مصنف نے یہ مسئلہ لغت پر چھوڑ دیا ہے۔ اور اہل لغت میں سے ابن حاجب لکھتے ہیں کہ جن مہینوں کے اسماء کا پہلا حرف راء ہے ان کے سوا کسی اور مہینہ کے نام سے پہلے (شہر) کا لفظ ذکر نہیں کیا جاتا مثلاً رمضان اور دونوں ربیع، وہ کہتے ہیں۔ (لا تضف لفظ شهر بشهر إلا الذي في أوله راء)۔ (مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ راء والے ناموں کے ساتھ۔ شہر کا لفظ استعمال کرنا لازمی ہے)۔

(وقال النبي ﷺ الخ) ترجمہ میں دو حدیثوں کی طرف اشارہ کیا ہے، پہلی حدیث اگلے باب میں بتمامہ موصول ہے جبکہ دوسری اس کے بعد موصول ہے۔ مسلم نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا اسماعيل بن جعفر عن أبي سهيل عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال إذا جاءَ رمضانُ فُتِحَتْ أبوا بُ الجَنَّةِ

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب رمضان آتا ہے تو جنت کے دروازے کھل جاتے ہیں۔

ابو سہیل سے مراد نافع بن مالک بن ابی عامر اصبحی، امام مالک کے چچا ہیں، مالک تابعی کبیر ہیں، حضرت عمر کا زمانہ پایا۔ (إذا جاء رمضان) یہاں بالاختصار ہے، مسلم نے اسی سند کے ساتھ مطولا زھری کی دوسری روایت باب کے مانند نقل کیا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بخاری نے ایک ہی متن دو سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اور موضعِ مغایرت ملحوظ رکھا ہے۔ جو پہلی روایت میں (أبواب الجنة) ہے۔ جبکہ دوسری روایت میں اس کی بجائے (أبواب السماء) ہے۔ اس حدیث کے شیخِ مؤلف کے سوا تمام راوی مدنی ہیں، اسے مسلم اور نسائی نے (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثني يحي بن بكير قال : حدثني الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال أخبرني ابن أبي أنس مولَى التَّيمِيِّينَ أنَّ أباه حدثه أنه سمعَ أبا هريرة رضي الله عنه يقول قال رسول الله ﷺ إذا دَخلَ شهرُ رمضانَ فُتحتْ أبوابُ السَّماءِ وغُلِّقتْ أبوابُ جَهنمَ وسُلسِلَتِ الشَّياطينُ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب رمضان آتا ہے تو آسمان کے دروازے کھل جاتے ہیں اور دوزخ کے دروازے بند کر دیئے جاتے ہیں اور شیاطین مضبوط ترین زنجیروں سے جکڑ دیئے جاتے ہیں۔

(حدثني ابن أبي أنس) یہ ابو سہیل نافع ہیں ان کے والد مالک کی کنیت ابو انس تھی، یہ زہری کے صغار شیوخ میں سے ہیں، ان کے تلامذہ نے بھی انہیں پایا اور وہ عمر میں ان میں سے بعض مثلا اسماعیل بن جعفر (پہلی روایت میں ان سے راوی) سے چھوٹے تھے، وفات بھی زہری کے بعد ہوئی۔ تو اس لحاظ سے یہ روایت الأ قران ہے۔ نسائی کی روایت میں ابن ابی انس سے مراد ابو سہیل کا ہونا مصرح ہے۔ انہوں نے ابن شہاب سے (أخبرني أبو سهيل عن أبيه)۔ کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے۔ علاوہ ازیں (صالح عن ابن شهاب) کے طریق سے (أخبرني نافع بن أبي أنس) کہا ہے۔ معمر نے زہری سے اسی حدیث کو مرسلا روایت کیا ہے۔ اور ابو ہریرہ اور ان کے درمیانی واسطے حذف کر دیئے۔ محمد بن اسحاق نے زہری سے (عن أويس بن أبي أويس عديل بني تميم عن أنس) کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے جو بقول نسائی خطا ہے۔ (مولى التميميين) یعنی مولی بنی تمیم، مراد ان میں سے آل طلحہ بن عبید اللہ ہیں، طلحہ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، ابو عامر والدِ مالک نے مکہ میں اقامت اختیار کر لی تھی اور عثمان بن عبید اللہ کے حلیف بن گئے تھے۔ جو حضرت طلحہ کے بھائی تھے اسی وجہ سے ان کی طرف نسبت سے مشہور ہو گئے تھے، امام مالک کہا کرتے تھے کہ ہم آل تمیم کے موالی نہیں بلکہ خالص عرب ہیں اصبح میں سے میرے دادا ان کے حلیف بنے تھے۔) عام طور پر عجم عربوں کے ساتھ اقامت پذیر ہونے کے لئے سہولت کی خاطر کسی عرب قبیلہ کے حلیف بن جاتے تھے۔ اور ان کے مولی کہلائے جاتے تھے۔

(وسُلسلت الشياطين) حلیمی کہتے ہیں ممکن ہے۔ ان شیاطین سے مراد وہ ہوں۔ جنہیں قرآن نے (يسترقون السمع) کا خطاب دیا گیا ہے۔ اور ان کا یہ تسلسل (زنجیروں میں جکڑا جانا) رمضان کی راتوں میں ہو نہ کہ دن کے وقت چونکہ زمانہ نزولِ قرآن کے وقت انہیں استراقِ سمع (قبل ازیں وہ آسمانوں کے قریب جا کر فرشتوں کی باتیں چپکے سے سن لیتے تھے جسے استراق سمع کہا گیا)۔ سے منع کر دیا گیا تھا تو رمضان میں مزید حفاظت کی خاطر انہیں زنجیروں سے جکڑ دیا جاتا ہو، یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے۔ کہ رمضان

میں اہل ایمان کو ورغلانے کی ان کی صلاحیت بوجہ نیکی اور روزوں کے کمزور پڑ جاتی ہو، جسے تسلسل کے ساتھ تعبیر کیا گیا۔ بعض علماء نے کہا ہے۔ کہ سارے شیاطین مراد نہیں بلکہ جنہیں (مردۃ الجن) کہا جاتا ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ ترمذی کے ہاں یہی مراد ہیں، سب کا جکڑا جانا لازمی نہیں پھر معاصی کے وقوع وصدور کا صرف شیاطین پر انحصار نہیں بلکہ آدمی کا نفس اس کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ (نفسِ اُمارۃ) مگر اس میں شبہ نہیں کہ طاعات کی کثرت اور معاصی کی قلت اس شہر مبارک میں امرِ مشاہد ہے۔ حضرت عثمان رمضان میں ایک اضافی وظیفہ (یعنی بونس) دیتے تھے جیسا کہ طحاوی میں ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں (المردۃ) کے لفظ پر ہی ترجمہ قائم کیا ہے۔ اور اس کے تحت ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور حاکم کی روایت کردہ حدیث جو (من طريق الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة) ہے۔ نقل کی ہے جس کے الفاظ ہیں (إذا كان أول ليلة من شهر رمضان صُفِّدت الشياطين و مَردةُ الجنِ)۔ نسائی کی (أبو قلابة عن أبي هريرة) سے روایت میں (وتُغَلُّ فيه مردة الشاطين) کا جملہ ہے۔ صفدت بمعنی (سلسلت) ہے۔ ابوابِ جنت کے کھول دیئے جانے کا بھی ذکر ہے، عیاض اس کی بابت لکھتے ہیں یہ اپنے ظاہر پر ہے۔ اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ فرشتوں کے لئے اس عظیم مہینہ کی آمد اور اس کی حرمت کی علامت ہے اور شیاطین کو اہلِ ایمان کے اذی سے روک دیئے جانے کا اشارہ ہے۔ یہی احتمال ہے کہ کثرتِ ثواب وعفو کا اشارہ ہو چونکہ شیاطین کے اِغواء واِضلال کی صلاحیت کم ہو جاتی ہے اسے ان کی تصفید و اغلال سے تعبیر کیا گیا اس کی تائید ایک روایت کے الفاظ (وفتحت أبواب الرحمة) سے بھی ہوتی ہے۔ یہ بھی محتمل ہے۔ کہ ابواب جنت کے کھول دیئے جانے سے مراد اللہ تعالی کی طرف سے لوگوں کو نیکی کرنے کی توفیق اور اس کے مواقع مہیا کرنا ہو جو دخولِ جنت کے اسباب میں سے ہے۔ اور اسی طرح ابوب جہنم بند کر دیئے جانے سے مراد گناہوں کی طرف سے ان کا صَرفِ توجہ ہو جو دوزخ میں لے جانے کے اسباب ہیں۔ الزین کے بقول پہلی توجیہ ہی اوجہ (اقوی) ہے۔ اور کوئی ضرورت نہیں کہ الفاظ کو ان کے ظاہری معانی سے پھیرا جائے، جن روایات میں (أبواب الرحمة یاأبواب اسماء) ہے۔ وہ تصرفِ رواۃ ہے۔ توربشی شارع المصابیح نے دوسرے احتمال پر جزم کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ۔ آسمان کے دروازے کھول دیئے جانا نزولِ رحمت۔ اور اعمالِ صالحہ کی قبولیت کا کنایہ ہے۔ اسی طرح ابوابِ جہنم کا غلق۔ روزہ داروں کے گناہوں کی آلائشوں سے تنزّہ واجتناب کا یہ ہے۔

قرطبی نے عبارتِ مذکورہ کو اس کے ظاہر پر ہی محمول کیا ہے پھر اس اعتراض کہ اگر حقیقۃً رمضان میں شیطانوں کو جکڑ دیا جاتا ہے۔ تو رمضان میں گناہ اور جرائم کیوں سرزد ہوتے ہیں؟ کا جواب دیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ روزہ داروں سے گناہوں کا صدور بہت کم ہو جاتا ہے۔ یا یہ کہ بعض شیاطین مثلا المردۃ ہی جکڑے جاتے ہیں، سب نہیں بہر حال تقلیلِ شرور ثابت ہے۔ جسے رمضان میں واضح طور سے محسوس کیا جا سکتا ہے۔ سب شیاطین کو جکڑ دیئے جانے کا مطلب یہ نہیں کہ کوئی معصیت ہی واقع نہ ہو، شیاطین کے سوا بھی گناہوں کے اسباب ہیں مثلا نفوسِ خبیثہ، عاداتِ قبیحہ اور انسی شیطان۔ بعض علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اب مکلف کے لئے گناہ کے ارتکاب کا کوئی عذر باقی نہیں گویا اس سے یہ کہا جا رہا ہے کہ اب شیاطین بھی جکڑے جا چکے ہیں۔ للہذا ترکِ طاعت اور فعلِ معصیت پر ان کا سہارا نہ لیا جائے۔

حدثنا يحي بن بكير قال؛ حدثني الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال أخبرني

سالم أنَّ ابنَ عمرَ رضي الله عنهما قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ إذا رَأيتُموه فصُومُوا وإذا رأيتموه فَأفطِرُوا فإن غُمَّ عليكم فَاقدُروالَه - وقال غيرُ ه عن الليث حدثني عقيل ويونس لِهلا لِ رمضان

ابن عمرؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جب تم (رمضان کا) چاند دیکھوتو روزے رکھنا شروع کردو اور جب تم (عید الفطر کا) چاند دیکھوتو روزہ رکھنا ترک کردو پھر اگر مطلع ابر آلود ہوتو تم اس کیلئے اندازہ کرلو (یعنی 30 دن پورے کرلو)۔

(إذا رأيتموه) یعنی ہلال، پانچ ابواب بعد روایت میں صراحت سے ہے، معلق روایت میں یہ صراحت موجود ہے۔ اس بارے بحث تو آگے ہوگی۔ یہاں محلِ ترجمہ (شہر) کے لفظ کے بغیر رمضان کا استعمال ہے جو معلق روایت میں ہوا۔ (وقال غيره الخ) غیر سے مراد ابو صالح عبداللہ بن صالح کاتبِ لیث ہیں، اسے اسماعیلی نے اسی حوالے سے موصول کیا ہے۔ غیر زہری کی روایت میں بھی یہ مذکور ہے۔ مثلاً عبدالرزاق نے (معمرعن أيوب عن نافع عن ابن عمر) سے یہی نقل کیا ہے۔

باب مَن صامَ رمضانَ إيماناً واحتِساباً ونِيَّةً

(ایمان، احتساب اور حسنِ نیت کے ساتھ رمضان کے روزے رکھنا)

وقالت عائشةُ رضي الله عنها عن النبي ﷺ يُبعَثُون علىٰ نِيَّاتِهم

بقول الزین جواب کو ایجازاً اور حدیثِ باب پر اعتماداً حذف کیا ہے۔ (ونيةً) احتساباً پر معطوف ہے۔ کیونکہ جو تقرب إلى الله کی غرض سے رکھا جائے اس کے وقوع میں نیت شرط ہے (میدانِ سیاست میں بھوک ہڑتال اور مرن بھرت بھی شکلاً روزہ ہی سے مشابہ ہے)۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اولی یہ ہے کہ اسے منصوب علی الحال قرار دیا جائے بعض نے مفعول لہ، تمیز یا حال ہونے کی بناء پر منصوب کہا ہے بایں طور کہ مصدر اسم فاعل کے معنی میں ہو (أي مؤمنا محتسبا) ایمان سے مراد یہ اعتقاد رکھتے ہوئے کہ روزہ رکھنا فرض ہے۔ اور احتساباً یعنی اللہ تعالی سے ثواب کا طالب ہوتے ہوئے، خطابی نے احتساباً کا معنی (عزيمةً) کیا ہے یعنی اس کے لئے رغبت کا اظہار کرتے ہوئے نہ کہ اسے بوجھل اور پر مشقت اور نہ دن کو لمبا سمجھتے ہوئے۔ (بعض حضرات اس قسم کی باتیں کرتے ہیں کہ شام ہی نہیں ہو رہی، دن ہی نہیں گذر رہا چہرے پر ایسے آثار طاری کر لیتے ہیں گویا سخت مشقت اور جانکنی کے عالم میں ہیں، اس سے بھی ثواب میں کمی ہوتی ہوگی)۔

(وقالت عائشة الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے۔ جسے (البيوع) میں نقل کیا ہے۔ اس میں ایک لشکر کے بغرض جنگ کعبہ کی طرف جانے اور اس اثناء خسف ہو جانے کا ذکر ہے، یہاں وجہ استدلال نیت کی اہمیت اور عمل میں اس کی تاثیر اجاگر کرنا ہے۔ یعنی ہو سکتا ہے کچھ لوگ اس لشکر میں زبردستی لیجائے جا رہے ہوں۔ وہ بھی ساتھ ہی خسف ہوں گے۔ پھر قیامت کے روز ہر ایک کے ساتھ اس کی نیت کے مطابق معاملہ ہوگا۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا هشام حدثنا يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة

رضی الله عنه عن النبی ﷺ قال مَن قامَ لیلةَ القدرِ إیماناً وَاحتِساباً غُفِرَلَه ما تَقَدَّمَ مِن ذَنبِهِ ومَن صَامَ رمضانَ إیمانا واحتسابا غُفِرَلَه مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِهِ

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو کوئی شب قدر میں ایمان کے ساتھ اور حصول ثواب کی نیت سے عبادت میں کھڑا ہو اس کے تمام پچھلے گناہ بخش دیے جائیں گے اور جس نے رمضان کے روزے ایمان کے اتھ اور ثواب کی نیت سے رکھے اس کے پچھلے تمام گناہ معاف کر دیے جائیں گے۔

سند میں ہشام دستوائی، یحی بن ابی کثیر اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں۔ (من قام لیلة القدر) اس بارے مستقل باب میں بحث ہوگی۔ (ماتقدم) احمد کی (حماد بن سلمة عن محمد بن عمروعن أبی سلمة) سے روایت میں (وما تأخر) بھی ہے، انہی کی (یزید بن ہارون عن محمد بن عمرو الخ) سے روایت اس کے بغیر ہے۔ یحی بن سعید عن اُبی سلمة کی روایت میں بھی یہ اضافہ نہیں، نسائی کی (زهری عن أبی سلمة) سے روایت میں یہ اضافہ موجود ہے۔ جو (قتیبة عن سفیان) کے طریق سے ہے۔ التمہید لا بن عبدالبر میں حامد بن یحی نے سفیان سے ان کی متابعت کی ہے۔ مگر ابن عبدالبر نے اس اضافہ کو مستنکر کہا ہے، بقول ابن حجر (ولیس بمستنکر) کیونکہ قتیبہ نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ مزید ہشام بن عمار بھی متابع ہیں، ان کی روایت ان کے فوائد کی بارہویں جلد میں ہے، حسین بن حسن مروزی بھی، ان کی روایت، ان کی کتاب الصیام میں ہے، یوسف بن یعقوب بخاحی بھی، ان کی روایت ابوبکر بن المقری نے اپنی الفوائد میں نقل کی ہے، یہ تمام سفیان سے اس کی روایت کرتے ہیں۔ مگر زہری سے مشہور روایت اس کے بغیر ہے۔ یہ اضافہ احمد کی عبادہ بن صامت سے روایت میں بھی ہے جسے دو طریق سے نقل کیا ہے اور اس کی اسناد حسن ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں میں نے اس حدیث کے طرق کا اپنی کتاب (الخصال المکفرة للذنوب المتقدمة والمتأخرة) میں استیعاب (وتتبع) کیا ہے جس کا محصل یہاں پیش کیا گیا۔

(من ذنبه) یہ اسم جنس ہے مضاف ہے۔ لہٰذا تمام ذنوب مراد ہیں مگر جمہور کے نزدیک یہ مخصوص ہے اسابت کتاب الوضوء میں بحث ہو چکی ہے کرمانی لکھتے ہیں کہ۔ (من) یا تو (غفر) سے متعلق ہے۔ تو اس لحاظ منصوب محل ہے یا ماتقدم کے لئے مبنی ہے جو کہ نائب فاعل ہے، اس اعتبار سے محلاً مرفوع تصور ہوگا۔

باب أجوَدُ ما کانَ النبیُّ ﷺ یَکُونُ فی رَمضانَ

(آپؐ رمضان میں نہایت سخاوت کا مظاہرہ کرتے)

حدثنا موسی بن اسماعیل حدثنا ابراهیم بن سعد أخبرنا ابن شهاب عن عبیدالله بن عبدالله بن عتبة أنَّ ابنَ عباس رضی الله عنهما قال کان النبیﷺ أجوَدَ الناسِ بِالخیرِ وکان أجودَ مایکون فی رمضانَ حِینَ یَلقاهُ جبریلُ وکان جبریلُ علیه السلام یَلقَاهُ کُلَّ لَیلةٍ فی رمضانَ حتیٰ یَنسَلِخَ یَعرِضُ علیه النبیُّ ﷺ

القرآنَ فإذا لَقِيَه جبريلُ عليه السلام كان أجودَ بالخيرِ مِن الرِّيحِ المُرسَلَةِ

عبداللہ بن عباسؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ سخاوت اور خیر کے معاملہ سب سے زیادہ سخی تھے اور آپ کی سخاوت اس وقت اور زیادہ بڑھ جاتی تھی جب جبریل علیہ السلام آپ سے رمضان میں ملتے جبریل علیہ السلام آنحضرت ﷺ سے رمضان شریف کی ہر رات میں ملتے یہاں تک کہ رمضان گزر جاتا نبی کریم ﷺ جبریل علیہ السلام سے قرآن کا دور کرتے تھے جب حضرت جبریل آپ سے ملنے لگتے تو آپ چلتی ہوا سے بھی زیادہ بھلائی پہنچانے میں سخی ہو جایا کرتے تھے۔

اس حدیث ابن عباس پر (بدء الوحی) میں تفصیلی بحث ہو چکی ہے۔ الزین لکھتے ہیں آپ کی اجودیت کی الریح المرسلۃ کے ساتھ تشبیہ کی وجہِ شبہ یہ ہے کہ اس ریح سے مراد ریحِ رحمت ہے، جسے اللہ تعالی بارش برسانے سے قبل بھیجتا ہے جس سے مردہ زمین زندہ ہو جاتی ہے اور غیر مردہ زمین کی ہریالی میں اضافہ ہو جاتا ہے تو اس اعتبار سے آپ کے بے پایاں جود و عطاء سے اہلِ فقر اور اہلِ قناعت، دونوں فیض یاب ہوتے ہیں۔

باب مَن لَمْ يَدَعْ قَولَ الزُّورِ والعملَ بِهِ (جس نے قولِ زور اور اس پر عمل نہ چھوڑا)

صغانی کے نسخہ میں (فی الصوم) بھی ہے جواب کو اس کی طوالت نیز حدیث پر اکتفاء کرتے ہوئے حذف کیا اپنے الفاظ سے اسے تعبیر کرنا مناسب نہ سمجھا۔

حدثنا آدم بن أبي إياس حدثنا ابن أبي ذئب حدثنا سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسولُ الله ﷺ مَن لَم يَدَعْ قولَ الزُّورِ والعملَ بِهِ فلَيسَ لِلّٰهِ حاجةٌ في أن يدعَ طعامَه وشرابَه

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص جھوٹ بولنا اور دغا بازی کرنا نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس بات کی کچھ بھی پرواہ نہیں کہ وہ (روزہ کا نام کر کے) اپنا کھانا پینا چھوڑ دے۔

(سعيد المقبري عن أبيه) ابن أبی ذئب کی اکثر روایات میں اسی طرح ہے البتہ (ابن وهب عن ابن ذئب) کی روایت میں ان پر اختلاف کیا گیا ہے۔ چنانچہ ربیع نے ان سے اسی طرح اور ابن السراج نے ان سے (عن أبيه) کا واسطہ ذکر نہیں کیا، اسے نسائی نے نقل کیا۔ اسماعیلی نے بھی بواسطہ (حماد بن خالد عن ابن أبي ذئب) اس واسطہ کو ذکر نہیں کیا۔ ابن مبارک پر بھی اسی ضمن میں اختلاف موجود ہے چنانچہ ابن حبان نے ان کے طریق سے (عن أبيه) کا واسطہ ساقط کر کے جبکہ نسائی، ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے ان کے حوالے سے اس واسطہ سمیت نقل کیا ہے دارقطنی ذکر کرتے ہیں کہ یزید بن ہارون اور یونس بن یحیی نے بھی ابن ابی ذئب سے روایت کرتے ہوئے (عن أبيه) ذکر کیا ہے۔ بظاہر ابن ابی ذئب کبھی اس واسطہ کا ذکر کرتے تھے اور کبھی نہ کرتے۔ ابو قتادہ حرانی نے ابن ابی ذئب سے روایت کرتے ہوئے آگے کی سند مختلف ذکر کی ہے، انہوں نے (عن الزهري عن عبدالله بن ثعلبة عن أبي هريرة) کہا ہے مگر یہ شاذ ہے، پہلی ہی محفوظ ہے۔

(قول الزور والعمل به) امام بخاری نے (الأدب) میں (أحمد بن يونس عن ابن أبي ذئب) کے طریق

سے (والجھل) کا لفظ بھی ذکر کیا ہے۔اسی طرح احمد کی (حجاج ویزید بن ھارون) دونوں ابن ابی ذئب سے، روایت میں بھی یہ لفظ مذکور ہے۔ ابن وہب کی روایت میں (والجھل فی الصوم) ہے۔ ابن ماجہ کی ابن المبارک کے طریق سے روایت میں ہے۔ (قول الزور والجھل والعمل بہ)۔ گویا ضمیر جہل کی طرف راجع ہے جبکہ پہلی عبارت میں یہ قولِ زور کی طرف راجع ہے، معنی متقارب ہے۔ ترمذی نے یہی روایت ذکر کر کے کہا (وفی الباب عن أنس) تو حضرت انس کی روایت طبرانی نے الأوسط میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے۔ (من لم یدع الخنا والکذب)۔ اس کے رواۃ ثقات ہیں قولِ زور سے مراد کذب بیانی جبکہ جہل سے مراد سفاہت، اور العمل بہ یعنی ان کے مقتضاء کے مطابق عمل کرنا (فلیس للہ حاجۃ الخ) ابن بطال لکھتے ہیں۔ اس کا معنی یہ نہیں کہ اب اسے کہا جائے کہ اپنا روزہ چھوڑ دو (افطار سمجھ لو) بلکہ یہ ایک اسلوبِ تحذیر ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے آپ کا یہ قول کہ جس نے شراب کی تجارت کی اب وہ خنزیر بھی ذبح کرے تو یہ امر محمول علی الحقیقت نہیں بلکہ تحذیر و انداز ہے۔ اللہ کو کسی شیئ کی حاجت نہیں تو اس جملہ کا ظاہری مفہوم مراد نہیں۔ ابن المنیر حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ یہ اس کے روزہ کی عدم قبولیت کا کنایہ ہے جیسے کوئی مغضِب کسی نافرمان سے کہے کہ مجھے تمہارے اس عمل کی کوئی حاجت نہیں، اسی طرح کا مفہوم اس آیت کا بھی ہے۔ (لن ینال اللہ لحو مھا ولا د مائھا ولکن ینالہ التقوی منکم)۔

ابن العربی لکھتے ہیں کہ اسے روزے کا ثواب نہ ملے گا بیضاوی لکھتے ہیں کہ شرعیتِ صوم سے مراد بھوک و پیاس نہیں بلکہ اصل مقصود یہ ہے کہ شہوات کا توڑ ہو اور نفسِ امارہ کو نفسِ مطمئنہ کے مطیع کیا جائے اگر یہ غرض حاصل نہیں ہوتی تو اللہ تعالی ایسے روزے کو نظرِ قبول سے نہیں دیکھتا، تو (فلیس للہ حاجۃ) مجاز ہے عدم قبول سے، یہ نفیِ سبب بإرادۃ المسبب کی قبیل سے ہے۔

اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے۔ کہ ان مذکورہ افعال سے روزے میں نقص در آتا ہے۔ مگر اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ کبائر کے اجتناب سے صغائر کی تکفیر ہو جاتی ہے۔ (مگر کذب بیانی تو کبائر میں سے ہے)۔ سبکی کبیر نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیثِ باب اور اول الصوم کی حدیث میں پہلے مفہوم کی قوی دلالت ہے۔ کیونکہ رفث، صخب اور قولِ زور اور اس پر عمل ان امور میں سے ہیں جن سے مطلقا نہی آئی ہے، روزہ رکھنے کا حکم مطلقا ہے تو اگر یہ مذکورہ امور روزہ کی حالت میں صادر ہوتے ہیں تو اس سے (روزہ کے اِجزاء میں) کوئی فرق نہ پڑے گا کیونکہ ان کا ذکر بطور شرط کے نہیں ہے۔ ان دونوں حدیث میں ان امور کا ذکر ہمیں دو باتیں بتلاتا ہے ایک یہ کہ روزہ کی حالت میں ان کا صدور غیر روزہ کی حالت سے اقبح ہے۔ دوسرا یہ کہ روزے کو ان سے سالم و محفوظ رکھا جائے اور ان سے سلامت ہونے کی صورت میں روزہ صفتِ کمال سے متصف ہوگا۔ قوتِ اسلوب اس امر کو مقتضی ہے کہ روزے کی وجہ سے ان سے نہایت پرہیز کیا جائے۔ (اس کی مثال یوں دی جاسکتی ہے کہ زنا یا لواطت کا جہاں بھی صدور ہو، کبیرہ گناہ ہے۔ مگر مسجد میں ان کا صدور اقبح القبائح اور أکبر الکبائر سمجھا جائے گا۔ اسی طرح یہ افعال مطلقا ہی منع ہیں مگر حالتِ روزہ ان کا صدور اقبح ہے۔)

مزید کہتے ہیں کہ اس کا مقتضا یہ ہے کہ روزہ ان سے سالم رہ کر ہی مکمل و کامل ہوگا بصورت دیگر ناقص ہوگا (یعنی ثواب میں کمی ہوگی مگر فرض سے عہدہ برا سمجھا جائے گا)۔ تو شرع کا اصل قصد یہ ہے کہ تمام مخالفات سے بچا جائے لیکن چونکہ یہ بہت مشکل امر تھا تو اللہ تعالی نے تخفیف کرتے ہوئے مفطراتِ صیام سے کلی احتراز کا حکم دیا اور باقی مخالفات سے امساک پر غافل کو تنبیہ فرمادی تو مفطرات سے اجتناب تو واجب ہے جبکہ باقی مخالفات سے اجتناب مکملاتِ صیام میں سے ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں لکھا ہے کہ ترمذی

نے اس حدیث پر یہ باب باندھا ہے۔ (باب ماجاء فی التشدید فی الغیبة للصائم) (یعنی اس حدیث کو غیبت پر محمول کیا) اور یہ ایک اشکال ہے کیونکہ غیبت قولِ زور نہیں بلکہ العمل بہ ہے قولِ زور سے مراد کذب ہے بقیہ اصحابِ سنن نے بھی ان کی موافقت کرتے ہوئے غیبت کا ہی باب باندھا ہے۔ گویا انہوں نے اس حدیث سے حفظ نطق کا مفہوم اخذ کیا البتہ اس کے بعض طرق میں موجود لفظ (والجھل) سے غیبت مراد لی جاسکتی ہے کیونکہ اس کا اطلاق تمام معاصی پر ہوسکتا ہے۔ (فلیس للہ) بیہقی کی (الشعب) میں یزید بن ہارون عن ابن ابی ذئب کے طریق سے روایت میں اس کی جگہ (فلیس بہ) ہے، اگر یہ تحریف نہیں تو ضمیر صائم کی طرف راجع ہوسکتی ہے۔

علامہ انور (أن یدع طعامہ الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ اختلاف وظائف کے باب سے ہے، وظیفہ حدیث کے اعتبار سے اس کا کوئی روزہ نہیں، اور وظیفہِ فقہ کے اعتبار سے (فرض ادا ہوگیا) اس کے ذمہ قضاء نہیں کیونکہ یہ کہیں مذکور نہیں کہ آنجناب نے اس ضمن میں اعادہ کا حکم دیا۔ سوان دونوں وظیفوں میں کوئی تناقض نہیں۔ قسطلانی لکھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک کذب، غیبت اور چغلی سے روزہ ٹوٹ نہیں جاتا، الاحیاء کے مطابق ثوری غیبت کو مفسدِ روزہ قرار دیتے تھے یہ بھی کہا کہ مجاہد سے منقول ہے کہ دو خصلتیں روزہ فاسد کر دیتی ہیں، غیبت اور کذب، مجاہد سے مشہور عبارت یہ ہے کہ دو خصلتیں ایسی ہیں جس نے ان کی حفاظت کی (یعنی ان سے بچا رہا) اس کا روزہ سالم رہا (دوسری عبارت کا مقتضا یہ ہے کہ روزہ ٹوٹتا نہیں البتہ اس میں نقص در آتا ہے)۔ اسے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے۔ اس حدیث کو مسلم کے سوا باقی تمام اصحاب نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب هَلْ يَقولُ إنِّي صَائمٌ إذا شُتِمَ

(روزہ دار سے کوئی گالم گلوچ کرے تو کیا وہ کہے کہ میں صائم ہوں؟)

اس بارے بحث ذکر ہو چکی ہے۔

حدثنا ابراهيم بن موسى أخبرنا هشام بن يوسف عن ابن جريج قال أخبرني عطاء عن أبي صالح الزَّيَّات أنه سمعَ أبا هريرة رضي الله عنه يقول قال رسولُ الله ﷺ قال اللّٰهُ كُلُّ عملِ ابنِ آدمَ لَه إلا الصِّيامَ فإنَّه لِي وأنا أجزِى بِه والصِّيامُ جُنَّةٌ وإذا كانَ يومُ صومِ أحدِكم فلا يَرفُثْ ولا يَصخَبْ فإنْ سابَّه أحدٌ أو قاتَلَه فلْيَقُلْ إني امْرُؤٌ صائمٌ والذى نفسُ مُحَمَّدٍ بيدِهِ لَخُلوفُ فَمِ الصائمِ أطيَبُ عندَالله مِن ريحِ المِسكِ لِلصائمِ فرحتانِ يَفرَحُهما إذا أفطَرَ فَرِحَ وإذا لَقِيَ رَبَّه فَرِحَ بصَومِهِ

ابو ہریرہؓ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ابن آدم کے تمام اعمال اسی کیلئے ہوتے ہیں سوائے روزہ کے کہ وہ میرے لئے ہے اور میں خود اس کا بدلہ دوں گا اور (حدیث کے) آخر میں ارشاد فرمایا کہ روزہ دار کو دو خوشیاں حاصل ہوتی ہیں ایک اس وقت جب وہ افطار کرتا ہے اور دوسری جب وہ اپنے پروردگار سے ملاقات کرے گا۔

(ولا یصخب) بعض روایت میں سین کے ساتھ ہے، دونوں ہم معنی ہیں۔ مراد لڑائی جھگڑا اور شور شرابہ۔ پہلے ذکر ہوا ہے کہ غیر روزہ کی

حالت میں بھی اس سے نہی فرمائی ہے حالتِ صیام میں مزید تاکید ہے۔(لخلوف) کشمیہنی کے نسخہ میں (لخلف) ہے گویا یہ صیغۂ جمع ہے غیر بخاری میں (لخلفة) بطور صیغۂ واحد مثل تمر وتمرۃ، مروی ہے۔ (للصائم فرحتان الخ) یفرحهما دراصل (یفرح بهما) ہے جار حذف کر کے ضمیر ساتھ ملا دی جیسے کہہ دیتے ہیں (صام رمضان) أي فيه۔ قرطبی کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ وقتِ افطار زوالِ جوع و عطش کے سبب سے اسے فرحت نصیب ہوتی ہے کہ اب اکل وشرب اس کے لئے مباح ہے اور یہ ایک طبعی اور قابل فہم امر ہے اس کی تشریح میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ خوشی اس وجہ سے حاصل ہوتی ہے کہ اس کا فریضۂ صیام بخیر وخوبی مکمل ہوا اور اس پر رب کی عنایت ہوئی اور بقیہ روزوں میں اس کی معونت کا طلبگار ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کوئی مانع نہیں کہ اسے عمومی معنی پر محمول کیا جائے تو ہر ایک کی حسبِ حال فرحت تسلیم کی جائے کسی کی فرحت اس وجہ سے جو ذکر کی گئی اور کسی کی کسی دوسری وجہ سے (یہ ایک روحانی مسرت ہے۔ جس کا احساس ہر روزہ دار کو بوقت افطار ہوتا ہے اور جس کی شاید سو فیصد منطبق ہونے والی تعلیل نہ کی جا سکے البتہ وجودِ فرحت ایک امرِ محسوس ومشاہد ہے)۔

(وإذا لقي ربه الخ) یعنی جزاء وثواب پا کر یا اس سے مراد وہ فرحت جو اللہ تعالی کی ملاقات کے وقت حاصل ہوگی (یعنی اس سے ملنے کی فرحت)۔

باب الصَّومِ لِمَن خَافَ علىٰ نَفسِه العُزبَةَ (شادی سے قبل روزے رکھنا)

ابوذر کے علاوہ باقی نسخوں میں (العزوبة) ہے (عزوبت کنوار پن کو کہتے ہیں) تو مراد اس سے مترتب ہونے والے متوقعہ نتائج اور گناہ میں پڑ جانے کا اندیشہ۔

حدثنا عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش عن ابراهيم عن علقمة قال بَينا أنا أمشِي مع عبدِالله رضى الله عنه فقال كُنَّا معَ النبي ﷺ فقال مَنِ استَطاعَ الباءَ ةَ فَلْيَتزَوَّجْ فإنَّه أغَضُّ لِلبَصَرِ وأحصَنُ لِلفَرْجِ ومَن لم يَستطِعْ فعَلَيه بالصَّومِ فإنَّه له وِجاءٌ

عبداللہؓ بن مسعود کہتے ہیں کہ ہم نبی ﷺ کے ہمراہ تھے تو آپ نے فرمایا کہ جو شخص نکاح کی قدرت رکھتا ہو وہ تو نکاح کر لے اس لئے کہ نکاح اس کی نظر کو (غیر محرم پر پڑنے سے) خوب روکے گا اور اس کی شرمگاہ کی حفاظت کرے گا اور جو شخص نکاح کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو اس پر روزے رکھنا لازم ہے کیونکہ روزے اس کی شہوت کو توڑ دیتے ہیں۔

ابوحمزہ کا نام محمد بن میمون سکری ہے۔ اس حدیث پر تفصیلی بحث کتاب النکاح میں ہوگی یہاں محلِ ترجمہ (ومن لم يستطع الخ) یعنی جو شادی کے اخراجات کا متحمل نہیں ہو سکتا (فإنه له وجاء) وجاء اصل میں (رض الخصيتين (یعنی خصی کر دینا رض لغۃً نچوڑ دینے کو کہتے ہیں۔) جس کے ساتھ یہ معاملہ کیا جاتا ہے اس کی شہوت منقطع ہو جاتی ہے مفہوم یہ بنتا ہے کہ مسلسل روزے رکھنا شہوت نکاح کے لئے قامع ہے ایک اشکال یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے تہیج حرارت (یعنی جسم کی گرمی بڑھتی ہے) ہوتا ہے جو شہوت کو مزید ابھارتا ہے لیکن یہ شروع میں ہوتا ہے مسلسل روزے رکھتے رہنے سے شہوت کمزور پڑ جاتی ہے۔ (پھر روحانی پہلو مضبوط اور تعلق باللہ قوی ہونے سے شہوات کی طرف التفات وتوجہ ماند پڑنے لگتی ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں وجاء تو رضِ عروق ہے۔ جبکہ (خصاء) خصیتین کا اخراج ہے۔

باب قولِ النبیِّ ﷺ إذا رَأیتُمُ الهِلالَ فصُومُوا وإذا رأیتمُوه فأفطِرُوا

(آپکا فرمان کہ چاند دیکھ کر روزوں کا آغاز اور اسے دیکھ کر ہی اختتام کرو)

وقال صِلَةُ عن عَمَّار مَن صَامَ یومَ الشَّکِّ فقد عَصیٰ أبا القاسمِ ﷺ

(یعنی جس نے یومِ شک کا روزہ رکھا اس نے ابو القاسم کی نافرمانی کی)۔

ترجمہ کی عبارت مسلم کی (ابراهيم بن سعد عن ابن شهاب عن سعيد عن أبي هريرة) سے روایت کا سیاق ہے امام بخاری نے بھی (شهاب عن سالم عن أبيه) کے طریق سے کتاب الصیام کے شروع میں ذکر کی ہے۔(وقال صلة الخ) یہ صلہ ابن زفر کوفی ہیں جو کبار تابعین اور فضلاء میں سے تھے ابن حزم نے وہم کرتے ہوئے صلہ بن اشیم سمجھا ہے۔ اس حدیث کو موصولاً نقل کرنے والے تمام اصحاب الحدیث نے ان کے ابن زفر ہونے کی صراحت کی ہے۔ اسے ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے (عمرو بن قيس عن أبي اسحاق عنه) کے حوالے سے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ ہم عمار کے پاس تھے کہ ایک بھنی ہوئی بکری پیش کی گئی۔ کہنے لگے تناول کیجئے (فتنحّى بعض القوم الخ) بعض یہ کہتے ہوئے علیحدہ رہے کہ روزے سے ہیں اس پر یہ کہا (یعنی یومِ شک تھا کہ رمضان آ گیا ہے یا نہیں) یہی واقعہ ابن ابی شیبہ نے بسند حسن (منصور عن ربعی) کے طریق سے نقل کیا ہے۔ عبد الرزاق نے بھی اپنی سند کے ساتھ (منصور عن ربعي) ہی کے طریق سے اسے ذکر کیا ہے اس کا ایک شاہد بھی ہے جسے ابن راہویہ نے (سماك عن عكرمة) کے حوالے سے نقل کیا ہے بعض نے ابن عباس کا واسطہ بھی ذکر کیا ہے یعنی موصولاً نقل کیا

(فقد عصى الخ) اس سے یومِ شک کا روزہ رکھنے کی تحریم پر استدلال کیا گیا ہے۔ کیونکہ صحابی ایسی (قطعی) بات اپنی رائے سے نہیں کہہ سکتا تو یہ مرفوع کے قبیل سے ہے۔ ابن عبدالبر کے مطابق اصحاب الحدیث کے نزدیک یہ مسند ہے مگر جوہری مالکی مخالفت کرتے ہوئے اسے موقوف قرار دیتے ہیں مگر صحیح یہ ہے کہ لفظاً موقوف ہے مگر حکماً مرفوع۔

حدثنا عبدالله بن مَسلمة عن مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ ذَكَرَ رمضانَ فقال لا تَصُوموا حتیٰ تَرَوُا الهِلالَ ولا تُفطِرُوا حتیٰ تَرَوهُ فإن غُمَّ عليكم فَاقدُرُوا لَه۔ (ابن عمرؓ کی یہ روایت گزر چکی ہے)

مالک عن نافع سے اسے روایت کرنے والے (واقدر واله) کے لفظ پر متفق ہیں۔ نافع سے غیر مالک کی روایت میں (واقدروا ثلاثين) کے لفظ نقل کئے گئے ہیں، مسلم نے اسی لفظ کے ساتھ (عبيدالله بن عمر عن نافع) کے حوالے سے سے روایت کیا ہے عبدالرزاق نے بھی (معمر عن أيوب عن نافع) یہی نقل کیا ہے عبدالرزاق کہتے ہیں ہمیں نافع سے عبدالعزیز بن ابی رواد نے بیان کرتے ہوئے (فعدوا ثلاثين) ذکر کیا ہے۔ مالک عن عبداللہ بن دینار سے روایت کرنے والے بھی (فاقدروالہ) کے لفظ پر متفق ہیں۔ زعفرانی نے امام شافعی سے بھی یہی لفظ نقل کیا ہے اسی طرح اسحاق حربی وغیرہ نے قعنبی سے مؤطا میں ربیع بن سلیمان اور مزنی نے بھی شافعی سے روایت کرتے ہوئے بخاری کی قعنبی سے دوسری روایت کی طرح ذکر کیا ہے۔ یعنی (فأكملوا العدة ثلاثين)

بیہقی (المعرفة) میں کہتے ہیں اگر شافعی اور قعنبی کی ان مزکورہ دونوں سند سے روایت محفوظ ہے تو گویا مالک نے دونوں طرح بیان کیا ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ اس روایت کی اس ضمن میں متابعات بھی ہیں مثلاً شافعی نے (سالم عن ابن عمر) کے طریق سے ثلاثین کی تعیین نقل کی ہے۔اسی طرح ابن خزیمہ نے (عاصم بن محمد بن زید عن أبیه عن ابن عمر) سے (فکملوا ثلاثین) کا لفظ نقل کیا ہے۔کئی اور شواہد بھی ہیں مثلاً ابن خزیمہ کی حدیثِ حذیفہ اور ابوداوٗد اور نسائی وغیرہ ھما کی ابو ہریرہ اور ابن عباس بیہقی کی ابوبکر اور طلق بن علی سے روایات۔

(لاتصوموا حتی تروا الهلال) بظاہر رؤیتِ ھلال پر روزہ رکھنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے جب بھی پایا جائے، رات ہو یا دن لیکن یہ دیکھ لئے جانے پر اگلے دن کا روزہ محمول ہے۔بعض علماء نے قبل زوال اور بعداز زوال دیکھنے کا فرق بھی بیان کیا ہے۔ (یعنی اگر قبل زوال نظر پڑی تو اسی دن کا روزہ شروع کر دے یعنی نظر پڑنے کے بعد مغرب تک کچھ نہ کھائے پیئے) مگر بظاہر اس نہی کا تعلق ابتدائے رمضان سے ہے کہ پہلا روزہ چاند کی رؤیت متحقق ہونے کے بعد ہی رکھا جائے تو اس میں صورت الغیم یعنی موسم کا ابر آلود ہونا یا نہ ہونا، دونوں شامل ہیں۔ابن حجر کہتے ہیں گر اتنا ہی کہا ہوتا تو متمسک کے لئے کافی تھا مگر اکثر رواۃ نے آگے جو جملہ روایت کیا ہے اس نے مخالف کے لئے شبہ واقع کیا ہے وہ جملہ یہ ہے۔ (فإن غُمّ علیکم فاقدروا له) تو یہاں یہ احتمال موجود ہے۔کہ ابر آلود موسم اور صاف موسم کا حکم الگ الگ ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ ایک ہی حکم ہو اور دوسرا جملہ پہلے کی تاکید ہو، پہلے احتمال کی طرف اکثر حنابلہ گئے ہیں جبکہ دوسرے کی طرف جمہور جو کہتے ہیں کہ (فاقدروا له) سے مراد یہ ہے کہ مہینے کی ابتدا کو دیکھو اور تیس دن مکمل ہونے کا حساب رکھو، ان کی اس تاویل کی تائید دیگر کئی روایات سے ہوتی ہے جن میں صراحۃً اس مفہوم کا ذکر ہے جیسے پہلے گزاری ہے کہ (فأکملوا العدة ثلاثین) وغیرہ۔اور اولی یہی ہے کہ حدیث کی تفسیر حدیث کے ساتھ ہی کی جائے اس حدیث أبی ہریرہ کی اس زیادت میں اختلاف کیا گیا ہے پس بخاری نے یہ جملہ روایت کیا ہے۔ (فأکملو عدة شعبان ثلاثین)۔(یعنی بادلوں کی صورت میں شعبان کے تیس دن مکمل کرلو) یہ اس سلسلہ کی صریح ترین روایت ہے یہ بھی کہا گیا کہ ان کے شیخ آدم اس جملہ کی روایت میں منفرد ہیں کیونکہ شعبہ سے اکثر رواۃ نے (فعدوا ثلاثین) نقل کیا ہے یہ بات اسماعیلی نے کہی ہے کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ آدم نے اپنے پاس موجود حدیث کی تفسیر وتشریح کی روشنی میں یہ جملہ شاملِ روایت کیا ہو ابن حجر بھی اس ظن کی تائید کرتے ہیں، لکھتے ہیں کہ بیہقی نے (ابراهیم بن یزید عن آدم) سے یہ جملہ روایت کیا ہے۔ (فإن غُمَّ علیکم فعدوا ثلاثین یوماً (یعنی عدو شعبان ثلاثین) تو بخاریؒ کی روایت میں تفسیری جملہ متنِ حدیث میں مدرج ہو گیا مزید تائید (أبوسلمة عن أبی ہریرة) کی روایت سے ملتی ہے۔جس میں ہے کہ (لا تقدموا رمضان بصوم یوم أو یومین) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ماہ شعبان کے ایام کے حساب کا حکم ہے مسلم نے (ربیع بن مسلم عن محمد بن زیاد فأکملو االعدد) کا لفظ بھی نقل کیا ہے جو ہر مہینے کو متناول ہے جس میں شعبان بھی شامل ہے (یعنی العدد میں الف لام جنس کا ہے گویا ہر مہینے کا حساب رکھنے کا کہ کب شروع ہوا اسی طرح تواریخ کا علم وحساب رکھنے کا حکم ہے پندرہ بیس سال پہلے تک مغرب کے فوراً بعد رمضان وعید کا چاند دیکھنے کے لئے بڑے چھوٹے میدانوں یا گھروں کی چھتوں کا رخ کرتے تھے آدھ گھنٹہ میں ہی پتہ چل جاتا کہ چاند نظر آیا یا نہیں دور حاضر میں لوگ آرام سے ٹی وی، ریڈیو کھول کر بیٹھے رہتے ہیں کہ چاند کی خبر مل جائے گی گویا ٹی وی یا ریڈیو خود چاند دیکھنے کی سعی کرتے ہوں گے)۔دار قطنی نے حضرت عائشہ سے روایت جسے ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے، نقل کی ہے کہ

آنجناب شعبان کا حساب رکھنے میں خصوصی دلچسپی رکھتے جو دوسرے مہینوں میں نہ کرتے تا کہ ھلالِ رمضان کی بابت واضح علم رہے اگر موسم ابر آلود ہوتا تو شعبان کے تیس دن مکمل کرتے پھر (پہلا) روزہ رکھتے، اسے ابوداؤد نے بھی نقل کیا ہے۔ ابوداؤد، نسائی اور ابن خزیمہ نے (ربعی عن حذیفة) کے طریق سے مرفوعا نقل کیا ہے کہ (لا تقد مو الشهر حتى ترؤ ا الهلال أو تكملوا العدة ثم صوموا حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة)۔

ابن جوزی لکھتے ہیں کہ احمد سے اس مسئلہ میں۔ کہ اگر شعبان کی تیسویں رات موسم ابر آلود ہو۔ تین اقوال منقول ہیں۔ ایک یہ کہ رمضان کا پہلا روزہ رکھنا واجب ہوگا۔ دوسرا یہ کہ ناجائز ہے، نہ فرضی نہ نفلی لیکن کفارہ، قضاء یا اپنے معتاد کا روزہ رکھ سکتا ہے۔ شافعی بھی یہی کہتے ہیں جبکہ ابوحنیفہ اور مالک کی رائے ہے کہ رمضان کا سمجھ کر نہ کر رکھے، نفلی وغیرہ رکھ سکتا ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اس سلسلہ میں امامِ وقت مرجع ہے (یعنی جو اجتماعی طور پر فیصلہ ہو اس پر عمل کیا جائے) پہلا قول راوی حدیث صحابی کی رائے کے موافق ہے پھر یہی روایت (بطريق اسماعيل، أيوب، نافع عن ابن عمر) ذکر کی، نافع کہتے ہیں شعبان کے انتیس دن ہونے پر ابن عمر چاند دیکھنے کے لئے کسی کو مقرر کرتے اگر دیکھ لیتا تو ظاہر ہے روزہ رکھتے وگرنہ اگلے دن کا روزہ نہ رکھتے اور اگر موسم ابر آلود ہوتا تو اگلے دن کا روزہ رکھتے ثوری نے جو اپنی جامع میں عبدالعزیز بن حکیم سے نقل کیا ہے کہ میں نے ابن عمر کو یہ کہتے سنا کہ اگر میں سارا سال بھی روزے رکھتا رہوں تو شک کے دن کا نہ رکھوں تو اس کی تطبیق یہ ہے کہ اس صورت میں کہ روزہ رکھنے کا فیصلہ کر لیں وہ یومِ شک نہ قرار پائے گا۔ احمد سے یہی مشہور ہے کہ یومِ شک یہ ہے کہ لوگ بیٹھے رہے اور چاند دیکھنے کو کوشش نہ کی یا ایسے اشخاص یا شخص نے چاند دیکھنے کی گواہی دی کہ حاکم نے اس کی شہادت قبول نہ کی، تو یہ یومِ شک ہے۔ تو موسم کا ابر آلود ہونا یوم شک نہیں ہے ان کے کثیر متبعین نے دوسرے قول کا فتوی دیا ہے۔

ابن عبدالھادی اپنی تنقیح میں لکھتے ہیں کہ جس مہینہ کا بھی انیسواں دن اور تیسویں رات ابر آلود ہوا سے تیس کا شمار کیا جائے۔ شعبان، رمضان اور سب مہینے۔ تو اس توجیہ پر آپ کا فرمان (فأ كملو االعد ة) دونوں جملوں یعنی (صومو الرؤ يته و أفطروا لرؤيته) کے ساتھ متعلق ہے۔ یعنی روزہ رکھنے میں بھی اور اختتام میں بھی اگر موسم ابر آلود ہے تو تیس دن کا مہینہ ہونے کا فیصلہ کیا جائے تو اس لحاظ سے تمام مہینے اس حکم میں شامل ہیں تو (فأ كملوا عدة شعبان) دوسری روایات جن میں (فأ كملو االعدة) ہے، کی مخالف نہیں بلکہ ان کی تبیین کرتی ہے۔ احمد اور اصحاب سنن کی تخریج کردہ ایک اور روایت جس میں ہے (فإن حال بينكم وبينه سحاب فأكملوا العدة ثلاثين ولا تستقبلوا الشهر استقبا لا)۔ (گویا ہر مہینے کے لئے یہی حکم ہے کہ آخری دن بادل ہونے کی شکل میں تیس دن شمار کئے جائیں)۔ بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ (فاقدرو اله) ان مذکورہ دو تاویلوں کے ساتھ ساتھ ایک تیسری تاویل بھی ہے کہ منازل کے حساب سے اس کا اندازہ رکھو، اس کے قائلین میں ابوعباس بن سریج، شافعیہ میں سے، مطرف بن عبداللہ تابعین میں سے اور ابن قتیبہ محدثین میں سے ہیں۔ ابن عبدالبر، بقول مطرف کی طرف اس قول کی نسبت صحیح نہیں اور جہاں تک ابن قتیبہ کا تعلق ہے وہ اس پائے کے نہیں کہ ان کا قول و رائے حجت ہو کہتے ہیں کہ ابن سریج کی یہ رائے ابن خویزمنداد نے شافعی سے نقل کی ہے مگر ان کا معروف قول جمہور کے قول کی طرح ہے۔

ابن العربی نے ابن سریج سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ (واقد رو اله) کا حکم اس فن کے ماہرین کے لئے ہے جبکہ آپ کا دوسرا قول (فأ كملوا العدة) عوام کے لئے ہے تو بقول ابن العربی اس اعتبار سے ان کے نزدیک وجوب رمضان خواص کے لئے بحسابِ شمس وقمر ہوگا اور عوام کے لئے اس کا آغاز (موسم ابر آلود ہونے کی صورت میں) تیس دن مکمل ہونے پر ہوگا لیکن وہ اس رائے کو بعید قرار دیتے ہیں۔ ابن صلاح کہتے

ہیں منازلِ قمر کی معرفت سَیرِ اھلہ (یعنی چاند کی بدلتی شکلوں اور چلنے کی) معرفت ہے جبکہ معرفتِ حساب ایک دقیق امر ہے جو آحاد (مخصوص افراد) کے ساتھ مختص ہے کہتے ہیں چاند کے منازل کی پہچان ہر وہ شخص کرسکتا ہے جو ستاروں کا مراقبہ کرتا رہتا ہے یہی ابن سریج کی مراد ہے رویانی کہتے ہیں ابن سریج نے ان کے حق میں وجوبِ رمضان کی نہیں بلکہ اس کے جواز کی بات کہی ہے (یعنی اگر اجتماعی فیصلہ یہ ہوا کہ کل شعبان کی تیسویں تاریخ ہے اور رمضان کا پہلا روزہ پرسوں ہوگا تو چونکہ ان ماہرین کے پاس چاند کی منزلوں کا علم تھا ان کی معلومات کے مطابق اگر آج بادل نہ ہوتے تو چاند نظر آجاتا تو اب ان کے لئے جائز ہے کہ اگلے دن کا روزہ رکھ لیں جیسا کہ یہ بھی جائز ہے کہ اجتماعی فیصلہ کی پابندی کریں)۔ کہتے ہیں کہ یہی قفال اور ابوالطیب کا قولِ مختار ہے مگر ابواسحاق (المھذب) میں لکھتے ہیں کہ ابن سریج سے ان ماہرین کے لئے روزہ رکھا لازم ہے، کا قول منقول ہے تو اس مسئلہ میں متعدد آراء نقل کی گئی ہیں کہ اس صورت میں چاند کی منازل کا حساب ومعرفت رکھنے والے ان ماہرین کے لئے (۱) جائز ہے کہ روزہ رکھیں اور یہ فرض سے غیر مجزیٔ شمار ہوگا۔ (۲) کہ یہ روزہ جائز ہے اور مجزیٔ بھی، (۳) کہ یہ روزہ حساب رکھنے والے کے لئے جائز ہے اور مجزیٔ ہے، منجم کے لئے نہیں۔ (۴) کہ ان دونوں قسم کے اصحاب کے لئے اور عوام کے لئے بھی جائز ہے کہ حاسب کی تقلید کرتے ہوئے یہ روزہ رکھ لیں، مگر منجم کی تقلید اور اس کی رائے کو مانتے ہوئے یہ روزہ رکھنا جائز نہیں۔ (۵) سب کے لئے مطلقاً جواز ہے۔ ابن صباغ لکھتے ہیں حساب کی بناء پر روزہ رکھنا لازم نہیں اور اس ضمن میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ان سے قبل ابن منذر نے اس امر پر اجماع ذکر کیا ہے کہ شعبان کی تیسویں تاریخ کا روزہ، اگر چاند نہیں دیکھا جاسکا باوجود اس امر کے کہ موسم صاف تھا۔ واجب نہیں بلکہ اکثر صحابہ اور تابعین سے اس کی کراہت منقول ہے تو انہوں نے حاسب، غیر حاسب کا فرق بیان نہیں کیا، مطلق رکھا ہے پس جو تفرقہ کرتا ہے وہ اپنے سے قبل منعقد ہو چکنے والے اجماع کی مخالفت کرتا ہے۔ باقی بحث ایک باب کے بعد آئے گی۔

علامہ انور اس ضمن میں رقمطراز ہیں کہ مشہور یہ ہے کہ یوم شک کا روزہ مالک، ابوحنیفہ اور شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور احمد کے ہاں مستحب ہے جن کا استدلال صحابہ کرام سے منقول کثیر آثار سے ہے کہ وہ یومِ شک کا روزہ رکھ لیتے تھے، جمہور کا تمسک اس حدیث عمار سے ہے کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کو امام احمد کے ساتھ شمار کرنا چاہئے نہ کہ جمہور کے ساتھ جیسا کہ محدثین نے کیا ہے کیونکہ صاحبِ ہدایہ نے صراحت کی ہے کہ ان کے نزدیک خواص کے لئے روزہ رکھنا مستحب ہے ابو یوسف سے منقول ہے کہ اس دن لوگوں کو افطار کا فتوی دیا حالانکہ خود روزے سے تھے جیسا کہ (البحر) میں ہے تو اگر یہ ثابت ہے کہ ہمارے ہاں بھی یوم شک کا روزہ مستحب ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ حنفیہ کا موقف بھی امام احمد جیسا ہے اس طرح استحبابِ صوم پر دال یہ کثیر آثار ہمارے خلاف نہیں بلکہ یہ ہمارے لئے حجت ہیں باقی رہی حدیثِ عمار تو وہ اس امر پر محمول ہے کہ لوگ صاف موسم میں بغیر کسی وجہِ وجیہ کے شک کریں (یعنی یومِ شک یہ ہے کہ موسم بھی صاف تھا، چاند بھی نظر نہیں آیا پھر کسی نے اس شک سے کہ کہیں نظر آ ہی نہ چکا ہو، روزہ رکھ لیا)۔ ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ یومِ شک سے مراد یومِ غیم نہیں اس میں تو روزہ رکھنا مستحب ہے بلکہ اس سے مراد وہ دن کہ لوگ بلا کسی وجہ کے متردد ہوں (کہ چاند طلوع ہوا یا نہیں حالانکہ نظر نہ آسکا) کہتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ میں (علامہ انور) صحابہ کرام کی اقتداء کررہا ہوں جو بادل کے سبب یوم شک کا روزہ رکھنا مستحب سمجھتے تھے جس میں غرّہ (طلوع ھلال) ملتبس ہوا تو میں کہتا ہوں کہ اس میں روزہ مستحب ہے اور حدیث کی اقتداء بھی کرتا ہوں اگر بلا کسی وجہ وجیہ کے شک کیا گیا (تو روزہ نہ رکھنے کا قائل ہوں) تو اس اعتبار سے صحابہ کرام کی اقتداء بھی ہوگی اور حدیث پر عمل بھی ہو جائے گا دوسرے لفظوں میں یومِ شک ہمارے نزدیک وہ ابر آلود دن ہے جس میں طلوعِ ھلال کا معاملہ ملتبس ہو جائے اور اس کا روزہ ہمارے

ہاں خواص کے لئے مستحب ہے اگر چہ عوام کے لئے مکروہ ہے تو عامۃ (الفقہاء) نے کراہت کو ہی اصل مذہب سمجھ لیا اور خواص کو اس سے مستثنیٰ کرلیا جبکہ میں نے خواص کو اصل بنالیا ہے اور عوام کو ان کے حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے یہ صرف تعبیر کا فرق ہے اس طرح آثار ہمارے برخلاف حجت نہ بن سکیں گے یہ ایسے ہی ہے جیسے میں نے مدینہ کے حرم ہونے کی بابت ان کے اسلوب تعبیر کو تبدیل کیا کہ مدینہ حرم تو ہے مگر اس کے احکام حرم مکی جیسے نہیں۔

(فاقدروا له) کی تشریح میں کہتے ہیں کہ افطار اور روزہ رکھنے کا مدار ہمارے ہاں رؤیت پر ہے یا اس کی شرعی گواہی پر، ہمارے نزدیک تقویم کا اعتبار نہیں احمد نے اس کا اعتبار کیا ہے۔تو اس لحاظ سے (فاقدروا له) کا معنی ہم یہ کریں گے کہ تیس کی گنتی مکمل کرلو جیسا کہ دوسری روایت کے الفاظ ہیں جبکہ احمد کے ہاں اس کا مطلب ہے کہ تقویم پر عمل کرلو۔ابن وھبان نے بھی تقویم کا عمل مرادلیا ہے اگر اس کا حساب غلط نہ ہو۔

(الشهر تسع وعشرون) یہ نہیں مراد کہ ہر مہینہ انتیس دن کا ہوتا ہے بلکہ یا تو الف لام عہد کا ہے یعنی یہ مہینہ انتیس دن کا ہے یا معنی یہ ہے کہ انتیس دن کا بھی ہوتا ہے یا یہ اکثر واغلب پر محمول ہے اس پر ابن مسعود کا قول بھی ہے کہ ہمیں آنحضرت کے زمانہ میں انتیس دن پر مشتمل ماہ رمضان تیس دن پر مشتمل سے زیادہ نہیں آیا (یعنی رمضان کا مہینہ تقریباً ایک مرتبہ ۲۹ اور ایک مرتبہ ۳۰ کا ہوتا تھا) اسے ابوداؤد اور ترمذی نے نقل کیا ہے۔احمد نے اسی جیسا قول حضرت عائشہ سے مروی کیا ہے ابن العربی نے یہ معنی کیا ہے کہ آپ نے قمری مہینوں کی کم از کم مدت یعنی ۲۹ دن بتلائی ہے کہ ۲۹ دن ہونے سے قبل ہی روزہ نہ رکھ لینا اور یہ کہ نہ اسکی اس کم از کم مدت پر تخفیفاً انحصار کرو کہ ہمیشہ ۲۹ دن ہونے پر ہی روزہ رکھو اور نہ ہمیشہ تیس دن ہونے بلکہ اس عبادت کو چاند کے طلوع ہونے کے ساتھ مرتبط بناؤ

(فلا تصوموا حتی الخ) یہ مفہوم نہیں کہ ہر ایک کے لئے رؤیتِ ھلال لازم ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ رؤیت محقق وثابت ہوجائے جس کے لئے جمہور کے نزدیک ایک ہی گواہی کافی ہے حنفیہ کے نزدیک اگر مطلع صاف ہے تو جم غفیر کی گواہی مطلوب ہوگی اور بادل ہونے کی صورت میں وہ جمہور کی رائے پر ہیں۔صوم کو رؤیت کے ساتھ معلق رکھنے کے اس حکم سے ان حضرات کا تمسک ہے جن کی رائے میں ایک شہر والے دوسرے شہر والوں کی رؤیت پر انحصار کرسکتے ہیں (جیسے آجکل ہوتا ہے) باقیوں کے ہاں (حتی تروه) اناسِ مخصوصین کے لئے خطاب تھا تو ہر شہر کی اپنی رؤیت ہوگی بہرحال اس بابت متعدد مذاہب ہیں ایک یہ کہ ہر اہل شہر کی اپنی رؤیت ہوگی صحیح مسلم کی حدیثِ ابن عباس اس رائے کی شاہد ہے ابن منذر نے اسے عکرمہ، قاسم، سالم اور اسحاق کی طرف منسوب کیا ہے۔ترمذی نے اسے اہل العلم کی طرف منسوب کیا ہے۔کوئی اور رائے نقل نہیں کی ماوردی کے بقول شافعیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے۔

دوسرا مذہب اس کے برعکس ہے کہ کسی ایک شہر میں رؤیت متحقق ہونے پر تمام اہل بلاد کے لئے اس پر عمل لازم ہوگا مالکیہ سے یہی مشہور ہے لیکن ابن عبدالبر کے بقول اس کے خلاف پر اجماع ہے کہتے ہیں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ دور دراز کے ممالک مثلاً اندلس و خراسان، کی رؤیت کا دوسرے ممالک میں اعتبار نہ ہوگا قرطبی کہتے ہیں کہ ہمارے شیوخ نے کہا ہے اگر ایک جگہ رؤیتِ ھلال قطعی طور پر ثابت ہوگئی پھر دو آدمی دوسرے شہر جا کر اس امر کی گواہی دے دیں تو ان کے لئے ماننا لازمی ہوگا (مگر یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے جب زمانہ حاضر کی سہولیاتِ نقل وحمل واخبار نہ تھیں اور مثلاً مدینہ میں رؤیت ھلال کے وقوع کی خبر اسی دن صرف چند مربع میل کے آس پاس کے علاقوں میں ہی پہنچ سکتی تھے لہٰذا شیوخ کے اس قول کو اسی امر پر محمول کیا جائے گا۔چونکہ بالخصوص ہمارے

ملک میں رؤیتِ ھلال کا مسئلہ گھمبیر صورت اختیار کر گیا ہے اکثر لوگ اس بات پر جزبز ہوتے ہیں کہ ایک ہی ملک میں دو یا زیادہ عیدیں کیوں ہوتی ہیں؟ حالانکہ اس میں کوئی حساسیت والی بات نہیں، اس ضمن میں دو باتیں یہ حضرات بھول جاتے ہیں جنہیں مدنظر رکھنا ضروری ہے، ایک یہ کہ ایک ملک میں ایک ہی عید ہو، یہ کوئی شرعاً مطلوب نہیں یہ جغرافیائی سرحدیں تو بعد کی پیداوار ہیں دوسرا یہ کہ رؤیتِ ھلال اور توحیدِ عید کے ضمن میں ایک ہی جغرافیائی ساخت کے علاقوں میں قوی امکان ہے کہ ایک ہی دن ھلال طلوع ہو، اب صوبہ سرحد و کشمیر کے علاقوں کی ساخت پنجاب وسندھ کی میدانی ساخت سے مختلف ہے لہٰذا امکان رہتا ہے کہ مثلاً سرحد و کشمیر میں چاند پنجاب وسندھ سے ایک یا دو دن قبل طلوع ہو جائے بعض لوگ مطالبہ کرتے ہیں کہ ابتدائے رمضان و انعقادِ عیدین کو سعودی عرب سے مرتبط کر دیا جائے، یہ حضرات درمیانی فاصلہ اور وقت کے فرق کو فراموش کر دیتے ہیں میری رائے ہے کہ اس مسئلہ میں حساسیت اور جذباتیت کو خیر باد کہنے کی ضرورت ہے، اگر شمالی علاقوں والے یا سرحد والے دعوی کرتے ہیں کہ چاند نظر آ گیا ہے اور وہ اس کے مطابق روزہ رکھتے یا عید مناتے ہیں تو کوئی اسلام خطرے میں ہے۔ والی بات نہیں۔)

ابن ماجشون کہتے ہیں اگر امام اعظم (یعنی حاکمِ عام، آجکل کی اصطلاح میں صدر وغیرہ) کے پاس کسی ایک شہر میں رؤیتِ ھلال کا تحقق ثابت ہو گیا تو وہ تمام زیرِنگیں ممالک میں اس کا اجراء کرا سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے تمام بلاد ایک شہر کی طرح ہیں، بعض شافعیہ کہتے ہیں قریب قریب کے علاقوں میں حکم ایک ہی ہوگا جبکہ دور دراز کے شہروں کی نسبت دو رائیں ہیں اکثر کے نزدیک واجب نہیں کہ سب ایک شہر کی رؤیت کا اعتبار کریں، گویا اگر کر لیں تو جائز ہوگا)۔ دوسری رائے جسے ابو الطیب اور ایک گروہ نیز بغوی کے مطابق شافعی نے بھی اختیار کیا ہے، وجوب کی ہے۔ بُعد کے ضبط (یعنی دور کے علاقے کنہیں قرار دیا جائے؟) میں کئی اوجہ ہیں، ایک یہ کہ جن علاقوں کا اختلافِ مطالع ہو (انکا حکم ایک نہ ہوگا) عراقیوں، صیدلانی اور نووی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ دوسرا یہ کہ جہاں قصر ہو سکے، وہ شہر اور علاقے بلادِ بعیدہ متصور ہوں گے، بغوی، رافعی اور نووی نے شرحِ مسلم میں اسے اختیار کیا ہے۔ تیسرا یہ کہ اختلافِ اقالیم کا اعتبار ہے۔ چوتھا سرخسی نے بیان کیا ہے کہ ہر شہر کی الگ الگ رؤیت ہوگی۔ پانچواں مذہب ابن ماجشون کا ہے جو ذکر ہو چکا (اسی پر آجکل عمل ہے) اس حدیث سے یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ اگر کسی ایک ہی شخص نے چاند دیکھ لیا تو اس پر روزہ رکھنا اسی طرح روزوں کا اختتام بھی واجب ہوگا اگرچہ اجتماعی فیصلہ اس کے برخلاف ہی کیوں نہ ہو (یعنی چونکہ اسے عین الیقین ہو چکا ہے۔ لہٰذا وہ اپنی رؤیت کے مطابق روزہ رکھے اور رمضان کا اختتام کرے البتہ میری رائے میں مستحسن یہ ہے کہ عید اجتماعی فیصلہ کے مطابق منائے تاکہ فتنہ نہ ہو) یہی ائمہ اربعہ کا قول ہے البتہ اختتامِ رمضان کرنے میں ان کا اختلاف ہے شافعی کے نزدیک افطار کرے مگر اسے مخفی رکھے باقیوں کے نزدیک احتیاطاً روزے جاری رکھے (یہ سوچ کر کہ کہیں اسے کوئی غلطی نہ لگ گئی ہو)۔

(فإن غمّ عليكم) مجہول کا صیغہ ہے یعنی اگر بادل چھائے ہوں۔ کشمیہنی کے طریق سے (أغمی) ہے، سرخسی کی روایت میں (غُمِی) ہے (أغمی) تو (غُمّ) کا ہی ہم معنی ہے۔ مگر (غُبِی) غباوت سے ماخوذ ہے، خفاءِ ھلال کا استعارہ ہے ابن العربی نے نقل کیا ہے کہ اسے (عُمّی) روایت کیا گیا ہے۔ اس سے مراد بھی وہی ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة حدثنا مالك عن عبدالله بن دينار عن عبدالله بن عمر رضی الله عنهما أَنَّ رسولَ الله ﷺ قال الشهرُ تِسعٌ وعشرونَ ليلةً فلا تَصُوموا

حتیٰ تَرَوهُ فإنْ غُمَّ عليكم فأكْمِلُوا العِدَّةَ ثلاثينَ

عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا مہینہ (کم ازکم) انتیس دن کا ہوتا ہے پس تم جب تک چاند نہ دیکھ لو روزہ نہ رکھو پھر اگر مطلع ابر آلود ہو جائے تو تیس دن کا شمار پورا کرلو۔

سابقہ حدیث ابن عمر ہی دوسری سند کے ساتھ نقل کی ہے۔سابقہ کے الفاظ (فاقدروالہ) کی جگہ اس میں (فأكملو االعدة ثلاثين) ہے۔قصد یہ ہے کہ یہ اسی سابقہ عبارت کا بیان اور اس کی تشریح ہے۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة عن جبلة بن سُحيم قال سمعتُ ابنَ عمر رضى الله عنهما يقول قال النبيُ ﷺ الشهرُ هكذا و هكذا وخَنَسَ الإبهامَ في الثالثةِ ۔

(سابقہ مفہوم ہے)

(الشہر هكذا الخ) خنس بمعنی (قبض) ہے۔کشمیہنی کے نسخہ میں (وخس) ہے أی منع۔

اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا محمد بن زياد قال سمعتُ أبا هريرة رضى الله عنه يقول قال النبي ﷺ أو قال قال أبو القاسم ﷺ صُومُوا لِرُؤيَتِهِ وأفْطِرُوا لِرُؤيَتِهِ فإنْ غُبِّيَ عليكم فأكْمِلُوا عِدَّةَ شعبانَ ثلاثِينَ ۔(گزر چکی ہے)

(صوموا) یعنی چاند کی رؤیت ثابت ہونے پر ہی اس کی نیت کرو یا یہ کہ روزہ رکھنے کا وقت یعنی سحری تناول کرنے کا وقت ہونے پر روزہ رکھو (لرؤيته) ضمیر ھلال کی طرف راجع ہے اگرچہ کلامِ سابق میں مذکور نہیں مگر سیاق کی اس پر دلالت ہے لام توقیت کے لئے ہے جیسے آیت (أقم الصلاة لدلوك الشمس) میں ہے ابن مالک اور ابن ھشام نے اسے (بعد) کے معنی میں کہا ہے۔اس حدیث کو بھی مسلم اور نسائی نے (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو عاصم بن ابن جريج عن يحيى بن عبدالله بن صيفي عن عكرمة بن عبدالرحمن عن أم سلمة رضى الله عنها أنَّ النبيَﷺ آلىٰ مِن نِسائِهِ شهراً فلَمَّا مَضىٰ تِسعةٌ وعِشرونَ يوماً غَدَا أو رَاحَ فقِيلَ لَه إنك حَلَفْتَ أن لا تَدخُلَ شَهراً فقال إنَّ الشهرَ يَكونُ تِسعةً وعشرينَ يوماً

اُمّ المؤمنین اُمّ سلمہؓ سے روایت ہے کہ ایک بار نبیﷺ نے اپنی ازواجِ مطہرات سے ایک مہینہ کا ایلاء کیا پھر جب انتیس دن گزر گئے تو صبح کے وقت یا دوپہر کے بعد آپ (اپنی بیویوں کے پاس) تشریف لے گئے کسی نے آپ سے کہا کہ آپ نے تو قسم کھائی تھی کہ میں ایک مہینہ تک نہ آؤں گا تو آپ نے فرمایا کہ (یہ) مہینہ انتیس دن کا ہے۔

(صيفى) بروزن زیدی، اسم ہے مگر لفظ نسبت کا ہے علامہ انور (آلى من نسائه) کے تحت کہتے ہیں کہ یہ لغوی ایلاء تھا۔ آنحضرت کا کفارہ ایلاء کے سبب نہ تھا کیونکہ اسے تو پورا کیا، حانث نہ ہوئے تھے تو یہ کفارہ شہ کو اپنے اوپر حرام کے لینے کے سبب تھا، ہمارے ہاں یہ قسم کے مشابہ ہے اگر کوئی سوال کرے کہ آنجناب نے کامل ایک ماہ کیسے اپنی ازواج سے مہاجرت اختیار کی حالانکہ تین دن

سے زیادہ کی نہی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کی نو ازواج مطہرات تھیں ہر ایک سے مہاجرت تین دن ہی تھی تو حاصل ضرب (تقریباً) ماہ بھر ہی ہوا قسطلانی اس بابت لکھتے ہیں کہ مسلم کی حدیثِ عائشہ میں ہے کہ آپ نے حلف اٹھایا تھا کہ مہینہ بھر اپنی بیویوں پر داخل نہ ہوں گے۔(یعنی ان کے ہاں قیام نہ کریں گے) مباشرت نہ کرنا مراد نہیں (اس سے علامہ انور کی تقریر والا اعتراض بھی مندفع ہو جاتا ہے کہ ترکِ تعلق تو تین دن سے زائد جائز نہیں)۔تو لغت میں ایلاء مطلق حلف کو کہتے ہیں البتہ فقہاء کے ہاں ایلاء یہ ہے کہ بیوی سے عدم مباشرت پر حلف اٹھائے ابن حجر نے اس حدیث پر بحث کتاب الطلاق تک مؤخر کی ہے۔اس حدیث کو مسلم نے (الصوم) نسائی نے (عشرة النساء) اور ابن ماجہ نے (الطلاق) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله حدثنا سليمان بن بلال عن حميد عن أنس رضى الله عنه قال آلىٰ رسولُ الله ﷺ مِن نِسائِه وكانتِ انْفَكَّتْ رِجلُه فأقامَ فى مَشرُبَةٍ تِسعاًوعشرين ليلةً ثُمَّ نَزلَ فقالوا يارسولَ الله ﷺ آلَيتَ شهراً فقال إن الشهرَ يَكونُ تسعاوعشرينَ ۔(سابقہ ہے)

حمید سے مراد الطویل ہیں،الطلاق کی روایت میں حضرت انس سے سماع، کی صراحت ہے۔ (تسعا و عشرين) حموی اور مستملی کے نسخوں میں (تسعة) ہے، باقی بحث الطلاق میں ہوگی۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ مفہوم یہ ہوا کہ مہینے کے کبھی انتیس دن بھی ہوتے ہیں اسی لئے لفظ (الشہر) کو مقدم رکھا ہے دلائل الاعجاز میں مسند مقدم ذکر کرنے کے فوائد مذکور ہیں جن میں یہ بھی ہے۔

باب شَهْرَا عِيدٍ لايَنقُصانِ (عید کے مسلسل دو مہینے ناقص نہیں ہوتے)

قال أبو عبدالله قال اسحاق وإن كان ناقصا فهو تَمامٌ وقال محمدٌ لا يَجتمِعانِ كِلاهُما ناقصٌ

ترجمہ کے الفاظ حدیث کا حصہ ہیں،بعینہ یہی جملہ ترمذی کی (بشر بن المفضل عن خالد الحذاء) سے روایت میں ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا معتمر قال سمعتُ اسحاق عن عبدالرحمن بن أبى بكرة عن أبيه عن النبى ﷺ وحدثنى مسدد حدثنا معتمر عن خالد الحذاء قال أخبرنى عبدالرحمن بن أبى بكرة عن أبيه رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال شهرانِ لا يَنقُصانِ شهرَا عيدٍ: رمضانُ وذوالحَجَّةِ

ابو بکرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ دو مہینے ایسے ہیں کہ کم نہیں ہوتے دونوں مہینے عید کے ہیں: رمضان اور ذوالحجہ

دو سند ذکر کی ہیں دونوں میں تغایر صرف معتمر کے شیخ میں ہے جو پہلی میں اسحاق بن سوید عدوی اور دوسری میں خالد حذاء ہیں دونوں کو اس معمولی تغایر کے باوصف الگ الگ ذکر کرنے کی حکمت یہ ہے کہ مسدد نے پہلی سند کے ساتھ جب حدیث بیان کی بخاری کے ساتھ اور اصحاب بھی تھے سو (حدثنا) کہا، خالد سے اخذِ حدیث کرتے وقت یا تو تنہا تھے یا قرائت علی الشیخ کا طریقہ اختیار تھا اس لئے (حدثنى) کہا،مسدد کے اس حدیث میں ایک تیسرے شیخ بھی ہیں جو (يزيد بن زريع عن خالد) ہیں،ابوداؤد نے اس طریق سے

تخریج کی ہے متن دوسری سند کے سیاق کے مطابق ہے، اسحاق کا سیاق ابونعیم نے المستخرج میں (أبو خليفة و أبو مسلم الكجي جميعاً عن مسدد) کے حوالے سے نقل کیا ہے جو یہ ہے (لا يتقص رمضان ولا يتقص ذوالحجة) اسماعیلی نے بھی اشارہ کیا ہے کہ یہ اسحاق کا سیاق ہے لیکن بیہقی نے (يحي بن محمد عن مسدد) کے طریق سے عین ترجمہ کے الفاظ (شهرا عيد لا ينقصان) نقل کئے ہیں۔اسی وجہ سے امام بخاری نے خالد کا سیاق یہاں نقل کیا ہے کیونکہ اسحاق کا سیاق نقل کرنے میں مذکورہ اختلاف ہے۔

علماء کی اس حدیث کا معنی ومفہوم بیان کرنے میں متعدد تشریحات ہیں بعض نے ظاہری معنی مراد لیا ہے کہ رمضان اور ذوالحجہ کبھی بھی تیس دن کے نہ ہونگے مگر یہ مردود ہے کہ امر واقع کے خلاف ہے پھر اس کے رد کے لئے سابقہ باب کی روایات کہ (صوموا لرؤيته الخ) کافی ہیں۔ابن راہو یہ تاویل کرتے ہیں کہ فضیلت اور اجر وثواب میں کمی نہ ہوگی یعنی اگر رمضان تیس کی بجائے انتیس دنوں کا ہوا تو یہ خیال نہ ہونا چاہئے کہ ایک روزے کی کمی کے سبب تیس دن والے رمضان سے اجر میں کمی ہوئی ایک قول یہ ہے کہ ایک ہی برس کے رمضان اور ذوالحجہ ۲۹۔۲۹ ایام کے نہ ہونگے ، اگر ایک ۲۹ کا ہے تو دوسرا ضرور تیس دن کا ہوگا۔بقول علامہ انور یہ احمد کی تاویل ہے اور طحاوی نے اسے امرِ واقع کی بناء پر رد کیا ہے کہ ان کے دور میں ایک مرتبہ ایسا ہوا ہے کہ رمضان اور ذوالحجہ دونوں انتیس دن کے تھے، کہتے ہیں تب احمد کا یہ قول اکثر واغلب پر محمول کیا جائے گا۔

ابن حجر کہتے ہیں کہ سلف سے دو قول منقول ہیں ایک یہی مذکورہ، اور دوسرا یہ کہ ان میں ثوابِ عمل میں کمی نہ ہوگی اور یہی دو بخاری کی اکثر روایات میں منقول ہیں۔ لکھتے ہیں کہ ترجمہ میں ذکر کردہ قول (وقال اسحاق الخ) ابوذر اور نسفی وغیرہ کے نسخوں میں موجود نہیں، اسحاق سے مراد ابن راہو یہ ہیں اور محمد سے مراد بخاری ہیں۔ترمذی نے یہ دونوں قول اسحاق اور احمد سے نقل کئے ہیں امام بخاری نے احمد کا حوالہ دیئے بغیر ان کا قول نقل کر کے اپنا رجحان ظاہر کیا ہے اسحاق کا پورا قول یہ ہے کہ ایک ہی سال کے دونوں مہینے، رمضان اور ذوالحجہ ناقص نہیں ہو سکتے ابن حجر کہتے ہیں صغانی کے نسخہ بخاری میں حدیث کے بعد دونوں قول مکمل مذکور ہیں اور امام بخاری کا تبصرہ بھی کہ اسحاق کے مذہب پر جائز ہے کہ ایک ہی سال کے دونوں مہینے ناقص ہو جائیں کیونکہ اس نقص کا تعلق اجر وثواب اور فضیلت سے ہے حاکم نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے کہ اسحاق بن راہو یہ سے اسابت سوال ہوا تو کہا تم انتیس دنوں کے مہینہ کو ناقص سمجھتے ہو جب کہ یہ ناقص نہیں ہے احمد کی رائے پر ابوبکر احمد بن عمرو بزار نے بھی موافقت کی ہے۔اس تفسیر کی تائید (زيد بن عقبه عن سمرة بن جندب) کی مرفوع روایت سے بھی ملتی ہے جس میں ہے کہ عید کے دونوں ماہ اٹھاون ایام کے نہیں ہو سکتے مگر اس کی سند ضعیف ہے ابن حبان نے اس حدیث کے دو معانی ذکر کئے ہیں ایک یہی اسحاق والا اور دوسرا یہ کہ دونوں فضل میں برابر ہیں کیونکہ ایک حدیث میں ہے۔(مامن أيام العملُ فيها أفضل من عشر ذي الحجة) قرطبی نے ذکر کیا ہے کہ پانچ مفاہیم منقول ہیں پچھلے چاروں ذکر کر کے پانچواں یہ ذکر کیا ہے کہ آنجناب کی یہ خبر دراصل اسی برس کے بارہ میں تھی (یعنی یہ کوئی حکمِ عام نہیں بلکہ اس برس کے امرِ واقع کی خبر تھی) بقول ابن حجر یہ ان سے قبل ابن بزیزہ نے بھی ذکر کیا ہے اور ان سے قبل ابوالولید ابن رشد نے بھی اور محب طبری نے ابوبکر ابن فورک سے بھی یہی نقل کیا ہے۔بیہقی نے جزم کے ساتھ جسے طحاوی نے بھی قبول کیا، یہ معنی بیان کیا ہے کہ احکام میں نقص نہ ہوگا ایک مفہوم یہ بھی کہ فی نفس الامر ناقص نہ ہوں گے البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ بادل وغیرہ کیوجہ سے چاند نظر نہ آسکے ابن حجر اسے بعید قرار دیتے ہیں بہر حال بقول ابن حجر اعدل الاقوال یہی ہے کہ امام احمد کا ذکر کردہ معنی ہی مراد ہے مگر یہ محمول علی الأکثر ہے کہ اکثر یہی ہوگا کہ ایک ہی

سال کا رمضان اور ذوالحجہ ۲۹ دن کے نہ ہوں گے مگر شاذ و نادر کبھی ہو بھی سکتے ہیں۔ الزین کا کہنا ہے کہ ان مذکورہ اقوال میں سے کوئی بھی اعتراض سے خالی نہیں اور اقرب مفہوم ابن راہو یہ کا اختیار و ذکر کردہ ہے نووی نے بھی اسی کی تائید کی ہے کہ جو فضائل و احکام ان دونوں مہینوں کی بابت ذکر کئے گئے ہیں وہ بہرصورت انتیس دن کے ہوں یا تیس دن کے، انہیں حاصل ہوں گے۔ ابن حجر مزید لکھتے ہیں کہ اس حدیث کا فائدہ اس شک کو رفع کرنا ہے جو انتیس دن روزہ رکھنے والوں کے دلوں میں ہوسکتا ہے کہ کہیں دوسروں سے (جنہیں اسی برس تیس روزے نصیب ہوئے) ہمارا ثواب کم نہ ہو جائے اسی طرح (بسببِ اختلافِ توقیت) یوم عرفہ کا وقوف اگر اتفاقاً کسی اور دن کیا تو بھی وہی اجر و ثواب ملے گا جو احادیث میں بیان ہوا ہے (یعنی چونکہ ان عبادات کا انحصار و مدار قمری مہینوں پر ہے جو رؤیتِ ہلال سے پیوستہ ہیں تو رؤیت میں کمی وبیشی کے سبب اگر ان عبادات کا وقوع دوسرے ایام میں بھی ہو گیا تو اجر و ثواب سے محرومی نہ ہوگی بشرطیکہ رؤیت میں تقصیر نہ کی گئی ہو)۔

اس حدیث میں یہ بھی حجت ہے کہ ثوابِ ناقص بھی تام کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے۔ علامہ انور کی تقریر کے وہ نکات پیش کئے جاتے ہیں جو قبل ازیں ذکر نہیں ہوئے، لکھتے ہیں کہ اجر و ثواب میں عدم نقصان رمضان کی نسبت تو صحیح ہے مگر ذوالحجہ کا آخری نصف تو کسی عبادت کے لئے مخصوص نہیں البتہ امام مالک کی رائے ہے کہ قربانی آخر تک کی جاسکتی ہے یہ ان سے ایک روایت ہے۔ سیوطی نے لکھا ہے کہ قمری ماہ اوتار واشفاع ہیں تو جو اوتار (یعنی طاق ہیں) وہ انتیس دنوں کے ہوتے ہیں جبکہ اشفاع (یعنی جفت) تیس دنوں کے، علمائے حساب کے ہاں اسی طرح ہے مگر امرِ واقع اس کے برخلاف ہے تو اسے خطافی الرؤیت پر محمول کیا جائے گا گویا آنجناب کا یہ فرمان (إخبار بمافي الواقع) ہے نہ کہ کسی شرعی حکم کا ذکر تو علمائے حساب کی رو سے ممکن ہی نہیں کہ رمضان اور ذوالحجہ دونوں ناقص العدد ہوں کیونکہ رمضان اوتار میں سے جبکہ ذوالحجہ اشفاع میں سے ہے تو اس لحاظ سے پہلا ہمیشہ ناقص اور دوسرا ہمیشہ تام ہوگا (ماہرین فلکیات کی رو سے) علامہ کہتے ہیں میں نے زیج کی مراجعت کی ہے جس سے پتا چلا کہ اشفاع و اوتار ان کی فنی مصطلحات میں سے ہیں انہوں نے اپنے موضوع کے لحاظ سے اوتار واشفاع میں تقسیم اور یہ کہ اوتار ہمیشہ ۲۹ دن کے اور اشفاع ہمیشہ ۳۰ دن کے ہوں گے، امر واقع کے مطابق ایسا نہیں (وگرنہ رؤیتِ ھلال کا کوئی مقصد ہی نہ ہوتا) حقیقت یہ ہے کہ علمائے حساب کی نظر میں چھ مہینے ۲۹ اور چھ ہی ۳۰ ایام کے ہوتے ہیں اور توالی کی شرط نہیں (کہ مسلسل چھ ۲۹ اور مسلسل چھ ۳۰ کے ہوں) البتہ مسلسل تین ماہ ناقص ہو سکتے ہیں یہ بھی لکھتے ہیں کہ عید الفطر اگرچہ شوال کی یکم کو ہوتی ہے مگر رمضان کی طرف منسوب کی جاتی ہے لہٰذا (شھرا عید) سے مراد رمضان اور ذوالحجہ ہیں اگر نقص سے مراد ظاہری نقص کہ دونوں مہینے ایک ہی برس میں ۲۹۔۲۹ کے نہیں ہو سکتے تو کوئی حرج نہیں کہ۔ شہرا عید۔ سے مراد شوال و ذوالحجہ ہوں مگر چونکہ جیسا کہ ذکر ہوا مسلم کی روایت میں۔ لاینقص رمضان ولاینقص ذوالحجہ۔ کے الفاظ میں لہٰذا رمضان اور ذوالحجہ ہونا ہی متعین ہے چونکہ عید الفطر مرتبط ہے رمضان کے روزوں سے لہٰذا اسے ہی شہرِ عید کہا جاتا ہے۔ حاشیہ فیض میں مولانا بدر عالم نے طیبی کے حوالے سے علامہ کشمیری کی تقریر نقل کی ہے اس اعتذار کے ساتھ کہ صحیح طور سے مرتباً نہ لکھ سکا تھا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان دونوں مہینوں کی ایک خصوصیت جو کسی اور مہینے میں نہیں، ان میں عید کا ہونا ہے سو عدمِ نقص کے اس حکم کا تعلق عید سے بھی ہوسکتا ہے کہ رؤیتِ ھلال میں کسی ممکنہ غلطی یا مختلف ممالک کی مختلف عیدوں سے کہیں ذہن میں یہ وسوسہ نہ در آئے کہ پتہ نہیں ہماری عید صحیح بھی ہے یا نہیں (یا یوم عرفہ کا روزہ) اسی طرح یومِ حج کے تعین میں وہم لاحق ہوسکتا ہے (ابن حجر نے ذکر کیا ہے کہ مثلاً دو آدمیوں نے گواہی دی کہ ہم نے ذوالحجہ کا چاند دیکھ لیا ہے اور اس

کے مطابق وقوف عرفہ وغیرہ مناسک حج ادا کر لئے گئے بعد ازاں ان کی شہادت شہادۃ الزور ثابت ہوئی تو اس سے یہ نہ وہم کرنا چاہئے کہ حج باطل ہو گیا)۔ سواسی ازالہ وہم کے لئے فرمایا کہ اجر و ثواب میں نقص نہ ہوگا۔ ترمذی کی نقل کردہ حدیث (الصوم یوم تصومون والفطر یوم تفطرون) اسی پر محمول ہے اس کی بابت ترمذی لکھتے ہیں کہ اہل علم نے اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ صوم و افطار جماعت کے ساتھ ہونا چاہئے (یعنی اگر بالفرض اجتماعی فیصلہ اگر غلط بھی ثابت ہوا تو اجر و ثواب حبط و باطل نہ ہوگا۔ میرے بچپن میں ایک مرتبہ حکومت نے ۲۹ شعبان کو ہلال رمضان دیکھ لئے جانے کا اعلان و فیصلہ کر لیا بعض علماء کو اس پر اعتراض ہوا ان کے خیال میں چاند طلوع نہ ہوا تھا ان میں حضرت علامہ احسان الٰہی ظہیر شہید بھی تھے جنہوں نے مسجد چینیاں والی لاہور میں اثنائے خطبہ جمعہ۔ پہلے روزہ کے دن جمعہ تھا۔ منبر پر بیٹھ کر بوتل پی اور عملی طور سے اس حکومتی فیصلہ کی مخالفت کی اس مخالفت کی وجہ یہ تھی کہ رات کے بارہ ایک بجے بذریعہ ریڈیو ٹی وی اعلان ہوا تھا کہ چاند دیکھ لیا گیا ہے اس سے ان علماء کو شک ہوا کہ یہ اعلان مصلحتہً ہے اور غلط ہے اب خدا کا کرنا کیا ہوا کہ ہلالِ عید واضح طور سے ۲۹ رمضان کو نظر آ گیا جو ان علماء نے بھی دیکھا جبکہ ان کے مطابق رمضان کی اٹھائیسویں تھی سو انہیں سبکی کا سامنا پڑا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے جیسا کہ ترمذی نے اہل علم کے حوالے سے لکھا کہ اس ضمن میں اجتماعی فیصلے کا ساتھ دینا چاہئے جو اگر غلط بھی ثابت ہوا تو اجر و ثواب میں ان شاءاللہ کمی نہ ہوگی الا یہ کہ کوئی ایسا غلط فیصلہ ہو جس کی غلطی روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جیسے ایوب خان کے زمانہ میں جمعہ کی عید سے بچنے کے لئے کہ کسی نے اسے بتلایا کہ جمعہ کی عید بادشاہِ وقت پر بھاری ہوتی ہے ناجائز اور غلط طور پر جمعرات کو عید کا اعلان کر دیا گیا غالباً جمعرات کو حکومت کے ہی پہلے اعلان کے مطابق ۲۸ روزے بنتے تھے۔ اس پر جمہور علمائے پاکستان نے مخالفت کی بلکہ کہا جاتا ہے کہ کراچی جو اس وقت دارالحکومت تھا، میں اعیانِ مملکت کو نماز عید کی امامت کے لئے کوئی مولوی صاحب نہیں ملتے تھے آخر کہیں سے مجبور کر کے ایک حافظ صاحب کو لایا گیا جو عین اس وقت جب سب کے سر سجدے میں تھے راہِ فرار اختیار کر گئے، شہاب نامہ میں لکھا ہے کہ معمول سے زیادہ دیر ہونے پر پہلے ایک نے ہولے سے سر اٹھا کے دیکھا پھر دوسرے نے پھر۔۔۔۔۔)۔

سند کے راوی اسحاق بن سوید عدوی جوعدی مضر میں سے ہیں، کے بارہ میں ابن حجر لکھتے ہیں کہ تابعی صغیر ہیں ان کی بخاری میں صرف یہی ایک روایت ہے اسے بھی خالد حذاء کی سند کے ساتھ مقرون کر کے نقل کیا ہے۔ ان پر تہمتِ نصب تھی (ناصبی بمقابلہ رافضی، رافضی شیعوں کو کہا جاتا ہے ناصبی وہ جو اہل بیت کو گالم گلوچ کریں، نصب یعنی گاڑنا، شاید اس وجہ سے یہ نام پڑا کہ منابر پر اہل بیت اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تنقیص کرتے تھے)۔ اسی سبب ابن العربی نے انہیں (الضعفاء) میں ذکر کیا ہے۔

باب قولِ النبیِّ ﷺ لانَکتُبُ ولا نَحسُبُ

(آپکا فرمان کہ ہم حسابی کتابی نہیں)

یعنی ہم اہل اسلام، اس زمانہ کے حساب و کتاب کے ماہر نہیں یا یہ بات خود آپ کی ذات اقدس کے لئے ہے (کہ آپ بوصف قرآن النبی الأمی تھے)۔ اسد بن قیس کوفی تابعی صغیر ہیں ان کے شیخ سعید بن عمرو بن سعید بن العاص ہیں جو مدنی، مشہور تابعی ہیں پہلے دمشق پھر کوفہ میں آباد ہو گئے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا الأسود بن قيس حدثنا سعيد بن عمرو أنه سمع ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى ﷺ أنه قال إنا أمَّةٌ أمِّيَّةٌ لا نَكتُبُ ولا نَحسُبُ الشَّهرُ هكذا وهكذا يعنى مَرَّةً تسعةً وعشرينَ ومرَّةً ثلاثينَ

ابن عمرؓ راوی ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہم امی امت ہیں (پھر اشارہ سے بتلایا) مہینہ ایسے ایسے ہوتا ہے یعنی کبھی انتیس اور کبھی تیس دن کا (إنا) سے مراد عرب بھی ہو سکتے ہیں۔ (أمية) اُم کی طرف لفظِ نسبت کے ساتھ، کہا گیا ہے کہ مراد امتِ عرب ہے کہ وہ لکھنے پڑھنے کی ماہر نہیں یا یہ امہات کی طرف منسوب ہے یعنی وہ اپنی اصل ولادتِ اُم پر ہیں بعض نے کہا کہ ام القری یعنی مکہ کی طرف منسوب ہے عربوں کو امیون کہا جاتا تھا کہ لکھنا پڑھنا ان کے ہاں نہایت کم تھا (هوالذى بعث فى الأ ميين رسولا) حساب سے یہاں مراد ستاروں اور ان کی سیر کا حساب ہے معدودے چند افراد کے یہ علم کسی کے پاس نہ تھا تو روزہ رکھنے یا اختتامِ رمضان کرنے کا فیصلہ رؤیت ھلال کے ساتھ معلق کر دیا تاکہ ان کے لئے آسانی ہو (ابن حجر کے یہ الفاظ بہت قیمتی ہیں اس سے یہ استنباط کیا جا سکتا ہے کہ چونکہ اب ستاروں اور چاند کی سیر کی معرفت کا علم ایک فن کی حیثیت اختیار کر چکا ہے لہٰذا لازمی نہیں کہ اب بھی رؤیتِ ھلال پر اس معاملہ کو معلق رکھا جائے سعودی عرب سمیت کافی اسلامی ممالک نے یہ معاملہ ماہرینِ فلکیات پر چھوڑ دیا ہے بلکہ ملائشیا کے ماہرین نے آئندہ کئی سو برس کے لئے ایک تقویم تیار کر رکھی ہے جس میں بربنائے فنِ فلکیات لکھ دیا گیا ہے ہر برس رمضان کا چاند ۲۹ کا ہے یا تیس کا ہے اس سے ہمارے ملک میں ہر برس پیدا ہونے والا تنازع کہ کئی عیدیں ہو جاتی ہیں، طے ہو سکتا ہے۔ یقیناً ان علماء نے زمینوں کی جغرافیائی ساخت پیشِ نظر رکھتے ہوئے ہر علاقہ کی نسبت یہ طے کیا ہو گیا کس علاقہ میں کب چاند کا طلوع ہے، مگر ابن حجر اس کے بعد یہ بھی لکھتے ہیں کہ) اب یہی حکم مستمر رہے گا اگرچہ بعد میں اس فن کے ماہرین و عارفین پیدا ہو جائیں بلکہ ظاہر سیاق سے حکم (آغاز و اختتامِ رمضان) کو حساب کے ساتھ معلق کرنے کی اصلاً نفی ہے سابقہ روایت (فإن غُمَّ عليكم الخ) اس کی توضیح کرتی ہے۔ وگرنہ آپ ہدایت فرماتے کہ اہلِ حساب سے رجوع کر لیا جائے کہتے ہیں کہ ایک قوم کی رائے ہے کہ اس صورتحال میں اہلِ تسییر (ماہرین فلکیات) سے رجوع کیا جائے، یہ روافض ہیں، بعض فقہاء سے ان کی موافقت بھی منقول ہے مگر باجی کہتے ہیں سلف صالح کا اجماع ان پر حجت ہے ابن بزیزہ کہتے ہیں کہ یہ باطل رائے ہے کیونکہ شریعت نے علمِ نجوم میں خوض سے منع کر رکھا ہے کہ یہ حدس و تخمین ہے اس میں کوئی قطعی بات نہیں ہوتی، نہ ظنِ غالب ہوتا ہے پھر اس کے عارفین بہت کم ہیں اگر معاملہ اس کے ساتھ مرتبط ہو تو تنگی پیش آئے۔

(الشهر هكذا الخ) آدم عن شعبہ نے اسی طرح اختصار سے ہی نقل کیا ہے البتہ مسلم میں غندر نے شعبہ سے روایت کرتے ہوئے کچھ تفصیل دی ہے اور یہ سیاق نقل کیا ہے (الشهر هكذا وهكذا وعقد الإ بهام فى الثالثة والشهر هكذاو هكذاوهكذا) (یعنی دونوں ہاتھوں کی انگلیاں پھیلا کر پہلے ایک دفعہ اشارہ کیا گویا یہ دس دن بنے پھر اسی طرح کیا، یہ بیس دن ہوئے، تیسری مرتبہ میں ایک ہاتھ کا انگوٹھا سمٹا لیا گویا یہ نو دن ہوئے بعد ازاں تین مرتبہ بغیر انگوٹھا سمٹائے ہاتھوں کو پھیلایا یعنی کبھی ۲۹ دن کا مہینہ ہوتا ہے کبھی تیس دن کا۔) مسلم کی جبلہ عن ابن عمر کی روایت میں ہے کہ تیسری مرتبہ میں دائیں یا بائیں ہاتھ کا انگوٹھا سکیڑ لیا ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اس ضمن میں مدار رؤیتِ ھلال پر فلکیات دانوں کے ظنون جو تکلف سے پُر ہوتے ہیں، پر اسے معلق نہیں کیا گیا وگرنہ نہایت تکلف ہوتا جس سے ہمیں منع کیا گیا ہے۔ اسے مسلم ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نکالا ہے۔

باب لا یُتَقَدَّمُ رمضانُ بِصَومِ یومٍ ولا یَومَینِ

(رمضان سے ایک یا دو دن قبل روزہ نہ رکھا جائے)

یعنی باقاعدہ اعلان شدہ رمضان سے ایک دن یا دو دن پیشتر، رمضان کے سمجھتے ہوئے، بطور احتیاط روزے نہ رکھے جائیں کیونکہ رمضان کا آغاز رؤیتِ ھلال کے ساتھ مرتبط ہے سو اس تکلف کی کوئی ضرورت نہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں یہاں ایک ترمذی کی حدیث ہے کہ جب شعبان کا نصف باقی رہ جائے تو روزے نہ رکھو، ترمذی نے دونوں حدیث (بخاری والی حدیث اور ترمذی کی ذکر کردہ) میں انہی کو محمول کیا ہے۔ (نہی لحالِ رمضان) پر (یعنی استقبالِ رمضان کے لئے تاکہ تازہ دم ہو کر فرضی روزے رکھے جائیں اور ان کا اہتمام ظاہر ہو)۔ مگر اس کا رد اس امر سے ہوتا ہے کہ اس تقدیر پر (یوم أو یومین) کی تخصیص کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہوتی۔ کہتے ہیں کہ میری رائے میں اس حدیث نصف شعبان سے اس حدیث کو علیحدہ رکھا ہے کہ یہ کثیر الوقوع ہے کہ عام طور سے بعض لوگ رمضان سے ایک یا دو دن پیشتر ہی تقدم کرتے ہیں تو ایک یا دو دن کی یہ تخصیص اس وجہ سے کہ رمضان کا اہتمام ہو (شاید یہ تلقین ان اہلِ صفا کے لئے ہو جو کثرت سے روزے رکھتے ہوں یا مثلاً صوم داؤدی کے عامل ہوں تو انہیں حکم دیا کہ رمضان سے ایک دو دن قبل اپنا معمول چھوڑ کر وقفہ کر لیں تاکہ رمضان کا اہتمام عیاں ہو) اسی لئے صاحبِ ھدایہ لکھتے ہیں کہ اگر تین دن پہلے روزہ رکھے تو مکروہ نہ ہوگا پھر شیخ سعد اللہ کا حاشیہ العنایۃ میں ذکر کردہ یہ نکتہ نقل کیا ہے کہ غرہ رمضان میں التباس (ابر آلود موسم ہونے کی وجہ سے ھلال رمضان کے طلوع کی بابت شبہ) ایک یا دو دن ہی رہتا ہے۔ (پھر معاملہ واضح ہو جاتا ہے) سو بعض لوگ ایک یا دو دن پیشتر کا ہی از رہِ احتیاط روزہ رکھتے تھے کہ اگر رمضان حقیقۃً آ چکا ہے تو اس میں سے کچھ ان سے فوت نہ ہو، چونکہ یہ احتیاط لغو تھی لہٰذا حکم دیا کہ چاند کی رؤیت متحقق ہونے پر ہی روزہ رکھیں اس پر مولانا بدر عالم حاشیہ میں تبصرہ کرتے ہیں کہ اس سے علم ہوا کہ ترمذی کا ان روزوں کی بابت کہنا (لحال رمضان) سے مراد تعظیمِ رمضان نہیں بلکہ اس خیال سے کہ کہیں رمضان حقیقۃً آ ہی نہ چکا ہو، بطورِ احتیاط روزہ رکھا جاتا تھا جس سے منع کر دیا۔ کہتے ہیں کہ دونوں مفہوم میں بہت واضح فرق ہے (ہمارے ہاں بھی عام متداول یہی مفہوم مراد لیا جاتا ہے کہ رمضان کا اہتمام ظاہر کرنے کے لئے اس لئے ایک یا دو دن قبل روزہ نہ رکھا جائے) ایک مفہوم یہ ہے کہ تعظیمِ (یا استقبالِ) رمضان کے لئے روزہ رکھتے تھے دوسرا یہ کہ اس خیال سے کہ کہیں رمضان آ ہی نہ چکا ہو، روزہ رکھتے تھے، تو اس سے شرع نے منع کر دیا اور حکم دیا کہ رؤیت پر ہی روزہ رکھے اور اگر طلوع ھلال کے سلسلہ میں بعد ازاں کوئی اختلاط ظاہر ہو جائے (کہ مثلاً ایک دن پہلے طلوع ہو چکا تھا) تو بعد میں قضاء دے دے اسی لئے اس آدمی کو اجازت دی جس کا روزے رکھنے کا معمول ہے (مثلاً کوئی ہر سوموار یا جمعرات کو روزہ رکھتا ہے تو شعبان کی ۲۹ یا تیس کو سوموار ہے تو وہ اپنے معمول پر جاری رہ سکتا ہے کہ اس کی یہ مذکورہ نیت نہ ہوگی) اور یہ امر اس کی نسبت مکروہ نہ ہوگا شیخ سعد اللہ کا نکتہ بطور احتیاط روزہ رکھنے والوں کی نسبت تو منطبق ہے مگر از رہِ تعظیم رمضان رکھنے والوں کی نسبت منطبق نہیں ہے۔ مولانا بدر کہتے ہیں کہ (ھکذا أفادشیخنا فی درس الترمذی)۔ (حواشی فیض الباری میں تحریر کردہ مباحث بھی افاداتِ علامہ انور مرحوم میں سے ہیں کسی وجہ سے متنِ فیض میں ان کا اندراج نہیں کیا) کہتے ہیں کہ میں نے اس مقام پر شیخ کی بیان کردہ تقریرِ بخاری اور تقریرِ ترمذی جمع کر دی ہے اور کچھ وضاحت اپنی طرف سے بھی کی ہے۔

علامہ انور مزید لکھتے ہیں کہ حدیثِ اول میں نہی کسی معنی شرعی کی وجہ سے ہے جبکہ حدیثِ ثانی کی نہی بطورِ ارشاد و شفقت ہے کہ

رمضان اس کے سامنے ہے تو اس کی تیاری کرے (اور اپنی کچھ نشاط جمع کرے) بخلاف اول کے کہ لوگ اس کے معتاد ہو چکے تھے اور روزے رکھتے تھے جو حدودِ شرع کے صدر اور ان کے درمیان تخلیط کو موجب تھا تو آپ نے پسند فرمایا کہ نفل وفرض متمیز ہوں تو رمضان سے ایک یا دو دن قبل کے صوم سے نہی فرمائی تو حاصلِ کلام یہ ہے کہ تقدم بیوم أو بیومین سے نہی مؤکد ہے بخلاف نصف شعبان کے روزے کی نہی سے (مجھے محسوس ہوتا ہے کہ علامہ، یا مولانا بدر عالم، ترمذی کی روایت۔ إذا بقي نصف من شعبان فلا تصوموا۔ سے مراد یہ سمجھے ہیں کہ نصف شعبان کا روزہ نہ رکھو، آگے کی کچھ عبارتیں بھی اسی شبہ میں ڈالتی ہیں واللہ اعلم) تو یہ استعدادِ رمضان کے نقطہ نظر سے ہے، یہ اس لئے کہ شبِ قدر اگرچہ رمضان میں ہے مگر بعض روایات سے علم ہوتا ہے کہ وہ نصف شعبان کو ہے میری نظر میں وہ رمضان میں ہی ہے مگر اس کے بعض متعلقات وتمہیدات نصف شعبان سے ہیں تو ممکن ہے کوئی نصف شعبان کا روزہ اس وجہ سے رکھتا ہو سو ازراہِ شفقت اسے منع کر دیا تاکہ (یکسو ہو کر) ستقبالِ رمضان کرے۔ آنجناب خود پورے شعبان یا اس کے اکثر ایام کے اس لئے روزہ رکھتے تھے تاکہ آپ کی ازواج مطہرات نیا رمضان شروع ہونے سے پہلے (سابقہ رمضان کے) فوت شدہ روزوں کی قضاء دے سکیں جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے۔ یوم شک کا روزہ رکھنے کی نہی کے بارہ میں جو حدیث ہے اس کا بھی بعض صورتوں میں تقدیمِ رمضان سے تعلق بنتا ہے یعنی اگر یہ ظاہر ہو جائے کہ یہ دن شعبان کا (آخری دن) تھا وگرنہ ہم خواص کے لئے اسے مستحب قرار دے چکے ہیں کیونکہ یہ روزہ لمعنیٰ صحیح (یعنی صحیح نیت سے) ہے وہ یہ کہ بادلوں کی وجہ سے احتمال تھا کہ یہ رمضان کا پہلا دن نہ ہو جیسا کہ شعبان کا تیسواں دن ہونا بھی ممکن ہے پس شعبان کے آخری دن کا روزہ رکھ لینا رمضان کے پہلے روزہ کے چھوٹ جانے سے اولیٰ ہے (مگر شارع نے اس بے جا تکلف سے تو بچانے کے لئے اس سے نہی فرمائی) بخلاف صوم لحال رمضان کے (یعنی تعظیم واستقبالِ رمضان کے لئے شعبان کے آخری دن روزہ رکھنا) کیونکہ اس کی بناء شک پر ہے، من جہۃ الوساوس فقط اور یہ وجہِ وجیہ نہیں تو دونوں میں فرق ہے اسی لئے تقدم سے نہی ہے اور یومِ شک کا روزہ مستحب ہے۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا هشام حدثنا يحيىٰ بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال لايَتَقدَّمَنَّ أحدُكم رمضانَ بِصومِ يومٍ أو يومين إلا أن يكونَ رجلٌ كان يصومُ صومَه فَلْيَصُمْ ذٰلك اليومَ

ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا تم میں سے کوئی شخص رمضان سے ایک دو دن پہلے روزہ نہ رکھے۔ ہاں اگر کسی شخص کے روزے رکھنے کا دن آ جائے کہ جس دن وہ ہمیشہ روزہ رکھا کرتا تھا تو اس دن روزہ رکھ لے۔

ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (لا يتقد من الخ) ابوداؤد کی مسلم ہی سے روایت میں ہے (لاتقدموا صوم رمضان بصوم) احمد کی روح عن ہشام سے ہے (لا تقدموا قبل رمضان بصوم) ترمذی کی علی بن مبارک عن یحیی سے ہے (لا تقدموا شهر رمضان بصيام قبله)۔ (إلا أن يكون الخ) کان تامہ ہے (یصوم صوما) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے (صومه)۔ احمد کی معمر عن یحیی سے روایت میں ہے (إلا رجل كان يصوم صياما فيأتي ذلك على صيامه) (اس کی تشریح ذکر ہو چکی ہے)۔ علماء کہتے ہیں اس حدیث کا معنی یہ ہے کہ کوئی احتیاطاً رمضان کی نیت سے روزہ رکھ لے کہ کہیں رمضان آ نہ چکا ہو، ترمذی نے اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا کہ (كرهوا أن يتعجل الرجل بصيام قبل دخول رمضان لمعنى رمضان)۔ حکمت یہی ہے کہ

چند دن پہلے روزے رکھنا چھوڑ کر پوری نشاط اور توانائی کے ساتھ رمضان کے لئے تیار رہو۔ ابن حجر اسے محلِ نظر قرار دیتے ہیں کیونکہ مقتضائے حدیث کے مطابق صرف ایک یا دو دن کی نہی ہے اگر تین چار یا زیادہ ایام کے ساتھ تقدم ہو تو جائز ہے۔ بعض نے عدم اختلاطِ فرض بالنفل کی حکمت بیان کی مگر یہ بھی محلِ نظر ہے کہ حدیث میں معمول جاری رکھنے کی رخصت دی ہے ایک توجیہ یہ ہے کہ یہ اس وجہ سے کہ آغازِ رمضان کو چونکہ رؤیتِ ھلال کے ساتھ معلق کیا گیا ہے تو ایک یا دو دن قبل روزہ رکھنے والا گویا اس حکم میں طعن کا محاولہ کرنا ہے (یعنی اس کا یہ عمل اس حکم کے منافی ہے) ابن حجر اسے معتمد قرار دیتے ہیں صرف صاحبِ معمول و معتاد کے لئے استثناء کیا تا کہ اس کے ورد و وظیفہ میں خلل نہ پڑے قضاء یا نذر کا روزہ رکھنا بھی اس استثناء کے ساتھ ملحق ہے کیونکہ ان کی ادائیگی واجب ہے ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ حدیث رد کرتی ہے رافضہ کا جو رؤیت سے قبل روزہ رکھ لینے کو جائز کہتے ہیں ان کا بھی جو مطلقا نفلی روزہ (یعنی بغیر معتاد عمل کے) رکھنے کو بھی جائز کہتے ہیں اور ان حضرات کا قول نہایت ابعد ہے جو کہتے ہیں کہ اس تقدم سے مراد یہ ہے کہ رمضان کی نیت سے (ایک یا دو دن قبل) روزہ رکھا جائے (یعنی از راہ احتیاط) کہتے ہیں کہ ان کا استدلال لفظِ تقدم سے ہے کیونکہ کسی شیئ ء کا کسی شیئ ء پر تقدم تب ہوتا ہے جب اس کی جنس سے ہو لہذا نفلی روزہ رکھنا تقدم کے دائرہ میں نہ آئے گا کہتے ہیں کہ سیاق اس تاویل کی نفی اور اسے رد کرتا ہے یہ حدیث دراصل سابقہ باب کی حدیث (صوموا لرویته) کا بیان (یعنی تفسیر) ہے لام تأقیت کیلئے ہے تعلیل کیلئے نہیں، ابن دقیق العید لکھتے ہیں اگر چہ تاقیت کیلئے ہے مگر یہاں مجاز بھی ہے کیونکہ رؤیت تو رات (بلکہ سرشام) واقع ہوتی ہے اور یہ روزے کا محل نہیں فا کہی تعاقب کرتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ (انووا) روزہ کی نیت کرلو۔ اور رات نیت کا ظرف ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ مجاز سے بچنے کی کوشش کی، خود مجاز میں پڑ گئے کیونکہ ناوی صائم نہیں کہلا سکتا۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ قبل رمضان کی یہ نہی صرف ایک یا دو دن تک محیط نہیں بلکہ (علاء بن عبدالرحمن عن أبیه عن أبی هریرة) کی مرفوع روایت ہے جسے اصحاب سنن کے نقل کیا اور ابن حبان نے صحیح کہا، کے مطابق جب شعبان کا نصف ہو جائے تبھی سے روزے نہ رکھے جائیں مگر جمہور علماء اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں، یحیی بن کے اور احمد اسے منکر کہتے ہیں۔ بیہقی نے حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہوئے حدیثِ علاء کو ضعیف کہا ہے ان سے قبل طحاوی کا بھی یہی خیال ہے مزید تایید حدیثِ انس مرفوع سے ہوتی ہے کہ رمضان کے بعد سب سے افضل شعبان میں روزے رکھنا ہیں مگر اس کی سند ضعیف ہے طحاوی نے حدیثِ عمران بن حصین سے بھی تایید لی ہے کہ آنحضرت نے کسی سے استفسار کیا (هل صمت من شهر شعبان شیأ)۔ (کیا تم نے شعبان کے دوران کچھ ایام کے روزے رکھے ہیں؟ سرر یعنی کسی چیز کا درمیان میں ہونا) اس نے کہا نہیں تب فرمایا رمضان کے بعد دو روزے رکھ لینا، انہوں نے حدیثِ باب اور حدیثِ علاء کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ حدیثِ علاء اس آدمی کے لئے ہے جسے شعبان کے روزے کمزور کر دیں (اور رمضان کے فرضی روزوں میں اسے مشکل پیش آئے) جبکہ حدیثِ باب کا تعلق ان حضرات کے ساتھ ہے جو احتیاطا روزے رکھیں کہ کہیں یہ رمضان ہی نہ ہو، ابن حجر اسے اچھی تطبیق قرار دیتے ہیں۔

اس حدیث کو تمام بقیہ اصحاب ستہ نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب قولِ اللهِ جَلَّ ذِكرُه

﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْئٰنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَاكَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ﴾[البقرة :۱۸۷]

(اللہ عز وجل کا فرمان ہے کہ حلال کر دیا گیا ہے تمہارے لئے رمضان کی راتوں میں اپنی بیویں سے صحبت کرنا وہ تمہارا لباس ہیں اور تم ان کا لباس، اللہ نے معلوم کیا کہ تم چوری سے ایسا کرتے تھے سو معاف کر دیا تم کو اور درگذر کی تم سے پس اب صحبت کرو ان سے اور ڈھونڈ و جو لکھ دیا اللہ تعالیٰ نے تمہاری قسمت میں)۔

اس ترجمہ میں آیتِ مذکورہ سے قبل روزہ کی کیفیت کا تذکرہ مقصود ہے یعنی مشروعیت سحر کا ذکر کر رہے ہیں التفسیر میں بھی اس آیت کی بابت ترجمہ لائیں گے۔

حدثنا عبيدالله بن موسى عن اسرائيل عن أبي اسحاق عن البراء رضي الله عنه قال كان أصحابُ محمَّدٍ ﷺ إذا كان الرجلُ صائماً فحَضرَ الإفطارُ فنَام قبلَ أن يُفطِرَ لَم يَأكُلْ ليلتَه ولا يومَه حتىٰ يُمسِي وإنَّ قيسَ بنَ صِرمةَ الأنصاريَّ كان صائما فلَمَّا حضرَ الإفطارُ أتَى امْرأتَه فقال لَها أعندكِ طعامٌ ؟ قالت لا ولٰكنْ أنطَلِقُ فأطلُبُ لَكَ وكان يومَه يَعمَلُ فغَلبَتْه عينَاه فجاءَ تْه امرأتُه فلمَّا رَأتْه قالت خَيبةٌ لَك فلَمَّا انْتصفَ النَّهارُ غُشِيَ عَليه فذُكِرَ ذلك لِلنبي ﷺ فنَزلَتْ هذه الآية ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ﴾ فَفرِحُوا بها فَرحاً شديداً ونَزلَتْ ﴿وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾

براءؓ کہتے ہیں کہ محمد رسول اللہ ﷺ کے اصحاب کا یہ دستور تھا کہ جب کوئی روزہ دار ہوتا اور افطار کے وقت افطار کرنے سے پہلے سو جاتا تو پھر باقی رات میں کچھ نہ کھاتا اور نہ (اگلے) دن میں یہاں تک کہ (پھر) شام ہو جاتی اور قیس بن صرمہ انصاریؓ روزہ دار تھے تو جب افطار کا وقت آیا تو وہ اپنی بیوی کے پاس گئے اور ان سے پوچھا کچھ کھانے کو ہے؟ تو انہوں نے کہا نہیں مگر میں جاتی ہوں اور کچھ ڈھونڈ کر لاتی ہوں۔ اور قیس بن صرمہ تمام دن محنت کیا کرتے تھے ان پر نیند غالب ہو گئی (اور وہ سو گئے پھر) جب ان کی بیوی (کھانا لے کر) آئیں اور ان کو (سوتا ہوا) دیکھا تو کہنے لگیں کہ تمہاری خرابی آ گئی۔ دوسرے دن جب دوپہر ہوئی تو وہ بے ہوش ہو گئے۔ یہ واقعہ نبی ﷺ سے ذکر کیا گیا تو اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی کہ تمہارے لئے روزوں کی رات میں اپنی بیویوں سے صحبت کرنا حلال کر دیا گیا ہے پس صحابہ بے انتہا خوش ہوئے تو اسی آیت کے یہ الفاظ بھی نازل ہوئے (ترجمہ) ' کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ تم کو سفید دھاگہ سے یعنی فجر کی سفیدی رات کی سیاہی میں معلوم ہونے لگے۔

اسرائیل اپنے دادا ابو اسحاق سبیعی سے راوی ہیں۔ (كان أصحاب الخ) یعنی فرضیت روزہ کی ابتداء میں، ابن جریر نے

عبدالرحمٰن بن ابی لیلی کے طریق سے مرسل روایت میں اس کی صراحت کی ہے۔(فنام قبل أن الخ) نسائی کی (زهیر بن معاوية عن أبي اسحاق) سے روایت میں ہے کہ اگر رات کا کھانا تناول کرنے سے پیشتر سو جاتا تو یہ رات اور اگلا پورا دن غروب تک کھانا حلال نہ تھا۔(دوسرے لفظوں میں آٹھ پہر کا روزہ ہوتا تھا اور یہ قید بھی تھی کہ رات سونے سے قبل کھانا کھالیں وگرنہ بھوکے پیٹ اگلا روزہ رکھیں)، ابوالشیخ کی (زکریا بن أبو زائدة عن أبي اسحاق) سے روایت میں یہ تفصیل موجود ہے تو اکثر روایات میں کھانے پینے کو نیند کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جبکہ ابن عباس کی ایک روایت میں یہ تقید نمازِ عشاء کے ساتھ ہے اسے ابوداؤد نے نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (إذا صلوا العتمة حُرِمّ عليهم الطعام و الشراب والنساء وصاموا إلى القابلة) (یعنی نماز عشاء پڑھ کر اگلے دن کی نماز عشاء تک اکل، شرب اور جماع حرام ہو جاتا تھا) تو احتمال ہے کہ اس روایت میں عشاء کا ذکر اس لئے کیا کہ عموماً لوگ اس کے بعد ہی سوتے تھے گویا حقیقۃً تقیدِ نوم ہی کے ساتھ ہے جیسا کہ تمام روایات میں ہے۔

(وإن قيس بن صِرمة الخ) ابواحمد زبیری نے اسرائیل ہی سے روایت میں (صرمہ بن قیس) کہا ہے، اسے ابوداؤد نے نقل کیا ہے ابونعیم کی المعرفۃ میں بھی (كلبي عن أبي صالح عن ابن عباس) اسی طرح ہے ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ اشعث نے بھی (عكرمة عن ابن عباس) یہی کہا ہے احمد اور نسائی کی (زهير عن أبي اسحاق) سے روایت میں ہے کہ وہ (أبو قيس بن عمرو) تھے السعدی کی روایت میں (أبو قيس بن صرمة) ابن جریر کی (ابن اسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان) سے مرسلاً (صرمة بن أبي أنس) ابن جریر کی مرسل ابن ابی لیلی میں (صرمة بن مالك) ہے، ان تمام روایات کی تطبیق یہ ہوگی کہ وہ أبو قيس صرمة بن أبو أنس قيس بن مالك بن عدى بن عامر) ہیں ابن عبدالبر نے یہی نسب بیان کیا ہے تو قیس بن صرمہ نقل کرنے والوں نے قلب کر دیا جیسا کہ داؤدی اور سہیلی وغیرھما نے جزم سے کہا ہے کہ روایتِ باب میں مقلوب ہے جس نے صرمہ بن مالک کہا اس نے دادا کی طرف منسوب کیا جس نے صرمہ بن انس کہا، اس سے (أبو) یعنی اَداۃِ کنیت چھوٹ گئی جس نے (أبو قيس بن عمرو) کہا اس نے کنیت تو صحیح لکھی مگر والد کے نام میں غلطی کر دی اور اسی طرح جس نے (أبو قيس بن صرمة) کہا گویا اس نے (أبوقیس صرمۃ) کہنا چاہا تو ابن کا لفظ زیادہ کر دیا عطاء عن ابی ہریرہ کے طریق (ضمرة بن انس) مذکور ہے، یہ تصحیف ہے ابن اثیر نے بھی اسی روایتِ عطاء کی بناء پر (الصحابة) میں حرف ضاد کے تحت یہ نام ذکر کر دیا ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں صرمۃ بن ابی انس کے آنجناب کی مدح میں کہے گئے اشعار بھی نقل کئے ہیں اشعار نقل کر کے لکھتے ہیں یہ وہی ہیں جن کے بارہ میں یہ آیت (وكلو واشربوا) نازل ہوئی یہ بھی کہ مجھے محمد بن جعفر بن زبیر نے بیان کیا کہ ابوقیس (یعنی صرمہ) ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے جاہلیت میں ہی بتوں کی پوجا چھوڑ رکھی تھی آنجناب نے جب ہجرت فرمائی تو اس وقت بڑی عمر کے تھے وہی اس شعر کے قائل ہیں۔

يقول أبو قيس و أصبحَ غا دِيا ألا ما اسْتَطعتُمْ مِن وُصاتى فَافْعَلُوا

(أعندك طعام الخ) مرسل السدی میں ہے کہ کام سے واپسی پر کچھ کھجوریں ان کے ہمراہ تھیں بیوی سے کہا کہ کسی کے ہاں سے ان کے بدلے آٹا لے آؤ تو جب تک وہ یہ کام کرتیں پھر اسے گوندھ کر روٹی بناتیں ان پر نیند کا غلبہ ہو چکا تھا۔

(وكان يومه يعمل) یعنی اپنے کھیتوں میں دن بھر کام کرتے رہے، ابوداؤد کی روایت میں یہ صراحت ہے مرسل سدی میں ہے کہ مدینہ کے باغات میں مزدوری پر کام کرتے تھے تو اس طرح ابوداؤد کی روایت میں (في أرضه) اضافتِ اختصاص ہے۔

(خيبة لك) عامل محذوف کا مفعول مطلق ہے کہا گیا اگر لام کے بغیر ہو تو نصب واجب وگرنہ جائز ہے خیبہ یعنی حرمان، خاب تخیب، جب اپنا مطلب نہ پا سکے۔ (فلما انتصف الخ) احمد کی روایت میں ہے، روزے کی حالت میں صبح ہوئی پھر منتصف النہار میں غشی طاری ہو گئی مرسل سدی میں یہ بھی ہے کہ بیوی کھانا لیکر آئی تو سو چکے تھے انہوں نے بیدار کیا مگر ابوقیس نے کھانا کھانے سے انکار کر دیا مرسل محمد بن یحیٰ میں ہے کہ کہنے لگے میں تو سو گیا تھا وہ کہنے لگیں (لم تنم) (مراد یہ کہ ابھی گہری نیند نہیں سوئے تھے)۔ مگر انہوں نے انکار کیا اور اسی حالت میں اگلا روزہ رکھ لیا (گویا دو دن اور دو راتیں کچھ نہ کھایا پیا)۔

(فنزلت هذه الآية أحل لكم ليلة الخ) بقول کرمانی ان کی فرحت کی وجہ یہ تھی کہ جب آیت میں ذکر ہوا کہ اب رات کو جماع تمہارے لئے حلال کر دیا گیا ہے تو اکل وشرب بطریق اولی ہوا اس سے نہایت مسرت ہوئی اور اسے رخصت تصور کیا بعد ازاں صراحت سے بھی اکل وشرب کی حلت نازل ہوگئی (و كلوا واشربوا) یہ بھی کہا کہ یا مراد یہ ہے کہ آیت بتمامہا نازل ہوئی یعنی (و كلوا) بھی ساتھ ہی نزول ہوا بقول ابن حجر یہی معتمد ہے سہیلی نے بھی اسی پر جزم کیا ہے، کہتے ہیں کہ دونوں معاملوں میں آیت نازل ہوئی پہلا معاملہ جماع کا جسکی نسبت حکم بھی اکل وشرب کی طرح ہی تھا کہ سونے سے پیشتر بھی کرنا حلال تھا، ابوالشیخ کی زکریا سے روایت میں حضرت عمر کا معاملہ بھی مذکورہ ہے بغرض جماع اپنی بیوی کے پاس آئے تو وہ سو چکی تھیں (فذكر ذلك للنبی ﷺ) تو فضیلتِ عمر کے پیش نظر ان کا مسئلہ آیت میں پہلے زیر بحث آیا (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الخ) ان کی روایت میں ہے کہ یہ آیت نازل ہوئی (أحل لكم الخ) من الفجر تک (ففرح المسلمون الخ) گویا فرحت کا محل ومقام آیت کا یہ حصہ ہے کہ فجر صادق کے طلوع تک اکل وشرب حلال کر دیا گیا (مگر فرحت کا محل متعین کرنے کی کوشش ایک تکلف ہے اس پوری نئی صورتحال پر فرحت کا اظہار کیا کہ اللہ تعالی کی طرف سے رخصت وسہولت عنایت ہوئی ہے)۔

قسطلانی لکھتے ہیں کہ احمد، ابوداؤد اور حاکم کی (ابن ابی لیلی عن معاذ بن جبل) سے روایت میں ہے کہ ابن جریر اور حاتم نے ذکر کیا ہے (بطريق عبدالله بن كعب بن مالك عن أبيه) کہ ان سے بھی یہی خطا سرزد ہوئی تھی تو اس پس منظر میں اس آیت کا نزول ہوا۔ اس حدیث کو ابوداؤد نے (الصوم) اور ترمذی نے (التفسير) میں نقل کیا ہے۔

باب قولِ اللّٰهِ تعالٰى

﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ﴾[البقرة:١٨٧]. فيه عن البراء عن النبي ﷺ

یہ ترجمہ لانے کا مقصد سحری کی انتہاء ذکر کرنا ہے، اس باب کے تحت ذکر کردہ حدیثِ سہل سے یہ امر باور کرایا کہ سابقہ کی حدیثِ براء میں مذکور کہ یہ آیت نازل ہوئی (من الفجر) تک، سے مراد آیت کا معظم حصہ ہے بطور خاص (من الفجر) کے الفاظ کا بعد میں نزول ہوا اگر چہ براء کی حدیث میں یہ صراحت نہیں کہ (من الفجر) کا بھی ساتھ ہی نزول ہوا (مگر ذکر کرنے سے یہی متبادر الی الذہن ہے) ابوداؤد اور ابوشیخ کی روایات میں بھی ہے کہ (من الفجر) تک آیت نازل ہوئی تو اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ

(من الفجر) غایت میں داخل نہیں۔(فيه البراء الخ) سابقہ باب کی حدیث مراد لے رہے ہیں۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ بخاری کی نقل کردہ حدیثِ سہل سے پتہ چلتا ہے کہ متعدد حضرات جب روزہ رکھنے کا ارادہ کرتے تو ایک سفید اور ایک سیاہ دھاگہ پاؤں وغیرہ میں باندھ کے مشاہدہ کرتے رہتے اور سیاہ وسفید کی تبیین ہونے تک اکل وشرب کی انتہاء کرتے تو اللہ تعالی نے بعد ازاں (من الفجر) نازل کیا، یہ اس امر پر دال ہے۔ کہ عدی بن حاتم نے جو کیا وہ خطائے محض نہ کیا تھا بلکہ ایک زمانہ تک اس پر عمل ہوتا رہا مگر انہیں اس کے نسخ کا علم نہ ہوسکا وہ بعد میں بھی (من الفجر نازل ہونے کے بعد بھی) یہی کرتے رہے حتی کہ آنجناب سے ذکر کیا تو آپ نے توضیح فرمائی کہتے ہیں طحاوی نے یہی تشریح کی ہے اور انہیں بھول لگی ہے جو کہتے ہیں کہ (من الفجر) کا نزول عدی کے واقعہ میں ہوا مزید لکھتے ہیں کہ پھر تبیین سے مراد کلی تبیین ہے؟ (جو خاصی روشنی پھیلنے پر ہی گا) تو اس قائلین کے نزدیک بعد فجر بھی کھانا پینا جائز ہے جیسا کہ قاضی خاں میں ہے کہ اگر ناسی (یعنی بھولنے والے) نے فجر کے بعد بھی کھا لیا تو اس کا روزہ تام ہے (یہ تو بھولنے کا مسئلہ ہے) عامتھم کے نزدیک بعض تبیین مراد ہے۔ ان کے ہاں بعد از فجر اکل وشرب سے روزہ فاسد ہو جائے گا کہتے ہیں کہ میری رائے میں صرف نفسِ تبیین پر عمل ہونا چاہئے البتہ اگر فجر کے بعد کھا لیا جبکہ ابھی اِسفار نہ ہوا تھا تو میں نہیں کہتا کہ کفارہ بھی دے صرف قضاء دینا ہوگی۔ مولانا بدر عالم حاشیہ میں اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ پہلے گذرا ہے کہ ابن حجر نے ایک روایت میں آنخضرت کے قول کہ کھاؤ پیو (حتى يؤذن ابن ام مكتوم) اور وہ اس وقت تک اذان نہ دیتے تھے حتی کہ کہا جاتا (أصبحت أصبحت) میں اشکال کا اظہار کیا ہے کہ اگر کھانے پینے سے رک جانے کی انتہاء اذانِ ابن ام مکتوم ہے (اور وہ ذرا تاخیر سے اذان کہتے تھے) تو ثابت ہوا کہ تبیین کے بعد بھی کھا پی لیا جاتا تھا، طحاوی کی ایک روایت میں بھی ہے کہ آنخضرت اکل وشرب اس وقت حرام قرار دیتے جب نماز پڑھانے کے لئے مسجد آتے یعنی اذان کے بعد اور اقامت سے قبل، ترمذی کی ایک روایت میں ہے کہ احمر تک جوازِ اکل ہے اور وہ فجر کے طلوع ہونے کے کچھ دیر بعد ظاہر ہوتی ہے (صورتحال یہ بنتی ہے کہ تبیینِ فجر کوئی ایک لحہ بھر سے مرتبط نہیں کہ جونہی تبین ہو جو لقمہ ہاتھ میں تھا وہیں رکھ دیا جائے بلکہ یہ تبیین ایک تدریجی عمل ہے یعنی پورے طور سے تبین ہوتے ہوتے چند منٹ کا وقفہ مل جاتا ہے چونکہ رمضان میں اذانیں عموما طلوع فجر ہوتے ہی شروع ہو جاتی ہیں۔ جبکہ ابھی سوادِ شب سے بیاضِ نہار کا مبین نہیں ہوئی ہوتی تو اس امر کی گنجائش ہے کہ مثلا اذان بلکہ اذانیں ختم ہوتے ہوتے کھانا ختم کر لیا جائے یا چائے کا کپ خالی کر لیا جائے ابن ام کلثوم کی اذان، کی نسبت کہ لوگ اصبحت اصبحت کہنے لگتے تب اذان دیتے تو اسے محمول علی الحقیقت نہ سمجھا جائے کہ حقیقۃً ہی روشنی ہر سو پھیل جاتی تھی تب اذان دیتے تھے بلکہ مراد یہ ہے کہ چونکہ نابینا تھے خود تو پتہ نہ لگا سکتے تھے کہ طلوع فجر ہوا یا نہیں لوگوں کے بتلانے پر اذان شروع کرتے بطور مبالغہ لوگ یہ لفظ بول لیتے گویا صبح کرنا، محاورۃً ہے نہ کہ حقیقۃً، ہمارے ہاں بھی ایسے موقعوں پر یہی مبالغات استعمال کئے جاتے ہیں مثلا نماز عشاء میں ذرا سی تاخیر ہونے سے کہیں گے آدھی رات کر دی)۔

حدثنا حجاج بن منهال حدثنا هشيم قال أخبرني حُصين بن عبدالرحمن عن الشعبي عن عدى بن حاتم رضى الله عنه قال لَمَّا نَزَلَتْ ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ﴾ عَمَدتُ إلىٰ عِقالٍ أسودَ وإلىٰ عِقال أبيضَ

فجعلتُهما تحتَ وِسادَتي فجعَلتُ أنظُرُ في الليلِ فلا يَستَبِينُ لي فغَدَوتُ علىٰ رسولِ اللهِ ﷺ فذَكَرتُ له ذلك فقال إنما ذلك سَوادُ الليلِ و بَياضُ النَّهارِ

عدیؓ بن حاتم کہتے ہیں جب آیت ﴿حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ﴾ جب نازل ہوئی تو میں نے ایک سیاہ دھاگہ اور ایک سفید دھاگہ لے لیا اور ان دونوں کو اپنے تکیہ کے نیچے رکھ لیا اور رات کو (اٹھ اٹھ کر ان دھاگوں کو) دیکھتا رہا مگر مجھے کچھ معلوم نہ ہوا تو صبح کو میں رسول اللہ ﷺ کے پاس گیا اور آپ سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ (سیاہ دھاگہ) تو رات کی سیاہی اور (سفید دھاگہ) صبح کی سفیدی ہے۔

(أخبرني حصين الخ) طحاوی نے (اسماعیل بن سالم عن هشیم) کے طریق سے (أنبأ ناحصين و مجالد) ذکر کیا ہے، ترمذی نے بھی احمد بن منیع کے حوالے سے ھشیم سے دونوں کا مگر الگ الگ ذکر کیا ہے۔ (لما نزلت الخ) بظاہر اس آیت کے نزول کے وقت عدی حاضر تھے اس کا مقتضا یہ ہے کہ وہ قدیم الاسلام ہیں مگر معاملہ ایسا نہیں کیونکہ روزوں کی فرضیت اوائل ہجرت میں ہے جبکہ حضرت عدی نے سن نو یا دس ہجری میں اسلام قبول کیا تھا جیسا کہ ابن اسحاق وغیرہ اہل مغازی نے لکھا ہے پس یا تو یہ کہا جائے کہ حدیثِ باب میں مذکور آیت کا نزول فرضیتِ صیام سے متاخر ہے یا قولِ عدی کی تاویل یہ کی جائے کہ جب بعد از اسلام مجھے یہ آیت سنائی گئی (یا میں نے یہ آیت سنی یا سیاق میں حذف ہے جس کی تقدیر یہ ہے کہ جب اس آیت کا نزول ہوا پھر بعد ازاں میں مدینہ آیا اور اسلام قبول کیا اور احکامِ شریعت سیکھے (تو یہ کام کیا کہ آیت کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے ایک سفید اور ایک سیاہ دھاگہ۔۔۔ الخ)

احمد کی مجالد کے طریق سے روایت میں ہے کہ مجھے آنحضرت نے نماز و روزہ سکھلائے، فرمایا (صلِّ كذا و صُم كذا) پھر جب سورج غروب ہو جائے تو کھاؤ پیو (حتى يتبين لك الخيط الأبيض من الخيط الأسود) کہتے ہیں یہ سن کر میں نے دو دھاگے لئے الخ (إلى عقال) یعنی رسی، مجالد کی روایت میں ہے کہ بالوں سے بنے ہوئے دو خیط لئے۔ (فقال إنما ذلك الخ) ابو عبید نے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ (ازراہِ تفنن) یہ بھی فرمایا کہ (إن وسادك إذاً لعريض) (کہ تب تو تمہارا تکیہ بہت طویل و عریض ہے) احمد کی ھشیم سے روایت میں بھی یہ ہے اسماعیلی کی (یوسف القاضی عن محمد بن الصباح عن ھشیم) سے روایت میں ہے کہ آپ ہنسے اور فرمایا (إن كان و سادك إذاً لعريضا) بخاری نے بھی یہ اضافہ تفسیر البقرۃ میں (أبو عوانۃ عن حصین) کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ خطابی المعالم میں اس جملہ کی نسبت لکھتے ہیں کہ دو مطلب محتمل ہیں ایک یہ کہ نوم کثیر سے کنایہ ہو یا مراد یہ ہو کہ تمہاری رات تو بہت طویل ہوگئی کہ سفید دھاگہ کی تبیین تک کھاتے پیتے رہے بخاری کی التفسیر میں (جرير عن مطرف عن الشعبي) سے روایت میں یہ جملہ بھی ہے (إنك لعريض القفا) (یعنی تم تو چوڑی گدی والے ہو) عرب اسے غباوت و غفلت کا کنایہ سمجھتے ہیں، زمخشری نے بھی اسے اسی مفہوم پر محمول کیا ہے کہ چونکہ عدی مفہوم کا ادراک نہ کر سکے تو وہ محاورہ استعمال فرمایا جو قلتِ فدانت پر بطور کنایہ عرب استعمال کرتے ہیں۔ قرطبی وغیرہ کثیر علماء اس کا انکار کرتے ہیں کہ اس جملہ میں کوئی قلتِ ذھانت وغیرہ کی بات ہے بلکہ اصل مفہوم یہ ہے کہ تیرا تکیہ تو طویل و عریض ہے کہ اس کے نیچے خیطِ ابیض اور اسود (یعنی رات و دن) چھپ گئے، کہتے ہیں کہ لفظ کو مجازی معنی پر تب محمول کرنا چاہئے جب حقیقی معنی مراد لینے میں کوئی رکاوٹ ہو (گویا خوشطبعی کے طور پر یہ جملہ کہا) چنانچہ جب عریض تکیہ کی بات کی تو ساتھ ہی (إنك لعريض القفا) کہہ دیا کہ اتنے بڑے تکیہ پر سونے والا عریض قفا والا ہی ہو سکتا ہے تو یہ خوشطبعی کی باتیں ہیں مذمت یا قلت وفقہ (ویسے بھی حضور کی شان سے بعید ہے کہ کسی پر کوئی طنز کریں) کا کوئی پہلو نہیں ابن حجر کہتے ہیں ابن حبان نے اس حدیث یہ

ترجمہ قائم کیا ہے (ذکر البیان بأن العرب تتفاوت لغاتها) (یعنی اس امر کا بیان کہ عربوں کے لیے جات باہم متفاوت تھے) انہوں نے یہ بھی استنباط کیا ہے کہ عدی اس امر سے واقف نہ تھے کہ رات و دن سے خیط اسود وابیض کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اسے مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے بھی (الصوم) میں ذکر کیا ہے، ترمذی نے حسن صحیح کا حکم بھی لگایا۔

حدثنا سعيد بن أبي مريم حدثنا ابن أبي حازم عن أبيه عن سهل بن سعد۔ح حدثني سعيد بن أبي مريم حدثنا أبو غسان محمد بن مطرف قال حدثني أبو حازم عن سهل بن سعد قال أنزِلَتْ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ﴾ ولَم يَنزِلُ ﴿مِن الفجرِ﴾ فكانَ رجالٌ إذا أرادُوا الصومَ رَبَطَ أحدُهم في رِجلِهِ الخيطَ الأبيضَ والخيطَ الأسودَ ولم يَزَلْ يأكُلُ حتىٰ يَتَبَيَّنَ لَه رُؤيتُهما فأنزلَ اللهُ بَعدُ ﴿مِنَ الفجرِ﴾ فعَلِمُوا أنه إنما يعني اللَّيلَ والنَّهارَ

سہل بن سعدؓ نے بیان کیا کہ آیت نازل ہوئی ''کھاؤ پیو یہاں تک کہ تمہارے لئے سفید دھاری سیاہ دھاری سے کھل جائے''، لیکن من الفجر (صبح کی) کے الفاظ نازل نہیں ہوئے تھے اس پر کچھ لوگوں نے یہ کیا کہ جب روزے کا ارادہ ہوتا تو سیاہ اور سفید دھاگہ لے کر پاؤں میں باندھ لیتے اور جب تک دونوں دھاگے پوری طرح دکھائی نہ دینے لگتے کھانا پینا بند نہ کرتے تھے اس پر اللہ تعالیٰ نے من الفجر کے الفاظ نازل فرمائے پھر لوگوں کو معلوم ہوا کہ اس سے مراد رات دن ہیں۔

اپنے شیخ سعید کے دو شیخ کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے، التفسیر میں اسے صرف ابو غسان کے حوالے سے ذکر کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں کا سیاق ابو غسان کا ہے ابن خزیمہ نے بھی (ذھلی عن سعید) کے طریق سے دونوں شیخ ذکر کیے ہیں ابونعیم نے المستخرج میں ذکر کیا ہے کہ دونوں کا سیاق ایک ہے۔ مسلم، ابن ابی حاتم، ابوعوانہ اور طحاوی نے آخرین میں صرف ابوغسان کے حوالہ سے بطریق سعید نقل کیا ہے۔ (فکان رجال) ان میں سے کسی کا نام معلوم نہیں ہوا ہے سکا، عدی ان میں سے نہیں کیونکہ ان کا واقعہ زمانہ ما بعد کا ہے (ربط أحد هم الخ) مسلم کی (فضیل عن أبي حازم) سے روایت میں ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد سفید اور سیاہ دھاگے تکیہ کے نیچے رکھ دیتے اور مشاہدہ کرتے رہتے کہ کب تبین ہوتا ہے گویا بعض نے یہ کیا اور کچھ نے پاؤں کے ساتھ باندھ لئے یا رات کے وقت تکیہ کے نیچے رکھ لیتے تھے پھر جب سحری تناول کرنے کے لئے بیدار ہوتے تو وہاں سے نکال کر پاؤں کے ساتھ باندھ لیتے تاکہ مسلسل مشاہدہ کرتے رہیں۔

(رؤیتهما) صاحب المطالع لکھتے ہیں کہ یہ لفظ تین طرح ضبط کیا گیا ہے۔ (رئیهما) راء اور یاء پر زیر اور ہمزہ پر سکون کے ساتھ، اور تیسرا ضبط ہے۔ (زیهما) یعنی زائے مکسورہ کے ساتھ، یہ مسلم میں ہے۔ (فأنزل الله الخ) قرطبی کہتے ہیں حدیثِ عدی مقتضی ہے کہ (من الفجر) کا نزول (من الخیط الخ) کے ساتھ ہی ہوا بخلاف حدیثِ سہل کے کہ اس سے یہ ظاہر ہے کہ (من الفجر) بعد میں نازل ہوا تاکہ ان کا اشکال دور ہو کہا گیا ہے کہ اس کا نزول ایک سال بعد ہوا۔ لکھتے ہیں کہ عدی نے خیط والی بات محمول علی الحقیقت سمجھی اور (من الفجر) کا معنی سمجھا (من أجل الفجر) (یعنی فجر کی پہچان کے لئے یہ علامت ہے کہ سفید خیط سیاہ سے متمیز ہو جائے) کہتے ہیں کہ تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ حدیثِ عدی حدیثِ سہل سے متاخر ہے سو انہیں حدیثِ سہل کے مندرجات سے واقفیت نہ ہو

سکی، صرف آیت سنی اور اپنی فہم کے مطابق اس پر عمل کیا (بلکہ جیسا کہ ذکر ہوا آنجناب نے انہیں روزہ کی تعلیم دیتے ہوئے یہی لفظ استعمال فرمائے جنہیں محمول علی الحقیقت خیال کرتے ہوئے دو دھاگے فراہم کئے) کہتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں قصے ایک ہی حالت سے متعلقہ ہوں اور کسی راوی نے حدیثِ عدی میں پوری آیت تلاوت کر دی ہو اگر چہ پوری آیت کا نزول متصل نہیں جیسا کہ حدیثِ سہل سے ثابت ہے۔

ابن ابی حاتم کی (أبو أسامة عن مجالد) سے روایت میں مذکور ہے کہ عدی نے جب آنحضرت کو اپنا معاملہ بتلایا تو آپ نے منجملہ باتوں کے یہ بھی کہا تھا (یا ابن حاتم ألم أقل لك من الفجر) کہ اے حاتم طائی کے بیٹے میں نے تمہیں من الفجر نہ کہا تھا؟ (پہلے ذکر ہوا کہ وہ اس سے سمجھے کہ من أجل الفجر) طبرانی کی دوسرے طریق سے مجالد سے روایت میں ہے کہ عدی نے عرض کی تھی کہ یا رسول اللہ خیط کی بات کے سوا ہر بات یاد رکھی تھی تو اس سے ظاہر ہوا کہ قصۂ عدی قصہ حدیث سہل سے متغایر ہے جنکا حدیث سہل میں ذکر ہے انھوں نے خیط کو اسکے ظاہر پر محمول کیا جب (من الفجر) نازل ہوا تو مفہوم سمجھ گئے اسی لئے سہل نے ذکر کیا کہ اسکے نزول کے بعد (فعلموا أنما یعنی اللیل والنہار) جبکہ عدی کے قصہ میں یہ ہے کہ (من الفجر بھی سنا مگر) انکے لہجہ میں یہ صبح کے استعارہ کے طور پر مستعمل نہ تھا سو انھوں نے (من الفجر) کو سببیہ پر محمول کیا تو گمان کیا کہ یہ غایتِ انتہاء کا بیان ہے یا یہ کہ (من الفجر) یاد نہ تھا (جیسا کہ ابن ابی حاتم کی روایت میں ہے)۔

(فعلموا أنه أنما الخ) اس سے دلالت ہوئی کہ طلوعِ فجر سے نہار شروع ہوتا ہے (نہ کہ طلوعِ آفتاب سے) ابو عبید لکھتے ہیں خیطِ اسود سے مراد رات اور خیط ابیض سے مراد صبح صادق ہے خیط لون ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابیض سے مراد آغازِ فجر میں افق میں عرضاً پھیلنے والی روشنی ہے جو خیط کیطرح پھیلی ہوئی ہے اور اسود سے مراد اسکے ساتھ پھیلی ہوئی تاریکی اسے بھی خیط کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، یہ زمخشری نے لکھا ہے۔ کہتے ہیں کہ (من الفجر) خیط ابیض کا بیان ہے۔ من کا تبعیفیہ ہونا بھی جائز ہے (من الفجر) نے اسے استعارہ سے نکالکر تشبیہ بنا دیا (استعارہ دراصل تشبیہ ہی ہے مگر اسکے طرفین یعنی مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ایک محذوف ہوتا ہے) کہتے ہیں کہ (رأیت أسداً) مجاز ہے (یعنی استعارہ ہے) لیکن اگر اسکے ساتھ (من فلان) کہہ دیا جائے تو تشبیہ بن جائے گی۔ زمخشری ایک اعتراض یہ وارد کرتے ہیں کہ بیان وتفسیر یعنی (من الفجر) کا نزول متأخر کیوں کر ہوا کیونکہ اسکے نزول سے قبل خیط والی بات کو حقیقت پر محمول سمجھا جاتا رہا حالانکہ حقیقت مراد نہ تھی؟ پھر جواباً لکھتے ہیں کہ عدمِ تجویز کے قائلین جو کہ اکثر فقاء اور متکلمین ہیں کے نزدیک حدیثِ سہل صحیح نہیں ہے، البتہ اسکے مجوزین کے نزدیک (یعنی تاخیرِ بیان کے مجوزین) مخاطبین نے اصل حکم سمجھ لیا اور اسکے عامل بھی بن گئے لہذا کوئی حرج کی بات نہیں ابن حجر کہتے ہیں زمخشری کا عدمِ تجویز کا اکثر کی طرف منسوب کرنا محلِ نظر ہے اور حدیثِ سہل کو غیر صحیح کہنا قولِ مردود ہے فریقین میں سے کسی نے یہ بات نہیں کی اور اسکی صحت پر شیخین متفق ہیں اور امت نے تلقی بقبول کیا ہے۔ تاخیرِ بیان کتبِ اصول کا ایک مشہور مسئلہ ہے علمائے اصول کا بھی اسبابت اختلاف ہے، ابن لمعانی نے شافعیہ سے چار اوجہ نقل کی ہیں۔ مطلقاً جواز، یہ ابن سریج، اصطخری وغیرہ سے منقول ہے۔ مطلقاً منع، یہ روزی اور صیرفی وغیرہ سے منقول ہے تیسرا یہ کہ بیانِ مجمل کی تاخیر جائز ہے بیان عام کی نہیں چوتھا اسکے برعکس ہے۔ ابن حاجب کہتے ہیں کہ وقتِ ضرورت سے بیان کی تاخیر منع تو ہے مگر تکلیف مالا یطاق کے مجوزین کے ھاں جائز ہے، اس سے مراد اشاعرہ ہیں۔ شارح الفیہ لکھتے ہیں ایسا خطاب (یعنی طرز کلام) جسکے بیان (یعنی تشریح) کی بھی ضرورت

ہو، دو قسموں پر ہے ایک وہ جسکا ایک ظاہر ہے (یعنی ظاہری مفہوم ہے) جو مستعمل فی خلافہ ہے دوسرا وہ جسکا ظاہر نہیں، تو حنفیہ، مالکیہ اور اکثر شافعیہ میں سے ایک گروہ وقتِ خطاب سے بیان کی تاخیر کے جواز کا قائل ہے، فخر رازی اور ابن حاجب وغیرہ نے اسے اختیار کیا ہے حنابلہ سارے اور حنفیہ میں سے بعض، اسکے عدم جواز کے قائل ہیں کرخی کے نزدیک غیر مجمل میں ممتنع ہے۔ اسمیں نووی تبعاً لعیاض لکھتے ہیں کہ خیطِ ابیض واسود کو ظاہر معنی پر انھوں نے محمول کیا جو غیر فقیہ تھے مثلاً اعراب میں سے بعض رجال جنکا ذکر حدیثِ سہل میں آیا ہے یا ان حضرات نے جنکی لغت میں خیط کا استعارہ برائے صبح نہ تھا مثلاً عدی۔

طحاوی اور داؤدی کا دعویٰ ہے کہ یہ باب نسخ میں سے ہے (علامہ انور کی بعض عبارتوں سے ظاہر ہے کہ وہ بھی یہی رائے رکھتے ہیں اولاً یہی حکم تھا کہ دو دھاگے لیکر انکا مشاہدہ کیا جائے، انکا استدلال حذیفہ وغیرہ سے منقول اس اثر سے ہے کہ اِسفار (یعنی خوب روشنی پھیلنے) تک کھانا پینا جائز ہے بعد ازاں (من الفجر) کے نزول سے یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ ابن حجر کہتے ہیں اسکی تائید عبدالرزاق کی ثقہ رواۃ کے ساتھ نقل کردہ حدیثِ بلال سے ہوتی ہے کہ بلال آنجناب کے پاس آئے آپ سحری تناول فرما رہے تھے، کہنے لگے (الصلاۃ یارسول اللہ قد واللہ أصبحت) (یارسول اللہ نماز کا وقت ہوا چلا آپ نے تو صبح کردی) اس پر آپ نے فرمایا اللہ بلال پر رحم کرے اگر یہ نہ آتے تو ہمیں امید تھی کہ طلوعِ آفتاب تک رخصت مل جاتی (کھانے پینے کی) بقول عیاض اس حدیث سے مستفاد یہ ہے کہ الفاظ مشترکہ سے توقف کرنا واجب ہے اور ان کے مفہوم کے بیان کا مطالبہ کیا جائے اور انہیں ان کے اظہر وجوہ پر اکثر استعمال ہونے والے معنی پر محمول نہ کیا جائے مگر یہ تب، جب عدمِ بیان ہو۔ ابن بزیزہ شرح احکام میں لکھتے ہیں کہ یہ بیانِ مجملات کی تاخیر کے باب میں سے نہیں کیونکہ صحابہ نے اولاً متبادر الی الذہن مفہوم پر عمل کیا تو اس طرح یہ (تأخیر ما لہ ظاہر أرید بہ خلاف ظاہرہ) کے قبیل سے ہے۔ (یعنی ایسے امر کی تاخیرِ بیان جس کا ایک ظاہری معنی ہے مگر مراد خلافِ ظاہر ہے)۔ ابن حجر اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ ان کی بات سے لگتا ہے گویا تمام صحابہ کرام نے یہی کیا جو کہ صحیح نہیں صرف چند (رجال کے نکرہ ذکر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ معدودے چند اشخاص تھے) افراد تھے جنھوں نے ظاہر کے مطابق کیا۔

آیت اور حدیث ہذا سے استدلال کیا گیا ہے کہ اکل وشرب کی انتہاء طلوع فجر ہے اگر کوئی کھانے پینے میں مشغول تھا کہ فجر طلوع ہوگئی (یا اذانیں شروع ہوگئیں) تو وہ کھانا پینا بند کردے اگر طلوعِ فجر کا پتہ نہ چلا (کسی ایسے مقام پر تھا کہ اذانیں نہ سنی یا گھڑی نہیں تھی یا طلوعِ فجر کے وقت کا علم نہ تھا)۔ تو جمہور کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ آیت میں اکل وشرب کی اباحت ہے (حتی یتبین الخ) (یعنی واضح طور سے روشنی پھیلنے اور رات کی تاریکی چھٹنے تک) ابن ابی شیبہ نے ابوبکر وعمر سے بھی اسی طرح روایت کی ہے ابن منذر کہتے ہیں اکثر علماء یہی رائے رکھتے ہیں البتہ مالک کہتے ہیں کہ اس صورت میں قضاء دے۔ بحث کا تتمہ اگلے باب میں ہوگا۔ اسے نسائی نے بھی (التفسیر) میں نقل کیا ہے۔

باب قولِ النبیِ ﷺ لا یَمنعَنَّکُم مِن سَحُورِکم أذانُ بِلال

(آپ ﷺ کا صحابہ کو کہنا کہ تمہیں اذانِ بلالؓ سحری سے نہ روکے)

ابن بطال لکھتے ہیں ترجمہ کے الفاظ پر مشتمل روایت بخاری کے نزدیک صحیح نہیں چنانچہ اس کا مفہوم حدیثِ عائشہ نقل کر کے پیش کیا ہے، مذکورہ روایت وکیع کے حوالے سے سمرہ بن جندب سے مرفوعا مروی ہے اس میں ترجمہ کی اس عبارت کے ساتھ ساتھ یہ الفاظ بھی ہیں(ولا الفجر المستطيل ولكن الفجر المستطير في الأفق) ترمذی نے اسے حسن کہا ہے مسلم نے بھی تخریج کی ہے بخاری کی شرط پر ابن مسعود سے مروی حدیث ہے جس کے الفاظ ہیں(لا يمنعن أحد كم أذان بلال من سحوره فإنه يؤذن بليل لير جع قائمكم) یہ ابواب الأذان میں گذر چکی ہے ابن ابی شیبہ نے ثوبان سے مرفوعا روایت کیا ہے۔ کہ فجر دو طرح کی ہے ایک کو ذنب سرحان یعنی بھیڑیے کی دم سے تشبیہ دی یعنی افق میں مستطیلاً پھیلنے والی روشنی جو فجرِ کاذب کہلاتی ہے دوسری فجرِ صادق جس کے بارہ میں فرمایا(ولكن المستطير) یعنی جو وسط آسمان کی طرف پھیلتی ہے۔ ابن منذر لکھتے ہیں بعض کی تبیینِ بیاضِ نہار کی بابت رائے یہ بھی ہے کہ راستوں، گلیوں اور گھروں میں اچھی طرح روشنی پھیل جائے اسحاق کا قول ہے کہ میرا فتوی تو پہلی رائے کے مطابق ہی ہے مگر اس رائے کے قائلین کا روزہ بھی صحیح سمجھتا ہوں اور کسی کفارہ یا قضاء کا قائل نہیں۔ ابن منذر نے حضرت ابو بکر کے بارہ میں لکھا ہے کہ یہی رائے رکھتے تھے کہ اچھی طرح روشنی پھیل جانے پر ہی اکل وشرب حرام ہوگا۔ اعمش سے منقول ہے کہ اگر بھوک نہ لگی ہوتی تو سحری نماز کے بعد تناول کرتا بہر حال موفق وغیرہ نے اس رائے کے برخلاف (یعنی موجودہ معمول پر) اجماع کا دعوی کیا ہے۔

حدثنا عبيد بن اسماعيل عن أبي أسامة عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر والقاسم بن محمد عن عائشة رضى الله عنها أَنَّ بِلاَلًا كان يُؤَذِّنُ بِلَيلٍ فقال رسولُ اللهﷺ كُلُوا وَاشرَبُوا حتى يُؤَذِّنَ ابنُ أُمِّ مَكتُومٍ فإنه لا يُؤذنُ حتىٰ يَطلُعَ الفجرُ قال القاسم ولم يكن بين أذانِهما إلاأنْ يَرقىٰ ذا ويَنزِل ذا

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ بلالؓ کچھ رات رہے اذان دے دیا کرتے تھے اس لئے رسول اللہﷺ نے فرمایا کہ جب تک ابن ام مکتومؓ اذان نہ دیں تم کھاتے پیتے رہو کیونکہ وہ صبح صادق کے طلوع سے پہلے اذان نہیں دیتے۔ قاسم نے بیان کیا کہ دونوں (بلال اور ام مکتومؓ) کی اذان کے درمیان صرف اتنا وقفہ ہوتا تھا کہ ایک چڑھتے تو دوسرے اترتے۔

(والقاسم بن الخ) نافع پر معطوف ہے یعنی عبید اللہ نے اسے (نافع عن ابن عمر) اور (قاسم عن عائشة) کے حوالے سے روایت کیا ہے، المواقیت میں متعلقہ مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

باب تَعجيلِ السَّحورِ (تعجیلِ سحور)

یعنی سحری تناول کرنے میں سرعت سے کام لینا (یعنی یہ مراد نہیں کہ فجر کاذب کے آغاز ہی میں سحری تناول کر لی جائے) ساتھ ہی یہ اشارہ بھی دے دیا کہ فجر کاذب کے آخری لحات میں یعنی اذان سے کچھ ہی دیر قبل سحری تناول کی جاتی تھی۔ مالک نے بھی (عبدالله بن أبو بكر عن أبيه) روایت کیا ہے کہ ہم رات کی نماز سے فارغ ہو کر سحری کھانے میں جلدی کرتے تا کہ فجر نہ فوت ہو جائے ابن بطال لکھتے ہیں اگر ترجمہ یوں ہوتا (باب تأخير السحور) تو اچھا تھا مغلطائی کہتے ہیں کہ بخاری کے ایک نسخہ میں اسی طرح

دیکھا ہے علامہ لکھتے ہیں کہ یہ تعجیل، تاخیر کے مقابل نہیں، سرعتِ اکل مراد ہے وقتِ سحور کے لحاظ سے تاخیر ہی ہے۔

حدثنا محمد بن عبيد الله حدثنا عبدالعزيز بن أبي حازم عن أبيه أبي حازم عن سهل سعد رضي الله عنه قال كنتُ أتَسَحَّرُ في أهلِي ثم تَكونُ سُرعَتِي أن أدْرِكَ السجودَ مع رسولِ الله ﷺ

حضرت سہل بن سعدؓ نے بیان کیا کہ میں سحری اپنے گھر کھاتا پھر جلدی کرتا تاکہ نماز نبی کریم ﷺ کے ساتھ مل جائے۔

(عن أبيه أبي حازم) اسماعیلی لکھتے ہیں عبدالعزیز کا اپنے والد سے اس حدیث کا سماع ثابت نہیں خود انہوں نے مصعب زبیری کے طریق سے (أبو حازم عن عبدالله بن عامر الأسلمي عن أبي حازم عن سهل) کے حوالے سے روایت کی تخریج کی ہے۔ ایک دوسرے طریق کے ساتھ (عن عبدالله بن عامر عن أبي حازم) سے روایت کیا ہے مگر عبداللہ بن عامر اسلمی ضعیف ہیں اسی طرح مصعب زبیری ان حفاظ کے پائے کے نہیں جنہوں نے (عبدالعزيز عن أبيه) سے یعنی درمیانی واسطہ کے بغیر روایت کی ہے لہٰذا اس واسطہ کا ذکر شاذ ہے یہ بھی محتمل ہے کہ عبدالعزیز نے عبداللہ سے بھی اس کی سماعت کی ہو اس زیادت کے ساتھ جو خود اپنے والد سے نہیں سنی اور کبھی بلا واسطہ اور کبھی بالواسطہ روایت بیان کرتے ہوں، لہٰذا اسماعیلی کا اسے معلل کہنا غلط ہے۔

(ثم تكون الخ) سلیمان بن بلال کی روایت میں (سرعة بي) ہے، سرعۃ کان تامہ ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے یہ بھی جائز ہے کہ ناقصہ ہی تصور کیا جائے اور (بی) اس کی خبر قرار دی جائے یا (أن أدرك) سرعۃ کو بطور خبرِ کان منصوب پڑھنا بھی صحیح ہے اس صورت میں اسم، ضمیر ہوگا۔

(أدرك السجود) کشمیہنی کے نسخہ میں (السحور) ہے مگر سجود ہی صواب ہے اس کی تائید المواقیت کی روایت کے الفاظ (أن أدرك صلاة الفجر) سے بھی ہوتی ہے اسی طرح اسماعیلی کی روایت میں ہے (صلاة الصبح) ایک اور روایت میں (صلاة الغداة) ہے عیاض کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ نماز (اور اذان) سے اتنا قریب سحری تناول کرتے تھے کہ پھر جماعت پانے کے لئے سرعت سے جانا پڑتا۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آنجناب نہایت غلس میں (یعنی فجر طلوع ہوتے ہی، اندھیرے میں) نماز ادا فرماتے تھے (یہ بھی ثابت ہوا کہ اذان و جماعت کا درمیانی وقفہ نہایت مختصر ہوتا (اس زمانے میں ہماری طرح لمبے چوڑے کھانوں کا سلسلہ بھی نہ ہوتا تھا، کافی حضرات پوچھتے ہیں کہ اگر عین آخری وقت میں کھانا شروع کریں تو چائے رہ جاتی ہے۔ جس کے پینے میں پانچ دس منٹ چاہیے، میرے خیال میں چائے کو کھانے کا تتمہ اور حصہ ہی سمجھا جائے لہٰذا اگر چائے پیتے سحری کا وقت ختم ہوتا ہے تو اس حدیث پر عمل ہو جائے گا)۔ رندی لکھتے ہیں خلف نے ذکر کیا ہے بخاری نے (الصوم) میں بھی یہی روایت محمد بن عبیداللہ اور اپنے ایک اور شیخ قتیبہ، وہ دونوں عبدالعزیز سے، کے حوالے سے نقل کی ہے مگر ہمیں وہ صحیح بخاری میں نہیں ملی اور نہ ابو مسعود نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں میں نے قطب اور مغلطائی کے نسخوں میں (محمد بن عبيد) یعنی بغیر اضافت کے لکھا دیکھا ہے جو غلط ہے، درست عبیداللہ ہی ہے جو امام کے کبار شیوخ میں سے ہیں۔ یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

باب قَدرِ كَمْ بَينَ السَّحُورِ وصلاةِ الفَجرِ (سحری اور نمازِ فجر کے مابین کتنا وقفہ ہو؟)

یعنی انتہائے سحور کے کتنی دیر بعد فجر کی جماعت کھڑی کر دی جاتی تھی۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا هشام حدثنا قتادة عن أنس عن زيد بن ثابت رضى الله عنه قال تَسَحَّرْنا معَ النبيﷺ ثم قامَ إلَى الصَّلاةِ قلتُ كَم كانَ بينَ الأذان والسَّحُور؟ قال؟ قدرُ خمسينَ آيةً

زیدؓ بن ثابت کہتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہﷺ کے ہمراہ سحری کھائی پھر آپ نماز کیلئے کھڑے ہوگئے انسؓ کہتے ہیں میں نے ان سے پوچھا کہ اذان اور سحری کے درمیان کتنا وقت تھا؟ تو انہوں نے کہا کہ جتنے وقت میں پچاس آیتوں کی تلاوت کی جا سکے۔

ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (قلت کم) یہ حضرت انس کا مقولہ ہے انہوں نے حضرت زید سے یہ پوچھا تھا، المواقیت کی روایت میں یہ صراحت مذکور ہے، قتادہ نے بھی حضرت انس سے یہی سوال کیا تھا احمد نے اسے (یزید بن ہارون عن همام) کے حوالے سے نقل کیا ہے اس میں ہے (قلت لزید)۔ (قال قدر خمیسن آیة) یعنی درمیانی پچاس آیات کی تلاوت کے بقدر، یہ تلاوت بھی نہ بہت تیز ہو نہ آہستہ۔ (قدر) پر رفع بھی صحیح ہے بطور خبرِ متبدا اور نصب بھی بطور خبرِ کان مقدر، زید کے جواب میں۔ مہلب وغیرہ لکھتے ہیں اس میں اعمالِ بدن کے ساتھ تقدیرِ اوقات کا ثبوت و ذکر ہے اور عربوں کی عادت تھی کہ اوقات بتلانے میں بطور توضیح کسی بدنی عمل کا حوالہ دیتے مثلا (قدر نحر جزور) (جتنی دیر میں اونٹ ذبح کیا جا سکتا ہے) وغیرہ وغیرہ تو حضرت زید نے اپنے دینی مزاج کا مظاہرہ کرتے ہوئے عام محاورے سے ہٹ کر پچاس آیات کی تلاوت کا حوالہ دے کر وضاحت کی، اس سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ صحابہ کرام اس درمیانی وقت کو تلاوت کلام مجید میں گزارتے تھے۔ قرطبی لکھتے ہیں یہ حدیثِ حذیفہ کہ دن چڑھنے تک سحری کھاتے رہے البتہ سورج نہ نکلا تھا کے معارض ہے ابن حجر کہتے ہیں معارض نہیں البتہ اختلافِ حال کا بیان ہے وہ کسی اور وقت کا قصہ ہے۔ کسی ایک حال پر مواظبت کا بیان ان دونوں روایتوں میں سے کسی میں نہیں۔

باب بَرَكَةِ السَّحُورِ مِن غَيرِ إيجابٍ

(سحری کی برکت، مگر واجب نہیں)

لأنَّ النبيَّ ﷺ وأصحابَه وَاصَلُوا ولَم يُذكَرِ السَحورُ. (یعنی آپؐ اور صحابہؓ نے مسلسل کئی روزے رکھے، سحری مذکور نہیں)۔

سحری کی برکت کے بیان میں اور یہ کہ سحری تناول کرنا واجب نہیں۔ الزین لکھتے ہیں حکم پر استدلال کی تب ضرورت ہوتی ہے جب اس ضمن میں اختلاف ہو یا اختلاف ہونا متوقع ہو اسحری کھانا تو بھوک کے سبب یا قوت کی حفاظت کے لئے ہے جب اس کے کھانے کا حکم صیغۂ امر استعمال کرتے ہوئے دیا تو اس وضاحت کی ضرورت تھی کہ یہ امر برائے وجوب نہیں اسی طرح وصال سے نہی دراصل صوم وفطر کے درمیان فاصلہ کرنے کے لئے ہے رات کے آخری حصہ میں کھانا تناول کر لینا (یعنی فجر کاذب سے قبل) سحری نہ کہلائے گا۔ ابن منذر نے سحری کی ندبیت پر اجماع نقل کیا ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں بخاری سے اس ترجمہ میں غفلت سرزد ہوگئی ہے وہ یہ کہ اس کے بعد ابو سعید کی حدیث نقل کی ہے کہ جو کوئی مواصلہ کرنا چاہتا ہے وہ سحر تک کر لے، تو غایتِ وصال، سحر ذکر کیا ہے جو سحری تناول کرنے کا وقت

ہے، کہتے ہیں اس وضاحت کو اجمال پر فوقیت حاصل ہے۔ ابن المنیر نے حاشیہ میں اس پر تعاقب کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بخاری نے سحور کی عدم مشروعیت پر ترجمہ نہیں باندھا بلکہ اس کے عدم ایجاب پر قائم کیا ہے، وصال سے استنباط کیا ہے کہ سحور واجب نہیں آنجناب کا صحابہ کو وصال سے منع کرنا نہی تحریمی نہیں بلکہ نہی ارشاد (یعنی بر بنائے خیر خواہی) اور از راہ شفقت ہے لہذا سحری تناول کرنا واجب ثابت نہیں ہوتا جب یہ ثابت ہو گیا کہ وصال کی نہی، نہی کراہت ہے تو اس کی ضد یعنی استحباب ثابت ہوا۔

ابن حجر رقمطراز ہیں کہ وصال کی بابت اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک حرام ہے، مجھے لگتا ہے کہ بخاری کے یہ ذکر کرنے سے مراد (لأن النبی ﷺ وأصحابه قد واصلوا) ابو ہریرہ کی ایک حدیث کی طرف اشارہ کرنا ہے جو پچیس ابواب کے بعد آئے گی اس میں وصال سے نہی کے بعد ذکر ہے کہ آنجناب نے (واصل بهم يوما ثم يو ما ثم رأوا الهلال) یعنی آنحضرت نے مع صحابہ کرام دو دن وصال کیا (یعنی بغیر سحری کھائے متواتر روزے رکھنا) پھر چاند نظر آ گیا۔ فرمایا اگر چاند نہ نکلتا تو کئی اور دن وصال کرتا، (اس سے ثابت ہوا کہ سحری کھانا حتمی طور سے واجب نہیں، بقیہ تفصیل اسی باب میں ذکر ہوگی)۔ علامہ انور لکھتے ہیں ابن تیمیہ وصال کے سحر تا سحر استحباب کے قائل ہیں اس کا مطلب ہے کہ بوقت مغرب افطار نہ کرے (یعنی آٹھ پہر کا روزہ رکھے) ان کے نزدیک جس وصال سے منع کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ سحری تناول نہ کرے (یعنی افطار تا افطار روزہ رکھے) اور پیدر پے دو یا زیادہ روزے رکھے، کہتے ہیں احادیث میں دونوں طرح کے مواصلہ کا ذکر ہے ایک ا راصطلاح (تابع في الصوم) ہے یعنی غروب کے بعد افطار تو کرے مگر متواتر روزے رکھے (نفلی روزے)۔ فتاوی عالمگیری میں غلطی کی گئی ہے کہ تتابع اور وصال کے مابین فرق نہیں کیا، دونوں کو ایک ہی سمجھا گیا ہے۔ (باب الحظر والا باحة) کے کئی اور مسائل میں بھی غلطیاں ہیں، البتہ معاملات کے مسائل میں معتمد علیہ ہے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا جويرية عن نافع عن عبدالله رضى الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ واصَلَ فَواصَلَ الناسُ فشَقَّ عليهم فنَهَاهُم قالوا إنك تُواصِلُ قال لستُ كَهيئَتِكم إني أظَلُّ أُطعَمُ وأُسقىٰ

عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے "صوم وصال" رکھا تو صحابہؓ نے بھی ایسا کیا مگر ان پر شاق ہوا جس پر انہیں سے منع فرما دیا صحابہ نے اس پر عرض کی کہ آپ بھی تو صوم وصال رکھتے ہیں؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا میں تمہاری طرح نہیں ہوں میں تو برابر کھلایا اور پلایا جاتا ہوں۔

(إني أظل) لغت میں ظل کا معنی دن کے وقت کوئی عمل کرنا، مشار الیہ باب کی روایت میں (أبيت) کا لفظ ہے جو اصلا رات کے وقت کوئی عمل کرنے کو کہتے ہیں، اس سے پتہ چلا کہ (أظل) یہاں تقیید بنہار نہیں (اسی طرح بقیہ افعالِ ناقصہ، أصبح أمسى وغیرہ بھی عام طور پر بغیر تقیید بالوقت کے استعمال ہوتے ہیں)۔

حدثنا آدم بن أبي إياس حدثنا شعبة حدثنا عبدالعزيز بن صهيب قال سمعتُ أنسَ بنَ مالك رضى الله عنه قال قال النبيُ ﷺ تَسَحَّرُوا فإنَّ في السَّحورِ بركةً

انسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ (اے لوگو!) سحری کھاؤ اس لئے کہ سحری کھانے میں برکت ہوتی ہے۔

(فإن في السحور بركة) سحور سین کی زبر اور پیش، دونوں کے ساتھ ہے چونکہ برکت سے مراد اجر و ثواب ہے لہذا ضمہ کے ساتھ

مناسب ہے کیونکہ وہ مصدر بمعنی تسحّر ہے یا برکت سے مراد بدن کی طاقت، روزے رکھنے پر اس کی تقویت، تنشیط اور تخفیفِ مشقت ہے ان معانی کے لئے فتحہ کے ساتھ مناسب ہے۔ اولی یہ ہے کہ یہ برکت متعدد جہات سے ہے اسے کسی ایک جہت یا معنی کے ساتھ محدود کرنا صحیح نہیں (ظاہری برکت بھی مشاہدہ میں آتی ہے کہ کم کھانا کثیر افراد کو کافی ہوتا ہے پھر کم وقت میں تمام کاموں سے فراغت ہو جاتی ہے اسی قسم کی ظاہری برکت افطاری اور مابعد افطاری کے اہتمامات میں ہی نظر آتی ہے)۔ ابن حجر نے سحری کی جن جہاتِ برکت کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں اتباعِ سنت، مخالفتِ اہل کتاب، عبادت پر تقویت، زیادتِ نشاط اور سونے سے پیشتر اگر کسی کی نیتِ روزہ چھوٹ گئی تو سحری کے وقت بیداری پر اس کا تدارک ہو سکتا ہے۔ ابن دقیق العید کہتے ہیں کہ اس برکت کا اخروی امور میں قرار دینا صحیح ہے کیونکہ اقامتِ سنت، اجر اور زیادتِ اجر کا موجب ہے جیسا کہ دنیاوی امور بھی مثلاً بدن کی تقویت تا کہ بغیر کسی ضرر کے روزے رکھ سکے، کہتے ہیں کہ اہلِ کتاب کی مخالفت کرتے ہوئے سحری تناول کرنا کہ وہ سحری نہ کرتے تھے بھی اخروی امور میں سے ہے کہ زیادتِ اجر کا باعث ہے مزید لکھتے ہیں کہ بعض متصوفہ نے روزہ رکھنے کی حکمت یعنی بدن اور فرج کی شہوت کو کم کرنا کی جہت سے سحور کی بابت کلام کی ہے کہ سحری کھانا اس حکمت و مقصد کے متباین ہے مگر درست یہ ہے کہ زائد از ضرورت کھا لینا جو اس حکمت کے منعدم کرنے کا باعث بنے، وہ غیر مستحب ہے جیسا کہ مترفین (یعنی مالدار اور اپنی مالداری پر اترانے والے) کی کھانے پینے کی کثرت و اہتمام سے ہوتا ہے۔ (ہم سب کو اس بابت سوچنا چاہئے کہ آیا ہم بھی اپنے سحری و افطاری کے اہتمامات سے کہیں اصل حکمت و مقصد کے الٹ تو نہیں جا رہے؟ حال یہ ہے کہ اکثر اہل مساجد ان اہتمامات کے مدنظر بیس بیس منٹ جماعت موخر کر دیتے ہیں اور آغازِ رمضان میں اس کا باقاعدہ اعلان ہوتا ہے۔ ہمارے کالج کے ایک پرنسپل صاحب نے اس ضمن میں بڑی عمدہ اور ظریفانہ بات کہی کہ افطاری سے قبل ''اِنج نہیں ہلیا جاندا'' اور افطاری کے بعد، اُنج نہیں ہلیا جاندا)۔

ابن حجر تتمہ کے طور پر لکھتے ہیں کہ کوئی قلیل ترین چیز تناول کرنے سے بھی (تسحروا) پر عمل ہو جائے گا، احمد نے ابوسعید خدری سے ایک روایت نقل کی ہے کہ (السحور بركة فلا تدعوه ولو أن يجرع أحد كم جرعةً من ماء الخ) یعنی اگر پانی کا ایک گھونٹ بھی پی لیا تو یہ بھی سحری شمار ہوگی۔ سعید بن منصور کی دوسرے طریق سے مرسل روایت میں ہے (تسحروا ولو بلقمة) اس حدیث کو ابوداؤد کے سوا تمام الستہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب إذا نَوىٰ بِالنَّهارِ صَوماً (دن کے وقت روزہ کی نیت کر لینا)

وقالت أُمُّ الدَّرداءِ كان أبو الدرداء يقول عندَكم طعامٌ؟ فإنْ قُلنا لا قال فإني صائمٌ يومِي هذا وفعلَه أبو طلحة وأبو هريرة وابنُ عباس و حذيفةُ رضي الله عنهم.

(مذکورہ صحابہ کرام صبح کھانے کی بابت پوچھتے اگر نہ ہوتا تو کہتے ہم نے روزہ رکھ لیا)۔

بعض علماء نے فرض و نفل کا فرق کیا ہے بعض نے نفلی روزہ میں زوال سے قبل تک ایسی نیت کرنا صحیح کہا ہے، آگے اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ (وقالت أم الدرداء الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے ابوقلابہ کے طریق سے موصول کیا ہے عبدالرزاق نے بھی متعدد طرق سے اسے موصول کیا ہے (وفعله الخ) ابوطلحہ کا اثر عبدالرزاق نے قتادہ اور ابن ابی شیبہ نے حمید (كلاهما عن أنس) کے طریق

سے موصول کیا ہے۔ قتادہ نے اپنی روایت کے آخر میں کہا کہ (و كان معاذ يفعله) حمید کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ اگر کوئی چیز ہوتی تو مفطر رہتے (وإن كان عند هم أفطر) (اس سے یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ ممکن ہے کہ صبح دم ہی سے یہی نیت ہوتی کہ گھر جا کر اگر کھانے کو کچھ میسر ہوا تو ناشتہ کر لیں گے وگرنہ روزہ مکمل کر لیں گے) ابو ہریرہ کا اثر بیہقی نے (يحي عن سعيد بن مسيب) کے طریق سے نقل کیا ہے کہتے ہیں میں نے دیکھا کہ ابو ہریرہ بازار کا چکر لگا کر گھر واپس جاتے اور کھانے کے بارہ میں دریافت کرتے اگر نفی میں جواب ملتا تو کہتے میں روزے سے ہوں۔ ابن عباس کا اثر طحاوی نے عکرمہ کے حوالے سے موصول کیا ہے کہ صبح سے دوپہر کر دیتے پھر کہتے کہ واللہ صبح میرا روزے کا ارادہ نہ تھا لیکن چونکہ اب تک کچھ نہیں کھایا پیا لہٰذا اب روزہ رکھ لیتا ہوں۔ حذیفہ کا اثر عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے کہ جس کا سورج طلوع ہونے کے بعد روزہ رکھنے کا پروگرام بن جائے وہ رکھ لے، ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حذیفہ کا زوال کے بعد ارادہ بنا تو روزہ رکھ لیا (یعنی اتفاقاً فجر سے اب تک کچھ نہ کھایا پیا تھا تو دوپہر روزہ کی نیت کر لی) حضرت عائشہ کی ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک مرتبہ مجھ سے کچھ کھانے کو طلب فرمایا میرے پاس کچھ نہ تھا تو فرمانے لگے (فإني إذاً صائم) (تب میں روزے سے ہوں) نسائی اور طیالسی نے بھی اسے روایت کیا ہے نووی کہتے ہیں یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ نفلی روزہ پیشگی نیت کے بغیر بھی رکھنا جائز ہے بشرطیکہ زوال سے پہلے پہلے اس کا ارادہ کر لے۔ مخالفین نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ آپ کا سوال (هل عند كم شئ) اس امر پر دال ہے کہ نیت رات کو ہی کر لی تھی مگر ارادہ بدل کر نہ رکھنے کا ارادہ فرمایا اور کھانے کی بابت پوچھا، عدم موجودی کی بناء سے اسی نیت پر عمل جاری رکھا، نووی کے بقول یہ تاویل فاسد اور تکلف بعید ہے۔

ابن منذر لکھتے ہیں اس شخص کی بابت اختلاف ہے جس نے صبح اس عالم میں کی کہ روزے کا کوئی ارادہ نہیں پھر خیال بنا کہ روزہ رکھ لوں تو ایک جماعت کی رائے ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، جواز مذکورہ صحابہ کرام کے علاوہ ابن مسعود اور ابو ایوب وغیرہما سے بھی نقل کیا ہے اور اپنی اسانید کے ساتھ ان سے روایت کی ہے کہتے ہیں یہی شافعی واحمد کا قول ہے، کہتے ہیں کہ ابن عمر کہا کرتے تھے جب تک رات کو ہی نیت نہ کرے یا سحری نہ کھائے، نفلی روزہ نہیں رکھ سکتا۔ مالک نفلی روزوں کی بابت رائے دیتے ہیں کہ رات کو نیت کر کے سوئے تبھی جائز ہوگا الا یہ کہ مسلسل روزے رکھ رہا ہے اس شکل میں رات کی نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔ حنفیہ کی رائے میں نصف نہار سے قبل ارادہ بنا لیا تو ٹھیک ہے وگرنہ نہیں۔ بقول ابن حجر شافعیہ سے اصح منقول بھی یہی ہے۔ ابن منذر نے جو نقل کیا ہے وہ شافعی سے ایک قول ہے مالک، لیث اور ابن ابی ذئب سے معروف یہ ہے کہ اگر رات ہی کو نیت تھی تب تو ٹھیک ہے وگرنہ نہیں۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ طحاوی نے حدیثِ باب سے احتجاج کیا ہے کہ رمضان کے روزوں کے لئے رات کو نیت کرنے کی ضرورت نہیں، نہ نذر کے روزے کی اور نہ ہی نفلی روزے کی، رمضان کی اس لئے نہیں کہ وہ شرع کی جانب سے ہی فرض ہے (ہر حال میں رکھنا ہے پھر ہر رات نیت کیوں؟) جہاں تک نذر کے روزے کی بات ہے وہ بھی رکھنے والے کی طرف سے متعین ہے (گویا اصل نیت اسکے دل میں موجود ہی ہے عام طور پر عوامی اشتہارات میں روزہ کی نیت کے عنوان سے یہ دعا لکھی ہوتی ہے۔ وبصوم غدٍ نويت من شهر رمضان۔ اسے ٹی وی پر وقتِ سحری کے آخر میں اذان سے قبل نشر کیا جاتا ہے جو ایک لطیفہ ہے۔ غدٍ کے لفظ کا تقاضہ ہے کہ رات کو نشر کیا جائے دوسرا یہ کہ نیت اصلاً ارادۂ قلبی ہے، جو شخص الارم لگا کر سویا پھر اسکے بجنے پر بیدار ہو کر کھانے پینے کا اہتمام کیا اب اسے زبان سے کچھ کہنے کی کیا ضرورت ہے؟)۔ طحاوی کہتے ہیں کہ نیت کا مقصد تعیینِ مسمی ہوتا ہے، کہتے ہیں عاشوراء کا روزہ قبل از

رمضان فرض تھا اور آنجناب کے صبح کے بعد صحابہ کرام کو اس کا روزہ رکھنے کا حکم اس امر کی دلیل ہے کہ اگر کسی کے ذمہ کسی معین دن کا روزہ ہے اور اسنے اسکی رات کو نیت نہیں کی تو صبح کے بعد نیت کر لینا کافی ہے۔ علامہ کہتے ہیں حافظ (ابن حجر) سے تعجب ہے جو کہتے ہیں کہ اگر عاشوراء کا روزہ فرض ہوتا تو آنجنابؐ نہ رکھنے والوں کو قضاء کا حکم دیتے! ہاں آپ نے انہیں حکم دیا تھا جیسا کہ ابوداؤد کے (باب فضل صومه) میں ہے اسمیں ہے کہ باقی دن کا روزہ رکھا اور قضاء بھی دی۔

حدثنا أبو عاصم عن يزيد بن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ بَعثَ رجلا يُنادِي في الناسِ يومَ عاشُوراءَ لنَّ مَن أكلَ فَلْيُتِمَّ أو فَلْيَصُمْ ومَن لم يأكُلْ فلا يأكُلْ

سلمہؓ بن اکوع سے روایت ہے کہ (ایک مرتبہ) عاشوراء کے دن نبی ﷺ نے ایک شخص کو اس امر کا اعلان کرنے کیلئے مقرر فرمایا کہ (آج) جس شخص نے کچھ کھالیا وہ اب نہ کھائے اور جس نے نہ کھایا ہو وہ (روزہ کی نیت کرلے یعنی) روزہ رکھ لے۔

(بعث رجلا الخ) یحیٰی کی روایت میں ہے جو آگے آئیگی، کہ اسلم قبیلہ کے ایک آدمی سے کہا کہ اپنی قوم میں جا کر اعلان کردے انکا نام ہند بن اسماء بن حارثہ اسلمی ہے (گویا ہند عورتوں کے ساتھ ساتھ مردوں کے ناموں میں سے بھی ہے جیسا کہ جویریہ ہے) ان کے باپ اور چچا ھند بن حارثہ بھی صحابی ہیں یہ خود بھی اس کے راوی ہیں، ان کی روایت احمد اور ابن ابی خیثمہ نے ابن اسحاق کے واسطہ سے نقل کی ہے احمد نے انکے بیٹے یحیٰی بن ھند سے بھی روایت نقل کی ہے، احمد لکھتے ہیں کہ ہند اصحابِ حدیبیہ میں سے ہیں اور ان کے بھائی بھی جنھیں آنجناب نے یوم عاشوراء کا روزہ رکھنے کا ااعلان کرنے کیلئے بھیجا تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں ممکن ہے دونوں کو بھیجا ہو یا ممکن ہے ان کی پہلی روایت میں جو (عن حبيب بن هند بن أسماء الأسلمي عن أبيه) ہے تو أبيه سے مراد جده ہوں اسطرح دونوں روایتیں متحد ہو جائیں گی۔ تو اس حدیثِ سلمہ سے استدلال کیا گیا ہے کہ رمضان ہو یا غیر رمضان، رات کی نیت کے بغیر روزہ رکھنا صحیح ہوگا۔ جواب دیا گیا کہ یہ بات اس امر پر متوقف ہے کہ عاشوراء کا روزہ واجب تھا راجح قول یہ ہے کہ فرض نہ تھا۔ بالفرض اگر فرض بھی تھا تو بعد میں فرضیت منسوخ ہوگئی تھی تو اس کا حکم اور شرائط بھی منسوخ ہوگئیں کیونکہ آپ نے کہا تھا (ومن أكل فليتم) (یعنی جس نے کچھ کھالیا ہے وہ بھی پورا کرے یعنی شام تک کچھ نہ کھائے پیئے) اور جنکے ہاں اشتراط نیت اللیل ضروری نہیں وہ ایسے شخص کا روزہ رکھنا جائز نہیں کہتے جس نے صبح دم کچھ کھا پی لیا ہو۔ ابن حبیب مالکی لکھتے ہیں کہ ترکِ تبییت (یعنی رات کو روزہ کی نیت کا ترک) یوم عاشوراء کے روزہ کے خصائص میں سے ہے بفرضِ تقدیر کہ فرضیت کا حکم باقی ہے تو کھانے پینے سے رکنے کا یہ حکم اس دن کی حرمت کیوجہ سے ہے نہ کہ اس کا بقیہ دن کا روزہ ہو جائے گا جیسے جو شخص دن کے وقت رمضان میں سفر سے واپس آیا اسکے لئے بھی حکم ہے کہ بقیہ دن کھانے پینے سے احتراز کرے اسی طرح وہ شخص بھی جس نے یومِ شک کا افطار کیا پھر اطلاع ملی کہ چاند نظر آ گیا تھا وہ بھی بقیہ دن کھانے پینے سے احتراز کرے یہ سب آپ کے انہیں قضاء کا حکم دینے کے منافی نہیں جس کا ذکر ابوداؤد اور نسائی کی (قتادة عن عبدالرحمن بن سلمة عن عمه) کی روایت میں ہے کہ آنجناب نے اسلم کے افراد سے پوچھا تم نے عاشوراء کا روزہ رکھا (وہ لوگ عاشوراء کے دن ہی آئے تھے) کہنے لگے نہیں، فرمایا بقیہ دن کا رکھو اور قضاء بھی دو (معلوم نہیں علامہ انور نے تعجب والی مذکورہ بات کیسے کہہ دی) جمہور نے رات کو نیت کے اشتراط پر اصحاب سنن کی (ابن عمر عن أخته حفصة) کی مرفوع روایت سے استدلال کیا ہے کہ جس نے رات کو روزے

کی نیت نہ کی اس کا روزہ نہیں یہ نسائی کے الفاظ ہیں، ابوداؤد اور ترمذی میں ہے (من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام له) البتہ اسکے رفع ووقف میں اختلاف ہے ترمذی اور نسائی نے موقوف ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔ترمذی نے العلل میں امام بخاری سے بھی یہی نقل کیا ہے ائمہ کی ایک جماعت نے ظاہر اسناد کو دیکھتے ہوئے صحت کا حکم لگایا ہے ان میں ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور ابن حزم ہیں دارقطنی نے اسکی ایک اور سند بھی ذکر کی اور لکھا ہے کہ اس کے رجال ثقات ہیں۔بعض حنفیہ نے بعید طور پر اسے نذر اور قضاء کے روزہ کے ساتھ خاص کیا ہے۔اس سے بھی ابعد طحاوی کی تاویل ہے جو تفرقہ کرتے ہیں اس فرض روزے کا جسکا کوئی متعین دن ہے مثلاً یوم عاشوراء، تو انکے نزدیک دن میں بھی نیت کر لی جائے تو مجزئ ہے یا اگر کوئی ایک متعین دن نہیں تو صرف رات کی نیت ہی مجزئ ہوگی (علامہ انور کا طحاوی کی بابت بیان اس سے مختلف ہے جیسا کہ ذکر ہوا) امام الحرمین نے اس کلام کو (غثٌ لا أصل له) قرار دیا ہے ابن قدامہ لکھتے ہیں جمہور کے نزدیک رمضان کے ہر دن کی علیحدہ نیت کرنی ہوگی احمد کی رائے میں پورے مہینہ کیلئے ایک مرتبہ ہی نیت کرنا کافی ہے، مالک اور اسحاق کا بھی یہی قول ہے، زفر کہتے ہیں مقیم کے حق میں بغیر نیت کے ہی رمضان کے روزے رکھنا صحیح ہیں (اسلئے کہ وہ تو فرض ہیں بہر صورت رکھنا ہی ہیں اور اگر رکھنا ہیں تو نیت تھی تبھی تو رکھ رہا ہے) عطاء اور مجاھد کا بھی یہی قول ہے (پھر جمہور تو یہ حضرات ہوئے)۔زفر کی دلیل یہ ہے کہ رمضان میں غیر رمضان کے روزے تو رکھنا ہی صحیح نہیں (پھر نیت کیونکر؟ کیونکہ نیت تو تعین کیلئے ہوتی ہے کہ فرض نفل، نذر یا قضاء کا روزہ ہے)۔ابو بکر رازی کہتے ہیں اس قول کے قائل پر لازم ہے کہ مغمی علیہ (یعنی بے ہوش) کا روزہ تسلیم کرے کیونکہ اس نے بھی نہ کچھ کھایا نہ پیا اور نیت انکے ہاں شرط نہیں (اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ بے ہوش تو مرفوع القلم ہے) بعض نے یہ الزامی جواب دیا ہے کہ اسطرح تو جس نے کسی فرضی نماز کو مؤخر کیا حتی کہ صرف فرض نماز جتنی رکعتیں ادا کرنیکا وقت باقی تھا تو اس نے نفل پڑھ لئے تو اس کے یہ نوافل فرضِ متروک تسلیم کرنا پڑیں گے یا یہ نفل فرض سے مجزئ ہوں گے؟ (اس تکلف میں کون پڑتا ہوگا) ابن حزم نے حدیثِ ھذا سے یہ بھی استدلال کیا ہے کہ جسے دن کے وقت ھلالِ رمضان کا پتہ چلا تو وہ اسی وقت نیت کا استدراک کرے اور بقیہ دن کا یہ روزہ اسکے لئے مجزئ ہوگا انکی بناء اس فرض پر ہے کہ صومِ عاشوراء اولاً فرض تھا اور صحابہ کو حکم دیا کہ بقیہ دن کھانے پینے سے امساک کریں اور حکمِ فرض متغیر نہیں ہوتا۔ابن حجر کہتے ہیں ہماری سابقہ بحث اسکو رد کرتی ہے ابن حزم نے اس کے ساتھ اس شخص کو بھی ملحق کیا ہے جو رات کو نیت کرنا بھول گیا۔

یہ حدیث امام بخاری کی ثلاثیات میں سے ہے۔اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

بَاب الصَّائِمِ يُصْبِحُ جُنُباً (حالتِ جنابت میں صبح ہوئی)

(اور اسی حالت میں روزہ رکھ لیا یعنی سحری پہلے تناول کی، غسل بعد میں کیا) کیا اس کا روزہ صحیح ہوگا یا نہیں؟ اور کیا عامد و ناسی یا فرض وتطوع کے مابین فرق ہے؟ ان سب تفاصیل میں سلف کا اختلاف ہے جمہور ان سب میں مطلقا جواز کی رائے رکھتے ہیں۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ حالتِ جنابت میں روزہ رکھنے کی نہی وارد ہے، یہ ابوھریرہ کی قوی سند کے ساتھ روایت ہے کہ جسنے حالتِ جنابت میں صبح کی (فلا صیام له)۔ حالانکہ آنجناب کی بابت مروی ہے کہ جنابت کی حالت میں سحری تناول کر کے روزہ رکھ لیا تو

اس کا جواب ایک تمہید و مقدمہ کا مقتضی ہے وہ یہ کہ میری نظر میں تمام عبادات میں طہارت مطلوب ہے، تمام ائمہ کے نزدیک نماز کی تو شرائط میں سے ہے، حج کی نسبت واجبات میں سے ہے، رہا روزہ تو میری ذاتی رائے ہے کہ اسمیں بھی مطلوب ہے کیونکہ نجاسات کے ساتھ آلودگی عمومی لحاظ سے بھی مکروہ ہے پس جو جنبی کی حیثیت سے صبح کرتا ہے (اور اسی حالت میں سحری تناول کر لیتا ہے) تو معنوی اعتبار سے اسکے روزے میں نقص در آئیگا مگر حسی اعتبار سے تام ہے میری مراد ہے کہ ایمان کے طرح روزے کی بھی حقیقت اور حکم ہے آنجناب کے شقِ صدر کے وقت جو ایک طست ایمان وحکمت سے بھرا ہوا لایا گیا تھا وہ حقیقتِ ایمان تھی، یہ حقیقت، کمی وبیشی کا شکار ہوتی رہتی ہے جیسا کہ کتاب الایمان کی بحث میں ذکر کیا تھا اس طرح روزے کی بھی ایک حقیقت ہے اور یہ بوجہ تلبس (آلودہ ہونا) بالنجاسات منتقص ہو جاتی ہے مگر یہ انتقاص حکمِ شرعی نہیں بلکہ اسکی حقیقت کے لحاظ سے ہے اور یہ نقص روزے کی حالت میں سنگی لگوانے سے بھی در آتا ہے اسی لئے آپ نے فرمایا تھا (أفطر الحاجم والمحجوم) کیونکہ اس دوران خون (جو کہ نجس ہے) سے آلودہ ہونا پڑتا ہے، کہتے ہیں تلبسِ نجاست کی یہ بات کسی فقیہ نے نہیں کی، میں نے احادیث سے اخذ کی ہے پہلے ذکر کیا ہے کہ بسا اوقات ادلہ کا باہم متعارض ہونا کسی مسئلہ کی تخفیف کا موجب بن سکتا ہے تو مذکور فرمان (أفطر الحاجم الخ) کے ساتھ جب ہم دیکھتے ہیں کہ آنجناب نے حالت صیام میں سنگی لگوائی تھی تو اس سے حکم میں تخفیف آ گئی اور یہ ثبوتِ مراتب کی دلیل ہے اس پس منظر میں یہ افطار معنوی ہے جیسا کہ غیبت کیوجہ سے صائم کا مفطر ہونا اسی اعتبار سے ہے، چونکہ شرع نے غیبت کو اکل کہا ہے (أیحب أحدکم أن یأکل لحم أخیه) فقہاء نے غیبت کرنے والے کا روزہ فاسد قرار نہیں دیا تو سنگی لگوانے والے کا (جو غیبت سے اخف ہے) کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر آنجناب کے عمل سے اس کہے گئے فرمان کا خلاف ثابت نہ ہوتا تو ہم فاسد قرار دے لیتے جیسا کہ احمد کی رائے ہے۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی حاشیہ مالا بدمنہ میں جامع الفتاوی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حالتِ جنابت روزہ رکھنا مکروہ ہے، یہ بات کسی اور جگہ نظر نہیں آئی شاید یہ کراہت بحسبِ حقیقت ہو نہ کہ شرعی کراہت اور شرعی کراہت کیسے ہو سکتی ہے کہ خود آنحضرت نے حالتِ جنابت روزہ رکھا (میرے خیال میں حدیث کے الفاظ۔ أصبح جنبا وصام، علامہ انور بھی یہی عبارت استعمال کرتے ہیں۔ سے مراد یہ ہے کہ سحری تناول کی حالتِ جنابت جاری کیسے رہ سکتی ہے کہ کچھ ہی دیر بعد نماز فجر ادا کرنی ہے گویا یہ امکان موجود ہے کہ وقت سحری ختم ہونے سے پیشتر غسل فرما لیا ہو بالفرض اگر اذان کے بعد بھی غسل کیا جائے تو کیا حرج ہے کیونکہ دن کے وقت بھی تو جنابت ہو سکتی ہے جو ایک غیر اختیاری عمل ہے جس سے روزہ مکروہ قرار نہیں دیا جا سکتا) علامہ لکھتے ہیں کہ امام محمد نے اپنی موطا میں حالتِ جنابت روزہ رکھنے (یعنی سحری تناول کرنے) کی صحت پر قرآنی آیت (فالآن باشروهن وابتغوا ما کتب الله لکم) سے استدلال کیا ہے۔ یعنی اللہ تعالی نے رمضان کی راتوں میں مباشرت حلال کر دی ہے جو طلوع فجر تک ہے چنانچہ اس کے نتیجہ میں حالتِ جنابت سحری تناول کرنا پڑے گی کیونکہ رات طلوع فجر (صادق) تک ہے اور شرع نے یہ مکلّف نہیں کیا کہ اس سے پہلے غسل کرے۔

حدثنا عبداللہ بن مسلمة عن مالك عن سُمَيٍّ مولیٰ أبی بکر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام بن المغیرة أنه سمعَ أبا بکر بنَ عبدالرحمن قال کنتُ أنا و أبی حِینَ دَخَلْنا علیٰ عائشةَ و أمِّ سلمةَ-ح-حدثنا أبو الیمان أخبرنا شعیب عن

الزھری قال أخبرنی أبو بکر بن عبدالرحمن ابن الحارث بن ھشام أنَّ أباه عبدَالرحمن أخبرَ مروانَ أنَّ عائشةَ وأمَّ سلمةَ أخبرَتاهُ أنَّ رسولَ اللهﷺ کان یُدرِکُه الفجرُ وھُوَ جُنُبٌ مِن أھلِه ثم یَغتسِلُ ویَصُومُ وقال مروانُ لِعبدِ الرحمن بن الحارث أقسِمُ بِاللّٰہِ لَتُقرِّعَنَّ بِھا أبا ھریرة و مروانُ یومَئِذٍ علی المدینةِ فقال أبو بکر فکَرِهَ ذلك عبدُالرحمن ثم قُدِّرَ لَنا أنْ نَجتَمِعَ بِذی الحلیفة وکانتْ لأبی ھریرة ھُنالك أرضٌ فقال عبدُالرحمن لأبی ھریرة إنی ذاکرٌ لَكَ أمراً ولولا مَروانُ أقسَمَ عَلَیَّ فیه لَم أذکُرْهُ لَك فذَکَرَ قولَ عائشة و أمِّ سلمةَ فقال کذلك حدَّثنی الفضلُ بنُ عباس وھُنَّ أعلَمُ وقال ھمامٌ وابنُ عبدِالله بن عمر عن أبی ھریرة کان النبیُّﷺ یأمُرُ بالفِطرِ والأوَّلُ أسنَدُ

اُمّ المؤمنین عائشہ اور اُمّ سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ کبھی کبھی رسول اللہﷺ کو اس حالت میں صبح ہو جایا کرتی تھی کہ آپ اپنی بیویوں سے جنب ہوتے تھے پھر غسل فرما لیتے اور روزہ رکھتے یہ سن کر مروان نے راوی حدیث کی ڈیوٹی لگائی کہ وہ ابو ہریرہؓ کو اس امر سے آگاہ کرنے انکی زمینوں پر جائیں جو اس صورت میں روزہ نہ رکھنے کا فتوی دیتے تھے۔

مالک عن سمی کے طریق سے مختصراً ہی نقل کیا ہے اور اس کے بعد زہری کے طریق سے یہی روایت مفصلاً لائے ہیں بظاہر وہم یہ ہوتا ہے کہ دونوں کا سیاق ایک ہے مگر ایسا نہیں، دو باب کے بعد مالک کے طریق سے یہی روایت مطولا ذکر کی ہے اس میں مروان اور حضرت ابو ہریرہ کا تذکرہ موجود نہیں البتہ مؤطا مالک میں سمی ہی کے حوالے سے اسی روایت میں یہ تذکرہ موجود ہے، مالک کے اس میں سمی کے علاوہ بھی ایک شیخ ہیں، مؤطا میں ان کے بھی حوالے سے تخریج کی ہے۔ وہ ہیں (عبدربه بن سعید عن أبی بکر بن عبدالرحمن) مگر یہ مختصرا ہے۔ مسلم نے بھی اسی طریق سے تخریج کی ہے ان کی دوسری تخریج (ابن جریج عن عبدالملك بن أبی بکر عن أبیه) کے طریق سے ہے اور یہ اتم ہے اس کے اور بھی متعدد طرق ہیں نسائی نے تفصیل سے ان کا ذکر کیا ہے۔

(أن أباه عبدالرحمن أخبر مروان) مروان بن حکم مدینہ کے گورنر تھے۔ اصل میں مروان نے انہیں تحقیق مسئلہ کے لئے حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ کے پاس بھیجا تھا، واپس آ کر یہ بتلایا، اس کی صراحت موطا اور مسلم کی روایات میں ہے ابو بکر بھی ہمراہ گئے تھے نسائی نے اپنی روایت میں ذکر کیا ہے کہ عبدالرحمٰن نے یہ حدیث ذکوان مولی عائشہ اور نافع مولی ام سلمہ سے سنی تھی ان کی یہ روایت (عبد ربه بن سعید عن أبی عیاض عن عبدالرحمن) کے حوالے سے ہے۔ لیکن اس کی اسناد میں نظر ہے کیونکہ ابو عیاض مجہول راوی ہیں (یعنی ان کے احوال کی خبر نہ ہو سکی کہ کیسے تھے) اگر یہ محفوظ ہے تو تطبیق اس طرح سے ہوگی کہ سوال تو انہی کے واسطہ سے کیا مگر جواب کی پردے کے پیچھے سے خود بھی سماعت کی، جیسا کہ بخاری کی اس روایت میں ہے۔ نسائی کی بھی (أبو حازم عن عبدالملك بن أبی بکر بن عبدالرحمن) سے روایت میں خود سماعت کی صراحت ہے۔ اس میں ہے عبداللہ نے دروازے پر کھڑے ہو کر سلام عرض کیا تو حضرت عائشہ کہنے لگیں۔ (یا عبدالرحمن۔۔۔۔الخ)

(كان يدر كه الفجر الخ) مالک کی مشارالیہ روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں (من جماع غير احتلام) (یعنی یہ جنابت بوجہ جماع تھی نہ کہ احتلام)۔ قرطبی کہتے ہیں اس حدیث سے دو امر استفاد ہیں ایک یہ کہ آپ رمضان (کی راتوں) میں جماع کر لیتے اور غسل مابعد طلوع فجر تک موخر فرماتے، یہ بیانِ جواز کے لئے تھا۔ دوسرا یہ جنابت بوجہ جماع ہوتی تھی نہ کہ بوجہ احتلام کیونکہ احتلام شیطان کے سبب ہوتا ہے اور آپ اس سے معصوم ہیں (جلد اول میں علامہ انور کے حوالے سے ذکر ہوا ہے کہ آنجناب مختلم تو کبھی ہو جاتے تھے مگر اس کا سبب شیطان نہیں بلکہ کیسۂ منی کا بھر جانا تھا) کسی اور نے لکھا ہے استثناء سے یہ اشارہ بھی ملا کہ آپ مختلم بھی کبھی ہو جاتے تھے رہا یہ امر کہ احتلام شیطان کے سبب ہوتا ہے، کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ احتلام کا انزال پر بھی اطلاق ہوتا ہے اگر چہ کوئی خواب نہ بھی دیکھا ہو پھر بطور خاص تقیید بالجماع کر کے ان حضرات کا رد کیا ہے جو اس کے عمداً فاعل کو مفطر گردانتے ہیں یعنی اگر عمداً فاعل مفطر نہیں ہو سکتا تو وہ شخص کیسے ہو سکتا ہے جسے غیر اختیاری طور پر احتلام ہوا یا اسے غسل کرنا یاد نہ رہا۔

(وقال مروان الخ) نسائی کی روایت میں ہے کہ مروان نے کہا ابو ہریرہ سے مل کر انہیں یہ بتلا دو مگر عبدالرحمٰن کہنے لگے وہ میرے پڑوسی ہیں میں انہیں ایسی بات نہیں سنا سکتا جسے وہ مکروہ سمجھتے ہوں مگر مروان نے پھر اصرار کیا۔ ابن جریج کی روایت میں ہے کہ ابو ہریرہ کہا کرتے تھے جو حالتِ جنابت میں صبح کرے وہ روزہ نہ رکھے ابو بکر نے یہ بات سنی اور چل کر اپنے والد عبدالرحمٰن کو بتلائی پھر وہ دونوں مروان کے پاس پہنچے.....الخ۔ مالک کی (سمي عن أبي بكر) سے روایت میں بھی یہ ہے، نسائی کی سعید مقبری کے طریق سے روایت میں ہے کہ ابو ہریرہ لوگوں کو یہ فتویٰ دیا کرتے تھے کہ جنبی ہو کر صبح کرنے والا اس دن کا روزہ نہ رکھے ان کی محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان کے حوالے سے روایت میں ہے کہ ابو ہریرہ کہا کرتے تھے جس نے جماع کیا یا رات کو احتلام ہو گیا اور صبح ہونے سے پیشتر غسل نہ کیا وہ اب روزہ نہ رکھے بعض نے ان سے یہی بات مرفوعاً نقل کی ہے، آگے اس کا ذکر ہوگا۔ (لتفزعن) یعنی اس بات سے انہیں گھبراہٹ اور خوف میں مبتلا کرو چونکہ ان کے فتویٰ کے برخلاف ہے۔ کشمیہنی کے نسخہ میں (لتقرعن) ہے یعنی ان کی سماعت کو کھڑ کھڑاؤ اصل میں یہ ایک محاورہ ہے جب کسی کو واشگاف اور صریح انداز سے کوئی بات کہنی ہو تو استعمال ہوتا ہے۔

(فكره ذلك عبدالرحمن) اس کا سبب ذکر ہو چکا ہے۔ ممکن ہے معنی یہ ہو کہ اس امر کو مکروہ سمجھا کہ مروان کی بات پر عمل نہ کریں کہ وہ امیرِ مدینہ ہیں اور اطاعت امرِ معروف میں واجب ہے۔ مروان کے اس اسلوبِ شدید کی وجہ بھی نسائی کی (أبو حازم عن عبدالملك) سے روایت میں مذکور ہے کہ جب ابو ہریرہ کے فتویٰ کے خلاف اس امر کی تحقیق ہو گئی تو انہیں خوف لاحق ہوا کہ کہیں ابو ہریرہ اپنا مذکورہ فتویٰ آنجناب کا حوالہ دے کر نہ بیان کرتے ہوں جبکہ امہات المومنین اس کے برعکس کہہ رہی ہیں تو اصرار کیا کہ نہایت واضح انداز میں انہیں بتلا دیا جائے۔ (ثم قدر لناالخ) یہ وضاحت بھی کر دی کہ یہ ملاقات کسی سفر کے دوران نہ تھی بلکہ حضرت ابو ہریرہ کی ذوالحلیفہ میں زمین تھی مؤطا مالک کی روایت میں ہے کہ مروان نے ہی عبدالرحمٰن کو یہاں بھیجا اور کہا کہ ابو ہریرہ اس وقت اپنی زمین پہ ہیں تم وہاں جا کر ضرور انہیں اس سے باخبر کرو لہٰذا (قدر لنا) کا معنی یہ نہیں کیا جائے گا کہ اتفاقاً وہاں اکٹھے ہو گئے موطا کی روایت میں ہے کہ مروان نے مقامِ عقیق کا حوالہ دیا تھا، ممکن ہے وہاں نہ ملے ہوں پھر ذوالحلیفہ میں ملاقات ہوئی وہاں بھی ان کی زمین تھی (معمر عن الزهري) کی روایت میں ہے کہ ہماری بابِ مسجد کے پاس ملاقات ہوئی اس سے مراد بھی وہاں کی مسجد ہے یہ بھی محتمل ہے کہ مسجد نبوی کے باب پر بھی اس سلسلہ میں کچھ بات ہوئی ہو۔

(لم أذكره لك) اکابر کے ساتھ حسنِ ادب کا مظاہرہ ہے انہیں علم تھا کہ ایسی بات کرنے جا رہے ہیں جو ان کے فتوی اور معلومات کے خلاف ہے۔(كذلك حدثني الفضل) بظاہر یہ ہے کہ فضل نے بھی امہات المومنین کی طرح انہیں بتلایا تھا مگر ایسا نہیں کیونکہ پہلے ذکر ہوا کہ ابو ہریرہ اس کے برخلاف فتوی دیا کرتے تھے (معمر عن ابن شهاب) کی روایت میں ہے کہ امہات المومنین کے حوالے سے یہ بات سن کر ابو ہریرہ کا رنگ متغیر ہو گیا پھر کہنے لگے مجھے تو فضل نے یوں بیان کیا تھا، مالک کی سمی سے روایت میں ہے کہ کہنے لگے (لا علم لي بذلك)۔(یعنی مجھے ذاتی طور پر کوئی علم نہیں، فضل کے حوالے سے مذکورہ فتوی دیتا رہا۔ روایتِ باب کے الفاظ ۔هن أعلم۔ سے اشارہ ملتا ہے کہ فضل نے فتوی کے مطابق بتلایا تھا) ابن جریج کی روایات میں ہے (سمعت ذلك من الفضل، (یعنی میں نے فضل سے یہ سنا تھا)۔نسائی کی روایت میں ہے کہ کہنے لگے عائشہ ہم سے زیادہ آنجناب کے احوال سے باخبر ہیں ابن جریج کی روایت میں ہے کہ پھر اپنے فتوی سے رجوع کر لیا نسائی کی محمد بن عبدالرحمن بن ثوبان کی روایت میں بھی یہ مذکور ہے ابن ابی شیبہ نے بھی (قتادة عن سعيد بن المسيب) نقل کیا ہے کہ اپنے فتوی سے رجوع کر لیا۔ فضل سے مراد فضل ابن عباس ہیں، نسائی کی عکرمہ بن خالد، یعلی بن عقبہ اور عراک بن مالک (كلهم عن أبي بكر بن عبدالرحمن) کے طرق سے روایت میں اس کی صراحت ہے مگر نسائی ہی کی روایت بحوالہ (عمر بن أبي بكر عن أبيه) میں ہے کہ مجھے اسامہ بن زید نے یہ بتلایا تھا تو اس کی توجیہہ یہ ہوگی کہ دونوں نے اس کی خبر دی تھی اس کی تائید نسائی کی ایک دیگر طریق کے ساتھ عبدالملک (بن أبي بكر عن أبيه) سے روایت میں ملتی ہے جس میں ہے کہ مجھے فلاں اور فلاں نے بتلایا تھا مالک کی ایک روایت میں ہے مجھے کسی بتلانے والے نے بتلایا تھا، بظاہر یہ متفاوت الفاظ رواۃ کے تصرف سے ہیں، کسی نے دونوں کو مبہم رکھا کسی نے ایک کا ذکر کیا کبھی مبہم کبھی نام لے کر اور کسی نے اس روایت میں کسی کا بھی ذکر نہیں کیا یہ بھی نسائی کی ایک روایت میں ہے (عن عبدالرحمن بن الحارث) کے حوالے سے ہے، اس کے آخر میں حضرت ابو ہریرہ کا قول ہے کہ (هكذا كنت أحسب)(یعنی میرا تو یہی خیال تھا)۔

(وقال همام الخ) ہمام کی روایت احمد اور ابن حبان نے (معمر عنه) کے حوالے سے نقل کی ہے جس کے الفاظ ہیں، اگر اذانِ فجر ہو جائے (وأحد كم جنب فلا يصم حينئذ) ابن عبداللہ بن عمر کی روایت عبدالرزاق نے (معمر عن ابن شهاب عن ابن عبدالله بن عمر عن أبي هريرة) نقل کی ہے زہری پر ان کے نام کے حوالے سے اختلاف کیا گیا ہے، شعیب نے ان سے عبداللہ بن عبداللہ بن عمر ذکر کیا ہے، اسے نسائی نے اور طبرانی نے مسند الشامیین میں ذکر کیا ہے۔ عقیل نے ان سے عبیداللہ ذکر کیا ہے۔

امام بخاری کے (والأول أسند) کہنے میں ابن التین نے اشکال کا اظہار کیا ہے کہتے ہیں کہ بظاہر سند سے مراد حدیث کا مرفوع ہونا ہے گویا وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ پہلی روایت مرفوع ہونے کے لحاظ سے واضح ہے لیکن شیخ ابوالحسن کہتے ہیں اس کا معنی ہے کہ پہلی روایت متصل ہونے کے لحاظ سے اظہر ہے ابن حجر کہتے ہیں میرے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ پہلی روایت سند کے اعتبار سے اقوی ہے کہتے ہیں رجحان کے لحاظ سے بھی ایسا ہی ہے کیونکہ امہات المومنین کی روایت کثیر طرق سے مروی ہے حتی کہ ابن عبدالبر نے اسے متواتر کہا ہے اس کے مقابلہ میں حضرت ابوھریرہ کی روایت، تو اسکے اکثر طرق میں ہے کہ یہ انکا ذاتی فتوی تھا صرف دو طریق سے مذکور ہے کہ اسے آنجناب کی طرف مرفوع کرتے تھے ایک عبدالرزاق کا ذکر کردہ (معمر عن الزهري عن أبي بكر بن عبدالرحمن) کا طریق اور دوسرا نسائی کی نقل کردہ روایت جو (عكرمة بن خالد عن أبي بكر) کے طریق سے ہے لیکن روایتِ باب میں خود ابوھریرہ نے وضاحت کردی

کہ براہ راست آنجناب سے نہ سنا تھا بلکہ فضل واسامہ کے واسطہ سے ملی۔اس خبر پر اتنا وثوق تھا کہ اسکے مطابق فتوی دیتے رہے بلکہ احمد کی عبداللہ بن عمرو القاری سے روایت میں ہے کہ (ورب الکعبة) کہہ کر حلف بھی اٹھایا کہ آنجناب نے یہی فرمایا ہے ابن عبدالبر نے جو (عطاء بن میناء عن أبی هريرة) سے نقل کیا ہے کہ عائشہ وام سلمہ کی روایت سنکر کہا کہ میں جوفتوی دیا کرتا تھا وہ (من كيس أبي هريره)۔(یعنی میری طرف سے تھا) تو یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ اسکی سند کے راوی عمر بن قیس متروک ہیں البتہ جیسا کہ ذکر ہوا انکار جوع کر لینا ثابت ہے یا تو یہ خیال کرتے ہوئے کہ امّ المومنین کی روایت اس امر کے جواز میں صریح ہے جبکہ فضل واسامہ کی روایت احتمالی تھی یا یہ خیال کیا کہ انکی روایت ناسخ ہے۔ترمذی نقل کیا ہے کہ بعض تابعین حضرت ابوھریرہ کے سابقہ فتوی پر قائم رہے پھر بعدازاں جیسا کہ نووی نے جزم ہے کہ اس امر کے جواز پر اجماع قائم ہوگیا۔ابن دقیق العید اسے اجماع یا کالا جماع قرار دیتے ہیں نیز لکھتے ہیں کہ بعض نے متعمد الجنابت (یعنی بذریعہ جماع یا استمناء) اور محتلم کے درمیان فرق کیا ہے جیسا کہ عبدالرزاق نے ابن عیینہ کے حوالے سے (هشام بن عروة عن ابیه) اور ابن منذر نے طاوس سے نقل کیا ہے۔بقول ابن بقال حضرت ابوھریرہ کا ایک قول بھی یہی ہے ابن حجر کہتے ہیں یہ ان سے صحت کے ساتھ ثابت نہیں ابن منذر نے ابولھزم کے طریق سے نقل کیا ہے اور وہ ابوھریرہ سے روایت میں ضعیف ہیں۔بعض کی رائے ہے کہ روزہ تو مکمل کرلے مگر قضاء بھی دے،ابن منذر نے یہ حسن بصری اور اسلم سے نقل کیا ہے عبدالرزاق نے بحوالہ ابن جریج عطاء سے بھی نقل کیا ہے۔بعض متاخرین نے حسن بن صالح سے ایجابِ قضاء نقل کیا مگر طحاوی کے مطابق استحباب قضاء کے قائل تھے ابن عبدالبر نے ان سے اور نخعی سے فرض میں ایجابِ قضاء اور نفلی روزوں میں اِجزاء نقل کیا ہے،ابن حجر لکھتے ہیں کہ ابن بقال،ابن تین،نووی اور فاکہی وغیرہ شارحین سے ان مذاھب کے نقل میں متضاد اقوال منقول ہیں مگر میں نے کامل تحقیق کے ساتھ صحیح طور سے ان اقوال کو ان کے قائلین کی طرف منسوب کیا ہے۔ماوردی لکھتے ہیں کہ سارا اختلاف مذکور جنبی (یعنی جو بوجہ جماع جنابت زدہ ہوا) کی بابت ہے محتلم کی نسبت انکا اجماع ہے کہ اس کا بغیر غسل روزہ رکھ لینا مجزی ہے۔ابن حجر کہتے ہیں مگر یہ بات نسائی کی بسند صحیح عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر کی روایت کے خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ میں ایک رات رمضان میں محتلم ہوا پھر بغیر غسل کئے صبح کی،کہتے ہیں ابوھریرہ سے استفتاء کیا تو کہنے لگے آج روزہ چھوڑ دو۔نسائی کی محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان سے روایت میں ہے کہ ابوھریرہ کو سنا کہہ رہے تھے جو رمضان میں محتلم ہوا یا بیوی سے جماع کرلیا پھر فجر اس حال میں آئی کہ جنبی ہے تو روزہ نہ رکھے اس سے ثابت ہو کہ ان کی نسبت جنبی ومحتلم (رجوع کر لینے سے پیشتر) کے تفرقہ کی بات صحیح نہیں۔جنبی کے روزہ کو فاسد قرار دینے والے اس حدیثِ عائشہ کو خصائصِ نبوی میں سے قرار دیتے ہیں،طحاوی نے اس کا ذکر کیا ہے۔ جمہور کا جواب ہے کہ خصائص کے ثبوت کیلئے دلیل چاہئے اور اسکے جواز کا ذکر اس صراحت کے ساتھ وارد ہے کہ آپکا خاصہ نہیں اسی لئے ابن حبان نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے (ذكر البيان بأن هذا الفعل لم يكن المصطفى مخصوصاً به) پھر اسکے تحت مسلم،نسائی اور ابن خزیمہ وغیرہ کی تخریج کرہ (أبو يونس مولى عائشة عن عائشة) کے طریق سے روایت ذکر کی ہے کہ ایک آدمی نے آنجناب سے دریافت کیا اور وہ دروازے کے پیچھے سن رہی تھیں،کہ اگر مجھے نماز فجر آلے اور میں جنبی ہوں تو کیا روزہ رکھوں؟ آپ نے جواباً فرمایا مجھے بھی (کئی دفعہ) اس حالت میں نماز فجر آلیتی ہے کہ میں بھی جنبی ہوتا ہوں وہ کہنے لگا آپ ہم جیسے تو نہیں اے اللہ کے رسول (قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر) آپ نے فرمایا میں امید کرتا ہوں کہ تم سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہوں اور تم سب سے زیادہ جانتا ہوں کہ کس امر سے بچوں۔

ابن خزیمہ لکھتے ہیں کہ بعض نے کہا ہے کہ ابوھریرہ کو (فتوی کے مطابق) حدیث بیان کرنے میں غلطی لگ گئی، انکا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں یہ غلطی نہیں بلکہ ایک صادق واسطہ سے (فضل واسامہ) بیان کی مگر اسکے منسوخ ہونیکا علم نہ ہوسکا کیونکہ اللہ تعالی نے فرضیتِ صوم کے آغاز میں رات سونے کے بعد کھانے، پینے اور جماع سے منع کر رکھا تھا تو محتمل ہے کہ فضل کی حدیث اس زمانہ سے متعلق ہو بعد میں اللہ نے یہ سب امور طلوعِ فجر تک مباح کر دیئے تو جماع کرنیوالے کیلئے جائز ہے کہ وہ طلوع فجر تک اسی حالت میں رہ سکے اور غسل بعداز انتہائے سحری کرلے تو اس نسخ کا فضل اوران کے حوالے سے ابوھریرہ کو علم نہ ہوسکا وہ اسی کے مطابق فتوی دیتے رہے، جب علم ہوا رجوع کرلیا۔ ابن منذر اور خطابی اور کئی ایک اہل علم اس مسئلہ میں نسخ کے قائل ہیں اور بقول ابن حجر حدیثِ عائشہ کو حدیثِ فضل کا ناسخ قرار دینا ان میں سے ایک روایت کو ترجیح دینے سے اولی ہے جیسا کہ امام بخاری نے (والأول أسند) کہہ کر کیا بعض اور نے بھی یہ کہہ کر حدیثِ عائشہ کو راجح کہا ہے کہ ام سلمہ بھی ان کی موافقت کرتی ہیں اور دو کی روایت ایک کی روایت پر مقدم ہے پھر اس وجہ سے بھی کہ وہ آپکی ازواج مطہرات میں سے ہیں اور آپ کے اندرون خانہ کے حالات سے زیادہ واقف ہیں اور اسلئے بھی کہ انکی روایت، منقول یعنی آیت کے مدلول سے موافقت رکھتی ہے اور معقول کے بھی موافق ہے کہ غسل ایک شیئ ہے جو انزال کی صورت میں واجب ہوتی ہے اسمیں ایسی کوئی چیز نہیں جو صائم کے لئے حرام ہو، وہ تو بسا اوقات دن کو بھی محتلم ہوسکتا ہے اس صورت میں اس پر صرف غسل واجب ہے بالا جماع اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ پھر اگر رات کو احتلام ہوگیا ہے تو یہ تو دن کی نسبت بابِ اولی سے ہے (کہ وقتِ احتلام روزے سے نہ تھا) اسکی مثال ایسے ہی ہے جیسے احرام باندھے ہوئے کیلئے خوشبو کا استعمال حرام ہے لیکن اگر احرام باندھنے سے قبل لگالی (جیسا کہ آنحضور سے بھی ثابت ہے، پہلے ذکر ہوا) اور اس کا اثر احرام باندھنے کے بعد بھی باقی رہا تو یہ احرام کے منافی نہیں۔ بعض نے تطبیق دینے کی بھی کوشش کی کہ حدیث ابی ھریرہ میں اس دن کا روزہ ترک کرنے کا امر (امرِ ارشاد إلی الأفضل) ہے تو خلافِ افضل کام کرنا جائز ہوتا ہے اور حدیثِ عائشہ بیانِ جواز پر محمول ہے۔ نووی نے اسے بعض اصحابِ شافعی کی طرف منسوب کیا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ بیہقی وغیرہ نے شافعی کی نص سے جو نقل کیا ہے وہ ترجیح دینے والا معاملہ ہے۔ اسی طرح امرِ ارشاد قرار دینا بھی صحیح نہیں کیونکہ حدیثِ ابی ھریرہ کے کثیر طرق میں افطار کا حکم اور روزہ رکھنے سے نہی مذکور ہے تو اسے ارشاد الی افضل کہنا کیونکر درست ہوسکتا ہے بعض نے یہ بھی کہا کہ اس سے مراد ایسا شخص ہے جو فجر طلوع ہونے کے باوجود جماع میں مشغول رہا مگر نسائی کی ابوحازم والی روایت میں صراحت سے ہے کہ جو محتلم ہوا اور اسے اس کا علم بھی تھا پھر فجر کے طلوع تک غسل نہ کیا تو روزہ نہ رکھے بعض نے بقول ابن التین یہ دعوی بھی کیا ہے کہ حدیثِ فضل میں دراصل (فلا یفطر) تھا، غلطی سے لا ساقط ہوگیا اور (فلیفطر) روایت کر دیا گیا مگر یہ بعید بلکہ باطل ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کثیر احادیث غیر موثوق ہیں کہ ان میں بھی یہ یا اس قسم کا احتمال موجود ہے پھر گویا اس رائے کے قائل کو اس حدیث کے دیگر طرق میں موجود الفاظ کی کوئی معرفت نہیں، صرف اسے (فلیفطر) ہی پڑھنے کو ملا۔

اس حدیث کے منجملہ فوائدِ فقہ میں سے یہ بھی ہے کہ اس زمانہ میں امراء وعلماء باھم علمی و دینی مسائل پر مذاکرہ کرتے تھے بالخصوص مروان بن حکم (جو بعد میں اموی خلیفہ بھی بنے) کی فضیلت اور احادیث کے ساتھ انکا لگاؤ بھی ظاہر ہوا یہ بھی ثابت ہوا کہ تنازع کے وقت علم کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اپنی غلطی کا ادراک ہوجانے پر غلط آراء سے رجوع کرلینا چاہئے اور دینی مسائل میں اختلاف کی شکل میں قرآن وسنت ہی مرجع ہے پھر کسی امر کا عینی مشاھد اور براہ راست واقفیت رکھنے والا دوسروں کی نسبت زیادہ مستند

سمجھا جائے۔ حضرت ابوھریرہ کی فضیلت بھی ظاہر ہوئی کہ حقیقت کا علم ہونے پر بلا تردد رجوع کرلیا۔
تکملہ کے طور پر ابن حجر لکھتے ہیں کہ حائضہ اور نفساء پر بھی جنبی کا حکم مذکور نافذ ہوگا یعنی اگر رات کو حیض یا نفاس ختم ہوتا ہے تو غسلِ طہارت کرنے سے قبل سحری تناول کرسکتی ہیں۔ نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں تمام علماء سے اس صورت میں صحتِ صیام کا مذہب ہی منقول ہے صرف بعض سلف سے اس کا خلاف منقول ہے اور ہمیں نہیں علم کہ اسکی نسبت ان کی طرف صحیح بھی ہے یا نہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں انکا اشارہ اوزاعی کی طرف ہے، شرح المھذب میں ان سے مذکورہ قول منقول ہے، ابن عبدالبر نے یہی رائے حسن بن صالح سے بھی نقل کی ہے اور ابن دقیق العید لکھتے ہیں کہ امام مالک سے بھی اس بابت دو قول منقول ہیں۔ ابن عبدالبر نے ابن ماجشون سے نقل کیا ہے کہ اگر حائض نے اپنا غسل طلوع فجر کے بعد تک مؤخر کرلیا تو اس کیلئے اس دن کا روزہ رکھنا صحیح نہ ہوگا کہتے ہیں حیض احتلام کی طرح نہیں کہ احتلام سے روزہ نہیں ٹوٹتا جبکہ حیض سے ٹوٹ جاتا ہے۔

باب المُباشَرةِ لِلصَّائِمِ (روزہ دار کا بیوی کے ساتھ لیٹنا)

وقالت عائشةُ رضي الله عنها يَحرُمُ عليه فَرْجُها. (بقول حضرت عائشہؓ شرمگاہ سے بچے)

مباشرت کا اصل معنی ہے دو جسموں کا ملاپ، اصطلاحاً جماع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس ترجمہ میں لغوی معنی مراد ہے۔
(وقالت عائشہ الخ) اسے طحاوی نے موصول کیا ہے، عبدالرزاق کی دوسرے طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے ایک روایت میں بھی یہی مفہوم مروی ہے دونوں روایتوں میں راوی کے سوال کہ روزے کی حالت میں شوہر بیوی کے ساتھ کس حد تک ملاپ کرسکتا ہے؟ کے جواب میں یہ بات کہی عبدالرزاق کی روایت میں انکا جواب ہے۔ (کل شئ إلا الجماع)۔ یعنی جماع کے سوا ہر چیز۔

حدثنا سليمان بن حرب قال عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها قالت كان النبىُّ ﷺ يُقَبِّلُ و يُباشِرُ وهو صائمٌ وكان أملَكَكُم لإربِه۔
وقال قال ابن عباس ﴿مَآرِبُ﴾ [طه:18] حاجةٌ قال طاؤسٌ ﴿غيرُ أولِي الإربَةِ﴾ [النور:31] الأحمق لا حاجةَ له في النِساءِ وقال جابرُ بن زيد إن نَظرَ فأمنىٰ يُتِمُّ صَومَه

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ نبی ﷺ روزہ کی حالت میں (اپنی ازواجِ مطہرات کو) بوسہ دیدیا کرتے تھے اور ساتھ لیٹ جاتے مگر آپ اپنی خواہش پر تم سے زیادہ قابو رکھتے تھے۔ جابر بن زید کہتے ہیں اگر (نظرِ شہوت) سے دیکھ لینے سے منی خارج ہوگئی تو روزہ جاری رکھے۔

کشمیہنی کے نسخہ میں شعبہ کی بجائے سعید ہے مگر یہ فحش غلطی ہے سعید نام کے کوئی راوی سلیمان کے شیوخ میں سے نہیں جنھوں نے انہیں حکم سے تحدیث کی ہو، حکم سے مراد ابن عتیبہ اور ابراھیم سے مراد نخعی ہیں۔ اسماعیلی نے بھی یوسف القاضی کے حوالے سے شعبہ ہی ذکر کیا ہے مگر ان کی روایت میں ابراھیم نخعی ذکر کرتے ہیں کہ علقمہ اور شریح بن ارطاۃ نخعی حضرت عائشہ کے پاس تھے تو یہ مسئلہ بیان ہوا۔ اسماعیلی لکھتے ہیں کہ غندر اور ابن ابی عدی اور غیر واحد نے شعبہ سے روایت کرتے ہوئے علقمہ ہی کا حوالہ دیا ہے مگر بخاری اسود ذکر

کرتے ہیں جو محلِ نظر ہے ابونعیم کے المستخرج میں بیان کے مطابق ابو اسحاق حمزہ نے بھی اسے صریح غلطی قرار دیا ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں یہ غلطی بخاری کی نہیں، بیہقی نے بھی یہی روایت سلیمان بن حرب شیخ بخاری سے بحوالہ محمد بن عبداللہ بن معبد ذکر کی ہے اور بخاری کیطرح اسود ہی ذکر کیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سلیمان اسے دونوں حوالوں سے بیان کرتے تھے اور اگر شعبہ سے ان کی روایت محفوظ ہے تو ممکن ہے شعبہ ہی دونوں کے حوالے سے تحدیث کرتے ہوں بہرحال شعبہ کے اکثر تلامذہ نے اس طریق میں اسود ذکر نہیں کیا بلکہ ان کا باہم اختلاف ہے بعض نے یوسف قاضی کی طرح یعنی بظاہر مرسل (کیونکہ ابراھیم نے یہ صراحت نہیں کی کہ انہیں اس مسئلہ کا کیسے اور کس سے علم ہوا)۔ نسائی نے بھی (عبدالرحمن بن مهدی عن شعبة) اسی طرح ذکر کیا ہے اور بعض نے (عن ابراہیم عن علقمة و شریح) کے الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

نسائی نے اپنی سنن میں اس اختلاف کا تعلق ابراہیم سے جوڑا ہے چنانچہ ان سے روایت کرنے والے مثلاً حکم، اعمش، منصور اور عبداللہ بن عون کا باہم اختلاف ہے، نسائی نے خود (اسرائیل عن منصور عن ابراهیم عن علقمة) کے طریق سے روایت نقل کی ہے کہ شریح نخعی نے حضرت عائشہ کے حوالے سے یہ بیان کیا تو ایک آدمی نے کچھ شک کا اظہار کیا، شریح کہنے لگے چلو ام المومنین سے پوچھ لیتے ہیں اس پر نخع قبیلہ کے چند لوگ جن میں علقمہ بھی تھے ان کے پاس گئے، علقمہ سے کہنے لگے پوچھو وہ کہنے لگے میں ام المومنین کے پاس ایسی بات نہیں کر سکتا ان کی کلام سن کر خود حضرت عائشہ نے یہ بات کہہ دی ان کی دوسری روایت جو (عبیدة عن منصور) کے طریق سے ہے، میں شروع میں تحدیث کرنے والا شخص مبہم جبکہ بطور معترض شریح کا ذکر ہے پھر نسائی نے اس روایت کے تمام طرق کا استیعاب کیا جس سے پتہ چلا کہ ابراہیم کو یہ حدیث علقمہ، اسود اور مسروق، سب کے واسطے سے پہنچی ہے تو شاید کبھی ان سے اور کبھی ان سے بیان کرتے ہوں اور کبھی سب کے حوالے دیتے ہوں۔ دارقطنی نے ابراہیم سے یہ سب اختلاف ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ تمام طرق صحیح ہیں۔

(کان یقبل ویباشر الخ) تقبیل (یعنی بوسہ دینا) مباشرت سے اخص ہے، ذکر العام بعد الخاص کی قبیل سے ہے (اس مباشرت سے مراد جیسا کہ ذکر ہوا معانقہ وغیرہ ہے) مسلم اور نسائی کی (عمرو بن میمون عن عائشة) سے روایت میں ہے (کان یقبل فی شهر الصوم) مسلم کی ایک اور روایت میں (فی رمضان و هو صائم) کی عبارت ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرضی اور نفلی روزے کا فرق نہیں۔ مالکیہ سے قُبلہ اور مباشرت کی کراہت منقول ہے ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عمر سے بھی کراہت نقل کی ہے ابن منذر وغیرہ نے بعض سے اس کی تحریم بھی نقل کی، ان کا استدلال آیتِ قرآنی (فالآن باشروهن) سے ہے یعنی اس آیت میں دن کے وقت مباشرت کی نہی ہے، جواباً کہا گیا کہ قرآن کے مفسر و مبین آنجناب ہیں انہوں نے اپنے فعل سے دن کے وقت مباشرت مباح کی اس سے پتہ چلا کہ آیت میں جس مباشرت کا ذکر ہے اس سے مراد جماع ہے۔ عبداللہ بن شبرمہ جو فقہائے کوفہ میں سے تھے، سے بھی کراھت منقول ہے طحاوی نے بعض دیگر علماء سے بھی، جن کے نام ذکر نہیں کئے یہی نقل کیا ہے۔ ایک جماعت جس میں ابوھریرہ، سعید اور سعد بن ابی وقاص وغیرھم ہیں نے بوسہ دینا مباح قرار دیا ہے، بعض اہل ظاہر نے اس بارے مبالغہ کیا اور کہا کہ روزے کی حالت میں بوسہ دینا مستحب ہے کچھ نے جوان اور بوڑھے کا فرق کیا ہے یعنی جوان کے لئے مکروہ کیا ہے یہ ابن عباس سے منقول ہے اسے مالک اور سعید بن منصور وغیرھما نے نقل کیا۔ اس بارے دو مرفوع حدیثیں بھی ہیں ایک ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی ہے اور دوسری

احمد نے عبداللہ بن عمرو بن عاص سے مگر دونوں میں ضعف ہے۔بعض نے اپنے آپ کو قابو میں رکھنے والے اور ایسا نہ کر سکنے والے میں فرق کیا جیسا کہ اس حدیثِ عائشہ سے ظاہر ہے کتاب الحیض میں بھی مباشرتِ حائض کی بابت ان کی یہی رائے مذکور ہوئی۔ترمذی نے یہی مسلک سفیان وشافعی سے نقل کیا ہے مسلم نے عمر بن ابوسلمہ جو آنجناب کے سوتیلے اور لے پالک بیٹے تھے، سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے آپ سے یہ پوچھا تو آپ فرمانے لگے اپنی والدہ یعنی ام سلمہ سے پوچھ لو تو انہوں نے بتلایا کہ آنجناب ایسا کر لیتے ہیں اس پر عمر کہنے لگے آپ تو اے اللہ کے رسول (قد غفر الله لك ما تقدم الخ) مگر آپ نے فرمایا (أما والله إني لأتقاكم الخ) (یعنی جیسا پہلے ذکر ہوا کہ اس بشارتِ مغفرت کے باوجود تقوی وخشیت کے منافی کوئی کام نہیں کرتا) تو اس سے یہ دلیل بنتی ہے کہ اس باب میں بوڑھے اور جوان برابر ہیں کیونکہ عمر بن ابوسلمہ نوجوان تھے بس یہ ہے کہ اپنے آپ کو قابو میں رکھے یہ بھی ثابت ہوا کہ یہ آپ کے خصائص میں سے نہیں عبدالرزاق نے صحیح سند کے ساتھ عطاء بن یسار کے حوالے سے ایک انصاری صحابی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے روزے کی حالت میں اپنی بیوی کو بوسہ دیا پھر اس سے کہا کہ آنجناب سے جا کر مسئلہ دریافت کرو، وہ گئی آپ نے فرمایا میں بھی ایسا کر لیتا ہوں اس پر انصاری صحابی کہنے لگے (یرخص الله لنبیه فیما یشاء) (یعنی اللہ نے آپ کو تو رخصت دے رکھی ہے گویا یہ آپ کے خصائص میں سے ہے) وہ دوبارہ آپ کے پاس گئیں تو آپ نے فرمایا (أنا أعلمکم بحدود الله وأتقاکم) مالک نے بھی عطاء ہی سے اسے روایت کیا ہے مگر مرسلاً۔

اگر اس مباشرت اور بوس وکنار کے دوران انزال ہو جائے یا مذی نکل جائے تو اس بابت اختلاف ہے (اسی کے ساتھ استمناء یعنی ہاتھ وغیرہ سے عمداً منی نکالنا بھی ملحق ہے) احناف اور شافعی کہتے ہیں اگر صرف شہوت کی نظر سے دیکھنے کے نتیجہ میں انزال ہوا تو اس صورت میں قضاء نہیں بصورت دیگر ہے (شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں انزال ایک غیر اختیاری امر تھا یہ بھی اشارہ ملا کہ استمناء کی صورت میں بھی قضاء ہوگی) مذی خارج ہونے کی صورت میں کچھ نہیں۔مالک اور اسحاق کے نزدیک بہر صورت قضاء لازم ہوگی اور کفارہ بھی البتہ مذی کی صورت میں صرف قضاء ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ انزال جماع کا آخری مرحلہ اور شہوت ولذت کا عروج ہے (لہذا اختیاری طور پر انزال کرنے کی صورت میں روزہ ٹوٹ جائے گا چونکہ جان بوجھ کر توڑا ہے لہذا کفارہ بھی دینا پڑے گا) اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ نہی صرف جماع کرنے کی آئی ہے بالفرض جماع کر لیا مگر انزال نہ ہوا اس شکل میں بھی روزہ فاسد ہو جائے گا ابن قدامہ لکھتے ہیں اگر بوس وکنار کرتے ہوئے انزال ہو گیا تو بلا خلاف روزہ ٹوٹ جائے گا ابن حجر اس دعوائے عدم خلاف کو محلِ نظر کہتے ہیں۔ابن حزم سے اس صورت میں روزے کا عدم فساد منقول ہے، مزید کچھ تفصیل اگلے باب میں آئے گی۔

(أملك لإربه) ارب کے ہمزہ پر زبر اور زیر دونوں طرح مروی ہے۔زبر کے ساتھ بمعنی حاجت اور زیر کے ساتھ بمعنی عضو (یعنی آلہ تناسل) پہلا اشہر ہے بخاری نے التفسیر میں اسی کو ترجیح دی ہے۔قرطبی نے اس سے یہ استنباط کیا ہے کہ حضرت عائشہ کی مراد یہ تھی کہ یہ امر آپ کا ہی خاصہ تھا اس پر نسائی تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ قرطبی کا اجتہاد ہے ام سلمہ کا قول اولی ہے کہ اس پر عمل کیا جائے کیونکہ وہ نص فی الواقعہ ہے۔ابن حجر کہتے ہیں خود حضرت عائشہ سے اس کی اباحت ثابت ہے جیسا کہ ترجمہ میں شامل ان کے قول سے ثابت ہوا، اس میں اور اس قول میں جمع وتطبیق اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہاں مستنبط نہی کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا جائے اور وہ اباحت کے منافی نہیں (یعنی ازرہِ احتیاط منع کیا مبادا کہیں جماع کر بیٹھے) یوسف القاضی کی کتاب الصیام میں حماد بن سلمہ عن حماد کے طرق سے صراحۃً بھی کراہت کا لفظ منقول ہے وہ کہتے

ہیں میں نے حضرت عائشہ سے مباشرتِ صائم کے بارہ میں پوچھا تو (فکر ھتھا)۔ شاید اسی وجہ سے بخاری نے اباحت پر دال ان کا اثر شامل ترجمہ کیا ہے تا کہ یہ توضیح کریں کہ اس کراہت سے مراد تنزیہی کراہت ہے اس کی مزید تائید موطا مالک کی ابونضر سے روایت سے ہوتی ہے کہتے ہیں کہ عائشہ بنت طلحہ نے انہیں بتلایا کہ وہ ام المومنین کے پاس تھیں کہ (ان کے بھتیجے) عبداللہ بن عبدالرحمٰن آئے جو عائشہ بنت طلحہ کے شوہر تھے وہ ان سے کہنے لگیں تم روزے کی حالت میں بھی اپنی بیوی سے بوس وکنار کر سکتے ہو۔

(وقال ابن عباس الخ) (حسب عادت ایک قرآن لفظ جو اسی مادہ۔ ارب۔ سے مشتق ہے، کی تفسیر نقل کر رہے ہیں) اسے ابن ابی حاتم نے علی بن ابی طلحہ کے حوالے سے موصول کیا ہے سورت طٰہ میں ہے (ولی فیھا مآرب أخری) تو کہا (حاجة أخری) عکرمہ عنہ کے حوالے سے (حوائج أخری) بھی نقل کیا ہے۔ (وقال طاؤس الخ) اسے عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں بحوالہ معمر موصول کیا ہے۔ (وقال جابر الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے عمرو بن حرم کے طریق سے موصول کیا ہے اس میں ہے کہ ان سے سوال ہوا کہ ایک آدمی نے شہوت کی نظر سے بیوی کو دیکھا تو انزال ہو گیا، کیا روزہ ٹوٹ گیا؟ کہا نہیں اپنا روزہ مکمل کرے حضرت جابر کا یہ اثر صرف ابوذر کے نسخہ میں ہے، باقی نسخوں میں اگلے باب کے شروع میں ہے۔

باب القُبلةِ لِلصَّائمِ (روزہ دار کا بوسہ دیدینا)

حدثنا محمد بن المثنی حدثنا یحیی عن ھشام قال أخبرنی أبی عن عائشة عن النبی ﷺ۔ح وحدثنا عبداللہ بن مسلمة عن مالك عن ھشام عن أبیه عن عائشة رضی اللہ عنھا قالت إنْ كانَ رسولُ اللهِ ﷺ لَيُقَبِّلُ بعضَ أزواجِهِ وهو صائمٌ ثم ضَحِكَتْ۔ (سابقہ مفہوم پر مشتمل ہے)

یحیٰی سے مراد قطان ہیں اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ بخاری نے متن حدیثِ مالک کے طریق سے منقول کیا ہے۔ دونوں کے سیاق میں کوئی فرق نہیں، نسائی نے یحیٰی قطان کا سیاق ذکر کیا ہے۔ اسماعیلی نے عمرو بن علی بن یحیٰی کے حوالے سے اسی روایت کا اخراج کرتے ہوئے ہشام کا یہ جملہ بھی نقل کیا ہے (إنی لم أر القبلة تدعو إلی خیر) (یعنی میں نہیں سمجھتا کہ قبلہ خیر کی دعوت دیتا ہو یعنی معاملہ آگے بڑھ کر جماع تک جا پہنچتا ہے)۔ سعید بن منصور نے یہی جملہ عروہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

(ثم ضحکت) پھر ہنس پڑیں ممکن ہے ہنسی کا سبب یہ ہو کہ مخاطبین سے اظہار تعجب ہو یا یہ سوچ کر کہ عورتوں سے اس قسم مسئلہ کا بیان عجیب ہے مگر تبلیغِ دین کی ضرورت کے پیشِ نظر بیان کرنا پڑ رہا ہے، خجالت کے مارے ہنسنا بھی محتمل ہے کہ آنجناب اور اپنا حوالہ دے رہی ہیں یا ہنسی سے یہ اشارہ دیا کہ وہ خود صاحبۃ القصہ ہیں استحیاء صراحت سے اس کا ذکر نہ کر سکیں یا آنجناب کی آپ کے ساتھ محبت اور شیفتگی یاد کر کے ہنس پڑیں۔ ابن ابی شیبہ کی (شریك عن ھشام) سے روایت میں ہشام کا یہ قول بھی مروی ہے کہ جب آپ ہنسیں تو ہم سمجھ گئے کہ اپنا ذاتی واقعہ بیان کر رہی ہیں نسائی کی روایت میں اس کا صراحۃً ذکر ہے جو طلحہ بن عبیداللہ تیمی عن عائشہ کے طریق سے ہے۔ مازری اس بارے لکھتے ہیں اگر بوسہ دینا باعثِ انزال ہونے کا خطرہ ہو تو حرام ہے کیونکہ انزال اور اس کا سبب بننے والا

کوئی عمل روزہ دار کے لئے جائز نہیں اگر مذی کے خروج کا اندیشہ ہوتو اس سے روزہ ٹوٹ جانے کی رائے رکھنے والوں کے نزدیک حرام ہے دوسروں کے نزدیک مکروہ۔ اگر قبلہ سے انزال ومذاء کا خدشہ نہ ہوتو جائز ہے، اس سلسلہ میں آنجناب سے ایک بدیع قول بھی مروی ہے قبلہ کے بارہ میں استفسار کرنے والے کو فرمایا (أرأیت لو تمضمضت)۔ (یعنی کلی کرنے کے بارہ میں تمہارا کیا خیال ہے؟) مقصد یہ کہ کلی یعنی منہ میں پانی ڈالنا ابتدائے شرب ہے اگر وہ جائز ہے تو قبلہ جو ابتداء ہے، بھی جائز ہے، مازری کی بحث ختم ہوئی۔ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ کلی کی تمثیل والی یہ حدیث ابوداؤد اور نسائی نے حضرت عمر کے حوالے سے نقل کی ہے مگر نسائی نے اس کی بابت کہا ہے کہ منکر ہے (یعنی ضعیف ہے) البتہ ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح کہا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا یحیی عن هشام بن أبی عبدالله حدثنا یحیی بن أبی کثیر عن أبی سلمة عن زینب ابنة أم سلمة عن أبیها رضی الله عنهما قالت بینما أنا مع رسولِ اللهﷺ فی الخَمیلةِ إذ حِضتُ فَانسَلَلْتُ فأخَذتُ ثِیابَ حَیضَتی فقال ما لَکِ أنفِسْتِ؟ قلتُ نَعم فدخلتُ معه فی الخَمیلةِ وکانتْ هی ورسولُ اللهﷺ یَغتَسِلان مِن إناءٍ واحدٍ وکان یُقَبِّلُها وهو صائمٌ

حضرت ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ میں رسول اللہﷺ کے ساتھ ایک چادر میں (لیٹی ہوئی) تھی کہ مجھے حیض آگیا اس لئے میں چپکے سے نکل آئی اور اپنا حیض کا کپڑا پہن لیا آپ نے پوچھا کیا بات ہوئی؟ کیا حیض آگیا ہے؟ میں نے کہا ہاں پھر میں آپ کے ساتھ اسی چادر میں لیٹی اور ام سلمہؓ ور رسول اللہﷺ ایک ہی برتن سے غسل (جنابت) کیا کرتے تھے اور آنحضرتﷺ روزے سے ہونے کے باوجود ان کو بوسہ دیتے تھے۔

سند میں یحی قطان اور ہشام دستوائی ہیں۔ اس حدیث کے جملہ مباحث کتاب الحیض میں بیان ہو چکے ہیں۔ نووی لکھتے ہیں اگر قبلہ شہوت کی تحریک کا سبب نہ بنے تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ نفل میں جائز ہے فرض میں نہیں نووی لکھتے ہیں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ بوسہ دینے سے روزہ باطل نہیں ہوتا الا یہ کہ اس دوران انزال ہو جائے ابو داؤد نے مصدع بن یحی عن عائشہ کے طریق سے روایت کیا ہے کہ آنجناب بوسہ کے ساتھ ان کی زبان بھی چومتے تھے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔

بابُ اغْتِسالِ الصَّائمِ (روزہ دار کا نہالینا)

وبَلَّ ابنُ عمرَ رضی الله عنهما ثوباً فألقیٰ علیه وهو صائِمٌ. ودَخَلَ الشَعبیُّ الحَمَّامَ وهو صائمٌ وقال ابنُ عباس لا بأسَ أن یَتَطَعَّمَ القِدرَ أو الشیءَ. وقال الحسنُ لا بأسَ بِالمَضمَضةِ والتَّبَرُّدِ لِلصَّائمِ وقال ابنُ مسعود إذا کان صومُ أحدِکم فَلْیُصبِحْ دَهِیناً مُتَرَجِّلاً. وقال أنسٌ إنَّ لِی أبْزَنَ أتَقَحَّمُ فِیه و أنا صائمٌ ویُذکَرُ عَن النبیﷺ أنه استَاکَ وهو صائمٌ. وقال ابنُ عمر یَستاکُ أوَّلَ النَّهارِ وآخِرَه ولا یَبلَعُ رِیقَه وقال عطاءٌ إنِ ازْدَرَدَ رِیقَه لا أقولُ یُفطِرُ. وقال ابنُ سیرین لا بأسَ بِالسِّواکِ الرَّطبِ قِیل له طَعمٌ قال والماءُ له طعمٌ و

أنتَ تُمَضمِضُ به ولم يَرَ أنسٌ والحسنُ وابراهيمُ بالكُحلِ لِلصائمِ بأساً

(ابن عمرؓ نے روزہ کی حالت میں کپڑا تر کرکے اپنے اوپر ڈالا۔ شعبی حالتِ روزہ میں حمام داخل ہوئے۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ ہانڈی یا کسی چیز کا ذائقہ معلوم کرنے میں (زبان پر رکھ) کر کوئی حرج نہیں حسن بصریؒ نے کہا کہ روزہ دار کے لئے کلی کرنے اور ٹھنڈ حاصل کرنے میں کوئی قباحت نہیں اور ابن مسعودؓ نے کہا کہ جب کسی کو روزہ رکھنا ہو تو وہ صبح کو اس طرح اٹھے کہ تیل لگا ہوا ہو اور کنگھا کیا ہوا ہو اور انسؓ نے کہا کہ میرا ایک آبزن (حوض پتھر کا بنا ہوا) ہے جس میں میں رزے سے ہونے کے باوجود غوطے مارتا ہوں، نبی کریم ﷺ سے یہ منقول ہے کہ آپ نے روزہ میں مسواک کی اور عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ دن میں صبح اور شام مسواک کیا کرتے اور روزہ دار تھوک نہ نگلے اور عطاؒ نے کہا کہ اگر تھوک نگل گیا تو میں یہ نہیں کہتا کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا اور ابن سیرینؒ نے کہا کہ مسواک کر لے، کہا گیا اسکا ذائقہ ہوتا ہے؟ اس پر کہا کہ پانی میں ذائقہ نہیں ہوتا؟ حالانکہ اس سے کلی کرتے ہیں)۔

یعنی روزہ دار کے لئے نہانے کے جواز کا بیان، الزین لکھتے ہے اغتسال کو مطلق رکھا ہے تا کہ مسنون، واجب اور مباح سب کو شامل ہو شاید ان کا اشارہ عبدالرزاق کی نقل کردہ حضرت علی سے ایک روایت کے ضعف کی طرف ہے کہ صائم کے لئے حمام میں داخل ہونا (یعنی غسل کے لئے) منع ہے، حنفیہ نے اس روایت کو قابلِ اعتماد بناتے ہوئے روزے دار کے لئے نہانا مکروہ قرار دیا ہے۔

(وَبلّ ابن عمر الخ) خود بخاری نے اسے التاریخ میں اور ابن ابی شیبہ نے بھی موصول کیا ہے، ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ اگر گیلا کپڑا دیر تک جسم پر رکھا جائے تو یہ بمنزلہ (دلك بالماء یعنی پانی کو جسم پر ملنا) ہے، بخاری اس سے ابراہیم نخعی سے (عن الحسن بن صالح عن مغیرۃ عنه) کے طریق سے منقول ان کے قول کہ روزے دار کے لئے اپنے کپڑے بھگو لینا مکروہ ہے کا معارضہ ورد کر رہے ہیں۔

(ودخل الشعبی الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے (وقال ابن عباس الخ) قدر دیگچی اور ہانڈی کو کہتے ہیں یعنی ذائقہ نمک ومرچ وغیرہ چکھ سکتا ہے کیونکہ ذائقہ کا تعلق زبان سے ہے گویا روزہ کی حالت میں منہ میں کوئی چیز داخل کرنا منع نہیں ہے، پیٹ میں نہیں جانی چاہئے ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت من طریق الفحویٰ (یعنی استدلالی وقیاسی طور پر) ہے اور یعنی اگر منہ کے اندر کسی چیز کا داخل کر لینا روزہ کے منافی نہیں تو جسم کو پانی لگانا یا نہانا بھی منافی نہیں، اسے ابن ابی شیبہ نے عکرمہ کے طریق سے موصول کیا ہے۔

(وقال الحسن الخ) اسے عبدالرزاق نے بالمعنی روایت کیا ہے۔ تبرد (یعنی پانی کے ساتھ ٹھنڈک حاصل کرنا) کا ذکر ایک مرفوع حدیث میں بھی ہے۔ جسے مالک اور ابوداؤد نے بطریق (أبی بکر بن عبد الرحمن عن بعض أصحاب النبیؐ) نقل کیا ہے کہ آنجناب کو دیکھا روزے کی حالت میں اپنے سر پر پانی ڈال رہے تھے، بوجہ پیاس یا گرمی۔

(وقال ابن مسعود الخ) یعنی روزہ دار کو چاہئے کہ صبح اس حالت میں اٹھے کہ تیل لگا ہو (یعنی رات کو تیل لگا کر سوئے) الزین رقمطراز ہیں ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے ہے کہ رات کو تیل لگانے کی صورت میں دن کو اس کا اثر باقی رہے گا جس سے اس کے بال و دماغ کو ٹھنڈک سی محسوس ہوتی رہے گی چنانچہ اگر اسی مقصد کے لئے پانی (یا برف) استعمال کر لیا تو بھی کوئی حرج نہیں ابن حجر کہتے ہیں ایک مناسبت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ روزے کی حالت میں غسل کر لینے سے منع کرنے والے حضرات شاید تکشف (یعنی تزھد) کی راہ پر چل رہے ہیں جیسا کہ حالت احرام میں بھی ذکر ہوا تو اِدّھان اور ترجّل (تیل لگانا اور کنگھی کرنا) اس تکشف کے خلاف ہے جیسا

کہ غسل بھی (یعنی اگر یہ جائز ہے تو غسل بھی)۔ ابن منیر الکبیر لکھتے ہیں کہ ان آثار کو شاملِ ترجمہ کرنے سے بخاری کی مراد صائم کے لئے نہانا مکروہ قرار دینے والوں کا رد ہے کہ اگر اس کراہت کا سبب ان کی نظر میں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں پانی حلق میں نہ پہنچ جائے تو یہ اندیشہ کلی، مسواک اور کسی چیز کا ذائقہ چکھنے میں بھی ہے لہٰذا اگر ان اشیاء کا جواز ظاہر ہے تو غسل کا بھی، اگر اس وجہ سے مکروہ سمجھتے ہیں کہ نہا لینا روزہ رکھنے سے مطلوب کیفیت یعنی تکشف کے خلاف ہے تو یہ امور بھی تو تکشف کے خلاف ہیں۔

(وقال أنس الخ) أبزن ایسا پتھر جو اندر سے کھوکھلا کر کے ٹب یا حوض کی طرح بنا دیا گیا ہو، ابزن فارسی کا لفظ ہے۔ (أتقحم) یعنی اس کے اندر بیٹھ جاتا ہوں، یعنی پانی سے بھر کر، اسے قاسم بن ثابت نے (غریب الحدیث) میں موصول کیا ہے۔ (وقال ابن عمر الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے بالمعنی موصول کیا ہے اس کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت وہی ہے جو ابن عباس کے سابقہ اثر کی ہے۔ (وقال ابن سیرین الخ) یعنی تازہ مسواک کر لینے میں کوئی حرج نہیں، کہا گیا اس کا ذائقہ ہوتا ہے، کہا وہ تو پانی کا بھی ہے اور تم کلی کرتے ہوا سے ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔

(ولم یر أنس الخ) (یعنی روزہ دار کو سرمہ لگا لینے میں کوئی حرج نہیں سمجھا) حضرت انس کا اثر ابوداؤد نے سنن میں اور ترمذی نے بھی موصول کیا ہے ترمذی نے مرفوعاً نقل کیا اور اسے ضعیف کہا ہے۔ حسن کا اثر عبدالرزاق نے بسند صحیح نقل کیا ہے۔ ابراہیم کی بابت اختلاف ہے، سعید بن منصور نے (جریر عن القعقاع) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ پوچھا گیا روزہ دار سرمہ لگا لے؟ کہا ہاں۔ ابوداؤد نے اعمش کے طریق سے یہی روایت کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے (حفص عن الأعمش) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ابراہیم نخعی نے اس شرط پر سرمہ کی اجازت دی کہ اس کا ذائقہ نہ محسوس کرے۔ لامہ انور لکھتے ہیں کپڑے تر لینے میں ہمارے ہاں بھی کوئی حرج نہیں، ہانڈی کا ذائقہ چکھ لینے کی نسبت لکھتے ہیں اگر شوہر فظّ وغلیظ (یعنی سخت وتندخو) ہے تو جائز ہے۔ (یعنی اگر یہ خدشہ ہو کہ نمک مرچ کی کمی وبیشی سے ڈانٹ ڈپٹ کرے گا تو اس شکل میں زبان سے چکھ لینا جائز ہے)۔

حدثنا أحمد بن صالح حدثنا ابن وهب حدثنا یونس عن ابن شهاب عن عروة وأبی بكر قالت عائشة رضی الله عنها كان النبیﷺ یُدرِكُه الفجرُ جُنُباً فی رَمضانَ مِن غَیرِ حُلُمٍ فیَغتَسِلُ ویَصُومُ

(آنجنابؐ کے حالتِ جنب میں سحری تناول کر لینے کی بابت حدیثِ عائشہؓ ہے، گزر چکی ہے)۔ ایک سابقہ باب میں اس پر بحث ہو چکی ہے (میری رائے میں اس حدیث کی باب کے ساتھ مناسبت نہیں بنتی کیونکہ اس میں مذکور ہے کہ فیغتسل و یصوم۔ یعنی پہلے نہاتے پھر روزہ رکھتے جبکہ باب روزے کی حالت میں نہانے سے متعلق ہے)۔

حدثنا اسماعیل قال حدثنی مالك عن سُمَی مولی أبی بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام بن المغیرة أنه سمع أبا بكر بن عبدالرحمن كنتُ أنا و أبی فذهبتُ معه حتی دخلنا علی عائشة رضی الله عنها قالت أشهَدُ علیٰ رسولِ اللهﷺ إنْ كان لَیُصْبِحُ جُنُباً مِن جماعٍ غیرِ احتلامٍ ثُم یَصومُه - ثم دخلنا علی أم

سلمة فقالت بِمثلَ ذلك۔ (وہی ہے)
اسماعیل بن ابی اویس ہیں۔ یہ حدیث بھی ذکر ہو چکی ہے۔

باب الصائِم إذا أكَلَ أو شَرِبَ ناسِياً (اگر روزہ دار بھول کر کھا پی لے)

وقال عطاءٌ إنِ اسُتَنثَرَ فدَخلَ الماءُ في حَلقِهِ لا بأسَ إنْ لَم يَملِكْ وقال الحسنُ إنْ دَخلَ حَلقَه الذُّبابُ فلا شيءَ عليه وقال الحسنُ ومجاهدٌ إنْ جَامَعَ ناسِياً فلا شيءَ عليه۔

(حسن بصری اور مجاہد کی رائے ہے کہ اگر بھول کر جماع کر لیا تو اسکے ذمہ کچھ نہیں)

یعنی اگر بھول کر کھا، یا پی لیا تو کیا اس کے ذمہ قضاء ہے؟۔اس مسئلہ کا اختلاف بھی مشہور ہے جمہور کی رائے میں قضاء واجب نہیں امام مالک کے نزدیک روزہ باطل ہو جائے گا اور قضاء واجب ہوگی، عیاض لکھتے ہیں یہی قول ان سے مشہور ہے اور یہی ان کے شیخ ربیع اور ان کے تمام اصحاب کا مسلک ہے مگر انہوں نے فرض اور نفل کا تفرقہ کیا ہے (یعنی نفل میں کوئی حرج نہیں یا کہ نفل میں قضاء نہیں البتہ روزہ ٹوٹ جائے گا)۔داؤدی کہتے ہیں شاید ان کو یہ حدیث (حدیثِ باب) نہیں پہنچ سکی یا انہوں نے اس کی تاویل کی کہ مراد یہ ہے کہ گناہ گار نہ ہوگا (یعنی قضاء کی نفی نہیں شاید روزہ مکمل کرنے کے حکم کو محمول علی حرمت کرتے ہوں گے)۔

(وقال عطاء الخ) یعنی اگر استنثار (وضوء کرتے ہوئے ناک میں پانی ڈالنا) کرتے ہوئے پانی حلق میں چلا جائے تو کوئی حرج نہیں کیونکہ غیر اختیاری فعل ہے ۔(إن لم يملك) یعنی اگر جان بوجھ کر نہیں کیا، ابوذر اور نسفی کے نسخوں میں (إن) ساقط ہے گویا لم يملك جملہ مستانفہ ہے (لا بأس) کی علت بیان کر رہے ہیں، اسے عبدالرزاق نے ابن جریج کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ابن شیبہ نے بھی ابن جریج کے حوالے ہی سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں (لا بأس لم يملك) اس سے ابوذر اور نسفی کے نسخوں کی تائید ہوئی۔

(وقال الحسن الخ) یعنی اگر مکھی حلق میں چلی جائے تو اس کے ذمہ کچھ نہیں (کہ غیر اختیاری امر ہے) اسے ابن ابی شیبہ نے وکیع کے طریق سے موصول کیا ہے انہوں نے بحوالہ مجاہد عن ابن عباس سے بھی یہی امر منقول کیا ہے، ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ بنتی ہے کہ جس طرح غیر ارادی و غیر اختیاری طور پر پانی یا مکھی حلق میں چلی گئی تو بھولے سے اکل و شرب کر لینے والا بھی اسی زمرہ میں ہے۔ابراہیم نخعی کی رائے ہے کہ اگر کلی کرتے ہوئے یہ یاد تھا کہ روزے سے ہوں پھر پانی آگے چلا گیا تو قضاء دے شعبی سے منقول ہے اگر وضوء برائے نماز کی کلی میں پانی حلق میں گیا تو کوئی حرج نہیں بصورت دیگر (یعنی منہ تر کرنے کے لئے کلیاں کر رہا تھا) قضاء دے۔

(وقال الحسن الخ) یعنی اگر بھول کر جماع کرے تو اس کے ذمہ کوئی کفارہ وغیرہ نہیں، یہ دونوں اثر عبدالرزاق نے موصول کئے ہیں ثوری نے حسن سے یہ بھی نقل کیا کہ بھول کر جماع کر لینا بھول کر کھا پی لینے کی طرح ہی ہے (گویا ترجمہ میں صرف اکل اور شرب کو ذکر کیا ہے۔کہ عام طور سے روزے کی حالت میں بھول کر یہی دو کام کئے جاتے ہیں مگر قیاس کرتے ہوئے روزہ توڑنے والے تمام کام جنہیں عمداً کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، کر لینا ناقضِ صوم نہ ہوگا اگرچہ یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ اکل و شرب تو لمحہ بھر کی بات ہے، ایک آدھ لقمہ ہی کھائے گا تو یاد آ جائے گا کہ روزے سے ہے شاذ و نادر پورا کھانا کھا کر بھی یاد نہ آئے تو علیحدہ بات ہے البتہ

جماع والی بات بہت ہی شاذ و نادر الوقوع ہے بہر حال اصولی طور پر مسئلہ ثابت ہے کہ بھول کر کوئی بھی منافی روزہ کام کر لینے سے کچھ فرق نہیں پڑتا)۔ عبدالرزاق نے عطاء سے نقل کیا ہے کہ کسی کے پوچھنے پر کہ اگر رمضان میں روزہ کی حالت میں بھولے سے جماع کر لیا؟ تو کہنے لگے (لاینسی) نہیں بھول سکتا، اس کے ذمہ قضاء ہے۔ اس پر اوزاعی، مالک، لیث اور احمد نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ شافعیہ سے ایک رائے بھی یہی منقول ہے ان سب نے اکل اور جماع کے مابین فرق کیا ہے بلکہ امام احمد سے یہ بھی مشہور ہے کہ کفارہ بھی دے ان کی حجت یہی ہے کہ بھول کر اکل یا شرب کا صدور تو ہوتا ہے مگر جماع نہیں ہو سکتا بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ اگر بہت زیادہ کھا لیا تو پھر روزہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ یہ بھی نادر الوقوع ہے۔

ابن دقیق العید لکھتے ہیں مالک کی رائے ہے کہ بھول کر اکل یا شرب کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور یہی قیاس کہتا ہے کیونکہ روزے کا ایک رکن فوت ہو گیا جو (من باب المأ مورات) تھا اور قاعدہ یہ ہے کہ نسیان مأ مورات میں مؤثر نہیں ہے، کہتے ہیں کہ اس صورت میں قضاء واجب نہ قرار دینے والوں کی حجت یہ حدیثِ ابی ہریرہ ہے جس میں روزہ مکمل کرنے کا حکم دیا اور یہ روزہ ہی کہلائے گا اور بظاہر مفہوم یہی ہے کہ حقیقتِ شرعیہ کے لحاظ سے مکمل روزہ مراد ہے (یعنی اس کا فرض ادا ہوا)، حقیقتِ لغویہ مراد نہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں دراصل ان کا اشارہ ابن قصار کے قول کی طرف ہے جو کہتے ہیں کہ (فلیتم صومه) سے قضاء کی نفی نہیں ثابت ہوتی ابن دقیق مزید کہتے ہیں کہ اگلے جملہ (فأطعمه الله الخ) سے اس امر کی مزید تائید ملی کہ یہ روزہ مکمل اور صحیح ہے اگر فاسد ہوا ہوتا تو اکل کی اضافت آکل کی طرف ہوتی۔

ابن حجر لکھتے ہیں کہ بھول کر جماع کر لینے کی صورت میں انتقاضِ روزہ کے قائل علماء اس امر میں مختلف ہیں کہ قضاء کے ساتھ ساتھ کفارہ بھی اس کے ذمہ ہو گا یا نہیں؟ اس امر پر ان کا اتفاق ہے کہ بھول کر کھا، یا پی لینے کی شکل میں کفارہ نہیں گویا منصوص علیہ (یعنی جس کی بابت قرآن یا حدیث کی کوئی نص وارد ہے) تو بھول کر اکل و شرب ہے، جماع بالنسیان کو بطریقِ قیاس اس حکم میں شامل کیا گیا ہے اور قیاس مع وجود الفارق متعذر ہے (یعنی اکل و شرب بالنسیان اور جماع بالنسیان کے مابین فرق ہے، جیسا کہ ذکر ہوا) بعض شافعیہ سے منقول ہے کہ جماع بالنسیان کا اکل و شرب بالنسیان کے ساتھ الحاق عن طریق القیاس نہیں بلکہ اس حدیث کے بعض طرق میں موجود اس جملہ کی وجہ سے ہے (من أفطرفی شهر رمضان الخ) (یعنی مطلقاً کہا کہ بھول کر روزے کو افطار کر لیا) کیونکہ افطارِ صوم اکل و شرب کیساتھ بوجہ جماع بھی ہو جاتا ہے، کھانے پینے کا ذکر دوسرے طریق سے اس وجہ سے کہ وہ ہی کثیر الوقوع ہے۔

علامہ انورؒ اس بابت رقمطراز ہیں کہ مالکؒ کے نزدیک فرضی اور واجب روزے میں اگر بھول کر بھی کچھ کھا پی لیا تو قضاء ہے، نفلی میں نہیں ہمارے اور شافعیہ کے نزدیک کسی میں نہیں لیکن اگر نماز میں بھول کر کوئی چیز کھا لی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

حدثنا عبدان أخبرنا يزيد بن زريع حدثنا هشام حدثنا ابن سيرين عن أبي هريرة رضي اله عنه عن النبي ﷺ قال إذا نَسِيَ فأكَلَ و شَرِبَ فَلْيُتِمَّ صومَه فإنما أطعَمَه اللهُ و سَقاه

ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا جب کوئی شخص بھول کر کھا لے یا پی لے تو وہ اپنے روزے کو پورا کرے کیونکہ یہ تو اللہ نے اس کو کھلا پلا دیا ہے۔

ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (فلیتم صومه) ترمذی کی قتادہ عن ابن سیرین کے طریق سے روایت میں ہے (فلا یفطر)۔ (فإنما

أطعمه الله الخ) ترمذی اور دار قطنی میں ہے (فإنما هو رزق رزقه الله)۔ ابن العربی لکھتے ہیں جمیع فقہائے امصار نے اس حدیث کے ظاہر سے تمسک کیا ہے صرف مالک نے اپنے طریقہ سے اس مسئلہ کو دیکھا ہے انہوں نے اسے نماز پر قیاس کیا کہ اگر اس کی کوئی رکعت بھولے سے چھوڑ دی تو نماز فاسد ہوگی۔ کہتے ہیں دار قطنی نے اس روایت میں (فلا قضاء علیك) بھی ذکر کیا ہے ہمارے اصحاب مالکیہ نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ فوری قضاء نہیں، مگر یہ تکلف ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں اصحابِ مالک کے تمام اعتراضات کہ نفلی روزے مراد ہیں یا فوری قضاء کی نفی ہے یا کفارہ کی نفی ہے قضاء کی نہیں وغیرہ، کا جواب ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور دار قطنی کی (محمد بن عبدالله الأنصاری عن محمد بن عمرو عن أبی سلمة عن أبی هریرة) کے طریق سے یہ روایت ہے (من أفطر فی شهر رمضان نا سیا فلا قضاء علیه ولا كفارة) (یعنی جس نے رمضان میں بھول کر روزہ افطار کرلیا پس نہ اس کے ذمہ قضاء ہے نہ کفارہ)۔ دار قطنی کہتے ہیں اس میں محمد بن مرزوق، انصاری سے روایت میں متفرد ہیں مگر جواب دیا گیا ہے کہ ابن خزیمہ نے ابراھیم بن محمد الباھلی اور حاکم نے ابو حاتم الرازی وہ دونوں انصاری سے، کے طریق سے بھی اسے روایت کیا ہے لہٰذا یہ تفرد نہیں۔ البتہ انصاری اس میں منفرد ہیں مگر وہ ثقہ ہیں پھر یہ تفرد اسقاطِ قضاء کے ذکر میں ہے نہ کہ تعیینِ رمضان میں، نسائی نے یہی روایت (علی بن بكار عن محد بن عمرو) کے حوالے سے نقل کی ہے اس کے الفاظ ہیں (فی الرجل يأ كل فی شهر رمضان ناسیاً فقال، الله أطعمه و سقاه)۔ اسقاطِ قضاء کا ذکر ایک اور طریق کے ساتھ بھی حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے اسے دار قطنی نے (محمد بن عیسی بن الطباع عن ابن علیة عن هشام عن ابن سیرین) روایت کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (فإنما هورزق ساقه الله إلیه ولا قضاء علیه)۔ تخریج کے بعد لکھتے ہیں کہ صحیح سند ہے اور تمام راوی ثقہ ہیں۔ ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ اس حدیث کو مسلم نے بھی ابن علیہ ہی سے روایت کیا ہے مگر اس میں (ولا قضاء علیه) کا جملہ نہیں۔ دار قطنی نے اسقاطِ قضاء کا ذکر رافع، ابو سعید مقبری، ولید بن عبدالرحمٰن اور عطاء بن یسار کے طرق سے بھی نقل کیا ہے، یہ سب ابو ہریرہ سے راوی ہیں۔ ابو سعید خدری کی ایک مرفوع روایت میں بھی یہ جملہ ہے اس کی سند اگر چہ ضعیف ہے مگر متابعت کے لیے صحیح ہے تو اس زیادت کے ساتھ اس حدیث کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ حسن ہے لہٰذا احتجاج کیلئے صحیح ہے بہت سارے مسائل میں اس سے کم درجہ کی احادیث سے حجت لی گئی ہے، مزید تقویت اس امر سے ہوتی ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت نے یہی فتوی دیا اور ان کی مخالفت بھی نہ ہوئی ان میں حضرات علی، زید بن ثابت، ابو ہریرہ اور ابن عمر ہیں پھر یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے موافق ہے (ولكن يؤاخذ كم بما كسبت قلو بكم)۔ تو نسیان کسبِ قلب سے نہیں، نماز پر قیاس کے بھی موافق ہے کہ بھول کر کھا لینے سے باطل نہیں ہوتی جس قیاس کا ابن العزلی نے ذکر کیا ہے وہ بمقابلہ نص ہے لہٰذا قابلِ قبول نہیں صحیح حدیث کو اس وجہ سے رد کرنا کہ خبرِ واحد ہے، قاعدہ کے خلاف ہے اگر اس طرح سے صحیح احادیث کے رد کا دروازہ کھول دیا تو بہت کم احادیث بچیں گی۔

احمد نے اس حدیث کا سبب بھی ذکر کیا ہے، (أم حکیم بنت دینار عن مولا تها أم اسحاق) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت کی مجلس میں تھیں، کہ ثرید کا ایک پیالہ پیش کیا گیا ام اسحاق نے بھی تناول کیا پھر یاد آیا کہ روزے سے تھیں، ذوالیدین کہنے لگے (ذولیدین عموماً مزاحیہ سی باتیں کر لیتے تھے) اب یاد آیا جب سیر ہو چکی ہو؟ مگر آنحضرت نے فرمایا اپنا روزہ مکمل کرو یہ اللہ کا رزق تھا جو تمہاری طرف بھیجا اس روایت سے قلیل و کثیر کا فرق کرنے والوں کا بھی رد ہوا۔ عبدلرزاق نے (ابن جریج عن عمرو بن

دینار) کے طریق سے ایک ظریف بات نقل کی ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابو ہریرہ سے کہا آج میں نے روزہ رکھا تھا لیکن بھول کر کھانا کھالیا، کہنے لگے کوئی حرج نہیں کہنے لگا پھر کسی سے ملنے گیا تو اس کے پاس سے بھی کچھ کھا پی لیا، کہنے لگے کوئی حرج نہیں اللہ نے تمہیں کھلایا پلایا ہے، کہنے لگا وہاں سے اٹھ کر کسی اور دوست کے پاس گیا تو اس کے ہاں سے بھی بھول کر کھا پی لیا اس پر ابو ہریرہ کہنے لگے تو ایسا شخص ہے کہ روزہ رکھنے کا عادی نہ بن سکا۔ اس حدیث کو باقی اصحاب ستہ نے بھی نقل کیا ہے۔

باب سِواكِ الرَّطْب واليَابِسِ لِلصَّائِمِ (روزہ دار کا تر یا خشک مسواک کر لینا)

ويذكر عن عامر بن ربيعة قال رأيتُ النبيَّ ﷺ يَستاكُ وهو صَائمٌ مالا أُحصِيُ ولا أَعُدُّ وقال أبو هريرة عن النبيِّ ﷺ لولاأن أشقَّ علىٰ أمَّتي لأمرتُهم بِالسِّواكِ عندَ كُلِّ وُضوءٍ. ويُروىٰ نَحوُه عن جابرٍ وزيدبنِ خالدٍ عن النبيِّ ﷺ ولَم يَخُصَّ الصائمَ مِن غيرِهِ وقالتْ عائشةُ عن النبيِّ ﷺ السِّواكُ مَطْهَرَةٌ لِلفَمِ مَرضاةٌ لِلرَّبِ. وقال عطاءٌ وقتادةُ يَبتَلِعُ رِيقَه

(عامر بن ربیعہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو روزہ کی حالت میں بے شمار دفعہ وضو میں مسواک کرتے دیکھا اور ابو ہریرہؓ نے نبی کریم ﷺ کی یہ حالت بیان کی کہ اگر میری امت پر مشکل نہ ہوتی تو میں ہر وضو کے ساتھ مسواک کا حکم وجوبا دے دیتا اسی طرح کی حدیث جابر اور زید بن خالدؓ کی بھی نبی کریم ﷺ سے منقول ہے اس میں آنحضرت ﷺ نے روزہ دار وغیر روزہ دار کی کوئی تخصیص نہیں کی)۔ بقول عطاء روزہ کی حالت میں اپنی تھوک نگل سکتا ہے)۔

(سواك الرطب) کی ترکیب (مسجد الجامع) کی طرز پر ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (السواك الرطب) ہے، مالکیہ اور شعبی کا رد کر رہے ہیں جو تازہ مسواک کا استعمال روزہ دار کے لیے مکروہ قرار دیتے ہیں، پہلے ذکر ہوا کہ ابن سیرین تازہ مسواک کے استعمال کو کلی پر قیاس کرتے ہیں اسی نکتہ کے پیش نظر حضرت عثمان کی وضوء کے طریقہ پر مشتمل حدیث اس کے تحت لائے ہیں جس میں کہتے ہیں کہ آنجناب نے اسی طرح وضوء کر کے فرمایا (من توضأ وضوئي هذا) یعنی صائم اور غیر صائم کا فرق نہیں کیا۔

(ويذكر عن عامر الخ) اسے احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے بطریق (عاصم بن عبيدالله عن عبدالله بن عامر عن أبيه) موصول کیا ہے۔ ابن خزیمہ نے بھی تخریج کی ہے ساتھ ہی لکھا کہ میں پہلے عاصم کی روایت کا اخراج نہ کرتا تھا پھر دیکھا کہ شعبہ اور ثوری ان سے روایت کرتے ہیں تو اخراج شروع کر دیا۔ یحی اور عبدالرحمٰن ثوری کے واسطہ سے عاصم سے روایت لی ہے مالک نے بھی غیر موطا میں ان سے ایک حدیث روایت کی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں ابن معین، ذہلی، بخاری اور کئی ایک نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔ ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ عامرؓ نے آنجناب کو بے شمار دفعہ روزے کی حالت میں مسواک کرتے دیکھا رطب و یابس کی قید نہیں (یعنی اگر ایسی کوئی بات ہوتی تو ضرور ذکر کرتے) امام بخاری کا یہی طریقہ ہے کہ مطلق کے ذکر کو عموم پر مراد لیتے ہیں یا عام فی الأشخاص کو عام في الأحوال مراد لیتے ہیں اسی طرف اثنائے ترجمہ اس جملہ سے اشارہ کیا ہے (ولم يخص صائما من غيره) اسی طرح رطب یا یابس کی بھی کوئی تخصیص نہیں، باقی تمام آثار جو شاملِ ترجمہ کئے، بھی یہی مناسبت رکھتے ہیں ان سب کا جامع حدیثِ ابی ہریرہ کا جملہ (عند كل وضوء) ہے (یعنی ہر وضوء کے وقت، حالتِ صیام و غیر حالتِ صیام کا فرق نہیں کیا) گویا ہر وقت اور

ہر حال اباحت ثابت ہورہی ہے۔ابن منیر لکھتے ہیں بخاری نے روزے دار کیلئے مسواک کی شریعت دلیلِ خاص سے اخذ کی ہے پھر اسے ان عمومی ادلہ سے منتزع کیا ہے جو مسواک استعمال کرنے والے کے احوال اور خود مسواک کے احوال (کہ تازہ ہے یا خشک) سے متعلق ہیں پھر کلی کرنے کو بطور شہادت پیش کیا ہے جس کے ذریعہ تازہ مسواک سے بھی زیادہ رطوبت منہ میں داخل ہوتی ہے۔

(وقالت عائشة الخ) اسے احمد، نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے موصول کیا ہے بعض رواۃ نے بجائے حضرت عائشہ کے حضرت ابو بکر صدیق سے نقل کیا ہے یہ روایت ابو یعلی اور سراج نے ذکر کی ہے ابو یعلی کہتے ہیں کہ عبدالاعلی جو حماد بن سلمہ سے اسکے راوی ہیں، کہتے ہیں یہ غلطی ہے، صحیح یہ ہے کہ حضرت عائشہ سے مروی ہے۔

(وقال عطاء الخ) مستملی کے نسخہ میں (یبلع) ہے، حموی کے نسخہ میں (یبتلع) ہے، عطاء کا قول سعید نے موصول کیا ہے، قتادہ کا اثر عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں (عبدالرزاق عن معمر عنه) کے طریق سے نقل کیا ہے۔ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ تازہ مسواک کرنے سے سب سے زیادہ ڈر اس بات کا ہوتا ہے کہ منہ کے اندر اس کا عرق ہوتا ہے جو کلی کے پانی کی مانند ہے جس طرح کلی کا پانی کلی کر کے باہر نکال دینے سے باقی ماندہ نمی وتری چوس لینے میں کوئی حرج نہیں اسی طرح اس عرق کا بھی اخراج کر دینے کے بعد باقی ماندہ تری نگلی جاسکتی ہے۔(وقال أبو هريرة الخ) اسے نسائی نے (بشر بن عمر عن مالك عن ابن شهاب عن حميد عنه) کے طریق سے موصول کیا ہے۔ابن خزیمہ نے بھی (روح بن عبادة عن مالك) کے حوالے سے نقل کیا ہے نسائی کی (السراج عن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة) کے طریق سے روایت کے الفاظ ہیں اگر امت پر مشقت کا خیال نہ ہوتا (لفرضت عليهم السواك مع كل وضوء) (ہر وضو کے ساتھ مسواک کرنا فرض کر دیتا گویا روزے کی حالت میں بھی)

(ويروى نحوه الخ) حضرت جابر کی حدیث ابونعیم نے کتاب السواک میں (مع كل صلاة سواك) کے الفاظ سے موصول کی ہے اس کی سند کے ایک راوی عبداللہ بن محمد بن عقیل مختلف فیہ ہیں۔ابن عدی نے بھی ایک اور سند کے ساتھ نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (لجعلت السواك عليهم عزيمة) مگر اس کی سند ضعیف ہے۔زید بن خالد کی حدیث اصحابِ سنن اور احمد نے (محمد بن اسحاق عن محمد بن ابراهيم تيمي عن أبي سلمة عنه) کے طریق سے نقل کی ہے۔ترمذی ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے بخاری سے (محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة) اور (محمد بن ابراهيم عن أبي سلمة عن زيدين خالد) کی ان روایتوں کی بابت استفسار کیا انکا جواب تھا کہ محمد بن ابراہیم کی روایت اصح ہے۔ترمذی کہتے ہیں میرے نزدیک دونوں روایتیں صحیح ہیں۔ابن حجر کہتے ہیں بخاری نے محمد بن ابراہیم کی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے ایک تو اس میں واقعہ کا بیان ہے ابو سلمہ ذکر کرتے ہیں کہ زید قلم کی طرح ہمہ وقت مسواک کان پر لٹکائے رکھتے تھے جب بھی نماز کا وقت ہوتا مسواک کر لیتے اور دوسرا اس وجہ سے کہ اس کی متابعت موجود ہے جو یحیی بن کثیر کی ابو سلمہ سے ہے، اسے احمد نے نقل کیا ہے۔ علامہ انور اسکے تحت لکھتے ہیں کہ امام بخاری نے مسواک کے مسئلہ میں احناف کی موافقت کی ہے چنانچہ ماقبل زوال اور مابعد کا فرق نہیں کیا۔

حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله أخبرنا معمر قال حدثني الزهري عن عطاء بن يزيد عن حُمران رأيتُ عثمانَ رضى الله عنا تَوَضَّأَفأفرغَ علىٰ يدَيه ثلاثاً ثم تَمضمضَ

واسْتَنثرَ ثم غَسلَ وَجهَه ثلاثاً ثم غسلَ يدَه اليُمنىٰ إلَى المَرفِقِ ثلاثا ثم غَسلَ يدَه اليُسرىٰ إلَى المَرفِقِ ثلاثا ثم مَسحَ برأسِه ثم غَسلَ رِجلَه اليمنىٰ ثلاثا ثم اليسرىٰ ثلاثا ثم قال رأيتُ رسولَ اللهﷺ توضأ نَحوَ وُضُوئِى هذا ثم قال مَن تَوضأ وُضوئى هذا ثم يُصَلِّي رَكعتَينِ لا يُحَدِّثُ نفسَه فيهما بشىءٍ إلا غُفِرَلَه ما تَقَدَّمَ مِن ذَنبِه

راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عثمانؓ کو وضو کرتے دیکھا آپ نے پہلے اپنے دونوں ہاتھوں پر تین مرتبہ پانی ڈالا پھر کلی کی اور ناک صاف کی پھر تین مرتبہ چہرہ دھویا پھر دایاں ہاتھ کہنی تک دھویا پھر بایاں ہاتھ کہنی تک دھویا تین تین مرتبہ، اس کے بعد اپنے سر کا مسح کیا اور تین مرتبہ داہنا پاؤں دھویا پھر تین مرتبہ بایاں پاؤں دھویا آخر میں کہا کہ جس طرح میں نے وضو کیا ہے میں نے رسول اللہﷺ کو بھی اسی طرح وضو کرتے دیکھا ہے پھر آپ نے فرمایا تھا کہ جس نے میری طرح وضو کیا پھر دو رکعت نماز (تحیۃ الوضو) اس طرح پڑھی کہ اس نے دل میں کسی قسم کے خیالات وساوس گذرنے نہیں دیئے تو اس کے پچھلے تمام گناہ معاف کردیئے جائیں گے۔

اس حدیث پر کتاب الوضوء، میں بحث ہو چکی ہے۔

باب قولِ النبيِ ﷺ إذا تَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنشِقْ بِمَنخِرِه الماءَ ولَم يُمَيِّزْ بينَ الصائِمِ وغيرِه

(آپ کا فرمان کہ جو۔ روضہ دار بھی۔ وضوء کرے ناک میں پانی ڈالے)

وقال الحسنُ لابأسَ بِالسَّعُوطِ لِلصائِمِ إنْ لَم يَصِلْ إلىٰ حَلقِهِ ويَكتَحِلُ وقال عطاءٌ إن تَمَضمَضَ ثم أفرغَ ما في فِيهِ مِن الماءِ لا يَضيرُه إن لَم يَزدَرِدْ رِيقَه وماذا بَقِي في فِيهِ؟ ولا يَمضَغُ العِلكَ فإنِ ازْدَرَدَ رِيقَ العِلكِ لا أقولُ إنه يُفطِرُ ولكِنْ يُنهىٰ عنه فإن اسْتَنثرَ فدَخلَ الماءُ حلقَه لا بأسَ، لَم يَملِكْ

(حسن بصری نے کہا کہ ناک میں چڑھانے میں اگر وہ حلق تک نہ پہنچے تو کوئی حرج نہیں ہے اور روزہ دار سرمہ بھی لگا سکتا ہے عطاء نے کہا کہ اگر کلی کی اور منہ سے سب پانی نکال دیا تو کوئی نقصان نہیں ہوگا اور اگر وہ اپنا تھوک نہ نگل جائے اور جو اس کے منہ میں (پانی کی تری) رہ گئی اور مصطگی نہ چبانی چاہئے اگر کوئی مصطگی کا تھوک نگل گیا تو میں نہیں کہتا کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا لیکن منع ہے اور اگر کسی نے ناک میں پانی ڈالا ور پانی حلق کے اندر چلا گیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ یہ چیز اختیار سے باہر ہے)۔

ترجمہ میں ذکر کردہ حدیث انہی الفاظ کے ساتھ بخاری نے موصول نہیں کی، مسلم نے (همام عن أبي هريرة) کے طریق سے اخراج کیا ہے مصنف عبدالرزاق اور نسخہ ہمام میں بھی منقول ہے۔ (ولم يميز الخ) امام بخاری کا تفقہ ہے۔ یعنی صائم وغیر صائم کی تمیز نہیں کی مگر روزہ دار کو اس ضمن میں مبالغہ نہ کرنے کا حکم اصحابِ سنن کی ایک روایت جسے ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے میں (من طريق عاصم بن لقيط بن

صبرة عن أبيه) ہے اسکے الفاظ ہیں کہ آنجناب نے فرمایا(بالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما) (یعنی خوب اچھی طرح اثنائے وضوء۔ناک میں پانی ڈالو،الا یہ کہ تم روزے سے ہو) امام بخاری نے بھی بعد میں حسن کا اثر ذکر کے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

(وقال الحسن الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔احناف،اوزاعی اور اسحاق کا مسلک ہے کہ سعوط (یعنی ناک میں پانی چڑھالینا) کرنے والے پر قضاء واجب ہوگی (یعنی ہلکا سا استنشاق تو کرے گا لیکن اگر پانی زیادہ اوپر چڑھالیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا) مالک اور شافعی کے نزدیک صرف پانی حلق میں پہنچ جانے کی صورت میں قضاء واجب ہوگی۔(وقال عطاء الخ) اسے سعید بن منصور نے (ابن مبارك عن ابن جريج) کے طریق سے موصول کیا ہے کہتے ہیں کہ میں نے عطاء سے پوچھا کیا روزے دار کلی کرنے کے بعد (پانی منہ سے نکال کر) باقی ماندہ لعاب نگل سکتا ہے؟ کہنے لگے کوئی نقصان نہ ہوگا،اب اس کے منہ میں کیا رہا؟۔ابن بطال لکھتے ہیں بظاہر یہ ثابت ہورہا ہے کہ کلی کا باقی ماندہ پانی نگل سکتا ہے لیکن ایسا نہیں،کیونکہ عبدالرزاق نے یہ الفاظ روایت کئے ہیں (وماذا بقي في فيه)، گویا (اذا) بخاری کی روایت سے ساقط ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں (ما) روایتِ بخاری میں موصولہ ہے (اب اس کا معنی یہ ہوگا کہ ابن جریج کے سوال کے جواب میں کہا کہ اپنا لعاب اور جو کچھ اس کے منہ میں باقی ہے یعنی کلی کا بچا کھچا پانی،نگل سکتا ہے)۔کہتے ہیں ابن جریج کی روایت میں (ما) استفہامیہ ہے (دراصل۔ما۔کے ساتھ اگر ذا استعمال کریں تو اس کا استفہامیہ ہونا متعین ہے لیکن اگر ذا کے بغیر استعمال کیا ہے تو موصولہ،نافیہ اور استفہامیہ،تینوں طرح پڑھا جاسکتا ہے،یہاں میرے خیال میں موصولہ کے ساتھ ساتھ استفہامیہ اعتبار کرنا بھی ممکن ہے بلکہ کیوں نہ صرف استفہامیہ قرار دیا جائے کہ ابن جریج کی روایت اس کی مؤید ہے)۔

(ولا يمضغ العلك) مضغ یعنی چبانا۔علک سے مراد کھانے کے وہ ذرے جو منہ میں یا دانتوں میں رہ جاتے ہیں عبدالرزاق کی مشارالیہ ابن جریج کی روایت میں ہے کہ علک کی ریق یعنی پیدا شدہ پانی کو باہر پھینکے،اسے نگلے نہیں اور نہ چوسے یہ بھی کہا کہ اگر اس کی ریق اندر لے گیا تو کوئی نقصان تو نہیں مگر اسے روکا جائے۔ابن منذر کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ اگر روزے دار نے منہ میں پیدا ہونے والی ریق کو نگل لیا تو اس کے ذمہ کوئی قضاء وغیرہ نہیں مگر اس میں شرط یہ ہے کہ اسکے اخراج پر قادر نہ تھا۔ابو حنیفہ کہا کرتے تھے اگر دانتوں میں پھنسا ہوا گوشت (یعنی اس کے ریشے) نگل لئے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا مگر جمہور کے نزدیک ٹوٹ جائے گا کیونکہ یہ اکل ہے۔علک چبانے میں اکثر علماء نے مشروط رخصت دی ہے کہ اگر اس کا اپنا کوئی پانی پیدا نہیں ہوا وگرنہ نگلنے کی شکل میں جمہور کے نزدیک مفطر ہوجائے گا۔اسے مسلم،ابوداؤد اور نسائی نے (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب إذا جامعَ في رَمَضانَ (اگر رمضان میں روزے کی حالت میں جماع کرلیا؟)

ويُذكَرُ عن أبي هريرة رَفَعَه مَن أفطَرَ يوما مِن رَمضانَ مِن غيرِ عِلَّةٍ ولا مَرضٍ لَم يَقْضِه صِيامُ الدَّهرِ وإن صامَ وبِه قال ابنُ مسعود وقال سعيدُ بنُ المسيب والشعبيُ و ابنُ جبير و ابراهيمُ وقتادةُ و حَمَّادُ يَقضِي يوماً مكانَه.

(ابو ہریرہؓ سے مذکور ہے کہ جس نے بغیر کسی سبب کے رمضان کا روزہ چھوڑا تو اب خواہ زمانہ بھر روزے رکھتا رہے تو بھی اس ثواب کو نہیں پاسکتا)

(يذكر عن أبي هريرة الخ) اسے اصحابِ سنن اربعہ نے موصول کیا ہے، ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے سفیان ثوری اور شعبہ نے (حبيب بن أبي ثابت عن عمارة بن عمير عن أبي المطوس عن أبي هريرة) سے نقل کیا ہے، شعبہ کی روایت میں یہ بھی ہے (في غير رخصة رخصه الله الخ)۔ ترمذی کہتے ہیں میں نے بخاری سے اس حدیث کے بارہ میں استفسار کیا، کہنے لگے ابو المطوس کا نام یزید بن مطوس ہے، مجھے اس کے سوا ان سے مروی کسی اور حدیث کا علم نہیں، بخاری التاریخ میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ ابوالمطوس اس حدیث کے ساتھ متفرد ہیں اور میں نہیں جانتا ان کے والد کا ابو ہریرہ سے سماع ہے یا نہیں۔ ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ اس کی روایت میں حبیب پر بہت زیادہ اختلاف کیا گیا ہے، اس میں تین علل پائی جاتی ہیں: اضطراب، ابومطوس کا مجہول الحال ہونا اور ان کے والد کے ابو ہریرہ سے سماع ہونے میں تردد۔ ابن حزم نے (علاء بن الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة) کے حوالے سے یہی روایت موقوفاً نقل کی ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں بخاری نے اس حدیث کے ساتھ جماع پر قیاس کرتے ہوئے، اس شخص پر کفارہ کے ایجاب کی طرف اشارہ کیا ہے جو اکل وشرب کے ذریعہ اپنا روزہ توڑے، دونوں کے مابین قدرِ مشترک شہرِ صوم کی ہتکِ حرمت، مفسدِ صوم فعل کا عمداً ارتکاب کرنا۔ الزین نے قرار دیا ہے کہ ترجمہ میں جماع کا ذکر اس لیے کیا ہے کیونکہ حدیثِ مسند میں اسی کا ذکر آیا ہے آثار کے نقل سے ثابت کیا کہ اکل یا شرب کے ذریعہ روزہ توڑ لینا بھی اسی حکم میں شامل ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں میری نظر میں ان آثار کا اس لئے ذکر کیا تا کہ اس اختلاف کی طرف اشارہ کریں جو ایجابِ قضاء کے ضمن میں سلف کے درمیان ہے جبکہ جماع کی صورت میں کفارہ بھی ضروری ہے، حدیثِ ابی ہریرہ کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ وہ صحیح نہیں کیونکہ عدم جزم کے لفظ (ويذكر الخ) کے ساتھ نقل کیا ہے اگر صحیح بھی تسلیم کیا جائے تو بظاہر اس سے ان حضرات کے قول کی تقویت ہوتی ہے جن کے نزدیک فطر بالأكل کی صورت میں عدم قضاء ہے (یعنی اب اس کی تلافی ہو ہی نہیں سکتی) بلکہ یہ ہمیشہ اس کے ذمہ رہے گا اور اس کی عقوبت میں اضافہ کا سبب بنے گا کیونکہ کفارہ کی مشروعیت اس امر کی مقتضی ہے کہ گناہ کا ازالہ ہوا لیکن عدم قضاء سے عدمِ کفارہ لازم نہیں اس فعل میں جس میں اس کا امر وارد ہے یعنی جماع۔ جماع کے ذریعہ روزے کی ھتکِ حرمت اور بذریعہ اکل وشرب ھتکِ حرمت کے مابین فرق ظاہر ہے، لہٰذا سے اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

ابن منیر حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ (لم يقض عنه الخ) کا مفہوم یہ ہے کہ اب اس کمالِ ثواب وفضلیت کا استدراک ممکن نہیں یعنی بظاہر تو قضاء دے کر شرعی فریضہ سے عہدہ برا ہو جائے گا مگر پورے اجر سے محروم رہے گا اس سے یہ اخذ کرنا صحیح نہیں کہ قضاء بھی نہ دے۔ ابن حجر اسے تکلف قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ آگے ابن مسعود کے قول کا سیاق اس تاویل کو رد کرتا ہے اور بخاری نے دونوں کو ایک ہی مفہوم کا حامل قرار دیا ہے۔ (وبه قال ابن مسعود الخ) یعنی حدیثِ ابی ہریرہ کے مفہوم پر ان کا قول دلالت کرتا ہے، انکے اس اثر کو بیہقی نے موصول کیا ہے، اس کا سیاق یہ ہے (من أفطر يوما من رمضان من غير علة لم يُجز صيام الدهر حتى يلقي الله فإن غفر له وإن شاء عذبه) یعنی جس نے بغیر سبب کے رمضان کا روزہ چھوڑا اب ساری عمر بھی روزہ رکھتا رہے تو اس کی تلافی نہ ہوگی اس کا معاملہ اللہ کے پاس ہے چاہے تو معاف کر دے چاہے عذاب دے)۔ عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے بھی دوسرے طریق کے ساتھ اسے نقل کیا ہے۔ حضرت علی سے بھی یہی منقول ہے، یہ طبرانی اور بیہقی نے نقل کی ہے ابن حزم نے ابن مبارک کے حوالے سے منقطع سند کے ساتھ ذکر کیا کہ صدیق اکبر نے حضرت عمر کو وصیت کرتے ہوئے منجملہ باتوں کے یہ بات بھی کہی تھی۔

(وقال سعید الخ) سعید کا قول مسدد وغیرہ نے نقل کیا ہے، حالتِ صیام رمضان میں جماع کرنے والے کی نسبت یہ کہا تھا (ویستغفر اللہ) بھی منقول ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں فطر بالأکل میں یہی حکم صراحۃً ان سے منقول نہیں دیکھا بلکہ ابن ابی شیبہ نے عاصم کے طریق سے نقل کیا ہے کہ ابو قلابہ نے سعید بن مسیّب کی طرف لکھا کہ اگر کسی نے متعمداً رمضان کا ایک روزہ چھوڑ دیا تو اس کے بارہ میں کیا حکم ہے؟ کہا ایک ماہ کے روزے رکھے۔ پوچھا اگر دو دن روزہ نہ رکھا؟ کہا پھر بھی ایک ماہ کامل روزہ رکھے، ابو قلابہ کہتے ہیں کہ پھر میں نے کئی دن کا پوچھا اسکے جواب میں بھی یہی کہا، ابن عبدالبر اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ گویا وہ رمضان کے روزوں کی نسبت (تتابع) (یعنی بغیر انقطاع، پیدر پے رکھنے) کے قائل تھے بعض نے یہ بھی کہا ممکن ہے ان کی مراد یہ ہو کہ ہر دن کے بدلے ایک ماہ کے روزے رکھے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ شعبی کا اثر سعید بن منصور نے موصول کیا ہے اس میں بھی (ویستغفر اللہ) کا جملہ ہے۔ سعید بن جبیر کا قول ابن ابی شیبہ، ابراہیم کا سعید بن منصور، قتادہ کا عبدالرزاق نے معمر عن الحسن کے حوالے سے اور حماد، جو کہ ابن ابی سلیمان ہیں کا قول عبدلرزاق نے ابو حنیفہ عنہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

علامہ انور اس بارے لکھتے ہیں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ رمضان میں مجامع پر قضاء بھی ہے اور کفارہ بھی، بخاری کے نزدیک اس پر قضاء نہیں البتہ کفارہ ہے، غیر رمضان (یعنی نفلی روزوں) میں مصنف کے نزدیک نہ قضاء ہے نہ کفارہ، ابو حنیفہ کی رائے میں دونوں واجب ہیں، مالک کے ہاں اکل و شرب سے روزہ ٹوٹ جانے کی صورت میں بھی قضاء اور کفارہ ہے، شافعی و احمد کی رائے اس کے برخلاف ہے۔ انتفاءِ قضاء اس وجہ سے کہ ترمذی کی روایت ہے کہ جس نے عمداً رمضان کا ایک روزہ نہ رکھا بغیر رخصت اور مرض کے، اب زمانے بھر کے روزے بھی اس کی قضاء نہیں ہو سکتے۔ جہاں تک انتفاءِ کفارہ کا معاملہ ہے تو چونکہ یہ تعزیر ہے، اصلاً یہ ظہار میں ہے شرع نے اس میں دو ماہ کے پیدر پے روزے بطور کفارہ رکھنا قرار دیا ہے کیونکہ اس نے (منکراً من القول و زورا) کہا لہٰذا جمہور کی نظر میں قضاء بھی ہے کہ وہ تو ان کا بدل ہے اور کفارہ بھی کہ یہ فعل (جماع) کی وجہ سے ہے، روزے کا بدل نہیں۔ اب اگر کفارہ ایک تعزیر ہے تو اکل و شرب کے سبب روزہ توڑ لینے پر لاگو نہیں ہوگی کیونکہ تعزیرات میں قیاس جاری نہیں ہوتا جیسا کہ حدود میں ہے اسے اس کے مورد ہی میں رکھنا ہوگا خصوصاً یہ مدنظر رکھتے ہوئے کہ اکل و شرب کا معاملہ جماع کی نسبت اُخف ہے پھر جمہور کے مابین اس امر میں اختلاف ہے کہ اکل و شرب کے سبب روزہ توڑ دینے کی صورت میں بھی کفارہ ہے؟ جبکہ جماع کی صورت میں وجوبِ کفارہ پر وہ متفق ہیں۔ تو مالک وابو حنیفہ کے ہاں دونوں میں ہے، شافعی اور حمد کے ہاں کفارہ صرف جماع کے ساتھ خاص ہے۔ دراصل ائمہ کے اس اختلاف کا سبب تنقیحِ مناط میں ان کا اختلاف ہے، شافعی اور احمد کی نظر میں ایجابِ کفارہ جماع کی وجہ سے ہے کہ حالتِ روزہ جماع کر لیا جبکہ ابو حنیفہ اور مالک کی نظر میں اس کی وجہ اس کا روزہ توڑ دینا ہے اس لحاظ سے جماع اور اکل و شرب میں کوئی فرق نہیں اس میں یہ نہ سوچنا ہوگا کہ جماع روزے کی نسبت اَغلظ ہے تو ان کی نظر میں اکل و شرب سے مفطر ہونے کی صورت میں ایجابِ کفارہ قیاس کی جہت سے نہیں بلکہ تنقیحِ مناط کی نسبت سے ہے جو کہ قیاس نہیں۔ ترمذی کی مذکورہ روایت کا محمل جمہور کی نظر میں فضیلت ہے نہ کہ فقہ۔ یعنی اب وہ ساری عمر بھی قضاءِ روزے رکھتا رہے تو اس کی فضیلت نہیں پا سکتا اس سے یہ مراد نہیں کہ قضاء ساقط ہے۔

تو حاصلِ کلام یہ ہوا کہ امام بخاری کے ہاں اکل و شرب کی صورت میں کفارہ نہیں جبکہ جماع کی صورت میں تعزیراً کفارہ ہے، دونوں صورتوں میں ان کی رائے میں قضاء نہیں یہ کوئی ان کی طرف سے تخفیف یا تہوین نہیں بلکہ اس کے برعکس غایت درجہ کی تشدید ہے اس کی

مثال امام ابوحنیفہ کا لواطت کرنے والے کی بابت یہ کہنا ہے کہ اس پر کوئی حد نہیں کیونکہ لواطت انکی نظر میں زنا سے اشنع و اشد ہے تو اس کی عقوبت بھی زیادہ ہے۔ تو معاملہ حاکم کے ہاتھ میں ہے کہ جس طریقے سے چاہے سزا دے، چاہے تو اسے جلا دے چاہے دیوار گرا دے وغیر ذلک۔ اسی طرح تارکِ نماز کی بابت ابن حزم کا قول ہے کہ اب اس کی کوئی قضاء نہیں تو یہ بھی دراصل تشدید ہے نہ کہ تخفیف۔ شاملِ ترجمہ کیئے گئے آثار کی بابت کہتے ہیں کہ یہ باہم متعارض ہیں پہلے میں ہے کہ کوئی قضاء نہیں جبکہ دوسرے میں قضاء کے وجوب کا ذکر ہے یہ اس وجہ سے کہ مصنف قضاء کی بابت جازم نہیں ہیں۔ اگر تم کہو کہ عدم جزم کیوں کر جبکہ آغاز ہی میں لکھ دیا کہ قضاء نہیں تو ابوجعفر جو بخاری کے وراق تھے، لکھتے ہیں میں نے ان سے پوچھا آیا روزہ توڑنے والا کفارہ دے؟ کہنے لگے نہیں کیونکہ احادیث کے مطابق قضاء ہو ہی نہیں سکتی اگر چہ ساری عمر روزے رکھتا رہے۔ کہتے ہیں کہ وجوبِ قضاء یا عدمِ وجوب کے اعتبار سے عدمِ جزم اور اس امر کا جزم کہ قضاء میں رکھا گیا یہ روزہ ثواب کے اعتبار سے رمضان کے روزے کا قائمقام نہیں ہوسکتا، کے مابین کوئی تنافی نہیں۔ محصلِ کلام یہ ہے کہ بخاری کا موقف کئی امور میں اِمعان کے بعد مستقر ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ کفارہ ان کے ہاں تعزیر ہے اور یہ صرف جماع کرنے کی صورت میں ہی لاگو ہوتا ہے اور انہوں نے ایجابِ قضاء یا اس کے عدم کی بابت کوئی حکم نہیں لگایا۔

حدثنا عبدالله بن منير سمع يزيد بن هارون حدثنا يحيى هو ابن سعيد أَنَّ عبدَالرحمن بنَ القاسم أخبره عن محمد بن جعفر بن الزبير بن العوام بن خويلد عن عباد بن عبدالله بن الزبير أخبرہ أنه سَمِعَ عائشةَ رضى الله عنها تقول أَنَّ رجلا أَتَى النبيَّ ﷺ فقال إنه احْتَرَقَ قال مالَكَ؟ قال أَصَبتُ أهلى فى رمضانَ فأُتِيَ النبيُ ﷺ بِمِكتَلٍ يُدعَى العَرَقُ فقال أينَ المُحتَرِقُ؟ قال أنا قال تَصَدَّقْ بِهذا۔
(ترجمہ اگلے باب میں ہوگا)

یحی سے مراد ابن سعید انصاری ہیں، اس سند میں چار تابعی ہیں جو سبھی سب مدنی ہیں۔ (إن رجلا) کہا گیا ہے کہ یہ سلمہ بن صخر بیاضی ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں، آگے وضاحت ہوگی۔ (احترق) آگے ابو ہریرہ کی حدیث میں ہلاکت کا لفظ ہے چونکہ ان کے اعتقاد میں تھا کہ مرتکبِ اثم نارِ جہنم کے ساتھ عذاب دیا جائے گا تو اس امر کو احتراق کے ساتھ تعبیر کیا آنجناب نے بھی اس وصف کو ثابت رکھا اور بعد ازاں یہی پوچھا (أين المحترق)۔ گویا یہ اس امر کی طرف اشارہ تھا کہ اگر اس گناہ پر اس کا اصرار جاری رہے تو جہنم میں جلنا اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ عمداً جماع کیا تھا۔

(تصدق بهذا) یہاں مختصراً ہے، مسلم اور ابوداؤد کی (عمر و بن حارث عن عبدالرحمن بن القاسم) کے طریق سے روایت میں تفصیل مذکور ہے کہ صدقہ کا حکم ملنے پر کہا میرے پاس تو کچھ نہیں، آپ نے فرمایا بیٹھ جاؤ، کچھ دیر بعد ایک آدمی گدھے پر طعام لاد کر لایا تو آپ نے فرمایا (أين المحترق آنفا؟) پھر اسے حکم دیا کہ اسے صدقہ کر دو وہ کہنے لگا (أعلى غير نا فوا لله إنا لجياع)۔ (کہ ہم گھر والے فاقہ سے ہیں) تو آپ نے فرمایا (کلو ہ) تم خود ہی اسے کھالو۔

مالک نے اس سے استدلال کرتے ہوئے جزم کیا ہے کہ رمضان میں جماع کا کفارہ کھانا کھلانا ہی ہے مگر اس میں کوئی حجت

نہیں کیونکہ یہی ایک قصہ ہے اور ابو ہریرہ نے اسے خوب یاد رکھا اور علی العیان بیان کیا حضرت عائشہ نے بھی اسے مختصراً بیان کیا ہے مفصل روایت میں ہے کہ آنجناب ایک سایہ دار جگہ آرام فرما تھے کہ بنو بیاضہ کا ایک آدمی آیا اور کہا میں ہلاک ہوا، رمضان میں بیوی سے جماع کر بیٹھا ہوں فرمایا ایک انسان آزاد کر دو، کہا (لا أجد ها) فرمایا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا دو، کہا (لیس عندی) پھر یہی حدیث ذکر کی، اسے ابوداؤد نے کسی اور سیاق کے ساتھ نقل کیا ہے، ابن خزیمہ نے بھی اور بخاری نے اپنی تاریخ میں اور بیہقی نے انہی کے طریق سے اسے نقل کیا ہے، اس میں بھی دو ماہ کے روزوں کا ذکر نہیں اور جس نے یاد رکھا وہ حجت ہے اس پر جس نے یاد نہ رکھا۔

امام مالک کے موقف کی بابت مختلف اقوال ہیں مگر مشہور یہی ہے جو ذکر ہوا، یہ بھی منقول ہے کہ اکل کی صورت میں کفارہ دینے کا اختیار ہے اور جماع میں صرف اطعام کے ساتھ کفارہ دے، مطلقاً تخییر بھی منقول ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حالات کی رعایت سے کفارہ دے۔ بعض کے مطابق متعلقہ شخص کی مالی حالت کو پیش نظر رکھا جائے گا (اسی لیے اندلس کے ایک بادشاہ کو جو رمضان میں روزہ کی حالت میں لونڈی سے جماع کر بیٹھا تھا، قاضیِ وقت نے حکم دیا کہ آپ کا کفارہ صرف اور صرف یہ ہے کہ دو ماہ کے روزے رکھو بعد میں کسی کے پوچھنے پر کہا اگر اسے اس کا پابند نہ کرتا تو وہ تو ہر روز جماع کر کے ہزار غلام و لونڈی بھی آزاد کر سکتا ہے۔ مولانا وحیدالدین آف انڈیا نے اس فیصلے پر تنقید کی ہے)۔ (بمکتل الخ) زنبیل کی طرح کا برتن جس میں پندرہ صاع سما سکتا تھا۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب إذا جَامَعَ فِى رَمَضانَ ولَم يَكُنْ لَه شيءٌ فَتُصُدِّقَ عَليه فَلْيُكَفِّرْ

(رمضان میں جماع کر لیا پھر کفارہ کی استطاعت بھی نہیں تو اپنے اوپر کیے گئے صدقہ میں سے کفارہ دے)

اس سے یہ اشارہ ملا کہ کسی حالت میں بھی کفارہ ساقط نہیں ہوتا۔ علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ جمہور کے نزدیک کفارہ میں ترتیب کا خیال رکھنا واجب ہے چنانچہ بشرطِ استطاعت سب سے قبلِ اعتاق ہے پھر دو ماہ کے روزے پھر اطعام۔ نصِ حدیث بھی یہی ہے مگر مالک کی رائے اس کے برخلاف ہے وہ اس میں متفرد ہیں، ان کے نزدیک اسے اختیار حاصل ہے بظاہر یہ مرجوح مذہب ہے۔ مالک کا اس میں عذر یہ ہو سکتا ہے کہ ان کے خیال میں حدیث میں اتفاقاً یہ ترتیب مذکور ہے اس کی پابندی ضروری نہیں پھر یہ بھی کہ طحاوی نے، اور مولانا بدر کے مطابق موطا میں بھی۔ یہی حدیث کلمہ تخییر (أو) کے ساتھ بھی روایت کی ہے۔ ابن العربی لکھتے ہیں ایک جماعت نے اس میں ان کی متابعت کی ہے ہمارے علماء کا اسا بابت اختلاف ہے، صحیح یہی ہے کہ ان سے تخییر کا قول ہے جبکہ دلیل کے لحاظ سے صحیح، ترتیب ہے۔

حدثنا أبو النعمان أخبرنا شعيب عن الزهرى قال أخبرنى حميد بن عبدالرحمن أَنَّ أبا هريرة رضى الله عنه قال بينما نَحنُ جُلوسٌ عندَ النبىﷺ إذْ جاءَ ہ رجلٌ فقال يا رسولَ اللهِ هَلكْتُ قال مالَكَ؟ قال وَقَعتُ علَى امْرأتى و أنا صائمٌ فقال رسولُ اللهﷺ هَل تَجِدُ رَقبةً تُعتِقُها؟ قال لا قال فهَل تَستَطيعُ أنْ تَصومَ شَهرَينِ مُتَتابِعَينِ؟

قال لا قال فهل تَجِدُ إطعامَ سِتينَ مِسكيناً؟ قال لا قال فمَكثَ النبيُّ ﷺ فبينا نحن علىٰ ذلك أُتِيَ النبيُّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيها تَمرٌ والعَرقُ المِكتَلُ قال أينَ السائلُ؟ فقال أنا قال خُذْ هذا فتَصدَّقْ بِهِ فقال الرجلُ علىٰ أفقرَ مِني يا رسولَ الله؟ فَوَاللهِ ما بينَ لا بَتَيها۔ يُرِيدُ الحَرَّتَينِ۔ أهلُ بيتٍ أفقرُ مِن أهلِ بيتي فضَحِكَ النبيُّ ﷺ حتىٰ بَدَتْ أنيابُه ثم قال أطعِمْهُ أهلَكَ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ ایک دفعہ ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ یارسول اللہ میں تو برباد ہو گیا، آپ نے فرمایا کیا ہوا؟ کہا میں روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے ہم بستر ہو گیا تو آپ نے فرمایا کیا تو ایک غلام آزاد کر سکتا ہے؟ کہنے لگا نہیں فرمایا کیا تو پے در پے دو مہینے کے روزے رکھ سکتا ہے؟ کہا، نہیں۔ فرمایا کیا تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتا ہے؟ اس نے عرض کیا نہیں۔ ابو ہریرہ کہتے ہیں پھر نبی ﷺ نے توقف کیا۔ ہم اسی حال میں تھے کہ کوئی شخص کھجوروں سے بھرا ہوا خرمے کی چھال کا ایک تھیلا لایا۔ آپ نے فرمایا سائل کہاں ہے؟ کہا میں حاضر ہوں، آپ نے فرمایا اس تھیلے کو لو اور خیرات کر دو۔ اس نے کہا یارسول اللہ ﷺ! کیا اپنے سے زیادہ محتاج کو خیرات دوں؟ اللہ کی قسم مدینہ کے دونوں پتھریلے میدانوں کے درمیان کوئی گھر میرے گھر سے زیادہ محتاج نہیں ہے یہ سن کر رسول اللہ ﷺ تبسم فرمانے لگے یہاں تک کہ آپ کے دانت مبارک نظر آنے لگے پھر فرمایا اچھا! پھر اپنے ہی گھر والوں کو کھلا دے۔

شعیب سے مراد ابن ابی حمزہ ہیں، حمید عبدالرحمٰن بن عوف کے بیٹے ہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ میں نے ایک علیحدہ جزو میں اس حدیث کے چالیس راوی شمار کئے ہیں، ان میں شیخین کے ہاں ابن عیینہ، لیث، معمر اور منصور۔ صرف بخاری کے ہاں شعیب اور ابراہیم بن سعد، مسلم کے ہاں مالک اور ابن جریج (اسی طرح باقی اصحاب کے ہاں رواۃ کے اسماء بھی ذکر کئے ہیں) کہتے ہیں کہ ہشام بن سعد نے زہری سے روایت کرتے ہوئے تمام کے برخلاف اسے (أبو سلمة عن أبي هريرة) سے روایت کیا ہے، اسے ابوداؤد وغیرہ نے نقل کیا۔ بزار، ابن خزیمہ اور ابوعوانہ اسے ہشام کی غلطی قرار دیتے ہیں مگر بقول ابن حجر اس پر عبدالوہاب بن عطاء کی متابعت بھی ہے انہوں نے بھی بحوالہ محمد بن حفصہ زہری سے یہی نقل کیا ہے، ان کی روایت دارقطنی نے العلل میں ذکر کی ہے محمد بن ابی حفصہ سے محفوظ روایت جماعت کی طرح ہی ہے۔ اسی طرح احمد نے بھی (روح بن عبادة عنه) کی طریق سے یہی ذکر کیا ہے لہٰذا محتمل ہے کہ زہری کے اس میں دو شیخ ہوں، صالح بن اَبی اَخضر نے دارقطنی کی العلل میں دونوں ذکر کئے ہیں۔ اگلے ایک باب میں منصور، اسی طرح الکفارات میں ابن عیینہ کے حوالے سے ایک اور اختلاف کا بھی ذکر ہوگا۔

(أن أبا هريرة قال الخ) مسلم، ابن خزیمہ اور دارقطنی کی روایات میں تحدیث کی تصریح ہے۔ (بينما نحن الخ) اصلاً (بين) ہے کئی دفعہ (ما) کے بغیر بھی وارد ہے، تب فتحہ کا اشباع ہوتا ہے (بينما) کا خاصہ یہ ہے کہ اس کے بعد إذ یا إذا فجائیہ ذکر کیا جاتا ہے۔ (إذ جاء رجل) بقول ابن حجر اس کے نام پر مطلع نہ ہو سکا مگر عبدالغنی نے المبھمات میں اور ان کی اتباع میں ابن بشکوال نے بھی جزم سے سلمان یا سلمہ بن صخر بیاضی ذکر کیا ہے۔ ان کی اس بارے مستند ابن ابی شیبہ کی سلیمان بن یسار کے طریق سے روایت ہے وہ سلمہ بن صخر سے راوی ہیں کہ انہوں نے رمضان میں اپنی بیوی سے ظہار کر لیا پھر اس سے جماع بھی کیا، آگے یہی قصہ ہے اس کے آخر میں ہے کہ آپ نے فرمایا بنی زریق کے صاحبِ صدقہ کے پاس جاؤ اور اسے کہو کہ جمع کردہ صدقہ تمہیں دیدے۔ بظاہر یہ دو مختلف

واقعات ہیں، مجامع مذکور کے قصہ میں تھا کہ حالتِ صیام جماع کیا اور سلمہ کے اس قصہ میں ہے کہ رات کو جماع کیا، دونوں شخصوں کے بنی بیاضہ میں سے ہونے، ایک جیسا کفارہ اور دونوں قصوں میں متعلقہ شخص کے عدمِ قدرت رکھنے کا مطلب یہ نہیں کہ قصہ بھی ایک ہے، آگے مزید وجوہِ مغایرت کا ذکر ہوگا۔ ابن عبدالبر نے عطاء خراسانی کے حالات زندگی بیان کرتے ہوئے التمہید میں (سعید بن بشیر عن قتادة عن سعید بن المسیب) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ جس شخص نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا وہ سلمان بن صخر ہیں پھر لکھتے ہیں میں اسے وہم خیال کرتا ہوں کیونکہ ان کی بابت محفوظ یہ ہے کہ ظہار کیا تھا اور رات کے وقت جماع کیا تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ مذکورہ روایت میں (فی رمضان) کا معنی یہی محدد نہیں کہ دن کے وقت، لہٰذا وہم نہ بھی قرار دیں تو صحیح ہے، اس سے اتحادِ قصہ لازم نہیں آتا۔

(فقال یا رسول اللہ) عبدالجبار بن عمر عن الزہری کی روایت میں ہے کہ سر کے بال نوچتا اور سینہ پیٹتا ہوا آیا، محمد بن أبی حفصہ کی روایت میں چہرہ پیٹنے کا ذکر ہے حجاج بن ارطاۃ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ (ید عو وَیلہ)۔ (کہ اپنے آپ کو بددعا دیتا ہوا) دارقطنی کی مرسل سعید بن مسیّب میں ہے کہ سر پر خاک ڈال رہا تھا، اس سے وقتِ مصیبت اس طرح کا قول وفعل ثابت ہو، مگر یہ مصیبتِ دین تھی نہ کہ مصیبتِ دنیا پھر یہ بھی احتمال ہے کہ یہ، مصیبت کے وقت لطم خدود اور حلقِ شعر کی نہی سے قبل کا واقعہ ہو۔ (ھلکت) سابقہ حدیثِ عائشہ میں تھا (احترقت)، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اس نے عمداً جماع کیا تھا نہ کہ بھول کر لہٰذا بھول کر ایسا کر لینے پر کفارہ کا اس سے وجوب ثابت نہیں ہوگا جمہور کا اور امام مالک کا مشہور قول یہی ہے۔ احمد اور بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ ناسی کے ذمہ بھی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ آنجناب نے ان سے یہ استفسار نہیں فرمایا تھا کہ عمداً کیا یا بھول کر؟ اس سے اسکا عموم ہونا ثابت ہوا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اس کے حال اور بار بار (ھلکت واحترقت) کہنے سے ہی پتہ چل گیا تھا کہ عمداً کیا ہے لہٰذا اس استفسار کی ضرورت نہ تھی پھر یہ بھی کہ رمضان میں بھول کر جماع کر لینا نہایت مستبعد ہے۔ اس سے یہ استدلال بھی ہوا ہے کہ اگر کسی ایسی معصیت کا ارتکاب کیا جس میں حد نہیں اور وہ مستفتی بن کر آیا تو اسے تعزیر نہ لگائی جائیگی کیونکہ آنجناب نے انکے اعتراف کے باوجود کوئی سزا نہ دی۔ بخاری نے الحدود میں اس پر دال ترجمہ باندھ کر یہی روایت ذکر کی ہے، اس کی توجیہہ یہ ہے کہ اس کا مستفتی کی حیثیت سے آنا ہی توبہ وندامت کا اقتضاء و اظہار تھا، تعزیر تو استصلاح کی خاطر ہوتی ہے (والاستصلاح مع الصلاح)۔ یہ بھی کہ اگر معترف و مستفتی کو تعزیراً کوئی سزا دی جائے تو لوگ معصیت کا اعتراف کرنا اور اس کی بابت پوچھنا چھوڑ دیں گے جو اپنی جگہ ایک مُفسدت ہے، شیخ تقی الدین کی یہی تقریر ہے مگر بغوی کی شرح السنۃ میں رائے ہے کہ اگر کسی نے رمضان میں عمداً جماع کر لیا تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس کے ذمہ قضاء وکفارہ ہے اور اس سوئے صنیع پر اسے کوئی سزا بھی دی جائے۔

(قال مالك) مختلف روایات میں مختلف الفاظ مروی ہیں مثلاً عقیل کی روایت میں (ویحك ماشأنك)، اوزاعی کی روایت میں (ویحك ماصنعت) ہے اسے مصنف نے (الأدب ماجاء فی قول الرجل ویلك ویحك) کے تحت نقل کیا ہے۔ اکثر روایات میں (ویحك) ہے لہٰذا یہی ارجح اور لائق بالمقام ہے، ویح کلمہِ رحمت اور ویل کلمہِ عذاب ہے۔

(وقعت علی الخ) ابن اسحاق نے (أصبت أھلی) نقل کیا ہے، حدیثِ عائشہ میں (وطئت امرأتی) ہے مالک اور ابن جریج کی روایت میں، جس کا بیان آگے ہوگا حدیث کے شروع میں ہے کہ (أن رجلا أفطر فی رمضان) آگے یہی قصہ ہے

اس سے مالکیہ کا استدلال ہے کہ کسی بھی طریقہ سے روزہ توڑنے کی صورت میں کفارہ ہے، اس پر بحث گزر چکی ہے۔ جمہور نے اس مطلق قول کو دوسری روایت میں مقید پر محمول کیا ہے، یعنی یہ افطار بالجماع تھا یہ قرطبی وغیرہ کے تعددِ واقعہ کے دعوی سے اولی ہے۔

(وأنا صائم) وقعت سے جملہ حالیہ ہے، اس سے اخذ کیا گیا ہے کہ اسمِ مشتق کے اطلاق کے لیے یہ شرط نہیں کہ مشتق منہ کا معنی حقیقۃ باقی اور برقرار ہو کیونکہ یہ مستحیل ہے کہ بیک وقت صائم بھی ہو اور مجامع بھی لہٰذا (جامعت) کا مطلب ہوگا کہ جماع کرنا جب شروع کیا تو میں روزے سے تھا۔ (قال لا) ابن مسافر کی روایت میں ہے کہ اس نے قسم کھا کر یہ کہا، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ چونکہ مطلق رَقَبہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا لہٰذا کافر رقبہ بھی آزاد کرائی جا سکتی ہے، حنفیہ کا یہی قول ہے لیکن یہ اس امر پر مبنی ہوگا کہ اگر سبب مختلف ہو اور حکم ایک ہی ہو تو کیا مطلق کو مقید کیا جائے گا یا نہیں؟ پھر کیا یہ تقیید قیاس کے ذریعہ ہوگی یا نہیں؟ اقرب یہی ہے کہ بذریعہ قیاس ہوگی اسکی تائید دوسرے مواضع میں تقیید سے ہوتی ہے۔

(متتابعين الخ) ابن اسحاق کی روایت میں ہے، اس پر کہنے لگا (وهل لقيت مالقيت إلا من الصيام) (یعنی روزوں کے سبب تو اس کام میں پڑا) بقول ابن دقیق العید صیام سے اطعام کی طرف انتقال میں کوئی اشکال نہیں مگر ابن اسحاق کی یہ روایت اس امر کی مقتضی ہے کہ صیام پر اس کے عدم قدرت کی وجہ جماع پر اس کی شدتِ شہوت ہے۔ اس سے شافعیہ کے ہاں یہ زاویہ نظر بنا ہے کہ کیا کسی کا شدید الشہوت ہونا عذر مانا جا سکتا ہے جس کی بناء پر اسے روزہ رکھنے کی رخصت ہو؟ ان کے نزدیک یہ ایک عذر ہے اس کے ساتھ ملحق یہ امر ہے کہ اگر کسی کے پاس غلام تو ہے مگر اس کے بغیر چارہ نہیں تو اب کفارہ میں اسکے لئے دو مہینہ کے روزوں کی طرف منتقل ہونا جائز ہے کیونکہ وہ غیر واجد کے حکم میں ہے۔ دارقطنی نے جو (من طريق شريك عن ابراهيم بن عامر عن سعيد بن المسيب) اسی قصہ کی بابت مرسلاً روایت کیا ہے کہ آنجناب کے فرمان (هل تستطيع أن تصوم ؟) کے جواب میں کہا تھا (إني لأدع الطعام ساعة فما أطيق ذلك) تو اس کی سند میں مقال ہے بفرضِ صحت اس نے دونوں باتیں بطورِ سبب ذکر کیں۔

(فهل تجد إطعام الخ) ابن عمر کی روایت میں ہے کہ اس نے کہا میں تو اپنے گھر والوں کو بھی پیٹ بھر کر نہیں کھلا سکتا۔ ابن دقیق العید لکھتے ہیں اطعام کے (ستين مسكينا) کی طرف اضافت کا مفہوم یہ ہے کہ مثلاً دس مسکینوں کو چھ دن کھانا کھلا دینا صحیح نہ ہوگا حنفیہ سے مشہور یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے حتی کہ اگر ایک ہی مسکین کو ساٹھ دن کھلا دیا تو جائز ہوگا (مگر اس میں قباحت ہے کہ پھر ساٹھ دن بیوی سے پرہیز کرنا پڑے گا) اطعام سے مراد بلا اختلاف کھانا عطا کرنا نہ کہ اپنے سامنے بٹھلا کر کھلانا۔ اطعام میں طاعمین کی موجودی بھی شرط ثابت ہوئی جیسا کہ حنفیہ کا قول ہے مثلاً وہ بچہ جو ابھی کھانا نہیں کھاتا، کا اطعام صحیح نہیں ہوگا، شافعیہ کی نظر میں اسکے ولی کو دیدے۔ ان تین امور، اعتاقِ رقبہ، صیامِ شہرین اور اطعامِ مساکین کی وجہِ مناسبت یہ ہے کہ چونکہ اس نے جماع کر کے حرمتِ صوم کا انتہاک کیا ہے گویا اپنے آپ کو اس معصیت سے ہلاک کر لیا تو رقبہ آزاد کرنے سے گویا اس نے اپنے نفس کا فدیہ دیا حدیث میں ہے کہ جس نے رقبہ آزاد کرائی اللہ تعالی اسکے ہر عضو کے بدلے اس کے ہر عضو کو جہنم سے آزادی دے گا۔ صیام کی مناسبت بھی ظاہر ہے کہ یہ مُقاصہ بجنس الجنایہ کی قبیل سے ہے، دو ماہ کی قید اس وجہ سے کہ جب اسے رمضان کے ہر دن کی حفاظت اور نفس کی مصابرت کا حکم ملا تھا پھر جو اس نے ایک دن فاسد کر لیا تو یہ ایسے ہی ہے جیسے پورا مہینہ فاسد و خراب کر لیا کیونکہ سارے مہینہ کے لئے ایک ہی نوع کی عبادت مقرر تھی تو دوگنا ایام کے روزہ رکھنے کا کفارہ عائد کیا (مضاعفةً على سبيل المقابلة) کے بطور تا کہ اس کے قصد کی نقیض ہو، اسی سے ساٹھ مساکین کے

اِطعام کی مناسبت ظاہر ہے کہ ہر روز کے بدلے ایک مسکین ۔ (اس سے یہ بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اطعام سے مراد تین وقت کا کھانا ہے اگر چہ ایک بار کا اطعام بھی مراد لیا جانا محتمل ہے)۔

بعض نے شاذ طور پر کہا ہے کہ کفارہ واجب نہیں کیونکہ اس قصہ میں ہے کہ تینوں امور اس سے ساقط کر دیئے گئے (اطعام کا اسقاط بظاہر نہیں ہوا ہاں یہ ہے کہ کھانے کی یہ مقدار اسے اپنے ہی گھر والوں پر صدقہ کرنیکی اجازت مل گئی کہ بقول اس کے وہ محتاجین میں سے ہیں)۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا جماع فی الدبر بھی اس میں شامل ہے؟ امام مالک کے صرف اِطعام کو کفارہ قرار دینے کی بابت ابن دقیق لکھتے ہیں کہ یہ ایک معضلہ (مشکلہ) ہے جس کی کوئی توجیہہ نہیں کی جاسکتی پھر حدیث سے بھی متصادم ہے ان کے اصحاب میں سے بعض محققین نے ان کے اس قول کو محمول علی استحباب کہا ہے۔ انہوں نے ترجیح طعام کی توجیہہ یہ ذکر کی ہے کہ اللہ نے اس کا ذکر قرآن میں قدرت رکھنے والوں کے لئے بھی بطور رخصت کیا ہے پھر یہ حکم منسوخ ہوا، لیکن نسخِ حکم نسخِ فضیلت ثابت نہیں ہوتا لہٰذا اِطعام ہی راجح ہے پھر اس کا نفع عام اور زیادہ ہے لیکن یہ سب وجوہ حدیث میں واردعتق کی صیام پر تقدیم کی مقاومت نہیں کرتیں۔ کفارہ کے ضمن میں ترتیب کا قول ہو یا تخییر کا، حدیث میں مذکور یہ بداءت کم از کم استحباب کی مقتضی ہے، مالکیہ کی حجت یہ بھی ہے کہ حدیثِ عائشہ میں صرف اِطعام کا ذکر ہے لیکن اس کا جواب ذکر کر دیا گیا ہے۔ پھر ایک اور طریق سے اُن کی روایت میں بھی اعتاق کا ذکر موجود ہے۔ ابن جریر اور طبری کی رائے یہ ہے کہ تخییر، عتق اور صوم کے مابین ہے، ان سے عجز کی صورت میں اطعام ہے۔ بعض متقدمین سے منقول ہے کہ اگر رقبۃ متعذر ہو جائے تو اونٹ بطور کفارہ اِھداء کیا جاسکتا ہے گویا انہوں نے افسادِ صیام کو افسادِ حج کے ساتھ ملا دیا۔ بدنہ کا ذکر مالک کی مؤطا میں مرسل سعید بن مسیب میں بھی ہے لیکن مرسل ہونے کے ساتھ ساتھ اسے سعید نے خود بھی رد کیا ہے اور اپنی طرف اس قول کے منسوب کرنے والے کو جھوٹا کہا جیسا کہ سعید بن منصور نے (ابن علية عن خالد الحذاء عن القاسم بن عاصم) نقل کیا ہے کہ میں نے سعید بن مسیب سے کہا وہ کیا حدیث ہے جو عطاء خراسانی رمضان میں جماع کر لینے کی بابت آپ سے منقول کرتے ہیں کہ یا تو رقبہ آزاد کرائے یا اونٹ قربان کر دے؟ اس پر کہنے لگے (کذاب)۔ لیث نے بھی (عمر و بن حارث عن أیو ب عن القاسم) یہی نقل کیا ہے۔ ہمام نے بھی (قتادة عن سعيد) کے حوالے سے متابعت کی ہے۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں عطاء خراسانی اس میں منفرد نہیں اسکا ورود (مجاهد عن أبي هريرة) سے بھی موصولا ہے لیکن اسے مجاھد سے روایت کرنے والے لیث بن ابی سلیم ہیں اور وہ ضعیف ہیں اور اس کے متن وسند میں اضطراب ہے لہٰذا حجت نہیں۔ بیضاوی اس باب میں رقمطراز ہیں کہ دوسرے امر کو فاء کے ساتھ ذکر کرنا پہلے کے فقدان پر ہے اسی طرح تیسرے امر کا فاء کے ساتھ ذکر دوسرے کے فقدان پر ہے تو یہ عدمِ تخییر پر دال ہے حالانکہ یہ معرضِ بیان میں اور سوال کے جواب میں تھا لہٰذا بمنزلہ شرط للحکم ہے۔ جمہور نے اس ضمن میں مسلکِ ترجیح اختیار کیا ہے کہ جن رواۃ نے زہری سے ترتیب نقل کی ہے وہ رواۃِ تخییر سے زیادہ ہیں (لہٰذا ان کی روایت راجح ہے)۔ ابن تین متعاقب ہیں کہ رواۃِ ترتیب میں ابن عیینہ، معمر اور اوزاعی شامل ہیں جب کہ رواۃِ تخییر میں مالک، ابن جریج، فلیح بن سلیمٰن اور عمر بن عثمان مخزومی ہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں بخاری کے رواۃِ ترتیب میں ابراہیم بن سعد، لیث بن سعد، شعیب بن ابی حمزہ اور منصور بھی ہیں مجموعی لحاظ سے زہری سے ناقلینِ ترتیب کی تعداد تیس سے بھی زیادہ ہے۔ پھر ترتیب اس وجہ سے بھی راجح قرار پائے گی کہ اس کے راوی نے لفظِ قصہ علٰی وجہہا نقل کیا ہے پس اس کے پاس زیادتِ علم ہے جبکہ راوی تخییر نے راوی حدیث کا لفظ نقل کیا ہے تو یہ بعض رواۃ کے تصرف پر دلیل ہے یا تو بقصدِ اختیار یا کسی اور

وجہ سے۔ ترجیح کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ترتیب ہی احوط ہے۔ مہلب اور قرطبی وغیرہما بعض علماء نے دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق دینے کی سعی کرتے ہوئے تعددِ واقعہ پر محمول کیا ہے لیکن یہ بعید ہے کہ قصہ ایک ہے، مخرج متحد ہے اور اصل، عدمِ تعدد ہے۔ بعض نے ترتیب کو اولویت اور تخییر کو جواز پر محمول کیا ہے، بعض نے اس کے برعکس کہا ہے کہ (أو) تخییر کے لئے نہیں بلکہ تفسیر کے لئے ہے تقدیرِ کلام یہ ہے کہ اگر رقبہ کی استطاعت نہیں تو روزے رکھے، اگر اس کی بھی قدرت نہیں تو کھانا کھلائے۔ طحاوی لکھتے ہیں بعض رواۃ کے تخییر ذکر کرنے کا سبب یہ ہے کہ زہری نے حدیث کے آخر میں کہا تھا (فصارت الكفارة إلى عتق رقبة أو صيام شهرين أو الإطعام) تو بعض رواۃ نے اختصار کرتے ہوئے صرف زہری کا تبصرہ شاملِ روایت کر دیا جس سے تخییر کا مفہوم پیدا ہوا۔

(فبينا نحن الخ) بعض کہتے ہیں بیٹھنے کا حکم اس لئے دیا تا کہ اب اس کی بابت وحی کا انتظار کر لیں یہ بھی احتمال ہے کہ اس امر کا علم تھا کہ کچھ صدقہ آنے والا ہے اس لیے بیٹھنے کا حکم دیا تا کہ اس کی معاونت کریں یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے عجز کے سبب کفارہ کلیۃً ساقط کر دیا مگر یہ احتمال قوی نہیں کیونکہ اگر ساقط کیا ہوتا تو اسے مکتل دے کر یہ ارشاد نہ فرماتے کہ مساکین پر تقسیم کر دے۔ الکفارات میں معمر سے روایت میں مذکور ہے کہ صدقہ لے کر یہ آنے والے ایک انصاری صحابی تھے یہ دار قطنی کی مرسل سعید بن میتب میں ہے کہ بنی ثقیف کا ایک آدمی تھا، اگر اسے اس امر پر محمول نہ کیا جائے کہ انصار کا حلیف تھا یا انصار بالمعنی الأعم کے لحاظ سے کہا ہے تو صحیح کی روایت اصح ہے، سعید بن منصور کی مرسلِ حسن میں ہے کہ صدقہ کی کھجوریں لے کر آئے۔

(بعرق) بقول ابن تین اکثر رواۃ نے عین اور راء کے فتحہ کے ساتھ پڑھا ہے، ابو الحسن قابسی کی روایت میں رائے ساکن کے ساتھ ہے بقول عیاض فتحہ کے ساتھ اصح ہے بقول ابن تین بعض نے رائے ساکن کے ساتھ پڑھنے کا انکار کیا ہے کیونکہ یہ گوشت والی ہڈی کو کہتے ہیں مگر ابن حجر لکھتے ہیں اگر انکار کی وجہ یہی ہے جو ذکر کی گئی تو فتحہ کے ساتھ بھی پسینہ کو کہتے ہیں لہٰذا ساکن کے ساتھ غلط نہیں اگر چہ فتحہ کے ساتھ راجح ہے قزاز لغوی نے بھی رائے ساکن کے ساتھ بھی پڑھنے کی توثیق کی ہے۔ (المكتل) ابن عیینہ کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ زہری نے یہ تفسیر کی ہے اگلے باب کی روایت میں، اسی طرح ابن ابی حفصہ کی روایت میں زنبیل کا لفظ ہے اسے زنبیل بھی کہا جاتا ہے، جمع بہر صورت زنابیل ہے۔ مسلم حدیثِ عائشہ کے بعض طرق میں (عرقان) ہے مگر دوسروں کی روایات میں مشہور، (عرق) ہی ہے، بیہقی نے اسے راجح کہا ہے یہ بھی ممکن ہے کہ کھجوریں اتنی تھیں کہ ایک عرق میں سما سکیں مگر گدھے پر لادتے ہوئے اس مقدار کو دو عرق میں ڈالا گیا تا کہ توازن رہے، آنجناب کے پاس پہنچ کر ایک میں ڈال دیں، جس نے دو عرق ذکر کئے اس نے ابتدائے حال کی حکایت کی اور جس نے ایک عرق اس نے مآل کار کی۔

(أين السائل) ابن مسافر کی روایت میں (آنفا) بھی ہے، سائل اس لئے کہ اس کی کلام متضمنِ سوال تھی یعنی اس کا مقصد تھا (فما ينجيني وما يخلصني؟)۔ کسی روایت میں ان کھجوروں کی مقدار متعین نہیں کی گئی البتہ ابن حفصہ کی روایت میں ہے کہ پندرہ صاع تھیں مؤمل عن سفیان نے پندرہ یا لگ بھگ کہا ہے، ابن خزیمہ کی ثوری اور مالک اور عبد الرزاق کی مرسل سعید بن میتب میں پندرہ یا بیس کا ذکر ہے۔ دار قطنی کے مرسل سعید میں جزم کے ساتھ بیس ذکر ہے ابن خزیمہ کی حدیثِ عائشہ میں بھی یہی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں مسدد کے مرسل عطاء میں ہے کہ آپ نے اس میں کچھ اسے دینے کا حکم دیا، اس سے تمام روایات کی تطبیق ہو جاتی ہے جس نے بیس کہا اس نے پوری لائی گئی مقدار ذکر کر دی جس نے پندرہ کہا اس نے اس شخص کو کفارہ کی ادائیگی کے لئے دی گئی مقدار کا ذکر کیا۔ دار قطنی کی

حدیث میں مکمل توضیح ہے کہ یہ مقدار اسے دیکر فرمایا لو ساٹھ مسکینوں کو کھلا دو ہر ایک کو ایک مُد دو، اس میں ہے کہ اسے پندرہ صاع دے کر یہ کہا۔ دار قطنی کی حجاج عن زہری سے روایت میں بھی یہی ہے جو ابو ہریرہ سے مروی ہے اس سے احناف کے قول کہ اگر گندم سے کفارہ ادا کرنا چاہے تو تیس صاع باقی اجناس سے ساٹھ صاع، کا رد ہوتا ہے۔ اسی طرح عطاء کے قول کا بھی جو کہتے ہیں کہ اگر افطار بالا کل کیا تو بیس صاع دے۔ اشہب کا بھی جن کا قول ہے کہ اگر ایک وقت کا کھانا کھلا دیا تو کفارہ ادا ہو جائے گا۔

(خذ هذا فتصدق به) اکثر نے یہی جملہ ذکر کیا ہے، بعض نے بالمعنی روایت کرتے ہوئے کئی دیگر عبارات ذکر کی ہیں۔

صرف مفرد مخاطب کے صیغے استعمال کئے یعنی (هل تستطيع)۔ (هل تجد) وغیرہ، اس سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ کفارہ فقط شوہر کے ذمہ ہے نہ کہ اس کی بیوی بھی دے۔ شافعیہ کا اصح قول یہی ہے، اوزاعی بھی یہی کہتے ہیں جبکہ جمہور، ابو ثور اور ابن منذر کے نزدیک عورت کے ذمہ بھی ہے اس بارے تفاصیل میں کچھ اختلاف ہے کہ آزاد کا کتنا کفارہ ہے اور لونڈی کا کتنا؟ پھر اپنی مرضی سے شریکِ جماع ہونے والی کے ذمہ کتنا ہے اور شوہر کے مجبور کرنے پر کتنا؟ پھر کیا یہ کفارہ اسی کے ذمہ ہے یا اس کی طرف سے اس کا شوہر ادا کرے؟ شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت نے انہیں یہ حکم نہیں دیا تھا کہ اپنی بیوی کو بھی اس کفارہ کی بابت آگاہ کریں اس کا جواب دیا گیا ہے کہ چونکہ وہ تو استفسار کیلئے نہ آئی تھی اور صرف شوہر کا اعتراف کرنا بیوی پر بھی کفارہ کے نفاذ کا سبب نہیں بن سکتا پھر یہ قضیہ حال ہے، سکوتِ حکم پر دال نہیں کیونکہ ممکن ہے بیوی کا کسی وجہ سے روزہ نہ ہو پھر شوہر اور وہ دونوں روزے کی حرمت کے اس انتہاک میں شریک ہیں لہٰذا طبعی طور پر وہ بھی کفارہ دے گی بعض مکلّف کو حکم کی تخصیص، باقیوں کے لئے بھی کافی ہے اگر ان کا بھی انہی جیسا عمل ہو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی بیوی کو کفارہ کا حکم اس لئے نہیں دیا کہ شوہر کے بیان سے علم ہو چکا تھا کہ ادائیگی کفارہ کی استطاعت نہیں۔

قرطبی اس بارے رقمطراز ہیں کہ چونکہ حدیث میں عورت کے بارہ میں کچھ مذکور نہیں تو کسی خارجی دلیل کو تلاش کرنا ہوگا اگرچہ یہ احتمال بھی ہے کہ سکوت کا سبب یہ تھا کہ کسی وجہ سے بیوی روزہ سے نہ تھی، بعض نے بیوی کے ذمہ بھی کفارہ عائد ہونے پر حدیث کے بعض طرق میں موجود جملہ (هلكت وأهلكت) سے استدلال کیا ہے لیکن اس زیادت میں مقال ہے ابن جوزی لکھتے ہیں اس سے تعددِ کفارہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ ایجابِ کفارہ بھی اور نہ ہی نفی ثابت ہوتی ہے بہر حال اس جملہ کے اثبات میں مقال ہے لہٰذا اس سے کسی امر کی دلیل نہیں پکڑی جا سکتی۔ بیہقی نے اس کے بطلان کے تین اجزاء بیان کئے ہیں جن کا محصل یہ ہے کہ یہ جملہ اوزاعی اور ابن عیینہ کے طریق سے مروی ہے، اوزاعی کے طریق میں محمد بن میّب (عبدالسلام بن عبدالمجيد عن عمر بن عبدالواحد والولیدبن مسلم) اور (محمد بن عقبة عن علقمة عن أبيه) یہ تینوں اوزاعی سے، تو محمد بن میتب ان سب سے روایت کرتے میں متفرد ہیں۔ بیہقی لکھتے ہیں اوزاعی کے ان کے سوا تمام اصحاب اسی طرح ولید، عقبہ اور عمر سے بھی تمام ناقلین نے اس جملہ کے بغیر روایت نقل کیا ہے۔ اس کے بطلان کی دلیل یہ بھی ہے کہ عباس بن ولید نے اپنے والد کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ اوزاعی سے رمضان میں جماع کر لینے والے کے بارے میں پوچھا گیا کہنے لگے ان دونوں پر ایک ہی کفارہ ہے (یعنی ایک ہی گردن آزاد، یا ایک ہی مرتبہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا یہ نہیں کہ شوہر الگ آزاد کرے اور ساٹھ کو کھانا کھلائے اور بیوی الگ) البتہ اگر کفارہ بذریعہ روزے ادا کرنا ہے تو پھر دونوں پر ہے، پوچھا گیا اگر شوہر نے مجبور کیا ہو، کہا پھر روزے بھی صرف اسی کے ذمہ ہونگے۔ اسی طرح ابن عیینہ کے طریق میں بھی ابو ثور معلّٰی بن منصور عنہ، سے متفرد ہیں خطابی کہتے ہیں معلّٰی حافظ نہیں امام احمد کا کہنا ہے کہ ہر روز دو یا تین احادیث کی روایت میں معلّٰی غلطیاں کرتے تھے

تو ممکن ہے اس میں بھی غلطی کی ہو۔ حاکم لکھتے ہیں میں نے ان کی کتاب الصیام پڑھی ہے اس میں یہ لفظ موجود نہیں۔

(علی أفقر منی) اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ سمجھے کہ ہر متصف بالفقر شخص کو یہ صدقہ دیا جاسکتا ہے۔ ابن عمر کی روایت میں ہے کہ پہلے انہوں نے پوچھا تھا کہ کسے صدقہ دوں؟ آپ کا جواب تھا (الی أفقر من تعلم) (یعنی جسے تم فقیر ترین خیال کرتے ہو) اسے بزار نے اور طبرانی نے اوسط میں نقل کیا ہے۔ ابن اسحاق کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا صدقہ تو عموماً مجھے ہی دیا جاتا ہے۔ (ما بین لا بتیها) ضمیر مدینہ سے متعلق ہے کتاب الحج میں اس کی تشریح ذکر ہو چکی ہے۔ (یر ید الحرتین) کسی راوی کا کلام ہے ابن عمر کی مذکورہ روایت میں ہے (مابین حر تیها)۔ الادب میں اوزاعی کی روایت میں ہے (ما بین طُنبی المدینة) یہ طُنب کی تثنیہ ہے جس کی جمع اطناب ہے، خیمہ کی چوبوں کو کہتے ہیں بطور استعارہ مدینہ کے دو کناروں کے لیے استعمال کیا۔ (أفقر) ما کی خبر ہونے کی وجہ سے منصوب ہے لغتِ تمیم میں مرفوع ہونا بھی جائز ہے۔ مرسل سعید میں داؤد کی روایت سے ہے کہ کہا واللہ میرے عیال کے پاس کھانے کو کچھ نہیں۔ ابن ابن خزیمہ کی حدیثِ عائشہ میں ہے کہ آج رات کا کھانا ہمارے پاس نہیں۔ (بدت أنیابه) ابن اسحاق کی روایت میں (نواجذه) ہے سنن ابی قرہ کی ابن جریج سے روایت میں ہے (ثنا یا ہ) شاید یہ انیاب کی تصحیف ہے کیونکہ ثنایا (یعنی سامنے کے دو اوپر نیچے کے دانت) صرف مسکراتے ہوئے نظر آتے ہیں اور بظاہر سیاقِ حدیث سے آنجناب کا زور سے ہنسنا مراد ہے۔ آپ کی ہنسی کے سبب کی بابت کہا گیا ہے کہ اس آدمی کی تبایُنِ حالت پر آئی کہ آتے ہوئے کتنا خائف تھا ندامت کے بوجھ سے لدا ہوا تھا پھر کفارہ ادا کرنے کی بھی استطاعت نہ تھی اور اب جب کھانے کا سامان ملا ہے تو طمع کی ہے کہ خود اس کے اہل وعیال کو ہی دیدیا جائے کہ ان سے افقر مدینہ بھر میں کوئی نہیں۔ بعض نے ہنسی کا سبب ان صحابی کی خوش نوائی، حسنِ تأنی وتلطف اور توصّل الی مقصود میں حسنِ توسُّل ذکر کیا ہے۔

(أطعمه أهلك) ابن عیینہ کی روایت میں (عیا لك) ہے ابراہیم بن سعد کی روایت ہے (فأنتم إذاً) ابوقرہ، یحیٰ اور عراک کی روایات میں (کُله) ہے ابن اسحاق نے مذکورہ تمام الفاظ ذکر کر دیئے ہیں (خذ ها و کُلها وأنفقها علی عیالك)۔

ابن دقیق العید رقمطراز ہیں کہ اس بابت متباین مذاہب ہیں، کہا گیا کہ یہ سقوطِ کفارہ پر دلیل ہے کیونکہ کفارہ تو اپنی ذات اور اہل وعیال کو نہیں دیا جاسکتا اور نبی اکرم نے حالات اچھے ہونے تک اسے مؤخر کرنیکا بھی نہیں کہا، یہی شافعیہ کا ایک قول ہے اسی پر مالکیہ میں سے عیسیٰ بن دینار نے جزم کیا ہے، اوزاعی کہتے ہیں اگر ان جیسی صورتحال ہو تو استغفار کرے اور دوبارہ ایسا نہ کرے اس رائے کی تائید صدقہ فطر سے بھی ہوتی ہے کہ اِعسار (یعنی تنگی) کے سبب وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ فطرانہ کی تو ایک انتہاء ہے (یعنی نماز عید قائم ہونے تک) کفارہ کی کوئی انتہاء نہیں۔ حدیث میں سقوط پر دال کوئی عبارت نہیں۔ جمہور کی رائے میں اعسار کے سبب کفارہ ساقط نہ ہوگا آنجناب نے انہیں اس طعام میں ذاتی تصرف کر لینے کی رخصت (علی سبیل الکفارة) نہیں دی تھی، زہری کہتے ہیں یہ اسی صحابی کے ساتھ خاص ہے، امام حرمین کی بھی یہی رائے ہے مگر اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ اصل عدمِ خصوصیت ہے، بعض کے مطابق یہ منسوخ ہے مگر اس کا ناسخ بیان نہیں کیا، ایک قول ہے کہ اہل سے مراد انہی کے اقارب میں سے وہ گھرانے جن کا نفقہ ان کے ذمہ نہ تھا لیکن یہ دوسری روایت کے لفظ (عیالك) سے ضعیف قرار پاتا ہے (یعنی اس میں عیال کی اضافت ان کی طرف کی) پھر کئی روایات میں صراحۃً، خود انہیں کھانے کا حکم دیا۔ ایک قول یہ ہے کہ جب اپنے اہل خانہ کے نفقہ سے عاجز تھے تو اس صدقہ کو ان پر خرچ کرنے کی رخصت ملی یہی ظاہر حدیث ہے۔ شیخ تقی الدین کہتے ہیں کہ اقوی یہ ہے کہ یہ اِعطاء جہتِ کفارہ سے نہیں بلکہ جہت (تصدُّق علیه وعلی أهله)

سے ہے کیونکہ ان کا اہلِ حاجت ہونا معلوم ہوا، کفارہ اس کے ساتھ ساقط نہ ہوا تھا لیکن اس کا باقی رہنا اس حدیث سے ماخوذ نہیں۔ یہ اعتراض کہ پھر آنجناب نے یہ صراحت کیوں نہ کی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اسکی ضرورت نہ تھی کہ مسئلہ تو پہلے ہی بیان ہو چکا ہے (گویا حالات اچھے ہونے پر کفارہ کی ادائیگی ان کے ذمہ باقی رکھی گئی)۔ اس حدیث سے عاجز سے سقوطِ کفارہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے برعکس اس کے بھی ذمہ ہونا ثابت ہو رہا ہے اسی لئے جب انہوں نے ہر تین امور سے عجز کا اظہار کیا تو یہ نہیں فرمایا کہ چلو ٹھیک ہے بلکہ انہیں وہیں بیٹھنے پھر صدقہ کی کھجوریں آنے پر ان میں سے عطا کیں تا کہ اپنا کفارہ ادا کریں شاید کفارہ اس کے ذمہ باقی رہنے کا بیان آپ نے اس کے قادر ہونے تک مؤخر کیا، حدیثِ علی کے الفاظ ہیں (وكُلهُ أنت وعيالك فقد كفَّر الله عنك) مگر یہ ضعیف ہے بخاری کا اگلا ترجمہ کہ کیا مجامع فی رمضان اپنے کفارہ میں سے خود اور اپنے اہل خانہ کو کھلا سکتا ہے؟ تو اس میں ذکر کردہ حکم مصرح بہ نہیں اسی لئے انہوں نے استفہامیہ انداز میں دو احتمالوں میں سے ایک کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ پورا صدقہ ایک ہی صنف میں خرچ کیا جا سکتا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ واضح نہیں کہ یہ مقدار جو انہیں عطاء کی گئی، ان پر واجب مقدار ہی تھی؟ یہ بھی استدلال ہوا۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ کہ کفارہ پر اکتفاء کرتے ہوئے اس دن کے روزے کی قضاء ساقط ہو گئی (یہ ایک رائے ہے)۔

کیونکہ صحیحین کی کسی روایت میں قضاء کی تصریح نہیں ہے۔ اوزاعی کی رائے ہے کہ اگر صیام کے سوا باقی دو میں سے کسی کے ساتھ کفارہ ادا کیا تو قضاء دے گا وگرنہ نہیں شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے۔ ابن العزلی کہتے ہیں کہ قضاء تو محلِ بحث ہی نہیں اور اس میں تو کلام ہی نہیں (یعنی وہ تو ہے ہی) کیونکہ اس نے روزہ فاسد کیا ہے یہاں اس کے اقترافِ اثم کی بناء پر صرف کفارہ موضوعِ بحث ہے۔ ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ ابواویس، عبدالجبار اور ہشام بن سعد کی زہری سے اسی حدیث کی روایت میں قضاء کا ذکر ہے۔ بیہقی نے بھی (ابراہیم بن سعد عم اللیث عن الزہری) نقل کیا ہے۔ صحیح میں ابن سعد کی روایت اس زیادت سے خالی ہے اسی طرح لیث عن الزہری کی بھی صحیحین میں روایت اسکے بغیر ہے یہ اضافہ ابن مسیّب، نافع بن جبیر، حسن اور محمد بن کعب کے مراسیل میں بھی ہے لہٰذا ان مجموع طرق سے ثابت ہوتا ہے کہ اس زیادت کی اصل ہے۔ صُمْ یوما سے ظاہر ہوتا ہے کہ فوراً قضاء ضروری نہیں اسی لئے یوماً نکرہ ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کسی کی شہوت کا شدید ہونا حنفیہ کے نزدیک روزہ چھوڑنے کا عذر نہیں جبکہ شافعیہ کے ہاں ہے اور یہ حدیث ہمارے خلاف حجت ہے کیونکہ آنجناب نے ان کے اس عذر کے سبب صیام سے اطعام کی طرف عدول فرمایا میرے نزدیک یہ انہی کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ اس مخصوص مقدار کے ساتھ کفارہ کی ادائیگی دوسروں کے ہاں انہی کے ساتھ خاص ہے ابوداؤد میں زہری سے منقول ہے کہ یہ ان کے لئے رخصت تھی دارقطنی کے ہاں بھی یہ ہے۔ طحاوی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ آنجناب کو جب ان کی پوری حاجت کا علم ہوا تو یہ مقدار اس لئے انہیں دی کہ ادائیگی کفارہ پر اس سے استعانت کریں یہ واجب علیہ، پوری مقدار نہ تھی جیسے کوئی آدمی کسی کے پاس تنگی کی شکایت کرے اور اپنے اوپر قرض کی تو وہ اسے دس درہم دے کر کہے اس سے اپنا قرض اتار دو اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ اس کا مجموعی قرض اتنا ہی تھا، یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ وہ ایک اعرابی تھے، حلال وحرام کا زیادہ علم نہ تھا اور جہل ابتدائے شرع میں ایک عذر مانا جاتا تھا لہٰذا آنجناب نے اس سے تسامُح فرمایا اور شدتِ شہوت کو ان کے حق میں عذر تسلیم کیا اور مذکورہ مکتل کو بھی بطور خاص اس کیلئے کفارہ مانا۔ احناف عمومی لحاظ سے اسے عذر نہیں مانتے کہ جنایات کا باب کھلنے کا موجب نہ بنے تا کہ ہر کوئی اسے بنیاد بنا کر حرمات اللہ کا ہتک کرتا پھرے، تو اسے ان کی خصوصیت پر محمول کیا ہے۔ قسطلانی لکھتے ہیں اس حدیث کو زہری سے چالیس سے زائد رواۃ نے روایت کیا ہے، باقی تمام اصحابِ سنن نے بھی اسکی (الصوم) میں تخریج کی ہے۔

باب المُجَامِعُ فِی رَمَضانَ هَل یُطْعِمُ أهلَه مِنَ الکَفَّارَةِ، إذا کانوا محاوِیْجَ

(کیا رمضان میں جماع کا مرتکب اپنے ہی ضرورت مند اہلِ خانہ کو کفارہ دے سکتا ہے؟)

سابقہ دونوں تراجم اور اس ترجمہ کے مابین کوئی منافات نہیں کیونکہ ان سے یہ ثابت کیا کہ اعسار (یعنی فقر وفاقہ) سے کفارہ ساقط نہیں ہوجاتا جبکہ اس میں متردد ہیں کہ آیا جو طعام انہیں اور ان کے اہلِ خانہ کو دیا وہ کفارہ سمجھا جائے یا نہیں؟ علامہ انور کہتے ہیں ائمہ میں سے کوئی اسے کفارہ نہیں سمجھتا بخاری نے صرف حدیث کی تبع میں یہ ترجمہ قائم کیا ہے، استفہامی انداز اسی لئے رکھا ہے کہ خود اپنا موقف پیش نہیں کررہے صرف ناظرین کی توجہ اس طرف مبذول کرارہے ہیں۔

حدثنا عثمان بن أبی شیبة حدثنا جریر عن منصور عن الزهری عن حمید بن عبدالرحمن عن أبی هریرة رضی الله عنه جاءَ رجلٌ إلَی النبیﷺ فقالَ إنَّ الآخِرَ وَقعَ علَی امرأتِہٖ فی رمضانَ فقال أتَجِدُ ما تُحَرِّرُ رَقبةً؟ قال لا قال فَتَستطیعُ أن تَصومَ شَهرینِ مُتتابعینِ؟ قال لا قال أفَتَجِدُ ما تُطعِمُ به سِتینَ مسکینا؟ قال لا قال فأتِیَ النبیُ ﷺ بعَرَقٍ فِیه تَمرٌ وهو الزَّبِیل قال أطعِمْ هذا عَنك قال علیٰ أحوَجَ مِنَّا؟ مَا بَینَ لا بَتَیْها أهلُ بیتٍ أحوَجُ مِنَّا قال فأطعِمْهُ أهلَكَ۔ (سابقہ ہے)

منصور سے مراد ابن معتمر ہیں۔ (عن الزهری عن حمید) اکثر اصحابِ منصور نے یونہی نقل کیا ہے مؤمل بن اسماعیل نے بھی (ثوری عن منصور) سے اس طرح ذکر کیا ہے مگر مہران بن ابوعمر نے مخالفت کرتے ہوئے ثوری سے اسی سند کے ساتھ حمید بن عبدالرحمٰن کی جگہ سعید بن مسیّب کہا ہے، اسے ابن خزیمہ نے نقل کیا ہے مگر یہ شاذ ہے۔ (ما تحرر رقبةً) رقبۃ (ما) سے بدل ہونے کی بناء پر منصوب ہے اور وہ۔ تجد۔ کا مفعول ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں بعض متاخرین نے جو ہمارے بعض شیوخ کے زمانے میں تھے اس حدیث پر دو جلدوں میں بحث کی ہے اور ہزار فوائد تحریر کئے ہیں، میں نے اس کا خلاصہ پیش کردیا ہے۔

بابُ الحِجامَةِ و القَیءِ لِلصَّائِمِ (روزہ دار کا سنگی لگوانا اور اسے قے آجانا؟)

وقال لی یحیَی بنُ صالح حدثنا معاویة بن سلام حدثنا یحیی عن عمر بن الحکم ابن ثوبان سمع أبا هریرة رضی الله عنه إذا قاءَ فلا یُفطِرُ إنما یُخرِجُ ولا یُولِجُ۔ ویُذکَرُ عن أبی هریرة أنه یُفطِرُ والأولُ أصَحُّ وقال ابنُ عباس و عِکرمة الصومُ مِمَّا دَخلَ ولیسَ مِما خَرجَ وکان ابنُ عمر رضی الله عنهما یَحتَجِمُ وهو صائمٌ ثم تَرکَه فکان یَحتَجِمُ باللَّیلِ واحتَجمَ أبو موسی لَیلًا ویُذکَرُ عن سعیدٍ وزیدِ بن

أرقمَ و أمِّ سلمة أنهم احتجَموا صِياماً وقال بُكَيرٌعن أم علقمة كُنّا نحتَجِمُ عندَ عائشةَ فلانُنْهىٰ- ويُروىٰ عن الحسن عن غيرِ واحدٍ مرفوعاً أفطَرَ الحَاجمُ والمَحجُومُ وقال لِي عياشٌ حدثنا عبدالأعلىٰ حدثنا يونس عن الحسن مِثلَه قِيلَ له عن النبيﷺ قال نَعم ثم قال اللهُ أعلَمُ۔ (گزر چکی ہے)

ابن منیر لکھتے ہیں حجامۃ اور قیئ کو جمع کیا ہے حالانکہ ان کے مابین تغایر ہے اور ان کی عادت یہ ہے کہ اگر ایک حدیث متعدد احکام کو متضمن ہوتی ہے تو متعلقہ تراجم علیحدہ علیحدہ قائم کرتے ہیں چہ جائے کہ دو حدیث پر مشتمل ایک ترجمہ قائم کریں لیکن اس لئے ایسا کیا ہے کہ دونوں کا مأخذ ایک ہے یعنی جسم سے کسی مادے کا اخراج، اور اخراج روزہ ٹوٹنے کا سبب نہیں، اگرچہ حکم ذکر نہیں کیا مگر شاملِ ترجمہ کئے گئے آثار سے ظاہر ہے کہ عدم افطار کے قائل ہیں اسی لئے (أفطر الحاجم والمحجوم) کے بعد آنجناب کے حالتِ روزہ سنگی لگوانے کی بابت حدیث لائے ہیں۔ دونوں مسئلوں میں سلف کے درمیان اختلاف ہے قیئ کے بارہ میں جمہور جان بوجھ کر کرنے والے کو مفطر قرار دیا ہے وگرنہ نہیں، عمداً قیئ کرنے والے کا روزہ ٹوٹ جائے پر ابن منذر کے بقول اجماع ہے لیکن ابن بطال نے حضرات ابن عباس اور ابن مسعود سے عدم افطار کا قول نقل کیا ہے مالک کا ایک قول بھی یہی ہے۔ انہوں نے عمداً متقیئ کی نسبت اسقاطِ قضاء سے استدلال کیا ہے کہ اس کے ذمہ جمہور کے نزدیک کفارہ بھی نہیں، کہتے ہیں اگر قضاء واجب ہوتی تو کفارہ بھی ہوتا جب کہ بعض نے اس کے برعکس کہا ہے کہ کفارہ کا نہ ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ یہ صرف فطر بالجماع کے ساتھ خاص ہے۔ عطاء، اوزاعی اور ابوثور کا قول ہے کہ قضاء بھی دے اور کفارہ بھی۔ عمداً قیئ نہ کرنے کی صورت میں عدم قضاء (وعدم افطار) پر بھی ابن منذر کے بقول اجماع ہے۔ حسن سے دو قول منقول ہیں جہاں تک حجامت کا تعلق ہے تو جمہور عدم افطار کے قائل ہیں جب کہ حضرات علی، عطاء، اوزاعی، احمد، اسحاق اور ابوثور کے نزدیک لگانے اور لگوانے والا، دونوں کا روزہ ٹوٹ جائے گا ان کے ہاں اس پر قضاء واجب ہوگی۔ عطاء نے شاذ طور پر کفارہ بھی عائد کیا ہے۔ شافعیہ میں سے ابن خزیمہ، ابن منذر، ابوعلی نیشاپوری اور ابن حبان نے اس مسئلہ میں احمد کا مسلک اختیار کیا ہے۔ ترمذی نقل کرتے ہیں کہ شافعی نے اپنا موقف صحتِ حدیث پر معلق رکھا ہے، باقی بحث باب کے آخر میں آ رہی ہے۔

(وقال لي يحيىٰ الخ) امام بخاری عام طور سے یہ صیغہ موقوفات کو مسند کرتے وقت استعمال کرتے ہیں۔ حدثنا یحیی میں یحیی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں۔ (إذا قاء الخ) ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ صحابہ کرام قیاسات کے ساتھ ظاہر (حدیث) کی تاویل کر لیتے تھے بعض نے اس دعوائے حصر کو منی کے ساتھ رد کیا ہے کہ وہ بھی تو خارج ہوتی ہے مگر اس کے نتیجہ میں قضاء اور کفارہ ہے۔ (ويذكر عن أبي هريرة الخ) ان کا اشارہ خود انہی کی نقل کردہ روایت جسے التاریخ الکبیر میں ذکر کیا ہے، کی طرف ہے وہاں اس پر (لم يصح) کا حکم لگایا ہے اسے سنن اربعہ میں اور حاکم نے (عيسى بن يونس عن هشام بن حسان) کے طریق سے روایت کیا ہے، ترمذی تبصرہ کرتے ہیں کہ غریب ہے، ہم اس کو سوائے عیسی عن ہشام کی روایت سے کسی اور طریق سے نہیں جانتے، مزید کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے اس بارے میں پوچھا تو کہنے لگے میں اسے محفوظ نہیں سمجھتا۔ ابن ماجہ اور حاکم نے (حفص بن غياث عن هشام) کے طریق سے بھی نقل کیا ہے اس پر ترمذی لکھتے ہیں متعدد طرق کے ساتھ حضرت ابو

ہریرہ سے نقل کیا گیا ہے مگر اسناد صحیح نہیں لیکن اہل علم کا اس پر عمل ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں دونوں قول کی تطبیق یہ ہوسکتی ہے کہ عمداً قیئ کرنے سے افطار مراد ہے یہی توجیہہ اصحاب سنن کی تخریج کردہ ابو درداء کی روایت کی ہے کہ آنحضرت نے قیئ کی تو افطار کر لیا تو اس سے مراد عمداً قیئ ہے یہ اس تاویل سے اولی ہے کہ قیئ کے سبب آپ نے ضعف محسوس کیا اس لئے افطار کر لیا۔ طحاوی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ مفہوم نہیں کہ قیئ نے آپ کا روزہ چھڑوا دیا بلکہ یہ ہے کہ قیئ کے بعد آپ نے خود افطار کر لیا مگر ابن منیر اس کا تعاقب کرتے ہیں کہ اگر کوئی حکم فاء کے ساتھ بعد میں ذکر کیا جائے تو یہ اس امر کی دلیل ہوتی ہے کہ وہی علت ہے جیسے یہ قول (سها فسجد)۔

(وقال ابن عباس الخ) ابن عباس کا قول ابن ابی شیبہ نے (وكيع عن الأعمش عن أبي ظبيان عنه) نقل کیا ہے ابراہیم نخعی کے حوالے سے منقول ہے کہ ان سے اس بارے پوچھا گیا تو عبداللہ بن مسعود سے بھی یہی بابت نقل کی۔ نخعی کی ان سے ملاقات نہیں ہے ان کے کبار اصحاب سے روایت کی ہے عکرمہ کا قول بھی ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔ (وقان ابن عمر يحتجم الخ) اسے مالک نے مؤطا میں (نافع عن ابن عمر) سے موصول کیا ہے۔ ابن حجر ذکر کرتے ہیں کہ ہم نے اس روایت کو احمد بن شبیب کے نسخہ میں ان کے والد کے حوالے سے (عن يونس عن الزهرى) کے طریق سے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ پہلے روزہ رکھ کر سنگی لگوا لیتے تھے بعد ازاں بوجہ کمزوری رات کو اگر ضرورت پڑتی تو لگواتے، یہ سند منقطع ہے مگر عبدالرزاق نے اسے (زهرى عن سالم عن أبيه) سے موصولاً نقل کیا ہے ابن عمر کثیر الاحتیاط تھے اسی لئے دن کے وقت روزہ کی حالت میں سنگی لگوانا ترک کر دی (کہ مبادا کہیں روزہ چھوڑنا پڑ جائے)۔

(واحتجم أبو موسى الخ) اسے ابن شیبہ نے حمید الطّویل کے طریق سے موصول کیا ہے نسائی اور حاکم نے بھی مطر وراق کے طریق سے نقل کیا ہے، اس میں ہے کہ رات کو سنگی لگوائی پوچھنے پر کہ دن کو کیوں نہ لگوائی؟ کہا، کیا تم چاہتے تھے کہ دن کو لگواؤں اور اپنا خون بہاؤں اور میرا روزہ ہے جبکہ آنجناب کو سنا فرما رہے تھے (أفطر الحاجم والمحجوم)۔ حاکم لکھتے ہیں میں نے ابوعلی نیشا پوری سے پوچھا کیا اس حدیث (أفطر الحاجم الخ) میں کوئی شیئ صحیح ہے؟ کہنے لگے میں نے علی بن المدینی کو کہتے سنا کہ ابو رافع کی ابو موسی سے یہ حدیث صحیح ہے مگر مطر (جوان سے راوی بکر سے اس کے راوی ہیں) کی بابت اس کے رفع کی بابت اختلاف ہے۔

(ويذكر عن سعد الخ) سعد سے مراد ابن ابی وقاص ہیں اسے مؤطا مالک میں ابن شہاب کے حوالے سے موصول کیا ہے، انقطاع کی وجہ سے صیغہ تمریض استعمال کیا لیکن ابن عبدالبر نے (عامر بن سعد عن أبيه) کے طریق سے بھی تخریج کی ہے۔ زید بن ارقم کا اثر عبدالرزاق نے (ثورى عن يونس بن عبدالله الجرمى عن دينار) کے طریق سے ذکر کیا ہے کہتے ہیں میں نے زید کو جبکہ وہ روزہ سے تھے سنگی لگائی، دینار حجام جو جرم کے مولیٰ تھے صرف اسی ایک اثر میں ان کا نام آیا ہے ابوالفتح ازدی کے بقول ان کی حدیث صحیح نہیں۔ ام سلمہ کا اثر ابن شیبہ نے ثوری کے طریق سے موصول کیا ہے جو (فرات عن مولى أم سلمة) سے راوی ہیں مولی ام سلمہ مجہول الحال ہے (اسی لیے ان تمام آثار کے ساتھ یذکر استعمال کیا ہے)۔ ابن منذر کہتے ہیں حالتِ صیام سنگی لگوانے کی رخصت دینے والوں میں حضرات انس، ابوسعید اور حسین بن علی وغیرہم ہیں، ان سب کی اسانید ذکر کی ہیں۔

(وقال بكير الخ) بکیر سے مراد ابن عبداللہ بن اشج ہیں جبکہ ام علقمہ کا نام مرجانہ تھا اسے بخاری نے اپنی تاریخ میں (مخرمة بن بكير عن أبيه الخ) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ (ويروى عن الحسن الخ) اسے نسائی نے (أبو حرة عن الحسن)

کے حوالے سے موصول کیا ہے ابن مدینی کے بقول یونس نے (حسن عن أبي هريرة) سے یہ حدیث روایت کی ہے، قتادہ نے بھی (حسن عن ثوبان) کے حوالے سے، اسی طرح عطاء بن سائب نے (عن الحسن عن معقل بن يسار)، مطر نے (عن الحسن عن علي) ، اور اشعث نے بھی (عن الحسن عن أسامة) سے روایت کیا ہے۔ دارقطنی العلل میں لکھتے ہیں کہ عطاء بن سائب کی روایت میں صحابی کی نسبت اختلاف کیا گیا ہے، کسی نے معقل بن یسار مزنی کہا اور کسی نے معقل بن سنان اشجعی، عاصم نے بھی حسن سے معقل بن یسار کہا ہے، (مطر عن الحسن عن معاذ) بھی کہا گیا ہے۔ اسی طرح قتادہ کی روایت میں بھی صحابی کی نسبت اختلاف ہے، علی بھی کہا گیا، اور ابو ہریرہ بھی۔ اسی طرح یونس پر بھی اختلاف ہے جیسا کہ آگے ذکر ہوگا، ابوحرہ کہتے ہیں اگر حسن نے ان مذکور صحابہ کرام سے اس کی روایت یاد رکھی ہے تو یہ سب اقوال صحیح ہیں۔

(وقال لي عياش الخ) اس کی سند میں یونس سے مراد ابن عبید ہیں، اسے بخاری نے اپنی تاریخ میں اور بیہقی نے بھی اپنی سند کیساتھ عیاش سے ذکر کیا ہے۔ العلل میں ابن مدینی سے بھی نقل کیا ہے۔ (يونس عن الحسن عن أبي هريرة) کی روایت نسائی میں جبکہ (يونس عن الحسن عن اسامة) کی دارقطنی میں ہے۔ ترمذی العلل الکبیر میں بخاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ممکن ہے حسن نے ان سب سے سنا ہو۔ دارقطنی بھی العلل میں لکھتے ہیں کہ اگر حسن کا ان سب سے قول محفوظ ہے تو سبھی کے اقوال صحیح ہیں بقول ابن حجر اس سے اس مذکورہ اضطراب کی نفی کرنا چاہتے ہیں وگرنہ حسن کا ان مذکورین میں سے اکثر سے سماع ثابت نہیں پھر سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ حسن کو اس کے مرفوع ہونے میں شک تھا کبھی جزم کے ساتھ مرفوع کرتے ہیں کبھی تردد سے کام لیتے ہیں۔ کرمانی لکھتے ہیں جزم اس وجہ سے کہ راوی پر وثوق ہے اور تردد اس وجہ سے کہ خبرِ واحد ہے جو یقین کا فائدہ نہیں دیتی لیکن یہ غایت درجہ بعید توجیہہ ہے۔ ترمذی بخاری سے ناقل ہیں کہ اس باب میں شداد اور ثوبان کی حدیث سے اصح کوئی حدیث نہیں ترمذی نے سوال کیا کہ ان دونوں میں جو اختلاف ہے اس کا کیا بنے گا؟ یعنی ابو قلابہ سے۔ بخاری کہنے لگے میرے نزدیک دونوں صحیح ہیں کیونکہ یحی بن ابی کثیر نے ابو قلابہ سے (أبو أسماء عن ثوبان) اور ان سے (أبو الأشعث عن شداد) کے حوالوں سے دونوں حدیثیں روایت کی ہیں تو اس لحاظ سے اضطراب منتفی ہو جاتا ہے۔ عثمان دارمی بھی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث ثوبان اور شداد کے طریق سے صحیح ہے، کہتے ہیں میں نے احمد کو بھی یہی کہتے سنا۔ مروزی کہتے ہیں کہ میں نے احمد سے کہا کہ یحی بن معین کہتے ہیں اس حدیث میں کوئی شیئ ثابت نہیں کہنے لگے یہ مجازفہ (یعنی غیر محتاط کلام) ہے ابن خزیمہ بھی دونوں حدیثیں صحیح قرار دیتے ہیں ابن حبان اور حاکم کا بھی یہی فیصلہ ہے۔ نسائی نے نہایت اجادہ وافادہ کرتے ہوئے اس حدیث کے طرق کی اطناب سے تخریج کی ہے اور ان میں موجود اختلاف کو واضح کیا ہے۔ احمد کہتے ہیں اس باب میں اصح حدیث رافع بن خدیج کی ہے اسے ان کے ساتھ ساتھ، ترمذی، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے (معمر عن يحى بن أبي كثير عن ابراهيم بن عبدالله عن السائب بن يزيد عن رافع) کے طریق سے نقل کیا ہے مگر یحی بن معین نے اس بارے احمد کی مخالفت کی ہے اور اس حدیثِ رافع کو ضعیف قرار دیا ہے بخاری بھی اسے غیر محفوظ کہتے ہیں ابن ابی حاتم عن أبیہ کے حوالے سے اسے باطل کہتے ہیں۔ ترمذی لکھتے ہیں میں نے اسحاق بن منصور سے اس بابت پوچھا تو انہوں نے انکار کیا کہ عبدالرزاق سے مجھے اس کی تحدیث کریں، کہنے لگے یہ غلط ہے میں نے پوچھا علت کیا ہے؟ کہا ہشام دستوائی نے یحی بن ابی کثیر سے اس سند کے

ساتھ یہ حدیث بیان کی ہے (مهر البغی خبیث) اور یحی عن أبی قلابہ سے روایت کیا ہے کہ ابواسماء نے انہیں بیان کیا کہ ثوبان نے (أخبره به) تو یہ ہے جو یحی سے محفوظ ہے گویا معمر کی حدیث میں کوئی اور حدیث داخل ہوگئی ہے۔ شافعی (اختلاف الحدیث) میں شداد کی حدیث تخریج کر کے جس کے الفاظ ہیں کہ ہم فتح کے موقع پر آنجناب کے ہمراہ تھے کہ ایک آدمی کو دیکھا جو سنگی لگا رہا تھا یہ رمضان کی اٹھارہ کا واقعہ ہے اس پر آپ نے میرا ہاتھ پکڑ کر فرمایا (أفطر الحاجم والمحجوم)۔ اس کے بعد ابن عباس کی روایت ذکر کی جس میں ہے کہ آنجناب نے روزے کی حالت میں سنگی لگوائی، پھر لکھتے ہیں کہ حدیث ابن عباس سند کے لحاظ سے امثل ہے لیکن مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ احتیاطاً روزے کی حالت میں سنگی لگوانے سے احتراز کرنا چاہیے قیاس بھی حدیث ابن عباس کے ساتھ ہے۔ جو میں نے صحابہ وتابعین اور عام اہل علم سے یاد رکھا ہے وہ یہ ہے کہ سنگی لگوانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

ابن حجر کہتے ہیں اسی وجہ سے امام بخاری نے حدیث (أفطر الحاجم) کے بعد ابن عباس کی یہ مذکورہ حدیث ذکر کی ہے۔ ترمذی زعفرانی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ شافعی نے حجامت کے سبب روزہ ٹوٹ جانے کا قول صحتِ حدیث پر معلق رکھا ہے، ترمذی یہ بھی کہتے ہیں کہ شافعی یہ قول بغداد میں کہا کرتے تھے مصر میں رخصت کی طرف مائل ہوگئے (یعنی آخری قول یہ ہے کہ سنگی لگوانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا)۔ بغوی نے اس حدیث سے مراد یہ لیا ہے کہ روزہ ٹوٹنے کا خدشہ ہے حاجم اس لئے کہ خون چوستے ہوئے اس کے پیٹ میں کچھ قطرے جا سکتے ہیں اور محجوم اس لئے کہ خون نکلنے سے بوجہ کمزوری روزہ چھوڑ دینے پر مجبور ہوسکتا ہے۔ بعض نے یہ معنی کیا ہے کہ فعلِ مکروہ کیا گویا سنگی کے عمل سے اس طرح ہوگئے کہ روزہ ہی نہیں رکھا۔

حدثنا معلى بن اسد حدثنا وهيب عن ايوب عنعكرمء عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى ﷺ احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے احرام کی حالت میں بھی سنگی لگوائی ہے اور روزے کی حالت میں بھی۔

وہیب سے مراد ابن خالد اور ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔ (أن النبى ﷺ احتجم الخ) الطب میں عبدالوہاب نے بھی ایوب سے ان کی متابعت کی ہے یہ موصولا ہے جبکہ ابن علیہ اور معمر نے (أيوب عن عكرمة) مرسلا نقل کیا ہے۔ حماد بن زید پر اس کے وصل وارسال میں اختلاف ہے، اسے نسائی نے بیان کیا ہے۔ مہناً کہتے ہیں میں نے احمد سے اس حدیث کے بارہ میں پوچھا کہنے لگے اس میں (صائم) نہیں بلکہ اصل میں (وهو محرم) ہے پھر متعدد طرق سے ابن عباس سے نقل کیا مگر ان میں عکرمہ کا یہ طریق نہیں بہر حال حدیثِ هذا بلا شک صحیح ہے۔ ابن عبدالبر وغیرہ کہتے ہیں یہ اس امر کی دلیل ہے کہ حدیث (أفطر الحاجم) منسوخ ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں ہے کہ حجۃ الوداع کا واقعہ ہے (جبکہ أفطر الحاجم والی بات فتح مکہ کے موقع کی ہے) ان سے قبل شافعی نے بھی یہ بات کہی ہے ابن خزیمہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ہے کہ محرم بھی تھے اور صائم بھی اور آپ کبھی بھی مقیم ہونے کی حالت میں محرم نہیں رہے۔ پھر اگر مسافر تھے تو اس کے لئے تو اگر اس نے روزہ رکھ بھی لیا ہے تو دن کا کچھ حصہ گزرنے پر اکل وشرب مباح ہے (یعنی روزہ چھوڑ سکتا ہے) لہذا سنگی لگانے میں کیا مانع ہوسکتا ہے؟ اسکا جواب دیا گیا ہے کہ ذکرِ احتجام کے ساتھ یہ ذکر کہ آپ روزے سے تھے، سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے روزہ بوجہ حجامت چھوڑ نہیں دیا بلکہ اسے جاری رکھا۔ ابن خزیمہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ بعض نے (أفطر

الحاجم والمحجوم) کی یہ تاویل کی ہے، جو ایک عجوبہ ہے کہ اس وجہ سے انہیں مفطر قرار دیا کہ وہ دونوں چغلی کر رہے تھے حالانکہ چغلی کرنے سے حقیقۃً روزہ نہیں ٹوٹتا۔ بقول علامہ انور یہ بات طحاوی نے کہی ہے۔ ابن حزم رقمطراز ہیں کہ حدیث (أفطر الحاجم) بلا ریب صحیح ہے مگر ہم نے ابوسعید کی ایک حدیث میں پایا کہ آنجناب نے روزہ دار کو حجامت کی رخصت دی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے لہٰذا اس پر عمل واجب ہے اور رخصت عزیمت کے بعد ہوتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ حدیث (أفطر الحاجم) منسوخ ہے۔ ابوسعید کی یہ حدیث نسائی، ابن خزیمہ اور دارقطنی نے نقل کی ہے اس کے رجال ثقات ہیں مگر اس کے رفع و وقف میں اختلاف ہے حدیثِ انس سے اس کا ایک شاہد بھی ہے جسے دارقطنی نے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ اولاً صائم کیلئے سنگی لگانا اور لگوانا مکروہ سمجھا جاتا تھا آنجناب کا گزر جعفر بن ابی طالب کے پاس سے ہوا جو سنگی لگوا رہے تھے فرمایا (أفطر هذان) بعد ازاں آپ نے روزہ دار کو اس کی رخصت دے دی، انس روزے کی حالت میں سنگی لگوا لیا کرتے تھے، اس کے رواۃ بخاری کے رجال ہیں مگر متن میں کچھ منکر ہے وہ یہ کہ اس میں ہے کہ یہ فتح مکہ کی بات ہے جبکہ حضرت جعفر اس سے قبل (مؤته میں) شہید ہو چکے تھے۔ اس باب میں سب سے احسن روایت عبدالرزاق اور ابوداؤد کی (عبدالرحمن بن عباس عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن رجل من أصحاب رسول الله ؐ) کے طریق سے ہے کہ آپ نے صائم کو سنگی لگوانے سے منع کیا اور مواصلہ سے بھی مگر دونوں امر کو حرام قرار نہیں دیا (إبقاءً على أصحابه) اس کی اسناد صحیح ہے صحابی کا نام معلوم ہونا مضر نہیں ہوتا۔ (إبقاءً الخ) کا تعلق (نہی) کے ساتھ ہے (یعنی منع کرنا بوجہ شفقت تھا) اسے ابن ابی شیبہ نے بھی (وكيع عن الثوري) کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں کہ اصحاب محمدؐ سے روایت ہے، کہتے ہیں آپؐ نے صائم کو حجامت سے منع کیا اور کمزور کیلئے اسے ناپسند کیا تاکہ وہ کمزور نہ پڑ جائے، وہ اس روایت کے آخری جملہ۔ وكرهها للضعيف۔ کو آنجناب کے صائم کو حجامت سے منع کرنے کی علت قرار دیتے ہیں کہ اس لئے منع کیا کہ کہیں وہ کمزور نہ پڑ جائے اور روزہ چھوڑ لینے پر مجبور ہو جائے گویا اگر یہ خدشہ نہیں تو کوئی حرج نہیں۔ مگر حدیث کی عبارت جو کہ یہ ہے (إنما نهى النبي ﷺ عن الحجامة للصائم وكرهها للضعيف) سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ (وكرهها للضعيف) ماقبل کی علت ہے بظاہر یہ جملہ مستانفہ اور عمومی لگتا ہے۔

حدثنا أبومعمر حدثنا عبدالوارث حدثنا أيوب عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال احتَجَمَ النبيُ ﷺ وهو صائمٌ۔ (سابقہ ہے)

حدثنا آدم بن أبي إياس حدثنا شعبة قال سمعت ثابتا البُناني قال سُئِلَ أنسُ بنُ مالك رضي الله عنه أكُنتم تَكرهُونَ الحِجامةَ لِلصائمِ؟ قال لا إلا مِن أجْلِ الضَّعف وزاد شبابة حدثنا شعبة على عهدِ النبي ﷺ (ایضاً)

ابومعمر کا نام عبداللہ بن عمرو منقری ہے۔ قسطلانی لکھتے ہیں طحاوی نے اس حدیثِ ابن عباس کو دس طرق سے روایت کیا ہے۔ ابوداؤد نے اسی بخاری کے طریق کے ساتھ ذکر کی ہے۔ (سئل أنس الخ) ابوالوقت کے نسخہ میں (سأل أنس) ہے جو کہ غلط ہے کیونکہ شعبہ اس سوال کے وقت حاضر نہ تھے۔ اس حدیث کی سند سے ایک راوی چھوٹ گیا جو شعبہ اور ثابت کے درمیان تھا۔ اسماعیلی، ابونعیم اور بیہقی

نے جعفر بن محمد قلانسی، ابو قرصافہ محمد بن عبدالوھاب اور ابراہیم بن حسین، (كلهم عن آدم بن أبي إياس، شيخ البخاري) کے طریق سے (شعبة عن حميد قال سمعت ثابتا الخ) کہا ہے۔ اسماعیلی اور بیہقی اشارہ کرتے ہیں کہ بخاری کی اس روایت میں خطا واقع ہوگئی ہے اور حمید اس سے ساقط ہیں۔ بقول اسماعیلی، علی بن سھل نے بھی (ابو النضر عن شعبة عن حميد) کہا ہے۔

(وزاد شبابة الخ) یعنی شبابہ کی روایت آدم کی روایت سے سند و متن میں مکمل موافقت رکھتی ہے مگر اس میں (على عهد النبیؐ) کا جملہ اس کے مرفوع ہونے کو مؤکد کرتا ہے۔ شبابہ کی یہ روایت ابن مندہ نے غرائب شعبہ میں (محمد بن أحمد بن حاتم حدثنا عبدالله بن روح حدثنا شبابة الخ) کے حوالے سے نقل کی ہے جو (شعبة عن قتادة عن أبي المتوكل عن أبي سعيد) اور (شعبة عن حميد عن أنس) یعنی دو طریق سے ہے اس سے اسماعیلی وغیرہ کے سابقہ اعتراض کی تائید ہوتی ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ خللِ مذکور غیر بخاری کی طرف سے ہے کیونکہ اگر ان کے ہاں شبابہ کی سند آدم کی سند سے مختلف ہوتی تو اس کا بیان کر دیتے (ممکن ہے کاتب کی غلطی سے حمید ساقط ہوئے ہوں) شبابہ سے مراد ابن سوار فزاری ہیں۔

علامہ انور اس بارے لکھتے ہیں کہ امام بخاری نے حضرت حسن کا اثر ذکر کرتے ہوئے صیغۂ تمریض استعمال کیا حالانکہ خارج بخاری وہ حدیث صحیح ہے۔ لکھتے ہیں کہ احمد کے سوا کوئی امام یہ رائے نہیں رکھتے کہ حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ طحاوی کی تاویل (جس کا ذکر ہوا) کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ حکم کی علت نہیں بیان کی بلکہ وصفِ عنوانی کے بطور ذکر کیا ہے، اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے کہ اس فاسق کی نماز نہیں ہوئی تو یہ فسق اس کے فسادِ نماز کی علت نہیں بلکہ اس کیلئے بطور ایک عنوان ہے، نماز نہ ہونے کی وجہ کوئی اور ہو سکتی ہے۔ تو اس قصہ میں بھی امرِ واقعہ کے طور سے ذکر کیا کہ اس حاجم اور محجوم کا روزہ نہیں اور یہ بوجہ حجامت نہیں ہے چونکہ سبب مذکور نہیں لہذا شبہ ہوا کہ اس کا سبب احتجام ہے۔ کہتے ہیں مسند ابی یعلی کی ایک روایت میں جو مسند ابی حنیفہ میں بھی ہے کے الفاظ ہیں کہ (الوضوء بما خرج والفطر مما دخل)۔ کہ وضوء جسم سے کسی چیز کے خروج اور روزہ جسم میں کسی چیز کے دخول سے ٹوٹتا ہے۔ اس کا مقتضا بھی یہی ہے کہ سنگی لگوانا مفطر نہیں۔ کہتے ہیں بسا اوقات کسی شیء کے خروج سے بھی ٹوٹ جاتا ہے جیسے جان بوجھ کر قیئ کرنا جیسے فقہ میں ہے جس کا اپنی بیوی سے میل جول کرتے ہوئے انزال ہو گیا اس کا بھی روزہ ٹوٹ گیا تو یہ بوجہ خروج ہے لیکن اس میں یہ امر مجہول ہے کہ فسادِ صوم من اجل مباشرت ہے یا خروجِ منی کے سبب، پھر کئی دفعہ خون کا بڑی مقدار میں نکلنا بھی باعثِ نقضِ صوم ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں فرشتے دماء سے منافرت محسوس کرتے ہیں اسی لئے قصہ آدم میں کہا تھا (ويسفك الدماء) تو سنگی کے ذریعہ خون نکالنے کا یہ عمل فرشتوں کی وجہ سے بھی مفطرِ صوم قرار دیا جا سکتا ہے۔ شریعت بسا اوقات ان اشیاء کا بھی اعتبار کرتی ہے جو فرشتوں کے ایذاء کا سبب بنتے ہیں کہتے ہیں کہ حدیث (احتجم النبي ﷺ وهو صائم) کو امام احمد نے معلَّل کہا ہے کیونکہ احتجامِ مذکور حالتِ احرام میں تھا اور رمضان میں کبھی آپ نے احرام نہیں باندھا، لہذا آپ کا یہ روزہ نفلی ہوگا۔ کہتے ہیں امام ذی شان نے اس کے ظاہر کو دیکھا اور بلا تاویل حکم لگایا ہے کہ حجامت نظرِ معنوی کے اعتبار سے مفطر ہے، نظرِ فقہی میں نہیں۔ کیوں نہ ہو جبکہ وہ خون کے ساتھ متلطخ ہے اور فرشتوں کی سمات سے تجنّب اور شہرِ تقوی میں تزی بغیر زِیھم ہے۔

باب الصَّومِ فی السَّفرِ والإ فطارِ (سفر میں صوم وافطار)

مکلّف کو اس میں اختیار ہے چاہے فرضی ہوں یا نفلی، اس بارے اختلاف کا ذکر ایک باب کے بعد ہوگا۔

حدثنا علی بن عبدالله حدثنا سفیان عن أبی اسحاق الشیبانی سمع ابنَ أبی أوفی رضی الله عنه قال کُنَّا مع رسول اللهﷺ فی سفرٍ فقال لِرجل انزِلْ فَاجدَحْ لِی قال یارسول الله الشمس قال انزِلْ فاجدَحْ لِی قال یا رسول الله الشمس قال انزل فاجدح لی فنزلَ فجَدَحَ له فشَرِبَ ثم رمیٰ بِیدِه هُنا ثم قال إذا رأیتُم اللیلَ أقبَلَ مِن هاهُنا فقد أفطَرَ الصائمُ۔ تابعه جریروأبو بکر بن عیاس عن الشیبانی عن ابن أبی أوفی قال کنتُ مع النبیﷺ فی سفر

عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ ہم کسی سفر میں نبیﷺ کے ہمراہ تھے (افطاری کے وقت) آپ نے ایک شخص سے فرمایا اترو اور میرے لئے ستو گھول دو۔ اس نے عرض کیا یا رسول اللہ ابھی آفتاب موجود ہے۔ آپ نے دوبارہ فرمایا کہ اترو اور میرے لئے ستو گھول دو اس نے پھر عرض کیا کہ یارسول اللہ ابھی تو آفتاب موجود ہے۔ آپ نے پھر فرمایا کہ اترو اور میرے لئے ستو گھول دو چنانچہ وہ اونٹ سے اترے اور آپ کیلئے ستو گھول دیئے آپ نے نوش فرمائے اور اپنے ہاتھ سے اس طرف اشارہ کیا اور فرمایا جب تم دیکھو کہ رات اس طرف سے آ گئی تو روزہ دار روزہ افطار کرلے۔

سند میں ابن مدینی، سفیان بن عیینہ اور ابو اسحاق سلیمان بن ابی سلیمان ہیں۔ (فقال لرجل) ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حضرت بلال تھے۔ (فاجدح لی) یعنی ستو پانی یا دودھ میں ڈال کر تحریک کرو اور مشروب تیار کرو تا کہ افطار ہو۔ (الشمس) پر رفع ونصب، دونوں جائز ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ شاید اگرچہ غروب ہوگئی مگر روشنی کی موجودگی افطار سے مانع ہے۔ (تابعه جریر الخ) دونوں نے سفیان کی متابعت کی ہے۔ جریر کی روایتِ متابعت بخاری کی کتاب الطلاق اور ابو بکر کی اسی کتاب میں آئے گی، یہ متابعت اصلِ حدیث میں ہے۔ یہ حدیث رباعیات میں سے ہے، اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا یحیی عن هشام قال حدثنی أبی عن عائشة أنَّ حمزةَ بنَ عمرو الأسلمیَ قال یا رسولَ الله إنی أسرِدُ الصومَ۔ (اگلی روایت بھی یہی ہے، وہیں ترجمہ ہوگا)

یحی سے مراد قطان اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (أن حمزة الخ) حفاظ نے اسی طرح ہشام سے روایت کیا ہے۔ نسائی میں عبدالرحیم بن سلیمان، طبرانی کے ہاں دراوردی اور دارقطنی کے ہاں یحی بن عبداللہ ہشام بن عروہ کے حوالے سے اسے روایت کرتے ہوئے (عن حمزة الخ) ذکر کرتے ہیں گویا اسے مسندِ حمزہ میں شمار کرتے ہیں مگر محفوظ یہی ہے کہ مسندِ عائشہ سے ہے یہ بھی ممکن ہے کہ (عن حمزة) سے ان کی مراد ان سے روایت کرنا نہ ہو بلکہ ان کے اس قصہ کی بابت بتلانا مقصود ہو۔ (گویا عن حمزة کا معنی ہوگا کہ حضرت عائشہ نے حمزہ کی بابت بتلایا) لیکن حمزہ سے روایت بھی موجود ہے چنانچہ مسلم نے (أبو الأسود عن عروة عن أبی مراوح عن حمزة) نقل کیا ہے اسی طرح محمد بن ابراہیم تیمی نے بھی عروہ سے روایت کرتے ہوئے یہی کہا مگر انہوں نے سند سے ابو

مراوح کو ساقط کر دیا ہے، صواب ان کا اثبات ہے۔ تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ عروہ نے حضرت عائشہ اور حضرت حمزہ، دونوں سے اس کا سماع کیا اور روایت کی، حمزہ سے ابومراوح کے واسطہ کے ساتھ۔ (أسر د الصوم) یعنی مسلسل روزے رکھتا ہوں۔ اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ صیامِ دھر (روزانہ روزہ رکھنا) مکروہ نہیں مگر بقول ابن حجر اس کی کوئی دلالت نہیں کیونکہ تتابُع کا صومِ دھر کے بغیر بھی اطلاق درست ہے اگر صومِ دہر سے نہی ثابت ہو تو یہ روایت اس کے معارض نہ ہوگی۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها زوجِ النبي ﷺ أن حمزة بن عمروالأسلمى قال لِلنبي ﷺ أصُومُ فى السفر؟ و كانَ كثيرَ الصِّيام فقال إن شِئتَ فصُمْ وإنْ شئتَ فأفطِرْ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ حمزہ بن عمرو اسلمیؓ نے نبی ﷺ سے عرض کیا کہ کیا میں سفر میں روزہ رکھوں؟ اور وہ اکثر روزہ رکھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ اگر چاہو تو روزہ رکھو اور چاہو تو نہ رکھو۔

دوسری سند سے سابقہ روایت دوبارہ لائے ہیں۔ ابن دقیق العید لکھتے ہیں اس میں یہ تصریح نہیں کہ یہ واقعہ صومِ رمضان سے متعلق ہے لہٰذا یہ ان حضرات کے خلاف حجت نہیں ہو سکتی ہے جو مسافر کو صیامِ رمضان سے منع کرتے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں مسلم کی اسی روایت کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرضی روزہ کی بابت یہ استفسار کیا تھا اس میں ہے (فقال رسول الله ﷺ هي رخصة فمن أخذ بها فحسن ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه) کیونکہ رخصت واجب اور فرض کے مقابلہ میں ہی ہوتی ہے ابوداؤد اور حاکم کی (محمد بن حمزة عن أبيه) کے حوالے سے روایت میں اس سے بھی زیادہ صراحت ہے، اس میں ہے کہ کہا (إني صاحب ظهر أعالجه أسافر عليه وأكريه وإنه ربما صادفني هذا الشهر يعني رمضان الخ)۔ (یعنی اپنے کثیر السفر ہونے کا حوالہ دیکر کہا کہ بسا اوقات حالتِ سفر ہی میں یہ مہینہ یعنی رمضان آ جاتا ہے الخ)۔

باب إذا صامَ أياماً مِن رَمضانَ ثم سافَرَ (اگر رمضان کے کچھ روزے رکھے پھر سفر کیا)

تو کیا سفر میں روزہ چھوڑنا مباح ہے؟ حضرت علی سے مروی ایک روایت کی تضعیف کا اشارہ کر رہے ہیں جو بعض دیگر سے بھی منقول ہے۔ ابن منذر کے بقول عبیدہ بن عمرو اور ابومجلز وغیرہما کی رائے میں حدیثِ علی مذکور کی سند ضعیف ہے، اس میں ہے کہ جسے یہ ماہ حالتِ اقامت میں آ گیا پھر چند دن بعد اسے سفر میں نکلنا پڑا تو اس کے لئے افطار کی رخصت نہیں ہے کیونکہ قرآن میں ہے (فمن شهد منكم الشهر فليصمه الخ) ابن منذر لکھتے ہیں اکثر اہل علم کہتے ہیں کہ اس شخص مذکور اور اس مسافر کے مابین جسے سفر میں آغازِ رمضان نے آ لیا، کوئی فرق نہیں، ابن عمر سے بسند صحیح ایک روایت منقول ہے کہ (فمن شهد منكم الخ) کو (ومن كان مريضا الخ) نے منسوخ کر دیا ہے۔

علامہ انور رقمطراز ہیں یہاں دو مسئلے ہیں پہلا یہ کہ مسافر کیلئے یومِ خروج کا روزہ چھوڑنا جائز نہیں دوسرا یہ کہ اگر وہ اللہ کی اس رخصت سے فائدہ نہ اٹھانا چاہے اور عزیمت کا عامل بن کر روزہ رکھ لے تو اس کے لئے روا نہیں کہ غروب سے قبل روزہ افطار کرے الا یہ

کہ کوئی عذر ہو۔ بعض کہتے ہیں اگر چاہے تو چھوڑ سکتا ہے جیسا کہ یہ بھی اس کی نسبت جائز ہے کہ شروع دن سے ہی نہ رکھے۔ کہتے ہیں حدیثِ باب ہمارے برخلاف وارد ہے بعض نے اس کا یہ جواب دیا کہ آنجناب نے ان کی مشقت کو دیکھتے ہوئے روزہ چھوڑنے کا حکم دیا تھا اس پر کہا گیا کہ کیا سب کو ہی مشقت نے آلیا تھا کہ افطار کرنا ضروری و مجبوری بن گیا تھا۔ اس پر ابن ہمام سے کوئی جواب نہ بن پڑا کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک مجاھدین کے لئے روزہ چھوڑنا جائز ہے تاکہ بدن میں قوت رہے تو آنجناب نے مشقت بھی مدنظر رکھی پھر یہ امر بھی کہ انہیں لڑائی درپیش آسکتی ہے تو اس لئے روزے نہ رکھنے کا حکم دیا، ترمذی نے الجہاد میں ابوسعید سے روایت بیان کی ہے کہ آنجناب جب فتح کے برس مرالظہر ان پہنچے تو ہمیں دشمن سے جنگ کی نوبت آنے کی بابت آگاہ فرمایا اور فطر کا حکم دیا جس پر ہم سب نے فطر کیا۔ مگر یہاں ضروری ہے کہ اس بارے امعانِ نظر کیا جائے کہ حدیثِ ابی سعید اور حدیثِ ابن عباس ھذا، دونوں ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں یا الگ الگ واقعات سے؟۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبه عن ابن عباس رضى الله عنهما أَنَّ رسولَ الله ﷺ خَرجَ إلىٰ مكةَ في رمضان فصَامَ حتىٰ بَلغَ الكَديدَ أفطَرَ فأفطرَ الناسُ۔ قال أبو عبد الله والكَديدُ ماءٌ بين عُسفانَ و قُدَيدٍ

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ (ایک مرتبہ) رمضان میں مکہ کی طرف تشریف لے چلے تو آپ نے متواتر روزے رکھے یہاں تک کہ جب مدینہ سے سات منزل پر مقام "کدید" میں پہنچے تو آپ نے روزہ رکھنا چھوڑ دیا تو لوگوں نے بھی روزہ رکھنا چھوڑ دیا۔

(خرج الى مكة) فتح مکہ کے سال۔ (بلغ الكديد) ایک معروف جگہ ہے اسکے اور مکہ کے درمیان دومنزلیں ہیں۔ مسلم میں ہے (فلما بلغ كُراع الغَميم) یہ عسفان سے آگے ایک وادی کا نام ہے۔ عیاض لکھتے ہیں روایات میں اس جگہ کے بارہ میں نام کا اختلاف ہے، تمام نام متقارب ہیں اور عسفان کے آس پاس واقع ہیں۔ زہری کہتے ہیں آپ کا آخری عمل اس بابت یہی ہے، مسلم کی روایت کے آخر میں ان کا یہ قول مذکور ہے (وكان صحابة رسول الله ﷺ يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره) یعنی صحابہ کرام آنجناب کے تازہ بتازہ عمل کی اتباع کرتے تھے (یعنی بعد از وفاتِ نبوی ان کا طریق کار یہ تھا) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ زہری سفر میں روزہ نہ رکھنے کے قائل تھے مگر اس پر ان کی موافقت نہیں کی گئی۔ المغازی کی ابن عباس سے روایت میں ہے کہ آپ رمضان میں نکلے لوگوں میں سے کچھ نے روزہ رکھا ہوا تھا اور بعض مفطر تھے، آپ نے سواری پر فروکش ہو کر دودھ یا پانی طلب فرمایا اور روزہ افطار کیا یہ اس لئے کہ لوگ بھی دیکھ لیں۔ طحاوی کی روایت میں ہے کہ کدید پہنچ کر آپ کو بتلایا گیا کہ روزوں کی وجہ سے لوگ مشقت میں ہیں تو آپ نے سواری پر بیٹھے ہوئے دودھ کا پیالہ منگوایا اور افطار کر کے پیالہ ساتھ والے کو پکڑا دیا۔ مسلم کی روایت میں ہے یہ عصر کے بعد کی بات ہے (اس سے ظاہر ہوا کہ عصر نہایت اول وقت میں ادا فرماتے تھے وگرنہ تو مغرب میں زیادہ وقت نہ تھا، افطار نہ کرتے)۔ ان کی ایک اور روایت میں ہے کہ اس کے بعد آپ نے فرمایا (أولئك العصاة) (یہ نافرمان ہیں) اس سے ثابت ہوا کہ اگر آغازِ رمضان

حالتِ اقامت میں ہو پھر سفر کرے تو بھی اس رخصت سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ ابن اسحاق نے اپنی مغازی میں زہری سے نقل کیا کہ آپ دس رمضان کو مدینہ سے نکلے تھے، اُنیس کو مکہ داخل ہوئے اس سے یہ بھی استدلال ہوا کہ رات کو روزہ کی نیت اور علی الصبح روزہ رکھنے کے باوجود دن کے وقت افطار کرسکتا ہے جمہور اور اکثر شافعیہ کا یہی قول ہے یہ اس صورت میں ہے کہ سفر میں نیت کی اور روزہ رکھا لیکن اگر روزہ مقیم ہونے کی حیثیت سے رکھا پھر سفر شروع کیا۔ کیا اس صورت میں بھی یہ رخصت ہے؟ اس میں اختلاف ہے، جمہور منع کے قائل ہیں، احمد واسحاق جائز سمجھتے ہیں۔ ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے حضرت انس سے روایت کیا ہے کہ اگر آنجناب سفر میں روزہ رکھتے پھر سفر کا پروگرام بنتا تو سوار ہونے سے قبل افطار کر لیتے۔ احمد اس صورتحال میں بھی افطار بالجماع کرنے سے کفارہ عائد سمجھتے ہیں باقیوں کے ہاں کسی بھی طریقہ سے افطار کرسکتا ہے۔ احمد کے ہاں افطار باکل وشرب کر کے پھر جماع کرسکتا ہے۔ بعض مانعین نے اصل مسئلہ کے بارہ میں اعتراض کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے آپ کی نیت ہی یہی ہو کہ افطار کر لیں گے۔ افطار کا اظہار اس لئے کیا تا کہ لوگ دیکھ لیں لیکن احادیث کا سیاق ظاہر کرتا ہے کہ آپ صبح دم روزے سے تھے۔ قابسی لکھتے ہیں یہ حدیث مرسلاتِ صحابہ سے ہے کیونکہ ابن عباس اس قصہ کے وقت حاضر نہ تھے بلکہ اپنے والدین کے پاس مکہ میں مقیم تھے، انہوں نے بعض صحابہ سے اس کا سماع کیا ہے۔ اسے مسلم، اورنسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

بابٌ

یہ بلاعنوان ہے نسفی کے نسخہ میں ساقط ہے، دونوں صورت میں حدیث کا سابقہ ترجمہ سے تعلق موجود ہے۔ محلِ استشہاد یہ ہے کہ راوی کہتے ہیں آنجناب کی موجودگی میں ہم میں سے اکثر نے اس مذکورہ سفر میں روزہ رکھا، جس سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا يحى بن حمزة عن عبدالرحمن بن يزيد عن جابر أَنَّ اسماعيلَ بنَ عبيد الله حدَّثَه عن أُمِّ الدَّرداءِ عن أبي الدرداء رضى الله عنه قال خَرَجْنا مع النبيﷺ في بعضِ أسفارِهِ في يومٍ حارّ حتىٰ يَضَعُ الرجلُ يدَه علىٰ رأسِهِ مِن شِدَّةِ الحَرّ وما فِينا صائمٌ إلا ما كان مِن النبيﷺ وابنِ رَواحةَ

ابو درداءؓ کہتے ہیں کہ ہم گرمی کے موسم میں نبیﷺ کے ہمراہ کسی سفر میں نکلے، ایسی سخت گرمی تھی کہ آدمی شدتِ گرمی کے سبب سے اپنے سر پر ہاتھ رکھ لیتا تھا اور کوئی شخص ہم میں سے روزہ دار نہ تھا سوائے نبیﷺ اور عبداللہؓ ابن رواحہ کے۔

شیخ بخاری کے سوا تمام راوی شامی ہیں، وہ بھی شام گئے تھے، ام درداء سے مراد صغریٰ ہیں جو تابعیہ تھیں۔ (خرجنا الخ) مسلم کی روایت میں (في شهر رمضان) بھی ہے اس سے ابن حزم کے قول کہ بخاری کی یہ حدیث مسئلہ کو ثابت نہیں کرتی کہ نفلی روزے بھی مراد ہو سکتے ہیں، کا رد ہوا۔ یہ فتح مکہ کا سفر نہیں کیونکہ ابن رواحہ اس سے قبل غزوہ موتہ میں شہید ہو چکے تھے، کہتے ہیں ہم آنجناب کے ساتھ رمضان میں بدر اور فتح مکہ کے لئے نکلے، یہ غزوہ بدر بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ ابو درداء اس وقت تک اسلام نہ لائے تھے۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اگر کوئی محسوس کرتا ہے کہ سفر میں روزہ رکھنے کی طاقت ہے تو اس کے لئے منع نہیں ہے۔ اسے مسلم اور ابوداؤد نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب قولِ النبیِّ ﷺ لِمَنْ ظُلِّلَ عَلیه و اشْتَدَّ الحَرُّ لَیس مِن البِرِّ الصَّومُ فی السَّفَرِ

(آپ ؐ کا ایک شخص کی حالت دیکھ کر کہنا کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں)

اس ترجمہ کے ساتھ آنجناب کی مذکورہ بات کہنے کا سبب بیان کرنا مقصود ہے، گویا جس نے مجرد مذکورہ حدیث ہی روایت کی اس نے اختصار کیا۔ شدتِ مشقت کے اعتبار کرنے کا اشارہ کر کے سابقہ باب کی حدیث اور اس حدیث کے مابین جمع وتطبیق کرنا بھی مقصود ہے کہ صاحبِ طاقت کے لئے سفر میں روزہ رکھ لینا، چھوڑنے سے افضل ہے۔ اور جسے روزہ رکھنے سے مشقت ہو اس کے لئے چھوڑنا افضل ہے پھر اگر مشقت نہ بھی ہوتی ہو تو مسافر کو رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار حاصل ہے۔ بہر حال سلف کے مابین اس مسئلہ میں اختلاف ہے، ایک جماعت کا موقف ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا فرض سے کفایت نہ کرے گا (یعنی اگر رکھ بھی لیا تو وہ نفلی شمار ہوگا) ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کے اس فرمان (فعدة من أیام أخر) کا ظاہر اور شاملِ ترجمہ کی گئی یہ حدیث ہے کیونکہ بر کا مقابل اثم ہے لہٰذا اگر روزہ رکھنے والا آثم ہے تو اس کا روزہ فرض سے مجزی نہیں۔ یہ بعض اہلِ ظاہر کا قول ہے، حضرت عمر، ابن عمر، ابو ہریرہ، زہری اور نخعی سے بھی یہی منقول ہے۔ وہ اس (عدة من أیام أخر) کو واجب کہتے ہیں۔ جمہور یہاں (فأفطر) کو مقدر مانتے ہیں یعنی جو مریض ہے یا سفر میں ہے پس افطار کرتا ہے تو اس کے لئے ہے کہ بعد میں گنتی پوری کر کے قضاء دے لے، ایک قول یہ بھی ہے کہ سفر میں وہی روزہ رکھے جس کو ڈر ہے کہ فوت نہ ہو جائے یا بعد میں روزے رکھنا اس کے لئے باعثِ مشقت ہے، اکثر علماء جن میں مالک، شافعی اور ابو حنیفہ بھی ہیں، یہ رائے رکھتے ہیں کہ صاحبِ قوت واستطاعت کے لئے روزہ رکھ لینا افضل ہے۔ بعض کہتے ہیں جن میں اوزاعی، احمد اور اسحاق بھی ہیں کہ رخصت پر عمل کرنا بہتر ہے۔ بعض کے ہاں مطلقاً اختیار ہے بعض الیسر کو افضل قرار دیتے ہیں (یعنی جس طرح آسانی ہو) کیونکہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے (یرید اللہ بکم الیسر) عمر بن عبدالعزیز یہ کہا کرتے تھے، ابن منذر نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بہر حال قولِ جمہور ہی راجح ہے۔ بسا اوقات صاحبِ طاقت کے لئے بھی نہ رکھنا افضل قرار پائے گا اگر ریاء، عُجب یا رخصت قبول کرنے سے اعراض کا شائبہ یا الزام لگنے کا خدشہ ہو۔ طبری نے مجاہد سے نقل کیا ہے، کہا کہ اگر سفر میں ہو تو روزہ نہ رکھو کیونکہ اگر رکھا ہو تو تمہارے ساتھی کہیں گے فلاں نے روزہ رکھا ہے اس کا یہ کام کر دو، وہ کام کر دو، اس سے ممکن ہے سارا اجر جاتا رہے، اس قسم کی بات بخاری کی الجہاد میں حضرت انس سے مرفوعاً روایت میں منقول ہے کہ ایک مرتبہ سفر میں مفطرین کو دیکھ کر کہ روزہ داروں کی خدمت کر رہے ہیں، فرمایا آج تو اجر مفطرین لے گئے۔ مانعین کی دلیل سابقہ باب کی حدیث ہے کہ آپ کا آخری عمل سفر میں روزہ نہ رکھنا ہے اور صحابہ کرام آپ کے آخری افعال کو ہی پیشِ نظر رکھتے تھے، اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آخری افعال کو پیشِ نظر رکھنے والی بات زہری کا قول ہے جو حدیث میں مدرج ہے اور انہوں نے ظاہر حدیث سے استناد کرتے ہوئے یہ بات کہی۔ مگر یہ اس کی دلیل نہیں بنتی کیونکہ مسلم نے ابو سعید سے نقل کیا ہے کہ آنجناب نے اور صحابہ نے اس کے بعد سفر میں روزہ رکھا ہے، فتح مکہ کا ذکر کرتے ہوئے آخر میں کہتے ہیں (ثم لقد رأیتنا نصوم مع رسول اللہ ﷺ بعد ذلك فی السفر)۔ فتح مکہ کے سفر میں آپ کی طرف سے دی گئی رخصت قبول نہ کرنے والوں کو عصاۃ قرار دینے کا جواب بھی اسی حدیثِ ابی سعید میں موجود ہے کہ پہلے پہل آپ نے فرمایا تمہارا دشمن قریب ہے لہٰذا افطار کر لو، کہتے

ہیں یہ رخصت تھی بعض نے قبول کی اور بعض نے نہ کی پھر ایک دن آپ نے فرمایا اب کل دشمن کے ساتھ مقابلہ درپیش ہے اب افطار کرلو (آنجناب کا دوبارہ افطار کا حکم دینا ہی اس امر کی دلیل ہے کہ سابقہ حکمِ افطار ایک رخصت تھی) کہتے ہیں آپ کی یہ بات عزیمت تھی سو ہم نے افطار کیا۔ (اب کی بار بعض جنہوں نے روزہ رکھا عصاۃ یعنی نافرمان قرار پائے گویا وہ یہ ادراک نہ کر سکے یہ کہ حکم ایک آرڈر یعنی عزیمت ہے نہ کہ سابقہ کی طرح رخصت ہے)۔

طبری نے تہذیب میں حضرت انس کے حوالے سے ذکر کیا ہے، خیثمہ کہتے ہیں میں نے سفر کی حالت میں روزہ رکھنے کی بابت ان سے پوچھا کہنے لگے میں نے اپنے غلام کو حکم دیا ہے کہ روزہ رکھے میں نے کہا اللہ تعالی تو فرماتا ہے (فعدة من أيام أخر) کہنے لگے جب یہ نازل ہوئی ہم بھوک سے دوچار سفر کررہے تھے اور جب کسی جگہ قیام کرتے تھے تو بھی سیر کرنے والا کھانا نہ ملتا، آج سفر میں بھی اور حضر میں بھی وافر کھانا ہے۔ تو اس سے اس حالت کا اشارہ ملا جس کے سبب سفر میں روزہ نہ رکھنا افضل ہوگا۔ اس ضمن میں ایک حدیث مشہور کہ (الصيام في السفر كالمفطر في الحضر) جسے ابن ماجہ نے ابن عمر سے روایت کیا ہے، سنداً ضعیف ہے۔ طبری نے بھی اسے (أبو سلمة عن عائشة) مرفوعاً نکالا ہے مگر اس کی سند میں ابن لھیعہ ہیں جو ضعیف ہیں۔ اثرم نے اسے (أبو سلمة عن أبيه) سے مرفوعاً نقل کیا ہے مگر محفوظ (أبو سلمة عن أبيه) سے موقوفاً ہے، دونوں صورت میں یہ منقطع ہے کیونکہ ابوسلمہ کا اپنے والد سے سماع نہیں۔

آنجناب کا شاملِ ترجمہ کیا گیا قول (ليس من البر الخ) کا مجیزین نے کئی طور سے جواب دیا ہے بعض نے کہا کہ یہ ایک خاص پس منظر رکھتا ہے اور اسی کے ساتھ اور اس جیسی حالت والوں کے ساتھ خاص ہے بخاری بھی یہی میلان رکھتے ہیں۔ طبری کی مفصل روایت میں اس کا پسِ منظر یہ ہے کہ آپ کی نظر اثنائے سفر ایک شخص پر پڑی جو بڑی تکلیف کے عالم میں لیٹا ہوا تھا آپ نے استفسار کیا کہ اسے کیا تکلیف ہے بتلایا گیا کوئی تکلیف نہیں لیکن یہ روزے سے ہیں اس پر آپ نے یہ فرمایا۔ طبری تبصرہ کرتے ہیں جو بھی ان جیسے حال میں ہوگا اس کی نسبت یہ قول ہے۔ ابن دقیق بھی یہی لکھتے ہیں، کہتے ہیں مانعین کا خیال ہے کہ لفظ میں عموم ہے لہذا عمومی مفہوم ہی مراد ہوگا اس کا جواب دیتے ہیں کہ ضروری ہے کہ دلالتِ سبب، سیاق اور قرائن کو مدنظر رکھتے ہوئے تخصیصِ عام، مرادِ متکلم اور مجرد ورودِ عام جو بلا کسی سبب کے ہو، کے مابین فرق کیا جائے (یعنی لفظ تو عمومی ہیں لیکن چونکہ خاص پس منظر میں کہے گئے لہذا تخصیص ہی مراد ہوگی) دونوں کو ایک ہی مجریٰ میں رکھنا درست نہ ہوگا سیاق اور متعلقہ قرائن ہی متکلم کی مراد کی توضیح، بیانِ مجمل اور تعیینِ محتمل کرتے ہیں جیسا کہ حدیثِ باب ہے۔ ابن منیر اس ضمن میں لکھتے ہیں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص حدیث میں مذکور شخص جیسے حالات کا شکار ہو تو اس کیلئے بھی یہی حکم ہوگا، عمومی اعتبار سے سفر میں جوازِ صوم ثابت ہے، شافعی اس نفیِ بر کو اس شخص کے لئے قرار دیتے ہیں جو اس رخصت کا منکر ہو یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ معنی کرنا بھی محتمل ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا اس برِ مفروض میں سے نہیں جس کی مخالفت کرنے والا آثم ہوتا ہے۔ طحاوی کہتے ہیں یہاں بر سے مراد برِ کامل ہے جو نیکی کا اعلیٰ رتبہ ہے یہ نہیں کہ سفر میں روزہ رکھنا برّ ہی سے خارج ہے البتہ کبھی نہ رکھنا رکھنے سے ابرّ ہوگا ہے مثلاً اگر دشمن سے مقابلہ درپیش ہو، تاکہ توانائی محفوظ رہے۔ کہتے ہیں یہ آپ کے اس قول کی نظیر ہے (ليس المسكين بالطوّاف) آپ کی مراد یہ نہیں کہ مسکنت کے تمام اسباب سے اس کا اخراج کردیں بلکہ مفہوم یہ ہے کہ مسکینِ کامل وہ ہے جس کے پاس کفایت کرنے والی مالداری نہیں اور دستِ سوال دراز کرنے سے بھی شرماتا ہے اور لوگ اس کی حالت سے بھی

آ گاہ نہیں۔ علامہ انور اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ داؤد ظاہری سفر میں روزہ رکھنا باطل قرار دیتے ہیں جبکہ فقہائے اربعہ کی رائے میں صاحبِ استطاعت کے لئے رکھنا افضل ہے بشرطیکہ اس پر شاق نہ ہو جمہور نے اس حدیث کو مشقت پر ہی محمول کیا ہے جیسا کہ بخاری ترجمہ میں اشارہ کر رہے ہیں کہتے ہیں میری رائے بھی یہی ہے مگر انہوں نے حدیث کے عمومی ہونے کی وجہ بیان نہیں کی، ظاہری نے اسی عموم کو دیکھتے ہوئے سفر میں روزہ باطل قرار دیا۔ ہمارے نزدیک ایک سے زائد واقعات سے ثابت ہے کہ اثنائے سفر روزہ رکھنا جائز ہے البتہ اس اندازِ تعبیر کی کوئی توجیہ تلاش کرنا ہوگی، مل گئی تو ٹھیک وگرنہ مسئلہ وہی ہے جو جمہور نے کہا۔ کہتے ہیں میری نظر میں یہ حدیث اس قرآنی آیت (لیس البرأن تو لوا الخ) سے مقتبس ہے اسی پیرائے میں مقتبس عنہ کو دیکھنا ہوگا کیونکہ مقتبس، تعبیر وانداز اسلوب میں اس کے (یعنی مقتبس عنہ کے) تابع ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے آپ کی اس حدیث کا عموم قصدی وابتدائی نہیں بلکہ مقتبس عنہ کے مطابق ہے البتہ اس میں تعمیم مقصود ہوسکتی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ نصِ قرآنی طبائعِ سافلہ کی اصلاح کی خاطر وارد ہوئی ہے جنہیں ان (آیت میں مذکور) امورِ صغار سے کوئی عنایت ورغبت نہیں، یہود کی طرح جن کی ساری بحث یہ تھی کہ قبلہ، کعبہ ہے یا بیت المقدس؟ اس امر کا ادراک نہ کرتے تھے کہ کسی قبلہ کی طرف توجہ اس لئے نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس جہت ہے (فأ ینما تو لوا فثم وجه الله) تو یہ کوئی اہم امر نہیں، ملاکِ امر اور مدارِ نجات کی بابت بحث وتمحیص نہ کرتے تھے یعنی ایمان باللہ اور بالرسول الخ تو ہدایت دی گئی کہ اس نیکی کا اہتمام کریں جس سے اوپر کوئی نیکی نہیں اور فضول بحثوں میں نہ پڑیں اسی طرح زیرِ نظر معاملہ ہے، بعض پر روزہ نہ رکھنا شاق ہوا حالانکہ شہرِ رمضان ہے تو انہوں نے تکلف ومشقت برداشت کرتے ہوئے روزے رکھے حتی کہ غشی طاری ہوگئی یہ نہ دیکھا کہ اس طرح وہ متعدد فرائض سے غفلت کے مرتکب ہو سکتے ہیں حالانکہ الأھم فالأ ھم کی رعایت کرنی چاہئے تھی اور عزیمت پر عمل متعسر ہونے کی صورت میں رخصت پر عمل پیرا ہونا چاہئے تھا۔ دوسرے لفظوں میں حسنِ نیت کے باوجود قلتِ فقہ بسا اوقات امورِ یسیرہ کے اہتمام اور امورِ عظیمہ سے تغافل کا مُوجب بن سکتا ہے، اور یہ اہتمام واحتیاط بھی اس کے حال میں وبال بھی ثابت ہوسکتی ہے۔ تو اس پر شرع نے تنبیہ کی کہ أقدم فأقدم کو مقدم رکھا جائے اسی لئے تعبیر عمومی انداز اختیار کر گئی۔ انتہیٰ۔ مولانا بدر لکھتے ہیں کہ شیخ یہاں اردو کا یہ ترجمہ بولتے تھے۔ اُس میں نیک بخت بیوقوف کی اصلاح ہے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا محمد بن عبدالرحمن الأنصاری قال سمعت محمدَ بنَ عمرو بن الحسن بن علی عن جابر بن عبدالله رضی الله عنهم قال كان رسولُ اللهﷺ فی سفرٍ فرأىٰ زِحاماً ورجلًا قد ظُلِّلَ عليه فقال ماهذا؟ فقالوا صائمٌ فقال لَيْسَ مِن البرِ الصَّومُ فی السفر

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کسی سفر (غزوہ فتح) میں تھے تو آپ نے ایک ہجوم دیکھا اور ایک شخص کو دیکھا کہ اس پر سایہ کیا گیا تھا فرمایا اس کو کیا ہوا؟ لوگوں نے عرض کیا کہ یہ شخص روزہ دار ہے، آپ نے فرمایا کہ (اس حالت میں) سفر میں روزہ رکھنا اچھا نہیں ہے۔

سند میں محمد بن عبدالرحمٰن انصاری سے مراد ابن سعد بن زرارہ ہیں، مسلم کی روایت نیز ابن سعد اور ابوداؤد میں (بن زرارۃ) بھی ہے۔

(سمعت محمد بن عمر الخ) محمد بن عبدالرحمٰن نے اپنے اور حضرت جابر کے درمیان شعبہ کی روایت کے لحاظ سے محمد بن عمرو بن حسن کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ یحیٰی بن ابی کثیر نے بھی اس حدیث کو ان سے روایت کیا ہے ان پر اس سلسلہ میں اختلاف کیا گیا ہے نسائی نے (شعیب بن اسحاق عن الأوزاعی) کے طریق سے محمد اور حضرت جابر کے درمیان کوئی واسطہ ذکر نہیں کیا مگر نسائی لکھتے ہیں کہ یہ خطا ہے پھر اسی حدیث کو (فریابی عن الأوزاعی) کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ محمد کے حوالے سے یہ لفظ نقل کئے ہیں (حدثنی من سمع جابرا)۔ علی بن مبارک عن یحیٰی کے طریق سے دونوں کے مابین (عن رجل) نقل کیا ہے پھر لکھتے ہیں کہ شعبہ کی سند میں اس مبہم آدمی کا نام مذکور ہے پھر یہی بخاری والی سند نقل کی اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مزی اس پر تبصرہ وتعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ نسائی کا خیال ہے کہ محمد بن عبدالرحمٰن جو اس روایت میں شیخِ شعبہ ہیں یہ وہی ہیں جو یحیٰی بن ابی کثیر کے شیخ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں جبکہ معاملہ اس طرح نہیں کیونکہ شیخِ یحیٰی، محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان ہیں جب کہ شیخِ شعبہ محمد بن عبدالرحمٰن بن سعد بن زرارہ ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں میری نظر میں نسائی کا موقف راجح ہے کیونکہ مسلم نے ابوداؤد عن شعبہ کے حوالے سے جب اس حدیث کو روایت کیا تو اس کے آخر میں لکھا، شعبہ کہتے ہیں مجھے یہ حدیث یحیٰی بن ابی کثیر کے حوالے سے بھی ملی ہے اور وہ اس کے آخر میں یہ جملہ اضافہ کرتے ہیں (علیکم برخصة الله التی رخص لکم) جب میں نے ان سے پوچھا تو انہیں یہ یاد نہ تھا، ان سے۔ مراد محمد بن عبدالرحمٰن شیخِ یحیٰی ہیں کیونکہ شعبہ کی یحیٰی سے لقاء نہیں، اس سے یہ ثابت ہوا کہ شعبہ نے بتلایا کہ انہیں پتہ چلا کہ (یحی عن محمد بن عبدالرحمن عن محمد بن عمرو عن جابر) کے حوالے سے مذکورہ جملہ زیادہ ہے پھر شیخِ یحیٰی، محمد سے ملاقات ہوئی تو اس بارے دریافت کیا مگر انہیں یاد نہ تھا، مزی نے دراصل (أوزاعی عن یحی) کے طریق سے مروی اس حدیث میں مذکور (محمد بن عبدالرحمن ابن ثوبان) کی بناء پر مذکورہ بات کہی ہے لیکن ابو حاتم نے جزم سے، جیسا کہ ان کے بیٹے (العلل) میں لکھتے ہیں۔ اسے وہم قرار دیا ہے، لکھتے ہیں کہ یہ دراصل ابن سعد ہیں پھر اوزاعی پر بھی اس میں اختلاف کیا گیا ہے یحیٰی بن ابی کثیر سے اکثر رواۃ نے محمد بن عبدالرحمٰن ہی نقل کیا ہے یعنی نہ جدّ کا نہ جدِ جد کا ذکر کرتے ہیں۔ (فی سفر) جعفر بن محمد عن أبیہ عن جابر کی روایت سے متبین ہوتا ہے کہ یہ فتح مکہ کا سفر تھا۔ ابن خزیمہ کی (حماد بن سلمة عن أبی الزبیر عن جابر) سے اسی روایت میں (فی رمضان) کا لفظ بھی ہے۔ (ورجلا قد ظُلل علیہ) حماد کی مذکورہ روایت میں ہے کہ ایک شخص کو سخت روزہ لگا تو ان کی سواری انہیں ایک درخت کے سائے تلے لے گئی آنجناب کو علم ہوا تو افطار کا حکم دیا۔ ابن حجر کہتے ہیں اس آدمی کا نام علم نہ ہو سکا۔ مغلطائی نے مبھمات الخطیب کے حوالے سے ابواسرائیل لکھا ہے مگر خطیب نے یہ نام اس قصہ کے حوالہ سے نہیں بلکہ ایک دوسرے قصہ کے حوالے سے ذکر کیا ہے آنجناب نے ایک شخص کو دیکھا کہ دھوپ میں کھڑا ہے دریافت کرنے پر پتہ چلا کہ اس نے نذر مانی ہے کہ سایہ تلے نہ بیٹھے گا، نہ بولے گا، نہ بیٹھے گا اور روزہ رکھے گا، اس شخص کا نام ابواسرائیل ذکر کیا ہے۔ دونوں قصے الگ الگ ہیں نذر والا قصہ زمانہ حضر جب کہ زیرِ نظر سفر کا واقعہ ہے۔ اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب لَم يَعِبْ أصحابُ النبيِ ﷺ بَعْضُهم بعضاً في الصَّومِ والإ فطارِ

(سفر میں روزہ رکھنے یا نہ رکھنے پر صحابہ کرام نے ایک دوسرے کی عیب جوئی نہ کی)

سابقہ بحث کا تسلسل ہے یعنی اگر سابقہ باب والے شخص جیسی حالت نہیں تو بعض صحابہ روزے رکھتے تھے۔ علامہ انور لکھتے ہیں نووی پر تعجب ہے کہ انہوں نے اس قطعہ(حدیث) کے ساتھ (إتمام الصلاة وقصر ها) کا جملہ بھی لکھا اور اسے مسلم کی طرف منسوب کیا ہے حالانکہ اسمیں نہ اسمھا ہے نہ رسمھا۔ اسی بنیاد پر شافعی اور ان کے اتباع قرار دیتے ہیں کہ بعض صحابہ کرام سفر میں اتمام اور بعض قصر کرتے تھے، نہ اتمام کرنے والے قصر کرنے والوں کی نکتہ چینی کرتے، نہ وہ ان کی۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن حُمَيد الطويلِ عن أنس بن مالك قال كنا نُسافِرُ مع النبي ﷺ فلَمْ يَعِبْ الصائمُ علَى المُفطِرِ ولا المُفطرُ على الصائمِ

انسؓ بن مالک کہتے ہیں کہ ہم نبی ﷺ کے ہمراہ سفر کیا کرتے تھے تو ہم نے دیکھا کہ روزہ رکھنے والا روزہ نہ رکھنے والے کو بُرا نہیں سمجھتا تھا اور نہ روزہ نہ رکھنے والا روزہ دار کو۔

مسلم کی روایت میں انسؓ کی حمید کو تحدیث کی تصریح بالا خبار ہے۔ (كنا نسافر الخ) مسلم کی حدیثِ ابی سعید میں تفصیل ہے کہ ہم غزوات میں آپ کے ہمراہ نکلتے بعض روزہ رکھتے بعض نہ رکھتے اور کوئی دوسرے کی عیب جوئی نہ کرتا، وہ دیکھتے کہ اگر کوئی صاحبِ قوت ہے تو وہ روزہ رکھتا، جو خیال کرتا کہ کمزور پڑ جائے گا، وہ نہ رکھتا۔ ابن حجر لکھتے ہیں ابوسعید کی یہ روایت اس بحث میں دافعِ نزاع ہے۔ ابن عبدالبر محمد بن وضاح سے نقل کرتے ہیں کہ مالک اس سیاق کے نقل میں متفرد ہیں مگر تعاقب کیا گیا کہ ابواسحاق فزاری، ابوضمرہ اور عبدالوہاب ثقفی وغیرھم نے بھی حمید سے مالک کی طرح ہی نقل کیا ہے۔ اس حدیث کو مسلم نے بھی روایت کیا ہے۔

باب مَن أفطرَ في السفرِ لِيَرَاهُ الناسُ (سفر میں علی الاعلان روزہ چھوڑ دینا)

یعنی اگر کوئی مقتدا قسم کی شخصیت ہے تو علی الاعلان بھی افطار کر سکتا ہے تا کہ مسئلہ بیان ہو۔ اس ترجمہ کے ساتھ یہ اشارہ کیا ہے کہ سفر میں افطار صرف بوجہ مشقت، یا خشیتِ تکبر و ریاء یا اس گمان سے کہ لوگ رخصتوں کا منکر نہ سمجھ لیں، اسی پر موقوف نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ کوئی عالم یا امامِ مقتدا (جو ان مذکورہ امور کا شکار نہیں) مسئلہ بیان کرنے کی خاطر افطار کر سکتا ہے تا کہ ہمرائیوں میں ان امور کے شکار افراد اس کی اقتداء میں افطار کر سکیں۔ اس حالت میں اس مقتدا کے لئے افطار افضل ہوگا کیونکہ فضیلتِ بیان کا حقدار ہے (یعنی ذاتی طور پر اسے افطار کی حاجت نہ تھی مگر اپنی اہمیت و کردار کے پیش نظر کہ لوگ اس کی اقتداء کرتے ہیں، بیانِ مسئلہ کی خاطر افطار کیا تو یہ اس کے لئے خصوصی حالات کے پیش نظر افضل قرار پائے گا)۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا أبو عوانه عن منصور عن مجاهد عن طاؤس عن ابن

عباس رضى الله عنهما قال خرجَ رسولُ اللهﷺ مِن المدينةِ إلىٰ مَكةَ فصامَ حتى بَلغَ عُسفانَ ثم دَعا بِماءٍ فرَفعَه إلىٰ يَدِهِ لِيَراهُ النَّاسُ فأفطَرَ حتىٰ قَدِمَ مَكةَ وذٰلك في رمضانَ فكانَ ابنُ عباس يقولُ قد صامَ رسولُ اللهﷺ وأفطرَ فمَنْ شاءَ صامَ و مَن شاءَ أفطَرَ

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے (غزوہ فتح مکہ) مدینہ سے مکہ کے لئے سفر شروع کیا تو آپ روزے سے تھے جب آپ عسفان پہنچے تو پانی منگوایا اوراسے اپنے ہاتھ سے (منہ تک) اٹھایا تاکہ لوگ دیکھ لیں پھر آپ نے روزہ توڑ دیا یہاں تک کہ مکہ پہنچے ابن عباسؓ کہا کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے سفر میں روزہ رکھا بھی اور نہیں بھی رکھا اس لئے جس کا جی چاہے روزہ رکھے اور جس کے جی چاہے نہ رکھے۔

(عن مجاهد الخ) المغازی میں جریر عن منصور کے طریق سے بھی اسی طرح ہے، نسائی نے شعبۃ عن منصور کے حوالے سے روایت کرتے ہوئے طاؤس کا واسطہ ذکر نہیں کیا اسی طرح حکم عن مجاھد کے طریق سے بھی طاؤس مذکور نہیں، تو احتمال ہے کہ مجاھد نے پہلے طاؤس سے اسے اخذ کیا بعد ازاں ابن عباس سے براہ راست بھی یا ابن عباس سے سماع کیا اور طاؤس سے اس کی تثبیت کی اس طرح کی نظیر یہ پہلے بھی دو قبروں پر شاخیں نصب کرنے کے واقعہ سے متعلق ابن عباس کی روایت کتاب الطہارۃ میں گزر چکی ہے۔

(إلی یدہ) ابن حجر لکھتے ہیں (إلی) کے استعمال میں اشکال ہے، باء استعمال ہونی چاہئے تھی۔ کرمانی لکھتے ہیں معنی یہ محتمل ہے کہ پورے ہاتھ کی بلندی تک اٹھایا تاکہ تمام لوگ دیکھ لیں، ابوداؤد کی روایت میں (مسدد عن أبی عوانۃ) کے طریق سے اسی سند کے ساتھ (إلی فیہ) ہے اور یہی اوضح ہے۔ ممکن ہے تصحیف واقع ہوئی ہو۔ (لیراہ) مستملی کے نسخہ میں (لیُریہ) ہے اس پر (الناس) مفعولیت کی بنا پر منصوب ہوگا۔ بقیہ مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔ (فکان ابن الخ) ابن عباس نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ آپ کا یہ فعل بیانِ جواز کے لئے تھا۔

باب ﴿وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ﴾

قال ابن عمر وسلمة بن الأكوع: نسختها ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْٓ أُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْه وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْعَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَر يُرِيْدُاللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَاهَدٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ﴾

[البقرة: ۱۸۵] (بقول ابن عمر اور سلمہ بن اکوع۔ وعلی الذین الخ کو۔ شھر رمضان الخ نے منسوخ کر دیا)۔

وقال ابنُ نُمَير حدثنا الأعمش حدثنا عمرو بن مرة حدثنا ابن أبي ليلى حدثنا أصحابُ مُحَمَّدٍﷺ، نَزلَ رمضانُ فشَقَّ عليهم فكان مَن أطعَمَ كلَّ يومٍ مِسكينا تَركَ الصومَ مِمَّنْ يُطِيقُه

ورُخِّصَ لَهم فِي ذٰلك فَنسختها ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ فأمِرُوا بالصوم
ابن ابی لیلی راوی ہیں کہ ہمیں اصحابِ رسول ﷺ نے بیان کیا کہ رمضان میں (جب روزے کا حکم) نازل ہوا تو بہت سے لوگوں پر بڑا دشوار گزرا چنانچہ بہت سے لوگ جو روزانہ ایک مسکین کو کھانا کھلا سکتے تھے انہوں نے روزے چھوڑ دیئے حالانکہ ان میں روزے رکھنے کی طاقت تھی بات یہ تھی کہ انہیں اس کی اجازت بھی دے دی گئی تھی کہ اگر وہ چاہیں تو ہر روزہ کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دیا کریں پھر اس اجازت کو دوسری آیت یعنی "تمہارے لئے یہی بہتر ہے کہ تم روزے رکھو" نے منسوخ کر دیا اور اس طرح لوگوں کو روزے رکھنے کا حکم یا۔

(قال ابن عمر الخ) ان کی حدیث بھی اسی باب کے تحت لائے ہیں۔ روایت میں منسوخ کی نشاندہی تو کی ہے مگر ناسخ کا ذکر نہیں کیا، طبری کی روایت میں جو عبدالوہاب ثقفی عن عبید اللہ بن عمر سے ہے، میں بطور ناسخ (فمن شهد الخ) کا ذکر ہے۔ سلمہ کی حدیث تفسیر البقرۃ میں موصول ہے۔ (وقال ابن نمیر الخ) اسے ابونعیم نے واضح کر کے اور بیہقی نے اپنے طریق سے موصول کیا ہے بیہقی کی روایت میں ہے کہ آنجناب جب مدینہ تشریف لائے تو اس سے قبل لوگ روزوں کے عادی نہ تھے شروع میں ہر ماہ کے تین روزے رکھا کرتے تھے تو رمضان کے روزوں کی فرضیت نازل ہونے پر ابتداء میں مسلسل ایک ماہ کے روزے رکھنا ان پر شاق ہوا تو اس پر یہ رخصت ملی کہ طاقت کے باوجود جو نہ رکھنا چاہے وہ ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دے۔ پھر اسے (وأن تصوموا خير لكم) نے منسوخ کر دیا۔ یہ حدیث ابوداؤد نے بھی شعبہ اور مسعودی نے اعمش کے طریق سے مطولا نقل کی ہے، اس کی سند میں اختلاف کثیر ہے۔ ابن نمیر کا یہ طریق ارجح ہے، اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اطعام یا صیام، اختیار حاصل تھا پھر اطعام منسوخ کر کے صیام ہی حتمی قرار پایا تو اس فرضیت کی دلالت کے لئے (وأن تصوموا خير لكم) کا جملہ کافی نہیں کیونکہ خبریت وجوب پر دال نہیں ہوتی۔ کرمانی نے یہ جواب دیا کہ معنی یہ ہے کہ صوم فدیہ دینے سے بہتر ہے، تطوع بفدیہ سنت تھا تو سنت سے بہتر واجب ہی ہو سکتا ہے۔ ابن حجر اس توجیہہ کو بعید اور پر تکلف قرار دیتے ہیں، اصل بات یہ ہے کہ اس آیت سے روزوں کے وجوب کا دعوی ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس سے واجب مخیّر ہوتا ہے کہ جو چاہے روزہ رکھے اور جو چاہے فدیہ دے دے البتہ روزہ رکھنا فدیہ کی نسبت بہتر ہے۔ یہ روایات اس امر میں متفق ہیں کہ (وعلى الذين يطيقونه الخ) منسوخ ہے مگر ابن عباس کی رائے اس کے برخلاف ہے وہ اسے منسوخ نہیں بلکہ محکم قرار دیتے ہیں البتہ اسے شیخ کبیر ونحوہ کے ساتھ مختص قرار دیتے ہیں، بقیہ بحث التفسیر میں ہوگی۔

علامہ انور لکھتے ہیں اس آیت کی بات میری تقریر ذکر ہو چکی ہے جس کا حاصل یہ تھا کہ یہ کلیۃً منسوخ نہیں بلکہ اس کے بعض جزئیات ابھی تک محکم ہیں۔ میرا خیال ہے کہ مذاہب اربعہ میں جزئیاتِ فدیہ کی بحث اسی آیت کی وجہ سے ہے۔ جس طرح یہ قرار دیا تھا کہ آیتِ وضوء میں (وأرجلكم) کی واو محض معیت کے لئے ہے اس طرح یہاں فدیہ عدم صوم پر مترتب ہے، معنی یہ ہے جو اس کی طاقت رکھتے ہیں (وعلى الذين يطيقونه) مگر رکھتے نہیں (ولم يصوموا) حذف اس لئے کر دیا کہ شرع کے نزدیک یہ غیر مرغوب ہے اور قرآن کا یہ اسلوب ہے کہ جس شئی کو مکروہ سمجھے اس کا ذکر ترک کرتا ہے اس لئے کہ قرآن فصاحت کے نہایت اعلی مقام میں ہے وہ متکاسل طبائع کے لئے کوئی مساغ پیش کرنا نہیں چاہتا۔ بعض ملاحدہ کا خیال ہے کہ فدیہ دینے کا یہ اختیار ابھی تک باقی ہے، یہ شریعت کے ساتھ لعب، نفس کی پیروی اور اس کی اِراحت ہے۔ الزامی جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اس میں تو روزہ نہ رکھنے کا بھی ذکر نہیں تو فدیہ

بھی دیں اور روزہ بھی رکھیں یعنی مطیقین کو یہ حق نہیں دیا کہ فدیہ دے کر روزہ چھوڑ دیں، تو پھر دونوں کام کریں۔

حدثنا عياش حدثنا عبدالأعلى حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قرأ ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ﴾ قال هيَ مَنسُوخةٌ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے آیت مذکورہ بالا پڑھی اور فرمایا یہ منسوخ ہے۔ شیخ بخاری عیاش بن ولید رقام ہیں۔

باب مَتىٰ يُقْضىٰ قَضَاءُ رَمَضَانَ (رمضان کی قضاء کب دی جائے)

وقال ابنُ عباس لابأس أنْ يُفَرَّقَ لِقولِ اللهِ تعالىٰ ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَر﴾ وقال سعيدُ بن المسيب فى صومِ العَشرِ لا يَصلُحُ حتى يَبْدَأ برمضان وقال ابراهيمُ إذا فَرَّطَ حتى جاءَ رمضانُ آخَرُ يَصُومُهما ولم يَرَ عليه إطعاماً ويُذكَرُ عن أبى هريرة مُرسلاً وابنِ عباس أنه يُطعِمُ ولم يَذكُرِ اللهُ تعالىٰ الإطعامَ إنما قالَ ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَر﴾

(ابن عباسؓ کہتے ہیں کوئی حرج نہیں اگر مختلف ایام میں قضاء دی اور سعید بن مسیّب نے کہا کہ (عشرہ ذوالحجہ) کے روزے اس شخص کے لیے جس پر رمضان کے روزے واجب ہوں (یعنی ابھی تک قضاء نہ دی ہو) رکھنے بہتر نہیں ہیں بلکہ رمضان کی قضاء پہلے کرنی چاہئے اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ اگر کسی نے کوتاہی کی اور دوسرا رمضان بھی آ گیا تو دونوں کے روزے رکھے اور اس پر فدیہ واجب نہیں اور ابو ہریرہؓ سے یہ روایت مرسلا اور ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ وہ (مسکینوں کو) کھانا بھی کھلائے اللہ تعالیٰ نے کھانا کھلانے کا ذکر نہیں کیا بلکہ اتنا ہی فرمایا دوسرے دنوں میں گنتی پوری کی جائے۔

مرادِ استفہام یہ ہے کہ آیا پیدرپے قضاء دینا ہوگی یا متفرق بھی رکھ سکتا ہے پھر کیا فوری قضاء ہو یا اس میں کچھ تاخیر بھی کی جا سکتی ہے؟ الزین کے بقول تعارضِ ادلہ کی وجہ سے استفہامیہ اسلوب اختیار کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان (فعدة من أيام أخر) کا ظاہر تفریق کا مقتضی ہے اور قیاس کا تقاضہ ہے کہ بالتتابع قضاء ہو کیونکہ صفتِ قضاء صفتِ اداء کے مطابق ہی ہونی چاہیے۔ حضرت عائشہ کے صنیع سے ظاہر ہوتا ہے کہ بلا ناغہ رکھے، تاخیر صحیح نہیں۔ امام بخاری کے صنیع سے ظاہر ہوتا ہے کہ تاخیر کرنا اور متفرق انداز سے قضاء دینا جائز سمجھتے ہیں، جمہور کا بھی یہی مسلک ہے ابن منذر نے حضرات علی اور عائشہ سے وجوبِ تتابع نقل کیا ہے بعض اہلِ ظاہر کا بھی یہی قول ہے۔ عبدالرزاق نے ابن عمر سے بھی یہی نقل کیا ہے حضرت عائشہ سے نقل کرتے ہیں کہ (فعدة من أيام أخر) کے ساتھ (متتابعات) کا لفظ بھی نازل ہوا تھا جو بعد ازاں منسوخ کر دیا گیا موطا میں ہے کہ ابی بن کعب کی قراءت میں یہ لفظ ابھی تک ہے۔ تفریق کے مجوزین کے نزدیک بھی تتابع افضل ہے۔

(وقال ابن عباس الخ) اسے مالک نے زہری سے موصول کیا ہے کہ ابن عباس اور ابو ہریرہ کے مابین قضاءِ رمضان کے بارہ میں بحث ہوئی، ایک کی رائے تھی کہ متفرقاً قضاء دے سکتا ہے دوسرے کی رائے اس کے خلاف تھی، انہوں نے مبهماً اور منقطعاً ہی نقل کیا ہے۔ عبدالرزاق نے (معمر عن الزہری) سے عبیداللہ عن ابن عباس کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ وہ کہتے تھے کہ مفرقاً قضاء دے سکتا ہے۔ دارقطنی نے دوسری سند کے ساتھ معمر سے یہ لفظ نقل کئے ہیں (صمه كيف شئت) (یعنی جیسے چاہو قضاء دو)۔ عبدالرزاق (ابن جريج عن عطاء) کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ ابن عباس اور ابو ہریرہ نے کہا گنتی مکمل کر کے مفرقاً بھی رکھ سکتے ہو۔ ابن ابی شیبہ نے

ایک اور سند کے ساتھ ابو ہریرہ سے ابن عمر جیسا قول بھی نقل کیا ہے گویا ان سے اسابت مختلف اقوال مروی ہیں، ابن ابی شیبہ نے معاذ بن جبل سے بھی ابن عباس کی رائے کی مانند منقول کیا ہے اسی طرح ابو عبیدہ بن جراح اور رافع بن خدیج سے بھی، سعید بن منصور نے حضرت انس سے بھی یہی نقل کیا ہے۔ (وقال سعيد الخ) ابن ابی شیبہ نے ان سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں (لا بأس أن يقضى رمضان في العشر)۔ (یعنی کوئی حرج نہیں کہ رمضان کے چھوٹے ہوئے روزوں کی قضاء عشرہ ذی الحجہ میں دے لے) بظاہر ان کے نزدیک اولی یہ ہے کہ نفلی روزوں کی بجائے پہلے فرض کی قضاء دے۔ (لا يصلح) کے لفظ سے نفلی رکھ لینا بھی ان کی نظر میں جائز ہے۔ عبدالرزاق نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا ہے کہ ایک آدمی کے پوچھنے پر کہ میرے ذمہ رمضان کے کچھ روزے ہیں مگر کیا میں ذوالحجہ کے نفلی روزے رکھ سکتا ہوں؟ کہا نہیں پہلے اللہ کا حق ادا کرو پھر نفلی رکھو۔ حضرت عائشہ سے بھی اسی طرح منقول ہے۔ ابن منذر نے حضرت علی سے نقل کیا ہے کہ وہ عشرہ ذی الحجہ میں قضاءِ رمضان سے منع کرتے تھے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ کہتے ہیں یہی بات صحیح سند کے ساتھ حسن اور زہری سے مروی ہے مگر یہ بلا دلیل ہے۔ ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح حضرت عمر سے نقل کیا ہے کہ وہ اسے مستحب سمجھتے تھے۔

(وقال ابراهيم الخ) یعنی نخعی، کشمیہنی کے نسخہ میں (جاء) کی بجائے (جاز) ہے (یعنی دوسرا رمضان بھی گذر گیا) ایک نسخہ میں (حان) ہے اسے سعید نے (يونس عن الحسن) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ حارث عکلی عن ابراہیم نقل کیا ہے کہ اگر دو رمضان گزر گئے درمیان میں صحیح ہونے کے باوجود قضاء نہ دی تو برا کیا اب استغفار کرے اور روزے رکھے۔ (ويذكر عن أبي هريرة الخ) ابن حجر لکھتے ہیں ابو ہریرہ کا اثر متعدد طرق سے موصول دیکھا ہے۔ عبدالرزاق نے (ابن جريج عن عطاء) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ابو ہریرہ نے کہا اگر ایک شخص بوجہ مرض رمضان کے روزہ نہ رکھ سکا پھر قضاء بھی نہ دی حتی کہ دوسرا رمضان آ گیا اب وہ رمضان کے فرض روزے رکھے بعد ازاں سابقہ رمضان کی قضاء دے اور ساتھ ہر دن ایک مسکین کو کھانا بھی کھلائے۔ عطاء نے کھانے کی مقدار ایک مُد بتلائی۔ (معمر عن أبي اسحاق عن مجاهد عن أبي هريرة) کے طریق سے نصف صاع گندم کا ذکر ہے۔ اسے دارقطنی نے بھی (مطرف عن أبي اسحاق) کے حوالے سے موصول کیا ہے کئی اور طرق بھی مذکور ہیں۔ ابن عباس کا اثر سعید بن منصور نے ہشیم اور دارقطنی نے ابن عیینہ، دونوں (يونس عن أبي اسحاق عن مجاهد عن ابن عباس) کے طریق سے موصول کیا ہے، روزانہ ایک مسکین کو کھانا دینے کا ذکر ہے۔ عبدالرزاق نے جعفر بن برقان، سعید بن منصور نے حجاج اور بیہقی نے بطریق شعبۃ عن الحکم، یہ سب میمون بن مہران عن ابن عباس سے، کے حوالے سے بھی منقول ہے۔

(ولم يذكر الله الخ) یہ امام بخاری کا تفقہ ہے۔ الزین کا خیال ہے کہ کلامِ نخعی سے ہے مگر ایسا نہیں کیونکہ درمیان میں خاصہ فصل ہے۔ امام بخاری کی اس رائے کی اصل قوت یہ ہے کہ قرآن کے ساتھ ساتھ سنت سے بھی مرفوعا قضاء کے ساتھ اطعام ثابت نہیں ہے اگرچہ بعض صحابہ سے، جن کا ذکر ہوا اور حضرت عمر سے بھی جیسا کہ عبدالرزاق نے نقل کیا، اِطعام مذکور ہے۔ طحاوی یحی بن اکثم سے نقل کرتے ہیں کہ چھ صحابہ سے یہ منقول ہے اور مجھے نہیں علم کہ کسی نے اختلاف کیا ہو، یہی قولِ جمہور ہے۔ نخعی، ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اس کے مخالف ہیں، طحاوی کا میلان جمہور کی طرف ہے۔ ابن عمر بھی اِطعام کے قائل ہیں مگر ان کے نزدیک اب یہی قضاء ہے، روزے نہ رکھے۔ عبدالرزاق اور ابن منذر وغیر ہما نے صحیح طرق کے ساتھ نافع عن ابن عمر سے نقل کیا ہے کہ اگر بیماری کے باعث دو

رمضان گزر گئے، مسلسل بیمار رہا تواب (صحیح ہونے پر) آخری رمضان کے روزے رکھے اور اس سے قبل کے بدلے کھانا کھلائے، ہر روزہ کے بدلہ ایک مُد گندم دے، روزے نہ رکھے، طحاوی نے اسے ابن عمر کا تفرد قرار دیا ہے مگر بقول ابن حجر عبدالرزاق نے (ابن جریج عن یحیی بن سعید) کے حوالے سے لکھا ہے، کہتے ہیں کہ مجھے حضرت عمر سے بھی یہ بات پہنچی ہے۔ لیکن مشہور ان سے اس کا خلاف ہے، عبدالرزاق نے عوف بن مالک کے حوالے سے لکھا ہے، کہتے ہیں میں نے عمر سے سنا کہ جو غیر رمضان کے کسی دن روزہ رکھے اور ساتھ ایک مسکین کو کھانا بھی کھلائے تو یہ رمضان کے ایک دن کے برابر ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ اگر قضاء کو مؤخر کیا حتی کہ اگلا رمضان آ گیا تو شافعی کے نزدیک قضاء کے روزوں کے ساتھ ساتھ روزانہ کا فدیہ (ایک مسکین کا کھانا) بھی دے، ہمارے نزدیک کوئی فدیہ نہیں صرف قضاء دے، بخاری بھی ہمارے ہمنوا ہیں۔ کہتے ہیں ابن حجر لکھتے ہیں کہ طحاوی نے اسابت فقہاء کے اختلاف کا ذکر کیا ہے اور یہ کہ بعض صحابہ فدیہ کے بھی قائل تھے تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ (طحاوی) بھی ادائے فدیہ کی رائے رکھتے ہیں تو ضروری ہے کہ اسے استحباب کہا جائے اگر چہ بخاری عدمِ استحباب، جیسا کہ ہمارا مسلک ہے۔ کے قائل ہیں مولانا حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ الجوہر النقی نیز الاستذکار میں ہے کہ داؤد (ظاہری) کہتے ہیں قضاء کے ساتھ ساتھ فدیہ بھی ادا کرنا، نہ قرآن، نہ سنت اور نہ اجماع سے ثابت ہے۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا زهير عن يحيى عن أبي سلمة قال سمعت عائشة رضي الله عنها تقول كَانَ يَكُونُ عَلَيَّ الصومُ مِن رَمضانَ فَمَا أَستَطِيعُ أَنْ أَقْضِيَه إلا في شَعبانَ- قال يحيى الشُّغلُ مِن النبي أو بالنبيﷺ

عائشہؓ سے سنا کہتی تھیں کہ رمضان کا روزے مجھ سے چھوٹ جاتے تو شعبان سے پہلے اس کی قضاء کا موقع نہ ملتا۔ یحی نے کہا کہ یہ نبی کریمﷺ کی خدمت میں مشغول رہنے کی وجہ سے تھا۔

سند میں زہیر بن معاویہ جعفی اور یحی بن سعید انصاری ہیں۔ ابن التین کو وہم ہوا کہ یہ ابن ابی کثیر ہیں حالانکہ مسلم نے احمد بن یونس شیخ بخاری ہی سے روایت کرتے ہوئے ان کے ابن سعید ہونے کی صراحت کی ہے۔ اسی طرح مغلطائی کو بھی مغالطہ ہوا، انہوں نے حافظ ضیاء کے حوالے سے انہیں قطان قرار دے ڈالا حالانکہ حافظ ضیاء نے یہ کسی کا قول ذکر کیا اور جزم کے ساتھ اس کا رد کیا اور کہا کہ یحی بن سعید ہیں۔ پھر قطان نے ابوسلمہ کو نہیں پایا اور نہ زہیر بن معاویہ کی ان سے روایت ہے بلکہ وہ خود زہیر کے شاگرد ہیں۔

(فما أستطيع أن الخ) اس سے استنباط کیا گیا ہے کہ حضرت عائشہ نفلی روزے نہ رکھتی تھیں، نہ عشرہ ذی الحجہ کے، نہ عاشوراء کا اور نہ کوئی اور۔ لیکن یہ اس امر پر مبنی ہوگا کہ ان کی رائے میں جس پر رمضان کے کچھ روزے قضاء ہوں اس کے لئے نفلی روزے رکھنا جائز نہیں مگر یہ کیسے ثابت ہو کہ ان کی یہ رائے ہے؟ (گویا یہ استنباط درست نہیں)۔

(الشغل بالنبيّ الخ) یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے تقدیرِ کلام یوں ہو سکتی ہے (المانع لها الشغل) یا یہ مبتدا ہے خبر محذوف ہے یعنی (الشغل هو المانع لها)۔ اس جملہ سے قبل (قال يحى) ہے، درمیان میں (قال يحى) نہیں، گویا یہ حضرت عائشہ یا ان سے راوی کا کلام ہے۔ ابوعوانہ نے دوسری سند کے ساتھ زہیر سے اسی طرح نقل کیا ہے۔ مسلم نے سلیمان بن بلال عن یحی

کے طریق سے ہی مدر جاً ہی نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (وذلك لمكان رسول الله ﷺ)۔ ابن جریج عن یحیی کے طریق سے روایت کرتے ہوئے ادراج کی وضاحت بھی کر دی اس میں ہے (فظننت أن ذلك لمكا نها من رسول الله ﷺ ، یحی یقوله)۔ ابوداؤد نے مالک، نسائی نے یحیی قطان، سعید نے ابن شہاب ومنصور اور اسماعیلی نے ابو خالد، کلھم عن یحیی، اس زیادت کے بغیر روایت کیا ہے۔ مسلم نے محمد بن ابراہیم تیمی کے طریق سے ابوسلمہ سے روایت میں اگر چہ زیادت تو نقل نہیں کی مگر کچھ ایسے الفاظ ہیں جن کی دلالت بھی یہی ہے اس میں ہے (فما أستطيع قضاء ها مع رسول الله) اس معیت سے مراد زمانہ نبوی بھی ہوسکتا ہے۔ ترمذی اور ابن خزیمہ نے (عبدالله بهي عن عائشة) کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ میں رمضان کے روزوں کی قضاء آنجناب کی وفات تک شعبان میں ہی دیا کرتی تھیں۔ اس زیادت کے ضعف کی دلیل یہ ہے کہ آنجناب نے ایام کو اپنی ازواج مطہرات میں تقسیم کر رکھا تھا، صرف باری کے دن ہی ہر بیوی سے جماع کرتے تھے اور غیر باری کے دن زیادہ ہوا تو بوس و کنار کر لیا اور یہ روزہ کے منافی نہیں لہٰذا اس جملہ کا کوئی تک نہیں بنتا۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ آپ کی اذن کے بغیر روزے نہ رکھتی تھیں چونکہ آنجناب بھی شعبان میں کثرت سے روزے رکھا کرتے تھے لہٰذا (سہولت کی خاطر) حضرت عائشہ بھی انہی ایام میں قضاء دے لیتی تھیں (اس سے اس امر کی نفی نہیں ہوتی کہ وہ درمیان میں نفلی روزے نہ رکھتی تھیں، بلکہ یہ کہنا بھی بعید نہ ہوگا کہ نفلی روزوں ہی کی وجہ سے فرض کی قضاء شعبان تک موخر ہو جایا کرتی تھی)۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عذر کے سبب یا بلا عذر رمضان کی قضاء موخر کی جاسکتی ہے حدیث میں جس عذر کا ذکر ہوا ہے اس کا مدرج ہونا (اور اس ادراج کا ضعف) ثابت ہے وگرنہ اس تاخیر کا جواز مقید بعذر رہوتا کیونکہ یہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے کہ آنجناب کو حضرت عائشہ کے اس صنیع کی اطلاع تھی۔ اس سے یہ بھی اشارہ ملا کہ رمضان کی قضاء اگلے رمضان سے مؤخر کرنا صحیح نہیں کیونکہ حضرت عائشہ کی حرص یہی ہوتی تھی کہ اپنے ذمہ کی قضاء رمضان سے پہلے پہلے ادا کر لیں۔

اسے ترمذی کے سوا تمام اصحاب نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

بابُ الحائضِ تَترُكُ الصَّومَ والصَّلاةَ (حائضہ نماز روزہ، دونوں کو ترک کردے گی)

وقال أبو الزناد إنَّ السُّنَنَ ووُجوهَ الحقِّ لَتأتِي كثيراً علىٰ خِلافِ الرأيِ فمَا يَجِدُ المسلمون بُدًّا مِنَ اتِّباعِها مِن ذلك أنَّ الحائضَ تَقضِي الصيامَ ولا تقضِي الصلاةَ. (ابوزناد کہتے ہیں کہ متعدد احکام ایسے ہیں جو بظاہر رائے کے خلاف ہیں جن میں یہ حکم بھی ہے کہ حائضہ روزوں کی قضاء تو دے لیکن نماز کی نہیں)۔

الزین لکھتے ہیں کہ ترجمہ میں قضاء زیر بحث نہیں کیونکہ حدیث باب میں اس کا ذکر نہیں۔ (وقال أبو الزناد الخ) الزین لکھتے ہیں ابوالزناد کی نظر میں حیض چونکہ ان دونوں عبادتوں سے مانع ہے اور وہ نماز اور روزہ کے مابین فرق کو مستبعد سمجھتے ہیں (گویا اگر نماز کی قضاء نہیں تو قیاساً روزوں کی بھی نہیں ہونا چاہیے) مگر اس معاملے کا کتاب وسنت پر انحصار ہے لہٰذا قیاس کو بروئے کار نہیں لایا جا سکتا۔ کتاب الحیض میں معاذہ کا حضرت عائشہ سے اسی سے متعلقہ ایک سوال ذکر ہوا تھا جس پر انہوں نے کہا تھا کہ تم نے کہیں یہ خوارج سے تو نہیں سیکھا کیونکہ ان کی عادت تھی کہ سنن پر اپنی آراء کی روشنی میں اعتراضات کرتے رہتے تھے سو انہوں نے بھی وہاں صرف نص کا حوالہ دینا کافی سمجھا تھا گویا یہ کہنا

مقصود تھا کہ علت کے بارہ میں سوال نہ کرو، اتنا کافی ہے کہ شارع نے روزوں کی قضاء کا حکم دیا ہے نمازوں کی نہیں۔
بعض فقہاء نے البتہ دونوں کے فرق کی بابت کلام کی ہے اکثر نے یہ حکمت بیان کی ہے کہ چونکہ نمازیں بے شمار فوت ہو جاتی ہیں لہٰذا ان کی قضا دشوار ہے بخلاف روزوں کے کہ وہ سال میں ایک ہی مرتبہ ہیں۔ امام الحرمین لکھتے ہیں اس ضمن میں اتباعِ سنت ہی کافی ہے اور جو بھی فروق ذکر کئے جائیں، ضعیف ہیں۔ مہلب کا خیال ہے کہ حیض میں چونکہ خون کا کثرت سے خروج ہوتا ہے اس لئے اس حالت میں روزے رکھنا باعثِ ضعف ہو سکتا ہے مگر اس علت کے رد کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ اگر مرض کی وجہ سے کوئی کمزور شخص ہمت کر کے روزہ رکھ لے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا لیکن اگر حائض روزہ رکھے تو اس کا روزہ رکھنا صحیح نہ ہوگا پھر مستحاضہ کا تو حائضہ سے بھی زیادہ خون خارج ہوتا ہے اور اس کے لئے روزہ رکھنا مباح ہے۔ ابوالزناد اپنے اس قول سے حضرت علی کے قول کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ اگر دین کا مدار رائے پر ہوتا تو موزے کا نچلا حصہ اوپر والے حصہ سے مسح کا زیادہ حقدار تھا، اسے احمد، ابو داؤد اور دارقطنی نے روایت کیا ہے۔ شرع میں اس کی کثیر نظائر ہیں۔

حدثنا ابن أبي مريم حدثنا محمد بن جعفر قال حدثني زيد عن عياض عن أبي سعيد رضي الله عنه قال قال النبيُّ ﷺ أَلَيْسَ إِذاحَاضَتْ لَم تُصَلِّ ولَم تَصُمْ؟ فذٰلك نُقصانُ دِينِها

ابوسعیدؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا جب عورت حائضہ ہوتی ہے تو نماز اور روزے نہیں چھوڑ دیتی؟ یہی اس کے دین کا نقصان ہے۔

شیخِ بخاری کا نام سعید بن حکم ہے، زید سے مراد ابن اسلم مدنی ہیں، عیاض سے مراد ابن عبداللہ بن ابی سرح ہیں۔ یہ حدیث کتاب الحیض میں مع مباحث گزر چکی ہے۔ مسلم نے یہی مفہوم ابن عمر کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

باب مَنْ ماتَ وعلَيه صَومٌ (مرنے والے کے ذمہ کچھ روزے تھے)

وقال الحسنُ إنْ صامَ عنه ثلاثُونَ رجلًا يوماً واحداً جازَ. (بقول حسن اگر تیس آدمی اسکی طرف سے ایک ہی دن روزہ رکھ لیں تو جائز ہے)۔

تو کیا اس کی طرف سے انکی ادائیگی مشروع ہے یا نہیں؟ پھر کیا صیام ہی متعین ہیں یا اطعام بھی بدل ہو سکتا ہے؟ اور کیا ولی ہی رکھے یا کوئی بھی رکھ سکتا ہے؟ ان تمام تفاصیل میں متعدد آراء ہیں جو آگے ذکر ہوں گی۔ (وقال الحسن الخ) یعنی اگر کسی مرنے والے کے ذمہ تیس روزے ہیں تو اگر تیس اشخاص نے اس کی طرف سے ایک ہی دن میں یہ روزے رکھ لئے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ اسے دارقطنی نے کتاب الذبح میں عبداللہ بن مبارک کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ نووی لکھتے ہیں اس بارے کسی مذہب میں کوئی نقل نہیں دیکھی بظاہر ایسا کرنا اِجزاء معلوم ہوتا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس صورتِ مذکورہ میں صرف تتابع (یعنی پیدر پے رکھنا) کا فقدان ہے جو اگر ضروری نہیں تو جائز ہے۔

حدثنا محمد بن خالد حدثنا محمد بن موسى بن أعيُن حدثنا أبي عن عمرو بن الحارث عن عبيد الله بن أبي جعفر أنَّ محمدَ بنَ جعفر حدثه عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أنَّ رسولَ اللهﷺ قال مَن ماتَ و عليه صِيامٌ صامَ عَنه وَلِيُّه۔ تابعه ابن وهب عن عمرو ورواه يحيى بن أيوب عن ابن أبي جعفر

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا جو شخص مرجائے اور اس کے ذمہ روزوں کی قضاء ہو تو اس کا وارث اس کی طرف سے روزے رکھ لے۔

شیخ بخاری محمد بن خالد کی بابت ابونعیم نے المستخرج میں جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ وہ ابن خلی۔ بروزن علی۔ ہیں۔ مگر جوزقی نے جزم کے ساتھ ہی ذہلی قرار دیا ہے انہوں نے اس حدیث کی ابو حامد بن شرقی عنہ کے واسطہ سے تخریج کی ہے ساتھ ہی لکھا ہے کہ بخاری نے بھی محمد بن یحیی سے تخریج کی ہے، کلاباذی کا بھی یہی خیال ہے، مزی بھی بظاہر اس سے موافق ہیں اور یہی راجح ہے، اس طرح امام بخاری نے یہاں سے انہیں ان کے دادا کی طرف منسوب کر کے ذکر کیا ہے، ان کا شجرہ یہ ہے (محمد بن یحی بن عبداللہ بن خالد) بخاری نے ان کے شیخ محمد بن موسی بن اعین کا زمانہ بھی پایا مگر روایت نہ کر سکے یعنی لقاء واقع نہ ہو سکی۔

(صام عنه ولیه) خبر بمعنی امر ہے، جمہور کے نزدیک یہ امر برائے وجوب نہیں، امام الحرمین اور ان کے اتباع نے مبالغہ سے کام لیا اور اس پر اجماع ہے، قرار دیا۔ یہ محلِ نظر ہے کیونکہ بعض اہل ظاہر میت کی طرف سے روزے رکھنا واجب قرار دیتے ہیں ہو سکتا ہے امام الحرمین نے ان کے اس اختلاف کو اہمیت نہ دی ہو۔ سلف کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے اصحابِ حدیث میت کی روزوں میں نیابت جائز کہتے ہیں۔ شافعی بھی قدیم قول کے مطابق جواز بشرط صحتِ حدیث کے قائل ہیں جیسا کہ بیہقی نے المعرفہ میں ذکر کیا، یہی قول ابوثور اور محدثینِ شوافع کی ایک جماعت کا ہے۔ بیہقی خلافیات میں رقمطراز ہیں کہ یہ ایک ثابت شدہ امر ہے اصحابِ حدیث کے مابین اس ضمن میں کسی اختلاف سے واقف نہیں ہوں لہٰذا اس پر عمل واجب ہے پھر امام شافعی کا قول نقل کیا ہے کہ میں جو کچھ کہوں اور آنحضرت سے اس کے خلاف صحیح طور سے ثابت ہو جائے تو حدیث پر عمل کرو اور میری تقلید نہ کرو۔ جب کہ شافعی کا جدید قول، امام مالک اور ابوحنیفہ کے نزدیک بھی یہ ہے کہ میت کی طرف سے روزے نہیں رکھے جا سکتے۔ لیث، احمد، اسحاق اور ابوعبید کا قول ہے کہ میت کی طرف سے صرف نذر کے روزے رکھے جا سکتے ہیں انہوں نے حدیثِ عائشہ کے اس عموم کو حدیثِ ابن عباس کے ساتھ مقید کیا ہے ان کے ہاں یہ دونوں احادیث باہم متعارض نہیں کہ ان کے درمیان تطبیق کی کوشش کی جائے پس حدیث ابن عباس میں ایک صورتِ مستقلہ مذکور ہے جس کی بابت سوال ہوا جبکہ حدیثِ عائشہ ایک قاعدہ عامہ کی تقریر ہے، حدیثِ ابن عباس کے آخر میں بھی عموم کی طرف اشارہ موجود ہے اور وہ آپ کا یہ قول (فَدين الله أحق با لقضاء)۔ (یعنی اللہ کا قرض زیادہ حقدار ہے کہ اسے ادا کیا جائے) اس لحاظ سے یہ تمام عبادات کو شامل ہے ان کے نزدیک اگر فرض روزے اس کے ذمہ ہیں تو ان کے بدلے اطعام ہو جائے۔ مالکیہ کی دلیل حسب عادت اہلِ مدینہ کا تعامل ہے۔ قرطبی نے عیاض کی پیروی کرتے ہوئے اس حدیث میں اضطراب کا دعوی کیا ہے بقول ابن حجر یہ مفروضہ اضطراب صرف ابن عباس کی حدیث میں ہے اور وہ بھی مسلَّم نہیں، حدیثِ عائشہ میں کوئی اضطراب نہیں۔ قرطبی کی حجت یہ بھی ہے کہ

ابن لہیعہ کی مذکورہ زیادت عدمِ وجوب پر دلالت کرتی ہے۔اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اکثر مجوزین وجوب کے قائل نہیں بلکہ ان کا قول ہے کہ ولی کو صیام یا اِطعام کا اختیار ہے۔ ماوردی (صام عنه وليه) کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس کا ولی اس کی طرف سے وہ کام کرے جو صیام کے قائمقام ہو یعنی اطعام۔ بقول ان کے یہ اس حدیث کی نظیر ہے کہ (التراب وضوء المسلم إذالم يجد الماء) کہتے ہیں کہ بدل کو مبدل کا نام دے دیا گیا اسی طرح یہاں بھی یہی ہوا ہے۔اس کے جواب میں کہا گیا کہ یہ لفظ کو بغیر دلیل اس کے ظاہری معنی سے صرف (یعنی پھیرنا) ہے (جو کہ درست نہیں)۔

حنفیہ نے ان دونوں حدیثوں پر عدم عمل اور ان کے مطابق فتوی نہ دینے کی یہ علت ذکر کی ہے کہ حضرت عائشہ ہی سے ایک اور روایت میں مذکور ہے کہ ان سے ایک عورت کی بابت سوال کیا گیا جس کے ذمہ کچھ روزے ہیں اور وہ فوت ہوگئی تو کہنے لگیں (يُطعَم عنها) (کہ اس کی طرف سے کھانے کھلا دیئے جائیں) اور بیہقی نے ان سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ اپنے مُردوں کی طرف سے روزے نہ رکھو بلکہ ان کی طرف سے کھانے کھلا دو۔ عبدالرزاق نے یہی بات ابن عباس سے نقل کی ہے۔نسائی نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ (لا يصوم أحد عن أحد)۔ یہ کہتے ہیں جب ابن عباس اور عائشہ کا فتوی ان کی روایات کے برخلاف ہے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ عمل ان روایات پر نہ ہوگا اور یہ معروف قاعدہ ہے (العمل بما رأى لا بما روى)۔ ابن حجر کہتے ہیں ان آثار مذکورہ میں مقال ہے اور حضرت عائشہ کا مذکورہ اثر نہایت ہی ضعیف ہے۔لہذا معتبر (ما رواه) ہے نہ کہ (ما رآه) کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ (اجتہاد وفتوی کے اعتبار سے) روایت کی مخالفت کرتے ہوں جس کا مستند متحقق نہیں تو عمل وفتوی خلاف ہونے سے یہ لازم نہیں کہ ان کے نزدیک حدیث ضعیف ہے اور اگر حدیث کی صحت مسلمہ ہے تو محقق کو مظنون کی بناء پر ترک نہ کیا جائیگا، یہ اصول کا مشہور مسئلہ ہے۔

مجوزین کا (وليه) کی بابت اختلاف ہے ایک قول کے مطابق ہر رشتہ دار مراد ہے ایک قول ہے کہ وارث مراد ہے بعض نے عصبہ کہا ہے، پہلا قول راجح ہے دوسرا بھی قریب ہے تیسرے کا رد یہ حدیث کرتی ہے جس میں کسی نے اپنی والدہ کی نذر کے بارہ میں سوال کیا تھا۔ اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ آیا یہ ولی کے ساتھ ہی مختص ہے؟ کیونکہ بدنی عبادات میں اصل، عدمِ نیابت ہے (یعنی ایک دوسرے سے ادا نہیں کی جاسکتیں) پھر روزہ تو ایسی عبادت ہے کہ زندگی میں بھی اس کی نیابت نہیں ہوسکتی لہذا مرنے کے بعد بھی نہیں، مگر وہی جس کی بابت نص وارد ہے۔تو اسی پر مقتصر رہنا ہوگا اور باقی اپنی اصل پر ہی ہے، یہی راجح ہے۔ بعض کے نزدیک مختص تو ولی کے ساتھ ہے مگر حجِ بدل کی طرح وہ یہ کام کسی اور (اجنبی) سے بھی کروا سکتا ہے بعض کے نزدیک ہر کوئی نیابت کرسکتا ہے، ولی کا ذکر صورتِ غالب کی بناء پر ہے، بخاری کی صنیع سے لگتا ہے کہ وہ بھی یہی رائے رکھتے ہیں ابو طیب طبری اسی پر صاد بالجزم کرتے ہیں اس کی تقویت آنجناب کے اسے قرض کے ساتھ تشبیہ دینے سے ہوتی ہے جو کوئی بھی کسی کیطرف سے ادا کرسکتا ہے۔

(تابعه ابن وهب الخ) یعنی عمرو بن حارث سے روایت کرنے میں اس حدیث کے راوی موسی بن اعین کی متابعت کی ہے، اسے مسلم اور ابو داؤد وغیرھما نے اپنے سیاق کے ساتھ موصول کیا ہے۔ (ورواه يحيى الخ) یہ یحیی بن ایوب مصری ہیں ان کی یہ روایت ابو عوانہ اور دار قطنی نے عمرو بن ربیع اور ابن خزیمہ نے سعید بن ابی مریم، دونوں یحیی بن ایوب سے، نقل کی ہے، سب کے الفاظ متقارب ہیں، بزار نے اسے ابن لہیعہ عن عبید اللہ بن ابی جعفر کے طریق سے روایت کیا ہے اور آخر میں (إن شاء) کا اضافہ کیا ہے۔

علامہ انور اس مسئلہ میں لکھتے ہیں کہ احمد صیامِ نذر میں نیابت کے قائل ہیں صیامِ رمضان میں نہیں، محدثین کہتے ہیں کہ ان کا مذہب اقرب الی الحدیث ہے کیونکہ بخاری کی اس روایت میں صراحت ہے کہ یہ صیامِ نذر تھا۔ ہمارے نزدیک نیابت مطلقاً ہی منع ہے یہی شافعی کا جدید قول ہے اگرچہ نووی قدیم کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ روزہ بدنی عبادت ہے جس سے مقصود اِتعابِ نفس ہے تو اس میں نیابت نہیں ہو سکتی ہماری دلیل آپ کا یہ فرمان بھی ہے (لا یصوم أحد عن أحد) ۔ یعنی کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے، اسے زیلعی نے نسائی کے حوالہ سے لکھا ہے، ان کی صغری میں تو نہیں کبری میں ہوگا۔ کہتے ہیں مجھے اس کے مرفوع یا موقوف ہونے میں تردد ہے۔ کہتے ہیں (صام عنه ولیه) کی حنفیہ نے یہ تاویل کی ہے کہ اس کی طرف سے کھانا کھلا دے۔ کہتے ہیں جس نے بھی یہ تاویل کی ہے (بقول ابن حجر ماوردی نے کی ہے) اس کی دلیل ترمذی کی (باب ماجاء فی الکفارۃ) کے تحت ابن عمر سے مرفوع روایت ہے کہ (من مات ....فلیطعم عنه مکان کل یوم مسکینا)۔ اگرچہ ترمذی نے اس کی تحسین نہیں کی مگر قرطبی نے حسن کہا ہے جیسا کہ عینی نے نقل کیا۔ کہتے ہیں میری نظر میں بھی یہ حدیث صحیح نہیں کیونکہ اس کی سند میں محمد ابن ابی لیلی ہیں (جو کہ ضعیف ہیں) جیسا کہ ترمذی نے اپنی جامع میں تصریح کی ہے پھر سنن کبری میں بھی دو جگہ اس کی تصریح ہے۔ ابن ابی لیلی دو ہیں ایک عبدالرحمٰن بن ابی لیلی جو ثقہ ہیں دوسرے محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی جنہیں ابن ابی لیلی بھی کہا جاتا ہے، ان کی بابت اختلاف ہے بخاری نے أبواب السفر میں ان کی حدیث کی تحسین کی ہے جیسا کہ ترمذی کے ہاں بھی، تذکرۃ الحفاظ میں ہے کہ وہ رواۃ الحسان میں سے ہیں میرا متون واسانید میں ان کی طرف سے تغیر کا تجربہ ہے پس میرے نزدیک وہ ضعیف ہیں جیسا جمہور کہتے ہیں۔ حدیثِ مذکور کی تحسین کے ضمن میں یہ گمان بھی کیا گیا کہ وہ محمد بن سیرین ہیں اس لئے قرطبی کا حسن کہنا میرے نزدیک غیر مقبول ہے الا یہ کہ ان کے پاس اس حدیث کی کوئی اور سند ہو۔ اصل جواب یہ ہے کہ اس کی طرف سے اثابۃً روزے رکھے جائیں اور قضاءً ہر دن کے بدلے میں ایک مسکین کو کھانا کھلایا جائے۔ پس حاصل یہ ہے کہ حدیث محمول ہے اثابہ پر نہ کہ انابہ پر۔ اگرچہ تعبیرِ مذکور بغیر تاویل کے دونوں کے لئے صالح ہے کیونکہ معاملہ نیت کا ہے کبھی کسی کی طرف سے اثابہ کی نیت سے اور کبھی نیابہ کی نیت سے، روزہ رکھا جا سکتا ہے۔ نیت میں تلفظ (یعنی بول کر نیت کرنا) اصل نہیں دونوں میں کہا جائے گا (صام عنه)۔ اور یہ جو حدیث ہے (لا یصوم أحد عن أحد) تو یہ نیابت پر محمول ہے پس دونوں حدیثوں کے مابین کوئی تنافی نہیں دوسرے لفظوں میں اثابت اور نیابت فقہاء کی انظار (نقطہ ھائے نظر) میں سے ہیں۔ لفظ اپنے مدلولِ لغوی کے لحاظ سے اس پر دال نہیں جس کا مفہوم یہ ہو سکتا ہے، وضعی اعتبار سے مدلول نہیں، یہ کوئی تاویل نہیں، لغوی انظارِ فقہاء سے کیا غرض؟ لغۃً دونوں میں (صام عنه) ہی کہا جائے گا نماز کے باب میں عدم نیابت پر اجماع منعقد ہے تو اقرب یہ ہے کہ باب صیام میں بھی ایسا ہی ہو۔ (البحر) کے (باب الحج عن الغیر) میں ہے کہ ہر بدنی عبادت میں اثابت ہے یعنی کسی کو اس کا ثواب پہنچا دینا، نیابت نہیں، (یعنی اگر کوئی نماز پڑھتا ہی نہ تھا تو اس کے مرنے کے بعد یا زندگی میں بھی اس کی طرف سے نماز کا فرض ادا نہیں کیا جا سکتا) اثابت کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ فرائض ونوافل، دونوں میں مطلقاً ہے، فرائض میں اس طرح کہ کسی کو ثواب پہنچا دیا جائے اگرچہ فرض اس سے ساقط (ادا) نہ سمجھا جائے گا ایک قول ہے کہ اثابت صرف نفل میں ہے پھر یہ بھی کہا گیا کہ صرف مرے ہوئے کیلئے اثابت ہے بعض کے نزدیک زندہ، مردہ، دونوں کیلئے ہے۔ بہر حال میرے نزدیک یہ حدیث اثابت پر محمول ہے (عن) کا استعمال اثابت کے منافی نہیں۔

حدثنا محمد بن عبدالرحيم حدثنا معاوية بن عمرو حدثنا زائدة عن الأعمش عن مسلم البَطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما قال جاء رجلٌ إلَى النبيﷺ فقال يا رسولَ الله إنَّ أمى ماتَتْ وعليها صومُ شهرٍ أفأقضِيهِ عَنها؟ قال نَعم فدَينُ اللهِ أحَقُّ أن يُقضىٰ قال سليمان فقال الحكم وسلمة ونحن جميعاً جُلوسٌ حِينَ حَدَّثَ مسلمٌ بِهذا الحديثِ قال سمعنا مجاهدا يَذكُرُ هذا عن ابن عباس ويُذكَرُ عن أبى خالد حدثنا الأعمش عن الحكم ومسلم البطين وسلمة بن كهيل عن سعيد بن جبير و عطاء و مجاهد عن ابن عباس قالت امرأةٌ لِلنبیﷺ إنَّ أختى ماتَتْ وقال يحيى و أبو معاوية عن الأعمش عن مسلم عن سعيد عن ابن عباس قالت امرأةٌ للنبیﷺ إن أبِى ماتتْ وقال عبيد الله بن عمرو عن زيد بن أبى أنَيسة عن الحكم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قالت امرأةٌ للنبیﷺ إن أمى ماتت وعليها صومُ نَذرٍ وقال أبو حَريز حدثنا عكرمة عن ابن عباس قالت امرأةٌ للنبیﷺ ماتت أمي و عليها صومُ خمسةَ عشرَ يوماً

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ ایک شخص نبیﷺ کے پاس آیا اور عرض کی یا رسول اللہ میری والدہ فوت ہوگئی ہے اور ان پر ایک مہینے کے روزے باقی ہیں کیا میں ان کی طرف سے بطورِ قضاء رکھ لوں؟ تو آپ نے فرمایا ہاں، اللہ کا قرض ادا کر دینا سب سے زیادہ استحقاق رکھتا ہے۔

محمد بن عبدالرحیم حافظ ہیں صاعقہ کے لقب سے معروف تھے ان کے شیخ معاویہ بھی بخاری کے قدیم شیوخ میں سے ہیں، معروف بابن الکرمانی تھے کتاب الجمعہ کے اواخر میں ان سے بغیر واسطہ روایت لی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں معاویہ نے کبرسنی میں طلبِ حدیث شروع کی پہلے کر لیتے تو یقیناً بخاری کے اعلی شیوخ میں سے ہوتے۔ ان کے شیخ زائدہ ابن قدامہ ثقفی مشہور محدث تھے ان کے اصحاب کی ایک جماعت سے بخاری کی لقاء ہے۔(جاء رجل) غیر زائدہ کی روایت میں عورت کے آنے کا ذکر ہے۔ کتاب الحج میں ان کا نام بھی ذکر ہوا۔(إن أبى) ابو حامد نے اس حدیث کے تمام رواۃ کے برخلاف (إن أختى) نقل کیا ہے، ابوبشر عن سعید بن جبیر پر اسابت اختلاف کیا گیا ہے ھشیم نے ان سے (ذات قرابة لها) شعبہ نے ان سے (أختها) نقل کیا، یہ دونوں روایتیں مسند احمد میں ہیں۔ حماد نے ان سے قرابت کا ذکر کر کے یا تو بہن یا تو بیٹی نقل کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تردُد سعید بن جبیر کی طرف سے ہے۔

(وعليها صوم شهر) اکثر روایات میں یہی ہے، ابوحریز کی روایت میں پندرہ دن کا ذکر ہے ابو خالد کی روایت میں (شهرين متتابعين) ہے تو اس روایت کا اقتضاء ہے کہ یہ رمضان کے روزے نہ تھے زید بن ابو انیسہ کی روایت میں صراحت سے ہے کہ نذر کے روزے تھے۔ ابو بشر نے اپنی روایت میں نذر کا سبب بھی ذکر کیا ہے کہ ایک عورت سمندر کے سفر پر روانہ ہوئی، نذر مانی کہ ایک ماہ کے روزے رکھے گی، روزے رکھنے سے قبل ہی فوت ہوگئی تو ان کی بہن نے آنجناب سے استفتاء کیا، یہ احمد نے نقل کی ہے،

بیہقی نے بھی حماد بن سلمہ کے حوالے سے اسے نقل کیا ہے بعض کا دعوی ہے کہ اس حدیث میں مرد سائل کا ذکر کیا پھر بعض نے ذکر کیا کہ سوال نذر کی بابت تھا بعض نے اس کی تفسیر بالصوم کی اور بعض نے تفسیر بالحج، بظاہر یہ دو قصے ہیں اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ نذرِ صوم میں سائلہ خثعمیہ ہیں جیسا کہ ابوحریز کی معلق روایت میں ہے اور نذرِ حج کی سائلہ جھنیہ تھیں جیسا کہ الحج میں ذکر ہوا۔ اواخرِ حج میں ذکر کیا تھا کہ مسلم نے بریدہ سے روایت میں ذکر کیا ہے کہ اس خاتون نے نذرِ صوم وحج، دونوں کی بابت سوال کیا تھا۔ جہاں تک اس اختلاف کا تعلق ہے کہ وہ آدمی تھا یا عورت، مسئول عنھا ماں تھی یا بہن؟ تو یہ حدیث کے موضعِ استدلال کی نسبت قادح نہیں ہے کیونکہ مقصودِ حدیث میت کی طرف سے صوم یا حج کی ادائیگی کی مشروعیت ہے اور اس میں کوئی اضطراب نہیں۔

(فدين الله أحق الخ) کتاب الحج میں اس کی تشریح ذکر ہو چکی ہے۔ (قال سليمان الخ) اعمش مراد ہیں اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (فقال لحكم الخ) یعنی ابن عتیبہ، سلمہ سے مراد ابن کھیل ہیں۔ مطلب یہ کہ اعمش نے اس حدیث کو ایک ہی مجلس میں تین شیوخ سے سنا ہے، پہلے مسلم بطین عن سعید، پھر حکم اور سلمہ عن مجاہد۔ زائدہ نے اس بابت ابو خالد احمر کی مخالفت کی ہے، آگے بیان ہوگا۔ (ويذكر عن أبي خالد الخ) محصل یہ ہے کہ ابو خالد نے اعمش کے تینوں شیوخ کو ایک ہی سند میں جمع کر دیا چنانچہ اعمش سے روایت کرتے ہوئے تینوں شیوخ پھر ان کے بھی تین شیوخ ذکر کئے ہیں، بظاہر یہ حدیث ان تینوں کے پاس ان تینوں سے ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ لف ونشر غیر مرتب ہو تو حکم کے شیخ عطاء، بطین کے سعید اور سلمہ کے مجاہد ہوں اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ نسائی نے اس حدیث کو (عبدالرحمن بن مغراء عن الأعمش) اسی طرح مفصلاً نقل کیا ہے اس سے ابو خالد کی روایت کی تقویت ہوئی، مسلم نے اسے موصول کیا ہے مگر اس کا متن ذکر نہیں کیا بلکہ زائدہ کے متن کی طرف محال (موڑ دینا) کر دیا، اس پر اعتراض ہوسکتا ہے کیونکہ دونوں کے سیاق کے مابین اختلاف ہے۔ ترمذی، نسائی ابن ماجہ، ابن خزیمہ اور دارقطنی نے بھی ابو خالد کے طریق سے ہی اسے موصول کیا ہے۔ (وقال يحي) یعنی ابن سعید۔ (وأبو معاوية عن الأعمش) یعنی ان دونوں نے زائدہ کی موافقت کی ہے اس امر میں کہ مسلم بطین کے اس حدیث میں شیخ سعید بن جبیر ہیں۔ شعبہ، عبداللہ بن نمیر، عبثر بن قاسم اور عبیدہ بن حمید وآخرون نے بھی اعمش سے اسی طرح روایت کیا ہے ان کے طرق نسائی اور احمد وغیرہ نے نقل کئے ہیں۔

(وقال عبيدالله الخ) یہ الرقی ہیں۔ (عن زيدبن الخ) یہ عبدالرحمن بن مغراء کی روایت کے مخالف ہے اس طور کہ حکم کے اس میں شیخ عطاء ہیں جبکہ اس میں ان کے شیخ سعید ہیں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے دونوں سے سماعت کی ہو۔ عبیداللہ کا یہ طریق مسلم نے موصول کیا ہے۔ (وقال أبو حرير الخ) یہ عبیداللہ بن حسین قاضی سجستان ہیں (ایک رائے کے مطابق سجستان، پاکستانی وایرانی موجودہ بلوچستان کا ایک علاقہ تھا) ان کی روایت ابن خزیمہ اور حسن بن سفیان نے جبکہ ان کے واسطے سے بیہقی نے نقل کی ہے۔

باب مَتىٰ يَحِلُّ فِطرُ الصَّائِمِ؟ (افطار کب حلال ہوگا؟)

وأفطرَ أبو سعيد الخدري حينَ غابَ قُرصُ الشمسِ (ابوسعیدؓ نے سورج کی ٹکیہ غائب ہونے پر افطار کیا)

غرضِ ترجمہ یہ ہے کہ غروبِ آفتاب کا اچھی طرح تحقق کر کے روزہ افطار کرنا چاہئے لیکن یہ نہ ہو کہ تحقیق کرتے کرتے رات کا کچھ حصہ گزر جائے، اسی لئے ابوسعید کا یہ اثر ترجمہ میں شامل کیا ہے۔(وأفطر أبو سعيد الخ) اسے سعید بن منصور اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔اس میں ہے کہ ہم ابوسعید کے پاس گئے انہوں نے روزہ افطار کر لیا جبکہ ہمارا خیال تھا کہ سورج ابھی غروب نہیں ہوا۔ وجہِ دلالت یہ ہے کہ ابوسعید نے سورج کی ٹکیہ غروب ہو جانے کی تحقیق کر لی تھی اسی لئے حاضرین سے موافقت یا تائید نہ چاہی بلکہ ان کے اعتراض پر کوئی توجہ نہیں دی اس لئے کہ انہیں تحقق وتثبت حاصل تھا کہ واقعۃً سورج غروب ہو چکا ہے اوران کی رائے میں اگر تاخیرِ افطار کرنا واجب ہوتا تو مزید انتظار کر لیتے۔علامہ انور لکھتے ہیں کتبِ فقہ میں ہے کہ اگر ایک شخص کسی مینار پر چڑھا سورج کو دیکھ رہا ہے دوسرا زمین پر ہے اوراس کی نظر سے سورج کی ٹکیہ غائب ہو چکی ہے تو اس دوسرے کیلئے افطار کرنا جائز ہے پہلے کیلئے نہیں۔

حدثنا الحميدي حدثنا سفيان حدثنا هشام بن عروة قال سمعت أبي يقول سمعت عاصم بن عمربن الخطاب عن أبيه رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ إذا أقبَلَ الليلُ مِن هاهُنا وأدبرَ النَّهارُ مِن هاهنا و غرَبَتِ الشمسُ فقد أفطَرَ الصائمُ

حضرت عمرؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب رات اس طرف (مشرق) سے آئے اور دن ادھر مغرب میں چلا جائے یعنی سورج ڈوب جائے تو روزہ کے افطار کا وقت آ گیا۔

حمیدی یعنی عبداللہ بن زبیر سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں، پہلے دوراوی مکی باقی مدنی ہیں۔عاصم بھی عہدِ نبوی میں پیدا ہوئے تھے مگر آپ سے سماع نہیں کر سکے۔(إذا أقبل الخ) مشرق کی سمت اشارہ کیا جیسا کہ اگلی حدیث میں ہے (چونکہ مغرب میں سورج کی موجودگی کے سبب دیر سے اندھیرا پھیلتا ہے مثلاً سعودی عرب، جو ہم سے مغرب میں ہے۔کا وقت پاکستان سے دو گھنٹے پیچھے ہے اسی لئے مشرق کی سمت اشارہ کیا) ابن حجر لکھتے ہیں مشرق کی سمت رات کا اقبال حقیقی نہیں بلکہ چونکہ اس سمت سورج کی روشنی جلد غائب ہو جاتی ہے اسی طرح مغرب کی سمت ادبارِ نہار بھی حقیقی نہیں اس لئے (وغربت الشمس) بھی ساتھ ہی ذکر کیا۔اصل مفہوم رات کے آغاز کا تحقق ہے جو غروبِ آفتاب ہی کے سبب ہوتا ہے۔اقبال واد بار دونوں کا ذکر کیا کہ بعض اوقات بادل وغیرہ کے سبب مشرق کی سمت اندھیرا غروب سے قبل پھیل سکتا ہے اس صورت میں اقبال تو ہو گیا مگر ادبارِ نہار نہ ہوا۔ یہ قاضی عیاض کی تقریر ہے جبکہ بقول ابن حجر ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں کہا کہ بظاہر ان تین علامات (اقبال، ادبار، غروبِ آفتاب) میں کسی ایک کا بھی متحقق ہونا مراد ہے اس کی تائید ابن ابی اوفی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں فقط اقبالِ لیل کا ذکر ہے۔(فقد أفطر الصائم) یعنی افطار کے وقت میں داخل ہو گیا جیسے کہا جاتا ہے (أنجد) جب نجد میں داخل ہو اور (أتهم) جب تہامہ میں داخل ہو۔ یہ معنی بھی محتمل ہے کہ حکماً مفطر ہو گیا کیونکہ رات شرعی لحاظ سے روزے کا ظرف اور محل ہے۔ابن خزیمہ اس دوسرے احتمال کو رد کرتے اور پہلے ہی کو ترجیح دیتے ہیں، ان کے بقول یہ خبر بمعنی امر ہے یعنی اسے چاہئے کہ افطار کر لے، کہتے ہیں کہ اگر مراد یہ ہوتی کہ مفطر ہو گیا تو اس کا مطلب ہوا کہ تمام روزے دار مفطر ہو گئے پھر تعجیلِ افطار کی ترغیب کا کوئی معنی نہ ہوا (یعنی ان کے نزدیک حقیقی افطار تبھی ہو گا جب کوئی شیئ تناول کرے گا) ابن حجر بھی پہلے مفہوم کو راجح کہتے ہیں اگر دوسرا مفہوم معتمد ہوتا تو وہ شخص جس نے حلف اٹھایا کہ افطار نہ کرے گا تو مجرد رات کے آغاز پر حانث

ہو جاتا اگرچہ کچھ نہ بھی کھائے پیئے۔ پہلے مفہوم کی ترجیح شعبہ کی روایت سے بھی ثابت ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں (فقد حل الإفطار)۔ اسے ابوعوانہ نے (ثوری عن الشیبانی) کے طریق سے نقل کیا ہے۔

علامہ انور اس بابت کہتے ہیں ظاہرِ لفظ یہ ہے کہ غروب کے بعد وہ مفطر گردانا جائے گا اگرچہ کچھ تناول نہ بھی کیا ہو یعنی حکمی طور پر، عملی طور پر اگر مزید کچھ دیر روزہ روکے رکھا تو اس پر کوئی اجر نہیں۔ ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ سحر تک وصال مستحب ہے ابو بکرہ سے منقول ہے کہ تین دن تک مواصلہ کرتے رہتے (یعنی صرف سحری کے وقت اکل وشرب کرتے) ابن زبیر نو دن تک مواصلہ کرتے تھے۔ رواۃ کے طریق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کی عادت تھی تب اس جملہ کی شرح یہ ہوگی کہ غروب کے بعد افطار جائز ہے۔ قولہ تعالی (ثم أتموا الصيام إلى الليل) میں غایتِ تحتم بیان کی گئی ہے جو فضل کا متلاشی ہے وہ سحر تک روکے رکھے۔ انتھی۔

اس حدیث کو ابن ماجہ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے روایت کیا ہے۔

حدثنا اسحاق الواسطي حدثنا خالد عن الشيباني عن عبدالله بن أبي أوفى رضي الله عنه قال كنا مع رسول اللهﷺ في سفر وهو صائمٌ فلمَّا غابتِ الشمسُ قال لِبعضِ القومِ يا فلان قُمْ فاجْدَحْ لَنا فقال يا رسول الله لو أمسَيْتَ قال انزِلْ فَاجدَحْ لَنا قال يا رسولَ الله فلو أمسيت قال انزِلْ فَاجدَحْ لَنا قال إنَّ عليك نَهاراً قال انزِلْ فاجدَحْ لَنا فنزلَ فجَدحَ لَهم فشربَ النبيﷺ ثُم قال إذا رأيتُمُ الليلَ قد أقبلَ مِن هاهُنا فقدأفطرَ الصائمُ۔ (گزر چکی ہے)

خالد سے مراد ابن عبداللہ واسطی اور شیبانی سے ابو اسحاق مراد ہیں۔ (في سفر) یہ فتح مکہ کا سفر ہے، اس کی تائید مسلم کی (هشيم عن الشيباني) سے روایت میں ہوتی ہے، جس میں ہے (في سفر شهر رمضان) آپ نے رمضان میں دو سفر کئے، غزوہ بدر کا اور غزوہ فتح کا، بدر میں ابن ابی اوفی موجود نہ تھے۔ (غابت الشمس) اگلے باب کی روایت میں (غربت) ہے (کیونکہ غیاب تو بادلوں یا درختوں وعمارات کے سبب بھی ہو سکتا ہے)۔ (لبعض القوم الخ) شعبہ عن شیبانی کی مسند احمد میں روایت کے الفاظ ہیں (فدعا صاحب شرابه الخ) یعنی اپنے پانی والے شخص کو بلایا (کتبِ سیرت میں ہے کہ ایک انصاری صحابی آنجناب کو وقتِ حاجت پانی پلانے کے ذمہ دار تھے اس مقصد کیلئے انہوں نے ایک پیالہ آنحضرت کیلئے مختص کیا ہوا تھا جس میں پانی ڈال کر اپنے زیرِ نگرانی ٹھنڈی جگہ رکھتے، مگر یہ سفر کا واقعہ ہے، یہاں حضرت بلال مراد ہیں) اگلے باب میں ان کا نام ذکر ہوگا۔

(فاجدح) اس سے مراد پانی میں ستو وغیرہ ڈال کر کسی چھڑی کے ساتھ گھولنا۔ داودی نے اجدح کا معنی (احلب) کیا ہے (یعنی دودھ دوھو) مگر یہ غلط ہے۔ (إن عليك نهارا) ان کی نظر میں چونکہ ابھی خاصی روشنی تھی اس لئے گمان کیا کہ ابھی دن ہی ہے (چونکہ صحراو بیابان کا قصہ ہے جہاں غروب کے بعد بھی کافی روشنی ہوتی ہے) اور سورج کسی پہاڑ کی اوٹ میں ہے، ابھی غروب نہیں ہوا یا ممکن ہے بادل ہوں اور ان کے خیال میں ابھی غروب نہ ہوا ہو۔ راوی حدیث کا (فلما غابت الشمس) کہنا امرِ واقع کی خبر ہے۔ دوسرے صحابی کا جنہیں مشروب لانے کا حکم دیا، توقف اختیاط اور حکمِ مسئلہ کی بابت استکشافاً تھا۔ الزین لکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ ظواہر کی بابت بھی

استفسار کیا جاسکتا ہے تاکہ تحقیق مراد ہو۔ اس حدیث سے تعجیلِ افطار کا استحباب ثابت ہوا اور یہ کہ غروب ہوتے ہی افطار کا وقت ہو جاتا ہے، کچھ مزید انتظار واجب نہیں۔ یہ بھی کہ عالم سے مراجعت کی جاسکتی ہے کہ اگر کوئی نسیان درپیش ہے تو ازالہ ہو اور یہ کہ تین مرتبہ کی مراجعت کے بعد مزید تکرار نہ کیا جائے۔ اس بارے شیبانی سے روایات میں اختلاف ہے اکثر میں تین مرتبہ مراجعت کا ذکر ہے بعض میں دو اور بعض میں ایک مرتبہ کا ہی ذکر ہے یہ اس امر پر محمول ہے کہ راویوں نے اختصار کر کے نقل کیا خالد کی روایت اتم سیاقاً ہے اور وہ حافظ وثقہ ہیں لہٰذا ان کی زیادت مقبول ہے۔ مسند احمد کی ایک روایت میں ہے کہ آنجناب سے تین مرتبہ کے بعد مراجعت نہ کی جاتی تھی۔

باب يُفطِرُ بما تَيَسَّرَ مِن الماءِ أوغيرِهِ (ہر میسر چیز کے ساتھ افطار کر سکتا ہے)

یعنی پانی ہو یا اور کوئی چیز، کسی کے ساتھ بھی افطار کیا جاسکتا ہے شاید ان کا اشارہ اس طرف ہے کہ حدیث (من وجد تمرا فليفطر عليه ومن لا فليفطر على الماء)۔ (کہ جس کے پاس کھجوریں ہیں وہ انہی کے ساتھ وگرنہ پانی کے ساتھ افطار کرے) میں فعلِ امر وجوب پر محمول نہیں، ابن حزم نے شاذ طور پر اسے واجب قرار دیا ہے کہ کھجوروں کے ساتھ ہی وگرنہ پانی کے ساتھ افطار کرے۔ اس حدیث کو حاکم نے حضرت انس سے مرفوعاً نقل کیا ہے، ترمذی اور ابن حبان نے صحیح کہا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا عبدالواحد حدثنا الشيباني سليمان قال سمعت عبدالله بن أبي أوفى رضى الله عنه قال سِرْنا مع رسولِ اللهﷺ وهو صائمٌ فلما غَرَبتِ الشمسُ قال انزِلْ فاجدحْ لَنا قال يا رسول الله لو أمسيتَ قال انزِلْ فاجدحْ لنا قال يا رسول الله إنَّ عليك نهاراً قال انزل فاجدح لنا فنزل فجدح ثم قال إذا رأيتم الليلَ أقبلَ مِن هاهنا فقد أفطر الصائم وأشارَ بإصبَعِهِ قِبَلَ المشرقِ۔ (سابقہ ہے)

(انزل فاجدح الخ) ابوداؤد نے مسدد شیخ بخاری ہی سے روایت کرتے ہوئے (يا بلال انزل الخ) نقل کیا ہے جب کہ اسماعیلی اور ابونعیم نے عبدالواحد یعنی شیخ مسدد سے (يا فلان) نقل کیا ہے تو ممکن ہے تصحیف واقع ہوئی ہو شاید اسی لئے بخاری نے اسے حذف کر دیا۔ سابقہ باب کی حدیث میں بھی (يا فلان) تھا ابن خزیمہ کی حضرت عمر سے روایت میں ہے کہ (قال لي النبيﷺ إذا أقبل الخ)۔ کہ مجھے کہا الخ) تو ممکن ہے ان سے یہ بات کہی ہو کیونکہ حدیث ایک ہی ہے جب حضرت عمر سے مخاطب ہو کر (إذا أقبل الخ) والی بات کہی تو احتمال ہے اگلی بات یعنی (اجدح الخ) بھی انہیں کہی ہو لیکن حضرت بلال کے مخاطب و مامور ہونے کی تائید شعبہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ آپ نے صاحبِ شراب کو بلایا اور وہی آنجناب کے خادم کے بطور معروف ہیں۔

باب تعجيلِ الإفطارِ (تعجیلِ افطار)

ابن عبدالبر لکھتے ہیں تعجیلِ افطار اور تاخیرِ سحور کی احادیث صحاح اور متواترہ ہیں۔ عبدالرزاق وغیرہ نے بسند صحیح عمرو بن میمون

اودی سے نقل کیا ہے کہ اصحاب محمد ﷺ افطار میں جلدی اور سحور میں تاخیر کیا کرتے تھے۔ علامہ انور لکھتے ہیں تعجیلِ فطر کا استحباب اس لئے کہ اس میں یہود کی مخالفت اور حدود کی محافظت ہے کیونکہ انہوں نے اپنی شریعت کو خراب (ومحرف) کر لیا تھا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبي حازم عن سهل بن سعيد أنَّ رسولَ اللهﷺ قال لا يَزالُ الناسُ بخَيرٍ ما عَجَّلُوا الفِطرَ

سہلؓ بن سعد سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا لوگ ہمیشہ نیکی پر رہیں گے جب تک جلد افطار کیا کریں گے

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا ابو بكر عن سليمان عن ابن أبي أوفى رضي الله عنه قال كنتُ مع النبيﷺ في سفر فصامَ حتى أمسىٰ قال لِرجل انْزِلْ فاجدَحْ لي قال لوِ انْتَظرتَ حتىٰ تُمسِي قال انزِلْ فَاجْدَحْ لِي إذا رأيتَ الليلَ قد أقبلَ من هاهنا فقد أفطرَ الصائمُ۔ (ایضاً)

ابو حازم کا نام سلمہ بن دینار ہے۔ (لا يزال الخ) ابو ہریرہ کی حدیث میں ہے (لا يزال الدين ظاهرا)۔ (ما عجلوا الفطر) ابوذر نے اپنی حدیث میں (وأخروا السحور) بھی کہا، یہ مسند احمد میں ہے۔ (ما) ظرفیہ ہے۔ یعنی جب تک وہ یہ کرتے رہیں گے اتباع سنت کرتے ہوئے عقل وقیاس کو شریعت کے واضح اور صریح امور میں دخیل نہ کرتے ہوئے۔ ابو ہریرہ کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ (لأن اليهود والنصارى يؤخرون)۔ (کہ یہود ونصاریٰ افطار میں تاخیر کرتے ہیں)، اسے ابو داؤد اور ابن خزیمہ وغیرہما نے نقل کیا ہے۔ اہل کتاب کا یہ تاخیر کرنا ایک ستارہ کے طلوع ہونے تک ہوتا تھا۔ ابن حبان اور حاکم نے حضرت سہل سے ایک روایت نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں (لا تزال أمتي على سنتي مالم تنتظر بفطرها النجوم)۔ (یعنی میری امت میری سنت پر قائم رہے گی جب تک افطار کرنے کے لئے ستاروں کا انتظار نہ کرے گی) مہلب کہتے ہیں اس کی حکمت یہ ہے تا کہ دن میں رات کا کوئی حصہ شامل ہو پھر روزہ دار کے لئے یہی مناسب اور ادائے عبادات پر مساعد ہے۔ علماء کا اتفاق ہے کہ وقتِ افطار تب ہے جب خود سورج کو غروب ہوتا ہوا دیکھ لے یا دو عادل گواہی دے دیں، راجح یہ ہے کہ ایک عادل کی گواہی بھی کافی ہے۔ ابن دقیق العید لکھتے ہیں یہ حدیث شیعہ کا رد کرتی ہے جو طلوعِ نجوم پر افطار کرتے ہیں، (اہل سنت سے تقریباً نو/ دس منٹ بعد) ابن حجر لکھتے ہیں شیعہ تو عہدِ نبوی میں موجود نہ تھے اصل سبب وہی ہے جو حدیثِ ابی داؤد میں مذکور ہے (کہ یہود ونصاریٰ ایسا کرتے تھے، مگر بعد میں آ کر شیعہ بھی ایسا کرنے لگے اس لحاظ سے ابن دقیق نے کہا کہ یہ حدیث ان کا رد کرتی ہے یہ نہیں کہا کہ آنجناب ﷺ نے ان کا رد کیا)۔

شافعی الأم میں لکھتے ہیں کہ تعجیلِ فطر مستحب ہے عمداً اور اسے افضل سمجھتے ہوئے تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی کسی ضرورت یا مجبوری کے تحت تاخیر مکروہ نہیں ابن حجر تنبیہ کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں ایک بدعت یہ چل نکلی ہے کہ فجر سے (ثلث ساعة) پیشتر (یعنی پندرہ بیس منٹ پہلے) ایک اذان دی جاتی ہے اور چراغ بجھا دیئے جاتے ہیں تا کہ لوگ کھانا پینا چھوڑ دیں اور اسے احتیاط کا نام دیا گیا ہے اس طرح غروب کے وقت بھی تاخیر سے اذان دیتے ہیں اس طرح عملاً وہ سنت کی خلاف ورزی کے مرتکب ہو رہے ہیں، سنت تعجیلِ افطار اور تاخیرِ سحور ہے جبکہ وہ تاخیرِ افطار اور تعجیلِ سحور کر رہے ہیں، اسی لیے خیر کم اور شر زیادہ ہو چکا ہے۔

باب إذا أفطَرَ فی رَمضانَ ثم طَلعَتِ الشمسُ (افطار کرلیا پھر سورج نکل آیا؟)

یعنی رمضان کا روزہ، یہ سمجھ کر کہ سورج غروب ہو چکا ہے، تو کیا اس کے ذمہ قضاء ہے، یہ اختلافی مسئلہ ہے، طلوع سے یہاں مراد ظہور ہے حدیث کی رعایت سے (طلعت) کا لفظ استعمال کیا ہے پھر یہ بھی مراد ہے کہ سورج کی ٹکیہ پوری طرح ظاہر ہو گئی (ظہرت) کے لفظ سے یہ مراد ادا نہ ہو سکتی تھی۔

حدثنی عبداللہ بن أبی شیبة حدثنا أبو أسامة عن هشام بن عروة عن فاطمة عن أسماء بنت أبی بکر رضی الله عنهما قالت أفطَرْنا علیٰ عهدِ النبی ﷺ یومَ غَیمٍ ثم طَلعَتِ الشمسُ قِیل لِهاشِمٍ فأمِرُوا بِالقَضاءِ؟ قال بُدٌّ مِن قضاءٍ وقال معمر سمعتُ هِشاما یقول لاأدری أقضَوا أمْ لا

اسماء بنت ابُو بکر صدیق رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ ہم نے نبی ﷺ کے دَور میں ایک دفعہ بادل والے دن میں روزہ افطار کر لیا، اس کے بعد آفتاب نکل آیا۔ ہاشم سے پوچھا گیا کیا قضاء دی؟ کہا ظاہر ہے، قضاء تو ضروری تھی۔ ہشام بعد ازاں کہتے تھے مجھے علم نہیں کہ قضاء دی تھی یا نہیں

فاطمہ سے مراد بنت منذر ہیں جو ہشام کی عمزاد اور ان کی بیوی تھیں، ابو داوَد کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔

(یوم غیم) یوم ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے ابو داوَد اور ابن خزیمہ کی روایت میں (فی یوم غیم) ہے۔(قیل لهشام) ابو داوَد احمد اور ابن ابی شیبہ کی روایات میں ہے اسامہ کہتے ہیں، میں نے یہ بات کہی تھی۔ (بد من قضاء) استفہامِ انکاری ہے، اداۃِ استفہام محذوف ہے، ابوذر کے نسخہ میں (لا بد من القضاء) ہے دونوں ہم معنی ہیں۔(وقال معمر الخ) اس تعلیق کو عبد بن حمید نے عبدالرزاق کے واسطہ سے موصول کیا ہے۔ بظاہر یہ ابو اسامہ کی روایت سے متعارض ہے مگر تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ معمر کی روایت میں جزم کے ساتھ یہ بات کہنے میں انہیں کوئی دلیل مل گئی ہو گی۔ جمہور اس صورتحال میں قضاء واجب قرار دیتے ہیں ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر سے ترکِ قضاء کا قول نقل کیا ہے۔ مالک نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عمر سے یہ جملہ نقل کیا ہے (الخطب یسیر وقد اجتهدنا) (یعنی یہ کوئی اہم معاملہ نہیں ہم نے اجتہاد کر لیا تھا یعنی خوب اندازہ کر کے کہ سورج غروب ہو چکا ہو گا پھر روزہ افطار کیا تھا) عبدالرزاق نے اپنی روایت میں (نقضی یوما) کا اضافہ ذکر کیا ہے، علی بن حنظلہ عن أبیہ سے بھی اسی طرح ہے سعید بن منصور کی روایت میں ہے کہ کہا جس نے افطار کر لیا ہے وہ اب قضاء دے، تو اس طرح حضرت عمر سے دو مختلف قول منقول ہیں۔ ترکِ قضاء کا قول مجاہد اور حسن سے بھی منقول ہے یہی اسحاق اور احمد کی رائے ہے۔ ابن خزیمہ نے بھی اسے اختیار کیا ہے۔ ہشام کے اس قول کی کہ قضاء ضروری ہے، کی نسبت لکھتے ہیں کہ اس کا کوئی مستند ذکر نہیں کیا۔ ابن حجر لکھتے ہیں قضاء دینے کی ترجیح اس مثال سے ظاہر ہوتی ہے کہ اگر ابر آلود موسم کی وجہ سے روزہ نہ رکھا پھر دن کو پتہ چلا کہ چاند نکل آیا تھا، بالاتفاق اس دن کی قضاء دینا ہو گی، اسی طرح یہ بھی ہے۔ ابن التین کہتے ہیں صومِ نذر میں مالک نے قضاء واجب قرار نہیں دی۔ ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ مکلفین ظاہر کے ساتھ مخاطب ہیں اگر ان سے اجتہاد میں کوئی غلطی ہو گئی ہو تو کوئی حرج نہیں۔ اسے ابو داوَد اور ابن ماجہ نے بھی (الصوم) میں روایت کیا ہے۔

باب صومِ الصِّبیانِ (بچوں کا روزہ)

وقال عمرُ رضی اللہ عنہ لِنَشوانٍ فی رمضانَ وَیلکَ وصِبیانُنا صِیامٌ فضَربَہ. (حضرت عمرؓ نے ایک نشئ سے کہا تم پر ہلاکت ہمارے بچوں تک نے روزہ رکھا ہے، پھر اس پر حد لاگو کی)۔

جمہور کے نزدیک بالغ ہونے سے قبل واجب نہیں سلف کی ایک جماعت جس میں ابن سیرین اور زہری ہیں، کے نزدیک مستحب ہے۔ شافعی کہتے ہیں انہیں بطورِ مشق روزے رکھوائے جائیں جب اس کی طاقت ہو (یعنی بالکل چھوٹے نہ ہوں) ان کے اصحاب نے نماز کی طرح سات اور دس برس کی حد مقرر کی ہے۔ اسحاق نے بارہ اور احمد نے ایک قول کے مطابق دس برس کی حد مقرر کی ہے۔ اوزاعی کہتے ہیں اگر مسلسل تین دن روزہ رکھنے کی طاقت ہو تو روزے رکھنا مشکل نہ ہوگا مالکیہ جمہور کے ساتھ ہیں، ان کے نزدیک بچوں کے حق میں روزہ مشروع نہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں مصنف نے اثرِ عمر شاملِ ترجمہ کر کے ان کا لطیف پیرائے میں رد کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر معاملہ میں اہلِ مدینہ کا عمل حجت ہے اور اس اثر میں حضرت عمر نے ایک آدمی کو جس نے روزہ نہ رکھا، مارا اور کہا کہ ہمارے بچوں تک نے روزہ رکھا؟ تم نے نہیں رکھا۔ (نشوان) یعنی مدہوش آدمی اس کی جمع نشاویٰ ہے جیسے سکران سکاریٰ، وزناً و معنیً (اردو میں نشئ کا لفظ اسی مادہ سے ہے) نشئ، انتشیٰ اور تنشیٰ، تینں ابواب متداول ہیں۔ اس اثر کو سعید نے اور بغوی نے جعدیات میں موصول کیا ہے اس میں ہے کہ شراب کے سبب مدہوش تھا اسی کوڑے مار کر شام کی طرف جلا وطن کر دیا۔

علامہ انور لکھتے ہیں جیسا کہ قبل ازیں ذکر کیا، نووی کو بچے کے حج کی بابت حنفیہ کے مذہب کے بیان میں سہو ہوا انہوں نے لکھ دیا کہ احناف کے ہاں اس کا حج غیر معتبر ہے یہ خلافِ واقع ہے ہمارے ہاں بچوں کی تمام عبادات کا اعتبار ہے ہم نے یہ کہا ہے کہ اس کا حج حجِ اسلام (یعنی فرضی حج) نہ سمجھا جائے گا، بالغ ہونے پر فرضی حج کی ادائیگی کرنا ہوگی۔

حدثنا مسدد حثنا بشر بن المفضل عن خالد بن ذکوان عن الربیع بنت معوذ قالت أرسل النبیﷺ غداةَ عاشوراءَ إلیٰ قُرَی الأنصارِ مَن أصبحَ مُفطراً فَلْیُتِمَّ بقیةَ یومِہ و من أصبحَ صائماً فلیَصُمْ قال فکُنَّا نصومُہ بعدُ و نُصَوِّمُ صبیانَنا ونَجعَلُ لَھم اللُّعبةَ مِن العِھنِ فإذا بکیٰ أحدُھم علی الطعامِ أعطَیناہ ذاک حتی یَکون عندَ الإفطار

ربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ نبی ﷺ نے عاشوراء کی صبح کو انصار کی بستیوں میں یہ کہلا بھیجا کہ جس نے بغیر روزہ کے صبح کی ہو وہ اپنے باقی دن میں کچھ کھائے نہ کچھ پئے اور جس شخص نے روزہ کی حالت میں صبح کی ہو وہ روزہ رکھے۔ ربیع کہتی ہیں اس کے بعد ہم برابر عاشوراء کا روزہ رکھتے اور اپنے بچوں کو بھی رکھواتے اور ان کیلئے روئی کی گڑیاں بنالیا کرتے تھے کہ جب کوئی ان میں سے کھانے کیلئے روتا تو ہم وہی گڑیا اس کو دیدیتے (اور اس طریقہ سے بہلاتے) یہاں تک کہ افطار کا وقت آ جاتا۔

خالد بن ذکوان نزیلِ بصرہ تابعی صغیر ہیں سوائے ربیع بنت معوذ کے جو صغار صحابہ میں سے ہیں، کسی سے سماع نہیں کیا۔ بخاری نے صرف انہی سے ان کی حدیث روایت کی ہے۔ (عن الربیع) مسلم کی ایک دیگر سند کے ساتھ خالد سے روایت میں (سألت

الربیع) ہے ربیع، یائے مشدد کے ساتھ مصغراً ہے معوذ بروزن معلم ہے، وہ ابن عوف ہیں ابن عفراء کی کنیت سے معروف تھے۔ واقعہ بدر میں ان کا ذکر آئے گا۔

(قری الأنصار) مسلم میں (حول المدینة) کا لفظ بھی ہے۔ (إذا نوی بالنهار صوما) کے تحت اس ایلچی کا نام مذکور ہوا۔ (صبیاننا) مسلم میں مزید یہ بھی ہے (الصغارونذهب بهم الی المسجد) ۔(العهن) یعنی صوف ۔(أعطیناه ذلك حتی الخ) ابنا خزیمہ وحبان نے بھی یہی روایت کیا ہے مسلم کی روایت میں (أعطیناه إیاه عند الإفطار) ہے جو ایک اشکال ہے بخاری کی اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس سے کچھ عبارت ساقط ہے۔ مسلم نے ایک اور سند کے ساتھ خالد سے نقل کیا ہے کہ ان کھلونوں سے انہیں بہلاتے حتی کہ اس طریقہ سے ان کا روزہ مکمل ہو جاتا۔ ابن خزیمہ کی رزینہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم عاشوراء کے دن دودھ پیتے بچوں کی والدات کو حکم دیتے کہ انہیں شام تک دودھ نہ پلائیں اور (برکت کی خاطر) بچوں کے منہ میں اپنا لعابِ دھن ڈالتے۔ ابن خزیمہ اس کی صحت کے بارہ میں متوقف ہیں مگر اس کی سند لاباًس بہ ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ رمضان سے قبل عاشوراء کا روزہ فرض تھا جیسا کہ پہلے بحث گذری۔ بچوں کو یہ روزہ رکھوانا اس عمر میں جو حدیثِ باب میں ذکر ہوئی بطور تمرین کے تھا۔ صحابہ کا یہ کہنا کہ ہم عہدِ نبوی میں یہ کام کرتے تھے حدیث کو مرفوع کے حکم میں لے آتا ہے کیونکہ یقیناً آنجناب کو ان کے افعال کی اطلاع ہوتی تھی پھر احکام ومسائل کی بابت آپ سے سوال بھی کرتے تھے۔ اس حدیث کو مسلم نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب الوِصالِ (سحری تک روزہ جاری رکھنا)

ومَن قالَ لَیْسَ فی اللَّیلِ صیامٌ لِقولِهٖ عزَّوجَلَّ ﴿ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ ﴾ ونهی النبیُّ ﷺ عنه رحمةً لَهم وإبقاءً علیهم وما یُکرَه مِن التَعمُّقِ. (نبی ﷺ نے ازرہِ شفقت رات کو کھانے پینے سے پرہیز سے منع کیا)

اس سے مراد قصداً مغرب کے وقت افطار نہ کرنا، جس نے اتفاقاً رات کا ایک حصہ گذرنے تک افطار نہ کیا، وہ اس سے خارج ہے جس نے پوری رات یا رات کا بعض حصہ امساک کیا وہ اس میں شامل ہے۔ امام بخاری نے کسی حکم کا ذکر نہیں کیا کیونکہ یہ ایک مشہور اختلافی مسئلہ ہے۔ (ومن قال لیس الخ) گویا ترمذی کی تخریج کردہ حدیثِ ابی سعید الخیر جسے ابن سکن نے بھی (الصحابة) اور دولابی نے (الکنی) میں نقل کیا ہے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ یہ مرفوع ہے اور اس کا سیاق یہ ہے (ان الله لم یکتب الصیام باللیل فمن صام فقد تعنیٰ ولا أجر له) (یعنی اللہ نے رات کو روزہ میں شامل نہیں کیا جو ایسا کرے وہ تکلف سے کام لے گا اور اس کے لئے اس پر کوئی اجر نہیں) ابن مندہ کہتے ہیں یہ غریب ہے ہم اس طریق کے علاوہ کسی اور طریق سے اسے نہیں جانتے۔ ترمذی کہتے ہیں میں نے اس بارے بخاری سے سوال کیا، کہنے لگے میرا نہیں خیال کہ عبادہ بن نسی نے ابوسعید الخیر سے سماع کیا ہو۔ اس مفہوم کی ایک حدیث بشیر بن خصاصیہ سے بھی مروی ہے جسے احمد، طبرانی، سعید، عبد بن حمید اور ابن ابی حاتم نے نقل کیا ہے لیلی زوجہ بشیر کے حوالے سے، کہتی ہیں میں نے دو دن کے مواصلہ کا ارادہ کیا تو مجھے بشیر نے منع کیا اور کہا نبی اکرم نے اس سے روکا اور فرمایا ہے کہ نصاریٰ

ایسا کیا کرتے تھے (ولكن صوموا كما أمركم الله تعالى أتموا الصيام الى الليل) (یعنی جیسے اللہ نے حکم دیا ہے کہ رات تک روزہ رکھو، ایسا ہی کرو اور جب رات آئے تو افطار کردو)۔ طبرانی نے اوسط میں ابوذر سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ (لا صيام بعد الليل) (یعنی رات آ جانے پر کوئی روزہ نہیں) اس میں ایک راوی عبدالملک مجہول ہیں بقول ابن حجر میں انہیں نہیں پہچانتا، بقیہ ثقات ہیں مگر اس کی معارض حدیث اس سے اصح ہے جیسا کہ آگے بیان ہوگا، اگر یہ احادیث صحیح ثابت ہو جاتیں تو وصال کا اصلاً کوئی معنی و مفہوم نہ ہوتا اور نہ اس کے کرنے میں تقرب کی کوئی بات ہوتی آنجناب کے فعل مبارک سے صحیح احادیث کے ذریعہ وصال ثابت ہے مگر یہ آنجناب کا خاصہ ہے، یہی راجح ہے۔ (ونهى النبى الخ) اسے آخر الباب میں حضرت عائشہ کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ (إبقاء عليهم) کا لفظ ابوداؤد وغیرہ کی ایک روایت میں ہے، اس میں تھا کہ حجامہ اور مواصلہ کو حرام قرار نہیں دیا بس از رہِ شفقت روکا (یعنی اگر کوئی اپنے میں اتنی ہمت و طاقت سمجھتا ہے تو وصال حرام نہیں)۔ (وما يكره من التعمق) یہ امام بخاری کی کلام ہے (الوصال) پر معطوف ہے، اس سے مراد تکلیفِ مالا یطاق کے فعل میں مبالغہ کرنا یعنی بے جا تکلف سے کام لینا اور عبادات میں اپنے آپ کو مشقت میں ڈالنا۔ اگلے باب کی حدیثِ ابی ہریرہ میں آئے گا کہ اتنا اور وہ عمل کرو جس کی تم طاقت رکھتے ہو۔

علامہ انور لکھتے ہیں وصال دو طرح کا ہے ایک سحر تک، حدیث میں اس سے نہی وارد نہیں ہمارے فقہاء نے بھی اس سے تعرض نہیں کیا حافظ ابن تیمیہ کے نزدیک یہ مستحب ہے، بعض صحابہ کرام سے بھی اس کا عمل ثابت ہے۔ ابن حجر نے فتح میں غیر النبی ﷺ کے لئے یہ مکروہ ہے یا نہیں، کی بابت بحث کی ہے، بخاری اس بارے کوئی فیصلہ نہیں کر سکے کہ باہم متعارض آثار نقل کئے ہیں، ان کا (ليس فى الليل الخ) اثر ذکر کرنا حنفیہ کے مسلک کا مؤید ہے، ان کا یہ کہنا (نهى رحمة) جواز پر دال ہے۔ دوسری قسم (وصال يوم بيوم) ہے (یعنی روزانہ نفلی روزہ رکھنا) اس میں بھی بحث ہے کہ یہ معصیت ہے یا اس سے بھی از رہِ شفقت منع فرمایا تھا معصیت ہونا راجح ہے اسی لئے اگلا ترجمہ اس پر تنکیل کے ذکر میں لائے ہیں اور اس سے اگلا (وصال إلى السحر) کا جسکے تحت حدیثِ جواز نقل کی ہے۔

حدثنا مسدد قال حدثني يحيى عن شعبة قال حدثني قتادة عن أنس رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال لا تُواصِلُوا قالوا إنك تُواصِلُ قال لستُ كأحدٍ مِنكم إني أطعَمُ وأسقىٰ أو إني أبيتُ أطعَمُ وأسقىٰ

حضرت انسؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا (بلا سحر و افطار) پے در پے روزے نہ رکھا کرو صحابہؓ نے عرض کیا کہ آپ تو وصال کرتے ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ میں تمہاری طرح نہیں ہوں مجھے (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) کھلایا اور پلایا جاتا ہے یا (آپ نے یہ فرمایا کہ) میں اس طرح رات گزارتا ہوں کہ مجھے کھلایا اور پلایا جاتا رہتا ہے۔

یحییٰ سے مراد قطان ہیں۔ (لا تواصلوا) ابن خزیمہ کی اُبو سعید عن شعبہ کے طریق سے اسی روایت میں (إياكم والوصال) ہے احمد کی ہمام عن قتادہ سے روایت میں ہے (نهى النبى ﷺ عن الوصال)۔ (قالوا إنك الخ) اکثر روایات میں یہی ہے۔ اگلے باب کی حدیثِ ابی ہریرہ میں ہے کہ (فقال رجل من المسلمين) گویا کہنے والا ایک شخص تھا چونکہ باقیوں کی رضا مندی بھی شامل تھی (یا وہ بھی جواب سننے کے مشتاق تھے) لہٰذا بخاری کی روایت میں جمع کا صیغہ ہے کسی طریق میں ان کا نام مذکور نہیں۔

(لست کأحد منکم) ابن عمر کی روایت میں (لست مثلکم) ابوسعید کی روایت میں (لست کھیئتکم) مسلمہ کی ابو ہریرہ سے روایت میں (لستم فی ذلك مثلی) ہے سعید کے مرسلِ حسن میں بھی یہی ہے۔ اگلے باب کی روایت میں ہے (وأیکم مثلی) یہ استفہام توبیخی ہے جو مشعر بالا ستبعاد ہے۔ (مثلی) کا مفہوم یہ ہے کہ میری صنف پر یا جورب کی طرف سے میرا مقام ہے۔(أو إنی أبیت الخ) یہ شک شعبہ کی طرف سے ہے۔ احمد کی بہز عنہ سے روایت میں اس کی صراحت ہے۔ سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے بغیر شک کے نقل کیا ہے، اس کے الفاظ ہیں (إنّ ربی یطعمنی ویسقینی) یہ ترمذی میں ہے۔ باب التمنی میں حضرت انس کی روایت میں اس کا سبب بھی مذکور ہے کہ ایک مرتبہ مہینے کے آخر میں آنجناب نے مواصلہ کیا لوگوں نے بھی آپ کے دیکھا دیکھی مواصلہ کیا اس پر آپ نے یہ فرمایا۔

حدثنا عبد الله بن یوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضی الله عنهما قال نَهیٰ رسولُ اللهﷺ عن الوِصالِ قالوا إنك تُواصِلُ قال إنی لستُ مِثلَکم إنی أطعَمُ وأسقیٰ۔(سابقہ کا مفہوم ہے)

(باب برکة المسحور) میں جویریہ عن نافع کے حوالے سے سبب ذکر ہوا کہ آپ کے وصالِ صیام کرنے پر لوگوں نے بھی کیا مگر ان پر شاق گزرا جس پر آپ نے منع فرمایا۔ مسلم نے (ابن نمیر عن عبید الله عن نافع) کے طریق سے (فی رمضان) بھی ذکر کیا ہے لیکن اس میں (فشق علیهم) نہیں۔ علامہ قسطلانی اس کے تحت ابن قیم کا قول ذکر کرتے ہیں کہ یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے معارف اور مناجات اور اس کے قرب وحب کے سبب جو آپ کی آنکھوں کو ٹھنڈک (قرۃ عین) نصیب ہوتی تھی اس سے آپ حسی بھوک و پیاس سے مستغنی تھے، کہتے ہیں جسے اس امر کا ادنیٰ تجربہ وشوق بھی ہے وہ جانتا ہے کہ قلب و روح کی غذا کے سبب جسم ظاہری و حیوانی غذا سے مستغنی ہو جاتا ہے وہ روحانی مسرت جس کا سبب تقرب اور اقرارِ عین ہے اکل وشرب سے بے نیاز کر دیتی ہے۔

حدثنا عبد الله بن یوسف حدثنا اللیث حدثنی ابن الهاد عن عبدالله بن خباب عن أبی سعید رضی الله عنه أنه سمع النبیﷺ یقول لا تُواصِلُوا فأیکُمْ إذا أرادَ أن یُواصِلَ فلیُواصِلْ حتّی السَّحرِ قالوا فإنك تواصِلُ یا رسول الله قال إنی لستُ کَهَیئَتِکم إنی أَبِیتُ لی مُطعِمٌ یُطعِمُنی وساقٍ یَسقِین ۔(ایضاً)

(اس سند میں عبداللہ بن یوسف جن کی صحیح بخاری میں اکثر روایات امام مالک کے حوالے سے ہیں ان کے ایک شاگرد لیث بن سعد جو فقیہِ مصر تھے، سے روایت کر رہے ہیں) ابن الهاد کا نام یزید بن عبداللہ ہے یہ حدیث ابو داؤد نے بھی ابن الهاد کے طریق سے نقل کی ہے، مسلم نے اس کی تخریج نہیں کی۔

حدثنا عثمان بن أبی شیبة و محمدٌ قالا أخبرنا عبدة عن هشام بن عروة عن أبیه عن عائشة رضی الله عنها قالت نهیٰ رسولُ اللهﷺ عن الوصال رحمةً لَهم فقالوا

إنك تُواصِلُ قال إني لَستُ كَهَيْئَتِكم إني يُطعِمُني رَبي ويَسقِين- قال أبو عبدالله لَم يَذكُرْ عثمان رحمةً لهم-(ایضاً)

عبدہ سے مراد بن سلیمان ہیں۔(قال أبو عبد الله الخ) امام بخاری وضاحت کر رہے ہیں کہ عثمان جو اس سند میں ان کے شیخ ہیں، نے (رحمةً لهم) کا لفظ ذکر نہیں کیا گویا یہ لفظ ان کے دوسرے شیخ محمد بن سلام کی روایت سے ہے۔مسلم نے اسے ابن راھویہ اور عثمان ابن ابی شیبہ دونوں سے روایت کیا ہے اور اس میں یہ لفظ موجود ہے انھوں نے امام بخاری والی وضاحت نہیں کی۔ابو یعلی اور حسن بن سفیان نے بھی اپنی اپنی مسند میں اس روایت کو عثمان سے ہی نقل کیا ہے اور دونوں کی روایت میں یہ لفظ موجود نہیں۔اسماعیلی نے بھی اسی طرح نقل کیا ہے جوزقی نے بھی اسے محمد بن حاتم عن عثمان کے حوالے سے اس لفظ سمیت نقل کیا ہے تو محتمل ہے کہ عثمان کبھی یہ لفظ ذکر کرتے ہوں اور کبھی نہ کرتے ہوں۔اسماعیلی نے جعفر فریابی عن عثمان کے طریق سے اسی روایت میں یہ لفظ آنجناب کے حوالے سے ذکر کیا ہے، اس میں ہے (انما هي رحمة رحمكم الله بها إني لست كهيئتكم)

ان مجموعی احادیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ مواصلہ آپ کے خصائص میں سے ہے کسی اور کو اس کی اجازت نہیں البتہ سحری تک وصال کرنے کی سب کو رخصت ہے۔اس منعِ مذکور کی بابت اختلاف ہے بعض نے اسے نہی تحریمی، بعض نے مکروہ جبکہ بعض کی رائے ہے کہ اگر مشقت ہو تو حرام، وگرنہ مباح ہے۔ابن ابی شیبہ نے ابن زبیر کی نسبت لکھا ہے کہ پندرہ دن تک مواصلہ کر لیتے تھے (یعنی مسلسل پندرہ نفلی روزے رکھتے)، تابعین میں سے کئی ایک بھی اس کے قائل ہیں جیسا کہ ابونعیم نے الحلیہ میں اور طبری نے بھی تفصیل ذکر کی ہے ان کی دلیل یہ ہے جیسا کہ آگے آئیگا، کہ آپ نے اور متعدد صحابہ نے نہی کے بعد بھی وصال کیا ہے اگر یہ نہی تحریمی ہوتی تو آپ ان کے اس فعل کی تقریر نہ کرتے، تو اس سے ثابت ہوا کہ یہ منع کرنا از رہِ شفقت و رحمت تھا، جیسے آپ نے قیام اللیل سے منع کیا تھا کہ کہیں فرض نہ کر دیا جائے، اسی طرح صیام الدھر کی نہی بھی اسی قبیل سے ہے پس جس پر یہ شاق نہ ہو اور وہ اہلِ کتاب کی موافقت کا بھی قصد نہ کرے اور تعجیلِ فطر کی بابت سنت سے اعراض کا بھی، تو اس کے لئے وصال منع نہیں، اکثر کی رائے ہے کہ وصال حرام ہے، شافعیہ سے دو قول، تحریم و کراہت منقول ہیں شافعی نے الأم میں اسے محظور لکھا ہے۔اہل ظاہر اسے حرام کہتے ہیں ابن حزم نے صراحۃً لکھا ہے۔احمد، اسحاق، ابن منذر، ابن خزیمہ اور مالکیہ کی ایک جماعت وصال الی السحر کے جواز کے قائل ہیں۔یہ وصال دراصل رات کا کھانا رات گئے تک مؤخر کرنا ہے (بظاہر یہ آٹھ پہر کا روزہ کہلائے گا) یقینی طور پر اس کی بھی اجازت اس امر سے مشروط ہے کہ اس پر شاق نہ ہو وگرنہ یہ تقرب قرار نہ پائے گا۔اکثر شافعیہ کے نزدیک حقیقی وصال یہ ہے کہ پوری رات کا روزہ رکھے جیسے پورے دن کا رکھا ہے۔امساک الی السحر کو شکلی مشابہت کی وجہ سے وصال کہا گیا ہے، ابن حجر کے نزدیک یہ بات محتاجِ دلیل ہے، آنجناب سے ثابت ہے کہ آپ (کئی دفعہ) سحر سے سحر تک کا روزہ رکھتے تھے، اسے عبد الرزاق اور احمد نے حضرت علی اور طبرانی نے حضرت جابر سے جبکہ سعید نے مرسلاً ابو قلابہ اور ابن ابی نجیح عن أبیہ کے طریق سے، عبدالرزاق نے بھی عطاء کے مرسل کے بطور نقل کیا ہے۔

تحریم کے قائلین کی دلیل حدیثِ مذکور (اذا أقبل الليل الخ) ہے وہ (رحمةً لهم) کا جواب دیتے ہیں کہ یہ ترکیب منعِ تحریمی ہونے کے منافی نہیں، نہی کے بعد کئی صحابہ کے مواصلہ کرنے اور آپ کی تقریر کا جواب دیتے ہیں کہ یہ تقریر نہ تھی بلکہ تقریع و

تنکیل تھی یعنی جب انھوں نے اس نہی پر عمل نہ کیا تو سزا کے طور پر انہیں مواصلہ کرائی تا کہ اس نہی کی حکمت ان پر آشکارا ہو۔ آپ کے قول (لستُ في ذلك مثلكم) سے اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ یہ آپ کے خصائص میں سے ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں عدمِ تحریم کی دلیل ابو داؤد کی مشار الیہ حدیث بھی ہے جس میں صحابی صراحت سے کہتے ہیں کہ آپ نے حجامت اور وصال کو حرام نہیں کیا۔ بزار اور طبرانی نے بھی حضرت سمرہ سے روایت کی کہ آنجناب نے وصال سے منع کیا (و ليس بالعزيمة) (یعنی یہ نہی امرِ مؤکد نہ تھی) اوسط للطبرانی میں جو حدیثِ ابی ذر ہے کہ حضرت جبریل نے آپ سے کہا تھا اللہ نے آپ کا وصال کرنا قبول کیا (ولا يحل لأحد بعدك) (آپ کے بعد کسی اور کیلئے جائز نہیں) تو اس کی سند صحیح نہیں ہے صحابہ کرام کا اس نہی کے بعد بھی مواصلہ کرنا اس امر کا ثبوت ہے کہ وہ اس نہی کو تنزیہی سمجھے ہیں۔

احادیثِ باب سے (استواء المكلَفين في الأحكام) ثابت ہوا یعنی جو احکام آنجناب کے لیے ہیں وہ آپ کی امت کے لیے بھی ہیں الا یہ کہ کوئی عمل دلیل سے آپ کی خصوصیت ثابت ہو لہٰذا (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) کا عموم، مخصوص (ومقید) ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ نواہی کی (اور اوامر کی بھی) حکمتیں تلاش کی جاسکتی ہیں اور ان کا استکشاف ہوسکتا ہے۔
اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب التَّنكيلِ لِمَنْ أكثرَ الوِصالَ (اکثارِ وصال کرنیوالے کیلئے تنکیل)

(تنکیل یعنی نکال، سزا دینا) ابن حجر لکھتے ہیں ترجمہ میں وصال کو اکثار کے ساتھ متقید کرنے سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ کبھی کبھار وصال کرنے والے پر نکال نہیں لیکن اس سے جواز کا ثبوت لازم نہیں سمجھا جاسکتا۔ (رواه أنس الخ) التمنی میں انکی روایت آئے گی۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني أبو سلمة بن عبدالرحمن أن أبا هريرة رضي الله عنه قال نهىٰ رسولُ اللهﷺ عن الوصال في الصوم فقال له رجلٌ من المسلمين إنك تُواصِلُ يا رسولَ الله قال و أيُّكم مثلي؟ إني أبِيتُ يُطعِمُني ربي ويَسقين فلما أبَوا أن ينتَهُوا عن الوصال واصلَ بِهم يوماً ثم يوماً ثم رأوُا الهِلالَ فقال لَو تَأخَّرَ لَزِدتُكم كالتنكيلِ لَهم حين أبَوا أن ينتهوا ۔(باب سابق کی احادیث کا مفہوم ہے مزید یہ کہ صحابہؓ کے باز نہ آنے پر ایک بار آپؐ نے انہیں پیدر پے روزے رکھوائے)۔

(أخبرني أبو سلمة الخ) شعیب نے زہری سے اسی طرح نقل کیا ہے عقیل نے بھی انکی متابعت کی ہے باب التعزیر میں ان کی روایت آئے گی۔ اور معمر نے بھی، ان کی روایت کتاب التمنی میں ہے مسلم میں یونس نے بھی اور کئی ایک نے ان کی متابعت کی ہے۔ عبدالرحمٰن بن خالد نے زہری سے روایت کرتے ہوئے ان کی مخالفت کی ہے چنانچہ انھوں نے بجائے ابوسلمہ کے سعید بن مسیب ذکر کیا ہے امام بخاری نے یہ روایت بطور معلق المحاربین اور کتاب التمنی میں نقل کی ہے یہ کوئی اختلافِ ضار نہیں دار قطنی نے

العلل میں عبدالرحمٰن بن خالد ہی کے حوالے سے زہری سے روایت کرتے ہوئے دونوں کے نام ذکر کئے ہیں اس طرح اسماعیلی نے بھی (عبد الرحمن بن نمر عن الزهري) کے حوالے سے دونوں نام ذکر کئے ہیں۔ دارقطنی کہتے ہیں دونوں نام ذکر کرنے پر زبیدی نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ (واصل بهم الخ) بظاہر دو دن مواصلت کی، معمر کی روایت میں صراحت سے مذکور ہے۔ (لو تأخر الخ) یعنی اگر ابھی بھی چاند نظر نہ آتا تو مزید وصال فرماتے اس سے (لو) کے استعمال کا جواز ثابت ہوا اس بارے جونہی وارد ہے اس کا تعلق غیر امورِ شرعیہ سے ہے، تفصیلی التمنی میں آئے گی۔ ابن حجر یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ میں تمہیں وصال کراتا رہتا حتی کہ تم عاجز آجاتے اور اس کے ترک کی درخواست کرتے، یہ ایسے ہی ہے جیسے اثنائے محاصرہ طائف انہیں واپسی کا حکم دیا جو اہل اسلام کو اچھا نہ لگا تو فرمایا ٹھیک ہے اگلے دن علی الصبح جا کر لڑائی کرو، انہوں نے ایسا ہی کیا جس کے نتیجے میں نقصان اٹھایا اور کاری زخم لگے اس پر جب آنجناب نے واپسی کا حکم دیا تو یہ حکم انہیں بہت اچھا لگا، اس کی مزید وضاحت المغازی میں آئے گی۔

(كالتنكيل بهم) معمر کی روایت (كالمنكل) مستملی کے نسخہ میں (كالمنكر) ہے حموی کے نسخہ میں (كالمنكي) نکایۃ سے، ہے مگر تنکیل کا لفظ ہی دیگر کتبِ حدیث میں ہے، تنکیل بمعنی سزا۔ اس حدیث کو نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا يحيىٰ حدثنا عبدالرزاق عن معمر عن همام أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال إياكم والوصالَ مَرَّتينِ قيل إنك تُواصِلُ قال إني أَبِيتُ يُطعِمُني ربي ويَسقِينِ فَاكْلَفوا مِن العمل ما تُطِيقون۔ (ایضاً۔ مزید یہ فرمایا کہ تم اسی قدر عبادت اپنے ذمہ لو جس کی تمہیں برداشت ہو)۔

ابوذر کے نسخہ میں یحییٰ بن موسی ہے۔ (إياكم والوصال) احمد کی عبدالرزاق کے واسطہ سے اسی سند کے ساتھ روایت میں یہ جملہ دو مرتبہ مذکور ہے اس سے ظاہر ہوا کہ (مرتین) کا لفظ امام بخاری یا انکے شیخ کا ہے، مالک نے بھی اسے (أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة) احمد کی طرح ذکر کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے (أبو زرعة عن أبي هريرة) کے طریق سے (إياكم والوصال ثلاث مرات) ذکر کیا ہے۔ مسلم نے اسی سند کے ساتھ (ثلاث مرات) کے بغیر نقل کیا ہے۔ علامہ انور اس جملہ کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ (قولهم إياك والأسد) تحذیر عند النجاۃ کے باب سے ہے (یعنی حالتِ سلامتی میں خطرے سے آگاہ کرنا) کہتے ہیں میری رائے میں ضمیرِ منفصل مفعول بہ ہے جبکہ اسمِ ظاہر مفعول معہ، واو دونوں کے مابین مفعول معہ کیلئے ہے، مقصود اتقاء عن المجموع (یعنی ان سب مذکورہ امور سے بچنا) ہے اس طرح تاویل کرنیکی ضرورت نہ پڑے گی میں نے اسے سیبویہ کے بعض اشارات سے مستفاد کیا ہے۔

(إني أبيت الخ) بابِ ہذا میں مذکور روایتِ ابو ہریرہ کے دونوں طریق میں یہی ہے، سابقہ باب کی حدیثِ انس، اسی طرح اسماعیلی کی حدیثِ عائشہ میں (أظل) تھا لہذا (أبيت) کا لفظ اپنے حقیقی معنی (کہ میں رات گذارتا ہوں اس حالت میں کہ میرا رب مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے)، میں نہیں بلکہ مطلق (كون) مراد ہے پھر یہ بھی کہ زیرِ بحث صورتِ مسئلہ رات کو امساک کی ہے نہ کہ دن کو، اکثر روایات میں (أبيت) ہی ہے گویا بعض راویوں نے (مدلولی معنی ملحوظ رکھتے ہوئے) أظل۔ سے تعبیر کیا، عموماً یہ سارے الفاظ مطلقاً ہی مستعمل ہوتے ہیں نہ کہ وقت کی تخصیص کے ساتھ۔ قرآن میں ہے (و اذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً)

مطلق وقت مراد ہے یہ نہیں کہ دن کے وقت اگر بیٹی ہونے کی خبر ملے تب ان کا چہرہ سیاہ پڑ جاتا ہے رات کو نہیں۔ احمد، سعید اور ابن ابی شیبہ کی اسی روایت میں جو (أبو معاوية عن الأعمش عن أبي صالح) کے حوالے سے ہے (أظل) کا لفظ ہے، پورا جملہ اس طرح ہے (إني أظل عندربي يطعمني ويسقيني) احمد اور ابو نعیم کی ابن نمیر سے، اور ابو عوانہ کی (علي بن حرب عن أبي معاوية) سے یہی عبارت ہے۔ ابن خزیمہ نے بھی (عبيدة بن حميد عن الأعمش) اسی طرح ذکر کیا ہے۔ مسلم کی (ابن نمير عن أبيه) کے واسطہ سے روایت میں عجیب شیء ہے کہ (أبو زرعة عن أبي هريرة) کی روایت جیسی عبارت یعنی (اني أبيت يطعمني ربي ويسقيني) ذکر کی ہے حالانکہ جیسا کہ ذکر ہوا ابن نمیر کی مسند احمد والی روایت میں (عندربي) کا لفظ ہے۔ یہ صرف ابو صالح کے طریق میں ہے جن سے اعمش نے روایت کی ہے اور وہ اس میں منفرد بھی نہیں، احمد نے یہی عبارت (عاصم ابن أبي النجود عن أبي صالح) ذکر کی ہے۔ غیر ابی ہریرہ کی روایت میں بھی یہ عبارت مذکور ہے، اسماعیلی نے حضرت عائشہ سے روایت نقل کرتے ہوئے (أظل عند الله يطعمني ويسقيني) کا جملہ ذکر کیا ہے۔ (عمران بن موسى عن عثمان) کے حوالے سے بھی یہی عبارت ہے (اس سے اگر کوئی یہ مراد لے کہ آنجناب کو دن و رات کے کسی حصہ میں اللہ تعالیٰ کا مہمان بننے کا شرف حاصل ہوتا تھا، کیفیت جو بھی ہو۔ تو بے جا نہ ہوگا خصوصا۔ عند۔ کا لفظ جو متعدد روایات میں ہے، یہ ایک ایسا مقامِ عندیت ہے جس کی بابت کچھ لکھتے ہوئے اقلام کے پر جلتے ہیں، لہذا عجزِ بیان کا اقرار ہی بہتر ہے)۔

اس اطعام و سقی سے مراد میں اختلاف ہے، آیا اس سے مراد یہ ہے کہ رمضان کی راتوں میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے حقیقۃً کھانے پینے کی اشیاء پہنچائی جاتی تھیں؟ ابن بطال وغیرہ اس کا رد کرتے ہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ وصال نہ کہلاتا پھر (يظل) کا لفظ بتلاتا ہے کہ دن کے وقت یہ ہوتا تھا اگر حقیقی اکل و شرب مراد ہوتا تو آپ صائم نہ ہوتے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اکثر روایات میں (أبيت) ہے۔ بتقدیرِ ثبوت، طعام و شراب کو مجاز پر محمول کرنا (أظل) کو مجازی معنی میں قرار دینے سے اولی نہیں ہے پھر یہ تو جنت کے کھانے اور مشروبات ہوتے تھے جن پر دنیوی احکام لاگو نہیں کیے جا سکتے جیسے آپ کا دل مبارک سونے کے طست میں دھویا گیا حالانکہ سونے کے برتنوں کا استعمال منع ہے۔ ابن منیر حاشیہ میں رقمطراز ہیں کہ طعامِ معتاد (یعنی دنیوی) ہی مفطِر ہے، خارقِ عادت قسم کا اکل یا شرب مثلاً جنت کا طعام و شراب اس میں داخل نہیں وہ جنسِ اعمال نہیں بلکہ جنسِ ثواب میں سے ہے، سو یہ ایک کرامت ہے اور کرامت عبادت کو باطل نہیں کرتی۔ بعض نے کہا ہے کہ حقیقی اکل و شرب ہی مراد ہے اور یہ رات کے وقت لایا جاتا تھا اور اس سے آپ کا وصالِ صوم منقطع نہ ہونا آپ کی خصوصیت ہے اسی لیے آپ نے فرمایا کہ میں تم جیسا نہیں یعنی اگر تم کھاؤ پیو تو تمہارا وصال منقطع ہو جائے گا جبکہ میرے کھانے پینے سے میرا وصالِ صوم منقطع نہیں ہوتا۔ الزین مزید لکھتے ہیں کہ آپ کا یہ کھانا پینا اس سونے والے روزے دار کی مانند ہے جسے خواب میں کھلا کر سیر کر دیا جائے مگر اس کے ساتھ اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا تو یہ آپ کی حالتِ استغراق ہے جس پر بشری احوال مؤثر نہیں۔

جمہور کی رائے ہے کہ (يطعمني ويسقيني) لازمِ طعام و شراب یعنی قوّت سے مجاز ہے، مفہوم یہ ہے کہ مجھے وہ قوت حاصل ہے جو تم میں اکل و شرب سے آتی ہے لہٰذا مجھ پر وصال گراں نہیں (مذکور ہے کہ آپ قوت میں چالیس مردوں کے برابر تھے) یہ معنی بھی کیا گیا ہے کہ آپ کو بھوک و پیاس کا احساس نہ ہوتا تھا (مگر کئی دیگر روایات سے اس کی نفی ہوتی ہے متعدد مواقع پر آپ کو لگی

بھوک یا پیاس کو صحابہ کرام نے محسوس کیا) ابن حجر لکھتے ہیں اگر یہ آخری معنی مراد لیا جائے تو یہ حالتِ صیام و وصال کے منافی اور ان سے مقصود کا فوات ہے (یعنی اگر کسی کو بھوک پیاس بھی نہیں لگتی تو اس کا روزانہ روزہ رکھ لینا، چہ معنی دارد؟) بھوک ہی تو اس عبادت کی روح ہے۔ قرطبی بھی اسے بعید قرار دیتے ہیں، کہتے ہیں آپ کی بھوک و پیاس کو محسوس کیا جاتا تھا کئی دفعہ شدتِ جوع سے آپ پیٹ پر پتھر باندھ لیتے تھے۔ ابن حجر کے بقول ابن حبان اس حدیث سے تمسک کرتے ہوئے آنجناب کی بھوک و پیاس کے بارہ میں وارد احادیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں بالخصوص پتھر باندھنے والی روایت، کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ صیام و وصال میں آپ کی بھوک کو برداشت نہیں کرتا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ آپ اتنی بھوک محسوس کریں کہ پتھر باندھیں؟ پھر پتھر باندھنے سے کیا ہوتا ہے؟ کہتے ہیں کہ روایت میں (حجر) کا لفظ (حجز) سے تصحیف ہے، حجز حجزۃ کی جمع ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں علماء نے ان کے اس خیال ورائے کی مخالفت ورد میں بہت کچھ لکھا ہے بلیغ ترین رد خود ان کی اپنی صحیح میں منقول حدیث ابن عباس سے ہوتا ہے جس میں ہے کہ آنجناب ایک مرتبہ دوپہر کو باہر نکلے تو ابوبکر وعمر پر نظر پڑی، فرمایا تمہیں (اس وقت) کس چیز نے باہر آنے پر مجبور کیا؟ کہنے لگے سوائے بھوک کے کسی نے نہیں نکالا، فرمایا مجھے بھی، قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے، بھوک ہی نے باہر نکل آنے پر مجبور کیا ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ پتھر باندھنے سے کیا ہوتا ہے؟ کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کمر سیدھی رہتی ہے کیونکہ پیٹ اگر خالی ہو تو خدشہ ہوتا ہے کہ آدمی نڈھال ہو کر اپنے پاؤں پر کھڑا نہ رہ سکے کیونکہ پیٹ میں ہمت نہیں ہوتی۔

اس اطعام وسقی سے مراد اس کی عظمت میں تفکر، اس کے مشاہدہ کی تملی (یعنی مستفید ہونا) اس کے معارف کے ساتھ تغذی (غذا حاصل کرنا) اس کی محبت میں آنکھوں کی ٹھنڈک اور اس کی مناجات میں استغراق واقبال بھی ہوسکتا ہے کہ اس وجہ سے کھانے پینے پر توجہ یا اس کا خیال ہی نہیں آتا تھا، ابن قیم اسی مفہوم کی طرف مائل ہیں، کہتے ہیں کئی دفعہ یہ (روحانی) غذا جسمانی غذا سے عظیم تر ہوتی ہے اور جسے ادنیٰ ذوق وتجربہ بھی ہے وہ جانتا ہے کہ قلب وروح کی غذا کثیر جسمانی غذا سے مستغنی کرتی ہے اور بالخصوص جب روحانی مسرتوں کا ہجوم ہو اور جس کی آنکھ دیدارِ محبوب سے ٹھنڈک حاصل کرتی ہو۔ (اسی لئے عام مشاہدہ ہے کہ فانی فی اللہ قبیل کے لوگوں کی ظاہری غذا بالکل واجبی سی ہوتی ہے)۔ (فاکلفوا) یعنی اتنی تکلیف ومشقت اختیار کرو جتنی تم برداشت کرسکو۔

باب الوِصَال إلَى السَّحُرِ (یعنی سحر تک روزہ جاری رکھنا)

یہ ابوابِ تطوع کا پہلا ترجمہ ہے، یہاں سے امام بخاری نفلی روزوں کے مسائل ذکر کررہے ہیں۔ اس کے جواز کی بابت یہ ترجمہ لائے ہیں پہلے ذکر ہوا ہے کہ احمد اور محدثین کے ایک گروہ کا یہی موقف ہے بعض شافعیہ اسے وصال قرار نہیں دیتے۔ علامہ انور لکھتے ہیں امام بخاری کا میلان بھی اس کے جواز کی طرف ہے۔

حدثنا ابراهيم بن حمزة حدثني ابن أبي حازم عن يزيد عن عبدالله بن خباب عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه سمع رسولَ الله ﷺ يقول لا تُواصِلوا فأيُّكم

أرادَ أن يواصِلَ حتىَ السَّحَر قالوا فإنك تواصل يارسولَ الله ﷺ قال لستُ كَهَيئتِكم إني أبيتُ لِي مُطعِمٌ يُطعِمُني وساقٍ يَسقِين

ابُوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (اے لوگو!) وصالِ صوم نہ کرو اور جو تم میں سے رکھنا چاہے تو وہ سحری تک نہ کھائے۔اس پر لوگوں نے کہا..... الخ۔آگے وہی جو سابقہ روایات میں گزرا۔

ابن ابی حازم سے مُراد عبدالعزیز ہیں جبکہ ان کے شیخ یزید ابن عبداللہ بن الھاد، سابقہ باب کی اسی حدیث میں لیث کے شیخ تھے۔عبداللہ بن خباب مدنی موالی انصار میں سے ہیں بقول ابن حجر ان کی صرف ابوسعید ھی سے روایت دیکھی ہے۔امام بخاری نے ان سے سات احادیث روایت کی ہیں، یہ دوسری ہے۔جوزقی انکی معرفتِ حال کی بابت متوقف ہیں، ابو حاتم رازی وغیرہ نے انکی توثیق کی ہے اس حدیثِ وصال کی ابوسعید سے روایت پر بشر بن حرب بھی ان کے موافق ہیں، انکی روایت مصنف عبدالرزاق میں ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں ابن خزیمہ کی ابو صالح عن اَبی ھریرۃ سے روایت میں آنجناب کے سحر تک وصال کا تذکرہ ہے اور یہ کہ جب صحابہ نے بھی ایسا کرنا چاہا تو آپ نے منع فرمادیا، بظاہر یہ اس حدیثِ ابی سعید کے معارض ہے کیونکہ اسمیں وصال الی السحر کی اجازت مذکور ہے۔اسکا جواب یہ ہے کہ ابو صالح کی محفوظ روایت مطلقا وصال سے نہی کی ہے نہ کہ (اِلى السحر) کی قید کے ساتھ، باقی تمام رواۃ نے ابوھریرہ سے بغیر اس قید کے ہی نقل کیا ہے، لہٰذا یہ روایت جو عبیدہ بن حمید کی ہے، شاذ ہے۔ابو معاویہ نے بھی اس بارے ان کی مخالفت کی ہے جو اعمش کے اصحاب میں سب سے زیادہ اَضبط ہیں، انھوں نے (إلى السحر) ذکر نہیں کیا، یہ احمد نے نقل کی ہے پھر جیسا کہ ذکر ہوا، عبداللہ بن نمیر نے بھی ابو معاویہ کی متابعت کی ہے، ایک تطبیق ابن خزیمہ نے یہ ذکر کی ہے کہ اولاً آنجناب نے مطلق وصال سے منع فرمایا، یعنی پوری رات کا ہو یا بعض رات کا، حدیثِ ابی صالح اس پر محمول ہے، پھر آپ نے سحر تک کے وصال کی اجازت دیدی، اس پر حدیثِ ابی سعید ھذا محمول ہے یا یہ کہ حدیثِ ابی صالح کی نہی (محمول على التنزه) ہے اور حدیثِ ھذا میں (مابعدالسحر) کی نہی تحریمی ہے۔

باب مَن أقْسَمَ علىٰ أخِيهِ لِيُفطِر فى التَّطَوُّعِ ولَم يَرَ عَلَيهِ قَضاءً إذاكان أوْفَقَ لَه

(نفلی روزے میں کسی دوست وغیرہ کو قسم دیدی کہ روزہ توڑ دو، کسی وجہ سے)

علامہ لکھتے ہیں اسے یمین استعطاف کہا جاتا ہے اور مخاطب کیلئے مستحب ہے کہ اسکی قسم کو سچا بنائے۔(یعنی اسکی قسم کی بناء پر نفلی روزہ توڑدے) اب اس روزے کی قضاء ہے یا نہیں؟، امام بخاری عدم قضاء کے قائل ہیں، علامہ کہتے ہیں ہمارے ھاں قضاء دینی پڑے گی کیونکہ البدائع میں ابوبکر بیاضی کے حوالے سے ہے کہ نفلی اعمال میں شروع (یعنی انکا آغاز کرنا) نذرِ قولی کے بمنزلہ ہے لہٰذا قضاء ضروری ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں حدیثِ باب میں ابو جحیفہ کے اس طریق میں قسم کا ذکر نہیں قضاء کا بھی کسی طریق میں ذکر نہیں مگر اسمیں اصل اسکا عدم ہے (یعنی حدیث کے اس بابت سکوت سے استنباط کیا کہ قضاء نہیں) اگر قضاء واجب ہوتی تو شارع علیہ اسلام بیان فرمادیتے کیونکہ وقت،

بیان و وضاحت کا تھا۔ ممکن ہے انکا اشارہ ابو سعید کی ایک حدیث کی طرف ہو جسمیں ہے کہ میں آنجناب کیلئے کھانا تیار کر کے لایا مجلس میں موجود ایک شخص یہ کہتے ہوئے الگ ہوا کہ میں صائم ہوں آپنے فرمایا تیرے بھائی نے تیرے لئے تکلف کیا اور تم کھانے سے الگ ہو رہے ہو، روزہ افطار کرلو اور کھاؤ، چاھو تو اسکی قضاء دے لو (گویا قضاء ایک اختیاری امر ہے)، اسے بیہقی نے بسند حسن نقل کیا ہے ترجمہ میں ان کے جملہ (إذا کان أوفق له) سے یہ مفہوم اخذ کیا جاسکتا ہے کہ انکی رائے میں عدم قضاء اس صورت ہے کہ اگر وہ افطار کرنے میں معذور ہو، اگر تعمداً بغیر کسی سبب کے کیا ہے تو اس کی قضاء دینا ہوگی (أوفق) کو (أرفق) بھی پڑھا گیا ہے، دونوں کا معنی ایک ہے۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا جعفر بن عون حدثنا أبو العُمَيس عن عون بن أبي جُحَيفة عن أبيه قال آخَى النبيُّ ﷺ بين سَلمان وأبي الدرداءِ فزارَ سلمانُ أبا الدرداء فرأىٰ أمَّ الدرداء مُتَبَذِّلَةً فقال لَها ماشأنُكِ ؟ قالت أخوكَ أبو الدرداء ليس له حاجةٌ في الدنيا فجاءَ أبوالدرداء فصَنعَ له طعاما فقال له كُلْ قال فإني صائمٌ قال ماأنا بآكِلٍ حتىٰ تأكُلَ قال فأكَلَ فلمَّا كانَ الليلُ ذهبَ أبو الدرداءِ يقومُ قال نَمْ فنامَ ثم ذهبَ يقومُ فقال نَمْ فلمَّا كان مِن آخِرِ اللَّيلِ قال سلمانُ قُمِ الآنَ فصَلَّيا فقال لَه سلمانُ إنَّ لِرَبِك عليك حقاً ولِنفسِك عليك حقا ولأهلِك عليك حقا فأعْطِ كُلَّ ذي حقٍ حقَّه فأتَى النبيَ ﷺ فذَكرَ ذلك لَه فقال له النبي ﷺ صَدَقَ سلمانُ

ابو جحیفہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے سلمانؓ اور ابو الدرداءؓ کے درمیان بھائی چارہ کرا دیا تھا اس وجہ سے (ایک دن) سلمان، ابو درداء سے ملاقات کو گئے تو انہوں نے اُمّ درداءؓ کو بہت خستہ حالت میں پایا اور ان سے کہا تمہیں کیا ہوا؟ وہ بولیں تمہارے بھائی ابو درداء کو اب دنیا کی کچھ ضرورت نہیں رہی۔ اتنے میں ابو درداء بھی آ گئے اور انہوں نے سلمان کیلئے کھانا تیار کیا اور ان سے کہا کہ تم کھاؤ میں تو روزہ سے ہوں، سلمان نے جواب دیا میں نہ کھاؤں گا تاوقتیکہ تم بھی کھاؤ۔ بالآخر ابو درداء نے (روزہ توڑ دیا اور سلمان کیساتھ) کھانا کھایا پھر جب رات ہوئی تو ابو درداء نماز پڑھنے کھڑے ہو گئے سلمان نے کہا ابھی سو جاؤ چنانچہ وہ سو گئے پھر تھوڑی دیر کے بعد وہ اٹھنے لگے تو سلمان نے کہا کہ ابھی سو جاؤ پھر جب اخیر رات ہوئی تو سلمان نے کہا کہ اب اٹھو چنانچہ دونوں نے نماز پڑھی پھر ابو درداء سے سلمان نے کہا بے شک تمہارے پروردگار کا بھی تم پر حق ہے اور تمہاری بیوی کا بھی تم پر حق ہے پس تم کو چاہیئے کہ ہر صاحبِ حق کا حق ادا کرو پھر ابو درداء نبی ﷺ کے پاس آئے اور یہ تمام واقعہ بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ سلمان نے سچ کہا۔

ابو عمیس کا نام عتبہ تھا، بقول ابن حجر ان کی یہ حدیث صرف عون کے واسطہ سے ہے ان سے بھی اسکے راوی صرف جعفر ہیں، بزار نے اس تفرد کیطرف اشارہ کیا ہے۔ (آخى النبى الخ) اصحابِ مغازی نے ذکر کیا ہے کہ صحابہ کے درمیان مواخات کا یہ عمل دو مرتبہ ہوا، ایک مرتبہ قبل از ہجرت جب آپ نے مہاجرین (مکہ کے اھلِ اسلام) کے درمیان ایک دوسرے کی مواسات ومناصرت کی خاطر مواخات قائم کی اس سلسلہ میں زید بن حارثہ اور حمزہ بن عبدالمطلب کے درمیان مواخات فرمائی تھی دوسری مرتبہ بعد از ہجرت مدینہ میں، یہ مہاجرین وانصار کے مابین تھی۔ کتاب البیع میں عبدالرحمن بن عوف کی حدیث آئیگی کہ آنجناب نے میرے اور سعد بن ربیع کے

درمیان مواخات قائم فرمائی تھی۔ واقدی نے لکھا ہے یہ آپکی مدینہ آمد کے پانچ ماہ بعد کی بات ہے جب مسجد کی تعمیر جاری تھی۔ ابن اسحاق نے متعدد صحابہ کے اسماء ذکر کئے ہیں مثلاً ابوذر اور منذر بن عمرو کے مابین، سلمان فارسی اور ابودرداء، جیسا کہ باب کی اس روایت میں ہے۔ واقدی نے ان دونوں مثالوں کی نسبت تحفظ کا اظہار کیا ہے، اس لئے کہ ابوذر تو ہجرت نبوی کے تین برس بعد آئے تھے اور سلمان احد کے بعد اسلام لائے تھے مگر اسکا جواب دیا گیا ہے کہ مواخات کا یہ عمل دفعتہً واحدہ نہیں ہوا بلکہ جیسے جیسے صحابہ کرام آتے گئے انصار کے ساتھ ان کی مواخات کا سلسلہ قائم فرماتے گئے۔ واقدی نے ایک اور اعتراض یہ کیا ہے کہ زھری کے بقول بدر کے بعد مواخات کا سلسلہ ختم ہوگیا تھا وہ کہتے ہیں (قطعت بدر المواریث) ابن حجر لکھتے ہیں انکے اس قول سے مواخات کی کلیتہً نفی نہیں ہوتی بلکہ اب وہ مواخات ختم ہوگئی جسکی وجہ سے وہ ایک دوسرے کی وراثت کے حقدار بنتے تھے، گویا توارُث کے نسخ کا مطلب یہ نہیں کہ اب مواخات کا سلسلہ بھی ختم کر دیا گیا تھا، مواسات کے معنی میں مسلسل جاری رہی، بخاری کی اس روایت کے علاوہ بھی حضرت سلمان و ابودرداء کی مواخات کا ذکر صحیح طرق سے منقول ہے چنانچہ بغوی نے معجم الصحابہ میں ثابت عن اُنس کے حوالے سے انکی مواخات کا ذکر کیا ہے اسی طرح ابن سعد نے بھی حمید بن ھلال کے حوالے سے اسکا تذکرہ کیا ہے۔

(متبذلۃ) یعنی عام سے کام کاج کے کپڑے پہنے ہوئے تھیں، کشمیہنی کے نسخہ میں (مبتذلۃ) ہے معنی ایک ہی ہے۔ ان ام درداء کا نام خیرہ تھا جو بنت ابی حدرد تھیں انکے والد بھی صحابی تھے۔ آنجناب سے حدیث بھی روایت کی جو مسند احمد میں ہے، ان کی وفات کے بعد ابودرداء نے ایک اور خاتون سے شادی کی جنکا نام ھُجیمہ تھا وہ تابعیہ تھیں انہیں ام درداء صغریٰ کہا جاتا ہے، وہ ابودرداء کے بعد کافی عرصہ زندہ رہیں۔ (ماشأنك) ترمذی کی محمد بن بشار ہی کے واسطہ سے روایت میں ہے (یاأم الدرداء أمتبذلۃ ؟)۔

(فی الدنیا) دارقطنی کی ایک اور سند سے جعفر بن عون سے روایت میں (فی نساء الدنیا) ہے۔ ابن خزیمہ نے (یوسف بن موسی عن جعفر بن عون) کے حوالے سے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ وہ دن کو روزے سے ہوتے ہیں شب بھر تہجد میں مشغول رہتے ہیں۔ (فقال لہ کل الخ) اسکے قائل سلمان ہیں، ابودرداء نے جواب دیا کہ میں روزے سے ہوں۔ ترمذی کی روایت میں ہے کہ کھانا لیکر آئے اور کہا (کل فإنی صائم) اس لحاظ سے وہاں قائل ابودرداء اور مقول لہ سلمان بنتے ہیں حاصل یہ ہے کہ سلمان جو کہ مہمان تھے، نے کھانے سے انکار کیا حتیٰ کہ ابودرداء بھی انکے ہمراہ کھائیں، اس سے انکا مقصد ان کی بیوی کی شکایت کے پیش نظر اصلاح کرنا اور اس شدید جہد و مشقت سے باز رکھنا تھا۔

(ماأناباآكل الخ) بزار کی محمد بن بشار ہی کے واسطہ سے روایت میں ہے کہ میں تمہیں قسم دیتا ہوں کہ روزہ توڑ لو۔ ابن خزیمہ کی یوسف سے روایت میں بھی یہی ہے۔ دارقطنی، طبرانی اور ابن حبان کی بھی روایات جو مختلف حوالوں سے جعفر بن عون سے ہیں، میں یہی ہے گویا محمد بن بشار نے امام بخاری کو اس روایت کی تحدیث کے وقت یہ قسم والا جملہ ذکر نہیں کیا بخاری کو کسی اور ذریعہ سے اسکا علم ہوا تو متن کی بجائے ترجمہ میں ذکر کر دیا، کتاب الادب کی اسی شیخ سے روایت میں بھی یہ جملہ موجود نہیں۔ (فقال نم) ترمذی میں ہے کہ سلمان نے کہا سو جاؤ۔ ابن سعد کی روایت میں ہے کہ ابودرداء کہنے لگے تم مجھے نماز اور روزے سے منع کرتے ہو؟

(من آخر اللیل) یعنی سحری کے وقت، ترمذی میں یہ الفاظ ہیں (فلما کان عندالصبح) (یعنی صبح کاذب کے وقت) دارقطنی کی

روایت میں ہے(فلما کان في وجه الصبح) (یعنی صبح کے قریب)۔(ولأهلك الخ) ترمذی اورابن خزیمہ میں یہ جملہ بھی ہے (ولضيفك عليك حقا)۔ دار قطنی میں ہے(فصُم وأفطِر وصَلِّ ونَم وائتِ أهلك)۔ (یعنی کبھی روزہ رکھو کبھی افطار کرو، نماز بھی پڑھو، آرام بھی کرواور گھر والوں کو بھی وقت دو)۔(فأتي النبي الخ) ترمذی میں تشنیہ کا صیغہ ہے۔ دار قطنی میں ہے کہ نماز فجر ادا کر کے ابو درداء آنجناب کے قریب ہوئے تا کہ اس معاملہ کی خبر دیں آپنے بھی وہی بات کی جو سلمان نے کی تھی۔اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ بذریعہ وحی بھی آپکواس واقعہ کی اطلاع ہوچکی تھی۔(صدق سلمان) علامہ لکھتے ہیں آنجناب کی یہ تحسین ان کی فطرتِ سلیمہ کے سبب تھی۔ اس حدیث کو طبرانی نے بھی محمد بن سیرین سے مرسلا نقل کیا ہے اسمیں اس رات کی بھی تعیین ہے اسمیں ہے ابودرداء شب جمعہ رات بھر تہجد پڑھتے رہتے اور دن کو روزہ رکھتے تھے تو ایک مرتبہ (اس رات سلمان) انکے گھر آئے پھر یہی واقعہ ذکر کیا؟ اس کے آخر میں ہے کہ آپنے انہیں مخاطب کر فرمایا (عويمر،سلمان أفقه منك) عویمر انکا نام تھا۔ ابونعیم کی روایت میں ہے (لقدأوتي سلمان من العلم) ابن سعد میں ہے(لقدأشبع سلمان علما) (یعنی سلمان کو علم کا وافر حصہ ملا ہے)۔

اس حدیث سے مواخات فی اللہ کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے اسکے علاوہ اخوان کا ایک دوسرے کی زیارت کو جانا اور رات کا قیام بھی ثابت ہوا۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ بوقتِ ضرورت اجنبیہ کو مخاطب کیا جاسکتا ہے۔ایک دوسرے کو نفع وارشاد بھی ثابت ہوا اور یہ کہ بیوی اپنے شوہر کی خاطر تزئین کرے۔ مستحبات سے روکنے کا جواز بھی ظاہر ہوا اگر انکی وجہ سے حقوق و واجبات کا ضیاع ہوتا ہو، نماز سے روکنے والے کے لئے جو وعید ہے اسکا تعلق ظلماً وعدواناً منع کرنے سے ہے۔ نفلی روزے کا توڑ لینا جو موضوعِ ترجمہ ہے، بھی ثابت ہوا۔ جمہور کے نزدیک اس شکل میں قضاء ضروری نہیں البتہ مستحب ہے۔عبدالرزاق نے ابن عباس کے حوالے سے اسکی یہ مثال ذکر کی ہے کہ ایک شخص کچھ مال لیکر اسے صدقہ کرنے کی نیت سے نکلا پھر صدقہ کئے بغیر واپس آگیا (یعنی اسکے لئے لازم نہیں کہ اب اس نفلی صدقہ کو جسکی نیت سے نکلا تھا ضرور ادا کرے) انکی حجت ام ھانی کی ایک روایت بھی ہے جسمیں ہے کہ روزے کی حالت میں آنجناب کے پاس آئیں آپنے کوئی پینے کی چیز منگوائی، خود پی کر انہیں بھی دی سوانھوں نے بھی پی لی (پھر روزے کا علم ہونے پر) پوچھا یہ رمضان کے کسی روزے کی قضاء تو نہ تھی! انھوں نے کہا نہیں (یعنی نفلی روزہ تھا) فرمایا تب کوئی حرج نہیں۔ایک روایت میں ہے کہ فرمایا اگر قضاء کا روزہ تھا تب اسکے بدلے روزہ رکھواور اگر نفلی تھا تو چاہوتو رکھو چاہو نہ رکھو، اسے احمد، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے۔ مالک کا فتوی کہ جواز کا ہے اور اگر کسی عذر کی بنا پر توڑا تھا تو قضاء نہیں۔ وگرنہ منع ہے اور اس صورت میں قضاء بھی دے۔

طحاوی کے بقول ابو حنیفہ کے نزدیک بہر صورت قضاء ہے طحاوی نے اسے حجِ تطوع کے ساتھ تشبیہ دی ہے جسے نامکمل چھوڑنے کی صورت میں بالاتفاق اسکے بدلے حج کرنا ہوگا، اسکا جواب دیا ہے کہ حج کے خصوصی احکام ہیں اس پر کسی اور عبادت کو قیاس نہیں کیا جاسکتا پھر یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے لہٰذا درست نہیں۔ قضاء واجب سمجھنے والوں کی ایک دلیل ترمذی اور نسائی کی روایت کردہ حدیثِ عائشہ ہے جو(جعفر بن برقان عن الزهري عن عروة) کے طریق سے ہے کہ میں اور حفصہ روزے سے تھیں ایک طعامِ مشتہیٰ لایا گیا، ہم نے بھی کھالیا آنجناب سے ذکر کیا تو فرمایا(اقضيا يوما آخر مكانه) (یعنی کسی دن اسکی قضاء دو) ترمذی کہتے ہیں ابن حفصہ اور صالح بن ابو اخضر نے بھی زھری سے اسی طرح نقل کیا ہے مگر مالک، معمر، زیاد بن سعد اور ابن عیینہ وغیرہ کئی حفاظ نے

زھری سے اسے مرسل نقل کیا ہے، اور یہی صحیح ہے کیونکہ ابن جریج کہتے ہیں میں نے زھری سے اسبارے پوچھا تو کہنے لگے میں نے عروہ سے اسبابہ۔، کچھ نہیں سنا مگر کچھ لوگوں سے سنا ہے جو اسے بعض ان سے جنھوں نے حضرت عائشہ سے پوچھا تھا، روایت کرتے ہیں۔ نسائی بھی اسے (اسکے وصل کو) خطا قرار دیتے ہے ابن عیینہ اپنی روایت میں کہتے ہیں زھری سے پوچھا گیا کیا یہ عروہ سے ہے۔؟ کہنے لگے نہیں۔ خلال کہتے ہیں حفاظ کا اسکے مرسل ہونے پر اتفاق ہے۔ موصول کرنے والا شاذ ہے حفاظ نے اس حدیثِ عائشہ پر ضعف کا حکم لگایا ہے مالک سے غیر ثقہ رواۃ نے اسے موصولاً نقل کیا ہے جیسا کہ دارقطنی غرائبِ مالک میں ذکر کرتے ہیں۔ ابوداؤد نے (زمیل عن عروۃ عن عائشۃ) کے حوالے سے روایت کیا ہے مگر زمیل کے مجھول الحال ہونے کی بناء پر بخاری، احمد اور نسائی نے اسے ضعیف کہا ہے۔ حضرت عائشہ سے ایک صحیح روایت میں ہے کہ آنجناب نفلی روزہ کو بسا اوقات توڑ لیتے تھے، بعض نے اسمیں یہ اضافہ کیا ہے کہ فرماتے میں اسکی قضاء دے لوں گا مگر نسائی نے اس اضافہ کو خطا قرار دیا ہے بتقدیرِ صحت قضاء کا یہ حکم محمول علی استحباب ہے۔ قرطبی کا کہنا کہ ابودرداء کا یہ روزہ توڑنا سلمان کی قسم اور عذرِ ضیافت کے سبب تھا لیکن یہ اس امر پر متوقف ہے کہ آیا یہ ان اعذار میں شامل ہے جنکے سبب روزہ توڑنا مباح ہے؟ ابن تین نے مالک سے نقل کیا ہے کہ ضیف یا قسم کے سبب روزہ نہ توڑے حتی کہ اگر شوہر نے طلاق کی قسم بھی کھالی، تب بھی نہ توڑے۔ اگر کوئی روزہ تڑوانے کی قسم کھالے تو اسوجہ سے وہ افطار نہ کرے بلکہ قسم اٹھانیوالا کفارہ دے۔ ابن منیر نے حاشیہ میں بجا لکھا ہے کہ نفلی روزے میں بغیر عذر تحریمِ اکل کی بابت صرف ادلہ عامہ ہی ہیں مثلاً اللہ تعالی کا یہ قول (ولا تبطلوا أعمالكم) مگر خاص عام پر مقدم ہوتا ہے جیسے یہ حدیثِ سلمان۔ مہلب کہتے ہیں ابودرداء نے اجتھاد و تاویل کرتے ہوئے روزہ توڑا تھا جو ایک عذر ہے لہٰذا کوئی قضاء نہیں مگر یہ قول مذھبِ مالک پر منطبق نہیں ہوتا کیونکہ انکے نزدیک اگر کوئی ابودرداء جیسے عذر کی بناء پر روزہ توڑ دے تو اسکے ذمہ قضاء ہے پھر آنجناب نے انکے فعل کی تصویب فرمائی لہٰذا اب یہ صحابی کا اجتھاد نہیں بلکہ نصِ نبوی ہے۔ ابن عبدالبر لکھتے ہیں جو اسبابت (ولا تبطلوا أعمالكم) سے احتجاج کرتا ہے وہ اقوالِ اہلِ علم سے جاھل ہے کیونکہ اکثر کے نزدیک اس سے مراد ریاء کاری سے منع کرنا ہے، دراصل اخلاص کا حکم دیا جارہا ہے۔ کئی اھلِ علم یہ معنی کرتے ہیں کہ ارتکابِ کبائر سے اپنے اعمال ضائع نہ کرو۔ اگر اس سے مراد اس عمل کا ابطال ہوتا جسے اللہ نے فرض نہیں کیا اور نہ خود اس نے اپنے اوپر واجب کیا ہے مثلاً نذر وغیرہ تو صرف اس صورتحال میں ہی روزہ توڑنا درست ہوتا جس صورتحال میں فرضی روزہ توڑنا مباح ہے اور وہ اسکے قائل نہیں۔

اسے ترمذی نے بھی (الأدب) میں نقل کیا ہے۔

باب صَومِ شَعبانَ (شعبان کے روزے)

یعنی ان کا استحباب، صراحۃً حکم ذکر نہیں کیا کیونکہ اسکے عموم میں تخصیص اور اطلاق میں تقیید ہے، آگے بیان ہوگا۔ شعبان کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس مہینے میں پانی کی تلاش میں یا غارات میں عرب متشعب ہو جاتے تھے (بکھر جاتے تھے)۔ کیونکہ اس سے قبل کا مہینہ شہرِ حرام تھا جسمیں باہمی جنگ وجدل سے پرہیز کیا کرتے تھے۔ علامہ انور لکھتے ہیں آنجناب اس مہینے میں اسلئے کثرت سے روزے

رکھا کرتے تھے تا کہ اپنی ازواج کو موقع دیں کہ سابقہ رمضان کے چھوڑے ہوئے روزوں کی قضاء دے لیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبي النضر عن أبي سلمة عن عائشة رضي الله عنها قال كان رسول الله ﷺ يصومُ حتى نقول لا يُفطرُ ويفطرُ حتى نقول لا يَصومُ وما رأيتُ رسولَ الله ﷺ استَكمَلَ صِيامَ شهرٍ إلا رمضان وما رأيتُه أكثرَ صياماً مِنه في شعبانَ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ نبی ﷺ جب نفلی روزے رکھتے تو اس قدر رکھتے کہ ہم کہتے اب آپ روزے ترک نہ فرمائیں گے اور جب چھوڑتے تو اس قدر چھوڑتے کہ ہم کو خیال ہوتا اب روزہ نہ رکھیں گے اور میں نے رسول اللہ ﷺ کو رمضان کے سوا کسی اور مہینہ میں پورے روزے رکھتے نہیں دیکھا اور میں نے آپ کو شعبان سے زیادہ اور کسی مہینہ میں روزہ رکھتے نہیں دیکھا۔

ابوالنضر سے مراد مدنی ہیں مسلم نے مولیٰ عمر بن عبیداللہ بھی لکھا ہے۔(عن عائشة) اگلی روایت میں تحدیث کی تصریح ہے، ابوالنضر ، یحیی اور ان کی موافقت میں محمد بن ابراہیم اور زید بن عتاب سنن نسائی میں، اسی طرح محمد بن عمرو جامع ترمذی میں (أبوسلمة عن عائشة) سے روایت میں متفق ہیں۔ یحیی بن سعید اور سالم بن ابی جعد نے انکی مخالفت کی ہے، چنانچہ انھوں نے (أبوسلمة عن أم سلمة) کے حوالے سے روایت کی ہے ان دونوں کی روایت نسائی نے نقل کی ہے۔ ترمذی سالم کا طریق ذکر کر کے لکھتے ہیں (هذا اسناد صحيح) محتمل ہے کہ ابوسلمہ دونوں سے روایت کرتے ہوں بقول ابن حجر اسکی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے کہ محمد بن ابراہیم تیمی کبھی حضرت عائشہ اور کبھی حضرت ام سلمہ سے نقل کرتے ہیں، دونوں روایتیں نسائی میں ہیں۔

(أكثر صياما) اکثر نے نصب کے ساتھ جبکہ سہیلی نے زیر کے ساتھ ذکر کیا ہے، مگر یہ وہم ہے اسکی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ کسی جگہ صیام یعنی الف کے بغیر دیکھا ہوگا تو اسے مجرور سمجھ لیا یا کسی راوی نے اسے ترکیب اضافی سمجھ لیا کیونکہ افعل کا صیغہ کثیر اوقات مضاف استعمال ہوتا ہے، مگر یہاں یہ قطعاً صحیح نہیں۔ أكثر (رأيت) کا دوسرا مفعول ہے۔(في شعبان) (صيام) سے متعلق ہے۔ معنی یہ ہوا کہ دوسرے مہینوں میں بھی نفلی روزے رکھتے تھے۔ مگر ماہ شعبان میں بقیہ کی نسبت زیادہ رکھتے تھے۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا معاذ بن فضالة حدثنا هشام عن يحيى عن أبي سلمة أنَّ عائشةَ رضي الله عنها حدثَتْه قالت لم يَكُنِ النبيُّ ﷺ يصوم شهراً أكثرَ مِن شعبان وكان يصوم شعبانَ كُلَّه وكان يقول خُذُوا مِن العمل ماتُطِيقُونَ فإنَّ اللهَ لا يَمَلُّ حتىٰ تَمَلُّوا وأحَبُّ الصلاةِ إلَى النبي ﷺ ما دُووِمَ عليه وإنْ قَلَّتْ وكان إذا صلىٰ صلاةً داوَمَ عليها

اُمّ المؤمنین عائشہؓ اس روایت میں مزید کہتی ہیں کہ آپ ﷺ فرمایا کرتے تھے کہ اے لوگو! اسی قدر عبادتیں اپنے ذمہ لو جن کی تم برداشت کرسکو اسلئے کہ اللہ تعالیٰ (ثواب دینے سے) نہیں تھکتا یہاں تک کہ تم عبادت کرنے سے تھک جاؤ اور عمدہ نماز آپ کے نزدیک وہ تھی جس پر مداومت کی جائے اگر چہ وہ تھوڑی ہی ہو اور جب آپ کوئی نماز پڑھتے تو اس پر ہمیشگی اختیار کرتے تھے۔

ہشام سے مراد دستوائی ہیں جو یحی بن ابی کثیر سے راوی ہیں۔ (من شعبان) یحی بن ابی کثیر کی حدیث میں ہے کہ سارا شعبان ہی روزے رکھتے۔ مسلم کی (أبو لبید عن أبی سلمة عن عائشة) کے حوالے سے روایت میں ہے (کان یصوم شعبان إلاقلیلا) (یعنی شعبان کے کم ہی دن روزہ نہ رکھتے)۔ترمذی ابن مبارک سے نقل کرتے ہیں کہ کلامِ عرب میں جائز ہے کہ اگر مہینہ کے اکثر ایام کے روزے رکھے جائیں تو اسے (کلہ) سے تعبیر کر دیا جائے جیسے کہا جاتا ہے فلان (قام لیلة) جبکہ وہ صرف کھانا تناول کرنے یا کوئی اور مختصر کام انجام دینے اٹھا ہوگا۔ (اسی طرح طرح کہا جاتا ہے۔ فلان أحیالیله۔ یعنی فلان نے اپنی رات کو تہجد وغیرہ کے ساتھ زندہ کیا، اردو میں کہتے ہیں شب بیدار یا شب زندہ دار۔ تو مراد یہ نہیں کہ پوری رات ہی قیام کیا بلکہ اسکا اکثر حصہ) ترمذی کہتے ہیں گویا ابن مبارک دونوں حدیثوں کی تطبیق دے رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ پہلی روایت دوسری کی مفسر اور اسکی مخصص ہے اور کل سے مراد اکثر ہے، یہ ایک قلیل الاستعمال مجاز ہے۔ طیبی کا خیال ہے کہ کل کا حقیقی معنی ہی مراد ہے مفہوم یہ ہے کہ کبھی پورا شعبان روزے رکھتے کبھی کچھ ایام چھوڑ بھی دیتے تا کہ یہ وہم نہ ہو کہ یہ بھی رمضان کی طرح فرض ہے۔ ایک مفہوم یہ ذکر کیا گیا ہے کہ کبھی اسکے ابتدائی ایام، کبھی درمیان کے اور کبھی اسکے آخری ایام کے روزے رکھتے تو (کلہ) کا یہ مفہوم ہے۔ الزین لکھتے ہیں یا تو قولِ عائشہ کو مبالغہ پر محمول کیا جائے اور مراد اکثر لی جائے یا انکا دوسرا قول آخر الامر سے متعلق ہے یعنی ابتداء میں شعبان کے اکثر ایام کے روزے رکھتے تھے آخرالأ مر: پورا شعبان ہی روزے رکھتے تھے۔ ابن حجر اسے تکلف قرار دیتے ہیں انکے نزدیک پہلا مفہوم ہی صواب ہے، اسکی تائید مسلم کی (عبداللہ بن شقیق عن عائشة) اور نسائی کی (سعد بن هشام عنها) سے روایتوں میں ہوتی ہے جسکے لفظ ہیں (ولا صام شهر اكاملا) (کہ جب سے مدینہ آئے رمضان کے سوا کبھی مہینہ بھر کے روزے نہیں رکھے)۔

شعبان میں آپکے کثرت سے روزے رکھنے کی حکمت کے بیان میں مختلف آراء ہیں، ایک قول یہ ہے کہ کبھی سفر وغیرہ کے سبب ہر ماہ کے جو تین روزے (ایامِ بیض) رکھتے تھے وہ چھوٹ جاتے تو ان سب کی شعبان میں قضاء دیتے، ابن بطال نے یہ ذکر کیا ہے۔ اسی مفہوم پر طبرانی کی حضرت عائشہ سے ایک ضعیف روایت بھی ہے، اسکی سند میں ابن ابی لیلی ضعیف راوی ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ رمضان کی تعظیم (اور استقبال) کیلئے ایسا کرتے تھے، اس بارے ترمذی کی تخریج کردہ (صدقة بن موسى عن ثابت) کے طریق سے حدیثِ انس بھی ہے کہ آپ سے پوچھا گیا رمضان کے بعد کن ایام کے روزے افضل ہیں؟ آپکا جواب تھا، (شعبان لتعظیم رمضان)، ترمذی اسے غریب کہتے ہیں کیونکہ صدقہ محدثین کے نزدیک قوی نہیں پھر مسلم کی روایت کہ رمضان کے بعد سب سے افضل روزہ محرم (عاشوراء) کا ہے، کے معارض بھی ہے۔ ایک حکمت یہ ذکر کی گئی ہے کہ تا کہ آپکی ازواج مطہرات رمضان کے فوت شدہ روزوں کی قضاء دے سکیں۔ ایک حکمت یہ بیان کی گئی کہ چونکہ اگلا ماہ رمضان کا ہے جسکے فرضی روزوں کے سبب آپکے ہر ماہ جو نفلی روزے رکھنے کا معمول تھا رمضان میں ختم ہو جاتا چنانچہ اسکی تلافی کیلئے شعبان میں دو ماہ کے نفلی روزوں کے بقدر روزے رکھتے۔ ابن حجر کہتے ہیں سب سے اولی تفسیر وہ ہے جسکا ذکر نسائی اور ابوداؤد کی نقل کردہ حدیث جسے ابن خزیمہ نے صحیح قرار دیا ہے، اسامہ بن زید سے مروی ہے کہ میں نے پوچھا یارسول اللہ آپ شعبان میں اتنے روزے رکھتے ہیں جو کسی اور مہینے میں نہیں رکھتے؟ فرمایا یہ ایسا مہینہ ہے جو رجب (جو کہ حرمت والا مہینہ ہے) اور رمضان کے درمیان ہونے کیوجہ سے لوگ اسمیں غفلت سے کام لیتے ہیں حالانکہ یہ وہ مہینہ ہے جسمیں

اعمال رب العالمین کیطرف اٹھائے جاتے ہیں تو میں چاہتا ہوں میرے اعمال اس حالت میں اٹھائے جائیں کہ میں روزہ رکھے ہوئے ہوں۔ مسند ابی یعلی میں حضرت عائشہ سے بھی یہی کچھ مروی ہے مگر اسمیں ہے کہ اس ماہ اللہ تعالی اس برس فوت والوں کی بابت لکھتا ہے (فأحب أن یأ تینی أجلی وأناصائم)۔ تو مجھے پسند ہے کہ مجھے اس حال میں موت آئے کہ میں روزے سے ہوں۔

اس میں اور سابقہ احادیث جن میں رمضان سے ایک یا دو دن قبل یا شعبان کے دوسرے پندھواڑے میں روزے رکھنے کی ممانعت ہے، کے مابین تعارض نہیں، تطبیق ظاہر ہے کہ نہی اس شکل میں کہ کوئی خصوصی اہتمام سے رکھے لیکن اگر کسی کا، جیسا کہ آنجناب کا، معمول ہے تو پھر کوئی حرج نہیں۔ نووی اس اعتراض کا کہ آپکے فرمان کے مطابق رمضان کے بعد سب سے افضل روزے محرم کے ہیں مگر آپ کثرت سے شعبان کے رکھتے تھے، کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ممکن ہے محرم کی نسبت اس فضیلت کا علم آپکو آخر حیات میں دیا گیا ہو لہذا آپکے لئے اب ممکن نہ تھا کہ محرم کے کثرت سے روزے رکھتے یا ممکن ہے محرم کے مہینوں میں اسفار وغیرہ کے سبب روزے نہ رکھ سکے ہوں۔ (لا یمل اللہ الخ) پر اور بقیہ حدیث پر (باب أحب الدین إلی اللہ أدومه) کے تحت بحث ہو چکی ہے۔ یہاں اس جملہ کی وجہِ مناسبت یہ ہے کہ آنجناب کے کثرت سے روزے رکھنے کے اس عمل کی اقتداء وتأ سی وہی کریں جو اسکی طاقت رکھتے ہیں۔

باب ما یُذکَرُمِنْ صَومِ النبیِّ ﷺ وإفطارِہ (آپ کا صوم وافطار)

یہ آنجناب کے نفلی روزوں کی کیفیت کے بارہ میں ہے۔ الزین لکھتے ہیں سابقہ ترجمہ کو اسکی طرح آنجناب کی طرف مضاف ذکر نہیں کیا بلکہ اسے مطلق رکھا تھا تا کہ امت کو ترغیب دلائیں کہ اس عمل (شعبان میں کثرت سے روزے رکھنا) کی اقتداء کریں اور یہاں آنجناب کے اس عمل کی کیفیت اور احوال بیان کرنا چاہتے ہیں۔

حدثنا موسی بن اسماعیل حدثنا أبو عوانة عن أبی بشر عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنهما قال ماصامَ النبیُّ ﷺ شهراً کاملًا قطُّ غیرَ رمضانَ ویصومُ حتیٰ یقولَ القائلُ لا واللہ لا یُفطِرُ ویُفطِرُ حتی یقولَ القائلُ لا واللہ لایصوم۔ (سابقہ والامفہوم ہے)

ابوالبشر کا نام جعفر بن ابووحشیہ ہے۔ (ماصام النبیّ الخ) مسلم کی شعبہ سے روایت ہے کہ (ما صام شهر أمتتابعا) (یعنی پورا مہینہ پیدرپے) طیالسی کی روایت میں ہے (منذقدم المدینة)۔ (یعنی جب سے مدینہ آئے)۔ (ویصوم) مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے (وکان یصوم)۔ اسے مسلم کے علاوہ ابن ماجہ اور نسائی نے بھی (الصوم) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا عبدالعزیز بن عبداللہ قال حدثنی محمد بن جعفر عن حمید أنه سمع أنسا رضی اللہ عنه یقول کان رسول اللہ ﷺ یفطرُ مِن الشهرِ حتی نَظُنَّ أنْ لا یَصومَ مِنه ویصومُ حتی نظنَّ أن لا یفطرَ منه شیئًا وکان لا تَشاءُ تَراہُ مِن اللیل مُصَلِّیًا إلا رَأیتَه ولا نائماً إلا رأیتَه۔ وقال سلیمان عن حمید أنه سألَ أنسا فی الصوم۔ (ایضاً)

محمد بن جعفر سے مراد ابن ابی کثیر مدنی جبکہ حمید، الطّویل ہیں۔ (حتی نظن) یاء کے ساتھ بطور صیغہ مجہول بھی پڑھا گیا ہے۔ تائے مخاطب کے ساتھ بھی جائز ہے بعد میں (إلا رأیتہ) اسکی تائید کرتا ہے، وہ بھی تاء کی پیش اور زبر، دونوں کے ساتھ مروی ہے۔ علامہ انور اسکے تحت لکھتے ہیں چونکہ اسبارے آپکی کوئی خاص عادتِ مستمرہ نہ تھی اسلئے اس اسلوب سے تعبیر کیا جہاں تک قیامِ لیل کا تعلق ہے راوی کی یہ بات رات کے آخری پہر کی بابت مستقیم نہیں کیونکہ آخری پہر کا احیاء آپکا معمول تھا جبکہ آخری سدس میں عموماً آرام فرمایا کرتے تھے، رات کے باقی حصوں کی نسبت یہی ہے جو بیان کیا۔

(وقال سلیمان الخ) ابن حجر لکھتے ہیں پہلے میرا خیال تھا کہ یہ ابن بلال ہیں مگر باوجود تلاش کے ان سے روایت نہیں مل سکی پھر ظاہر ہوا کہ یہ ابو خالد احمر جو اگلی روایت میں حمید سے راوی ہیں، کا نام ہے یعنی سلیمان بن حبان، کتاب الصلاۃ میں اسی روایت کے آخر میں لکھا ہے (تابعہ سلیمان وأبو خالد الأحمر) اس سے لگتا ہے کہ دو الگ شخصیات ہیں ممکن ہے وھاں (واو) زائد ہو۔

حدثنی محمد أخبرنا أبو خالد الأحمر أخبرنا حمید قال سألت أنسا رضی اللہ عنہ عن صیامِ النبی ﷺ فقال ماکنتُ أحِبُّ أن أرَاہ مِن الشَّھرِ صائِماً إلا رأیتُہ ولا مُفطراً إلا رأیتُہ ولا مِن اللیل قائما إلا رأیتہ ولا نائما إلا رأیتُہ ولا مَسِسْتُ خَزَّۃً ولاحَرِیرۃً ألیَنَ مِن کَفِّ رسولِ اللہ ﷺ ولا شَمِمْتُ مِسکَۃً ولا عَبِیرۃً أطیبَ رائحۃً مِن رائحۃِ رسولِ اللہ ﷺ

راوی نے حضرت انسؓ سے نبی ﷺ کے روزوں کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے بتایا کہ میں جب چاہتا کہ کسی مہینہ میں آپ کو روزہ رکھتا ہوا دیکھ لوں تو آپ کو روزہ رکھتا ہوا دیکھ لیتا اور جب آپ کو بغیر روزہ رکھے دیکھنا چاہتا تو بھی دیکھ لیتا اور جب کبھی رات کو نماز پڑھتا ہوا دیکھنا چاہتا تو نماز پڑھتا ہوا دیکھ لیتا اور جب (سوتا ہوا دیکھنا چاہتا تو) سوتا ہوا دیکھ لیتا اور میں نے کسی سمور اور ریشمی کپڑے کو رسول اللہ ﷺ کے دستِ مبارک سے زیادہ نرم نہیں دیکھا اور نہ میں نے کبھی مشک وعنبر کو رسول اللہ کی خوشبو سے زیادہ خوشبودار پایا۔

ابوذر کے نسخہ میں شیخ بخاری کے ابن سلام ہونیکی صراحت ہے۔ (ماکنت أحب الخ) یعنی نفلی روزوں اور نماز کے سلسلہ میں آپکے احوال مختلف تھے۔ (سوائے ایام بیض کے) روزوں کیلئے کوئی خاص دن نہ تھے اسی طرح تہجد ونوافل کیلئے کوئی وقت مخصوص نہ تھا، کبھی رات کے اول پہر کبھی وسط اور کبھی آخری پہر۔ یعنی یہ مفہوم نہیں کہ پورا مہینہ ہی روزے سے ہوتے یا شب بھر قیام کرتے رہتے سابقہ باب میں قول عائشہ کہ آپ نماز کی مداومت فرماتے، اشکال کا باعث نہیں ہے کیونکہ اس قول کا تعلق راتبہ نماز سے ہے، عام نوافل سے نہیں (راتبہ سے مراد وہ نوافل جو باقاعدگی سے فرض نمازوں سے پہلے و بعد ادا کئے جاتے ہیں اسی طرح رات کے آخری پہر کا قیام، اسی طرح زوال ہوتے ہی آپ چار رکعات ادا فرماتے تھے، اس توضیح سے علامہ انور کے حوالے سے مذکور اشکال کہ راوی کا یہ بیان آخری پہر کیلئے مستقیم نہیں، کا ازالہ ہو جاتا ہے)۔ ابن حجر کہتے ہیں یہی دونوں حدیثوں کی تطبیق ہو سکتی ہے وگرنہ بظاہر تعارض ہے۔

(ولا مسست الخ) پہلی سین پر زیر افصح ہے اسی طرح (شممت) کی پہلی میم پر بھی، فراء کے مطابق میم پر زبر بھی ایک

لغت ہے دونوں کا مضارع شین اور میم کی زبر کے ساتھ افصح جبکہ فراء کی ذکر کردہ لغت کے اعتبار سے دونوں پر پیش ہے۔ (خزة) کی بابت علامہ انور لکھتے ہیں کہ خز بلادِ روس کا ایک حیوان ہے جسکی اون سے فرو بنایا جاتا ہے (یعنی نرم اونی جیکٹ، اسے آجکل فر کی جیکٹ کہتے ہیں) یہ حریر نہیں البتہ قزِ حریر ہے۔ (من رائحة) یہ اس امر کا بیان ہے کہ آنجناب خَلق وخُلق کے لحاظ سے اکمل صفات کے جامع تھے۔ ابن حجر لکھتے ہیں (فهو كُل الكمال وجُلُّ الجلال و جملة الجمال عليه أفضل الصلاة والسلام)۔
اس حدیث پر مفصل بحث اوائل (السيرة النبوية) میں (باب صفة النبی ﷺ) کے تحت آئے گی۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ منع کردہ دنوں کے سوا تمام ایام میں روزے رکھے جاسکتے ہیں۔ یہ بھی کہ آنحضرت نے صومِ دھر کا معمول اختیار نہیں فرمایا اور نہ رات بھر کے (سوائے شبِ قدر کی تلاش میں) قیام کیا، بظاہر اسوجہ سے ایسا نہ کیا تا کہ امت پر مشقت نہ ہو یعنی آپ کو اتنی طاقت عطا کی گئی تھی کہ اگر ایسا کرنا چاہتے تو باقاعدگی سے کر سکتے تھے مگر عبادت میں آپ طریقہِ اعتدال پر چلے۔

باب حَقِّ الضَّيفِ في الصَّومِ (روزہ میں مہمان کا حق)

(یعنی مہمانوں کی وجہ سے تا کہ انکے ہمرہ شریکِ ضیافت ہو، نفلی روزے رکھنے کی نیت مؤخر کی جاسکتی ہے، یہ استدلال حضرت سلیمان فارسی کے ابودرداء کے ساتھ مکالمہ میں کہے گئے جملہ۔ إن لزورك عليك حقا۔ سے کیا ہے کیونکہ مہمانوں کی خاطر داری میں آدابِ ضیافت کا حصہ ہے کہ ان کے ہمراہ کھانا کھائے جیسے جناب ابوبکر صدیق کے مہمانوں نے انکے بغیر کھانا تناول کرنے سے انکار کر دیا تھا)۔ علامہ انور المنتقیٰ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حقِ ضیف فطر کا عذرِ مُبیح ہے، مہمان اور میزبان دونوں کیلئے۔

حدثنا اسحاق أخبرنا هارون بن اسماعيل حدثنا على حدثنا يحيى قال حدثنى أبو سلمة قال حدثنى عبدالله بن عمروبن العاص رضى الله عنهما قال دَخلَ عليَّ رسولُ الله ﷺ فذَكرَ الحديث يعني إنَّ لِزَوِرك عليك حقاً وإنَّ لِزَوجِك عليك حقا فقلتُ وما صومُ داوُدَ ؟ قال نِصفُ الدَّهرِ (ترجمہ آگے ہوگا)

جیانی لکھتے ہیں کسی صاحبِ نسخہ نے اسحاق کو منسوب ذکر نہیں کیا، ابن حجر کہتے ہیں لیکن ابونعیم نے المستخرج میں جزم سے کہا ہے کہ یہ ابن راھویہ ہیں کیونکہ انھوں نے ان کی مسند سے اخراج کر کے لکھا کہ بخاری نے بھی ان سے تخریج کی ہے اس امر سے بھی تائید ہوتی ہے کہ ابن راھویہ ہمیشہ اپنے شیوخ سے بصیغہِ اخبار روایت کرتے ہیں جیسا کہ یہاں ہے انکے شیخ ھارون خزاز تاجرِ صدوق تھے بخاری میں انکی دو روایتیں ہے، دوسری الاعتکاف میں آئے گی، دونوں علی بن مبارک سے ہیں دونوں حدیثیں دیگر طرق سے بھی نقل کی ہیں، یحیی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں۔

(دخل علي الخ) شدید اختصار ہے بخاری نے یہاں صرف محلِ ترجمہ ذکر کیا ہے، احادیث کے نقل میں یہی انکا طریقہ ہے۔ اگلے باب میں اوزاعی کے طریق سے قدرے تفصیل ذکر کی ہے آگے بھی متعدد طرق سے یہ روایت آئے گی۔ اس حدیث کو کوفی،

بصری اور شامی راویوں کی ایک جماعت نے عبداللہ بن عمرو سے مطولاً اور مختصراً روایت کیا ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں کسی مصری راوی کی ان سے یہ روایت نہیں دیکھی حالانکہ ایک کثیر تعداد نے ان سے روایت کی ہے۔
اکثر مباحث اگلے باب میں ذکر ہوں گے۔اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب حَقِّ الجِسْمِ فی الصَّومِ (روزہ میں جسم کا حق)

حق سے مراد،مطلوب ہے (یعنی نفلی روزوں میں جسم کی صحت اور ہمت مدنظر رکھنا ضروری ہے) حق واجب بھی ہوتا ہے اور مندوب بھی، واجب حق مثلاً اگر جانی اتلاف کا خدشہ ہو، یہ یہاں مراد نہیں۔علامہ لکھتے ہیں حقوق اللہ کی ادائیگی نفس کے حقوق کی مراعات کے ساتھ معالی ہمم میں سے ہے عبادت میں اتنی محنت کہ جی ھلکان ہو جائے، کمال نہیں۔

حدثنا ابن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا الأوزاعی قال حدثنی یحیی بن أبی کثیر قال حدثنی أبو سلمة بن عبدالرحمن قال حدثنی عبدالله بن عمروبن العاص رضی الله عنهما قال لی رسولُ الله ﷺ یا عبدَالله أَلَم أُخبَرْ أَنَّك تَصومُ النهارَ وتَقومُ اللیلَ ؟ فقلتُ بلیٰ یارسولَ الله قال فلا تَفعَلْ صُمْ وأَفْطِرْ وقُمْ ونَمْ فإنَّ لِجَسدِك علیك حقاً وإنَّ لِعَینِك علیك حقا وإن لِزَوجك علیك حقا وإنَّ لِزَورِك علیك حقا وإنَّ بِحَسبِك أَنْ تصومَ كلَّ شهرٍ ثلاثةَ أیام فإنَّ لَك بِكُلِّ حَسنةٍ عشرَ أمثالِها فإذَنْ ذلك صِیامُ الدهرِ كلِّه فشَدَّدتُ فشُدِّدَ علَیَّ قلتُ یارسولَ الله ﷺ إنی أجِدُ قوةً قال فصُمْ صیامَ نبیِّ الله داوُدَ علیه السلامُ ولا تَزِدْ علیه قلتُ وما كان صیامُ نبیِّ اللهِ داوُدَ علیه السلامُ ؟ قال نِصفَ الدهرِ فكان عبدُالله یقول بعد ما كَبِرَ یَالَیتَنی قَبِلْتُ رُخصةَ النبیِ ﷺ۔ (اسکا مفہومی ترجمہ آگے آرہا ہے)

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔(بلی یارسول الله) مسلم کی روایت میں اسکے ساتھ یہ جملہ بھی ہے (ولم أرد بذلك إلا الخیر)۔ نسائی کی روایت میں ہے، عبداللہ کہتے ہیں میں نے عہد کیا تھا کہ روزانہ روزہ رکھوں گا ہر رات قرآن پڑھوں گا، فضائلِ قرآن کی روایت میں آئے گا کہتے ہیں والد صاحب نے ایک معزز خاندان میں شادی کردی کچھ دن بعد دلہن سے میرے بارے میں پوچھا وہ کہنے لگی آدمی تو بہت اچھے ہیں مگر (لم یطأ لنا فراشاً الخ)۔ (یعنی کبھی ہمارے بستر پر نہیں بیٹھے الخ) اسپر انھوں نے آنجناب کو بتلایا آپ نے عبداللہ سے فرمایا مجھے ملنا، جب ملا تو یہ باتیں ارشاد کیں۔نسائی، ابن خزیمہ اور سعید کی مجاھد کے واسطے سے روایت میں ہے کہ اس موقع پر انکے والد حضرت عمرو بھی ان کے ہمراہ تھے آگے ایک روایت میں ہے کہ خود آنجناب میرے پاس تشریف لائے میں نے تکیہ آپکے قریب کیا۔تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے والد کے ہمراہ آنجناب کی خدمت میں حاضر ہوئے وھاں آپ نے کچھ باتیں کی

مزید ارشاد کرنے کے لئے بعدازاں انکے گھر تشریف لائے۔(لزورك)یعنی مہمان، زور مصدر ہے جو اسم کی وضع پر بنا دیا گیا جیسے صوم صائم کی جگہ اور نوم نائم کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ اسکا اطلاق مذکر ومونث اور واحد تثنیہ جمع، تمام پر ہوگا۔ ابن التین لکھتے ہیں زور کو زائر کی جمع کہنا بھی محتمل ہے جیسے راکب کی جمع رکب اور تاجر کی تجر ہے۔ مسلم کی (حسین معلم عن یحی) سے روایت میں یہ جملہ بھی ہے (وان لولدك علیك حقاً)۔ نسائی کی (أبو اسماعیل عن یحی) سے روایت میں یہ بھی ہے کہ ہوسکتا ہے اللہ تمہاری زندگی دراز کرے، گویا ناصحانہ انداز میں فرمایا، عبادت میں اتنی محنت ومشقت کبرسنی میں تنگ کرے گی چنانچہ ایسا ہی ہوا، پچھتایا کرتے تھے کہ اے کاش آنحضرت کی رخصت قبول کی ہوتی (اس سے ثابت ہوا کہ کوشش کی جانی چاہئے کہ وظائف واعمال آخر تک جاری رہیں)۔

(فإذاً ذلك) یعنی تنوین کے ساتھ، (إن) اور (لو) کے جواب میں وہ صریحاً ہوں یا مقدراً، فاء استعمال ہوتا ہے گویا تقدیرِ کلام یہ ہے (إن صمتها فإذن الخ) بغیر تنوین (یعنی إذا) بھی مروی ہے، تب فجائیہ ہوگا، یہاں تنوین کے ساتھ ہی انسب ہے۔

(فصم صیام الخ) یہاں اختصار ہے، حسین کی مذکوررہ روایت میں ہے (فصم من كل جمعة ثلاثة أيام)۔ (یعنی ہر ہفتہ میں تین روزے رکھو) اگلے باب کی روایت میں ہے کہ ہر مہینہ کے تین روزے کافی ہیں۔ مراجعت پر پانچ پھر سات پھر نو کا ذکر ہے پھر مراجعت کی تو فرمایا گیارہ رکھ لو۔ عیاض اس سے استنباط کرتے ہیں کہ تمام امور میں وتر یعنی طاق عدد مقدم ہے مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ مسلم کی (أبو عیاض عن عبداللہ) سے روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا ہر دس دن میں ایک روزہ رکھو تمہیں باقی دنوں کا بھی اجر مل جائے گا۔ کہتے ہیں میں نے کہا میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں فرمایا تب دو رکھ لو پھر تین پھر چار، پھر بھی کہا اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں فرمایا پھر صومِ داؤد رکھ لو گویا تین سے آغاز کر کے تدریجاً آگے بڑھتے گئے آخرکار ہر ماہ کے پندرہ روزوں پر بات ختم ہوئی، تو کسی راوی نے مفصلاً کسی نے مختصراً بیان کیا نسائی کی (محمد بن ابراهيم عن أبي سلمة) سے روایت میں ہے کہ ہر پیر اور جمعرات کا روزہ رکھو۔ ایک اشکال یہ بھی ہے کہ آپ نے فرمایا ہر دس دن میں ایک روزہ رکھو تمہارے لئے پورے دنوں کا اجر ہوگا، پھر یہی بات دو روزوں کے حوالے سے کہی۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ دو روزوں کے ساتھ اجر کم ہوا؟ جواب دیا گیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ دو دن کے روزوں کیساتھ بقیہ ایام کا اجر بالتضعیف ہوگا۔

عیاض بعض سے اسکا یہ معنی نقل کرتے ہیں کہ ایک روزے کے ساتھ دس میں سے بقیہ دنوں کا اجر بھی اور دو کے ساتھ بیس میں سے اور تین کے ساتھ تیس ایام میں سے بقیہ دنوں کا اجر بھی مراد ہے کیونکہ کثرتِ عمل کے ساتھ قلتِ اجر ناممکن ہے۔ عیاض یہ مفہوم ذکر کرتے ہیں چونکہ عبداللہ نے روزانہ روزہ رکھنے کی نیت کی ہوئی تھی آنجناب انہیں یہ باور کرا رہے ہیں کہ اب روزے تھوڑے رکھو یا زیادہ تمہیں اجر بہرصورت پورے ایام کا ہی ملے گا کیونکہ (نية المؤمن خير من عمله)، یہ ایک حدیث ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ حدیث ضعیف ہے مگر عیاض کی ذکر کردہ یہ تاویل مناسب ہے۔ یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ زیادہ روزے رکھنے سے بعض دیگر عباداتِ چھوٹ جائیں گی لہٰذا طبعی طور پر اجر میں نقص در آئے گا اسکی تائید (شعيب بن محمد عبدالله بن عمرو عن جده) کی روایت سے ملتی ہے جس میں ہے کہ آپ نے مجھے فرمایا (صُم يوما ولك أجر عشرة) میں نے عرض کی (زدنی) فرمایا (صم يومين ولك أجر تسعة) میں نے کہا (زدنی) فرمایا (صم ثلاثة ولك أجر ثمانية)۔

(ولاتزد علیه) یعنی صوم داؤدی سے زیادہ نہ کرو، احمد کی مجاھد سے روایت میں ہے کہ اس پر میں نے کہا مجھے قبول ہے۔ (یالیتنی الخ) نووی کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ وہ کبرسنی اور ضعیفی کے سبب اپنے اقرار کردہ وظیفہ کی ادائیگی سے عاجز ہوگئے تب یہ ندامت لاحق ہوئی مگر ترک گوارانہ تھا کہ آنجناب سے اسکے التزام کا وعدہ کیا ہوا تھا تو تمنا کرتے تھے کہ کاش آپ کی بات مانی ہوتی۔ حصین کی روایت میں ہے کہ ایک دن روزہ اور ایک دن افطار شاق ہونے کے سبب ادائیگی وظیفہ ومعمول کی یہ سبیل نکالی کہ مسلسل کئی دن روزے رکھتے اور کئی دن افطار کرتے تا کہ کمزوری سے بچے رہیں۔ ساتھ ہی کہتے رہتے تھے کہ اس عمل (یعنی مہینہ کے پندرہ روزے) کو نہ چھوڑوں گا جو عہد نبوی میں کرتا رہا۔

بابُ صَومِ الدَّهرِ (روزانہ روزہ رکھنا)

کیا یہ مشروع ہے یا نہیں؟ الزین لکھتے ہیں حکم شاملِ ترجمہ نہیں کیا کیونکہ اسبابت ادلہ باہم متعارض ہیں احتمال ہے کہ نہی صرف عبداللہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ آپ کو انکے حالِ مستقبل سے آگاہ کر دیا گیا تھا اور ان جیسے حال والا شخص بھی اس نہی میں انکے ساتھ شریک ہے، جس میں طاقت ہے اس کیلئے جواز کا حکم ہے کیونکہ کثرت سے روزے رکھنے کی عمومی ترغیب ہے۔ الجہاد میں ابوسعید کی مرفوع حدیث ہے، جس نے ایک دن اللہ کے راستے میں روزہ رکھا اللہ اس کا چہرہ آگ سے دور کر دے گا۔

علامہ انور کی اس بارے طویل تقریر کا خلاصہ یہ ہے، کہتے ہیں صومِ دھر یہ ہے کہ پورا سال روزے رکھے سوائے ان ایام کے جن میں روزہ رکھنا منع ہے۔ ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ غروب کے وقت افطار بھی کرے یعنی وصال نہ کرے، کہتے ہیں اس کے جواز میں اور موجب اجر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اختلاف البتہ اس امر میں ہے کہ یہ افضل ہے یا صومِ داؤدی؟ ہمارے نزدیل صومِ داؤد، جبکہ شافعی کے ہاں صومِ دھر افضل ہے۔ عام احادیث حنفیہ کی حجت ہیں بعض ان کیلئے بھی حجت ہیں۔ حق یہ ہے کہ احادیث میں اس بارے کوئی فصل نہیں کیونکہ جو صومِ دھر کو مفضول سمجھتا ہے اس کی حجت نفی ہے جو آپ کے اس فرمان میں ہے (لا صام ولا أفطر) اور جو اسے افضل قرار دیتا ہے وہ اس نہی کو محمول علی شفقت کرتا ہے بعض کتب حنفیہ میں اسے مکروہ لکھا گیا ہے اسی طرح صرف یوم عاشوراء کا روزہ بھی (یعنی اس کے ساتھ نو یا گیارہ تاریخ کا روزہ ملائے بغیر) حالانکہ وہ عظیم عبادت اور ایک سال کے گناھوں کا کفارہ ہے۔ میں کہتا ہوں وہ (صوم عاشوراء) کیسے مکروہ ہوسکتا ہے جبکہ آنجناب نے دس برس تک رکھا لہذا کس میں جرأت ہوسکتی ہے کہ آپ کے فعل کو مکروہ کہے، ایسا کہنے والے کی نظر آپ کے اس فعل پر ہے کہ آئندہ میں نو کا بھی روزہ رکھوں گا اور سابقہ فعل کو نظر انداز کر دیا جو نامناسب ہے اسی طرح صومِ دھر بالاجماع عبادت ہے ہمارے ہاں یہ صرف مفضول ہے اس پر بھی کراہت کے لفظ کا اطلاق کر دیا حالانکہ ہمارے مذھب کے مطابق جائز بلا کراھت ہے صاحبِ درمختار نے بھی یہی کہا ہے، کئی عبادات پر کراھت کا لفظ استعمال کیا ہے، نووی نے بھی اسی غلطی کا ارتکاب کیا جب لکھا کہ حجِ تمتع اور قران مکروہ ہیں جب کہ بلا خلاف وہ دونوں عبادت ہیں، ممکن ہے مکروہ کا لفظ مفضول کے معنی میں استعمال کرتے ہوں، کہتے ہیں آپ کا قول کہ ہر ماہ کے تین روزے صومِ دھر کی طرح ہیں ہم احناف کی دلیل نہیں بن سکتا

کیونکہ اسے صومِ دھر نہیں بلکہ ان کی طرح قرار دیا گویا یہ فقط معرضِ تشبیہ ہے اور ذہنی ملحوظہ ہے کیونکہ مشبہ بہ (اصولِ بلاغت کی رو سے) اقوی ہوتا ہے، بحسبِ خارج ہو یا بحسب ذہن، کئی مرتبہ کہہ چکا ہوں کہ تشبیہات سے اخذِ مسائل تمسکِ ضعیف ہے۔ مثلاً زکات کے باب میں آپ نے فرمایا کہ ہر چالیس درہم میں ایک درہم ہے، یہ صرف حساب کا بیان (زکات کی کٹوتی کی شرح) ہے کوئی بھی یہ رائے نہیں رکھتا کہ جس کے پاس چالیس درہم ہوں اب وہ زکات ادا کرے۔ بقول ان کے وتر کے مسئلہ میں اسی طرح آپ کا ایک رکعت کو وتر قرار دینا لحاظِ ذہنی ہے کیونکہ حقیقی موتر تین میں سے تیسری رکعت ہی ہوتی ہے۔

تو حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں صیام دھر کا ذکر معرضِ تشبیہ میں ہے اور ایک طرح کا لحاظِ ذہنی ہے آپ نے صیامِ دھر سے منع فرمایا پھر ہر ماہ کے تین روزے رکھنے کو صیام دھر قرار دے رہے ہیں (اس موقع پر علامہ نے قراءتِ فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ بھی اپنے زاویہ نظر سے پیش کیا، وہ لاصلواۃ الخ کے حکم کو بھی لحاظِ ذہنی قرار دیتے ہوئے امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کو فقط مباح قرار دیتے ہیں، کہتے ہیں مقتدی کے لئے پڑھنا جائز ہے، واجب نہیں) لکھتے ہیں بعض حنفیہ (صومِ دھر کے مسئلہ میں) حدیثِ رسول (من صام الدهر ضيقت عليه جهنم) سے تمسک کرتے ہیں (یعنی اسے وعید سمجھتے ہیں) ابن حجر اسے ابوخزیمہ کی روایت سے قرار دیتے ہیں جو غلط ہے، کہتے ہیں اس تقریر پر یہ واقعی وعیدِ عظیم بنتی ہے ابن حجر نے اس کا یہ معنی کیا ہے کہ جہنم اس سے مبتعد ہوتی جائے گی حتی کہ بالکل دور ہٹا دی جائے گی کہتے ہیں یہ معنی تب صحیح ہوتا اگر (عليه) کی بجائے (عنه) ہوتا، کہتے ہیں دراصل یہ حدیث درجِ ذیل جملہ کے اسلوب پر ہے (ضاقت الجُبة عليه) جب کسی کے جسم سے تنگ ہو (جبہ یعنی کوٹ)، اور اسکے لئے فِٹ (صالح) نہ ہو، اسی طرح جہنم بھی اس کے لئے فٹ نہ ہوگی یعنی صومِ دھر کا عامل جہنم میں سما نہ سکے گا (داخل نہ ہوگا) جیسے جسم اس تنگ جبہ میں داخل نہیں ہوسکتا، تو یہ حدیث بجائے وعید کے وعدِ عظیم اور فضلِ کبیر ہے کہ جہنم باوجود اپنی وسعتوں کے اس کے لئے تنگ ہے۔ آخر میں لکھتے ہیں بے شمار فضائلِ اعمال ایسے ہیں جن کا ذکر قولی احادیث میں ہے فعلی میں نہیں لہذا ہر فضیلت پر عمل کرنا لازم نہیں (یعنی اپنی سہولت کے مطابق جو کوئی کسی فضیلت کا عامل بنتا ہے، بنے)۔

(لا أفضل من ذلك) کے تحت لکھتے ہیں کہ ذلک سے مراد صیام داؤد ہے آپ عبداللہ کے (إني أطيق أكثر من ذلك) کہنے پر نہ اس سے صراحۃً منع فرماتے ہیں اور نہ ترغیب دلاتے ہیں اور یہی بلغاء کا اس قسم کے مواضع میں اسلوب و عادت ہے۔ ابن حجر اس جملہ کی بابت لکھتے ہیں کہ اس میں مساوات کی صراحۃً نفی نہیں لیکن سابقہ روایت میں آپ کا قول (أحب الصيام إلى الله صيام داؤد) صوم داؤدی کے مطلقاً افضلیت کی دلیل ہے ترمذی نے دوسری سند کے ساتھ بحوالہ ابو العباس عن عبداللہ (أفضل الصيام صيام داؤد)۔ ہی نقل کیا ہے مسلم نے بھی (أبو عياض عن عبدالله) کے طریق سے یہی نقل کیا ہے۔ تو اس کا مقتضا یہ ہے کہ صوم داؤدی سے زیادہ تعداد میں روزے رکھنا مفضول ہے، اگلے باب میں اس کی وضاحت ہے۔

باب حَقِّ الأهلِ في الصَّومِ (روزہ میں اہل کا حق)

رواہ أبو جحیفة عن النبی ﷺ۔ ابو جحیفہ کی روایت سے مراد سلمان وابو داؤد کے قصہ والی روایت ہے۔

حدثنا عمرو بن علي أخبرنا أبو عاصم عن ابن جريج سمعت عطاءً أنَّ أبا العباس الشاعرَ أخبره أنه سمع عبدَالله بن عمروبن العاص رضي الله عنهما يقول بلغَ النبيَّ ﷺ أني أسرِدُ الصومَ وأصَلِّي الليلَ فإما أرسَلَ إليَّ وإمَّا لَقِيتُه فقال ألَمْ أُخبَرْأنك تَصومُ ولا تُفطِرُ وتُصَلِي؟فصُمْ وأفطِرْ وقُمْ وَنم فإنَّ لِعينَيك عليك حقاوإنَّ لِنفسِك وأهلِك عليك حظاً قال إني لأقوىٰ لِذٰلك قال فصُمْ صيامَ داؤدَ عليه السلام قال وكيفَ؟ قال كان يصومُ يوماً ويفطِرُ يوما ولا يَفِرُّ إذا لاقىٰ قال مَن لي بِهٰذِهِ يا نبيَّ الله ـ قال عطاءٌ لا أدرِي كيف ذَكرَ صيامَ الأبدِ قال النبي ﷺ لا صامَ مَن صامَ الأبدَ مَرَّتين ـ

عبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے داؤد علیہ السلام کے روزہ کا ذکر کیا تو فرمایا..... کہ "ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن نہ رکھتے اور جب دشمن سے میدان جنگ میں مقابلہ کرتے تو بھاگتے نہ تھے"۔ عبداللہؓ نے عرض کیا، یا رسول اللہ ﷺ کوئی ہے جو میری طرف سے اسی عمل کی ذمہ داری قبول کر لے (یعنی میں بھی یہی عمل کروں) تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص ہمیشہ روزہ رکھے اس نے روزہ ہی نہیں رکھا۔ دو مرتبہ آپ ﷺ نے یہی فرمایا۔ سابقہ روایت میں یہ بھی تھا کہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما جب بوڑھے ہو گئے تو کہا کرتے تھے اے کاش میں نے نبی ﷺ کی (ہر ماہ میں تین روزے رکھنے کی) رخصت قبول کر لی ہوتی۔

شیخ بخاری عمرو الفلاس ہیں، ابو عاصم ضحاک بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں جن سے کثیر روایات بلا واسطہ اخذ ونقل کی ہیں، جن کا بلا واسطہ سماع نہ ہو سکا وہ بالواسطہ روایت کیں۔ تنزل کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ عمرو کے حوالے سے ابن جریج کی عطاء سے سماع کی صراحت ہے، ابو عباس کا تعارف آگے آئے گا۔ (بلغ النبیؐ) ذکر ہو چکا کہ ان کے والد حضرت عمرو نے آنجناب کو خبر دی تھی۔ (علیك حظا) مسلم میں بھی یہی لفظ ہے مگر اسماعیلی کی روایت میں (حقا) ہے۔ (وکیف) مسلم میں ہے (وکیف کان داؤد یصوم یا نبی الله)۔ (ولا یفر إذا لاقی) نسائی نے محمد بن ابراہیم عن أبی سلمۃ کے حوالے سے یہ جملہ بھی نقل کیا ہے (وإذا وعد لم یخلف) کسی اور طریق میں یہ نہیں۔ موقع ومحل کے ساتھ اس کی مناسبت یہ بنتی ہے کہ صیامِ دھر سے منع کرنے کی حکمت یہ ہے کہ مبادا بعد ازاں اس سے تنگ پڑ جائیں تو یہ وعدہ کر کے خلاف ورزی کرنے کی طرح ہو گا (سابقہ جملہ۔ ولا یفر الخ۔ بھی شاید یہی مناسبت رکھتا ہے جس کا لفظی ترجمہ تو یہ ہے کہ جب سامنا ہوتا۔ دشمن سے۔ تو راہ فرار اختیار نہ کرتے۔ وسیع تر مفہوم یہ ہو گا کہ کسی کام کا عزم کر لینے پر پیچھے نہ ہٹتے)۔ ابن حجر لکھتے ہیں (ولا یفر الخ) میں ایک دن روزہ اور ایک دن افطار کی حکمت کی طرف اشارہ ہے کہ ایک دن روزہ چھوڑتے تا کہ اتنے کمزور نہ پڑیں کہ دشمن کا مقابلہ نہ کر سکیں۔ خطابی کہتے ہیں خلاصہ کلام یہ ہے کہ اللہ تعالی بندے سے نہیں چاہتا کہ ایک ہی طرح کی عبادت میں اپنی ساری توانائی لگا دے اور باقی انواعِ عبادت میں تقصیر کا مرتکب ہو پس اولی اعتدال کا راستہ

ہے تاکہ دوسری عبادات کے لئے بھی طاقت مجتمع رہے۔ایک روایت میں ہے(وكان لا يفر إذا لا قى لأنه كان يتقوى بالفطر لأجل الجهاد)۔ (یعنی جہاد کی غرض سے طاقت قائم رکھنے کی خاطر ایک دن کا افطار کرتے تھے)۔

(قال عطاء) اسی سند کے ساتھ۔(لا أدرى الخ) یعنی عطاء کو یہ یادنہیں کہ اس قصہ میں صیام دھر کی بات کیسے ذکر ہوگئی کیونکہ ان کے ذخیرہ احادیث میں آنجناب کا یہ قول موجود ہے(لا صام من صام الأبد) اس جملہ کو بطور ایک مستقل روایت کے احمد اور نسائی نے عطاء سے نقل کیا ہے، آگے ذرا مختلف الفاظ کے ساتھ اس کا ذکر ہوگا۔(لا صام الخ) اس سے صوم دھر کی کراہیت پر استدلال کیا گیا ہے ابن التین لکھتے ہیں یہ استدلال متعدد وجوہ سے ہے۔آپ کا صوم داؤدی کے زائد سے منع فرمانا، ایک دن روزے اور ایک دن افطار کے حکم کے بعد، آپ کا فرمان (لا أفضل من ذلك) پھر صائم الابد کے لئے بددعا۔(لا صام) سے مراد اس کی نفی بھی لی گئی ہے جیسے قرآن میں ہے(فلا صدق ولا صلى) جس کا مفہوم یہ ہے کہ اسے اجر نہ ملے گا۔

اسحاق اور اہلِ ظاہر صومِ دھر کی مطلق کراھت کے قائل ہیں، احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے۔ابن حزم اس باب میں شاذ ہیں، ان کے نزدیک حرام ہے۔ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عمرو شیبانی سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر نے ایک صائم الأبد کو درے مارے اور کہا (كُلْ يادهري)۔ اسحاق کے طریق سے نقل کرتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن ابونعیم کی نسبت جو صائم الأبد تھے، عمرو بن میمون نے کہا، اگر اصحاب محمد اسے دیکھ لیں تو رجم کرڈالیں۔ان کا احتجاج ابوموسی کی ایک مرفوع روایت سے بھی ہے کہ(من صام الدهر ضيقت عليه جهنم و عقد بيده) (یعنی ہاتھ سے اشارہ کرکے فرمایا کہ صائم الابد پر جہنم تنگ ہوگی)۔اسے احمد، نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے نقل کیا ہے۔بظاہر اس ضیق سے مراد اس کا اس پر بند کردیا جانا ہے کیونکہ اس نے اپنے اوپر سختی کی اور سنت سے اعراض کیا، تو یہ وعیدِ شدید ہے لہذا ایسا کرنا حرام ہے۔مالکیہ میں سے ابن العربی کہتے ہیں اگر یہ بددعا ہے تو ویح ان کے لئے جن کے لیے یہ ہے اور اگر خبر ہے تو پھر بھی قابلِ افسوس ہے کہ ان کا روزہ ہی نہیں ہوا، وہ کراہت کے قائل ہیں۔دوسروں کی رائے ہے کہ صیامِ دھر جائز ہے وہ (لا صام الخ) کو اس معنی میں لیتے ہیں کہ جس نے حقیقۃً روزانہ روزہ رکھا یعنی ان ایام کا بھی مثلا عیدین، جن کا روزہ منع ہے تو وہی اس وعید یا بددعا کا مستحق ہے، یہ ابن منذر وغیرہ کی تاویل ہے، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ بات آپ نے سائل جس نے صائم الابد کی بابت پوچھا تھا، کے جواب میں فرمائی کہ نہ روزہ رکھا نہ مفطر ہوا یعنی نہ ثواب کا مستحق ہے اور نہ گناہ کا سزاوار ہے۔جب کہ ایام محرمہ میں روزہ رکھنے والے کی نسبت کہا جائے گا کہ اس نے فعلِ حرام کا ارتکاب کیا، اصل میں سائل نے ان ایامِ محرمہ کا استثناء ذہن میں رکھتے ہوئے ہی پوچھا تھا۔اور بالفرض اگر اسے ان ایام کے روزہ کی حرمت کا علم نہ تھا تو اس کے سوال کے جواب میں یہ نہ کہا جاتا (لا صام ولا أفطر)۔

بعض اس کے استحباب کے بھی قائل ہیں بشرطیکہ اس کی طاقت رکھتا ہو اور کوئی حق نہ ضائع کرتا ہو اسی لئے حمزہ بن عمرو کو اس سے منع نہ کیا لہذا اگر یہ ممتنع ہوتا تو اسی وقت بیان فرمادیتے، وقتِ حاجت سے تاخیر بیان جائز نہیں، یہ نووی کی تقریر ہے اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ حمزہ کا سوال صومِ سفر کی بابت تھا نہ کہ صومِ دھر سے متعلق۔تو سفر میں سردِ صوم (یعنی مسلسل روزے رکھنا) صیامِ دھر نہیں، آنجناب کے بارہ میں بھی مذکور ہے کہ (كان يسرد الصوم فيقال لا يفطر)۔(یعنی بسا اوقات اتنے مسلسل روزے رکھتے کہ کہا

جاتا آپ مفطر نہ ہونگے) حالانکہ آپ کے بارہ میں معلوم ہے کہ صوم دھر آپ کا معمول نہ تھا۔ تو حمزہ نے دراصل یہی لفظ استعمال کر کے سوال کیا تھا چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے (أنه قال يا رسول الله إني أسرد الصوم) اسی طرح حدیثِ ابی موسیٰ کہ جہنم اس پر تنگ کر دی جائے گی کا جواب یہ دیا ہے کہ اس سے مراد اس کا جہنم میں عدم دخول ہے اس تاویل پر (علی) بمعنی (عن) ہے، اسے اثرم نے مسدد سے نقل کیا ہے احمد سے اس کا رد منقول ہے ابن خزیمہ کہتے ہیں میں نے مزنی سے اس حدیث کی بابت پوچھا تو انہوں نے یہی مذکورہ معنی بیان کیا اسی تاویل کو ایک جماعت نے ترجیح دی ہے، غزالی بھی اس میں شامل ہیں۔ کہتے ہیں وجہِ مناسبت یہ ہے کہ جب روزہ دار نے اپنے نفس پر شہوات کا راستہ تنگ کیا تو جزا میں اللہ نے اس پر جہنم تنگ کر دی وہ اس میں داخل نہ ہو سکے گا۔ ابن حجر کہتے ہیں مخالفین کے نزدیک اولی یہی ہے کہ حدیث کو اس کے ظاہر معنی میں لیا جائے اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ صومِ دھر کے سبب اس سے کئی حقوق ضائع ہو رہے ہیں لہذا اس وعید کا مستحق ہے۔ صومِ دھر کے مجوزین کی ایک دلیل مسلم کی ایک روایت ہے جس میں آنجناب نے رمضان اور اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھنے والے کی بابت فرمایا (فکأ نما صام الدهر)۔ (یعنی گویا اس نے ہر روز روزہ رکھا) کہتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوا کہ صومِ دھر افضل ہے اسی لئے اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور بلاغت کا اصول ہے کہ مشبہ بہ مشبہ سے افضل ہوتا ہے۔ جواباً کہا گیا کہ کسی امرِ مقدر میں کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دینے سے اس کا استحباب تو درکنار جواز بھی ثابت نہیں ہوتا۔ مراد و مفہوم اس شخص کے اجر کی مقدار بتلانا ہے یعنی تین سو ساٹھ دن کے روزوں کے برابر، جبکہ یہ معلوم ہے کہ ان تمام ایام کا روزہ رکھنا جائز نہیں (کیونکہ ان میں وہ ایام بھی ہیں جن کا روزہ حرام ہے مثلاً عیدین اور عورتوں کے لئے ایام حیض) لہذا یہ تشبیہ مشبہ بہ کی ہر جہت سے افضلیت پر دال نہیں۔ صومِ دھر کے مجوزین کے مابین اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ عمل افضل ہے یا ایک دن روزہ اور ایک دن افطار کرنا، علماء کی ایک جماعت نے صراحت کی ہے کہ صومِ دھر افضل ہے کہ یہ زیادتِ عمل ہے اور کثرتِ عمل کثرتِ ثواب کا متقاضی ہے۔ غزالی نے اسی پر جزم کیا ہے مگر اس قید کے ساتھ کہ ایامِ منہیہ کا روزہ نہ رکھے اور نہ اس کے دل میں اعراض عن سنت کا خیال جاگزیں ہو۔ ابن دقیق العید نے رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اعمال، مصالح و مفاسد کے لحاظ سے متعارض ہوتے ہیں حث و منع میں ان میں سے ہر ایک کی مقدار غیر متحقق ہے زیادتِ عمل کے ساتھ زیادتِ اجر کا اصول اس امر کے معارض ہے کہ عموماً اس طرح کئی قسم کے حقوق و واجبات میں تقصیر ہو جاتی ہے۔ اس طرح نہ جانے ثواب کتنا ملا اور تفویتِ حقوق کی پاداش میں گناہ کتنا ملا، تو اولی یہی ہے کہ یہ معاملہ شارع کو سونپ دیا جائے جس نے (صوم داؤدی کا تذکرہ کرتے ہوئے) اپنا فیصلہ سنا دیا ہے کہ (لا أفضل من ذلك) پھر یہ بھی کہا (إنه أحب الصيام إلى الله تعالى)۔ ایک جماعت کی رائے ہے کہ صیامِ داؤد افضل ہے، حدیث کا ظاہر یہی ہے بلکہ اس اعتبار سے بھی صراحت ہے کہ روزانہ روزہ رکھنے سے کئی قسم کے حقوق متاثر ہوتے ہیں اور کئی قسم کے جسمانی نقصانات بھی ہیں مثلاً دن کا کھانا ہمیشہ چھوٹنے سے رات ہی کو تناول کرنا، اس سے کئی امراض پیدا ہو سکتی ہیں اسی لئے سعید بن منصور کا صحیح اسناد سے نقل کردہ قول ابن مسعود ہے کہ جب ان سے کہا گیا آپ روزے کم رکھتے ہیں؟ کہا مجھے ڈر ہے کہ زیادہ روزے رکھنے سے کمزور پڑ جاؤں گا اور حسبِ مرام (خواہش) تلاوتِ قرآن نہ کر سکوں گا، اور وہ مجھے بنسبت روزوں کے زیادہ پسند ہے۔ اگر بالفرض کوئی شخص ایسا صاحبِ قوت و ہمت ہے اور روزانہ روزہ رکھنے سے کسی کا کوئی حق متاثر نہیں ہوتا (مثلاً وہ شخص جو غیر متاہل ہے، معاشرے میں ہمارے اردگرد کئی

ایسے اشخاص ہیں جو باوجود طبی لحاظ سے صحیح ہونے کے کسی باعث شادی نہ کر سکے تو شہوات کے مسلسل حملوں اور شیاطین کے دست و برد سے محفوظ رہنے کے لئے شاید ان کی نسبت افضل یہی ہوگا کہ روزانہ روزہ رکھا کریں) تو ان کے حق میں صیامِ دھر ارجح قرار دیا جا سکتا ہے۔ ابن خزیمہ نے اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک ترجمہ قائم کیا ہے۔ تو اس لحاظ سے صومِ دھر اور صوم داؤدی میں سے افضل و مفضول کی بحث کا مدار اشخاص و احوال کے مختلف ہونے پر ہے، کسی کے لئے یہ افضل اور کسی کے لئے وہ افضل ہے حتی ایک ہی شخص کی نسبت بھی مختلف اوقات میں مختلف احوال ہو سکتے ہیں (مثلاً ایک جوان شادی شدہ، جس کی اہلیہ اپنے میکے گئی ہوئی ہے اب یہ ازراہِ تقوی روزانہ روزہ رکھ لے تو اس کی نسبت یہ بہتر ہوگا)، غزالی نے یہ بات کہی ہے۔

باب صومِ یومٍ و إفطارِ یومٍ (ایک دن روزہ ایک دن افطار)

اس کے تحت سابقہ حدیث ہی بطریقِ شعبہ لائے ہیں۔ فضائل قرآن میں (أبو عوانة عن مغيرة) سے مطولاً ہے۔ قرائتِ قرآن سے متعلقہ مباحث وہیں ذکر ہوں گے۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن مغيرة قال سمعت مجاهدا عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال صُمْ مِن الشهرِ ثلاثةَ أيامٍ قال أطِيقُ أكثرَ مِن ذٰلك فما زالَ حتىٰ قال صُمْ يوماً وأفطِرْ يوما فقال اقرَأِ القرآنَ في كُلِّ شهرٍ قال إني أطيقُ أكثرَ فمَا زالَ حتى قال في ثلاثٍ

عبداللہ بن عمرؓ سے نبی کریم ﷺ نے فرمایا مہینہ میں صرف تین دن کے روزے رکھا کر انہوں نے کہا کہ مجھ میں اس سے بھی زیادہ کی طاقت ہے اس طرح وہ برابر کہتے رہے (کہ مجھ میں اس سے بھی زیادہ طاقت ہے) یہاں تک کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ایک دن روزہ رکھو اور ایک دن کا روزہ چھوڑ دیا کرو آپ نے ان سے یہ بھی فرمایا کہ مہینہ میں ایک قرآن مجید ختم کیا کر انہوں نے اس پر بھی کہا کہ میں اس سے زیادہ کی طاقت رکھتا ہوں اور برابر یہی کہتے رہے یہاں تک کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ تین دن میں (ایک قرآن ختم کیا کر)۔

علامہ انور (في ثلاث) کے تحت لکھتے ہیں کہ احادیث میں تین دن سے کم میں قرآن ختم کرنے کا ذکر وارد نہیں جب کہ کئی علماء وصلحاء کا معمول تھا کہ اس سے کم مدت میں بھی ختم کر لیتے تھے (حضرت عثمان کے بارہ میں گرا کہ ایک رات میں، وتر میں پورا قرآن ختم کر لیتے تھے، ایک سکول کے ہیڈ ماسٹر سے ملاقات ہوئی ان کے بارے پتہ چلا تھا کہ روزانہ مکمل قرآن ختم کرتے ہیں، انہوں نے راولپنڈی میں میرے محلّہ کے ایک بزرگ عالم جو میرے وہاں رہائش اختیار کرنے کے کچھ عرصہ بعد انتقال کر گئے تھے، کا حوالہ دیا کہ ایک دن سرسری سے انداز میں کہا۔ یہ ان کے مرید تھے، کہ تم روزانہ پورا قرآن نہیں پڑھ سکتے؟ کہتے ہیں مرشد کی بات تھی حکم سمجھا، کمر کسی، سہولت کے لئے سوچا کہ حفظ کر لوں تبھی ایسا ممکن ہو سکے گا چنانچہ حفظ کیا اور اب پچھلے آٹھ برس سے انکا معمول ہے کہ مغرب کے بعد دو رکعت نماز کی نیت باندھ کر الٓم سے شروع کرتے ہیں اور والناس تک بلا تکان پڑھتے رہتے ہیں)۔ قسطلانی لکھتے ہیں سن ۸۶۷ھ

میں قدس شریف میں ابوطاہر نام کے ایک بزرگ سے ملاقات ہوئی جو ایک دن رات میں دس یا بسا اوقات اس سے بھی زائد ختم کر لیتے تھے ایک شیخ، برھان بن ابوشریف کی نسبت لکھا ہے کہ انہوں نے مجھے خود بتلایا کہ میں روزانہ پندرہ قرآن ختم کرتا ہوں (اللہ اعلم) صفوۃ میں منصور بن زاذان کے بارہ میں لکھا ہے کہ مغرب اور عشاء کے مابین دو قرآن ختم کرتے تھے۔

باب صومِ داؤدَ علیہِ السلامُ (صومِ داؤدی)

اس کے تحت سابقہ حدیثِ عمرو دو طریق سے لائے ہیں، صیام سے متعلقہ مباحث تو ذکر ہو چکے ہیں۔ الزین کہتے ہیں (صوم یوم وإفطار یوم) کا ترجمہ الگ لائے ہیں تا کہ اس کی افضلیت کا اظہار کریں اور یہ ترجمہ الگ سے لائے ہیں تا کہ یہ اشارہ کریں کہ اس عمل کی اقتداء کرنا چاہئے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا حبيب بن أبي ثابت قال سمعت أبا العباس المكي وكان شاعرا وكان لا يُتَّهَمُ في حديثه قال سمعتُ عبدَالله بن عمروبن العاص رضي الله عنهما قال قال لي النبيﷺ إنَّك لَتَصُومُ الدهرَ وتقومُ الليلَ فقلتُ نعم قال إنك إذا فعلتَ ذلك هَجَمَتْ لَه العَينُ ونَفِهَتْ له النفسُ لا صامَ مَن صامَ الدهرَ صَومُ ثلاثةِ أيامٍ صومُ الدهرِ كُلِّهِ قلت فإني أطِيقُ أكثرَ مِن ذلك قال فصُمْ صومَ داوُدَ عليه السلام كان يَصومُ يوماً ويُفطِرُ يوما ولا يَفِرُّ إذا لاقىٰ ۔(صومِ داؤدی کے ذکر پر مشتمل سابقہ حدیثِ ابنِ عمرو ہے)

سند کے ایک راوی ابوالعباس کی بابت وضاحت کر رہے ہیں کہ شاعر تھے مگر روایتِ حدیث کے باب میں ان پر کسی قسم کا کوئی اتہام والزام نہ تھا اس کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ عموماً شعراء حضرات شعرگوئی و قافیہ پیمائی میں مبالغہ آرائی و حاشیہ طرازی کے عادی ہوتے ہیں مگر وضاحت کردی کہ شاعر تو تھے مگر حدیث کی روایت میں از حد محتاط تھے۔(في حديثه) سے مراد احادیث نبویہ یا عمومی معنی کہ قول کے سچے تھے، یہی لائق بالمقام ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں تمام محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، بخاری میں ان سے تین احادیث مروی ہیں۔(نفهت) یعنی تھکنا، نسفی کے نسخہ میں (نثهت) ہے ابن التین نے مستغرب جانا اور کہا میں اس کا معنی نہیں جانتا، ممکن ہے ثاء فاء سے مبدل ہوگئی ہو، کثیر اوقات یہ مبادلہ واقع ہے۔ یہاں قسطلانی علامہ عینی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ابن حجر کو چاہئے تھا کہ کوئی مثال ذکر کرتے یا کسی عرب قبیلہ کی طرف اسے منسوب کرتے کیونکہ کسی نے انہیں ان حروف میں ذکر نہیں کیا جو ایک دوسرے سے تبدیل ہو جاتے ہیں۔ اگر ان کی بات صحیح ہے تو یہ لغہ والوں کا لہجہ ہوگا مگر اس پر کسی قاعدہ کی بناء نہیں ہو سکتی۔ قسطلانی اضافہ کرتے ہیں کہ قرآنی لفظ میں ثاء کا فاء کے ساتھ ابدال واقع ہوا ہے اور یہ لفظ ہے (فومها) جسے (دوسری قراءت میں) میں (ثومها) پڑھا گیا ہے لہذا عینی کا تعاقب درست نہیں۔ (عینی و حافظ کی معاصرانہ چشمک تھی جس کا سبب مسلکی اختلاف بھی تھا، عینی حنفی جب کہ ابن حجر شافعی تھے) کشمیہنی کے نسخہ میں (نهكت) ہے بمعنی (هزلت وضعفت)۔(صوم الدهر كله) (یعنی الحسنة بعشر أمثالها کے اصول کے مطابق)۔

حدثنا اسحاق بن شاهين الواسطی حدثنا خالدبن عبدالله عن خالد الحذاء عن أبی قِلابة قال أخبرنی أبوالمليح قال دخلتُ مع أبيك علیٰ عبدِالله بن عمرو فحدَّثنا أنَّ رسولَ الله ﷺ ذُكِرَ له صَوسِی فدَخلَ علَیَّ فألقيتُ لَه وِسادةً مِن أدَم حَشوُها لِيفٌ فجلسَ علَی الأرض وصارتِ الوسادةُ بينی وبينَه فقال أما يَكفِيكَ مِن كُلِّ شَهرٍ ثلاثةَ أيامٍ؟ قال قلتُ يارسولَ الله قال خمساً قلتُ يارسول الله قال سبعاً قلتُ يارسولَ الله قال تسعاً قلتُ يارسول الله قال إحدیٰ عشرةَ ثم قال النبیُّ ﷺ لاصومَ فوقَ صومِ داؤدَ عليه السلام شطر الدهرِ صُمْ يوما وأفطِرْ يوماً۔ (سابقہ حدیث ابن عمروؓ ہے)

ابوملیح کا نام عامر، زیداور زیاد۔ ذکر کئے گئے ہیں، بن اسامہ ھذ لی۔ ان کے والد صحابی تھے۔ ان کی صحیح بخاری میں دو حدیثیں ہیں، دوسری (المواقیت) میں گذر چکی ہے۔ (مع أبيك) یعنی ابوقلابہ کے والد، (الاستئذان) میں اسی روایت کا اعادہ کیا ہے اس میں ہے (مع أبيك زيد)۔ (فإما أرسل الخ) کسی راوی کا شک ہے، یہ کہنا غلط ہے کہ اس کا صدور عبداللہ بن عمرو کی طرف سے ہے کیونکہ پہلے گذرا کہ آنجناب ان کے گھر تشریف لائے تھے، لہذا یہ شک ان کی طرف سے نہیں ہوسکتا۔ (و صارت الوسادة الخ) آنجناب کی تواضع تھی کہ اسی حالت میں تشریف فرما ہوئے جس حالت میں میزبان تھے۔ (خمسا) کشمیہنی اور کئی اور نسخوں میں (خمسة) ہے تاء کے بغیر لیال اور تاء کے ساتھ ایام مراد ہیں۔ (شطر الدهر) قطع کے طور پر رفع بھی جائز ہے۔ اور اضمارِ فعل پر نصب بھی جبکہ (صوم داؤد) سے بدل بھی بنایا جاسکتا ہے، جس پر زیر ہوگی۔ (صم يوما و أفطر يوما) عمرو بن عون کی روایت میں (صيام الخ) ہے اس پر بھی تینوں حرکات جائز ہیں۔ اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ عبادت اتنی اور وہی اختیار کرنی چاہیئے جس پر ہیشگی ہو سکے، اس امر کا بھی جواز ظاہر ہوا کہ اپنے اعمال، وظائف اور اوراد کی بابت کسی کو بتلایا جاسکتا ہے (تاکہ اوروں کی بھی نصیحت اور تشجع ہو) مگر اس شرط پر کہ ریاء کا شائبہ نہ ہو۔ التزامِ عبادت پر قسم اٹھانے کا بھی جواز ثابت ہوا اس کا فائدہ یہ ہے کہ سستی کی صورت میں قسم یاد آئے گی اور دوبارہ نشیط ہوگا، یہ قسمِ نذر تصور نہ ہوگی۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ انواعِ عبادت میں طریقِ انبیاء کی پیروی مستحسن ہے اور یہ کہ والدین کی ترکِ عبادت کے حکم میں اطاعت واجب نہیں ہے اسی لئے عمرو کو آنجناب سے شکایت کرنا پڑی (یعنی پہلے خود روکا ہوگا، نہ ماننے کی صورت میں آنحضرت سے شکایت کی ہوگی) اور آپ نے اس امر کا انکار نہ فرمایا کہ انہوں نے اپنے والد کی بات نہ مانی، یہ بھی ظاہر ہوا کہ فاضل مفضول کے پاس چل کر جاسکتا ہے (یعنی ضروری نہیں کہ اسے ہی طلب کیا جائے)۔

باب صِيامِ البِيضِ ثلاثَ عشرةَ وأربعَ عشرةَ وخمسَ عشرةَ

(ایامِ بیض کے روزے)

کہا گیا ہے کہ بیض سے مراد لیالی (راتیں) ہیں یعنی جن میں چاند شروع رات سے آخر تک موجود رہتا ہے۔ جوالیقی کا کہنا

ہے (الأيام البيض) کہنا غلط ہے ابن حجرا سے محلِ نظر قرار دیتے ہیں کیونکہ (کامل یوم) نہار و لیل کو ہی کہا جاتا ہے اور پورے مہینہ میں دن تو کوئی بھی سفید نہیں سوائے ان تین دنوں کے، جن کی راتیں بھی بیض ہیں اور دن بھی لہذا وضعیت کے لحاظ سے الأیام البیض کہنا صحیح ہے۔ ابن بزبزہ نے ان ایام کے بیض کہلانے کی کئی اور وجوہ بھی ذکر کی ہیں مگر سب واہی (فضول) ہیں اسماعیلی اور بطال وغیرھما کہتے ہیں کہ یہ حدیث مطابقِ ترجمہ نہیں کیونکہ حدیث میں مطلقاً ہر ماہ کے تین ایام کے روزوں کا ذکر ہے۔ مگر امام بخاری حسب عادت حدیث کے بعض دیگر طرق میں موجود الفاظ پر تراجم قائم کر دیتے ہیں چنانچہ احمد اور نسائی کی نقل کردہ حدیث جو (موسى بن طلحة عن أبي هريرة) کے طریق ہے اور اسے ابن حبان صحیح قرار دیا ہے، میں ہے کہ ایک اعرابی آنجناب کے پاس بھنا ہوا خرگوش لایا آپ نے حاضرین کو کھانے کی دعوت دی وہ اعرابی الگ رہا وجہ یہ بتلائی کہ وہ ہر ماہ تین روزے رکھتا ہے آپ نے فرمایا (إن كنت صائما فصم الغرأي البيض) نسائی کے نقل کردہ بعض طرق میں ان تواریخ کا بھی ذکر ہے جو اس ترجمہ میں مذکور ہیں۔ اصحابِ سنن کی قتادہ بن ملحان کی روایت میں بھی ان تواریخ کا ذکر موجود ہے نسائی کی حدیثِ جریر میں (صبيحة ثلاث عشرة) کا لفظ ہے، یعنی تیرہ تاریخ کی صبح (گویا ان تین کا یہ پہلا دن ہے) اصحابِ سنن کی ابن مسعود سے روایت جیسے ابن خزیمہ نے صحیح قرار دیا میں جو ہے کہ آنجناب ہر مہینہ کی ابتداء میں تین روزے رکھا کرتے تھے اس طرح ابوداؤد اور نسائی کی نقل کردہ حدیثِ حفصہ کہ آنجناب ہر ماہ میں تین روزے، اس طرح کہ بروز پیر، جمعرات اور آمدہ پیر۔ رکھا کرتے تھے تو بیہقی نے تطبیق دی ہے کہ مسلم نے حضرت عائشہ سے نقل کیا ہے کہ آپ ہر ماہ میں تین روزے رکھا کرتے تھے اور یہ خیال نہ فرماتے تھے کہ خاص ایام میں رکھیں، تو ہر راوی نے جو مشاہدہ کیا بیان کر دیا حضرت عائشہ کے علم میں مجموعی عمل تھا تو مطلقاً ذکر کیا چونکہ آپ نے صحابہ کرام کو ہدایت ایام بیض کے روزوں کی فرمائی لہذا امت کے لئے وہی اولیٰ ہیں۔ ممکن ہے آنحضرت بسا اوقات کسی شغل کی وجہ سے ایام بیض کے روزے نہ رکھ سکے ہوں تو دوسرے دنوں میں رکھے یا بیانِ جواز کی خاطر ایسا کرتے تھے، آپ کی نسبت تو ہر عمل افضل ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں عموماً سورج گرہن ایامِ بیض میں وقوع پذیر ہوتا ہے لہذا ان میں روزے رکھنے کا اضافی فائدہ ہوا کہ کسوف کی صورت میں تمام انواعِ عبادت مثلاً نماز، صدقہ اور روزہ کا اکٹھ ہو گیا، کیونکہ حالتِ کسوف نوافل وصدقہ کا حکم ہے۔ بعض کہتے ہیں اور ابو درداء سے بھی یہی منقول ہے کہ ہر عشرہ کے پہلے دن میں روزہ رکھ لے بظاہر نسائی کی حدیثِ عبداللہ بن عمرو کے الفاظ (صم من كل عشرة أيام يوما) اس کے موافق ہیں۔ ترمذی نے خیثمہ کے طریق سے حضرت عائشہ سے نقل کیا ہے کہ آپ کسی مہینے ہفتہ، اتوار اور سوموار کا روزہ رکھتے اور اگلے ماہ منگل، بدھ اور جمعرات کا، اس کی حکمت یہی ہے کہ تمام ایام کا استیعاب ہو سکے (شاید اسی حکمت کے لئے رات کے ہر حصہ میں نماز ادا فرمائی)۔ ابراہیم نخعی کہتے ہیں بہتر ہے کہ مہینے کے آخر میں رکھے جائیں تا کہ ما قبل کا کفارہ ہو سکے۔ متعدد علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ ایام بیض کے روزے ہر ماہ کے تین روزوں کے حکم سے الگ ہیں (یعنی یہ دو الگ عبادتیں ہیں)۔ شاہ ولی اللہؒ اس کے تحت لکھتے ہیں چونکہ ایام بیض کے ذکرِ صریح پر مشتمل روایت جیسے اصحابِ سنن نے نقل کیا، بخاری کی شرط پر نہیں لہذا اپنی شرط کے مطابق ایک حدیث نقل کی جو اس کی شاھد ہے۔

حدثنا أبو معمر حدثنا عبدالوارث حدثنا أبو التياح قال حدثني أبو عثمان عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أوصَاني خَليلِي بِثلاثٍ صيامِ ثلاثةِ أيامٍ مِن كُلِّ شهرٍ

ورکعتَي الضُّحيٰ وأن أوتِرَ قبلَ أن أنامَ

ابو ہریرہؓ نے کہ میرے خلیل ﷺ نے مجھ ہر مہینے کے تین دن روزے رکھنے کی وصیت فرمائی تھی اس طرح چاشت کی دو رکعتوں کی بھی وصیت فرمائی تھی اور اس کی بھی کہ سونے سے پہلے ہی میں وتر پڑھ لیا کروں۔

شیخ بخاری کا نام عبداللہ بن عمرو ہے جبکہ ابوعثمان نہدی ہیں۔ ابوھریرہ سے اس کے راویوں کی ایک جماعت ہے، سب کا نام ابوعثان ہے مگر صحیح بخاری میں ابوھریرہ سے موصول روایت صرف نہدی ہی کے واسطہ سے ہے۔ ان کی صحیح میں صرف دو روایتیں ہیں، دوسری الاطعمہ میں ہے۔ مسلم میں (شیبان عن عبدالوارث) کے طریق سے اسی روایت میں (حدثنی أبو عثمان النهدی) مذکور ہے۔ سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ ابواب التطوع میں یہی روایت نہدی کے حوالے سے ہی گذر چکی ہے وہیں اس کے اکثر مباحث بیان ہو چکے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں ایک نکتہ پہلے ذکر نہیں کیا، وہ ابومحمد بن ابوجمرہ نے حضرت ابوھریرہ کے قول (أوصانی خلیلی) کی بابت ذکر کیا ہے کہ یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ انہوں نے طرزِ حیات میں آنجناب کی پیروی کی آپ کی خدمت میں رہنے کو دنیا داری پر ترجیح دی اور اس راہ میں بھوک بھی برداشت کی، یہ بھی کہتے ہیں کہ اس سے ثابت ہوا کہ تحدث بالنعمت کے طور پر اکابر کی صحبت اور ان سے اپنے تعلق پر اظہارِ افتخار کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ اس میں مباہات نہ ہو۔

ابن حجر لکھتے ہیں شرح ترمذی میں ہمارے شیخ نے ایام بیض کے سلسلہ میں نو اقوال ذکر کئے تھے، ایک یہ تھا کہ روزے رکھنے کی خاطر ان کی تعیین مکروہ ہے، یہ امام مالک سے منقول ہے، دوسرا حسن بصری کا کہ یہ ہر ماہ کے پہلے تین دن ہیں۔ نمبر تین کہ ان کا پہلا دن بارھویں تاریخ ہے۔ نمبر چار کہ پہلا تیرھواں دن ہے نمبر پانچ کہ ان کا پہلا دن ہر ماہ کے پہلے ہفتے کا دن پھر اگلے مہینہ میں سے پہلا یوم ابیض منگل.......... علی ھذا القیاس نمبر چھ کہ ہر ماہ کی پہلی جمعرات پھر اس کے بعد کی سوموار پھر اس کے بعد کی جمعرات نمبر سات کہ پہلا پیر پھر جمعرات پھر پیر نمبر آٹھ کہ ہر ماہ کی یکم پھر دسویں تاریخ پھر بیسویں۔ نمبر نو کہ ہر دھا کہ کا پہلا دن۔ ابن حجر لکھتے ہیں ایک قول باقی ہے وہ یہ کہ ہر ماہ کے آخری تین دن، جو نخعی سے منقول ہے۔

امام مالک سے ایام بیض کی کراہت منقول ہونے کی نسبت قسطلانی لکھتے ہیں کہ ان سے یہ بھی منقول ہے کہ ایام بیض کے روزے رکھا کرتے تھے اور خلیفہ ہارون الرشید کو بھی لکھا کہ ان میں روز رکھے اسی سے ابن رشید لکھتے ہیں کہ کراہت اس وجہ سے کی کہ لوگ امام مالک کا فتوی اور عمل بہت جلدی تلقی بالقبول کرتے تھے انہیں خدشہ ہوا کہ کہیں عامۃ الناس اسے واجب نہ سمجھ لیں۔

باب مَنْ زارَ قوماً فلَمْ يُفطِرْ عِندَهم (مہمان کی حیثیت سے اپنا روزہ قائم رکھا)

یہ ترجمہ ماضی کے ایک ترجمہ کا متقابل ہے جس میں تھا کہ جس نے کسی دوست کو قسم دی کہ روزہ چھوڑ لے۔ ابن حجر کہتے ہیں وہاں مقصدِ افطار یہ نہ تھا کہ اپنے دوست کی تطییبِ خاطر ہو بلکہ اس حقیقت سے آگاہی تھی کہ روزہ اس پر شاق ہے اس لئے چھڑوایا (حضرت سلمان کے قصہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں)، دو امور مدنظر ہونا چاہئیں ایک یہ کہ وہاں روزہ چھڑوانے والے میزبان نہیں بلکہ مہمان تھے جب کہ یہاں آنجناب مہمان کی حیثیت سے ہیں اور اپنا روزہ قائم رکھا۔ دوسرا یہ کہ حضرت سلمان۔ جیسا کہ مذکور ہوا۔ چونکہ

ابو درداء کی توجہ ان پر عائد حقوق جن کا ان کے کثرت صیام کے سبب ضیاع ہو رہا تھا، کی طرف دلانا چاہتے تھے لہذا میری رائے میں یہ دونوں ترجے باہم متقابل نہیں ہیں)۔ اگر شاق نہیں تو روزے میں مستمر رہا جا سکتا ہے۔

حدثنا محمد بن المثنى قال حدثني خالد هو ابن الحارث حدثنا حميد عن أنس رضى الله عنه دخلَ النبيُ ﷺ علىٰ أمّ سُلَيم فأتَتْه بِتَمْرٍ وسَمنٍ قال أعِيدُوا سَمنَكم في سِقائِه وتَمرَكم في وِعائِه فإني صائمٌ ثم قامَ إلىٰ ناحيةٍ مِن البيتِ فصلىٰ غيرَ المكتوبةِ فدَعا لأمّ سليم وأهلِ بيتها فقالت أمُّ سليم يارسول الله ﷺ إنّ لي خُوَيصةً قال ما هِيَ؟ قالت خادمُك أنس فما تركَ خيرَ آخِرةٍ ولا دُنيا إلا دَعا لي بِه اللّٰهُمَّ ارْزُقه مالًا وولداً وبارِكْ لَه فإني لَمِن أكثرِ الأنصارِ مالًا وحدَّثتني ابنتي أمَينة أنه دُفِنَ لِصُلْبِي مَقْدَمَ الحَجّا ج البصرةَ بِضْعٌ وعشرونَ ومائةٌ -قال ابن مريم أخبرنا يحي بن أيوب قال حدثني حميد سمع أنسا رضى الله عنه عن النبي ﷺ

انس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک دن نبی ﷺ اُمّ سلیم کے پاس تشریف لائے تو اُمّ سلیم نے آپکے سامنے کھجور اور گھی رکھ دیا۔ آپ نے فرمایا گھی واپس اسی برتن میں ڈال دو اور کھجوروں کو بھی واپس رکھ دو اس لئے کہ میں روزہ سے ہوں پھر آپ گھر کے ایک گوشہ میں کھڑے ہو گئے اور نفل نماز پڑھی اور اُمّ سلیم کیلئے اور ان کے گھر والوں کیلئے دعا فرمائی۔ اُمّ سلیم نے عرض کیا یارسول اللہ آپ نے صرف میرے ہی لئے دعا فرمائی؟ تو آپ نے فرمایا اور کیا تو اُمّ سلیم نے عرض کیا کہ اپنے خادم انس کیلئے (بھی دعا کیجئے) پس آپ نے دنیا و آخرت کی کوئی بھلائی ایسی نہ چھوڑی جس کی میرے لئے دعا نہ کی ہو اس طرح کہ اے اللہ اسے مال، اولا دعطا فرما اور اسے برکت عطا فرما دے۔ تو دیکھ لو کہ انصار میں سے میں سب سے زیادہ مالدار ہوں اور مجھ سے میری بیٹی امینہ بیان کرتی ہے کہ جس وقت حجاج بصرہ آیا تو اس وقت تک ایک سو بیس (120) سے کچھ زیادہ میری اولاد مدفون ہو چکی تھی۔ (یعنی جو اولاد زندہ تھی انکی تعداد اس بھی زیادہ تھی)

(هو ابن الحارث) مصنف کی عبارت ہے، چونکہ خالد نام کے متعدد شیوخ ہیں اس لئے وضاحت کر دی۔ بقول ابن حجر عموما امام بخاری اس قسم کے ازالہ ابہام سے اعتناء نہیں رکھتے۔ سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ (على أم سليم) حضرت انس کی والدہ۔ احمد کی (حماد عن ثابت) کے طریق سے ام حرام مذکور ہے جو حضرت انس کی خالہ تھیں دراصل وہ بھی اس موقع پر موجود تھیں۔ (فصلى غير المكتوبة) احمد کی روایت میں ہے انس کہتے ہیں ہم نے بھی آپ کے ہمراہ نماز پڑھی۔ کتاب الصلاۃ میں بھی گھر میں اکیلے نماز ادا کرنے کا ایک قصہ مذکور ہے، بظاہر وہ دوسرا قصہ ہے کیونکہ اس میں ام حرام کا ذکر نہیں۔ اس امر سے بھی تعدد ثابت ہوتا ہے کہ اس واقعہ میں آپ نے کھانا تناول فرمایا تھا جب کہ اس میں آپ روزہ سے ہیں۔ (خويصة) خاصہ کی تصغیر ہے (یعنی ایک خصوصی درخواست ہے)۔ (خادمك أنس) عطف بیان، بدل یا مبتدا جس کی خبر محذوف ہے (أي أطلب الدعاء منك له) احمد کی روایت میں ہے (خويدمك أنس ادع الله له)۔

(وبارك له) الدعوات کی روایت میں یہ الفاظ بھی اس کے ساتھ ہیں (فيما أعطيته)۔ مسلم کی ثابت سے روایت میں

مزید وضاحت ہے کہ آپ نے میرے لئے ہر خیر کی دعا فرمائی اور آپ کی آخری دعا یہ تھی (اللھم أکثر ماله و ولده و بارك له فیه) اس روایت یہ تصریح نہیں کہ خیرِ آخرت میں سے کس شیء کی دعا فرمائی کیونکہ مال و ولد تو خیرِ دنیا میں سے ہیں، ممکن ہے رواۃ نے اختصار کیا ہو۔ مسلم کی جعد سے روایت میں ہے، انس کہتے ہیں تین دعائیں کیں دو تو دنیا میں دیکھ لیں (کثرتِ مال و اولاد) جب کہ تیسری کی آخرت میں انتظار و امید ہے، اس تیسری کی وضاحت نہیں کی۔ یہ مغفرت ہے، سنان بن ربیعہ کی روایت میں اس کا ذکر ہے، اسے ابن سعد نے نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (اللھم أکثِر ماله وولده وأطِل عمره واغفِر ذنبه)۔

(لمن أکثر الأنصار مالا) احمد کی ابن عدی سے روایت میں ہے کہ ان کے پاس سونے چاندی میں سے کچھ نہ تھا سوائے چاندی کی ایک انگوٹھی کے۔ گویا نقدین (سونا چاندی) کے علاوہ اموال تھے۔ ترمذی کی ابوخلدہ سے روایت میں ہے کہ ان کا ایک باغ تھا جو سال میں دو مرتبہ ثمر آور ہوتا تھا اور اس میں ریحان (ایک قسم کی نبات) تھی جس میں کستوری کی سی خوشبو آتی۔ حلیہ میں (حفصة بنت سیرین عن أنس) سے ہے، خود کہتے ہیں کہ میری زمین سال میں دو مرتبہ فصل اگاتی ہے۔

(مقدم الحجاج) یعنی ابن یوسف ثقفی جو امیرِ عراق بن کر آیا، یہ سن ۷۵ ہجری کا واقعہ ہے حضرت انس کی عمر تب اسی سال سے اوپر تھی یعنی اس کے قدوم تک ان کی اولاد (بیٹے اور بیٹیوں) میں سے ۱۲۰ افراد فوت ہو چکے تھے۔ سن ۹۱ یا ۹۲ھ میں تقریباً سو برس کی عمر میں حضرت انس کی وفات ہوئی۔ (بضع وعشرون الخ) بضع کا لفظ تین تا نو پر بولا جاتا ہے۔ بیہقی کی (الأنصاری عن حمید) سے روایت میں ایک سو انتیس کا ذکر ہے۔ خطیب کی ایک روایت میں (۱۲۳)، حفصہ کی روایت میں (۱۲۵) کا ذکر ہے، گویا یہ وہ تعداد ہے جو ان کی زندگی میں فوت ہوئے، باقی کی نسبت مسلم کی (اسحاق بن أبی طلحة عن أنس) سے روایت میں ہے کہ (وإن ولدی وولد ولدی لیتعادون علی نحوالمأة)۔ (یعنی بیٹے اور پوتے سو سے متجاوز ہیں)۔

اس حدیث سے منجملہ امور کے یہ بھی ظاہر ہوا کہ تلطفاً نہ کہ احتقاراً تصغیر بنائی جاسکتی ہے جیسے حضرت انس نے اپنی بیٹی آمنہ کو امینہ کہا، یہ کہ مہمان کے لئے ماحضر بے تکلفانہ انداز میں پیش کر دینا چاہئے (تکلف منع نہیں ہے مقصد یہ ہے کہ جو بغیر پیشگی اطلاع کے آ جائے اب میزبان جھجکے نہیں کہ ماحضر تو سادہ سا ہے پھر نہ تو تکلف ہو سکے اور نہ ماحضر ہی پیش ہو سکے، ایک صاحب ہمیشہ کسی کے ہاں جانے سے قبل فون کر دیتے کہ میں آؤں گا اور ہاں تکلف نہ کرنا ہمارے ایک دوست نے ان کے اس جملہ پر تبصرہ کیا کہ ان کی ''نہ'' میں ''ہاں'' ہوتی ہے کسی کو یہ کہنا کہ تکلف نہ کرنا گویا اس امر کا اشارہ ہے کہ ضرور کرو)۔ ابن حجر لکھتے ہیں نماز کے بعد دعاء کرنے کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی (ہمارے اھلِ دعوہ کا موقف ہے کہ اگر کوئی فرمائش کرے تو دعا کرنی چاہئے وگرنہ نہیں اس پر والد صاحب عموماً تبصرہ کرتے ہیں کہ اگر کوئی فرمائش کر دے تو دعا عین سنت وگرنہ عین بدعت ہے۔ یاللعجب، یہ بھی ملحوظہ ہے کہ عموماً فرمائشی بھائی ایک ہی جملہ کہتے ہیں کہ بیماروں کے لئے دعا کر دیں اس پر طویل وعریض دعا شروع ہو جاتی ہے، میں نے ایک سے کہا آپ حضرات دعا کروانے کے لئے بیماروں کا سہارا کیوں لیتے ہیں؟ جواب نہ ملا)۔

یہ بھی ثابت ہوا کہ کثرتِ مال اولاد کی دعا اخروی خیر کے منافی نہیں مال دینا کے تقلل کی فضیلت (یا تکثر کا بہتر ہونا) احوال و اشخاص کے اختلاف پر ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ صاحب خانہ کی غیر موجودگی میں بھی گھر میں بیٹھا جاسکتا ہے (بشرطِ کہ اعتماد و بھروسہ اور

تقوی والا شخص ہو)۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ (بضع) کا لفظ ہر دھائی کے ساتھ استعمال کیا جا سکتا ہے کیونکہ بعض لغوی کہتے تھے کہ بیس تک ہی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (قال ابن أبی سریم الخ) یہ سعید ہیں، اس طریق کے ذکر کا مقصد حمید نے انس سے سماع کی صراحت کرنا ہے۔ کیونکہ مشہور ہے کہ حمید حضرت انس سے کبھی تدلیس کر لیتے ہیں کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں (قال ابن أبی سریم) کی بجائے (حدثنا ابن الخ) ہے، لہذا یہ طریق بھی موصول ہے۔ قسطلانی لکھتے ہیں بخاری حمید کی وہی احادیث صحیح میں نقل کرتے ہیں جو انہوں نے براہ راست سنی ہوتی ہیں صرف زائدہ نے خلفاء کے پاس ان کے اٹھنے بیٹھنے کے سبب ان سے روایت ترک کر دی تھی بقیہ محدثین ان سے ہر طرح کی (یعنی جن میں تدلیس ہوتی ہے، وہ بھی) احادیث اخذ کرتے ہیں۔

باب الصَّومِ مِن آخِرِ الشَّهْرِ (مہینہ کے آخری ایام میں روزہ رکھنا)

الزین لکھتے ہیں ترجمہ میں مطلقا مہینہ کہا ہے جبکہ حدیثِ باب میں بطور خاص شعبان کا ذکر ہے اس سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ یہ حکم صرف شعبان کے ساتھ مختص نہیں بلکہ حدیث سے مستفاد ہے کہ ہر ماہ کے آخری ایام میں روزے رکھنا معمول بھی بنایا جا سکتا ہے اسی لئے رمضان سے ایک یا دو دن قبل روزے رکھنے سے منع کیا مگر ایسے شخص کو اجازت دی جو معمولاً آخری ایام کے روزے رکھتا ہے۔

حدثنا الصلت بن محمد حدثنا مهدی عن غيلا ن وحدثنا أبو النعمان حدثنا مهدی بن ميمون حدثنا غيلان بن جرير عن مُطَرِّف عن عمران بن حصين رضی الله عنهما عن النبی ﷺ أَنَّه سَأَلَه أو سَأَلَ رجلاً وعمران يسمع فقال يا فلانُ أَمَا صُمتَ سَرَرَ هذا الشَّهرِ؟ قال أَظُنُّه قال يعنی رمضان قال الرجلُ لا يارسولَ الله ﷺ قال فإذا أفطَرتَ فصُم يومَينِ - لم يقُلِ الصلتُ أَظُنُّه يعنی رمضان- قال أبو عبد الله وقال ثابت عن مطرف عن عمران عن النبی ﷺ مِن سَرَرِ شعبان

عمرانؓ بن حصین روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے کسی شخص سے پوچھا کہ اے فلاں! کیا تم نے اس مہینے کے آخر میں روزے نہیں رکھے؟ اس نے عرض کیا نہیں یارسول اللہ۔ آپ نے فرمایا جب تم (رمضان سے) افطار کرو تو دو دن روزہ رکھ لینا۔ دوسرے طریق سے روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے شعبان کی بابت پوچھا تھا۔

اپنے دو شیوخ سے نقل کر رہے ہیں، ابو نعمان کی سند میں غیلان کے مہدی کو تحدیث کی صراحت ہے۔ (أنه سأل أو الخ) یہ شک مطرف کی طرف سے ہے کیونکہ ثابت نے بھی ان سے اسی طرح شک کے ساتھ ہی مسلم میں روایت کیا ہے۔ مسلم نے دو اور طریق کے ساتھ مطرف سے بدون شک بھی نقل کیا ہے ابو عوانہ نے المستخرج میں اور احمد نے سلیمان تیمی کے طریق سے بدون شک یہ عبارت نقل کی ہے (قال لعمران الخ)۔

(سَرَر هذا الشهر) مسلم کی شیبان عن مہدی سے (سُرَّة) ہے۔ نووی ابن قرقول کی تبع میں لکھتے ہیں کہ تمام نسخوں میں اسی طرح ہے مگر ابن حجر لکھتے ہیں میں نے ابو بکر بن یاسر جیانی کے نسخہ میں ان کے خط سے (سرر هذا الشهر) پڑھا ہے مسلم کی

ثابت والی روایت میں بھی (سرر) ہے۔(قال أظنه الخ) یہ ابونعمان کا ظن ہے کیونکہ بخاری نے آخر حدیث میں تصریح کی ہے کہ ابوصلت کی روایت میں یہ جملہ نہیں۔ابونعمان نے جب امام بخاری کو یہ حدیث بیان کی تب یہ کہا وگرنہ جوزقی نے احمد بن یوسف سلمی کے واسطہ سے ابونعمان سے اس کے بغیر روایت کیا ہے۔حمیدی نے بخاری کا قول نقل کیا ہے کہ شعبان اصح ہے، خطابی کہتے ہیں یہاں رمضان کا ذکر وہم ہے کیونکہ رمضان کے تو تمام روزے رکھنا فرض ہے، داؤدی اور ابن جوزی بھی یہی کہتے ہیں۔مسلم نے بھی (ابن أخي مطرف عن مطرف) کے حوالے سے (يعني شعبان) ذکر کیا ہے۔یہ بھی احتمال ہے کہ (يعني رمضان) ظرف ہو یعنی ماہ رمضان میں مذکورہ بات فرمائی۔

(وقال ثابت الخ) اسے احمد اور مسلم نے (حماد بن سلمة عنه) کے طریق سے موصول کیا ہے، صغانی کے نسخہ میں یہاں اس عبارت کی بجائے (قال أبو عبدالله و شعبان أصح) ہے۔سرر کی سین پر زبر، زیر اور پیش، تینوں صحیح ہیں۔سرۃ کی جمع ہے، سرار بھی کہا جاتا ہے۔اس کی سین پر زبر اور زیر، دونوں صحیح ہیں فراء نے زبر کو ترجیح دی ہے۔ابوعبید اور جمہور کے نزدیک مہینہ کے آخر کو کہتے ہیں چونکہ ان آخری یعنی اٹھائیس الخ میں چاند کا استسرار (مخفی ہونا) ہوتا ہے، ابوداؤد نے اوزاعی اور سعید بن عبدالعزیز سے نقل کیا ہے کہ اوائل شہر مراد ہے، بعض سے وسطِ شہر بھی منقول ہے بعض نے اسے ترجیح دی ہے کیونکہ ایام بیض کے روزوں کی بابت استحباب مروی ہے۔آخر شعبان میں روزوں کی بابت تو نہی وارد ہے، اگر من اجلِ رمضان رکھے جائیں۔نووی نے اسے (آخر شهر) کو اس بناء پر ترجیح دی ہے کہ مسلم نے وسط شہر یعنی ایام بیض کی روایات سے اسے الگ کر کے اور ان کے بعد نقل کیا ہے۔لیکن ابن حجر لکھتے ہیں حدیث کے کسی طریق میں وہ لفظ (يعني سرة) نہیں دیکھا جسے انہوں نے نقل کیا ہے، بلکہ احمد کی دو طریق سے روایت میں (سرار) ہے۔خطابی کہتے ہیں بعض اہل علم کی یہ رائے بھی ہے کہ آنجناب کا یہ سوال، سوالِ زجر و انکار تھا کیونکہ آپ نے منع کیا ہوا تھا کہ شعبان کے آخری دنوں میں روزہ نہ رکھا جائے۔مگر اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ پھر قضاء کا حکم کیوں دیا؟ خطابی نے قضاء کا حکم دینے میں یہ احتمال ذکر کیا ہے کہ ممکن ہے اس شخص نے ان روزوں کا رکھنا اپنے اوپر واجب کر رکھا ہو (یعنی اس کا معمول ہو) ابن منیر کہتے ہیں۔اسے سوالِ انکار قرار دینا تکلف ہے۔اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ مسئول نے کہا تھا (لا يا رسول الله) وہ تو خود انکار کر رہا ہے آنجناب کا سوالِ انکار تب بنتا اگر اس نے روزے رکھے ہوتے۔یہ احتمال بھی ہے کہ اس صحابی کی عادت تھی کہ مہینہ کے آخری ایام کے روزے رکھا کرتے تھے جب شعبان میں روزہ رکھنے کی ممانعت کا علم ہوا تو اس ماہ کے لئے اپنا معمول ترک کر دیا، استثناء کا انہیں علم نہ ہو سکا تھا اس پر آنجناب نے حکم دیا کہ اب ان روزوں کی بعد میں قضاء دے لیں تا کہ ان کی اپنے وظیفہ پر مداومت ہو۔ابن التین کہتے ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ ان کی مذکورہ کلام کسی ایسی بات کے جواب میں ہو جو منقول نہیں کیا گیا ابن حجر اس ماخذ کو ضعیف کہتے ہیں۔دوسروں کا دعوی ہے کہ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ شعبان کے آخر میں بسلسلہ استقبالِ رمضان یا برسبیلِ احتیاط روزے رکھنا منع ہے اس نیت کے بغیر رکھ لینا صحیح ہے مگر ابن حجر قرار دیتے ہیں کہ صرف ان حضرات کے لئے جواز ہے جن کا ہر ماہ کے آخری دنوں میں روزے رکھنے کا معمول ہے۔قرطبی کہتے ہیں اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ شعبان میں (نفلی) روزے باقی مہینوں کے (نفلی) روزوں سے افضل ہیں اسی لئے آپ نے بدلے میں دو روزے رکھنے کا حکم دیا (فصم يومين مكانه)۔ابن حجر کہتے ہیں یہ استدلال تب تام ہوگا اگر ان کی

عادت شعبان کے آخر میں ایک روزہ رکھنا تھا اور بظاہر سوالیہ جملہ (هل صمت من سرر الخ) سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک سے زائد رکھتے تھے البتہ سنن ابی مسلم کجی میں ہے (فصم مكان ذلك اليوم يومين)۔ (گویا اس سے ان کا استدلال ثابت ہے)۔ اس حدیث سے نفلی روزوں وغیرہ کی قضاء کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

باب صومِ يومِ الجُمُعةِ (جمعہ کے دن کا روزہ)

إذا أصبحَ صائِماً يومَ الجمعة فعَلَيه أنْ يُفطِرَ۔ (یعنی اگر جمعہ کے دن روزہ رکھے تو توڑ دے)

ابو ذر اور ابو الوقت کے نسخوں میں اس ترجمہ میں یہ جملہ بھی ہے (يعني إذا لم يصم قبله ولا يريد أن يصوم بعده)۔ (یعنی جمعہ کا روزہ اس صورت میں توڑ دے اگر گذشتہ دن کا نہیں رکھا اور اگلے دن کا بھی پروگرام نہیں) ابن حجر لکھتے ہیں ممکن ہے یہ زیادت فربری یا ان سے آگے کسی ناقلِ بخاری کی طرف سے ہو کیونکہ نسفی کی روایاتِ بخاری میں تو نہیں، یہ امام بخاری کا اپنا جملہ نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ (یعنی) کا لفظ استعمال نہ کرتے بلکہ (أعني) کہتے، یا اس کی ضرورت ہی نہ تھی بہر حال یہ تقیید صحیح ہے اور باب کی آخری حدیث سے مستفاد ہے۔ علامہ انور رقمطراز ہیں کہ درمختار میں لکھا ہے کہ یومِ جمعہ کا روزہ مکروہ ہے۔ کہتے ہیں مکروہ ہرگز نہیں البتہ مفضول ہونا ممکن ہے اس کا مدار بھی اس امر پر ہوگا کہ اس سے کہیں لوگوں کے عقائد نہ خراب ہوتے ہوں، ہفتہ کے دن کا روزہ یہود سے مشابہت کی وجہ سے منع ہے (یعنی بطور خاص یوم سبت کا روزہ رکھنا)۔

حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن عبدالحميد بن جبير بن شيبة عن محمد بن عبادقال سألتُ جابرا رضى الله عنه أ نَهَى النبيُّ ﷺ عَن صومِ يومِ الجَمُعةِ قال نعم۔ زاد غيرُ أبي عاصم يعني أنْ يَنفَرِدَ بِصومِهِ.

جابر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ کیا نبی ﷺ نے جمعہ کے دن روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا ہاں منع فرمایا ہے۔

سند میں ایک راوی عبدالحمید کے دادا شیبہ عثمان بن ابی طلحہ کلید بردارِ کعبہ کی اولاد میں سے ہیں۔ ابن جریج سے اس حدیث کے رواۃ میں عبدالرزاق اور ابو قرہ بھی ہیں اس طرح نسائی نے (حجاج بن محمد عنه) کے طریق سے روایت کی ہے۔ ابن جریج نے عبدالحمید کے شیخ محمد بن عباد سے براہ راست بھی اس کی روایت کی ہے۔ اسی طرح یحیٰ قطان اور حفص بن غیاث نے بھی، ان کی روایت نسائی اور اسماعیلی نے ذکر کی ہے انہوں نے فضیل بن سلیمان سے بھی روایت کی ہے علاوہ ازیں نسائی نے نضر بن شمیل کے حوالے سے بھی ان سے نقل کی ہے تو ان سب نے عبدالحمید کے واسطہ کے بغیر نقل کی ہے اسی لئے اسماعیلی نے لکھ دیا کہ بخاری میں ابو عاصم کی روایت محلِ نظر ہے کہتے ہیں کہ ابوسعد صغانی نے بھی بخاری ہی کی طرح (یعنی عبدالحمید کے ذکر کے ساتھ) نقل کیا ہے۔ اور وہ ان کی طرح (بلند پایہ حافظ) نہیں ہیں۔ ابن حجر ان کا رد کرتے ہوئے بخاری کی سند کو مستقیم قرار دیتے ہیں پھر دارمی نے اپنی مسند میں اور ابو مسلم کجی نے اپنی سنن میں بخاری کی متابعت کرتے ہوئے ابو عاصم سے اسی طرح نقل کیا ہے۔ ابو موسی نے اپنی کتاب الصیام میں نیز جوزقی نے بھی ابو عاصم سے

اسی طرح نقل کیا ہے۔ ابن جریج بسا اوقات تدلیس کرتے ہیں اسی لئے بیہقی لکھتے ہیں کہ یحیی بن سعید نے اپنی اسناد میں تفصیر کی ہے (کہ ابن جریج کے حوالے سے عن ابن عباد نقل کیا ہے) مگر ابن حجر لکھتے ہیں کہ نسائی نے (یحی بن سعید عن ابن جریج) کے طریق سے (أخبرنی محمد بن عباد) کہا ہے دراصل ابن جریج نے اولاً عبدالحمید سے اس کی سماعت کی پھر محمد بن عباد سے ملاقات ہوگئی اور ان سے بھی اس کی سماعت کرلی۔ یا محمد سے پہلے سماعت کی پھر عبدالحمید سے استثبات کیا تو کبھی ان کے واسطہ سے تحدیث کرتے تھے کبھی بدون واسطہ۔ عبدالحمید تابعی صغیر ہیں اپنی پھوپھی صفیہ بنت شیبہ سے روایت کی ہے جو صغار صحابیات میں سے ہیں۔ بخاری میں ان کی تین احادیث ہیں۔ شیخ بخاری بصری ہیں بقیہ رواۃ مکی ہیں جب کہ صحابی مدنی ہیں مگر مکہ میں بھی ایک عرصہ تک اقامت پذیر رہے۔

(سألت جابرا) عبدالرزاق اور مسلم واحمد کی ابن عیینہ سے روایت میں ہے کہ اثنائے طواف یہ سوال کیا۔ آخر میں یہ جملہ بھی ہے (نعم ورب هذاالبيت)۔ نسائی میں (ورب الكعبة) ہے۔ (زاد غير أبي عاصم الخ) اس غیر کی بابت بیہقی نے جزم سے کہا ہے کہ وہ یحیی قطان ہیں ابن حجر لکھتے ہیں مگر ان کے علاوہ متعدد رواۃ نے یہ زیادت نقل کی ہے مثلاً نضر اور حفص۔

اسے مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبي حدثنا الأعمش حدثنا أبو صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال سمعتُ النبيَّ ﷺ يقول لايَصومُ أحدُكم يومَ الجمعة إلا يوماً قبلَه أو بعده

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے سنا آپ نے فرمایا کہ کوئی بھی شخص جمعہ کے دن اس وقت تک روزہ نہ رکھے جب تک اس سے ایک دن پہلے یا اس کے ایک دن بعد روزہ نہ رکھتا ہو۔

(لا يصوم الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (لا يصومن) یعنی نہی مؤکد کے لفظ کے ساتھ ہے، بقیہ میں لفظِ نفی ہے مگر مراد نہی ہے۔ (إلا يوما قبله الخ) تقدیرِ کلام یہ ہے (إلا أن يصوم يوما الخ) کیونکہ یوم الجمعۃ سے یوماً کا استثناء صحیح نہ ہوگا۔ کرمانی کہتے ہیں (منصوب على نزع الخافض) بھی صحیح ہے مقدر یوں تھا (بيوم قبله) باء مصاحبت کی شمار ہوگی۔ مسلم کی (أبو معاوية عن الأعمش) سے روایت میں ہے (إلا أن يصوم يوما قبله الخ) نسائی میں بھی اس سند کے ساتھ یہی ہے۔ مسلم میں (هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة) یہ بھی ہے کہ شبِ جمعہ کو قیام کے ساتھ خاص نہ کرو اور نہ یومِ جمعہ کو روزے کے ساتھ۔ الا یہ کہ کسی کے معمول میں یہ امر ہو (یعنی کوئی شخص معمولاً بدھ جمعرات جمعہ کے مثلاً روزے رکھتا ہے) احمد نے (عوف عن ابن سيرين) کے طریق سے یہ لفظ روایت کئے ہیں (نهى أن يفرد يوم الجمعة بصوم)۔ (یعنی اس امر سے منع فرمایا کہ بطور خاص یوم جمعہ کا روزہ رکھا جائے)۔ احمد ہی کی (ليلى امرأة بشير بن الخصاصية) کے طریق سے روایت میں ہے کہ آپ نے انہیں فرمایا (لا تصم يوم الجمعة إلا في أيام هو أحدها)۔ تو یہ ساری احادیث اس حدیثِ جابر کے اطلاق کو مقید اور اس مذکورہ زیادت کی تائید کرتی ہیں۔ یوم جمعہ کے آگے پیچھے روزہ رکھنے کی قید کے ساتھ ساتھ منفرداً یوم جمعہ کا روزہ رکھنا اس صورت میں بھی جائز قرار پائے گا کہ اتفاقاً یہ دن ان دنوں میں آگیا جن کے روزے رکھنا اس کا معمول ہے مثلاً یومِ عرفہ یا یومِ عاشوراء، جمعہ کے دن آگئے یا مثلاً کسی نے نذر مانی

تھی کہ میرا جس دن بخار اترا یا مثلا جس دن زید کی واپسی ہوئی تو روزہ رکھوں گا تو یہ امر بروز جمعہ متحقق ہوا (صومِ یوم الجمعہ کی بابت مذاھب کا ذکر آگے ہوگا)۔اس حدیث کو مسلم اور ابن ماجہ نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا مسددحدثنا يحيى عن شعبة - ح - وحدثني محمد حدثنا غندر حدثنا عن قتادة عن أبي أيوب عن جويرية بنت الحارث رضى الله عنها أنَّ النبيَ ﷺ دخلَ عليها يومَ الجمعة وهي صائمةٌ فقال أصُمتِ أمسِ ؟ قالت لا قال تُريدِينَ أن تَصُوبِي غداً؟ قالت لا قال فأفطِري-وقال حماد بن الجعد سمع قتادة حدثني أبو أيوب أن جويرية حدثته فأمرها فأفطَرَت

اُمّ المؤمنین جویریہ بنت حارث رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی ﷺ جمعہ کے دن ان کے ہاں تشریف لائے اور وہ روزہ سے تھیں آپ نے پوچھا کیا تم نے کل روزہ رکھا تھا؟ انہوں نے عرض کیا نہیں پھر آپ نے فرمایا کیا تم کل روزہ رکھنا چاہتی ہو؟ انہوں نے کہا نہیں ۔تو فرمایا پھر افطار کرلو۔

کسی طریق میں تحویل کے بعد والی سند کے شیخ بخاری محمد کی نسبت مذکور نہیں البتہ ابونعیم نے المستخرج میں قطعیت کے ساتھ محمد بن بشار بندار قرار دیا ہے، انہوں نے ان کے اور محمد بن مثنی کے طریق سے، دونوں غندر سے، اسے روایت کیا ہے۔(عن أبی أيوب) یہ عتکی ہیں ابوداؤد نے یہ نسبت جو کہ ازد کی ایک شاخ کی طرف ہے، ذکر کی ہے۔انہیں مراغی بھی کہا جاتا ہے۔ام المومنین جویریہ کی صحیح بخاری میں صرف یہی حدیث ہے۔نسائی میں جنادہ بن امیہ کے حوالے سے اس کا شاھد بھی ہے۔(و قال حماد الخ) اسے بغوی نے مجموعہ احادیثِ ھد بہ بن خالد میں موصول کیا ہے، حماد لیّن راوی تھے بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔

احادیثِ باب سے بطور خاص یومِ جمعہ کے روزے کے منع ہونے پر استدلال کیا گیا ہے ابوطیب طبری کے مطابق احمد، ابن منذر اور بعض شافعیہ کا یہی مسلک ہے ابوجعفر طبری ابن منذر کے قول کہ یوم جمعہ کا روزہ بھی یوم عید کے روزے کی طرح منع ہے، پر تبصرہ کرتے ہیں کہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ روز عید کا روزہ بہر صورت منع جب کہ روز جمعہ کا اس شرط پر جائز ہے کہ اس سے ایک دن قبل یا بعد، روزہ رکھا جائے۔ابن منذر اور ابن حزم نے منع کا قول حضرات علی، ابوھریرہ، سلمان اور ابوذر سے نقل کیا ہے۔بقول ابن حزم صحابہ کرام میں اس کا مخالف معلوم نہیں، جمہور کی رائے ہے کہ یہ ممانعت تنزیہی ہے، مالک اور ابوحنیفہ سے عدم کراھت مروی ہے، مالک کہتے ہیں کسی مقتدا شخص کا علم نہیں جو اس سے منع کرتا ہو، داؤدی کہتے ہیں لگتا ہے مالک کو نہی کا قول نہیں پہنچا۔عیاض کا دعوی ہے کہ مالک مکروہ سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ نفلی عبادت کے لئے کسی دن کا خاص کرنا جائز نہیں لہذا مفرداً جمعہ کا روزہ ان کے اس قاعدہ کے مطابق نہیں، گویا ان سے اس بابت دو روایتیں منقول ہیں۔حنفیہ کا استدلال ابن مسعود کی روایت سے ہے کہ آنجناب ہر ماہ کے تین روزے رکھتے اور کم ہی جمعہ کا روزہ چھوڑتے، ترمذی نے اسے حسن کہا ہے، مگر یہ قابلِ حجت نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ یہ ان کے معمول کے ایام میں داخل ہو، بطور خاص اس کا روزہ نہ رکھتے ہوں، بعض نے اسے آپ کا خاصہ سمجھا ہے۔مگر یہ جید نہیں کیونکہ خصائص کا ثبوت احتمال سے نہیں ہوتا، (اس کے لئے بیّن دلیل چاہئے) شافعیہ سے دو قول مشہور ہیں، مزنی نے شافعی سے عدم کراھت نقل کی ہے مگر اس

شرط پر کہ اس دن کی بقیہ عبادات مثلاً نوافل، دعا و ذکر (اسی طرح سورۃ الکہف کی تلاوت اور درود کی کثرت وغیرہ) سے غافل نہ ہو دوسرا قول جسے متأخرین نے اختیار کیا ہے جمہور کے موافق ہے۔

اس ممانعت کی توجیہہ میں متعدد اقوال ہیں مثلاً یہ کہ جمعہ عید ہے اور عید میں روزے کی نہی ہے مگر جیسا کہ ذکر ہوا یہ عیدین سے اس بناء پر مختلف ہے کہ مشروط طور سے جمعہ کے روزے کی اجازت ہے جبکہ عیدین میں کسی طور نہیں۔ اس کا ابن قیم نے جواب دیا ہے کہ عید کے ساتھ مشابہت دینے کا مطلب یہ نہیں کہ ہر جہت سے اس کے مشابہ ہے۔ ایک توجیہہ یہ ہے کہ تا کہ بقیہ عبادات سے کمزور نہ پڑے، اسے نووی نے اختیار کیا ہے۔ اس کا تعاقب یہ کہہ کر گیا ہے کہ پھر آگے مشروط طور پر اجازت کیوں دی؟، اس کا جواب دیا گیا ہے کہ آگے پیچھے روزے رکھنے سے چونکہ اس روزے کی فضیلت حاصل ہوگئی جس کی وجہ سے عبادات میں اگر کچھ تقصیر بھی رہ گئی تو اسکی تلافی ہو جاتی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں پھر بطورِ خاص جمعہ کا روزہ رکھ کر کثرت سے اعمال صالحہ کرنے کی شرط کے ساتھ اس کا جواز ہونا چاہئے تھا جو کہ نہیں ہے، لہذا یہ جواب محلِ نظر ہے۔ ایک توجیہہ یہ بیان کی گئی تا کہ عوام الناس اس کی تعظیم میں مبالغہ نہ کریں پھر وہی معاملہ نہ ہو جو یومِ سبت کے ساتھ یہود نے کیا۔ بقول ابن حجر یہ توجیہہ اس امر کے ساتھ منتقض ہے کہ یوم جمعہ کی تعظیم روزہ کے بغیر ہی ثابت ومنقول ہے پھر یہود ہفتے کے دن کی تعظیم بذریعہ روزہ نہیں کرتے اگر ان کی ترکِ موافقت ہی مقصود ہوتی تو جمعہ کا روزہ رکھنے کا حکم ہوتا۔ ابو داؤد اور نسائی نے ام سلمہ کی ایک حدیث جسے ابن حبان نے صحیح کہا، نقل کی ہے کہ آنحضرت سبت اور احد کا روزہ رکھتے اور فرماتے ان دونوں دنوں کو مشرکوں نے عید (یعنی میلے ٹھیلے کے دن) بنا لیا تھا تو میں نے چاہا کہ ان کی مخالفت کروں۔ متعدد اور توجیہات بھی مذکور ہیں مگر ابن حجر کہتے ہیں پہلی توجیہہ ہی اولی واقوی ہے اور اس بارے دو صریح حدیثیں بھی ہیں ایک حاکم وغیرہ نے (بطريق عامر بن لدين عن أبي هريرة) مرفوعاً نقل کی ہے کہ یومِ جمعہ یومِ عید ہے پس اپنے اس عید کے روز کو یومِ صیام نہ بناؤ الا یہ کہ اس سے قبل یا بعد بھی روزہ رکھو۔ دوسری ابن ابی شیبہ نے بسند حسن حضرت علی سے روایت کی ہے کہ جو کوئی نفلی روزے رکھنا چاہتا ہے وہ جمعرات کو رکھ لے، جمعہ کے دن نہ رکھے کہ یہ اکل وشرب اور ذکر کا دن ہے۔

باب هَلُ يَخُصُّ شيئاً مِن الأَيَّامِ (کیا روزوں کیلئے ایام مخصوص کر سکتا ہے؟)

یخص کا فاعل المکلف ہے، نسفی کی روایت کے مطابق صیغہ مجہول کے ساتھ ہے۔ الزین کہتے ہیں کسی حکم کا ذکر نہیں کیا کیونکہ ظاہر حدیث سے آنجناب کی اپنے وظائف واعمال پر مداومت ثابت ہے اور اس کے معارض خود حضرت عائشہ سے ایک صحیح روایت ہے جو نفیِ مداومت کی مقتضی ہے جسے مسلم نے ابوسلمہ اور عبداللہ بن شقیق کے حوالے سے ان سے نقل کیا ہے کہ آپ روزے رکھتے رہتے حتی کہ کہا جاتا آپ کسی دن نہ چھوڑیں گے پھر مسلسل چھوڑتے حتی کہ کہا جاتا کہ شاید کبھی روزے نہ رکھیں گے۔ بخاری میں بھی ابن عباس سے اسی مفہوم کی روایت گذری ہے تو استفہامیہ انداز اختیار کیا ہے تا کہ علماء یا تو کسی ایک خبر کو ترجیح دے لیں یا دونوں کے درمیان تطبیق دیں۔ تطبیق کی ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ (كان عمله ديمة) کا معنی یہ ہے کہ اکثارِ صوم ہو یا افطار، آپ کا حال متدام ومستمر تھا

یعنی کسی شغل کے سبب وقتی طور پر آپ کے بعض اعمال و وظائف میں تعطل آ بھی جاتا تو فراغت ملنے پر مسلسل ادا کر کے تلافی فرما لیتے، ایک معنی یہ کیا گیا ہے کہ ابتدا میں کسی دن کا قصد کر کے اور تعین کر کے روزہ (مثلاً) نہ رکھتے مگر جب رکھ لیتے پھر اس دن کے روزہ پر مداومت کرتے (بظاہر تخصیصِ ایام یہ ہے کہ میں فلاں عمل فلاں دن ہی کروں گا جب کہ مداومت یہ ہے کہ اگر میں ہر ماہ کے تین روزے رکھتا ہوں تو رکھتا رہوں، خاص ایام کو مدنظر نہ رکھا جائے مثلاً تلاوت کے سلسلہ میں یہ پالیسی نہ ہو کہ ہر جمعہ کو اتنے پارے پڑھوں گا بلکہ روزانہ یا اگر کوئی دن فوت بھی ہو جائے تو روزانہ کی اگر مقدار متعین کی ہے تو اگلے دن ڈبل عمل کر لیا جائے)۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن سفيان عن منصور عن ابراهيم عن علقمة قلتُ لِعائشة رضي الله عنها هل كان رسولُ الله ﷺ يَختَصُّ من الأيام شيئاً؟ قالت لا كان عَملُه دِيمَةً وأيُّكم يُطِيقُ ما كان رسولُ الله ﷺ يطيقُ

راوی نے اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے پوچھا کیا رسول اللہ ﷺ (عبادت کیلئے) چند دنوں کی تخصیص فرما لیا کرتے تھے؟ انہوں نے کہا نہیں، آپ کی عبادت دائمی ہوتی تھی اور تم میں کس شخص میں وہ ہمت وطاقت ہے جو رسول اللہ ﷺ میں تھی؟۔

یحی قطان سفیان ثوری سے راوی ہیں، یہ اسناد اصح الاسانید میں شمار ہوتی ہے۔ (قالت لہ) ابن التین کہتے ہیں اس سے بعض نے تخصیصِ ایام کی کراہت پر استدلال کیا ہے۔ الزین جواب دیتے ہیں کہ سائل نے دراصل ہفتہ کے ایام میں سے کسی خاص دن مثلاً ہفتہ، جمعہ وغیرہ کی تخصیص کی بابت سوال کیا تھا، یومِ عرفہ، یومِ عاشورء اور ایامِ بیض وغیرہ اس کے تحت نہیں آتے (کیونکہ کبھی یوم عرفہ جمعہ کو ہو گا کبھی ہفتہ کو...... الخ تو یہ تخصیص نہ ہوئی)۔

اس توجیہہ پر سوموار اور جمعرات کا روزہ اِشکال کا باعث ہے اس بارے احادیث موجود ہیں گویا وہ بخاری کی شرط پر نہیں اس لئے استفہامی اسلوب استعمال کیا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں سوموار اور جمعرات کے روزوں کی بابت صحیح احادیث وارد ہیں ان میں ایک حدیثِ عائشہ ہے جسے ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا اس کے الفاظ ہیں کہ آنحضرت تحری کر کے (قصداً) سوموار اور جمعرات کا روزہ رکھتے تھے۔ حدیثِ اسامہ بھی ہے کہ میں نے آپ کو ہر سوموار اور جمعرات کا روزہ رکھتے دیکھا اور پوچھا جس پر آپ نے جواب دیا کہ ان دونوں دنوں میں اعمال رفع کئے جاتے ہیں تو میں نے چاہا کہ میرے اعمال اس حال میں اوپر لے جائے جائیں کہ میں روزے سے ہوں، اسے نسائی اور ابو داؤد نے روایت کیا اور ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے۔ تو اس اشکال کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ شاید ان ایامِ مسئولہ سے مراد ہر ماہ کے تین روزے رکھنے کے ایام ہیں کہ آیا وہ مخصوص دنوں میں رکھے جاتے تھے، گویا سائل کے علم میں آیا کہ آنجناب ہر ماہ میں تین روزے رکھتے ہیں تو اسے خیال ہوا کہ یہ ایام بیض ہوں گے تحقیقِ حال کے لئے ام المومنین سے یہ سوال کیا کہ کیا ان روزوں کو آنجناب ایام بیض کے ساتھ خاص کرتے تھے جس کا جواب نفی میں دیا اور کہا (کان عمله ديمة) یعنی اگر انہیں بیض کے ساتھ خاص کرتے تو یہی متعین ہو جاتا اور آپ اس پر مداومت فرماتے جو آپ کو پسند تھی مگر یہاں بارادہ توسّع انہیں کسی دنوں کے ساتھ خاص نہیں فرمایا تو مہینہ کے کسی بھی حصہ میں، کبھی ابتداء کبھی وسط اور کبھی انتہاء میں رکھ لیتے اسی لئے ان تین روزوں کی نسبت مسلم کی نقل کردہ حدیثِ عائشہ میں ہے (وما يبالي من أي الشهر صام) (یعنی اس امر کا خیال نہ کرتے کہ مہینہ کے کس حصہ میں رکھ رہے

ہیں) (دیمۃ) دال پر زیر ہے، اھل لغت کہتے ہیں دیمہ اس بارش کو کہتے ہیں جو مسلسل کئی روز جاری رہے (یعنی جھڑیاں) پھر ہر جاری رہنے والی شیئ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس حدیث کے دو ابتدائی راویوں کے سوا تمام راوی کوفی ہیں، وہ دونوں بصری ہیں۔ اسے ابوداؤد نے بھی (الصلاۃ) میں نقل کیا ہے۔

باب صَومِ یومِ عَرَفَةَ (یومِ عرفہ کا روزہ)

یوم عرفہ کے روزے سے متعلقہ احادیث جن میں اس کی ترغیب ہے مصنف کی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے صحیح میں نہیں لائے، اصح ترین ابوقتادہؓ سے مروی ہے کہ یوم عرفہ کا روزہ ایک برس گذشتہ اور ایک برس آمدہ کے گناہ مٹا ڈالتا ہے، اسے مسلم وغیرہ نے نقل کیا ہے۔ حدیثِ باب میں آنجناب کے عدم روزہ کا ذکر ہے، تطبیق اس طرح ہوگی کہ ابوقتادہ کی حدیث میں مذکور غیر حاجیوں کے لئے ہے یا اس شرط پر حجاج بھی رکھ سکتے ہیں کہ اس سے وہ اس دن کے مناسک اور ذکر و دعا وغیرہ سے کمزور نہ پڑیں، تفصیل آگے آئے گی۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن مالك قال حدثني سالم قال حدثني عمير مولى أم الفضل أن أمَّ الفضلِ حدثَته - ح - وحدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبي النضر مولىٰ عمر بن عبيدالله عن عمير مولى عبدالله بن عباس عن أم الفضل بنت الحارث أنَّ ناساً تَمارَوا عندها يومَ عرفةَ في صومِ النبي ﷺ فقال بعضُهم هو صائمٌ وقال بعضُهم ليسَ بصائم فأرسلتُ إليه بقَدَحِ لَبَنٍ وهو واقِفٌ علىٰ بعيرِه فشَربَه

اُم فضل بنت حارثؓ نے بیان کیا کہ ان کے یہاں کچھ لوگ عرفات کے دن نبی کریم ﷺ کے روزہ کے بارے میں جھگڑ رہے تھے بعض نے کہا کہ آپ روزہ سے ہیں اور بعض نے کہا کہ روزہ سے نہیں ہیں اس پر ام فضلؓ نے آپ کی خدمت میں دودھ کا ایک پیالہ بھیجا (تاکہ حقیقت ظاہر ہو جائے) آپ اپنے اونٹ پر سوار تھے آپ نے دودھ پی لیا۔

تحویل کے بعد والی سند میں مذکور ابوالنضر ماقبل کی سند میں سالم کی کنیت ہے، طریقِ اول کو باوجود اس کے نازل ہونے کے اس لئے ذکر کیا کہ اس میں تمام ان مواضع پر تصریح بالتحدیث ہے جن میں دوسرے طریق میں عنعنہ ہے، بخاری اس امر پر خصوصی توجہ دیتے ہیں۔

(عمير مولى أم الفضل الخ) بعض نے مولی ابن عباس ذکر کیا، اصلاً تو مولی ام فضل ہی تھے مآل کار مولی ابن عباس بنے، والد کے موالی کی ولاء ان کی طرف وراثۃً منتقل ہوگئی، بخاری میں ان کی دو روایتیں ہیں، دوسری (التیمم) میں آئے گی۔ حدیث ھذا متعدد مقامات پر مذکور ہے۔ (تمارَوا) یعنی (اختلفوا) دارقطنی نے موطآت میں یہی لفظ استعمال کیا ہے۔

(في صوم النبيؐ) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یوم عرفہ کا روزہ ایک معروف امر تھا اسی سبب اور آنجناب کے اس دن ہمیشہ روزہ رکھنے کی وجہ سے یہ اختلافِ باہمی ہوا بعض نے سابقہ معمول کو دیکھتے ہوئے آپ کو روزہ دار قرار دیا جب کہ بعض نے خیال آرائی کی کہ سفر میں ہونے کے سبب اس مرتبہ روزہ نہ رکھا ہوگا۔ (فأرسلت الخ) اگلی حدیث میں ہے کہ حضرت میمونہ نے بھیجا، یا تو احتمالِ تعدد ہے یا ام المومنین میمونہ جو ام فضل کی بہن تھیں وہ بھی وہیں موجود تھیں لہذا اس فعل کی نسبت اپنی طرف ذکر کر دی۔ اس شخص کا نام ام فضل کی

حدیث کے کسی طریق میں مذکور نہیں جن کے ہاتھ دودھ کا یہ پیالہ بھیجا تھا البتہ نسائی کی (سعید بن جبیر عن ابن عباس) کے حوالے سے روایت میں اشارہ ہے کہ ابن عباس لے کر گئے تھے۔(وھو واقف الخ) ابونعیم نے المستخرج میں (یحی بن سعید عن مالك) کے طریق سے اضافہ کیا ہے کہ آپ اس وقت خطبہ عرفات دے رہے تھے، احمد اور نسائی کی (عبدالله بن عباس عن أمه أم الفضل) کے طریق سے روایت میں ہے کہ (أن رسول اللهﷺ أفطر بعرفة) (کہ آپ عرفات میں روزہ سے نہ تھے)۔ اسے ابوداؤد نے بھی (الحج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا يحى بن سليمان أخبرني ابن وهب أو قُرِئَ عليه قال أخبرني عمرو عن بكير عن كريب عن ميمونة رضي الله عنها أنَّ الناسَ شَكُّوا في صيامِ النبيﷺ يومَ عرفةَ فأرسلتْ إليه بِحِلابٍ وهو واقفٌ في المَوقِفِ فشَرِبَ مِنه والناسُ يَنظُرونَ۔ (سابقہ ہے)

سند میں عمرو سے مراد ابن حارث اور بکیر سے مراد ابن عبداللہ بن اشج ہیں پہلے نصف راوی مصری باقی مدنی ہیں۔(بحلاب) دودھ والے برتن کو کہتے ہیں، دوھے گئے دودھ کا معنی بھی کیا گیا ہے، برتن میں اگر دودھ نہ بھی ہو تب بھی اسے یہی کہتے ہیں (گویا دودھ انڈیلنے، ابالنے، دوھنے کا خاص برتن خواہ اس میں دودھ ہو یا نہ ہو) اس حدیث سے بعض نے عرفہ کے میدان میں ہوتے ہوئے (یعنی حاجیوں کے لئے) روزہ نہ رکھنے کے استحباب پر استدلال کیا ہے مگر بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے کیونکہ بسا اوقات کسی مستحب عمل کا ترک بیانِ جواز کے لئے بھی ہوسکتا ہے اور ایسا کرنا آنجناب کے حق میں افضل قرار پائے گا کیونکہ آپ تبلیغ کا فریضہ ادا فرما رہے ہیں البتہ ابوداؤد اور نسائی نے (عكرمة عن أبي هريرة) سے ایک روایت کی تخریج کی ہے جسے ابن خزیمہ اور حاکم نے صحیح کہا ہے کہ آنجناب نے عرفات میں ہوتے ہوئے اس دن کا روزہ رکھنے سے منع فرمایا، اس کے ظاہر سے تمسک کرتے ہوئے بعض سلف مثلاً یحی بن سعید انصاری نے حاجی کے لئے عرفہ کا روزہ نہ رکھنا واجب قرار دیا ہے، ابن زبیر، اسامہ اور حضرت عائشہ کی بابت منقول ہے کہ وہ روزہ رکھتے تھے (یعنی حج کرتے ہوئے) قتادہ سے مروی ہے کہ اگر ذکر و دعاء سے کمزور وسست نہ پڑے تو کوئی حرج نہیں، بیہقی نے (المعرفة) میں اسے شافعی کا قدیم قول قرار دیا ہے، جمہور کی نظر میں نہ رکھنا مستحب ہے حتی کہ عطاء کہتے ہیں جس (حاجی) نے اس نیت سے نہ رکھا کہ دعاء وذکر میں کہیں سست نہ پڑ جائے اسے روزہ رکھنے والے کے برابر اجر ملے گا۔ایک قول ہے کہ اس وجہ سے نہ رکھا کہ اسے حجاج کے لئے عید قرار دیا ہے، چنانچہ اصحاب سنن نے عقبہ بن عامر سے مرفوعا روایت کیا ہے کہ یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام منی ہم اہل اسلام کے لئے (جو حج کے مناسک میں وہاں مشغول ہیں) ایامِ عید ہیں۔اسے مسلم نے بھی (الصوم) میں نکالا ہے۔

باب صومِ یومِ الفِطرِ (عیدالفطر کا روزہ)

یعنی اس کا کیا حکم ہے؟ الزین کہتے ہیں شاید امام بخاری اس شخص کی نسبت علماء کے اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس نے کسی متعین دن روزہ رکھنے کی منت مانی تھی (مثلاً یہ کہا تھا کہ جس دن میرا بخار اترا یا جس دن فلاں کام ہوا میں روزہ رکھوں گا) اب

اتفاق سے وہ دن عید الفطر کا دن تھا تو کیا وہ اپنی نذر پوری کرتے ہوئے روزہ رکھے؟ تفصیل آگے ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن أبي عبيد مولى ابن أزهر قال شَهِدتُ العيدَ مع عمرَبنِ الخطاب رضي الله عنه قال هذانِ يومانِ نَهىٰ رسولُ الله ﷺ عن صِيامِهما يومُ فطرِكم واليومُ الآخرُ تأكُلونَ فِيه مِن نُسُكِكم۔ قال أبو عبدالله قال ابن عيينة مَن قال مولَى ابنِ أزهر فقد أصابَ ومَن قال مولىٰ عبدِالرحمن بن عوف فقد أصابَ

راوی کہتے ہیں کہ میں حضرت عمر بن خطابؓ کی خدمت میں حاضر تھا آپ نے فرمایا یہ دو دن ایسے ہیں جن کے روزوں کی آنحضرت ﷺ نے ممانعت فرمائی ہے (رمضان کے) روزوں کے بعد افطار کا دن (عید الفطر اور) دوسرا وہ دن جس میں تم اپنی قربانی کا گوشت کھاتے ہو (یعنی عید الاضحیٰ کا دن)

(شهدت العيد الخ) الاضاحی میں (یونس عن الزهری) سے روایت میں ذکر ہے کہ عید اضحیٰ مراد ہے۔ (هذان) تغلیباً دونوں عیدوں کے لئے قریب کا اشارہ استعمال کیا۔ (يوم فطركم) یوم مرفوع ہے یا تو اس وجہ سے کہ مبتدا محذوف یعنی (أحدهما) کی خبر ہے۔ یا (يومان) سے بدل ہونے کی بناء پر۔ یونس کی روایت میں ہے (أما أحدهما فيوم الخ)۔ یوم کی فطر کی طرف اضافت کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ روزہ نہ رکھنے کی علت کی طرف اشارہ ہے تا کہ فرضی روزوں کا اختتام اور ان کی تکمیل ظاہر ہو۔ اور دوسری عید میں علتِ افطار بارگاہ ایزدی میں پیش کی گئی قربانی میں سے تناول کرنا ہے۔ تو اس حدیث میں ان دونوں یوم میں ہر قسم کے روزے سے ممانعت ثابت ہے خواہ نذر، کفارہ، قضاء یا نفلی ہو۔ جس نے اس نہی کے باوجود روزہ رکھ لیا؟ اس کی بابت ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ روزہ منعقد ہو جائے گا، (یعنی اگر نذر اور کفارہ وغیرہ کا تھا تو وہ نیت پوری ہوئی) جمہور کے نزدیک منعقد نہ ہوگا۔ حنفیہ منعقد ہونے کے ساتھ ساتھ قضاء کا بھی کہتے ہیں ان سے ایک قول یہ بھی ہے کہ روزہ رکھنے کی بجائے کھانا کھلا دے۔ اوزاعی کہتے ہیں بعد میں رکھ لے، اگلے باب میں ذکر ہوگا کہ ابن عمر نے یہ سوال کئے جانے پر جواب دینے سے توقف کیا تھا۔ اس مسئلہ کا اصولی اختلاف یہ ہے کہ کیا نہی، صحتِ منہی عنہ کی مقتضی ہے؟ محمد بن حسن کا جواب اثبات میں ہے جب کہ اکثر کے نزدیک نہیں، محمد کا استدلال یہ ہے کہ اعمیٰ کی نسبت یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ دیکھتا نہیں ہے کہ یہ تحصیلِ حاصل ہے لہذا یوم عید کا روزہ ممکن ہے اور اگر کسی نے رکھ لیا تو چونکہ منعقد ہے لہذا اس کا صحیح ہونا بھی ممکن ہے۔ جواباً کہا گیا کہ یہ امکان عقلی ہے جبکہ نزاع شرعی ہے اور شرعاً منہی عنہ کا فعل غیر ممکن ہے۔ مانعین کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کسی نفلِ مطلق کے فعل سے نہی وارد ہو تو وہ منعقد نہ ہوگا کیونکہ منہی مطلوبِ ترک ہے جب کہ نفل مطلوبِ فعل ہے، دونوں ضد ہیں جن کا اجتماع ممکن نہیں۔ (قال ابن عيينة الخ) ان کی یہ کلام ابن مدینی نے العلل میں نقل کی ہے، ابن ابی شیبہ نے زهری سے روایت کرتے ہوئے (مولى ابن أزهر) حمیدی نے بغیر کسی وصف کے جب کہ عبدالرزاق نے (معمر عن الزهرى) سے (مولى عبدالرحمن بن عوف) ذکر کیا ہے ابو عمر کے مطابق جویریہ، سعید زبیری اور مکی بن ابراهیم نے بھی مالک سے روایت کرتے ہوئے یہی ذکر کیا ہے۔ ابن التین کہتے ہیں چونکہ دونوں ان کی ولاء میں شریک تھے اس لئے دونوں طرح کہہ لینا صحیح ہے۔ ایک

قول یہ بھی ہے کہ ایک ولاء، حقیقی دوسری مجازی ہے، مجازی اس لئے کہ ان کی صحبت میں زیادہ رہتے تھے اس وجہ سے ان کی ولاء کے ساتھ مشہور ہو گئے یہ بھی محتمل ہے کہ ایک سے دوسرے کی طرف ولاء منتقل ہوگئی ہو۔ زبیر بن بکار نے جزم سے لکھا ہے کہ ابن عوف کی ولاء حقیقی تھی اور ابن ازھر کی مجازی۔ شاید عبدالرحمٰن بن عوف کی وفات کے بعد ولاء ان کی طرف منتقل ہوگئی ہو، ابن ازھر کا نام بھی عبدالرحمٰن تھا اور وہ ابن عوف کے عمزاد تھے بعض نے بھتیجا بھی کہا ہے۔ الصلاۃ میں (كريب عن أم سلمة) کی روایت میں ان کا ذکر ہوا تھا، اواخر المغازی میں بھی آئے گا۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا وهيب عن عمروبن يحى عن أبيه عن أبي سعيد رضي الله عنه قال نَهَى النبيُ ﷺ عن صومِ يومِ الفطرِ والنَّحرِوعن الصَّمَّاءِ وأن يَحْتَبِيَ الرجلُ في الثوبِ الواحِدِوعن صلاةٍ بعدَ الصبح والعصرِ۔ (وہی ہے مزید یہ کہ آپ نے ایک چادر سارے جسم پر لپیٹ لینے سے اور ایک کپڑے میں گوٹ مار کر بیٹھنے سے اور فجر و عصر کے بعد نماز پڑھنے سے منع فرمایا)۔

عمرو بن یحی سے مراد مازنی ہیں۔ (وأن يحتبي الخ) اسماعیلی نے خالد طحان عن عمرو کے حوالے سے یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے (لا يواري فرجه بشيء)۔ (گویا احتباء اس صورت منع ہے کہ شرمگاہ عریاں ہوتی ہو،) اس کی بحث باب مایستر من العورۃ۔ کے تحت (الصلاۃ) میں گذر چکی ہے، باقی حدیث کی بحث (المواقيت) میں ذکر ہو چکی ہے۔

باب صومِ يومِ النَّحْرِ (یوم نحر یعنی بڑی عید کا روزہ)

حدثنا ابراهيم بن موسى أخبرنا هشام عن ابن جريج قال أخبرني عمروبن دينار عن عطاء بن مِيناء قال سمعته يحدث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال يُنهىٰ عن صِيامَينِ وبَيعَتَينِ الفطرِ والنحرِ والمُلابَسةِ والمُنابَذةِ

ابو ہریرہؓ کہتے تھے کہ آنحضرت ﷺ نے دو روزے اور دو قسم کی خرید و فروخت سے منع فرمایا ہے۔ عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے روزے سے اور ملامست اور منابذت کے ساتھ خرید و فروخت کرنے سے۔

ہشام سے مراد ابن یوسف ہیں۔ (ينهى) بصیغہ مجہول، یہاں مختصراً ہے، بیعتین کی بحث (البيوع) میں ہوگی۔ اسے مسلم نے بھی (البيوع) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا محمدِ بن المثنى حدثنا معاذ أخبرنا ابن عون عن زياد بن جبير قال جاءَ رجلٌ إلى ابن عمر رضي الله عنه فقال رجلٌ نَذَرَ أن يَصُومَ يوماً قال أظُنُّه قالَ الاثنين فوافَقَ ذلك يومَ عِيدٍ فقال ابنُ عمر أمرَ اللهُ بوَفاءِ النَّذر ونَهَى النبيُّ ﷺ عن صومِ هذا اليوم

راوی کہتے ہیں ایک شخص حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی کہ ایک شخص نے ایک دن کے روزے کی نذر مانی، پھر کہا کہ میرا خیال ہے کہ وہ پیر کا دن ہے اور اتفاق سے وہی عید کا دن پڑ گیا ابن عمرؓ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تو نذر پوری کرنے کا حکم دیا ہے اور نبی کریم ﷺ نے اس دن روزہ رکھنے سے (اللہ کے حکم سے) منع فرمایا۔

سند میں معاذ ابن معاذ عنبری جبکہ ابن عون سے مراد عبداللہ ہیں، تمام راوی بصری ہیں۔ (جاء رجل الخ) بقول ابن حجر اس کے نام کا علم نہ ہو سکا۔ ابن حبان نے کریمہ بنت سیرین سے روایت نقل کی ہے انہوں نے ابن عمر سے سوال کیا کہ میں نے منت مانی ہوئی تھی کہ ہر بدھ کا روزہ رکھوں گی اور اس مرتبہ بدھ کو عید اضحیٰ ہے تو اس کے جواب میں بھی ابن عمر نے یہی بات کہی۔ ان کی (اسماعیل عن یونس) سے روایت میں ہے کہ منی میں کسی آدمی نے یہی سوال کیا۔ (أظنه قال الاثنین الخ) مسلم میں (وکیع عن ابن عون) سے بلاتعیینِ یوم ہے، اسماعیلی کی (نضر بن شمیل عن ابن عون) سے ہے کہ اس نے ہر سوموار یا جمعرات کو روزہ رکھنے کا عہد کیا ہوا تھا۔ بخاری کی کتاب النذر میں (یزید بن زریع عن یونس) سے منگل اور بدھ کا ذکر آئے گا۔ جوزقی نے (أبو قتیبة عن شعبة عن یونس) سے نقل کیا ہے کہ اس نے ہر جمعہ کا روزہ رکھنے کی نذر مانی تھی۔ مسند طیالسی میں بھی شعبہ سے اسی طرح ہے۔ (فوافق الخ) اس روایت میں عید کا تعین نہیں مگر (یوم النحر) کے تحت نقل کرنے کا اقتضاء یہی ہے کہ عید اضحیٰ مراد ہے۔ یزید بن زریع کی روایت میں صراحۃً اسی کا ذکر ہے احمد کی (ابن علیة عن یونس) سے بھی یہی ہے۔ وکیع کی روایت میں (أضحیٰ أو فطر) ہے بخاری کی النذر میں (حکیم عن أبی حرة عن ابن عمر) سے بھی یہی ہے۔

(أمر الله الخ) خطابی کہتے ہیں ابن عمر نے کوئی قطعی بات کہنے یا فتوی دینے سے گریز کیا، فقہائے امصار کی اس مسئلہ میں متعدد آراء ہیں (ان آراء کا ذکر گذر چکا ہے)۔ ابن عمر کا کوئی قطعی فتوی دینے سے گریز خصوصاً اس مسئلہ میں جس میں تعارضِ ادلہ ہو، مشہور ہے۔ الزین لکھتے ہیں اس جواب سے ابن عمر کی مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ دونوں دلیلوں (حدیث) پر عمل پیرا ہوا جائے یعنی نذر کا روزہ کسی اور دن رکھ کر وفائے نذر بھی کیا جائے اور عید کے دن نہیِ صوم پر بھی عمل کیا جائے۔ الزین کے بھائی ابن منیر نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ابن عمر یہ وضاحت کر رہے ہیں کہ وفاء بالنذر عام ہے جب کہ صومِ عید سے منع کا حکم خاص ہے گویا یہ سمجھا رہے ہیں۔ کہ خاص کو عام پر ترجیح ہو گی، ان کے بھائی اس پر ان کا تعاقب علمی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صومِ یومِ عید کی نہی بھی عام ہی ہے اور اس میں عمومیت ہے، ہر مخاطب اور ہر عید مراد ہے لہذا یہ حملِ خاص علی ۔ ۔ کی قبیل سے نہیں بنتا، یہ احتمال بھی ہے کہ ابن عمر اپنی اس بات سے ایک اور اصولی قاعدہ کی طرف اشارہ کر رہے ہوں کہ جب ایک ہی محل میں امر و نہی جمع ہوں تو کسے مقدم رکھا جائے؟ راجح یہ ہے کہ نہی کو مقدم کیا جائے لہذا وہ اسے روزہ رکھنے سے روک رہے ہیں۔ داؤدی کہتے ہیں ابن عمر کی کلام سے تقدیمِ نہی مترشح ہے کیونکہ انہی سے مروی ہے کہ آنجناب نے اس شخص کو سوار ہونے کا حکم دیا تھا جس نے نذر مانی تھی کہ پیدل حج کو جائے گا، اگر وفائے نذر (بہر صورت) واجب ہوتی تو سواری کا حکم نہ دیتے۔

حدثنا حجاج بن منهال حدثنا شعبة حدثنا عبدالملك بن عمير قال سمعت قَزَعة قال سمعت أبا سعيد الخدري رضي الله عنه وكان غَزا مع النبي ﷺ ثِنتَيْ عَشرةَ غزوةً قال سمعتُ أربعاً مِن النبي ﷺ فأعجَبْنَني قال لا تُسافِرِ المَرأةُ مَسِيرةَ يومَينِ إلا ومَعها زوجُها أو ذومَحرمٍ ولا صومَ في يومَينِ الفطرِ والأضحىٰ ولا صلاةَ بعدَ الصُّبحِ حتىٰ تَطلُعَ الشمسُ ولابعدَ العصرِ حتى تَغرُبَ ولا تُشَدُّ الرِّحالُ إلا إلىٰ ثلاثةِ مَساجدَ مسجدِ الحرامِ ومسجدِ الأقصىٰ ومسجدي هذا۔ (جزاء الصید میں گزر چکی ہے)

سند میں قزعہ ابن یحی ہیں۔ حدیث کے جملہ مباحث مختلف مواضع میں ذکر ہو چکے ہیں، سفر المرأۃ (الحج) میں، فجر وعصر کے بعد نماز کی بحث (المواقیت) میں، شدِ رحال (الصلاۃ) میں، اسی طرح روزے کی بحث اسی کتاب میں ذکر ہوئی۔

باب صِيامِ أيَّامِ التَّشرِيقِ (ایامِ تشریق کے روزے)

ایامِ تشریق میں روزہ رکھنے کی بابت، اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ عید الاضحیٰ کے بعد کے دو دن ہیں یا تین، تشریق اس لئے نام پڑا کہ قربانیوں کے گوشت (ذخیرہ کرنے کے لئے) دھوپ میں پھیلاتے تھے بعض نے وجہ تسمیہ یہ ذکر کی ہے کہ چونکہ اشراقِ شمس کے بعد قربانیاں ذبح کی جاتی تھیں اس لئے یہ نام پڑا، ایک قول یہ بھی ہے کہ عید کی نماز شروق کے وقت ادا کرنے کی وجہ سے یہ نام پڑا۔

کیا ان کا روزہ بھی یوم عید کی طرح منع ہے؟ یا مطلقا جواز ہے یا صرف متمتع کے لئے جائز ہے، ان سب جزئیات میں علماء مختلف ہیں، امام بخاری کے نزدیک راجح اس کا متمتع کے لئے جواز ہے، کیونکہ باب کے تحت حضرت عائشہ کی دو اور ابن عمر کی ایک روایت لائے ہیں جن سے جواز ظاہر ہوتا ہے ان کی مخالف روایت ذکر نہیں کی۔ ابن منذر وغیرہ نے حضرات زبیر، اور ابوطلحہ سے بھی مطلقاً جواز نقل کیا ہے جب کہ حضرات علی اور عبداللہ بن عمرو بن عاص سے مطلقا منع منقول ہے یہی امام شافعی کا مشہور قول ہے۔ ابن عمر، عائشہ اور عبید بن عمیر وغیرھم سے صرف متمتع کے لئے جس کے پاس ھدی نہیں، جواز نقل کیا ہے، امام مالک اور شافعی کا قدیم قول بھی یہی ہے۔ اوزاعی وغیرہ سے منقول ہے کہ محصر اور قارن بھی رکھ سکتا ہے۔ مانعین کی حجت مسلم میں نبیشہ ھذلی سے مرفوع روایت ہے کہ (أيام التشريق أيام أكل وشرب) (یعنی ایامِ تشریق کھانے پینے کے دن ہیں)۔ انہی کی کعب بن مالک سے روایت ہے کہ (أيام منى أيام أكل وشرب)۔ عمرو بن عاص سے مروی ہے کہ اپنے بیٹے عبداللہ سے ایام تشریق کی بابت کہا ان ایام میں آنجناب نے روزہ رکھنے سے منع کیا (وأمر بفطرهن)، اسے ابوداؤد اور ابن منذر نے نقل کیا ہے، ابن خزیمہ اور حاکم نے صحیح کہا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ ہمارے ہاں ایام تشریق میں روزہ رکھنا مکروہِ تحریمی ہے، قارن، متمتع اور دوسرے، سب کے لئے یہی حکم ہے البتہ حضرت عائشہ سے اس کی رخصت مروی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ آنجناب نے بغیر کسی استثناء کے ان کا روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے۔ شاید حضرت عائشہ اور ابن عمر نے یہ رخصت اللہ تعالی کے اس فرمان سے مستنبط کی ہے (فصيام ثلاثة أيام في الحج) منیٰ کی روایت ان تک نہ پہنچی۔

قال أبو عبدالله قال لي محمد بن المثنى حدثنا يحيى عن هشام قال أخبرني أبي كانتْ عائشةُ رضي الله عنها تَصُومُ أيامَ مِنًى وكان أبوه يَصومُها

حضرت عائشہؓ ایام منیٰ کے روزے رکھتی تھیں اور ہشام کے باپ (عروہ) بھی رکھتے تھے۔

امام بخاری نے تحدیث کی تصریح اس لئے نہیں کی کیونکہ یہ حضرت عائشہ پر موقوف ہے، یحی سے مراد قطان اور ھشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (أيام منى) مستملی کے نسخہ میں ہے (وكان أبوه الخ) یہ قطان کی کلام ہے (أبوه) سے مراد عروہ بن زبیر ہیں۔ کریمہ کے نسخہ

میں (أبوھا) ہے اس پر اس سے مراد ابوبکر صدیق ہیں۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة سمعت عبدالله بن عيسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها وعن سالم عن ابن عمر رضي الله عنهما قالا لَمْ يُرَخَّصْ فِي أيامِ التشريقِ أنْ يُصَمْنَ إلا لِمَن لَم يَجِدْ الهَدْيَ

اُمّ المؤمنین عائشہ صدیقہؓ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے، ان دونوں نے کہا کہ ایامِ تشریق میں روزہ رکھنے کی اجازت نہیں دی گئی مگر اس شخص کو جس کے پاس قربانی نہ ہو۔

(سمعت عبد الله بن عيسى) کشمیہنی کے نسخہ میں (ابن أبي ليلى) کا اضافہ بھی ہے ابولیلی ان کے والد کے دادا تھے یعنی عیسی بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی (فتح الباری میں عیسی کی جگہ یہاں عبداللہ لکھا ہے جو سہو یا کتابت کی غلطی معلوم ہوتا ہے) عیسی مشہور فقیہ محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی کے بھتیجے تھے، عبداللہ اپنے چچا سے عمر میں بڑے تھے اور کہا جاتا ہے کہ ان سے افضل تھے، بخاری میں ان سے دو روایتیں منقول ہیں، دوسری الأنبیاء میں آئے گی (وعن سالم الخ) یعنی زھری نے سالم سے بھی اسکی روایت کی ہے۔

(لم يرخص) اصحاب شعبہ میں سے حفاظ نے بصیغۂ مجہول ہی ذکر کیا ہے، دارقطنی اور طحاوی کی (يحي بن سلام عن شعبة) سے روایت میں ہے (رخص رسول الله ﷺ للمتمتع إذا لم يجد الهدى أن يصوم أيام التشريق)۔ دارقطنی نے کہا ہے کہ یحی بن سلام قوی نہیں۔ انہوں نے یہ طریق عائشہ ذکر نہیں کیا البتہ ایک دیگر ضعیف طریق سے (زهري عن عروة عن عائشة) نقل کیا ہے لہذا اگر تصریح بالرفع والے یہ طرق صحیح نہیں تو معاملہ احتمالی متصور ہوگا۔ صحابی اگر کہے کہ ہمیں حکم ملا۔ یا ہمیں منع کیا گیا تو اس کی حیثیت کی بابت علمائے حدیث کا اختلاف ہے کہ آیا یہ مرفوع کے حکم میں ہوگا؟ (بعض نے اثبات اور بعض نے نفی کی ہے) تیسرا قول یہ ہے کہ اگر یہ مذکورہ لفظ استعمال کرنے کے ساتھ عہد نبوی کا بھی ذکر کرے تب مرفوع ہوگا ورنہ نہیں، یحی بن سلام کی مذکورہ روایت کی بابت احتمال ہے کہ روایت بالمعنی ہے لیکن طحاوی کا کہنا ہے کہ ابن عمر اور عائشہ نے رخصت کا یہ قولِ مذکور اس قرآنی آیت (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج الخ) سے اخذ کیا ہے کیونکہ (في الحج) میں ایام تشریق بھی شامل ہیں۔ اس طرح یہ مرفوع نہیں بلکہ ان کا آیت سے استنباط (یعنی رائے) متصور ہوگا۔ آنجناب سے عمومی انداز سے ان ایام کا روزہ رکھنے کی نہی ثابت ہے اس طرح بظاہر آیت کا عموم جو بظاہر متمتع، جس کے پاس ھدی نہیں، کیلئے جواز ثابت کرتا ہے اور حدیث کا عموم اس سمیت سب کے لئے نہی ثابت کرتا ہے عمومِ متواتر (آیت) کی عمومِ آحاد (حدیث) کے ساتھ، اگرچہ مرفوع ہی کیوں نہ ہوں، تخصیص کرنا محلِ نظر ہے، اس کا تو مرفوع ہونا ہی محلِ نظر ہے (آخر میں ابن حجر رائے دیتے ہیں) کہ جواز کا قول مترجح ہے اور بخاری اسی طرف مائل ہیں (یہاں بظاہر ان کی کلام میں تناقض محسوس ہوتا ہے، سابقہ حدیث سے نتیجہ تو عدم جواز کا نکلنا چاہئے تھا قسطلانی نے بھی تحفظ کا اظہار کیا ہے)۔

قسطلانی لکھتے ہیں احمد سے بھی مشہور روایت روزہ نہ رکھنے کی ہے، لکھتے ہیں نہی کی حکمت یہ معلوم پڑتی ہے کہ دور دراز کا سفر طے کر کے آنے والے اللہ کے مہمان جو تھکاوٹوں سے چور ہیں پھر مقیم حضرات نے بھی عید الاضحیٰ سے قبل عشرہ ذی الحجہ میں روزے رکھے اور عبادات کیں لہذا اب ان کے لئے یہی مناسب تھا کہ ان ایام کو اکل وشرب میں گذاریں اور کریم کے لئے مناسب نہ تھا کہ اپنے

مہمانوں کو بھوکا رکھے تو روزہ رکھنے سے منع کیا۔قسطلانی ابن حجر کی آخری بات پر تحفظ کا اظہار کرتے ہوئے اظہارِ تعجب کرتے ہیں کہ علامہ عینی جو ابن حجر کے سخت متعاقب ہیں اس اہم موقع پر خاموش رہے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله بن عمر عن ابن عمر رضى الله عنهما قال الصِّيامُ لِمَنْ تَمَتَّعَ بِالعُمرة إلى الحَجِّ إلى يومِ عَرفةَ فإنْ لَم يَجِدْ هَديًا ولَم يَصُمْ صامَ أيامَ مِنًى - وعن ابن شهاب عن عروة عن عائشة مِثلَه - وتابعه ابراهيم بن سعد عن ابن شهاب۔(مفہومِ سابق ہے)

(وتابعه ابراهيم الخ) اسے امام شافعی نے موصول کیا ہے۔طحاوی نے بھی ایک اور سند کے ساتھ زھری سے موصول کیا ہے۔اس سے اس رائے کو ترجیح ملتی ہے کہ ترخیص کی بات ان کی ذاتی رائے ہے اگرچہ یحیی بن سلام نے آنحضرت کی طرف اس کی نسبت کی ہے مگر وہ ضعیف ہیں پھر مالک نے اور ان کی متابعت کرتے ہوئے ابراھیم نے جو خود بھی حافظ ہیں اس کا وقف ہی بالجزم نقل کیا ہے۔اس حدیث سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ ایام تشریق عید کے بعد کے تین دن ہیں۔کیونکہ عید کے دن تو بالاتفاق روزہ نہیں رکھا جاسکتا لہذا تین روزے مابعد عید کے تین ایام میں ہوں گے، یہ استدلال روزے رکھنے کے جواز پر منحصر ہے۔

باب صيامِ يومِ عاشُوراءَ (یومِ عاشوراء کا روزہ)

عاشوراء، مد کے ساتھ ہی مشہور ہے، بغیر مد کے بھی منقول ہے ابن درید کا دعوی ہے کہ یہ اسلامی اسم ہے، جاھلیت میں معروف نہ تھا ابن دحیہ ابن اعرابی کے حوالے سے اس کا رد کرتے ہیں پھر حضرت عائشہ کا قول ہے کہ اہل جاھلیت اس کا روزہ رکھتے تھے۔ابن حجر کہتے ہیں قولِ عائشہ سے ابن درید کا رد نہیں ہوتا۔اکثر کے نزدیک یہ دسویں تاریخ ہے، قرطبی کا خیال ہے کہ یہ عاشرۃ سے ازرہِ مبالغہ اور تعظیم معدول ہے، اصلاً یہ دسویں رات کی صفت ہے تو یوم عاشورا کا مفہوم ہوگا دسویں رات کا دن، عدول کے بعد اسمیت وصفیت پر غالب آگئی تو موصوف سے استغناء کرتے ہوئے (الليلة) کو حذف کردیا تو اب یہ لفظ یوم عاشر کا علم بن گیا۔جوالیقی ذکر کرتے ہیں کہ فاعولاء کے وزن پر صرف معدودے چند الفاظ ہیں مثلاً عاشوراء، ضاروراء، ساروراء اور دالولاء، ضار، سار اور دال سے۔اس لحاظ سے عاشوراء عاشر سے ہوگا، خلیل کا بھی یہی قول ہے۔بقول الزین اکثر کے نزدیک یہ محرم کا دسواں دن ہے بعض نے نواں بھی کہا ہے، مسلم نے حکم بن اعرج کے طریق سے روایت نقل کی ہے کہ مجھے ابن عباس نے کہا ہلالِ محرم دیکھنے کے بعد ایام کی گنتی کرتے رہو۔اور نویں دن کی صبح روزہ رکھو یہی عاشوراء ہے، اور آنجناب بھی اسی دن روزہ رکھا کرتے تھے بظاہر نویں کو عاشوراء قرار دے رہے ہیں مگر الزین کہتے ہیں ان کے قول (وأصبح يوم التاسع صائما) سے ظاہر ہوتا کہ دسویں کا روزہ رکھے گا کیونکہ نویں کی صبح ہونے کے بعد تو روزہ نہیں رکھ سکتا۔ابن حجر کہتے ہیں اس احتمال کی تائید مسلم ہی کی دوسری سند کے ساتھ ابن عباس کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا تھا اگر اگلے برس تک زندہ رہا تو نویں کو روزہ رکھوں گا تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبل ازیں دسویں کو روزہ

رکھتے تھے اگلا برس آنے سے قبل ہی آپ وصال فرما گئے۔ پھر نویں کو روزہ رکھنے کے ارادہ سے مراد یہ ہے کہ دسویں کے ساتھ نویں کو بھی رکھیں یہود ونصاریٰ کی مخالفت کی نیت سے، مسلم کی بعض روایات سے یہی ظاہر ہے۔ مسند احمد میں ابن عباس سے مرفوع روایت ہے (صوموا يوم عاشوراء وخالفوا اليهود صوموا يوما قبله أو يوما بعده)۔ (یعنی عاشوراء کا روزہ رکھو اور یہود کی مخالفت کرو) اس کا طریق یہ بتلایا کہ اس سے قبل یا اس کے بعد بھی ایک روزہ رکھو۔ فتح مکہ سے قبل جن امور میں وحی نہ آئی ہوتی آپ اہل کتاب کی موافقت فرمایا کرتے تھے بالخصوص ان امور میں جہاں اہلِ اوثان کی مخالفت ہوتی ہو، فتح کے بعد اشتہارِ اسلام کے بعد آپ نے اھل کتاب کی مخالفت کا طرزِ عمل اختیار فرمایا تو اس مسئلہ میں بھی پہلے ان کی موافقت کی بعد ازاں آخری برس حکم دیا کہ وہ ایک روزہ (عاشوراء کا) رکھتے ہیں تم اس کے ساتھ ایک اور ملا لو۔ ترمذی کی روایت میں ہے (أمرنا رسول الله ﷺ بصيام عاشوراء يوم العاشر)۔ (یعنی آپ نے ہمیں یوم عاشوراء یعنی دسویں تاریخ کے روزے کا حکم دیا)۔

بعض اہل علم کہتے ہیں مسلم کی حدیث میں آپ کا قول کہ اگلے برس نویں کو روزہ رکھوں گا، دو مفہوم کا محتمل ہے، ایک یہ کہ آپ نے دسویں کا روزہ نویں کو منتقل کرنے کا ارادہ فرمایا دوسرا یہ کہ وہ برقرار رہے اور اس کے ساتھ نویں کا بھی رکھیں مگر مزید (عملی) بیان و وضاحت سے قبل وفات پا گئے اب احتیاط یہ ہے کہ دو روزے رکھے جائیں، اس توجیہہ پر صوم عاشوراء تین مراتب پر ہے۔ (۱) کہ تنہا اسی کا روزہ رکھا جائے (۲) نویں کا بھی اس کے ساتھ رکھا جائے (۳) کہ نویں اور گیارھویں کا رکھا جائے۔ (ایک رتبہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ گیارھویں کا دسویں کے ساتھ ملایا جائے) امام بخاری کے عرض احادیث کی ترتیب سے اس امر کا اظہار ہوتا ہے کہ یہ واجب نہیں۔

علامہ انور اس بارے لکھتے ہیں کہ ابن عباس سے جو منقول ہے کہ عاشوراء نویں محرم ہے اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ اس کا روزہ بھی دسویں کے ساتھ رکھا جائے کیونکہ ترمذی میں خود انہی سے مروی ہے کہ کہ نبی اکرم نے (عاشوراء يوم العاشر) کو روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

حدثنا أبو عاصم عن عمر بن محمد عن سالم عن أبيه رضى الله عنه قال قال النبي ﷺ يومَ عاشوراءَ إنْ شاءَ صامَ

ابن عمرؓ راوی ہیں کہ آنجناب ﷺ نے عاشوراء کی بابت فرمایا اگر چاہو تو روزہ رکھو۔

عمر بن محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر اپنے والد کے چچا سالم سے راوی ہیں، مسلم نے یہی روایت احمد بن عثمان نوفلی کے حوالے سے ابو عاصم یعنی شیخ بخاری ہی کے واسطہ سے نقل کی ہے اور پوری سند میں تصریح بالتحدیث ہے۔ سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔

(قال النبيّ الخ) بخاری کے تمام نسخوں میں اسی طرح مختصراً ہے ابن خزیمہ نے یہی روایت (أبو موسى عن أبي عاصم) یعنی شیخ بخاری کے طریق سے نقل کی ہے، اس کے الفاظ ہیں (إن اليوم يوم عاشوراء فمن شاء فليصمه و من شاء فليفطره) الصیام کے شروع میں (نافع عن ابن عمر) کے حوالے سے ذکر ہو چکا ہے کہ نبی اکرم نے عاشوراء کا روزہ رکھا اور صحابہ کو بھی رکھوایا پھر فرضیتِ رمضان کے بعد ترک کر دیا تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سالم کی زیرِ نظر روایت کا تعلق ما بعد رمضان کی حالت سے ہے۔ اسے مسلم نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني عروة بن الزبير أنَّ عائشةَ

رضی اللہ عنہا قالت كانَ رسولُ الله أمرَ بصيامِ يومِ عاشوراءَ فلمَّا فُرِضَ رمضانُ كان مَن شاءَ صامَ ومَن شاءَ أفطرَ۔ (ترجمہ آگے ہے)

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قال كان يومُ عاشوراءَ تصومُه قريشٌ فى الجاهليةِ وكان رسولُ الله ﷺ يَصُومُه فى الجاهلية فلمَّا قَدِمَ المدينةَ صامَه وأمرَ بِصيامِهِ فلمَّا فُرِضَ رمضانُ تَركَ يومَ عاشوراءَ فمَنْ شاءَ صامَه ومَن شاءَ أفطرَ

اُمّ المؤمنین عائشہ کہتی ہیں کہ دورِ جاہلیت میں قریش عاشوراء کے دن روزہ رکھتے تھے اور رسول اللہ ﷺ بھی اس دن کا روزہ رکھتے تھے پھر جب آپ مدینہ تشریف لائے تب بھی آپ نے یہ روزہ رکھا اور لوگوں کو بھی اس کا حکم دیا۔ پھر جب رمضان کے روزے فرض ہوئے تو عاشوراء کا روزہ چھوڑ دیا گیا جس کا جی چاہا اس نے اس کا روزہ رکھ لیا اور جس نے چاہا نہ رکھا۔

باب کی دوسری اور تیسری حدیث جو حضرت عائشہ سے مروی ہے، دوطریق سے لائے ہیں، پہلی نافع کی مشار الیہ روایت کی طرح جب کہ دوسری میں یہ زیادت ہے کہ اہل جاہلیت اسکا روزہ رکھا کرتے تھے (وأن النبى ﷺ كان يصومه فى الجاهلية)۔ (یعنی آنجناب بھی زمانہ ماقبل نبوت میں اس کا روزہ رکھا کرتے تھے) یعنی قبل از ہجرت، (فلما قدم المدينة) مدینہ قدوم کے بعد بھی رکھا اور صحابہ کو بھی حکم دیا، آپ کا قدوم ربیع الاول میں ہوا تھا گویا سن دو ہجری کے محرم میں اس کا اجراء کیا۔ سن دو میں ہی رمضان کے روزے فرض ہوئے ہیں لہذا بر بنائے فرضیت، عاشوراء کا روزہ صرف ایک برس رکھا گیا پھر اسے نفلی کی حیثیت دے دی گئی۔ اگر اس کی فرضیت کا دعوی تسلیم کر بھی لیا جائے تو فرضِ رمضان کے بعد یہ منسوخ ہو گئی، عیاض نے نقل کیا ہے کہ بعض سلف اس کی فرضیت کے بقاء کے قائل تھے مگر اب کوئی اس کا قائل نہیں، بقول ابن عبدالبر اس کے عدم فرض پر اجماع منعقد ہو گیا اور اس امر پر بھی کہ اب یہ مستحب ہے۔ یہ جو ذکر ہوا کہ اہل مکہ بھی عاشوراء کا روزہ رکھا کرتے تھے ممکن ہے اسے سابقہ شریعت سے اخذ کیا ہو۔ ابن حجر لکھتے ہیں میں نے (مجالس الباغندى الكبير) کی مجلس ثالث میں پڑھا کہ عکرمہ سے اس بابت سوال ہوا کہنے لگے جاہلیت میں قریش سے کسی بڑے گناہ کا صدور ہوا تو ان سے کہا گیا عاشوراء کا روزہ رکھو اس سے اس کا کفارہ ہو جائے گا۔ اسے نسائی نے بھی نکالا ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن حميد بن عبدالرحمن أنه سمعَ معاويةَ بنَ أبى سفيان رضى الله عنهما يومَ عاشوراء عامَ حَجَّ على المنبر يقول يا أهلَ المدينة أينَ علماؤُكم ؟ سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول هذا يومُ عاشوراءَ ولَم يَكتُبِ اللهُ عليكم صِيامَه وأنا صائمٌ فمَن شاءَ فَلْيَصُمْ ومَن شاءَ فَلْيُفطِرْ

معاویہ بن ابی سفیانؓ سے عاشورہ کے دن منبر پر سنا انہوں نے کہا اے اہل مدینہ تمہارے علماء کدھر گئے میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے سنا کہ یہ عاشوراء کا دن ہے اس کا روزہ تم پر فرض نہیں ہے لیکن میں روزہ سے ہوں اور اب جس کا جی چاہے روزہ سے رہے اور جس کا جی چاہے نہ رہے۔

حمید عبدالرحمٰن بن عوف کے بیٹے ہیں۔اس میں یونس، صالح اور ابن عیینہ وغیرھم نے بھی مالک کی متابعت کی ہے جبکہ اوزاعی نے یہی روایت نقل کرتے ہوئے (عن الزهری عن أبی سلمة بن عبدالرحمن) کہا ہے۔نعمان بن راشد نے (عن الزهری عن السائب بن یزید) کہا ہے مگر محفوظ (زهری عن حمید) ہی ہے، یہ قول نسائی وغیرہ کا ہے۔مسلم نے بھی (یونس عن الزهری) سے یہی ذکر کیا ہے۔(علی المنبر) یونس نے (بالمدینة) بھی ذکر کیا گویا حج کے بعد مکہ یا مدینہ میں اتنا قیام کیا کہ محرم کا آغاز ہوگیا۔ابوجعفر طبری ذکر کرتے ہیں کہ حضرت معاویہ نے پہلا حج خلیفہ بننے کے بعد سن چوالیس میں اور آخری حج سن ستاون میں کیا بقول ابن حجر بظاہر یہاں اس آخری حج کا ذکر ہے۔(أین علماؤکم) حدیث کے سیاق سے لگتا ہے کہ اہل مدینہ کی صوم عاشوراء کی نسبت عدم توجہی دیکھ کر یہ کہا یا ممکن ہے کسی کی طرف سے اسے مکروہ یا واجب قرار دیا جانا سنکر یہ تقریر کی ہو۔(ولم یکتب الخ) یہ آنحضرت کی کلام مبارک ہی سے ہے جیسا کہ نسائی نے صراحت کی۔اس سے استدلال کیا ہے کہ عاشوراء کا روزہ کبھی بھی فرض نہ تھا، بقول ابن حجر یہ کمزور استدلال ہے کہ مراد یہ ہوسکتی ہے کہ اللہ نے اس کی فرضیت کا دوام نہیں کیا جیسے رمضان کا ہے۔پھر حضرت معاویہ جو فتح مکہ کے سال سے آپ کے صحبت نشین رہے، اپنے زمانہ کا معاملہ بیان کر رہے ہیں جب کہ فرضیت۔اگر تھی۔تو وہ سن دو ہجری سے تعلق رکھتی ہے۔

مجموع احادیث سے وجوب اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس کے رکھنے کا حکم دیا پھر مزید تاکید کے لئے عام اعلان کروایا پھر اور زیادہ تاکید کی خاطر ان اشخاص کو جنہوں نے فجر کے بعد کچھ کھا پی لیا شام تک امساک کا حکم دیا اور ماؤں کو حکم دیا کہ شیر خوار بچوں کو دودھ بھی نہ پلائیں۔تو بظاہر یہی لگتا ہے کہ ابتداءً وجوب تھا جو اگلے ہی برس فرضیتِ رمضان کے بعد منسوخ ہوگیا۔مسلم میں ابن مسعود کی روایت میں ہے کہ رمضان کے بعد (ترک عاشوراء) تو اس ترک سے مراد ترکِ وجوب ہے نہ کہ استحباب بعض کا کہنا کہ ترک سے مراد تأکدِ استحباب کا ترک ہے جب کہ مطلقاً استحباب باقی ہے تو یہ رائے ضعیف ہے بلکہ تأکدِ استحباب ہی باقی ہے اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ آنجناب سالِ وفات تک باقاعدگی سے اس کا روزہ رکھتے رہے بلکہ فرمایا کہ اگلے برس۔اگر زندہ رہا۔تو نویں کا بھی رکھوں گا۔اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الصوم) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا أبو معمر حدثنا عبدالوارث عن ایوب عن عبدالله بن سعید بن جبیر عن ابیه عن ابن عباس رضی الله عنهما قال قدم النبی ﷺ المدینة فرأیٰ الیهودَ تصومُ یومَ عاشوراءَ فقال ما هذا؟ قالوا هذا یومٌ صالحٌ هذا یومٌ نَجَّی اللهُ بنی اسرائیلَ مِن عَدُوِّهم فصامَه موسیٰ قال فأنا أحَقُّ بموسیٰ مِنکم فصامَه وأمرَ بصِیامِهِ

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ جب نبی ﷺ مدینہ میں تشریف لائے تو یہودیوں کو دیکھا کہ وہ عاشوراء کا روزہ رکھتے ہیں تو آپ نے ان سے پوچھا کہ یہ کس وجہ سے ہے؟ انہوں نے کہا یہ ایک عمدہ دن ہے، یہ وہ دن ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو ان کے دشمن سے نجات دی تھی لہٰذا موسیٰ علیہ السلام اس دن روزہ رکھتے تھے۔تو آپ نے فرمایا میں موسیٰ علیہ السلام کا تم سے زیادہ حق دار ہوں پس آپ نے اس دن کا روزہ رکھا اور لوگوں کو بھی حکم دیا۔

سنن ابن ماجہ میں ایوب نے سعید بن جبیر سے اسے بلا واسطہ نقل کیا ہے مگر محفوظ واسطہ کے ساتھ ہے۔ مسلم نے بھی واسطہ کے ساتھ ہی ذکر کیا ہے۔ (نجی الله الخ) مسلم کی روایت میں اس کے ساتھ (غرق فرعون و قومه) کا بھی ذکر ہے۔ (فصامه موسی) مسلم میں یہ بھی ہے (شکراً لله تعالی) بخاری کی (الهجرة) کی روایت میں ہے (ونحن نصومه تعظیماًله) مسند احمد کی (شبیل بن عوف عن أبی هریرة) سے اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ سفینہ حضرت نوح جودی پر مستوی ہوا اور انہوں نے اظہارِ تشکر کے لئے روزہ رکھا۔ اس حدیث سے اشکال یہ ہے کہ ابن عباس کے مطابق آنجناب ہجرت کر کے مدینہ آئے تو یہودیوں کو دیکھا کہ عاشوراء کا روزہ رکھتے ہیں جب کہ آپ کی آمد تو ربیع الاول میں ہوئی ہے جواب یہ ہے کہ مقصد صرف یہ بتلانا ہے کہ ہجرت کے بعد علم ہوا کہ یہود عاشوراء کا روزہ رکھتے ہیں یہ نہیں کہ جب آپ مدینہ آئے تو وہ روزہ رکھے ہوئے تھے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ کلام اپنے ظاہر پر ہی ہوا اور یہود عاشوراء کا حساب شمسی تقویم کے مطابق کرتے ہوں اور ان کے حساب سے آنجناب کی آمد کے وقت عاشوراء ہو۔ مگر پہلی تاویل ہی راجح ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں بعد ازاں طبرانی کی معجم کبیر میں ایک روایت دیکھی جو اس دوسری تاویل کی تائید کرتی ہے چنانچہ ترجمہ زید بن ثابت میں (أبو الزناد عن أبيه عن خارجة بن زيد عن أبيه) نقل کیا ہے کہ عاشوراء وہ نہیں جسے آج لوگ قرار دیتے ہیں، بلکہ یہ وہ دن ہے جس دن کعبہ کو غلاف پہنایا جاتا ہے اور وہ (دائر فی السنة) تھا۔ (یعنی پورے سال میں گھومتا تھا، کبھی اس ماہ کبھی اس ماہ) لوگ اس کا حساب پوچھنے کے لئے فلاں یہودی کے پاس آتے تھے جب وہ مر گیا تو زید بن ثابت سے اس کا حساب دریافت کرنے آئے، اس کی سند حسن ہے، کہتے ہیں کہ ہمارے شیخ ہیثمی نے مسند زوائد میں لکھا ہے کہ مجھے نہیں معلوم اس کا مفہوم کیا ہے، ابن حجر لکھتے ہیں مجھے اس کا مفہوم ابوریحان بیرونی کی کتاب (الآثار القديمة) سے معلوم ہوا (ابن حجر کو حافظ الدنیا کا لقب بے جا نہیں دیا گیا قدم قدم پر متحیر کر دینے والی معلومات اور وسعتِ علم کا ثبوت پیش کرتے ہیں یوں لگتا ہے اپنے دور کی تمام کتب پڑھ ڈالی تھیں۔ کسی نے خوب کہا: ليس على الله بِمُستنكر أن يَجمَعَ العالَمَ في واحِدِ) جس کا حاصل یہ ہے کہ جہلائے یہود صیام واعیاد کے سلسلہ میں حسابِ نجوم پر تکیہ کرتے تھے، ان کا سال شمسی ہوتا تھا نہ کہ قمری (ہمارے ہاں رائج شمسی تقویم کی طرح جو قمری سال کے اعتبار سے ہر برس دس دن کا فرق ڈالتا ہے اسی طرح یوم عاشوراء عربوں کے ہاں رائج تقویم میں ہر برس تقریباً دس دن کا فرق پیدا کرتا تھا اسی کو یدور فی السنة سے تعبیر کیا گیا) ابن حجر لکھتے ہیں اسی لئے تواریخ پوچھنے کسی ماہرِ حساب سے رجوع کرنا پڑتا تھا۔

(وأمر بصيامه) بخاری کی تفسیر سورت یونس میں ابو بشر کے طریق ہی سے روایت میں ہے (فقال لأصحابه أنتم أحق بموسى منهم فصوموا)۔ یہود کو دیکھ کر عاشوراء کا روزہ رکھنے کی بابت اشکال ہے (کیونکہ پہلے ذکر ہوا کہ آپ قبل از ہجرت بھی عاشوراء کا روزہ رکھا کرتے تھے) مازری جواب دیتے ہیں کہ ممکن ہے بذریعہ وحی ان کے اس امر میں صدق سے مطلع کیا گیا ہو یا بقول عیاض ان میں سے اسلام قبول کر لینے والوں مثلاً ابن سلام وغیرہ نے خبر دی ہو گویا حدیث میں یہ ذکر نہیں کہ ابتدا ان کو دیکھ کر کی (یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہود کے اس وجہ سے روزہ رکھنے کا علم ہجرت کے بعد ہوا) بہر حال اس حوالے سے حدیثِ ابن عباس ھذا اور سابقہ حدیثِ عائشہ میں کوئی تعارض نہیں گویا دونوں فریق مختلف سبب سے اس کا روزہ رکھتے تھے (یہ توجیہہ بھی ممکن ہے کہ قبل از ہجرت صرف آنجناب ہی روزہ رکھتے تھے جب یہود سے اس امر کا علم ہوا کہ اس دن حضرت موسیٰ کو فرعون سے نجات ملی تھی تو صحابہ کو بھی اس دن کا روزہ رکھنے کا حکم دیا)۔ قرطبی کہتے ہیں قریش کے

روزہ رکھنے کا سبب شریعتِ ابراہیمی میں اس کا وجود ہو سکتا ہے اور آپ نے اس وجہ سے روزہ رکھا کہ اعمالِ خیر میں مثلاً حج وعمرہ (قبل از ہجرت) ان کی موافقت کرتے تھے یا اللہ نے بعد از نبوت آپ کو اس کے فعلِ خیر ہونے کی وجہ سے اجازت دی، ہجرت کے بعد جب یہود کے بھی روزہ رکھنے کی بابت علم ہوا۔ تو صحابہ کرام کو بھی ان کے استیلاف کی خاطر روزہ رکھنے کا حکم دیا جس طرح قبلہ کے مسئلہ میں ان کی موافقت کی بہرحال یہ طے ہے کہ ان کی اقتداء کی وجہ سے عاشوراء کا روزہ نہیں رکھا کیونکہ روزہ تو آپ پہلے سے رکھ رہے تھے۔

ایک اشکال یہ بھی ہے کہ نجاتِ سیدنا موسیٰ کا سبب ہونا تو یہود کے ساتھ مختص ہے، نصاریٰ اس دن کی کیوں تعظیم کرتے تھے؟ جواب دیا گیا کہ محتمل ہے کہ سیدنا عیسیٰ بھی اس کا روزہ رکھتے ہوں اور یہ ان امور میں سے ہو جن کا ان کی شریعت میں نسخ نہ ہوا۔ اکثر فرعی احکام نصاریٰ تورات ہی سے اخذ کرتے ہیں۔ مسند احمد کی روایت میں۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ حضرت نوح کے بھی روزہ رکھنے کا ذکر ہے گویا اس حدیث میں صرف سیدنا نوح اور سیدنا موسیٰ کا ذکر قدرِ مشترک کی وجہ سے ہوا کہ دونوں کے دشمن غرقِ آب ہوئے تھے، علامہ انور نے اپنی تقریر میں عمدۃ القاری کے حوالے سے ابن ابی شیبہ کی بسند جید حضرت ابوھریرہ سے مرفوع روایت ذکر کی ہے کہ اس دن کا روزہ (تمام) انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام رکھتے تھے (علامہ نے ان تمام اشکالات کے اور ان کے جوابات کے بارے ایک مضمون سپرد قلم کیا تھا جو مجلّہ القاسم میں چھپا، مولانا بدر نے حاشیہ فیض میں اس کی مفصل تعریب کی ہے جس میں وہی باتیں ہیں جن کا ذکر ابن حجر کے حوالے سے ان صفحات میں ہو رہا ہے لہذا الگ سے ان کے حوالے سے مزید کچھ نہیں لکھا جائے گا)۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا أبو اسامة عن أبي عُمَيس عن قيس بن مسلم عن طارق بن شها ب عن أبي موسى رضى الله عنه قال كان يومُ عاشوراءَ تَعُدُّهُ اليهودُ عِيداً قال النبي ﷺ فصُومُوا أنتم

ابو موسیٰ نے بیان کیا کہ عاشورہ کے دن کو یہودی عید کا دن سمجھتے تھے اس لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم بھی اس دن روزہ رکھا کرو۔

(تعده اليهود عيدا) مسلم کی روایت میں ہے (تعظمه اليهود تتخذه عيدا) اس سے بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے روزہ رکھنے کا باعث یہود کی مخالفت تھی کہ ان کے ہاں یہ یومِ عید تھا جبکہ ابن عباس کی روایت مذکورہ بالا سے ثابت ہوتا ہے کہ عاشوراء کا روزہ ان کی موافقت میں رکھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہود کے اس دن کو عید بنا لینے کا مفہوم یہ نہیں کہ ان کے ہاں بھی اعیاد میں روزہ رکھنا ممنوع تھا۔ ہو سکتا ہے ان کی شریعت کے اعتبار سے تعظیم یہی ہو کہ اس کا روزہ رکھیں۔ حدیثِ ابی موسیٰ میں صراحۃً یہی وارد ہے جو (الهجرة) میں آئے گی کہ وہ تعظیم کرتے ہوئے روزہ رکھتے تھے۔ مسلم کی قیس بن مسلم سے روایت میں ہے کہ (كان أهل خيبر يصومون يوم عاشوراء يتخذونه عيدا ويلبسون نساء هم فيه حليهم وشارتهم) (یعنی ان کے عید منانے کا انداز یہ تھا کہ روزہ رکھتے اور ان کی عورتیں زیب وزینت اختیار کرتیں تھیں)۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عبيدالله بن موسى عن ابن عيينة عن عبيدالله بن أبي يزيد عن ابن عباس رضى الله عنهما قال مارأيتُ النبيَّ ﷺ يَتَحَرّى صيامَ يومٍ فَضَّلَه علىٰ غيرِه إلا هذا

الیومَ یومَ عاشوراءَ وهذا الشهرَ یعنی شهرَ رمضانَ

ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو ماسوا عاشوراء کے دن کے اور اس رمضان کے مہینے کے اور کسی دن کو دوسرے دنوں سے افضل جان کر خاص طور سے قصد کر کے روزہ رکھتے نہیں دیکھا۔

ابن عیینہ کے حوالے سے ابن عباس سے روایت ہے۔ احمد نے بھی ابن عیینہ ہی کے واسطہ سے اسی سند کے ساتھ اسے نقل کیا ہے اس میں ابن عیینہ ذکر کرتے ہیں کہ عبید اللہ نے ستر برس قبل مجھے یہ حدیث بیان کی تھی۔ (یتحری الخ) اس کا مقصد یہ ہے کہ عاشوراء کا روزہ رمضان کے بعد سب سے افضل ہے مگر یہ بات ابن عباس اپنی معلومات کی بناء پر کہہ رہے ہیں کسی اور حوالے سے اس سے مختلف امر بھی ثابت ہوسکتا ہے، چنانچہ مسلم نے ابو قتادہ سے مرفوعا نقل کیا ہے کہ عاشوراء کا روزہ ایک سال جبکہ یوم عرفہ کا روزہ دو سال کے گناہوں کی تکفیر کرتا ہے، گویا وہ اس سے افضل ہے بعض نے اس کا سبب یہ ذکر کیا ہے کہ عاشوراء جناب موسیٰ جب کہ یوم عرفہ آنجناب کی طرف منسوب ہے۔ (هذا الشهر یعنی الخ) تمام روایات میں حتی کہ خارج بخاری بھی، یہی ہے بظاہر ابن عباس نے (هذا الشهر) پر اقتصار کیا، ممکن ہے اس سے قبل کی گفتگو میں شہرِ رمضان زیرِ بحث تھا یا رمضان میں یہ بات ہو رہی تھی لہذا یہ کہا، تو راوی نے تشریح کر دی۔ اسے نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا المكي بن ابراهيم حدثنا يزيد بن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال أمرَ النبيُّ ﷺ رجلًا مِن أسلمَ أنْ أذِّنْ في الناسِ أنَّ مَن كانَ أكلَ فليَصُمْ بَقِيةَ يومِهِ ومَن لم يكُنْ أكلَ فليصُمْ فإنَّ اليومَ يومُ عاشوراءَ

اس حدیث کا ترجمہ اسی کتاب کے (باب اذا نوی بالنھار صوما) کے تحت گزر چکا ہے۔ اسے ثلاثی سند کے ساتھ یہاں لائے ہیں، اور یہ ان کی چھٹی ثلاثی سند ہے۔ اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ بغیر پیشگی نیت کے مثلاً دن کو علی الصباح یہ علم ہونے پر کہ آج روزہ ہے، روزہ رکھا جا سکتا ہے، اس کی مفصل بحث گزر چکی ہے، اس مذکورہ رائے کے قائلین کا رد کیا گیا تھا کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ کھانے پینے سے تو شام تک پرہیز کرے مگر یہ اس کا روزہ متصور نہ ہوگا، اس کی قضاء دینا پڑے گی (یہاں دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ نماز فجر کے ساتھ ہی پتہ چل گیا کہ مثلاً ھلالِ رمضان طلوع ہو چکا ہے ابھی اس نے کچھ کھایا پیا نہیں ہے جب کہ دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے نماز کے بعد کوئی چیز تناول کر لی پھر پتہ چلا کہ آج تو روزہ ہے اس دوسری صورت میں ابوداؤد کی مشار الیہ روایت دلالت کرتی ہے کہ احتراما۔ شام تک مزید اکل وشرب سے احتراز کرے اور اس کی بعد ازاں قضاء دے۔ پہلی صورت کی بابت حدیثِ ہذا کے جملہ۔ ومن لم یکن أکل فلیصم ۔ سے مترشح ہوتا ہے کہ اس کا یہ روزہ مجزئ متصور ہوگا، قضاء کی ضرورت نہیں)۔

خاتمہ

کتاب الصیام کل (157) احادیث پر مشتمل ہے ان میں (36) معلق ہیں۔ مکررات، اس میں اور سابقہ میں، کی تعداد (68) ہے۔ (26) کے سوا باقی کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔ آثارِ صحابہ وتابعین کی تعداد (60) ہے، اکثر معلق اور کچھ موصول ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

کتاب صلاۃ التراویح

مستملی کے سوا باقی تمام نسخوں میں سابقہ کے ساتھ ہی ملحق ہے۔ تراویح ترویحہ کی جمع ہے، راحت سے اسم مرۃ ہے جیسے سلام سے تسلیمۃ ہے۔ شب ھائے رمضان کی نماز کا نام پڑا کیونکہ جب با جماعت اس کا اہتمام کیا جانے لگا تو ہر دو سلام کے بعد کچھ دیر وقفہ برائے راحت کرتے تھے۔ محمد بن نصر نے (قیام اللیل) میں دو باب قائم کیے ہیں اس وقفہ میں نفلی نماز کی ادائیگی اور اسے مکروہ قرار دینے والوں کے بارے میں۔ یحیی بن بکیر عن اللیث کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اتنا وقفہ ہوتا تھا کہ کچھ رکعات ادا کی جا سکتی تھیں۔

بَابُ فَضْلِ مَنْ قَامَ رَمَضَانَ (قیامِ رمضان کی فضیلت)

اس سے مراد اس کی راتوں کا قیام، اس بارے کتاب التہجد میں بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا يَحيي بنُ بُكَيْرٍ حدثنا اللَّيثُ عن عُقَيل عن ابن شِهاب قال أخبرنِيْ أبو سلمة أنَّ أبا هريرة رضي الله عنه قال سَمِعتُ رسولَ اللهِ ﷺ يقُول لِرَمَضان مَنْ قامَه إِيْمانًا واحْتِسابًا غُفِرَلَه مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِه

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا آپ رمضان کے فضائل بیان فرما رہے تھے کہ جو شخص بھی اس میں ایمان اور نیت اجر و ثواب کے ساتھ نماز کے لئے کھڑا ہوا اس کے اگلے تمام گناہ معاف کر دیے جائیں گے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن محمد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ قال مَنْ قامَ رمضانَ إيمانًا واحْتِسابًا غُفِرَلَه ما تقدمَ مِنْ ذَنْبِه۔ (سابقہ ہے)

قال ابن شهاب فتُوُفِيَّ رسولُ اللهِ ﷺ والناسُ عَلَى ذلك ، ثمَّ كا نَ الأمرُ علىٰ ذلك فِي خِلافةِ أبي بَكرٍ وصَدْرًا مِنْ خِلافَةِ عُمَرَ رضي الله عنه - وعن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عبدالرحمن بن عبدالقاريِّ أنّه قال خرجتُ معَ عمرَ بنِ الخطاب رضي الله عنه ليلةً في رمضانَ إلى المسجدِ فإذا النّاسُ أوزاعٌ مُتفرّقُونَ يُصلي الرَجلُ لِنَفسِهِ ويُصلِّي الرَّجلُ فَيُصَلِّي بِصلاتِهِ الرَّهطُ فقال عمرُ إنِّي أرىٰ لَوْ جَمعتُ هؤلاَء علىٰ قارِيءٍ واحِدٍ لَكانَ أمثَلَ ثمّ عزَمَ فجَمَعَهُم على أُبَيِّ بنِ كعبٍ ثمّ خرجتُ معَهُ ليلةً أُخرىٰ والنَّاسُ

يُصَلُّونَ بِصلاةِ قارِئِهِمْ قال عمرُ نِعْمَ البِدعَةُ هذهِ والتِّي يَنامُونَ عنها أفضَلُ مِنَ التِّي يقُومونَ يُرِيدُ آخِرَ اللَّيلِ وَكانَ الناسُ يقومونَ أوّلَه

ابو ہریرہؓ نے کہ رسول اللہ نے فرمایا جس نے رمضان کی راتوں میں نماز تراویح پڑھی ایمان اور ثواب کی نیت کے ساتھ اس کے اگلے تمام گناہ معاف کر دیئے جائیں گے ابن شہاب نے بیان کیا کہ پھر نبی کریم ﷺ کی وفات ہوگئی اور لوگوں کا یہی حال رہا اس کے بعد ابو بکرؓ کے دور خلافت میں اور عمرؓ کے ابتدائی دور خلافت میں بھی ایسا ہی رہا۔ پھر ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو الگ الگ نماز تراویح پڑھتے دیکھ کر فرمایا میرا دل چاہتا ہے کہ ان سب کو ایک امام کے پیچھے جمع کر دوں حتی کہ ابی بن کعب کو امامِ تراویح بنا دیا، کہا کرتے تھے کہ یہ نماز آخرِ شب پڑھنا افضل ہے۔

(عن ابن شہاب) نسائی کی روایت میں مالک (حدثنی ابن شہاب) ذکر کرتے ہیں۔ (أخبرنی أبو سلمة) عقیل نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ یونس، ابن ابی ذئب، شعیب اور معمر وغیرھم نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ مالک نے مخالفت کرتے ہوئے (عن ابن شہاب عن حمید بن عبدالرحمن) کہا ہے بخاری کے نزدیک دونوں طریق صحیح ہیں، دونوں کو نقل کیا ہے۔ نسائی نے بھی (جویریة عن مالك) کے طریق سے زھری کے دونوں شیخ ذکر کئے ہیں۔ دارقطنی نے بھی دونوں کو صحیح کہا ہے۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ ابو ہمام نے بھی اسے (ابن عیینة عن الزھری) سے روایت کرتے ہوئے جماعت کی مخالفت کی اور (عن سعید بن المسیب عن أبی ھریرة) ذکر کیا جبکہ باقی اصحابِ سفیان نے (عن أبی سلمة) کہا ہے۔ نسائی نے بھی (سعید بن أبی ھلال عن ابن شہاب عن سعید بن المسیب) کے حوالے سے مرسلاً تخریج کی ہے۔

(یقول لرمضان) یعنی لفضل أولأجل رمضان، لام بمعنی (عن) بھی ہوسکتا ہے۔ (غفرلہ) بقول ابن منذر صغائر و کبائر سب کو شامل ہے۔ نووی کہتے ہیں معروف یہ ہے کہ صغائر معاف کئے جاتے ہیں، امام الحرمین بھی یہی کہتے ہیں، عیاض اہل سنت کا یہی مسلک قرار دیتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں اگر صغائر کا ارتکاب نہیں کیا اور کبائر ہیں تو وہی بخش دیئے جائیں گے۔ (ما تقدم) سنن نسائی میں قتیبہ نے سفیان سے (وما تأخر) کا بھی اضافہ کیا ہے۔ حامد بن یحیی نے قاسم بن اصبغ کے ہاں اور حسین بن حسن مروزی نے بھی (کتاب الصیام) میں اسی طرح ھشام بن عامر نے اپنی (فوائد) کی بارھویں جلد میں اور یوسف بن یعقوب نجاحی نے بھی ابن عیینہ سے اس زیادت کو نقل کیا ہے احمد نے بھی حماد بن سلمہ کے طریق سے ابو سلمہ کے حوالے ہی سے اسے ذکر کیا ہے اسی طرح مالک کی ایک روایت میں ہے، جسے جیانی نے اپنی امالی میں (بحربن نصر عن ابن وھب عن مالك و یونس عن الزھری) کے حوالے سے ذکر کیا ہے۔ اگرچہ اصحابِ ابن وھب میں سے کسی نے اس پر ان کی متابعت نہیں کی اور نہ اصحابِ مالک و اصحابِ یونس میں سے کسی نے۔ بہر حال (غفران ما تقدم وما تأخر) میں متعدد احادیث ہیں جسے ابن حجر نے ایک علیحدہ کتاب میں جمع کیا ہے۔ اس میں ایک اشکال بھی ہے کہ معافی تو انہی گناہوں کی ہوتی ہے جو ہو چکے ہوں، جو ابھی ہوئے ہی نہیں ان کی مغفرت کا کیا مطلب؟ اس کا جواب یہ ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالی نے اہلِ بدر کی بابت کہا جو چاہو کرو (فقد غفرت لکم)۔ محصل جواب یہ ہے کہ یہ دراصل اس امر کا اشارہ ہے کہ اب ان سے کوئی کبیرہ گناہ سرزد نہ ہوگا یا اگر کوئی ہوا بھی تو معاف شدہ ہے۔

(قال ابن شہاب فتوفی الخ) یعنی آنجناب کی حیات مبارکہ میں لوگ بغیر جماعت کے تراویح ادا کرتے تھے احمد کی

(ابن ذئب عن الزهری) کے حوالے سے اسی روایت میں ہے (ولکم یکن رسول اللہ ﷺ جمع الناس علی القیام) بعض نے قولِ ابن شہاب نفسِ حدیث میں مدرج کر دیا ہے ترمذی کی (معمر عن ابن شہاب) میں ایسا ہوا۔ ابن وھب کی ابوھریرہ سے روایت کہ آنجناب نکلے تو دیکھا کہ مسجد کے کونے میں کچھ لوگ ابی بن کعب کی امامت میں تراویح ادا کر رہے ہیں اس پر آپ نے فرمایا (أصابوا و نعم ما صنعوا) اسے ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے اس میں مسلم بن خالد ضعیف ہیں، محفوظ یہ ہے کہ حضرت عمر نے امامتِ تراویح پر ابی بن کعب کو مامور کیا تھا۔

(وعن ابن شہاب الخ) اسناد مذکور کے ساتھ ہی موصول ہے۔ مؤطا میں دوسندوں کے ساتھ الگ الگ ہے، بعض نے یہ قصہ عمر سابقہ سند کے ساتھ مدرج کر دیا جیسا کہ مسند اسحاق میں (عبداللہ بن حارث محزومی عن یونس عن الزہری) کے طریق سے ہے۔ ذہلی نے اسے عبداللہ کا وہم قرار دیا اور کہا کہ مالک و من تابعہ کی روایت ہی محفوظ ہے اور یہ کہ قصہ عمرؓ ابن شہاب کے پاس (عروۃ عن عبدالرحمن بن عبد) سے ہے نہ کہ ابوسلمہ سے۔

(أوزاع) یعنی مختلف ٹولیوں میں، بعد میں (متفرقون) تاکیدِ لفظی ہے۔ (أمثل) ابن التین وغیرہ کہتے ہیں حضرت عمر نے یہ استنباط آنجناب کے چند راتوں میں اپنے ساتھ تراویح پڑھنے والوں کی تقریر سے کیا، مکروہ کرنے کا سبب یہ ذکر کیا کہ کہیں ان پر فرض نہ ہو جائے اسی نکتہ کے مدنظر اس کے بعد حضرت عائشہ سے مروی یہی حدیث لائے ہیں۔ آنجناب کی وفات کے بعد یہ اندیشہ نہ رہا لہذا اسی عمل کی اقتداء کرتے ہوئے حضرت عمر نے جماعت کا اہتمام کر دیا۔ جمہور کا اسی طرف رجحان ہے، مالک سے دو میں سے ایک روایت، اسی طرح ابو یوسف اور بعض شافعیہ سے منقول ہے کہ گھر میں تراویح کی ادائیگی افضل ہے، ان کا استدلال حدیث (أفضل صلاۃ المرء فی بیتہ إلا المکتوبۃ) کے عموم سے ہے اسے مسلم نے ابوھریرہ سے روایت کیا ہے۔ اس کے مقابلہ میں طحاوی مبالغہ کرتے ہوئے قرار دیتے ہیں کہ باجماعت تراویح فرضِ کفایہ ہے، ابن بطال کے بقول سنت ہے۔

(جمعہم علی أبیّ الخ) یعنی انہیں امامِ تراویح بنا دیا، ان کے تقرر کی وجہ آنجناب کا فرمان (یؤمہم أقرؤہم لکتاب اللہ) تھا، تفسیر البقرۃ میں حضرت عمر کا قول ذکر ہوگا کہ ابی ہم سب سے زیادہ (أقرأ) ہیں سعید بن منصور نے عروہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ ابی مردوں کو جبکہ تمیم داری عورتوں کو تراویح پڑھاتے تھے۔ محمد بن نصر نے اسی طریق سے روایت کرتے ہوئے تمیم کی بجائے سلیمان بن ابی حثیمہ کا نام ذکر کیا ہے، شاید یہ کسی اور وقت کی بات ہو۔

(فخرج لیلۃ الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ حضرت عمر ہمیشہ لوگوں کے ساتھ تراویح ادا نہ کرتے تھے اس لئے کہ ان کا نقطہ نظر تھا کہ آخرِ شب ان کی ادائیگی افضل ہے وہ خود عموما اسی کے عامل تھے چنانچہ محمد بن نصر نے (طاؤس عن ابن عباس) کے حوالے سے نقل کیا، کہتے ہیں میں حضرت عمر کے ساتھ مسجد میں تھا کہ ہلچل کی آوازیں آئیں، پوچھا یہ کیا ہے، کہا گیا لوگ تراویح ادا کر کے مسجد سے نکل رہے ہیں، کہنے لگے (ما بقی من اللیل أحب إلی مما مضی)۔ (یعنی رات کا آنے والا حصہ بنسبت گذشتہ کے مجھے زیادہ پسند ہے)۔ کرمہ عن ابن عباس کے حوالے سے بھی (قال عمر نعم البدعۃ الخ) بعض روایات میں (نعمت) ہے، بدعت دراصل ہر وہ کام ہے جو بغیر مثالِ سابق کے اِحداث کیا جائے، شرعی اصطلاح میں یہ سنت کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے لہذا مذموم ہے اس بارے تحقیق یہ ہے کہ اگر اس احداث شدہ امر کا اندراج مستحسن فی الشرع کے تحت ہو سکے تو حسنہ ہے اور اگر اس کا اندراج مستقبح فی الشرع

کے تحت آ رہا ہو تو مستقبحہ (سیئۃ) ہے۔(والتي ينامون الخ) یہ اس امر کی تصریح ہے کہ آخر شب قیامِ رمضان افضل ہے مگر یہ مذکور نہیں کہ کیا آخر شب کی انفرادی نماز بھی اول شب کی با جماعت تراویح سے افضل ہوگی؟

تکمیل: اس روایت میں رکعات کی تعداد کا ذکر نہیں جو ابی بن کعب پڑھایا کرتے تھے، اس بابت اختلاف کیا گیا ہے، موطا میں (محمد بن يوسف عن السائب بن يزيد) کے حوالے سے گیارہ رکعات کا ذکر ہے۔سعید بن منصور نے دوسری سند کے ساتھ اسے روایت کرتے ہوئے یہ اضافہ بھی کیا کہ (مئتين) (یعنی ان سورتوں کی جنکی آیات کی تعداد تقریبا دوسو ہے) کی قراءت ہوتی تھی اور لوگ (تھک جانے پر) لاٹھیوں کا سہارا لیتے تھے۔محمد بن نصر مروزی نے (محمد بن اسحاق عن محمد بن يوسف) سے تیرہ رکعات کا ذکر کیا عبدالرزاق نے دوسری سند کے ساتھ محمد بن یوسف سے اکیس رکعات کا ذکر کیا، مالک نے (يزيد بن خصيفة عن السائب بن يزيد) کے حوالے سے بیس رکعات کا ذکر کیا ہے، یہ تعداد وتر کے علاوہ ہے۔انہوں نے یزید بن رومان سے نقل کیا ہے کہ (كان الناس يقومون في زمان عمر بثلاث و عشرين)۔(کہ حضرت عمر کے زمانے میں لوگ ۲۳ کے ساتھ قیام کرتے تھے)۔محمد بن نصر نے عطاء سے نقل کیا، کہتے ہیں میں نے رمضان میں لوگوں کو پایا کہ بیس رکعت تراویح اور تین وتر پڑھتے ہیں۔ان متضاد روایات کے مابین تطبیق کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ یہ مختلف احوال واوقات کا تذکرہ ہے۔یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ طولِ قراءت یا تخفیفِ قراءت کے ساتھ اس کا تعلق ہے، اگر کم پڑھا جاتا تو رکعات کی تعداد زیادہ کر دی جاتی اور اگر قراءت طویل ہوتی تو رکعات کی تعداد کم کر دی جاتی۔داؤدی نے یہی بات بالجزم کہی ہے۔پہلا عدد۔یعنی گیارہ رکعات، حدیثِ عائشہ کے موافق ہے جو آگے آ رہی ہے، دوسرا اس سے قریب تر ہے۔بیس سے زیادہ کا اختلاف وتر کی تعداد کی طرف راجع ہے گویا کبھی ایک وتر ادا کرتے اور کبھی تین۔محمد بن نصر نے داؤد بن قیس کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ میں نے ابان بن عثمان اور عمر بن عبدالعزیز کے مدینہ کی دورِ امارت (گورنری) میں دیکھا کہ چھتیس رکعت تراویح اور تین وتر ادا کئے جاتے ہیں۔مالک کہتے ہیں ہمارا (اہل مدینہ کا) امرِ قدیم یہی تھا۔ (زعفراني عن الشافعي) کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے لوگوں کو مدینہ میں انتالیس اور مکہ میں تئیس تراویح پڑھتے دیکھا، اس مسئلہ میں کوئی تنگی نہیں۔شافعی سے منقول ہے کہ اگر قیام (قراءت) طویل کریں اور تعدادِ رکعات کم کر دیں تو حسن ہے اور اگر اس کے برعکس رکعات زیادہ اور قراءت ہلکی کر دیں تو بھی حسن ہے، پہلی صورت مجھے زیادہ پسند ہے۔ترمذی کہتے ہیں زیادہ سے زیادہ تعداد اکتالیس مذکور ہے یعنی چالیس تراویح اور ایک وتر۔ابن عبدالبر اسود بن یزید سے نقل کرتے ہیں کہ چالیس تراویح اور سات وتر ادا کئے جائیں۔محمد بن نصر نے (ابن أيمن عن مالك) سے اڑتیس کی تعداد بھی نقل کی ہے، پھر ایک وتر ہوتا تھا۔مالک کہتے ہیں ایک سو برس سے زیادہ کی مدت سے اسی پر عمل ہے، ان سے مشہور روایت چھیالیس اور تین وتر کی ہے۔(ابن وهب عن عمري عن نافع) کے حوالے سے منقول ہے کہ میں نے لوگوں کو ہمیشہ انتالیس رکعات جن میں تین وتر ہوتے تھے، ہی پڑھتے پایا۔زرارہ بن اوفی بصرہ میں لوگوں کو چونتیس تراویح اور ایک وتر پڑھایا کرتے تھے۔سعید بن جبیر سے چوبیس منقول ہے۔محمد بن نصر نے ابومجلز کے حوالے سے سولہ، وتر کے علاوہ۔بھی نقل کیا ہے۔انہوں نے (محمد بن اسحاق حدثني محمد بن يوسف عن جده السائب بن يزيد) کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ ہم حضرت عمر کے زمانے میں تیرہ رکعات ادا کرتے تھے۔ابن اسحاق کہتے ہیں یہ اثبت ترین قول ہے جو میں نے سنا اور یہ حضرت عائشہ کی آنجناب کے قیامِ شب کے بارہ میں موجود حدیث کے بھی موافق ہے۔

علامہ انور مسئلہ تراویح کے بارہ میں رقمطراز ہیں کہ حنفیہ کی ایک جماعت کا موقف ہے کہ حافظِ قرآن کے لئے تراویح گھر میں ادا کرنا افضل ہے دوسروں کے لئے افضل یہی ہے کہ جماعت کو حاضر ہوں، طحاوی بھی اسی طرف مائل ہیں اور یہی راجح ہے کبار صحابہ سے ثابت ہے کہ گھر میں پڑھا کرتے تھے اور حضرت عمر باوجود امیر ہونے کے جماعت کے ساتھ ادا نہ کرتے تھے البتہ اس کا (آج کل کے زمانے میں) فتویٰ نہیں دینا چاہئے کیونکہ ممکن ہے سستی کے سبب بالکل ہی نہ پڑھے۔ فرائض کی سنتوں کا بھی یہی معاملہ ہے، افضل ان کی گھروں میں ادائیگی ہے مگر مسجد ہی میں پڑھنے کا فتویٰ دینا چاہئے تاکہ متکاسلین ترک ہی نہ کردیں۔ حضرت علی کوفہ میں تراویح کی خود امامت کرایا کرتے تھے۔ جہاں تک تراویح کی تعداد کا تعلق ہے تو حضرت عمر سے مختلف اعداد منقول ہیں مگر آخر کار بیس پر معاملہ مستقر ہو گیا، تین وتر اس کے علاوہ تھے۔ مؤطا مالک سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے قراءت میں تخفیف اور تعدادِ رکعات میں اضافہ کر دیا۔ امت نے اسے تلقی بالقبول کیا ہے لہذا یہ بحث فضول ہے کہ یہ کام انہوں نے اپنے اجتہاد کی بناء پر کیا تھا یا کوئی اور تھا؟ کہتے ہیں آٹھ رکعات پڑھنے والے سوادِ اعظم سے شاذ ہوئے وہ زیادہ پڑھنے والوں کو بدعتی کہتے ہیں، انہیں اپنی عاقبت کی فکر کرنی چاہئے۔ (علامہ کے زمانے میں ممکن ہے اہلحدیث حضرات آٹھ سے زیادہ پڑھنے والوں کو بدعتی کہتے ہوں جو ایک غلط بات ہے مگر دور حاضر میں امرِ مشاہد یہ ہے کہ احناف کی طرف سے رمضان میں چھپنے والے اوقاتِ سحر وافطار کے اشتہاروں میں لکھا ہوتا ہے کہ بیس رکعت تراویح ہی سنت ہے، ہم اس کے کسی قولی، فعلی یا تقریری حدیث سے اثبات کا مطالبہ کرنے میں حق بجانب ہیں، آپ بیس ہی پڑھیں مگر آٹھ پڑھنے والوں کو خلافِ سنت نہ قرار دیں، اور اس کی جراءت کیسے کی جا سکتی ہے جبکہ حضرت عائشہ کی واضح حدیث ہے کہ آنجناب کا رمضان وغیر رمضان کا قیام گیارہ رکعات سے زائد نہ تھا۔ اب اس صریح حدیث پر عمل پیرا لوگوں کو خلاف سنت ہونے کا کیسے طعنہ دیا جا سکتا ہے؟ گویا اصل مسئلہ گیارہ، بیس یا اس سے بھی زیادہ رکعات ادا کرنے کا نہیں بلکہ ایک دوسرے کے عمل کو غلط قرار دینے کا ہے۔ اس بارے امام شافعی کا قول مشعلِ راہ ہے، اہل مدینہ کے انتالیس اور اہل مکہ کے تیئس رکعات تراویح پڑھنے کا ذکر کر کے کہتے ہیں۔ وليس في شيء من ذلك ضيق۔ اس معاملہ میں تنگی نہیں، اگر مناظرانہ انداز میں بات کرنی ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ اہلحدیثوں کی آٹھ رکعات تو آنجناب کے فعل سے ثابت بصراحت ہیں آپ اپنی تیئس یا بیس تراویح کو آنجناب کے قول، فعل یا تقریر سے ثابت کریں)۔

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة رضى الله عنها زوجِ النبي ﷺ أنّ رسولَ اللهِ ﷺ صلّىٰ وذلكَ فِيْ رَمضانَ

اسماعیل سے مراد ابن ابی اویس ہیں۔ ابواب التہجد میں اسے مفصلاً لائے ہیں، وہیں اس کی شرح ذکر ہو چکی ہے۔

وحدثني يحيي بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب أخبرني عروة أن عائشة رضى الله عنها أَخبرَتْهُ أنّ رسولَ اللهِ خرجَ ليلةً مِنْ جوْفِ الليلِ فصَلّى فى المسجدِ وصلّى رِجالٌ بصَلاتِهِ فأَصْبَحَ النّاسُ فتَحَدّثُوا فَاجْتَمعَ أكثرُ مِنهُمْ فصَلّى فصَلّوا معه فأَصبَحَ النّاسُ فتحدّثُوا فكَثُرَ أهلُ المسجدِ مِنَ الليلةِ الثالثةِ فخرجَ رسولُ اللهِ ﷺ فصَلّى بِصلاتِهِ فلمّا كانتِ الليلةُ الرابعةُ عجزَ المسجدُ عن أهلِهِ

حتّٰی خرجَ لِصلاۃِ الصُّبحِ فلمَّا قضَی الفجرَ أقبلَ علَی الناسِ فتشَهَّدَ ثمّ قال أمّا بعدُ فإنّه لَمْ يَخْفَ علَيَّ مَكانُكُمْ ولكِنِّي خَشِيتُ أن تُفرَضَ عليكمْ فتَعْجِزُوا عنهَا فَتُوُفِّيَ رسولُ اللهِ ﷺ والأمرُ علىٰ ذلكَ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک رات نصف شب کو باہر تشریف لائے اور مسجد میں نماز پڑھی تو کچھ دوسرے لوگوں نے بھی آپ کے پیچھے نماز پڑھی [یہ حدیث کتاب الصلاۃ میں گزر چکی ہے ان دونوں حدیثوں میں کچھ لفظ مختلف ہیں) اس حدیث کے آخر میں کہتی ہیں کہ پس رسول اللہ ﷺ کی وفات ہوگئی اور یہی حال رہا۔

(چونکہ سابقہ روایت ہی ابن شہاب سے دوسری سند کے ساتھ نقل کر رہے ہیں اس لئے حرفِ عطف استعمال کیا)۔

(فتوفی الخ) یہ کلامِ زھری ہے۔

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن سعيد المقبري عن أبي سلمة بن عبدالرحمن أنه سألَ عائشةَ رضي الله عنها كيفَ كانتْ صلاةُ رسولِ اللهِ ﷺ في رمضانَ ؟ فقالتْ مَاكانَ يزيدُ فِيْ رمضانَ ولا فِيْ غيرِهِ علَى إحدىٰ عشرةَ رَكعةً يصلِّيْ أربعًا فلَا تَسأَلْ عنْ حُسنِهِنَّ وطُولِهِنَّ ثمَّ يُصلِّي أربعًا فلا تسأَلْ عنْ حُسنِهِنَّ وطُوْلِهِنَّ ثُمّ يصلِّي ثلاثًا فقلتُ يارسولَ اللهِ أتَنامُ قبلَ أنْ تُوتِرَ؟ قال ياعائشةُ إنّ عينَيَّ تَنامانِ ولايَنامُ قلبي

عائشہؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ رمضان میں کتنی رکعتیں پڑھتے تھے؟ تو انہوں نے بتلایا کہ رمضان ہو یا کوئی اور مہینہ آپ گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے آپ پہلے چار رکعت پڑھتے، ان کے حسن وخوبی اور طول کا حال نہ پوچھو پھر چار رکعت پڑھتے ان کے بھی حسن وخوبی اور طول کا حال نہ پوچھو آخر میں تین رکعت پڑھتے تھے میں نے ایک بار پوچھا یا رسول اللہ کیا آپ وتر پڑھنے سے پہلے سو جاتے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا عائشہؓ میری آنکھیں سوتی ہیں لیکن میرا دل نہیں سوتا۔

یہ اسماعیل ابن ابی اویس ہیں۔ (ما كان يزيد الخ) اس پر (التہجد) میں مفصل بحث ہو چکی ہے۔ ابن ابی شیبہ نے جو ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ آنجناب رمضان میں بیس رکعات اور وتر پڑھتے تھے، اس کی اسناد ضعیف ہے پھر وہ صحیحین کی اس حدیثِ عائشہ کے معارض بھی ہے (اور حضرت عائشہ ہی آپ کے رات کے احوال سے زیادہ واقف ہوسکتی ہیں۔ (اب یہ عبارت تعدادِ رکعات کے ضمن میں صریح ترین ہے کہ آنجناب کا قیامِ شب۔ رمضان ہو یا غیرِ رمضان۔ گیارہ رکعات سے زیادہ نہ تھا اب سابقہ حدیث میں مذکور امر کہ آنجناب نے تین راتوں میں قیامِ رمضان کی امامت کرائی۔ عمر بھر میں ایک ہی مرتبہ۔ کو اس حدیث کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے ان تین راتوں میں وتر سمیت گیارہ رکعات ہی پڑھائی ہونگی، اگر زیادہ پڑھائی ہوتیں تو حضرت عائشہ حدیثِ ھذا میں علی الاطلاق یہ نہ کہتیں کہ آپ کا قیام رمضان وغیر رمضان میں گیارہ سے زائد نہ تھا، پچھلے دنوں اتفاقاً والد صاحب کی مجلس تدریسِ بخاری میں بیٹھا ہوا تھا آنجناب کے قیام لیل کی بابت حدیث آئی تو کہنے لگے آپ سے انیس رکعات پڑھنا ثابت ہے وہ اس طرح کہ آپ وضوء کر کے دو رکعت تحیۃ الوضوء کی ادا فرماتے پھر دو رکعت افتتاحِ قیام میں ہلکی پھلکی ادا فرماتے پھر آٹھ رکعات پھر تین وتر پھر

دو ہلکی پھلکی اختتامی، دو اور بھی ذکر کیں، میں نے عرض کیا آپ انیس تک آہی گئے ہیں تو کہیں سے ایک اور تلاش کر کے بیس پوری کر دیں تا کہ باہمی نزاع ختم ہو! اصل بات یہ ہے کہ ان سب رکعات کو قیامِ لیل کا حصہ نہیں قرار دیا جا سکتا، قیام کسے کہتے ہیں؟ جن میں قرآن کی قراءتِ طویلہ۔ عموماً۔ ہو، وہ حضرت عائشہ کے بیان کے مطابق گیارہ رکعات ہی ہوتی تھیں، احتمال یہ ہے کہ آنجناب وتروں میں بھی قیام کی کیفیت والی قراءت کرتے ہونگے، باقی تمام رکعات قیامِ شب کا حصہ قرار نہیں دی جا سکتیں)۔

بابُ فضلِ ليلةِ القدر (فضیلتِ شبِ قدر)

وقالَ اللهُ تعالَى ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾

صرف کریمہ کے نسخہ میں پوری سورت القدر یہاں درج ہے، ابو ذر کے نسخہ میں یہ بطور کتاب ہے، وہاں بسملہ بھی مذکور ہے۔ ترجمہ کے ساتھ سورت کی مناسبت یہ ہے کہ قرآن جیسی مہتم بالشان کتاب کا لیلۂ قدر میں اتارا جانا اس رات کی عظمت وفضیلت کا مظہر ہے۔ (أنزلناہ) میں ضمیرِ مفعول قرآن کے لئے ہے۔ سورت میں فضیلتِ شبِ قدر کا ایک اور مظہر بھی مذکور ہے، وہ فرشتوں (اور روحِ امین کا) اس میں تنزل، التفسیر میں اس کے سببِ نزول کی بحث ہوگی۔ (القدر) کی بابت اختلاف ہے جس کی طرف (ليلة) مضاف کی گئی، ایک قول کے مطابق اس سے مراد تعظیم ہے جیسا کہ قول اللہ ہے (وما قدروا الله حق قدره) معنی یہ ہوا کہ بوجہ نزولِ قرآن شان وقدر والی ہے یا اس وجہ سے قدر والی کہ ملائکہ کا اس میں نزول ہے یا بوجہ برکات، رحمات اور مغفرات، جو اس میں ہوتی ہیں، یا جو اسے زندہ رکھے (شب بیداری کرے) قدر والا ہوگا (مذکورہ تمام امور اس کے قدر والی ہونے کے اسباب ہیں)۔ ایک قول یہ ہے کہ قدر تضییق ہے کقولہ تعالی (ومن قدر عليه رزقه) مفہوم یہ ہوا کہ اس کے وقوع کا علم مخفی ہے یا اس لئے کہ اس رات اتنی کثرت سے فرشتے آتے ہیں کہ وہ تنگ پڑ جاتی ہے بعض نے قدر، دال کی زبر کے ساتھ پڑھا ہے کہ اس رات اقدار (یعنی تقدیریں) لکھی جاتی ہیں، نووی نے اسی قول سے اپنی بات کا آغاز کیا ہے۔ کہتے ہیں بعض علماء کا خیال کہ چونکہ اس میں پورے سال کی تقدیریں طے کی جاتی ہیں (فيها يفرق كل أمر حكيم) (آیت سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ صرف حکیمانہ یعنی نافعانہ فیصلے اس رات کئے جاتے ہیں نہ کہ مطلقا تقدیریں) اسے عبدالرزاق وغیرہ نے صحیح اسانید کے ساتھ مجاھد، عکرمہ اور قتادہ وغیرھم سے روایت کیا ہے۔ تو ربشی کہتے ہیں آیت میں قدر دال کی جزم کے ساتھ ہی ہے اور وہ قدر جو بمعنی تقدیر ہے وہ دال کی زبر کے ساتھ ہے لہذا یہ معنی مراد نہیں کہ تقدیریں رقم کی جاتی ہیں (کہ وہ تو پہلے سے ہو چکی ہیں) بلکہ مراد یہ ہے کہ اس سال جو قضاء کے فیصلے ہیں ان کا نفاذ و جریان اور اظہار وتحریر کیونکہ فرشتوں کی طرف احکام مقدار أبمقدار القاء کئے جاتے ہیں۔ (یعنی اس رات فرشتوں کو آمدہ برس کے دوران ان کی ذمہ داریوں کی فہرست تھما دی جاتی ہے)۔

(قال ابن عيينة الخ) اسے محمد بن یحیی بن ابی عمرو نے کتاب الإیمان میں (أبو حاتم رازی عنه) کے حوالے سے موصول کیا ہے، مفہوم یہ ہے کہ قرآن میں جہاں جہاں (وما أدراك) ہے اس کا علم آپ کو دیا گیا اور جہاں جہاں (وما يدريك) ہے اس کا علم نہیں دیا گیا (وما يدريك لعل الساعة قريب)۔ گویا آنجناب شبِ قدر کی تعیین کی بابت بھی جانتے تھے ابن حجر

کہتے ہیں ان کی اس بات کا تعاقب سورہ عبس میں (وما يدريك لعله يزّكىٰ) سے کیا گیا ہے کیونکہ آپ کے علم میں تھا کہ ابن ام مکتوم تزکیہ ہی کی خاطر آئے تھے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ شب قدر کی تعیین کا علم اس لئے اٹھا لیا گیا تا کہ اہل اسلام (پانچ راتوں کے قیام وعبادت سے) مزید اجر وثواب کما سکیں، یہی حکمت رازی نے صلاۃ وسطی کے مبہم رکھے جانے کی بیان کی ہے۔

(أيما حفظ) اَیّ مرفوع اور ما زائدہ ہے۔ ای مبتدا ہے اس کی خبر محذوف ہے یعنی (حفظنا) زبر کے ساتھ بھی مروی ہے تب یہ مفعول مطلق ہے (حفظنا) مقدر کا۔ قسطلانی لکھتے ہیں اسے یوں بھی پڑھا گیا ہے (إنما حفظ من الزهري) حفظ بطور فعل ماضی۔ یعنی علی کہتے ہیں کہ سفیان نے اسے زھری سے یاد رکھا۔ (أيما حفظٍ) یہ صرف ابوذر کے نسخہ میں ہے، باقی بحث گذر چکی ہے۔

(تابعه سليمان الخ) اسے ذھلی نے زھریات میں موصول کیا ہے۔

بابُ اِلْتَمِسُوْا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِيْ السَّبْعِ الأَوَاخِرِ (آخری سات میں شبِ قدر کی تلاش کرو)

کشمیہنی کے نسخہ میں (التمسوا) فعل امر ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہ اور مابعد کا ترجمہ شبِ قدر کی تلاش کی بابت قائم کئے ہیں، شرحِ احادیث کے بعد اس بابت مفصل بحث کی جائے گی۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أَنَّ رجالًا مِنْ أصحابِ النَّبي ﷺ أُرُوا ليلةَ القَدرِ في المَنامِ فى السَّبْعِ الأواخِرِ فقال رسولُ اللهِ ﷺ أرىٰ رُؤياكُمْ قدْ تَواطَأَتْ فى السبعِ الأواخِرِ فمَنْ كان مُتَحَرِّيْهَا فَلْيَتَحَرَّها فى السَّبعِ الأواخِرِ

ابنِ عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ کے اصحاب میں سے کچھ لوگوں کو لیلۃ القدر رمضان کی آخری سات راتوں میں خواب میں دکھائی گئی تو آپ نے فرمایا میں دیکھتا ہوں کہ تمہارے خواب آخری سات راتوں پر متفق ہو گئے ہیں پس جو کوئی لیلۃ القدر کا متلاشی ہو تو وہ اس کو آخری سات راتوں میں تلاش کرے۔

(أن رجالا الخ) ان میں سے کسی کے نام سے آگاہی نہ ہو سکی۔ (أروا ليلة القدر) مجہول کا صیغہ ہے۔ یعنی خواب میں انہیں بتلایا گیا کہ شبِ قدر آخری سات میں ہے۔ بظاہر رمضان کی آخری سات راتیں مراد ہیں۔ بعض نے کہا ان سات سے مراد وہ جن کی پہلی رات بائیسویں اور آخری اٹھائیسویں ہے۔ پہلے قول پر اکیسویں اور تیسویں رات ان میں شامل نہیں، دوسرے پر تیسویں تو شامل ہے مگر انتیسویں شامل نہیں۔ امام بخاری نے التعبیر میں (زهري عن سالم عن أبيه) کے طریق سے روایت کیا ہے کہ بعض کو آخری سات جب کہ بعض کو آخری دس میں دکھلائی گئی تو آنحضرت نے فرمایا آخری سات میں تلاش کرو۔ احمد نے حضرت علی سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ اگر تم مغلوب ہو جاؤ (یعنی سست پڑ جاؤ) تو آخری سات سے سست نہ پڑنا۔ انہی کی (ابن عيينة عن الزهري) کے حوالے سے ہے کہ ایک آدمی نے خواب میں ستائیسویں میں اسے دیکھا (أو كذا و كذا)۔ (گویا اسے صحیح طرح یاد نہ رہا کہ کون سی رات میں دیکھایا گیا) اس پر آپ نے فرمایا اسے آخری دس راتوں میں سے طاق راتوں میں تلاش کرو۔ مسلم کی (جبلة بن سحيم عن ابن عمر)

سے روایت میں ہے جو اسے تلاش کرنا چاہتا ہے وہ آخری دس میں کرے۔ مسلم کی (عقبة بن حريث عن ابن عمر) سے ہے آخری دس میں تلاش کرو اگر کوئی کمزور پڑ جائے یا عاجز آ جائے تو باقی سات میں سست نہ پڑے۔ (رؤیا کم) مفرد ہی مروی ہے حالانکہ متعدد اصحاب نے خوابیں دیکھیں کیونکہ جنس مراد ہے ابن التین کے بقول چونکہ مصدر ہے لہذا جائز ہے، کہتے ہیں افصح (رؤاکم) یعنی جمع ہے تا کہ جمع بمقابلہ جمع ہو۔ (تواطأت) ای توافقت، وزناً بھی اور معنیً بھی۔ ابن التین کہتے ہیں بغیر ہمز مروی ہے، جبکہ صواب همز کے ساتھ ہے (مؤطا اسی مادہ سے ہے)۔ اس حدیث سے خواب کی عظمتِ قدر ظاہر ہوتی ہے اور یہ کہ امورِ وجود یہ پر بشرط کہ امورِ شرعیہ کی مخالفت نہ ہو، استدلال میں انہیں مستند بنایا جا سکتا ہے، اس پر مفصل بحث کتاب التعبیر میں ہوگی۔

قسطلانی لکھتے ہیں ابن حجر کے قول کہ ان سے خواب میں کہا گیا شبِ قدر ان راتوں میں ہے، کا تعاقب کرتے ہوئے عینی صاحبِ عمدۃ القاری لکھتے ہیں کہ اس کا مطلب ہوا کہ کچھ لوگوں نے ان سے کہا، یہ (أروا الخ) کی تفسیر نہیں بلکہ اس کی تفسیر یہ ہے کہ کچھ لوگوں کو یہ رات ان آخری راتوں میں دکھلائی گئی (فرأوها)۔ ظاہر حدیث یہ ہے کہ یہ خوابیں ان سات سے قبل آئیں تبھی آپ نے فرمایا ان سات میں اس کی تلاش کرو یہ بھی محتمل ہے کہ اس رات کو دیکھا ہو اور اس کی عظمت، انوار اور نزولِ ملائکہ کا مشاہدہ کیا ہو۔ تین احتمالات ہیں، کہ کسی کہنے والے نے کہا ہو کہ شبِ قدر ان سات میں سے ایک میں ہے، یا کسی ایک متعین رات کی بابت کہا ہو کہ یہ ہے، اور وہ اسے بھول گئے یا مطلقا کہا ہو کہ آخری سات میں ہے۔

اس حدیث کو مسلم نے (الصوم) اور نسائی نے (الرؤیا) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا معاذ بن فضالة حدثنا هشام عن يحيى عن أبي سلمة قال سألتُ أبا سعيد وكَانَ لِيْ صديقًا فقال اعْتَكَفْنَا معَ النَّبيِّ ﷺ العشرَ الأوسَط مِنْ رمضانَ فخَرجَ صبيحةَ عشرينَ فخَطَبَنَا وقال إني أريتُ ليلةَ القدرِ ثمّ أُنسِيتُهَا أونَسِيتُهَا فَالْتَمِسُوهَا في العَشرِ الأواخِرِ في الوِترِ وإنيْ رَأيتُ أني أسجُدُ في ماءٍ وطِينٍ فمَنْ كَانَ اعتَكفَ معَ رسولِ اللهِ ﷺ فَلْيَرجعْ فرَجعْنَا وما نرىٰ في السَّماءِ قَزعَةً فجاءَ تْ سَحابةٌ فمَطَرَتْ حتىٰ سَالَ سَقفُ المسجدِ وكان مِنْ جَريدِ النخْلِ وأُقيمتِ الصلاةُ فرأيتُ رسولَ اللهِ ﷺ يَسجُدُ فيْ الماءِ والطين حتى رأيتُ أثَرَ الطينِ في جَبْهتِهِ

ابوسعیدؓ کہتے ہیں کہ ہم نے نبی ﷺ کے ہمراہ رمضان کے درمیانی عشرہ میں اعتکاف کیا پھر آپ بیسویں تاریخ کی صبح کو باہر تشریف لائے اور ہم سب سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ مجھے لیلۃ القدر خواب میں دکھائی گئی تھی مگر میں اسے بھول گیا یا یہ فرمایا کہ بھلا دیا گیا۔ پس اب تم اسے آخری عشرہ کی طاق راتوں میں تلاش کرو اور میں نے (خواب میں) دیکھا ہے کہ لیلۃ القدر جس دن ہوگی (اس دن) میں کیچڑ میں سجدہ کروں گا لہٰذا جس شخص نے رسول اللہ ﷺ کے ہمراہ اعتکاف کیا ہے وہ (اس آخری عشرہ میں) پھر اعتکاف کرے چنانچہ ہم سب نے اعتکاف کیا اور اس وقت ہم آسمان پر ابر کا نشان بھی نہ دیکھتے تھے کہ یکا یک ایک بادل آیا اور برسنے لگا یہاں تک کہ مسجد کی چھت ٹپکنے لگی اور وہ کھجور کی شاخوں سے بنائی گئی تھی اس کے بعد نماز قائم کی گئی تو میں نے آپ کو کیچڑ پر سجدہ کرتے ہوئے دیکھا یہاں تک کہ میں نے آپ کی پیشانی پر مٹی کا

دھبہ نماز کے بعد بھی دیکھا۔
سند میں ھشام دستوائی یحی ابن ابی کثیر سے راوی ہیں۔ (سألت أبا سعید الخ) کس چیز کے بارہ میں پوچھا؟ یہ مذکور نہیں۔ الاعتکاف میں علی ابن مبارک کی روایت میں ہے کہ کیا آپ نے رسول اللہ سے شب قدر کا ذکر سنا؟ انہوں نے کہا ہاں، پھر آگے یہی بیان کیا مسلم میں (معمر عن یحی) کے طریق سے روایت میں ہے ہم نے قریش کی ایک جماعت میں شب قدر کی بابت گفتگو کی (فأتیت أبا سعید الخ)۔ ھمام عن یحی کی (صفة الصلاۃ) کی روایت میں تھا کہ ابوسعید سے جا کر کہا کیوں نہ اس باغ کی طرف نکلیں اور کچھ بات کریں تو وہ نکلے، وہاں یہ سوال کیا۔

(اعتکفنا الخ) اکثر روایات میں یہی ہے۔ مراد (عشر لیالی) ہے حق یہ تھا کہ لفظِ تانیث کے ساتھ وصف ہوتا مگر لفظِ مذکر کے ساتھ بارادۂ وقت، زمان یا بتقدیر ثلث ہے یعنی (اللیالی العشر التی ھی الثلث الأوسط من ھذا الشھر) مؤطا میں (العشر الوسط) واو مضمومہ کے ساتھ ہے، وسطیٰ کی جمع، سین کی زبر کے ساتھ بھی مروی ہے مثل کبر و کبری۔ باجی نے مؤطا میں سین ساکن کے ساتھ مثل بازل و بزل پڑھا یعنی واسط کی جمع۔ اگلے باب کی روایت میں آئے گا (العشر التی فی وسط الشھر)۔ مسلم کی (أبو نضرۃ عن أبی سعید) کے حوالے سے ہے کہ شب قدر کی بابت اس آگاہی سے قبل کہ آخری دھاکے میں ہے رمضان کے درمیانی دھاکے میں معتکف ہوتے تھے تاکہ التماسِ شبِ قدر کریں، دس راتیں پوری ہونے پر آپ کا اعتکاف خانہ گرادیا گیا، جب آگاہ کیا گیا کہ وہ تو آخری عشرہ میں ہے، دوبارہ بنوایا۔ مسلم ہی کی (عمارۃ بن غزیة عن محمد بن ابراھیم) سے ہے کہ پہلے دھاکہ میں بھی اسی غرض سے اعتکاف بیٹھے پھر درمیانی عشرہ میں اور پھر آخری میں، ھمام کی روایت میں بھی اسی طرح ہے مزید یہ بھی کہ دونوں مرتبہ جبریل آئے اور کہا آپ جس کی تلاش میں ہیں وہ آگے ہے۔

(فخرج صبیحة الخ) مالک کی مذکورہ روایت میں ہے (حتی إذا کان لیلة إحدی وعشرین الخ) بظاہر یہ حدیثِ باب کے مخالف ہے کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خطبہ آپ نے اکیس رمضان کی صبح دیا اس اعتبار سے آپ کے اعتکاف کی پہلی رات بائیسویں بنتی ہے اور یہ اس حدیث کی آخری عبارت کہ اکیسویں کی صبح میری آنکھوں نے حضور کی جبین مبارک پر پانی اور مٹی کا اثر دیکھا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کا یہ خطبہ بیس رمضان کی صبح ہوا تھا اور بارش اکیسویں رات کو ہوئی، یہی اس کے بقیہ طرق میں ہے۔ تو اس طرح مالک کا اس روایت میں یہ کہنا (وھی اللیلة التی یخرج من صبیحتھا) سے مراد سابقہ دن کی صبح ہے اور رات کی اس سابقہ صبح کی طرف اضافت تجوّز ہے، ابن دحیہ نے اس موضوع پر کہ رات سابقہ دن کی طرف مضاف کی جاسکتی ہے، طویل تقریر قلمبند کی ہے، مگر اس پر ان کی موافقت نہیں کی گئی۔ ابن حزم لکھتے ہیں ابن ابی حازم اور دراوردی کی روایت یعنی روایتِ باب۔ مستقیم ہے اور مالک کی روایت مشکلہ ہے، انہوں نے وہی تاویل کی جو ابن حجر نے ذکر کی ہے۔ اگلی روایت میں مکمل وضاحت ہے کہ بیس رمضان کی صبح یہ خطبہ ارشاد فرمایا تھا۔ ابن عبدالبر لکھتے ہیں کہ مالک سے رواۃ نے اس حدیث کے لفظ میں اختلاف کیا ہے چنانچہ یحی بن یحی، یحی بن بکیر اور شافعی نے ان سے (یخرج من صبیحتھا من اعتکافه) جبکہ ابن قاسم، ابن وھب، قعنبی اور ایک جماعت نے (وھی اللیلة التی یخرج فیھا من اعتکافه) نقل کیا ہے (یعنی صبیحہ کا ذکر نہیں کیا) کہتے ہیں، ابن وھب اور ابن عبدالحکیم نے مالک سے نقل کیا ہے کہ جو شخص مہینہ کا پہلا عشرہ، یا درمیانی عشرہ اعتکاف بیٹھے وہ آخری دن (دسواں اور بیسواں) کا سورج

غروب ہونے کے بعد اعتکاف سے نکلے اور جو آخری عشرہ میں اعتکاف بیٹھے وہ عید ادا کر کے ہی گھر واپس جائے۔ بقول ابن عبدالبر پہلے اور دوسرے عشرہ کے بارہ میں تو اختلاف نہیں البتہ آخری عشرہ میں اعتکاف بیٹھنے والے کی نسبت اختلاف ہے کہ کب نکلے؟ غروب کے بعد یا صبح، بقول ان کے میرا خیال ہے کہ وہم خروجِ معتکف کے وقت سے داخلِ (روایت) ہوا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ ہمارے شیخ بلقینی نے روایتِ باب کی یہ توجیہہ کی ہے کہ (حتی إذا کانت لیلة إحدی و عشرین) کا معنی یہ ہے کہ (أي حتی إذا کان المستقبل من اللیالي لیلة إحدی و عشرین) (یعنی جب آمدہ رات، اکیسویں ہوتی) اور (وھی اللیلة التي یخرج) میں ضمیر شبِ گذشتہ پر عائد ہے اس کی تائید آپ کا یہ قول بھی کرتا ہے (من کان اعتکف معي فلیعتکف العشر الأواخر) کیونکہ یہ تبھی ہوگا جب پہلی رات اس میں داخل ہوگی۔

(أریت) بر بنائے مجہول ہے (رؤیا) اور (رؤیة) دونوں سے ممکن ہے۔ آپ کو اس کی علامت دکھلائی گئی یعنی (الماء والطین) میں سجود جیسا کہ ہمام کی مشار الیہ روایت میں ہے۔ (ثم أنسیتھا أو الخ) راوی کا شک ہے کہ کسی غیر نے اسے بھلایا یا خود ہی ذہن سے نکل گیا بعض نے اسے باب تفعیل سے بصیغہ مجہول (یعنی سین کی شد کے ساتھ) ضبط کیا ہے بمعنی (أنسیتھا)۔ مراد یہ ہے کہ اس برس کس رات میں تھی؟، اس کا علم ذھن سے نکل گیا ایک باب کے بعد حدیثِ عبادہ کے حوالے سے سببِ نسیان کا ذکر ہو گا۔ (قزعة) یعنی ہلکے بادلوں کا ٹکڑا۔ (حتی سال الخ) مالک کی روایت میں ہے (و کف المسجد) یعنی اس کی چھت ٹپک پڑی۔ (حتی رأیت أثر الخ) مالک کی روایت میں ہے (أثر الماء والطین)۔ اگلے باب میں ابن ابی حازم کی روایت میں آئے گا کہ جب نماز سے پھرے آپ کا چہرہ مبارک (ممتلئی طینا و ماءً)۔ (مٹی اور پانی سے بھرا ہوا تھا)۔ اس سے ظاہر ہوا کہ محض اثر مراد نہیں جو عین کے ازالہ کے بعد باقی رہ جاتا ہے، اس بارے بحث (صفة الصلاة) میں گذر چکی ہے۔ جمہور نے پانی و مٹی کا ہلکا سا نشان ہی مراد لیا ہے مگر (ممتلئی الخ) کی عبارت اس کے خلاف جاتی ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آپ کو بھی نسیان لاحق ہو سکتا ہے خصوصا ان امور میں جن کی تبلیغ کا آپ کو حکم نہیں دیا گیا کبھی آپ کے نسیان میں کوئی تشریعی مصلحت بھی ہو سکتی ہے مثلا (سھو فی الصلاة) کی بابت یا عبادات کے باب میں محنت و ریاضت کی مصلحت جیسے کہ اس واقعہ میں ہے کیونکہ اگر شبِ قدر کسی ایک رات میں متعین کر دی جاتی تو بقیہ راتوں کے قیام کی فضیلت سے محرومی ہوتی (بلکہ قرینِ قیاس ہے کہ ہم جیسے مسلمان تراویح اور دیگر بے شمار عبادات کو بھی خیر باد کہہ دیتے کہ شب قدر میں جاگ لیں گے)۔ حدیث عبادہ میں (عسی أن یکون خیراًلکم) سے یہی مراد ہے۔ پورے رمضان کے اعتکاف کا استحباب اور آخری عشرہ کے اعتکاف کی ترجیح بھی ثابت ہوئی (پورے رمضان کے اعتکاف کے استحباب کی بات کچھ محل نظر لگتی ہے کیونکہ پہلے اور دوسرے عشرہ کا اعتکاف شبِ قدر کی تلاش کی خاطر کیا جب علم ہو گیا کہ وہ تو آخری عشرہ میں ہے تو اب اسے مستحب قرار دینا شاید محلِ نظر ہو)۔

علامہ انور لکھتے ہیں پہلے کہہ چکا ہوں کہ شب قدر اگرچہ آخری عشرے کی صرف طاق راتوں میں ہے مگر قیام کا حکم تمام راتوں کی نسبت ہے حدیث باب کی عبارت (فمن کان متحر یھا الخ) اسی طرف اشارہ کرتی ہے مگر آمدہ باب کی روایت کی عبارت (تحروا لیلة القدر فی الوتر من العشر الأواخر من رمضان) اس کے مخالف ہے۔ اس سے صرف طاق راتوں میں تلاش کا حکم ہے، میرے نزدیک اس کی توجیہہ یہ ہے کہ ہمارے لئے متعین ہے کہ آپ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف بیٹھے اور اسی کا حکم دیا

جہاں تک طاق راتوں میں تلاشِ شبِ قدر کے حکم کا تعلق ہے وہ مبنی علی الظن بالأ غلب ہے کہ وہ انہی میں ہوگی یہ مطلب نہیں کہ بالضرور انہی میں ہے، اس کی دلیل آپ کا یہ فرمان ہے کہ اسے آخری عشرہ میں تلاش کرو اور ہر طاق میں تلاش کرو (گویا جفت راتوں میں ہونا بھی محتمل ہے مگر زیادہ امکان یہ کہ طاق راتوں میں ہے، ممکن ہے تمام دس راتوں میں اس کی تلاش کا حکم اس لئے دیا ہو کہ بسا اوقات معاملہ شک میں رہتا ہے کہ رمضان کا آغاز صحیح ہوا تھا یا نہیں؟ ہم جسے اکیسویں رات سمجھ کر قیام وتلاش کریں وہ درحقیقت بائیسویں ہو تو اس مخمصہ سے نکلنے کے لئے تمام دس یا نو راتوں میں تلاش کا حکم دیا۔ اللہ اعلم)۔

بابُ تَحَرِّیْ لیلةِ القدرِ فِي الوِترِ مِن العشرِ الأواخر فِيهِ عنْ عُبادةَ

(آخری دھاکہ کی طاق راتوں میں شبِ قدر کی تلاش)

اس ترجمہ میں یہ اشارہ ہے کہ شب قدر کا رمضان کے آخری عشرہ کی طاق راتوں میں ہونا منحصر ہے، اسی پر مجموعی احادیثِ متعلقہ کی دلالت ہے۔ شبِ قدر کی کچھ علامات وارد ہیں ان میں سے اکثر رات گذر جانے کے بعد ظاہر ہوتی ہیں۔ مثلاً مسلم میں ابی بن کعب سے ہے کہ اس کی صبح سورج کی روشنی وقتِ طلوع پھیکی سی ہوگی۔ مسند احمد میں انہی سے (مثل الطست) کا لفظ ہے (کہ سورج ایک تھال کی طرح ہوگا)۔ احمد کی ابن مسعود کے حوالے سے (صافية) کا لفظ بھی ہے ابن عباس کی حدیث میں بھی یہی ہے۔ ابن خزیمہ کی حدیثِ ابن عباس میں مرفوعاً ہے کہ شب قدر (طلقة لا حارة ولا باردة)۔ (یعنی خوشنما رات ہے نہ گرم نہ ٹھنڈی) اور اس کی صبح سورج سرخ ضعیف (پھیکے) رنگ کا نکلے گا۔ احمد کی حدیثِ عبادہ میں ہے کہ شبِ قدر صاف وروشن ہوتی ہے گویا چاند نکلا اور چڑھا ہوا ہے (حالانکہ چاند ان آخری راتوں میں کمزور ہوتا ہے) معتدل ہونے کا ذکر بھی ہے یہ بھی کہ اس رات کوئی ستارہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اسکا سورج چودھویں کے چاند کی طرح ہوتا ہے اور شیطان اس دن اس کے ہمراہ نہیں ہوتا کیونکہ سورج کی بابت حدیث میں ہے کہ شیطان کے دوسینگوں کے مابین سے طلوع ہوتا ہے۔ ابن ابی شیبہ کی جابر بن سمرہ سے مرفوع روایت میں ہے (لیلة القدر لیلة مطر و ریح)۔ (شب قدر بارش و ہوا والی ہے)۔ ابن خزیمہ کی حدیثِ جابر مرفوع میں ہے کہ وہ ایک روشن، معتدل اور واضح ستاروں والی رات ہے اس رات شیطان (اکبر) نہیں نکلتا۔ (قتادة عن أبي ميمونة عن أبي هريرة) سے ہے کہ اس رات زمین پر کنکریوں سے بھی زیادہ فرشتے ہوتے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے مجاھد کے طریق سے نقل کیا ہے کہ اس رات شیطان نہیں نکلتا نہ کوئی بیماری (داء) پیدا ہوتی ہے۔ ضحاک کے طریق سے ہے کہ اس میں اللہ تعالی ہر تائب کی توبہ قبول کرتا ہے، آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں اور یہ غروب آفتاب سے طلوع تک ہے۔

(فيه عبادة) یعنی اس باب سے عبادہ بن صامت کی حدیث بھی متعلقہ ہے، اسے اگلے باب میں نقل کیا ہے۔ علامہ انور اس باب کے تحت لکھتے ہیں کہ اس عشرہ کے احیاء سے متعلقہ احادیث دوطرح کی ہیں ایک وہ جوان تمام کے احیاء کی بابت ہیں اور دوسری وہ جو صرف طاق راتوں سے متعلقہ ہیں۔ پھر اگر مہینہ تیس کا ہو تو انتیسویں، ستائیسویں اور پچیسویں جفت ہیں وگرنہ طاق ہیں میری نظر میں یہ کہنا اسہل ہے کہ یہ امر اختلافِ تعدید پر مبنی ہے اگر انہیں اول سے شمار کیا جائے آخر تک، تو یہ (مذکورہ راتیں) أشفاع (جفت) ہیں

اور اگر آخر سے اول کی طرف (یعنی الٹی جانب سے) گنا جائے تو یہ اوتار (طاق) ہیں انکی صورت یہ بنتی ہے۔۲۱۔۲۳۔۲۴۔۲۵۔۲۶۔ ۲۷۔۲۸۔۲۹۔۳۰

پس بائیسویں رات ایک طرف سے جفت اور دوسری طرف سے طاق ہے۔اگر اول سے حساب ہو تو جفت اور اگر آخر سے ہو تو طاق ہے کیونکہ اس طرف سے یہ نویں (تاسعة) رات ہے۔تیسویں رات حسابِ معروف کے لحاظ سے جفت ہے اور غیر معروف کے لحاظ سے طاق ہے (اس نقشہ اور حساب پر اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ پہلے سے تو پتہ نہیں ہوتا کہ مہینہ تیس کا ہے یا انتیس کا ؟اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ جاگنے والا بغیر تعین کئے کہ یہ کون سی رات ہے، ہر رات جاگتا رہے،شاید علامہ دونوں قسم کی احادیث یعنی ایک وہ جن میں تمام راتوں کے احیاء اور دوسری وہ جن میں صرف طاق کے احیاء کا ذکر ہے، کے مابین تطبیق دے رہے ہیں وگرنہ رائج العمل تمام اہل مسالک کے ہاں تو یہ ہے کہ اکیسویں کو پہلی طاق رات، تیسویں کو دوسری پھر پچیسویں ...... سمجھا جاتا ہے اور اسی حساب سے احیاء کیا جاتا ہے) کہتے ہیں یہ حساب اگر چہ تمہارے لئے نیا ہے مگر محتمل ہے کہ یہی مراد ہو کیونکہ جس طرح اس کے ایام کی نسبت ابہام وارد ہے اسی طرح ان کے حساب میں بھی ابہام ہوسکتا ہے۔یعنی ابہام در ابہام ہے۔اسی طریقے سے بخاری کی حدیثِ ابن عباس کا جواب بن پڑے گا جس میں ہے کہ اسے چوبیسویں رات میں تلاش کرو پس یہ ساتویں ہے تو یہ وتر تبھی بنتی ہے اگر آخر سے اوتار کا شمار کیا جائے۔ باب کی چھٹی حدیث جو شیخِ بخاری عبداللہ بن ابو اسود کے واسطہ سے ابن عباس سے مروی ہے، کے الفاظ (في تسع يمضين أو في سبع يبقين) کی نسبت کہتے ہیں یہ تبھی ہے جب مہینہ انتیس کا ہو وگرنہ وہی توجیہہ ہوگی جو ہم نے ذکر کی۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا إسماعيل بن جعفر حدثنا أبو سهيل عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أنّ رسولَ اللهِ ﷺ قال تَحرَّوْا ليلةَ القدرِ في الوترِ مِنَ العَشرِ الأواخرِ مِنْ رمضانَ

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا شب قدر رمضان کے آخری عشرہ کی طاق راتوں میں تلاش کرو

سند میں (أبو سهل عن أبيه) سے مراد نافع بن مالک بن ابو عامر اصحی ہیں، ان کے والد کی بخاری میں حضرت عائشہ سے صرف یہی حدیث ہے، نافع امام مالک کے چچا تھے۔

حدثنا إبراهيم بن حمزة قال حدثني ابن أبي حازم والدراوردي عن يزيد بن الهاد عن محمد بن إبراهيم عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه كان رسولُ اللهِ ﷺ يُجَاوِرُ في رمضانَ العشرَ التي في وسطِ الشهرِ فإذا كان حِينَ يُمسِي مِنْ عشرينَ ليلةً تَمضِي ويَستقبلُ إحدىٰ وعشرينَ رجعَ إلى مَسكَنِهِ ورجعَ مَنْ كانَ يُجاوِرُ معَهُ وإنه أقامَ في شهرٍ جاورَ فيهِ الليلةَ التي كانَ يَرجعُ فيهَا فخَطبَ الناسَ فأمرَهُمْ ماشاءَ اللهُ ثم قال كنتُ أُجاوِرُ هذه العشرَ ثم قد بَدَا لِيَ أنْ أُجاوِرَ هذهِ العشرَ الأواخرَ فمَنْ كانَ اعتكفَ معيَ فلْيَثْبُتْ في مُعتَكَفِهِ وقدْ أُرِيتُ هذهِ الليلةَ ثمّ أُنسِيتُهَا فابْتَغُوهَا في العشرِ الأواخرِ وابْتغُوهَا في كُلِ وترٍ وقدْ رأيْتُنِي أسجُدُ في ماءٍ وطِينٍ فاستَهَلَّتِ السَّماءُ في تلكَ الليلةِ فأمْطَرَتْ فوَكفَ المسجدُ في مُصَلَّى النبيّ ﷺ ليلةَ

إحدى وعشرين فبصُرت عيني رسولَ اللهِ ونظرتُ إليهِ انصرف مِنَ الصُّبحِ ووَجْهُهُ مُمتَلِیءٌ طِينًا وماءً۔ (سابقہ باب کی حدیثِ ابی سعید کا مفہوم ہے)

(یجاور) یعنی یعتکف، (فلیثبت) ایک روایت میں (فیلبث) ہے، معنی ایک ہی ہے، باقی مباحث سابقہ باب میں گزر چکے ہیں۔

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى عن هشام قال أخبرني أبي عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال التَمِسُوا۔ (اگلی روایت کے ہم معنی ہے)

دو طریق کے ساتھ حضرت عائشہ کی یہ روایت نقل کی ہے۔ دوسری سند میں محمد سے مراد ابن سلام ہیں جیسا کہ ابونعیم نے المستخرج میں قطعیت کے ساتھ لکھا ہے یہ بھی محتمل ہے کہ محمد بن مثنی ہی ہوں اس طرح یہ حدیث یحییٰ اور عبدہ سے معاً ہو۔ ہشام کی روایت کے کسی طریق میں وتر کی قید مذکور نہیں مگر امام بخاری ترجمہ میں اسے ذکر کر کے یہ باور کرا رہے ہیں کہ یہ اطلاق، حدیثِ ابی سہیل کے مقید پر محمول ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا وهيب حدثنا أيوب عن عكرمة عن ابنى عباس رضى الله عنهما أنّ النبيَّ ﷺ قال التمسُوها في العشرِ الأواخرِ مِن رمضانَ ليلةَ القدرِ في تاسعةٍ تبقىٰ في سابعةٍ تبقىٰ في خامسةٍ تبقىٰ

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ لیلۃ القدر کو رمضان کے آخری عشرہ میں تلاش کرو، اکیسویں، تیئسویں اور پچیسویں تاریخوں میں۔

(التمسوها الخ) چونکہ اختصار سے اسے یہاں نقل کیا ہے اس لئے بغیر مرجع کے ضمیر درج ہے اگرچہ مابعد کلام سے مرجع کا تعین ہو جاتا ہے۔ (ليلة القدر) التمسوها کی ضمیر سے بدل ہونے کی بناء پر منصوب ہے، رفع بھی جائز ہے۔ (تاسعة تبقى) بقول قسطلانی اکیسویں شب، کیونکہ انتیس دن ہونا تو امرِ واقع ہے پھر تاکہ وتر میں تلاش سے متعلقہ روایات کے ساتھ بھی مطابقت ہو۔

حدثنا عبدالله بن أبي الأسود حدثنا عبدالواحد حدثنا عاصم عن أبي مجلز وعكرمة قالا قال ابنُ عباس رضي الله عنهما قال رسولُ الله هِيَ في العشرِ الأواخرِ في تسعٍ يمضِينَ أو في سَبعٍ يَبْقَينَ ـ تابعهُ عبدُالوهابِ عنُ أيوبَ ـ وعنَ خالدٍ عن عكرمةَ عن ابن عباسِ التمِسُوْا في أربعٍ وعشرينَ يعني ليلةَ القدر

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا لیلۃ القدر آخری عشرہ میں ہوتی ہے، جب نو راتیں گزر جائیں (یعنی 29 ویں) یا سات راتیں باقی رہیں (یعنی 23 ویں) تاریخوں میں۔ ایک روایت میں چوبیسویں کا ذکر ہے۔

سابقہ روایت نئی سند کے ساتھ ہے۔ عبدالواحد سے مراد ابن زیاد اور عاصم سے احول ہیں۔ (قالا قال الخ) یہاں مختصر ہے، احمد نے عفان اور اسماعیلی نے محمد بن عقبہ، دونوں عبدالواحد سے، یہی روایت نقل کی ہے اس کے شروع میں یہ قصہ مذکور ہے کہ حضرت عمر نے کہا (من يعلم ليلة القدر؟) اس پر ابن عباس نے آنحضرت کے حوالے سے یہ حدیث بیان کی۔ اسماعیلی نے اس حدیث کے متصل ہونے میں توقف کیا ہے کیونکہ ابومجلز اور عکرمہ حضرت عمر کے اس سوال کے وقت حاضر نہ تھے جواب یہ ہے کہ اس پس منظر کی

سماعت بھی ابن عباس سے کی، معمر نے بھی (عاصم عن عکرمة عن ابن عباس) کے حوالے سے اسے نقل کیا ہے ان کا سیاق اس سے ابسط ہے، آگے ذکر ہوگا۔ اگر مرسل بھی تصور کریں تو ابن عباس سے تو موصول ہی ہے۔

(فی تسع یمضین الخ) اکثر کی روایت میں یہی ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں دونوں جگہ (یمضین) ہے۔ اسماعیلی کی روایت میں دونوں جگہ (سبع) ہے (یعنی سبع یمضین اور سبع یبقین کے ساتھ ہے، پہلی ستائیسویں شب اور دوسری تیئیسویں بنتی ہے)۔ ان کے اس حدیث کو مرفوعاً تخریج کرنے پر اعتراض کیا گیا ہے کیونکہ عبدالرزاق نے (معمر عن قتادة و عاصم) کے حوالے سے موقوفاً روایت کیا ہے۔ کہتے ہیں حضرت عمر نے اصحاب رسول سے شب قدر کے بارہ میں پوچھا سب نے بالاتفاق کہا کہ آخری عشرہ میں ہے ابن عباس کہتے ہیں میں نے کہا کہ میں جانتا ہوں یا میرا خیال ہے کہ کون سی رات ہے؟ کہنے لگے کون سی ہے؟ میں نے کہا آخری عشرہ کی ساتویں جو باقی ہے یا ساتویں جو گذری ہے (یعنی اگر آخر سے گنیں تو سابعہ تمضی یعنی تیئیسویں اور اگر بیس تاریخ سے گنیں تو سابعہ تبقی یعنی ستائیسویں) کہنے لگے تمہیں کیسے علم ہوا؟ کہا اللہ تعالی نے سات آسمان، سات زمینیں، سات ایام پیدا کئے ہیں پھر زمانہ (یدور فی سبع)۔ پھر انسان (سبع) سے پیدا کیا گیا ہے، (من سبع) سے کھاتا ہے، سات پر سجدہ کرتا ہے پھر طواف، جمار (کنکریاں مارنا) سات ہیں اور بھی کئی اشیاء کا ذکر کیا اس پر عمر کہنے لگے (لقد فطنت لأمر مافطنا له) (یعنی تمہیں وہ بات سوجھی جو ہمیں نہ سوجھی) لہذا (فی تسع یمضین الخ) کے مرفوع ہونے میں اختلاف ہے بخاری کے نزدیک مرفوع ہونا راجح ہے اسی لئے اسے نقل کیا، موقوف کو نظر انداز کیا۔ موقوف کا ایک اور طریق بھی ہے جسے ابن راھویہ نے اپنی مسند میں اور حاکم نے بھی نقل کیا ہے جو (عاصم بن کلیب عن أبیه عن ابن عباس) کے حوالے سے ہے، اس کے شروع میں ہے کہ حضرت عمر جب اکابر صحابہ کو بلاتے تھے تو ابن عباس سے کہتے تم پہلے نہ بولنا تو ایک دن ان سے شب قدر کی بابت پوچھا پھر یہی روایت ذکر کی اس میں مزید صراحت ہے کہ خود انہوں نے کہا آنجناب کا فرمان ہے کہ اسے آخری عشرہ کے وتر میں تلاش کرو تو یہ کون سا وتر ہے؟ اس پر کسی نے تاسعہ، سابعہ یا خامسہ وغیرہ کہا بعد ازاں مجھے کہنے لگے اے ابن عباس تم بھی کچھ کہو، میں نے کہا کہ اپنی ایک رائے ذکر کرتا ہوں، تب یہ بات کہی۔ محمد بن نصر کی روایت میں مزید اشیاء کے ضمن میں نسب وصہر کا ذکر بھی ہے کہ انہیں بھی (فی سبع) بنایا ہے، پھر یہ آیت تلاوت کی (حرمت علیکم أمهاتکم الخ) حاکم کی روایت میں ہے کہ حضرت عمر کہنے لگے میرا بھی یہی خیال ہے۔

(تابعه عبدالوهاب الخ) اسے احمد اور ابن ابی عمر نے اپنی اپنی مسند میں اور محمد بن نصر نے (قیام اللیل) میں (ابن راهویه عن عبدالوهاب) سے موصول کیا ہے۔ (وعن خالد الخ) بظاہر یہ بھی عبدالوھاب ہی کی روایت سے ہے لیکن ابن مزی جزم سے لکھتے ہیں کہ خالد کا یہ طریق معلق ہے ابن حجر لکھتے ہیں میرے خیال میں یہ سابقہ سند کے ساتھ ہی متصل ہے۔ اصحاب مسندات نے موقوف ہونے کی بناء پر اسے حذف کیا ہے۔ احمد نے (سماك بن حرب عن عکرمة عن ابن عباس) روایت کیا ہے کہتے ہیں میں سویا ہوا تھا کہ مجھے کہا گیا (بظاہر خواب میں) کہ آج کی رات شب قدر ہے، میں اونگھتا ہوا اٹھا آنجناب (کے اعتکاف خانہ) کی أطناب کے سہارے کھڑا ہوا، دیکھا کہ آپ نماز میں مشغول ہیں، پھر میں نے حساب لگایا تو یہ چوبیسویں رات تھی۔ اس میں بظاہر اشکال ہے کہ دوسری روایت میں آپ نے طاق راتوں میں اس کی تلاش کا حکم دیا ہے جواب دیا گیا ہے کہ تطبیق ممکن ہے کہ اس حدیث میں مذکور عدد کو جو بظاہر جفت ہے آخر شہر سے شمار کیا جائے تو چوبیسویں رات، سابعہ (ساتویں) بنتی ہے (اس حساب کی تفصیل علامہ انور کی تقریر

میں گذر چکی ہے گویا وہ حساب اس ذکر کردہ تطبیق سے ماخوذ ہے)۔ یہ بھی محتمل ہے کہ ابن عباس کی اس سے مراد یہ ہو کہ یہ (أول ما یرجي من السبع البواقي) ہے (یعنی اگر مہینہ تیس دن کا ہے تو یہ سابعہ بنتی ہے اگر چہ بیس کی طرف سے بھی حساب کیا جائے، اور اگر تیس کی طرف سے گنا جائے تب بھی یہی سابعہ بنتی ہے)۔ ابن حجر لکھتے ہیں بعض شراح نے (تاسعة تبقى) کے بارہ میں دعوی کیا ہے کہ اگر مہینہ انتیس کا ہو تو اس سے مراد اکیسویں لیکن اگر تیس کا ہو تو اس سے مراد بائیسویں ہے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ بالفرض اگر مہینہ تیس کا ہوا تو شب مذکورہ عدد میں شامل نہیں لہذا اکیسویں ہی بنی اور اگر انتیس کا ہے تو پھر شامل ہے اس سے بھی اکیسویں بنی یہ اس لئے کہ اوتار والی احادیث کے ساتھ مطابقت رہے (قسطلانی کی ذکر کردہ توجیہہ سے اشکال کلیۃً ختم ہوتا ہے کہ بیس رمضان کو ہمیں تو نہیں پتہ کہ تیں کا ہوگا یا انتیس کا، ہم انتیس تصور کر کے کہ اس سے کم تو ہو نہیں سکتا، اس سے مراد اکیسویں شب ہی لیں گے)۔ آخر مبحث میں ابن حجر نے شبِ قدر کے بارہ میں چھیالیس اقوال ذکر کئے ہیں جن میں چند اہم ذکر کئے جاتے ہیں۔

۱۔ کہ یہ اصلاً اٹھالی گئی ہے۔ متولی نے تتمہ میں اور سروجی نے اسے شعبہ کی طرف منسوب کیا ہے۔

۲۔ جمہور کی رائے ہے کہ شب قدر اسی امت کو عطاء کی گئی مگر نسائی نے ابو ذر سے روایت کیا ہے کہتے ہیں میں نے آنحضرت سے پوچھا کیا یہ انبیاء کی زندگیوں میں ہی ہوتی ہے ان کی وفات کے بعد اٹھالی جاتی ہے؟ فرمایا نہیں (بل هي باقية)۔ دراصل ان کی دلیل مؤطا مالک کی روایت ہے، کہتے ہیں مجھے بتلایا گیا کہ آنجناب نے فرمایا کہ چونکہ اس امت کی اعمار سابقہ امم سے کم ہیں اس لئے اللہ تعالی نے انہیں شبِ قدر عطا کی، ابن حجر کہتے ہیں اس کی تاویل تو ممکن ہے مگر ابو ذر کی واضح اور صریح حدیث کو اس کی وجہ سے رد نہیں کیا جا سکتا۔

۳۔ بعض نے عبداللہ بن انیس کی مسلم میں حدیث کہ میں نے آنجناب سے عرض کیا کہ میں اپنے گاؤں میں رہتا ہوں مجھے شبِ قدر کی بابت کوئی حکم دیجئے۔ آپ نے فرمایا تیئسویں شب کو آجانا۔ ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح حضرت معاویہ سے بھی نقل کیا کہ شب قدر تیئسویں رات ہے۔ ابن عباس اور ابن عمر سے بھی اسی رات کو شب قدر قرار دینا منقول ہے۔ خلاصہ یہ کہ بقول عیاض عشرہ اخیرہ کی ہر رات کے بارہ میں قول ہے کہ وہی قدر کی رات ہے بلکہ بقول قاضیخان اور رازی، حنفیہ سے مشہور یہ ہے کہ پورے سال میں ہوسکتی ہے۔ ابن مسعود، ابن عباس اور عکرمہ سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے۔ ابن عمر سے ایک قول یہ بھی ہے کہ پورے رمضان میں ہے ابوحنیفہ، ابن منذر اور بعض شافعیہ بھی اس کے قائل تھے۔ بقول ابن حجر ارجح الاقوال یہ ہے کہ وہ آخری عشرہ کی طاق راتوں میں ہے اور منتقل ہوتی رہتی ہے (کبھی اکیسویں رات کبھی تیئسویں کبھی...الخ) شافعیہ کے نزدیک طاق راتوں میں سے زیادہ توقع ۲۱ ویں یا ۲۳ ویں کے بارہ میں ہے جبکہ جمہور کے نزدیک ستائیسویں کے بارہ میں زیادہ امید ہے کہ قدر والی وہ ہو۔ اس کے اخفاء (در انتقال) میں وہی حکمت ہے جو جمعہ کے دن کی ساعتِ اجابت میں ہے یعنی تا کہ اس کی تلاش میں جدو جہد کی جائے کچھ اور ظاہر علامتیں بھی صالحین نے اپنے تجربات کی بناء پر ذکر کی ہیں مثلاً ہر شی سجدہ ریز محسوس ہوتی ہے۔ اندھیری جگہیں روشن اور پرنور محسوس ہوتی ہیں (عام لوگوں میں مشہور ہے کہ رات کے کسی وقت روشنی کا ایک جھما کہ سا ہوتا ہے چنانچہ ایک بزرگ بیان فرما رہے تھے کہ شب گذشتہ بالیقین شبِ قدر ہی تھی کیونکہ میں نے تقریباً ایک بجے روشنی کی ایک شعاع دیکھی جو کبھی ادھر آتی تھی کبھی اُدھر جاتی تھی دور سے ایک نوجوان بولا بابا جی وہ تو میری ٹارچ تھی، آگے چلئے) کہا گیا ہے کہ فرشتوں کا سلام سنائی

دیتا ہے، طبری لکھتے ہیں یہ سب کچھ غیر لازم ہے اور شب قدر کے حصول میں ان میں سے کچھ شرط نہیں، کوئی چیز یا علامت ظاہر نہ بھی ہو تو ثواب کا حقدار بنے گا، مہلب اور ابن العربی اور ایک جماعت کی یہی رائے ہے۔ اکثر کے نزدیک جاگنے والے کے لئے کوئی علامتِ شبِ قدر ظاہر ہوگی تبھی اجر وثواب حاصل ہوگا۔ مسلم کی حدیث ابی ھریرہ میں ہے (من يقم ليلة القدر فيو ا فقها)۔ احمد کی حدیث عبادہ میں بھی ہے (من قامها إيمانا واحتسابا ثم وفقت له)۔ نووی کہتے ہیں (يوافقها) کا معنی یہ ہے کہ اثنائے قیام وعبادت جان لے کہ یہی شبِ قدر ہے یہ بھی محتمل ہے کہ موافقت تو ہو مگر اسے پتہ نہ چلے۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس اجر سے مراد وہ موعودہ اجر ہے وگرنہ ہر احیاء کرنے والے کو اجر تو ملے گا۔ ابن منیر کہتے ہیں بعض لوگوں کو اللہ کرامۃً لھم دکھلا بھی سکتا ہے مگر یہ کوئی ضابطہ نہیں کئی دفعہ یہ علامت ایسی عام ہوتی ہے کہ سبھی کو پتہ چل جاتا ہے مثلا حدیثِ ابی سعید میں جس برس کا ذکر ہے اس میں بارش علامت تھی اور آنجناب نے خواب میں دیکھا کہ اس کی صبح کی نماز کیچڑ میں ادا کریں گے، چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ (مگر اس کا علم تو رات گزر جانے کے بعد ہوا) تو ایسا بھی ہوتا ہے کہ کئی رمضان، پورے کے پورے بغیر بارش کے گذر جاتے ہیں لہذا یہ علامت اسی سال کے ساتھ مختص تھی۔

بابُ رفعِ معرفةِ ليلةِ القدرِ لِتَلاحِي الناسِ

(شب قدر کی معرفت کا لوگوں کے جھگڑے کی وجہ سے اٹھالیا جانا)

تفصیل حدیث میں مذکور ہے۔

حدثني محمد بن المثنى حدثني خالد بن الحارث حدثنا حُميد حدثنا أنس عن عبادة بن الصامت رضى الله عنهما قال خرجَ النبيُّ ﷺ ليُخبِرَنَا بليلةِ القدرِ فتَلَاحىٰ رجلانِ مِن المسلمينَ فقال خرجتُ لأُخبِرَكُمْ بليلةِ القدرِ فتَلَاحىٰ فلانٌ وفلانٌ فرُفِعَتْ وعسىٰ أنْ يكونَ خيراً لَكُمْ فالْتَمِسُوهَا في التاسعةِ والسابعةِ والخامسةِ

عبادہ بن صامتؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ ہمیں شب قدر کی خبر دینے کے لئے تشریف لا رہے تھے کہ دو مسلمان آپس میں کچھ جھگڑا کرنے لگے اس پر آپ نے فرمایا کہ میں آیا تھا کہ تمہیں شب قدر بتا دوں لیکن فلاں اور فلاں نے آپس میں جھگڑا کیا پس اس کا علم اٹھالیا گیا اور امید یہی ہے کہ تمہارے حق میں یہی بہتر ہوگا پس اب تم اس کی تلاش نو یا سات یا پانچ راتوں میں کیا کرو۔

(عن عبادة الخ) اکثر اصحاب حمید نے انس سے اسی طرح روایت کیا ہے۔ مگر امام مالک نے (عن عبادة) ذکر نہیں کیا (فتلاحى) یعنی تنازعہ کیا، اکثر احادیث میں نسیان کا یہی سبب مذکور ہے۔ مسلم کی (أبو سلمة عن أبي هريرة) سے ایک روایت میں ہے کہ مجھے شب قدر (خواب میں) دکھلائی گئی پھر میرے اہل خانہ نے بیدار کر دیا تو میں اسے بھول چکا تھا (گویا ابھی پوری طرح نشانیاں سمجھ ہی رہے تھے یعنی خواب ابھی جاری تھا کہ بیدار کر دیئے گئے، اس سبب یاد نہ رہا) تو یہ محمول علی التعدد ہوسکتا ہے (یعنی کسی برس خواب میں دیکھا کہ اس برس کون سی رات ہے تو اس وجہ سے بھول گئے اور کسی برس مذکورہ جھگڑے کی وجہ سے)۔ یہ بھی احتمال ہے کہ

واقعہ ایک ہی ہو اور نسیان دو مرتبہ واقع ہوا ہو دو سبب سے، یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ مجھے اہل خانہ نے بیدار کیا تو دو آدمیوں کے جھگڑے کی آواز سنی، صلح کرانے کھڑا ہوا اور شبِ قدر کی بابت یاد نہ رہا۔ عبدالرزاق نے سعید بن مسیّب سے مرسل روایت نقل کی ہے کہ آپ نے صحابہ کرام سے مخاطب ہو کر فرمایا کیا تمہیں لیل قدر کی بابت نہ بتلاؤں؟ وہ کہنے لگے کیوں نہیں اس پر آپ کچھ دیر خاموش رہے پھر فرمایا جب تم سے پوچھا تھا یاد تھا اب بھلا دیا گیا ہوں۔ وہاں سببِ نسیان مذکور ہی نہیں اس سے حمل علی التعدد کی تقویت ہوتی ہے۔

(رجلان) ابن دحیہ نے ذکر کیا ہے کہ وہ عبداللہ بن ابی حدرد اور کعب بن مالک تھے، دلیل ذکر نہیں کی۔ علامہ کشمیری نے کعب بن حداد لکھا ہے، انہوں نے بھی ماخذ ذکر نہیں کیا۔ (لأخبر کم الخ) یعنی اس کی تعیین کی بابت۔ (فرفعت) یعنی میرے ذہن سے اس کی تعیین اٹھالی گئی ایک قول یہ بھی ہے کہ اس جھگڑے کی وجہ سے اس سال وہ اٹھالی گئی بقول طیبی بعض کے نزدیک اس کی معرفت اٹھالی گئی۔ (فالتمسوها الخ) محتمل ہے کہ تاسعہ سے مراد عشرہ اخیرہ کی نویں رات یعنی انتیسویں۔ یا باقی رہنے والی نویں رات یعنی اکیسویں ہو، اگر ۲۹ دن کا ماہ ہے اور اگر ۳۰ کا ہے تو ۲۲ ویں۔ پہلا احتمال راجح ہے، اس کی تائید کتاب الایمان میں اسماعیل بن جعفر عن حمید کی روایت کے الفاظ (في التسع والسبع والخمس) سے ہوتی ہے یعنی انتیسویں، ستائیسویں اور پچیسویں شب۔

بابُ العملِ في العشرِ الأواخرِ منْ رمضانَ

(آخری عشرہ میں اعمال کی بابت خصوصی توجہ اور اہتمام)

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان ابن عيينة عن أبي يعفور عن أبي الضحىٰ عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها قالت كانَ النبيُّ ﷺ إذا دَخلَ العَشرُ شَدَّ مِئْزَرَهُ وأحيَا لَيْلَهُ وأيقَظَ أهلَهُ

اُمّ المؤمنین عائشہ کہتی ہیں کہ جب رمضان کا آخری عشرہ آتا تو نبی ﷺ اپنا ازار بند مضبوط باندھ لیتے اور خوب شب بیداری فرماتے اور اپنے گھر والوں کو بھی بیدار رکھتے۔

ابو یعفور کا نام عبدالرحمٰن، کنیت ابوعبیدہ اور والد کا نام نسطاس تھا، کوفی و تابعی صغیر تھے ایک اور تابعی ابو یعفور بھی ہیں جو کبار میں سے تھے ان کا نام وقدان تھا۔ (إذا دخل العشر) یعنی آخری عشرہ، ابن ابی شیبہ اور بیہقی کی حدیثِ علی میں صراحت ہے۔ (شد مئزره) عورتوں سے الگ رہنے یعنی عدم جماع کا کنایہ ہے، عبدالرزاق نے ثوری سے یہی بالجزم بیان کیا ہے ایک شعر سے بھی استشہاد کیا ہے۔

(قوم إذا حاربوا شدوا مأزرهم- عن النساء ولو باتت بأطهار)۔

ابن ابی شیبہ نے ابوبکر بن عیاش سے بھی یہی نقل کیا ہے۔ خطابی کہتے ہیں (جَدَ في العبادة)۔ (یعنی عبادت میں نہایت توجہ و اہتمام، اردو میں کمر کس لینے کا معنی عموماً کیا جاتا ہے) ممکن ہے دونوں معنی مراد ہوں۔ مجازی اور حقیقی معنی دونوں بیک وقت مراد ہو سکتے ہیں (یعنی اگر عدم جماع یا جدیت فی العبادۃ سے کنایہ سمجھیں تو مجاز ہے، حقیقی معنی یعنی چادر کو کمر پر کس کر باندھنا بھی مراد ہو سکتا ہے چونکہ طویل قیام کی تیاری تھی لہذا چادر کس کر باندلی) عاصم بن ضمرۃ عن علی سے ابن ابی شیبہ اور بیہقی کی روایت میں ہے (شد مئزره

واعتزل النساء) اس سے پہلے احتمال کی تقویت ہوتی ہے۔ (وأحيا ليلته) یعنی طاعت وعبادت کے ساتھ زندہ کیا۔ چونکہ نیند موت کی بہن ہے۔ خود جاگے گویا اپنے آپ کو زندہ رکھا بیدار ہو کر، اس سے رات بھی زندہ ہوئی۔ (وأيقظ أهله) اسی عبادت وقیام کے لئے گھر والوں کو بھی بیدار رکھتے۔ ترمذی اور محمد بن نصر نے زینب بنت ام سلمہ سے روایت کیا ہے کہ جب رمضان کے دس دن باقی رہ جاتے تو گھر کے ہر اس فرد کو جو طاقتِ قیام رکھتا، بیدار رکھتے۔ قرطبی کہتے ہیں بعض کا خیال ہے کہ آپ کا اعتزال عن النساء بذریعہ اعتکاف تھا مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ (أيقظ أهله) سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ گھر میں ان کے ہمراہ ہوتے تھے۔ مگر ابن حجر کے بقول یہ محل نظر ہے کیونکہ حدیث گذری ہے کہ بعض ازواج مطہرات بھی اعتکاف بیٹھا کرتی تھیں، نہ بھی بیٹھی ہوں آپ اپنی جگہ ہی سے یا جب ضرورت کے تحت گھر تشریف لاتے، تب بیدار فرماتے (معتکف سے اسامہ، انس یا اپنی کسی ربیب کے ذریعہ بھی ایقاظ ممکن ہے)۔

اس حدیث کو مسلم اور ابن ماجہ نے (الصوم) جب کہ ابوداؤد، اور نسائی نے (الصلاۃ) میں روایت کیا ہے۔

بابُ الاعتكافِ فی العشرِ الأواخرِ والاعتكافُ فی المساجدِ كلِّها

(آخری عشرہ میں اعتکاف نیز تمام مساجد میں اعتکاف جائز ہے)

لِقولهِ تعالىٰ ﴿ولاَ تُبَاشِرُوهُنَ وأَنْتُم عَاكِفُونَ فی المسَاجِدِ تلكَ حُدودُ اللهِ فَلا تَقْرَبُوهَا كذلكَ يُبَيِّنُ اللهُ آياتِهِ للناسِ لعلّهُمْ يتقُونَ﴾. (یعنی آیت میں اعتکاف کا ذکر کرتے ہوئے مساجد مذکور ہے)

(في المساجد كلها) یعنی اعتکاف کے لئے مسجد شرط ہے البتہ مسجد دون مسجد کی کوئی تخصیص نہیں۔ (لقوله تعالى ولا تباشروهن الخ) مشروطیتِ مسجد پر اس آیت سے استدلال کیا ہے جس میں اعتکاف کے ذکر کے ساتھ مساجد کا بھی ذکر ہے اگر غیر مسجد میں اعتکاف صحیح ہوتا تو آیت میں مساجد کا ذکر نہ ہوتا کیونکہ جماع مساجد کی وجہ سے نہیں بلکہ اعتکاف کے سبب منع ہے اور اس پر اجماع ہے۔ ابن منذر نے اس امر پر بھی اجماع نقل کیا ہے کہ آیت میں مباشرت سے مراد جماع ہے۔ قتادہ نے شانِ نزول یہ ذکر کی ہے کہ معتکف کسی ضرورت کے تحت گھر جاتا تو اگر چاہتا تو اہلیہ سے جماع بھی کر لیتا اس پر یہ آیت نازل ہوئی، علماء کا اعتکاف کے لئے مسجد کے شرط ہونے پر اتفاق ہے صرف محمد بن عمر بن لبابہ مالکی ہر جگہ جائز قرار دیتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک عورت اپنے گھر میں نماز کے لئے مختص کردہ گوشہ میں اعتکاف بیٹھے، شافعی کا قدیم قول بھی یہی ہے۔ ابو حنیفہ اور احمد ان مساجد میں اعتکاف بیٹھنا قرار دیتے ہیں جہاں نمازوں کی اقامت ہوتی ہے ابو یوسف کے نزدیک واجب اعتکاف تو انہی مساجد میں ہو البتہ نفلی ہر قسم کی مسجد میں (یعنی جہاں پانچوں نمازوں کا اہتمام نہیں بھی ہوتا، جائز قرار دیتے ہیں۔ مالک کے ہاں اس مسجد میں جہاں جمعہ بھی ہوتا ہو کیونکہ ان کے نزدیک اگر جمعہ کے لئے کسی اور مسجد جائے گا تو اعتکاف ٹوٹ جائے گا۔ شافعی کے ہاں مسجدِ جامع میں مستحب ہے مالک کے ہاں اعتکاف شروع کر دینے سے اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے بعض سلف نے اس امر کو مسجدِ جامع کے ساتھ، حذیفہ بن یمان نے مساجد ثلاثہ، عطاء نے مسجدِ مکہ اور مدینہ اور ابن مسیّب نے صرف مسجدِ نبوی کے ساتھ خاص کہا ہے۔ اعتکاف کی زیادہ سے زیادہ مدت کی بالاتفاق کوئی حد نہیں کم از کم حد میں مختلف آراء ہیں جن کے ہاں اعتکاف کے لئے روزہ بھی شرط ہے ان کے ہاں کم از کم مدت ایک دن ہے مالک کے ہاں دس دن، ان سے ایک روایت ایک دن اور دو دن کی بھی ہے، جن

کے ہاں روزہ شرط نہیں ان کے ہاں اتنا وقت تو ہو کہ اسے (لبث) قرار دیا جا سکے۔ (یعنی عرف عام میں اسے کسی جگہ قیام یا ٹھہرنا قرار دینا ممکن ہو) ان کے نزدیک قعود (یعنی بیٹھنا) شرط نہیں۔ بعض کے نزدیک نیتِ اعتکاف کے ساتھ معتکف میں مرور (یعنی چلتے پھرتے رہنا) بھی کافی ہے جیسے وقوفِ عرفہ ہے (وقوف کا معنی کھڑے ہونا ہے مگر وہاں بیٹھنا یا چلنا وغیرہ بھی وقوف ہی کہلائے گا) عبدالرزاق نے یعلی بن امیہ صحابی سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں میں مسجد میں ایک گھڑی ٹھہرتا ہوں اور میرا یہ ٹھہرنا نیتِ اعتکاف سے ہوتا ہے۔ علماء کا اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ جماع کرنے سے اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ حسن اور زہری کا قول ہے جماع کرنے سے کفارہ لازم ہے، مجاہد کہتے ہیں دو دینار صدقہ کرے۔ مادون الا جماع مباشرت میں تین اقوال ہیں، تیسرا ہے کہ اگر انزال ہوا تو باطل ہوگا ورنہ نہیں۔ اکثر کے نزدیک اعتکاف سنتِ مؤکدہ ہے مالک کے بعض اصحاب اسے محض جائز قرار دیتے ہیں مگر ابن العربی سنت مؤکدہ ہی کے قائل ہیں ابن بطال کا بھی یہی موقف ہے۔ ابو داؤد نے احمد سے نقل کیا ہے کہ اس کے مسنون ہونے کے بارہ میں علماء کے مابین کسی اختلاف کا علم نہیں۔ علامہ انور کہتے ہیں اعتکاف سنتِ مؤکدہ علی الکفایہ ہے اگر نذر مانی ہے تب واجب ہو جائے گا اور ہمارے نزدیک نذر میں زبان سے کہنا ضروری ہوگا صرف دل میں خیال لانا (باقی نیات کی طرح) کافی نہیں۔

حدثنا إسماعيل بن عبدالله قال حدثني ابن وهب عن يونس أَنَّ نافعًا أَخبرَهُ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال كانَ رسولُ اللهِ ﷺ يَعتكِفُ العشرَ الأواخرَ مِنْ رمضانَ

ابن عمرؓ کہتے ہیں نبی ﷺ رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف بیٹھتے تھے۔

اسے مسلم نے بھی اسی طریق سے نقل کیا ہے اس میں یہ اضافہ بھی ہے، نافع کہتے ہیں مجھے ابن عمر نے وہ جگہ دکھلائی جو آنجناب کا معتکف تھی۔ ابن ماجہ نے نافع سے ایک اور طریق کے ساتھ یہ بھی ذکر کیا کہ ابن عمر جب اعتکاف کا ارادہ کرتے تو اسطوانہ توبہ کے پیچھے ان کا بستر رکھا جاتا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة ابن الزبير عن عائشة رضى الله عنها زوجِ النبي ﷺ أَنَّ النبيَّ ﷺ كان يَعتكِفُ العشرَ الأواخِرَ مِن رمضانَ حتىٰ تَوَفَّاهُ اللهُ تعالىٰ ثمَّ اعْتَكَفَ أزواجُه مِن بعدِهِ۔ (گزر چکی ہے)

پہلی حدیث سے اعتکاف کے لئے مسجد کا شرط ہونا، دوسری سے اس کا غیر منسوخ یا آنحضرت کا خاصہ، نہ ہونا ماخوذ ہے۔

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن يزيد بن عبدالله بن الهاد عن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه أَنَّ رسولَ اللهَ ﷺ كانَ يَعتكِفُ فى العشرِ الأواخرِ الأوسطِ مِنْ رمضانَ فَاعْتَكَفَ عامًا حتىٰ إذاكانَ ليلةَ إحدىٰ وعشرينَ وهيَ الليلةُ التى يَخرُجُ مِنْ صَبيْحتِهَا مِنْ اِعْتِكافِهِ قالَ مَنْ كانَ اعْتَكفَ معِي فَلْيَعتكِفِ العشرَ الأواخرَ فقدْ أُرِيتُ هذهِ الليلةَ ثم أُنسِيتُهَا وقدْ رأَيتُنِي أسجدُ فى ماءٍ وطِينٍ مِنْ صبيْحَتِهَا

فَالْتَمِسُوهَا فی العشرِ الأواخرِ والتَمِسُوهَا فی کُلِ وترٍ فمَطَرتِ السماءُ تلكَ الليلةَ وكانَ المسجدُ علَی عَرِيْشٍ فوَکفَ المسجدُ فبَصُرَتْ عَيْنَایَ رسولَ اللهِ ﷺ علیٰ جَبْهَتِهِ أثَرُ الماءِ والطينِ مِنْ صُبحِ إحدٰی وعشرينَ۔(ایضاً)

اس کے مباحث سابقہ باب میں بیان ہو چکے۔

بابُ الحائضِ تُرَجِّلُ رأسَ المُعتكِفِ (حائضہ معتکف کے سر میں کنگھی کر سکتی ہے)

حدثنا محمد بن المثنی حدثنا يحيی عن هشام قال أخبرنی أبی عن عائشةَ رضی الله عنها قالت كان النبیُ ﷺ يُصغِی إلیَّ رأسَهُ وهوَ مُجاوِرٌ فی المسجدِ فأُرَجِّلُهُ وأنا حائِضٌ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ مسجد میں معتکف ہوتے اور سر مبارک میری طرف جھکا دیتے پھر میں اس میں کنگھا کر دیتی حالانکہ میں اس وقت حیض سے ہوتی تھی۔

یحی سے مراد قطان ہیں۔(وهو مجاور) احمد اور نسائی کی روایت میں ہے کہ آپ مسجد میں معتکف ہوتے ہوئے کبھی حجرے کے دروازہ پر آ کر سر مبارک ٹکاتے باقی جسم معتکَف میں ہی ہوتا، میں آپ کا سر مبارک دھوتی، گویا اعتکاف پر بھی مجاورت کا لفظ استعمال ہو سکتا ہے، مالک نے تفرقہ کیا ہے۔اس حدیث سے ثابت ہوا کہ معتکف کے لئے تزیُن، تنظف، تطیُّب، غسل اور سر کے بال حلق یا تقصیر کرانا جائز ہے ان سب امور کو (ترجُل) کے ساتھ ملحق کیا جائے گا۔جمہور کے نزدیک اعتکاف کی حالت میں وہی امور مکروہ ہیں جو عام حالت میں مسجد میں مکروہ ہیں۔امام مالک کے نزدیک حالتِ اعتکاف میں کسی قسم کی صنعت گری، حرفت حتی کہ طلبِ علم بھی مکروہ ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں آنجناب کا مسجد سے صرف سر نکالنا بھی اس امر کی دلیل ہے کہ اعتکاف کے لئے مسجد شرط ہے (یعنی ضرورت کے تحت تو پورا جسم مسجد سے نکالا جا سکتا ہے مگر بلا ضرورت نہیں آنجناب کو صرف سر دھلوانے کی ضرورت محسوس ہوئی تو سارا جسم مبارک حجرہ مبارکہ میں داخل کرنے کی بجائے صرف سر مبارک ہی اندر کرتے، اس سے مذکورہ بالا استدلال ثابت ہے)۔اس سے شافعیہ وغیرہ نے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ اگر کوئی شخص حلف اٹھائے کہ فلاں جگہ سے جسم باہر نہ کرے گا پھر جسم کا بعض حصہ نکالنے سے حانث نہ بنے گا حتی کہ اپنے پاؤں باہر نکال کر ان پر کھڑا ہو (تبھی حانث ہو گا)۔

بابُ لا يَدخلُ البيتَ إلالِحاجةٍ (معتکف صرف ضرورت کے تحت ہی گھر جا سکتا ہے)

حدثنا قتيبة حدثنا ليث عن ابن شهاب عن عروة وعمرة بنت عبدالرحمن أنَّ عائشةَ رضی الله عنها زوجَ النبي ﷺ قالت وإنْ كانَ رسولُ اللهِ ﷺ لَيُدخِلُ رأسَهُ وهوَ فی المسجدِ فأُرَجِّلُهُ وكانَ لَا يدخلُ البيتَ إلّا لحاجةٍ إذَا كانَ مُعتَكِفًا

(سابقہ مفہوم ہے، مزید یہ کہ آپ حالتِ اعتکاف میں صرف ضرورت کے تحت ہی گھر آتے)۔(وعَمرة) لیث کی روایت میں اسی طرح عروہ و عمرہ، دونوں سے جمعاً ہے۔یونس نے (أوزاعی عن الزهری) سے صرف عروہ اور مالک نے ان سے (عن عروة وعن عمرة) نقل

کیا ہے۔ ابو داؤد لکھتے ہیں ان کی اس پر متابعت نہیں کی گئی مگر بخاری نے صراحت کی ہے کہ عبید اللہ بن عمر نے مالک کی متابعت کی ہے دا قطنی نے ذکر کیا ہے کہ ابواویس نے بھی زھری سے اسی طرح نقل کیا ہے۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ لیث کا قول صواب ہے اور باقیوں نے ان سے عمرہ کا ترک بطورِ اختصار کیا ہے بعض نے مالک سے لیث ہی کی طرح روایت کیا ہے، اسے نسائی نے نقل کیا ہے۔

(وكان لا يدخل الخ) مسلم میں مزید ہے (الالحاجة الإنسان) زھری نے اس کی تشریح کی ہے کہ بول و براز جیسی انسانی ضرورت۔ ان دونوں کے استثناء پر اتفاق ہے باقی ضروریات مثلا کھانا، پینا وغیرہ کی بابت اختلاف ہے۔ ابو داؤد نے (عبدالرحمن بن اسحاق عن الزهري عن عروة عن عائشة) روایت کیا ہے کہ معتکف نہ کسی مریض کی عیادت کرے، نہ جنازہ کو حاضر ہو، نہ عورت کو چھوئے یا مباشرت کرے، صرف ضروری حاجت کے لئے ہی باہر نکلے (ضروری حاجت کی تعریف یہ کرنا بھی ممکن ہے کہ جس کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہو مثلا بول و براز، اکل وشرب، اگر مسجد میں کھانا لا کر دینے والا کوئی نہیں، یا مرض کی صورت میں طبیب کے پاس جانا وغیرہ)۔ دارقطنی نے جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ حضرت عائشہ سے اتنا ہی مروی ہے (لا يخرج إلا لحاجة) باقی سب کچھ دیگر راویوں کا اضافہ وتشریح ہے۔ حضرت علی، نخعی اور حسن بصری سے منقول ہے کہ اگر معتکف جنازہ پڑھنے یا بیمار کی عیادت کے لئے یا برائے جمعہ نکلا تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا، احناف کا بھی یہی مسلک ہے۔ ابن منذر صرف جمعہ میں ان کے ساتھ ہیں۔ ثوری، شافعی اور اسحاق کا قول ہے کہ اگر اعتکاف بیٹھتے وقت ان مذکورہ امور کے لئے یا ان میں سے بعض کے لئے بوقت ضرورت نکلنے کی شرط لگائی تو پھر نکلنے سے اعتکاف باطل نہ ہوگا، احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے۔

بابُ غَسلِ المُعتكِفِ (معتکف کو دھونا)

سابقہ حدیثِ عائشہ پھر لائے ہیں۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن منصور عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضى الله عنها قالت كانَ النبيُّ ﷺ يباشرنِيْ وأنا حائضٌ وكانَ يُخرِجُ رأسَهُ مِن المسجدِ وهوَ مُعتَكِفٌ فأغْسِلُهُ وأنا حائضٌ۔ (ایضاً)

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ نسائی نے (حماد عن ابراهيم الخ) سے (فأغسله بخطمى) ذکر کیا ہے۔

بابُ الاعتكافِ لَيلاً (صرف راتوں کا اعتکاف)

علامہ انور لکھتے ہیں ابن ہمام کا موقف ہے کہ ہر قسم کا اعتکاف خواہ ایک ساعت کے لئے ہو، روزہ اس کے لئے شرط ہے البحر اور المبسوط میں ہے کہ نفلی اعتکاف کے لئے یہ شرط نہیں، یہی اصوب ہے، حدیثِ باب میں اس کی دلیل نہیں کیونکہ دوسرے طریق سے اس کے سیاق میں (ليلة) کی جگہ (يوما) ہے۔

حدثنا مسدد حدثني يحيى بن سعيد عن عبيد الله أخبرني نافع عن ابن عمر

رضی اللہ عنهما أنّ عمرَ سألَ النبیﷺ قال كُنتُ نَذَرتُ في الجاهليةِ أنْ أعتَكِفَ لیلةً في المسجدِ الحرام قال فَأوْفِ بنَذْرِكَ

حضرت عمرؓ نے نبی کریمﷺ سے عرض کیا میں نے جاہلیت میں نذر مانی تھی کہ مسجد حرام میں ایک رات کا اعتکاف کروں گا آپ نے فرمایا اپنی نذر پوری کر۔

یحی سے مراد قطان ہیں، مسدد نے اسے مسندِ ابن عمر ہی سے روایت کیا ہے مسلم میں مقدمی نے بھی اس پر ان کی موافقت کی ہے مگر سنن نسائی میں یعقوب بن ابراہیم نے یحی سے (عن ابن عمر عن عمر) ذکر کیا ہے ابو داؤد نے بھی احمد سے اسی طرح کہا ہے مگر مسند احمد کی روایت میں مسدد ہی کی طرح ہے۔ (أن عمر سأل) المغازی میں دوسری سند کے ساتھ ذکر ہوگا کہ جعرانہ میں یہ سوال کیا تھا، حنین سے واپسی پر۔ اس سے ان حضرات کا بھی رد ہوتا ہے جو کہتے ہیں کہ حضرت عمر کا یہ اعتکاف رات کے روزے کی ممانعت سے قبل تھا کیونکہ غزوہ حنین اس سے متأخر ہے۔ (كنت نذرت الخ) مسلم میں حفص بن غیاث نے عبید اللہ سے یہ بھی ذکر کیا (فلما أسلمت سألت) اس سے اس رائے کا رد ہوا کہ فتح مکہ سے قبل کے عرصہ پر زمانہ جاہلیت کا اطلاق ہوتا تھا اور انہوں نے حالت اسلام یہ نذر مانی تھی دار قطنی میں مزید صراحت ہے کہ حالتِ شرک یہ نذر مانی تھی۔ (أن أعتكف ليلةً) اس سے استدلال ہوا ہے کہ اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں کیونکہ رات روزہ کے لئے ظرف نہیں اگر روزہ شرط ہوتا تو آنجناب ضرور حکم دیتے۔ اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ مسلم میں (شعبة عن عبيد الله) کی روایت میں (يوماً) ہے۔ ابن حبان نے یہ تطبیق دی ہے کہ رات و دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، بعض نے صرف (ليلة) بعض نے صرف (يوما) نقل کر دیا روزے کا حکم بھی (عمرو بن دينار عن ابن عمر) سے روایت میں ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ ابو داؤد اور نسائی کی عبد اللہ بن بدیل کے طریق سے روایت میں بھی ہے (اعتكِفْ وصُم) مگر ابن بدیل ضعیف ہیں۔ ابن عدی اور دار قطنی لکھتے ہیں کہ وہ ابن دینار سے اس کے ساتھ متفرد ہیں۔ اور (يوما) کی روایت شاذ ہے۔ چند ابواب کے بعد سلیمان بن بلال کی روایت میں آئے گا (فاعتكِفْ ليلةً) بخاری نے آگے اسی حدیث پر (من لم ير عليه إذا اعتكف صوما) کے عنوان سے بھی ترجمہ قائم کیا ہے اگر چہ یہ ترجمہ بھی اسی کو مستلزم ہے کیونکہ اگر رات کو اعتکاف ہو تو بغیر صیام اس کے صحیح ہونے کو مستلزم ہے مگر عکس صحیح نہیں۔ ابن عمر اور ابن عباس بھی روزے کو شرط قرار دیتے ہیں اسے عبد الرزاق نے ان سے بسند صحیح نقل کیا ہے۔ حضرت عائشہ سے بھی یہی مروی ہے، مالک، اوزاعی اور احناف کا یہی مسلک ہے احمد اور اسحاق سے مختلف روایتیں ہیں عیاض نے بطور حجت ذکر کیا ہے کہ آنجناب بغیر روزے کے کبھی اعتکاف نہیں بیٹھے، مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ اگلے باب میں ہے کہ آپ ایک مرتبہ شوال میں اعتکاف بیٹھے، تفصیل آگے ذکر ہوگی۔ بعض مالکیہ کا استدلال ہے کہ اللہ تعالی نے اعتکاف کا ذکر روزوں کے ذکر کیساتھ ہی کیا ہے (ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشر وهن وأنتم عاكفون الخ) مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے روزے کا شرط برائے اعتکاف ہونا ثابت نہیں ہوتا وگرنہ روزہ بھی اعتکاف کے بغیر جائز نہ ہوتا اور اس کا کوئی قائل نہیں اس سے اس قول کا رد بھی ہوا کہ اعتکاف کی کم از کم مدت دس دن یا ایک دن ہے۔

اس حدیث کے بقیہ فوائد کتاب النذور میں ذکر ہوں گے۔

بابُ اعتكافِ النساءِ (عورتوں کے اعتکاف کی بابت)

امام شافعی کی رائے میں اقامتِ جماعات والی مساجد میں ان کا اعتکاف بیٹھنا مطلقا منع ہے انہوں نے حدیثِ باب سے استدلال کیا ہے ابن عبدالبر کہتے ہیں اگر ابن عیینہ کی روایت میں یہ اضافہ نہ ہوتا کہ انہوں نے آنجناب سے مسجد میں اعتکاف کی اجازت لی تھی تو یہ مسجد میں ان کے اعتکاف کے غیر جائز ہونے میں قاطع تھی۔ حنفیہ کے ہاں عورتوں کا گھر کی مسجد ہی میں اعتکاف صحیح ہے ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر عام مسجد میں اپنے شوہر کے ساتھ اعتکاف بیٹھے تو جائز ہے، احمد کا بھی یہی قول ہے۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد بن زيد حدثنا يحيى عن عمرة عن عائشة رضى الله عنها قالت كَانَ النبيُّ ﷺ يَعتكِفُ فى العشرِ الأواخرِ مِنْ رمضانَ فكنتُ أضربُ لهُ خِبَاءً فيُصلِي الصُبحَ ثمّ يَدخلُه فاستأذَنَتْ حَفصةُ عائشةَ أن تَضربَ خِباءً فأذِنَتْ لَها فضَربتْ خِباءً فلمّا رأتْهُ زينبُ بنتُ جحشٍ ضربتْ خِباءً آخرَ فلمَّا أصبحَ النبيُّ ﷺ رأى الأَخْبِيَةَ فقال ماهذَا ؟ فأُخبِرَ فقالَ النبيُّ ﷺ آلبِرَّ تَرَوْنَ بِهِنَّ؟ فَترَكَ الاعتكافَ ذٰلكَ الشَّهرَ ثمّ اعتكفَ عشرًا مِنْ شوّال

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف بیٹھا کرتے تھے میں آپ کے لئے ایک خیمہ لگا دیتی اور آپ صبح کی نماز پڑھ کر اس میں چلے جاتے تھے پھر حفصہؓ نے بھی عائشہؓ سے خیمہ کھڑا کرنے کی اجازت چاہی عائشہؓ نے اجازت دے دی اور انہوں نے ایک خیمہ کھڑا کرلیا جب زینب بنت جحشؓ نے دیکھا تو انہوں نے بھی اپنے لئے ایک خیمہ کھڑا کرلیا صبح ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے کئی خیمے دیکھے تو فرمایا یہ کیا ہے؟ آپ کو ان کی حقیقت کی خبر دی گئی آپ نے فرمایا کیا تم سمجھتے ہو یہ خیمے ثواب کی نیت سے کھڑے کئے گئے ہیں پس آپ نے اس مہینہ کا اعتکاف چھوڑ دیا اور شوال کے عشرہ کا اعتکاف کیا۔

یحی سے مراد ابن سعید انصاری ہیں اسماعیلی کے ہاں خلف بن ہشام کی حماد سے روایت میں اس کی صراحت ہے۔ (فيصلى الصبح الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ آغازِ اعتکاف ابتدائے نہار سے تھا، اس بارے اختلاف کی تفصیل آگے آئے گی۔ (فأستأ ذنت حفصة الخ) اوزاعی کی اواخر اعتکاف کی روایت میں ہے کہ پہلے حضرت عائشہ نے اجازت مانگی، مل گئی پھر حضرت حفصہ نے حضرت عائشہ سے کہا کہ میرے لئے بھی اجازت مانگو تو انہوں نے ایسا کیا۔ ابن فضیل کی (باب الاعتكاف في شوال) کی روایت میں ہے کہ آنجناب نے حضرت عائشہ کو اجازت دی سو انہوں نے قبہ بنایا حضرت حفصہ کو علم ہوا تو انہوں نے بھی قبہ بنالیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر استیذ ان کے ایسا کیا مگر سنن نسائی کی ابن عیینہ سے روایت میں صراحت ہے کہ اجازت لی تھی۔ (فلما رأته زينب الخ) کسی طریق سے روایت میں یہ ذکر نہیں کہ حضرت زینب نے بھی اجازت مانگی تھی۔

(فلما أصبح الخ) مالک کی اگلی روایت میں ہے کہ نماز صبح کے بعد آنجناب جب اپنی اعتکاف والی جگہ کی طرف گئے تو وہاں متعدد خیمے نصب دیکھے۔ ابن فضیل کی روایت میں چار قباب کا ذکر ہے یعنی ایک قبہ آپ کے لئے، باقی تین ان مذکورہ امہات المؤمنین

کے۔ مسلم میں ابو معاویہ کی روایت اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ جب زینب نے اپنا قبہ لگوایا تو دوسری ازواج مطہرات نے بھی اپنے قباب لگوائے اس سے بظاہر تمام ازواج کی تعمیم ثابت ہوتی ہے مگر ایسا نہیں دیگر روایات سے کل تین، جن کا ذکر ہوا، ازواج مطہرات کے قباب کا ذکر ہے۔ نسائی کی ابن عیینہ والی روایت میں صراحت سے ہے کہ آپ نے چار خیمے دیکھے تو پوچھا یہ کن کے ہیں؟ لوگوں نے کہا عائشہ، حفصہ اور زینب کے۔ (آلبر ترون بهن) البر، مد اور بغیر مد، دونوں طرح ہے، منصوب ہے، مالک کی روایت میں (ترون) کی بجائے (تقولون) ہے دونوں کا معنی یہاں (ظن) کا ہے، اوزاعی کی روایت میں (أردن) ہے، ابن فضیل کی روایت میں ہے کہ انہیں اکھاڑنے کا حکم دیا، اس کے الفاظ ہیں (ما حملهن علی هذا، آلبر؟) ما استفہامیہ ہے، یہاں آلبر مرفوع ہے۔

(ترك الاعتكاف) ابو معاویہ کی روایت میں ہے کہ اپنا خیمہ بھی سمیٹنے کا حکم دیا۔ گویا آپ کو خدشہ محسوس ہوا کہ ان کے اعتکاف کا باعث مباہات اور بوجہ غیرت باہمی تنافس نہ ہو یعنی آنجناب سے قرب کی حرص اصل نیت ہو، یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قبل ازیں عائشہ وحفصہ کو اجازت دی بعد میں حضرت زینب نے بھی خیمہ لگوالیا (ابھی صبح کا وقت تھا) آپ کو خدشہ ہوا کہ اگر باقی امہات المؤمنین نے بھی اعتکاف کا ارادہ کر لیا تو کہیں مسجد نمازیوں کے لئے تنگ نہ پڑ جائے یا اس خیال سے اعتکاف کا ارادہ ترک کر دیا کہ اپنی ازواج مطہرات کے ساتھ اعتکاف بیٹھنے سے گھر والا ماحول ہو جائے گا جس سے عبادات کے لئے درکار تخلیہ متأثر ہونے سے مقصودِ اعتکاف فوت ہو سکتا ہے۔ (ثم اعتكف عشرا في شوال) ابن فضیل کی روایت میں ہے کہ شوال کے آخری عشرے میں اعتکاف بیٹھے جب کہ ابو معاویہ کی روایت میں پہلے عشرہ کا ذکر ہے دونوں کی جمع وتطبیق اس طرح ہوگی کہ ابن فضیل کی روایت میں انتہائے اعتکاف کا ذکر ہے کہ وہ آخری عشرے میں ہوا۔ اسماعیلی کہتے ہیں اس سے یہ استدلال بھی ہو سکتا ہے کہ اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں کیونکہ اول شوال سے اعتکاف بیٹھے جو روزِ عید ہے، بعض علماء اس سے یہ استدلال بھی کرتے ہیں کہ معتاد نوافل اگر فوت ہو جائیں تو استحبابا ان کی قضاء دی جا سکتی ہے۔ مالکیہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر کوئی عمل شروع کر کے چھوڑ دیا جائے تو اس کی قضاء واجب ہے۔ ابن منذر وغیرہ کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بیوی شوہر سے اجازت لئے بغیر اعتکاف نہ بیٹھے، اگر بیٹھ جائے تو وہ ختم کرا سکتا ہے اجازت دے کر بھی واپس کرا سکتا ہے۔ احناف کے نزدیک اگر اجازت دے کر منع کر دیا تو وہ گناہ گار ہوگا مگر بیوی رک جائے، اس سے ثابت ہوا (بقول ابن حجر) کہ عورت کے لئے افضل یہی ہے کہ مسجد میں اعتکاف نہ بیٹھے اعتکاف کے بعد نکل جانا بھی ثابت ہوا اور وہ شروع کر کے یا صرف نیت کرنے سے واجب نہیں ہو جاتا۔ باقی تطوعات (نفلی عبادات) کو بھی اسی پر قیاس کیا جا سکتا ہے بہر حال اس میں معاکس رائے بھی ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اعتکاف کے آغاز کا وقت اکیس تاریخ کی نمازِ صبح ہے، اوزاعی، لیث اور ثوری کا یہی قول ہے۔ ائمہ اربعہ کے نزدیک غروب سے کچھ قبل اعتکاف گاہ میں داخل ہو۔ اس حدیث کی انہوں نے یہ تاویل کی ہے کہ داخل تو اول شب ہی سے ہوئے تھے مگر اعتکاف گاہ میں تخلیہ کے لئے فجر کے بعد تشریف لائے ابن حجر لکھتے ہیں یہ جواب ان حضرات کیلئے مشکل ہوگا جن کے نزدیک کسی عبادت کے شروع کر دینے کے بعد اس سے نکلنا (ارادہ ترک دینا) منع ہے۔ ان کا اس حدیث کے بارہ میں موقف یہ ہے کہ آپ معتکف میں داخل نہ ہوئے تھے اور نہ اعتکاف شروع کیا تھا، صرف ارادہ بنایا تھا پھر مانع مذکور کی وجہ سے ترک کر دیا۔ اس پر دو معاملے ہیں یا تو کہا جائے کہ ابھی اعتکاف شروع نہ کیا تھا لہذا اس کی ابتداء (اکیس تاریخ کی) نمازِ صبح سے ہوگی، یا شروع ہو چکا تھا تو اس پر کہنا پڑے گا کہ شروعِ اعتکاف کر کے نکل آنا جائز ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ عورتوں کے اعتکاف کے لئے بھی مسجد

جماعت شرط ہے وگرنہ گھروں میں بیٹھنے کے لئے اس اذن ومنع کے ذکر کی کوئی وجہ نہ ہوئی اس کے برعکس ابراہیم بن علیہ کا موقف ہے کہ اس سے ان کا مساجد میں اعتکاف بیٹھنا منع ثابت ہو رہا ہے۔ کیونکہ (آلبر) سے ثابت ہوتا ہے کہ مسجد میں ان کا اعتکاف نیکی نہیں، بقول ابن حجران کی یہ کلام غیر واضح ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی مصلحت کی بناء پر ترکِ افضل ہوسکتا ہے یہ بھی کہ اگر ریاء کا خدشہ ہوتو ترکِ عمل یا قطعِ عمل کیا جاسکتا ہے یہ بھی کہ اعتکاف صرف نیت سے واجب نہیں ہوتا آپ کا قضاء دینا استحبابا تھا کیونکہ آپ کی عادت مبارکہ تھی کہ جب کوئی عمل شروع کرتے تو اس پر مواظبت فرماتے۔ اسی لئے یہ منقول نہیں کہ ان امہات المومنین نے بھی شوال میں اعتکاف کیا۔ اس سے حضرت عائشہ کا مرتبہ بھی ظاہر ہوا کہ حضرت حفصہ نے ان کی وساطت سے اجازت طلب کی اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آنجناب اس رات حضرت عائشہ کے گھر تھے۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے (الصوم) جب کہ نسائی نے (الصلاۃ) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ الأخبيةِ في المسجدِ (مسجد میں خیمے)

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبدالرحمن عن عائشة رضى الله عنها أنّ النبىّ ﷺ أرادَ أن يَعتكفَ فلمّا انْصرفَ إلَى المكانِ الذى أرادَ أنْ يعتكفَ إذَا أخْبِيةٌ خِباءُ عائشةَ و خباءُ حفصةَ وخباءُ زينبَ فقال آلبرَّتَقولونَ بِهنَّ؟ ثمَّ انْصرفَ فلَمْ يَعتكِفْ حتَى اعْتكفَ عشرًا مِنْ شوَّالٍ ۔(سابقہ ہے)

اس کے تحت سابقہ باب کی حدیث مالک کے طریق سے مختصرا ذکر کی ہے۔ اکثر روایات میں حضرت عائشہ کا واسطہ مذکور ہے، نسفی اور کشمیھنی کے نسخوں میں یہ ساقط ہے تمام موطآت میں بھی اسی طرح ہے۔ مستخرج ابی نعیم میں بھی شیخ بخاری عبداللہ ہی کے حوالے سے مرسلا ہے مگر ساتھ لکھا ہے کہ امام بخاری نے موصولا نقل کیا ہے۔ ترمذی لکھتے ہیں مالک اور غیر واحد نے یحیی سے مرسلا روایت کیا ہے۔ دارقطنی کے بقول عبدالوھاب ثقفی نے بھی مالک کی متابعت میں مرسلا نقل کیا ہے، الیاس نے یحی سے موصولا روایت کی ہے۔ بقول اسماعیلی انس بن عیاض بھی ان کے متابع ہیں اور حماد بن زید بھی مگر ان پر اس بابت (وصل وارسال میں) اختلاف کیا گیا ہے۔ ابو نعیم نے المستخرج میں (عبدالله بن نافع عن مالك) کے طریق سے موصولا نقل کیا ہے۔

بابُ هل يَخرُجُ المُعتكِفُ لِحوائجِهِ إلىٰ بابِ المسجدِ

(کیا ضرورت کے تحت معتکف مسجد کے دروازے تک جا سکتا ہے؟)

ابن حجر لکھتے ہیں باب مسجد تک جانے میں کوئی اختلاف نہیں۔ قطعی حکم بھی ذکر کیا جا سکتا تھا مگر معتکف کے مسجد میں غیر عبادت کے کاموں میں مشغول ہونے کی بابت اختلاف ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني عليّ بن الحسين رضي الله عنهما أنّ صفيةَ زوجَ النبي ﷺ أخبرتْهُ أنها جاء تْ إلىٰ رسولِ اللهِ ﷺ تَزُورُهُ في اعْتكافِهِ في المسجدِ في العشرِ الأواخرِ مِنْ رمضان فَتحدثَتْ عندَهُ ساعةً ثمّ قامَتْ تَنقلبُ فقامَ النبيُ ﷺ معهَا يقلِبُهَا حتى إذَا بلغَتْ بابَ المسجدِ عندَ بابِ أمِّ سلمةَ مرَّ رجلانِ مِنَ الأنصارِ فسَلَّمَا علىٰ رسولِ اللهِ ﷺ فقال لَهمَا النبيُ ﷺ علىٰ رِسْلِكُمَا إنمَا هيَ صفيةُ بنتُ حُييٍّ فقالَا سبحانَ اللهِ يا رسولَ اللهِ وكَبُرَعليهِمَا فقال النبيُ ﷺ إنَّ الشيطانَ يَبلُغُ مِنَ ابنِ آدمَ مَبلَغَ الدَّمِ وانّي خَشِيتُ أنْ يَقذِفَ في قلوبكمَا شيْئًا

زین العابدین علی بن حسین نے حضرت صفیہ سے روایت کیا کہ وہ رمضان کے آخری عشرہ میں جب رسول اللہ ﷺ اعتکاف میں بیٹھے ہوئے تھے آپؐ سے ملنے مسجد میں آئیں تھوڑی دیر تک باتیں کیں پھر واپس ہونے کے لئے کھڑی ہوئیں نبی کریم ﷺ بھی انہیں پہنچانے کے لئے کھڑے ہوئے جب وہ مسجد کے دروازے پر پہنچیں تو دو انصاری آدمی ادھر سے گزرے اور نبی کریم ﷺ کو سلام کیا آپ ﷺ نے فرمایا ٹھیرو یہ (میری بیوی) صفیہ بنت حییؓ ہیں ان دونوں صحابیوں نے عرض کیا سبحان اللہ یا رسول اللہ ﷺ۔ ان پر آپ کا جملہ بڑا شاق گزرا آپ نے فرمایا کہ شیطان خون کی طرح انسان کے بدن میں دوڑتا رہتا ہے مجھے خطرہ ہوا کہ کہیں تمہارے دلوں میں کوئی بدگمانی نہ ڈال دے۔

(أن صفية الخ) ابن حبان کی (عبدالرحمن بن اسحاق عن الزهري) سے روایت میں (حدثتني صفية) ہے، اس سے اس خیال کی نفی ہوئی کہ حضرت صفیہ سن چھتیس یا اس سے قبل فوت ہو گئی تھیں کیونکہ علی بن حسین (زین العابدین) سن چالیس یا اس کے لگ بھگ پیدا ہوئے تھے صحیح یہ ہے کہ ان کی وفات سن پچاس بلکہ ایک قول ہے کہ اس کے بعد ہوئی۔ علی نے اس حدیث کی ساعت صغر سنی میں کی تھی، زہری سے روایت کرنے والوں نے اس روایت کے وصل وارسال میں اختلاف کیا ہے، اس کی تفصیل کتاب الاحکام میں ذکر ہوگی۔ امام بخاری نے طرق موصولہ پر اعتماد کرتے ہوئے اور منقول مرسل طرق کو ان پر محمول کرتے ہوئے اس عنعنہ کو موصول ہونے میں علت نہیں سمجھا یہی سابقہ باب کی روایتِ مالک کی بابت ان کی صنیع تھی۔

(تزوره الخ) معمر کی (صفة ابليس) والی روایت میں ہے کہ رات کو آئی تھیں۔ ھشام بن یوسف کی (معمر عن الزهري) سے روایت میں ہے کہ باقی ازواج مطہرات بھی موجود تھیں جب وہ چلی گئیں تو آپ نے ام المومنین صفیہ سے فرمایا (لا تعجلي حتى أنصرف معك) (جلدی نہ کرنا میں تمہیں چھوڑ آؤں گا) بظاہر یہ اس وجہ سے کہ وہ ذرا تاخیر سے آئی تھیں سو آپ نے مناسب سمجھا کہ وہ بھی اتنا وقت گذاریں جتنا باقی امہات المومنین کو ملا یا اس وجہ سے کہ باقیوں کے گھر قریب تھے، ان کا دُور تھا اور فی الوقت آپ مشغول تھے اس پر یہ فرمایا تاکہ رات کے وقت، وہ تنہا نہ جائیں بلکہ آپ فارغ ہو کر انہیں چھوڑ دیں گے۔ عبدالرزاق نے مروان بن سعید بن معلّٰی کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ آپ مسجد میں معتکف تھے تو (ایک مرتبہ) آپ کی ازواج مطہرات آپ کے پاس جمع ہوئیں جب جانے لگیں تو حضرت صفیہ سے کہ میں تمہیں گھر تک چھوڑ آتا ہوں، ھشام کی مذکورہ روایت میں ہے کہ ان کا گھر دارِ اسامہ میں تھا عبدالرزاق کی معمر سے روایت میں بھی یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ بعد میں یہ اسامہ کا گھر بنا کیونکہ آپ کے زمانہ میں

اسامہ کا کوئی مستقل گھر نہ تھا آنجناب کی تمام ازواج کے گھر مسجد نبوی کے اردگرد تھے، اسی لئے ترجمہ میں (باب المسجد) کہا۔ (گویا آنحضرت مسجد کے دروازے پر ٹھہر گئے اور حضرت صفیہ آپ کی وہاں موجودگی میں اپنے گھر داخل ہو گئیں)۔

(عنده ساعة) الأدب میں (ابن أبي عتيق عن الزهري) سے روایت میں (من العشاء) کا لفظ بھی ہے۔ (عند باب سلمة) ابن ابی عتیق کی روایت میں ہے کہ مسجد کا وہ دروازہ جو ام سلمہ کے گھر کے پاس تھا۔ (مر رجلان الخ) ان کے نام معلوم نہ ہو سکے مگر ابن عطار نے شرح العمدۃ میں دعوی کیا ہے کہ وہ اسید بن حضیر اور عباد بن بشر تھے مگر کوئی مستند ذکر نہیں کیا۔ تین ابواب کے بعد سفیان کی روایت میں ہے کہ (فأبصره رجل من الأنصار) گویا ایک آدمی کا ذکر ہے۔ ابن تین اسے وہم قرار دیتے ہیں یہ بھی کہتے ہیں کہ ممکن ہے تعددِ واقعہ ہو مگر اصل عدمِ تعدد ہے۔ یہ اس امر پر محمول ہے کہ ایک سے آپ کا تخاطب ہوا تھا، یہ بھی ممکن ہے کہ زہری کو شک رہا ہو کہ ایک تھے یا دو، کبھی دو کہا کبھی ایک اور کبھی شک کے ساتھ چنانچہ سعید کی (هشيم عن الزهري) سے روایت میں (فلقيه رجل أو رجلان) ہے مسلم نے دیگر طریق سے حضرت انس کے حوالے سے بھی ایک ہی کا ذکر کیا ہے اس کی توجیہہ بھی یہی ہے کہ چونکہ تخاطب ایک سے ہوا تھا اور ایک دوسرے کا تبع تھا لہذا اسی کا ذکر ہوا۔

(فسلما الخ) معمر کی روایت میں ہے کہ انہوں نے آپ کو دیکھا اور گذر گئے یہ بھی ہے کہ آپ پر نظر پڑی تو جلدی سے نکل گئے۔ ابن حبان کی روایت میں ہے کہ آپ کو دیکھ کر استحیاءً واپس مڑ گئے اس سے علم ہوا کہ آپ نے اسی وجہ سے انہیں واپس بلایا کہ اگر چلتے رہتے تو یہ ایک معمول کا طرزِ عمل تھا مگر چونکہ وہیں سے پلٹ گئے اس لئے آپ نے واپس بلایا۔ (على رسلكما) راء پر زیر اور زبر، دونوں طرح جائز ہے یعنی جس طرح چل رہے تھے چلتے رہو۔ معمر کی روایت میں ہے کہ ان سے فرمایا (تعاليا) (ادھر آؤ)۔

(فقالا سبحان الله الخ) الأدب کی روایت میں ہے کہ آپ کی یہ بات ان پر گراں ہوئی (كبر عليهما) (کہ آپ کے دل میں ان کی نسبت یہ کیسے خیال ہوا کہ وہ آپ کے بارہ میں ایسا ویسا سوچ سکتے ہیں) ھشیم کی روایت میں صراحت سے ہے کہ کہنے لگے یا رسول اللہ کیا ہم آپ کے بارہ میں سوائے خیر کے کوئی اور گمان کر سکتے ہیں؟۔ (إن الشيطان الخ) معمر کی روایت میں ہے (يجري من الإنسان مبلغ الدم) ابن ماجہ کی روایت جو (عثمان بن عمر تيمي عن الزهري) سے ہے، میں بھی یہی ہے۔ عبدالاعلی کی روایت میں ہے کہ مجھے ڈر ہوا کہ کہیں تم ایسا ویسا گمان نہ کرو کیونکہ شیطان ...... الخ عبدالرحمٰن بن اسحاق کی روایت میں ہے میں یہ نہیں کہہ رہا کہ تم کوئی برا گمان کرتے ہو گے مگر ہر آدمی کے ساتھ شیطان بھی لگا ہوا ہے مبادا اس کے وسواس سے بعد میں تمہارے دلوں میں کوئی گمان در آئے۔

(ابن آدم) جنس مراد ہے جس میں مرد عورتیں، سب شامل ہیں جیسے (يبني آدم) اور (يبني اسرائيل)۔ (وإني خشيت الخ) معمر کی روایت میں (شيئا) کی بجائے (سوء أ أو قال شيئا) ہے، مسلم، ابو داؤد اور احمد کی روایت میں (شراً) ہے۔ ان تمام روایات کا محصل یہ ہے کہ آپ نے ان کی طرف یہ منسوب نہیں کیا کہ وہ کوئی برا خیال ذہن میں لاتے ہونگے کیونکہ ان کا صدقِ ایمان آپ کی نظر میں مقرر ہے مگر چونکہ غیر معصوم ہیں اور شیطان بھی خون کی طرح ہر جسم میں گردش کرتا ہے لہذا کچھ بعید نہیں کہ بعد ازاں دل کے کسی گوشہ میں کسی قسم کا کوئی گمان پیدا ہو جائے جس سے ان کی ہلاکت یقینی ہو گی لہذا امت کے ساتھ شفقت کے تقاضہ کے تحت حفظ ما تقدم اور ان کی خیر خواہی کے طور پر انہیں بلا کر وضاحت کر دی پھر اصل مقصد بعد والوں کی تعلیم تھا کہ اس جیسی صورتحال میں کیا رویہ ہونا چاہئے جیسا کہ امام شافعی نے کہا ہے۔ (آپ کی سیرت طیبہ کے متعدد واقعات ایسے ہیں کہ اصل مقصد بعد والوں کی تعلیم

ہے مثلاً مروی ہے کہ ایک مرتبہ آپ مسجد میں تشریف فرما تھے کہ کسی عورت کے گذرنے سے شہوت محسوس ہوئی تو ام المومنین حضرت سودہ کے پاس تشریف لے گئے۔ اب اس عمل میں سب کے لئے ایک اہم سبق مضمر ہے کہ بجائے اس کے کہ نگاہیں کسی غیر محرم کا طواف کرتی رہیں، انھیں اور حلال طریقہ سے شہوت کا کسر کریں بلکہ میں تو کہہ سکتا ہوں کہ اللہ تعالی نے اپنی حکمت ومشیت کے تحت اس قسم کی مثالیں ہماری تعلیم کی خاطر آنحضرت سے صادر کرائیں)۔

حاکم نے ذکر کیا کہ ابن عیینہ کی مجلس میں امام شافعی سے اس حدیث کے بارہ میں پوچھا گیا، کہنے لگے آپ نے یہ بات ان کے ایمان کی حفاظت کی خاطر کہی کہ مبادا شیطان کے وسواس کے تحت کوئی بدگمانی کر بیٹھیں جس سے ایمان ضائع ہو اور وہ تباہ و برباد ہوں چنانچہ یہ آپ کی ان کے ساتھ خیر خواہی تھی۔ ابن حجر کہتے ہیں بزار نے بے جا طور پر اس حدیثِ صفیہ پر طعن کیا اور اسے مستبعد خیال کیا اور لا حاصل گفتگو کی۔ (یجری) ایک روایت میں (یبلغ) کی بابت بعض نے اسے اس کے ظاہری معنی پر ہی محمول کیا ہے۔ یہ اللہ تعالی کی اسے عطا کردہ قدرت کے سبب ہے جبکہ بعض کے نزدیک یہ بطور استعارہ کے ہے کہ اس کا کثرتِ اغواء اور ہمہ وقت انسان کے ساتھ لگے رہنا اس طرح ہے جیسے خون کا جسم میں دوران ہے، گویا یہ شدتِ اتصال کا استعارہ ہے۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ معتکف مباح امور کر سکتا ہے مثلاً مہمانوں سے گفتگو، انہیں الوداع کرنے کیلئے مسجد کے دروازے تک جانا، بیوی کے ساتھ خلوت اور بات چیت کر لینا یہ بھی کہ سوئے ظنی کا متعرض ہونے سے بچا جائے اور شیطان کے مکروفریب اور ریشہ دوانیوں سے تحفظ اختیار کیا جائے، بقول ابن دقیق العید علماء اور صاحبِ اقتداء لوگوں کو چاہئے کہ اپنے امور پردۂ اِخفاء میں نہ رکھیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ مظاہرِ سوء کے ساتھ تظاہُر اس عذر سے کہ میں اپنے آپ پر اس کا تجربہ کرتا ہوں (فرقہ ملامتیہ کی طرز پر) ایک غلط روش ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ تعجب کے وقت سبحان اللہ کہا جا سکتا ہے اس سے قبل کسی معاملہ کی تعظیم وتہویل نیز کسی امر کے ذکر سے استحیاء کرتے ہوئے سبحان اللہ کہنے کا ذکر ہو چکا ہے۔ ابو یوسف اور محمد کے نزدیک معتکف کسی ضرورت کے پیش نظر ایک لمبے عرصہ کیلئے بشرطِ کہ دن سے کم ہو، اعتکاف گاہ سے باہر رہ سکتا ہے اس حدیث سے ان کے لئے احتجاج کیا گیا ہے مگر اس میں ان کے مذکورہ موقف پر کوئی دلالت نہیں کیونکہ حضرت صفیہ کا گھر مسجد نبوی سے زیادہ فاصلہ پر نہ تھا۔

اس حدیث کو مسلم نے (الإستئذان)، ابوداؤد نے (الصوم اور الأدب)، نسائی نے (الاعتکاف) اور ابن ماجہ نے (الصوم) میں نقل کیا ہے۔

باب الاعتكافِ وخُروجِ النبيِ ﷺ صَبِيحةَ عشرين

(آنجناب کا بیس کی صبح اعتکاف سے باہر آنا)

اس کے تحت حضرت ابوسعید کی سابقہ حدیث پھر لائے ہیں۔ اس ترجمہ کے ساتھ امام مالک کی حدیث میں مذکورہ الفاظ (فلما كانت ليلة إحدى و عشرين و هي الليلة التي يخرج من اعتكافه صبيحتها) کی تاویل کرنا مقصود ہے کہ اس صبح سے مراد (اکیسویں) کی صبح نہیں (جو اس کے بعد آئے گی) بلکہ اس سے قبل کی صبح ہے جو بیسویں رات کی کہلائی جاتی ہے۔ ابن

بطال لکھتے ہیں اس کی مثال یہ آیت ہے (لم یلبثوا إلا عشیة أو ضحاها) تو اس میں ضحیٰ کی اضافت عشیہ کی طرف کی حالانکہ وہ اس سے قبل ہے۔ ہر چیز جو کسی کے ساتھ متصل ہے، اس کی طرف مضاف کی جاسکتی ہے خواہ اس سے قبل ہو یا بعد۔

حدثنی عبد الله بن منیر سمع هارون بن إسماعیل حدثنا علی بن المبارك قال حدثنی یحیی بن أبی کثیر قال سمعتُ أبا سلمةَ بنَ عبدِ الرحمنِ قال سألتُ أبا سعیدٍ الخدریَّ رضی الله عنه قلتُ هل سمعتَ رسولَ اللهِ ﷺ یذکرُ لیلةَ القدرِ؟ قالَ نعمْ اعْتَکَفْنَا معَ رسولِ اللهِ ﷺ العشرَ الأوسطَ مِنْ رمضانَ قال فخرَجْنَا صَبیحةَ عشرینَ قال فخَطَبَنَا رسولُ اللهِ ﷺ صبیحةَ عشرینَ فقال إنّی أُرِیتُ لیلةَ القدرِ وإنّی نَسِیتُهَا فَالْتَمِسُوهَا فی العَشرِ الأواخرِ فی وِتْرٍ فإنّی رَأیتُ أنّی أسجُدُ فی مَاءٍ وطِینٍ ومَنْ کَانَ اعْتَکفَ معَ رسولِ اللهِ ﷺ فلْیَرجِعْ فرَجعَ الناسُ إلیَ المسجدِ وما نَریٰ فی السماءِ قَزَعةً قال فَجاءَ تْ سَحابةٌ فَمَطَرتْ وأُقیمَتِ الصلاۃُ فسجدَ رسولُ اللهِ ﷺ فی الطینِ والماءِ حتی رأیتُ الطینَ فی أَرْنَبَتِهِ وجَبْهَتِهِ۔ (ابوسعید کی یہ حدیث گزر چکی ہے)

(رأیت أنی أسجد) کشمینی کے نسخہ میں (أن أسجد) ہے قفال کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ آپ نے خواب میں کسی کو کہتے سنا کہ اس رات کی یہ علامت ہے کہ آپ طین و ماء میں سجدہ کریں گے، یہ مراد نہیں کہ آپ نے شب قدر دیکھی پھر بھول گئے کیونکہ ایسی چیز بھولی نہیں جاسکتی۔ پہلے ذکر ہوا کہ یہ بتلانے والے حضرت جبریل تھے۔

بابُ اعْتِکافِ المُستَحاضةِ (استحاضہ والی عورت بھی اعتکاف بیٹھ سکتی ہے)

حدثنا قتیبة حدثنا یزید بن زریع عن خالد عن عکرمة عن عائشة رضی الله عنها قالت اعتَکَفَتْ مع رسول اللهﷺ امرأةٌ مُستَحاضَةٌ مِن أزواجِهِ فکانَتْ تَرَی الحُمرةَ والصُّفرةَ فرُبَّما وَضعنا الطَّستَ تَحتَها وهی تُصَلِّی

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ آپ کی بیویوں میں سے ایک خاتون (ام سلمہؓ) نے جو مستحاضہ تھیں اعتکاف بیٹھیں وہ سرخی اور زردی دیکھتی تھیں، اکثر ہم طشت ان کے نیچے رکھ دیتے اور وہ نماز پڑھتی رہتیں۔

کتاب الحیض میں اس پر بحث گزر چکی ہے۔ ان ام المومنین کا نام سعید کی ابن علیہ سے روایت میں ہے جنہوں نے (خالد عن عکرمة) سے نقل کیا کہ ام سلمہ استحاضہ کی حالت میں اعتکاف بیٹھیں۔

بابُ زیارةِ المرأةِ زوجَها فی اعتکافِهِ (معتکف شوہر سے بیوی کی ملاقات)

دو طریق سے سابقہ حدیثِ صفیہ ذکر کی ہے۔ ھشام عن معمر کے طریق سے مرسل ہے اور عبدالرحمن بن بن خالد کے طریق

سے موصول، سیاق معمر کا ہے۔

حدثنا سعيد بن عفير قال حدثني الليث قال حدثني عبدالرحمن بن خالد عن ابن شهاب عن علي بن حسين رضي الله عنهما أنَّ صفيةَ زوجَ النبيِّ ﷺ أخبرتْهُ ۔ ح وحدثني عبدالله بن محمد حدثنا هشام بن يوسف أخبرنا معمر عن الزهري عن علي بن حسين كانَ النبيُ ﷺ في المسجدِ وعندهُ أزواجُهُ فَرُحْنَ فقال لِصَفِيَّةَ بنتِ حُيَيٍّ لا تَعجَلِي حتىَ أنصرفَ معكَ وكانَ بيتُهَا في دارِ أسامةَ فخرجَ النبيُ ﷺ معهَا فلقيَهُ رجلانِ مِنَ الأنصارِ فنظَرَا إلى النبي ﷺ ثمّ أجازَا فقال لَهُمَا النبيُ ﷺ تعاليَا إنَّهَا صفيةُ بنتُ حُيَيٍّ فقال سبحانَ اللهِ يَا رسولَ اللهِ قال إنّ الشيطانَ يَجرِيُ مِنَ الإنسانِ مَجرَى الدّمِ وإنِّي خَشِيتُ أنْ يُلقِيَ في أنفُسِكُمَا شيئًا۔ (گزر چکی)

(في أنفسكما) دوسری روایت میں (في قلوبكما) ہے، جمع کا لفظ مثنی کی طرف مضاف کرنا کثیر ومسموع ہے جیسے اللہ تعالی کا یہ فرمان (فقد صغت قلوبكما) (اردو وپنجابی میں بھی دو کتابیں وغیرہ کہا جاتا ہے)۔

بابُ هَل يَدرَأُ المُعتكِفُ عَن نَفسِهِ (کیا معتکف۔قول یا فعل کے ساتھ۔اپنا دفاع کرسکتا ہے؟)

سابقہ حدیثِ صفیہ سے استدلال کیا ہے اس میں اگر چہ دفع بالقول کا ذکر ہے مگر بالفعل بھی اسی کے ساتھ ملحق ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں اگر نمازی اپنے سے کسی چیز کا دفاع کرسکتا ہے تو حالت اعتکاف میں بھی جائز ہے، اعتکاف نماز سے اشد نہیں۔

حدثنا إسماعيل بن عبد الله قال أخبرني أخي عن سليمان عن محمد بن أبي عتيق عن الزهري عن علي بن حسين رضي الله عنهما أنّ صفيةَ أخبرتْهُ ح وحدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان قال سمعت الزهري يُخبرُ عن علي بن حسين أنّ صفيةَ رضي اللهُ عنها أتتِ النبيَّ ﷺ وهوَ مُعتكِف فلمَّا رجعتْ مَشىٰ معهَا فأَبْصَرَ هُ رجلٌ مِنَ الأنصارِ فلمَّا أبصرَهُ دَعاهُ فقال تَعالَ هيَ صفيةُ ورُبمَّا قال سفيانُ هذهِ صفيةُ فإنّ الشيطَانَ يجرِيْ مِن ابنِ آدمَ مَجرَى الدَّمِ قلتُ لِسفيانَ أتَتْهُ ليلًا ؟ قالَ وهلْ هوَ إلّا ليلًا؟۔ (ایضاً)

پھر دو طریق سے لائے ہیں، ایک میں مرسلا دوسرے میں موصولا ہے۔ اسماعیل سے مراد ابن ابی اویس ہیں وہ اپنے بھائی ابوبکر سے راوی ہیں جب کہ سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں، تمام راوی مدنی ہیں دوسری سند سفیان بن عیینہ کے حوالے سے موصول ہے، سیاق انہی کا نقل کیا ہے۔ (قلت لسفيان) قلت کا فاعل ابن المدینی ہیں۔

بابُ مَن خَرجَ مِن اعْتكافِهِ عندَ الصُبحِ (صبح کے وقت اعتکاف کا اختتام کرنا)

حدثنا عبد الرحمن بن بشر حدثنا سفيان عن ابن جريج عن سليمان الأحول خال ابن أبي نُجيح عن أبي سلمةَ عن أبي سعيد ح قال سفيان وحدثنا محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي سعيد قال وأظُنُّ أنّ ابنَ أبي لبيدٍ حدثنا عن أبي سلمة عن أبي سعيد رضى الله عنه قال اعْتكفنَا معَ رسولِ اللهِﷺ العشرَ الأوسطَ فلمّا كانَ صبيحةَ عشرينَ نَقلْنا مَتاعَنا فأتانَا رسولَ اللهِ ﷺ فقال مَنْ كانَ اعتكفَ فليَرجعْ إلى مُعتكَفِه، فإني رأيتُ هذهِ الليلةَ ورأيتُنِي أسجُدُ في ماءٍ وطِين فلمَّا رجعَ إلى مُعتكَفِهِ قال وهاجَتِ السماءُ فمُطِرْنَا فوَالذِي بَعَثَه بالحَقِ لقدْ هاجتِ السماءُ مِنْ آخِرِ ذلكَ اليوم وكانَ المسجدُ عريشًا فلَقدْ رأيتُ علَى أنفِهِ وأرْنَبتِهِ أثَرَ الماءِ والطينِ ۔(ایضاً)

سفیان سے مراد ابن عیینہ جبکہ سلیمان ابن ابی مسلم احول ہیں۔(وحدثنا محمد بن عمرو الخ) قائل ابن عیینہ ہیں وہی (أظن أن ابن الوليد الخ) کے قائل بھی ہیں گویا اس حدیث میں ان کے تین شیوخ ہیں جنہوں نے ابوسلمہ سے انہیں اس کی تحدیث کی۔احمد نے ان الفاظ کے ساتھ اس کی تخریج کی ہے (عن سفيان قال حدثنا محمد بن عمرو عن أبي سلمة و ابن أبي لوليد عن أبي سلمة) یعنی (وأظن) ذکر نہیں کیا محمد بن عمرو سے مراد ابن علقمہ لیثی ہیں، بخاری نے ہمیشہ کسی اور راوی کے ساتھ مقرون کر کے ان سے روایت لی ہے۔

یہ حدیث اس امر پر محمول ہے کہ آپ نے راتوں کے اعتکاف کی نیت کی تھی اسی لئے نماز فجر کے بعد اختتام کیا اگر کوئی ایام (یعنی صرف دنوں) کے اعتکاف کی نیت کرے گا تو طلوع فجر کے ساتھ ہی داخل ہوگا اور غروب کے بعد اختتام کرے گا اگر کوئی ایام و لیال، دونوں کی نیت کرے تو غروب سے قبل داخل ہو اور غروب کے بعد اختتام کرے۔(فلما كان صبيحة عشرين نقلنا متاعنا) بقول ابن حجر اس سے مترشح ہوتا ہے کہ راتوں کے حساب سے نیتِ اعتکاف تھی، مہلب نے یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ صبح دم سامانِ اکل وشرب اور بستر وغیرہ واپس بھیج دیا خود آمدہ مغرب تک رہے چونکہ دن کو اس سارے سامان کی کوئی ضرورت نہ تھی اسی لئے سامان منتقل کرنے کا ذکر ہے، یہ نہیں کہا (خرجنا)۔ابن حجر لکھتے ہیں یہی توجیہہ صواب ہے کیونکہ (باب تحری ليلة القدر) کے تحت دوسرے طریق سے اسی روایت میں تھا (فإذا كان حين يمسى من عشرين ليلة و يستقبل إحدى و عشرين رجع)۔(یعنی بوقت شام اختتامِ اعتکاف کا ذکر ہے)۔

بابُ الاعتكافِ في شَوالٍ (شوال میں اعتکاف)

حدثنا محمد هو ابن سلام حدثنا محمد بن فضيل بن غزوان عن يحيى بن سعيد عن

عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة رضی الله عنها قالت كَانَ رسولُ اللهِ ﷺ يعتكفُ فی كلِ رمضانَ فإذَا صلّی الغداةَ دخلَ مكانَهُ الذِی اعتكفَ فيهِ قال فاستأْذَنَتْهُ عائشةُ أنْ تَعتكفَ فأذِنَ لَهَا فضَربَتْ فيه قُبّةً فسمعتْ بهَا حفصةُ فضربَتْ قُبةً وسمعتْ زينبُ بهَا فضَربَتْ قُبةً أخرىٰ فلمّا انْصرفَ رسولُ اللهِ ﷺ مِنَ الغداةِ أبصَرَ أرْبعَ قِبَابٍ فقال ماهٰذَا؟ فأُخبِرَ خَبرهُنَّ فقال ما حَمَلَهُنَّ علىٰ هذَا؟ آلبِرُّ ؟ انْزِعُوهَا فلاَ أراهَا فنُزِعَتْ فلَمْ يَعْتَكِفْ فی رمضانَ حتی اعتَكَفَ فی آخِرِ العَشرِ مِنْ شوَّالٍ

ترجمہ ومباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

بابُ مَن لَم يَرَ عليه إذا اعْتكفَ صَوماً (جن کے نزدیک اعتکاف کے لئے روزہ شرط نہیں)

حدثنا إسماعيل بن عبد الله عن أخيه عن سليمان عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن عبد الله بن عمر عن عمر بن الخطاب رضی الله عنه أنه قال يَارسولَ اللهِ ﷺ إنّی نذَرتُ فی الجَاهليةِ أنْ أعْتكِفَ ليلةً فی المسجدِ الحرامِ فقال له النبیﷺ أوفِ نذرَكَ فاعْتكفَ ليلةً۔ (گزرچکی)

حضرت عمر کے اعتکاف نذر کے ذکر پر مشتمل روایت ہے، مباحث اور تفصیلِ مسالک بیان ہو چکی ہے۔

بابُ إذا نَذرَ فی الجاهليةِ أن يَعتكفَ ثُم أسلَمَ (اسلام لانے سے قبل نذر مانی کہ اعتکاف بیٹھوں گا)

کیا اسلام کے بعد ما قبل کی نذر ایفاء کرنا لازم ہے؟ اس کے تحت سابقہ روایت پھر لائے ہیں جس میں آنجناب نے حضرت عمر کو ایفائے نذر کا حکم دیا، ابواب النذر میں اسی روایت پر ترجمہ میں حلف کو بھی شامل کیا (أو حلف أن لا يكلم الخ) ، بقیہ مباحث وہیں ذکر ہوں گے۔

حدثنا عبيد بن إسماعيل حدثنا أبو أسامة عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن عمر رضی الله عنه نَذرَ فی الجَاهليةِ أنْ يعتكفَ فی المسجدِ الحرامِ قال أُراهُ قال ليلةً فقال له رسولُ الله ﷺ أَوفِ بنَذرِكَ ۔(اوپر والی ہے)

(قال أراه الخ) قائل عبید یا خود امام بخاری ہیں، اسماعیلی نے ابواسامہ سے دیگر حوالے کے ساتھ بغیر شک کے روایت کیا ہے۔

بابُ الإعتكافِ فی العَشرِ الأوسَطِ مِن رمَضانَ (رمضان کے درمیانی عشرہ کا اعتکاف)

گویا یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ اعتکاف آخری عشرہ کے ساتھ ہی مختص نہیں (آخری عشرہ میں تو اس سہولت کے لئے بیٹھا جاتا

ہے کہ طاق راتوں کا احیاء سہل ہوگا) اگر چہ اس عشرہ میں افضل ہے۔

حدثنا عبيد الله بن أبي شيبة حدثنا أبو بكر عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال كان النبي ﷺ يَعتكِفُ في كُلِّ رمضانَ عشرةَ أيامٍ فلَمّا كانَ العامُ الذي قُبِضَ فيه اعتَكَفَ عِشرينَ يومًا

حضرت ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ ہر سال رمضان میں دس دن کا اعتکاف کیا کرتے تھے لیکن جس سال آپ کا انتقال ہوا اس سال آپ نے بیس دن کا اعتکاف کیا۔

ابو بکر سے مراد ابن عیاش، ابو حصین سے مراد عثان بن عاصم ہیں، ابو صالح تک تمام راوی کوفی ہیں۔ (عشرة أيام) نسائی کی (يحي بن آدم عن أبي بكربن عياش) سے روایت میں ہے (العشر الأواخر من رمضان)۔ ابن بطال کہتے ہیں آنجناب کا ہر سال اعتکاف بیٹھنا اس کے سنتِ مؤکدہ ہونے کی دلیل ہے ابن شہاب کہا کرتے تھے تعجب ہے مسلمانوں نے اسے ترک کر دیا ہے حالانکہ آنحضرت ہجرت کے بعد وفات تک ہر سال بیٹھتے تھے، مالک کہتے تھے کہ وہ نہیں جانتے کہ سلف میں سے سوائے ابو بکر بن عبد الرحمٰن کے کوئی اعتکاف بیٹھتا تھا۔ ان کے ترک کا سبب اس کا گراں و شدید ہونا تھا۔ (الحمد للہ ہمارے دور میں اعتکاف کا کافی رجحان ہے اس کی وجہ سہولیات کی کثرت بھی ہوسکتی ہے، بعض مساجد میں کھانے پینے، سحری وافطار کا بھی انتظام ہوتا ہے)۔

(فلما كان العام الخ) وفات کے برس بیس دن اعتکاف بیٹھے۔ کہا گیا ہے کہ آپ کو اجل پوری ہونے بابت آگاہ کر دیا گیا تھا تو استکثارِ عمل کا مظاہرہ فرمایا تا کہ امت کے لئے رہنمائی ہو کہ موت کا قرب محسوس کر کے عبادات میں زیادہ سے زیادہ محنت کریں تا کہ اللہ سے جب ملیں تو اعمال کے لحاظ سے بہترین حال پر ہوں یہ بھی کہا گیا ہے کہ چونکہ اس رمضان میں جناب جبریل علیہ السلام نے آپ سے دو مرتبہ قرآن پاک کا دور کیا تھا جبکہ قبل ازیں ایک مرتبہ کرتے تھے چنانچہ آپ نے بھی اعتکاف کا معمول کا دورانیہ دوگنا کر دیا۔ اس کی تائید اس سے بھی ملتی ہے کہ ابن ماجہ کی (هناد عن أبي بكر بن عياش) سے اسی روایت کے آخر میں اس کے ساتھ متصل اسی دورِ قرآن والی بات کو ذکر کیا ہے۔ ابن العربی لکھتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ اس کا سب یہ ہو کہ ایک مرتبہ (جیسا کہ ذکر ہوا) آپ نے رمضان کا اعتکاف قضاء کر کے شوال میں کیا تو اگلے برس اس کے بدلے کے طور پر رمضان میں بیس دن کا اعتکاف بیٹھے تا کہ قضاء بھی رمضان کے ایام میں حاصل ہو۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس سے بھی قوی توجیہہ یہ ہے کہ اس لئے بیس دن کا اعتکاف فرمایا کہ اس سے گذشتہ کے رمضان کو سفر میں تھے، نسائی اور ابو داؤد کی روایتِ ابی بن کعب جیسے ابن حبان وغیرہ نے صحیح کہا ہے، میں ہے کہ آنحضرت ہر سال آخری عشرہ رمضان کو اعتکاف بیٹھا کرتے تھے ایک رمضان کو سفر کر کے سبب فوت ہوا تو اگلے برس بیس دن بیٹھے۔ تعددِ قصہ مع تعددِ سبب بھی محتمل ہے۔ ایک مرتبہ بسبب سفر، ایک مرتبہ، دو مرتبہ دورِ قرآن کے سبب۔ ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس جہت سے بنتی ہے کہ بظاہر بیس دن کا یہ اعتکاف بالتوالی (پیدرپے) تھا لہٰذا درمیانی عشرہ بھی ان ایامِ اعتکاف میں داخل تھا یا اس روایت کے اطلاق کو دوسری روایات کے تقید پر محمول کیا ہے۔

بابُ مَن أرادَ أن يَعتكِفَ ثُم بَدَا له أن يَخرُجَ

(اعتکاف کا ارادہ کیا پھر کسی وجہ سے ملتوی کر دیا)

حدثنا محمد بن مقاتل أبو الحسن أخبرنا عبد الله أخبرنا الأوزاعی قال حدثنی يحيی بن سعيد قال حدثتنی عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة رضی الله عنها أنَّ رسولَ اللهﷺ ذَكرَ أنْ يَعتكفَ العشرَ الأواخرَ مِنْ رمضانَ فاستَأذَنَتْهُ عائشةُ فأذنَ لهَا وسألتْ حفصةُ عائشةَ أن تستأذِنَ لَهَا ففعلَتْ فلمَّا رأتْ ذلك زينبُ بنتُ جحشٍ أمرَتْ ببنَاءٍ فَبُنِيَ لهَا قالتْ وكانَ رسولُ اللهِ إذا صلّى انصرَفَ إلىٰ بنَائِهِ فأبصرَ الأَبْنِيَةَ فقال ماهذا ؟ قالُوا بناءُ عائشةَ وحفصةَ وزينبَ فقال رسولُ اللهﷺ آلْبِرَّ أرَدْنَ بهذا؟ما أنَا بِمُعتَكِفٍ فرَجعَ فلمَّا أفطرَ اعتَكَفَ عشرًا مِنْ شَوّالٍ۔ (گزر چکی)

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں، سابقہ ذکر کردہ حدیث (عمرة عن عائشة) ہے اس کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے ابھی اعتکاف شروع نہ کیا تھا (ما أنا بمعتكف سے یہ استنباط کیا ہے)۔

بابُ المُعتكفِ يُدخِلُ رأسَه البيتَ للغَسلِ

(معتکف گھر میں دھونے کیلئے سر داخل کر سکتا ہے)

حدثنا عبد الله بن محمد حدثنا هشام بن يوسف أخبرنا معمر عن الزهر ی عن عروة عن عائشة رضی الله عنها أنها كانتْ تُرَجِّلُ النبیَ ﷺ وهیَ حائضٌ وهوَ مُعتكِفٌ فی المسجدِ وهیَ فی حُجرتهَا يُنَاوِلُهَا رَأسَهُ۔ (گزر چکی ہے)

شیخ بخاری عبداللہ المسند ی ہیں، اوائلِ اعتکاف میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔

خاتمه

تراویح، لیلۃ القدر اور اعتکاف کے ابواب کی جملہ احادیثِ مرفوعہ (39) ہیں، ان میں سے دو معلق ہیں، مکررات، اس میں اور سابقہ میں۔ (30) احادیث ہیں، دو کے سوا باقی کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے چار آثارِ صحابہ وتابعین بھی ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب البيوع

وقول الله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾[البقرة:۲۷۵] وقوله:﴿إلا أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيْرُوْنَهَا بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة:۲۸۲].

اللہ نے تجارت حلال اور سود حرام کر دیا ہے۔ (دوسری آیت میں بھی تجارت کا ذکر ہے)۔

نسفی اور ابوذر کے نسخوں میں آیتیں شاملِ ترجمہ نہیں۔ بیوع بیع کی جمع ہے چونکہ تجارت کی مختلف انواع واقسام ہیں اس لئے جمع کا لفظ استعمال کیا۔ بیع کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ قیمت لے کر ملکیت کسی کو منتقل کر دینا۔ شراء، خریدنے والے کے قبول کر لینے کو کہیں گے۔ دونوں کا ایک دوسرے پر بھی (تجوزاً) اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ جوازِ بیع پر اہل اسلام کا اجماع ہے کیونکہ اس کے بغیر چارہ کار نہیں۔ پہلی آیت جوازِ بیع میں اصل ہے اس کی بابت اصح قول یہ ہے کہ عام مخصوص ہے، لفظ لفظِ عموم ہے جو ہر بیع کو متناول ہے جس کا مقتضا ہر قسم کی بیع کی اباحت ہے مگر شارع نے بعض اقسام کو منع کیا ہے اور انہیں حرام قرار دیا ہے تو یہ اباحت میں عام تو ہے مگر مخصوص ہے اس بیع کے ساتھ جس کے منع ہونے پر کوئی دلیل نہیں بعض نے عام، مراد بہ الخصوص بھی کہا ہے۔ بعض نے مجمل مبیَّن بالسنۃ کہا ہے ان سب اقوال کا تقاضہ ہے کہ الف لام کے ساتھ محلّی مفرد لفظ عام ہوتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ الف لام عہد کا ہے اور اس کا نزول شرع کی طرف سے بعض بیوع کو حلال اور بعض کو حرام کر دینے کے بعد ہوا۔ تو (وأحل الله البيع) سے مراد وہ بیوع جن کی حلت بیان کی جا چکی ہے۔ امام شافعی کی مباحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ بیوع فاسدہ بھی بیع ہی کہلائی جائیں گی اگرچہ ان کے ساتھ حنث واقع نہ ہوگا کہ قسموں کی بناء عرف کے مطابق ہوتی ہے۔ دوسری آیت میں فوری منعقد ہونے والی بیوع اور بیوعِ مؤجلہ کی بابت ذکر ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ (وأحل الله البيع الخ) ان کے قول (إنما البيع مثل الربا) کا جواب ہے حاصلِ جواب یہ ہے کہ تم دونوں کو برابر کیسے قرار دے سکتے ہو جبکہ دونوں کا فرق جلی اور ظاہر ہے پس وہ حلال ہے جبکہ سود حرام۔ (ڈاکٹر ملک غلام مرتضی شہید نے جن کے دروسِ قرآن ٹی وی پر بہت مشہور تھے ایک درس میں اس آیت کی بابت نہایت عمدہ بات کہی کہ جب کافروں نے کہا کہ سود بھی تو بیع ہی کی طرح ہے اس کے جواب میں اللہ تعالی دونوں کے تفرقہ کی بحث میں نہ پڑے بلکہ ایک شانِ شاہانہ سے کہا بس ہم نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام، تمہارے لئے اتنا ہی کافی ہے کیونکہ اور چونکہ چنانچہ میں مت پڑو)۔ علامہ مزید لکھتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ کفار کے لئے یہ کہنا اوضح فی المراد تھا (إنما الربا مثل البيع) یعنی اسے بھی اس کی طرح حلال ہونا چاہئے اس پر ناصر الدین بن المنیر تبصرہ کرتے ہیں کہ دونوں ترکیبیں صحیح ہیں حاصلِ کلام یہ ہے کہ دونوں ایک جیسی ہیں لہذا یا تو سود بیع کی طرح حلال یا بیع سود کی طرح حرام ہونی چاہیے، ان کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہ تھا مگر قرآن نے دونوں کے مابین فرق کی طرف اور ایک کے دوسرے پر قیاس کرنے کی عدمِ صحت کی طرف رہنمائی کی۔

بابُ ما جاءَ فی قولِ اللهِ عزّ وَجل

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَO وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْلَهْوًا انْفَضُّوْا إِلَيْهَا وَتَرَكُوْكَ قَآئِمًا، قُلْ مَا عِنْدَ اللّٰهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللّٰهُ خَيْرُ الرّٰزِقِيْنَO﴾ [الجمعة: ١٠. ١١] ﴿لا تَأْكُلُوْٓا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّآ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]

(پھر جب نماز ختم ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ تعالیٰ کا فضل تلاش کرو اور اللہ تعالیٰ کو بہت زیادہ یاد کرو تا کہ تمہارا بھلا ہو اور جب انہوں نے سودا بکتے دیکھا یا کوئی تماشا دیکھا تو اس کی طرف متفرق ہو گئے تجھ کو کھڑا چھوڑ دیا تو کہہ دے کہ جو اللہ تعالیٰ کے پاس ہے وہ لہو اور تجارت سے بہتر ہے اور اللہ ہی ہے بہتر روزی رزے دینے والا۔ ایک دوسرے کے اموال باطل طریقے سے نہ کھاؤ، ہاں باہمی رضامندی سے تجارت کرو)۔

(لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الخ) پہلی آیت (فإذا قضيت الخ) سے تلاشِ فضل کے عمومی حکم سے مشروعیتِ بیع ماخوذ ہے کہ یہ تجارت اور تکسّب کی تمام انواع کو شامل ہے اکثر کے نزدیک یہ امر مذکور (وابتغوا) برائے اباحت ہے۔ داؤدی لکھتے ہیں اس شخص کی نسبت امرِ وجوبی قرار پائے گا جس کے پاس کوئی شئی نہیں اور وہ کمانے پر قدرت بھی رکھتا ہے تا کہ محتاجِ سوال نہ بنے، باقی تشریح تفسیرِ سورت الجمعۃ میں آئے گی۔ بظاہر بخاریؒ نے یہ ترجمہ (وابتغوا من فضل الله) پر باندھا ہے۔ ذکرِ تجارت پر مستقل ومفرد ترجمہ آگے آ رہا ہے۔ (إلا أن تكون) بالاتفاق استثناء منقطع ہے مفہوم یہ ہے کہ بباطل ایک دوسرے کے اموال نہ کھاؤ لیکن اگر تجارت ہو اور باہمی رضامندی ہو تب باطل نہ ہو گا ابوداؤد نے ابوسعید سے ایک طویل حدیث روایت کی ہے جس میں ہے (إنما البيع عن تراض)۔ (یعنی تجارت وہ جو باہمی رضامندی سے ہو) سعید عن قتادہ کے طریق سے ہے کہ یہ آیت پڑھ کر کہا تجارت اللہ تعالیٰ کی طرف سے رزق ہے اس کے لئے جو اسے صدق کے ساتھ کرے۔

حدثنا أبو اليمان قال حدثنا شعيب عن الزهرى قال أخبرنى سعيد بن المسيب وأبو سلمة بن عبدالرحمن أن أبا هريرة رضى الله عنه قال إنكمْ تقولونَ أنّ أبَا هريرة يُكثِرُ الحديثَ عنْ رسولِ اللهِﷺ وتقولونَ مَا بالُ المهاجرينَ والأنصارِ لا يُحَدِّثُونَ عنْ رسولِ اللهِﷺ بمثلِ حديثِ أبى هريرةَ ؟ و إنّ إخوَتىَ مِنَ المهاجرينَ كانَ يَشغَلُهُمُ الصَّفقُ بالأسواقِ وكُنتُ ألزَمُ رسولَ اللهِﷺ علىٰ ملْءِ بَطْنِى فَأشهَدُ إذا غَابُوا وأحفظُ إذا نَسُوْا وكانَ يشغَلُ إخوتى مِن الأنصارِ عَملُ أموالِهِمْ وكنتُ امرأً مِسكينًا مِن مَساكينِ الصُّفَّةِ أعِيْ حِينَ يَنسَوْنَ و قد قال رسولُ اللهِﷺ فى حديثٍ يُحدِّثُهُ إنه لَن يَبسُطَ أحَدٌ ثوبهُ حتى أقْضى مَقالتِيْ هذهِ ثمّ يَجمَعُ إليه ثوبهُ إلا وَعى ما أقولُ فبسطتُ نَمِرَةً عليَّ حتى إذا قضى رسولُ اللهِﷺ مَقالتَهُ جَمَعْتُهَا إلىٰ صَدرِىْ فما نَسِيتُ مِن

مَقالَةِ رسولِ اللهِ ﷺ تلكَ مِنْ شيءٍ

حضرت ابو ہریرہؓ نے کہا تم لوگ کہتے ہو کہ ابو ہریرہؓ تو رسول اللہ ﷺ کی احادیث بہت زیادہ بیان کرتا ہے اور یہ بھی کہتے ہو کہ مہاجرین و انصار ابو ہریرہؓ کی طرح کیوں حدیث نہیں بیان کرتے؟ اصل وجہ یہ ہ کہ میرے بھائی مہاجرین بازار کی خرید و فروخت میں مشغول رہا کرتے تھے اور میں اپنا پیٹ بھرنے کے بعد پھر برابر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر رہتا اس لئے جب یہ بھائی غیر حاضر ہوتے تو میں اس وقت بھی حاضر رہتا اور میں یاد کر لیتا جس کو وہ بھول جایا کرتے تھے اس طرح میرے بھائی انصار اپنے اموال میں مشغول رہتے لیکن میں صفہ میں مقیم مسکینوں میں سے ایک مسکین آدمی تھا جب انصار بھولتے تو میں اسے یاد رکھتا ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے ایک حدیث بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ جو کوئی اپنا کپڑا پھیلائے اور اس وقت تک پھیلائے رکھے جب تک اپنی یہ گفتگو نہ پوری کر لوں پھر اس کپڑے کو سمیٹ لے تو وہ میری باتوں کو یاد رکھے گا چنانچہ میں نے اپنا کمبل اپنے سامنے پھیلا دیا پھر جب رسول اللہ ﷺ نے اپنی باتیں ختم کیں تو میں نے اسے سمیٹ کر اپنے سینے لگا لیا اور اس کے بعد پھر کبھی میں آپ کی کوئی حدیث نہیں بھولا۔

(أخبرني سعيد و أبو سلمة الخ) شعیب کی روایت میں اسی طرح ہے، کتاب العلم میں (مالك عن الزهری) کے حوالے سے (عن الأعرج) تھا۔ آگے الاعتصام میں (سفيان عن الزهری) کے طریق سے سیاق اتم ہے۔ محلِ ترجمہ حدیث کا یہ جملہ ہے (كان يشغلهم الصفق الخ)۔ (اس کی تشریح مع بقیہ مباحث ذکر ہو چکے ہیں)۔ (نمرة) رنگ دار چادر، بقول ثعلب دھاری دار۔ بقول قزاز جس میں سفید اور سیاہ خطوط ہوں (من مقالة رسول الله ﷺ تلك) بظاہر عدم نسیان کا تعلق آنجناب کی اس گفتگو سے ہے مگر العلم کی روایت میں عموم ہے کہ تمام اخذ کردہ احادیث مراد ہیں۔

اس حدیث کو مسلم نے (الفضائل) جب کہ نسائی نے (العلم) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله حدثنا إبراهيم بن سعد عن أبيه عن جده قال قال عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه لمّا قَدِمنَا المدينةَ آخىٰ رسولُ اللهِ ﷺ بيني وبين سعدِ بنِ الربيع فقال سعدُ بن الربيع إني أكثرُ الأنصارِ مالًا فأقسِمُ لَكَ نِصفَ مالي وانْظرْ أيَّ زوجتَيَّ هَوِيْتَ نَزلْتُ لَكَ عَنهَا فإذَا حَلّتْ تَزوَّجْتَهَا قال فقال لَهُ عبدُالرحمنِ لا حاجةَ لي فِيْ ذٰلكَ هَلْ مِنْ سُوقٍ فيهِ تِجارةٌ؟ قال سوقُ قَينُقاع قال فغَدَا إليهِ عبدُالرحمنِ فأتىٰ بِأقِطٍ و سَمنٍ قال ثمّ تابَعَ الغُدُوَّ فمَا لَبِثَ أنْ جاءَ عبدُالرحمنِ عليهِ أثرُ صُفرةٍ فقال رسولُ اللهِ ﷺ تَزوَّجتَ؟ قال نعمْ قال ومَنْ؟ قال امرأةً مِنَ الأنصارِ قال كمْ سُقْتَ؟ قال زِنةَ نَواةٍ مِنْ ذَهبٍ أوْ نواةً مِنْ ذَهبٍ فقال لَهُ النبيُّ ﷺ أَوْلِمْ ولَو بشاةٍ

عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جب ہم مدینہ میں آئے تو رسول اللہ ﷺ نے میرے اور سعد بن ربیع (رضی اللہ عنہما) کے درمیان بھائی چارہ کرایا، سعد بن ربیع نے (مجھ سے) کہا کہ "میں تمام انصار کی نسبت زیادہ مالدار ہوں میں تمہیں اپنا نصف مال دیدوں گا اور تم میری دونوں بیویوں میں سے جس کو پسند کرو میں اسے تمہارے لئے طلاق دیدوں گا پھر جب وہ عدت پوری کر چکے تو تم اس سے نکاح کر لینا۔ عبدالرحمٰنؓ نے جواب دیا کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے (تم یہ بتاؤ)

یہاں کوئی بازار بھی ہے جس میں تجارت ہوتی ہو؟ جواب دیا کہ ہاں قینقاع بازار ہے۔ صبح کو عبدالرحمٰن اس بازار میں گئے اور وہاں سے کچھ پنیر اور گھی لے آئے (راوی) کہتا ہے پھر تو انہوں نے روزانہ جانا شروع کیا کچھ دنوں بعد عبدالرحمٰن آئے تو ان (کے لباس) پر زردی کا نشان تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کیا تم نے نکاح کیا ہے؟ عرض کیا جی ہاں۔ آپ نے فرمایا کس سے؟ انہوں نے کہا ایک انصاری خاتون سے تو آپ نے فرمایا تم نے اس کو کس قدر مہر دیا؟ انہوں نے عرض کیا ایک گٹھلی کے برابر سونا یا یہ کہا کہ ایک سونے کی گٹھلی، تو اُن سے نبی ﷺ نے فرمایا کہ ولیمہ کرو اگرچہ ایک بکری کا سہی۔

(عن جده) یعنی ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف، ابونعیم نے المستخرج میں اسے مسند عبدالرحمٰن کی حیثیت سے ذکر کیا ہے۔ (آخی الخ) قصہ سلمان و ابودرداء میں زمانہ مواخات کی بابت ذکر گذرا ہے۔ (سعد بن الربیع) فضائل انصار میں ان کا ذکر آئے گا۔ (نزلت لك عنها) یعنی طلاق دے دیتا ہوں۔ (حلت) یعنی عدت پوری ہو۔ ابن التین کہتے ہیں حضرت سعد کا ابن عوف سے یہ کہنا آنجناب کے انصار کو اس ہدایت سے قبل تھا کہ اپنے مہاجرین بھائیوں کو نصف پیداوار دے دیا کرو۔ (سوق قینقاع) ق پر زبر اور نون پر پیش ہے۔ بقول ابن التین نون پر زبر بھی صحیح ہے زیر بھی محکی ہے۔ یہ یہود کے مدینہ میں موجود تین قبائل میں سے ایک قبیلہ تھا جس کی طرف اس بازار کی نسبت ہوئی۔ (تابع الغدو) یعنی اب روزانہ بازار بغرضِ تجارت جانا شروع کر دیا۔ اس حدیث پر مفصل بحث کتاب النکاح میں ہوگی۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا زهير حدثنا حميد عن أنس رضى الله عنه قال قَدِمَ عبدالرحمن بن عوف المدينةَ فآخىٰ النبيُ ﷺ بينَه و بينَ سعدِ بن الربيعِ الأنصاريِ و كانَ سعدٌ ذَا غِنًى فقال لعبدِ الرحمنِ أُقاسِمُكَ مالِي نصفينِ و أُزَوِّجُكَ قال بارَكَ اللهُ لَكَ فِيْ أهلِكَ و مالكَ دُلُّونِيْ علَى السُوقِ فمَا رَجعَ حتى استَفْضلَ أَقِطًا وسَمنًا فأتَى بِهِ أهلَ منزِلِهِ فمكثْنَا يسيرًا أوْ ماشاءَ اللهُ فجاءَ وعليه وَضَرٌ مِنْ صُفرةٍ فقال له النبي ﷺ مَهْيَمْ؟ قال يا رسولَ اللهِ تَزَوَّجْتُ امرأةً مِنَ الأنصارِ قال ماسُقتَ إليهَا؟ قال نواةً منْ ذَهبٍ أوْ وَزنَ نواةٍ منْ ذَهبٍ قال أَوْلِمْ ولَوْ بِشَاةٍ۔ (سابقہ ہے)

سابقہ روایت نئی سند کے ساتھ ہے۔ امام بخاری نے ابن عوف کا یہ قصہ حمید، ثابت اور عبدالعزیز بن صہیب کے طرق سے روایت کیا ہے یہ تینوں حضرت انس سے اس کے راوی ہیں ان سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ آیا حضرت انس نے حضرت عبدالرحمٰن سے اس کا تلقی کیا تھا، البتہ مسلم اور نسائی کی (عبد العزيز عن أنس) کے طریق سے روایت میں (عن عبدالرحمن قال رآنی رسول الله ﷺ الخ) مذکور ہے دار قطنی نے بھی (مالك عن حميد) کے حوالے سے (أنس عن عبدالرحمن) ہی ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں روح بن عبادہ مالک سے اس کے ساتھ متفرد ہیں، محفوظ وہی ہے جسے جماعت نے روایت کیا ہے (یعنی بغیر عبدالرحمٰن کے واسطہ کے)۔ ان حدیثوں سے استدلال کیا گیا ہے کہ بعض صحابہ کرام سلسلۂ تجارت سے منسلک تھے اور بذریعہ تجارت تکسب بذریعہ ہبہ تکسّب سے افضل ہے۔ (مَہیَم) کلمہ استفہام، ماشأنك کے ہم معنی۔ علامہ انور (نواة من ذهب) کی بابت عینی اور وہ مرغینانی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ نواۃ ایک سکہ تھا جو پانچ درہم مالیت کا تھا، البتہ (زنة نواة الخ) سے ظاہری معنی ہی مراد ہے یعنی گٹھلی کے برابر ہونا۔

حدثني عبدالله بن محمد حدثنا سفيان عن عمرو عن ابن عباس رضى الله عنهما

قال كانت عُكاظٌ ومَجَنَّةُ وذُوالمَجازِأسواقًا في الجاهلية فلمّا كانَ الإسلامُ فكأنَّهُم تَأثَّمُوا فيه فنزلَتْ ﴿لَيسَ عَلَيكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة:۱۹۸] في مواسمِ الحج قرأها ابنُ عباس

ابن عباسؓ نے کہ عکاظ مجنہ اور ذوالمجاز عہد جاہلیت کے بازار تھے جب اسلام آیا تو ایسا ہوا کہ مسلمان لوگ گناہ سمجھنے لگے اس لئے یہ آیت نازل ہوئی ''تمہارے لئے اس میں کوئی حرج نہیں اگر تم اپنے رب کے فضل کی تلاش کرو حج کے موسم میں یہ ابن عباسؓ کی قراءت ہے۔

عبداللہ مسندی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ اس حدیث میں زمانہ جاہلیت کے چند مشہور (تجارتی اور ادبی) بازاروں کا تذکرہ ہے (چونکہ ان میں معاشی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ دور جاہلیت کے فخر ومباہات پر مشتمل اشعار وخطب بھی پیش کئے جاتے تھے لہذا) اسلام کے بعد (خصوصا فتح مکہ کے بعد) مسلمانوں نے وہاں جانے میں تاثم وحرج محسوس کیا اس پر قرآن نازل ہوا (ليس عليكم جناح أن تبتغوافضلا من ربكم الخ) مفصل بحث کتاب الحج میں ہو چکی ہے۔ (وكان الإسلام) کان تامہ ہے بمعنی (جاء)۔ (تأثموا) یعنی (طرحوا الإثم) یعنی اثنائے حج اس خیال سے تجارتی سرگرمیوں سے پرہیز کرنے لگے کہ کہیں یہ گناہ کی بات نہ ہو ابن عباس کا اس آیت میں (في مواسم الحج) کا اضافہ کرنا سنداً صحیح مگر شاذ ہے حجت ہے مگر یہ قرآن (قراءت) نہیں۔

بابُ الحَلالُ بَيِّنٌ والحرامُ بَيِّنٌ وبينهمَا مُشتَبِهَاتٌ

(حلال وحرام واضح ہیں اور انکے درمیان مشتبہات ہیں)

حدیثِ باب میں ترجمہ کی عبارت موجود ہے جسے شعبی سے دوطریق اسی طرح ابوفروہ سے بھی دوطریق کے ساتھ لائے ہیں۔ حمیدی نے بھی اپنی مسند میں ابن عیینہ کے حوالے سے اس کی تخریج کی ہے جسمیں وہ اور آگے کے تمام راوی تصریح بالسماع کرتے ہیں۔

حدثني محمد بن المثنى حدثني ابن أبي عدي عن ابن عون عن الشعبي قال سمعتُ النعمانَ بنَ بشير رضي الله عنه يقول سمعتُ النبيَّ ﷺ۔ ح وحدثنا عليُّ بن عبد الله حدثنا ابن عيينة حدثنا أبو فروة عن الشعبي قال سمعتُ النعمان بن بشير عن النبي ﷺ۔ ح وحدثني عبد الله بن محمد حدثنا ابن عيينة عن أبي فروة قال سمعتُ الشعبي سمعتُ النعمانَ بنَ بشير رضي الله عنهما عن النبي ﷺ۔ ح حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن أبي فروة عن الشعبي عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال قال النبيُ ﷺ الحلالُ بَيِّنٌ والحرامُ بَيِّنٌ وبَينَهُمَا أُمُورٌ مُشتَبِهةٌ فمَنْ تَرَكَ ما شُبِّهَ عليهِ مِنَ الإثمِ كانَ لِمَا استبانَ أترَكَ ومَنِ اجْتَرأَ علىٰ ما يَشُكُّ فيه مِنَ الإثمِ أوشَكَ أنْ يُواقِعَ ما استَبَانَ والمَعاصِي حِمَى اللّٰهِ مَنْ يَرتَعْ حَولَ الحِمىٰ يُوشِكُ أنْ يُواقِعَهُ

نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ حلال بھی ظاہر ہے اور حرام بھی ظاہر ہے اور ان کے درمیان شبہ کی چیزیں ہیں تو جس شخص نے اس چیز کو ترک کر دیا جس میں اس کو گناہ کا شبہ ہو تو وہ اس کو بھی چھوڑ دے گا جو صاف، صریح اور کھلا ہوا گناہ ہو۔ اور جو شخص اس بات پر جرات کرے گا جس کے گناہ ہونے میں شک ہو تو عنقریب وہ صریح گناہ میں بھی مبتلا ہو جائے گا۔ اور معاصی (یعنی گناہ) اللہ تعالیٰ کی چراگاہیں ہیں جو جانور اس چراگاہ (یعنی گناہ) کے گرد چرے گا تو عنقریب وہ اس چراگاہ میں بھی پہنچ جائے گا۔

چوتھے طریق یعنی محمد بن کثیر کی سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں، سیاق انہی کی نقل کردہ عبارت پر مشتمل ہے جیسا کہ ابونعیم نے المستخرج میں صراحت کی ہے، ابن عیینہ کا سیاق ابن خزیمہ اور اسماعیلی نے نقل کیا ہے، اس کے آخر میں ہے (ولکل ملك حمی وحمی الله فی الأرض معاصیه) ابن عون کا سیاق ابو داؤد اور نسائی وغیرھما نے نقل کیا ہے۔ ابوفروہ جو الاکبر ہیں، کا نام عروہ بن حارث تھا ہمدانی وکوفی ہیں ایک راوی ابوفروہ اصغر بھی ہیں جو جہنی وکوفی تھے ان کا نام مسلم بن سالم تھا ان کی بھی صحیح بخاری میں ایک حدیث ہے جو (الأنبیاء) میں آئے گی۔ (الحلال بین الخ) اس میں احکام کی تین اقسام بیان کی گئی ہیں جو منطقی اعتبار سے بھی صحیح ہے کیونکہ یا تو کسی شیء کی طلب پر نص اور ترک پر وعید بھی ہوتی ہے یا اس کے برعکس ترک پر نص اور فعل پر وعید ہوگی یا نہ نص، نہ وعید ہے پس اول حلال بین ہے (یعنی واضح حلال)، ثانی حرام بین ہے۔ (الحلال بین) کا معنی یہ ہوا کہ اس کے بیان کرنے کا ہر کوئی محتاج نہیں ہے اور اس کی معرفت ہر ایک کو حاصل ہے تیسری قسم مشتبہ امور کی ہوئی ان کا حلال یا حرام ہونا مخفی وغیر ظاہر ہے۔ اس قسم سے اجتناب بہتر ہے کیونکہ اگر فی نفس الامر حرام ہے تو بچ گیا اگر حلال ہے تو بھی اجر کا مستحق ہے کہ اس حدیث پر عمل کیا۔ مشتبہ سے مراد یہ ہے کہ بعض لوگ اسے نہیں جانتے کیونکہ آپ نے فرمایا (لا یعلمها کثیر من الناس)۔ باقی مفصل بحث کتاب الایمان میں (باب من استبرأ لدینه و عرضه) کے تحت گذر چکی ہے۔ اکثر ائمہ محدثین نے تواردا اس حدیث کو (البیوع) میں نقل کیا ہے کیونکہ مالیات کے میدان میں کثیر اوقات شبہ واقع ہوتا ہے۔ بعض نے اس سے استدلال کیا ہے کہ ایسی اشیاء پر جن کے بارہ میں کوئی نص نہیں، حلال یا حرام کا حکم نہ لگایا جائے ابن حجر کہتے ہیں لیکن آپ کا فرمان کہ (لا یعلمها کثیر من الناس) سے ظاہر ہوتا ہے کہ کچھ کے پاس ضرور ان کی بابت علم ہوگا۔

(لما استبان أترك) استبان یعنی جن کی تحریم ظاہر ہو۔ (أترك، اسم تفضیل ہے)۔ (أوشك أن الخ) یعنی جو مشتبہات سے پرہیز نہیں کرتا قوی احتمال ہے کہ ایک دن حرام کو بھی منہ لگا لے گا (مثلا سگریٹ پینے والے سے کچھ بعید نہیں کہ کسی دن مزید کی طلب میں شراب چکھ لے)۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ جیسا کہ کتاب الایمان کی بحث میں ذکر کیا یہ حدیث بہت جلیل القدر ہے کہ حلال وحرام کی بابت ایک ضابطہ پر مشتمل ہے، کہتے ہیں ہمیں نہیں علم کہ (الحلال بین والحرام بین) سے کیا مراد ہے کیونکہ کثیر اوقات انہیں غیر بین بھی پاتے ہیں (شاید ان کی مراد ان اشیاء سے ہے جو مابعد زمانہ کی پیداوار ہیں، اب سگریٹ اور منہ میں رکھنے والی نسوار کے بارہ میں اکثر علماء متردد ہیں کہ کیا حکم لگایا جائے، نسوار کے بارہ میں سرحد کے بعض دوستوں سے پوچھا ان کے بقول اس میں نشہ ہے لہذا اس پر وہی حکم لگانا ممکن ہے۔ سگریٹ میں نشہ تو نہیں مگر اس کی صفت۔ لا یسمن ولا یغنی من جوع۔ کی ہے کہ نہ بھوک مٹائے اور نہ پیاس، پھر پیسے کا ضیاع، فائدہ کوئی نہیں اسی طرح پان میں بھی پیسے کا اسراف وضیاع ہے بالخصوص اگر دن میں کئی پان کھانے کی عادت ہو اس پر مستزاد ان کی وجہ سے جسم کو پہنچنے والا نقصان، سگریٹ سے پھیپھڑوں کو اور پان سے دانتوں اور منہ کے

دوسرے اعضاء کو، پھر یہ ایک مشقِ لا حاصل ہے آنحضرت کے فرمان۔ دع مالا یعنیك إلى ما یعنیك۔ کہ لایعنی اشیاء وامور کو ترک کردو۔ کے بمصداق ان سے احتراز ہی بہتر ہے)۔ علامہ لکھتے ہیں اس بارے شوکانی نے ایک رسالہ لکھا ہے مگر اس کا حلِ الفاظ کے سوا کوئی محصل وفائدہ نہیں اور شوکانی جیسوں سے اسی چیز کی امید کی جاسکتی ہے۔

بابُ تفسیرِ المُشَبَّهاتِ (تفسیرِ مشبہات)

وقال حسَّانُ بن أبی سِنان ما رأیتُ شیئًا أهونَ مِن الوَرِعِ دَعْ ما یُریبُکَ إلی ما لا یُریبکَ

(حسان بن ابوسنان کہتے ہیں تقوی اختیار کرنا کیا مشکل ہے بس مشکوک چیزوں سے بچو)

نسفی کے نسخہ میں (شُبُهات) اور ابن عساکر کی روایت کی رو سے (مشتبهات) ہے۔ چونکہ حدیثِ نعمان میں آپ کا قول تھا (إن الشبهات لا یعلمها کثیر من الناس) اس کا مقتضایہ ہے کہ بعض علماء ان مشبہات سے واقف وعارف ہوتے ہیں تو مصنف نے چاہا کہ ان کی معرفت کا راستہ ذکر کریں تا کہ ان سے اجتناب ہو چکے چنانچہ سب سے پہلے ایک عمومی ضابطہ بیان کیا ہے پھر درجہ بدرجہ احادیث لائے ہیں جن سے واجب الاجتناب اشیاء کے مراتب ظاہر ہوتے ہیں۔ پھر اگلا ترجمہ ان میں مستحب الاجتناب پھر اس کے بعد مایکرَہ کے بیان میں ہے اس کی تشریح یہ ہے کہ شی کی اصل یا تو تحریم ہوگی یا اباحت یا اس بارے شک ہوگا۔ اول کی مثال شکار ہے جسے پاک کرنے سے قبل کھانا حرام ہے اگر اس بارے شک ہو تو تحریم شمار ہوگی اسی طرف حدیثِ عدی دلالت کناں ہے۔ ثانی کی مثال طہارت کی ہے جو یقینی حدث سے ہی زائل تصور ہوگی، اس طرف حدیثِ عبداللہ بن زید اشارہ کرتی ہے، جو آگے تیسرے باب میں آئے گی۔ تیسری قسم جس کے بارہ میں تردد ہے کہ مباح ہے یا محظور؟ تو اس کی نسبت احتراز ہی اولی ہے۔ دوسرے باب کی گری ہوئی کھجور والی حدیث سے اس کا اشارہ ملتا ہے۔

(وقال حسان الخ) یہ بصری ہیں، زمانہ تابعین کے یکے از عُباد ہیں صحیح میں ان کا تذکرہ صرف اسی ایک جگہ ہے، اسے احمد نے (الزهد) اور ابونعیم نے (الحلیة) میں موصول کیا ہے اس کے الفاظ ہیں (إذا شککت فاترکه)۔ (یعنی اگر تجھے کسی چیز کے بارہ میں شک ہو تو اسے چھوڑ دے) ابونعیم نے ایک اور طریق سے نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ یونس بن عبید (محدث) اور حسان (زاهد) جمع ہوئے یونس کہنے لگے میں نے تقوی و ورع سے زیادہ سخت چیز کوئی نہیں دیکھی اس پر حسان کہنے لگے میں نے اس سے اھون چیز کبھی نہیں پائی، یونس نے پوچھا وہ کیسے؟ کہنے لگے میں نے اصول بنالیا ہے کہ جس چیز میں شک ہوا سے چھوڑ دیتا ہوں، تو بڑے آرام سے ہوں۔ بعض علماء کا تبصرہ ہے کہ حسان نے اپنے قدرِ مقام کے موافق بات کہی، جس ترک کی طرف وہ اشارہ کر رہے ہیں وہ اکثر لوگوں پر کثیر و پُر مشقت افعال کے تحمل سے اشد ہے۔ (دع ما لا الخ) کی عبارت ایک مرفوع حدیث ہے جسے ترمذی، نسائی، احمد، ابن حبان اور حاکم نے حسن بن علی کے حوالے سے روایت کیا ہے۔ حضرت انس سے بھی مسند احمد میں، ابن عمر سے طبرانی کی الصغیر میں، ابوھریرہ اور واثلہ بن اسقع سے بھی مرفوعاً، اسی طرح ابن عمر اور ابن مسعود کے قول سے بھی مروی ہے۔

علامہ انور اس مقام پہ امام بخاری کے بدیع تراجم پر انہیں زبردست خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں کہ اولاً اس کے مصداق کو متعین

کرنے کے لئے ترجمہ قائم کیا پھر ان اشیاء کے ذکر میں جن سے اجتناب مستحب ہے پھر وساوس کی بابت باب باندھا تا کہ شبہات اور وساوس کا تفرقہ واضح کریں پس شبہات سے احتراز دین کی حفاظت اور وساوس کی طرف توجہ دینا دین کو خراب کرنے کے مترادف ہے۔

حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان أخبرنا عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي حسين حدثنا عبد الله بن أبي مُليكة عن عقبة بن الحارث رضي الله عنه أنَّ امْرأةً سوداءَ جاء تْ فزَعمتْ أنَّها أرضعَتْهما فذَكرَ لِلنبيِّ ﷺ فأعرضَ عنهُ وتَبسَّمَ النبيُّ ﷺ قال كيفَ وقد قِيلَ؟ وقد كانتْ تحتَه ابنةُ أبي إهاب التَّمِيمي

حضرت عقبہ بن حارث نے بیان کیا کہ ایک سیاہ فام عورت آئیں اور دعویٰ کیا کہ انہوں نے ان دونوں (عقبہ اور ان کی بیوی) کو دودھ پلایا ہے عقبہ نے اس امر کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا تو آپ نے اپنا چہرہ مبارک پھیر لیا اور مسکرا کر فرمایا اب جب کہ ایک بات کہہ دی گئی تو تم دونوں ایک ساتھ کس طرح رہ سکتے ہو ان کے نکاح میں ابواہاب تمیمی کی صاحب زادی تھیں۔

سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ محلِ استدلال (کیف و قد قیل) کا جملہ ہے۔ اس سے بظاہر آپ نے دونوں کے مابین تفریق کرنے کا حکم اس عورت کے یہ کہنے کی وجہ سے دیا کہ اس نے دونوں کو دودھ پلایا ہے، اکثر کے نزدیک یہ حکم مبنی بر احتیاط تھا۔ العلم میں اس پر بحث ہو چکی ہے مزید مباحث کتاب الشہادات میں آئیں گے۔

حدثنا يحيى بن قزعة حدثنا مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها قالت كان عُتبة بن أبي وقاص عَهِدَ إلىٰ أخيهِ سعدِ بنِ أبي وقاص أنّ ابنَ وليدةِ زَمعةَ منّي فاقْبِضْهُ قالتْ فلمّا كانَ عامُ الفتحِ أخذَه سعدُ بنُ أبي وقاص وقال ابنُ أخِي قد عَهِدَ إليَّ فيه فقامَ عبدُ بنُ زمعةَ فقال أخي و ابنُ وليدةِ أبي وُلِدَ على فِراشهِ فتَساوَقَا إلىٰ رسولِ اللهِ ﷺ فقال سعد يا رسولَ اللهِ ابنُ أخيْ كانَ قَدْ عهِدَ إليَّ فيه فقال عبدُ بنُ زمعةَ أخِي و ابنُ وليدةِ أبي وُلِدَ علىٰ فِراشِهِ فقال النبيُّ ﷺ هوَ لكَ يا عبدُ بنَ زمعةَ ثمَّ قال النبيُّ ﷺ الوَلدُ لِلفراشِ ولِلعاهرِ الحَجرُ ثمّ قال لِسودةَ بنتِ زمعةَ زوجِ النبيِ ﷺ احتَجِبِيْ مِنه يا سودةُ لِمَا رأىٰ مِنْ شَبَهِهِ بِعُتبة فَمَا رآهَا حتّٰى لَقِيَ اللّٰهَ

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ عتبہ بن ابی وقاص نے اپنے بھائی سعد بن ابی وقاص کو یہ وصیت کی تھی کہ زمعہ کی لونڈی کا لڑکا میرا ہی ہے لہٰذا تم اس کو اپنے قبضہ میں لے لینا۔ اُم المؤمنین کہتی ہیں پھر جب فتح مکہ کا سال آیا تو سعد نے اسے لے لیا اور کہا کہ یہ میرا بھتیجا ہے، مجھے میرے بھائی نے اس کے بارے میں وصیت کی تھی۔ ادھر عبد بن زمعہ کھڑے ہو گئے اور کہا کہ یہ میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے۔ پھر وہ دونوں نبی ﷺ کے پاس آئے تو سعد نے کہا یا رسول اللہ یہ میرا بھتیجا ہے مجھے میرے بھائی نے اس کی بابت وصیت کی تھی (اور) عبد بن زمعہ نے کہا کہ میرا بھائی ہے، میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے اس کے بستر پر پیدا ہوا ہے تو نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ "اے عبد بن زمعہ وہ لڑکا تمہی کو ملے

گا''۔اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ بچہ اسی کا ہوتا ہے جو جائز شوہر یا مالک ہو اور زنا کرنے والے کو پتھر ملیں گے اس کے بعد آپ نے اُمّ المؤمنین سودہؓ بنت زمعہ سے فرمایا کہ تم اس سے پردہ کرو کیونکہ آپ نے (اس بچہ) میں عتبہ کی مشابہت دیکھی چنانچہ اُمّ المؤمنین سودہؓ کو اس لڑکے نے تا دمِ مرگ نہیں دیکھا۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة قال أخبرني عبد الله بن أبي السفر عن الشعبي عن عدى بن حاتم رضى الله عنه قال سالتُ رسولَ اللهﷺ عن المِعراضِ فقال إذا أصابَ بحَدِّهِ فكُلْ وإذا أصابَ بِعَرضِهِ فقَتَلَ فلا تأكُلْ فإنَّهُ وَقِيذٌ قلتُ يا رسولَ اللهِ أُرسِلُ كَلبِىْ وأُسمِّى فأجِدُ معَه علَى الصَّيدِ كلبًا آخَرَ لَم أُسَمِّ عليه ولاأدرِىْ أيُّهما أخذَ قال لا تأكُلْ إنما سَمَّيتَ علىٰ كلبِكَ ولَمْ تُسَمِّ علَى الآخَرِ

عدی بن حاتمؓ نے بیان کیا کہ میں رسول اللہ ﷺ سے ''معراض'' کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اگر اس کی دھار کی طرف سے لگے تو کھا اگر چوڑائی سے لگے تو مت کھا کیونکہ وہ مردار ہے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور بسم اللہ پڑھ لیتا ہوں پھر اس کے ساتھ مجھے ایک ایسا کتا اور ملتا ہے جس پر میں نے بسم اللہ نہیں پڑھی ہے میں یہ فیصلہ نہیں کر پاتا کہ دونوں میں کون سے کتے نے شکار پکڑا آپ نے فرمایا ایسے شکار کا گوشت نہ کھا کیونکہ تو نے بسم اللہ تو اپنے کتے کے لئے پڑھی ہے دوسرے کے لئے تو نہیں پڑھی۔

اس حدیث کے مباحث کتاب الفرائض میں آئیں گے۔ یہاں وجہِ دلالت (احتجبی منه یا سودة) کا جملہ ہے کہ چونکہ معاملہ مشکوک تھا احتیاطاً حضرت سودہ کو اس سے پردے کا حکم دیا حالانکہ فیصلہ کی رو سے وہ ان کے بھائی قرار دیئے گئے۔ داؤدی نے اعتراض کیا ہے کہ حدیثِ ہذا غیر متعلق ہے۔ مگر ابن التین نے جواب دیا کہ وجہِ دلالت یہ ہے کہ بعض مشبہات حلال جبکہ بعض حرام سے مشابہ ہوتے ہیں تو فیصلہ کی رو سے حضرت سودہ کو اس سے پردہ نہ کرنا چاہئے تھا مگر ظاہری مشابہت عتبہ سے ہونے کی بناء پر معاملہ اس امر کا متقاضی تھا کہ پردہ کریں، لہذا پردے کا حکم دیا۔ ابن قصار کہتے ہیں ام المومنین کے پردہ کرنے کی وجہ یہ تھی کہ شوہر کو حق حاصل ہے کہ اپنی بیوی کو اس کے بھائی یا کسی بھی اقارب سے منع کر دے۔ بعض کہتے ہیں معاملہ چونکہ ام المومنین سے متعلق تھا اس لئے پردے کی بابت سختی ہوئی وگرنہ فیصلے کی رو سے اگر وہ بھائی قرار دیا گیا تھا تو پردہ نہ ہونا چاہئے تھا۔

ابن حجر نے تو مسئلہ الحاق کی بابت بحث کتاب الفرائض تک مؤخر کی ہے مگر علامہ انور مفصلا احناف کا نقطۂ نظر یہیں پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بسا اوقات متعدد افراد کسی ایک باندی سے زنا کرتے، بچہ ہونے پر ان میں سے کوئی ایک دعوی کرتا کہ بچہ اس کا ہے (یا بسا اوقات باندی ان میں سے کسی ایک کی طرف اس کی نسبت کر دیتی) تو اس کا اس کے ساتھ الحاق کر دیا جاتا تھا (یعنی اس کا بیٹا یا بیٹی ڈکلیئر کر دیا جاتا) تو دمِ مرگ عتبہ بن ابی وقاص نے حضرت سودہ کے والد زمعہ کی ایک باندی کے ساتھ زنا کا اقرار کر کے اپنے بھائی سعد کو وصیت کی کہ اس کا بیٹا مجھ سے ہے اسے اپنے قبضہ میں کر لینا۔ لکھتے ہیں عتبہ وہی بد بخت ہے جس کے ہاتھوں غزوہ احد میں آپ کو زخم لگے، حالتِ شرک میں فوت ہوا چنانچہ فتح مکہ کے موقع پر سعد نے اس پر دعوی کیا، مگر عبد بن زمعہ نے انکار کیا کہ میرے والد کی لونڈی ہے اور بچہ ہمارے گھر میں پیدا ہوا ہے لہذا ہمارا ہے۔ آپ نے اس کے موقف کو تسلیم کرتے ہوئے اس کے حق میں فیصلہ صادر فرمایا۔ (ھولك) کہتے ہیں حنفیہ نے اس کا معنی کیا ہے کہ وہ تیری مِلک میں ہے، جبکہ شافعیہ نے یہ معنی کیا ہے کہ وہ تیرا بھائی ہے۔

مسند احمد اورنسائی کی روایت میں اس کے بعد (ليس لك بأخ) بھی ہے اور ذہبی کے نزدیک یہ اضافہ صحیح ہے۔ شافعیہ کے ہاں یہ اضافہ معلول ہے جیسا کہ بیہقی نے کہا ہے، ان کے نزدیک ام المومنین سودہ کو اس سے پردہ کرنے کا حکم احتیاطی تھا کیونکہ اس کی ظاہری مشابہت مدعی عتبہ ہی کے ساتھ تھی۔ احناف کے نزدیک عبد بن زمعہ کے حق میں (على القضاء) فیصلہ دیا جب کہ ام المومنین کو حکمِ حجاب (على الديانت) دیا ان کے نزدیک (هولك) سے مراد اخوتِ نسب نہیں اور ہمارے نزدیک بغیر مالک کے دعوی کے (زمعہ مالک تھے) نسب ثابت نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ اس کی ولیدہ ہے، رہا عتبہ کا دعوی، تو اس سے بھی نسب ثابت نہ ہوگا کہ وہ زانی ہے۔ (وللعاهر الحجر) کہتے ہیں ہمارے شیخ الہند کہا کرتے تھے کہ راوی نے بھی وہی سمجھا جو عین احناف کی فہم ہے اس لئے (ابن زمعة) کہنے کی بجائے (ابن وليدة زمعة) کہا ہے۔ کہتے ہیں کہ احناف میں سے ابن ہمام کا موقف ہے کہ اس خاتون پر ولیدہ کے لفظ کے اطلاق سے اس کا ام ولد ہونا (یعنی مالک کی اولاد کی ماں) ظاہر ہے لہذا ہمارے نزدیک بھی زمعہ سے اس کا نسب ثابت ہونا محتمل ہے علامہ کہتے ہیں مگر اس پر دوسرے طریق میں موجود جملہ (ليس لك بأخ) کا اشکال ہے کیونکہ یہ نسب کے عدم ثبوت میں صریح ہے اصل میں ولیدہ سے مراد ام ولد نہیں بلکہ اردو میں اس کا ترجمہ باندی مناسب رہے گا، تفسیر ابن جریر میں پڑھا کہ یہ باندی مکہ کی بغایا (یعنی طوائفوں) میں سے تھی لہذا شافعیہ کا موقف کہ نسب ثابت ہے اور یہ مبنی علی التحصین ہے (یعنی وہ عورت جس کے بارہ میں دعوی ہے کہ محصنہ ہے) لہذا یہاں تحصین تو ثابت ہی نہیں اس لئے ان کا دعوی بھی منعدم ہے۔ کہتے ہیں شافعیہ کی طرف سے عمرو بن صلاح نے بہت اچھی کلام ہے جسے فتح الباری میں پڑھا جاسکتا ہے۔ (الولد للفراش) کے بارہ میں رقم طراز ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک فراش تین اقسام کا ہے، قوی، متوسط اور ضعیف۔ قوی جس میں بغیر دعوی کے نسب ثابت ہو جس کی نفی صرف لعان کے ساتھ ہی ممکن ہو۔ متوسط جس میں بھی ثبوتِ نسب کیلئے دعوی کی ضرورت نہیں مگر بدون لعان اس کی نفی ہوسکتی ہے۔ ضعیف جس میں بدونِ دعوی ثبوتِ نسب ممکن نہ ہو اور منتفی ہونا بھی ممکن ہو مگر مالک پر از روئے دیانت واجب ہے کہ نسب کا ادعاء کرے، اگر علم ہو جائے کہ بچہ اس سے ہے۔ پہلا فراش منکوحہ کا ہے دوسرا ام ولد کا جب کہ تیسرا لونڈی کا۔ فقہائے احناف کا کہنا ہے کہ منکوحات میں نفسِ نکاح ہی فراش ہے مثلاً اگر کوئی مغربی کسی مشرقیہ سے نکاح کرے پھر دونوں میں سے کوئی جدا نہیں ہوا اور چھ ماہ بعد بچہ پیدا ہوگیا تو اگر چہ اس سے علوق (نطفہ ٹھہرنا) کا عدم امکان ہے مگر اس کی طرف ہی نسبت کی جائے گی کیونکہ ثبوتِ نسب مبنی ہے ثبوتِ فراش بالنص پر جو نکاح ہے اگر نکاح ثابت ہے تو چونکہ یہ وضع حمل کی کم از کم مدت ہے لہذا نسب ثابت ہوگا، فراش کے سبب اس کی طرف نسبت لازم ہے۔ شافعیہ کے ہاں یہ باوجود ان کے اقرار کے کہ مجرد عقدِ نکاح سے وہ فراش ہو جائے گی، مستبعد ہے کیونکہ انہوں نے اس کے ساتھ ساتھ امکانِ وطی کی شرط بھی عائد کی ہے اس صورت مذکورہ میں وہ اس کے ساتھ الحاقِ نسب نہیں کرتے۔ تو یہ حدیث ان پر حجت ہے کیونکہ اس میں بچہ فراش کے تابع کیا گیا ہے (یعنی جس کے بستر، مراد گھر۔ میں ہوا اسی کا کہلائے گا) اور یہی عقل ونقل کا مقتضا ہے۔ نقل تو یہی حدیث اور عقلی طور پر اس لئے کہ قاضی کا یہ دردِ سر نہیں کہ دونوں کی باہم مخالطت کے امکان کی تحقیق کرتا پھرے کیونکہ یہ وہ امور ہیں جن پر بسا اوقات دیگر اہل خانہ بھی مطلع نہیں ہو سکتے۔ تو اس مسئلہ میں مدار فراش پر ہے پھر شافعیہ نے ایک پہلو نظر انداز کر دیا ہے، اسے پیش نظر رکھتے تو اسے مستبعد نہ سمجھتے وہ یہ کہ شرع نے کسی شک کی صورت میں شوہر کو لعان کا حق دیا ہے، صورتِ مذکورہ میں لعان کر سکتا ہے۔ اگر ایک طرف سے شوہر پر تشدید ہے تو دوسری جانب ثبوتِ نسب میں فراش کو معیار بنانے میں تخفیف بھی ہے۔ تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمارے نزدیک بھی صورتِ مذکورہ میں نسب ثابت نہیں مگر اس کا سبب وجوبِ لعان ہے جس کے بعد نسب

منتفی ہوگا جب کہ شافعیہ کی نظر میں یہ انتفاء انتفائے امکان کی وجہ سے ہے۔

محصلِ کلام یہ ہے کہ ولد فراش کے لئے ہے مگر ولیدہ مذکورہ یہاں کسی کا فراش نہیں لہذا کسی سے اس کا نسب ثابت نہیں شافعیہ کہتے ہیں کہ وہ زمعہ کا فراش تھی لہذا نسب ثابت ہے۔ یہاں ایک اور بحث ہے کہ کیا عموم لفظ سے تخصیصِ مورد جائز ہے؟ بظاہر اس کا کوئی ضابطہ نہیں کبھی مخصص اور کبھی غیر مخصص ہے، مقام ومحل کی مناسبت سے۔ یہ کہا جانا ممکن نہیں کہ آپ کا قول (الولد للفراش) خاص اس ولد کے لئے وارد ہے تو یہ ولد مورد ہے اگر اس کا نسب کسی سے ثابت نہ کیا جائے اور ولیدہ کو کسی کا بھی فراش قرار نہ دیا جائے تو گویا یہ عمومِ لفظ سے تخصیصِ مورد ہے حالانکہ بظاہر اگر عموم کسی خاص واقعہ کی بابت وارد ہو تو اس کو لازماً متناول ہوگا۔ بہر حال ہم کہہ چکے ہیں کہ اس بابت کوئی کلیہ نہیں، بخاری کی غرضِ بیان یہ ہے کہ آنجناب نے تمام متعلقین میں سے ہر ایک کو وہ حکم دیا جو اس کے لئے مناسب حال تھا، عبد بن زمعہ کا بھائی اس کی دلیل (کہ اس کے والد کی باندی تھی) کی وجہ سے قرار دیا جب کہ ام المومنین کو اس سے پردے کا حکم عتبہ سے امکانِ نطفہ کے سبب دیا تو یہی استبرائے دین ہے (یہی مقام محلِ ترجمہ ہے)۔ کیا قیافہ اور مشابہتِ ظاہری کا (نسب کے اثبات میں) کوئی اعتبار ہے؟ ہمارے ہاں نہیں جب کہ شافعیہ کی نظر میں ایک حد تک ہے۔ انتھی۔

قسطلانی لکھتے ہیں آنجناب کا یہ فیصلہ آپ کے ذاتی علم کی بنیاد پر بھی ہوسکتا ہے کیونکہ زمعہ آپ کے سسر تھے ہمارے (شافعیہ کے) نزدیک اسے نسباً عبد کا بھائی قرار دیا، المغازی میں (هو أخوك يا عبد) ہے۔ احمد اور نسائی کی روایت میں (ليس لك بأخ) کو بیہقی نے معلول اور منذری نے غیر ثابت کہا ہے۔ (هو لك) کا دوسرا معنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ تیری مِلک ہے کیونکہ وہ تیرے والد کی ولیدہ کا بیٹا ہے اس کے غیر سے، کیونکہ زمعہ نے اس کا اقرار نہ کیا تھا لہذا وہ تبعاً لأمہ مملوک ہی ہے۔

(وللعاهر الحجر) بقول قسطلانی الحجر بمعنی حرمان ہے یعنی وہ اس سے محروم ہے، عرب حرمانِ شخص کی بابت (له الحجر اور له التراب) جیسی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں۔ ظاہری معنی بھی کیا جانا محتمل ہے یعنی اس کے لئے پتھر (مراد رجم) ہیں مگر یہ معنی کرنا ضعیف ہے کیونکہ ہر زانی تو رجم نہیں کیا جاتا پھر رجم سے مولود کے اس کا بچہ ہونے کی نفی تو نہیں ہوتی جبکہ حدیث کا موضوع اصلا بچہ کی اس کے لئے نفی ہے (یہ آنجناب کی بلاغت کا مظہر ہے کہ دونوں معنی مراد ہو سکتے ہیں، حرمان تو ہے ہی، ساتھ ہی یہ اشارہ فرما دیا کہ وہ تو رجم کا مستحق ہے)۔ (فما رآها الخ) یعنی وہ ولد کبھی ام المومنین کو نہ دیکھ پایا، اس کا نام عبدالرحمٰن تھا۔ قسطلانی (يا عبد بن زمعة) کی بابت لکھتے ہیں کہ (عبد) کی دال پر پیش اور (ابن) کے نون پر نصب مروی ہے۔ ابو ذر کے نسخہ میں دال کی زبر کے ساتھ ہے۔ اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے (الطلاق) میں ذکر کیا ہے

بابُ ما يُتنزَّهُ مِن الشُّبهاتِ (شبہات سے بچنا)

(يتنزه) بمعنی (يجتنب) ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں (يكره) ہے۔ علامہ لکھتے ہیں مصنف نے اس باب میں بعض شبہات کا بیان کیا ہے تا کہ ان کے توسل سے ان کی نظائر کا علم ہو سکے، کوئی کلی ضابطہ نہیں دیا، اسی لئے میں کہتا ہوں (الحلال بيّن الخ) والی حدیث بہت جزیل المعنی ہے مگر صرف مجتہدین کے لئے، جیسے امام شافعی ہیں انہوں نے (الأم) میں اس پر نہایت سیر حاصل گفتگو کی ہے

یہاں تلخیص کرنا امرِ عسیر ہے۔

حدثنا قبيصه حدثنا سفيان عن منصور عن طلحة عن أنس رضى الله عنه قال مَرّ النبىُ ﷺ بِتَمرةٍ مَسقُوطةٍ فقال لولَا أنْ تكونَ صَدقةً لأَكَلْتُهَا۔ وقال همام عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبىّ ﷺ قال أجدُ تمرةً ساقطةً علىٰ فِراشىُ

حضرت انسؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ ایک گری ہوئی کھجور سے گزرے، تو آپ نے فرمایا اگر اس کے صدقہ ہونے کا شبہ نہ ہوتا تو میں اسے کھالیتا۔

سند میں سفیان ثوری، منصور بن معتمر اور طلحہ بن مطرف ہیں۔ صحابی کے سوا تمام رجال کوفی ہیں وہ بھی متعدد بار کوفہ آئے۔ (مسقوطة) کریمہ کے نسخہ میں (مسقطة) ہے۔ ابن تیمی لکھتے ہیں کہ مسقوطہ کلمہ غریبہ ہے کیونکہ (سقط) لازم ہے، عرب کبھی فاعل بلفظِ مفعول ذکر کرتے ہیں خطابی نے اس پر اس آیت سے استشہاد کیا ہے (كان وعده مأتيا) أى آتيا۔ بقول ابن التین (مسقوطة) بمعنی ساقطہ ہے جیسے (حجابا مستورا) بمعنی ساتر ہے۔ ابن مالک الشواھد میں لکھتے ہیں (مسقوطة) بمعنی مسقطہ ہے اور اس کا کوئی فعل نہیں، اس کی نظیر مرقوق بمعنی مرق ای مسترق ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں اسماعیلی نے ایک اور سند کے ساتھ قبیصہ شیخِ بخاری کے واسطہ سے اس کی بجائے (مطروحة) نقل کیا ہے جب کہ ابونعیم نے دو طریق کے ساتھ قبیصہ سے صرف (بتمرة) نقل کیا ہے۔ (لو لا أن تكون الخ) یہ محلِ ترجمہ ہے (گویا یقینی بات نہ تھی کہ یہ کھجور صدقہ کی ہے پھر بھی تنزہ فرمایا یہ بھی ممکن ہے کہ بذریعہ وحی اس کا صدقہ سے ہونا معلوم ہو چکا ہو اس پر یہاں اصل مسئلہ گری ہوئی کھانے کی اشیاء کا احترام اور اسے اٹھا کر تناول کر لینا ہوگا)۔

(وقال همام الخ) اسے (اللقطة) میں بتمامہ موصول کیا ہے، اس کا تتمہ یہ ہے کہ پھر میرے دل میں آتا ہے کہ کہیں صدقہ کی نہ ہو اس خیال سے نہیں کھاتا (یہ ترجمہ کے ساتھ زیادہ مناسبت رکھتی ہے) مہلب کہتے ہیں چونکہ آپ صدقہ کی کھجوریں وغیرہ تقسیم فرماتے تھے اس اثناء محتمل ہے کہ آپ کے کپڑوں سے کچھ کھجوریں چپک کر آپ کے بستر میں پائی جاتیں کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ کوئی آپ کے گھر ارسال کرتا تھا تو وہ تو ہدیہ کی حیثیت اختیار کر گئیں جیسے حضرت بریرہ نے خود آپ کی طرف سے ان کی طرف بھیجا ہوا صدقہ کا گوشت ھدیۃً واپس بھیجا اور آپ نے تناول فرمایا بقول ابن حجر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تقسیم کیلئے آپ کے گھر کھجوریں بھیجی جاتی ہوں اس کا اشارہ مسند احمد کی عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی روایت سے ملتا ہے کہ ایک رات آپ کو نیند نہ آ رہی تھی پوچھا گیا کیا وجہ ہے؟ فرمایا ایک گری کھجور اٹھا کر کھالی تھی اب علم نہیں کہ ہمارے گھر میں موجود صدقہ کی کھجوروں میں سے تھی یا ہماری اپنی کھجوروں میں سے، اس وجہ سے نیند نہیں آ رہی۔ مہلب کہتے ہیں آپ نے تورعاً کھجور نہ کھائی ایسا کرنا واجب نہ تھا (کیونکہ جب علم ہی نہیں کہ صدقہ کی ہے یا نہیں تو کھا لینے میں بظاہر کوئی حرج نہ تھا) کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ ہر چیز مباح ہے حتی کہ اس کی تحریم پر کوئی دلیل قائم ہو۔

بابُ مَن لم يَرَ الوَساوِسَ ونحوَها مِن الشُبهاتِ

(وساوس اور شبہات کے مابین فرق ہے)

یہ ترجمہ اس امر کے بیان میں ہے کہ ورع میں تنطّع (یعنی تکلف) مکروہ ہے۔ غزالی رقم طراز ہیں کہ ورع کی اقسام ہیں۔ ورع الصدیقین، یہ ہراس چیز کا ترک جسے قوت علی عبادت کی نیت سے نہ کھایا جائے۔ دسرا ورع المتقین ہے، یہ غیر شبہ والی اشیاء کا اس لئے ترک کرنا کہ کہیں یہ حرام کھانے کا باعث نہ بن جائیں۔ پھر ورع الصالحین ہے یہ ان اشیاء کا ترک جن کی نسبت حرام کا شبہ ہو، اگر یہ شبہ نہیں تو ان کا ترک ورع الموسوسین (وسواس سے) ہے، غرضِ مصنف ورع موسوسین کا بیان ہے۔ مثلاً کوئی اس وجہ سے (راہ میں ملا) شکار نہ کھائے کہ کسی شخص نے کیا ہوگا جو کسی وجہ سے اس تک نہ پہنچ سکا۔ یا جیسے کوئی کسی ناواقف شخص سے سامان نہ خریدے کہ پتہ نہیں اس کا مال حرام کا تھا یا حلال کا؟ اگرچہ کوئی علامت ایسی نہ ہو کہ حرام کا ہے (ہمارے ایک دینی بھائی نے نہایت جوش سے بتلایا کہ فلاں سے میں نے یہ موبائل اتنے کا خریدا جو درحقیقت اس سے ڈبل قیمت کا ہے میں نے پوچھا کیسے؟ کہنے لگے وہ دکاندار ہے ان کے پاس چوری کا سامان اونے پونے پہنچ جاتا ہے میں نے کہا گویا آپ کو علم تھا کہ یہ چوری کا تھا، کہنے لگے میں نہ خریدتا تو کوئی اور خرید لیتا)۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ بخاریؒ شبہات اور وساوس کا فرق بیان کرنا چاہتے ہیں، شبہات سے احتراز بہتر ہے مگر وساوس پر دھیان نہ دے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا ابن عيينة عن الزهري عن عباد بن تميم عن عمه قال شُكِيَ إلى النبيﷺ الرَّجلُ يَجِدُ في الصلاةِ شيئًا أ يَقطَعُ الصلاةَ؟ قال لا حتى يسمعَ صوتًا أو يجدَ ريحًا۔ وقال ابن أبي حفصةَ عن الزهري لا وُضوءَ إلا فِيمَا وَجدْتَ الريحَ أو سَمِعتَ الصوتَ

زید مازنیؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ کے سامنے ایک ایسے شخص کا ذکر ہوا جسے نماز میں کچھ شبہ ہوا نکلنے کا ہو جاتا ہے آیا اسے نماز توڑ دینی چاہئے؟ فرمایا نہیں جب تک وہ آواز نہ سن لے یا بدبو نہ محسوس کر لے۔ ابن ابی حفصہ نے زہری سے بیان کیا وضو واجب نہیں جب تک حدث کی بدبو نہ محسوس کرے یا آواز نہ سن لے۔

(عن عمه) یہ عبداللہ بن زید بن عاصم مازنی ہیں، حمیدی کی روایت میں نام کی صراحت ہے۔ (قال ابن أبي حفصة الخ) ان کا نام ابوسلمہ محمد تھا والد کا نام میسرہ تھا، کرمانی سخت وہم کا شکار ہوئے جب لکھا کہ محمد بن ابی حفصہ اور سالم بن ابی حفصہ اور عمارہ بن ابی حفصہ بھائی ہیں، ان تینوں کا باہم کوئی تعلق نہیں۔ (لا وضوء الخ) احمد نے ابن ابی حفصہ کے اس اثر کو متعدد طرق سے موصول کیا ہے، مسند السراج میں بھی موصول ہے۔ بعض شراح نے اسے زہری کی کلام سمجھا جو صحیح نہیں یہ دراصل اختصار ہے اور اسی سند کے ساتھ مرفوع روایت کا حصہ ہے۔ ابن ابی حفصہ کے اس سیاق سے یہ واضح نہیں کہ داخل نماز کی بات ہو رہی ہے یا عموم ہے؟ مگر دیگر اصحاب نے زہری سے روایت کرتے ہوئے داخل نماز کی یہ کیفیت ذکر کی ہے کہ چونکہ غالبا نماز میں نقضِ وضوء کا یہی سبب ہوتا ہے لہذا اس کے ذکر پر اقتصار کیا، یہ مرادنہیں کہ وضوء صرف ریح خارج ہونے کی صورت میں ہی ٹوٹے گا۔

(حتى يسمع صوتا) کی تشریح میں علامہ کہتے ہیں کہ یہ ہدرِ وساوس (یعنی وساوس کیطرف دھیان نہ دینا) کے ضمن میں ہے مفہوم یہ ہے کہ اگر نمازی کو وسواس آئے کہ وضوء ٹوٹ گیا ہے تو محض اندازے پر نماز نہ چھوڑے بلکہ تیقن کرکے کہ واقعۃً ٹوٹ گیا ہے، نماز سے پھرے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ یا تو آواز سنے یا بو محسوس کرے (تو اس سے امام بخاری یہ باور کروا رہے ہیں کہ وساوس اور شبہات کا فرق کرنا چاہئے، اس کی مثال یوں دی جاسکتی ہے کہ یورپ کے کسی ملک سے گوشت کا ایک پیکٹ موصول ہوا جس پر کچھ درج نہیں کہ کس جانور کا گوشت ہے وہ چونکہ خنزیر بھی کھاتے ہیں لہذا یہ مشبہات میں سے ہے، اس لئے احتراز کرے لیکن اس کے مقابلہ میں

یہاں کسی گوشت کی دوکان کے سامنے کھڑا ہو کر سوچنے لگے کہ یہ جانور چوری کا نہ ہو یا حلال طریقے سے ذبح نہ کیا ہو تو یہ وسواس ہے اگر وساوس کی طرف دھیان دیا تو پھر اکل وشرب کی ہر چیز سے ہی بدکے گا ہاں اگر تعیُّن ہو جائے کہ فلاں نے رشوت یا غصب کے مال سے دعوت کی ہے تو ورع کا تقاضہ ہے کہ پرہیز کرے)۔

حدثنا أحمد بن المقدام العجلي حدثنا محمد بن عبد الرحمن الطُّفاوي حدثنا همام بن عروة عن أبي عن عائشة رضي الله عنها إنَّ قومًا قالوا يَا رسولَ اللهِ إنّ قومًا يأتُونَنَا باللحم لا نَدرِىْ أذَكَرُوا اسمَ اللهِ عليه أمْ لا؟فقال رسولُ اللهِﷺ سَمُّوا اللهَ عليه وكُلُوهُ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ کچھ لوگوں نے عرض کیا یارسول اللہ ہمارے پاس کچھ آدمی گوشت (بیچنے) لاتے ہیں ہم نہیں جانتے کہ انہوں نے بسم اللہ اس پر پڑھی یا نہیں تو آپﷺ نے فرمایا کہ تم اس پر بسم اللہ پڑھ کر کھا لیا کرو۔

ذبیحہ پر تسمیہ کے بارے میں یہ حدیث ہے۔ اس سے استدلال گیا ہے کہ تسمیہ صحتِ ذبح کے لئے شرط نہیں یہ بھی کہ اکل کے لئے بھی تسمیہ شرط نہیں، اس پر مفصل بحث کتاب الذبائح میں آئے گی۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس حدیث کا مرکزی سبق ہر مسلمان کے ساتھ حسنِ ظن ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ مفہوم یہ نہیں کہ اگر ذبح کے وقت تسمیہ نہ ہو سکا تو کھاتے وقت کا تسمیہ اس کے قائمقام ہو جائے گا بلکہ مراد یہ ہے کہ ان کے ساتھ حسنِ ظن رکھ اور تناول کے وقت تمہارے ذمہ جو کام ہے (یعنی بسم اللہ پڑھنا) اسے انجام دو گویا یہ کوئی بیانِ مسئلہ نہیں ہے۔

بابُ قولِ اللّٰهِ عَزَّ وجَلَّ ﴿وإذا رَأوا تِجارةً أولَهوًا انفَضُوا إليها﴾

اس ترجمہ کے ساتھ یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ اگرچہ تجارت اس اعتبار سے ممدوح ہے کہ حلال مکاسب میں سے ہے مگر کبھی دینی فرائض وغیرہ کے اہمال کے باعث یہ مذموم بن جاتی ہے۔

حدثنا طلق بن غنام حدثنا زائدة عن حصين عن سالم قال حدثني جابر رضي الله عنه قال بينما نحنُ نصلِّي معَ النبيﷺ إذْ أقبَلَتْ مِنَ الشامِ عِيْرٌ تَحمِلُ طَعامًا فالتَفتَوا إليها حتى ما بقِيَ معَ النبيِﷺ إلا اثنا عشرَ رَجلًا فنَزلَتْ ﴿وإذا رَأوا تِجارةً أولَهوًا انفَضُوا إليها﴾

جابرؓ نے بیان کیا کہ ہم رسول اللہﷺ کے ساتھ جمعہ کی نماز پڑھ رہے تھے کہ شام سے کچھ اونٹ کھانے کا سامانِ تجارت لے کر آئے لوگ ان کی طرف متوجہ ہو گئے اور رسول اللہ کے ساتھ بارہ آدمیوں کے سوا اور کوئی باقی نہ رہا اس پر یہ آیت نازل ہوئی ''جب وہ مال تجارت یا کوئی تماشا دیکھتے ہیں تو اس کی طرف دوڑ پڑتے ہیں؟''

سالم سے مراد ابن ابی الجعد رافع اشجعی ہیں، صحابی کے سوا تمام راوی کوفی ہیں۔ بقیہ مباحث کتاب الجمعہ میں بیان ہو چکے ہیں.

بابُ مَن لَم يُبالِ مِن حَيثُ كَسَبَ المالَ

(جسے اس امر کی کوئی پرواہ نہیں کہ کس طریقے سے کما رہا ہے؟)

حلال پیشے اختیار کرنے کی بابت ہے۔

حدثنا آدم حدثنا ابن أبي ذئب حدثنا سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيﷺ قال يأتي علَى الناس زَمانٌ لا يُبالِي المَرءُ ما أَخَذَ مِنه أَمِنَ الحلالِ أَمْ مِنَ الحَرامِ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نبیﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ لوگوں پر ایک وقت ایسا آئے گا کہ آدمی کو اس بات کی کچھ بھی پرواہ نہ ہوگی کہ حلال طریقہ سے مال حاصل کیا ہے یا حرام طریقہ سے۔

نسائی نے اسے (محمد بن عبدالرحمن عن الشعبی) کے طریق سے روایت کیا ہے، مزی نے وہم کا شکار بنتے ہوئے محمد بن عبدالرحمٰن کو بخاری کی اس سند میں مذکور ابن ابی ذئب قرار دے ڈالا مگر ایسا نہیں، نسائی کی سند میں محمد بن عبدالرحمٰن، ابن ابی لیلی ہیں نہ کہ ابن ابی ذئب، کیونکہ ابن ابی ذئب کی شعبی سے کوئی روایت نہیں۔(أمن الحلال الخ) اخذِ حلال مذموم نہیں مگر اس کے ساتھ حرام کی ملاوٹ کر دینا مذموم ہے۔ (یا یہ بطور محاورہ کے فرمایا کہ حلال حرام کی کوئی تمیز یا پرواہ نہ کریں گے، ہم بھی اس مفہوم کی ادائیگی کے لئے یہی محاورہ استعمال کرتے ہیں)۔

بابُ التجارةِ فی البَرِّ وغیرِہٖ (بری وغیرہ تجارت)

وقولِهِ عزَّوجَلَّ ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ﴾ [النور: ۳۷]

وقال قتادةُ كانَ القومُ يتَّجِرونَ ولكنَّهُمْ كانُو إذَا نَابَهُم حقٌّ مِنْ حُقوقِ اللهِ لَمْ تُلْهِهِمْ تِجارةٌ ولا بيعٌ عنْ ذِكرِ اللهِ حتى يُؤَدُّوهُ إلى اللهِ.

(اور اللہ کا فرمان کہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنہیں تجارت اور خرید و فروخت اللہ تعالیٰ کی یاد سے غافل نہیں کرتی قتادہ نے کہا کہ کچھ لوگ ایسے تھے جو خرید و فروخت اور تجارت کرتے تھے لیکن اگر اللہ کے حقوق میں سے کوئی حق سامنے آجاتا تو ان کی تجارت اور خرید و فروخت انہیں اللہ کی یاد سے غافل نہیں رکھ سکتی تھیں جب تک وہ اللہ کے حق کو ادا نہ کر لیں ان کو چین نہیں آتا تھا)۔

ابن عساکر اور دمیاطی نے البز کو بجائے زاء کے راء کے ساتھ ضبط کیا ہے، یہی انسب ہے کیونکہ حدیث میں بز (یعنی روئی) کی مناسبت سے کوئی تذکرہ نہیں، پھر آگے (فی البحر) کا ترجمہ ہے جس کی وجہ سے راء کے ساتھ ہی مناسب ہے۔(رجالٌ لا تلهيهم الخ) ابن عباس نے یہ معنی کیا ہے کہ تجارت کے سبب فرضی نمازوں سے غافل نہیں ہوتے۔ (وقال قتادة الخ) بقول ابن حجر ان سے موصولاً تو نہ مل سکا البتہ یہی مفہوم کلامِ ابن عمر سے مصنف عبدالرزاق میں منقول ہے اس میں ہے کہ بازار میں تھے کہ نماز کا وقت ہونے پر بازار والوں نے دکانیں بند کیں اور مسجد چلے گئے اس پر کہنے لگے انہی کے بارہ میں نازل ہوا، پھر یہی آیت پڑھی۔ الحلیہ میں سفیان

ثوری سے یہ معنی منقول ہے کہ بوجہ تجارت فرضی نمازوں کو باجماعت پڑھنے سے غافل نہ ہوتے تھے۔

حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج قال أخبرني عمرو بن دينار عن أبي المنهال قال كُنتُ أَتَّجِرُ فی الصَّرفِ فسَألتُ زيدَ بنَ أرقمَ رضی الله عنه فقال قال النبیُّ ﷺ وحدثني الفضل بن يعقوب حدثنا الحجاج بن محمد قال ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار و عامر بن مصعب أنهما سَمِعا أبَا المنهالِ يقولُ سألتُ البراءَ بنَ عازب وزيدَ بنَ أرقم عن الصرفِ فقالا كُنَّا تاجرَينِ علىٰ عهدِ رسولِ اللهِ ﷺ فسألنَا رسولَ اللهِ ﷺ عن الصرفِ فقال إنْ كَانَ يدًا بيدٍ فلا بأسَ و إن كان نَسيئًا فلاَ يَصلُحُ

براء بن عازب اور زید بن ارقم رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے دور میں تجارت کیا کرتے تھے تو ہم نے رسول اللہ ﷺ سے صرف کے بارے میں دریافت کیا (مثلاً روپیہ روپے کے بدلے بیچنا) تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر ہاتھوں ہاتھ (یعنی نقد) ہو تو جائز ہے اور اگر اُدھار ہو تو جائز نہیں۔

اس سند میں ابو المنہال وہ ابو المنہال نہیں جو ابو برزہ اسلمی کے ساتھی تھے جن کا ذکر حدیث المواقیت میں آیا ہے۔ اِن کا نام عبدالرحمٰن بن مطعم جبکہ وہ سیار بن سلامہ تھے۔ عامر بن مصعب کا ذکر بخاری میں صرف اسی جگہ ہے۔ نسی پر مفصل بحث (باب بيع الورق بالذهب نسيئة) میں آئیگی، یہاں محلِ ترجمہ (و كانا تاجرين الخ) کا جملہ ہے۔ اسے نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ الخُروجِ في التِّجارَةِ (تجارت کیلئے نکلنا)

وقول الله عزوجل ﴿فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ﴾ [الجمعة: ١٠]

تجارت کے سلسلہ میں دوسرے مقامات کا سفر، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سابقہ ترجمہ اپنی جائے اقامت میں رہتے ہوئے تجارت کرنے سے متعلق ہے۔

حدثني محمد بن سلام أخبرنا مَخلد بن يزيد أخبرنا ابن جريج قال أخبرني عطاء عن عبيد بن عمير أنَّ أبَا موسى الأشعري اسْتأذنَ علىٰ عمرَ بنِ الخطاب رضى الله عنه فلَمْ يُؤذَنْ لَهُ وكأنهُ كانَ مشغولاً فرَجعَ أبُو موسىٰ ففرِغَ عمرُ فقال ألَمْ أسمَعْ صوتَ عبدِالله بن قيسٍ؟ ائذَنُوا لَه قِيلَ قدْ رَجعَ فدَعَاهُ فقالَ كُنَّا نُؤْمَرُ بذلكَ فقال تَأتِينِيْ علىٰ ذلكَ بالبَيِّنَةِ فانْطَلَقَ إلىٰ مَجالِسِ الأنصارِ فسَألَهُمْ فقالُوا لاَ يَشهَدُ لَكَ علىٰ هذَا إلا أصْغَرُنَا أبُو سعيد الخدريُّ فذهبَ بأبِي سعيد الخدري فقال عمرُ أَخَفِيَ عليَّ هذا مِنْ أمرِ رسولِ اللهِ ﷺ؟ ألهَانِي الصَّفقُ بالأسواقِ يعني الخُروجَ إلَى التجارةِ

راوی کہتا ہے ابو موسیٰ اشعریؓ نے امیر المؤمنین عمرؓ سے (ملاقات کیلئے) اجازت طلب کی مگر اُن کو اجازت نہ ملی (اس

وقت) آپ مشغول تھے پس ابوموسیٰ لوٹ گئے پھر جب عمرؓ فارغ ہوئے تو کہا کہ میں نے عبداللہ بن قیس (ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ) کی آواز سنی تھی ان کو اجازت دیدو تو لوگوں نے کہا کہ وہ تو واپس چلے گئے تو انہوں نے اُن کو پھر بلوایا اور پوچھا کہ تم کیوں لوٹ گئے تھے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہمیں اسی بات کا حکم دیا جاتا تھا۔ عمرؓ نے فرمایا کہ تم اس پر کوئی گواہ پیش کرو پس وہ انصار کی مجلس میں آئے اوران سے پوچھا تو انصار نے کہا کہ اس بات کی گواہی تو ابوسعید خدریؓ، جو ہم سب میں چھوٹے ہیں، دیدیں گے چنانچہ وہ ان کو لے گئے (اورانہوں نے شہادت دی کہ رسول اللہ ﷺ کا یہی حکم تھا) تو عمرؓ نے کہا کہ مجھ پر رسول اللہ ﷺ کا یہ حکم پوشیدہ رہ گیا کیونکہ میں تجارت میں مشغول ہوگیا تھا۔

عبید بن عمیر کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ آنجناب کے عہد میں پیدا ہوئے، بقول قسطلانی بخاری کہتے ہیں کہ آنحضرت کی رؤیت سے مشرف ہوئے۔ (استأذن علی عمر) الاستئذان کی روایت میں ہے کہ تین مرتبہ اجازت طلب کی۔ (کنا نؤمر بذلك) مذکورہ روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے (إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع) اس سے ظاہر ہوا کہ صحابی کا اس قسم کے الفاظ استعمال کرنا محمول علی الرفع ہے پھر بالخصوص جب وہ مساقِ استدلال میں اسے بیان کر رہے ہوں بعض کا دعوی کہ حضرت عمر خبرِ واحد قبول نہ کرتے تھے، صحیح نہیں کیونکہ دوسرے طریق میں ہے کہ کہا (إني أحببت أن أتثبت)۔ (یعنی میں نے کنفرم کرنا چاہا) دیت میں انہوں نے ضحاک بن سفیان کی خبرِ واحد کو قبول کیا۔

(ألهاني الصفق الخ) یعنی تجارت، اسے لہو سے تعبیر کیا کیونکہ اس وجہ سے ہمہ وقت آنجناب کی مجالس میں حاضری سے محروم رہے چونکہ ان کے ذمہ اہل وعیال کا نفقہ تھا۔ لہو ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو غافل کرے، حلال بھی ہوسکتی ہے اور حرام بھی۔ شرعی اصطلاح میں صرف حرام پر لہو کا اطلاق ہوگا۔ علامہ انور لکھتے ہیں یہاں مسئلہ قبولِ خبرِ واحد کا نہیں، موطا میں ہے ابوموسی سے کہا کہ میں تمہیں متہم نہیں کرتا صرف اس وجہ سے گواہی مانگی ہے کہ اور لوگ اٹھ کر آنجناب کی طرف اقوال منسوب کرنا نہ شروع کر دیں، دراصل مزید تثبت چاہتے تھے اس روایت کے ترمذی میں وہ خود بھی راوی ہیں مگر اس میں تین مرتبہ استیذان کا ذکر نہیں، اس لئے تثبت چاہا۔
اسے مسلم نے (الاستئذان) اورابوداؤد نے (الأدب) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ التجارةِ في البَحرِ (بحری تجارت)

وقال مَطرٌ لاَ بأسَ به وما ذَكرهُ اللهُ في القرآنِ إلّا بِحَقٍ ثمّ تَلا ﴿وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النحل: ۱۴] والفُلكُ السُفُنُ، الواحدُ والجمعُ سواءٌ. وقال مجاهدٌ تَمخَرُ السُفُنُ الرِيْحَ ولا تَمخرُ الريحَ مِنَ السفنِ إلّا الفُلكُ العِظامُ

وقال الليثُ حدثني جعفر بن ربيعة عن عبد الرحمن بن هرمز عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول اللهﷺ أنّه ذَكرَ رجلًا مِنْ بني إسرائيلَ خرجَ في البَحرِ فقضىٰ حاجتَهُ وسَاقَ الحديثَ۔ حدثني عبد الله بن صالح حدثني الليثُ به
ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے بنی اسرائیل کے ایک شخص کا ذکر کیا جس نے سمندر کا سفر کیا تھا اور اپنی

ضرورت پوری کی تھی پھر پوری حدیث بیان کی۔

یعنی بسلسلہ تجات سمندر میں سفر مباح ہے۔(و قال مطر الخ) یہ مطروراق بصری ہیں جو مشہور تابعی تھے، اسے ابن ابی حاتم نے بطریق (عبداللہ بن شوذب عن مطر) موصول کیا ہے۔بعض نے رکوبِ بحر سے منع کیا ہے، اس پر مبسوط بحث کتاب الجہاد میں آئے گی۔علامہ انور لکھتے ہیں اکثر ائمہ لغت نے بحر کا لفظ بحرِ مالح کے ساتھ خاص کیا ہے۔حدیث میں ہے کہ سمندر کے نیچے آگ ہے پس جہاں رکوبِ بحر سے نہی وارد ہے وہ ان مہالک اور مخاوف کو دیکھتے ہوئے ہے (یعنی تنزیہی ہے) اباحت اس جہت سے ہے کہ اس کے بغیر چارہ کار نہیں (وما ذکرہ القرآن الخ) یعنی قرآن نے جو سمندر کے سفر کا ذکر کیا ہے تو پھر وہ جائز اور حق ہی ہے۔

(الفلك السفن الخ) اکثر اہل لغت کا یہی قول ہے، قرآن میں ہے (حتى إذا كنتم في الفلك و جرين بهم) پھر دوسری آیت میں ہے (في الفلك المشحون) گویا جمع اور مفرد کے لئے ایک ہی لفظ ذکر کیا۔بعض کے نزدیک فاء اور لام کی زبر کے ساتھ مفرد اور فاء کی پیش اور لام ساکن کے ساتھ جمع ہے۔جیسے اَسَد اور اس کی جمع اُسد ہے۔(و قال مجاهد الخ) اسے فریابی نے اپنی تفسیر میں موصول کیا ہے اسی طرح عبد بن حمید نے بھی اپنی سند کے ساتھ۔عیاض کے بقول اکثر نے سفن کو مفعول کے طور پر مضبوط کیا ہے جب کہ اصیلی نے فاعل کے طور پر مرفوع پڑھا ہے۔اصیلی کا ضبط قرآن کے موافق ہے کیونکہ اس میں ہے (مواخر فيه) یعنی اس عمل کو سفن کی طرف منسوب کیا ہے (تمخر) یعنی تشق، (پھاڑنا) پانی کا سینہ چیرتے ہوئے جو آواز نکلتی ہے، بعض نے اسے مخر قرار دیا ہے۔مجاھد کا مطلب ہے کہ یہ جو آواز سنائی دیتی ہے وہ ہوا کی وجہ سے ہے۔(ولا تمخر الخ) کا مطلب ہے کہ صرف بڑے جہازوں کے چلنے سے ہی یہ آواز پیدا ہوتی ہے۔

(وقال الليث: الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے الکفالہ میں بتمامہ نقل کیا ہے۔ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہے کہ سابقہ شریعتوں کے معاملات ہمارے لئے بھی مشروع ہیں الا یہ کہ ان کی نفی مذکور ہو۔یہ بھی محتمل ہے کہ امام بخاری کی مراد یہ ہو کہ سمندر کا سفر ہمیشہ سے مالوف و متعارف ہے، تو یہ محمول علی اباحت ہے اگر اس کے منع کی کوئی دلیل نہیں۔(حدثني عبدالله الخ) اس سے اس معلق کے وصل کی تصریح کر دی، یہ عبداللہ بن صالح کاتبِ لیث تھے۔

بَابُ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَىٰ ﴿أَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾ [البقرة:٢٦٧]

مجاہد سے اس کی تفسیر میں منقول ہے کہ اس سے مراد تجارت ہے۔

حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا جرير عن منصور عن أبي وائلٍ عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها قالت قالَ النبيُّ ﷺ إذَا أنفقتِ المَرأةُ مِنْ طعامِ بيتِهَا غيرَ مُفسدَةٍ كانَ لهَا أجرُهَا بِمَا أنفقَتْ ولِزَوْجِهَا بِمَا كَسَبَ ولِلخازنِ مثْلُ ذلكَ لا ينقُصُ بعضُهُمْ أجرَ بعضٍ شيئًا

اس کا ترجمہ و بحث کتاب الزکاۃ میں گزر چکی ہے۔

حدثني يحي بن جعفر حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن همام قال سمعتُ أبَا هريرة رضى الله عنه عن النبيﷺ قال إذا أنفقتِ المَرأةُ مِنْ كَسْبِ زوجِهَا عن غيرِ أمرِهِ فلَهَا نِصفُ أجرِهِ۔(ایضاً)

(من غير أمره الخ) یعنی صراحۃً کسی معین مقدار کا ذکر کرتے ہوئے انفاق کا حکم نہیں دیا مگر اس کی رضا اس میں شامل ہے کیونکہ اگر اس کی طرف سے نہی ہے اور اس کے باوجود وہ خرچ کرتی ہے تو ماجور کی بجائے مأزور ہوگی، یا اسے علم ہے کہ اس کے شوہر کو یہ برا نہ لگے گا۔(نصف أجره) سابقہ حدیث میں سب کے لئے برابر اجر کا ذکر ہے۔ وہ اس صورت میں کہ خاوند کی رضا یا حکم بھی شامل ہے اور خادم نے تنفیذِ صدقہ میں معاونت کی (کہ مستحق تک اسے پہنچایا) یہاں نصف اجر اس وجہ سے ہے کہ نہ خادم کی معاونت حاصل ہے اور نہ یہ مال اس کا اپنا ہے (گویا یہ نصف اجر اس کے شوہر کے اجر کے موازنہ کے طور پر ہے کہ اگر وہ خرچ کرتا تو چونکہ تکسّب بھی اس کا تھا جبکہ اس کی بیوی کو اجرِ صدقہ ملا مگر چونکہ تکسب اس کا نہ تھا لہذا شوہر کے مقابلہ میں نصف اجر کی مستحق ٹھہری)۔ بقول ابن حجر یہ معنی ہونا بھی محتمل ہے کہ دونوں کا اجر اگر جمع کیا جائے تو اسے کل اجر کا نصف ملا (یعنی باقی نصف اس کے شوہر کو ملا چونکہ مال اس کا تھا) تو اس لحاظ سے اس کا اجر، کامل ہی ہے۔(لا ينقص الخ) پہلی حدیث کے اس جملہ کی بابت علامہ انور رقم طراز ہیں کہ اگر ایک صدقہ میں متعدد افراد مشترک ہیں تو خیال ہوسکتا ہے کہ اب اجر سب میں تقسیم کر دیا جائے گا اور سب کو ناقص اجر ملے گا تو وضاحت فرما دی کہ ہر ایک کو بقدر اس کے نصیب کے اجر ملے گا یعنی ایک ہی صدقہ میں ایک (شوہر) کا مال ہے ایک (خادم) نے اس مال کی حفاظت کی اور اسے مستحق تک پہنچایا پھر بیوی نے صدقہ نکالا تو ہر ایک اجر کا حقدار ہے، یہ ذکر نہیں کر رہے کہ سب کو ایک جیسا اجر ملے گا، تفاوت تو ہوگا مگر ہر ایک کے اجرِ (مقدر) سے کوئی کمی نہ جائے گی۔ اس حدیث کو مسلم اور ابو داؤد نے بھی (الزكاة) میں نقل کیا ہے۔

بابُ مَن أَحَبَّ البَسْطَ فِيْ الرِزقِ (جو رزق میں کشائش کا طلب گار ہو)

(مَن) کا جواب محذوف ہے وہی جو حدیث میں مذکور ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ مال سے اور اس کے وافر ہونے سے محبت کرنا جائز ہے (ظاہر ہے اس کے حقوق کی ادائیگی کی شرط پر)۔

حدثنا محمد بن أبي يعقوب الكرماني حدثنا حسان حدثنا يونس قال محمد هو الزهري عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال سمعتُ رسولَ اللهِﷺ يقول مَنْ سَرَّهُ أنْ يُبسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ أوْ يُنسَأَ لَهُ فِي أثَرِهِ فلْيَصِلْ رَحِمَهُ

انسؓ بن مالک کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہﷺ سے سنا، آپ فرماتے تھے کہ جس شخص کو یہ اچھا معلوم ہو کہ اس کے رزق میں وسعت ہو جائے یا اس کی عمر بڑھ جائے اسے چاہیے کہ اپنے قرابت والوں کیساتھ نیک سلوک کرے

ابو یعقوب کا نام اسحاق بن منصور ہے ان کی بخاری میں تین احادیث ہیں، تینوں میں زہری تک ایک جیسی سند ہے۔ ان کے شیخ حسان بن ابراہیم کرمانی ہیں جب کہ یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔(يُنسأ له الخ) اثر سے مراد بقیہ عمر ہے، زہیر کا شعر ہے:

(والمرء ما عاش ممدود له أمل   لا ينتهي الطرف حتى ينتهي الأثر)۔ علماء کے نزدیک بسط فی الرزق سے مراد برکت ہے، صلہ رحمی صدقہ ہے اور صدقات کی بابت مذکور ہے کہ مال کو بڑھاتے اور اس کی زکاء و نماء کرتے ہیں چونکہ ہر انسان کا رزق اسی وقت لکھ دیا جاتا ہے جب وہ ابھی ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اس لئے تاویل کی ضرورت ہوئی یا معنی یہ ہے رزق کا یہ لکھا جانا مشروط طور پر ہوتا ہے کہ اگر اس نے صلہ رحمی کی تو رزق اتنا ملے گا وگرنہ اتنا، یا اس سے مراد مرنے کے بعد ذکرِ جمیل ہے (یہ بھی ایک طرح کی حیات ہے کہ مرنے کے بعد اس کا ذکر ہوتا رہے) حکیم ترمذی نے غرابت کا مظاہرہ کرتے ہوئے یہ مفہوم ذکر کیا کہ اس سے مراد عالم برزخ میں اس کی قلتِ بقاء ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ مقرر کردہ فرشتے کے پاس جو اجل لکھی ہوتی ہے وہ قابلِ تغییر و تبدیل ہوتی ہے اصل و حتمی اجل اللہ ہی کو معلوم ہے، باقی مبسوط بحث کتاب القدر میں ہوگی۔

علامہ انور اس بابت لکھتے ہیں کہ صدقہ و صلہ رحمی اور زیادتِ عمر کے مابین معنی سببیت یہ ہے کہ اقرباء کا اس کے وجود میں دخل ہے اگر ان کی خدمت کرے اور ان پر صدقہ کرے تو اس کی عمر میں برکت کی جاتی ہے طول یا نقصِ عمر کا یہ معاملہ مواطنِ تحتانیہ میں ہے، ام الکتاب میں جو کچھ لکھا ہوا ہے اس میں کوئی کمی و بیشی نہیں ہوتی محو و اثبات ایک موضع میں ہے اجلِ مسمی دوسرے موضع میں۔ اسی طرف اللہ تعالی کے اس قول میں اشارہ کیا گیا ہے (يمحوالله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب)۔ مولانا بدرؒ، علامہؒ کی مزید تقریر اپنے الفاظ کے ساتھ حاشیہ فیض میں درج کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اشیاء کے کچھ اسباب ہیں جن کا ان میں دخل و تاثیر ہے مثلا امراض کے اسباب و علل ہیں جن پر ان کا وجود و عدم، مترتب ہے اسی طرح کہا جاتا ہے کہ فلاں دواء کھانے سے مریض صحت یاب ہو گیا اور فلاں نے نہ کھائی لہذا مر گیا۔ ان ظاہری اسباب کی نظائر پر معنوی اسباب بھی ہیں ہمیں ان کی خبر نہیں شرع نے کچھ کی ہمیں خبر دی۔ مثلا کہ شفاء کے ظاہری اسباب کے ساتھ ساتھ کچھ باطنی بھی ہیں عام مشاہدہ ہے کہ ایک جیسی مرض میں ایک جیسی دواء کھانے سے ایک صحت یاب ہوا دوسرا مر گیا، اسی طرح متصدق کی بابت ہے کہ صدقہ کے سبب بلایا سے محفوظ رہا جو اگر نہ کرتا تو ان میں مبتلا ہو جاتا۔ جیسے فرمایا (الدعاء يرد البلايا) تو صدقہ اسبابِ معنویہ میں سے ہے جنکی زیادتِ عمر میں تاثیر ہے۔ اگر اقرباء کے آرام و راحت میں اضافہ کیا، بدلے میں اس کی عمر میں اضافہ ہوگا جس طرح خدمتِ استاذ کے سبب علم میں زیادت و اضافہ ہوتا ہے۔ ایک حکایت بیان کی جاتی ہے کہ شمس الائمہ حلوانی ایک مرتبہ بیمار پڑے تمام شاگرد عیادت و خدمت میں مشغول رہے سوائے ایک کے، بعد ازاں جب آیا تو غیاب کا سبب پوچھا، کہنے لگا والدہ بیمار تھیں جس کی وجہ سے آپ کی خبر گیری نہ کر سکا، کہنے لگے تیری عمر میں اضافہ کیا جائے گا، علم میں نہیں یعنی خدمتِ والدہ مؤثر ہے زیادتِ عمر میں جبکہ خدمتِ استاذ مؤثر ہوتی ہے زیادتِ علم میں۔

قسطلانی لکھتے ہیں ابو موسی مدینی کی کتاب الترغیب والترھیب میں عبداللہ بن عمرو بن عاص کے حوالے سے مرفوع روایت ہے کہ آپ نے فرمایا انسان صلہ رحمی کرتا ہے اور اس کی عمر کے تین دن باقی ہوتے ہیں تو اللہ تعالی انہیں تیس سال میں تبدیل فرما دیتا ہے، اسماعیل بن عیاش عن داؤد بن عیسی سے نقل کیا کہ تورات میں مکتوب ہے کہ صلہ رحمی، حسنِ خلق اور رشتہ داروں سے نیکی کرنا (يُعَمِر الديارَ و يُكثر الأموال ويَزِيد في الآجال...الخ)۔ (یعنی شہروں کو آباد رکھتا ہے، اموال زیادہ کرتا ہے اور عمروں میں اضافہ کرتا ہے، اگرچہ یہ کام کافر ہی کیوں نہ کریں)۔

بابُ شِراءِ النبيِ ﷺ بِالنَسِيئَةِ (آنجناب کی ادھار پر خریداری)

ابن بطال لکھتے ہیں اس کے جواز پر اجماع ہے ابن حجر لکھتے ہیں اس ترجمہ کی ضرورت شائد اس لئے پڑی کہ مصنف کے خیال میں بعض سوچتے ہونگے کہ آنجناب ادھار پر خریداری نہ کرتے ہونگے کہ یہ قرض ہے تو اس توہم کے ازالہ کے لئے اسے قائم کیا۔

حدثنا معلّى بن أسد حدثنا عبد الواحد حدثنا الأعمش قال ذَكَرْنَا عندَ إبراهيمَ الرِهْنَ فى السَّلمِ فقال حدثنى الأسودُ عن عائشة رضى الله عنها أَنَّ النبيَ ﷺ اشترَىٰ طعاماً مِنْ يَهُودِيٍّ إليٰ أجَلٍ ورَهَنَهُ دِرْعاً مِنْ حَدِيدٍ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے ایک یہودی سے کچھ غلہ ایک مدت مقرر کر کے ادھار خریدا اور اپنی لوہے کی ایک زرہ اس کے پاس گروی رکھی۔

(الرهن فى السلم) ابن حجر کہتے ہیں سلم عرفی مراد نہیں (جو بیع کی ایک قسم ہے) علامہ انور لکھتے ہیں یہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ سلم تھی یا نہیں، راوی نے بیع مطلق پر سلم کا لفظ بولا ہے چونکہ قیمت مؤجلاً ادا کرنے کا قصہ ہے۔ اس پر مبسوط کلام (الرهن) میں ہوگی۔ اس حدیث کی سند میں تین تابعی ہیں، اسے مسلم اور نسائی نے بھی (البيوع) جب کہ ابن ماجہ نے (الأحكام) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا مسلم حدثنا هشام حدثنا قتادة عن أنس و حدثنى محمد بن عبد الله بن حوشب حدثنا أسباط أبو اليسع البصرى حدثنا هشام الدستوائى عن قتادة عن أنس رضى الله عنه أنه مَشىٰ إلَى النبيِّ ﷺ بِخُبزِ شعيرٍ وإهالةٍ سنِخَةٍ ولَقَدْ رَهنَ النبيُ ﷺ دِرعًا له بالمَدينةِ عندَ يهودِيٍّ وأخذَ منه شعيرًا لأهلِهِ ولَقَدْ سمِعْتُه يقول ما أمسىٰ عندَ آلِ محمدٍ ﷺ صاعُ بُرٍّ ولا صاعُ حَبٍّ و إنّ عندهُ لَتِسعَ نِسوةٍ

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ وہ جَو کی روٹی اور چربی، نبی ﷺ کے پاس لے کر گئے اور (اس دور میں) نبی ﷺ نے اپنی ایک زرہ مدینہ میں ایک یہودی کے پاس گروی رکھ دی تھی اور اپنے گھر والوں کیلئے اس سے کچھ جَو خریدے تھے کہتے ہیں اور بیشک میں نے آپ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ آلِ محمد کے پاس شام کو گندم یا کسی اور غلہ کا ایک صاع بھی نہیں رہتا۔ حالانکہ ان کے پاس نو بیویاں ہیں۔

یہ مسلم بن ابراھیم ہیں۔ اسباط کی بخاری میں صرف یہی ایک روایت ہے یہاں کا سیاق ابوالیسع کا ہے جب کہ الرھن میں مسلم کا سیاق ہے۔ یہاں دو طریق سے نقل کرنے کا سبب یہ ہے کہ چونکہ الرھن میں بھی مسلم کی اسی سند کے ساتھ یہی روایت نقل کی ہے اور ان کی عادت ہے کہ ایک روایت ایک ہی سند کے ساتھ، دوبارہ ذکر نہیں کرتے چنانچہ یہاں ابوالیسع کی سند سے نقل کرنا مقصدِ اول تھا مگر چونکہ اس میں مقال ہے لہذا تقویت کے لئے مسلم کی سند بھی ذکر کر دی۔ (ولقد سمعته يقول الخ) حضرت انس کا مقول ہے، یعنی یہودی کے پاس درع رہن رکھتے ہوئے یہ بات کہی۔ قسطلانی نے مسندِ شافعی اور بیہقی کے حوالے سے اس یہودی کا نام ابوالشحم ذکر کیا ہے۔ (إهالة سنخة) پگھلائی ہوئی چربی اور شوربے میں جمی چربی نیز ہر قسم کے دھن کو جو بطور سالن استعمال ہو، اہالہ کہا جاتا ہے۔ سنخه

سے مراد جس کی بو کچھ متغیر ہو چکی ہو یعنی قدرے پرانی ہو۔ سند کے جملہ راوی بصری ہیں۔

بابُ كَسبِ الرَّجلِ وعَمَلِه بيدِهِ (کسبِ معاش اور ہاتھ کی کمائی)

(عمله باليد) کا عطف، عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہے، کیونکہ کسب ہاتھ سے اور کسی دیگر ذریعہ سے بھی ہوتا ہے۔ علماء سے افضل المکاسب کی بابت متعدد آراء منقول ہیں، ماوردی کا کہنا ہے اصولِ مکاسب: زراعت، تجارت اور صنعت ہیں۔ امام شافعی کے رجحان سے لگتا ہے کہ تجارت سب سے اطیب ہے، کہتے ہیں میرے نزدیک اطیب المکاسب زراعت ہے کیونکہ توکل سے قریب ترین ہے (اس زمانہ کے لحاظ سے کہ تمام اراضی بارانی تھی) نووی ان کا اس باب کی حدیثِ مقدام کے ساتھ تعاقب کرتے ہیں جس سے مترشح ہوتا ہے کہ اطیب المکاسب وہ جس میں ہاتھوں کا عمل ہو، (ابن حجر نے یہاں۔ تعقبہ۔ کا لفظ استعمال کیا ہے جس سے مراد کسی کی بات کا رد کرنا، مگر یہاں تو وہ تائید کر رہے ہیں) کہتے ہیں کہ زراعت اس لحاظ سے اطیب ہے کہ اس میں عمل بالید کے ساتھ ساتھ توکل علی اللہ بھی ہے پھر انسانوں اور جانوروں کے لئے نفعِ عام بھی ہے۔ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس سے بھی اشرف کسب، اموالِ غنیمت کا حصول بذریعہ جہاد ہے کیونکہ اس میں تکسب بھی ہے اور اعلاء کلمۃ اللہ اور نفعِ اخروی بھی۔ مزید کہتے ہیں کہ مکاسب کے مختلف مراتب ہیں اور یہ اختلافِ احوال واشخاص کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔

حدثني إسماعيل بن عبد الله حدثني علي بن وهب عن يونس عن ابن شهاب قال أخبرني عروة بن الزبير أنَّ عائشةَ رضي الله عنها قالتْ لَمَّا اسْتُخْلِفَ أبو بكر الصِّديق قال لَقَدْ عَلِمَ قومِيَ أنّ حِرْفَتِيَ لَمْ تَكُنْ تَعْجِزُ عن مَؤُونَةِ أهْلِي و شُغِلتُ بأمرِ المسلمينَ فسَيأكُلُ آلُ أبِي بكرٍ مِنْ هذا المالِ و أحتَرِفُ لِلمُسلمينَ فيه

حضرت عائشہؓ نے کہا کہ جب حضرت ابو بکرؓ خلیفہ ہوئے تو فرمایا میری قوم جانتی ہے کہ میرا کاروبار میرے گھر والوں کی گزران کے لئے کافی رہا ہے لیکن اب میں مسلمانوں کے کام میں مشغول ہو گیا ہوں اس لئے آل ابو بکر اب بیت المال میں سے کھائے گی اور میں مسلمانوں کا مال تجارت میں لگا کر بڑھاؤں گا۔

اسماعیل سے مراد ابن ابی اویس ہیں۔ (وشغلت) جملہ حالیہ ہے، یعنی اب میں بوجہ مسلمانوں کے امور کی نگہبانی میں مشغول ہونے کے اپنی سابقہ حرفت کو جاری نہیں رکھ سکتا۔ ابن حجر لکھتے ہیں خلافت کے پہلے روز حسبِ معمول کپڑوں کا گٹھا سر پر اٹھا کر بازار کی طرف چل پڑے حضرت عمر نے روکا اور کہا اب آپ پر امت کی ذمہ داری ہے پھر اعیان کے مشورہ سے بیت المال سے ان کا وظیفہ مقرر کیا گیا۔ ابن سعد اور ابن منذر نے بسند صحیح مسروق عن عائشہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ابو بکرؓ مرض الموت میں کہنے لگے جب سے بارِ خلافت اٹھایا میرے مال میں جو بھی زائد اشیاء آئی ہیں سب کو جمع کر کے نئے خلیفہ کے پاس بھیج دیا جائے، کہتی ہیں وفات کے بعد ایک حبشی غلام اور ایک باغ کا مالی یعنی دو خادموں کا اضافہ ہوا تھا چنانچہ ان کو حضرت عمر کے پاس بھیج دیا گیا۔

(آل أبي بكر الخ) یعنی ان کے گھر والے، وہ جن کا نفقہ ان کے ذمہ تھا، طیبی نے نقل کیا ہے کہ کہا گیا صرف ان کی اپنی

ذات مراد ہے کیونکہ (احترف) کہہ رہے ہیں یعنی صیغہ واحد متکلم کو (فسیأ کل) پر معطوف کیا ہے اگر اس سے مراد اہل ہوتو تنافر ہو گا۔ (بلاغت میں ہے، تنافرِ حروف وتنافرِ کلمات یعنی حروف یا لفظوں کا ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہ ہونا) بیضاوی نے جزم کیا ہے کہ ان کا قول (آل أبی بکر) متکلم سے غائب کی طرف عدول ہے، اور یہ طریقِ التفات ہے۔ دوسرا مفہوم بھی قیل کے ساتھ بیان کیا ہے مگر صحیح یہی ہے، کہنا یہ چاہتے ہیں کہ پہلے صرف اپنے اہل خانہ کے لئے محنت کرتا تھا اب تمام مسلمانوں کے لئے محنت کررہا ہوں۔ ابن التین کہتے ہیں تمام ضروریات میں سے صرف اکل کا ذکر کیا اس لئے کہ وہ باقی سب سے اہم ہے۔ کہتے ہیں یہ اس امر کی دلیل ہے کہ حاکم بقدر حاجت بیت المال سے لے سکتا ہے یا تنخواہ مقرر کردی جائے۔ (و أحترف) بقول ابن اثیر یعنی مسلمانوں کے معاملات میں نظر اور ان کے مکاسب وارزاق کی تمیز (یعنی روزگار مہیا کرنا)۔ بیضاوی بھی یہی معنی کرتے ہیں، بعض نے (احترف) بمعنی (جازی) مراد لیا ہے۔ مہلب یہ معنی کرتے ہیں کہ (أتجر لهم فی مالهم) کہ ان کے اموال کو تجارت میں لگاؤں گا حتی کہ جتنا میں اپنے اہل خانہ کی کفالت کے لئے لیتا ہوں اس سے بڑھ کر نفع کا حصول ہو۔ ابن حجر کہتے ہیں ابن اثیر کی بیان کردہ توجیہہ اولی ہے کیونکہ ابوبکر اپنے خلافت سے قبل کے ذریعہ روزگار کا سبب بتلا رہے ہیں یعنی اشتغال بالخلافت تو ان کیلئے احتراف تو اپنے
یا کسی اور کے لئے ممکن ہی نہیں ہے الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ وہ حکومت کے اعمال کو کسی کے ذریعہ تجارت میں لگاتے تھے تا کہ اس کا نفع مسلمانوں کے لئے خاص کرسکیں (یہ معنی مراد لینا خاصہ محلِ نظر ہے) علامہ انور لکھتے ہیں اگر چہ حضرت ابوبکر نے بقدرِ قوت بیت المال سے وظیفہ وصول کیا لیکن آخر میں پورے کا پورا واپس کردیا جبکہ حضرت عمر لئے گئے وظیفہ کا حساب کرنے اور بیت المال واپس کرنے کی وصیت فرما گئے حضرت عثمان تو اتنے مالدار تھے کہ بیت المال سے کچھ لینے کی نوبت ہی نہ آئی (بلوائیوں نے منجملہ اعتراضات کے جب یہ کہا کہ آپ مرغن غذا کھاتے ہیں تو فرمایا ہاں مجھے مرغن غذا پسند ہے تا کہ عبادت پر قوت حاصل کروں، مگر یہ اپنے خرچ سے کھاتا ہوں۔ پہلے ذکر ہوا کہ ایک رات میں قرآن ختم کرنا معمول تھا۔)۔

ابن حجر لکھتے ہیں اگر چہ یہ حدیث ظاہراً موقوف ہے مگر خلافت سنبھالنے سے قبل اپنے روزگار کمانے کا ذکر چونکہ عہد نبوی سے متعلق ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے صحابی کہے کہ ہم آنجناب کے عہد میں یہ کیا کرتے تھے اس اعتبار سے مرفوع کے حکم میں ہے ابن ماجہ نے ام سلمہ کی ایک حدیث ذکر کی ہے جس میں ہے کہ ایک مرتبہ ابوبکر تجارت کے لئے عہد نبوی میں بصریٰ گئے (یہ شام میں ہے)۔

حدثنا محمد حدثنا عبد الله بن يزيد حدثنا سعيد قال حدثني أبو الأسود عن عروة قال قالت عائشةُ رضي الله عنها كانَ أصحابُ رسولِ اللهِ ﷺ عُمّالَ أنفسهِم فكانَ يكونُ لَهم أرواحٌ فقِيلَ لهم لو اغْتَسلتُم۔ رواه همام عن هشام عن أبيه عن عائشة

حضرت عائشہؓ نے ذکر کیا کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہؓ اپنے کام اپنے ہی ہاتھوں سے کیا کرتے تھے اور ان کے جسم سے پسینے کی بو آجاتی تھی اس لئے ان سے کہا گیا کہ اگر تم غسل کرلیا کرو تو بہتر ہوگا۔

ابن شبویہ کی فربری سے روایتِ بخاری میں سند کا آغاز (حدثنا عبدالله بن يزيد الخ) سے ہوتا ہے اس اعتبار سے محمد سے مراد خود امام بخاری ہیں جب کہ عبداللہ، مقری ہیں بخاری ان سے کثیر الروایت ہیں کئی مرتبہ بالواسطہ بھی کرتے ہیں، سعید سے مراد ابن ابی ایوب جبکہ ابوالاسود نوفلی ہیں جو یتیمِ عروہ کے لقب سے معروف تھے حاکم نے قطعیت کے ساتھ محمد کو یہاں ذھلی قرار دیا ہے۔

(أرواح) یعنی ناگوار بو (رواه همام الخ) یہ ھمام بن یحی ہیں جب کہ ھشام بن عروہ کی اس تعلیق کو ابونعیم نے المستخرج میں موصول کیا ہے اس میں ہے کہ (کان القوم خدام أنفسهم) لوگ روزگار میں مشغول رہتے پھر وہیں سے جمعہ کے لئے چلے آتے تو انہیں غسل کر کے آنے کا حکم دیا گیا۔ ریح اصل میں روح ہے اس کی جمع ارواح اور ارياح، دونوں مستعمل ہیں۔

حدثنا إبراهيم بن موسى أخبرنا عيسى بن يونس عن ثور عن خالد عن معدان عن المقدام رضى الله عنه عن النبيﷺ قال ما أَكَلَ أحدٌ طعامًا قَطُّ خيرًا مِنْ أنْ يأكُلَ مِنْ عملِ يدِهِ وإنّ نبيَّ اللهِ داوُدَ عليه السلامُ كانَ يأكُلُ مِنْ عَمَلِ يدِهِ

مقدامؓ سے روایت ہے کہ آپﷺ نے فرمایا کسی شخص نے اپنے ہاتھ کی کمائی سے زیادہ پاک کھانا نہیں کھایا اور اللہ کے نبی داؤد علیہ السلام اپنے ہاتھ کی کمائی سے کھایا کرتے تھے۔

ثور سے مراد ابن یزید شامی ہیں نہ کہ ابن زید مدنی۔ مقدام بن معدی کرب صغار صحابہ میں سے ہیں سن ۸۰ ہجری کے بعد حمص میں فوت ہوئے، بخاری میں ان سے دو احادیث ہیں، دوسری الاطعمہ میں آئے گی (طعاما قط خيرا) اسماعیلی کی روایت میں (خير) پیش کے ساتھ ہے وہ بھی جائز ہے اس خیریت سے مراد ذاتی محنت کے سبب لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرنے سے بچت ہے۔ اس معنی پر مشتمل متعدد صحابہ سے روایات ہیں۔ ابن ماجہ کی روایت میں (أطيب) ابن منذر کی (أحل) ہے۔ فوائدِ ھشام بن عمار میں ہے کہ جس نے اپنی محنت سے کمائی کی (بات مغفور أله) (اس حالت میں رات گذارتا ہے کہ بخش دیا گیا ہوتا ہے)۔

حدثنا يحيى بن موسى حدثنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن همام بن منبه حدثنا أبو هريرة عن رسول اللهﷺ إنّ داوُدَ النبيَّﷺ عليه السلام كانَ لا يأكُلُ إلا مِنْ عَمَلِ يدِهِ۔ (سابقہ والا مفہوم ہے)

یہ ابوھریرہ کی ایک طویل حدیث کا حصہ ہے جو (أحاديث الأنبياء) میں جناب داؤد علیہ السلام کے تذکرہ میں آئے گی۔ بطور خاص حضرت داؤد کا ذکر معرض استشہاد میں اس لئے کیا گیا کہ وہ ایک بادشاہ بھی تھے مگر انہوں نے فیصلہ کیا کہ اپنے ہاتھوں کی کمائی سے یعنی (من طريق الأفضل) اپنے اور اہل خانہ کے اخراجات پورے کریں (اورنگ زیب عالمگیر کے بارہ میں بھی مشہور ہے کہ قرآن مجید کی کتابت کر کے ذاتی مصارف پورے کرتا تھا)۔

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن ابن عبيد مولى عبدالرحمن بن عوف أنه سمع أبا هريرة رضى اله عنه يقول قال رسولُ اللهﷺ لأنْ يَحتَطِبَ أحدُكُم حُزمةً علىٰ ظَهرِهِ خيرٌ مِنْ أنْ يسألَ أحدًا فيُعطيَهِ أوْ يَمنَعَهُ

عبدالرحمن بن عوفؓ کے غلام ابی عبید نے ابو ہریرہؓ کو یہ کہتے سنا کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا وہ شخص جو لکڑی کا گٹھا اپنی پیٹھ پر لاد کر لائے اس سے بہتر ہے جو کسی کے سامنے ہاتھ پھیلائے چاہے وہ اسے کچھ دے، چاہے نہ دے۔

(باب الاستعفاف عن المسألة) کے تحت اس پر بحث گذر چکی ہے۔

حدثنا يحيي بن موسى حدثنا وكيع حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن الزبير بن العوام رضى الله عنه قال قال النبیﷺ لأنْ يأخذَ أحدُكُمْ أحْبُلَهُ

یہ بھی الاستعفاف من الزكاة کے تحت ذکر ہو چکی ہے، یہاں مختصراً ہے (أحبله) حبل کی جمع ہے جیسے فلس کی جمع أفلس ہے۔

بابُ السُّهُولةِ والسَّماحةِ فی الشِّراءِ والبَيعِ ومَنْ طَلبَ حَقًّا فَلْيَطْلُبْهُ فیْ عَفافٍ

(یعنی نرم انداز اور عمدہ طریقے سے لین دین کرنا)

سہولت اور سماحت تقریبا ہم معنی ہیں۔ تاکید لفظی کی قبیل ہے۔ (ومن طلب الخ) ترمذی، ابن ماجہ اور ابن حبان کی تخریج کردہ حدیث (نافع عن ابن عمر وعائشة مرفوعا) کی طرف اشارہ ہے۔ جو بعینہ انہی الفاظ پر مشتمل ہے اس کے آخر میں ہے (وافٍ أو غير وافٍ) عفاف کا معنی علامہ انور نے یہ لکھا ہے کہ دوسرے کی بے عزتی نہ کرنا۔

حدثنا على بن عباس حدثنا أبو غسان محمد بن مطرف قال حدثنى محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما أنَّ رسولَ اللهِﷺ قال رَحِمَ اللّٰهُ رجلًا سَمْحًا إذَا باعَ وإذا اشْتَرىٰ و إذَا اقْتَضَىٰ

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا کہ اللہ اس شخص پر رحم کرے جو بیچتے وقت اور خریدتے وقت اور تقاضا کرتے وقت نرمی کرے۔

(رحم الله الخ) دعائیہ بھی ہوسکتا ہے اور خبریہ بھی ابن حبیب مالکی اور ابن بطال نے دعائیہ ہی قرار دیا ہے، داؤدی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے مگر ثانی کی تائید ترمذی کی (زيد بن عطاء عن ابن المنكدر) کے طریق سے اسی روایت میں موجود الفاظ سے ہوتی ہے (غفر الله لرجل كان قبلكم كان سهلا إذا باع)۔ (یعنی تم سے پہلے لوگوں میں ایک شخص کی اللہ نے اس وجہ سے مغفرت کر دی کہ بیچتے وقت اس کا رویہ بہت اچھا ہوتا تھا) اس سے عیاں ہوتا ہے کہ حدیثِ باب میں کسی معین شخص کی بابت خبر ہے۔ کرمانی لکھتے ہیں بظاہر تو اخبار ہی ہے مگر دعائیہ ہونا (إذا) کے لفظ سے مستفاد ہے۔ (سمحا) میم ساکن ہے، جواد کو سمح کہتے ہیں یہاں مراد مساھلت (یعنی ڈیلنگ کرتے وقت سہولت مہیا کرنا، حسنِ معاملہ کرنا)۔

(وإذا اقتضى) یعنی اپنے حق کا تقاضہ کرنا۔ ابن تین کے مطابق ایک روایت میں (قضى) ہے اس پر معنی یہ ہوگا کہ اپنے ذمہ واجبات کی بطریق احسن ادائیگی کرنا، مثلا قرض کو وعدہ کے مطابق چکا دینا وغیرہ۔ نسائی کی حضرت عثمان سے مرفوع روایت میں مشتری، بائع اور مقتضی کے ساتھ (قاضياً) کا لفظ بھی ہے۔ مسند احمد کی عبداللہ بن عمرو سے روایت میں بھی یہی ہے۔ گویا تمام امور میں حسن معاملہ کی تلقین ہے۔ اسے ترمذی کے علاوہ ابن ماجہ نے بھی (التجارات) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ مَنْ أنظَرَ مُوسِرًا (جس نے موسر کو بھی مہلت دے دی)

موسر جو آسانی سے قرضہ چکا سکتا ہے اسے بھی کہہ دیا کہ بھئی جب چاہو واپس کر دیا۔ موسر کی تعریف میں علماء کی متعدد آراء ہیں، ایک قول ہے کہ جس کے پاس اپنے اور اپنے اہل خانہ کے مصارف پورا کرنے کی گنجائش ہے۔ ثوری، ابن مبارک، احمد اور اسحاق کے نزدیک جس کے پاس پچاس درہم یا اس کی مساوی قیمت کا سونا ہے، شافعی کہتے ہیں کبھی آدمی کے پاس ایک درہم ہوتا ہے مگر اپنے کسب کے ساتھ (یعنی پیشہ ایسا ہے کہ مال کمانا کوئی مسئلہ نہیں) غنی ہوتا ہے اور بسا اوقات ہزار درہم پاس ہونے کے باوجود ضعیف فی النفس ہونے کے سبب اور کثرتِ عیال کے سبب فقیر قرار پائے گا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ موسر اور معسر (یعنی تنگ دست) عرفی اعتبار سے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں یہی معتمد قول ہے ماقبل کے اقوال کا تعلق اس مسئلہ سے ہے کہ کب کوئی صدقہ، زکات لینے کا مستحق ہوتا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اس کے بعد (من أنظر معسرا) کے عنوان سے باب باندھا ہے یہ اس لئے کہ ان کی نظر میں حدیث کے الفاظ میں اختلاف ہے ایک میں (ویتجاوزوا عن الموسر) ہے، دوسری میں (فإذا رأى معسرا) ہے اور یہی ان کی عادت ہے کہ اگر مروی دو لفظوں میں سے کسی ایک کی وجہِ ترجیح ان کے ہاں ظاہر نہ ہو تو دونوں پر تراجم قائم کر دیتے ہیں۔ میرے نزدیک اس قسم کے مواضع میں فیصلہ وجدان پر چھوڑ دینا چاہئے بظاہر تنگ دست ہی کو مہلت دی جاتی ہے، ایک روایت میں (فأقبل عن الموسر وأتجاوز عن المعسر) بھی ہے جیسا کہ امام بخاری نے آخر حدیث میں نقل کیا۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا زهير حدثنا منصور أنّ رِبعيَّ بن حراشٍ حدَّثَهُ أن حذيفةَ رضى الله عنه حدَّثَهُ قال قال النبيُ ﷺ تَلَقَّتِ الملائكةُ روحَ رجلٍ مِمَّنْ كانَ قبلَكُمْ فقالُوا أعمِلتَ مِنَ الخيرِ شيئاً قال كُنتُ آمُرُ فِتيَانِي أن يُنْظِرُوْا ويَتَجاوَزُوْا عن المُوسرِ قال فتجَاوَزُوْا عنه۔ قال أبو عبد الله وقال أبُو مالك عن ربعيٍّ كُنتُ أيَسِّرُ علَى المُوسِرِ و أُنظِرُ المُعْسِرَ۔ وتابعَهُ شعبةُ عن عبد الملكِ عنْ ربعيٍّ و قال أبو عوانةَ عن عبد الملك عن ربعيٍّ أُنظِرُ المُوسِرَ و أَتجاوَزُ عنِ المُعسِرِ وقالَ نُعيمُ بنُ أبي هندٍ عنْ ربعيٍّ فأقبَلُ مِنَ المُوسِرِ و أتجاوَزُ عنِ المُعسِرِ

حذیفہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی پاک ﷺ نے فرمایا تم سے پہلے لوگوں میں فرشتوں نے ایک شخص کی روح سے ملاقات کی اور کہا کہ کیا تو نے کچھ نیکی کی ہے؟ اس نے کہا کہ (کچھ خاص تو نہیں بس) میں اپنے ملازموں کو یہ حکم دیتا تھا کہ وہ تنگ دست کو ادائے قرض معاف کر دیں اور مالدار سے (تقاضہ میں) نرمی اختیار کریں چنانچہ اللہ نے بھی اس کو چھوڑ (معاف) دیا۔

(أن حذيفة حدثه) مسلم نے (نعيم بن أبي هند عن ربعي) کے حوالے سے نقل کیا کہ ایک مرتبہ حذیفہ اور ابو مسعود جمع ہوئے تو حذیفہ نے (یہ حدیث بیان کرتے ہوئے) لقي ربه۔ کے لفظ استعمال کئے آخر میں ہے کہ ابو مسعود کہنے لگے میں نے بھی آنجناب سے یہ سنا ہے۔ (تلقت الملائكة الخ) یعنی اس کی روح کا استقبال کیا عبد الملک کی ربعی سے روایت میں بنی اسرائیل کے حوالے سے اس میں ہے کہ فرشتہ جب اس کی روح قبض کرنے آیا۔

(أعملت الخ) ایک روایت میں حرف استفہام کے حذف سے ہے۔ عبدالملک کی روایت میں جسے ابوعوانہ نے تخریج کیا ہے۔ کہ کہا میں نہیں جانتا، فرشتہ نے کہا پھر غور کرلو اس پر کہنے لگا (ما أعلم شيئا غير أني الخ) (یعنی اور تو کچھ نہیں جانتا البتہ یہ ہے کہ اپنے نوکروں سے کہہ رکھا تھا...... الخ) مسلم کی (شقيق عن أبي مسعود) کے طریق سے مرفوعا ہے کہ تم سے پہلے لوگوں میں سے ایک کا حساب ہوا تو اور تو کوئی خیر اس کے ہاں نہ پائی گئی مگر (كان يخالط الناس و كان موسرا)۔ (لوگوں سے میل جول رکھتا تھا اور نرم رو تھا) ابن ابی عمر کی اسی روایت میں ہے کہ کہنے لگا اے اللہ اور تو کوئی ایسا عمل نہیں جس سے کوئی بڑی امید وابستہ ہو مگر یہ ہے کہ تو نے مجھے بہت مال دے رکھا تھا تو میرا طریق کار یہ تھا...... الخ۔

(فتياني) فتی کی جمع ہے، خادم پر بولا جاتا ہے خواہ آزاد ہو یا غلام (أن ينظروا الخ) ابو ذر اور نسفی کے نسخوں میں (موسر) کا ہی لفظ ہے باقی نسخوں میں یہ عبارت ہے (أن ينظروا المعسر و يتجاوزوا عن الموسر) مسلم نے بھی احمد، شیخ بخاری سے یہی عبارت نقل کی ہے، بظاہر یہ ترجمہ سے غیر مطابق ہے شاید اسی سبب معلقات بھی حدیث کے ہمراہ ذکر کی ہیں جو مطابق ترجمہ ہیں (وقال أبو مالك الخ) مسلم نے اسے (أبو خالد الأحمر عن أبي مالك) کے طریق سے موصول کیا ہے اس کے آخر میں ہے کہ ابومسعود اور عقبہ بن عامر جہنی کہنے لگے ہم نے آپ سے یہی سنا ہے، (و تابعه شعبة الخ) عبدالملک سے مراد ابن عمیر ہیں، یعنی (وأنظر المعسر) کے نقل میں متابعت کی ہے اسے ابن ماجہ نے (أبو عامر عن شعبة) کے طریق سے انہی الفاظ کے ساتھ جب کہ خود مصنف نے (مسلم بن ابراهيم عن شعبة) سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا ہے۔ (فأتجوز عن الموسر وأخفف عن المعسر) اس کے آخر میں بھی ابومسعود کا قول ہے کہ (هكذا سمعت)۔

(وقال أبو عوانة الخ) اسے بخاری نے ذکرِ بنی اسرائیل میں مطولا موصول کیا ہے (و قال نعيم الخ) اسے مسلم نے مغیرہ بن مقسم کے طریق سے موصول کیا ہے اس میں بھی قولِ ابی مسعود ہے۔ ابن التین لکھتے ہیں (وأنظر الموسر) کی روایت اولی ہے کیونکہ اِنظارِ معسر تو واجب ہے ہی (اصل نیکی یہ ہے کہ موسر کو بھی مہلت دی جائے) ابن حجر کہتے ہیں اِنظارِ معسر واجب ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ ایسا کرنے والے کو کچھ اجر نہ ملے گا یا اس کے بدلے اس کی سیآت کی تکفیر نہ ہوگی، پھر اس وجوب میں اختلاف ہے، اگلے باب میں ذکر ہوگا۔

بابُ منْ أنظرَ مُعسِرًا (تنگ دست کو مہلت دینا)

مسلم نے ابوالیسر سے مرفوع حدیث نقل کی ہے کہ جس نے تنگ دست کو مہلت دی یا اس سے (قرض) معاف ہی کر دیا تو اللہ تعالی اسے اپنے عرش کے سایہ میں جگہ دے گا ان کی ابوقتادہ سے روایت میں ہے جو چاہتا ہے کہ اللہ تعالی اسے روز قیامت کی کُربات سے نجات دے تو اسے چاہئے کہ معسر پر تنگی نہ کرے یا اس کا قرض معاف ہی کر دے۔ احمد کی ابن عباس سے روایت میں ہے کہ اللہ اسے جہنم کی فیح سے محفوظ رکھے گا۔ سلف سے قرآن کی آیت (وإن كان ذوعسرة فنظرة إلى ميسرة) کی تفسیر میں متعدد آراء منقول ہیں۔ طبری وغیرہ نے نخعی اور مجاہد وغیرھما سے نقل کیا ہے کہ یہ آیت دَینِ ربا (سودی قرض) کے ساتھ خاص ہے عطاء سے ہے کہ ہر قسم کے قرضوں سے متعلق ہے طبری نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ بطور نص دَین ربا کی بابت ہے مگر اس کے ساتھ تمام دیون ملحق ہیں۔ اگر

مدیون (قرضدار) معسر ہو تو اسے مہلت دینا واجب ہے ضرب وحبس کا کوئی جواز نہیں (لا سبیل إلى الخ)۔

حدثنا هشام بن عمار حدثنا يحيى بن حمزة حدثنا الزبيدى عن الزهير عن عبيد الله بن عبد الله أنه سمع أبا هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال كَانَ تاجرٌ يُدايِنُ الناسَ فإذَا رأىٰ مُعسِرًا قال لِفِتيانِهِ تجاوَزُوا عنه لعَلَّ اللّٰه أنْ يتجاوَزَ عنَّا فتَجَاوَزَ اللهُ عنهُ

(سابقہ حدیث کا مفہوم ہے)۔ سند میں عبید اللہ بن عبداللہ بن مسعود ہیں (کان ید این الخ) نسائی کی (أبو صالح عن أبی هريرة) سے روایت میں یہ بھی ہے کہ (لم یعمل خیرا قط)۔ (یعنی کبھی خیر کا کوئی اور کام نہ کیا تھا)۔

(تجاوزوا عنه) نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں کہ اپنے ملازموں سے کہتا (خذ ما یسر وا ترك ما عسرو تجاوز)۔ (یعنی جو ملے لے لو) تجاوز سے مراد مہلت دینا اور معاف کر دینا نیز حسنِ تقاضہ ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نیکی اگر چہ کم ہی کیوں نہ ہو لیکن اس میں اخلاص شامل ہو تو بہت سارے گناہوں کی تکفیر کا سبب بنتی ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی نیکی کا حکم دینے سے بھی اجر کا مستحق ہوتا ہے اگر چہ بنفسہ وہ کام نہ کیا ہو لیکن یہ سب اس تقریر کے بعد کہ سابقہ شریعتوں اور امتوں کے لئے مشروع امور ہمارے لئے بھی مشروع ہیں بالخصوص وہ جن کا ذکر معرضِ مدح میں ہو (یا ہماری شریعت نے وہ منسوخ نہ کئے ہوں)۔

باب إذا بَيَّنَ البَيِّعانِ ولَمْ يكتُمَا ونصحَا (بائع اور مشتری ایک دوسرے سے غلط بیانی نہ کریں)

ويُذكَرُ عن العدَّاءِ بن خالِدٍ قال كَتَبَ لِيَ النبيُّ ﷺ هذا ما اشْترىٰ محمدٌ رسولُ اللهِ ﷺ مِنَ العداءِ بن خالد بيعَ المسلمِ مِنَ المسلمِ لا داءَ ولا خبثةَ ولا غائلةَ. قال قتادةُ الغائلةُ الزنَا والسرِقةُ والإباقُ. وقيلَ لإبراهيم إنّ بعضَ النخَّاسينَ يُسمِّىٰ آرِيَّ خُراسان و سِجستانَ فيقول جاءَ أمس مِنْ خُراسانَ و جاءَ اليومَ مِنْ سِجستانَ فكرِهَهُ كراهةً شديدةً. وقال عقبةُ بنُ عامرٍ لا يَحِلُّ لا مرىءٍ يبيعُ سلْعةً يعلَمُ أنَّ بِهَا داءً إلّا أخبرَهُ.

(عداء بن خالدؓ سے روایت ہے کہ مجھے نبی کریم ﷺ نے ایک بیع نامہ لکھ دیا تھا کہ یہ وہ کاغذ ہے جس میں محمد اللہ کے رسول ﷺ کا عداء بن خالد سے خریدنے کا بیان ہے یہ بیع مسلمان کی ہے مسلمان کے ہاتھ، نہ اس میں کوئی عیب ہے نہ کوئی فریب، نہ فسق وفجور، نہ کوئی بد باطنی ہے۔ اور قتادہؓ نے کہا کہ غائلہ زنا چوری اور بھاگنے کی عادت کو کہتے ہیں۔ ابراہیم نخعیؒ سے کسی نے کہا کہ بعض دلال نام "آری خراسان اور سجستان" رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلاں جانور کل ہی خراسان سے آیا تھا اور فلاں آج ہی سجستان سے آیا ہے؟ تو ابراہیم نخعی نے اس بات کو بہت مکروہ جانا۔ عقبہ بن عامر نے کہا کہ کسی شخص کے لئے بھی یہ جائز نہیں کہ کوئی سودا بیچے اور یہ جاننے کے باوجود کہ اس میں عیب ہے خریدنے والے کو اس کے متعلق کچھ نہ بتائے)۔

(ونصحا) عطفِ عام بعد الخاص ہے۔ جوابِ شرط چونکہ حدیث باب میں مذکور ہے اس لئے ترجمہ میں ذکر نہیں کیا (ویذ کر عن العداء الخ) یہ ابن خالد بن ہوذہ ہیں، صحابی ہیں مگر قلیل الحدیث ہیں حنین کے بعد اسلام لائے۔ (هذا ما اشتری الخ) اسے ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابن الجارود اور ابن مندہ نے عبدالمجید بن ابو یزید کے طریق سے موصول کیا ہے مگر ان سب کی روایت میں آنجناب کا بطور بائع اور عداء کا بطور مشتری ذکر ہے بعض نے کہا کہ بخاری کی روایت میں مقلوب ہو گیا جب کہ بعض کا کہنا ہے کہ یہ

روایت بالمعنی ہے کیونکہ (اشتری اور باع) بمعنی واحد ہے۔ ابن العربی نے دوسروں کی روایت کے مطابق شرح کردی ان کی روایت میں چونکہ عداء کا بطور مشتری ذکر ہے اور آنجناب کے ذکر سے قبل ہے تو اس پر لکھا کہ اگر مفضول مشتری ہے تو اس کا نام افضل سے پہلے لکھا جا سکتا ہے پھر یہ کتابت آنجناب نے خود کرائی پھر لکھتے ہیں کہ یہ علی سبیل استحباب ہے۔

(بيع المسلم الخ) یہ لکھ کر اشارہ دیا کہ مسلمان کی شان سے بعید ہے کہ دھوکہ دہی کرے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ معاہدات تجارت وغیرہ میں (هذا ما اشترى يا هذا ما أصدق...... وغیرہ) کی عبارت لکھی جا سکتی ہے بعض نے اس خیال سے منع کیا ہے کہ فراڈ کرنے الا کہہ سکتا ہے کہ (ما) نافیہ لکھا ہے (نہ کہ موصولہ)۔ (لا داء) یعنی کوئی عیب نہیں، نہ ظاہری نہ باطنی۔ ابن منیر کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ اگر مثلاً غلام بیچتے وقت کوئی بیماری ہے تو اسے چھپائے نہیں (یعنی مفہوم یہ نہیں کہ بیمار غلام کو بیچنا منع ہے)۔ (ولا خبثة) خاء پر زیر اور پیش، دونوں صحیح ہیں، باء ساکن ہے۔ کہا گیا ہے کہ اس سے مراد بری عادات ہیں، ابن العربی کہتے ہیں کہ داء وہ جو خلق میں ہو اور خبثہ وہ جو خُلق میں ہو۔ (ولا غائلة) یعنی فسق و فجور یا دھوکہ دفراڈ وغیرہ جیسی عادات۔

(قال قتادة الخ) اسے ابن مندہ نے موصول کیا ہے۔ ابن قرقوق کہتے ہیں بظاہر قتادہ کی یہ تفسیر خبثہ اور غائلہ دونوں کی ہے۔ (وقيل لإبراهيم الخ) یعنی نخعی، نخاس سے مراد دلال، (کمیشن ایجنٹس)۔ (آرِیّ) جانوروں کی تکیل، بعض نے چارہ قرار دیا ہے ایک قول کے مطابق انہیں باندھنے کی وہ رسی جو آدھی زمین میں دفن ہوتی ہے، لغوی معنی حبس اور کسی جگہ اقامت کا ہے، کہا جاتا ہے (تأرى الرجل بمكان) یعنی وہاں اقامت پذیر ہونا مطلب یہ ہے کہ دلال حضرات جانوروں کی رسیوں کو مختلف ممالک کی طرف منسوب کرتے تھے تاکہ یہ ظاہر کریں کہ ان جانوروں کو ان ممالک سے درآمد کیا گیا ہے تاکہ خریدار سمجھیں کہ ابھی حال ہی میں وہاں سے لایا گیا ہے (کہ ابھی تک رسیاں بھی خراب نہیں ہوئیں) عیاض کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ عبارت سے (دواب) کا لفظ ساقط ہو گیا ہے یا (آری) سے الف لام جنس کا، یا ممکن ہے ضمیر متصل ساقط ہو گئی ہو۔ ابو زید مروزی کی روایت بخاری میں یہ لفظ مصحف ہو کر (أری) ہے بروزن (دعا) اسی طرح ھروی کی روایت میں بھی یہی ہے مگر ہمزہ کی پیش کے ساتھ (أظن) کے معنی میں۔ ابن التین نے اسے ہمزہ کی زبر اور راء کی جزم کے ساتھ پڑھا ہے۔ ابن نظیف کی روایت میں (قریٰ) ہے مگر (آری) ہی معتمد ہے، راعی کا شعر ہے۔ (فقد فخروا بخيلهم علينا لنا آريهن على معد)۔ اصطبل کا معنی بھی کیا گیا ہے، ابن ابی شیبہ نے (هشيم عن مغيرة عن ابراهيم) آری کی بجائے اصطبل کا لفظ استعمال کیا ہے۔ سعید بن منصور کی روایت میں (آریہ) یعنی ضمیر کے ساتھ ہے۔ ابراہیم کی کراہت کا سبب یہ کہنے میں دھوکہ دہی اور فراڈ کا امکان ہے (جیسے ہمارے ہاں مختلف ممالک کا نام لے کر مقامی اشیاء ہی بیچ دی جاتی ہیں)۔ (وقال عقبة الخ) اسے احمد، ابن ماجہ اور حاکم نے موصول کیا ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں ترمذی کی روایت میں یہ عبارت ہے (هذا ما اشترى العداء بن خالد بن هوزة من محمد رسول الله الخ) میرے نزدیک یہی صواب ہے کیونکہ معروف یہی ہے کہ دستاویز بائع کی طرف سے ہوتی ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا شعبة عن قتادة عن صالح أبي الخليل عن عبدالله بن الحارث رفعه إلى حكيم بن حزام رضى الله عنه قال قال رسولُ اللهﷺ البَيِّعانِ

بِالْخِيَارِ مَالَمْ يَتَفَرَّقَا أو قال حتىٰ يَتفرّقَا فإنْ صَدَقَا و بَيَّنَا بُورِكَ لَهمَا فى بيعِهِمَا و إنْ كَتمَا و كَذَبَا مُحِقَتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا

حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا بیچنے والے اور خریدار دونوں کو اختیار ہے جب تک کہ جدا نہ ہوں یا یہ فرمایا یہاں تک کہ علیحدہ ہو جائیں پس دونوں اگر سچ بولیں اور عیب و ہنر اس کا ظاہر کر دیں تو انہیں ان کی اس خرید و فروخت میں برکت دی جائے گی اور اگر جھوٹ بولیں گے اور عیب پوشی کریں گے تو ان کی تجارت میں سے برکت ختم کر دی جائے گی۔

حدیث پر مفصل بحث (باب کم یجوز الخیار) کے تحت آئے گی، یہاں محلِ استدلال (فإن صدقا الخ) ہے بائع کا سچ یہ ہو گا کہ قیمت اور خاصیت کے بارہ میں ٹھیک بتائے، مشتری کا سچ یہ ہو گا کہ قیمت ادا کرے اور اگر وعدہ کیا ہے تو ایفاء کرے۔ (وبینا) میں یہی ہے کہ اگر ثمن یا مثمن (قیمت اور جس کی قیمت لگائی جا رہی ہے) میں کوئی عیب ہے تو آگاہ کر دیا جائے (مثلاً اگر نوٹ پھٹا ہوا ہے تو بتا دے یہ نہ کرے کہ باقی نوٹوں کے نیچے رکھ کر دھوکہ سے دے دے)۔ گویا برکت کے حصول کی شرط صدق و تبیین ہے اور اگر ان کی ضد یعنی کذب و کتمان ہو تو برکت کی ضد یعنی محق حاصل ہو گا۔ (یعنی بے برکتی) اگر ایک نے صدق و تبیین کا مظاہر کیا، دوسرے نے نہ کیا تو حدیث کے مقتضا کے مطابق اسے یہ برکت حاصل ہو گی۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ معاصی کی نحوست دنیا و آخرت کی خیر و برکت لے جاتی ہے۔ اس حدیث کو ابن ماجہ کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے (البیع) میں، نسائی نے (الشروط) میں بھی نقل کیا ہے۔

بابُ بيعِ الخِلطِ مِنَ التَّمرِ (یعنی مختلف انواع کی کھجوریں مکس کر کے بیچنا)

اس کا جواز ذکر کرتے ہیں۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا شيبان عن يحيى عن أبى سلمة عن أبى سعيد رضى الله عنه قال كُنَّا نُرْزَقُ تَمرَ الجَمعِ وهو الخِلْطُ مِنَ التمرِ و كُنَّا نَبيعُ صاعَينِ بِصاعٍ فقال النبىُّ ﷺ لا صاعَين بصاعٍ ولا درهَمَين بدرهمٍ

ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہمیں مختلف اقسام کی ملی جلی کھجوریں ملا کرتی تھیں تو ہم ان کے دو صاع ایک صاع (ایک ہی قسم کی اچھی کھجور) کے عوض فروخت کر دیتے تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ دو صاع، ایک صاع کے عوض فروخت نہ کرو اور نہ دو درہم ایک درہم کے عوض (کیونکہ یہ سود ہے)۔

یحیی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں (کنا نرزق) نعطی کے معنی میں ہے۔ یہ عطاء آنجناب کی خیبر کی پیداوار کی تقسیم سے تھی۔ (تمر الجمع) اسے خِلط سے تعبیر کیا گیا ہے چونکہ اس صوت میں ڈھیر میں اچھی قسم کی کھجوروں کے ساتھ ردی کھجوریں بھی شامل ہوتی ہیں اس سے شاید بعض کا خیال ھو کہ ایسا کر کے بیچنا غلط ہے مگر جواز اس لئے کہ ڈھیر اس کے سامنے ہے گویا عیب چھپایا نہیں گیا لیکن اگر بوریوں یا پیکٹوں میں بند کھجوریں مکس ہیں تو چونکہ ان کا عیب ظاہر نہیں، وہ بیع غلط ہو گی۔ حدیث میں کھجور کو کھجور سے متفاضلاً بیچنے کی نہی بھی ہے اس کی مفصل بحث آگے آئے گی۔ اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے (البیوع) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ ما قِيلَ فى اللحَّامِ و الجَزَّارِ (قصاب اور گوشت فروش کے بارہ میں)

ابن سکن کے نسخہ میں یہ ترجمہ پانچ ابواب کے بعد ہے وہی الیق ہے کیونکہ وہیں مختلف صناعات کی بابت تراجم ہیں۔

حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبی حدثنا الأعمش قال حدثنی شقیق عن أبی مسعود قال جاءَ رجلٌ مِن الأنصارِ يُكَنّٰى أبَا شُعيبٍ فقال لِغُلامٍ لَهُ قصّابٍ اجعَلْ لِی طَعامًا يَكفِیْ خَمسةً مِن الناسِ فإنِّی أُرِيْدُ أنْ أدعُوَ النبیَّ ﷺ خامسَ خمسةٍ فإنِّی قدْ عَرَفتُ فی وجهِهِ الجُوعَ فدَعَاهمْ فجاءَ معَهُمْ رجلٌ فقالَ النبیُّ ﷺ إنّ هذا قدْ تَبِعَنا فإنْ شِئْتَ أنْ تأذَنَ لَهُ فَأْذَنْ لَهُ وإنْ شِئتَ أنْ يرجِعَ رجعَ فقال لا بَلْ قدْ أذِنتُ لهُ

حضرت ابوشعیبؓ تشریف لائے اور اپنے غلام سے، جو قصاب تھا، کہا کہ میرے لئے اتنا کھانا تیار کرو جو پانچ آدمیوں کیلئے کافی ہو میں نے نبی کریم ﷺ کی اور آپ کے ساتھ اور چار آدمیوں کی دعوت کا ارادہ کیا ہے کیونکہ میں نے آپ کے چہرہ مبارک پر بھوک کا اثر نمایاں دیکھا ہے چنانچہ انہوں نے آنحضرت ﷺ کو بلایا آپ کے ساتھ ایک اور صاحب بھی آ گئے نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ہمارے ساتھ ایک اور صاحب زائد آ گئے ہیں اگر آپ چاہیں تو انہیں بھی اجازت دے سکتے ہیں اور اگر چاہیں تو واپس کر سکتے ہیں انہوں نے کہا کہ نہیں بلکہ میں انہیں بھی اجازت دیتا ہوں۔

(لغلام له قصاب) المظالم میں دوسرے طریق کے ساتھ اعمش سے (لحام) کا لفظ منقول ہے۔ احمد نے (ابن نمیر عن الأعمش) سے اس روایت کو بجائے مسند ابی مسعود کے (عن رجل من الأنصار يقال له أبو شعيب الخ) نقل کیا ہے۔ مسلم نے اس کے بعض طرق میں اعمش کے حوالے سے (عن أبی سفيان عن جابر) کہا ہے۔ کتاب الأطعمہ میں اس کے مباحث بیان ہوں گے۔ اسے مسلم نے (الأطعمة) ترمذی نے (النكاح) اور نسائی نے (الوليمة) میں نقل کیا ہے۔

بابُ ما يمحَقُ الكَذِبُ و الكِتْمَانُ فی البيعِ

(کذب اور کتمانِ عیوب تجارت سے برکت کو ختم کر دیتا ہے)

حدثنا بدل بن المحبر حدثنا شعبة عن قتادة قال سمعت أبا الخليل يحدث عن عبدالله بن الحارث عن حكيم بن حِزام رضی الله عنه عن النبی ﷺ قال البَيِّعَانِ بِالخِيارِ ما لَمْ يتفرَّقَا أو قالَ حتّٰی يتفرّقَا فإنْ صَدقَا وبَيَّنَا بُورِكَ لَهُمَا فی بيعِهِمَا وإنْ كَتَمَا و كَذَبَا مُحِقَتْ بَرَكةُ بَيعِهِمَا۔ (یہ روایت گزر چکی ہے)

بابُ قولِ اللهِ عزوجلَّ ﴿يَاَيُّهَاالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً﴾ [آل عمران:۱۳۰]

حدثنا آدم حدثنا ابن أبي ذئب حدثنا سعيد المقبري عن أبي هريرة عن النبيﷺ

قال لَيَأتِيَنَّ علَى الناسِ زمانٌ لايُبالِي المَرءُ بِمَا أخَذَ المالَ أمِنَ الحَلالِ أم مِنْ حرامٍ

(گزر چکی ہے)۔نسفی کے نسخہ میں باب میں صرف آیت ہے دوسروں نے اس کے تحت (باب من لم يبال من حيث كسب المال) کی حدیث ابی ھریرہ اسی سند ومتن کے ساتھ درج کی ہے مگر بخاری کی یہ عادت نہیں کہ ایک حدیث دوبارہ اسی سند و متن کے ساتھ لائیں پھر وہ کچھ ہی ابواب قبل گذری ہے۔شاید اس ترجمہ کے ساتھ نسائی کی ایک حدیث جو ابو ہریرہ سے منقول ہے، کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس میں ہے کہ (يأتي علي الناس زمان يأكلون الربا فمن لم يأكله أصابه في غباره) (کہ لوگوں پر ایک زمانہ آئے گا کہ سود کھائیں گے جو نہ کھائیں گے اس کے غبار سے محفوظ نہ رہ سکیں گے) مالک نے زید بن اسلم سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ جاھلیت میں ربا یہ تھا کہ ایک وقتِ مقرر کے بعد قرض خواہ پوچھتا تم ادا کر رہے ہو (أم تربي) یا مدت بڑھانا چاہو گے؟ اگر وہ مدت بڑھانا چاہتا تو اس کے قرض کی رقم میں اضافہ کر دیتا، طبری نے عطاء اور مجاہد کے طریق سے بھی نحوہ نقل کیا ہے قتادہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ کوئی شخص کسی کو ادھار پر کوئی چیز بیچتا، پھر جب قیمت چکانے کا وقت مقرر آتا اور مشتری کے پاس گنجائش نہ ہوتی تو مہلت کے بدلے قیمت میں اضافہ کر دیا جاتا۔

ربا مقصور ہے، مد کے ساتھ بھی منقول ہے۔مگر یہ شاذ ہے۔ربا ربو سے ہے، الف کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔رسم قرآنی میں واد کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔اصل معنی زیادہ کرنا یا ہونا۔یا اصل چیز میں، جیسے قرآن میں ہےء (اهتزت و ربت) یا مقابلہ میں مثلا درھم کے بدلے دو درہم، ہر بیع محرم پر بھی ربا کا اطلاق ہوتا ہے۔

بابُ آكِلِ الرِّبَا و شاهِدِهٖ و كاتِبِهٖ (سود خود، اس پر گواہ اور اس کی دستاویز لکھنے والے کے بارہ میں)

قول الله تعالىٰ: ﴿اَلَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا يَقُوْمُوْنَ اِلَّا كَمَا يَقُوْمُ الَّذِيْ يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة:۲۷۵ إلى آخر الآية]

ان کے حکم کا بیان، تقدیرِ کلام یوں ہے (باب إثم الخ)۔اسماعیلی کی روایت بخاری میں (و شاهد يه) بصیغہ مثنیٰ ہے۔ (قول الله تعالى الذين يأكلون الربوا لا يقومون الخ) طبری نے (سعيد بن جبير عن ابن عباس) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ آیت میں بیان کردہ سود خور کی حالت قبر سے بعث کے وقت ہو گی۔(سعيد عن قتادة) کے طریق سے ہے کہ روز ہ قیامت اہل ربا کی یہ علامت ہو گی۔طبری نے یہی بات حضرت انس سے مرفوعا بھی روایت کی ہے۔طبری نے (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) کی نسبت لکھا ہے کہ جب ان سے کہا گیا کہ سود حلال نہیں تو کہنے لگے اس میں کوئی فرق نہیں اگر ہم بیع کے آغاز میں ہی قیمت زیادہ بتائیں یا یہ اضافہ بعد میں کر لیں۔اس پر اللہ تعالی نے انہیں جھٹلایا۔یہ بھی کہتے ہیں کہ آکل ربا کا ذکر کیا ہے

(سود کھانے والے) اس لئے کہ جن کی بابت آیت نازل ہوئی ان کی طعمہ (غذا) ربا سے تھی یعنی غذائی مصارف سود کی رقم سے پورے کرتے تھے، یہ توجیہہ تکلف محسوس ہوتی ہے محاورۂ جیسے ہم بھی سودخور کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، کہا جانا بھی محتمل ہے) وگرنہ وعید سبھی کو شامل ہیں جو بھی سودی معاملات سے منسلک ہوں (گویا سودی اداروں میں ملازمت کرنے والے بھی اس گناہ سے محفوظ نہیں ہیں یہ از حد لمحہ فکریہ ہے بے شمار دین دار حضرات بینکوں وغیرہ میں ملازم ہیں اور کسی اس ضمن میں پریشان بھی ہیں رزق کا اللہ مالک ہے یہ ایک ابتلاء ہے مگر آخرت کے مقابلہ میں دنیاوی آزمائشوں کی پرواہ نہ کرتے ہوئے آخرت بچانے کی کوشش کرنا چاہیے)۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ ترمذی کے روایت میں ہے کہ (سود کی وجہ سے) دس آدمی ملعون ہیں۔ ان میں ایک موکل بھی ہے، بعض نے موکل سے مراد معطی اور آکل سے مراد آخذ لیا ہے مگر اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں تمام الفاظ اپنے ظاہری معانی پر ہی ہیں اصلاً یہ وعید خبثِ مال کی جہت سے ہے تو جو بھی کسی بھی طریقہ سے اس میں ملوث ہوا اس وعید کا مستحق ہے۔ تو ایک سود کے سبب دس افراد سزاوارِ وعید ہیں البتہ ان کا وزر جرم کی شدت یا تخفف کی وجہ سے شدید یا ہلکا ہوسکتا ہے۔ کہتے ہیں کہ ابن حزم نے (كما يقوم الذي يتخبطه الخ) سے استدلال کیا ہے کہ شیاطین انسانوں کے اجساد میں سرایت نہیں کر سکتے، غزالی کا موقف اس کے برعکس ہے۔ جہاں تک وجہِ خبط کا تعلق ہے تو چونکہ سودخور نے فطرتِ سلیمہ مسخ کی ہے اور وہ اس کے ہاں اندھی ہو چکی ہے لہذا اب وہ اندھی اونٹنی ہی کی طرح تخبط کرے گا (عربوں کا محاورہ ہے خبط عشواء۔ اسے پنجابی میں انھے وا کہتے ہیں، یعنی بغیر دیکھے بھالے نقل وحرکت کرنا)۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن منصور عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة رضى الله عنها قالت لمّا نزلَتْ آخِرُ البقرةِ قرأهُنَّ النبيُّ ﷺ عليهم في المسجدِ ثُمّ حَرَّم التِجارةَ في الخَمرِ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ جب بقرہ کی آخری آیتیں نازل ہوئیں تو نبی کریم ﷺ نے انہیں صحابہؓ کو مسجد میں پڑھ کر سنایا اس کے بعد ان پر شراب کی تجارت کو حرام کر دیا۔

اس پر کتاب الصلاۃ کے آخر میں ابواب المساجد کے تحت بحث ہو چکی ہے۔ حرمتِ خمر کی بابت مزید کلام اسی کتاب کے آخر میں آئے گی۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا جرير بن حازم حدثنا أبو رجاء عن سمرة بن جندب رضى الله عنه قال قال النبيُّ ﷺ رأيتُ اللَّيلةَ رجلَينِ أتيانِي فأخرَجانِيْ إلىٰ أرضٍ مُقَدَّسةٍ فانْطَلقْنَا حتّٰى أتيْنَا علىٰ نَهرٍ مِنْ دَمٍ فِيهِ رجلٌ قائمٌ و علىٰ وَسَطِ النَهرِ رجلٌ بين يَدَيهِ حِجارةٌ فأقبلَ الرجلُ الذى فى النهرِ فإذَا أرادَ الرجُلُ أنْ يَخرُجَ رَمَى الرجلَ بِحَجَرٍ فى فِيهِ فرَدَّهُ حيثُ كانَ فجعلَ كُلمّا جاءَ لِيَخرُجَ رمىٰ فىْ فِيهِ بِحَجَرٍ فيَرجعُ كَمَا كانَ فقُلتُ ما هذَا؟ فقال الذى رأيتَهُ فى النهرِ آكلُ الرِّبَا

یہ حدیث مطولاً ہی کتاب الجنائز میں گزر چکی ہے یہاں ترجمہ کی مناسبت سے صرف سودخود کا قصہ ذکر کیا ہے ابن التین لکھتے ہیں دونوں حدیث میں کاتب اور شاہدِ ربا کا ذکر نہیں، جواب دیا گیا ہے کہ ان کا ذکر ترجمہ میں علی سبیل الالحاق کیا ہے کیونکہ سودی معاملات

میں ان کی اعانت شامل ہوتی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں اگر کاتب اور شاھد کا کردار آکل ربا کے موافق کا سا ہے تب وہ بھی اس وعید میں داخل ہیں لیکن اگر وہ اس کے خلاف گواہی دینے کے لئے معاملہ میں دخیل ہوئے تب شامل نہ ہوں گے چونکہ اسی آیت میں تجارتی معاملات کی لکھت پڑھت کرنے کا حکم ہے تو تجارت حلال ہے جب کہ سود حرام لہذا مفہوم یہ نکلا کہ حرام امور کی کتابت وغیرہ کے معاملات سرانجام دینے والا حرام کا مرتکب ہوگا۔ ویسے کاتب اور شاھد کے بارہ میں صریحا بھی روایات وارد ہیں، مثلا مسلم وغیرہ میں حضرت جابر کی حدیث ہے کہ رسول اللہؐ نے آکل ربا، موکل، کاتب اور شاہد پر لعنت بھیجی اور فرمایا (هم في الإثم سواء)۔ (گناہ میں سب برابر ہیں)۔ اصحابِ سنن نے بھی ابن مسعود سے یہی روایت نقل کی ہے۔

بابُ مُوْكِلِ الرِّبَا (سود کھلانے والا)

لِقولِ اللهِ عزَّوجَلَّ ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ﴾[البقرة:٢٧٨] إلى قوله ﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ﴾

(اس میں وہ حکومتیں بھی شامل ہیں جو سودی نظام چلا رہی ہیں)۔ (و قال ابن عباس الخ) اسے امام بخاری نے التفسیر میں موصول کیا ہے، داؤدی نے اعتراض کیا ہے کہ یا تو یہ وہم ہے یا ابن عباس سے اس بارے مختلف اقوال ہیں کیونکہ التفسیر والی روایت میں نازل ہونے والی آخری آیت یہ ذکر کی گئی ہے (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) چونکہ یہ آیت بھی سابقہ کے قریب ہی ہے تو ممکن ہے راوی کو آیت کے ذکر میں وہم لگا ہو۔ ابن التین کہتے ہیں وہم خود داؤدی کو لگا ہے کیونکہ یہ آیت انہی جملہ آیات میں سے ہے جن کی طرف بخاری نے ترجمہ میں اشارہ کیا ہے (یعنی انہوں نے لکھا کہ۔ (وهم لا يظلمون۔ تلك، تو یہ آیت اس سے قبل ہے)۔ اور ابن عباس کے قولِ هذا سے اسی آخری آیت (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس بما كسبت و هم لا يظلمون) کی طرف اشارہ کیا ہے۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة عن عون بن أبي جحيفة قال رأيتُ أبي اشترَى عبدًا حجَّامًا فسألْتُهُ فقال نَهَى النبيُّ ﷺ عن ثَمنِ الكلبِ و ثَمنِ الدَّمِ ونهىٰ عن الواشِمةِ والموشُومَةِ وآكلِ الربَا ومُوكِلهِ ولَعَنَ المُصَوِّرَ

ابو جحیفہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ انہوں نے ایک غلام خریدا جو سنگی لگاتا تھا پھر اس کے سنگی لگانے کے اوزار کو انہوں نے توڑ دیا تو میں نے ان سے (اس کا سبب) پوچھا تو انہوں نے کہا کہ نبی ﷺ نے کتے کی قیمت اور خون کی قیمت سے منع فرمایا ہے اور آپ نے داغ لگانے والی اور داغ لگوانے والی (یعنی بازو وغیرہ پر سرمے یا نیل کیساتھ نام لکھنا، لکھوانا یا پھول وغیرہ بنانا، بنوانا) اور سود لینے اور سود دینے سے بھی منع فرمایا ہے اور مصور پر آپ نے لعنت فرمائی ہے۔

(رأيت أبي اشترى الخ) بظاہر سوال اس عبد حجام کو خریدنے کی بابت کیا۔ اور جواب حدیثِ نہی کے مطابق نہیں، دراصل اس سیاق میں اختصار ہے جسے خود مصنف نے البیوع کے آخر میں ایک دیگر سند کے ساتھ شعبہ سے ان لفظوں میں بیان کیا ہے

(إشتری حجاما فأمر محاجمه فکسرت فسألته عن ذلك)۔ (یعنی ایک حجام غلام۔ سنگی لگانے والا۔ خرید اس کے آلات حجامت توڑ ڈالے میں نے اس کی وجہ پوچھی، گویا سوال ان آلات کو توڑنے کی بابت تھا)۔ تو جواب میں ابوجحیفہ نے یہ حدیث ذکر کی جس میں ثمنِ دم کی نہی کا ذکر ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسی نہی کو تحریمی سمجھتے ہیں تو انہوں نے خون نکالنے کے آلات یعنی جڑ ہی کاٹ ڈالی یعنی دل میں خیال آیا کہ ہوسکتا ہے کہ غلام چوری چھپے باز نہ آئے لہٰذا اس کے یہ آلات ہی توڑ دیئے، کسبِ حاجم کی بحث آگے آرہی ہے۔

(نهی عن الواشمة الخ) ابن حجر لکھتے ہیں مراد اس فعلِ وشم سے نہی ہے یعنی کرنا اور کرانا دونوں حرام ہیں (وشم سے مراد جسم کے مختلف اعضاء کھدوا کر سرمہ وغیرہ بھرنا، تل بنوالینا یا کچھ نوجوان بازوؤں پر کوئی عبارت کھدوا لیتے ہیں)۔

ابن حجر لکھتے ہیں اس روایت میں ایک تغیر یہ واقع ہوا ہے کہ لعنت کے لفظ کو نہی سے بدلا گیا اواخر بیوع اور اواخر طلاق میں (ولعن الواشمة الخ) کی عبارت ہے۔ علامہ اس حدیث پر اپنی تقریر میں کہتے ہیں کہ حجامت سے منع کرنے کے باوجود آپ نے سینگی لگوانے کے بعد اس کی اجرت بھی دی پس اسلوب یہ ہے کہ بعض امور کی لسانی مذمت کے باوجود اطراف سے ان کا جواز بھی ثابت ہے، قرآنی اسلوب یہی ہے، جب کوئی امر اس کی نظر میں مکروہ ہوتا ہے تو اس کی ذم میں مطرد ہوتا ہے (یعنی بکثرت مذمت کرتا ہے) اگرچہ بالجملہ وہ جائز ہی کیوں نہ ہو مثلاً وہ ہجرت کو پسند کرتا ہے اور کفار کے درمیان مسلمان کی اقامت کو مکروہ سمجھتا ہے اس کے باوجود اطراف سے اس کا جواز ثابت ہے (گویا ان معاملات میں افضل وغیر افضل ہونا پیش نظر ہوتا ہے)۔ (نهی النبی ﷺ عن ثمن الكلب) کی بابت لکھتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کے مابین کتوں کی خرید وفروخت میں اختلاف ہے مبسوط میں ہے کہ معلم کتے کی خریداری جائز ہے جب کہ ہدایہ میں مطلقاً جواز مذکور ہے کیونکہ ہر کتا سکھلایا جا سکتا ہے۔ مبسوط کی رائے اوفق للحدیث ہے نسائی کی روایت میں معلم کتے کا استثناء ہے۔ نسائی نے اسے منکر کہا ہے۔ مطلقاً جواز کے قائلین نے اس نہی کو تنزیہی قرار دیا ہے۔ طحاوی نے اس نہی کو ایک خاص مدت پر محمول کیا ہے جب کہ کتے رکھنا منع قرار دیا گیا تھا جب رخصت ملی تو خرید وفروخت بھی جائز ٹھہری، خطابی معالم السنن میں بلی کی بیع سے نہی پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ چونکہ ایک خسیس چیز ہے لہٰذا باقاعدہ خرید وفروخت ہونے کی بجائے جو کسی (غیر مملوکه) بلی کو ہتھیا لے وہ اسی کی ملک قرار پائے گی۔ یعنی خرید وفروخت اصلاً کرائم الاموال سے متعلق ہے لہٰذا بلی جیسی چیز کی باقاعدہ خرید وفروخت اس کی شان سے بالاتر ہے۔ یہ دراصل اخلاق فاضلہ کی تعلیم وتلقین ہے، نہی کا حقیقی معنی مراد نہیں لیکن اگر بیع ہو تو صحیح قرار پائے گی۔ (مثلاً ایرانی بلیوں کی خرید وفروخت جو عمدہ نسل سمجھی جانے کے سبب نہایت قیمتی ہوتی ہیں) تو کلاب کو بھی ان پر قیاس کرسکتے ہو (لعن المصور) کے تحت لکھتے ہیں کہ مسائلِ تصویر کے لئے فتح القدیر کا مطالعہ کیا جائے۔ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ آیا فرشتے اس گھر میں داخل ہوتے ہیں جہاں تصاویر ہوں؟ بظاہر نہی نہیں دراصل ان کی طبائع میں نجس ورجس اور تصاویر سے تنافُر ہے، تو ان گھروں میں داخل نہیں ہوتے جہاں یہ ہوں البتہ اس میں کچھ رخصتیں ہیں، مبسوطات میں جن کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

باب ﴿يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ اَثِيْمٍ﴾ [البقرة:۲۷۶]

اس آیت کی تفسیر میں ابن ابی حاتم نے حسن کے طریق سے نقل کیا ہے کہ یہ روز قیامت کو ہوگا کہ سود اور سود خوروں کو اللہ تعالی محق کرے گا۔ بعض نے کہا کہ اس سے مراد یہ ہے سود کا معاملہ آخر کار قلت اور بے برکتی پر منتج ہوتا ہے۔ ابن ماجہ اور احمد کی ابن مسعود سے بسند حسن ایک مرفوع روایت میں ہے (إن الربا و إن كثر عاقبته إلى قل)۔ (سود بظاہر کتنا ہی کثیر لگے آخر کار قلیل ہو جاتا ہے)۔ عبدالرزاق نے معمر سے نقل کیا ہے کہ ہم نے سنا کہ صاحب ربا پر چالیس برس نہیں گذرتے کہ سارا سود محق ہو جاتا ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں یعنی تم دنیا میں سودی معاملات اختیار کرنے کی بجائے اللہ تعالی سے سات سوگنا بلکہ چاہے تو اس سے بھی زیادہ تک وصول کرلو، کہتے ہیں بعض مفسرین اس سے مراد برکت لیتے ہیں میری نظر میں یہ مراد نہیں جیسا کہ پہلے بھی بات کی ہے۔ (یعنی إرباء الگ ہے، برکت الگ)۔

حدثنا يحيي بن بكير حدثنا الليث عن يونس عن ابن شهاب قال ابن المسيب أن أبا هريرة رضى الله عنه قال سَمِعتُ رسولَ اللهﷺ يقولُ الحَلِفُ مَنفَقَةٌ لِلسِّلعَةِ مَمْحَقَةٌ لِلبَرَكةِ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے نبیﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جھوٹی قسم مال کو کھوٹا کر دیتی ہے اور برکت کو مٹا دیتی ہے۔

حلف سے مراد جھوٹی قسم۔ (منفقة) بروزن مفعلة، کساد بازاری کا عکس یعنی رواج (یعنی اس سے بظاہر سامان تو تیزی سے بک جاتا ہے) (ممحقة) بھی اسی وزن پر ہے۔ (للبركة) مسلم کی ابن وھب اور ابوصفوان کی روایت میں (للربح) ہے اسماعیلی کی لیث سے روایت میں (للكسب) ہے تینوں الفاظ کے نقل پر متابعات بھی موجود ہیں۔ ابن منیر لکھتے ہیں یہ حدیث ترجمہ میں ذکر کردہ آیت کی تفسیر کی مانند ہے، کیونکہ ربا اضافہ کو کہتے ہیں اور محق نقصان کو، گویا سوال ہوا کہ دونوں امر کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟ حدیث سے جواب دیا کہ جس طرح جھوٹی قسمیں کھانے سے بظاہر بہت سامان بکا کافی آمدنی ہوئی مگر برکت نہ ہونے کی وجہ سے بے ثمر اور قلیل کی طرح ہوا۔ ظاہری قلت و اضمحلال بھی جیسا کہ ابن مسعود کی حدیث کے حوالے سے ذکر ہوا، اور اخروی نقصِ اجر و ثواب بھی۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ ما يُكرَهُ في الحَلفِ في البيعِ (تجارت میں قسم کھانا مکروہ ہے)

خواہ سچی ہی کیوں نہ ہو۔ اگر جھوٹی کھاتا ہے تو کراہت تحریمی ہوگی، اور اگر سچی کھاتا ہے تو تنزیہی۔

حدثنا عمرو بن محمد حدثنا هشام أخبرنا العوام عن إبراهيم بن عبد الرحمن عن عبدالله بن أبي أوفى رضى الله عنه أنّ رجلًا أقامَ سِلعةً وهو في السُوقِ فَحَلَفَ بِالله لَقد أُعطِيَ بِهَا ما لَم يُعطَ لِيُوقِعَ فيهَا رجُلًا مِن المسلمينَ فَنزلتْ ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ

يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا ﴾[آل عمران:۷۷]
عبداللہ بن ابواوفی نے کہا بازار میں ایک شخص نے ایک سامان دکھا کر قسم کھائی کہ اس کی اتنی قیمت لگ چکی ہے حالانکہ اس کی اتنی قیمت نہیں لگی تھی اس قسم سے اس کا مقصد ایک مسلمان کو دھوکہ دینا تھا اس پر یہ آیت اتری ''جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کی تھوڑی قیمت کے بدلہ میں بیچتے ہیں''۔

ایک آدمی کا قصہ مذکور ہے۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ سبب خاص ہے جب کہ ترجمہ عام رکھا ہے؟ جواب یہ ہے کہ عموم، آیت اور اس کے لفظ (وأيمانهم) سے مستفاد ہے۔ الشہادات میں ابن مسعود کے حوالے سے اس کا سببِ نزول ذکر ہوگا جس سے حمل علی العموم کی تقویت ہوتی ہے۔ یہ حدیث بھی امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

بابُ ما قِيْلَ فى الصَوّاغِ (زرگر، سنار ولوہار)

وقال طاوُسٌ عن ابن عباس رضى الله عنهما قال النبىﷺ لا يُخْتَلٰى خَلاهَا وقال العباس إلا الإذْخِرَ فإنه لِقَينِهم فقال إلا الإذْخِرَ.

صاد کی زبر کے ساتھ مفرد اور پیش کے ساتھ جمع کا صیغہ ہے، (یہاں سے مختلف پیشوں کا ذکر کر رہے ہیں) آنجناب کے زمانہ مبارک میں ان کی موجودگی، اور آپ کا ان سے واقف ہونا ان کے جوازِ اختیار پر دال ہے۔
(وقال طاؤس الخ) یہ بھی اور حدیث کے آخر میں عبدالوہاب کی تعلیق بھی کتاب الحج میں موصولاً ذکر ہو چکی ہیں۔

حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله أخبرنا يونس عن ابن شهاب قال أخبرنى على بن حسين أنَّ حسينَ بنَ على رضى الله عنهما أخبره أنَّ عليًّا قال كانتْ لِيُ شارِفٌ مِن نَصِيْبِى مِن المَغنَمِ وكانَ النبىُّﷺ أعطَانِى شارِفًا مِن الخُمسِ فلمّا أرَدتُ أنْ أبْتَنِىَ بِفاطمةَ بنتِ رسولِ اللهِﷺ واعَدْتُ رجلًا صَوّاغاً مِن بَنِى قَيْنُقاعَ أنْ يَرتَحِلَ معى فنأتِى بإذْخِرَ أرَدْتُ أنْ أبيعَه مِن الصَوّاغِيْنَ وأستَعين بهِ فى وَلِيمةِ عرسِى
حضرت علیؓ کہتے ہیں کہ غنیمت کے مال میں سے میرے حصے میں ایک اونٹ آیا تھا اور ایک دوسرا اونٹ مجھے نبی کریمﷺ نے ''خمس'' میں سے دیا تھا پھر جب میرا ارادہ رسول اللہ کی صاحبزادی فاطمہؓ کی رخصتی کرا کے لانے کا ہوا تو میں نے بنی قینقاع کے ایک سنار سے طے کیا کہ وہ میرے ساتھ چلے اور ہم دونوں مل کر اذخر گھاس لائیں، میرا ارادہ تھا کہ اسے سناروں کے ہاتھ بیچ کر اپنی شادی کے ولیمہ میں اس کی قیمت لگاؤں۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (شارف) یعنی بڑی عمر کی اونٹنی۔ (أبتني بفاطمة) یعنی ان کے ساتھ شادی اور ان کی رخصتی کا ارادہ بنایا۔ محلِ استدلال (رجلا صواغا) ہے یہ یہودی تھا اس سے ظاہر ہوا کہ کفار سے بھی تجارتی معاملات اور کاروباری شراکت کیا جا سکتی ہے۔ اسے مسلم نے (الأشربة) اور ابوداؤد نے (الخراج) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا إسحاق حدثنا خالد بن عبد الله عن خالد عن عكرمة عن ابن عباس رضى

الله عنهما أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال إنَّ اللهَ حرّمَ مكةَ ولمْ تَحِلَّ لأحدٍ قبلي ولا لأحدٍ بعدي وإنما أحِلَّتْ لِيْ ساعةً مِنْ نَهارٍ لا يُختَلى خَلاهَا ولا يُعضَدُ شجرُهَا ولا يُنَفَّرُ صيدُهَا ولا يُلتَقَطُ لُقَطَتُهَا إلا لِمُعَرِّفٍ وقال عباسُ بنُ عبد المطلب إلا الإذخِرَ لِصَاغَتِنَا ولِسُقُفِ بُيوتِنَا فقال إلا الإذخرَ فقال عكرمة هل تدرِيْ ما يُنَفَّرُ صَيدُهَا؟ هو أنْ تُنَحِّيَهُ مِنَ الظِّلِ وتَنزِلَ مَكانَهُ قال عبدالوهاب عن خالد لِصَاغتِنَا وقُبورِنَا۔

(ترجمہ و مباحث کتاب الحج میں گزر چکے ہیں)۔

شیخ بخاری اسحاق بن شاہین، ان کے شیخ خالد طحان اور ان کے خالد حذاء ہیں۔

بابُ ذكرِ القَينِ والحدَّادِ (ذکرِ لوہار)

حدثني محمد بن بشار حدثنا ابن أبي عدي عن شعبة عن سليمان عن أبي الضحى عن مسروق عن خبَّاب قال كنتُ قَيْنًا في الجَاهليةِ وكانَ لي على العاصي بن وائل دَينٌ فأتَيتُهُ أتَقَاضاهُ قال لا أُعطِيكَ حتى تَكفُرَ بِمُحمَّدٍ ﷺ فقلتُ لا أكفُرُ حتىٰ يُمِيتَكَ اللهُ ثُمّ تُبعَثَ قال دَعْني حتى أموتَ و أُبعَثَ فسأُوتىٰ مالًا وولَدًا فأقضِيكَ فنزلَتْ ﴿أَفَرَءَيْتَ الَّذِىْ كَفَرَ بِاٰيٰتِنَا وَقَالَ لَأُوْتَيَنَّ مَالًا وَّوَلَدًا۝ اَطَّلَعَ الْغَيْبَ اَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا﴾[مريم:۷۷،۷۸]

خباب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں دَورِ جاہلیت میں لوہار تھا اور عاص بن وائل پر میرا کچھ قرض تھا، میں اس کے تقاضے کیلئے عاص کے پاس آیا کرتا تھا۔ عاص نے (مجھ سے ایک مرتبہ کہا) کہ میں تمہیں نہ دوں گا تاوقتیکہ تم محمد ﷺ کی نبوت کا انکار کرو۔ میں نے کہا اگر اللہ تجھے موت دے اور مرنے کے بعد تو پھر زندہ کیا جائے تب بھی میں محمد ﷺ (کی نبوت) کا انکار نہ کروں گا۔ عاص نے کہا کہ پھر تم مجھے چھوڑ دو تاکہ میں مر جاؤں اور پھر زندہ کیا جاؤں کیونکہ اس وقت مجھے مال بھی ملے گا اور اولاد بھی ملے گی اور میں تمہارا قرض ادا کر دوں گا۔ اس پر (سورۂ مریم کی آیت نمبر 77، 78) یہ آیات نازل ہوئیں کہ: ''اے نبی ﷺ! کیا تم نے اس شخص کو بھی دیکھا جو ہماری آیتوں کا انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ بیشک ضرور (اگر میں مرنے کے بعد زندہ کیا جاؤں گا تو) مجھ کو مال اور اولاد ملے گی۔

قین اور حداد (یعنی لوہار)، ابن درید کہتے ہیں اصلاً قین حداد کو کہتے ہیں پھر ہر صائغ پر عرب قین کا لفظ بول لیتے ہیں۔ زجاج کہتے ہیں قین وہ جو نیزوں کو ڈھالتا ہے، (خاص و عام کا تعلق ہے) حدیث میں علیحدہ سے حداد کا ذکر نہیں مگر قین کے ساتھ ہی ملحق ہے (اصلاً دونوں کا ایک ہی پیشہ ہے یعنی لوہے کو ڈھال کر اشیاء بنانا، نوعیت کا فرق ہو سکتا ہے) اس حدیث پر تفسیر سورت مریم میں بحث ہو گی۔ ام ایمن کا ایک روایت میں قول (أنا قينت عائشة) کا معنی یہ ہے کہ انہیں آراستہ کیا، تزین کے معنی میں، اسی سے مغنیہ کو بھی

قین کہا جاتا تھا کہ وہ متزینہ ہو کر گاتی تھی، (چونکہ لوھار بھی لوہے کو آراستہ کرتا ہے اس سے اس پر بھی اس کا اطلاق ہوا) اسے مسلم نے (ذکر المنافقین) جب کہ ترمذی اور نسائی نے (التفسیر) میں نقل کیا ہے۔

بابُ الخیَّاطِ (درزی)

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن إسحاق بن عبدالله بن أبي طلحة أنه سمع أنس بن مالك رضي الله عنه يقول إنَّ خَيّاطاً دَعَا رسولَ اللهﷺ لِطعامٍ صنَعَهُ قال أنس بن مالك فذهبتُ معَ رسولِ اللهِﷺ إلىٰ ذلكَ الطَّعامِ فقرّبَ إلىٰ رسولِ اللهِﷺ خُبزًا ومَرَقًا فيه دُبَّاءٌ وقَدِيدٌ فرأيتُ النبيَّﷺ يَتَتَبَّعُ الدُّبّاءَ مِنْ حَوالَي القَصعة قال فلَمْ أزَلْ أحِبُّ الدُّبَّاءَ مِن يومئذٍ

انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں ایک درزی نے رسول اللہﷺ کو کھانا کھلانے کیلئے بلایا تو میں بھی رسول اللہﷺ کے ہمراہ اس کھانے پر گیا تو رسول اللہﷺ کے سامنے روٹی اور شوربا جس میں ہرا گھیا (لمبا کدو) اور سوکھا ہوا گوشت تھا، رکھ دیا گیا پس میں نے رسول اللہﷺ کو دیکھا کہ پیالے میں ادھر ادھر سے کدو کو ڈھونڈتے تھے لہٰذا میں اس دن سے کدو کو اچھا سمجھتا ہوں۔

بقول ابن حجر اس سے ظاہر ہوا کہ صنعتِ خیاطہ مروت (شرافت ونجابت) کے منافی نہیں۔ باقی بحث کتاب الأطعمه میں ہو گی۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے بھی (الأطعمة) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ النسَّاجِ (کپڑا بننے والے یعنی جولاہے)

حدثنا يحيي بن بكير حدثنا يعقوب بن عبدالرحمن عن أبي حازم قال سمعتُ سهلَ بنَ سعيد رضي الله عنه قال جاءَ تْ امرأةٌ بِبُردةٍ قال أتَدرُونَ ما البردةُ؟ فقيل له نعم هي الشَمْلةُ مَنْسُوجةٌ في حاشِيتِهَا قالت يا رسولَ الله إنِّي نَسَجْتُ هٰذِهِ بيدي أكْسُوكَهَا فأخَذَهَا النبيُّﷺ مُحتاجٌ إليهَا فخَرجَ إلينَا وإنَّها إزارُه فقال رجلٌ مِن القومِ يا رسولَ الله اكْسُنِيهَا فقال نَعمْ فجَلسَ النبيُّﷺ في المَجلسِ ثمَّ رجعَ فطوَاهَا ثمَّ أرسلَ بِهَا إليه فقال لَه القومُ ما أحسَنْتَ سألتَهَا إيّاهُ لَقدْ عَرفتَ أنهُ لا يَرُدُّ سائلًا فقال الرجلُ واللهِ ما سألتُهَا إلا لِتكونَ كَفَنِي يومَ أمُوتُ قال سهل فكانت كفنَه

(باب من استعد الكفن) کے تحت (الجنائز) میں اس کا ترجمہ و بحث گزر چکی ہے۔ (محتاج إليها) اصلاً (وهو محتاج الخ) ہے یعنی مبتدا محذوف ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں زیر کے ساتھ بطور حال ہے۔

بابُ النَّجارِ (یعنی ترکھان)

حدثنا قتيبة بن سعد حدثنا عبد العزيز عن أبي حازم قال أتىٰ رجالٌ إلىٰ سهلِ بنِ سعد يسألُونَه عن المنبرِ فقال بَعثَ رسولُ اللهِﷺ إلىٰ فلانةٍ امرأةٍ قد سَمَّاها سهلٌ أنْ مُرِي غلامَكِ النجارَ يعمَلُ لي أعوادًا أجلِسُ عليهنّ إذا كَلّمتُ الناسَ فأمرَتْهُ يَعملُها مِن طَرْفَاءِ الغابةِ ثمّ جاءَ بِهَا فأرسلَتْ إلىٰ رسولِ اللهِﷺ بهَا فأمَرَ بِهَا فَوُضِعَتْ فَجَلسَ عليهِ

حضرت سہلؓ بن سعد نے بیان کیا کہ رسول اللہﷺ نے فلاں عورت کی طرف، جن کا نام بھی سہلؓ نے لیا تھا آدمی بھیجا کہ وہ اپنے بڑھئی غلام سے کہیں کہ میرے لیے کچھ لکڑیوں کو جوڑ کر منبر تیار کر دے تا کہ لوگوں کو وعظ کرنے کے لئے میں اس پر بیٹھ جایا کروں چنانچہ اس عورت نے اپنے غلام سے غابہ کے جھاؤ کی لکڑی کا منبر بنانے کے لئے کہا' انہوں نے اسے آپ کی خدمت میں بھیجا وہ منبر آپ کے حکم سے مسجد میں رکھا گیا اور آپ اس پر بیٹھے۔

قصہ منبر والی روایت ہے جو قبل ازیں کتاب الجمعۃ میں گزر چکی ہے۔

حدثنا خلاد بن يحيي يحدثنا عبد الواحد بن أيمن عن أبيه عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما أنّ امرأةً مِن الأنصارِ قالتْ لِرسولِ اللهِﷺ يا رسولَ اللهِ ألَا أجعلُ لَكَ شيئًا تَقعُدُ عليهِ؟ فإنّ لِي غلامًا نجّارًا قال إنْ شِئتِ فعمِلَتْ لَهُ المنبرَ فلمّا كانَ يومُ الجمعةِ فَقعَدَ النبيُّﷺ على المنبرِ الذى صُنِعَ فصَاحَتِ النَّخْلةُ التى كانَ يَخطُبُ عندهَا حتىٰ كادتْ أنْ تَنشَقَّ فنزَلَ النبيُّﷺ حتّٰى أخذَهَا فضَمَّهَا إليهِ فجعلَتْ تَئِنُّ أَنينَ الصَبيِّ الذى يُسَكَّتُ حتى اسْتقَرّتْ قال بَكَتْ علىٰ ما كانتْ تَسمَعُ مِنَ الذِكرِ۔ (ایضاً، مزید یہ کہ جب آپ منبر پر بیٹھے تو کھجور کا وہ تنا جس سے قبل ازیں ٹیک لگاتے تھے، بچے کی طرح بلک بلک کر رونے لگا آپ منبر سے اترے اور اسے اپنے ساتھ لگا کر بھینچا حتی کہ وہ پر سکون ہو گیا۔ وہ تنا آج بھی مسجد نبوی کا حصہ ہے۔)۔

حضرت جابر کے حوالے سے قصہ منبر پر مشتمل حدیث ہے مگر سابقہ کے برعکس اس میں مزید حنین جذع کا بھی ذکر ہے اس پر بھی کتاب الجمعہ میں بحث ہو چکی ہے۔ (قال بكت الخ) قال کے فاعل راوی حدیث بھی ہو سکتے ہیں مگر احمد اور ابن ابی شیبہ کی (وكيع عن عبدالرحمن بن أيمن) سے روایت میں صراحت ہے کہ آنجناب نے یہ کہا تھا۔

بابُ شِراءِ الإمامِ الحوائِجَ بِنفسِهِ (مقتدا و حاکم کا بذات خود خریداری کرنا)

وقال ابنُ عمر رضی الله عنهما اشترَی النبیُﷺ جَمَلاً مِن عُمرَ واشترَی ابنُ عمرَ بِنفسهٖ وقال عبدُالرحمن بن أبی بکر رضی الله عنهما جاءَ مشرکٌ بِغنمٍ فاشترَی النبیُﷺ منهُ شاةً و اشتریٰ مِنْ جابرٍ بعیرًا. (آپؐ کی مختلف خریداریوں کا ذکر ہے)

(اس سے تجارت کی رفعتِ شان بیان کرنا بھی مقصود ہوسکتا ہے کہ آنجناب باوجود دینی وتبلیغ مشغولیات کے کبھی کبھار خودبھی تجارتی سرگرمیوں میں حصہ لیتے)۔یعنی یہ مروت کے خلاف نہیں ہے۔

(وقال ابن عمر الخ)ایک حدیث کا حصہ ہے جو(الہبة) میں آئے گی۔(واشتری ابن عمر الخ) یہ تعلیق صرف کشمیہنی کے نسخہ میں ہے ایک باب کے بعد موصولاً ذکر ہورہی ہے۔(وقال عبدالرحمن الخ) یہ بھی ایک موصول حدیث کا حصہ ہے جو اسی کتاب میں آرہی ہے۔(واشتری الخ) یعنی آنجناب نے حضرت جابر سے اونٹ خریدا، اگلے باب کی حدیث ہے۔

حدثنا یوسف بن عیسی حدثنا أبو معاویه حدثنا الأعمش عن إبراهیم عن الأسود عن عائشة رضی الله عنها قالت اشتریٰ رسولُ اللهﷺ مِنْ یهودیٍّ طعامًا نَسیئةً ورَهنَهُ دِرعَهُ۔ (عائشہؓ کہتی ہیں کہ آپﷺ نے ایک یہودی سے زرہ رہن رکھ کر کھانا خریدا)

ابن حجر لکھتے ہیں آنحضرت کا ان تجارتی معاملات میں شرکت کرنا تعلیم وتشریع کے لئے بھی تھا حالانکہ آپ کے خدام یہ سارے کام انجام دے سکتے تھے(آپ کی طرف سے اظہارِ تواضع بھی ہے)۔حدیث ھذا پر کتاب الرھن میں بحث ہوگی۔

بابُ شراءِ الدَّوابِّ والحَمیرِ (چوپائے اور گدھے خریدنا)

وإذا اشترَیٰ دابةً أو جَمَلًا وهو علیه هَلْ یکونُ ذلک قَبضًا قبلَ أنْ یَنزلَ؟

اگر کوئی سواری کا جانور یا گدھا خریدے اور بیچنے والا اس پر سوار ہوتو اس کے اترنے سے پہلے خریدار کا قبضہ پورا ہوگا یا نہیں؟

(حمیر حمار کی جمع ہے) ابوذر کے نسخہ میں حمر ہے۔دونوں حدیث میں حمیر کا ذکر نہیں، صرف بعیر وجمل کا ذکر ہے اس پر عمومی ترجمہ قائم کیا ہے(شاید اس وجہ سے بطور خاص حمیر کا لفظ شامل ترجمہ کیا کہ وہ حرام جانور ہے کہیں یہ توہم نہ ہو کہ اس کی خرید وفروخت جائز نہیں)۔(وإذا اشتری الخ)وھو سے مراد بائع ہے، یعنی کسی جانور کی خریداری کی اور مالک ابھی اس پر سوار ہے تو اب یہ مشتری کی ملک ہے اور اسی کے قبضہ میں قرار پائے گا یا بیچنے والا اس سے اتر کر باقاعدہ اس کے حوالے کرے؟ اس ضمن میں (تخلیة) کی اصطلاحِ فقہ میں رائج ہے، یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے(باب إذا اشتری شیئا فوھب من ساعته) کے تحت اس پر بحث آرہی ہے۔(قال النبی الخ) اسی مذکورہ باب میں یہ حدیث بھی آئے گی۔علامہ انور لکھتے ہیں شاید امام بخاری نے تمام منقولات اس ترجمہ میں مراد لئے ہیں بطور مثال دواب اور حمیر کا ذکر کردیا۔پھر جمل کا بھی حدیث کی تبع میں ذکر کردیا۔پھر ایک اور مسئلہ کی طرف منتقل ہوگئے کہ کیا قبضہ کے لئے تخلیہ شرط ہے یا نہیں؟ (تخلیہ کا معنی ہے کہ بائع مشتری سے کہے میں تمہارے اور اس کے درمیان سے ہٹ گیا یعنی اب یہ تمہارا ہوا)۔کہتے ہیں اس کا جواب ابن عمر کا اثر ذکر کرکے دیا ہے اپنی عادت کے مطابق افصاح بالجواب نہیں کیا، یہ حدیث بھی

آگے آرہی ہے، (علامہ کی بقیہ تقریر آگے ذکر کی جائے گی)۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا عبدالوهاب حدثنا عبيد الله عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال كنتُ معَ النبيِّ ﷺ في غزاةٍ فأبطأ بي جَملي و أعيَا فأتى عليَّ النبيُّ ﷺ فقال جابر؟ فقلتُ نعم قال ما شأنُكَ؟ قلتُ أبطأ عليَّ جَملِيُ وأعيَا فتخلَّفتُ فنزَلَ يَحْجُنُهُ بِمِحْجَنِهِ ثمّ قال اركَبْ فركِبتُهُ فلقَدْ رأيتُهُ أكُفُّه عن رسولِ الله ﷺ قال تَزوّجتَ؟ قلتُ نَعم قال بكرًا أم ثيِّباً؟ قلتُ بلْ ثيِّبا قال أفلا جارية تُلاعِبُهَا وتُلاعِبُكَ؟ قلتُ إنّ لي أخَواتٍ فأحْبَبْتُ أنْ أتزَوَّجَ امرأةً تَجمَعُهُنّ و تَمشُطُهُنّ وتقومُ عليهِنَّ قال أما إنك قادِمٌ فإذا قَدِمتَ فالكَيسَ الكَيسَ ثمّ قالَ أتَبيعُ جَمَلَكَ؟ قلتُ نعم فاشتَراهُ مِنِّي بِأُوقِيّةٍ ثمّ قَدِمَ رسولُ الله ﷺ قبلِي و قدِمْتُ بالغَداةِ فجِئنَا إلى المسجدِ فوَجدتُهُ علىٰ بابِ المسجدِ قال الآنَ قدستَ؟ قلتُ نعمْ قال فدَعْ جَمَلَكَ فادْخُلْ فصَلِّ ركعتَينِ فدَخلْتُ فصَلَّيتُ فأمَرَ بلالًا أنْ يَزِنَ لَهُ أوقِيَّةً فوزَنَ لِيُ بلالٌ فأرجحَ في الميزانِ فَانْطَلَقْتُ حتىٰ وَلَّيتُ فقال ادعُوا لي جابرًا قلتُ الآنَ يَرُدُّ عليَّ الجملَ ولَمْ يَكُنْ شيءٌ أبغضَ إليَّ منهُ قال خُذْ جَمَلَكَ ولَكَ ثَمَنُه

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ میں کسی جہاد میں نبی ﷺ کے ہمراہ تھا تو میرے اونٹ نے چلنے میں سستی کی اور تھک گیا پھر نبی ﷺ میرے پاس تشریف لائے اور مجھے پکارا کہ جابر! میں نے عرض کیا جی، فرمایا تمہارا کیا حال ہے؟ میں نے عرض کیا کہ میرا اونٹ چلنے میں سستی کرتا ہے اور تھک گیا ہے اس سبب سے میں پیچھے رہ گیا ہوں پس آپ ﷺ اترے اور اسے اپنی لاٹھی سے مارا اس کے بعد مجھ سے فرمایا کہ اب سوار ہو جاؤ چنانچہ میں سوار ہو گیا (وہ اونٹ اس وقت ایسا تیز ہو گیا کہ) بیشک میں اس کو رسول اللہ ﷺ (کے برابر ہو جانے) سے روکتا تھا۔ پھر نبی ﷺ نے پوچھا کہ کیا تم نے نکاح کیا ہے؟ میں نے عرض کیا جی ہاں، فرمایا کنواری عورت سے یا بیاہی سے؟ میں نے عرض کیا بیاہی سے تو آپ ﷺ نے فرمایا کسی نوعمر سے نکاح کیوں نہیں کیا، تم اس سے کھیلتے اور وہ تم سے کھیلتی؟ میں نے عرض کیا کہ میری (کچھ کم عمر) بہنیں ہیں لہٰذا میں نے یہ چاہا کہ ایک ایسی عورت سے نکاح کروں جو اُن سب کو سمیٹ لے اور ان کے کنگھی کر دیا کرے اور ان کی خبر گیری کرے۔ آپ ﷺ نے فرمایا اچھا اب تم اپنی بیوی کے پاس پہنچو گے تو خوب خوب (صحبت کے) مزے اٹھانا۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم اپنا اونٹ فروخت کرو گے؟ میں نے عرض کیا کہ جی ہاں۔ پس آپ ﷺ نے وہ اونٹ مجھ سے ایک اوقیہ کے عوض خرید لیا۔ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ مجھ سے پہلے پہنچ گئے اور میں صبح کو پہنچا پھر ہم لوگ مسجد کی طرف گئے تو نبی ﷺ کو ہم نے مسجد کے دروازے پر پایا آپ نے فرمایا کیا تم ابھی آرہے ہو؟ میں نے عرض کیا جی ہاں آپ نے فرمایا تم اپنا اونٹ چھوڑ دو اور مسجد میں جاؤ اور دو رکعت نماز پڑھو چنانچہ میں نے نماز پڑھی اس کے بعد آپ نے بلال ؓ کو حکم دیا کہ مجھے ایک اوقیہ (سونا یا چاندی) تول دیں چنانچہ انہوں نے مجھے جھکتا ہوا تول دیا۔ پس میں گھر کی طرف واپس چلا ہی تھا کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ ان کو میرے پاس بلا لاؤ میں نے (اپنے دل میں) کہا کہ اب میرا اونٹ

مجھے واپس مل جائے گا حالانکہ مجھے یہ بات بہت ہی ناپسند معلوم ہوتی تھی آخر ویسا ہی ہوا۔ آپ نے فرمایا کہ تم اپنا اونٹ بھی لے لو اور اس کی قیمت بھی لے لو۔

اس پر مبسوط بحث کتاب الشروط میں ہوگی، غزوہ مذکور کی بابت کہا گیا ہے کہ غزوہ ذات الرقاع تھا۔ بقول قسطلانی بخاری نے لکھا ہے کہ غزوہ تبوک تھا مسلم کی جابر سے روایت میں ہے کہ ہم مکہ سے مدینہ آ رہے تھے اس پر عمرہ حدیبیہ یا قضاء یا فتح مکہ کا موقع ہو سکتا ہے۔ لیکن عمرہ اور حج وداع وغیرہ تو تو غزوہ نہیں کہا جا سکتا۔

بابُ الأسواقِ التی کانتْ فی الجاهليةِ فتَبَا يعَ بها الناسُ فی الإسلامِ

(زمانہ جاہلیت میں عربوں کے چند اہم تجارتی وادبی بازاروں کا تذکرہ)

کتاب الحج میں اس باب کے تحت ذکر کردہ حدیث پر بحث ہو چکی ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں اس ترجمہ کی فقہ یہ ہے کہ معاصی اور افعالِ جاہلیت کے مقاماتِ متروکہ میں افعالِ طاعت کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

حدثنا علی بن عبد الله حدثنا سفيان عن عمرو بن دينار عن ابن عباس رضی الله عنهما قال كانتْ عُكاظٌ و مَجَنَّةُ وذُو المَجازِ أسواقًا فی الجاهليةِ فلمّا كانَ الإسلامُ تأثَّمُوا مِنَ التجارةِ فيهَا فأنزلَ اللهُ ﴿لَيسَ عَليكُمْ جُناحٌ﴾ [البقرة:١٩٨] فی مَواسِمِ الحجِّ قرأ ابنُ عباسٍ كذا

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ عکاظ، مجنہ اور ذوالمجاز، یہ سب زمانہ جاہلیت کے بازار تھے، جب اسلام آیا تو لوگوں نے ان میں تجارت کو گناہ سمجھا اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی (لیس علیکم جناح) ابن عباسؓ نے اس طرح قراءت کی۔

بابُ شراءِ الإبلِ الهِيمِ أوِ الأَجْرَبِ (خارش زدہ اونٹ خریدنا)

الهائمُ: المُخالفُ لِلقصدِ فی کلّ شیْءٍ

(الهیم) اهیم کی جمع ہے مونث کو ھیمی کہا جاتا ہے۔ اجرب، خارش زدہ۔ یہ عطف المفرد علی الجمع کی قبیل سے ہے کیونکہ اس سے قبل ابل کا لفظ ہے مگر وہ اسم جنس ہے جو جمع اور مفرد، دونوں پر بولا جا سکتا ہے۔ (الهائم المخالف الخ) ابن التین کے مطابق الہائم ہیم کا واحد نہیں ہے میں نہیں جانتا بخاری نے یہ لفظ کیوں ذکر کیا۔ ابن حجر لکھتے ہیں بعض اہل لغت کے مطابق ھائم اسی کا مفرد ہے۔ طبری لکھتے ہیں ہیم اہیم کی جمع ہے بعض عرب ھائم بھی کہتے ہیں جیسے غائط اور غیط۔ ھیام ایک بیماری ہے جس میں اونٹ پینے کے باوجود پیاسا رہتا ہے بعض کے نزدیک خارش زدہ اونٹ پر کی مالش کرنے کی وجہ سے سخت پیاس لگتی رہتی ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ اس بیماری کے سبب خارش زدہ ہو جاتا ہے۔ انہوں نے ابن عباس سے قرآن کی آیت (فشاربون شرب الهيم) کی تفسیر میں یہ قول نقل کیا ہے (الإبل العطاش)، (پیاسے اونٹ)۔

علامہ انور نے یہ معنی کیا ہے کہ الٹے سیدے قدموں سے چلنے والا، جو ایک عیب ہے، کہتے ہیں غرضِ مصنف یہ ہے کہ اگر خرید لینے کے بعد کسی عیب کا پتہ چلا تو اسے اختیار ہے کہ رکھ لے یا فروخت کنندہ کو واپس کر دے۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان قال قال عمرو كان هاهُنا رجلٌ اسمُه نَوّاسٌ وكانتْ عندهُ إبلٌ هِيمٌ فذَهبَ ابنُ عمر رضى الله عنهما فاشترىٰ تِلكَ الإبلَ مِن شريكٍ لَه فجاءَ إليه شريكُهُ فقال بِعنَا تلكَ الإبلَ فقال مِمّنْ بِعتَهَا؟ فقال مِنْ شَيخٍ كذا وكذا فقال ويحَكَ ذاكَ واللهِ ابنُ عمرَ فجاءَ ه فقال إنّ شريكِي باعَكَ إبلًا هِيمًا ولمْ يَعرِفْكَ قال فاستَقْهَا قال فلَمّا ذهبَ يَستَاقُهَا فقال دَعْهَا رَضِينَا بِقَضاءِ رسولِ اللهِ ﷺ لا عَدوىٰ۔ سَمِعَ سفيانُ عمرًا

راوی کہتا ہے یہاں نواس نامی ایک آدمی کے کچھ بیمار اونٹ تھے، اس آدمی کا اس کاروبار میں ایک شراکت دار بھی تھا جس سے ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اونٹ خریدے اس نے نواس کو بتلایا کہ میں نے کچھ اونٹ فروخت کر دیئے ہیں اس نے پوچھا کس کو؟ کہا ایک شیخ کو، صفت بیان کی اس نے کہا افسوس وہ تو ابن عمرؓ تھے پھر وہ ابن عمرؓ کے پاس آیا اور بطور معذرت کے کہا کہ میرے شریک نے بیمار اونٹ آپ کے ہاتھ فروخت کر دیئے ہیں، اس نے آپ کو پہچانا نہیں۔ ابن عمرؓ نے کہا اچھا تم ان کو واپس لے جاؤ اس کے بعد کہنے لگے کہ انہیں چھوڑ جاؤ، ہم رسول اللہ ﷺ کے فیصلے پر راضی ہیں کیونکہ (آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ) ''ایک کا مرض دوسرے کو نہیں لگتا''۔

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ آخر میں یہ جملہ ذکر کرتے ہیں کہ سفیان نے عمرو سے سنا ہے، یہ ان کے شیخ ابن المدینی کا مقول ہے۔ حمیدی نے اپنی مسند میں انہی کے حوالے سے (حدثنا عمرو) کے ساتھ روایت کی ہے۔ (كان ههنا) یعنی مکہ میں۔ اسماعیلی کی روایت میں (من أهل مكة) کے الفاظ ہیں۔ (اسمه نواس) اکثر کے نزدیک نون پر زبر اور واو مشدد ہے۔ قابسی نے نون مکسور اور واو مخفف کے ساتھ ضبط کیا ہے کشمیہنی کے نسخہ میں پہلا ضبط ہے مگر یائے نسبت کے اضافہ کے ساتھ ہے۔ (فاستقها) استیاق سے فعل امر یعنی لے چلو۔ (فقال دعها) یعنی جب لے جانے لگا تو ابن عمر بولے چھوڑ دو۔ (رضينا الخ) یعنی آنجناب کی حدیث یاد آئی کہ (لا عدوى ولا طيرة) اس پر عیب کے باوجود اونٹ اپنے پاس رکھنے پر راضی رہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ عیب والی چیز مشتری کے علم میں لا کر بیچی جا سکتی ہے۔ یہ بھی کہ اگر عیب کا بعد میں علم ہوا تو مشتری کو اختیار ہے کہ رکھے یا واپس کر دے۔ حمیدی نے حدیث کے آخر میں ذکر کیا ہے کہ نواس ایک ہنس مکھ آدمی تھا ابن عمر سے اس کی مجالست تھی ایک مرتبہ کہنے لگا میری خواہش ہے کہ جبل ابی قبیس جتنا مجھے سونا مل جائے ابن عمر کہنے لگے اتنے سونے کا کیا کرو گے؟ کہنے لگا اس پر بیٹھ کر مر جاؤں گا۔

(لا عدوى) خطابی کہتے ہیں ممکن ہے ھیام ایسی بیماری ہو جو متعدی ہوتی ہو مگر ابن عمر حدیث نبوی کہ کوئی بیماری متعدی نہیں کے مصداق اس پر توہم کا شکار نہ بنے، ابن التین وغیرہ کا کہنا ہے کہ معنی یہ ہے کہ میں (ابتداء بیماری کی بابت نہ بتلانے پر)۔ (لا أعدي على البائع حاكماً) (یعنی حاکم مجاز کو اس کو شکایت نہ کروں گا)۔ داؤدی کہتے ہیں (لا عدوى) کا مفہوم یہ ہے کوئی ظلم یا زیادتی نہ کرے۔ ابو علی ہجری کہتے ہیں ھیام اونٹوں کی بیماریوں میں سے ایک بیماری ہے جو ایسا پانی پینے سے لگتی ہے جس پر بہت زیادہ

کائی ہو۔ اس کی علامتِ حدوث یہ ہے کہ اونٹ سورج کی طرف ہی متوجہ رہتا ہے اور مسلسل کھاتا پیتا رہتا ہے مگر اس کے باوجود اس کا جسم گھلتا رہتا ہے جو اس کے پیشاب یا لید کو سونگھ لے اسے بھی ھیام کی بیماری لگ جاتی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس توضیح سے امام بخاری کا اجرب کو ھیم پر معطوف کرنا صحیح ثابت ہوا کہ دونوں کی قدرِ مشترک متعدی ہونا ہے اس تاویل پر یہ حدیث مرفوع قرار پائے گی۔

شاہ صاحب اس کے تحت لکھتے ہیں ابن عمر کو اختیار تھا کہ اونٹ رکھتے یا واپس کر دیں ابتداءً اس کی متعدی بیماری کے خوف سے واپس کرنا چاہا پھر حدیث لا عدوی یاد آنے پر واپس کرنے سے باز رہے۔

بابُ بَیعِ السِّلاحِ فی الفتنةِ وغیرِهَا

(عام احوال میں اور ایامِ فتنہ واضطراب میں ہتھیاروں کی فروخت)

وكَرِهَ عمرانُ بن حصينٍ بَيعَهُ في الفتنةِ

(وکرہ عمران الخ) ایام فتنہ میں ہتھیاروں کی فروخت مکروہ سمجھی (تا کہ فتنہ وشر کے پھیلاؤ میں ممد ثابت نہ ہو)۔ اسے ابن عدی نے الکامل میں موصول کیا ہے طبرانی نے بھی الکبیر میں انہی کے حوالے سے مرفوعا روایت کیا ہے مگر ان کی سند ضعیف ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہ کراہت تب ہے جب یہ ظاہر نہ ہو کہ باغی کون ہیں اور حق پر کون ہیں، لیکن اگر معاملہ واضح ہے تو اہل حق کو ہتھیاروں کی فروخت منع یا مکروہ نہ ہوگی۔ ابن بطال لکھتے ہیں باغیوں کے ہاتھ اسلحہ کی فروخت تعاون علی الاثم کے باب سے ہے اسی وجہ سے مالک، شافعی اور احمد نے انگوروں کی اس شخص کے ہاتھ فروخت سے منع کیا ہے جو ان سے شراب بناتا ہو۔

حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن يحيى بن سعيد عن عمر كثير بن أفلح عن أبي محمد مولى ابن قتادة عن أبي قتادة رضي الله عنه قال خرجنَا مَعَ رسولِ الله ﷺ عامَ حُنينٍ فبِعتُ الدِرعَ فابْتَعتُ بهِ مَخرفًا في بني سلمة فإنه لأوَّلُ مالٍ تأثَّلتُه في الإسلام

ابو قتادہؓ نے روایت کیا کہ ہم غزوہ حنین کے سال رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نکلے نبی کریم ﷺ نے مجھے ایک زرہ بخش دی اور میں نے اسے بیچ دیا پھر میں نے اس کی قیمت سے قبیلہ بنی سلمہ میں ایک باغ خرید لیا یہ پہلی جائیداد تھی جس میں نے اسلام لانے کے بعد حاصل کیا۔

یحیی سے مراد انصاری ہیں۔ تمام رجال مدنی ہیں اس میں تین تابعین ہیں، یحیی بن یحیی اندلسی کی روایت بخاری میں عمر بن کثیر کی بجائے (عمرو بن کثیر) ہے جو تصحیف ہے۔ (خرجنا الخ) یہاں اختصار ہے پورا قصہ یہ ہے کہ معرکہ میں انہوں نے کفار کا ایک آدمی قتل کیا آنجناب نے اس کا سامان ان کو دیا اس میں ایک زرہ بھی تھی جس کا یہاں تذکرہ کر رہے ہیں۔ امام بخاری کی عادت ہے اور ان کے نزدیک جائز ہے کہ حدیث سے صرف محلِ ترجمہ ذکر کر دیا جائے یہاں زرہ کی بیع کے جواز پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے۔ (یہ بیان کرنا بھی مقصود ہو سکتا ہے کہ اگر ضرورت نہ ہو تو ہتھیاروں کو یا زائد از ضرورت اسلحہ کو بیچا جا سکتا ہے)۔ پوری حدیث کتاب المغازی میں

آئے گی۔ بعض کے ہاں ترجمہ کے ساتھ مطابقت میں اشکال ہے بقول اسماعیلی اس حدیث میں مطابقِ ترجمہ کوئی چیز نہیں، جواب دیا گیا ہے کہ ترجمہ کی دوسری شق (وغیرھا) اس میں ثابت ہے پھر یہ بھی کہ ابھی اہل اسلام اور اہل کفر کی جنگوں کا سلسلہ تھا نہیں تھا (تبوک کا غزوہ اس کے بعد ہوا ہے) اس جہت سے ترجمہ کی پہلی شق (فی الفتنة) بھی ثابت ہے۔ (مخرفا) یعنی باغ اگر میم کو مفتوح پڑھا جائے۔ زیر کے ساتھ وہ وعاء (برتن وغیرہ) جس میں پھلوں کو جمع کیا جاتا ہے۔ (بنی سلمة) لام پر زیر ہے (تأثلته) ای جمعته۔ بقول قزاز (ای جعلته أصل مالی)، ہر چیز کی اصل کو اثلہ کہتے ہیں۔ اسے مسلم نے (المغازی) ابوداود نے (الجهاد) اور ترمذی نے (السیر) میں نقل کیا ہے۔

بابُ فی العطّارِ و بیعِ المِسکِ (عطر فروش اور بیعِ مسک)

(ہمارے ہاں پنسار کو بھی عطار کہتے ہیں شاید اس وجہ سے کہ عطریات اسی کی دوکان سے ملتی تھیں) حدیث میں صرف مسک کا ذکر ہے بقول ابن حجر عطار کو بھی اس کے ساتھ ملحق کیا کہ رائحہ طیبہ میں مشترک ہیں (اس وجہ سے بھی کہ اگر مسک کا ذکر ہے تو اسے بیچنے والا بھی اسی میں شامل ہے)۔

حدثنا موسی بن إسماعیل حدثنا عبد الواحد حدثنا أبو بردة بن عبد الله قال سمعت أبا بردة بن أبی موسی عن أبیه رضی الله عنه قال قال رسول اللهﷺ مَثَلُ الجلیسِ الصالِحِ والجلیسِ السُوءِ کَمَثَلِ صاحبِ المِسكِ وکِیْرِ الحَدّادِ لایَعدِمُكَ مِنْ صاحبِ المِسكِ إمَّا تَشتریهِ أو تَجِدُ ریحَهُ وکِیْرِ الحدادِ یُحرِقُ بیتكَ أو ثوبَكَ أو تَجِدُ منهُ ریحًا خَبیثةً

ابوموسیؓ نے بیان کیا کہ رسول کریمﷺ نے فرمایا نیک ساتھی اور برے ساتھی کی مثال مشک بیچنے والے عطار اور لوہار کی سی ہے۔ مشک بیچنے والے کے پاس سے تم دو اچھائیوں میں سے ایک نہ ایک ضرور پالو گے یا تو مشک ہی خرید لو گے ورنہ کم از کم اس کی خوشبو تو ضرور ہی پاسکو گے لیکن لوہار کی بھٹی یا تمہارے بدن اور کپڑے کو جھلسا دے گی ورنہ بدبو تو اس سے تم ضرور پالو گے۔

سند میں عبدالواحد بن زیاد ہیں، ابو بردہ کا نام برید ہے، ان کے دادا کی کنیت بھی ابو بردہ ہے جن سے اس حدیث کے راوی ہیں۔ (صاحب المسك) الذبائح میں (أبو أسامة عن برید) سے (کحامل المسك) ہے جو صاحب سے اعم ہے۔ (کیر الحداد) لوھار کی بھٹی۔ ابو اسامہ کی روایت میں (نافخ الکیر) ہے، یعنی بھٹی پھونکنے والا مراد لوہار۔ حقیقۃً اس بناء کو کری کہتے ہیں جس میں (زق)۔ (یعنی بھٹی) ہوتی ہے مجازاً اسی کو کیر کہہ دیتے ہیں بعض اہل لغت کے نزدیک زق کو (کیر) اور بناء کو (کور) کہتے ہیں، علامہ نے کور کا معنی دھونکنی کیا ہے (جسے پنجابی میں پھونکنی کہتے ہیں)۔ (لا یعد مك) یاء اور دال پر زبر ہے۔ ابوذر کے نسخہ میں باب افعال سے ہے۔ معنی یہ ہوگا کہ صاحبِ مشک تمہیں دو خصلتوں میں سے ایک سے محروم نہ رکھے گا۔

(إما تشتر یه أو تجد الخ) ابو اسامہ کی روایت میں ہے (إما أن یحذیك أو تبتاع منه) یحذی بمعنی یعطی مگر

عبدالواحد کی روایت ارجح ہے کیونکہ احذاء متعین نہیں (کہ وہ ضرور دے گا) مگر خوشبو لازم ہے (پاس سے گذرنے والے ہر ایک کو آئیگی) خریدے یا نہ خریدے۔

(یحرق بیتك) ابو اسامہ کی روایت میں صرف ثیاب کا ذکر ہے۔ اس حدیث سے ان لوگوں کی صحبت اور مجالست سے نہی ثابت ہوئی جن کے سبب دین و دنیا کا کوئی نقصان ہو اور ان کی مجالست اختیار کرنے پر ترغیب ہے جن سے دین و دنیا کا نفع حاصل ہو۔ مسک یعنی کستوری کی بیع اور طہارت بھی ثابت ہوئی بخلاف بعض کے قول کے جو اسے مکروہ کہتے ہیں مثلاً حسن بصری اور عطاء وغیرہ۔ ابن حجر کہتے ہیں پھر یہ اختلاف منقرض (ختم) ہوا اور اس کی طہارت اور جوازِ بیع پر اجماع منعقد ہو گیا۔ اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ ذكرِ الحجَّامِ (سینگی لگانے والا)

(قدیم طریقہ علاج میں متاثرہ جگہوں سے کچھ خون نکال دیا جاتا تھا) ابن منیر کہتے ہیں یہ ترجمہ صنعتِ حجامت کی تصویب کے لئے نہیں ہے۔ بطور خاص اس بابت ایک حدیث ہے جس میں اس کی نہی ہے، وہ نہی صانع پر ہے نہ کہ مستعمل پر۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ حجامت یعنی سینگی لگوانے کی ضرورت تو رہتی ہے مگر بطور صنعت اسے پیشہ اختیار کرنے کی نہی ہے (اس بارے علامہ انور کی تقریر ذکر ہو چکی ہے)۔ ابن حجر لکھتے ہیں اگر تصویب سے ان کی مراد تحسین اور اس صنعت کو اختیار کرنے کا استحباب ہے تب تو ٹھیک ہے اور اگر ان کی مراد جائز قرار دینا ہے تو صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر استعمال جائز ہے تو بطور پیشہ اسے اختیار کرنا بھی جائز ہے پھر کسی پیشے کے مکاسبِ دنیہ (یعنی ادنی پیشے) میں سے ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ مشروع ہی نہیں کئی دیگر پیشے ایسے ہیں جو حجامت سے بھی ادنی ہیں اگر ان کا ترک ہو جائے تو لوگوں کو مشکلات پیش آئیں۔ (ان پیشوں پر ترغیب دلانا اور ہے اور بعض لوگوں کا تقدیر کے سبب انہیں اختیار کر لینا اور بات ہے)۔

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن حميد عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال حَجَمَ أبو طيبةَ رسولَ اللهِ ﷺ فأمرَ لهُ بصاعٍ مِن تَمرٍ وأمرَ أهلَهُ أنْ يُخفِّفُوا مِنْ خَراجِهِ

انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ابو طیبہ نے رسول اللہ ﷺ کو سنگی لگائی تھی تو آپ ﷺ نے ان کو ایک صاع کھجوریں دلوادیں اور انکے اہل کو حکم دیا تھا کہ ان کے خراج میں تخفیف کر دیں۔

حدثنا مسدد حدثنا خالد هو ابن عبد الله حدثنا خالد عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال احتَجمَ النبيُّ ﷺ وأعطى الذي حَجمَهُ ولو كانَ حرامًا لَمْ يُعطِهِ

ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے (ایک مرتبہ) سنگی لگوائی اور جس نے آپ ﷺ کو سنگی لگائی تھی اس کو اجرت دی اور اگر یہ اُجرت حرام ہوتی تو آپ ﷺ اسے ہرگز نہ دیتے۔

کسبِ حجام کے بارہ میں مزید ذکر کتاب الاجارۃ میں آئے گا، وہیں ان دونوں حدیث پر بحث ہوگی۔ (یخففوا خراجہ) کی تشریح میں علامہ انور لکھتے ہیں کہ خراج سے مراد جو آقا نے ہر غلام کے ذمہ ایک متعین رقم کا اکتساب لگایا ہوتا تھا کہ (روزانہ یا ماہانہ کی بنیاد پر) اتنے پیسے کما کر اسے دے، خراجِ اراضی مراد نہیں۔ دونوں حدیث کو ابو داؤد نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ التجارةِ فِيما يُكرَهُ لُبسُه لِلرِّجالِ و النِّساءِ

(یعنی ایسے کپڑوں کی تجارت جن کا پہننا مردوں اور عورتوں کے لئے مکروہ ہے)

بقول ان حجر جس چیز میں کوئی منفعتِ شرعیہ نہیں ان کی بیع راجح قول کے مطابق جائز نہیں۔بعض کپڑے ایسے ہیں جن کا پہننا مکروہ ہے مگر ان سے انتفاع ہوسکتا ہے سو ان کی تجارت جائز ہے۔علامہ انور لکھتے ہیں ہمارے نزدیک جس نے ایسے کپڑے بیچے جن کا پہننا مردوں کے لئے جائز نہیں تو ان کی بیع جائز ہے اگر چہ پہننا ناجائز ہو،یہ مشتری کو دیکھنا چاہئے کہ اس کے لئے جائز ہے یا نہیں (جدید فیشن کے بے شمار کپڑے یا ریڈی میڈ سوٹ ایسے ہیں جن کا پہننا عوروں کے لئے بھی ناجائز ہے آیا ان کی تجارت جائز ہوگی یا ناجائز؟ یہ علماء کے لئے محلِ بحث ہے)۔شاہ صاحب اس کی بابت لکھتے ہیں کہ اگر کوئی چیز مردوں وعورتوں سب کے لئے حرام ہے تو اس کی تجارت مکروہ ہے،ریشم چونکہ صرف مردوں کے لئے حرام ہے لہذا اس کی تجارت جائز ہے اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ تصویریں بنانے والوں کو عذاب ہوگا کیونکہ اگر کسی چیز کی حرمت عام ہے تو اس کی صنعت وتجارت بھی حرام ہوگی۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا أبو بكر بن حفص عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال أرسلَ النبيُّ ﷺ إلىٰ عمرَ رضى الله عنه بِحُلةِ حريرٍ أو سِيَراءَ فرَآهَا عليه فقال إنى لَمْ أُرسِلْ بِها إليكَ لِتَلْبَسهَا إنما يَلبَسُهَا مَنْ لَا خَلَاقَ لهُ إنَّما بَعَثتُ إليكَ لِتَستَمتِعَ بهَا يعنِى تَبيعَهَا

حضرت عمرؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے ان کے یہاں ایک ریشمی جبہ بھیجا پھر آپ نے دیکھا کہ وہ اسے پہنے ہوئے ہیں تو آپ نے فرمایا میں نے اسے تمہارے پاس اس لیے نہیں بھیجا تھا کہ تم اسے پہن لو اسے تو وہی لوگ پہنتے ہیں جن کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں میں نے تو اس لئے بھیجا تھا کہ تم اسے بیچ کر فائدہ حاصل کرو۔

حلہ عطارد کے بارہ میں یہ حدیث مع اپنے مباحث ذکر ہوچکی ہے۔(لتستمتعها) اللباس کی روایت میں ہے (لتبیعها أولتكسوها) یعنی کسی اور کو پہنا دے گویا جن کپڑوں کا مردوں کے لئے پہننا مکروہ ہے ان کی تجارت ہوسکتی ہے یہاں اگر چہ بیع کا ذکر ہے مگر تجارت جو کہ اس سے اخص ہے،اس کا جزوِ لازم ہے،اسی پر عورتوں کے لئے مکروہ کپڑوں کی تجارت کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔اسے مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن القاسم بن محمد عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها أنها أخبرته أنها اشترَتْ نُمرقةً فيهَا تَصاويرُ فلمّا رآها رسولُ اللهِ ﷺ قامَ على البابِ فلَمْ يدخُلْ فعَرفتُ فى وجهِهِ الكراهةَ فقلتُ يا رسولَ اللهِ أتوبُ إلى اللهِ و إلى رسولِ اللهِ ﷺ ما ذا أذنَبتُ؟ فقال رسولُ اللهِ ﷺ ما بالُ هذه النمرقةِ؟ قلتُ اشترَيْتُهَا لَكَ لِتَقعُدَ عليهَا و تَوَسَّدَهَا فقال رسولُ اللهِ ﷺ:

إِنَّ أصحابَ هذه الصُورِ يومَ القيامةِ يُعَذَّبُونَ فيُقالَ لَهمْ أحْيُوا ما خَلَقْتُم وقال إنَّ البيتَ الذى فيهِ الصورُ لا تَدخُلُه المَلائكَةُ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک مسند خریدی جس میں تصویریں تھیں پھر جب اسے رسول اللہ ﷺ نے دیکھا تو دروازے پر کھڑے ہو گئے گھر کے اندر نہ گئے (تو عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں) جب میں نے آپ کے چہرۂ مبارک میں ناراضگی دیکھی تو میں نے کہا یارسول اللہ ﷺ میں اللہ اور اس کے رسول کے سامنے توبہ کرتی ہوں میں نے کیا گناہ کیا؟ تو رسول اللہ نے فرمایا کہ یہ مسند کیسی ہے؟ میں نے عرض کیا کہ یہ میں نے آپ کیلئے خریدی ہے تاکہ آپ اس پر بیٹھیں اور اس پر تکیہ لگائیں تو رسول اللہ نے فرمایا کہ ان تصویروں کے بنانے والوں پر قیامت کے روز عذاب کیا جائے گا اور ان سے کہا جائے گا کہ جو صورتیں تم نے بنائی ہیں ان کو زندہ کرو اور آپ نے فرمایا کہ جس گھر میں تصویریں ہوتی ہیں وہاں فرشتے نہیں جاتے۔

نمرقۃ کا معنی علامہ انور نے تکیہ یا گدا کیا ہے، تصاویر کی بابت لکھتے ہیں کہ اگر ان کا سر مقطوع ہو تو وہ درخت وغیرہ کی طرح ہوں گی (یعنی باعثِ حرج نہیں) یا اتنی چھوٹی ہوں کہ دیکھنے والے کے لئے ظاہر نہ ہوں۔ مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں شاید اس سے مراد یہ ہے کہ کھڑے ہو کر دیکھنے والے کے لئے ان کے اعضاء متمیز نہ ہوں، تو ان کے گھروں میں ہونے کا جواز ہے، ان کا ملائکہ کے دخول میں مانع ہونا ایک الگ بحث ہے شاید وہ ان کے جواز کے باوجود داخل نہ ہوتے ہوں کیونکہ انہیں ان سے طبعی منافرت ہے (أحيوا ما خلقتم) کی بابت لکھتے ہیں کہ پہلی کلام باتصویر کپڑے کی بابت ہے اس سے فعلِ تصویر کی طرف منتقل ہوئے ہیں، یہ مطلقا حرام ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس حدیث سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ آپ نے (باوجود تصاویر کی بابت اظہار کراہت کے) نمرقہ کی بیع فسخ نہیں فرمائی، اس کے بعض طرق میں مذکور ہے کہ بعد ازاں آپ نے اس پر ٹیک لگائی تو چونکہ تصویروں والا کپڑا مردوں، عورتوں دونوں کے لئے منع ہے، اس سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہوئی۔ پہلی حدیث میں بھی (إنما يلبس من لا خلاق له) کے عموم سے عورتیں بھی اس میں شامل قرار دی جاسکتی ہیں مگر حق یہ ہے کہ یہ مردوں کے ساتھ خاص ہے (مگر جیسا کہ اس حدیث کی بحث میں ذکر ہوا کہ حضرت عمر نے مکہ میں اپنے مشرک بھائی کو بھیج دیا تھا) البتہ نمرقہ غرقہ میں دونوں مشترک ہیں۔ اسے مسلم نے بھی (اللباس) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ صاحبِ السِّلْعةِ أحَقُّ بِالسَّومِ

(مالکِ سامان قیمت متعین کرنے کا زیادہ حقدار ہے)

ابن بطال کہتے ہیں یہ مسئلہ اتفاقی ہے ابن حجر لکھتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ مالک ہی قیمت متعین کرے حضرت جابر کے اونٹ کے قصہ میں ہے کہ خود آنحضرت نے بطور مشتری قیمت لگائی تھی کہ (بعنيه بأوقية)۔ (یہ آپ کی طرف سے ایک تجویز تھی، مگر بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کی طرف سے تجویز کردہ قیمت مانے یا نہ مانے بخاریؒ نے بھی احق کا لفظ استعمال کیا ہے)۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا عبد الوارث عن أبي التَّياحِ عن أنس رضى الله عنه قال قال النبيﷺ يا بنى النَجَّارِ ثامِنُونِي بِحائِطِكُم و فيه خِرَبٌ و نَخلٌ

حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا اے بنونجار اپنے باغ کی قیمت مقرر کر دو (آپ اس جگہ کو مسجد کے لیے خریدنا چاہتے تھے) اس باغ میں کچھ حصہ تو ویرانہ اور کچھ حصے میں کھجور کے درخت تھے۔

تمام راوی بصری ہیں۔ (ثامنونی) یعنی اس قطعہ کے مالکوں سے فرمایا کہ اسکی قیمت بتلاؤ، یہ علی سبیل السوم ہے (یعنی مول تول اور بھاؤ تاؤ کرنا) تا کہ آپ بھی بعد میں ایک قیمت ذکر کریں تا کہ آخر کار سودا طے ہو جائے۔ مازری نے اس کا معنی یہ کیا ہے کہ مجھے قیمتۃً دو، ھبۃً نہیں لوں گا۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر دوسرا معنی بھی مراد لیا جائے تو صرف یہی ثابت ہوتا ہے کہ مشتری قیمت کا ذکر شروع کرے گا (مشتری یا بائع؟) عیاض کہتے ہیں کہ ترجمہ ایک معین قیمت ذکر کرنے کی بابت ہے جہاں تک مطلقاً قیمت کے ذکر کا تعلق ہے تو اس کی بائع اور مشتری کے درمیان اولویت میں کوئی فرق نہیں (یعنی قیمت کا ذکر بطور تجویز کوئی بھی کر سکتا ہے حتمی تعین کا اختیار مالک ہی کے پاس ہے)۔ یہ حدث ابواب المساجد میں گذر چکی ہے اس پر مفصل بحث الھجرة میں آئے گی۔

بابُ کَمْ یجوزُ الخِیارُ؟

(کتنے عرصہ تک مشتری کو خریدی ہوئی چیز واپس یا سودا فسخ کرنے کا اختیار رہے؟)

خیار اختیار یا تخییر سے اسم ہے مراد (طلبِ خیر الأمرین) یعنی دو امر میں سے بہتر کی طلب یعنی سودے کا اِمضاء یا اس کا فسخ، دو خیار ہیں، خیارِ مجلس اور خیارِ شرط، بعض نے ایک تیسرا بھی ذکر کیا ہے یعنی خیارِ نقص (خیار مجلس یعنی جب تک وہ مجلس قائم ہے جس میں سودا ہوا، دوسرا یہ کہ سودا کرتے وقت شرط لگائے کہ اتنی مدت میں کنفرم کروں گا تیسرا یہ کہ اگر کوئی نقص نکل آئے تو اسے اختیار ہے کہ واپس کر دے)۔ ابن حجر کہتے ہیں خیار نقص خیار شرط میں ہی مندرج ہے علیحدہ سے ضرورت نہیں۔ کہتے ہیں کہ ترجمہ اس خیار کی بیانِ مقدار کی بابت ہے جب کہ کلام خیارِ شرط پر ہے۔ باب کی دونوں حدیث میں اس کا بیان نہیں ہے۔ ابن منیر کہتے ہیں شاید یہ حدیث میں اس کی عدم تحدید سے ماخوذ کیا ہے کہ یہ متقید نہیں بلکہ معاملہ ضرورت کے حوالے ہے چونکہ سامان تجارت متفاوت ہوتا ہے (کچھ کے بارہ میں اسی وقت فیصلہ ممکن ہوتا ہے اور کچھ سامان کی نسبت ایسا ممکن نہیں ہوتا)۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ بیہقی نے (أبو علقمة الغروی عن نافع عن ابن عمر) کے طریق سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ (الخیار ثلاثة أیام)۔ (یعنی تین دن تک اختیار ہے) یہ اصلاً اصحابِ سنن کی (محمد بن اسحاق عن نافع) کے حوالے سے قصہ حبان بن منقذ کے بارہ میں حدیث کا اختصار ہے جس کا ذکر پانچ ابواب کے بعد آئے گا۔ احناف اور شافعیہ کا یہی مسلک ہے۔ مالک کے ہاں مختلف سامان کے لئے مختلف مدت ہوسکتی ہے۔ جانور اور کپڑے وغیرہ میں مثلاً ایک دو دن ہی کافی ہیں لونڈی میں پورا ہفتہ درکار ہوگا شاید گھر کے لئے ایک ماہ۔ اوزاعی کا بھی یہی موقف ہے کہ حسب ضرورت اختیار ہونا چاہئے۔ ثوری کہتے ہیں اختیار صرف مشتری کے ساتھ مختص ہے جو دس دن یا زیادہ بھی ہوسکتا ہے حضرت عمر وغیرہ سے بھی امتدادِ خیار کا قول مروی ہے یہ بھی محتمل ہے کہ امام بخاری کی ترجمہ سے مراد یہ ہو کہ کتنی مرتبہ ان میں سے ایک کو اختیار دے اور ان کا اشارہ تین ابواب کے بعد ایک اور طریق سے اسی روایت میں ہمام کے واسطہ سے مزید اس جملہ کی طرف ہو (ویختار ثلاث مرار) چونکہ یہ زیادت ثابت نہیں تو اپنی عادت کے موافق ترجمہ کو استفہامی انداز میں لائے۔

علامہ انور لکھتے ہیں یہ ذہن میں آ سکتا ہے کہ یہاں ان تراجم میں کچھ سوئے ترتیبی ہے کہ وہ خیار کی حقیقت کے تقرر سے قبل اس کی کیفیات کا ذکر کر رہے ہیں۔ متبادر الی الذھن یہ ہے کہ نفسِ خیار پر ترجمہ پہلے ہونا چاہئے تھا پھر اس کی ساری کیفیات کے بارے میں۔ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ امام بخاری کے نزدیک بیع میں خیار اصل ہے اور اس کا عدم تبع، یہ حنفیہ کے نقطہ نظر کے خلاف ہے۔ تو اگر ایسا ہی ہے کہ خیار ان کے ہاں ہر بیع میں اصل ہے (یعنی طے کیا گیا ہو یا نہ، بہر صورت مشتری کو یہ اختیار حاصل ہے) تو سب سے قبل اس کا ذکر کرنے کی حاجت نہیں رہتی۔

حدثنا صدقة أخبرنا عبدالوهاب قال سمعت يحيى بن سعيد قال سمعت نافعا عن ابن عمر رضى الله عنما عن النبى ﷺ قال إنَّ المُتبايِعَينِ بِالخِيارِ في بيعِهِمَا ما لَمْ يَتفرَّقَا أو يكونَ البيعُ خِيارًا۔ قال نافعٌ و كان ابنُ عمر إذا اشترىٰ شيئًا يُعجبُه فارَقَ صاحبَه

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا خرید و فروخت کرنے والوں کو جب تک وہ جدا نہ ہوں اختیار ہوتا ہے یا خود بیع میں اختیار کی شرط ہو۔ نافع نے کہا کہ جب عبداللہ بن عمرؓ نے کوئی ایسی چیز خریدتے جو انہیں پسند ہوتی تو اپنے معاملہ دار سے جدا ہو جاتے۔

شیخِ بخاری صدقہ بن فضل مروزی ہیں، عبدالوھاب سے مراد ثقفی اور یحیٰ سے مراد انصاری ہیں۔ (إن المتبايعين) ابن التین کے مطابق قابسی کی روایتِ بخاری میں (إن المتبايعان) ہے یہ بھی ایک لغت ہے۔ اگلے باب کی روایت میں (البيعان) بمعنی بائع جیسے ضیق وضائق وصین وصائن ہے۔ مشتری کے لئے بھی بیع کا استعمال علی سبیلِ تغلب ہے۔ یا اس وجہ سے کہ وہ بھی بائع ہے (یعنی دونوں بائع ہیں اور دونوں ہی مشتری) (مالم۔ يتفرقا) نسائی کی روایت میں (يفترقا) ہے ثعلب نے مفضل بن سلمہ کے حوالے سے دونوں کا یہ فرق بیان کیا ہے کہ افتراق بالکلام اور تفرق بالبدن ہوتا ہے مگر ابن عربی نے اس آیت کے ساتھ اس کا رد کیا ہے (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الخ) کیونکہ یہ بظاہر تفرق بالکلام ہے مگر اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جو عقیدہ وقول میں کسی کا مخالف ہوتا ہے تو بدنی لحاظ سے اس سے دور رہتا ہے۔ ابن حجر اس جواب کو ضعیف کہتے ہیں۔ دراصل مفضل نے دونوں کا حقیقی معنی بیان کیا ہے اتساعا (یعنی مجازا) دونوں ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتے ہیں۔ (قال نافع و كان ابن عمر الخ) اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ مسلم نے بھی ابن جریج کے حوالے سے نافع سے نقل کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن عمر تفرق مذکور کو تفریق بالبدن سمجھتے تھے۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ دونوں کو اختیار ہے، بائع بھی اپنی بیچی ہوئی چیز واپس لے سکتا ہے اور مشتری بھی اگر چاہے تو سودا منسوخ کر سکتا ہے جب تک اسی مجلس میں ہیں۔ اس حدیث کو مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا حفص بن عمر حدثنا همام عن قتادة عن أبى الخليل عن عبد الله بن الحارث عن حكيم بن حزام رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال البَيّعانِ بِالخِيارِ مالَمْ يَتَفَرَّقَا۔ وزادَ أحمد حدثنا بهزٌ قال قال همامٌ فذكرتُ ذلكَ لأبى التيّاحِ فقال كنتُ مع أبى الخليلِ لمّا حدثَه عبدُ الله بن الحارث هذا الحديث۔ (ایضاً)

ابوالخلیل کا نام صالح بن ابومریم تھا۔ عبداللہ بن حارث، ابونوفل بن حارث بن عبدالمطلب ہیں۔ احمد کی (سعيد عن قتادة)

کے طریق سے روایت میں (عبدالله بن حارث الهاشمي) مذکور ہے، جب کہ ابن خزیمہ اور اسماعیلی نے دوسرے طریق کے ساتھ شعبہ سے عبداللہ بن حارث بن نوفل ذکر کیا ہے، عبداللہ کا شمار صحابہ میں کیا جاتا ہے کیونکہ آنجناب کے عہد میں پیدا ہوئے آپ نے گھڑتی دی تھی، روایت کے لحاظ سے کبار تابعین میں سے ہیں بخاری میں ان کی دو روایتیں ہیں، دوسری حضرت عباس سے قصہ ابی طالب میں ہے۔

(وزاد أحمد الخ) بہزاد ابن اسد مراد ہیں اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں موصول کیا ہے مگر بقول ابن حجر مسند احمد بن حنبل میں نہیں ملا بعض کا دعوی ہے کہ احمد سے مراد امام ابن حنبل ہیں۔ یہ اضافی جملہ ہمام سے بھی زیادہ واضح سیاق کے ساتھ آگے تین ابواب کے بعد آ رہا ہے۔ ہمام کی اس دوسری سند میں ان کے اور ابوخلیل کے درمیان ایک واسطہ رہ جاتا ہے جب کہ حفص والی سند میں دو واسطے ہیں۔ قسطلانی کے بقول اگر احمد مذکور امام احمد ہیں تو زرکشی کے بقول یہ ان دو مواضع میں سے ایک ہے جہاں بخاری نے ان کا ذکر کیا ہے۔

بابُ إذا لَمْ يُوَقِّتِ الخيارَ هَلْ يَجُوزُ البَيْعُ؟

(اگر دونوں میں سے کسی نے خیار کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں کیا تو کیا سودا طے سمجھا جائے گا؟)

اس سے خیارِ شرط کی حد کے بارہ میں مذکورہ اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، اگر مطلقا بیع منعقد ہوئی ہے تو شافعیہ اور حنفیہ کی رائے میں تین دن سے زیادہ اختیار نہیں ہے، ابو یوسف، محمد، احمد اور اسحاق وغیرھم کا موقف ہے کہ خیار شرط کی مدت کی کوئی حد نہیں، بیع جائز ہے اور شرط اسی وقت تک ہوتی ہے جو باہم طے کر لیں، (یعنی اگر طے نہیں کی تو سودا منعقد ہے) ابن منذر نے بھی یہی اختیار کیا ہے، اگر دونوں نے یا ان میں سے ایک نے مطلقا خیار کی شرط لگائی ہے تو اوزاعی اور ابن لیلی کی نظر میں شرط باطل ہے اور سودا جائز ہے۔ ثوری، شافعی، اور اصحاب رائے کے نزدیک سودا بھی باطل ہے۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد بن زيد حدثنا أيوب عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال النبي ﷺ البيّعانِ بالخِيارِ مالَمْ يتفرقَا أو يَقُولُ أحدُهمَا لِصاحبِهِ اختَرْ ورُبما قال أو يكونُ بيعَ خِيَارٍ۔ (سابقہ والا مفہوم ہے)

(أو يقول أحدهما الخ) تمام طرق میں (يقول) یعنی باثباتِ واو ہی ہے جو کہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ عطف کے سبب مجزوم ہے یعنی (ما لم يتفرقا) پر عطف ہے لہذا (يقل) ہونا چاہئے تھا، دراصل یہ واو نہیں بلکہ ضمہ کا اشباع ہے (یعنی يقل کے قاف کا ضمہ ذرا لمبا کر کے پڑھا گیا) جیسا کہ اس آیت میں ایک قراءت کے لحاظ سے یاء مشبعہ ہے (إنه من يتقي و يصبر)۔ (مَن کی وجہ سے یتق ہونا چاہئے تھا مگر اشباعِ یاء کے سبب یاء بانحل لکھی گئی) یہ بھی محتمل ہے کہ او بمعنی اِلا ھو اس پر منصوب ہوگا، نووی نے جزم کے ساتھ اس کو اختیار کیا ہے۔ (اختر) یعنی ان میں سے ایک کہہ دے کہ بیع کا امضاء (یعنی سودے کی تکمیل یا اس کا فسخ) اختیار کر لو۔ اور اس نے امضاء اختیار کر لیا تو مجلس سے الگ نہ بھی ہوں تو بیع تام و مکمل ہوگی، ثوری اوزاعی، شافعی، اسحاق و آخرون کا یہی موقف ہے احمد کے نزدیک بالفعل جدا ہوں گے تو سودا مکمل قرار پائے گا۔ کہا گیا ہے کہ وہ اس میں متفرد ہیں (أو يكون بيع خيار) کا معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ باہم طے کر لیا کہ مطلقا دونوں کو اختیار ہے کہ جاری رکھیں یا سودا فسخ کر دیں تو یہ اختیار جدا ہونے سے بھی برقرار رہے گا، اس بارے مزید بحث دو باب کے بعد آئے گی۔

بابُ البَیِّعَانِ بِالخِیارِ مالَمْ یَتفرَّقَا (جب تک وہ الگ نہ ہوں، دونوں کو اختیار ہے)

وبہ قال ابنُ عمر و شُرَیحٌ والشعبیُ و طاؤسٌ و عطاءٌ و ابنُ أبی مُلیکة

(وبہ قال ابن عمر الخ) یعنی خیارِ مجلس، پہلے ذکر ہوا کہ اگر انہیں سودا اچھا لگتا تو جلدی سے مجلس سے الگ ہو جاتے تا کہ سودا مکمل قرار پائے اور بائع کو فسخ کا خیار نہ رہے۔ ترمذی نے (ابن فضیل عن یحی بن سعید) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اس صورت میں اگر بیٹھ کر کوئی سودا کرتے تو (اظہارِ تفرق کے لئے) کھڑے ہو جاتے تا کہ مکمل قرار پائے ابن ابی شیبہ نے نافع کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ وہاں سے منصرف ہو جاتے۔ مسلم نے (ابن جریج عن نافع) کے حوالے سے لکھا ہے کہ سودا مکمل قرار دلوانے کی خاطر وہاں سے چل پڑتے پھر کچھ دیر بعد واپس آ جاتے (گویا تفرق کے اظہار کے لئے مختلف صورتیں اختیار کر لیتے)۔ اس ضمن ان کی ایک اور صنیع بھی سعید بن منصور نے عبدالعزیز بن حکیم کے واسطہ سے نقل کی ہے کہ ایک آدمی سے اونٹ خریدا تو جیب سے قیمت نکال کر ہاتھ میں رکھ لی اور مالک کو اختیار دیا کہ اونٹ اور قیمت میں سے ایک اختیار کر لے (گویا زبانی خرید لینے کے بعد پھر اسے سوچنے اور اگر چاہے تو سودا فسخ کرنے کا اختیار اور موقع دیا)

(وشریح والشعبی) یعنی یہ بھی خیارِ مجلس کے قائل ہیں اسے سعید نے (هشیم عن محمد بن علی) کے طریق سے موصول کیا ہے، ابوالضحیٰ کے حوالے سے کہتے ہیں کہ ایک مقدمہ میں شریح نے یہی فیصلہ دیا۔ محمد کہتے ہیں میری موجودگی میں شعبی نے بھی یہی فیصلہ کیا۔ ابن ابی شیبہ نے بھی (وکیع عن شعبة عن الحکم عن شریح) کے حوالے سے ان کا قول (البیعان بالخیار مالم یتفرقا) نقل کیا ہے۔

(وطاؤس) ان کے حوالے سے الام میں امام شافعی نے نقل کیا ہے (وعطاء وا بن أبی ملیکة) ان کی رائے ابن ابی شیبہ نے موصولاً نقل کی ہے۔ ابن منذر نے یہی رائے سعید بن مسیب، زھری اور ابن ابی ذئب سے نقل کی ہے ابن حزم کا دعوی ہے کہ تابعین میں اس موقف کے مخالف اکیلے نخعی ہیں اور ان کی شریح سے (اس ضمن میں) روایت مکذوبہ ہے۔ ان کا اشارہ سعید بن منصور کی ذکر کردہ (أبو معاویة عن حجاج بن أرطاة عن الحکم عن شریح) کے طریق سے روایت کی طرف ہے جس میں ہے کہ زبانی کلامی بیع ہوتے ہی سودا مکمل قرار پائے گا۔ مگر حجاج کی وجہ سے یہ سند ضعیف ہے۔ علامہ انور خیار کی بحث میں رقم طراز ہیں کہ ہمارے ہاں خیارِ شرط، رؤیت، عیب اور خیارِ قبول ہیں، خیارِ مجلس کا کوئی اعتبار نہیں جو کہ مالک کا بھی مذہب ہے۔ شافعیہ اور احمد نے بھی اس کا اعتبار کیا ہے ان کے نزدیک جب تک اسی مجلس میں ہیں دونوں کو فسخ کا اختیار ہے افتراقِ مجلس کے بعد بیع متمم ہو جائے گی۔ حنفیہ کے ہاں قبول و ایجاب سے ہی متمم قرار پائے گی اس کے بعد رد و فسخ کا لازمی خیار نہیں (یعنی باہمی رضا مندی سے تو سودا فسخ کر سکتے ہیں۔ مگر دونوں میں سے کسی کا یہ اختیار یا حق نہیں ہے) الا یہ کہ خیار کی کوئی شرط لگائی ہو۔ پھر شافعیہ کا کہنا ہے کہ خیارِ مجلس ان میں سے کسی کے (اختر) کہنے سے ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد اگر چہ وہیں رہیں مگر رد کرنے کا اختیار ختم ہو جائے گا حاصل یہ ہے کہ (اختر) کہنا مجلس میں موجود و حاضر ہوتے ہوئے انقطاعِ خیار کی نشانی ہے جبکہ (یکون البیع خیارا) ما بعد مجلس بھی اس اختیار کا امتداد ہے، بظاہر یہ جملہ خیارِ شرط پر ہی دال ہے اگر چہ اسے (اختر) کہنے پر بھی محمول قرار دیا جا سکتا ہے مگر یہ رکیک ہے تفرق بالابدان

اور بالقول کی بحث میں لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک تفرق بالبدن مراد لینا اولی ہے۔

حدثنا إسحاق أخبرنا حبان بن هلال قال حدثنا شعبة قال قتادة أخبرني عن صالح أبي الخليل عن عبد الله بن الحارث قال سمعتُ حكيم بن حزام رضى الله عنه عن النبيﷺ قال البيِّعانِ بالخيارِ ماللإمْ يتفرَّقَا فإنْ صَدقَا وبيّنَا بُورِكَ لَهمَا في بيعهمَا و إنْ كذَبَا و كتَمَا مُحِقَتْ بركةُ بيعِهمَا۔ (گزر چکی)

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن رسولَ اللهﷺ قال: المُتبايعَانِ كلُّ واحدٍ منهمَا بالخِيارِ على صاحبه مالمْ يتفرقَا إلا بيعَ الخِيار۔ (ایضاً)

جیانی لکھتے ہیں کسی جگہ اسحاق کو منسوب نہیں دیکھا شاید ابن منصور ہیں کیونکہ مسلم نے اسے انہی کے حوالے سے حبان بن ھلال سے روایت کیا ہے، ابن حجر کہتے ہیں ابوعلی بن شبویہ کی فربری سے روایتِ بخاری میں اسحاق بن منصور ذکر ہے۔ ابونعیم نے المستخرج میں (اسحاق بن راھویه عن حبان) کے حوالے سے تخریج کی ہے اور لکھا کہ بخاری نے اسحاق سے اخراج کیا ہے۔ فاللہ اعلم۔

(حدثنا شعبة) آگے اسی سند کے ساتھ شعبہ کی جگہ (عن همام) ہے گویا حبان نے اسے شعبہ وھمام، دونوں سے روایت کیا ہے (ما لم یتفرقا) کی بابت ابن حجر مزید لکھتے ہیں کہ مشہور وراجح اقوالِ علماء میں سے یہ ہے کہ اسے عرف پر چھوڑ دیا جائے، عرف میں جسے تفرق کہتے ہیں اسے ہی قرار دیا جائے (گویا بالا بدان یا بالاقوال کی بحث میں ایک تیسری رائے یہ بھی ہے)۔

(فإن صدقا وبينا) بائع کی طرف سے صدق بیانی یہ ہوگی کہ سامان میں موجود عیب (یا اس کی قیمت خرید) کی بابت صحیح صحیح بتائے اور مشتری کی طرف سے صدق اس جہت سے کہ قیمت کا اندازہ صحیح لگائے اور اگر قیمت میں کوئی عیب ہے تو اسے آگاہ کردے (عموماً خریدار قیمت کم کرانے کے لئے کہہ دیتے ہیں کہ فلاں مجھے یہی چیز اتنے میں دے رہا تھا جو کذب بیانی ہوتی ہے شاید اس قسم کی باتوں سے احتراز کی تلقین ہے یا یہ بھی کہ بائع کے ساتھ سچا وعدہ کرے، اگر ادھار پر لے رہا ہے)۔

(محقت بركة بيعهما) ممکن ہے ظاہری معنی پر ہو کہ کذب بیانی چاہے کسی ایک کی طرف سے ہو، کی نحوست سے اس سودے سے برکت ختم ہو جاتی ہے اگرچہ صادق ماجور اور کاذب مازور ہوگا۔ یا یہ امر، کاذب کے ساتھ ہی مختص ہے، ابن ابی جمرہ نے اس دوسرے احتمال کو ترجیح دی ہے۔

(إلا بيع الخيار) یعنی اگر باہم رضا مندی سے سودا برقرار یا منسوخ رکھنے کا معاملہ کسی مدت تک معلق کیا ہے تو تفرق (یا انتہائے مجلس) کا اب اعتبار نہیں۔ وگرنہ جیسا کہ ذکر ہوا ابن عمر تفرق بالبدن کی صورت میں اتمام بیع مراد لیتے تھے ابو برزہ اسلمی بھی ان کے ہمنوا تھے اور صحابہ میں ان کے موقف کا کوئی مخالف معلوم نہیں۔ ابراہیم نخعی سے منقول ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ذکر کیا ہے کہ متفرق نہ بھی ہوں تو بیع صحیح ہے مالکیہ اور حنفیہ بھی یہی رائے رکھتے ہیں بقول ابن حزم سلف میں صرف نخعی ہی سے یہ رائے منقول ہے باب کی دونوں حدیث کے جواب میں ان کے متعدد موقف ہیں بعض نے اس وجہ سے کہ زیادہ اقوی روایت کی معارض ہیں، رد کیا ہے جبکہ بعض

نے ان کی تاویل کی ہے چنانچہ بعض کا موقف ہے کہ حدیث (المسلمون علی شروطهم) کے ساتھ منسوخ ہیں اور لزومِ عقد کے بعد خیار مفسدِ شرط ہے۔ اسی طرح حدیثِ تحالف کے ساتھ منسوخ ہیں کہ اگر متبایعین کا باہم اختلاف ہو جائے تو ان سے قسم اٹھوائی جائے اس کا مطلب یہ ہوا کہ بیع منعقد ہو چکی ہے اگر خیار ثابت ہوتا تو رفعِ بیع کے لئے وہی کافی تھا۔ اسی طرح اس قرآنی آیت کے ساتھ بھی منسوخ ہیں (وأشهدوا إذا تبايعتم) اور اگر اشہاد تفرق کے بعد ہو تو مطابقِ امر نہ ہوگا۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ سب احتمالی باتیں ہیں اور احتمال سے نسخ ثابت نہیں ہوتا۔ اگر دو دلیلوں کے مابین تطبیق ممکن ہو تو ترجیح کا راستہ اختیار نہیں کیا جاتا اور یہاں ان روایات وادلہ کے مابین بغیر تکلف وتعسف کے جمع ممکن ہے۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ اس روایت کی سند میں مالک بھی ہیں جب کہ ان کا موقف اس کے برعکس ہے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ کوئی قوی معارض ہے اور راوی اگر اپنی روایت کے مخالف موقف کا حامل و عامل ہو تو یہ مروی عنہ کے وہن و ضعف کی دلیل ہے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ مالک اس روایت میں متفرد نہیں، ایک کثیر تعداد اس کی راوی ہے اور اس کی عامل بھی اور وہ روایۃً وعملاً تعداد میں زیادہ ہیں۔ اکثر محققین اہلِ اصول نے اس امر کہ اپنی روایت کا عمل کے اعتبار سے مخالف نہ ہو، کا اطلاق صرف صحابہ کرام پر کیا ہے نہ کہ بعد کے رواۃ پر۔ قاعدہ یہ ہے کہ راوی اپنی روایت سے بنسبت دوسروں کے، زیادہ عالم و واقف ہے، ابن عمر اس روایت کے راوی ہیں اور ان کا عمل اسی کے مطابق تھا۔ ایک گروہ کا یہ بھی کہنا ہے کہ اہلِ مدینہ کا تعامل اس کے برعکس ہے اور ابن التین اشہب سے نقل کرتے ہیں کہ اہل مکہ کا عمل بھی اس کے برخلاف ہے اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ ابن عمر اس کے مطابق عامل تھے پھر سعید بن مسیب پھر زہری اور ان کے بعد ابن ابی ذئب اور یہ اکابر اہلِ مدینہ میں سے ہیں سوائے ربیعہ کے۔ علمائے مدینہ میں سے، کسی اور سے اس کا خلاف منقول نہیں۔ اس طرح اہل مکہ میں سے بھی کسی کا اس کے برخلاف قول منقول نہیں۔ ابن عبدالبر اور ابن العربی نے اس امر کا شدت سے انکار کیا ہے کہ مالک نے اس وجہ سے اس کے خلاف رائے اختیار کی اہل مدینہ کا تعامل اس کے برعکس تھا۔ ابن العربی نے ان کے خلاف ہونے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ چونکہ وقتِ تفرق غیر معلوم ہے لہٰذا یہ بیوع غرر مثلاً ملامسہ سے مشابہ ہو سکتا ہے (غرر یعنی دھوکہ دہی) اس کا جواب دیا گیا ہے کہ وہ خیارِ شرط کے قائل ہیں اور اس کے لئے کوئی وقت بھی محدد نہیں کرتے تو جس غرر کا وہ دعوی کرتے ہیں تو وہ اس میں بھی موجود ہے پھر حقیقۃً خیارِ مجلس میں غرر کا امکان اس لئے نہیں کہ دونوں کو یہ اختیار حاصل ہے کہ سودے پر جمے رہیں یا اسے فسخ کر دیں۔ ایک گروہ کا یہ بھی کہنا ہے کہ چونکہ خبرِ واحد ہے اور خبرِ واحد پر صرف (فیمالا تعم به البلوی) ہی عمل ہو سکتا ہے۔ اس کا رد کیا گیا ہے کہ یہ مشہور ہے پس اس پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ نماز میں قہقہہ اور ایجابِ وتر کی حدیثوں پر عمل کیا ہے جو خبرِ واحد ہیں (حضرت شیخ الکل میاں نذیر حسین محدث دہلوی کے شاگرد ان کی سوانح حیات۔ الحیاۃ بعد المماۃ۔ میں ان کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ احناف نے چھتیس مقامات میں خبرِ واحد پر عمل کیا ہے) بعض نے دعوی کیا کہ یہ قیاسِ جلی کے مخالف ہے، اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا کہ اگر قیاس نص کا مخالف ہو تو فاسد الاعتبار ہے، بعض نے تفرق بالابدان کو استحباب پر محمول کیا ہے تا کہ معاملاتِ باہمی بطریق احسن نمٹائے جائیں جب کہ بعض دیگر نے اسے محمول علی احتیاط بھی کیا ہے تا کہ کسی ممکنہ اختلاف سے بچا جا سکے، ابن حجر کہتے ہیں دونوں باتیں خلافِ ظاہر ہیں۔ ایک گروہ یہ بھی کہتا ہے کہ حدیث میں مذکور تفرق سے مراد تفرق بالکلام ہے جیسا کہ عقدِ نکاح، اجارہ اور عتق میں ہے اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا کہ یہ قیاس مع ظہور الفارق ہے کیونکہ بیع مبیع کی ملکیت اور اس کی منفعت منتقل ہوتی ہے، بخلاف مذکورہ معاملات کے۔ ابن حزم کہتے ہیں تفرق بالبدن مراد ہو یا بالکلام، خیارِ مجلس اس حدیث سے ثابت ہے۔

بعض نے متبایعین سے مراد (بجائے بائع اور مشتری کے) متساومین (یعنی دو ایک ہی شیء کو خریدنے میں دلچسپی رکھنے والے اور قیمت لگانے والے) لیا ہے اس کا رد یہ کہہ کر کیا ہے کہ یہ مجاز ہے اور جہاں کلام حقیقت پر محمول ہو سکتی ہو وہاں حمل علی حقیقت کرنا حمل علی مجاز کرنے سے اولی ہے۔طحاوی نے کئی احادیث وآیات، جہاں مجاز مستعمل ہے، سے احتجاج کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جو بائع کے لفظ کو سائم کے معنی میں ہونے کا انکار کرتا ہے گویا وہ اتساع لغت سے غافل ہے۔ بقول ابن حجر کسی ایک جگہ کسی لفظ کے مجازی معنی میں ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ اب وہ ہر جگہ مجازی معنی ہی میں مستعمل ہے اصل یہ ہے کہ حقیقی معنی میں استعمال ہو الا یہ کہ کسی دلیل سے مجاز ثابت ہو جائے۔بعض نے تفرق بالقول ہونے کی دلیل اس آیت سے دی (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته) جواباً کہا گیا ہے کہ یہ اس وجہ سے کہ تفرق بالا بدان کی طرف ہی مفضی ہے۔ پھر تفرق بالکلام کے قائلین سے پوچھا جائے کہ اس کلام سے کون سی کلام مراد ہے؟ وہ جس سے بیع منعقد ہوئی یا کوئی اور۔ اگر کوئی اور ہے تو وہ کیا ہے کیونکہ اور کوئی بات تو وہاں (بیع کے ضمن میں) ہوئی نہیں۔اور اگر وہی بیع والی کلام ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ سودا مکمل کرنے والی اور فسخ کرنے والی ایک ہی کلام ہو۔بعض نے یہ عذر کیا ہے کہ حدیث کے ظاہر پر عمل متعذر ہے لہذا تاویل کرنا پڑے گی کیونکہ اگر متبایعین بیع کے فسخ یا امضاء پر متفق ہوتے ہیں تو دونوں میں کسی کا دوسرے پر اختیار باقی نہیں رہتا اور اگر مختلف ہوتے ہیں (یعنی ایک فسخ کرنا چاہتا ھے، دوسرا امضاء) تو یہ جمع بین نقیضین ہے جو محال ہے۔اس کا جواب دیا گیا ہے کہ خیار سے مراد یہ ہے کہ ہر دو کو یہ اختیار حاصل ہے کہ بیع فسخ کر دے، جہاں تک امضاء کا تعلق ہے تو اس کے اختیار کی تو ضرورت ہی نہیں وہ تو ہے ہی اور مقررہ مدت تک دونوں جانب سے سکوت کی صورت میں امضاء تو طبعی طور پر ثابت ہی سمجھا جائے گا۔بعض نے کہا کہ ابوداؤد وغیرہ کی نقل کردہ عبداللہ بن عمرو کی حدیث اس کے معارض ہے، جس میں ہے (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا الا أن تكون صفقة خيار ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله) (آخری جملہ کا معنی یہ ہے کہ سودا ابتدائی طور پر مکمل ہو جانے پر حلال نہیں کہ اس خیال کے مدنظر بائع سے جلدی سے جدا ہو جائے کہ مبادا سودا منسوخ کر دے، جیسے ابن عمر کیا کرتے تھے۔ابن العربی کہتے ہیں کہ یہ اضافہ بظاہر پہلی حدیث کا معارض ہے اگر وہ استقالہ سے مراد فسخ لیتے ہیں۔تو ہم بھی خیار کی تاویل استقالہ ہی کریں گے اور جب دو تاویلیں باہم متعارض ہوں تو ترجیح دینا پڑتی ہے۔اور قیاس ہماری جانب ہے لہذا ہماری تاویل راجح قرار پائے گی۔

اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ استقالہ سے فسخ مراد لینا خیار کے استقالہ مراد لینے سے اوضح ہے کیونکہ اگر مراد حقیقۃً استقالہ ہے تو جلدی سے مفارق ہو جانا اس کے لئے مانع نہیں کیونکہ وہ مجلسِ بیع کے ساتھ مختص نہیں بلکہ حدیث کے پہلے جملہ کی رو سے خیار کی مدت غایتِ تفرق تک ہے تو جسے یہ خیار حاصل ہے وہ محتاج استقالہ نہیں لہذا اس سے مراد فسخ ہونا ہی متعین ہے۔ترمذی وغیرہ کئی علماء نے اسی پر محمول کیا ہے۔انہوں نے لا یحل کو کراہت پر محمول کیا ہے کیونکہ یہ مروت اور ایک مسلم کی حسنِ معاشرت کے خلاف ہے۔بعض کہتے ہیں (حتی يتفرقا) کا معنی ہے (حتی يتوافقا)، لوگوں سے کہا جاتا ہے (علی ما ذا تفارقتم) ای (علی ماذا اتفقتم) اس کا جواب دیا گیا ہے کہ بعض طرق حدیث میں اور خصوصاً لیث کے طریق میں جو اگلے باب میں ہے، سے تفرق کا معنی ہی ظاہر ہو رہا ہے بعض نے اس وجہ سے کہ یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ وارد ہے، اسے مضطرب اور غیر قابل للاحتجاج قرار دیا ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ مضطرب وہ حدیث ہوتی ہے جس کے مختلف الفاظ کے مابین تطبیق دینا ممکن نہ ہو اور یہاں بغیر کسی تکلف کے ممکن ہے لہذا ایہ

اختلاف ضار نہیں۔ بعض نے یہ بھی کہا کہ حدث میں خیار کا حمل علی الفسخ مراد لینا متعین نہیں بلکہ خیارِ شراء یا قیمت میں اضافہ کا خیار یا ثمن میں، مراد ہونا بھی ممکن ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنجناب سے معہود یہی ہے کہ جہاں مطلقاً خیار کا لفظ استعمال فرمایا، اس سے مراد بیع فسخ کرنے کا اختیار ہی ہے جیسا کہ حدیثِ مصراۃ اور (الذی یخدع فی البیع) والی حدیث میں ہے۔ نیز اگر یہ ثابت ہے کہ متبایعین سے مراد متعاقدین ہی ہیں تو خیارِ شراء یا خیارِ اضافہ سودا ہو چکنے کے بعد مراد لینا صحیح نہیں۔ ابن عبدالبر لکھتے ہیں مالکیہ اور حنفیہ نے اس حدیث کے رد میں بہت زیادہ بحث کی ہے۔ ان کی اکثر بحث لا حاصل ہے ابن سمعانی لکھتے ہیں کہ خیارِ مجلس دراصل اس ندامت وتاسف کے تدارک کی ایک شرعی فرصت وموقع ہے جو بائع ومشتری میں کسی ایک یا دونوں کو ہوسکتی ہے (کہ سودا کرنے میں جلدی کی وغیرہ) تو شرع نے موقع دیا ہے کہ ہر دو میں سے کوئی بھی اس بیع کو منسوخ کر سکتا ہے۔

علامہ انور کی تقریر کے کچھ نقاط ذکر کئے جا چکے ہیں ان کی بقیہ کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث کی شرح میں دو موقف ہیں ایک شافعیہ کا موقف جن کے ہاں اس سے مراد تفرق بالابدان ہے اس تفرق سے پہلے پہلے دونوں کو بیع کے فسخ کا اختیار حاصل ہے اگرچہ وہ ایجاب وقبول کے مرحلہ سے گذر چکے ہوں۔ پھر یہ اختیار یا تو (اختر) کہنے سے ختم ہوگا یا حسب اقتضائے کلام مابعد مجلس تک ممتد ہوگا۔ احناف میں سے محمد کے نزدیک اس سے مراد تفرق بالاقوال ہے چنانچہ اگر بائع نے کہا میں نے تجھے بیچ دی اور مشتری نے کہا میں نے قبول کیا تو تفرق واقع ہوگیا اور ان کا خیار ختم ہوا اس کی مثال طلاق کے مسئلہ میں قرآن کی یہ آیت ہے (وإن یتفرقا یغن الله کلا من سعته) گویا اگر شوہر نے کہہ دیا میں نے تجھے طلاق دی (علی کذا و کذا) اور عورت نے کہا میں نے قبول کیا تو علیحدگی ہو جائے گی اور دونوں اس قول ساتھ متفرق ہو جائیں گے (اگر عورت یہ نہ کہے کہ میں نے قبول کیا تو کیا طلاق واقع نہ ہوگی؟) اگر تفرق بالابدان نہ بھی ہوا ہو۔ اس طرح اگر بائع نے کہا میں نے ہزار درہم میں تجھے یہ چیز بیچ دی اور مشتری نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو اس قول کے ساتھ تفرق ہوگیا اگرچہ جسمانی طور پر تفرق نہ بھی ہو۔ کہتے ہیں میرے نزدیک اولی یہی ہے کہ تفرق بالابدان ہی مراد ہے جیسا کہ شافعیہ کے نزدیک ہے مگر یہ تفرق بالقول سے اور بیع سے فراغت کا کنایہ ہے کیونکہ اب فراغتِ بیع کے بعد تفرق بالابدان کرنا ممکن ہے پس تفرقِ بدنی مکنی بہ ہے اور تفرقِ قولی مکنی عنہ ہے۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ بدنی تفرق قولی تفرق کے لئے عنوان کی حیثیت رکھتا ہے۔

کہتے ہیں کہ ابن ھمام امام محمد کے مذکورہ موقف کو غلط طور پر یہ سمجھے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ بائع کہے کہ میں نے سو روپے کی چیز بیچی ہے اور مشتری سمجھے کہ اس نے پچاس کی بیچی ہے گویا تفرق قول کو وہ اختلافِ قول سمجھے۔ بالجملہ محمد کی عبارت کا مدلول تفرق بالابدان ہی ہے مگر مناطِ حکم ان کے ہاں بائع ومشتری کا ایجاب وقبول سے فارغ ہونا ہے۔ عیسی بن ابان کہتے ہیں وہ فرقت جو ان کا اختیارِ فسخ منقطع کرتی ہے وہ فرقت بالابدان ہے چنانچہ اگر بائع کسی مشتری سے کہے کہ میں تمہیں یہ چیز سو روپے کی بیچ رہا ہوں تو جب تک وہ وہاں موجود ہے اس کی یہ آفر قبول کر سکتا ہے جب جسمانی طور سے فرقت ہو جائے تو طبعی طور پر اس آفر کو قبول نہیں کر سکتا۔ کہتے ہیں کہ اس حدیث نے ہمیں یہ تعلیم دی کہ سودا منعقد کیسے اور کب سمجھا جائے گا یہی تفسیر ابو یوسف سے بھی منقول ہے جیسا کہ طحاوی میں ہے تو گویا ان کا موقف بھی شافعیہ کے موافق ہے مگر وہ خیار سے مراد خیارِ مجلس جب کہ ابو یوسف خیارِ قبول لیتے ہیں۔ ابو یوسف کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مجلس متفرقات (متعدد امور) کی جامع ہے، اس میں ان دونوں کو قبول ورد کا اختیار حاصل ہے، قیمت بڑھانے یا کم کرنے کا بھی جب تک مجلس باقی ہے جب جسمانی طور سے متفرق ہو جائیں تو یہ اختیار ختم ہو جائے گا اور بیع تام سمجھی جائے گی مجلس کے

بعد قبول ایجاب سے مرتبط نہیں ہو سکتا اس کے لئے نئے سرے سے ایجاب کی ضرورت ہو گی۔ اس لحاظ سے حدیث کے لفظ (أو یختارا) کی شرح یہ ہو گی کہ قبول و ایجاب کے ساتھ بیع کو اختیار کر لیں اس سے بیع مکمل ہو جائے گی اور اسے مزید خیار قبول نہ ہو گا اگر چہ مجلس ہی میں موجود رہے۔ (دوسروں نے او یختار۔ کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ باہمی رضا مندی سے کوئی اور بات طے کر لیں یعنی اگر کوئی اور بات طے نہیں کرتے تو ایجاب و قبول کے بعد مجلس سے چلے جانا بیع کے تام و منعقد ہونے کی علامت ہے الا یہ کہ کوئی اور بات طے کر لیں مثلا باہمی رضا مندی سے طے ہو کہ گھر جا کر زوجہ سے مشورہ کرتا ہوں پھر آ کر قبول یا رد کروں گا وغیرہ وغیرہ)۔

جب کہ (إلا أن یکون بیع خیار) کا معنی یہ ہو گا کہ ماوراء مجلس بھی اسے اختیار حاصل ہے اور یہ ایجاب و قبول کے ساتھ ختم نہیں ہو جاتا۔ اگر یہ شرط نہ ہوتی تو ختم ہو جاتا اور سودا مکمل قرار پاتا تو اس طرح مجموعی طور پر حدیث کی تین شروح ہیں، ایک حجازیوں کی، دوسری محمد کی اور تیسری ابو یوسف کی۔ ہمارے اور شوافع کے مابین محصلِ اختلاف یہ ہے کہ ان کے ہاں خیار ایجاب و قبول کے بعد بھی ہے یعنی اختتام مجلس تک جبکہ ہمارے ہاں ایجاب و قبول ہی اس کا خیار ہے اس کے بعد نہیں۔ احناف کے ایک فاضل نے بعینہ وہی موقف اختیار کیا ہے جو شافعیہ کا ہے مگر وہ خیار مجلس کو استحباب پر محمول کرتے ہیں نہ کہ وجوب پر یعنی مجلس باقی رہنے تک وہ استحبابا (گویا اگر بائع اجازت دے، اس کا حق نہیں ہے) سودا منسوخ کر سکتا ہے۔ کہتے ہیں ہمارے شیخ حضرت محمود الحسن کی بھی یہی رائے ہے۔ یہ کہنا کہ ابن عمر جو کہ راوی حدیث ہیں فرقتِ ابدان کے قائل و عامل تھے تو یہ فرقت ان کے ہاں استحبابا ہو سکتی ہے کیونکہ اگر یہ تاویل نہ کریں تو وہ آنجناب کے فرمانِ مذکور (ولا یحل له أن یفارق صاحبه خشیة أن یستقیله) کی خلاف ورزی کے مرتکب ٹھہریں گے۔

خیار مجلس کا مستحب قرار دیا جانا متاخرینِ احناف کی ایجاد ہے، امام سے منقول نہیں جیسے امام سے مقتدی کے لئے ترکِ فاتحہ کا قول منقول ہے متاخرین نے اس ترک کا مرتبہ متعین کیا ہے چنانچہ ابن ھمام کے ہاں مکروہ تحریمی ہے بعض نے کراہتِ تنزیہی قرار دیا۔ تو خیار مجلس کے استحباب کا یہ قول بھی امام سے مروی نہیں متاخرین نے احتمالاً و بحثا علی طور المعارضہ نہ کہ علی طریق المذہب کہا، باقی رہا ابن عمر کا تعامل تو وہ ان کا ذاتی فعل ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ باقی صحابہ کرام کا تعامل بھی یہی تھا۔ انتہی۔

باب إذا خيَّرَ أحدُهمَا صاحبَهُ بعدَ البيعِ فقَدْ وَجَبَ البيعُ

(یعنی اگر ان میں سے ایکدوسرے کو بیع کے بعد بھی اختیار کر دے تو سودا مکمل ہی سمجھا جائے گا)

ابن حجر لکھتے ہیں یعنی تفرق سے قبل، تو اگر چہ متفرق نہ ہوں سودا مکمل ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا الليث عن نافع عن ابن عمر رضى لله عنهما عن رسول اللهﷺ أنه قال إذا تَبايعَ الرجلانِ فكُلٌّ واحدٍ مِنهمَا بِالخيارِ مالَمْ يتفرقَا وكانَا جميعًا أو يُخَيِّرُ أحدُهمَا الآخرَ فتَبايَعَا علىٰ ذلكَ فقَدْ وَجَبَ البيعُ وإن تفرَّقَا بعدَ أنْ يَتَبايَعَا ولَمْ يَترُكْ واحدٌ مِنهمَا البيعَ فقدْ وجبَ البيعُ

ابن عمرؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا جب دو شخصوں نے خرید و فروخت کی تو جب تک دونوں جدا نہ ہو جائیں

انہیں اختیار باقی رہتا ہے یہ اس صورت میں کہ دونوں ایک ہی جگہ رہیں لیکن اگر ایک نے دوسرے کو پسند کرنے کے لئے کہا اور اس شرط پر بیع ہوئی اور دونوں نے بیع کا قطعی فیصلہ کرلیا تو بیع اسی وقت منعقد ہو جائے گی اسی طرح اگر دونوں فریق بیع کے بعد ایک دوسرے سے جدا ہو گئے بیع سے کسی فریق نے بھی انکار نہیں کیا تو بھی بیع لازم ہو جاتی ہے۔

(ما لم یتفرقا) یعنی تفرق کے بعد یہ خیار ختم ہو جائے گا۔ (و کانا جمیعا) اس کی تاکید ہے۔ (یعنی اکٹھے رہے) (أو یخیر الخ) اس صورت میں بھی خیار ختم ہو جائے گا۔ (فتبا یعا علی ذلك الخ) یعنی اب خیار نہیں رہے گا (ولم یترك أحدهما البیع) یعنی دونوں میں سے کسی نے سودا منسوخ نہیں کیا (فقد وجب البیع) تو تفرق کے ساتھ ہی بیع واقع ہوگئی۔ خطابی کہتے ہیں یہ خیار مجلس کے ثبوت میں اوضح شی ہے۔ اس سے ظاہر حدیث کی مخالف ہر تاویل باطل ہو جاتی ہے اسی طرح حدیث کا یہ جملہ (وإن تفرقا بعد أن تبایعا) میں واضح بیان ہے کہ تفرق بالبدن ہی قاطع خیار ہے۔ داؤدی نے اس متفق علی صحتہ حدیث کو نا قابل قبول طریق سے رد کرنے کی جرأت کی ہے، کہتے ہیں کہ لیث کا نقل کردہ یہ جملہ (و کانا جمیعا الخ) محفوظ نہیں ہے، اور لیث کا مقام نافع سے روایت کرنے میں امام مالک یا ان کے نظراء کے مقام کی طرح نہیں، یہ بغیر کسی مستند کے رد کرنا ہے (دراصل داؤدی کا نقطہ نظر ہے کہ حدیث کے کچھ جملے باقیوں نے روایت نہیں کئے لہذا وہ محفوظ نہیں) ابن حجر لکھتے ہیں (أی لوم علی من روی الحدیث مفسراً الخ) یعنی کیونکر ملامت کی جا سکتی ہے اسے جس نے حدیث کی روایت کرتے ہوئے یکے از احتمالات متعددہ کی تفسیر کر دی، ممکن ہے انہیں وہ کچھ یاد رہا ہو جو دوسروں کو نہیں رہا یا کسی اور مجلس میں یہ تفاصیل اخذ کی ہوں۔ تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ نافع نے کبھی یہ روایت مفسراً بیان کی اور کبھی مختصراً۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ (و کانا جمیعا) سے ثابت ہوتا ہے کہ فرقت سے مراد فرقتِ ابدان ہے اگر جمیعا کا معنی (معاً) کریں۔ حدیث مالک (مذکور) کے جملہ (إلا بیع الخیار) کی تشریح و مراد میں علماء کی متعدد آراء ہیں، جمہور و شافعی کے نزدیک یہ تفرق تک امتدادِ خیار سے استثناء ہے مطلب یہ کہ اگر انہوں نے تفرق سے قبل ہی امضائے بیع کو اختیار کرلیا (یعنی حتمی طور پر سودا طے کرلیا) تو اب سودا مکمل ہے اور اعتبارِ تفرق کی کوئی ضرورت نہیں گویا تقدیر کلام یوں ہے (إلا البیع الذی جری فیه التخایر) نووی لکھتے ہیں ہمارے اصحاب (شوافع) اس تاویل مذکور راجح ہونے پر متفق ہیں جب کہ ان میں سے کثیر اس تاویل کو ہی صحیح اور ماسوا کو باطل اور اس کے قائل کو غلط قرار دیتے ہیں۔ لیث کی روایت سے تصریحا اس کی ترجیح ثابت ہوتی ہے۔

بعض نے کہا ہے کہ یہ انقطاع خیار بالتفرق سے استثناء ہے بعض نے یہ مراد لیا ہے کہ وہ باہمی رضا مندی سے انقطاعِ خیار کی کوئی اور مدت متعین کرلیں، تفرق کا اعتبار نہ کریں، اسے ابن عبدالبر نے ابوثور سے نقل کیا ہے، جمہور کی تاویل کی تائید نسائی کی (اسماعیل عن نافع) کے طریق سے روایت کے الفاظ سے ہوتی ہے جو یہ ہیں (إلا یکون البیع کان عن خیار)۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ خیارِ مجلس کے اثبات سے استثناء ہے۔ معنی یہ ہوا کہ یا ان میں سے ایک دوسرے کو اختیار دے پس وہ خیار مجلس میں ہی مختار کر لے (یعنی فیصلہ کرلے) تو اس سے (مزید) خیار ختم ہو جائے گا، ابن حجر اسے اضعف الاحتمالات قرار دیتے ہیں۔ ایک توجیہ یہ بھی ہے جس میں پہلی اور دوسری تاویل جمع ہے کہ وہ دونوں تفرق تک خیار میں ہیں الا یہ کہ (حتمی) فیصلہ کرلیں خواہ تفرق سے قبل ہی کیوں نہ ہو یا یہ کہ بیع بشرطِ خیار ہوا گرچہ تفرق کے بعد ہی۔

(أو یخیر الخ) مالم یتفرقا پر عطف کی وجہ سے راء ساکن ہے، زبر بھی محتمل ہے اگر أو کو بمعنی (إلا أن) قرار دیا جائے۔

اسے مسلم نے (البیوع) نسائی نے (البیوع اور الشروط) جبکہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

بابُ إذا كانَ البائعُ بالخيارِ هَلْ يجوزُ البيعُ؟

(اگر بائع کو خیار حاصل ہو تو کیا بیع جائز ہوگی؟)

گویا اس خیال کی تردید کر رہے ہیں کہ خیار صرف مشتری کو ہے، حدیث نے دونوں کو یہ حق دیا ہے۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبیﷺ قال كُلُّ بَيِّعَينِ لا بيعَ بينهمَا حتىٰ يتفرَّقَا إلا بيعَ الخِيَار

(سابقہ مفہوم ہے)۔محمد الفریابی سفیان ثوری سے روایت کنندہ ہیں (كل بيعين) پہلی یاء کی تشدید کے ساتھ یعنی بائع اور مشتری (حتى يتفرقا) یعنی تفرق تک بیع لازم نہ سمجھی جائے گی (إلا بيع الخيار) جیسا کہ بحث گذری۔ بظاہر لزومِ بیع کا حصر کیا گیا ہے تفرق پر یا شرط خیار پر۔ معنی یہ ہوا کہ ان دونوں امر سے قبل تک بیع جائز ہے لازم تب سمجھی جائے گی (یعنی سودا پکا تب ہوگا) جب ان دو امر میں سے ایک حاصل ہوگا۔ اس حدیث کو نسائی نے بھی البیوع اور الشروط) میں نقل کیا ہے۔

حدثنى إسحاق أخبرنا حبان حدثنا همام حدثنا قتادة عن أبى الخليل عن عبد الله بن الحارث عن حكيم بن حزام رضى الله عنه أنَّ النبیﷺ قال البيِّعانِ بالخِيارِ حتى يتفرقَا۔ قال همامٌ وجدتُ فى كتابِى يَختارُ ثلاثَ مِرارٍ فإنْ صَدَقَا وبَيَّنَا بُورِكَ لَهُمَا فى بَيعِهِمَا و إنْ كَذَباَ و كَتَمَا فعسىٰ أن يَرْبَحَا رِبحًا و يَمحَقَا بَرَكةَ بَيْعِهِمَا قال وحدثنا همام حدثنا أبو التَّياح أنه سمعَ عبدَ الله بن الحارث يُحَدِّثُ بِهذا الحديثِ عن حكيم بن حزام عن النبیﷺ۔ (وہی مفہوم ہے)

اسحاق سے مراد ابن منصور اور حبان سے ابن ہلال ہیں۔ (قال همام الخ) ابوداؤد نے اشارہ کیا ہے کہ ہمام اس اضافہ میں باقی اصحابِ قتادہ سے متفرد ہیں احمد نے اسے موصول کیا ہے یہ تصریح نہیں کی کہ یہ زیادت کس نے انہیں بیان کی۔ اگر یہ ثابت ہے تو علی سبیل الاختیار ہے اسماعیلی نے ایک دیگر سند کے ساتھ حبان سے اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے آخر میں یہی اضافہ ذکر کیا ہے۔

بقول علامہ انور ہمارے ہاں تینوں مرتبہ کا یہ اختیار استحبابی ہے، شافعیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ واجب پھر استحبابی ہے۔

(وحدثنا ہمام الخ) اس کے قائل حبان ہیں گویا ہمام نے اپنے دو شیوخ سے انہیں یہ حدیث بیان کی قبل ازیں (قال همام) کہا ہے کیونکہ وہاں مقصد صرف ان کے قول کا ذکر تھا۔

باب إذا اشترىٰ شيئًا فوَهَبَ مِن ساعتِهِ قبلَ أنْ يَتفرَّقَا ولَمْ يُنكِرِ البائعُ علَى

المُشتَرِی أوِ اُشتَریٰ عَبدًا فأعتَقَه

(اگر کوئی چیز خریدی پھر تفرق سے پیشتر فوراً کسی کو ہبہ کر ڈالی، بائع نے بھی انکار نہ کیا یا کوئی غلام خریدا پھر فوراً آزاد کر ڈالا)

وقال طاؤسٌ فیمَنْ یَشتَرِی السِّلعةَ علَی الرِضا ثُمَّ باعَهَا وَجَبَتْ لَهُ والرِبحُ لَهُ (طاؤس کہتے ہیں اگر باہمی رضامندی سے کوئی چیز خریدی پھر۔قبضہ میں لئے بغیر۔آگے بیچ دی تو جائز ہے،نفع کا حقدار ہوگا)۔

تو کیااس سے خیار ختم ہو جائے گا؟ ابن منیر لکھتے ہیں کہ بخاری باب کی دوسری حدیث کے ساتھ خیارِ مجلس کا اثبات کرنا چاہتے ہیں جس میں راوی حدیث کے حضرت عثان کے ساتھ ایک تجارتی لین دین کا تذکرہ ہے پھر انہیں خدشہ ہوا کہ ان پر پہلی حدیث میں مذکور قصہ بعیرِ صعب کے ساتھ اعتراض ہوسکتا ہے کیونکہ اس میں آنجناب نے خریدی ہوئی چیز میں انقطاعِ خیار سے قبل ہی تصرف کیا تو اس کا جواب ترجمہ میں (ولم ینکر البائع) کے ساتھ پہلے ہی دے ڈالا۔یعنی آپ کا خریدے ہوئے اونٹ کو فوراً ہبہ کر دینا بائع کی طرف سے امضاءِ بیع کے ساتھ تھا جس کی علامت اس کا سکوت ہے جسے بمنزلہ قول کے گردانا۔ابن التین کا کہنا کہ یہ بخاری کا تعسُّف ہے کیونکہ آنجناب کے ہبہ میں کس کو انکار یا خیار ہوسکتا ہے کہ آپ کا مرتبہ مبین کا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے صریح احادیث میں پہلے سے خیارِ مجلس کی تبیین کر دی ہے پھر دونوں حدیث میں تطبیق بھی ممکن ہے کہ آپ نے ہبہ تب کیا ہو جب مجلسِ بیع ختم ہو چکی ہو کہ حضرت عمر بیع کے بعد وہاں سے جا چکے ہوں حدیث میں اس امر کے اثبات یا نفی کا کوئی ذکر نہیں لہذا اس معین واقعہ (جس میں یہ صراحت نہیں کہ مجلس بیع اختتام پذیر ہو چکی تھی یا نہیں) سے صریح احادیث میں ثابت و مذکور خیارِ مجلس کے ابطال کا دعویٰ مناسب نہیں کیونکہ دو ہی امر ہیں اگر یہ واقعہ حدیث (البیعان بالخیار) سے متأخر ہے تب وہ حدیث (قاض علیھا) ہے اور اگر پہلے کا ہے تو اس امر پر محمول ہوگا کہ آنجناب نے بیانِ سابق پر اکتفاء کیا ہوگا۔اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر مشتری مبیع میں تصرف کر لے اور بائع کو انکار نہ ہو تو یہ خیار بائع کی قاطع متصور ہوگی (یعنی سودا پکا ہونے کی دلیل ہے اب فروخت کنندہ کو ردِ بیع کا اختیار حاصل نہیں) جیسا کہ بخاری سمجھے۔

ابن بطال لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ اگر مشتری کے تصرف کو بائع تسلیم کرے اور انکار نہ کرے تو یہ بیع جائز (اور نافذ) متصور ہوگی لیکن اگر وہ انکار کرے اور اظہار نارضامندی کرے، اس صورتحال میں اختلاف ہے۔تو جن کا موقف ہے کہ بیع کلام سے ہی مکمل ہو جاتی ہے اور تفرق بالابدان شرط نہیں وہ اسے جائز قرار دیتے ہیں دوسرے نہیں اور یہ حدیث ان پر حجت ہے۔ابن حجر لکھتے ہیں معاملہ یہ نہیں جو وہ سمجھے ہیں بلکہ مبیعات (خریدی ہوئی اشیاء) کا فرق کیا ہے۔کھانے پینے کی چیزیں قبضہ میں لینے سے قبل کہیں اور بیچنے کی ممانعت پر اتفاق ہے باقی اشیاء میں اختلاف ہے، ایک رائے یہ ہے کہ کسی بھی چیز کا قبضہ لینے سے قبل تصرف کرنا جائز نہیں، یہ شافعی اور محمد کی رائے ہے۔دوسری رائے یہ کہ صرف گھروں اور اراضی میں جائز نہیں باقی سب میں جائز ہے، یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہے تیسرا قول یہ ہے کہ سوائے مکیل وموزون اشیاء کے باقی سب میں جائز ہے یہ اوزاعی، احمد اور اسحاق کا قول ہے۔رابعاً یہ کہ صرف ماکولات ومشروبات میں جائز نہیں باقی میں جائز ہے، یہ مالک، ابوثور اور ابن منذر کا قول ہے۔اعتاق (یعنی غلام خرید کر فوراً آزاد کرنا) اور وقف میں بھی جمہور کے ہاں ایسا کرنا جائز ہے۔ہبہ کرنے اور رہن رکھنے میں شافعیہ کے نزدیک ایسا کرنا صحیح نہیں مگر

حدیث ابن عمر ھمنا ان پر حجت ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ ممکن ہے ابن عمر آنجناب کے انہیں یہ اونٹ ہبہ کرنے سے پہلے وکیل فی القبض ہوں (یعنی آنجناب نے ان کے والد سے اونٹ خرید کر انہیں قبضہ میں لینے کے لیے اپنا وکیل مقرر کیا ہو) بغوی نے اس تاویل کو اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں اگر موہوب لہ کو مشتری اجازت دے کہ مبیع کو اس کی طرف سے (یا کسی کو بھی ایسا کرنے کے لئے اپنا وکیل مقرر کرلے) اپنے قبضہ میں لے تو بیع تام ہو جائے گی۔

مالکیہ اور حنفیہ نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ خریدی گئی چیز کا تخلیہ ہی قبضہ ہے (یعنی مالک اس سے اپنا ہاتھ اٹھا لے اور مشتری اور مبیع کے درمیان سے ہٹ جائے) بخاری بھی اسی طرف مائل ہیں جیسا کہ (باب شراء الدواب والحمر) میں گذرا۔ شافعیہ اور حنابلہ گھروں اور اراضی جیسی اشیاء میں تخلیہ کو ہی قبضہ قرار دیتے ہیں۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ حدیث میں بیع کی صراحت نہیں ہے حضرت عمر کے قول (ھولك) سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہبہ کیا تھا۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ ان سے غفلت سرزد ہوگئی ہے حدیث کے اس جملہ (فبایعة من رسول الله ﷺ) سے صراحۃً بیع ثابت ہو رہی ہے پھر اس کے بعض طرق میں (فاشتراہ) کا لفظ ہے یہ روایت (الھبة) میں آئے گی۔ قیمت کے عدم ذکر کا یہ مطلب نہیں کہ ہبہ کر دیا تو جس طرح قیمت غیر مذکور ہے اسی طرح آپ کا اسے قبضہ میں لینا بھی عدم منقول ہونا محتمل ہے (تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قبضہ عدم واقع تھا)۔

(أو اشتری عبداً الخ) مصنف نے ہبہ کا مسئلہ اصل قرار دے کر اس کے ساتھ عتق کا مسئلہ ملحق کر دیا کیونکہ ہبہ میں تو نص موجود ہے عتق میں نہیں شافعیہ نے عتق کو اصل اور ہبہ کو ملحق قرار دیا ہے۔ ان کی نظر میں عتق میں وہ قوت وسرایت ہے جو کسی اور امر میں نہیں۔ (وقال طاؤس الخ) اسے سعید اور عبدالرزاق نے ابن طاوس کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ عبدالرزاق نے اس کے ساتھ ہی معمر عن ایوب کے طریق کے ساتھ ابن سیرین سے بھی یہی رائے نقل کی ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں اس باب سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام بخاری کا مسلک بابِ خیار میں شافعیہ سے اوسع ہے کیونکہ ان کے نزدیک خیار دو امور میں سے ایک کے ساتھ منقطع ہو جاتا ہے، فرقتِ ابدان اور اختیار، جب کہ امام بخاری فروخت کنندہ کی موجودگی میں مشتری کے مبیع میں تصرف کو بھی قطعِ خیار کا تیسرا ذریعہ ثابت کر رہے ہیں، تو یہ ان کی طرف توسع ہے (فوھب من ساعته) ہمارے نزدیک یہ قبضہ سے قبل تصرف ہے جب کہ مصنف کی نظر میں قبضہ کے بعد کا تصرف ہے، تصرف کے لئے ان کے ہاں قبضہ ضروری ہے اسی لئے لکھا (ولم ینکر الخ) گویا بائع کا رضامند ہونا قبضہ کی علامت ہے۔

وقال الحمید ی حدثنا سفیان حدثنا عمرو عن ابن عمر رضی الله عنهما قال كنا مَعَ النبيِّ ﷺ فی سفرٍ فكُنتُ علىٰ بَكرٍ صَعْبٍ لِعُمَرَ فكانَ يَغلِبُني فيَتقدَّمُ أمامَ القومِ فيَزْجُرُهُ عمرُ ويرُدُّهُ ثُمّ يَتقدمُ فيَزْجرهُ عمرُ و يرُدُّهُ فقال النبیُّ ﷺ لِعمرَ بِعْنِيهِ قال هوَ لَكَ يا رسولَ اللهِ قال رسولُ الله ﷺ بعنيهِ فباعَهُ مِن رسولِ الله ﷺ فقالَ النبیُّ ﷺ هو لَكَ يا عبدَ الله بن عمر تَصنعُ به ما شِئتَ

ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں ہم کسی سفر میں نبی ﷺ کے ہمراہ تھے اور میں عمر رضی اللہ عنہ کے ایک تند مزاج اونٹ پر سوار تھا وہ اونٹ میرے قابو میں نہ آتا تھا اور سب لوگوں سے آگے بڑھ جاتا تھا تو عمر رضی اللہ عنہ اسے ڈانٹتے تھے اور پیچھے کر

دیتے تھے پھر وہ آگے بڑھ جاتا، عمر رضی اللہ عنہ پھر اسے ڈانٹ کر پیچھے کر دیتے تھے تو نبی ﷺ نے عمرؓ سے فرمایا کہ تم یہ اونٹ میرے ہاتھ فروخت کر دو تو انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! وہ آپ ہی کا ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا (یہ نہیں) تم اسے میرے ہاتھ فروخت کر دو چنانچہ انہوں نے وہ اونٹ آپ کے ہاتھ فروخت کر دیا پھر نبی ﷺ نے فرمایا کہ اے عبداللہ وہ اونٹ تمہارا ہی ہے تم اس کیساتھ جو چاہو سو کرو۔ (یعنی بطور تحفہ دے دیا)۔

ابن عساکر کی روایت بخاری میں (قال لنا البخاري) بھی ہے اسماعیلی اور ابو نعیم جزم کے ساتھ اسے تعلیق قرار دیتے ہیں۔ (الهبة) میں یہ روایت دیگر واسطہ کے ساتھ سفیان سے موصولا ہے، مسند حمیدی میں بھی موصولا ہے۔ سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (في سفر) بقول ابن حجر اس کا تعین نہ کر سکا۔ (علی بکر) باء پر زبر ہے، جوان اونٹ جس پر پہلی دفعہ سواری ہو رہی ہو۔ (صعب) ای نفور (چونکہ پہلی مرتبہ سواری ہوئی تھی لہذا بدکتا تھا)۔

حدیث سے ظاہر ہوا کہ صحابہ کرام آپ کی توقیر و احترام میں اس حد تک تھے کہ آپ کے آگے نہ چلتے تھے (مگر ابن جوزی الوفاء باَحوال المصطفیٰ میں لکھتے ہیں کہ عام چلنے میں آنجناب صحابہ کرام کے پیچھے چلتے تھے ابن عباس کہتے ہیں یہ پتہ کرنے کے لئے کہ آپ ایسا دانستہ کرتے ہیں یا نادانستہ، ایک مرتبہ آپ کے پیچھے پیچھے چلنے لگا اس پر آپ نے ہاتھ کے اشارہ سے مجھے آگے کر دیا، وہ اس کی توجیہہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ کی حفاظت پر مامور فرشتے، آپ کے پیچھے ہوتے تھے، یا تو تطبیق یہ ہوگی کہ یہ سفر کا واقعہ ہے یا پھر ابن حجر کی بات کو ترجیح حاصل ہے، ابن جوزی کا مقام ان سے ادنیٰ ہے مذکورہ کتاب مین کافی ضعیف حتی کہ موضوع احادیث بھی ہیں)۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ قیمت ادا کرنے سے قبل (زبانی کلامی) بیع ہو جانے پر مشتری تصرف کر سکتا ہے۔ آنجناب کا صحابہ کرام کے حالات سے آگاہ رہنا اور انہیں خوشی کے مواقع فراہم کرنا بھی ظاہر ہوا۔ (میرے ذہن میں یہ آتا ہے کہ ابن عمر کو یہ اونٹ اس لئے ہبہ کر دیا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ اونٹ کے قافلہ سے آگے آگے آ جانے پر حضرت عمر کی طرف سے ڈانٹ پڑتی تھی کیونکہ اونٹ ان کی ملکیت تھا آپ سے بحیثیت رحمۃ للعالمین یہ برداشت نہ ہوا ان کی دلداری کے لئے اونٹ ان کے والد سے خرید کر ان کی ملکیت میں کر دیا تا کہ اب حضرت عمر کو ڈانٹ پلانے یا دوسرے لفظوں میں حق ملکیت جتلانے کا جواز نہ ملے، هو لك يا عبدالله بن عمر تصنع به ما شئت۔ سے اس تجزیہ کی تائید ملتی ہے)۔

(وقال الليث الخ) اسے اسماعیل نے بطریق (ابن زنجويه والرمادي و غير هما) موصول کیا ہے۔ اسی طرح ابو نعیم نے بھی یعقوب بن سفیان کے طریق سے، یہ سب ابو صالح کاتب لیث کے حوالے سے نقل کرتے ہیں۔ بیہقی لکھتے ہیں یحیی بن بکیر نے بھی لیث کے حوالے سے (يونس عن الزهري) سے نحوہ نقل کیا ہے تو اس سے واضح ہوا کہ لیث کے اس میں دو شیخ ہیں۔ اسماعیلی نے (أيوب عن سويد عن يونس عن الزهري) سے بھی یہی نقل کیا ہے۔

(ما لًا بالوادي) یعنی وادی قری میں کچھ اراضی بیچی۔ (رجعت علی عقبي) ایوب عن سوید کی روایت میں ہے (فطفقت أنكص علی عقبي القهقرىٰ)۔ (کہ الٹے قدموں رجعتِ قہقریٰ کی)

(يرادني) اصل میں (يرادِدني) ہے یعنی يطلب مني استر داده (مجھ سے واپسی کا مطالبہ کریں)۔ (وكانت السنة الخ) یعنی اس سبب سے ذرا عثمانؓ سے جلدی سے نکل لئے تا کہ کہیں وہ بیع کو فسخ نہ کر دیں۔ ابن بطال نے اس جملہ سے استدلال کیا تھا کہ

اس کا معنی ہے کہ ماضی میں ایسا تھا اور جس وقت سودا ہوا یہ عمل متروک ہو چکا تھا ابن عمر چونکہ شدید الاتباع تھے اس لئے انہوں نے ایسا کیا۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اب یہ تعامل متروک ہو چکا تھا۔ایوب کی روایت میں یہ عبارت ہے (كنا إذا تبايعنا كان كل واحد منابالخيار ما لم يفترق المتبايعان) اس سے عدم متروک ہونا ظاہر ہے۔ابن رشد نے المقدمات میں نہایت غرابت کا مظاہرہ کیا ہے جب یہ لکھا کہ حضرت عثمان نے ابن عمر سے کہا تھا (ليست السنة بافتراق الأبدان قد انتسخ ذلك) اس اضافی جملہ کو کہیں مسند نہیں دیکھا بفرض صحت مسئلہ اختلافی ثابت ہوتا ہے، اکثر صحابہ کرام تفرق الابدان کا اعتبار کرتے تھے۔

(سقته إلى أرض ثمود الخ) یعنی ان کی سابقہ زمین کی نسبت جو زمین میں نے بدلے میں انہیں دی اس کی مسافت تین میل اور آگے کی طرف بڑھ گئی جب کہ میری زمین مدینہ کی جہت تین میل قریب آ گئی (یعنی ان کے نقطہ نظر سے انہیں اس سودے سے فائدہ ہوا کہ سابقہ اراضی کی نسبت مدینہ سے تین میل قریب ہو گئے۔ (أني قد غبنته) غبن دھوکہ کو کہتے ہیں (حقیقۃً یہ دھوکہ نہیں ہے کیونکہ امیر المومنین نے اپنی رضا مندی سے یہ سودا قبول کر لیا، ابن عمر کو اپنے نقطہ نظر سے چونکہ خوشی ہوئی اس لئے اظہار مسرت کے طور پر یہ لفظ استعمال کیا اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے ہم کوئی سستے داموں اچھا مال خرید لینے پر کہتے ہیں کہ بھئی میں نے تو لوٹ لیا) اس سے ثابت ہوا کہ ایسی چیز کا سودا ہو سکتا ہے جس کی صفت یا موقع و محل سے کوئی فریق واقف نہ ہو (اسکا مطلب یہ نہیں کہ حضرت عثمان کو خسارہ ہوا تھا ان کا اپنا نقطہ نظر ہوگا، وہ ایک ماہر تاجر تھے، ابن عمر نے اپنے نقطہ نظر سے اظہار مسرت کیا)۔

بابُ ما يُكرَهُ مِن الخِداعِ في البَيعِ (بیع میں دھوکہ دہی کرنا مکروہ ہے)

چونکہ سابقہ باب کی دوسری حدیث میں بغیر معائنہ کئے خریداری یا ادلے بدلے کا تذکرہ تھا جس میں کسی ایک فریق کے ساتھ دھوکہ کا بھی امکان ہو سکتا ہے، اس لیے یہ ترجمہ قائم کیا ہے)۔گویا یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ دھوکہ سے لین دین کرنا مکروہ تو ہے مگر اس سے بیع فسخ نہیں ہوتی الا یہ کہ مشتری کوئی شرط لگائے (کہ میں گھر جا کر معائنہ یا مشورہ کرتا ہوں پھر بات پکی کرونگا)۔

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنّ رجلًا ذُكِرَ لِلنبيِ ﷺ أنهُ يُخدَعُ في البُيوعِ فقالَ إذا بايَعْتَ فقُلْ لَا خَلابَةَ

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک شخص نے نبی ﷺ سے عرض کیا کہ مجھے خرید و فروخت میں اکثر نقصان رہتا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم خرید و فروخت کیا کرو تو کہہ دیا کرو کہ لا خِلابَۃَ (یعنی خرید و فروخت میں دھوکا یا نقصان نہیں دینا چاہیے، کیونکہ یہ سادہ مزاج صحابی تھے)۔

(أن رجلا) احمد کی محمد بن اسحاق کے طریق سے روایت میں (من الأنصار) بھی ہے ابن جارود نے المنتقی میں (سفيان عن نافع) کے طریق سے ان کا نام حبان بن منقذ ذکر کیا ہے۔دارقطنی، بیہقی اور بن مندہ کی روایات میں حبان کے والد منقذ بن عمرو کا ذکر ہے۔(ذكر للنبي ﷺ) ابن اسحاق کی روایت میں ہے کہ خود انہوں نے شکایت کی کہ میرے ساتھ لین دین میں دھوکہ ہو

جاتا ہے۔ احمد، اصحاب سنن، ابن حبان اور حاکم کی روایت میں ہے کہ ان کی زبان میں لکنت تھی۔ (لا خلابة) یعنی لا خدیعہ لا نفی جنس کے لئے ہے، ابن اسحاق کی روایت جو یونس بن بکیر اور عبدالاعلی نے ان سے نقل کی ہے، میں ہے کہ فرمایا پھر تجھے ہر سودے میں تین دن تک اختیار ہے اگر اچھا لگے تو رکھ لو وگرنہ واپس کر دو۔ کہتے ہیں حضرت عثمان کے زمانے میں ایک سوتیس برس کی عمر میں فوت ہوئے تو اس زمانہ میں چونکہ کثرت سے لوگ مدینہ میں آباد ہو گئے تھے۔ (جنہیں ان کی اس خصوصیت اور آنحضرت کی طرف سے دی گئی رعایت کا علم نہ تھا) تو لوگ ان سے کہتے کہ آپ ہمارے ساتھ دھوکہ کرتے ہو (کہ سودا واپس کر دیتے ہو) اس پر وہ کسی صحابی کو لے کر آتے جو اس مذکورہ رعایت کی گواہی دیتے۔ علماء کہتے ہیں آنجناب نے انہیں (لا خلابة) کہنے کی تلقین اس لئے فرمائی کہ تجار کو پتہ چلے کہ یہ صاحب سادہ منش ہیں اور انہیں تجارت میں کوئی خاص درک حاصل نہیں تا کہ ان کے ساتھ ہمدردی کریں اور صحیح صحیح قیمت بتائیں کیونکہ معاشرہ کے اکثر افراد صالح تھے اور انہیں علم تھا کہ اسلام نے انہیں خیر خواہی کی نصیحت کی ہے۔

اس سے امام احمد اور مالک نے ان سے منقول ایک قول کے مطابق، استدلال کیا ہے کہ کسی ظاہر باہر دھوکہ کے سبب خریدا گیا مال واپس کیا جا سکتا ہے خصوصا اس شخص کی طرف سے جسے قیمتوں کا علم نہیں۔ اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ یہ رعایت خاص اس صحابی کے لئے تھی اگر مطلقا غبن کے سبب بیع فسخ ہو سکتی ہوتی تو شرط خیار کی ضرورت نہ رہتی۔ ابن العربی لکھتے ہیں کہ کیا یہ علم اس صحابی کے واقعہ میں خدیعہ، عیب میں تھا یا قیمت میں یا کذب بیانی میں یا غبن میں؟ لہذا خاص غبن کے مسئلہ میں اس سے احتجاج نہیں ہو سکتا پھر یہ واقعہ عین ہے قصہ عامہ نہیں۔ خاص ان جیسے شخص کے حق میں ہی یہ رعایت دی جا سکتی ہے۔ حضرت عمر کا جو قول نقل کیا جاتا ہے کہ بیع کے ضمن میں کہا (ما أجدلكم شيئا أوسع مما جعل رسول الله ﷺ لحبان بن منقذ ثلاثة أيام) تو اس کا مدار ابن لہیعہ پر ہے جو ضعیف ہے اسے طبرانی اور دار قطنی نے ذکر کیا۔ ابن حجر لکھتے ہیں مگر روایات سے ثابت ہے کہ ان کے ساتھ بیوع میں دھوکہ ہو جاتا تھا نہ کہ دوسرے احتمالات، جن کا ذکر ابن عربی نے کیا۔ اس سے یہ استدلال بھی ہوا ہے کہ مدتِ خیار زیادہ سے زیادہ تین دن تک ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ حکم ہے لہذا اس پر اقتصار کیا جائے گا۔ مصراۃ میں بھی تین دن کا اختیار دیا تھا اس کے علاوہ بھی کئی امور میں تین دن تک کا ذکر ہے۔ یہ بھی استدلال ہوا کہ (لا خلابة) کہہ دینے سے کوئی عیب وغبن وغیرہ ہو یا نہ ہو تین دن تک کا خیار مل جائے گا۔ (یہ اس صورت میں کہ اسے عموم پر محمول قرار دیا جائے)۔ ابن حزم نے جمود کا مظاہرہ کیا ہے کہتے ہیں یہ اختیار صرف (لا خلابة) کہنے سے ہی ملے گا اگر کوئی اور لفظ کہا تو نہ ملے گا۔ ابن حجر کہتے ہیں اس کا آسان ترین رد مسلم کی روایت سے ہے جس میں ہے کہ وہ (لا خيابة) کہتے تھے، یہ دراصل بوجہ لکنت تھا۔ یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ کسی بالغ شخص کو لین دین سے روکا نہ جائے گا کیونکہ حدیث انس کے بعض طرق میں ہے کہ ان کے گھر والے آنجناب کے پاس آئے اور عرض کیا کہ حکماً انہیں سودے کرنے سے روک دیں مگر آپ نے ایسا نہ کیا۔ شرطِ خیار جوازِ بیع پر نیز اکیلے مشتری کے لئے شرطِ خیار کے جواز پر بھی استدلال کیا گیا ہے۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اس زمانہ کے لوگوں کا طیرہ تھا کہ رجوع الی الحق کرتے تھے اور حقوق وغیرہ میں خبرِ واحد قبول کر لیتے تھے۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ بیہقی اور حاکم کی بسند جید روایت میں ہے کہ (لا خلابة) کے ساتھ وہ یہ بھی کہا کرتے تھے کہ مجھے تین دن کا اختیار حاصل ہے۔ اس حدیث کو ابوداؤد اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ ما ذُكِرَ فى الأسواقِ (ذکرِ اسواق)

وقال عبدُ الرحمن بن عوف لَمَّا قَدِمنَا المدينةَ قلتُ هَلْ مِن سُوقٍ فيه تِجارةٌ؟ فقال سُوقُ قَيْنُقَاع. وقال أنسٌ قال عبدُ الرحمن دُلُّونِىْ على السُوقِ وقال عمرُ أَلْهَانِي الصَّفقُ بِالأسواقِ.

(یہ آثار گزر چکے ہیں)۔ابن بطال کہتے ہیں اس ترجمہ میں ذکرِ اسواق کے ساتھ اباحتِ متاجر اور اشراف وفضلاء کے لئے تجارتی بازاروں میں آمدورفت کا جواز ثابت کرتے ہیں چونکہ ایک روایت میں انہیں (شر البقاع) قرار دیا گیا ہے۔ جسے احمد اور بزار نے جبیر بن مطعم سے روایت کیا ہے ،اس میں ہے کہ مساجد اُحب البقاع الی اللہ ہیں اور اسواق ابغض البقاع۔اس کی اسناد حسن ہے، ابن حبان اور حاکم نے ابن عمر سے بھی نحوہ روایت کیا ہے بقول ابن بطال یہ خارج علی الغالب ہے وگرنہ کئی بازار ایسے بھی ہو سکتے ہیں کہ ان میں اللہ کا ذکر مساجد سے بھی زیادہ ہوتا ہو۔ (تو اس سے یہ وہم ہوسکتا تھا کہ صالحین کو بازاروں کا رخ نہ کرنا چاہئے ،اس توھم کے رد کے لئے ان احادیث میں آنجناب اور آپ کے صحابہ کا بازاروں میں جانا ذکر کیا ہے)۔

(وقال عبدالرحمن الخ)البیوع کے اوائل میں اسے موصول کیا۔ ہے حضرت عمر اور حضرت انس کا قول بھی وہیں موصول ہے۔

حدثنا محمد بن الصباح حدثنا إسماعيل بن زكريا عن محمد بن سوقة عن نافع بن جبير بن مطعم قال حدثتنى عائشةُ رضى الله عنهما قالت قال رسولُ اللهﷺ يَغزُو جيشٌ الكعبةَ فإذا كانُوا بِبَيداءَ مِن الأرضِ يُخسَفُ بِأوَّلِهِمْ و آخرِهِمْ قالتْ قلتُ يا رسولَ اللهِ كيفَ يُخسَفُ بِأوَّلِهِمْ وآخِرِهِمْ و فِيهِمْ أسواقُهُم و مَنْ لَيسَ مِنهُمْ ؟ قال يُخسفُ بأوَّلِهِمْ و آخرِهِمْ ثمّ يُبعَثُونَ علىٰ نِيَّاتِهِمْ

اُمّ المؤمنین عائشہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ایک لشکر کعبہ پر لڑنے کو پیش قدمی کریگا پھر جب وہ مقام بیداء میں پہنچے گا تو سب لوگ زمین میں دھنس جائینگے (اُمّ المؤمنین) کہتی ہیں کہ میں نے عرض کیا، یارسول اللہ! سب لوگ کیونکر دھنس جائیں گے حالانکہ ان میں ان کے بازار بھی ہونگے اور بعض لوگ ایسے ہوں گے جو اُن میں سے نہ ہوں گے تو آپ ﷺ نے فرمایا سب لوگ دھنس جائیں گے مگر اُن کا حشر اُن کی نیت کے موافق ہوگا۔

سند کے ایک راوی محمد بن سوقہ کوفی تھے، ثقہ اور عابد تھے، ابوبکر کنیت تھی، صغار تابعین میں سے ہیں صحیح بخاری میں ان سے دو روایت ہیں، دوسری العیدین گزر چکی ہے۔ نافع بن جبیر بن مطعم نوفلی کی حضرت عائشہ سے بخاری میں صرف یہی ایک حدیث ہے۔ (حدثتنی عائشة الخ) سفیان بن عیینہ نے اسماعیل کی مخالفت کرتے ہوئے بجائے حضرت عائشہ کے ام سلمہ کا ذکر کیا ہے۔ اسے ترمذی نے نقل کیا ہے چنانچہ محتمل ہے کہ دونوں سے سماعت کی ہو، حضرت عائشہ سے ان کی روایت اتم ہے۔ مسلم نے ایک اور سند کے ساتھ بھی حضرت عائشہ سے اس روایت کو نقل کیا ہے، حضرت حفصہ سے بھی اس کا کچھ حصہ مروی ہے ترمذی نے حضرت صفیہ سے بھی نحوہ روایت کیا ہے۔

(يغزو جيش الكعبة) مسلم کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ آنجناب حالت نیند میں بے کل سے ہوئے، کہا گیا آپ نے نیند میں وہ صنیع کیا ہے جو آپ نہیں کرتے، فرمایا تعجب ہے میری امت کے کچھ لوگ قریش کے ایک شخص کے لئے کعبہ کا رخ کریں گے

ایک روایت میں ہے کہ ام سلمہ نے یہ روایت ابن زبیر کے زمانہ میں بیان کی ایک اور روایت میں حدیث کے ایک راوی ام سلمہ کے حوالے سے کہتے تھے کہ واللہ یہ وہ جیش نہیں ہے (دراصل یزید کی طرف سے بھیجے گئے لشکر نے جب مدینہ میں غارت گری کے بعد ابن زبیر سے لڑائی کرنے کے لئے مکہ کا رخ کیا تو عوام الناس اس حدیث کے مدنظر اس موعودہ خسف کے منتظر رہے جو نہ ہوا اس پر رائے بنی کہ یہ وہ لشکر نہیں ہے جس کا تذکرہ اس روایت میں آیا ہے)۔(بيداء من الأرض) مسلم میں صرف (بالبيداء) ہے مسلم کی ابوجعفر باقر کے حوالے سے روایت میں (هي بيدأ المدينة)، بیداء مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک معروف جگہ ہے جس کا ذکر کتاب الحج میں ہوا ہے۔

(يخسف الخ) ترمذی کی حدیثِ صفیہ میں ہے (ولم ينج أو سطهم)۔(کہ درمیان والے بھی نجات نہ پائیں گے۔ مسلم کی حدیثِ حفصہ میں ہے صرف ایک شخص بچ جائے گا جو ان کی خبر دے گا۔ (وفيهم أسواقهم) مراد اہلِ اسواق۔ یا (السوقة منهم)۔ (عامی لوگ)۔ (ومن ليس منهم) سے مراد وہ افراد جو کسی وجہ سے ان کے ساتھ تو ہوں گے مگر ان کی موافقت نہ کرتے ہوں گے، ابونعیم کی (سعيد بن سليمان عن اسماعيل بن زكريا) سے روایت میں (أشرافهم) کا لفظ ہے اسماعیلی کی محمد بن بکار سے روایت میں (وفيهم سواهم) ہے ان کا خیال ہے کہ بخاری کی روایت میں (أسواقهم) کا لفظ تصحیف ہے کیونکہ خسف لوگوں کا ہوتا ہے نہ کہ اسواق کا۔ ابن حجر لکھتے ہیں بلکہ (سواهم) تصحیف ہے کیونکہ یہ (ومن ليس منهم) کا ہم معنی ہے لہذا تکرار لازم آتا ہے۔ تو مراد اہل اسواق ہیں یعنی لڑنے والے اور دوسرے جو بغرض تجارت ان کے ہمراہ ہوں گے سب خسف کر دیئے جائیں گے۔ مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے کہ ہم نے کہا ان کے ساتھ کچھ ایسے افراد بھی ہوں گے جو مجبوراً ان کا ساتھ دے رہے ہوں گے، عام گذرنے والے مسافر بھی۔ اس پر آپ نے فرمایا (ثم يبعثون على نياتهم)۔ (کہ دھنسائے تو سب جائیں گے پھر اپنی اپنی نیت پر ان کا بعث روز قیامت کو ہوگا۔ مسلم میں ہے۔ (يهلكون مهلكا واحداً و يصدرون مصادر شتى)۔ (يبعثون الخ کا ہم معنی ہے) اس سے مالک نے استنباط کیا ہے کہ شرابیوں کی مجلس میں بیٹھنے والا خواہ نہ بھی پیئے مگر عقوبت میں شریک ہے۔ ابن منیر تعاقب کرتے ہیں کہ یہ ایک آسمانی پکڑ کا ذکر ہے اس پر شرعی سزاؤں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اعمال کا اعتبار عامل کی نیت کے لحاظ سے ہے اور اہل ظلم کی مصاحبت ومجالست اور ان کی تعداد بڑھانے سے تحذیر ہے، اس بارے تردد ہے کہ تاجر کی حیثیت سے اہل فتنہ کی مصاحبت ان کی اعانت باور کی جائے یا یہ بشری ضرورت ہے؟ بظاہر حدیث سے بشری ضرورت ہونا ہی ثابت ہو رہا ہے (مگر عذاب اگر نازل ہو تو لپیٹ میں آسکتے ہیں اگرچہ بعد کا حساب کتاب حسب نیت ہوگا)۔ ابن التین کہتے ہیں ممکن ہے یہ وہ لشکر ہو جو (آخری زمانہ میں) کعبہ منہدم کر دے گا پھر بطور سزا خسف کر دیئے جائیں۔ اس کا رد کیا گیا کہ مسلم میں (أن ناسا من أمتي) کا جملہ ہے اور منہدم کرنے والے کفارِ حبشہ ہوں گے۔ پھر ظاہر حدیث ہے کہ ان کے مکہ پہنچنے سے قبل یہ خسف ہوگا۔ علامہ انور (ثم يبعثون الخ) کے تحت رقمطراز ہیں کہ اس لشکر کے ہمراہ ایسے افراد ہوں گے جو اس کو مکہ کے سوا کسی اور جگہ کا قصد کرنا سن کر تجارتی مصالح وغیرہ سے ساتھ ہو لئے ہوں گے بعد ازاں اس کا رخ مکہ کی طرف کر دیا جائے گا تو ان کے لئے ساتھ چھوڑنا ممکن نہ ہوگا تو دلِ پریشاں اور آنکھوں میں آنسو لیے مجبورا ان کے ساتھ ہوں گے، ان کے ساتھ حسب نیات معاملہ ہوگا۔ لیکن وہ افراد جنہیں شروع سے علم ہوگا کہ لشکر کا رخ مکہ کی طرف ہے ان کا انجامِ اخروی بھی ان جیسا ہوگا۔ اللہ تعالی کی سنت یہی ہے کہ جب عام عذاب آتا ہے تو اس سے بچنے کا ایک ہی ذریعہ ہوتا ہے کہ پہلے ہی وہاں سے بھاگ لیا جائے اسی

لئے حضرت نوحؑ کو کشتی میں سوار ہونے اور حضرت لوط کو راتوں رات بستی چھوڑ دینے کا حکم دیا اگر کسی شہر پر عذاب واقع ہو اور وہاں کے مومن بچ جائیں تو یہ حق کی باطل سے (قبل أوانه) اپنے وقت سے قبل تمیز کے مترادف ہوگا تو نافرمانوں کے لئے یہ عذاب نعمت اور اہل ایمان اور بچوں کے لئے ابتلائے رحمت ہوتا ہے۔ ان کا لپیٹ میں آ جانا امر تسبیبی ہے پس اللہ تعالی نے خواصِ اشیاء کی بابت باخبر کیا ہے جو زہر کھائے گا مر جائے گا (خواہ معصوم سا بچہ ہی کیوں نہ ہو) اس لئے اللہ تعالی پر اعتراض کی گنجائش نہیں نکلتی تو بچوں (اور صالحین) کا اس عمومی عذاب میں مبتلا کر دیا جانا اس قبیل سے ہے نہ کہ اللہ کی طرف سے بطور انتقام (جیسے آٹھ اکتوبر 2005ء کے عظیم زلزلہ میں ہوا کہ ہزاروں معصوم بچے اس کی لپیٹ میں آئے، دراصل ان بچوں کے ساتھ ان کے بڑوں کو یا بعض بڑوں کو عتاب ملا، جب اجتماعی جرائم کا ارتکاب کیا جاتا ہے تو عمومی عذاب کا نزول ہوتا ہے۔ اللہ تعالی عافیت عطا فرمائے افسوس اہل پاکستان کے خواص وعوام نے اس سے کچھ سبق نہ سیکھا، رتی بھر فرق نہ پڑا۔ وہی چالِ بے ڈھنگی جو پہلے تھی سو اب بھی ہے)۔

حدثنا قتيبة حدثنا جرير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ صلاةُ أحدِكُم في جماعةٍ تَزيدُ علىٰ صلاتِهِ في سُوقِهِ و بيتِهِ بضعًا و عشرينَ درجةً وذلكَ بأنَّهُ إذا تَوَضأَ فأحسنَ الوُضوءَ ثمَّ أتَى المسجدَ لا يُريدُ إلا الصلاةَ لا يَنهَزُهُ إلا الصَلاةُ لَمْ يَخطُ خُطوةً إلا رُفِعَ بهَا درجةً أو حُطَّتْ عنهُ بهَا خَطيئةٌ والملائكةُ تُصَلِّي علىٰ أحدِكُم ما دامَ في مُصَلَّاهُ الذي يُصلي فيهِ اللّٰهُمَّ صَلِّ عليه اللّٰهُمّ ارْحَمْهُ ما لَمْ يُحدِثْ فيهِ مالَمْ يُؤْذِ فيهِ وقال: أحدُكُم في صلاةٍ ما كانتِ الصلاةُ تَحبِسُهُ

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جماعت کے ساتھ کسی کی نماز بازار میں یا اپنے گھر میں نماز پڑھنے سے کچھ اوپر بیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے کیونکہ جب ایک شخص اچھی طرح وضوء کرتا ہے پھر مسجد میں صرف نماز کے ارادہ سے آتا ہے نماز کے سوا اور کوئی چیز اسے لے جانے کا باعث نہیں بنتی تو جو بھی قدم وہ اٹھاتا ہے اس سے ایک درجہ اس کا بلند ہوتا ہے یا اس کی وجہ سے ایک گناہ اس کا معاف ہوتا ہے اور جب تک ایک شخص اپنے نماز گاہ میں بیٹھا رہتا ہے تو فرشتے برابر اس کے لئے رحمت کی دعائیں یوں کرتے رہتے ہیں "اے اللہ اس پر اپنی رحمتیں نازل فرما اے اللہ اس پر رحم فرما" یہ اس وقت تک ہوتا رہتا ہے جب تک وہ وضو توڑ کر فرشتوں کو تکلیف نہ پہنچائے' جتنی دیر تک بھی آدمی نماز کی وجہ سے رکا رہتا ہے وہ سب نماز ہی میں شمار ہوتا ہے۔

ابواب الجماعہ میں سیر حاصل بحث ہو چکی ہے، غرضِ ترجمہ اس میں سوق اور اس میں جوازِ نماز کا ذکر ہے۔

حدثنا آدم بن ابي إياسٍ حدثنا شعبة عن حميد الطويل عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال كانَ النبيُّ ﷺ في السُوقِ فقالَ رجلٌ يَا أبا القاسمِ فالتَفَتَ إليه النبيُّ ﷺ فقال إنما دَعوتُ هذَا فقالَ النبيُّ ﷺ سَمُّوا باسْمِي ولا تَكَنَّوا بكُنيتِيْ

انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ (ایک دن) بازار میں تھے کہ اتنے میں ایک شخص نے کہا اے ابوالقاسم!

نبی ﷺ اس کی طرف دیکھنے لگے اس نے عرض کیا کہ میں نے فلاں شخص کو پکارا ہے (نبی ﷺ کو آواز نہیں دی) تو آپ نے فرمایا کہ میرا نام رکھو لیکن میری کنیت نہ رکھو۔

حدثنا مالك بن إسماعيل حدثنا زهير عن حميد عن أنس رضى الله عنه قال دعَا رجلٌ بالبقيع يا أبَا القاسمِ فالتَفتَ إليه النبيُ ﷺ فقال لَمْ أعْنِكَ قال سَمُّوا بِاسْمِي ولا تَكنَوا بِكُنْيَتِي۔ (وہی ہے)

اس پر مفصل بحث کتاب الاستیذان میں ہوگی، یہاں محلِ استشہاد آنجناب کا بازار میں جانا ہے۔ دو طریق سے یہاں نقل کیا ہے، دوسرے طریق کا فائدہ اس امر کی خبر کہ یہ بقیع کا بازار تھا۔ علامہ انور (سموا باسمی) کے تحت لکھتے ہیں کہ اس بارے کلام طویل ہے، اہل شروح نے ذکر کی ہے، عربوں کی عادت تھی کہ کسی کی تعظیم کے مدِ نظر نام سے نہ پکارتے، کنیت ذکر کرتے، تو آنجناب کے نام جیسا نام رکھنے میں التباس کا اندیشہ نہ تھا (کہ کوئی آپ کو یا محمد سے پکارتا ہی نہ تھا، یہ تو چودھویں صدی کا شاہکار ہے کہ کچھ لوگ یا محمد یا محمد کہنے لگے) تو کنیت رکھنے سے منع کیا، آپ کے عہد میں، تاکہ اندیشہ التباس نہ ہو۔

حدثنا على بن عبد الله حدثنا سفيان عن عبيد الله بن أبى يزيد عن نافع عن جبير بن مطعم عن أبى هريرة الدوسى رضى الله عنه قال خرجَ النبيُ ﷺ فى طائفةِ النهار لا يُكلِّمُنِي ولا أُكَلِّمُهُ حتَى أتىٰ سوقَ بنى قَيْنُقَاعَ فجلسَ بِفِناءِ بيتِ فاطمةَ فقالَ أَثَمَّ لُكَعُ أثَمَّ لُكَعُ؟ فحَبَسَتْهُ شيئًا فظَنَنتُ أنها تُلبِسُهُ سِخابًا أو تُغَسِّلُه فجاءَ يَشتَدُّ حتىٰ عانَقَهُ و قَبَّلَهُ وقال اللهمّ أحِبَّهُ وأَحِبَّ مَنْ يُحِبُّهُ۔ قال سفيانُ قال عبدالله أخبرني أنه رأىٰ نافعَ بن جبيرٍ أوتَرَ بر كعةٍ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ دن کے وقت نکلے نہ آپ مجھ سے باتیں کر رہے تھے اور نہ میں آپ سے باتیں کر رہا تھا یہاں تک کہ آپ بنی قینقاع کے بازار میں تشریف لے گئے پھر فاطمہؓ کے مکان کے صحن میں تشریف فرما ہوگئے اور فرمایا کہ بچہ کہاں ہے، بچہ کہاں ہے؟ مگر فاطمہؓ نے حسنؓ کو تھوڑی دیر روک رکھا میں نے سمجھا کہ وہ انہیں کچھ پہنا رہی ہیں یا غسل کروا رہی ہیں اس کے بعد وہ دوڑتے ہوئے آئے تو نبی ﷺ نے انہیں لپٹا لیا اور دعا فرمائی کہ اے اللہ! تو اس سے محبت فرما اور جو اس سے محبت کرے اُس سے بھی محبت فرما۔

شیخ بخاری علی ابن المدینی، سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ نافع وہی ہیں جنہوں نے باب کی پہلی روایت حضرت عائشہ سے نقل کی ہے ان کی صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہ سے یہی ایک روایت ہے۔ (فى طائفة الخ) یعنی دن کے ایک حصہ میں۔ کرمانی نے ذکر کیا ہے کہ بعض روایات میں (صائفة) ہے صیف سے، بمعنی گرمی، اسی سے (یوم صائف) کہا جاتا ہے۔ (لا يكلمنى الخ) شاید آنجناب وحی وغیرہ کے ساتھ مشغول تھے اور حضرت ابو ہریرہ احتراماً خاموش تھے۔ (حتى أتى الخ) بخاری کے تمام نسخوں میں اسی طرح ہے، داؤدی کہتے ہیں حدیث کا درمیانی کچھ حصہ ناقل سے رہ گیا ہے یا اس نے حدیث میں ایک اور حدیث داخل کر دی ہے کیونکہ حضرت فاطمہ کا گھر بنی قینقاع کے بازار میں نہ تھا ابن حجر کے بقول پہلا احتمال ہی واقع ہے۔ مسلم نے (ابن ابى عمر عن سفيان) کے طریق

سے ساقط حصہ بھی ذکر کیا ہے اس میں ہے (حتى جاء سوق بني قينقاع ثم انصرف حتى أتى فناء فاطمة)۔ (یعنی وہاں سے واپسی پر حضرت فاطمہ کے گھر آئے) اسماعیلی نے بھی کئی طرق کے ساتھ سفیان سے یہی نقل کیا ہے۔ (اثم لکع) ثاء پر زبر ہے، لکع کی لام پر پیش اور کاف پر زبر ہے۔ اس کے دو معنی ہیں بمعنی صغیر اور بمعنی لئیم۔ علامہ انور نے اس کا معنی پاجی لکھا ہے۔ بقول ابن حجر پہلا معنی مراد ہے۔ ابوہریرہ سے مروی ایک حدیث میں ہے (يكون أسعد الناس بالدنيا لكع ابن لكع)۔ (کہ دنیوی اعتبار سے سب سے زیادہ ذی سعادت لکع ابن لکع ہوتا ہے) یہاں دوسرا معنی مراد ہے۔ ابن التین کے بقول ابن فارس کہتے ہیں کہ غلام کو بھی لکع کہا جاتا ہے، اس پر بھی دونوں معنوں میں سے ایک مراد ہوتا ہے (جیسے ہوٹلوں وغیرہ میں نوکروں کو او چھوٹے کہہ کر بلایا جاتا ہے) بلال بن جریر تمیمی کہتے ہیں اصلاً یہ لفظ چھوٹے ہرن یا بکری پر بولا جاتا ہے پھر ہر صغیر پر۔ اصمعی سے منقول ہے کہ لکع وہ ہوتا ہے جو (صغرسنی کے سبب) کوئی بات نہ سمجھ سکے۔ ازھری کہتے ہیں یہاں یہی مراد ہے کیونکہ حضرت حسن اس وقت چھوٹے تھے۔

(فحبسته شيئا) کچھ دیر روکے رکھا یعنی حضرت فاطمہ نے، وجہ آگے ذکر کر دی۔ (تحاسا) بقول خطابی یہ خوشبودار قلادہ ہے جس میں سونا یا چاندی نہیں ہوتی۔ داؤدی کہتے ہیں قرنفل سے بنا ہوتا ہے۔ بصروی کہتے ہیں خرز (یعنی شیشے کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں یا پتھروں سے بنا ہوا) کا جسے بچے اور بچیاں پہن لیتے ہیں (فجاء يشتد) بھاگتے ہوئے آئے۔ اسماعیلی کی عمر بن موسی سے روایت میں (فجاء الحسن) ہے ان کی ابن ابی عمر سے روایت میں (الحسن أو الحسين) ہے مسلم کی ابن ابی عمر سے روایت میں ہے (اثم لكع يعني حسنا) مسند حمیدی میں بھی یہی ہے۔ بخاری کی اللباس والی روایت میں بھی حضرت حسن کا نام ہے۔

(اللهم أحبه) فعل امر ہے مسلم میں ہے (إني أحبه فأحبه) اس پر مزید بحث المناقب میں ہوگی۔ اسے مسلم نے (الفضائل) نسائی نے (المناقب) اور ابن ماجہ نے (السنة) میں نکالا ہے۔

(قال سفيان الخ) سند مذکور کے ساتھ ہی متصل ہے۔ عبید اللہ اس حدیث میں شیخ سفیان ہیں۔ اس جملہ سے امام بخاری عبید اللہ کی نافع سے لقاء ثابت کر رہے ہیں۔ کرمانی کے بقول لگے ہاتھوں ایک وتر کا جواز ثابت کرنا بھی مقصود ہے۔

حدثنا إبراهيم بن المنذر حدثنا أبو ضمرة حدثنا موسى بن عقبه عن نافع حدثنا ابن عمر أنَّهم كانوا يَشترُونَ الطعامَ مِن الرُّكبانِ علىٰ عهدِ النبيﷺ فيَبعَثُ عليهم مَنْ يَمنعُهمُ أن يَبِيعُوهُ حيثُ اشترَوهُ حتى يَنقُلوهُ حيثُ يُباعُ الطَّعامُ۔قال وحدثنا ابن عمر رضى الله عنهما قالَ نهى النبيُّﷺ أن يُباعَ الطعامُ إذَا اشتَراهُ حتى يستَوفِيَهُ

ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی ﷺ کے دور میں لوگ اہل قافلہ سے غلہ خرید لیتے تھے پھر آپ ایک آدمی کو ان کے پاس روانہ کرتے جو اُن کو اُسی جگہ وہ غلہ فروخت کرنے سے منع کرتا جب تک اُس کو جہاں اناج بکتا ہے (یعنی منڈی میں) اٹھا نہ لائیں۔ اور ابن عمرؓ نے یہ بھی کہا کہ نبی ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا تھا کہ اناج یا غلہ جس وقت خریدا جائے اسی وقت فروخت کر دیا جائے اس پر قبضہ (اور جگہ تبدیل) کئے بغیر۔

ابوضمرہ سے مراد انس بن عیاض اور موسی سے مراد ابن ابی عیاش مدنی ہیں (حتى ينقلوه) کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں اس سے شافعیہ نے تمسک کیا ہے کہ قبضہ کے لئے خریدی گئی چیز کو منتقل کرنا شرط ہے۔ ہماری دلیل ہے کہ چونکہ مختلف الفاظ وارد ہیں مثلا (حتى

یستوفیه) یا (حتی یقبضه) لہذا یہ تمسک ضعیف ہے، میری رائے میں (أن الکل جائز) اصل مناط تخلیہ ہے پہلے کہہ چکا ہوں کہ اختلافِ الفاظ کی صورت میں عمل بالقدر المشترک ہونا چاہئے جو تخلیہ ہے منتقل کرنا اس کی ایک نوع ہے۔ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ آنجناب نے انہیں منتقل کرنے کا حکم تعزیراً دیا تھا کیونکہ وہ بازار میں اترنے سے پیشتر ہی تجارتی قافلوں سے تجارتی معاملہ کرنے کی کوششوں میں تھے۔انتہی۔بعض نے اس حدیث کے باب الاسواق میں ذکر کرنے پر اشکال کا اظہار کیا ہے (کیونکہ صراحۃ سوق کا ذکر موجود نہیں ہے) اسکا جواب یہ ہے کہ ہر وہ جگہ جہاں سودے تکمیل پذیر ہوں، بازار ہی کہلائے گا اس لحاظ سے مناسبت بنتی ہے۔اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ كراهيةِ السَّخَبِ في الأسواقِ (بازاروں میں شورشرابہ کی کراہیت)

اس کا ذکر حدیثِ ہرقل کے ضمن میں بھی آ چکا ہے، یہ کراہیت اس امر سے ماخوذ ہے کہ آنجناب کی صفت کے ذکر میں کہا گیا کہ آپ (سخاب فی الأسواق) نہیں ہیں۔

حدثنا محمد بن سنان حدثنا فليح حدثنا هلال عن عطاء بن يسار قال لقيتُ عبدَ الله بنَ عمرِو بن العاص رضي الله عنهما قلتُ أخبِرْني عن صِفةِ رسولِ اللهﷺ في التوراةِ قالَ أجَلْ واللهِ إنه لَموصُوفٌ في التوراةِ بِبَعضِ صِفَتِهِ في القرآنِ يا أيها النبيُ إنا أرسلنٰكَ شاهدًا و مُبَشِّرًا و نذيرًا وحِرزًا لِلأُمِّيِّين أنتَ عَبدِيْ و رسولِي سمَّيتُكَ المُتوكِّلَ ليسَ بِفَظٍّ ولا غَليظٍ ولا سَخَّابٍ في الأَسواقِ و لا يَدفَعُ بِالسَّيئةِ السيئةَ ولكِنْ يَعفُو و يَغفِرُ ولَنْ يَقبِضَهُ اللهُ حتىٰ يُقِيمَ بِهِ المِلَّةَ العَوجَاءَ بِأَنْ يقولُوا لا إله إلا اللهُ و يُفتَحُ بِهَا أعينٌ عُميٌ و آذانٌ صُمٌّ وقلوبٌ غُلفٌ۔ تابعَه عبد العزيز بن أبي سلمة عن هلال عن عطاء عن ابن سلام۔ غُلفٌ: كلُ شيءٍ في غِلافٍ، سيفٌ أغلفُ وقوسٌ غَلفاءُ و رجلٌ أغلفُ إذا لَمْ يكنْ مَختُونًا

عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما سے رسول اللہ ﷺ کی اس صفت کے بارے میں پوچھا گیا جو تورات میں مذکور ہے تو انہوں نے کہا، اچھا اللہ کی قسم جو اُن کی تعریف قرآن میں ہے اسی قسم کی بعض تعریفیں تورات میں بھی ہیں (تورات میں اس قسم کا مضمون ہے) ”اے نبی! ہم نے تجھ کو دین حق کا گواہ اور مومنوں کو بشارت دینے والا اور کافروں کو ڈرانے والا اور اُمیوں کا نگہبان بنا کر بھیجا ہے تو میرا بندہ اور میرا رسول ہے میں نے تیرا نام متوکل رکھا ہے۔نہ تو وہ بدخُلق ہے اور نہ بازاروں میں شور کرنے والا اور نہ وہ بُرائی کے بدلہ میں برائی کرتا ہے بلکہ درگزر اور مہربانی کرتا ہے۔اللہ اسے ہرگز موت نہ دے گا یہاں تک کہ اس کے ذریعہ سے ایک کج مذہب کو سیدھا کر دے اس طرح کہ وہ (یقین کیساتھ) لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہُ کہنے لگیں اور اس (ذات) کے ذریعہ سے اندھی آنکھیں روشن کی جائیں گی اور بہرے کان کھولے جائینگے اور غافل دل آگاہ کئے جائیں گے۔

ہلال سے مراد ابن علی قرشی مدنی ہیں۔عطاء کی عبداللہ بن عمرو سے بخاری میں صرف یہی ایک حدیث ہے۔مفصل بحث تفسیر سورت

الفتح میں آئے گی۔ اس سے مستفاد کیا گیا ہے کہ امام اعظم کا بازاروں میں جانا مکروہ اور خلافِ شان نہیں کیونکہ نفی شور شرابہ کرنے کی ہے۔ حرز اصلاً مضبوط عمارت یا جگہ کو کہتے ہیں بطور استعارہ (حافظا) کے معنی میں ہے۔ (الملة العوجاء) سے مراد ملتِ عرب ہے۔ صفتِ عوج سے اس لئے متصف کئے گئے کہ بتوں کی عبادت ان میں سرایت کر چکی تھی۔ اقامت سے مراد انہیں کفر سے نکال کر ایمان میں داخل کرنا۔ (وقلوب غلف) نسفی اور کشمیہنی کے نسخوں میں ہے کہ (قال أبو عبدالله يعني المصنف الغلف كل شيء في غلاف الخ) امام بخاری غلف کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ ہر چیز کا غلاف میں ہونا، چنانچہ سیف اغلف و قوس غلفاء اور رجل اغلف اسے کہا جاتا ہے جس کا ختنہ نہ ہوا ہو، یہ دراصل ابوعبیدہ کی کلام ہے جو کتاب المجاز میں ہے۔

(تابعه عبدالعزيز الخ) یہ متابعت تفسیر سورۃ الفتح میں موصول ہے۔ (و قال سعيد الخ) یہ ابن ابی ہلال ہیں گویا انہوں نے تعیینِ صحابی میں عبدالعزیز اور فلیح کی مخالفت کی ہے، انکی یہ روایت دارمی نے اپنی مسند میں، یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں اور طبرانی نے ایک ہی سند کے ساتھ نقل کی ہے۔ کوئی مانع نہیں کہ عطاء نے دونوں سے روایت کی ہو۔ ابن سعد نے زید بن اسلم کے طریق سے روایت کی ہے، کہتے ہیں (بلغنا أن عبدالله بن سلام يقول الخ) تو یہی روایت ذکر کی۔ ابن حجر کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ زید بن اسلم کو اس کے مبلغ عطاء ہی ہوں گے کیونکہ وہ ان سے روایت کرنے میں معروف ہیں تو اس لحاظ سے یہ سعید کی روایت کی شاہد ہے۔ ترمذی نے بھی مجملاً آنجناب کی صفتِ تورات (محمد بن يوسف بن عبدالله بن سلام عن أبيه عن جده) کے طریق سے روایت کی ہے اس میں ہے کہ (وعيسى بن مريم يدفن معه) کہ عیسی بن مریم آپ کے ساتھ دفن کئے جائیں گے۔ علامہ انور لکھتے ہیں عبداللہ بن عمرو کے پاس احادیث کا ایک صحیفہ تھا جسے الصادقہ کا نام دیا تھا، تورات کے عالم بھی تھے۔ (جلد اول میں ذکر ہوا کہ اقامت شام کے دوران تورات کا علم حاصل کیا)۔ علامہ اس موقع پر تورات کی بابت کچھ معلومات فراہم کرتے ہیں کہ اصلا وہ ایک بڑی کتاب تھی مگر اب پانچ صحف کو کہا جاتا ہے ان میں سے ایک کا نام استثناء ہے، یہ نام غلط ہے تثنیہ کہنا چاہیے، دوسرا ثنی ہے یہ دونوں مجموعی لحاظ سے صحیح ہیں ان کا یہ نام اس لئے پڑا کہ احکام کی ان میں تکرار ہے۔ تو اس لحاظ سے ثنی تو صحیح ہے، استثناء کا کوئی مطلب نہیں بنتا پھر اہلِ کتاب کی اصطلاح میں ہر صحیفہ کو تورات کہتے ہیں جو جناب موسی علیہ اسلام کے بعد ملاکی علیہ السلام تک نازل ہوا یہاں یہی مراد ہے کیونکہ آنحضرت کی صفات کا ذکر شعیاء علیہ السلام کے تقریباً بیالیسویں اصحاح میں ہے، اسفارِ خمسہ میں نہیں ہے۔ وھب بن منبہ سے یہی منقول ہے انجیل کی نسبت بھی یہی ہے ہم اہل اسلام کے نزدیک انجیل اس کتاب کو کہتے ہیں جو جناب عیسی علیہ السلام پر نازل کی گئی جب کہ نصاری پورے مجموعہ کو جس میں حواریوں اور دوسروں کا کلام بھی ہے، کہتے ہیں۔ پولوس جسے حواری سمجھا جاتا ہے فی الحقیقت ایک فلسفی تھا جس نے جعلسازی سے حواری بن کر دینِ عیسوی کو خراب کرنا چاہا۔ یہاں ایک اشکال یہ ہے کہ قرآن دونوں کتابوں کی تصدیق کرتا ہے حالانکہ اس کے زمانے میں دونوں تحریف شدہ شکل میں ہی باقی تھیں ، ابن حزم نے الملل والنحل اس طرح ابنِ تیمیہ نے نیز مولانا رحمت اللہ نے الاستفسار میں اور خود میں نے بھی قبل ازیں اس کا جواب دیا ہے (جو جلد اول میں ذکر ہو چکا ہے)۔

بابُ الكيلِ على البائعِ و المُعطِي (ماپ پورا کرنے کی ذمہ داری دینے والے کی ہے)

وقول الله عزَّ وجلَّ ﴿وإذا كَالُوهُم أو وزنُوهُم يخسرونَ﴾[المطففين:۳]يعني كالُوا لَهم أووَزَنُوا لهم كقولِهِ ﴿يسمَعونكم﴾[الشعراء:۷۲] يَسمعون لَكم وقال النبيُّ ﷺ اكتالُوا حتى تَستَوفُوا و يُذكَرُ عن عثمانَ رضي الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ قالَ لهُ إذا بِعتَ فكِلْ و إذا ابتَعتَ فاكتَلْ۔

(کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ "جب وہ انہیں ناپ کر یا تول کر دیتے ہیں تو کم کر دیتے ہیں" مطلب یہ ہے کہ وہ بیچنے والے خریدنے والوں کے لئے ناپتے اور وزن کرتے ہیں جیسے دوسری آیت میں کلمہ "یسمعونکم سے مراد یسمعون لکم" ہے ویسے ہی اس آیت میں کالوا ھم سے مراد کالوا لھم ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اگر بیچو تو بھی تولو اور اگر خرید و تو بھی)۔

وہ فروخت کنندہ ہو یا قرض چکانے والا (غرض کوئی بھی چیز عطا کرنے والا) کیل کے ساتھ وزن بھی ملحق ہے اسی طرح قیمت پوری پوری چکانے کی ذمہ داری مشتری کی ہے۔(و قول الله عز و جل وإذا كالوهم الخ)اصلا (كالوا لهم او وزنوهم) ہے۔ یہ بھی ابوعبیدہ کی کلام ہے، فراء وغیرہ نے بھی یہی کہا ہے، عیسی بن عمران کے برخلاف (کالوا) اور (وزنوا) پر وقف کرتے پھر (هم يخسرون) پڑھتے تھے۔ (گویا ان کے نزدیک ھم۔ کالوا کا مفعول نہ تھا) بعض نے یہ احتمال ظاہر کیا ہے کہ مضاف بھی محذوف ہوسکتا ہے (أي كالوا مكيلهم) ترجمہ کا مفہوم یہ ہے کہ آدمی اگر مشتری ہے تو اس کا غیر یعنی فروخت کنندہ (یکیل له) اس کے لئے ماپ یا وزن کرے گا۔ اور اگر بائع ہے تو وہ خود (یکیل) ماپ یا وزن کرے گا۔(و قال النبي الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے نسائی اور ابن حبان نے طارق بن عبداللہ محاربی سے روایت کیا ہے جس میں وہ اپنی قوم کے وفد کے ساتھ مدینہ آنے اور آنجناب کے ان کی قیام گاہ میں آکر جب کہ وہ ابھی آپ کو پہچانتے نہ تھے، ایک سرخ اونٹ خریدنے کا تذکرہ ہے۔ یہ الفاظ آنجناب کے ان کی طرف بھیجے گئے، ایلچی کی زبانی سنے جو اونٹ کی قیمت ان تک پہنچانے آیا تھا، اس میں ہے کہ اس نے کہا نبی اکرم (يأمركم أن تأكلوا من هذا التمر حتى تشبعوا و تكتالوا حتى تستوفوا) تو ترجمہ کے ساتھ مطابقت یہ ہے کہ اکتیال آدمی کے خود اپنے لئے اخذ کرنے پر استعمال ہوتا ہے۔

(ويذكر عن عثمان الخ) (یعنی جب تو بیچے (فكِل) اور جب خریدے (فاكتل) اس سے بھی سابقہ بات کی تائید ہوئی اسی دار قطنی نے (عبيدالله بن مغيرة مصري عن منقذ مولى ابن سراقة عن عثمان) کے طریق سے موصول کیا ہے۔ منقذ مجہول الحال ہیں (اس لئے امام بخاری نے صیغہ تضعیف استعمال کیا ہے، اس کا ایک اور طریق بھی ہے جس کے ساتھ احمد، ابن ماجہ اور بزار نے روایت کیا ہے جو (موسى بن وردان عن سعيد بن المسيب عن عثمان) ہے اس میں ابن لھیعہ ہے مگر یہ ان کی قدیم حدیث میں سے ہے کیونکہ ابن عبدالحکیم نے فتوح مصر میں (ليث عنه) کے طریق سے اسے ذکر کیا ہے۔ (یعنی بعد ازاں ان کے حافظہ میں تغیر کے سبب محدثین ان کی روایات سے احتراز کرنے لگے)۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ قدوری میں مذکور ہے کہ جس نے کسی مکیل یا موزون کو خریدا پھر اسے مکایلةً یا موازنةً بیچ دیا تو اب اس سے خریدنے والے کے لئے جائز نہیں کہ اسے دوبارہ کیل یا وزن کئے بغیر بیچے، بظاہر اس سے دوبارہ کیل کا وجوب ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ سابقہ بائع نے اس کی موجودگی ہی میں تولا ہو، ہدایہ میں ہے کہ اس شکل میں دوبارہ کیل و وزن کی ضرورت نہیں

انہوں نے اس کی یہ تعلیل بیان کی ہے کہ ممکن ہے غلطی سے سابقہ بائع نے زیادہ مال دے دیا ہو جس کا استعمال اس کے لئے حرام ہوگا مگر علامہ کہتے ہیں میرے نزدیک اگر اس کی موجودگی میں بھی کیل یا وزن کیا گیا ہو تو اس میں بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے لہذا یہ تعلیل صحیح نہیں۔ ابن ماجہ کی ذکر کردہ روایت کہ آنجناب نے بیع طعام سے منع کیا (حتى يجرى فيه الصاعان صاع البائع وصائع المشترى)۔ (یعنی حتی کہ پہلا بائع اپنے صاع سے تولے پھر اس سے خریدنے والا آگے بیچنے سے پہلے اپنے صاع سے تولے) تو صاحب ھدایہ نے اسے دو سودوں پر محمول کیا ہے اگر چہ متبادر یہی ہے کہ ایک ہی سودے سے متعلق ہے، اس کی ان کے ہاں تقریر یہ ہے کہ ایک شخص نے بالکیل کسی سے طعام خریدا پھر خود بھی کسی اور شخص کی موجودگی میں اکتیال کیا (یعنی خود بھی تولا) تو اب وہی آدمی اگر یہ طعام اس سے خریدنا چاہتا ہے تو ایک دفعہ پھر کیل کرنا لازمی ہے۔ علامہ اسے محلِ نظر قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جب اکتیال اس تیسرے کی موجودگی میں ہوا ہے پھر اسے بیچنے کے لئے ایک مرتبہ پھر کیل کی ضرورت نہیں کیونکہ مطلوب یہی تھا کہ مبیع کی مقدار معلوم ہونا چاہئے جو حاصل ہے ہاں اگر کیل کر لے تو مستحب ہے (تا کہ کوئی شبہ نہ رہے) تو یہ دو مرتبہ کے کیل واکتیال صاحب ھدایہ کی نظر میں تب ہیں اگر دوسرا سودا ہو رہا ہو لیکن اگر ایک ہی سودا ہے تو بائع کا کیل اگر مشتری کی موجودگی میں ہے تو وہی ایک ان کے نزدیک کافی ہے (عمل بھی اسی پر ہے)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال مَنِ ابْتَاعَ طعامًا فلا يَبعهُ حتىٰ يَستَوفِيَهُ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب کوئی شخص کسی قسم کا غلہ خریدے تو جب تک اس پر پوری طرح قبضہ نہ کر لے اسے نہ بیچے۔

اس حدیث پر مفصل بحث چند ابواب کے بعد آئے گی۔

حدثنا عبدان أخبرنا جرير عن مغيرة عن الشعبي عن جابر رضى الله عنه قال تُوُفِّيَ عبدُ الله بنُ عمرو بن حرام و عليهِ دَينٌ فاستعنتُ النبيَّ ﷺ علىٰ غُرَمائِهِ أن يَضَعُوا مِن دَينِهِ فطلبَ النبيُّ ﷺ إليهم فلَمْ يفعلُوا فقالَ لِي النبيُّ ﷺ اذهَبْ فصَنِّفْ تَمرَكَ أصنافًا، العَجوةَ علىٰ حِدَةٍ وعِذقَ ابنِ زيدٍ علىٰ حدةٍ ثمَّ أرسِلْ إلىَّ ففعلتُ ثمّ أرسلتُ إلىٰ رسولِ اللهِ ﷺ فجاءَ فجَلسَ علىٰ أعلاه أو فى وَسَطِهِ ثُمّ قالَ كِلْ لِلقومِ فكِلتُهمْ حتىٰ أو فَيْتُهمُ الذى لَهُم وبَقِيَ تَمرِىَ كأَنَّهُ لَمْ يَنقُصْ منهُ شيءٌ وقال فراسٌ عن الشعبى حدثنى جابرٌ عن النبى ﷺ فما زَالَ يَكِيلُ لَهمْ حتىٰ أَدّاهُ وقال هشام عن وهب عن جابر قالَ النبيُ ﷺ جُذَّ لَهُ فأَوفِ لَهُ

جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جب (میرے والد) عبداللہ بن عمرو بن حرام شہید ہوئے تو ان پر کچھ قرض تھا چنانچہ میں نے نبی ﷺ سے درخواست کی تا کہ وہ کچھ قرضہ معاف کروا دیں چنانچہ نبی ﷺ نے ان لوگوں سے اس بات کی خواہش ظاہر فرمائی مگر انہوں نے منظور نہ کیا تو مجھ سے فرمایا کہ تم جاؤ اور اپنی کھجوروں کی قسمیں علیحدہ علیحدہ کر لو عجوہ علیحدہ اور عذق زید علیحدہ اس کے بعد مجھے بلا لینا چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا اور اس کے بعد آپ کو بلوالیا تو آپ تشریف لائے اور کھجوروں

کے اوپر یا ان کے درمیان بیٹھ گئے اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ اب تم لوگوں کو ناپ ناپ کر دو چنانچہ میں نے ناپ ناپ کر اُن کو دینا شروع کیا یہاں تک کہ جس قدر قرضہ تھا وہ سب میں نے ادا کر دیا اور میری کھجوریں اسی طرح باقی تھیں کہ گویا ان سے کچھ کم نہیں ہوئیں۔

حضرت جابر کے والد کے قرض کی بابت ہے، علامات النبوۃ میں اس پر مفصلاً بحث ہوگی یہاں محلِ ترجمہ (کل للقوم) کا جملہ ہے یہ (الكيل على المعطي) کے مطابق ہے۔ عذق، عین کی زبر کے ساتھ کھجور کے درخت کو اور زیر کے ساتھ عرجون کھجور کے ڈٹھل کو کہتے ہیں۔ ابن زید ایک شخص تھا جس کی طرف اس کی نسبت ہوئی (جسے ہمارے ہاں آموں کی ایک قسم انور نامی ایک شخص کی طرف منسوب ہے) مدینہ کی کھجوروں کی لاتعداد اصناف تھیں، شیخ ابو محمد جوینی، الفروق میں لکھتے ہیں کہ وہ مدینہ میں تھے تو ایک مرتبہ امیر مدینہ کے ہاں مدینہ کی کھجوروں کی اقسام کو شمار کیا گیا جو ساٹھ سے متجاوز تھیں، لکھتے ہیں کہ سرخ کھجور بنسبت سیاہ کے زیادہ ہے (و قال فراس الخ) یہ حدیث مذکورہی کا ایک حصہ ہے (الوصایا) کی روایت میں یہ جملہ موجود ہے۔ (وقال هشام الخ) یہ اسی حدیث کا حصہ ہے (الاستقراض) کی روایت میں مذکور ہے (جذ) فعل امر ہے بمعنی اقطع یعنی عراجین توڑنا۔ ھشام مذکور ابن عروہ ہیں۔

بَابُ مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ الكَيْلِ (مبایعات میں کیل ووزن کرنا چاہئے)

(یعنی اندازے سے خرید وفروخت نہ ہونی چاہئے)۔

حدثنا إبراهيم بن موسى حدثنا الوليد عن ثور عن خالد بن معدان عن المقدام بن معدی کرب رضی الله عنه عن النبی ﷺ قالَ كِيلُوا طعامَكُمْ يُبارَكُ لَكُمْ

مقدام بن معدیکرب رضی اللہ عنہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے غلہ کو ناپ لیا کرو تمہارے لئے اس میں برکت ہوگی۔

سند میں ولید بن مسلم اور ثور سے مراد ابن یزید دمشقی ہیں۔ (عن خالد الخ) یحی بن حمزہ نے بھی ثور سے اسی طرح نقل کیا ہے، اسی طرح مسند احمد میں عبدالرحمٰن بن مھدی نے (ابن مبارك عن ثور) کے حوالے سے۔ خالد بن معدان سے یحی بن سعد نے بھی یہی نقل کیا ہے۔ (فتح الباری دار السلام ایڈیشن کے محشی۔ محبّ الدین نام درج ہے۔ ذکر کرتے ہیں کہ یہاں سہو ہوا ہے، شاید یہ بجیر بن سعید سحولی ہیں وہی ابن معدان سے اس کی روایت کرتے ہیں، ان سے نہ یحی بن سعد اور نہ یحی بن سعید نے روایت کی ہے) ابو ربیع زھرانی نے ابن مبارک سے روایت کرتے ہوئے خالد اور مقدام کے درمیان جبیر بن نفیر کا واسطہ ذکر کیا ہے اسے اسماعیلی نے نقل کیا ہے۔ طبرانی کے ہاں اسماعیل بن عیاش اور بقیہ، ابن ماجہ کے ہاں بھی بقیہ جو ابن ولید کلاعی ہیں، نے بجیر بن سعید (ابن حجر نے یحی لکھا ہے) کے حوالے سے (عن خالد بن معدان عن المقدام عن أبي أيوب الأنصاری) نقل کیا ہے دارقطنی نے اس اضافہ کے راجح ہونے کا اشارہ کیا ہے (يبارك لكم) غیرِ بخاری کی روایت میں (فيه) کا لفظ بھی ہے۔ ابن بطال کے بقول گھر میں استعمال کی جانے والی اشیائے طعام کا کیل مندوب ہے حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ کیل معلوم کے ساتھ طعام تیار کرو تا کہ ایک معلوم مدت تک اس کے کارآمد ہونے کا پتہ چل سکے پھر اللہ نے اہل مدینہ کے مد (کیل کا ایک پیمانہ) میں آنجناب کی دعا کی وجہ سے برکت بھی

ڈالی ہے۔ مہلب کہتے ہیں اس حدیث اور الرقاق میں ذکر کردہ حدیثِ عائشہ کہ میرے ہاں کچھ جو موجود تھے جس میں سے ایک لمبا عرصہ کھانا تیار کرتی رہی یا کہ ایک دن اس کا وزن کرلیا تو جلد ختم ہو گئے، میں تعارض نہیں کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ بقدر اپنی ضرورت کے بغیر کیل کئے نکالتی رہیں تو آنجناب کے فیض سے اس میں برکت جاری رہی جب کیل کرلیا تو اس مدت کا پتہ چل گیا جب یہ ختم ہو سکتے تھے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ متبادر الی الذھن مفہوم کا الٹ ہے کیونکہ ابن حبان کی اسی روایت میں صراحت ہے کہ ہم مسلسل اس میں سے کھاتے رہے تآنکہ ایک دن جاریہ نے وزن کرلیا (فلم نلبث أن فنی)۔ (بہت جلد ختم ہو گئے) اس میں مزید یہ جملہ بھی ہے (ولو لم تکله لر جوت أن یبقی أکثر)۔ (یعنی مجھے امید ہے کہ اگر وزن نہ کرتی تو زیادہ عرصہ تک باقی رہتے)۔ محبّ طبری اس بابت لکھتے ہیں کہ جب حضرت عائشہ نے مقتضائے عادت کے پیش نظر اور طلبِ برکت سے ذرا کوتاہی کرتے ہوئے وزن کرنے کا حکم دیا تو (برکت رخصت ہوئی اور) معاملہ اقتضائے عادت پر چھوڑ دیا گیا۔ ابن حجر اس ساری بحث کو نظر انداز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ میرے مطابق یہ حدیثِ مقدام اس طعام سے متعلق ہے جو خریدا جائے (یعنی خریدتے وقت نہ کہ پکاتے وقت کیل کیا جائے)۔ تو کیل کے ساتھ شارع علیہ السلام کے امتثالِ امر کی وجہ سے برکت حاصل ہوتی ہے اور اگر اکتیال نہ کیا جائے تو عدمِ امتثال امر کی نحوست سے برکت اٹھالی جاتی ہے۔ حدیثِ عائشہ اس امر پر محمول ہے کہ بطور امتحان وآزمائش کیل لیا اسی لئے اس میں نقصان در آیا۔ یہ آنجناب کے ابو رافع سے تیسری مرتبہ کہنے کی طرح ہے (ناولنی الذراع)۔ (کہ مجھے اس بکری کا بازو پکڑاؤ) انہوں نے آپ کی دعوت کی تھی اور بکری پکائی تھی) آپ نے تیسری مرتبہ دستی طلب فرمائی تو وہ کہنے لگے بکری کی دو دستی ہی ہوتی ہیں اس پر آپ نے فرمایا اگر تم یہ نہ کہتے تو جب تک میں طلب کرتا رہتا تم مجھے دستی پکڑاتے رہتے، تو یہاں بھی شومِ معارضہ کے سبب برکت کا انتزاع ہوا، اس کی مزید تائید اس حدیث سے بھی ملتی ہے (لا تحصی فیحصی اللہ علیك)۔ (یعنی گنو مت ورنہ اللہ بھی تمہیں گن گن کر ہی دے گا) حاصلِ کلام یہ ہے کہ جہاں شارع علیہ السلام کی طرف سے کیل کا حکم ہے وہاں کیل کرنے سے اور جہاں اسکا حکم نہیں وہاں عدم کیل سے بھی برکت حاصل ہو جائے گی۔ (گویا برکت کا اصل سبب آنجناب کے حکم کی بجا آوری ہے) اور اگر آزمائش کی خاطر کیل کیا جائے تو بھی برکت ختم کردی جاتی ہے۔ (کیلوا طعام) کا ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ اللہ سے برکت کے طالب ہوتے ہوئے اور قبولیت کا یقین رکھتے ہوئے خوراک کا ذخیرہ کرو پس جس نے بطور آزمائش کیل کیا اس نے اس قبولیت میں شک کیا جس کی وجہ سے بسرعت نفاد ہوا، یہ توجیہہ محبّ طبری کی ہے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ کیل کی وجہ سے جو برکت حاصل ہوتی ہے وہ نوکر چاکر کے بارہ میں بدگمانی سے بچنے کے سبب ہو کہ اگر بغیر حساب کے خوراک نکالے اور پکائے اور وہ اندازے سے جلد ختم ہو جائے تو بعض کی طرف سے اسے متہم کئے جانے کا امکان رہتا ہے حالانکہ ممکن ہے وہ بری الذمہ ہو، کیل کر لینے سے اس سوئے ظنی کا سدِ باب ہو سکتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ مسند بزار میں ہے کہ کیلِ طعام سے مراد تصغیرِ ارغفہ (چھوٹی چھوٹی روٹیاں بنانا) ہے ابن حجر کہتے ہیں میرے ہاں یہ یا اس کا عکس متحقق نہیں ہے۔

علامہ انور (کیلوا طعامکم) کی یہ توجیہہ ذکر کرتے ہیں ہیں کہ پکانے کے لئے یا کھانے کے لئے کیل کیا جانا مراد ہے جمیع مافی الاناء (ساری مقدار) کے کیل سے برکت ختم کردی جاتی ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے (المناسك) میں نقل کیا ہے۔

بابُ بركةِ صاعِ النبيِ ﷺ ومُدِّهِ (آنجنابؐ کے صاع ومد کی برکت)

فيهِ عائشةُ رضی الله عنها عن النبی ﷺ

نسفی، ابوذر کے نسخوں اور اسماعیلی وابونعیم کے مطابق (ومدهم) ہے، ضمیر محذوف پر عائد ہوگی ای (باب صاع أهل مدينة النبی الخ) یا جمع بارادۂ تعظیم ہوسکتی ہے۔ (فيه عائشة الخ) کتاب الحج میں منقول روایت کی طرف اشارہ ہے جس میں حضرات ابوبکر و بلال کی بیماری کا قصہ اور آنجناب کی اس دعا کا ذکر ہے (اللهم بارك لنا فی صاعنا و مدنا)۔

حدثنا موسی حدثنا وهيب حدثنا عمرو بن يحيی عن عباد بن تميم الأنصاری عن عبدالله بن زيد رضی الله عنه عن النبی ﷺ إنَّ إبراهيمَ حَرّمَ مكةَ ودَعَا لهَا وحَرَّمتُ المدينةَ كما حَرمَ إبراهيمُ مكةَ ودَعَوتُ لهَا فی مُدِّهَا وصاعِهَا مِثلَ ما دعَا إبراهيمُ عليهِ السلام لِمكةَ

عبداللہ بن زید نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کی حرمت ظاہر کی اور اس کیلئے برکت کی دعا کی اور میں نے مدینہ کی حرمت ظاہر کی جس طرح ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کی حرمت ظاہر کی اور میں نے مدینہ کے "مد" اور صاع میں برکت کی دعا کی جس طرح ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کیلئے دعا کی۔

موسی سے مراد ابن اسماعیل ہیں، الحج میں اس پر اور اگلی حدیث پر بحث گزر چکی ہے۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن إسحاق بن عبد الله بن أبی طلحة عن أنس بن مالك رضی الله عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ قال اللّٰهُمَ بارِكْ لَهُمْ فیْ مِكيالِهِمْ وبارِكْ لهمُ فی صاعِهِمْ و مُدِّهِمْ يعنی أهلَ المدينةِ۔ (ايضاً)

امام بخاری کا سابقہ باب جس میں برکت کا ذکر تھا، کے بعد ترجمہ ھذا لانا اس امر کا غماز ہے کہ یہ برکتِ مذکورہ مقید ہے آنجناب کے صاع و مد کے ذریعہ کیل اور وزن کرنے کے ساتھ یا جو ان کے مماثل ہوں۔ واللہ اعلم

بابُ مَا يُذكَرُ فی بيعِ الطَّعَامِ والحُكرَةِ (ذخیرہ اندوزی کرنا)

لغت میں حکرہ سے مراد سامان کو فروخت کرنے سے روک لینا۔ ابن حجر اسماعیلی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ احادیثِ باب میں حکرہ سے متعلق صراحت سے کوئی چیز نہیں، مصنف نے رحال (ٹھکانوں) کی طرف نقلِ طعام کے امر اور استیفاء سے قبل اسے فروخت کرنے سے منع سے اس کا استنباط کیا ہے اگر احتکار حرام ہوتا تو آپ اس کا حکم نہ دیتے گویا ان کے نزدیک معمر بن عبداللہ کی مرفوع حدیث (لا يحتكر إلا خاطیء) ثابت نہیں جسے مسلم نے نقل کیا ہے لیکن مجرد نقلِ طعام الی رحال کا امر احتکارِ شرعی کو مستلزم نہیں کیونکہ احتکارِ شرعی (جو حرام ہے) یہ ہے کہ لوگوں کی ضرورت کے باوجود قیمتیں چڑھانے کی خاطر فروخت کرنے سے روک لینا۔ مالک

نے (ابو زناد عن سعید بن مسیب) کے حوالے سے یہی تعریف بیان کی ہے۔ حدیث میں مذکور معاملہ کو مالک احتکار قرار نہیں دیتے۔ احمد سے منقول ہے کہ احتکار صرف طعامِ مقتات (یعنی غذائی اجناس جو لوگوں کی فوری غذا ہے) میں ہوتا ہے کسی اور چیز میں نہیں۔ یہ احتمال بھی ہے کہ بخاری غیر حدیثِ ھذا میں منھی احتکار کی تعریف بیان کرنا چاہتے ہوں کہ اہل لغت کی ذکر کردہ تعریف سے قدرِ زائد مراد ہے تو ان احادیث کو نقل کیا جن میں لوگوں کے لئے شراءِ طعام اور اسے منتقل کرنے کی اجازت مذکور ہے اگر احتکار منع ہوتا تو اسے منتقل کرنے سے منع کئے جاتے یا اس مدت کا بیان ہوتا جہاں تک روک سکتے ہیں یا زیادہ مقدار میں اجناس خریدنے سے منع کرتے جو مظنہِ احتکار ہے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ احتکار کی ممانعت خاص حالت میں خاص شروط کے ساتھ ہے۔ ذمِ احتکار میں متعدد احادیث ہیں مثلاً معمر کی مشار الیہ حدیثِ مرفوع، اسی طرح ابن عمر سے مرفوعا ہے جس نے مسلمانوں کی اجناس طعام احتکار کیں اللہ اسے کوڑھ اور افلاس میں مبتلا کرے گا۔ اسے ابن ماجہ نے بسندِ حسن نقل کیا۔ حاکم نے ابوھریرہ سے مرفوعا نقل کیا ہے کہ خطا کار ہے وہ شخص جو قیمتیں چڑھانے کی خاطر ذخیرہ اندوزی کرے۔

حدثنی إسحاق بن إبراهيم أخبرنا الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن الزهري عن سالم عن أبيه رضي الله عنه قال رأيتُ الذينَ يشترونَ الطعامَ مُجازَفَةً يُضرَبُونَ علىٰ عَهدِ رسولِ اللهِ ﷺ أن يَبيعُوهُ حتىٰ يُؤْوُوْهُ إلىٰ رحالِهِمْ

ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ جو لوگ نبی ﷺ کے دَور میں غلہ کو ماپ تول کے بغیر فروخت کرتے تھے، میں نے دیکھا کہ اُن کو مارا جاتا تھا اس لئے کہ جب تک وہ اس (غلہ و اناج) کو اپنے گھروں (گوداموں اور دوسرے ٹھکانوں) میں نہ لے جائیں تب تک فروخت نہ کریں۔

(ورأيت الذين الخ) مجازفہ سے مراد بغیر کیل، وزن اور تقدیر کے، خریداری کرنا بقول ابن حجر یہ سزا بطور تادیب کے تھی اس امر پر کہ اجناس کو ٹھکانوں تک پہنچے سے قبل خرید لیتے تھے۔ علامہ انور اسکے تحت لکھتے ہیں کہ ان پر بیع کے لئے طعام کو منتقل کرنے کا امر بطور ایک تعزیر کے تھا۔ بخاری یہی سمجھتے ہیں، اگلے باب میں اس طرف (والادب في ذلك) کے جملہ سے اشارہ کیا ہے، ادبِ تعزیر۔ حاشیہ میں مولانا بدر اپنے ساتھی مولانا عبدالقدیر کے نوٹس کے حوالے سے ذکر کرتے ہیں کہ یہ سزا ان کے مجازفۃ شراء کے سبب نہ تھی کیونکہ وہ بالاتفاق جائز ہے، اس کی وجہ ان کا قافلوں کو راستوں میں ملنا اور وہیں خریداری کرنا تھا۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا وهيب عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسولَ اللهِ ﷺ نهىٰ أن يَبيعَ الرجلُ طعامًا حتَى يستوفِيَهُ قلتُ لابن عباسٍ كيفَ ذاكَ؟ قالَ ذاكَ دَراهِمُ بِدراهِمَ والطعامُ مُرجَأٌ۔قال أبو عبدالله ﴿مُرجَوْنَ﴾ [التوبة:١٠٦] مُؤَخَّرُونَ

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ کوئی شخص غلہ کی فروخت کرے قبل اس کے کہ اس پر قبضہ کیا ہو (یعنی اس کے اسٹور، دکان، گودام وغیرہ میں نہ پہنچ جائے)۔ ابن عباس سے پوچھا گیا کہ

یہ (ممانعت) کس وجہ سے ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ تو روپے کو روپے کے عوض بیچنا ہے کیونکہ غلہ تو اس وقت نہیں دیا جاتا (جب تک وہ اپنے اسٹور، گودام یا دکان وغیرہ میں نہ آ جائے)۔

(ذاك دراهم الخ) بقول علامہ انور اگر کسی سے ایک درہم کا طعام ادھار خریدے پھر اسے کسی اور کو دو درہم میں بیچ دے تو یہ تقدیر میں بیع درہم بدرھمین ہے (گویا قبضہ میں لینے سے قبل ہی آگے بیچ دیا تو شکلاً وصورةً گویا درہم کو دو درہم کے بدلے بیچ دیا)۔ (والطعام مرجأ) مرجا یعنی غائب، یعنی جنس حاضر نہیں اور نہ قبضہ میں کی (قال أبو عبدالله الخ) چونکہ حدیث میں ایک قرآنی مادہ سے مشتق لفظ استعمال ہوا تو اس مناسبت سے اپنی عادت کے مطابق قرآنی لفظ کی تفسیر نقل کر دی، یہ ابوعبیدہ کی تفسیر کے موافق ہے۔

حدثني أبو الوليد حدثنا شعبة حدثنا عبد الله بن دينار قال سمعتُ ابن عمر رضى الله عنهما يقول قال النبي ﷺ مَنِ ابتَاعَ طعامًا فلَا يَبِعْهُ حتىٰ يَقبِضَهُ۔ (ایضاً)

بقول ابن حجر پہلی حدیث پر ایک باب کے بعد اور دوسری وتیسری حدیث میں مذکور مضمون پر بحث اگلے باب میں آئے گی۔

حدثنا علي حدثنا سفيان كان عمرو بن دينار يحدث عن الزهري عن مالك بن أوس أنه قال مَنْ عندَهُ صَرْفٌ؟ فقال طلحةُ أنا حتىٰ يَجيءَ خازِنُنَا مِن الغابةِ قال سفيان: هو الذي حفِظْنَاهُ عن الزهري ليسَ فيهِ زيادةٌ فقال أخبرني مالكُ بن أوس سمعَ عمرَ بنَ الخطابِ رضى الله عنه يُخبِرُ عن رسولِ الله ﷺ قال الذَهبُ بالوَرِقِ رِبًا إلّا هاءَ وهاءَ والبرُّ بالبرِّ ربًا إلا هاءَ وهاءَ والتمرُ بالتمرِ ربًا إلا هاءَ وهاءَ والشَعيرُ بالشَعيرِ ربًا إلا هاءَ وهاءَ

امیر المؤمنین عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ سونا، سونے کے عوض۔ گندم، گندم کے عوض کھجور، کھجور کے عوض اور جو۔ جو کے عوض فروخت کرنا سود ہے مگر برابر برابر اور ہاتھوں ہاتھ ہو تو درست ہے۔

ابن مدینی ابن عیینہ سے راوی ہیں۔ حدیث عمر ہے۔ سونے کی چاندی کے بدلے تجارت کے سود ہونے کے بارہ میں، ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس جہت سے ہے کہ اس میں اشتراط قبضِ شعیر وغیرہ، ربویات کا ذکر ہے تو یہ قبضِ طعام میں بغیر کسی اور شرط کے داخل ہے۔ ابن بطال کے خیال میں اس کی ترجمہ مذکورہ کے ساتھ مطابقت نہیں بنتی تو انہوں نے اسے (باب بيع ماليس عندك) کے تحت ذکر کر دیا مگر صحیح بخاری کے تمام نسخوں میں اسی ترجمہ کے تحت ہے۔ (فقال طلحة) ان سے مراد ابن عبید اللہ ہیں، اس کا بقیہ حصہ مالک عن الزہری کی روایت سے آگے آئے گا۔ (قال سفيان) یعنی اسی سند کے ساتھ (هذا الذي الخ) مذکورہ قصہ کی طرف اشارہ ہے اور یہ کہ انہوں نے زہری سے اس متن کو بغیر زیادت کے حفظ رکھا ہے جب کہ مالک وغیرہ نے زہری سے اس قصہ کو بھی محفوظ رکھا۔ کرمانی یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ سفیان عمرو کی تصدیق کر رہے ہیں اور یہ کہ انہوں نے بھی ان کی روایت کے مثل حفظ رکھا ہے۔ (الذهب بالورق) اکثر اصحاب عیینہ نے یہی نقل کیا ہے، اکثر اصحاب زہری کی بھی یہی روایت ہے۔ بعض نے (بالورق) کی جگہ (بالذهب) کہا ہے، اس کی شرح اس کے مقام پر آئے گی (إلا هاء وهاء) کے بارہ میں قسطلانی لکھتے ہیں کہ مد ہے اور ہمزہ پر

زبر ہے، یہی افصح واشہر ہے، یہ اسمِ فعل ہے بمعنی (خذ) ہمزہ کو مکسور پڑھنا بمعنی (ھات) بھی صحیح ہے۔ ھاء میں ماوردی اور نووی کے مطابق ہمزہ کا ف سے مبدل ہے اور یہ کاف دراصل ضمیرِ متصل برائے خطاب تھی۔ ابن مالک کے مطابق اس سے قبل (مقولا) کا لفظ مقدر ہے، اصل کلام یوں ہوگی (إلا مقولا عنده من المتعاقدين هاء وهاء)۔ (گویا یہ دراصل بائع ومشتری کا ایجاب وقبول ہے یعنی سودا کرتے وقت بائع نے کہا لاؤ قیمت لاؤ۔ مشتری نے کہا لاؤ سامان لاؤ) طیبی مزید تشریح کرتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ بیع الذھب بالذھب تمام حالات میں سود ہے (إلا حال الحضور والتقابض) مگر حالتِ حضور اور قبضہ کی شکل میں، تو اس تقابض سے (ھاء وھاء) کہہ کر کنایہ کیا۔ (ابن حجر نے اس حدیث پر بحث کو مؤخر کیا ہے یہ تفاصیل قسطلانی سے ماخوذ ہیں) (مرجأ) میں تین لغت ہیں، ہمزہ کے ساتھ اور اس کے بغیر اور تیسری خطابی کی کتاب میں ہے (مرجیٌ) جیم کی شد کے ساتھ اور ہمزہ کے بغیر۔ قرآن پاک کی آیت (وآخرون مُرجَون الخ) میں بھی دو قراءت ہیں دوسری ہمزہ اور واو کے ساتھ (مرجَئُوون)۔

بابُ بيعِ الطعامِ قبلَ أنْ يُقبَضَ و بيعِ ما ليسَ عندَكَ

(قبضہ میں لینے سے پہلے ہی آگے بیچ دینا یا اس چیز کی فروخت جو پاس نہیں)

دونوں حدیثوں میں ترجمہ کے دوسرے جزء کا ذکر نہیں ہے گویا اس بارے کوئی حدیث ان کی شرط پر نہیں تو اسے قبل القبض کی نہی سے مستنبط کر لیا۔ اصحاب سنن کی حکیم بن حزام سے ایک روایت میں صراحۃً اس کا ذکر موجود ہے کہتے ہیں کہ میں نے آنجناب سے پوچھا ایک شخص مجھ سے کوئی ایسی چیز خریدنا چاہتا ہے جو میرے پاس نہیں کیا اس کے ساتھ معاملہ کر لوں پھر بازار سے خرید لوں گا؟ فرمایا (لا تبع ما ليس عندك) جو چیز تمہارے پاس نہیں اسے مت بیچ، ابن منذر کہتے ہیں (بيع ما ليس عندك) کے دو معانی محتمل ہیں، ایک یہ کہ وہ کہے میں تمہیں غلام یا گھر بیچتا ہوں جب کہ دونوں سامنے نہیں تو یہ بیع، غرر (دھوکہ) کی بیع سے مشابہ ہے کیونکہ ممکن ہے کوئی خرابی ہو یا خریدار کو پسند نہ آئے دوسرا یہ کہ وہ اس سے کہے یہ گھر اتنے میں تجھے اس کے مالک سے لے دیتا ہوں، حکیم کا مذکور واقعہ اس دوسرے معنی کے موافق ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں بیع قبل القبض کی نہی تو بالاتفاق ہے، آگے قبضہ کی صورتوں میں اختلاف ہے۔

حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان قالَ الذى حفظنَاهُ من عمرو بن دينارٍ سمعَ طاؤسًا يقول سمعتُ ابنَ عباس رضى الله عنهما يقول أمَّا الذى نهىٰ عنه النبيُ ﷺ فهوَ الطعامُ أن يُباعَ حتى يُقبَضَ قالَ ابن عباس ولا أحسِبُ كلَّ شيءٍ إلا مثلَهُ

ابن عباسؓ کو یہ فرماتے سنا تھا کہ نبی کریم ﷺ نے جس چیز سے منع فرمایا تھا وہ اس غلہ کی بیع تھی جس پر ابھی قبضہ نہ کیا گیا ہو ابن عباسؓ نے کہا میں تو تمام چیزوں کو اسی کے حکم میں سمجھتا ہوں۔

(الذى حفظنا الخ) گویا سفیان یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ غیر عمرو کی طاؤس سے روایت میں زیادت ہے جو عمرو کی ان سے روایت میں نہیں۔ اس زیادت سے مراد (جیسا کہ ذکر ہوا) طاؤس کا ابن عباس سے سببِ نہی سے متعلق سوال وغیرہ ہے۔ (فهو الطعام الخ) مسعر کی عبدالملک بن میسرہ عن طاؤس کے حوالے سے روایت میں ہے (من ابتاع طعاما فلايبعه حتى يقبض)۔ (لا أحسب

کل شیء الخ) مسلم میں معمر عن ابن عباس کے طریق میں ہے (واحسب کل شیء بمنزلة الطعام)۔(یعنی ہر چیز کے بارہ میں یہی اصول ہے) یہ ابن عباس کا تفقہ ہے۔ ابن منذر اس طرف مائل ہیں کہ یہ حکم طعام کے ساتھ ہی خاص ہے ان کی حجت یہ ہے کہ سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ غلام خرید کر قبضہ میں لینے سے پیشتر ہی آزاد کر دینا جائز ہے۔ کہتے ہیں بیع کو بھی اسی پر قیاس کر لیا جائے جواباً کہا گیا ہے کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ شریعت میں آزاد کرنا نہایت پسندیدہ عمل ہے بیع میں اس کی وجہ سابقہ باب کی حدیث میں بیان کر دی گئی ہے کہ اس طرح معاملہ دراہم کے بدلے دراہم کی بیع سے مشابہ ہو جائے گا گویا اصل چیز موقع سے غائب ہے، بغیر قبضہ میں لئے آگے بیچ دیا تو گویا پیسے کے بدلے پیسے وصول کر لئے تو اس تفسیر پر یہ نہی صرف اجناس طعام کے ساتھ ہی خاص نہ ہوگی اس لئے ابن عباس نے یہ بات کہی۔ اس کی تائید زید بن ثابت کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ آنحضرت نے اس بات سے منع فرمایا کہ سامانِ تجارت جہاں خریدا جائے وہیں بیچ دیا جائے، پہلے تجار اسے اپنے ٹھکانوں پر لے جائیں، اسے ابو داؤد نے روایت کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا ہے۔ قرطبی کہتے ہیں کہ یہ احادیث عثمان لیثی پر حجت ہیں جو قبضہ سے قبل بیچنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

تفصیلِ مسالک ذکر کرتے ہوئے علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ابن عباس کی ظاہر عبارت محمد کے موقف کے مطابق ہے جن کے ہاں کسی بھی مبیع کو قبضہ سے قبل بیچنا یا اس میں کسی قسم کا تصرف غیر جائز ہے۔ شیخین کے نزدیک عقار (یعنی گھر، اراضی وغیرہ، غیر منقولہ جائیداد) میں صحیح ہے، منقولات میں نہیں۔ امام شافعی کے نزدیک طعام ہو یا عقار کسی میں جائز نہیں، مالک کی نظر میں صرف طعام (غذائی اجناس) میں ناجائز ہے باقی سب میں جائز ہے۔ یہ بھی ملاحظہ رہے کہ یہ اختلاف مذکور صرف بیع میں ہے باقی دوسرے تصرفات میں نہیں کیونکہ ہبہ کرنا اور صدقہ کرنا جائز ہے جیسا کہ النہایہ اور بحر میں محمد سے منقول ہے اسی لئے اربابِ متون نے یہ مسئلہ بیع کے ضمن میں ہی ذکر کر دیا ہے۔

حدثنا عبد الله بن مسلمة حدثنا مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبيﷺ قالَ مَن ابْتَاعَ طعامًا فلاَ يَبِعْهُ حتىٰ يَستَوفيَهُ۔ زادَ إسماعيلُ مَن ابْتَاعَ طعامًا فلا يَبِعْهُ حتىٰ يَقبِضَهُ۔ (مفہوم گزر چکا)

حدیث کے آخر میں ہے (زاد اسماعیل الخ) یعنی اسماعیل بن ابی اویس نے مالک سے اسے روایت کرتے ہوئے (حتی یستوفیه) کی بجائے (حتی یقبضه) ذکر کیا ہے، اسے بیہقی نے موصول کیا ہے۔ اسماعیلی کہتے ہیں ابن وھب، ابن مہدی، شافعی اور قتیبہ نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں بخاری کی مراد صرف لفظ کے تغیر کی طرف اشارہ کرنا مقصود نہیں بلکہ زیادتِ معنی مراد ہے کیونکہ (یقبضه) میں (یستوفیه) سے زائد معنی ہے، اس میں صرف کیل ہی ثابت ہوتا ہے لازمی نہیں بائع نے مشتری کے حوالے بھی کر دیا ہو جب کہ قبض میں مشتری کا باقاعدہ اپنے ذمہ و قبضہ میں لینا ہے۔ اس جواب سے بعض ان شارحین کا جواب بھی ہو جائے گا جن کے خیال میں بخاری کا (زاد) کہنا صحیح نہیں کیونکہ یہاں زیادت تو ہے ہی نہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بخاری کی نظر میں خریدار کا مبیعِ منقول کا استیفاء کر کے اسے فروخت کنندہ کی جگہ میں ہی رہنے دینا شرعاً قبضہ نہ کہلائے گا حتی کہ اسے اپنے زیرِ کنٹرول جگہ منتقل کر دے، اسی نکتہ کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کے بعد یہ باب لائے ہیں۔

بَابُ مَنْ رَأَىٰ إِذَا اشْتَرَىٰ طَعَامًا جِزَافًا أَنْ لَا يَبِيعَهُ حَتَّىٰ يُؤْوِيَهُ إِلَىٰ رَحْلِهِ وَالْأَدَبِ فِي ذَٰلِكَ

(ایک رائے کہ مال آگے بیچنے سے پہلے اپنے ٹھکانے پر منتقل کر لے)

جزافا سے مراد بغیر کیل کے خریداری (یہ منع نہیں ہے) جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، ادباً یعنی تعزیراً ان تجار کو حکم دیا کہ خریدے گئے سامان غذا کو اپنی منازل کی طرف منتقل کرنے سے قبل آگے نہ بیچیں، بقول علامہ انور یہ سزا دراصل اس وجہ سے تھی کہ انہوں نے راستے میں ہی قافلہ والوں سے سامان خرید لیا تھا۔

حدثنا يحيي بن بكير حدثنا الليث عن يونس عن ابن شهاب قال أخبرني سالم بن عبد الله أن ابن عمر رضي الله عنهما قال لَقد رأيتُ الناسَ في عهدِ رسولِ اللهِ ﷺ يَبْتَاعُونَ جِزافًا يعني الطعامَ يُضرَبُونَ أنْ يَبِيعُوهُ في مَكانِهِمْ حتىَ يُؤْوُوهُ إلىٰ رِحالِهِمْ۔ (ایضاً)

ابن حجر لکھتے ہیں حدیث عینِ مطابقِ ترجمہ ہے، جمہور کی یہی رائے ہے مگر وہ اسے جزاف کے ساتھ خاص نہیں کرتے اور نہ ایواء الی رحال کے ساتھ مقید کرتے ہیں۔ اول اس لئے کہ طعام کی قبضہ سے قبل بیع سے نہی ثابت ہے تو اس میں تکیل بھی شامل ہوا۔ تکیل پر تنصیص بھی ایک حدیث میں مذکور ہے جسے ابوداؤد نے ابن عمر سے مرفوعاً نقل کیا ہے دوسرا اس لئے کہ ایواء الی رحال کا ذکر مخرج غالب کے طور پر ہے مسلم کی ابن عمر سے روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں کہ ہم طعام کی خریداری کرتے تھے تو آنجناب کی طرف سے ہمیں کوئی آ کر حکم دیتا (يأمرنا بانتقاله من المكان الذى ابتعنا فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه) کہ آگے بیچنے سے قبل اس جگہ سے کسی اور جگہ منتقل کر لیں جہاں سے اسے خریدا ہے (یعنی بازار یا منڈی میں ہی ذرا آگے پیچھے کر کے بیچا جا سکتا ہے آج کل کا معمول بھی یہی ہے)۔ مالک نے، ان سے مشہور روایت کے مطابق۔ جزاف وتکیل کا فرق کیا ہے چنانچہ جزاف کو قبضہ سے قبل بیچنا جائز قرار دیا ہے، اوزاعی اور اسحاق کا بھی یہی موقف ہے، ان کی حجت یہ ہے کہ جزاف مرئی ہے لہذا تخلیہ ہی کافی ہے، استیفاء صرف تکیل یا موزون شئی میں ہو سکتا ہے۔ احمد نے ابن عمر سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ (من اشتري طعاما بكيل أو وزن فلا يبيعه حتي يقبضه)۔ (یعنی جو کیل یا وزن کے ساتھ طعام خریدے قبضہ میں لینے سے قبل آگے فروخت نہ کرے) اسے ابوداؤد اور نسائی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے (نهى أن يبيع أحد طعاما اشتراه بكيل حتى يستوفيه)۔ دارقطنی نے حضرت جابر اور بزار نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا ہے کہ نبی پاک نے غذائی اجناس بیچنے سے منع فرمایا (حتى يجرى فيه الصاعان صاع البائع و صاع المشترى)۔ (حتی کہ دو مرتبہ کیل نہ کر لیا جائے ایک دفعہ بائع کا کیل اور ایک دفعہ مشتری کا کیل)۔ عطاء کے نزدیک ایک کیل ہی کافی ہے (اس کی تفصیل پہلے ذکر ہو چکی ہے)۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عقودِ فاسدہ کے اجراء کے سبب تادیباً سزائیں دی جا سکتی ہیں اور یہ کہ حکام کو عوام کے احوال پر نظر رکھنی چاہیے۔

بابُ إذا اشترىٰ مَتاعًا أو دابَّةً فوَضَعهُ عندَ البائعِ أو ماتَ قبلَ أن يُقبضَ

(کوئی چیز خریدی اور اسے بائع کے پاس ہی رہنے دیا یا قبضہ سے قبل ہی مبیع فوت ہو گیا)

وقال ابنُ عمر رضی الله عنهما ما أدركَتِ الصَفقةُ حَيًّا مجموعًا فهوَ من المُبتَاعِ

(یعنی اگر غلام تھا)۔(و قال ابن عمر الخ)صفقہ (یعنی سودا) کی طرف ادراک کی نسبت مجازی ہے مراد یہ ہے کہ سودا ہوتے وقت جو مال موجود اور صحیح تھا پھر اگر اس کے بعد وہ ضائع ہو گیا تو مشتری کے ذمہ ہو گا، اس تعلیق کو طحاوی اور دار قطنی نے (أوزاعي عن الزهري عن حمزة) کے طریق سے موصول کیا ہے، طحاوی نے (یونس عن الزهری) کے حوالے سے بھی نقل کیا ہے۔ مگر اس میں (مجموعا) کا لفظ نہیں اس کی صورت یہ بنتی ہے کہ سودا ہونے کے بعد مشتری نے مال بائع کے پاس ہی رہنے دیا اس دوران اس کا اتلاف ہو گیا (چوری وغیرہ ہو گئی) تو چونکہ سودا مکمل ہے، اس نے قبضہ میں تاخیر کی لہذا بائع کا کوئی ذمہ نہیں یہ نقصان خریدار کے کھاتے میں جائے گا۔ ابن حبیب لکھتے ہیں کہ اگر کسی نے غلام بیچا، خریدار کے قیمت لانے اور اسے اپنے قبضہ میں کرنے سے قبل وہ مر گیا تو اس بابت متعدد آراء ہیں، سعید بن مسیب اور ربیعہ کے مطابق بائع کے ذمہ ہے سلیمان بن یسار کے ہاں خریدار کے ذمہ ہے مالک نے بھی یہی قول اختیار کر لیا، قبل ازیں پہلی رائے کے حامل تھے، احمد اسحاق اور ابوثور بھی ان کے متابع ہیں، جب کہ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بھی بائع کے ذمہ ہو گا۔ اس میں اصل یہ ہے کہ صحتِ بیع کے لئے قبضہ، شرط ہے تو جو اس کا قائل ہے وہ بائع کے ذمہ، جو نہیں وہ مشتری کے ذمہ قرار دیتا ہے۔ عبدالرزاق نے طاؤس سے اس کی مزید تفصیل یہ ذکر کی ہے کہ اگر سودا ہوتے وقت بائع نے کہا تھا کہ جب تک قیمت نہیں چکاؤ گے اسے تمہارے حوالے نہ کروں گا پھر اگر فوت ہو گیا تو بائع کے ذمہ ہے اور اگر یہ بات نہیں ہوئی تو مشتری کے ذمہ ہے بعض شراح نے ابن عمر کے قول میں مذکور لفظ مبتاع کا ترجمہ (بجائے مشتری کے) خریدا گیا سامان کیا ہے۔ بقول ابن حجر یہ تفسیر جید ہے امام احمد سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص طعام خریدے پھر کسی مزدور کی تلاش میں نکلا جو اسے اٹھا کر چھوڑ آئے واپس ہوا تو وہ جل چکا تھا، تو اس پر جواب دیا کہ وہ خریدار کے کھاتے میں ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں، ایک نسخہ میں (فباع) کی جگہ (ضاع) ہے، یہی مناسب ہے کیونکہ بیع قبل القبض کے حوالے سے ترجمہ ابھی گذرا ہے۔ لکھتے ہیں حاصلِ ترجمہ، جو شارحین سمجھے ہیں۔ یہ ہے کہ مبیع کا اگر قبضہ سے قبل اتلاف ہو گیا تو کیا بائع کے کھاتے سے ہوا یا مشتری کے؟ جمہور کے نزدیک قبضہ سے قبل بائع اور قبضہ کے بعد مشتری کے ذمہ ہو گا۔ علامہ کے نزدیک (مات) کا فاعل بائع بھی ہو سکتا ہے اور مشتری بھی، مفہوم یہ ہے کہ اگر قبضہ دینے سے قبل بائع فوت ہو گیا تو اس کے ورثاء کو چاہئے کہ اس سودے کو مکمل کرائیں اور مال مشتری کے حوالے کریں اسی طرح مشتری کے مرنے کی صورت میں اس کے ورثاء قبضہ لے لیں۔ کہتے ہیں میرے نزدیک امام بخاری یہاں ایک اور مسئلہ سے تعرض کر رہے ہیں وہ یہ کہ اگر مشتری نے خریدا ہوا مال بائع کے پاس ہی رہنے دیا تو کیا وہ اسے آگے فروخت کر سکتا ہے۔ ان کے تراجم سے ایسا کرنا صحیح معلوم ہوتا ہے کیونکہ منتقل کرنا ان کے ہاں (صحتِ بیع کی) شرط نہیں تو اس اعتبار سے (فباع) کا لفظ ہی صحیح ہے جیسا کہ اکثر نسخوں میں ہے شارحین نے جو فہم پیش کی ہے وہ (ضاع) کے مطابق ہے پھر (مات) سے مراد احد العاقدین (بائع و

مشتری) کی موت ہے، مبیع کو فاعل قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ اس کے لئے (مات) نہیں بلکہ (هلك) کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ احناف کا باہم اس بابت اختلاف ہے کہ ایجاب وقبول سے ملکیت ثابت ہوتی ہے یا حقِ ملکیت؟ تفاصیل حواشی ہدایہ دیکھے جا سکتے ہیں۔

حدثنا فروة بن أبي المغراء أخبرنا علي بن مسهر عن هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت لَقَلَّ يومٌ كانَ يأتي علَى النبيِ ﷺ إلا يأتِي فيهِ بيتَ أبي بكرٍ أحدَ طرفَي النَّهارِ فلَمّا أُذِنَ لَه في الخُروجِ إلَى المدينةِ لَمْ يَرُعْنَا إلا وقَدْ أتَانَا ظُهرًا فخُبِّرَ بِهِ أبو بكرٍ فقالَ ما جاءَ نَا النبيُ ﷺ في هذه الساعةِ إلا لأمرٍحَدثَ فلمّا دخلَ عليهِ قالَ لأبي بكرٍ أخرِجْ مَنْ عندَكَ قال يا رسولَ اللهِ إنما هُما ابنتايَ يعني عائشةَ و أسماءَ قال أشَعرْتَ أنه قد أذِنَ لِي في الخُروجِ؟ قال الصُّحبةَ يا رسولَ اللهِ قال الصُحبةَ قال يَا رسولَ الله إنَّ عندِيْ نَاقتَيْنِ أعددتُهمَا لِلخُروجِ فخُذْ إحداهمَا قال قدْ أخذتُهَا بالثَمنِ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ ایسے دن بہت ہی کم آئے جن میں نبی کریم ﷺ صبح وشام میں کسی نہ کسی وقت ابوبکرؓ کے گھر تشریف نہ لائے ہوں پھر جب آپ کو مدینہ کی طرف ہجرت کی اجازت دی گئی تو ہماری گھبراہٹ کا سبب یہ ہوا کہ آپ ظہر کے وقت ہمارے گھر تشریف لائے جب حضرت ابوبکرؓ کو آپ کی آمد کی اطلاع دی گئی تو انہوں نے بھی یہی کہا کہ نبی کریم ﷺ اس وقت ہمارے یہاں کوئی نئی بات پیش آنے ہی کی وجہ سے تشریف لائے ہیں جب آپ ابوبکرؓ کے پاس پہنچے تو آپ نے فرمایا کہ اس وقت جو لوگ تمہارے پاس ہوں انہیں ہٹا دو ابوبکرؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ یہاں تو صرف میری یہی دو بیٹیاں ہیں یعنی عائشہ اور اسماءؓ۔ اب آپ نے فرمایا تمہیں معلوم ہے مجھے تو یہاں سے نکلنے کی اجازت مل گئی ہے ابوبکرؓ نے عرض کیا میرے پاس دو اونٹنیاں ہیں جنہیں میں نے نکلنے ہی کے لئے تیار کر رکھا تھا آپ ان میں سے ایک لے لیجئے آپ نے فرمایا کہ اچھا قیمت کے بدلے میں میں نے ایک اونٹنی لے لی۔

واقعہ ہجرت کے بارہ میں حضرت عائشہ کی حدیث ہے۔ (أخذتها بالثمن) محلِ استشہاد ہے۔ مہلب کہتے ہیں وجہِ استدلال یہ ہے کہ آپ کا (أخذ تها) کہنا اخذ أبالید نہ تھا (یعنی بالفعل آپ نے اونٹنی اپنے قبضہ میں نہ لی تھی) البتہ قیمت دینے کا ذکر کر کے حضرت ابوبکر کی ملکیت سے نکل گئی ابن حجر کہتے ہیں ان کی توجیہہ واضح نہیں ہے کیونکہ یہ واقعہ اس امر کے بیان کیلئے ذکر نہیں کیا لہذا صفتِ قبض کا اختصار ہے کیونکہ راوی کا مقصد اونٹنی کی خریداری وغیرہ کا قصہ بیان کرنا نہیں تھا لہذا یہ عدم اشتراطِ قبض کی دلیل نہیں بن سکتا ابن منیر کہتے ہیں مطابقت اس جہت سے بنتی ہے کہ بخاری یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جانور وغیرہ میں عقدِ بیع ہوتے ہی مشتری کا ذمہ ہوگا (اگر کوئی ضیاع یا اتلاف ہو جاتا ہے)۔ ان کا استدلال آپ کے الفاظ (قد أخذ تها) سے ہے جب کہ یہ معلوم ہے کہ آپ نے بالفعل اس کا قبضہ نہ لیا تھا بلکہ اسے ابوبکر کے پاس ہی رہنے دیا تھا۔ اور یہ بات مفہوم ہے کہ آپ کے مکارم اخلاق اس امر کا تقاضہ نہیں کرتے کہ مبیع کو ابوبکر کے پاس ہی رہنے دیں اور اتلاف کی صورت میں نقصان بھی انہی کا سمجھا جائے جب کہ آپ کے مدنظر جناب ابوبکر کی منفعت تھی اسی لئے ان کے اصرار کے باوجود بلا قیمت قبول نہ کیا۔ ابن حجر اس ساری توجیہہ کو تعسف قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دلالت، حدیث کے جملہ (فوضعه عندالبائع) پر نہایت واضح ہے جبکہ اس کی (أومات قبل أن يقبض) پر دلالت علی سبیل

استفہام وارد ہے، انہوں نے بالجزم حکم ذکر نہیں کیا بلکہ وہ احتمالی ہے لہذا ایسے احتمال کا بیان کرنا مناسب نہیں جس کی حدیث متحمل نہیں۔ البتہ ابن عمر کے اثر سے ان کی ذکر کردہ توجیہہ کی تائید ملتی ہے۔اس حدیث پر مفصل بحث (الھجرة) میں ہوگی وہاں کا سیاق اس سے اتم ہے۔ یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

بابُ لا يَبِيعُ عليٰ بَيعِ أخيه ولا يَسُومُ عليٰ سَومِ أخيهِ حتيٰ يأذَنَ لَهُ أو يَترُكَ

(کسی کے سودے پر اپنا سودا نہ کرے اور نہ کسی کے بھاؤ پر اپنا بھاؤ لگائے الا یہ کہ وہ اجازت دے یا اسے ترک کردے)

باب کے تحت ذکر کردہ حدیثوں میں اجازت یا ترک کی قید مذکور نہیں مگر مسلم کی نقل کردہ حدیث ابن عمر جو (عبيد الله بن عمر عن نافع) کے طریق سے ہے، میں یہ تقیید موجود ہے۔اس میں مزید (ولا يخطب على خطبة أخيه) بھی ہے (یعنی نہ اپنے بھائی کے رشتہ یا پیغام نکاح پر۔کوئی فیصلہ ہونے سے قبل۔اپنا پیغام بھجوائے)۔(إلا أن يأذن) دونوں باتوں سے ہی استثناء ہوسکتا ہے جیسا کہ امام شافعی کا قاعدہ ہے یہ احتمال بھی ہے کہ دوسرے کے ساتھ مختص ہے اس کی تائید النکاح میں ذکر کردہ روایت کے سیاق سے ہوتی ہے جو (ابن جريج عن نافع) کے حوالے سے ہے اس میں بیع کا ذکر کر کے پھر خطبہ کا ذکر ہے اس کے بعد یہ الفاظ ہیں (حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب)۔اسی لئے شافعیہ کے درمیان بھی اختلاف ہے کہ اجازت وترک کی قید صرف نکاح کے ساتھ ہی مختص ہے یا بیع کے ساتھ بھی، صحیح یہ ہے کہ دونوں کے ساتھ ہے۔نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں (لا يبيع الرجل على بيع أخيه حتى يبتاع أو يذر)۔(یعنی صرف بیع کا ذکر کر کے اس قید کا تذکرہ کیا)۔

علامہ انور لکھتے ہیں پہلے جملہ (لا يبيع الخ) کا تعلق بائع سے ہے اور دوسرے کا تعلق مشتری سے، اس کی صورت یہ بنتی ہے کہ دو آدمی سودا طے کر رہے ہیں ایک تیسرا دخل اندازی کر کے مشتری سے کہے اس سے نہ خریدو، میں تمہیں بیچتا ہوں تو یہ بائع کے لئے اضرار ہے۔یا وہ بائع سے کہے کہ اسے نہ بیچو مجھے بیچو، تو یہ مشتری کے لئے اضرار ہے۔

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أَنَّ رسولَ اللهﷺ قال لا يَبيعُ بعضُكُمْ عليٰ بيع أخيهِ

ابن عمرؓ نے روایت کیا کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا کوئی شخص اپنے بھائی کی خرید وفروخت میں دخل اندازی نہ کرے۔

اسماعیل سے مراد ابن ابی اویس ہیں۔(لا يبيع الخ) اکثر کے نزدیک یاء کے ثبوت کے ساتھ ہی ہے اس طرح لا نافیہ بنتا ہے، ناہیہ بھی ممکن ہے اس توجیہہ پر کہ اشباع کسرہ ہے جیسے (إنه من يتق و يصبر) میں ایک قراءت (من يتقي الخ) ہے یعنی اشباع کے ساتھ ہے۔کشمیہنی کے نسخہ میں (لا يبع) ہے۔(بعضكم على الخ) آگے ایک باب کے تحت عبداللہ بن یوسف عن مالک کی روایت میں (على بيع بعض) ہے (أخيه) والی روایت سے مسلمان تاجر کے ساتھ مختص ہونا ظاہر ہے اوزاعی اور شافعیہ میں سے ابوعبید بن حربویہ کی یہی رائے ہے۔اس سے بھی صریح مسلم کی (العلاء عن أبيه عن أبي هريرة) کی روایت ہے جس میں ہے (لا يسوم المسلم على سوم المسلم) جمہور کا موقف ہے کہ مسلم غیر مسلم کی تمیز نہیں اور ذکر الأخ مخرجِ غالب کے بطور ہے، اس کا

ظاہری مفہوم مراد نہیں۔

اسے مسلم، ابوداوٗد اور نسائی نے بھی (البیوع) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان حدثنا الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه قال نهىٰ رسولُ اللهﷺ أنْ يَبيعَ حاضرٌ لِبادٍ ولَا تناجَشُوا ولايبيعُ الرجلُ علىٰ بيعِ أخيهِ ولا يَخطُبُ علىٰ خِطبةِ أخيهِ ولَا تسألُ المرأةُ طلاقَ أختِهَا لِتَكفأَ ما في إنائِهَا

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال واسباب بیچے اور یہ کہ کوئی بڑھ کر بولی نہ دے اسی طرح کوئی شخص اپنے بھائی کے سودے میں مداخلت نہ کرے کوئی شخص دوسرے کے پیغام نکاح ہوتے ہوئے اپنا پیغام نہ بھیجے اور کوئی عورت اپنی کسی دینی بہن کو اس نیت سے طلاق نہ دلوائے کہ اس کا حصہ خود حاصل کرے۔

(أن يبيع الخ) صیغۂ نہی کا عطف اس کے معنی پر ہے گویا تقدیرِ کلام یوں ہے (قال لايبيع حاضر لباد) پھر اس معنی نہی پر صیغہ نہی (لا تناجشوا) کو معطوف کیا۔ (بيع حاضر للبادي) کی بحث ایک علیحدہ باب میں آرہی ہے۔ اسی طرح نجش پر بحث بھی اس کے اگلے باب میں ہوگی، خطبہ پر کتاب النکاح میں بحث ہوگی۔

علماء کہتے ہیں بیع پر بیع حرام ہے اسی طرح شراء پر شراء بھی۔ (اس کی صورت ابن حجر نے وہی ذکر کی ہے جو علامہ انور کے حوالے سے ذکر ہو چکی ہے) یہ امر مجمع علیہ ہے۔ سوم کی صورت یہ بنتی ہے کہ مشتری کوئی چیز پکڑے تاکہ اسے خریدے تو کوئی اس سے کہے اسے واپس کر دو (ابھی سودا طے نہیں ہوا) میں تجھے یہی چیز کوالٹی میں اس سے بہتر یا اس سے ارخص دیتا ہوں یا بائع سے کہے اس سے واپس لے لو میں تجھے زیادہ قیمت لگا تا ہوں اس کا موقع ومحل قیمت پر اتفاق رائے اور ان کے میلان کے بعد ہوگا۔ اگر یہ میلان صریح ہے تو اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اور اگر ظاہر تھا تو شافعیہ کے اس میں دو قول ہیں۔ ابن حزم نے یہ شرط لگائی ہے کہ بائع کا میلان ورجحان تھا وہ کہتے ہیں کہ حدیث میں اس موقع ومحل کی کوئی دلالت نہیں مگر جواب دیا گیا ہے کہ سوم کے مسئلہ میں محل تحریم کا تعین از حد ضروری ہے کیونکہ اس سلعہ (سامان) کا سوم جو ایسے خریداروں کو بیچا جاتا ہے جو زیادہ قیمت دیں، بالاتفاق جائز ہے (جیسے نیلامی میں ہوتا ہے) لہذا یہ تعین ضروری ہے کہ کہاں سوم حرام ہوگا (گویا نیلامی میں فروخت کنندہ کا کسی ایک کی طرف رجحان و میلان ظاہر نہیں ہوتا لہذا اس کی یہ صورت ممنوعہ نہیں بنتی)۔ بعض شافعیہ اور ابن حزم نے حدیث (الدين النصيحة) سے استدلال کرتے ہوئے اگر کسی مشتری کے ساتھ کوئی بہت بڑا دھوکہ ہونے جارہا ہو تو اس صورت حال کو اس نہی سے استثناء کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس نصیحت کا مطلب یہ نہیں کہ اب بیع علی بیع یا سوم علی سوم کر لے وہ ویسے ہی اسے اس دھوکہ سے یا چیز کی اصل قیمت سے آگاہ کر سکتا ہے۔ تو اس سے دونوں حدیث پر عمل ہو جائے گا جمہور کا یہ بھی موقف ہے کہ اس نہی کے باوجود اگر ایسا کر لیا تو بیع صحیح ہوگی اگرچہ فاعل آثم ہوگا، مالکیہ اور حنابلہ سے دو قول مروی ہیں۔ اس حدیث کو تمام اصحاب صحاح نے نقل کیا ہے۔

بابُ بيعِ المُزايَدَةِ (بذریعہ نیلامی خرید وفروخت)

وقال عطاءٌ أدركتُ الناسَ لا يرونَ بأسًا بِبَيعِ المَغانمِ فِيمَنْ يَزِيدُ (بقول عطاء میں نے دیکھا کہ لوگ مغانم کی اس طریقہ سے بیع میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے)۔

چونکہ سابقہ باب میں نرخ کے اوپر نرخ لگانے کی نہی مذکور تھی تو چاہا کہ موضع تحریم کی وضاحت کر دیں (جس کی تفصیل ذکر ہو چکی ہے) بیع مزایدہ کے بارہ میں ایک حدیثِ انس بھی ہے کہ آنجناب نے ایک حِلس (زین کے نیچے رکھی جانے والی گدی کو کہتے ہیں)۔ اور پیالہ سامنے رکھ کر بولی شروع کی ایک شخص نے ایک درہم کی بولی لگائی آپ نے فرمایا کون اس سے زیادہ میں خریدتا ہے تو ایک شخص نے دو درہم میں خرید لئے ،اسے احمد اور اصحاب سنن نے تخریج کیا ہے۔ اس ترجمہ کے ساتھ بزار کی نقل کردہ حدیث سفیان بن وھب کی تضعیف کا اشارہ بھی کرتے ہیں جس میں آنجناب کے حوالے سے بیع مزایدہ کی نہی کا ذکر ہے، اس کی سند میں ابن لھیعہ ہیں۔ (و قال عطاء الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے، عطاء اور مجاہد سے بھی نحوہ منقول ہے ابن ابی شیبہ اور سعید نے مجاہد سے نقل کیا ہے کہ اخماس (خمس کی جمع) اسی طرح فروخت کئے جاتے تھے۔ ترمذی حدیث انس مذکور نقل کر کے لکھتے ہیں کہ بعض اہل علم کے ہاں اسی پر عمل ہے، غنائم اور مواریث کی بیع مزایدہ میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ ابن العربی لکھتے ہیں غنائم اور مواریث کے ساتھ مختص کرنے کا کوئی معنی نہیں (تک نہیں، یعنی سبھی اشیاء کی نسبت جائز ہے)۔ شاید ترمذی نے اس قید کا ذکر ابن خزیمہ، ابن جارود اور دار قطنی کی نقل کردہ زید بن اسلم کے طریق سے حدیث ابن عمر کی بناء پر کیا ہے جس میں ہے کہ آنجناب نے منع فرمایا (أن يبيع أحد كم على بيع أحدحتى يذر الا الغنائم والمواريث) گویا مخرج غالب کے طور پر بیع مزایدہ کے ضمن میں بھی غنائم و مواریث کا ذکر اس لئے کر دیا کہ عموما انہی کی فروخت بذریعہ نیلامی ہوتی تھی (موجودہ دور میں سرکاری اشیاء خواہ کسی قسم کی بھی ہوں، کی فروخت کے لئے قانونا باقاعدہ اعلان کر کے نیلامی کے ذریعہ فروخت کرنا ضروری ہے شاید اس کی اساس غنائم کی فروخت کی بابت یہی حدیث ہے اس کی حکمت ظاہر ہے کہ کسی ایک یا دو کو از خود فروخت کر دینے سے باقیوں کی حق تلفی ہوتی ہے) مگر دوسری اشیاء بھی اشتراک حکم کے سبب انہی کے ساتھ ملحق ہیں۔ اوزاعی اور اسحاق نے اس کے ظاہر سے استدلال کرتے ہوئے صرف غنائم اور مواریث کی بیع مزایدہ جائز قرار دی ہے، نخعی سے بھی کراہت منقول ہے۔

حدثنا بشر بن محمد أخبرنا عبد الله أخبرنا الحسين المكتب عن عطاء بن أبي رباح عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما أن رجلًا أعتقَ غلامًا له عن دُبُرٍ فاحتاجَ فأخَذهُ النبيُ ﷺ فقالَ مَنْ يَشتَريهِ مِنّي؟ فاشتَرَاهُ نُعيمُ بنُ عبد اللهِ بِكذَا وكذَا فدَفَعَهُ إليهِ

جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک غلام اپنے مرنے کے بعد کی شرط کے ساتھ آزاد کیا لیکن اتفاق سے وہ شخص مفلس ہو گیا تو نبی کریم ﷺ نے اس کے غلام کو لے کر فرمایا کہ اسے مجھ سے کون خریدے گا اس پر نعیم بن عبداللہؓ نے خرید لیا اور آپ نے غلام ان کے حوالہ کر دیا۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک اور حسین المُکتب سے مراد المعلم ہیں (دونوں لفظ ہم معنی ہیں)۔(من يشتر يه الخ)اس سے استدلال ترجمہ ہے۔اس کی مفصل بحث (بیع المدبر) کے تحت آئے گی (بکذا او کذا) کی تفصیل ذکر کی جائے گی کہ آٹھ سو درہم میں خریدا۔اسماعیلی نے اعتراض کیا ہے کہ اس قصہ مدبر میں بیع مزایدہ ثابت نہیں ہوتی کیونکہ مزایدہ میں کئی اشخاص اپنی اپنی قیمت ذکر کرتے ہیں یہاں ایک ہی شخص نے قیمت بتا کر خرید لیا۔ابن بطال نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ استدلال آنجناب کے الفاظ (من يشتر يه مني) سے ہے گویا آپ نے تو اس غلام کو اسی غرض کے لئے پیش کیا تھا (اگر جواب میں ایک ہی شخص کی بولی آئی تو مسئلہ تو ثابت ہو گیا۔) شاہ صاحب یہ جواب دیتے ہیں کہ جس شخص نے اسے مدبر بنایا تھا وہ مفلس ومحتاج تھا اور مفالیس کی فروخت مزایدۃً ہی ہوتی ہے پھر جب آنجناب نے دیکھا کہ کوئی اس کی طرف توجہ نہیں کر رہا تو خود بیع کا معاملہ سنبھالا جیسے ولی بچوں کے معاملات سنبھال لیتا ہے۔اگر کسی کی طرف سے اس سے زیادہ بولی لگائی جاتی تو یقیناً اسے فروخت کیا جاتا (یہ بھی احتمال ہے کہ راوی نے اختصار کر کے مآل کار جس کے ہاتوں فروخت کیا یعنی نعیم بن عبداللہ، ان کا تذکرہ کر دیا)۔

علامہ انور (من يشتر يه مني) کے تحت لکھتے ہیں کہ شافعیہ اور ان کے ہمنواؤں نے اس سے بیع مدبر (یعنی اس غلام کی فروخت جسے مدبر بنایا گیا ہو، اس سے مراد وہ غلام جس سے اس کا آقا وعدہ کرے کہ میرے مرنے کے بعد تم آزاد ہو) کے جواز پر تمسک کیا ہے حنفیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ وہ مدبر مقید تھے مگر مسلم اور نسائی کی روایت کے الفاظ اس کا رد کرتے ہیں اس میں حضرت جابر کے حوالے سے ہے کہ بنی عذرہ کے ایک شخص نے اپنے غلام کو (عن دبر) آزاد کیا۔تو اس سے مطلقاً مدبر ہونا ہی ظاہر ہے۔اصل جواب یہ ہے کہ اس غلام کی فروخت اس وجہ سے نہ ہوئی تھی کہ مدبر کو فروخت کرنا شرع میں جائز ہے بلکہ اصل سبب یہ تھا کہ اس شخص کا کوئی اور اس کے علاوہ مال نہ تھا اس کے باوجود اس نے مرنے کے بعد اسے آزاد کرنے کا وعدہ کیا تو آنخضرت نے اسے تعزیراً فروخت کیا جیسا کہ نسائی میں ہے کہ آپ کو جب پتہ چلا تو اس سے فرمایا (ألك مال غيره؟) کیا تمہارے پاس اس کے علاوہ اور مال ہے؟ انہوں نے کہا نہیں اس پر آپ نے فرمایا (من يشتر يه مني) علامہ سندھی اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ سفیہ (بیوقوف) کو روکا جائے گا اور اس کے تصرف کو رد کیا جائے گا اور شاید امام بخاری بھی یہی رائے رکھتے ہیں تو انہوں نے اسی عنوان سے ایک ترجمہ قائم کیا ہے (باب من رد أمر السفيه والضعيف العقل) پھر اس کے تحت یہی حدیث باب نقل کی ہے۔تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ دراصل باب حجر (یعنی اسے تصرف سے روک دینا) اور اس کے تصرف کا الغاء تھا۔اگر چہ ان کے تراجم سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ اسے عمومی حکم کا درجہ دیتے ہیں کیونکہ شارع کی ولایت تمام ولاۃ کی ولایت سے بالاتر ہے تو آنجناب کے تصرفات بھی ان کے تصرفات سے فوقیت رکھتے ہیں اور آپ کے لئے وہ کچھ جائز ہے جو دوسروں کے لئے نہیں۔اسکی نظیر ابوداؤد کی ایک روایت جسے (باب من قتل عبده) کے تحت نقل کیا ہے کہ ایک شخص دہائی دیتا ہوا آیا تحقیق پر یہ صورتحال معلوم ہوئی کہ وہ ایک غلام تھا جس نے اپنے مالک کی ایک لونڈی کے ساتھ زنا کر لیا مالک نے غصہ میں آکر اس کا آلہ تناسل کاٹ دیا آپ نے فرمایا میرے پاس اس کے مالک کو لایا جائے مگر وہ بھاگ گیا، آپ نے اسے آزاد کر دیا وہ کہنے لگا (على من نصرتي) کون میری حمایت کریں گے، فرمایا ہر مسلمان تو کسی کا غلام آزاد کر دینا یا بیچ دینا آنجناب کے ساتھ بحثیت شارع، خاص ہے آج اگر کوئی اپنے غلام کے ساتھ اس طرح کرے تو سزا کے طور پر اس کے غلام کو آزاد نہیں کیا جائے گا کیونکہ اصل قاعدہ تو (الجروح قصاص) کا ہے تو یہ دراصل باب تعزیر اور حجرِ تصرف سے ہے۔علامہ عینی نے یہ موقف اختیار کیا کہ آپ نے اسے فروخت نہ کیا تھا بلکہ

اجرت پر کسی کے حوالے کیا تھا، اہل مدینہ کی لغت میں بیع بمعنی اجارہ ہے۔ دارقطنی کی روایت اس کی تائید کرتی ہے جو محمد باقر سے مرسلا ایک دوسرے قصہ کے بارہ میں ہے، اس کے لفظ یہ ہیں (باع رسول اللهﷺ خدمة المدبرة) (یعنی اس کی خدمات اجرۃً کسی کے حوالے کر دیں)۔ مولانا بدر لکھتے ہیں کہ زیلعی نے بھی احناف کا مشہور جواب کہ یہ مدبر مقید تھا، ردکرتے ہوئے یہی موقف اختیار کیا ہے کہ یہ بیع دراصل اس کی خدمات کو قیمۃً کسی کے حوالے کرنا تھا، دارقطنی کی اس روایت سے تمسک کیا ہے، اس میں راوی ابوجعفر کے الفاظ ہیں (إنما أذن في بيع خدمته)، طحاوی نے بھی اس بیع کو اجارہ پر محمول کیا ہے۔

بقول قسطلانی احمد بھی بیعِ مدبر کے جواز کے قائل ہیں جب کہ مالک اور ابوحنیفہ عدم جواز کے، صحابی نعیم بن عبداللہ کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ ان کا لقب نحام تھا کیونکہ حدیث میں ہے نبی اکرم نے فرمایا میں جنت میں داخل ہوا وہاں نعیم کی نحمہ یعنی کھنکھارنے کی آواز سنی، قدیم الاسلام تھے عدوی قریشی ہیں۔ قبیل فتح تک مکہ میں رہے ان کی قوم نے ان کے مقام ومرتبہ کے باعث ہجرت سے روکے رہا اور کہا جس دین کی چاہو اتباع کرو مگر ہمارے پاس ہی رہو آخر کا مدینہ آئے آنجناب نے معانقہ فرمایا اور بوسہ دیا۔ اس حدیث کو تمام الستہ نے نقل کیا ہے۔

بابُ النَجشِ ومَنْ قالَ لا يَجوزُ ذٰلكَ البَيْعُ (نجش کے بارہ میں)

وقال ابن أبي أوفى: الناجشُ آكِلُ رِبًاخائنٌ وهوَ خِداعٌ باطلٌ لا يَحِلُّ. قالَ النبيُّ ﷺ: الخَديعةُ في النَّارِ ومَنْ عمِلَ عملًا ليسَ عليهِ أمرُنَا فهوَ رَدٌّ

(ابن ابی اوفی نے کہا کہ "ناجش" سود خور اور خائن ہے اور نجش فریب ہے، خلاف شرع، بالکل درست نہیں۔ نبیﷺ نے فرمایا کہ فریب دوزخ میں لے جائے گا اور جو شخص ایسا کام کرے جس کا حکم ہم نے نہیں دیا تو وہ مردود ہے)۔

نجش لغت میں شکار کرنے کے لئے ہانکا لگانے کو کہتے ہیں، شرع میں اس سے مراد ملی بھگت سے کسی آدمی کا کسی چیز کی زیادہ قیمت لگانا، حالانکہ اس کا خریداری کا ارادہ نہیں تا کہ اصل خریدار بھی زیادہ قیمت کے ساتھ اسے خرید لے (جیسے نیلامیوں میں عموما ہوتا ہے کہ جعلی خریدار بولی چڑھانے کے لئے قیمت بتلاتے ہیں) اور یہ فروخت کنندہ کی ملی بھگت سے ہوتا ہے لہذا دونوں گناہ میں حصہ دار ہیں۔

(ومن قال الخ) ان کا اشارہ عبدالرزاق کی تخریج کردہ عمر بن عبدالعزیز کے طریق سے منقول روایت کی طرف ہے کہ ان کے ایک عامل نے اس طریقہ سے سبی (یعنی اپنے حصہ میں آنے والے قیدی غلام) کو بیچا اور ان سے کہنے لگا کہ اگر ایسا نہ کرتا تو زیادہ قیمت نہ لگتی اس پر کہنے لگے (هذا نجش لا يحل) (یعنی یہ دھوکہ ہے، حلال نہیں) پھر منادی کو بھیج کر بیع واپس کرائی۔ ابن بطال کہتے ہیں علماء کا ناجش کے عاصی ہونے پر اجماع ہے بیع اگر ہو چکی ہے، کے بارہ میں اختلاف ہے، ابن منذر نے محدثین کے ایک گروہ سے اس سودے کا فساد (یعنی عدم انعقاد) نقل کیا ہے۔ اہل ظاہر کا بھی یہی قول ہے، مالک سے ایک روایت اور حنابلہ کا مشہور قول بھی یہی ہے۔ شافعیہ کی ایک توجیہہ بھی یہی ہے، اصح ان کے ہاں صحت بیع ہے جب کہ کرنے والا آثم ہے۔ احناف کی رائے بھی یہی ہے۔ امام شافعی اس شرط پر فاعل کو گناہگار قرار دیتے ہیں کہ اسے اس نہی کا علم تھا۔ شارحین نے اس کا جواب دیا ہے کہ نجش دھوکہ ہے اور دھوکہ کرنے کی حرمت سے سبھی واقف ہیں اگرچہ خصوصی طور سے اس حدیث سے نہ بھی واقف ہوں بخلاف بیع علی بیع کے کہ کئی دفعہ اس کی نہی کا پتہ نہیں ہوتا۔

(وقال ابن أبی أوفی الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے امام بخاری نے (الشهادات) میں نقل کیا ہے۔ یہ قول ان کا اپنا ہے مگر اس سے قبل (إن الذین یشترون بعهد الله وأیما نهم ثمنا قلیلا) کا شان نزول بیان کرتے ہوئے ایک شخص کا قصہ ذکر کرتے ہیں کہ مال بیچنے کے لئے جھوٹی قسم کھائی کہ اسے اتنی قیمت مل رہی تھی مگر نہ دیا اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن ابی شیبہ اور سعید نے بھی اس کا موقوف حصہ نقل کیا ہے جب کہ طحاوی نے پوری روایت نقل کی مگر خائن کی بجائے (ملعون) کا لفظ ذکر کیا ہے۔ ابن اوفی زیادہ قیمت بتلانے والے کو بھی ناجش قرار دیتے ہیں کہ صورۃً اس کا عمل بھی جعلی خریدار سے مشابہ ہے اور وہی مقصد ہے لہذا حکم میں برابر ہیں۔ اسی وجہ سے اسے سود خور کہا گیا ہے، ابن عبدالبر، ابن العربی اور ابن حزم نے اس تحریم کو اس امر کے ساتھ مقید کیا ہے کہ بتلائی گئی زیادہ قیمت ثمن المثل سے زائد ہو، ابن العربی لکھتے ہیں مثلاً اگر کسی آدمی نے دیکھا کہ کم قیمت لگائی جا رہی ہے تو اس نے خیر خواہی کرتے ہوئے ایک قیمت لگا دی (یعنی اس کا خریدنے کا ارادہ نہیں تھا) تا کہ اصل خریدار بھی اوپر آ جائے تب یہ گناہگار نہ ہوگا اور نہ ناجش قرار پائے گا بلکہ اپنی خیر خواہی پر اجر پائے گا۔ بعض متأخرینِ شافعیہ نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ ابن حجر اسے محل نظر کہتے ہیں نصیحت (خیر خواہی) یہ نہیں کہ جعلی خریدار بن کر بولی لگائے بلکہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ بائع کو بتلا دے کہ اس کے مال کی کم قیمت لگائی جا رہی ہے۔ (وهو خداع باطل الخ) یہ امام بخاری کا تفقہ ہے، ابن اوفی کی کلام کا تتمہ نہیں (قال النبی ﷺ الخ) یہ دو حدیثیں ہیں، دوسری کتاب الصلح میں آئے گی۔ جب کہ حدیثِ خدیعہ، الکامل لابن عدی میں قیس بن سعد بن عبادہ کے واسطہ سے مروی ہے، کہتے ہیں اگر نبی اکرم سے یہ نہ سنا ہوتا کہ (المکر والخدیعة فی النار) کہ مکر و خدیعت آگ میں ہیں تو میں امکر الناس ہوتا۔ طبرانی نے الصغیر میں ابن مسعود، حاکم نے المستدرک میں حضرت انس اور اسحاق بن راھویہ نے بھی اپنی مسند میں ابوھریرہ سے یہی حدیث روایت کی ہے مگر ہر ایک کی سند میں مقال ہے جب کہ قیس والی سند (لا بأس به) ہے ابن مبارک نے بھی (البر والصلة) میں بلغنی کے لفظ کے ساتھ اسے نقل کیا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ مصنف کے نزدیک یہ بیع اصلاً جائز ہی نہیں کیونکہ اس سے نھی وارد ہے میں کہتا ہوں نہی ہمیشہ بطلان کو مستلزم نہیں ہوتی ہم عہدِ صحابہ سے لے کر زمانہ ائمہ تک دیکھتے ہیں کہ کسی جگہ جب نہی وارد ہوتی ہے تو بعض اسے کراہت پر محمول کرتے ہیں بعض بطلان پر، تو اس میں کوئی ضابطہ کلیہ نہیں امام بخاری اکثر مواضع میں نہی کو بطلان پر ہی محمول کرتے ہیں کم ہی جگہوں میں نہی آئی اور مصنف نے جواز قرار دیا ہے بلکہ وہ حنفیہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ نہی کے باوجود صحت کا حکم لگاتے ہیں۔ ابن ہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ عبادات میں نہی موجبِ بطلان نہیں ہوتی مگر التحریر میں اس کے برعکس لکھا اور اسے عبادات میں موجب بطلان قرار دیا ہے، شارح کو چاہئے تھا کہ اس کی نشاندہی کرتے۔ کہتے ہیں کہ فتح القدیر میں ان کی تعبیر صاحب ھدایہ کی تعبیر سے اولی ہے جو لکھتے ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہی مشروعیت کی تقریر کرتی ہے، یہ ایک بعید تعبیر ہے۔ کہتے ہیں (وهو خداع باطل) کہہ کر امام بخاری غیر جائز قرار دیتے ہیں ہم بھی عدم حلت کے قائل ہیں لیکن کلام اس بارہ میں ہے کہ اگر کوئی کر لے تو اس کا نفاذ ہوگا یا نہیں؟۔ اسی طرح (من عمل عملا الخ) سے بھی بخاری عدم جواز پر استدلال کرتے ہیں (رد) سے مراد باطل لیتے ہیں جب کہ دوسروں کے ہاں اس کا معنی (غیر مقبول) اور معصیت ہے۔ جملة القال یہ ہے کہ تقسیم ان کے ہاں ثنائی ہے، چیز یا صحیح ہوگی یا باطل جب کہ ہمارے نزدیک تقسیم ثلاثی ہے (ان دو مذکورہ کے علاوہ تیسری تقسیم یہ ہے کہ ایک وجہ سے صحیح اور دوسری وجہ سے باطل ہونا۔ میرے نزدیک

بدعت ہر وہ امر (یعنی دین کا حصہ یا دینی مسئلہ قرار دیتے ہوئے) جو پہلی تین صدیوں کے بعد، جو (المشہود لہا بالخیر) ہیں (یعنی آنجناب نے انہیں خیرالقرون کہا ہے) ظاہر ہوئی بشرطیہ کہ شریعت کے پردے میں ہو (یعنی دین کا حصہ قرار دی جارہی ہو)۔

حدثنا عبداللہ بن مسلم حدثنا مالك عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال

نَهَى النبيُّ ﷺ عن النَّجش

عبداللہ ابن عمرؓ نے روایت کیا کہ نبی کریم ﷺ نے نجش سے منع فرمایا تھا۔

نجش میں مشہور جیم کی زبر ہے، مطرزی نے سکون بھی نقل کیا ہے۔ اسے مسلم اور نسائی نے (البیوع) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں روایت کیا ہے۔

بابُ بَیعِ الغَرَرِ و حَبَلِ الحَبَلَةِ (دھوکہ کی بیع اور حمل کی بیع)

(حبل) مصدر ہے بمعنی حمل جبکہ حبلہ حابل کی جمع ہے جیسے ظالم وکاتب کی جمع ظلمۃ وکتبۃ ہے، ھاء برائے مبالغہ ہے، بعض نے برائے علامتِ تانیث قرار دی ہے (امرأۃ حابلة) نادر ہے اس میں تاء برائے تانیث ہی ہے۔ بعض نے حبلہ کو محبول کا اسم مصدر قرار دیا ہے بقول صاحب المحکم اس امر میں اختلاف ہے کہ ہر مؤنث پر اس کا اطلاق ہوسکتا ہے یا صرف آدمیات کے لئے خاص ہے، نووی نے تخصیص پر اہل لغت کا اتفاق نقل کیا ہے۔ حدیثِ باب میں بیع غرر کا صراحۃً ذکر نہیں، ان کا اشارہ مسند احمد کی ابن اسحاق کے طریق سے روایت میں ہے جسے وہ نافع عن ابن عمر سے، اسی طرح ابن حبان سلیمان تیمی کے طریق سے نافع عن ابن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ آنجناب نے بیع غرر سے منع فرمایا۔ مسلم نے اس نہی کو ابوھریرہ، ابن ماجہ نے ابن عباس، طبرانی نے سھل بن سعد اور احمد نے ابن مسعود کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ احمد کی ابن مسعود سے روایت میں ہے (لا تشتروا السمك في الماء فإنه غرر)۔ (یعنی پانی کے اندر موجود مچھلیوں کو نہ خریدو کہ اس میں دھوکہ ہوسکتا ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے فضاء میں پرندے اور معدوم یا مجہول شی کی خریداری بھی اس زمرہ میں آئے گی۔ نووی کہتے ہیں یہ ایک اصل ہے جس کے تحت بے شمار مسائل آتے ہیں۔ دو امر اس سے مستثنیٰ ہیں ایک وہ جو مبیع میں شامل ہے اگر جدا ہو تو اس کی بیع صحیح نہ ہو، دوسری وہ جن سے حقارت کے سبب یا ان کی تمییز وتعیین میں دشواری ہونے کے سبب تسامح کیا جاتا ہے۔ اول کی مثال گھر کی بنیادوں یا حاملہ جانور کی فروخت، دوسری کی مثال جبہ محشوہ (یعنی کڑھائی والا جبہ) اور شرب من السقاء۔ کہتے ہیں کہ علماء کا اختلاف مبیع کے حقیر یا اس کی تمییز یا تعیین کے دشوار ہونے پر مبنی ہے اگر کوئی شی اس قسم کی ہو تو اس میں غرر کالمعدوم (یعنی دھوکہ نہ ہونے کے برابر) ہے تو بیع صحیح قرار پائے گی۔

طبری نے بسند صحیح ابن عباس سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں مجھے تو اس بیع غرر میں کوئی حرج نظر نہیں آتا۔ ابن بطال کہتے ہیں شاید انہیں یہ نہی نہیں پہنچی۔

حدثنا عبداللہ بن یوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما أَنَّ رسولَ اللہ ﷺ نهىٰ عنْ بيعِ حَبَلِ الحَبَلَةِ و كانَ بيعًا يَتَبَايَعُهُ أهلُ الجاهليةِ

كَانَ الرجلُ يَبتَاعُ الجَزورَ إلي أن تُنتَجَ النَاقةُ ثمَّ تُنتَجُ التي في بَطنِهَا
عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حمل کے حمل کی بیع سے منع فرمایا یہ طریقہ جاہلیت میں رائج تھا ایک شخص ایک اونٹ یا اونٹنی خرید تا اور قیمت دینے کی معیاد یہ مقرر کرتا کہ ایک اونٹنی جنے پھر اس کے بعد اس کی اونٹنی بڑی ہو کر جنے۔

(و كان الخ) کان کی ضمیر حمل کی خریداری سے متعلق ہے۔ موطا میں بھی یہ تشریح حدیث کے ساتھ ہی متصل ہے اسماعیلی کے ہاں یہ کلامِ نافع اور حدیث میں مدرج ہے (السلم) کی روایت میں اس کے کلامِ نافع ہونے کی تصریح آئے گی جبکہ (أيام الجاهلية) میں (عبيدالله عن نافع عن ابن عمر) کے حوالے سے روایت کے سیاق سے بظاہر یہ ابن عمر کی تشریح معلوم ہوتی ہے۔ ابن عبدالبر نے جزم کے ساتھ ابن عمر کا قول قرار دیا ہے اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ مسلم کی لیث اور ترمذی ونسائی کی ایوب کے طریق سے، دونوں نافع سے، روایت میں یہ تفسیری عبارت نہیں ہے، احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے (سعيد بن جبير عن ابن عمر) کے حوالے سے بھی اس کے بغیر روایت نقل کی ہے (الجزور) جیم کی زبر کے ساتھ اونٹ واونٹنی دونوں پر اطلاق ہوتا ہے مگر لفظ مؤنث ہے چنانچہ (هذه جزور) کہا جائے گا اگرچہ مراد اونٹ ہی ہو مگر یہ بھی محتمل ہے کہ حدیث میں اس کا ذکر بطورِ قید ہو کہ اہل جاھلیت اس قسم کی بیع صرف جزور یا لحمِ جزور ہی میں کرتے تھے، یہ احتمال بھی ہے کہ بطور مثال اس کا ذکر کیا ہو، حکم کے اعتبار سے جزور وغیر جزور میں کوئی فرق نہ ہو۔ علامہ انور (حبل الحبلة) کی بابت لکھتے ہیں کہ بعض اسے مبیع جب کہ بعض اسے اجل (یعنی مقرر کردہ مدت) قرار دیتے ہیں۔

(إلى أن تنتج) ناقہ فاعل ہے۔ اس فعل کا لغت عرب میں وقوع صیغۂ فعل جو کہ مسندالی المفعول ہے، پر ہوا ہے جو اپنے اندر ندرت رکھتا ہے۔ (ثم تنتج الى الخ) یعنی پھر نو مولود اونٹنی بھی جوان ہو کر بچہ جنے، عبیداللہ کی روایت میں یہ قدر زائد موجود نہیں اس میں (ثم تحمل التي في بطنها) پر اقتصار ہے۔ جویریہ کی روایت اس سے بھی مختصر ہے اس میں (إن تنتج الناقة ما في بطنها) پر اقتصار ہے۔

اس روایت کے ظاہر پر ہی سعید بن مسیّب، مالک، شافعی اور ایک جماعت کا موقف مبنی ہے یعنی وہ ثمن کے ساتھ اونٹنی کے بچہ کے بچہ جننے تک سودا کرے، بعض نے (عبیداللہ کی روایت کے مطابق) جانور کے وضعِ حمل اور اس جانور کے حاملہ ہونے تک قرار دیا ہے، جویریہ کی روایت کے مقتضا کے مطابق کسی کا قول نظر سے نہیں گذرا یعنی (پہلی) اونٹنی (یا کسی اور جانور) کے وضع حمل تک۔ ان تینوں صورتوں کی بیع کو بوجہ مجھول الحال ہونا، منع قرار دیا گیا ہے۔ اس تشریح کے مطابق اس روایت کا (السلم) کے تحت نقل کرنا مناسب تھا جو کہ وہاں بھی ہے ابوعبیدہ، ابوعبید، احمد، اسحاق اور اکثر اہل لغت نیز ترمذی نے بھی اسی پر جزم کیا ہے کہ اس سے مراد دابہ کے وضع حمل کے نِتاج کے ولد کی بیع ہے۔ (بيع ولد نتاج الدابة) (یعنی اگر خریداری اونٹنی سے متعلق ہے تو مثلا اس اونٹنی جو کہ حاملہ ہے کے وضع حمل کے نتیجہ میں اگر اونٹنی پیدا ہوئی تو وہ اونٹی جوان ہو کر حاملہ ہو پھر اس کا بچہ نر ہو یا مادہ، کی قیمت چکاتے تھے) چونکہ یہ بیع سراسر سودے (مبیع) کی لاعلمی پر مبنی ہے لہذا اس سے منع کر دیا گیا کہ اس میں دھوکہ اور کسی ایک فریق کے نقصان کا قوی اندیشہ ہے اسی لئے امام بخاری نے ترجمہ کے شروع میں بیع غرر کی طرف اشارہ کیا علاوہ ازیں مذکور پہلی تشریح کی طرف بھی اسی روایت کو کتاب السلم میں بھی ذکر کر کے اشارہ کر دیا اور وہی تشریح راجح ہے کہ حدیث اس کے موافق ہے اگرچہ اکثر اہل لغت دوسری تشریح کا ذکر کرتے ہیں لیکن امام احمد نے (ابن اسحاق عن نافع) کے طریق سے یہی روایت نقل کرتے ہوئے اہل لغت کی ذکر کردہ تشریح کے موافق سیاقِ حدیث نقل کیا ہے، اس کے الفاظ ہیں (نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر قال إن أهل الجاهلية كانوا يبتاعون ذلك

البیع یتباع الرجل با لشارف حبل الحبلة فنھوا عن ذلك)۔ ابن التین لکھتے ہیں محصلِ اختلاف یہ ہے کہ کیا مراد (البیع إلی أجل) ہے یا جنین کی بیع؟ (یعنی کیا مبیع وہ اونٹنی بذاتِ خود ہے یا اس کے پیٹ کا بچہ) اگر اونٹنی ہے تو قیمت تو چکا دی جاتی تھی مگر وہ فروخت کنندہ کے پاس ہی رہتی تھی تا آنکہ بچہ پھر اس کا بچہ بھی بچہ جنے اسے، إلی أجل۔ سے تعبیر کیا گیا۔ پھر اگر اجل مراد ہے تو کیا یہ اجل ماں کا بچہ جننا یا اس کے بچے کا بچہ جننے تک ہوتی تھی؟ اور اگر جنین کی بیع مراد ہے تو کیا پہلے جنین کی یا یہ جنین بڑا ہو کر (اگر اونٹنی ہے) خود حاملہ ہو تو اس کے جنین کی بیع؟ صاحب المحکم نے ایک اور قول اس ضمن میں ذکر کیا ہے کہ اس سے مراد (بیع ما فی بطون الأنعام) حیوانات کے بطون میں (یعنی حمل کے دوران) جو کچھ ہے ان کی بیع، چونکہ اس میں دھوکہ ونقصان کا احتمال ہے اس لئے منع فرما دیا، یہ تفسیر سعید بن میسّب سے منقول ہے (شاید یہی سب سے مناسب ہے اس کی تائید پانی کے اندر مچھلیوں کی خریداری کی ممانعت سے ہوتی ہے)۔ سوائے ابن کیسان اور ابوعباس مبرد کے تمام کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حبلہ سے مراد حاملہ حیوانات ہیں، صاحب المحکم کے مطابق ابن کیسان اس سے مراد کچے انگور (یعنی جو ابھی بیلوں پر ہوں) لیتے ہیں یعنی پکنے سے پیشتر ان کی خریداری سے منع کیا۔ ابن حجر کہتے ہیں اس پر (حبلہ) کی باء کو جزم کے ساتھ پڑھنا پڑے گا جب کہ تمام روایات میں یائے مفتوحہ کے ساتھ ہی مروی ہے اس معنی کو ابن سکیت نے بھی کتاب الالفاظ میں ذکر کیا ہے۔ اس حدیث کو ابوداؤد اور نسائی نے بھی (البیوع) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ بیعِ المُلا مَسَةِ (بیعِ ملامست)

قال أنسٌ نَھی النبیُّ ﷺ عنه.

حدثنا سعیدُ بنُ عفیرٍ قال حدثنی اللیث قال حدثنی عقیل بن عن شھاب قال أخبرنی عامر بن سعد أنَّ أبا سعید رضی الله عنه أخبره أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نھیٰ عن المُنابَذَةِ وھی طَرُحُ الرجلِ ثوبَه بِالبَیعِ إلیٰ رجلٍ قبلَ أنْ یُقَلِّبَهُ أو یَنظُرَ إلیه و نھیٰ عن المُلامسةِ والمُلامَسَةُ لَمسُ الثوب لا یَنظرُ إلیه

ابوسعید خدریؓ نے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے منابذہ کی بیع سے منع فرمایا تھا اس کا طریقہ یہ تھا کہ ایک آدمی بیچنے کے لئے اپنا کپڑا دوسرے شخص کی طرف پھینکتا اور اس سے پہلے کہ وہ الٹے پلٹے یا اس کی طرف دیکھے، اسی طرح آنحضرت ﷺ نے بیع ملامستہ سے بھی منع فرمایا اس کا یہ طریقہ تھا کہ کپڑے کو بغیر دیکھے صرف اسے چھو دیتا اور اسی سے بیع لازم ہو جاتی تھی اسے بھی دھوکہ کی بیع قرار دیا گیا۔

حدثنا قتیبة حدثنا عبد الوھاب حدثنا أیوب عن محمد عن أبی ھریرة رضی الله عنه قال نُھِیَ عن لِبسَتَینِ أنْ یَحتَبِیَ الرجلُ فی الثوبِ الواحدِ ثمَّ یَرفعُهُ علیٰ مَنکِبِهِ وعن بَیعَتَینِ اللِّمَاسِ والنِّباذِ

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ دو طرح کے لباس پہننے منع ہیں کہ کوئی آدمی ایک ہی کپڑے میں گوٹ مار کر بیٹھے پھر اسے مونڈھے

پر اٹھا کر ڈال لے اور شرم گاہ کھلی رہے اور دو طرح کی بیع سے منع کیا ایک بیع ملامتہ سے اور دوسری بیع منابذہ سے۔

بَابُ بيعِ المُنابَذَةِ (بیعِ منابذت)

قال أنسٌ نهىٰ النبىُ ﷺ عنهُ

دونوں ابواب کے تحت حضرت ابوسعید اور حضرت ابوھریرہ سے مروی احادیث نقل کی ہیں، اگلے باب میں دونوں کی روایتیں نئی سند کے ساتھ لائے ہیں۔ دونوں باب کے ساتھ مذکور تعلیق انس کو (باب بیع المخاصرة) کے تحت موصول کیا ہے۔

حدثنا إسماعيل قال حدثنا مالك عن محمد بن يحيي بن حبان عن أبي الزناد عن ألأعرج عن أبي هريرة رضى الله عنه أنَّ رسولَ اللهِ نهىٰ عن المُلامسةِ والمُنابذةِ۔

(اوپر والی روایت ہے)

حدثنا عياش بن الوليد حدثنا عبد العلى حدثنا معمر عن الزهري عن عطاء بن يزيد عن أبي سعيد رضى الله عنه قال نهىٰ النبىُ ﷺ عن لِبْسَتَينِ و عن بَيعتَينِ المُلامسةِ والمُنابذةِ۔ (ایضاً)

الملامسة کے باب کی دوسری روایت کی سند میں ایوب سختیانی محمد بن سیرین سے روایت کر رہے ہیں جبکہ المنابذ ۃ کی پہلی روایت کے شیخ بخاری اسماعیل بن ابی اویس ہیں۔

ملامسہ یہ ہے کہ کپڑے پر ہاتھ پھیر کر بغیر دیکھے، خریدنا جبکہ منابذہ یہ ہے کہ بغیر ہاتھ لگائے، دیکھے اور الٹ پلٹ کئے کپڑا خرید لینا۔ منابذہ میں دراصل، جیسا کہ اللباس میں توضیح آئے گی، ایک شخص اپنے پاس موجود کپڑا دوسرے کی طرف اور دوسرا اپنے پاس موجود کپڑا پہلے کی طرف پھینک دیتا تھا (گویا تھان کا تبادلہ کر لیتے تھے) تو یہ سب جوئے کی قبیل سے ہے لہذا منع کر دیا گیا پھر اس میں دھوکہ ونقصان بھی ہے۔ احمد کی بطریق معمر اور مسلم کی بطریق عطاء بن میناء حضرت ابوھریرہ کی اسی روایت میں دونوں کی تشریح بھی ساتھ ہی نقل کی ہے۔ ملامسہ کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں، اصح یہ ہے کہ لپیٹا ہوا کپڑا (تھان) لایا جائے یا تاریکی میں کپڑا لائے (پھر بے شک تھان کی شکل میں نہ ہو) اور خریدار سے کہے کہ بس ایک دفعہ ہاتھ پھیر کر (جودت ورداءت کا اندازہ کر کے) خریدلو،، بعدازاں دیکھ لینے کے بعد ردِ بیع کا اختیار نہ ہوتا تھا یہی صورت دونوں حدیثوں میں ذکر کردہ تفسیر کے موافق ہے۔ دوسری صورت یہ ذکر کی گئی ہے کہ نفسِ لمس کو ہی بیع قرار دیتے تھے بغیر صیغہ زائدہ کے، اور تیسری یہ کہ لمس کو خیارِ مجلس وغیرہ کا قاطع قرار دیتے تھے (یعنی لمس کے بعد ردِ بیع کا اختیار ختم ہو جائے گا) منابذہ میں بھی یہی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ان تینوں صورتوں میں بیع باطل قرار دی گئی ہے کہ اس میں غرر ہے۔ نبذ (یعنی پھینکنا) میں یہ اختلاف بھی ہے کہ کپڑا ایک دوسرے کی طرف پھینکنا یا کنکری پھینکنا؟ (کہ جس تھان کو جا کر لگے وہ اتنے میں میرا)۔ صحیح یہی ہے کہ کنکری پھینکنا مراد نہیں کیونکہ مسلم کی ابوھریرہ سے روایت میں علیحدہ سے (بیع الحصاة)۔ (یعنی کنکری پھینک کر خرید وفروخت) سے منع کیا گیا ہے۔ یعنی جس چیز کو جا کر لگے وہ اتنے میں میری یا زمین پر کنکری پھینکنا کہ جہاں تک جائے وہ

اتنے میں میری۔ اس میں بھی دو دیگر صورتیں بھی بیان کی گئی ہیں جو منابذہ اور ملامسہ کے ضمن میں ہیں۔ اس سے بیعِ غائب کے بطلان پر بھی استدلال کیا گیا ہے، شافعی کا جدید قول یہی ہے، ابو حنیفہ کے نزدیک غائب کی بیع صحیح ہے مگر یہ شرط لگا لے کہ دیکھنے پر حتمی فیصلہ کروں گا، مالک اور شافعی سے بھی یہی منقول ہے۔ امام مالک کہتے ہیں اگر فروخت کنندہ اس کی صفت بیان کر دے تو صحیح ہے وگرنہ نہیں شافعی کا قدیم قول نیز احمد، اسحاق اور اہلِ ظاہر کی بھی یہی رائے ہے اس سے اندھے کی خریداری کے بطلان پر بھی استدلال کیا گیا ہے مالک اور احمد کے ہاں اس کے لئے صفت بیان کر کے بیچنا جائز ہے۔ ابو حنیفہ کے ہاں مطلقاً بھی صحیح ہے اس سلسلہ میں ان کے ہاں کچھ تفاصیل ہیں جو کتبِ فقہ میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

ابن ماجہ نے کسی کے حوالے سے لکھ دیا کہ یہ تشریح سفیان بن عیینہ کی ہے مگر یہ غلط ہے، صحابی ہی کی ہے، آگے مزید ثبوت ذکر ہوگا۔ حدیثِ ابی سعید میں زہری پر اختلاف ہے، معمر، سفیان، ابن ابی حفصہ اور عبداللہ بن بدیل وغیرھم نے ان سے (عطاء بن یزید عن أبی سعید) کے حوالے سے جب کہ عقیل، یونس، صالح بن کیسان اور ابن جریج نے ان سے روایت کرتے ہوئے (عن عامر بن سعدعن أبی سعید) کہا ہے۔ امام بخاری اسے اس امر پر محمول کرتے ہیں کہ زہری نے دونوں سے روایت لی ہے، مسلم نے صرف عامر بن سعد کے طریق سے نقل کیا ہے، زبیدی نے ان سب کی مخالفت کرتے ہوئے (عن سعید عن أبی ھریرۃ) کہا ہے۔ اسی طرح جعفر بن برقان نے بھی مخالفت کی ہے اور (عن سالم عن أبیه) کے حوالے سے روایت کرتے ہوئے آخر میں یہ اضافہ بھی ذکر کیا ہے (وھی بیوع کانوا یبتاعون بھا فی الجاھلیة) نسائی نے ان دونوں روایتوں کو نقل کرتے ہوئے جعفر کی روایت کو خطا قرار دیا ہے۔ ابو ہریرہ کی روایت امام بخاری نے تین طرق سے نکالی ہے، تیسرا طریق حفص بن عاصم کا ہے جو (مواقیت الصلاۃ) میں گزرا، کسی طریق سے بھی منابذہ اور ملامسہ کی تفسیر نقل نہیں کی۔ البتہ مسلم اور نسائی کی روایتوں میں جیسا کہ ذکر ہوا یہ تفسیر موجود ہے۔ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ یہ تفسیر مرفوعاً ہے مگر نسائی کی روایت سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ تفسیر کسی راوی کی ہے، اس کے الفاظ ہیں (وزعم أن الملامسة الخ) تو اقرب یہی ہے کہ صحابی کی طرف سے ہے کیونکہ یہ بعید ہے کہ صحابی آنجناب کا تذکرہ (زعم) سے کرے پھر ابو سعید کی روایت میں یہ تفسیر ان کی کلام میں سے ہے۔

ابو ہریرہ کی پہلی روایت میں لبستین کا ذکر ہے مگر یہاں ایک ہی لبسہ کا ذکر ہے دوسرے کا ذکر احمد کی (ھشام عن محمد) سے روایت میں ہے وہ یہ ہے کہ (و أن یرتدی فی ثوب یرفع طرفیه علی عاتقیه) (کہ چادر کو اسطرح لپیٹے کہ دونوں کنارے دونوں کندھوں پر ہوں)۔ ابو سعید کی روایت مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کی ہے۔

بَابُ النَّهْيِ لِلبائعِ أن لَا يُحَفِّلَ الإبلَ و البقرَ و الغنمَ و كُلَّ مُحَفَّلَةٍ

(فروخت کنندہ کو تحفیل سے ممانعت)

والمُصرَّاةُ التی صُرِّیَ لَبَنُهَا و حُقِنَ فیه و جُمِعَ فلمْ یُحْلَبْ أیامًا. و أصلُ التَصریةِ حَبْسُ الماءِ، یُقالُ منه: صَرَّیتُ الماءَ إذَا حَبَسْتَهُ.

صحیح بخاری کے تمام نسخوں میں اسی طرح ہے۔ (لا) زائدہ ہے ابو نعیم نے اس کے بغیر ہی نقل کیا ہے۔ یہ احتمال

بھی ہے کہ (أن) تفسیر یہ ہو، اس پر (لا یحفل) بیانِ نہی ہوگا۔ نسفی کی روایت میں لا کے بغیر ہے، نہی کو بائع کے ساتھ مقید کر کے یہ اشارہ دیا ہے کہ اگر مالک کسی مصلحت کے پیش نظر ایسا کر لے تو حرج نہیں، ترجمہ میں بقر کا بھی ذکر ہے جب کہ حدیث میں نہیں، اس کو ابل اور غنم کے ساتھ ملحق کیا ہے، داؤد اس کے مخالف ہیں، چونکہ یہ دو جانور عربوں کے ہاں کثرت سے تھے اس لئے ان پر اقتصار کیا ہے۔ تحفیل بمعنی تجمیع ہے اسی سے حفلہ ومحفل کے الفاظ ہیں۔

(و کل محفلة) مفعول پر معطوف ہے، یہ عطفِ عام علی خاص ہے یعنی ہر غیر نعم، ماکول اللحم کو اس حکم میں نعم کے ساتھ ملحق کیا ہے قدرِ مشترک تغریر المشتری ہے (یعنی خریدار کو دھوکہ دینا) حنابلہ اور بعض شافعیہ اسے نعم کے ساتھ ہی مختص کرتے ہیں۔

(والمصراة) تصریہ اور حقن ہم معنی ہیں، عطفِ تفسیری ہے یعنی تھنوں میں ہی دودھ رہنے دینا اور کئی دن نہ دوھنا (تاکہ خریدار کو دھوکہ دیا جا سکے کہ اتنا زیادہ دودھ دیتی ہے۔ حقن کو اگرچہ شارحین نے تصریہ کا ہم معنی قرار دیا ہے مگر کچھ عجب نہین کہ امام بخاری کا ذہن رسا اس طرف گیا ہو کہ کسی طریقہ سے باہر سے بھی دودھ اندر پہنچانا ممکن ہے، حقنہ معاصر عربی میں انجیکشن کو کہتے ہیں دورِ حاضر میں خریدار کو دھوکہ دینے کی غرض سے مصنوعی طریقوں سے دودھ انجیکٹ کرنا ممکن ہے)۔

(وأصل التصرية الخ) یہ ابو عبید اور اکثر اہل لغت کا قول ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں ایک قول یہ بھی ہے کہ (مصراة) دراصل (مصرورة) تھا جیسے (دساها) کی اصل (دسسها) کہا گیا ہے۔ مولانا بدر نے حاشیہ میں اپنے شیخ کے حوالے سے مزید تفصیل ذکر کی ہے کہ اہلِ علم ولغت کا تفسیرِ مصراۃ میں اختلاف ہے کہ کس مادہ سے ماخوذ ومشتق ہے، شافعی نے اس کی تفسیر یہ ذکر کی ہے کہ ناقہ وشاۃ کے اخلاف (یعنی تھن) باہم باندھ دیئے جاتے تھے اور دو یا تین دن دوھا نہ جاتا، اس سے تھنوں میں دودھ جمع ہو جاتا اور مشتری یہ سمجھتا کہ بہت دودھیلی ہے ایک یا دو مرتبہ دوہنے کے بعد اس کا اصل دودھ سامنے آ جاتا جس سے اسے پتہ چلتا کہ دھوکہ ہو گیا ہے۔ ابو عبید نے اس کی تفسیر یہ ذکر کی ہے کہ مصراۃ وہ اونٹنی، گائے یا بکری ہے جس کے تھنوں میں کئی دن دودھ جمع رکھا جائے اور دوھا نہ جائے، تصریہ اصلاً پانی کے حبس وجمع کو کہتے ہیں۔ ابو عبید لکھتے ہیں اگر یہ ربط سے ہوتا تو (مصرورة) یا (مصررة) کہا جاتا، بقول علامہ انور اس سے گویا شافعی کے معنی کا رد کر رہے ہیں، کہتے ہیں ابو عبید کا قول، حسن اور شافعی کا صحیح ہے، عرب حلوبات (دودھیلے جانور) کے تھنوں کو باندھ لیتے جب انہیں چھوڑتے تو چرتے، اس ربط کو وہ صرار کہتے تھے، شام کے وقت ان اصرہ کو کھول دیتے اور دودھ دوھتے اسی سے ابوسعید خدری کی حدیث ہے کہ آنجناب نے فرمایا اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے کے لئے حلال نہیں کہ (أن يحل صرار ناقة بغير إذن صاحبها)۔ (کہ کسی ناقہ کا اسکے مالک کی اجازت کے بغیر صرار کھولے) عنترہ کا شعر ہے (العبد لا يحسن الكر - إنما يحسن الحلب والصر)۔ (یعنی غلام لڑائی اور حملہ آور ہونے میں نہیں بلکہ دوھنے اور تھن باندھنے میں ماہر ہوتا ہے) مالک بن نویرہ نے اپنی قوم سے مخاطب ہو کر یہ شعر کہا تھا (فقلت لقومي هذه صدقاتكم - مصررة أخلافها لم تحرر) یہ بھی محتمل ہے کہ مصراۃ اصل میں مصرورۃ ہوا ایک راء کو یاء میں بدل دیا گیا ہو جیسے (تقضي البازي) اصلاً تقضض تھا عرب تین ایک ہی جنس کے حروف کا اجتماع مکروہ سمجھتے ہوئے ان میں ایک کو کسی اور حرف سے تبدیل کر دیتے تھے۔

علامہ انور لکھتے ہیں امام شافعی اور احمد کے ہاں تصریہ عیب ہے، اس صورت میں خریدار کو ردِ بیع کا اختیار حاصل ہے مگر ساتھ ہی اس حدیثِ ابی ھریرہ کی وجہ سے ایک صاع کھجور بھی دے گا۔ ابو یوسف کہتے ہیں دودھ کی قیمت واپس کر دے۔ ابو حنیفہ اور محمد کی رائے میں واپس نہ کرے، کہتے ہیں یہ حدیث ہمارے خلاف حجت ہے بعض احناف نے حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اگر حدیث کو غیر فقیہ راوی روایت کرتا ہو اور وہ قیاس کے خلاف ہو تو حدیث پر عمل نہ کیا جائے گا بلکہ قیاس پر عمل ہو گا پس جب حدیثِ ابی ھریرہ مخالفِ قیاس ہے اور وہ غیر فقیہ ہیں تو ہم اسے چھوڑ کر قیاس پر عمل کریں گے۔ کہتے ہیں میرے نزدیک یہ جواب باطل ہے اس کی طرف بالکل التفات نہ کیا جائے، یہ زمانہ قدیم سے ہمارے خلاف طعن کا سبب ہے اسی لئے حنفیہ کی نسبت مشہور ہو گیا کہ حدیث پر رائے کو ترجیح دیتے ہیں اصل میں یہ مسئلہ ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب سے صحیح طور سے نقل نہیں کیا گیا، البتہ عیسی بن ابان کی طرف منسوب ہے جو امام شافعی کے ہمعصر تھے، مجھے اس میں تردد ہے، یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ مزنی کہتے ہیں کہ ابو حنیفہ، محمد اور ابو یوسف سے بھی زیادہ، اثر کی پیروی کرنے والے تھے تو ممکن ہے ان کے سامنے کچھ دیگر جزئیات ومسائل ہوں جو اس معنی پر دلالت کرتے ہوں۔ بالجملہ میری رائے ہے کہ اس جواب کو کتب میں ذکر نہ کرنا چاہئے اگرچہ بعض نے کر دیا ہے۔ کس میں جرات ہے کہ ابو ھریرہ کو غیر فقیہ کہے؟ اگر یہ تسلیم کر بھی لیں تو ان سے فقہ نے بھی اسے روایت کیا ہے یعنی ابن مسعود۔ طحاوی نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حدیث (الخراج بالضمان) کے متعارض ہے۔ میرے نزدیک جواب یہ ہے کہ یہ حدیث محمول علی الدیانت ہے نہ کہ محمول علی القضاء، فتح القدیر، باب الإ قالہ میں ہے کہ غرر یا تو قولی

ہوتا ہے یا فعلی۔ اگر قولی ہو تو اقالہ (یعنی ردِ بیع) بحکمِ قاضی واجب ہے لیکن اگر فعلی ہے تو دیانۃً اقالہ واجب ہے (یعنی اگر وہ واپس لینے پر رضا مند نہ ہو تو قاضی کے ھاں مقدمہ دائر کرنے کا اختیار نہیں) اس کی وجہ یہ ہے کہ دھوکہ دہی اور فراڈ میں کچھ اشیائے مستورہ ہوتی ہیں جن کے علم کی کوئی سبیل نہیں تو انہیں تحت القضاء نہیں لایا جا سکتا۔ تصریہ بھی ایک دھوکہ ہے اس میں بائع پر واجب ہے کہ دیانۃً اقالہ کر لے اگرچہ قضاءً اس کے ذمہ یہ واجب نہیں اس لحاظ سے یہ حدیث ہمارے بھی موافق ہے، میں نے کسی کو نہیں پڑھا جس نے لکھا ہو کہ یہ ہمارے موافق بھی ہے یہ میرا ذاتی ادعاء ہے۔ پھر یہ بھی جاننا چاہئے کہ مبیع میں زیادت یا تو اس کے ساتھ متصل ہوتی ہے مثلا کپڑے کا رنگا ہوا ہونا، یا منفصل ہوتی ہے، منفصل یا تو متولد ہوتی ہے یا غیر متولد، پھر ہر زیادت قبضہ میں لینے سے قبل تھی یا بعد؟ حدیثِ خراج بالضمان کا مصداق وہ زیادت ہے جو غیر متولد ہو جبکہ زیرِ بحث زیادت، متولدہ منفصلہ ہے تو ہماری عامۃ الکتب کے مطابق اس میں رد نہیں ہے۔ الوجیز، التھذیب اور الحاوی میں ہے کہ عند التراضی واپسی ہو سکتی ہے، میں کہتا ہوں جو عامۃ الکتب میں ہے وہ حکمِ قضاء ہے اور اس میں حکمِ دیانت ہے۔ میں نے اس میں دو شعر بھی نظم کئے ہیں (بزیادۃ المنفصل المتولد۔أو عکسہ متعیب لم یرد۔ ثم فی التھذیب والوجیز والحاوی الجواز بالتراضی یحمل) بہر حال میں طحاوی کے جواب سے راضی نہیں کیونکہ انہوں نے ایک حدیثِ عام سے اس کا تعارض قرار دیا ہے جبکہ اس کی کئی تاویلات اور محامل ذکر کی جا سکتی ہیں جب کہ حدیثِ مصراۃ حدیثِ خاص ہے اگر معارض ثابت کرنا ہے تو اسی باب سے لانا ہوگا۔

یہ بھی ملحوظہ رہے کہ تصری سے نہی اور تلقی جلب سے نہی ایک ہی حدیث میں واقع ہیں حالانکہ فقہاء نے صورتِ تلقی میں بیع، اگر ہو گئی ہے تو صحیح قرار دی ہے بشرطیکہ اہلِ بلد کو نقصان نہ ہو۔ یہاں ابن دقیق العید نے لکھا ہے کہ بالرأی ابتداءً عام کی تخصیص کرنا جائز ہے اگر کوئی ظاہری سبب موجود ہو۔ مولانا شیخ الہند اسے محمول علی استحباب کہتے تھے، انتہی۔ مولانا بدر حاشیہ میں اس مقام پر لکھتے ہیں کہ میرے نوٹس میں لکھا ہے کہ حدیثِ مصراۃ کے ظاہر پر عمل بہت سارے ثابت احکامِ شرعیہ کے ترک کا موجب ہے لہذا اس کی تاویل کرنا اور کوئی توجیہہ تلاش کرنا ضروری ہے۔ شرع میں ضمان (یعنی نقصان کا ازالہ) یا تو بالمثل سے ہے یا قیمت ادا کرنے سے، کھجوروں کا ایک صاع ضمان بالمثل نہیں، نہ ہی قیمت کا مثل بنتا ہے کیونکہ ممکن ہے دودھ اس سے کم یا زیادہ استعمال کیا ہو لہذا یہ قیمت نہیں ہو سکتی اگر ہم مبیع معیب کے ہمراہ ایک صاع تمر کی واپسی واجب قرار دے لیں تو خود شرع کے مقرر کردہ اصول کا کیا بنے گا؟ لہذا قیاس کے سبب اس حدیث کو ترک نہیں کیا بلکہ دیگر احادیث کی وجہ سے کیا ہے ہمارے ہاں اصل توجیہہ یہ ہے کہ شارع نے ہر ایک کو وہ رہنمائی فرمائی جو اس کے لئے مناسب ہے، فروخت کنندہ کو ارشاد کیا کہ سودا واپس لے لے۔ اگر وہ واپس لینے پر رضا مند ہو جائے حالانکہ مشتری کو اب اختیارِ فسخ نہیں تو اس صورت میں بطور حسنِ سلوک ایک صاع کھجور بھی دینے کا خریدار کو حکم دیا کیونکہ اس نے (اتنے دن) اس کا دودھ پیا ہے، تو یہ بابِ ضمان میں سے نہیں بلکہ بابِ مروت اور حسنِ معاشرت سے ہے، اس لحاظ سے اس کی حیثیت ایک تبرع کی سی ہے۔ جس کا انحصار دوسرے (بائع) کی رضا مندی پر ہے۔ علامہ مزید لکھتے ہیں کہ شرح الاحیاء میں ابو بکر ابن العربی نقل کرتے ہیں کہ ایک حنفی اور شافعی کے درمیان اس حدیثِ مصراۃ پر مناظرہ ہوا، حنفی نے اثنائے بحث جب کہا ابو ھریرہ غیر فقیہ تھے اتنا ہی کہا تھا کہ چھت سے اس پر ایک سانپ گرا وہ بھاگا تو سانپ اس کے پیچھے ہو لیا کسی نے کہا فوراً توبہ و استغفار کرو اور اس بات سے رجوع کرو، اس نے ایسا ہی کیا تب سانپ چلا گیا، کہتے ہیں میرے خیال میں اسکی کوئی اصل نہیں اس سے تعصب کی بو آتی ہے۔

حدثنا ابن بكير حدثنا الليث عن جعفر بن ربيعة عن الأعرج قال أبو هريرة رضى الله عنه عن النبیﷺ لا تُصِرُّوا الإبلَ والغنمَ فمَنِ ابْتَاعَهَا بعدُ فإنهُ بِخَيرِ النَّظَرَينِ بعدَ أنْ يحتَلِبَهَا إن شاءَ أمسَكَ و إن شَاءَ ردَّهَا وصاعَ تمرٍ۔ويُذكَرُ عن أبى صالحٍ ومجاهدٍ والوليد بن رَباحٍ و موسى بن يسارٍ عن أبى هريرة عن النبیﷺ صاع تمرٍ وقال بعضُهم عن ابن سيرين صاعًا من طعامٍ وهو بِالخِيارِ ثلاثًا وقال بعضهم عن ابن سيرين صاعاً مِن تمرٍ ولَمْ يذكُرْ ثلاثًا والتمرُ أكثرُ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نبیﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا اونٹنی کو اور بکری وغیرہ کا دودھ تھن میں روک کر نہ رکھو۔ اگر کوئی دھوکہ کھا کر خرید لے تو اسے اختیار ہے کہ اس کے دوہنے کے بعد چاہے اسے اپنے پاس رکھے اور چاہے تو اسے ایک صاع کھجور کیساتھ واپس کردے

شیخِ بخاری کا نام یحیی ہے۔(لا تصروا) بابِ تفعیل سے پڑھنا اولی ہے بعض نے ثلاثی سے بھی قرار دیا ہے بقول ابن حجر صری یصری اصح ہے، بہر حال کلامِ عرب میں دونوں مستعمل ہیں۔ (الإ بل والغنم) بظاہر تصریہ کی تحریم ہے، ارادہِ تدلیس ہو یا نہ ہو۔ الشروط میں (أبو حازم عن أبى هريرة) کے طریق سے مطلقاً نہی مذکور ہے، بعض شافعیہ نے اسی پر جزم کیا ہے اور اس کی وجہ ایذائے حیوان کہا ہے، لیکن نسائی کی اسی روایت میں جو (سفيان عن أبى الزناد عن الأعرج) سے ہے (للبيع) کا لفظ بھی ہے۔ ان کی (أبو كثير سحيمى عن أبى هريرة) سے روایت میں ہے ہے (إذا باع أحدكم الشاة أو اللقحة فلا يحفلها) (یعنی فروخت کرتے وقت یہ کام نہ کرے)۔ یہی راجح ہے کیونکہ اس میں دھوکہ ہے جبکہ ایذائے حیوان ایک ضررِ یسیر ہے جو عارضی امر ہے (یعنی کسی وجہ سے گھریلو بکری یا گائے وغیرہ کو دو وقت کی بجائے ایک وقت دودھ لینا کوئی زیادہ ضرر رساں امر نہیں ہے)۔

(فمن ابتاعها بعد) یعنی تحفیل کے بعد جس نے خرید لیا۔ عبید اللہ نے ابو زناد سے (فهو بالخيار ثلاثة أيام) کا اضافہ بھی نقل کیا ہے، اسے طحاوی نے نقل کیا ہے۔ اس کا آغاز بیانِ تصریہ کے وقت سے ہوگا یہی حنابلہ کا قول ہے، شافعیہ نے سودا ہونے کے وقت سے آغاز قرار دیا ہے، بعض نے تفرق کے وقت سے۔

(إن يحتلبها) ان شرطیہ ہے۔ ابن خزیمہ اور اسماعیلی نے (أسيد بن موسى عن الليث) کے طریق سے (بعد أن احتلبها) نقل کیا ہے۔ حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ ردِ بیع کا اختیار، حلب (یعنی دوھنے) کے بعد ہی ثابت ہوگا، جمہور کے نزدیک حلب ضروری نہیں جب بھی تصریہ ظاہر ہو جائے ردِ بیع کر سکتا ہے لیکن چونکہ تصریہ کا علم حلب کے بعد ہی ہوتا ہے اس لئے بطورِ قید اس کا ذکر کر دیا گیا۔ (إن شاء أمسك) اس سے ظاہر ہوا کہ بیع صحیح ہے اگر خریدار واپس نہ کرنا چاہے تو ایسا کر سکتا ہے۔ اگر عیب پر مطلع ہونے کے بعد رد کیا تو کیا صاعِ تمر ساتھ دینا لازم ہے؟ شافعیہ سے اس کا وجوب اصح ہے، شافعی سے ایک نص یہ بھی ہے کہ صاع نہ دے، مالکیہ سے بھی دو قول ہیں۔ (وإن شاء ردها) مالک کی روایت میں (وإن سخطها ردها) ہے، بظاہر فوری طور پر رد کرے، قیاس بھی یہی ہے۔ لیکن خیارِ ثلاثہ ایام والی روایت اس اطلاق پر مقدم ہے (یعنی اس اطلاق کو مقید کرتی ہے) اطلاق کے قائلین یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ روایت اس امر پر محمول ہے کہ اگر مصراۃ ہونے کا علم تین دنوں بعد ہو کیونکہ اغلبا اس کا پتہ دو تین دن بعد ہی چلتا ہے۔ ابن دقیق العید

لکھتے ہیں کہ ثانی ارجح ہے کیونکہ حکمِ تصریہ اصل حکم میں اس نص کی وجہ سے مخالفِ قیاس ہے تو یہی مطرد ہوگا اور تمام موارد میں اسے متبع بنایا جائے گا۔ بقول ابن حجر اس کی تائید احمد اور طحاوی کی (سفیان عن أبی هریرة) کے طریق سے روایت کے ان الفاظ سے ہوتی ہے (فهو بأحد النظرین بالخیار إلی أن یحوزها أو یردها)، اس کی مزید تفصیل آگے آئے گی۔

(وصاع تمر) مالک کی روایت (وصاعاً من تمر) ہے، اس کا عطف (ردها) کی ضمیر پر ہے۔ واو المعیت قرار دینا بھی صحیح ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ مفعول معہ ہو۔ اس پر جمہور نحاۃ کا یہ قول منکر (یعنی اسکے خلاف جاتا ہے) کہ مفعول معہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ فاعل بھی موجود ہو۔ اگر کہا جائے (الرد فی المصراة) کی تعبیر تو واضح ہے مگر (الرد فی الصاع) کی تعبیر کے اس پر عطف ڈالنے کا کیا معنی؟ جواب یہ ہے کہ یہ شاعر کے اس شعر کی مانند ہے (علفتها تبنا و ماءً باردا) یعنی تقدیرِ کلام یہ ہے (علفتها تبنا وسقیتها ماء باردا)۔ یا (علفتها) کو مجاز قرار دیا جائے اس فعل کا جو دونوں کاموں کو شامل ہے مثلا (ناولتها) (تناول کا لفظ عربی میں طعام اور شراب، دونوں کے لئے مستعمل ہے، اردو میں ہم صرف طعام کے لئے استعمال کرتے ہیں یعنی میں نے کھانا تناول کیا عربی کی رو سے کہا جا سکتا ہے میں نے کھانا اور پینا تناول کیا)۔

اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر خریدار جانور واپس کرنا چاہتا ہے تو اس کے ہمراہ ایک صاع کھجور کا بھی دے لیکن اگر (دوھا گیا) دودھ باقی ہے ابھی متغیر نہیں ہوا (نہ مشتری نے استعمال کیا) تو کیا اس صورت میں بھی کھجوروں کا ایک صاع دینا لازمی ہے؟ (گویا کھجوریں واپس کرنا تو اس وجہ سے تھا کہ اس نے دودھ استعمال کیا ہے اگر ایسا نہیں تو جانور واپس کرتے وقت اس کا دودھ بھی واپس کر دے)۔ اس میں دو قول ہیں اصح یہ ہے کہ بائع پر لازم نہیں کہ دودھ بھی واپس لے کیونکہ اس کی طراوت ختم ہو چکی ہے (یعنی اب اس کے عوض کھجوریں دینا ہی متعین ہے) تفصیل آگے ہے۔ (ویذکر عن أبی صالح الخ) یعنی ابوصالح و دیگر کی روایات میں تعیینِ تمر ہے۔ ابو صالح کی روایت مسلم و احمد، مجاھد کی بزار، طبرانی اور دارقطنی۔ ولید کی احمد بن منیع نے اپنی مسند میں جبکہ موسی کی روایت مسلم نے موصول کی ہے۔

(وقال بعضهم الخ) صاع اور ثلاث کی روایات مسلم، ترمذی نے (قرة بن خالد عنه) جب کہ ابوداؤد نے (حماد بن سلمة عن هشام وحبیب و أیوب عنه) سے نقل کی ہیں۔ جب کہ ثلاث کے بغیر والی روایت احمد نے (معمر عن أیوب عنه) سے نقل کی ہے جب کہ مسلم نے (سفیان عن أیوب عنه) کے حوالے سے ثلاث کا ذکر کیا ہے۔ بعض نے ابن سیرین سے روایت کرتے ہوئے صرف طعام کا ذکر بدون ثلاث، نقل کیا ہے چنانچہ احمد اور طحاوی نے (عون عن ابن سیرین و خلاس بن عمرو کلاهما عن أبی هریرة) کے طریق سے یہی نقل کیا ہے تو اس لحاظ سے ابن سیرین سے چار قسم کی روایات مذکور ہیں (۱) تمر اور ثلاث کے ساتھ (۲) صرف تمر کے ذکر کے ساتھ) (۳) اور (۴) طعام کا ذکر ثلاث کے ساتھ اور بغیر ثلاث کے، ان تمام روایات میں نظر وتفحص سے ظاہر ہوتا ہے کہ ثلاث کا ذکر زیادتِ علم ہے اور راوی حفاظ ہیں، جنہوں نے اس کا ذکر نہیں کیا وہ یا تو اسے محفوظ نہ رکھ سکے یا اختصاراً ایسا کیا ہے۔ پھر جس روایت میں طعام کا ذکر ہے اسے بھی تمر پر ہی محمول کیا جائے گا۔ طحاوی نے (أیوب عن ابن سیرین) کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ سمراء سے مراد شامی گندم ہے۔ ابن ابی شیبہ اور ابوعوانہ نے (هشام بن حسان عن ابن سیرین) سے یہ جملہ نقل کیا ہے (لا سمراء) جب کہ ابن منذر نے (ابن عون عن ابن سیرین) سے یہ نقل کیا ہے (لا سمراء تمر لیس

ہیں) (یعنی گندم نہیں بلکہ کھجوریں ہی) لہذا ان روایات سے ظاہر ہوا کہ طعام سے مراد تمر ہی ہے۔ چونکہ طعام سے متبادر الی الذھن گندم تھی تو اس کی نفی کر دی۔ اس تطبیق پر معکر بزار کی (أشعث بن عبدالملك عن ابن سيرين) کے طریق سے روایت کے یہ الفاظ ہیں (إن ردها ردها و معها صاع من بر لا سمراء) اس کا مقتضا یہ ہے کہ نفی دراصل شامی گندم کی تھی، مقامی گندم بدلے میں دی جا سکتی ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ راوی نے طعام سے متبادر الی ذھن گندم خیال کرتے ہوئے روایت بالمعنی کی اور (بر) کا لفظ ذکر کر دیا جب کہ زمانہ نبوی میں اکثر اہل مدینہ کا طعام کھجور تھی۔ اس سے ان تمام روایاتِ ابن سیرین کی تطبیق ممکن ہے، البتہ احمد کی باسناد صحیح (عبدالرحمن بن أبي ليلى عن رجل من الصحابة) سے اسی حدیث ابی ھریرہ کی مانند روایت میں ہے (فإن ردها رد معها صاعا من طعام أو صاعا من تمر) اس سے بظاہرا سے اختیار ہے کہ کھجوروں کا ایک صاع دے یا کسی اور جنس کا، یہ بھی احتمال ہے کہ یہاں (أو) راوی کا شک ہو، تخییر نہ ہو۔ جب کسی روایت میں اس جیسے احتمالات ہوتے ہیں تو اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں بلکہ اس روایت کی طرف رجوع کیا جائے جس میں الفاظ کا کوئی اختلاف و تغیر نہیں، یعنی تمر ہی۔ بخاری نے بھی یہی اشارہ دیا ہے (والتمر أكثر)۔ ابوداؤد نے جو ابن عمر سے یہ روایت کیا ہے (إن ردها رد معها مثل أو مثلي لبنها قمحا) اس کی سند ضعیف ہے۔

(والتمر أكثر) یعنی تمر کے ذکر والی روایات بنسبت دوسری کی اکثر ہیں، یعنی جن میں طعام کا ذکر ہے۔ ابن حجر نے مذکورہ رواۃ کے علاوہ متعدد اور نام بھی ذکر کیے ہیں، لکھتے ہیں جمہور اہلِ علم کا یہی موقف ہے، ابوھریرہ اور ابن مسعود کا بھی یہی فتوی تھا۔ صحابہ میں کوئی اس کا مخالف نہیں تابعین اور من بعدھم سے لاتعداد اہلِ علم نے یہی رائے دی ہے انہوں نے اس امر میں کوئی فرق نہیں کیا کہ دودھ کم استعمال ہوا ہو یا زیادہ، یا کھجور اس شہر والوں کی خوراک ہے یا نہیں۔ اصل مسئلہ میں احناف نے ان سے اختلاف کیا ہے اور اس کی فروع میں دوسروں نے بھی، احناف کی رائے ہے کہ عیبِ تصریہ کی وجہ سے جانور واپس کرنا مشتری کا حق نہیں نیز اگر بائع واپسی پر راضی ہو بھی جائے تو ایک صاع کھجوروں کا ساتھ دینا لازم نہیں، زفر جمہور کے ساتھ ہیں مگر ان کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے کہ ایک صاع کھجور یا نصف صاع گندم دے۔ ابن ابی لیلی اور ابو یوسف اس کی قیمت ادا کرنے کے بھی قائل ہیں مالک اور بعض شافعیہ سے بھی یہی منقول ہے البتہ وہ فطرانہ پر قیاس کرتے ہوئے قوتِ بلد کے تعین کے قائل ہیں۔ بغوی کہتے ہیں اگر دونوں باہم کھجور کے سوا کسی اور جنس پر رضا مند ہو جائیں تو اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ ایسا کرنا صحیح ہے۔

احناف نے اس حدیث پر عمل کرنے سے اظہارِ معذوری کرتے ہوئے کئی وجوہ ذکر کی ہیں، مولانا بدر عالم نے فیض ج ۳ ص ۲۲۹ کے حاشیہ میں ابن عربی کے حوالے سے آٹھ وجوہات ذکر کی ہیں جن میں سے اکثر کا علامہ انور کی تقریر کے حوالے سے ذکر ہو چکا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں جس نے یہ سبب ذکر کیا کہ قیاسِ جلی کے مخالف ہے اس نے اس سے آپ نے آپ کو ہی ایذاء پہنچائی حالانکہ ابوحنیفہ نے نبیذِ تمر کے ساتھ وضوء اور نماز میں قہقہہ کے بارہ میں حدیثِ ابی ھریرہ کے لئے قیاسِ جلی کو ترک کیا ہے لہذ اس قسم کی وجوہ کا یا ان کے جواب کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں بعض نے جو یہ کہا کہ ابوھریرہ کا فقاہت میں وہ مقام نہ تھا جو مثلاً ابن مسعود کا تھا۔ تو میرا خیال ہے اسی کے پیش نظر امام بخاری اس کے بعد ابن مسعود کی روایت لائے ہیں، یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ان کا فتوی بھی یہی ہے۔ بقول ابن سمعانی حضرت ابوھریرہ کو تو آنجناب کی دعاء کے سبب خصوصی شرف و امتیاز حاصل ہے پھر وہ اس اصل کی روایت میں متفرد بھی نہیں بلکہ ابوداؤد نے ابن عمر، ابویعلی نے حضرت انس، بیہقی نے الخلافیات میں عمرو بن عوف مزنی، اسی طرح احمد نے نام ذکر کیے بغیر ایک

صحابی سے یہی روایت نقل کی ہے۔ ابن عبدالبر لکھتے ہیں من جہت النقل اس روایت کی صحت وثبوت پر اجماع ہے۔ بعض نے اسے مضطرب قرار دیا ہے کہ بعض میں تمر، بعض میں طعام، بعض میں قمح، اسی طرح کسی میں صاع کسی میں نصف صاع اور کسی میں مثل یا مثلین مذکور ہے اس کا جواب ہے کہ طرقِ صحیحہ میں اس بارے کوئی تغیر و اختلافِ الفاظ نہیں، جیسا کہ ذکر ہوا۔ بعض نے اسے عمومِ قرآن (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعو قبتم) کے معارض کہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضمانِ متلفات سے متعلق ہے جبکہ آیت عقوبات کے بارہ میں ہے اور متلفات میں مثل و بغیر مثل، دونوں طرح سے عوض ہوتا ہے۔ بعض نے اسے منسوخ کہا ہے مگر نسخ احتمالی باتوں سے ثابت نہیں ہوتا پھر مخالفین کا ناسخ کے تعین میں بھی اختلاف ہے طحاوی نے ابن ماجہ کی نقل کردہ ایک حدیثِ ابن عمر سے اسے منسوخ کہا جس میں ہے (نهى عن بيع الدين بالدين) اس سے وجہِ دلالت یہ بیان کی ہے کہ استعمال کردہ دودھ مشتری کے حق میں بمنزلہ دین ہوا اگر اس کے عوض اس کے ذمہ ایک صاع تمر لگایا جائے تو یہ دین بعوض دین کی بیع کے مترادف ہوگا، مگر اس حدیث کے ضعف پر محدثین متفق ہیں، بعض نے (الخراج بالضمان) کو ناسخ کہا ہے اسے اصحابِ سنن نے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ دودھ جانور کے فضلات میں سے تھا، اگر بالفرض وہ مر جاتا تو مشتری کے ذمہ تھا اسی طرح اس کے فضلات (یعنی متعلقات) بھی، تو اس کے بدلے وہ بائع کو صاعِ تمر دینے کا پابند کیوں ہے؟ اسے بھی طحاوی نے ذکر کیا۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ حدیثِ مصراۃ اس سے اصح ہے، لہذا راجح ہے یہ دعوی کہ وہ اس سے بعد کی ہے، دعوائے بلا دلیل ہے بفرضِ تسلیم مشتری کو اس وجہ سے بطور غرامت صاعِ تمر دینے کا حکم نہیں دیا کہ اس کی ملک میں ہوتے ہوئے یہ معاملہ پیش آیا بلکہ یہ اس دودھ کا عوض ہے جو اس نے استعمال کیا اور وہ عقد میں شامل بھی نہ تھا لہذا دونوں حدیث باہم متعارض نہیں۔ بعض نے ناسخ (البيعان بالخيار الخ) کو قرار دیا ہے لیکن اس کا تعاقب کرتے ہوئے طحاوی نے جوب دیا ہے کہ مصراۃ میں رد کرنے کا اختیار (خيار الرد بالعيب) کے سبب ہے اور اس اختیار کو فرقتِ ابدان ختم نہیں کر سکتا۔ بعض نے خبرِ واحد قرار دیتے ہوئے کہ یہ ظن کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ یقین کا، پھر مقطوع بہ اصول کے قیاس کے مخالف ہے، لہذا اس پر عمل لازم نہیں، اس کا جواب دیا گیا ہے کہ خبر واحد پر عمل تب متوقف ہوگا جب وہ اصول کی مخالفت کرے نہ کہ قیاسِ اصول کی تو یہ حدیث اصول کی نہیں بلکہ قیاسِ اصول کی مخالف ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اصول، کتاب و سنت، اجماع اور قیاس ہیں، ان میں سے اصول درحقیقت کتاب اور سنت ہی ہیں باقی دو ان کی طرف رد کئے جاتے ہیں لہذا سنت اصل ہے اور قیاس فرع تو اس کے سبب اس سنت کو کیسے ترک کیا جا سکتا ہے؟ حدیث صحیح ہے لہذا اصل ہے بفرضِ تسلیم کہ قیاسِ اصول قطعیت کا جبکہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے تو تناولِ اصل اس خبرِ واحد کا مخالف نہیں کیونکہ اس اصل سے اس کا استثناء کرنا ممکن و جائز ہے۔ سمعانی کے بقول اگر حدیث ثابت ہو جائے تو وہ اصل من الاصول کی حیثیت اختیار کر جاتی ہے (اور اس کی اپنی مستقل حیثیت ہے) لہذا کسی دوسرے اصل کے تناظر میں اسے دیکھنے کی ضرورت نہیں، اگر وہ اس کے موافق ہے تو فبہا بالفرض اگر مخالف بھی ہو تو ایک کے ساتھ دوسری حدیث کو رد کرنا جائز نہیں کیونکہ ایسا کرنا ردِ حدیث بالقیاس ہوگا اور وہ بالاتفاق مردود ہے حدیث قیاس پر بلا اختلاف مقدم ہے۔ اسے مخالفِ قیاسِ اصول ثابت کرنے والوں نے کئی وجوہ سے یہ امر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، ابن حجر نے تفصیل کے ساتھ آٹھ وجوہ اور ان کے جواب نقل کئے ہیں جن کا خلاصہ سابقہ صفحات میں ذکر ہو چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے فتح الباری کی مراجعت کی جا سکتی ہے۔

بعض کے نزدیک مشتری کو ردِ بیع کا اختیار اس امر کے ساتھ مشروط ہے کہ اس تصریہ کا بوقتِ خرید علم نہ تھا، ان کا استدلال طحاوی

کی (عکرمة عن ابن عباس) کے حوالے سے مروی اس روایت سے ہے (من اشتری مصراة و لم یعلم أنها مصراة)۔

حدثنا مسدد حدثنا معتمر قال سمعتُ أبی یقول حدثنا أبو عثمان عن عبد الله بن مسعود رضی الله عنه قال مَنِ اشتریٰ شاةً مُحَفَّلَةً فرَدَّهَا فلْیَرُدَّ معَهَا صاعًا مِن تمر- و نهی النبیُّ ﷺ أن تُلَقَّی البُیوعَ۔ (سابقہ مفہوم ہے)

یہی روایت کچھ ابواب کے بعد (مسدد عن یزید بن زریع) کے طریق سے بھی آئے گی، یہاں کا سیاق اتم ہے (سمعت أبی) یہ سلیمان تیمی ہیں ابوعثمان سے مراد نہدی ہیں، صحابی کے سوا تمام راوی بصری ہیں۔ (و نهی النبی الخ) اکثر نے معتمر بن سلیمان سے اسی طرح موقوفا ہی روایت کیا ہے، اسماعیلی نے (عبید الله بن معاذ عن معتمر) کے طریق سے مرفوعا روایت کر کے اسے غلطی قرار دیا ہے اکثر اصحابِ سلیمان نے ان سے حدیثِ محفلہ موقوفاً کلام ابن مسعود سے جب کہ (نهی عن تلقی الرکبان) کی حدیث مرفوعا روایت کی ہے، ابو خالد احمر نے مخالفت کرتے ہوئے سلیمان تیمی سے اسی سند کے ساتھ مرفوعا روایت کیا ہے، اسماعیلی نے اسے نقل کر کے ان کا وہم قرار دیا ہے۔ (فردها) یعنی رد کرنا چاہا کیونکہ بعد میں (فلیرد معها) ہے یا معیت بعدیت پر محمول ہے تو تاویل کی ضرورت نہیں۔ (وأسلمت مع سلیمان) میں بھی مع بمعنی بعدیت ہے۔ اسے مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا مالك عن أبی الزناد عن الأعرج عن أبی هریرة رضی الله عنه أنَّ رسول اللهﷺ قال لا تَلَقَّوُا الرُّکبانَ ولا یَبِعْ بعضُکم علیٰ بیعِ بعضٍ ولا تَنَاجَشُوا ولا یبِعْ حاضرٌ لِبادٍ ولا تُصِرُّوا الغنمَ مَنِ ابتَاعَهَا فهُوَ بِخَیرِ النظرینِ بعدَ أن یَحْلُبَهَا إن رَضِیهَا أمسَکهَا و إن سَخِطَهَا ردَّهَا و صاعًا مِن تمرٍ (ایضاً)

تلقی رکبان اور بیع حاضر لباد پر آگے بحث آ رہی ہے، باقی مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔ اسے مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے بھی البیوع میں نقل کیا ہے۔

بابُ إنْ شاءَ ردَّ المُصرَّاةَ و فی حَلبَتِهَا صاعٌ مِن تَمرٍ

(مصراۃ واپس کرتے ہوئے ایک صاع کھجور بھی دے)

حلبہ کی لام پر جزم بطور اسم فعل ہے، زبر بھی جائز ہے اس طور کہ محلوب کا معنی مراد ہو (اگر اسم فعل مراد لیں تو معنی ہوگا دودھ دوھنا جب کہ محلوب یعنی دوھا گیا دودھ) ابن حزم نے شاذ طور پر یہ موقف اختیار کیا ہے کہ صاع تمر حلبہ کے عوض ہے نہ کہ دودھ کے عوض کیونکہ حلبہ کا حقیقی معنی دوھنا کا ہے اور یہی مراد لینا اولی ہے نہ کہ مجازی معنی یعنی دوھا گیا دودھ۔ لہذا وہ صاع تمر کے ساتھ یہ دودھ بھی واپس کرے گا۔

حدثنا محمد بن عمرو حدثنا المکی أخبرنا ابن جریج قال أخبرنی زیاد أن ثابتا

مولى عبد الرحمن بن زيد أخبره أنه سمع أبا هريرة رضى الله عنه يقول قال رسول الله ﷺ مَنِ اشتریٰ غنمًا مُصَرَّاةً فاحتلبَهَا فإنْ رَضِيَهَا أمسَكهَا و إن سَخِطَهَا ففِیٔ حَلْبَتِهَا صاعٌ منْ تمرٍ۔(سابقہ)

عبدالرحمٰن ہمدانی کی مستملی سے روایت میں (محمد بن عمرو بن جبلة) ہے، جرجانی اور ابن شبویہ کی فربری سے روایتِ بخاری میں بھی اسی طرح ہے دارقطنی نے جزم کے ساتھ انہیں ابوغسان رازی جوزنج کے لقب سے معروف تھے، قرار دیا ہے جب کہ حاکم اور کلاباذی نے محمد بن عمرو سواق بلخی قرار دیا ہے، اول اولیٰ ہے بقول قسطلانی ابن حجر نے مقدمہ میں ان کا سواق بلخی ہونا اولی قرار دیا ہے کیونکہ ان کے شیخ مکی بھی بلخی ہیں۔ مکی بن ابراہیم بخاری کے مشائخ میں سے ہیں، آگے ایک باب میں ان سے بلا واسطہ روایت آرہی ہے۔ زیاد سے مراد ابن سعد خراسانی ہیں جب کہ ثابت سے مراد ابن عیاض ہیں۔

(فاحتلبها) بظاہر دوہنے کی صورت میں صاعِ تمر ہے وگرنہ نہیں (ففي حلبتها الخ) بظاہر یہ صاعِ تمر مصراۃ کے مقابلے میں ہے، ایک ہو یا زیادہ کیونکہ (من اشتری غنماً) کا جملہ ہے (یعنی ایک سو بکری خریدی اور سبھی کو تصریہ کے سبب واپس کرنا چاہا تو سبھی کے دوہنے کے عوض ایک صاعِ تمر ہمراہ دے نہ کہ ہر بکری کے بدلے ایک ایک صاع) ابن عبدالبر نے یہی مفہوم محدثین سے، ابن بطال نے اکثر علماء سے اور ابن قدامہ نے شافعیہ وحنابلہ سے نقل کیا ہے۔ اکثر مالکیہ ہر بکری کے عوض ایک صاع کے قائل ہیں دراصل یہ صاع دودھ کا عوض یا قیمت نہیں وگرنہ بکری اور اونٹنی کے دودھ کی مقدار میں خاصہ فرق ہوتا ہے (پہلے ذکر ہوا کہ یہ حسنِ سلوک کے طور پر ہے) اس حدیث کو ابوداؤد نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ بيعِ العبدِ الزَّانِيْ (زانی غلام کی فروخت)

و قالَ شریحٌ إن شاءَ ردَّ منَ الزِّنَا.

(اگر ساتھ ہی اس کا یہ عیب ذکر کر دیا)۔ (وقال شريح الخ) شریح نے اس عیب کے سبب مشتری کو ردِ بیع کا اختیار دیا ہے۔ اسے سعید نے ابن سیرین کے حوالے سے موصول کیا ہے کہ ان کے پاس ایک مقدمہ پیش ہوا کہ ایک شخص نے زانیہ لونڈی کو بیچ دیا، مشتری کو اس عیب کا علم نہ تھا تو انہوں نے اسے فسخِ بیع کا اختیار دیا۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ حنفیہ لونڈی کو اس عیب کے سبب واپس کرنا صحیح قرار دیتے ہیں، غلام کو نہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث قال حدثني سعيد المقبرى عن أبيه عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه سمعَ يقول قال النبى ﷺ إذا زَنتِ الأمةُ فتَبَيَّنَ زِنَاهَا فَلْيَجْلِدْهَا ولا يُثَرِّبْ ثمّ إنْ زَنَتْ فَلْيَجْلِدْهَا ولا يُثَرِّبُ ثمَّ إن زنتْ الثالثةَ فليَبِعْهَا ولو بِحَبلٍ مِنْ شَعَرٍ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب لونڈی زنا کرے اور اس کا جرم ثابت ہو جائے تو اس کو سزا

دینی چاہئے اور صرف ڈانٹنے پر اکتفا نہ کرے۔ اگر وہ پھر زنا کرے تو دوبارہ اس کو سزا دے اور صرف ڈانٹنے پر اکتفا نہ کرے۔ پھر اگر وہ تیسری بار بھی زنا کرے تو اس کو فروخت کر دے اگر چہ بالوں کی ایک رسی کے بدلے ہی سہی۔

حدثنا إسماعيل قال حدثني مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن أبي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما أن رسولَ اللهﷺ سُئِلَ عن الأمَةِ إذا زنتْ ولمْ تُحصِنْ قال إن زنتْ فاجْلدوهَا ثمّ إن زنتْ فاجْلِدوهَا ثمّ إن زنتْ فبيعُوهَا ولو بِضَفيرٍ

قال ابن شهاب لا أدري أبعدَ الثالثةِ أو الرابعةِ۔ (اوپر والا مفہوم ہے)

ایک ہی روایت ہے جسے دو طریق سے نقل کیا ہے، شاہد ترجمہ (فليبعها ولو بحبل من شعر) ہے اس سے عبد زانی و جاریہ زانیہ کی بیع کے جواز کا ثبوت ہے (یعنی اس کا عیب بیان کر کے)۔ ولو بحبل الخ سے مشعر ہے کہ زنا، مبیع کا عیب ہے، اس پر مفصل بحث کتاب الحدود میں ہوگی۔ علامہ انور کی دونوں حدیثوں کے مختلف الفاظ کے تحت بیان کی گئی تقریر درج ذیل ہے۔

(فليجلدها) اسے کوڑے خود نہیں مارے گا بلکہ مجاز حکام کے سپرد کرے گا، کہ حدود کا اجراء حکام ہی کرتے ہیں (فليبعها) یہاں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ آنجناب کی دوسری حدیث (يحب لأخيه ما يحب لنفسه) کے خلاف ہے کیونکہ یہ (دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض) کے باب میں سے ہے، اور مضرت غیر لازمہ ہے کیونکہ ممکن ہے اگلے خریدار کے پاس اس کا یہ عیب ختم ہو جائے (ایک توجیہہ یہ بھی ممکن ہے کہ اگر کتمانِ عیب کیا تب یحب لاخیہ الخ والی حدیث کی خلاف ورزی ہو گی لیکن عیب بیان کر کے فروخت کرنا جائز ہے)۔ (ولم تحض أي لم تتزوج) (یعنی شادی شدہ نہ ہو) حقیقتِ احصان کے لئے المبسوط کا مطالعہ ضروری ہے کسی اور نے اس کا حق ادا نہیں کیا، لسانِ ہند میں اس کا ترجمہ نہیں ہو سکتا البتہ یہ الفاظِ توقیر سے ہے جیسا کہ اردو میں بیوی اور میاں کا لفظ ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ لونڈی خواہ شادی شدہ ہو یا کنواری، زنا کرنے کی صورت میں ایک ہی سزا ہے (یعنی کوڑے) پھر یہاں یہ قید کیوں ذکر کی ہے؟ اس کا میں یہ جواب دونگا کہ تبعاً للقرآن (یعنی قرآنی اسلوب کی پیروی میں) پس اس کی اصل بحث قرآن میں ہے۔ شاہ عبدالقادر نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے۔ قید مدین آئیں۔ (شاہ صاحب کا ترجمہ قرآن دیکھا ہے یہ لفظ مل نہیں سکا۔ اللہ اعلم) یہ اگر چہ حقیقتِ لغوی کے لحاظ سے اقرب ہے کیونکہ یہ حصن سے ہے مگر اس سے فقہاء کا پورا مفہوم ادا نہیں ہوتا، انہوں نے اس کی دو تفسیریں بیان کی ہیں ایک حدِ قذف کے باب اور دوسری حدِ زنا کے باب میں۔ احصانِ زانی احصان حدِ قذف سے فوقیت رکھتا ہے تفصیل فقہ سے دیکھی جا سکتی ہے لیکن یہاں اس سے مراد تزوج ہے۔

شاہ ولی اللہ (إذا زنتها ولم تحصن) کے تحت لکھتے ہیں کہ بقول خطابی ذکرِ احصان اس میں نہایت غرابت و اشکال کا باعث ہے (اسی وجہ سے جو علامہ انور کی تقریر میں ذکر کی گئی) کہتے ہیں میں اس ضمن میں کہتا ہوں حاصلِ سوال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اماءِ محصنات کا ذکر اپنے اس قول میں کیا ہے (فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) (تو ان اماء کا جو غیر محصنات ہیں، کا حکم غیر مبین تھا تو آنجناب نے بیان فرمایا کہ انہیں کوڑے لگائیں جائیں۔ ذکرِ احصان احتراز کے لئے نہیں ہے (یعنی انہیں کوڑے مارنا ان کے محصنات ہونے سے مشروط نہیں) جیسا کہ قصرِ سفر کے بیان میں ذکرِ خوف شرطِ احترازی نہیں۔ اس حدیث کو مسلم، ابن ماجہ اور ابوداؤد نے (الحدود) اور نسائی نے (الرجم) میں نقل کیا ہے۔

بابُ الشِّراءِ والبَيعِ معَ النِّساءِ (عورتوں اور مردوں کے مابین خرید وفروخت کے معاملات)

علامہ انور لکھتے ہیں امام مالک سے منقول ہے کہ بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر ذاتی تصرف بھی نہیں کر سکتی تو ممکن ہے اس طرف اشارہ (یعنی اس کا رد) مقصود ہو۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهرى قال عروة بن الزبير قالتْ عائشة رضى الله عنها دَخلَ عليَّ رسولُ اللهِ ﷺ فذَكرتُ لَه فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ اشتَرِیْ و أعْتقِیْ فإنَّما الوَلاءُ لِمَنْ أعتقَ ثمَّ قامَ النبیُّ ﷺ مِن العَشِیِّ فأثنٰی علَی اللهِ بمَا هوَ أهلُهُ ثمّ قالَ مَا بالُ الناسِ یَشتَرِطُونَ شُروطًا لیسَ فیْ کتابِ اللهِ؟ مَن اشتَرَطَ شرطًا لیسَ فی کتابِ اللهِ فهوَ باطلٌ و إنْ اشتَرَطَ مائةَ شرطٍ شرطُ اللهِ أحقُّ وأوثَقُ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے تو میں نے آپ سے (بریرہؓ کے خریدنے کا) ذکر کیا آپ نے فرمایا تم خرید کر آزاد کر دو ولاء تو اسی کی ہوتی ہے جو آزاد کرے پھر آپ منبر پر تشریف لائے اور فرمایا ''لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ ایسی شرطیں لگاتیں ہیں جن کی کوئی اصل کتاب اللہ میں نہیں ہے جو شخص بھی کوئی ایسی شرط لگائے گا جس کی اصل کتاب اللہ میں نہ ہو وہ شرط باطل ہوگی خواہ سو شرطیں ہی کیوں نہ لگ لے کیونکہ اللہ ہی کی شرط حق اور مضبوط ہے۔

حدثنا حسان بن أبى عباد حدثنا همام قال سمعتُ نافعًا یحدث عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن عائشة رضى الله عنهما ساوَمَتْ بریرةَ فخرَجَ إلَی الصلاةِ فلَمّا جاءَ قالتْ إنهم أبَوا أن یَبیْعُوهَا إلا أن یشترِطُوا الوَلاءَ فقالَ النبیُّ ﷺ إنمَّا الوَلاءُ لِمَنْ أعتقَ۔ قلتُ لِنافعٍ حُرًّا کانَ زوجُهَا أو عبدًا؟ فقال مَا یُدرِیْنِیْ۔(ایضاً)

دو طریق سے حضرت عائشہ کی قصہ بریرہ والی حدیث نقل کی ہے، اس پر مفصل بحث (الشروط) میں آئے گی یہاں شاھدِ ترجمہ (ما بال رجال الخ) والی عبارت ہے کیونکہ اس سے مترشح ہے کہ یہ قصہ مبایعت مردوں کے ساتھ تھا۔ علامہ انور (اشتری) کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ بعض روایات میں (واشترطی) ہے اس میں اشکال ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس کا معنی ہے (دعیهم لیشترطوا) جیسا کہ بخاری میں ہے یہ بھی معانی امر میں سے ہے اگرچہ اربابِ لغت نے اس کا ذکر نہیں کیا، یہ اہم تھا، کیونکہ امر کبھی ابقائے فعل بھی ہوتا ہے نہ کہ ہمیشہ انشاء کے لئے جیسا کہ اسید بن حضیر کے واقعہ قراءت میں فرمایا تھا (اقرأیا ابن حضیر) یعنی (استمرر علی قراء تها) اردو میں اس کا معنی ہوگا، پڑھتا رہ۔ اس کی طرف ابن قیم نے بدائع الفوائد میں اشارہ کیا ہے۔ مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ (دعیهم لیشترطوا) والا جواب علامہ سندھی نے (المواهب اللطیفة فی شرح مسندأبی حنیفة) میں بڑی شرح وبسط کے ساتھ ذکر کیا ہے المعتصر للقاضی ابو المحاسن میں بھی عمدہ بحث ہے۔

علامہ (حرا کان زوجها أو عبدا) کے تحت لکھتے ہیں کہ اس بارے روایات مضطرب ہیں، اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ آزاد تھے جب حضرت بریرہ، آزاد ہوئیں تو خیارِ عتق میں یہ ہمارے لئے حجت ہے اگر نہ بھی ثابت ہو تو ہمارے لئے ضرر رساں نہیں طحاوی کے

حوالے سے لکھتے ہیں کہ آقا کو، آزاد کرنے سے قبل لونڈی پر حقِ ولایت حاصل ہے کہ اس کا نکاح، غلام سے یا آزاد سے کر دے، آزاد کر دینے کے بعد اسے یہ حق حاصل نہیں البتہ اگر اس کی رضا مندی ہو تو کسی آزاد یا غلام سے اس کا نکاح کر سکتا ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ عبد و حر کے مابین بابِ انکاح میں دونوں حالتوں کے مابین کوئی فرق نہیں اگر انکاح جائز ہے تو عبد و حر، دونوں کے ساتھ جائز ہے نہیں تو نہیں۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر اس کے آقا نے حالتِ غلامی میں کسی غلام کے ساتھ اس کا نکاح کر دیا تو آزاد کر دینے کے بعد اسے اختیار حاصل ہے کہ نکاح قائم رکھے یا فسخ کر دے تو قیاس کا تقاضہ ہے کہ اسے یہی اختیار کسی آزاد کے ساتھ نکاح کی صورت میں بھی ہونا چاہئے کیونکہ ہمیں عبد و حر کے ساتھ حالت غلامی و آزادی میں جوازِ نکاح یا عدمِ جواز کے کسی فرق کا علم نہیں تو اگر غلام شوہر کی نسبت آزادی کے بعد اسے اختیار ہے تو یہی اختیار آزاد مرد کے ساتھ نکاح کی نسبت بھی ہونا چاہئے انتھی۔ (باقی مواقف اپنی جگہ آئیں گے)۔

قسطلانی (قلت لنا فع حرا كان الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ صنیعِ بخاری کہ اسی روایت کو (باب خيار الأمة تحت العبد) میں بھی لائے ہیں، سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے شوہر غلام تھے بلکہ ابن عباس کی اسی باب کے تحت حدیث میں صراحت سے یہی مذکور ہے البتہ (الفرائض) میں حفص بن عمر عن شعبہ کی روایت کے آخر میں حکم کے حوالے سے ہے کہ ان کے شوہر آزاد مرد تھے، اسی میں (منصور عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة) کی روایت میں اسود کے حوالے سے بھی یہی ہے۔ اس بارے بخاری کا کہنا ہے کہ اسود کا قول منقطع ہے جب کہ ابن عباس کا قول اصح ہے۔ دار قطنی العلل میں لکھتے ہیں کہ (عروة عن عائشة) پر اس بابت کوئی اختلاف نہیں کیا گیا کہ وہ غلام تھے اور ان کا نام مغیث تھا، مولی ابی احمد بن جحش سے مراد سدی ہیں، ترمذی کی حدیثِ عائشہ میں نام مذکور ہے۔

بابُ هَلْ يَبِيعُ حاضرٌ لِبادٍ بغيرِ أجرٍ؟ وهلْ يُعينُهُ أو يَنصَحُهُ؟

(کیا شہری دیہاتی کے لئے تجارتی معاملات طے کرا سکتا ہے؟)

وقالَ النبيُّ ﷺ إذَا اسْتَنْصَحَ أحدُكُمْ أخاهُ فَلْيَنْصَحْ لَهُ ورَخَّصَ فيهِ عَطاءٌ (آپ کا فرمان ہے جب کوئی خیر خواہی چاہے تو ضرور کرو)

ابن منیر لکھتے ہیں کہ مصنف نے (بيع الحاضر للبادي) کی نہی کو اجرت پر یہ کام کرنے پر محمول کیا ہے اور اس بارے ان کا ماخذ ابن عباس کی تشریح ہے۔ (الدين النصيحة) کے عموم سے اس کی تقویت ثابت کی ہے کیونکہ بغیر اجرت یہ کام کرنا ازرہِ ہمدردی و نصیحت ہی ہوگا۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس کی تائید اس معلق روایت کے بعض طرق سے مروی سیاق جو آگے ذکر ہوگا، سے ہوتی ہے، اسی طرح ابوداؤد نے سالم مکی کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ ایک اعرابی نے انہیں بیان کیا کہ وہ دودھ لے کر طلحہ بن عبید اللہ کے پاس آئے (کہ اسے ان کی طرف سے بیچ دیں) وہ کہنے لگے آنجناب نے بیع الحاضر للبادی سے منع کیا ہے لیکن بازار میں جاؤ پھر اگر کوئی خریدنا چاہے تو مجھ سے آکر مشورہ کر لو میں تمہیں بیچنے کا حکم دونگا یا منع کر دونگا۔

(وقال النبي ﷺ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے احمد نے (حكيم بن يزيد عن أبيه) اور بیہقی نے (عبدالملك بن عمير عن أبي الزبير عن جابر) کے حوالے سے مرفوعا نقل کیا ہے۔ (ورخص فيه عطاء) یعنی بیع الحاضر للبادی میں عطاء

نے رخصت دی ہے، اسے عبدالرزاق نے موصول کیا ہے۔ سعید بن منصور نے ابن ابی نجیح عن مجاھد کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ آنجناب نے حاضر کے بادی کے لئے بیع سے اس وجہ سے منع فرمایا تھا کہ آپ نے چاہا کہ (أن یصیب المسلمون غرتہم) آج کل اس میں کوئی حرج نہیں، اس پر عطاء کہنے لگے، نہی آج بھی برقرار ہے اس پر مجاہد کہنے لگے میرا نہیں خیال کہ اگر ابومحمد (یعنی عطاء) کے دیہات سے ان کا ظئر (مراد رشتے دار) کے پاس آجائیں کہ یہ سامان بکوادیں تو انکار کریں گے بلکہ ضرور ایسا ہی کریں گے تو ان دونوں متضاد روایتوں کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ عطاء اسے مکروہِ تنزیہی سمجھتے تھے اسی لئے مجاھد نے ان کی نسبت یہ مذکورہ بات کہی۔ ابوحنیفہ کی بھی مجاھد والی رائے ہے، ان کا تمسک (الدین النصیحیة) کے عموم سے ہے۔ مجوزین کا دعوی ہے کہ یہ حدیثِ نہی کی ناسخ ہے جبکہ جمہور نے بھی اس روایت کو محمول علی العام قرار دیا ہے مگر بیع الحاضر للبادی کو اس سے مستثنیٰ کیا، رہی بات نسخ کی تو وہ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا۔ امام بخاری نے دونوں کے درمیان یہ تطبیق پسند کی ہے کہ نہی بطور اجرت یہ کام کرنے کے ساتھ خاص ہے، ازرہِ ہمدردی وخیر خواہی بازار کے اتار چڑھاؤ یا خریداروں کی بابت (کہ لین دین کے کیسے ہیں) آگاہ کردینا نہی میں داخل نہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں حدیثِ نہی تو مطلق ہے مگر بخاریؒ اسے خاص کرتے ہیں اور موردِ نہی اجرت پر یہ کام کرنے کو قرار دیتے ہیں اس سے ہم بھی حدیثِ مصراۃ کی تخصیص کرسکتے ہیں، وہاں بھی قرینہ موجود ہے۔

حدثنا علی بن عبداللہ حدثنا سفیان عن إسماعیل عن قیس سمعتُ جریراً رضی اللہ عنہ یقول بایَعْتُ رسولَ اللہﷺ علی شہادةِ أن لَا إلٰہَ إلا اللہُ وأنَّ محمدًا رسولُ اللہِﷺ و إقام الصلاةِ و إیتاءِ الزکاةِ والسَّمع والطاعةِ والنُصح لِکُل مُسلِم

حضرت جریرؓ سے سنا، کہتے تھے کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ سے اس بات کی شہادت پر کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ دینے اور سننے اور اطاعت کرنے پر اور ہر مسلمان کے ساتھ خیر خواہی کرنے کی بیعت کی تھی۔

اسماعیل سے مراد ابن ابی خالد جب کہ قیس سے مراد ابن ابی حازم ہیں۔ کتاب الایمان کے آخر میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔ اس کی سند کے لطائف میں سے یہ ہے کہ آخری تینوں راوی بجلی، کوفی ہیں اور تینوں کی کنیت ابوعبداللہ ہے۔

حدثنا الصلت بن محمد حدثنا عبد الواحد حدثنا معمر عن عبد اللہ بن طاوس عن أبیہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قالَ قالَ رسولُ اللہِﷺ لا تَلَقَّوُا الرُّکبانَ ولا یبعْ حاضرٌ لِبادٍ قال: فقلتُ لابن عباس ما قولُہ لا یبیعُ حاضرٌ لبادٍ؟ قال لا یکونُ لہُ سِمْسَارًا۔ (ایضاً)

(لا تلقوا الرکبان) کشمیہنی کے نسخہ میں (للبیع) بھی ہے، اس پر آگے بات ہوگی (سمسارا) سمار اصل میں القیم بالامر (کسی معاملہ کا نگران) اور اس کی حفاظت کرنے والے کو کہتے ہیں پھر کسی کے لئے بیع وشراء کے معاملات انجام دینے والے پر اس کا اطلاق ہونے لگا (دلال یا آج کل کی اصطلاح میں ڈیلر اور کمیشن ایجنٹ) کتبِ حنفیہ میں مذکور ہے کہ اس سے مراد قیمتوں کے غلاء (یعنی ان کا چڑھے ہوئے ہونا) کے زمانہ میں حاضر کا بادی کے لئے سامان بیچنا جبکہ اہلِ بلد کو اس کی ضرورت ہے (یعنی اس صورت میں درمیان کا یہ واسطہ قیمتوں کے مزید اضافہ کا باعث بنے گا بنسبت اس کے کہ سامان کا مالک خود اپنا سامان فروخت کرے) بعض نے اس کی صورت یہ

ذکر کی ہے کہ کوئی اجنبی اپنا سامان برائے فروخت لے کر آئے تو کوئی سمسار اس سے کہے ابھی فروخت نہ کرو بلکہ میرے پاس رکھوا دو میں موجودہ قیمت سے زیادہ پر آہستہ آہستہ اسے فروخت کر دوں گا۔ بادی کا ذکر مخرج غالب کے طور پر آیا ہے وگرنہ شہر کی قیمتوں سے نا واقف ہر شخص اس حکم میں شریک ہے کہ وہ کسی درمیان کے شخص کے حوالے اپنا مال کرے جس سے اہلِ شہر کو قیمتوں کے حوالے سے نقصان ہو، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی تشریح ہے مالکیہ نے بداوت کو قید قرار دیا ہے، مالک سے منقول ہے کہ بدوی کے ساتھ وہی ملحق ہے جو اس سے مشابہ ہے بقول ان کے اہل قری جو قیمتوں و بازاروں سے واقف ہیں وہ اس حکم میں داخل نہیں۔ ابن منذر لکھتے ہیں اس مسئلہ میں جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ نہی تحریمی ہے بشرطیہ کہ انہیں اس نہی کا علم ہو اور یہ بھی کہ اس کے پاس موجود سامان اہل شہر کی فوری ضرورت کا ہے پھر اس شرط کے ساتھ کہ کوئی شہری شخص اسے یہ تجویز کرے، اگر بدوی نے (اپنی رضا سے) کسی شہری کو اپنا مال دیا کہ آگے فروخت کر دے تو منع نہیں ہے۔ سبکی لکھتے ہیں یہ شرط کہ لوگوں کی فوری ضرورت کا سامان ہو، معتبر ہے، مطلقاً نہی کے قائل صرف رافعی و بغوی ہیں، اگر اسکے باوجود سودا طے ہو گیا تو اس کی صحت وعدمِ صحت کی بابت اختلاف ہے۔

اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے (البیوع) جبکہ نسائی اور ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

بابُ مَنْ كَرِهَ أن يَبِيعَ حاضِرٌ لِبادٍ بِأجرٍ

(جو حضرات اجرت پر شہری کی دیہاتی کیلئے بیع کو مکروہ قرار دیتے ہیں)

حدیثِ باب میں اجرت کا ذکر نہیں جو امام بخاری نے ترجمہ میں ذکر کی ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں مصنف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ بغیر اجرت کے حاضر کا بادی کے سامان کو فروخت کرنا جائز ہے، ان کا استدلال ابن عباس کے قولِ مذکور پر ہے گویا حدیث ابن عمر کے اطلاق کو اسکے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ اوزاعی نے حاضر کا بادی کو مشورہ دینا جائز قرار دیا ہے۔ لیث و ابوحنیفہ مشورہ کو بھی جائز نہیں سمجھتے۔ شافعیہ کے ہاں راجح، مشورہ کا جواز ہے۔

حدثنا عبدالله بن صباح حدثنا أبو علي الحنفي عن عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار قال حدثني أبي عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال نَهىٰ رسولُ اللهِ ﷺ أنْ يَبِيعَ حاضِرٌ لِبادٍ۔ و بهِ قالَ ابن عباسٍ۔ (بابِ سابق والا مفہوم ہے)

ابوعلی کا نام عبداللہ تھا قبیلہ بنو حنیفہ کی طرف نسبت ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہ حدیث صرف ابوعلی ہی کے واسطہ سے عبدالرحمٰن سے ملتی ہے، اسماعیلی اور ابونعیم کے لئے کسی دیگر طریق کی تلاش دشوار ہوئی چنانچہ اسے بخاری کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا اس کی اصل ابن عمر سے (شافعي عن مالك عن نافع) کے طریق سے موجود ہے مگر یہ مؤطا میں نہیں بقول بیہقی اسے امام شافعی کے افراد سے شمار کیا گیا ہے۔ قعنبی نے بھی ان کی متابعت کی ہے، بیہقی نے دو طریق کے ساتھ قعنبی سے نقل کیا ہے۔

بابُ لا يشترِيْ حاضرٌ لِبادٍ بِالسَّمْسَرةِ (شہری بطور ایجنٹ بھی دیہاتی کیلئے خریداری نہ کرے)

وكَرِهَهُ ابنُ سيرينَ و إبراهيمُ لِلبائعِ ولِلمُشتَرِى وقال إبراهيمُ إنّ العربَ تقولُ بِعْ لِى ثوبًا و هيَ تعنِى الشراءَ.

اصل نہی اس کا اس کے لئے بیع کرنے سے ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے اس کے لئے خریدنا بھی اسی حکم میں شامل کیا ہے، یا اس لئے کہ بیع کا لفظ خرید وفروخت دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ ابن حبیب مالکی کہتے ہیں بادی کی خاطر بیع اور شراء کا ایک ہی حکم ہے، مالک سے اس بابت دو روایتیں ہیں (و كرهه ابن الخ) ابن سیرین کا قول ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں موصول کیا ہے کہتے ہیں میں نے حضرت انس سے کہا کیا آپ کو اہلِ بادیہ کے لئے خرید وفروخت، دونوں سے منع کیا گیا؟ کہنے لگے ہاں۔ ابو داؤد نے بھی ابو بلال کے طریق سے اسے موصول کیا ہے، نخعی کا قول موصولاً نہ مل سکا۔ (و قال إبراہیم الخ) چونکہ وہ بیع وشراء، دونوں کی کراہت کے قائل ہیں تو اس پر استدلال کرتے ہوئے کہا کہ بیع کا لفظ دونوں معنی کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ حدیث میں صرف بیع کا لفظ ہے، شراء کا نہیں مگر مصنف کا دعوی ہے کہ یہ لفظ دونوں کے لئے مشترک ہے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ مصنف کی بیع سے مراد بائع اور مشتری کے مابین ربطِ مطلق سے ہو (یعنی باہم تجارتی معاملہ کرنا) اسے دوسرے لفظوں میں بیع وشراء، نسبت کے فرق سے، کہا جا سکتا ہے یعنی بائع کی نسبت سے بیع اور مشتری کی نسبت سے شراء ہوا، کہتے ہیں اشتراکِ لفظی کا اگرچہ جمہور نے انکار کیا ہے مگر شعروں میں اس کا استعمال ہے اور وہ اسے محسنات میں سے شمار کرتے ہیں۔

حدثنا المكي بن إبراهيم قال أخبرني ابن جريج عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أنه سمعَ أبا هريرة رضى الله عنه يقول قالَ رسولُ اللهِ ﷺ لا يَبْتَعِ المَرءُ علىٰ بَيعِ أخيهِ ولا تَناجَشُوا ولا يَبعْ حاضِرٌ لِبادٍ۔ (ایضاً)

(لا يبتع الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (لا يبتاع) ہے یعنی خبر بمعنی نہی، بقیہ مباحث گذر چکے ہیں۔

حدثني محمد بن المثنى حدثنا معاذ حدثنا ابن عون عن محمد قال أنس بن مالك رضى الله عنه نُهِينَا أنْ يَبِعْ حاضِرٌ لِبادٍ۔ (ایضاً)

محمد بن سیرین حضرت انس سے راوی ہیں (نهينا الخ) مسلم اور نسائی کی (يونس عن محمد) سے روایت میں (وإن كان أخاه أو أباه) بھی ہے ان کی (يونس عن الحسن عن أنس) سے روایت میں (أن النبي ﷺ الخ) بھی ہے، اس سے اس موقف کی تقویت ہوتی ہے کہ صحابی کا (نهينا يا أمرنا) کہنا حدیث کو مرفوع کے حکم میں کرتا ہے۔

بابُ النَّهيِ عنْ تَلقِّي الرُّكبانِ و أنَّ بَيْعَهُ مَردودٌ

(تجارتی قافلوں کو راستے میں ہی مل کر خریدنے سے نہی، اس طرح کرنے سے سودے باطل ہیں)

لأنّ صاحبَه عاصٍ آثمٌ إذَا كانَ بهِ عالمًا وهوَ خِداعٌ فى البيعِ والخِداعُ لا يَجوزُ (اسے ایک قسم

کا دھوکہ قرار دے رہے ہیں)۔
ترجمہ میں ہی بطلان کا حکم ذکر کر دیا ہے کیونکہ اس طرح کے تجارتی معاملات خرابی پیدا کرنے کا باعث بنتے ہیں لیکن محققین کے نزدیک اس بطلان کا محل اس امر میں ہے جو منھی عنہ کے ساتھ مربوط ہو لیکن اگر کسی امرِ خارج کے ساتھ ربط ہے تو بیع صحیح ہوگی اور آگے ذکر کردہ شرط کے ساتھ خیار ثابت ہوگا۔ اس طرح کا معاملہ کرنے والے کا عاصی وآثم ہونا اور اس امر پر یہ استدلال کہ یہ دھوکہ ہے، صحیح ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سودے منسوخ کر دیئے جائیں کیونکہ نہی نفسِ عقد پر راجع نہیں اور نہ اس کی شرائط وارکان میں سے کسی کے لئے مخل ہے بلکہ یہ دفعِ اضرار بالرکبان کے لئے ہے۔ (یعنی اس سے ان تجار کو بھی نقصان کا اندیشہ ہے کہ ابھی بازار میں اترے نہیں اور وہ رائج قیمتوں سے ناواقف ہیں ان آنے والوں کی باتوں میں آکر کم قیمت پر سامان بیچ کر نقصان اٹھا سکتے ہیں)۔
بعض مالکیہ اور بعض حنابلہ بطلانِ بیع کے قائل ہیں بخاری کا ترجمہ میں (والبیع مردود) کہنا اس امر پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے کہ اگر بائع ایسا کرنا چاہے۔ تو اس طرح یہ قول راجح کے مخالف نہ ہوگا۔ اسماعیلی نے اعتراض کیا ہے کہ ان کی کلام میں تناقض ہے کیونکہ بیع المصراۃ کو بھی دھوکہ قرار دیا مگر اسے باطل نہ کیا پھر بیع حاضر للبادی میں یہ موقف اختیار کیا کہ بغیر اجرت کے ایسا کرنا جائز ہے اسی طرح حدیثِ حکیم بن حزام میں ایسی بیع کا ذکر ہے جس میں کذب بیانی سے کام لیا گیا ہو، اس کے باوجود بیع کو باطل قرار نہیں دیا۔ اسنادِ صحیح کے ساتھ وارد ہے کہ اگر تاجر بازار میں اترنے سے قبل آنے والے کے ہاتھ اپنا سامان بیچ دے تو بازار میں جانے کے بعد اسے یہ اختیار ہوگا کہ چاہے تو اپنا کیا گیا سودا منسوخ کر دے۔ اسماعیلی نے اسے حدیثِ ابی ھریرہ کے حوالے سے بیان کیا ہے۔
ابن المنذر نے لکھا ہے کہ ابوحنیفہ نے تلقی بالرکبان جائز قرار دیا ہے جبکہ جمہور کے ہاں مکروہ ہے، بقول ابن حجر کتبِ حنفیہ میں ہے کہ دو حالتوں میں تلقی مکروہ ہے نمبر ایک کہ اہل شہر کو اس وجہ سے نقصان ہو نمبر دو کہ آنے والوں کو قیمتوں کی بابت التباس ہو۔ مزید اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی کہتے ہیں جس نے تلقی کی اس نے برا کیا اور مالک کو اختیار ہے (کہ بیع قائم رکھے یا فسخ کر دے) ان کی حجت (أیوب عن ابن سیرین عن أبی ھریرۃ) کے طریق سے مرفوع روایت ہے جس میں ہے (فصاحبه بالخیار إذا أتی السوق) اسے ابوداؤد اور ترمذی نے نقل کیا ہے مسلم نے بھی اسے (ھشام عن ابن سیرین) کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ آیا یہ اختیار مطلقاً ہے یا اگر اسے غبن کا علم ہوا؟ اصح یہی ہے کہ مطلقاً ہے، یہی حنابلہ نے اختیار کیا ہے۔ بظاہر یہ نہی مالکِ سامان کی جلبِ منفعت اور اسے دھوکہ دہی سے بچانے کے لئے ہے مگر بقول ابن منذر مالک کے نزدیک اہل بازار کی منفعت کے پیش نظر نہ کہ صاحبِ سلعہ کی۔ احناف اور اوزاعی بھی یہی رجحان رکھتے ہیں، کہتے ہیں حدیث شافعی کے لئے حجت ہے کیونکہ انھوں نے بائع کو، نہ کہ اہل سوق کو اختیار دیا گیا ہے۔ مالک کا احتجاج باب کی حدیثِ ابن عمر سے ہے، اس پر آگے کلام ہوگی۔
علامہ انور کے بقول ہمارے ہاں تلقی رکبان مکروہ ہے اور یہ بھی اس صورت کہ اہل شہر کو نقصان ہوتا ہو وگرنہ بلا کراہت جائز ہے۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا عبد الوهاب حدثنا عبيد الله العمرى عن سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة رضي الله عنه قالَ نهَى النبيُّ ﷺ عن التَلَقِّي و أن يَبيعُ حاضرٌ لِبادٍ۔ (گزر چکی)

حدثنا عياش بن الوليد حدثنا عبد الأعلى حدثنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه قال

سألتُ ابنَ عباسٍ رضي الله عنهما مَا معنٰى قولهِ لا يَبيعَنَّ حاضرٌ لِبادٍ؟ فقال لا يكونُ لَه سِمْسَارًا۔ (ایضاً)

حدثنا مسدد حدثنا يزيد بن زُريع قال حدثني التيمي عن أبي عثمان عن عبد الله رضي الله عنه قال مَن اشترىٰ مُحَفَّلَةً فَلْيَرُدَّ معهَا صاعًا قال ونهَى النبيُّ ﷺ عن تَلَقِّي البُيوعِ۔ (ایضاً)

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أنَّ رسولَ الله ﷺ قال لا يبيعُ بعضُكم علىٰ بيعِ بعضٍ ولا تَلَقَّوُا السِّلَعَ حتى يُهبَطَ بِهَا إلَى السُوقِ۔ (ایضاً)

دوسری حدیث کے متعلق شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ اس حدیث کواس لئے اس باب میں لائے ہیں کہ یہ وضاحت کریں کہ اس حدیث میں معمر پر اختلاف کیا گیا ہے، عبدالواحد نے ان سے روایت کرتے ہوئے (لا تلقوا الركبان) کا جملہ بھی ذکر کیا ہے جب کہ عبدالاعلی نے اسے ذکر نہیں کیا، اس قسم کے اختلافات کا ذکر مہماتِ مسائل محدثین میں سے ہے، بخاری اس کا خصوصی اہتمام کرتے ہیں۔ ابن حجر اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں کہ اس میں تلقی کا ذکر نہیں، اپنی عادت کے مطابق اصل حدیث کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو دو باب قبل معمر سے ایک اور واسطہ سے گذر چکی ہے، اس میں یہ ذکر موجود ہے۔

رکبان کا ذکر مخرج غالب کے بطور ہے کیونکہ تجار حضرات قافلوں کی شکل سوار ہو کر آتے ہیں، ہر آنے والا تاجر اس حکم میں شامل ہے (للبیع) دونوں امور کو شامل ہے نہ ان سے خریدا جائے اور نہ انہیں بیچا جائے۔ بظاہر قصداً تلقی کرنے کی نیت سے جانا مراد ہے لیکن اگر کوئی اپنی کسی ضرورت سے نکلا سامنے سے قافلۂ تجار آرہا تھا، آیا اس کے لئے بھی کچھ خریدنا یا بیچنا منع ہے؟ اس میں احتمال ہے، جس نے اصل معنی وحکمت پر نظر کی، اس کے ہاں منع ہے، یہی شافعیہ کے ہاں اصح ہے بعض شوافع نے اسے اس صورت کے ساتھ مقید کیا ہے کہ متلقی پہل کرے اگر آنے والے تاجر نے خود پہل کی تو ان کے نزدیک منع نہیں ہے۔ امام الحرمین نے صورتِ محرم یہ بیان کی ہے کہ اگر متلقی قیمتوں کے بارے میں کذب بیانی سے کام لے کر سودا طے کرلے۔ ابواسحاق شیرازی کہتے ہیں مزید کساد بازاری وغیرہ کا حوالہ دے اور کم قیمت پر اشیاء خرید لے۔ حدیثِ ابن مسعود پر مصراۃ کے ضمن میں بحث گذر چکی ہے (تلقي البيوع) سے ظاہر ہوا کہ خرید وفروخت کی غرض سے تلقی منع ہے ویسے نہیں۔

چوتھی حدیثِ ابن عمر پر اگلے باب میں بحث ہوگی۔ احمد، اسحاق اور ابن منذر وغیرھم کی رائے ہے کہ بازار یا منڈی کے نقطہ آغاز تک پہنچے پر تلقی کی جاسکتی ہے اس سے قبل نہیں جب کہ شافعیہ کی ایک جماعت کے نزدیک شہر میں داخل ہونے تک تلقی منع ہے۔ (ولا تلقوا السلع) بظاہر مطلقاً نہی عن التلقی ہے قطع نظر مسافت کے طول وقصر کے، مالکیہ نے ایک حد مخصوص بیان کی ہے ان کے مابین اس سلسلے میں اختلاف ہے بعض نے ایک میل بعض نے دو فرسخ اور بعض نے دو دن کی مسافت ذکر کی ہے۔ ثوری کے نزدیک مسافتِ قصر ہے، ابتدا کی بابت بحث آگے آئے گی۔ اس آخری حدیث کو ترمذی کے سوا باقی تمام اصحاب نے بھی روایت کیا ہے۔

بابُ مُنْتَهى التَلَقّي (تلقی کی انتہاء کہاں تک ہے؟)

(یعنی کہاں پہنچ کر قافلوں سے ملنا منع نہ ہوگا) ذکر کیا گیا ہے کہ قافلہ والوں کی نسبت اس کے انتہاء کی کوئی حد نہیں، جہاں تک متلقی کا تعلق ہے تو امام بخاری اس ترجمہ میں یہ ثابت کررہے ہیں کہ اس کی ابتداء بازار سے خروج سے ہے کیونکہ صحابی کا حدیثِ باب میں کہنا ہے کہ وہ بازار کے سرے پر تابُع کرتے تھے اور وہیں فروخت کردیتے تھے اس پر آنجناب نے منع فرمایا کہ وہیں نہ بیچیں البتہ وہاں خریدنے سے منع نہ کیا تو اس سے ثابت ہوا کہ بازار کے سرے پر تلقی جائز ہے (یعنی یہاں انتہائے تلقی کی حدِ ممنوع ختم ہوجاتی ہے) اگر متلقی بازار سے تو نکلا مگر شہر کے اندر ہی تلقی بالرکبان کیا تو شافعیہ کی صراحت کے مطابق وہ نہی کی زد میں نہ آئے گا ان کے نزدیک ابتدائے تلقی کی حد شہر سے نکلنا ہے اس میں حکمت یہ ہے کہ شہر کے اندر داخل ہوکر تو رکبان کو قیمتوں کی بابت معلومات ہوسکتی ہیں جس کے سبب انہیں نقصان کا اندیشہ نہیں۔ مالکیہ کے ہاں معروف یہ ہے کہ صرف منڈی و بازار اس کی حد ہے جیسا ظاہر الحدیث ہے۔ احمد اور اسحاق بھی یہی کہتے ہیں۔ لیث کے ہاں اپنے گھر کے دروازے پر بھی قافلوں سے مڈھ بھیڑ کیوں نہ ہو یا راستے میں، یہ تلقی شمار ہوگا، ان کے ہاں بازار میں سامان آجانے تک تلقی للبیع صحیح نہیں۔

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا جويرية عن نافع عن عبد الله رضي الله عنه قال كنّا نَتلَقَّى الرُكبانَ فنَشترِي مِنهم الطعامَ فنَهانَا النبيُّ ﷺ أن نَبيعَهُ حتى يُبلَغَ بهِ سوقُ الطعام-قال أبو عبد الله هذا في أعلَى السُوق و يُبَيِّنُهُ حديثُ عبيدِ الله

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تم میں سے کوئی شخص کسی کی بیع پر بیع نہ کرے اور مال کی تم لوگ پیشوائی نہ کیا کرو حتیٰ کہ وہ بازار میں پہنچ جائے (اور وہاں فروخت ہو)۔

(قال أبو عبدالله الخ) بخاری اس سے ابن عمر کی اس حدیث کے الفاظ (کنا نتلقی الرکبان) سے استدلال کرکے جوازِ تلقی کے قائلین کا رد کررہے ہیں کہ آگے عبید اللہ عن نافع کی روایت میں وضاحت ہے کہ یہ تلقی اعلی السوق (یعنی بازار کے سرے پر) ہوتی تھی۔ مالک کی نافع سے روایت میں بھی یہی صراحت ہے طحاوی نے اسے تعارض قرار دے کر تطبیق یہ دی ہے کہ اگر تلقی سے سامان والوں کو نقصان نہ ہوتا ہو تو جائز ہے وگرنہ نہیں لیکن امام بخاری کی تطبیق راجح ہے۔ (حتی ینقلوہ) کے تحت علامہ انور تحریر کرتے ہیں کہ یہ بطورِ تعزیر فرمایا تھا (پہلے بھی ذکر ہوا)۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن عبيد الله قال حدثني نافع عن عبد الله رضي الله عنه قال كانُوا يَبتاعُونَ الطعامَ في أعلَى السُوقِ فيَبيعُونَهُ في مَكانِهِ فَنَهاهُمْ رسولُ اللهِ ﷺ أن يَبيعُوه في مَكانِهِ حتىٰ يَنقُلُوهُ۔ (مفہوم سابق ہے)

پچھلی حدیث کے آخر میں امام بخاری نے اسی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

بابُ إذا اشترطَ شُروطًا فی البَیعِ لا تَحِلُّ

(اگر خرید وفروخت کے معاملات میں ایسی شروط لگائیں جو حلال و جائز نہیں)

تو کیا بیع فاسد ہو جائے گی؟ اس کے تحت قصہ بریرہ کی بابت دونوں حدیثیں نقل کی ہیں۔ گویا ان کی غرض یہ ہے کہ نہی مقتضی فساد ہے لہذا ان کا سابق صفحات میں ذکر کردہ موقف کہ تلقی رکبان سے بیع فاسد ہو گی، صحیح ہے۔ اس پر مفصل بحث (کتاب الشروط) میں ہو گی۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطرز ہیں کہ بیوع شروطِ فاسدہ سے فاسد ہو جاتی ہیں بخلاف نکاح کے کہ اس میں شروطِ فاسدہ فاسد ہوں گی نہ کہ نکاح۔ اس لئے کہ بیوع مبنی بر مماکست (یعنی قیمتیں کم کرانے کی بابت بات چیت کرنا) اور نکاح مبنی بر مسامحت ہوتا ہے، فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ شروطِ فاسدہ وہ ہوتی ہیں جن سے کسی ایک متعاقد کو فائدہ ہو، احمد کے ہاں ایک شرط لگانا فاسد نہیں لیکن اگر دو یا اس سے زائد ہوں تو مفسدِ بیع ہوں گی ہمارے ہاں تمام فاسد شرطیں مفسد ہیں کیونکہ آپ کی حدیث ہے (نھی النبیﷺ عن بیع وشرط) جبکہ احمد کی نظر اس حدیث میں آپ کے قول پر ہے (الشرطان فی بیع) انہوں نے عدد کو محطِ فائدہ بنایا۔ ابن حزم نے المحلی میں حکایت ذکر کی ہے کہ مسجدِ کوفہ میں ابوحنیفہ، ابن ابی لیلی اور ابن شبرمہ موجود تھے کہ ایک سائل نے ابوحنیفہ سے پوچھا ایک شخص بیع میں شرط لگاتا ہے۔ مولانا بدر عالم حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ یہی حکایت ابن العربی نے العارضہ میں اپنے حوالے سے تحریر کی ہے کہ میں مکہ آیا وہاں ابوحنیفہ، ابن ابی لیلی اور ابن ابی شبرمہ کو موجود پایا میں نے امام سے بیع میں شرط کی بابت استفسار کیا ان کا جواب تھا کہ بیع وشرط، دونوں فاسد ہوئیں، ابن ابی لیلی کا جواب تھا بیع جائز ہے اور شرط باطل جبکہ ابن شبرمہ نے بیع اور شرط، دونوں کو صحیح کہا، مجھے تعجب ہوا کہ تینوں فقہائے عراق ہیں اور جواب مختلف دیئے ہیں، ابوحنیفہ سے پھر رجوع کیا کہنے لگے مجھے ان دونوں کا تو پتہ نہیں میری دلیل یہ حدیث ہے کہ آپ نے بیع وشرط سے منع فرمایا، ابن ابی لیلی نے اپنی حجت قصہ بریرہ کو قرار دیا جبکہ ابن شبرمہ نے حضرت جابر کے لیلۃ البعیر والے قصہ کو، جب اونٹ اس شرط پر بیچا کہ مدینہ تک سوار رہوں گا۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ ان شاء اللہ ہمارے امام کا جواب صحیح ہے کیونکہ بقیہ دونوں کا تمسک دو جزوی واقعوں سے ہے لہذا وہ اس باب میں وارد ضابطہ کے نقض کیلئے صالح نہیں جو کہ یہ ہے (نھی عن بیع و شرط) پھر قصہ حضرت جابر میں بیع اصلاً واقع ہی نہیں ہوئی کیونکہ آنجناب کا ارادہ دراصل ان کی اعانت کا تھا جب کہ قصہ بریرہ کا حال آگے بیان کریں گے۔

حدثنا عبداللہ بن یوسف أخبرنا مالك عن هشام عن عروة عن أبیه عن عائشة رضی اللہ عنها قالتُ جاءَ تْنِیْ بریریةُ فقالتُ كاتَبْتُ أهلی علیٰ تِسعِ أواقٍ فی كُلِّ عامٍ أوقیةٌ فأعِینِینِی فقلتُ إنْ أحَبَّ أهلُكِ أنْ أُعُدَّهَا لهُمْ ویكونَ وَلاؤُكِ لی فعلتُ فذَهبَتْ بریرةُ إلیٰ أهلِهَا فقالَتْ لَهُمْ فأبَوا ذٰلك علیها فجاءَ تْ مِن عندهِمْ ورسولُ اللهِﷺ جالِسٌ فقالتُ إنی قدْ عَرضتُ ذلكَ علیهِمْ فأبَوا إلا أن یكونَ

الوَلاءُ لَهمْ فسمعَ النبیُﷺ فأخبرتْ عائشةُ النبیَﷺ فقال خُذِیهَا واشتَرِطی لَهمُ الوَلاءَ فإنما الولاءُ لِمنْ أعتقَ ففعلَتْ عائشةُ ثمّ قامَ رسولُ اللهِﷺ فی الناسِ فحَمِدَ اللهَ و أثنٰی علیهِ ثمَّ قالَ أمَّا بعدُ ما بالُ رجالٍ یَشترِطُونَ شُروطًا لیستْ فی کتابِ اللهِ ما کانَ مِنْ شَرْطٍ لیسَ فی کتابِ اللهِ فهُوَ باطلٌ و إنْ کانَ مائةَ شرطٍ قضاءُ اللهِ أحقُّ و شرطُ اللهِ أوثَقُ و إنما الولاءُ لِمَنْ أعتقَ۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضی الله عنهما أنَّ عائشةَ أمَّ المؤمنین أرادَتْ أنْ تَشتریَ جاریةً فتُعتِقَهَا فقال أهلُهَا نَبیعُکِهَا علی أنّ ولاءَ هَا لنَا فذکرتْ ذلكَ لِرسولِ اللهِﷺ فقال لایَمنَعُكَ ذلكَ فإنمَا الولاءُ لِمَنْ أعتقَ۔ (دونوں روایتیں قصہ بریرہؓ سے متعلق ہیں جو گزر چکا ہے)

بابُ بیعِ التَّمْرِ بالتمرِ (کھجور کی کھجور کے عوض خرید وفروخت)

علامہ انور لکھتے ہیں پہلے ذکر کیا ہے کہ اس ضمن میں شرط یہ ہے کہ مبیع موجود ہو خواہ گھر میں ہو یا مجلسِ عقد میں، تقابض ضروری نہیں کہ یہ بیع صرف میں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اموال ربویہ میں شرط یہ ہے کہ دونوں جانب سے تعین ہو (هاء وهاء) سے یہی مراد ہے کیونکہ مسلم کی حدیثِ عبادہ میں اس کی بجائے (عینا بعین) ہے، تقابض کی شرط بیع صرف میں ہوتی ہے کیونکہ قیمتوں کا تو خود سے تعین نہیں کیا جاتا، لہذا قبضہ ضروری ہے بخلاف عروض کے۔

حدثنا أبو الولید حدثنا اللیث عن ابن شهاب عن مالك بن أوس سمعَ عمرَ رضی الله عنهما عن النبیﷺ قال البُرُّ بالبُرِّ ربًا إلا هاءَ وهاءَ والشعیرُ بالشعیرِ ربًا إلا هاءَ وهاءَ والتمرُ بالتمرِ ربًا إلا هاءَ وهاءَ

(یہ روایتِ حضرت عمرؓ گزر چکی ہے)۔ اس حدیث پر بحث آگے آ رہی ہے (کچھ تفاصیل کا ذکر ہو چکا ہے)۔

بابُ بیعِ الزَّبیبِ بِالزَّبیبِ والطَّعامِ بِالطعامِ

(زبیب۔ خشک انگور۔ کی زبیب اور طعام کی طعام کے عوض بیع)

اسے بیع مزابنہ کہا جاتا ہے اس کی نہی میں حدیثِ ابن عمر دو طریق سے لائے ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں کہ طعام بالطعام کو علیحدہ سے اس لئے ذکر کیا کہ شافعیہ کے نزدیک اس کے مستقل احکام ہیں جب کہ احناف کے ہاں اس کے علیحدہ سے احکام نہیں ہیں۔

حدثنا إسماعیل حدثنی مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضی الله عنهما أن

رسولَ اللهِ ﷺ نهى عن المُزابنةِ والمُزابنةُ بيعُ الثَمرِ بالتمرِ كيلًا و بيعُ الزبيبِ بالكَرْمِ كيلًا۔ (اگلی حدیث بھی یہی ہے، وہیں ترجمہ ہوگا)

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أنَّ النبيَّ ﷺ نهى عن المُزابَنةِ قالَ والمزابنةُ أن يَبِيعَ الثمرَ بِكَيلٍ إنْ زادَ فلِيْ و إنْ نَقصَ فعَلَيَّ۔ قالَ و حدثني زيدُ بن ثابت أنَّ النبيَّ ﷺ رَخَّصَ في العَرايَا بخَرْصِهَا

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مزابنہ سے منع فرمایا ہے اور مزابنہ یہ ہے کہ سوکھی ہوئی کھجور کا تازہ کھجور کے عوض ناپ کر فروخت کرنا اور تازہ انگور کو خشک انگور کے عوض پیمانہ کر کے فروخت کرنا۔

دونوں حدیث پر مفصل کلام پانچ ابواب کے بعد آ رہی ہے۔ (قال و حدثني زيد الخ) قال کے فاعل ابن عمر ہیں یہ مع مفصل بحث کے موصولاً سات ابواب بعد آئے گی۔ طعام کا ان احادیث میں ذکر نہیں اسی طرح (زبيب بالزبيب) کی بجائے حدیث میں (بالكرم) ہے۔ بقول اسماعیلی شاید جہتِ معنی سے اخذ کیا ہے، کہتے ہیں زیادہ مناسب تھا کہ ترجمہ اس عنوان سے ہوتا (بيع التمر في رؤوس الشجر بمثله من جنسه يا بسا) سات ابواب بعد یہ ترجمہ بھی آئیگا۔ طعام کا ذکر اس کے بعض طرق میں موجود ہے وہ لیث کی نافع سے روایت ہے، آگے آئے گی۔ مسلم نے معمر بن اللہ سے مرفوعا روایت کیا ہے (الطعام بطعام مثلاً بمثل)۔ س

مزابنہ کی بابت علامہ انور لکھتے ہیں کہ لغت میں مخادعہ کے معنی میں ہے، عرف میں درختوں پر لگے پھل کی تمرِ مجذور کے عوض بیع۔ کھجوروں کی نسبت تو لازم ہے کہ مکیل ہوں مگر جو پھل ابھی درختوں پر ہے اس کا اندازہ ہی ہوسکتا ہے یہی مفہوم (أن يبيع التمر بكيل) کا ہے کہ ان کا وزن کیا گیا ہو (إن زاد فلي الخ) کی نسبت کہتے ہیں کہ اگر زائد ہوئیں تو میری مِلک ہوں گی اور اگر کم نکلیں تو میرے ذمہ ان کا ایفاء واعطاء ہوگا، یہاں عوض کا ذکر نہیں کیا کہ کیا ہوگا۔ مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ شیخ نے لمعات میں لکھا ہے اگر (زاد) کی ضمیر درختوں پر لگے پھل کی طرف راجع ہے تو یہ مشتری کا قول ہے، یہی انسب ہے۔ کہتے ہیں میں کہتا ہوں کہ بائع اور مشتری دونوں کا یہ مقولہ ہوسکتا ہے اول پر اس کا معنی ہوگا کہ اگر وہ کھجور جو تم نے مجھے دی ہے زیادہ نکلی ان سے جو درختوں پر ہیں تو یہ میری ملک ہی ہوگی اور اگر کم نکلی تو میرے ذمہ، تجھ پر کوئی ضمان (یعنی عوضانہ) نہیں، مشتری کا قول قرار دینے پر اس کا معنی یہ ہوگا کہ اگر درختوں پر لگا پھل اس کھجور سے زیادہ نکلا جو میں تجھے دے رہا ہوں تو یہ میری ملک ہوگا کمی کی صورت میں نقصان میرے ذمہ میں تجھ سے کچھ اور نہ مانگوں گا۔ کہتے ہیں اس کی روشنی میں شیخ کی تقریر دیکھی جائے کہ وقتِ درس میرا لکھا ہوا مذکرہ واضح نہیں۔ اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی (البيوع) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ بيعِ الشَّعِيرِ بالشيعيرِ (جو کی جو کے عوض بیع)

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن مالك بن أوس أخبره أنه التَمسَ صَرفًا بِمائةِ دينَارٍ فدَعَاني طلحةُ بنُ عبيدِ الله فتَراوَضْنَا حتى اصْطَرَفَ

مِنِّي فأخذَ الذهبَ يُقلِّبُهَا في يدِهِ ثمَّ قالَ حتى يأتِيَ خازِنِيُ مِنُ الغابةِ و عمرُ يَسمَعُ ذلكَ فقال واللهِ لا تُفارِقُهُ حتّى تأخُذَ منهُ قالَ رسولُ اللهﷺ الذهبُ بِالذَّهَبِ رِبًا إلا هاءَ و هاءَ والبُرُّ بالبُرِّ ربًا إلا هاءَ وهاءَ والشعيرُ بالشعيرِ ربًا إلا هاءَ وهاءَ والتمرُ بالتمرِ ربًا إلا هاءَ و هاءَ۔ (گزر چکی ہے)

(التمس صرفا) یعنی اپنے پاس موجود دینار (جو سونے کے ہوتے تھے) کے بدلے درہم (جو چاندی کے ہوتے تھے) طلب کئے (یعنی کرنسی کی ایک دوسرے کے ساتھ تبدیلی، صرف کا لفظ آج کل نوٹ تڑوانے کے معنی میں بھی مستعمل ہیں، ہمارے ایک دوست سے زمانہ طالبعلمی میں ایک عربی ساتھی نے پوچھا عندك صرف مائة ؟ یعنی سو کا نوٹ تڑوانا چاہتا تھا وہ اس کے لہجہ اور تیزی سے بولنے کے سبب سمجھے کہ صرف میر مانگ رہا ہے، نہایت تعجب کا اظہار کیا کہ تمہیں اس کتاب کی کیا ضرورت آن پڑی)

(فتراوضنا) تراوض کا لغوی معنی ایک دوسرے کو راضی کرنا مراد اس ہونے والے معاملہ کی بابت زیادت ونقصان کے بارہ میں باہمی بات چیت کرنا بعض کا قول ہے کہ یہاں مواصفۃ بالسلعۃ کے معنی میں ہے (یعنی ایک دوسرے کے لئے اپنے سامان کا وصف کرنا (يقلبها) ذھب کو ذھبۃ بھی کہا جاتا ہے اس لئے ضمیرِ مؤنث استعمال کی یا اس وجہ سے کہ چونکہ سو دینار ادا کئے تھے لہذا ان کے لئے مؤنث کی ضمیر استعمال کی۔ (حتى يأتي خازني) لیث کی روایت میں ہے (فقال طلحة إذ جاء خادمنا نعطيك ورقك) (ورق سے مراد چاندی یعنی دراہم)۔ (من الغابة) الجہاد کے اواخر میں حضرت زبیر کے ترکہ والی حدیث میں اس کی شرح آئے گی (مدینہ سے قریب ایک جگہ تھی، جلد اول میں بھی اس کا ذکر ہوا ہے) بقول ابن عبدالبر ممکن ہے وہاں حضرت طلحہ کے باغات وغیرہ ہوں۔

(الذهب بالذهب الخ) ابن عبدالبر کہتے ہیں مالک سے ناقلین کی اکثریت نے (الذهب بالورق) نقل کیا ہے ان میں اوزاعی، معمر اور لیث بھی شامل ہیں اس طرح ابن عیینہ سے بھی حفاظ نے یہی نقل کیا ہے صرف ابونعیم نے شاذ طور پر (الذهب بالذهب) اس طرح ابن اسحاق نے بھی زہری سے (الذهب بالذهب) روایت کیا ہے۔ الذھب کو مضاف الیہ قرار دینا کہ بیع کا لفظ للعلم بہ محذوف ہے، صحیح ہے، یا منصوب علی المفعولیت کہ (بيعوا الذهب الخ) بھی ممکن ہے۔ یہ معنی بھی ہوسکتا ہے (الذهب يباع بالذهب) ورق کی راء، مشہور قول پر ساکن یا مکسور ہے، فتحہ بھی جائز ہے۔ بعض نے واؤ مکسور کے ساتھ مضروبہ چاندی (یعنی اس سے ڈھالے ہوئے درہم وغیرہ) اور زبر کے ساتھ چاندی (یعنی غیر مضروبہ) قرار دی ہے۔ (هاء وهاء) یعنی (خذوهات) مراد یہ کہ فوری طور پر ایک دوسرے کو قبضہ دیا جائے۔ دوسری حدیث میں اسے (يداً بيدٍ) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (باقی متعلقہ تشریح گذر چکی ہے) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ بیع صرف میں مجلس ہی میں تقابض (یعنی ایک دوسرے کو قبضہ دلانا) شرط ہے، ابوحنیفہ اور شافعی کا یہی قول ہے مالک کے نزدیک صرف جائز نہیں مگر ایجاب بالکلام کے وقت، اگر اس دوران کسی اور جگہ چلے گئے تو تقابض صحیح نہ ہوگا وہ حضرت عمر کے قول (لا يفارقه) کو فوریت پر محمول کرتے ہیں حتی کہ اگر وہاں سے اٹھ کر دکان کے پچھلے حصہ میں چلا گیا تا کہ وہاں سے مطلوبہ کرنسی لائے تو بھی ان کے ہاں جائز نہیں۔

(البر بالبر) باء پر پیش ہے، گندم کے ناموں میں سے ہے، جمہور اس سے استدلال کرتے ہیں کہ بر اور شعیر الگ الگ

اجناس ہیں جب کہ مالک، لیث اور اوزاعی ایک جنس ہی قرار دیتے ہیں۔ اس حدیث سے منجملہ کئی مسائل کے خبرِ واحد کا حجت ہونا بھی ثابت ہوا۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ سونا، چاندی اور ان اجناس کی بیع میں نسیئہ (یعنی ادھار کرنا کہ ایک اپنا مال دے دے جبکہ دوسرا اپنا مال بعد میں دینے کا وعدہ کرے) جائز نہیں۔

بابُ بَيْعِ الذَّهَبِ بِالذهبِ (سونے کی سونے کے عوض بیع)

حکم سابقہ باب میں ذکر ہو چکا ہے۔

حدثنا صدقة بن الفضل أخبرنا إسماعيل بن علية قال حدثني يحيىٰ بن أبي إسْحاق حدثنا عبد الرحمن بن أبي بكرة قال قال أبو بكرة رضي الله عنه قالَ رسولُ اللهِﷺ لا تَبيعُوا الذهبَ بالذَهبِ إلا سَواءً بِسَواءٍ والفِضَّةَ بالفضةِ إلا سَواءً بسواءٍ و بيعُوا الذهبَ بالفضةِ والفضةَ بالذهبِ كيفَ شئتُمْ

ابو بکرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونے کو سونے کے عوض فروخت نہ کرو مگر ہم وزن (یعنی جتنا سونا دیا اتنا ہی واپس لیا) اور (اسی طرح) چاندی کو چاندی کے عوض فروخت نہ کرو مگر ہم وزن اور سونے کو چاندی کے عوض اور چاندی کو سونے کے عوض میں جس طرح چاہو خرید وفروخت کر سکتے ہو۔

دو ابواب کے بعد بھی یہی روایت یحیٰ بن ابی اسحاق ہی سے نئی سند کے ساتھ لائے ہیں، دونوں سند کے راوی بصری ہیں۔ مزید مباحث آگے آئیں گے۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ بيعِ الفضةِ بالفضةِ (چاندی کی چاندی کے عوض بیع)

اس کا حکم بھی بیان ہو چکا ہے۔

حدثنا عبيدالله بن سعيد حدثنا عمي حدثنا ابن أخي الزهري عن عمه قال حدثني سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أنَّ أبا سعيد الخدريَّ حدثَّهُ مِثلَ ذلكَ حديثًا عن رسولِ اللهِﷺ فلَقِيَهُ عبدُ الله بن عمر فقالَ يا أبَا سعيدٍ ما هذَا الذىْ تُحَدّثُ عنْ رسولِ اللهِﷺ؟ فقالَ أبو سعيدٍ في الصَّرفِ؟ سمعتُ رسولَ اللهِﷺ يقولُ الذَّهَبُ بالذهبِ مَثَلًا بِمَثَلٍ والوَرِقُ بالوَرِقِ مَثَلًا بِمَثَلٍ۔ (سابقہ مفہوم ہے)

عبیداللہ بن سعد ابن عوف کی اولاد میں سے ہیں ان کے عم کا نام یعقوب بن ابراہیم ہے، نزیلِ بغداد تھے (حدثه مثل ذلك الخ) اس سیاق میں اختصار اور تقدیم و تاخیر ہے۔ اسماعیلی نے اسے دو طریق کے ساتھ یعقوب بن ابراہیم سے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ ابوسعید نے انہیں حدیثِ عمر کی طرح حدیث بیان کی، اس سے (مثل ذلك) کا معنی واضح ہوا۔ حدیثِ عمر سے مراد وہ جو

قصہ طلحہ میں گذر چکی ہے (فلقيه عبدالله) گویا عبداللہ نے ان حضرات سے یہ حدیث سن کر ابوسعید سے استثبات چاہا۔ بواسطہ سالم یہ قصہ عبداللہ روایت کرنے میں بخاری منفرد ہیں، مسلم نے اسے بطریق (ليث عن نافع) روایت کیا ہے۔ اسی حدیث کے ضمن میں ابن عباس کا ایک قصہ بھی ہے جو آگے ذکر ہوگا۔

(الذهب الخ) ذھب میں اس کی جمیع اقسام شامل ہیں مثلاً مضروب، منقوش، جید، ردی، صحیح، مکسر، زیورات، سونے کی اینٹیں، اور مغشوش یعنی رولڈ گولڈ۔ نووی نے اس امر میں اجماع کا دعوی کیا ہے (مثل بمثل) ابوذر کے نسخہ میں پیش جب کہ بقیہ میں زبر کے ساتھ ہے، مصدر فی موضع الحال ہے۔ ای (الذهب يباع بالذهب موزونا بموزون) یا مصدر مؤکد ہے (أي يوزن وزنا بوزن) مسلم کی سہیل بن ابی صالح عن أبیہ سے روایت میں (إلا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء) ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال لا تَبيعُوا الذهبَ بالذهبِ إلا مَثَلًا بمَثلٍ ولا تُشِفُّوا بعضَها علىٰ بعضٍ ولا تَبيعُوا الوَرِقَ بالوَرِقِ إلا مَثَلًا بمَثَلٍ ولَا تُشِفُّوا بعضَهَا على بعضٍ ولا تَبيعُوا مِنهَا غائباً بنَاجِزٍ

ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا سونے کو سونے کے بدلے فروخت نہ کرو مگر ہم وزن۔ ایک طرف زیادہ اور دوسری طرف کم نہ ہو اور چاندی کو بھی چاندی کے بدلے فروخت نہ کرو مگر ہم وزن۔ ایک طرف زیادہ اور دوسری طرف کم نہ ہو۔ اور ایک طرف نقد اور دوسری طرف ادھار تو بھی (سونا، چاندی) فروخت نہ کرو۔

(ولا تشفو) اِشفاف سے ہے یعنی لاتفضلوا (یعنی زیادہ نہ کرو) شِف، زیر کے ساتھ یعنی ثلاثی، زیادت کے معنی میں اور نقص پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے (یعنی زاد اور نقص، دونوں معنی میں مستعمل ہے)۔

(بناجز) بمعنی حاضر۔ یعنی غائب سونے کو حاضر سونے کے بدلے مت فروخت کرو (گویا بیع کے لئے ضروری ہے کہ فریقین کا مال دونوں کے ہمراہ موجود ہو) ابن بطال کہتے ہیں یہ امام شافعی کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ اگر کسی کے ذمہ دراہم کی صورت قرض ہو اور دوسرے کے ذمہ اس کے دنانیر ہوں تو یہ جائز نہیں کہ دونوں اپنا اپنا قرض ادا سمجھیں کیونکہ یہ (بيع ذهب بالورق ديناً) کے زمرہ میں آئے گا کیونکہ اگر اس حدیث کی رو سے غائب کی حاضر کے بدلے بیع ناجائز ہے تو غائب کی غائب کے عوض بیع ناجائز ہونا زیادہ احریٰ ہے۔ اصحابِ سنن کی روایت کردہ حدیثِ ابن عمر کہ میں اونٹوں کی خرید وفروخت کرتا تھا، دنانیر کے بدلے بیچتا تھا اور دراہم دے کر خریدتا تھا یا کبھی اس کے الٹ، تو آنجناب سے اس بارے پوچھا تو آپ نے فرمایا کوئی حرج نہیں اگر آج کے بھاؤ پر معاملہ ہو اور جدا ہونے سے پیشتر سارے معاملات طے پا جائیں۔ تو یہ بیع ذھب بالورق دیناً کے زمرہ میں نہیں آتا کیونکہ دراہم کو دنانیر کے بدلے لینے کی نہی کا مقصد تاخیر فی الصرف ہے۔ (فتح الباری کی عبارت یہ ہے لأن النهي بقبض الدراهم عن الدنانير لم يقصد إلى التاخير في الصرف۔ میرے خیال میں الی۔ کی بجائے۔ الا۔ ہونا چاہئے)۔

مثلاً بمثل سے مدِ عجوہ کے قاعدہ کے مطابق بیع کے بطلان پر استدلال گیا ہے، یعنی عجوہ کھجور کا ایک مدمع ایک دینار کو دو دینار کے بدلے بیچا جائے، اس سے بھی زیادہ صراحت کے ساتھ اس قسم کی بیع سے ممانعت مسلم کی حدیثِ فضالہ بن عبید سے ثابت ہوتی ہے

جس میں سونے کے ایک ہار، جس میں کچھ پتھر لگے ہوئے تھے، بیع کی فسخ کا ذکر ہے ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ میں نے عرض کیا میرا مقصد پتھروں کو خریدنا تھا، فرمایا نہیں (لا حتی تمیز بینهما)۔ (یعنی دونوں کو الگ الگ کرلو تب جائز ہوگا)۔ اس حدیث کو مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ بیعِ الدینار بالدینارِ نَسَاءً (دینار کی بعوض دینار ادھار بیع)

نساء بمعنی مؤجلا (یعنی ادھار) مصدر ہے، اسی سے نسیئۃ بھی مصدر ہے۔

حدثنا علی بن عبد الله حدثنا الضحاك بن مخلد حدثنا ابن جريج قال أخبرني عمرو بن دينار أنَّ أبا صالح الزيَّاتَ أخبره أنه سمعَ أبا سعيد الخدری رضی الله عنه يقول الدينارُ بِالدينارِ والدرهمُ بِالدرهمِ فقلتُ لَهُ فإنّ ابنَ عباس لا يَقُولُه فقالَ أبو سعيد سألتُه فقلتُ سمعتَه مِن النبیﷺ أو وَجدتَّهُ فی كتابِ اللهِ؟ قالَ كُلُّ ذلكَ لا أقولُ و أنتُمْ أعلَمُ بِرسولِ اللهِﷺ مِنِّی ولكنْ أخبَرَنِی أسامةُ أنَّ النبیَّﷺ قالَ لا ربًا إلا فی النَّسِيئَةِ

ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ اشرفی کی اشرفی کے اور درہم کی درہم کے بدلے بیع سود ہے۔ ان سے کہا گیا کہ ابن عباسؓ تو اس کے قائل نہیں تو ابوسعیدؓ نے کہا کہ میں نے سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا تھا کہ کیا تم نے اس کو نبیﷺ سے سنا ہے یا کتاب اللہ میں دیکھا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ میں ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں کہتا اور تم نبیﷺ کی حدیث مجھ سے زیادہ جانتے ہو۔ البتہ مجھے تو اسامہؓ نے خبر دی ہے کہ نبیﷺ نے فرمایا ہے کہ سود تو ادھار ہی میں ہے۔

ضحاک ابوعاصم بھی شیخ بخاری ہیں، متعدد مواضع میں ان سے بالواسطہ روایت کیا ہے (والدرهم بالدرهم الخ) مسلم نے ابن عیینہ عن عمرو بن دینار کے طریق سے یہ عبارت بھی نقل کی ہے (مثلا بمثل من زاد أو ازداد فقد أربى)۔ (یعنی برابر برابر ہو جس نے زیادہ دیا یا زیادہ لیا اس نے سود کھایا)۔ (ابن عباس لا يقوله) مسلم میں ہے (يقول غير هذ))۔ (أنتم برسول الله الخ) یہ اس وجہ سے کہا کہ ابوسعید اور ان کے نظراء ان سے اسن اور زیادہ عرصہ آپ کی خدمت میں رہے۔ سیاق کلام سے ظاہر ہے کہ ابوسعید اور ابن عباس، دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ شرعی احکام کا ماخذ صرف کتاب وسنت ہے۔ (لا ربا إلا فی النسيئة) مسلم میں ہے (الربا فی النسئة) ان کی دوسری روایت میں (إنما) بھی ہے۔ ایک اور میں (ألا إنما الخ) ہے۔ طاؤس عن ابن عباس کی روایت میں ہے (لا ربا فيما كان يدا بيدِ) (یعنی اگر نقد ونقدی سودا ہو تو زیادہ دینے یا لینے سے۔ سود نہیں بنتا۔ صرف مؤجل کرنے سے کہ ایک دے دے دوسرا فورا نہ دے، اس صورت میں اگر زیادت یا ازدیاد ہے تو وہ سود شمار ہوگا)۔ مسلم نے ابونضرہ کے طریق سے روایت کیا ہے کہ میں نے ابن عباس سے صرف کی بابت پوچھا، کہنے لگے (أيداً بيدِ)۔ (یعنی اس ہاتھ دے اس ہاتھ لے والی بات ہے؟) میں نے کہا جی ہاں کہا پھر کوئی حرج نہیں۔ کہتے ہیں کہ ابوسعید سے یہ ذکر کیا کہنے لگے واقعۃً یہی کہا ہے؟ ہاں میں

جواب دینے پر کہا ہم انہیں لکھیں گے کہ یہ فتویٰ نہ دیں۔ انہی کی ایک اور روایت میں ہے کہ ابن عمر اور ابن عباس دونوں نے اس میں کوئی حرج نہ سمجھا، بعدازاں ابوسعید سے اس بابت پوچھا تو کہنے لگے اگر زائد ہوگا تو سود ہے۔ کہتے ہیں مجھے ابوالصہباء نے بیان کیا کہ میں نے مکہ میں ابن عباس سے اس بارے پوچھا تو مکروہ قرار دیا۔

صرف، یعنی سونا دے کر چاندی لینا یا اس کا عکس (آج کل کی اصطلاح میں کرنسیوں کا تبادلہ) کی دو شرطیں ہیں۔ منع النسیئۃ (یعنی ادھار کی ممانعت) نوع ایک ہو یا مختلف ہو۔ اور منعِ تفاضل اگر ایک ہی نوع ہو، جمہور کا یہی قول ہے۔ ابن عمر کی رائے اس سے مختلف تھی مگر پھر رجوع کر لیا، ابن عباس کے رجوع میں اختلاف ہے، حاکم نے حیان عدوی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ میں نے ابومجلز سے صرف کی بابت پوچھا کہنے لگے ابن عباس ایک زمانہ تک کوئی حرج نہ سمجھتے تھے اگر عیناً بعین اور یداً بید ہو، ان کا قول تھا کہ صرف ادھار کی صورت اگر تفاضل ہے تو سود ہوگا پھر ابوسعید کی ان سے ملاقات ہوئی۔ بعد میں یہی حدیث ذکر کی ہے، آخر میں ہے کہ ابن عباس نے کہا (أستغفر الله و أتوب إليه) بعدازاں اس سے شدید طریقہ سے منع کرنے لگے۔ علماء کا حدیث اسامہ (جس کا ابن عباس نے حوالہ دیا) کی صحت پر اتفاق ہے اس کی حدیث ابی سعید کے ساتھ تطبیق میں مختلف آراء ہیں۔ ایک قول ہے کہ حدیث اسامہ منسوخ ہے مگر نسخ کیلئے یقینی دلیل چاہئے۔ ایک قول ہے کہ اس ربا سے مراد وہ جو اغلظ الشدید التحریم جس پر عقاب شدید کی وعید ہے۔ اس کی نظیر عربوں کا یہ مقولہ ہے کہ (لا عالم في البلد الا زيد) کہ شہر میں عالم تو صرف زید ہے) حالانکہ اور علماء بھی ہیں تو مقصد نفیِ اکمل ہے نہ کہ نفیِ اصل۔ یہ بھی کہ حدیث اسامہ میں ربا الفضل کی حرمت کی نفی بالمفہوم ہے (یعنی صراحۃً نہیں بلکہ اس کا تاثر ملتا ہے) جب کہ اس کے مقابلہ میں حدیث ابی سعید میں اس کی حرمت کی دلالت بالمنطوق ہے (یعنی قولی صراحت ہے) لہٰذا اس پر مقدم ہے۔ حدیثِ اسامہ جیسا کہ ذکر ہوا (محمول على الربا الاكبر) ہے۔ طبری کہتے ہیں کہ حدیثِ اسامہ (لا ربا إلا في النسيئة) کا معنی یہ ہے کہ اگر انواعِ بیع مختلف ہوں اور فضل (یعنی زائد کا لینا دینا) یداًبید ہو اس سے دونوں حدیثوں کی تطبیق ہو جاتی ہے۔

قسطلانی لکھتے ہیں کہ حدیث اسامہ کے ظاہر کے ترکِ عمل پر اجماع ہے۔ یا یہ مجمل ہے اور حدیثِ ابی سعید مبین، خطابی کے بقول یہ بھی محتمل ہے کہ ابن عباس نے شروع کی کلام نہ سنی ہو جو یہ ہو سکتی ہے کہ ان سے بیع تمر بالشعیر یا بیع ذھب بالفضہ متفاضلاً (یعنی زائد کے ساتھ) کی بابت سوال ہوا ہو جس کے جواب میں کہا ہو کہ (لا ربا إلا في النسيئة) تو یہ صحیح ہے کیونکہ دو مختلف جنسوں کا سودا ہے۔

علامہ انور اس مسئلہ میں رقمطراز ہیں کہ حدیث مرفوع (یعنی لا ربا إلا في النسيئة) کی ایک شرح یہ بھی ہے کہ ربا کی اس نسیئۃ کے غیر سے نفی ناقص کو بمنزلہ معدوم قرار دینے کے مترادف ہے کیونکہ ربا الفضل اگرچہ سود ہی ہے اور حرام ہے مگر چونکہ یہ اسی معاملہ تک محدود رہے پھر وہیں ختم ہو جاتا ہے جب کہ ربا النسیئہ چلتا رہتا ہے کہ اضعافاً مضاعفۃً تک نوبت جا پہنچتی ہے لہٰذا اس کی مضرت اشد والزم ہے لہٰذا اصل سود کہلانے کا حقدار وہی ہے اور عام رائج بھی ربا النسیئہ ہی ہے کیونکہ کبھی نہیں دیکھنے میں آیا کہ کوئی سونے کو سونے یا چاندی کو چاندی کے عوض تفاضلاً فروخت کرتا ہو (آج کل اس کی صورت یہ بھی بنتی ہے کہ عیدین کے موقع پر بچوں کو عیدی دینے کے لئے مثلاً دس یا پچاس یا سو کے نوٹوں کی گڈیاں لینے کے لئے زیادہ پیسہ ادا کرتے ہیں عموماً سو کے بدلے اسی ہاتھ آتے ہیں لہٰذا یہ ربا الفضل کی ایک صورت بنی)۔ عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ کسی کے پاس چاندی نہیں اور وہ سونا یا چاندی خریدنا چاہتا ہے تو جا کر نسیئۃً (یعنی ادھار پر زیادہ دے کر) خرید لیتا ہے اس قسم کا سود عام طور پر رائج بین العوام ہے تو حاصل یہ ہے کہ (لا ربا إلا في النسيئة) اگرچہ

عموم ہے مگر یہ عموم غیر مقصود ہے اور اس سے مراد ان شاء اللہ وہی ہے جو ہم نے کہا۔

مولانا بدر حاشیہ فیض میں الحافظ ابن قیم کی اعلام الموقعین کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ربا کی دو قسمیں ہیں۔ جلی و خفی۔ جلی وہ جسے اس کے ضرر عظیم کی وجہ سے جبکہ خفی کو (ذريعة إلى جلي) ہونے کے سبب حرام قرار دیا گیا ہے جس کی مثال ربا النسیئہ ہے جو زمانہ جاہلیت میں معمول بہ تھا کہ قرضدار اگر قرض کی ادائیگی مؤخر کرتا تو اس کے ذمہ واجب الاداء کی مالیت میں اضافہ کرتے جاتے حتی کہ آلاف مؤلفہ ہو جاتا۔ تو اس کا ضرر مشتد تھا اور مصیبت عظیم تھی حتی کہ اس کا سارا مال اس میں کھپت ہو جاتا۔ تو ارحم الراحمین کی رحمت، حکمت اور خلق کے ساتھ اس کے احسان کے پیش نظر اس کی حرمت کی گئی تو اصل سود یہی ہے، جہاں تک ربا الفضل کا معاملہ ہے تو اسے سد ذریعہ کے مد نظر حرام کیا گیا جیسا کہ حدیث ابی سعید میں صراحت ہے کہ (لا تبيعوا الدرهم بالدر همين فإني أخاف عليكم الرما) أي الربا: یعنی ربا الفضل جو آخر کار ربا النسیئہ پر منتج ہو سکتا ہے لہذا اسے بھی حرام قرار دیا۔

شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ ایک سود حقیقی ہے دوسرا اس پر محمول، حقیقی دیون میں ہوتا ہے جاہلیت میں یہی رائج تھا اسی کے باعث خونخوار لڑائیاں ہوئیں۔ دوسرا بالفضل ہے، اس میں اصل، حدیث (الذهب بالذهب) ہے۔ اسے تغلیظاً اور ربا حقیقی کے ساتھ تشابہاً ربا کا نام دیا اسی پر حدیث رسول (لا ربا إلا في النسيئة) أي القرض والدین، کو سمجھا جا سکتا ہے۔ حدیث باب میں تین صحابی ہیں اسے مسلم، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بَابُ بيعِ الوَرِقِ بِالذَهبِ نَسِيْئَةً (چاندی کی سونے کے عوض ادھار بیع)

بیع کی چار ممکنہ اقسام ہو سکتی ہیں۔ نقد ہو، عرض ہو (یعنی سامان کا سامان کے ساتھ تبادلہ) تیسری قسم (بيع بالعرض حالاً) اور چوتھی قسم (بيع بالعرض مؤجلا) ہے۔ بیع نقد یا تو بمثلہ ہوگی یعنی مراطلہ۔ (یعنی دو ایک جیسی کرنسیوں کا باہم تبادلہ) یا کسی دوسری نقدی کے ساتھ ہوگی یعنی صرف۔ (بيع عرض بنقد) میں نقد کو قیمت اور عرض کو عوض کہا جاتا ہے۔ (بيع عرض بالعرض) کو مقابضہ کہتے ہیں۔ بیع نقد بنقد میں بیع کا مؤجلا ہونا جائز نہیں لیکن اگر بمقابلہ عرض ہے تو مؤجلا بھی جائز ہے۔ اگر عرض کا قبضہ یا اعطاء مؤخر ہو (یعنی قیمت چکا دی مگر سامان بعد میں ملنا ہے) تو یہ سلم ہے اگر دونوں (یعنی قیمت بھی اور سامان بھی) مؤخر ہوں تو یہ (بيع دين بدين) ہے اور ناجائز ہے مگر حوالہ میں، اور ان کی رائے میں جو اسے بیع قرار دیتے ہیں۔

حدثنا حفص بن عمر حدثنا شعبة قال أخبرني خبيب بن أبي ثابت قال سمعتُ أبا المنهال قال سألتُ البراءَ بنَ عازبٍ و زيدَ بنَ أرقمَ رضي الله عنهم عن الصَرفِ فكلٌّ واحدٍ منهمَا يقولُ هٰذَا خيرٌ مِنِّي فكِلاهُمَا يقولُ نَهى رسولُ اللهِ ﷺ عنْ بيعِ الذَهبِ بالوَرِقِ دَيْنًا

براء بن عازب اور زید بن ارقم رضی اللہ عنہما سے صرف (یعنی کرنسی کے کاروبار) کے متعلق پوچھا گیا تو ان دونوں میں سے ہر ایک نے (دوسرے کی نسبت) کہا کہ یہ مجھ سے بہتر ہیں (ان سے دریافت کر لو) اس کے بعد دونوں نے کہا کہ رسول

اللهﷺ نے سونے کو چاندی کے بدلے ادھار فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے۔

الھجرۃ میں (سفیان بن عمرو بن دینار عن أبی المنھال) کی روایت میں ہے کہ براء نے کہا (ھذا خیر منی) زید سے ملو اور ان سے پوچھو (فإنه کان أعظمنا تجارۃ)۔ (وہ تجارت میں ہم سب سے بڑے یعنی ماہر تھے)۔

بَابُ بیعِ الذَّھَبِ بِالوَرِقِ یدًا بِیَدٍ (سونے کی چاندی کے عوض نقد ونقدی بیع)

حدیث باب میں (یدا بید) کا لفظ نہیں مگر اس کے بعض طرق میں یعنی مسلم کی (أبو الربیع عن عباد بن العوام) کے طریق سے روایت میں یہ لفظ موجود ہے۔

حدثنا عمران بن میسرۃ حدثنا عباد بن العوّام أخبرنا یحیی بن أبی إسحاق حدثنا عبدالرحمن بن أبی بکرۃ عن أبیه رضی الله عنه قال نَھَی النبیُّﷺ عن الفضَّةِ بِالفضَّةِ والذَھبِ بِالذَھبِ إلا سواءً بِسواءٍ و أمرَنا أنْ نبتَاعَ الذھبَ بالفضةِ کیفَ شِئْنَا والفضةَ بالذھبِ کیفَ شئْنَا۔ (سابقہ مفہوم ہے)

صرف میں اشتراطِ قبض متفق علیہ مسئلہ ہے۔

بَابُ بیعِ المُزَابنَةِ وھیَ بیعُ التَّمْرِ بِالثَمرِ و بیعُ الزَّبِیبِ بِالکَرْمِ و بیعِ العَرایَا

(بیع مزابنہ اور بیع عرایا)

قالَ أنسٌ نَھَی النبیُّﷺ عن المُزابنةِ والمُحاقلَةِ

زبن کا لغوی معنی ہے (الدفع الشدید) اسی سے جنگ کو بھی زبون کہتے ہیں۔ اس بیع مخصوص کا اس لئے یہ نام پڑا کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک دوسرے کو اس کے حق سے دور کرتا ہے یا اس وجہ سے کہ اگر ان میں سے کسی کو بیع میں غبن (یعنی دھوکہ) کا علم ہوتو وہ (أراد دفع البیع بفسخه) بیع کو فسخ کر کے دور کرنے کا ارادہ کرتا ہے جب کہ دوسرا اسے اس ارادہ سے دور کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ بیع برقرار رہے۔ (وھی بیع التمر الخ) تمر سے مراد بطور خاص رطب (تازہ کھجوریں یعنی خشک کھجوروں کی تر کھجوروں کے بدلے بیع) اسی طرح (بیع الزبیب بالکرم) کرم یعنی انگور (یعنی منقہ کی انگوروں کے بدلے بیع)۔ مزابنہ میں اصل یہی ہے، امام شافعی نے اس کے ساتھ ہر مجہول کی مجہول کے بدلے بیع کو ملحق کیا ہے۔ یا مجہول کی ایسی معلوم کے بدلے بیع جو ایسی جنس ہو جس کے نقد میں سود بروئے کار لایا جاتا ہے۔

مزابنہ کی صورتوں میں سے یہ بھی ہے کہ کھیتی کو وزن کی گئی گندم کے عوض فروخت کرنا، اس کا ذکر مسلم کی (عبیداللہ عن نافع) سے روایت میں ہے، آگے چند ابواب کے بعد بخاری بھی (لیث عن نافع) سے روایت میں یہ نقل کریں گے۔ مالک مزابنہ

کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ ہر ایسی شئ کا سودا جس کا کیل، وزن اور عدد غیر معلوم ہو، کسی مکیل، موزون یا معدود شئ کے بدلے۔ نہی کا سبب قمار اور غرر کا تدخل ہے۔ (یعنی جوا اور دھوکہ ہونے کی وجہ سے) بعض نے مزابنہ سے مراد پھلوں کا بدوِ صلاح (یعنی پکنے) سے قبل فروخت کر دینا قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں۔ (قال أنس الخ) یہ (بیع المخاصرة) کے باب میں موصولا آرہی ہے۔

حدثنا يحيي بن بكير حدثنا الليث عن عقيل بن ابن شهاب أخبرني سالم بن عبد الله عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قالَ لا تَبِيعُوا الثَّمَرَ حتّٰى يَبدُوَ صَلاحُهُ ولا تَبِيعُوا الثَّمَرَ بِالتَّمرِ-قال سالمٌ وأخبرني عبد الله عن زيد بن ثابت أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ رخَّصَ بعدَ ذلكَ في بيعِ العَرايَا بِالرُّطَبِ أَوْ بِالتَمرِ ولَمْ يُرَخِّصُ في غَيْرِهِ

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پھلوں کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے جب تک کہ ان کے پکنے کی صلاحیت ظاہر نہ ہو جائے۔ اور درخت پر لگی ہوئی کھجور خشک کھجور کے بدلے فروخت نہ کرو۔ پھر کہا کہ مجھے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ نبی ﷺ نے اس کے بعد عریہ کو تر یا خشک کھجور کے بدلے فروخت کرنے کی اجازت دیدی اور اس کے سوا اور کسی صورت میں اجازت نہیں دی۔ (عریہ کا مفہوم یہ ہے کہ کسی درخت کا پھل کسی فقیر کو صدقہ کر دیا جائے پھر باغ میں اس کے آنے سے تکلیف ہو تو اندازہ کر کے اس درخت کا پھل اُس سے خرید لیا جائے)۔

ابن عمر کی یہ روایت نافع اور سالم کے طریق سے لائے ہیں، نافع کے طریق میں مزابنہ کی تفسیر ہے اور بظاہر مرفوعا ہے۔ حدیث ابی سعید میں بھی یہ تفسیر مذکور ہے۔ سالم کی روایت سے بھی اس کے مرفوع ہونے کی تائید ملتی ہے اگرچہ اس میں مزابنہ کا ذکر نہیں اگر بالفرض یہ صحابہ کرام کی تفسیر بھی ہے تو وہ دوسروں سے زیادہ اس سے واقف ہیں۔ ابن عبدالبر لکھتے ہیں ان کا اس میں کوئی مخالف نہیں البتہ اس امر میں اختلاف موجود ہے کہ آیا کہ اس کے ساتھ ہر ایسی بیع ملتحق ہے جو جائز نہیں مگر مثلاً بمثل؟، مثلا مکیل شیء کی بیع، جزاف (یعنی اندازے سے مقدار کا تعین کر کے) کے بدلے یا جزاف کی جزاف کے بدلے؟ تو جمہور ملحق قرار دیتے ہیں۔ بعض کا قول ہے کہ مزابنہ صرف نخل اور کرم کے ساتھ ہی مختص ہے۔

(قال سالم الخ) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ زید بن ثابت کی یہ حدیث باب کے آخر میں (نافع عن ابن عمر عنه) کے طریق سے مفرداً بھی نقل کی ہے، چند ابواب قبل نافع ہی کے حوالے سے ان کے سابقہ سیاق کے ساتھ ملحقاً ذکر کی جا چکی ہے۔ ترمذی نے (محمد بن اسحاق عن نافع) کے طریق سے ابن عمر اور زید کی یہ دونوں حدیثیں اکٹھی ہی نقل کی ہیں مگر ان کا اکٹھا ہونا ان کا وہم قرار دیا ہے، درست ان کا الگ الگ ہونا ہے ان کا نقل کردہ سیاق یہ ہے (إن النبی ﷺ نهى عن المحاقلة والمزابنة إلا أنه قد أذن أهل العرايا أن يبيعوها بمثل خرصها) ترمذی کی مراد یہ ہے کہ مزابنہ سے ممانعت کی صراحت صرف حدیث زید ہی میں مذکور ہے۔ ابن عمر نے بھی یہ بلا واسطہ روایت کی ہے مگر عرایا کا استثناء زید کے واسطہ سے نقل کیا ہے۔ اگر ابن اسحاق کی روایت محفوظ ہے تو ممکن ہے ابن عمر نے پوری حدیث ہی انہی سے لی ہو البتہ اس کا کچھ حصہ ان کے علم میں بغیر واسطہ کے ہو سکتا ہے۔ ان احادیث باب سے استدلال کیا گیا ہے کہ رطب (یعنی تازہ کھجور) کی یابس (یعنی خشک) کے عوض بیع حرام ہے اگرچہ کیل و وزن میں متساوی ہی کیوں نہ ہوں کیونکہ کیل و وزن کا اعتبار ایک جیسی حالت میں ہونے کا ہے۔ رطب بعد میں یابس ہونے پر کم ہو سکتی ہے، جمہور کا یہی قول ہے۔ ابوحنیفہ

حالتِ رطوبت میں اکتفاء بالمساواۃ کے قائل ہیں مگر صاحبین نے ان صحیح احادیث کے پیش نظر ان سے اختلاف کیا ہے۔صریح ترین روایت سعد بن ابی وقاص کی ہے، کہتے ہیں کہ آنجناب سے رطب کی تمر کے بدلے بیع کی بابت سوال ہوا، آپ نے پوچھا کیا رطب خشک ہونے پر کم ہو جاتی ہے، لوگوں نے کہا جی ہاں، تو فرمایا (فلا إذا) تب جائز نہیں۔اسے مالک اور اصحاب سنن نے نقل کیا ہے۔

(في بيع العرايا) قسطلانی لکھتے ہیں عریہ/عرایا یہ ہے کہ درختوں پر لگی کھجور کا اندازہ لگایا جائے تو رطب خشک ہونے پر تین اوسق سے کم نہ ہو۔ بقول ابن حجر یہ صریح ترین رد ہے ان بعض احناف کا جو (بيع ثمر بالتمر) کو محمول علی العموم قرار دیتے ہیں یعنی بیع عرایا کو مستثنیٰ نہیں سمجھتے اور دعوی کرتے ہیں کہ یہ دو مختلف حکم ہیں، آپس میں ان کا تعلق نہیں البتہ وارد ایک ہی سیاق میں ہوئے ہیں یا جو بقول ابن منذر دعوی کرتے ہیں کہ یہ (بيع ثمر بالتمر) کی نہی سے منسوخ ہے کیونکہ منسوخ ناسخ کے بعد نہیں ہوتا (جب کہ حدیث میں صراحت سے ہے کہ بعد ازاں عرایا میں رخصت دے دی)۔

(بالرطب أو التمر) بخاری و مسلم میں عقیل عن الزہری کی روایت میں اسی طرح (أو) کے ساتھ ہی ہے دونوں احتمال ہیں کہ یہ تخییر کے لئے ہو یا شک کے لئے۔نسائی، طبرانی نے صالح بن کیسان اور بیہقی نے اوزاعی، دونوں زہری سے، کے طریق سے (بالرطب و بالتمر ولم يرخص في غير ذلك) نقل کیا ہے اس سے (أو) کے برائے تخییر ہونے کی تائید ملتی ہے۔نووی نے جزم کے ساتھ برائے شک قرار دیا ہے۔اسی طرح ابوداؤد نے بھی زہری ہی کے طریق سے (خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه) سے روایت کیا ہے، اس کی سند بھی صحیح ہے۔ یہ زہری پر اختلافِ الفاظ کا معاملہ نہیں کیونکہ نسائی میں ابن وھب نے (يونس عن الزهري) سے دونوں سند کے ساتھ بالتفریق روایت کیا ہے اگر یہ روایت ثابت ہے تو اس امر کی حجت ہے کہ درختوں پر لگی کھجوروں کی اتار لی گئی رطب کھجور کے عوض بیع جائز ہے شافعیہ میں سے ابن خیران کی یہی رائے ہے جب کہ اصطخری اور ایک جماعت کے ہاں ناجائز ہے۔بعض کا قول ہے کہ اس طرح کی بیع کہ دونوں کی ایک ہی نوع ہو، جائز نہیں کہ غیر ضروری ہے۔(یعنی اس میں کوئی فائدہ نہیں۔ایک فائدہ یہ ہوسکتا ہے کہ درختوں پر لگی کھجوروں کو ابھی اتارا جانا ہے جس کے لئے مزدوروں کو اجرت دینی پڑے گی تو اس طرح کی بیع میں کسی فریق کو فائدہ ہوسکتا ہے)۔ان کے نزدیک اگر نوع مختلف ہے تو جائز ہے (بيع الثمر) ہر پھل مراد نہیں بلکہ صرف کھجور ہی، کیونکہ مسلم کی روایت میں (ثمر النخل) ہے۔باقی پھلوں کی کھجور کے بدلے بیع جائز ہے کیونکہ جنس مختلف ہو گئی۔نہی صرف تر کھجور کی خشک کھجور کے بدلے ہے کیونکہ اس میں تفاضل (یعنی زائد لین دین) ہوسکتا ہے۔

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نهى عن المُزابنةِ والمُزابنةُ بيعُ الثَّمرِ بِالتَمرِ كَيْلاً و بيع الكَرْمِ بِالزَّبِيبِ كيلا۔(گزر چکی)

(وبيع الكرم بالزبيب) مسلم میں (بيع العنب بالزبيب كيلا) ہے، کرم اصل میں انگور کی بیل کو کہتے ہیں یہاں مراد انگور ہے۔عنب کو کرم کہنے کا جواز بھی ثابت ہوا۔(الأدب) کی روایت میں اس سے نہی ہے، جمع کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ وہ نہی تنزیہی ہے اور یہاں بیانِ جواز کے لئے ہے لیکن یہ تطبیق اس امر کے ساتھ مشروط ہے کہ مزابنہ کی یہ تعریف آنجناب سے مرفوعا ثابت

ہو۔ اگر یہ موقوف ہے تو نہی اپنی حقیقت پر محمول قرار پائے گی (اور خیال کیا جائے گا کہ صحابی کو اس نہی کا علم نہ ہو سکا)۔ سلف کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا عنب یا کوئی اور پھل عرایا میں رطب کے ساتھ ملتحق ہے یا نہیں؟ اہل ظاہر اور بعض شافعیہ جن میں محبّ طبری بھی ہیں، کے نزدیک نہیں، شافعیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ صرف انگور اس کے ساتھ ملحق ہے۔ مالکیہ کا قول ہے کہ ہر مدخر پیداوار (جس کا ذخیرہ کیا جانا ممکن ہے) اس کے ساتھ ملحق ہے۔ امام شافعی سے یہ بھی منقول ہے کہ ہر پھل شامل ہے۔

حدثنا عبداللہ بن یوسف أخبرنا مالك عن داود بن الحصین عن أبی سفیان مولٰی ابنِ أبی أحمد عن أبی سعید الخدری رضی الله عنه أنّ رسولَ اللهِ ﷺ نهٰی عنِ الْمُزابنةِ والْمُحاقلةِ والْمُزابنةُ اشتراءُ الثّمرِ بِالتّمرِ علیٰ رُؤوسِ النَّخلِ

(سابقہ ہے، مزید یہ کہ درختوں پر لگے پھل کی، اتارے ہوئے کے ساتھ خرید وفروخت سے بھی منع فرمایا)۔ شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مدنی ہیں۔ داؤد بن حصین اور ان کے شیخ کی صحیح بخاری میں صرف دو احادیث ہیں، دوسری اگلے باب میں آئے گی۔ ابوسفیان کا نام قُزمان ذکر کیا گیا ہے، ابوداؤد کی قعنبی سے اسی روایت میں یہی نام مذکور ہے۔ ابن ابی احمد کا نام عبداللہ ہے، ام المومنین زینب بنت جحش کے بھتیجے ہیں۔ (والمزابنة اشتراء الخ) اسماعیلی کی (ابن مهدی عن مالك) سے روایت میں (کیلاً) کا لفظ بھی ہے۔ ذکرِ کیل بطور قید کے نہیں بلکہ اس صورت کے بیان کے طور سے ہے جو اس وقت رائج تھی۔ مسلم نے حدیث ابی سعید کے آخر میں یہ بھی ذکر کیا ہے (والمحاقلة کراء الأرض) موطا میں بھی یہی ہے۔ (یعنی زمین کرائے پر دینا۔) اس حدیث کو مسلم نے (البیوع) اور ابن ماجہ نے (الأحکام) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا أبو معاویة عن الشیبانی عن عکرمة عن ابن عباس رضی الله عنهما قال نهَی النبیُ ﷺ عن الْمُحاقلةِ والْمُزابنةِ۔ (ایضاً)

شیبانی سے مراد ابواسحاق ہیں۔ یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

حدثنا عبد الله بن مسلمة حدثنا مالك عن نافع عن ابن عمر عن زید بن ثابت رضی الله عنهم أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ أرخَصَ لِصاحِبِ العَرِیَّةِ أنْ یَبِیْعَهَا بِخَرْصِهَا۔(مفہوم گزر چکا)

(أن یبیعها بخرصها) طبرانی نے (علی بن عبدالعزیز عن القعنبی) یعنی شیخ بخاری ہی کے حوالے سے (کیلاً) کا لفظ بھی زیادہ کیا ہے۔ اگلے باب میں موسی بن عقبہ کی روایت میں بھی یہ لفظ ہے۔ مسلم نے (یحی بن یحی عن مالك) سے (بخرصها من التمر) روایت کیا ہے۔ بخاری کی کتاب الشرف کی روایت میں بھی یہ ہے۔ مسلم کی (سلیمان بن بلال عن یحی بن سعید) کی روایت میں ہے (رخص فی العریة یأخذها أهل البیت بخرصها تمراً یأکلو نها رطباً) لیث عن یحی کی روایت میں ہے (رخص فی بیع العریة بخرصها تمرا) اس سے ظاہر ہوا کہ سلیمان کی روایت میں ادراج ہے۔ اسے ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

بابُ بَیْعِ الثَّمرِ علیٰ رُؤوسِ النَخلِ بِالذَهبِ والفِضَّةِ

(یعنی سونے چاندی کے عوض درختوں پر لگی کھجوریں فروخت کرنا)

حدثنا يحيي بن سليمان حدثنا ابن وهب أخبرني ابن جريج عن عطاء و أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه قالَ نهَى النبيُّ ﷺ عن بيعِ الثَمرِ حتَّى يَطِيبَ ولا يُباعُ شيءٌ منهُ إلا بالدِّينار والدرهم إلا العَرايَا

جابرؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے کھجور کے پکنے سے پہلے بیچنے سے منع کیا ہے اور یہ کہ اس میں سے ذرہ برابر بھی درہم و دینار کے سوا کسی اور چیز (سوکھے پھل) کے بدلے نہ بیچی جائے البتہ عریہ کی اجازت دی۔

ابن وھب کی متابعت میں مسلم میں ابو عاصم اور طحاوی کے ہاں یحی بن ایوب نے بھی عطاء اور ابو زبیر دونوں کا حوالہ دیا ہے۔ مسلم میں ابن عیینہ نے ابن جریج سے روایت کرتے ہوئے صرف عطاء کا ذکر کیا ہے۔(إلا الدينار الخ) بقول ابن بطال چونکہ اس زمانہ میں انہی (یعنی دینار اور درہم) کے ساتھ تجارتی معاملات طے کئے جاتے تھے لہذا ان کے ذکر پر اقتصار کیا وگرنہ عروض کے ساتھ ان کی بیع کرنے کے جواز کی بابت امت میں کوئی اختلاف نہیں۔(إلا العرايا) یحی بن ایوب کی روایت میں یہ بھی ہے (فإن رسول الله ﷺ رخص فيها) اس بارے بحث آگے آ رہی ہے۔(عرایا کی تفسیر میں باقاعدہ ایک باب باندھا ہے) ابن منذر لکھتے ہیں کوفیوں (احناف) کا دعوی کہ یہ حدیث منسوخ ہے اس امر سے مردود ہے کہ (نهي عن بيع الثمر بالتمر) کے راوی ہی اس ترخیص فی العرایا کے راوی ہیں یعنی نہی اور رخصت دونوں نقل کی ہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں سابقہ باب کی سالم کی روایت سے مترشح ہے، کہ رخصت نہی سے مؤخر ہے۔اسے ابوداؤد نے (البیوع) اور ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن عبدالوهاب قال سمعتُ مالكًا وسألَه عبيدالله بن الربيع أَحَدَّثك داودُ عن أبي سفيان عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ رَخَّصَ في بيعِ العَرايَا في خمسةِ أوسُقٍ أو دُونَ خَمسةِ أوسقٍ قالَ نَعَم

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے عرایا کی بیع کیلئے اجازت دی بشرط یہ کہ پانچ وسق ہوں یا پانچ وسق سے کم ہوں۔

(سمعت مالكا) اس میں سماع کا اطلاق شیخ پر مقروء اور اس کے اقرار، پر ہوا، بعد ازاں بطورِ اصطلاح سماع مخصوص کر دیا گیا شیخ کی جانب سے قراءت کردہ احادیث پر۔(وسأله عبيد الله الخ) یہ ربیع جو خلیفہ عباسی منصور کے حاجب تھے، کے بیٹے ہیں ان کے دوسرے بھائی فضل بھی خلیفہ ہارون عباسی کے وزیر بنے۔ (اس زمانے میں وزیر سے مراد وزیر اعظم ہوتا تھا، یعنی ایک ہی وزیر تھا جو بادشاہ کی طرف سے امورِ مملکت چلاتا تھا، حجابت بھی ایک اہم عہدہ تھا یعنی خلیفہ کا پی اے)۔

(بيع العرايا) یعنی (بيع تمر العرايا) کیونکہ عریہ تو کھجور کا درخت ہے، مضاف حذف کر کے مضاف الیہ اس کے قائم مقام کر دیا۔(في خمسة أو سق أو الخ) راوی کا شک ہے مسلم نے اپنی روایت میں بیان کیا ہے کہ داؤد بن حصین کی طرف سے

یہ شک ہے، بخاری کی (الشرب) میں مالک سے ایک اور سند کے ساتھ بھی یہی ہے۔ ابن التین نے ذکر کیا ہے کہ داؤد اس سند کے ساتھ متفرد ہیں، کہتے ہیں کہ مالک بھی ان سے متفرد ہیں۔ وسق میں ساٹھ صاع ہیں، بیع عرایا کے مجوزین نے اس مذکور کا اعتبار کرتے ہوئے اس سے زیادہ مقدار کی بیع عرایا کو منع قرار دیا ہے، جوازِ خمسہ میں اس شک کے سبب اختلاف ہے، یہ اختلاف مالکیہ اور شافعیہ کے مابین ہے، مالکیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ پانچ اور اس سے کم میں جائز ہے شافعیہ کے ہاں پانچ سے کم میں جائز ہے، پانچ میں نہیں۔ حنابلہ اور اہل ظاہر کا بھی یہی قول ہے توجیہہ یہ ہے کہ اصل تحریم ہے جبکہ بیع عرایا رخصت ہے لہذا صرف متحقق بات پر عمل ہوگا، شک کو ترک کر دیا جائے۔ ترمذی نے یہی حدیث (زيد بن الحباب عن مالك) کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے (أرخص في بيع العرايا فيما دون خمسة أوسق) گویا ان کی روایت میں تردد یا شک نہیں ہے۔ مازری کا دعوی ہے کہ ابن منذر چار وسق کے قائل ہیں کیونکہ حدیثِ جابر میں اسی عدد کا بلا شک وتردد ذکر ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں مگر ابن منذر کی کتابوں میں کہیں یہ بات مذکور نہیں صرف ان میں مادون الخمسۃ کی ترجیح مذکور ہے البتہ ابن عبدالبر نے چار وسق کا یہ قول ایک جماعت سے نقل کیا ہے پھر لکھتے ہیں کہ مالک اور شافعی کے ہاں یہ حدیثِ جابر ثابت نہیں۔ ابن حجر لکھتے ہیں حضرت جابر کی یہ مذکورہ روایت شافعی و احمد نے جبکہ ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، سب نے ابن اسحاق کے طریق سے نقل کی ہے کہ جب آپ نے اصحابِ عرایا کو بیع بالخرص کی رخصت دی تو فرمایا (الوسق والوسقين والثلاثة والأربعة)، ابن حبان نے اس پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے (الاحتياط أن لا يزيد على أربعة أوسق)۔ بعض نے مالک کی حجت یہ حدیثِ سہل بن ابی حثمہ قرار دی ہے (إن العرية تكون ثلاثة أوسق أو أربعة أو خمسة) اگلے باب میں اس کا ذکر ہوگا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ حجت نہیں بن سکتی کیونکہ موقوف ہے۔

(قال نعم) مالک قائل ہیں، مسلم کی یحیی بن یحیی سے روایت میں بھی اسی طرح ہے اس تحمل کو عرض سماع کہا جاتا ہے مالک اسے اپنے الفاظ کے ساتھ تحدیث کرنے پر ترجیح دیتے تھے (امام شافعی نے بھی اسی طریقہ سے مؤطا کی عرض سماع کی) اھل الحدیث کا اس امر میں اختلاف ہے کہ شیخ کا (نعم) کہنا ضروری ہے یا نہیں؟ صحیح یہی ہے کہ اس کا سکوت بمنزلہ اس کے اقرار کے ہے، اگر عارف ہو اور کوئی مانع بھی نہ ہو، بہر حال نعم کہنا بلا نزاع اولی ہے۔

حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفيان قال قال يحيى بن سعيد سمعت بشيرا قال سمعتُ سهلَ بنَ أبي حثمة أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نهى عنْ بيعِ الثَّمرِ بالتَّمرِ ورَخَّصَ في العَرِيَّةِ أنْ تُباعَ بِخَرصِهَا يأكُلُهَا أهلُهَا رُطَبًا وقالَ سفيانُ مرةً أخرىٰ إلا أنَّه رخَّصَ في العَرِيَّةِ يَبيْعُهَا أهلُهَا بِخَرصِهَا يأكُلوُنَهَا رُطبًا قالَ هوَ سواءٌ قال سفيان فقلتُ لِيحيىٰ و أنا غلامٌ إنّ أهلَ مكةَ يقولُونَ إنّ النبيَّ ﷺ رخَّصَ لَهُمْ في بيعِ العَرايَا فقالَ ومَا يُدرِيُ أهلَ مكةَ؟ قلتُ إنهم يَرْوُونَهُ عنْ جابرٍ فسكَتَ قال سفيانُ إنما أرَدتُ أنَّ جابِرًا مِن أهلِ المدينةِ قيلَ لِسفيانَ أليسَ فيهِ، نَهى عنْ بيعِ الثَّمرِ حتَّى يَبدُوَ صَلاحُه؟ قالَ لَا۔ (مفہوم ذکر ہو چکا)

یحی بن سعید سے مراد انصاری ہیں، بشیر مصغر اً ہے، ابن یسار انصاری مراد ہیں۔ مسلم میں ولید بن کثیر نے ان کے ساتھ رافع بن خدیج کو بھی شامل کیا ہے مسلم کی (سليمان بن بلال عن يحي) سے بشیر کے بعد (عن بعض أصحاب رسول اللهﷺ منهم سهل بن أبي حثمة) ہے۔ (بخرصها) خاء پر زبر ہے، ابن التین نے کسرہ بھی جائز نقل کیا ہے، ابن العربی نے فتحہ کا انکار کیا ہے اور کسرہ ہی نقل کیا ہے نووی نے دونوں کا جواز ذکر کر کے زبر کو اشہر قرار دیا ہے انہوں اس کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ تمر بنے کی صورت میں مقدار کا اندازہ لگانا، جس نے زبر کے ساتھ پڑھا اس کے نزدیک اسم فعل ہے، زیر والوں کے نزدیک (شيء مخروص) کا اسم ہے، اگلے باب میں خرص کی بابت مزید معلومات پیش کی جائیں گی۔

(وقال سفيان الخ) یہ علی کا کلام ہے، غرض یہ بیان کرنا ہے کہ سفین نے دو مرتبہ ذرا مختلف عبارت کے ساتھ یہ حدیث بیان کی مگر معنی ایک ہی ہے۔ (قال سفيان الخ) اسی سند کے ساتھ۔ (وأنا غلام) جملہ حالیہ ہے، ایک تو سماع کی تصریح مقصود ہے دوسرا ان کا تشوق اور تقدم فطانت کا بیان کہ کم عمر ہونے کے باوجود اپنے شیوخ سے مسائل پر مباحثہ کر لیتے تھے۔ (رخص لهم الخ) یحی اور اہل مکہ کی روایتوں کے مابین محل اختلاف یہ ہے کہ یحی بیع عرایا کی رخصت کو مقید بالخرص کرتے تھے اور یہ کہ گھر والے رطب کھائیں جب کہ ابن عیینہ نے اہلِ مکہ سے اپنی روایت میں مطلقا رخصت کو بیان کیا ہے اور مذکورہ کسی قید کو نقل نہیں کیا۔

(قلت إنهم الخ) مسند احمد کی روایت میں ہے کہ میں نے کہا عطاء نے انہیں خبر دی کہ انہوں نے جابر سے سنا۔ بقول ابن حجر سفیان کی (ابن جريج عن عطاء) کے حوالے سے یہ روایت آگے (كتاب الشرب) میں آئے گی۔ (قال سفيان) اسی سند کے ساتھ۔ (أن جابرا من أهل المدينة) یعنی حدیث کا مرجع اہل مدینہ ہیں ابن حجر لکھتے ہیں کہ یحی کو ان سے کہنا چاہئے تھا کہ اہل مدینہ نے بھی اس میں تقیید ذکر کی ہے، لہذا مطلق کو مقید پر ہی محمول کرنا ہوگا تا وقتیکہ مطلق پر عمل کی کوئی دلیل ملے۔ تقیید بخرص زیادتِ حافظ ہے تو اسی پر عمل کرنا متعین ہے (بأ كل أهل) کا ذکر بظاہر بیانِ واقع ہے نہ کہ قید، آگے ابو عبید کے حوالے سے منقول ہوگا کہ یہ اس کی شرط ہے۔

(أليس فيه الخ) یعنی اس حدیث مذکور میں یعنی سہیل بن ابی حثمہ کی حدیث۔ دوسروں کی روایت میں یہ صحیحاً ثابت ہے، ایک باب کے بعد یہ روایت آئے گی۔ عبد الجبار بن علاء نے سفیان سے انہی الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے اسماعیلی نے ابن صاعد کے حوالے سے اسے ان کا وہم قرار دیا ہے مگر نسائی میں عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن زہری نے بھی سفیان سے اسے روایت کیا ہے لہذا عبد الجبار اس میں منفرد نہیں۔ علامہ انور کی اس بابت تقریر کا محصل یہ ہے کہ احادیث العرایا کئی انحاء پر ہیں، اول جو باب بیع الزبیب بالزبیب میں گذری کہ تمر بکیل بیچے انکے بقول (إن زاد فلي وإن نقص فعلي) بظاہر یہ مقولہ بائع کا ہے، یہ تفسیر ہم پر وارد نہیں ہوتی کیونکہ اس میں عوض کا ذکر نہیں ہے (کہ کس کے بدلے بیچے) اگر عوض نقدین ہے تو سبھی کے نزدیک جائز ہے۔ ثانی جو ابن عمر سے منقول ہے سالم کے طریق سے کہ بعد ازاں (بيع العرية بالرطب أو بالتمر) کی رخصت دی ہے یہی ان کے مابین مشہور ہے۔ ثالث جو اس باب کے آخر میں ہے کہ صاحب عریہ کو رخصت دی کہ خرصاً اسے بیچ دے، اس میں بھی عوض کا ذکر نہیں تو عوض نقدین بھی ہو سکتے ہیں لہذا یہ بھی ہمارے مخالف نہیں۔ رابع جسے اگلے باب کی پہلی حدیث میں ذکر کیا ہے، اس میں بیوع منہیہ سے عرایا کا استثناء ہے اس میں عرایا کی تفسیر مذکور نہیں، حکم بھی مبہم ہے۔ خامس جو اس باب کی دوسری حدیث میں ہے، اس میں ہے (رخص في بيع العرايا) حرفِ استثناء مستعمل نہیں اور نہ ذکرِ عوض ہے، تو یہ پانچ انواع بنتی ہیں ان میں کوئی تفسیر ہمارے مسلک کے مخالف نہیں سوائے

سالم عن ابن عمر کی روایت کے کہ اس میں ہے (رخص فی العرية أن تباع بخرصها يأكلها رطبا) بخرصها میں باء ہمارے نزدیک للتصویر ہے۔ (يأكلها الخ) بیان للغرض ہے، اس میں بھی عوض کا ذکر نہیں مگر شافعیہ ان مذکورہ تمام مواضع میں عوض کے طور پر تمر شمار کرتے ہیں (قلت ليحيى الخ) کے تحت ذکر کرتے ہیں کہ اس کا حاصل اہل مکہ اور اہل مدینہ کی روایت کے مابین عریہ کے لفظ کی روایت میں فرق واضح کرنا ہے، اہل مکہ اسے مفرد جب کہ اہل مدینہ اسے جمع نقل کرتے ہیں۔ ابن ماجہ کے سوا بقیہ تمام نے بھی اسے (البیوع) میں روایت کیا ہے۔

بابُ تَفسيرِ العَرايَا (عرایا کا مفہوم)

وقال مالكٌ العَرِيَّةُ أن يُعرِىَ الرجلُ النخلةَ ثمّ يتأذَّىٰ بدُخولِهِ عليهِ فرُخِّصَ لَهُ أن يَشترِيهَا منهُ بتمرٍ. وقالَ ابنُ إدريسَ العريَّةُ لا تكونُ إلا بالكَيْلِ مِن التّمرِ يدًا بيدٍ ولا تكونُ بالجِزافِ. و مِمّا يُقوِّيه قولُ سهلِ بن أبي حثمةَ بالأوسُقِ المُوَسَّقَةِ. وقالَ ابنُ إسحاقَ في حديثِهِ عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما كانتِ العَرايَا أنْ يُعرِىَ الرجلُ الرجلَ في مالِهِ النَّخلةَ والنخلَتَيْنِ وقالَ يزيدُ عن سفيانَ بن حسينٍ العَرايَا نَخلٌ كانتْ تُوهَبُ لِلمَساكينِ فلا يَستَطِيعُونَ أنْ ينتظِرُوا بِهَا فرُخِّصَ لَهُم أنْ يَبِيعُوهَا بِمَا شاؤُوا مِنَ التَّمرِ۔ (مفہوم ذکر ہو چکا ہے، کچھ تفاصیل آ گے ہیں)

عرایا عریہ کی جمع ہے اس سے مراد درخت پر لگا پھل کسی کو ہبہ کر دینا، خشک سالی میں اصحاب باغات ان لوگوں پر تصدق کرتے تھے جن کے پاس پھل نہ ہوتے جس طرح بکریوں اور اونٹوں والے دودھ کا صدقہ کر دیتے جسے منحہ کہا جاتا تھا، عریہ فعیلہ کے وزن پر بمعنی مفعولہ یا فاعلہ ہے۔ (عرى النخل) کہا جاتا ہے جب دوسرے درختوں سے اسے الگ کر دیا جائے باغ میں ایک یا چند درخت نشانزد کر دیئے جاتے کہ یہ مساکین کے لئے ہبہ ہیں یعنی ان کا پھل، اسی سے (عريت النخل) کہتے ہیں یعنی یہ بقیہ درختوں کے حکم سے عاری ہے یعنی اس کا حکم الگ ہے، شرعا اس سے مراد میں اختلاف ہے۔

(وقال مالك الخ) یعنی مالک درخت کو یا اس کے پھل کو کسی کے لئے ہبہ کر دے۔ (ثم يتأذى بدخوله عليه) (یعنی پھر اس موہوب لہ کا اسے دیکھنے کیلئے کہ پھل پکا ہے یا نہیں، بار بار آنا جانا اس کے لئے باعث زحمت ہو) تو وہ اسے یعنی واہب کو اجازت دے کہ اس کی رطب اس سے یابس کے عوض خرید لے (یعنی اس درخت کے تازہ پھل کے بدلے پہلے سے اتاری گئی کھجوریں دے دے) اس تعلیق کو ابن عبدالبر نے (ابن وهب عن مالك) اور طحاوی نے (ابن نافع عن مالك) حوالے سے موصول کیا ہے۔ ان کی روایت میں ہے کہ عریہ کھجور کا وہ درخت ہے جو دوسرے کے باغ میں ہو اور معمول یہ تھا کہ تمام گھر والے پھلوں کے موسم میں اپنے درختوں کی طرف جاتے جس سے مالک باغ کو زحمت ہوتی تو وہ اسے پیشکش کرتا کہ میں تمہارے درخت پر لگے پھل کا تخمینہ کر کے کہ اتارے جانے کے بعد کتنا ہوگا، اس کے عوض تمہیں کھجوریں دے دیتا ہوں تو اس کی رخصت واجازت دی گئی۔ عریہ کی شرط یہ تھی کہ صرف معری کی نسبت ہی یہ معاملہ کر سکتا ہے نیز یہ کہ معاملہ اس وقت ہو جب بدوِ صلاح (یعنی پھل پکنے کے قریب) ہو اور یہ کہ ثمرِ مؤجل کے ساتھ ہو

(یعنی عوض میں دیئے جانے والا پھل بعد میں دے گا) شافعی نے اس آخری شرط میں مخالفت کی ہے، ان کے نزدیک فوری دیا جائے۔

(وقال ابن ادریس الخ) ابن التین کے نزدیک راجح یہ ہے کہ ان سے مراد عبداللہ اودی کوفی ہیں، جب کہ ابن بطال پھر سبکی شرح المھذب میں اس بارے متردد ہیں۔ مزی نے التھذیب میں قطعیت کے ساتھ محمد بن ادریس شافعی قرار دیا ہے۔ شافعی کی الام میں ذکر کردہ تعریف جو ان کے حوالے سے بیہقی نے بھی المعرفہ میں ربیع عنہ کے طریق سے نقل کی ہے، لفظاً اگرچہ بخاری کی نقل کردہ اس عبارت سے مختلف ہے مگر مفہوم ایک جیسا ہے۔

(ومما یقویه الخ) یعنی قول شافعی کی تقویت کہ بیع عریہ جزافاً نہ ہو، قول سہل بن ابی حثمہ (بالأوسق الموسقة) سے ہوتی ہے جسے طبری نے موقوفاً نقل کیا ہے، اس کے الفاظ ہیں (لا یباع الثمر فی رؤوس النخل بالأوساق الموسقه إلا أوسقا ثلاثة أو أربعة أو خمسة یأکلها الناس) شوافع کے نزدیک یہی امر بیع عریہ کی شرط ہے، ضابطہ ان کے ہاں یہ ہے کہ نخل پر لگی رطب کی بیع کہ اتارے جانے یعنی تمر ہونے کے بعد اندازاً پانچ وسق سے کم ہو، اسی مجلس میں تقابض کی شرط کے ساتھ۔ ابن التین کا کہنا ہے کہ قول سہل ھذا میں امام شافعی سے منقول اس تعریف کی تقویت نہیں ہوتی کیونکہ اوسق موسقہ مؤجل نہیں ہوتے، ان کا اصل مؤید قول سفیان بن حسین ہے جو آگے مذکور ہے۔

ابن حجر لکھتے ہیں عریہ کی کثیر صورتیں ہیں، مثلاً آدمی مالک باغ سے کہے کہ مجھے ان درختوں کا پھل تمر کا اندازہ کر کے بیچ دو تو وہ تخمینہ لگا کر کہ اگر اتاری جائیں تو کتنی مقدار نکلے گی، اسے بیچ دے تو وہ قبضہ لے کر اس کے لئے مخصوص درختوں کا ثمر بشکلِ رطب اس کے حوالے کر دے۔ ایک صورت یہ کہ باغ کا مالک کسی کو ایک یا زیادہ درخت ہبہ کر دے پھر اس کے بار بار آنے جانے کی زحمت سے بچنے کے لئے اس سے رطب خرید لے، عوض میں اسے کھجوریں دے دے۔ پھر ایک یہ صورت کہ موہوب لہ زحمتِ انتظار سے بچنے کے لئے کہ کب پھل پکے گا یا فوری ضرورت کے پیش نظر یا وہ رطب پسند نہیں کرتا، تو ان رطب کا بشکلِ تمر خرص و تخمین لگا کے تمرِ معجّل کے بدلے واھب کو بیچ دے۔ ایک یہ صورت کہ کوئی شخص اپنے باغ کے درختوں کا پھل بدوِ صلاح کے بعد بیچ دے چند درخت اپنے اور اپنے گھر والوں کے لئے مستثنی کر لے تو یہ وہ ہیں جو صدقہ کی ادائیگی کے لئے خرص سے مستثنی کیے گئے ہیں تو اسی لئے انہیں عرایا کہا گیا تو اہل حاجت جن کے پاس نقدی نہیں اور ان کے پاس تمرِ قوت سے زائد تمر ہیں، کے لئے رخصت دی کہ وہ ان تمر کے بدلے ان درختوں کے رطب اندازہ کرا کر خرید لیں۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ عاملِ صدقات چند درختوں کو مجموعی تخمینہ میں شامل نہ کرے یعنی ان کا اعراء کرے۔ تو یہ تمام صورتیں شافعی اور جمہور کے ہاں جائز ہیں مالک نے عریہ فی البیع کو صرف دوسری صورت میں مقصور کیا ہے ابوحنیفہ کے ہاں عریہ صرف ہبہ کی صورت میں مقصور ہے یعنی کوئی شخص اپنے باغ کا کوئی درخت ہبہ کیلئے اعراء کر لے، اسے حوالے نہ کرے پھر اس کا ارادہ بنے کہ اسے واپس لے لے تو اس کے لئے رخصت ہے کہ ایسا کرے اور اس پر لگی کھجوروں کی پیداوار کا اندازہ کرے اس کے بقدر کھجوریں موہوب لہ کو دے دے، ان کا اخذ (عن بیع ثمر بتمر) کے عموم سے ہے، تعاقب کیا گیا ہے کہ ابن عمر و دیگر کی روایات میں اس نہی سے عرایا کو مستثنی کیا گیا ہے۔ طحاوی نے عیسی بن ابان سے نقل کیا ہے کہ رخصت کا معنی یہ ہے کہ جسے عریہ ہبہ کیا گیا وہ اس کا مالک نہیں بنا کیونکہ ہبہ کی ملکیت اسی صورت ثابت ہوتی ہے جب قبضہ بھی دیا جائے پس جب اس کے لئے جائز ہوا کہ اس کے بدلے تمر دے تو وہ تو مبدل منہ کا مالک ہی نہ بنا تھا کہ بدل کا مستحق رکھتا تو اسے مستثنی اور رخصت قرار دیا گیا ہے۔ طحاوی کہتے ہیں بلکہ رخصت

کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے کیئے گئے وعدہ کے امضاء پر مامور ہے کہ اس کا بدل دے اگرچہ ابھی اس پر واجب نہیں تھا، جب اسے موعودہ شجر کے حبس کی رخصت دی گئی کہ اس کا بدل ادا کر دے تو اس لحاظ سے وہ مخلفِ وعد شمار نہ ہوگا، اسے رخصت قرار دیا گیا۔ طحاوی نے اپنے مسلک کی تقویت و تائید میں کئی اشیاء ذکر کی ہیں جن سے عریہ بمنزلہ عطیہ ثابت ہوتا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں عطیہ ثابت ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ عریہ کی بقیہ صورتوں کی نفی ہو جاتی ہے جو شرعاً ثابت ہیں۔ احناف کا عریہ کو ہبہ پر محمول کرنا اس لحاظ سے بعید ہے کہ حدیث میں اسے بیع قرار دیا گیا ہے اگر یہ ہبہ ہے تو بیع الثمر بالتمر سے کیوں مستثنیٰ کیا گیا؟ پھر اسے رخصت کہا ہے اور رخصت وہی ہوتی ہے جو ممنوع کے بعد ہو۔ تو منع بیع میں تھا نہ کہ ہبہ میں پھر رخصت کو پانچ یا اس سے کم وسق کے ساتھ مقید کیا جب کہ ہبہ میں کوئی قید نہیں ہوتی پھر اگر رجوع جائز ہے تو اس کا تمر دینا رطب کے بدلے میں نہیں بلکہ یہ ایک اور ہبہ ہے پھر ہبہ کر کے رجوع کر لینا تو جائز ہی نہیں لہذا ان کی تاویل صحیح نہیں۔ (و قال ابن اسحاق الخ) ابن اسحاق کی نافع سے یہ روایت ترمذی نے موصول کی ہے مگر عرایا کی تفسیر میں ان کا یہ قول ذکر نہیں کیا۔، اسے ابو داؤد نے (النخلات) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے، ساتھ یہ جملہ بھی ہے (فیشق علیه فیبیعها بمثل خرصها) یہ اس صورت کے قریب ہے جس پر امام مالک نے عریہ کو مقصور کیا ہے۔ (و قال یزید) یعنی ابن ہارون، اسے امام احمد نے (سفیان بن خسین عن الزهری عن سالم عن أبیه عن زید بن ثابت) کی حدیث میں موصول کیا ہے۔ یہ بھی مذکورہ صورتوں میں سے ایک ہے مالک کی دلیل حدیثِ سہل مذکور میں (یأکلها أهلها رطبا) کا جملہ ہے، انہوں نے (أهلها) سے تمسک کیا ہے مگر یہ بھی محتمل ہے کہ اہل سے مراد جو آخر کار اسے خریدیں گے۔ ابن حجر کہتے ہیں احسن جواب یہ ہے کہ حدیثِ سہل عرایا کی صورتوں میں سے ایک صورت کا ذکر کرتی ہے بقیہ صورتوں کی اس سے نفی نہیں ہوتی۔ شافعی سے تقیید بالمساکین منقول ہونا حدیثِ سفیان مذکور کی بناء پر ہے، مزنی نے بھی یہی اختیار کیا ہے غزالی نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ یہ شافعی سے منقول ہے۔ شافعی نے تقیید بالمساکین کے ضمن میں (اختلاف الحدیث) میں محمود بن لبید سے روایت کیا ہے کہ میں نے زید بن ثابت سے کہا (ما عرایاکم هذه؟) اس پر کہنے لگے فلاں اور ان کے ساتھیوں نے آنجناب سے عرض کی کہ جب رطب کا موسم ہوتا ہے ان کے پاس اسے خریدنے کے لئے کوئی سونا چاندی (یعنی دینار و درہم) نہیں ہوتا جب کہ ان کے پاس ان کی سال بھر کی ضروریات سے بچی ہوئی خشک کھجوریں ہوتی ہیں تو آپ نے انہیں رخصت دی کہ وہ عرایا کا تخمینہ لگا کے کہ اتارے جانے پر کیا مقدار ہوگی، انہیں خرید لیں، شافعی کہتے ہیں سفیان کی حدیث بھی اسی پر دلالت کناں ہے اس کا جملہ (یأکلها أهلها رطبا) سے ظاہر ہوتا ہے کہ عریہ کی خریداری اس لئے کرتا ہے کہ خود اور اس کے گھر والے کھائیں اور اس کے سوا ان کے پاس رطب نہیں اگر مرخص لہ مالکِ باغ ہوتا جیسا کہ مالک کی رائے ہے تو اس کے پاس تو باغ میں اور رطب بھی ہیں، بیعِ عریہ کی ضرورت پیش نہ آتی۔ ابن منذر لکھتے ہیں یہ کلام شافعی کے علاوہ کسی اور نے ذکر نہیں۔ سبکی لکھتے ہیں کہ شافعی نے اس حدیث کی کوئی سند ذکر نہیں کی جس نے بھی اس کا ذکر کیا ہے انہی کے حوالے سے کیا ہے بیہقی کو بھی المعرفہ میں اس کی سند نہ مل سکی شاید شافعی نے سیرِ واقدی سے لی ہے، بتقدیرِ صحت اس سے تقیید بالمساکین ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہ کلام شارع میں نہیں بلکہ مذکورہ قصہ میں اس کا تذکرہ ہوا ہے تو یہ ممکن ہے کہ رخصت کا سبب یہ واقعہ بنا ہو (مگر اسکا مطلب یہ نہیں کہ صرف اہلِ حاجت و مساکین کے ساتھ مختص ہوگئی) حنابلہ نے بھی اس قید کا اعتبار کیا ہے، ان کے نزدیک بیع عریہ اسی صورت جائز ہے کہ یا تو صاحبِ باغ کو ضرورت ہو یا مشتری کو مثلاً رطب کی حاجت ہو۔ علامہ انور تفسیر العرایا کے ضمن میں لکھتے ہیں کہ عربوں

کے عرایا کی نسبت معاملات متعدد طریقوں سے تھے جنہیں حافظ نے فتح میں ذکر کیا ہے ان میں تین صورتیں ائمہ (اربعہ) کی مختارات بھی ہیں امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ عطیہ ہے تاذی کے سبب اس کے بدلے دوسری کھجوریں دیدیتے مالک کے ہاں اسکی دوتفسیریں ہیں ایک تو وہی ابوحنیفہ والی مگر وہ اسکی تخریج میں ان سے مختلف ہیں، وہ اس مبادلہ کو بیع قرار دیتے ہیں جبکہ ہمارے امام ہبہ، پھر ان کے ہاں یہ معاملہ صرف معری اور معری لہ کے مابین ہی ہوسکتا ہے، دوسری تفسیر وہ جو مؤطا میں ہے کہ ایک شخص کی ملکیت کسی دوسرے کے باغ میں کچھ کھجور کے درخت ہیں تاذی کے سبب باہم تصفیہ کر لیتے ہیں کہ مالک باغ ان درختوں کی کھجوروں کو اپنے پاس موجود کھجوروں کے بدلے خرید لے، گویا یہ معاملہ ہر دو تفسیر میں ان کے نزدیک بیع ہے اسی کی مانند شافعی کی ایک تفسیر ہے (جو ابن حجر کے حوالے سے بیان ہوئی) کہتے ہیں کہ شوافع درختوں پر لگی کھجوروں کی نسبت خرص، کہ ان کا کیل ناممکن ہے اور اتاری ہوئی کھجوروں کے کیل کی شرط عائد کرتے ہیں تا کہ معاملہ جزافِ محض نہ بنے وگرنہ یہ بیع مزابنہ ہو جائے گی جو بالنص حرام ہے چونکہ شرع نے صرف پانچ وسق کی حد تک اس کی اباحت کی ہے اس کے مدنظر انہوں نے اس میں تضییق کی ہے ان کے نزدیک یہ معاملہ کسی کے ساتھ بھی کیا جا سکتا ہے معری و معری لہ کی شرط نہیں۔ کہتے ہیں ہمارا مسلک کئی وجہ سے راجح ہے لغت بھی ہمارا ساتھ دیتی ہے کہ عریہ لغت میں ہبہ کو کہتے ہیں اگر معاملہ لغت پر چھوڑا جائے تو وہ ہمارے ساتھ ہے۔ پھر طحاوی نے زید بن ثابت سے نقل کیا ہے کہ (رخص في العرايا في النخلة والنخلتين توهبان للرجل فيبيعها بخرصها تمرا) یعنی ہبہ قرار دیا ہے (تعجب ہے اسی عبارت میں۔فیبیعہا۔کا لفظ بھی ہے جسے نظرانداز کر رہے ہیں، ابتداءً تو وہ ہبہ ہی ہے مگر اصل زیر بحث مسئلہ ہبہ کے بعد کا ہے کہ ان ہبہ شدہ کھجوروں کو اندازے کے ساتھ تمر کے عوض فروخت کرتا ہے، بیع تو ثابت ہوگئی) کہتے ہیں (بخرصها) کی باء ہمارے نزدیک للتصویر ہے دوسروں کے نزدیک للعوض ہے۔ کہتے ہیں کہ احادیثِ مزابنہ ہمارے نزدیک اپنے عموم پر ہیں بلا تخصیص و بلا استثناءِ مذکور (بيع العرايا الا) منقطع ہے کیونکہ عرایا مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں (ابن حجر نے لکھا ہے کہ وہ اس میں داخل ہیں) کہتے ہیں اگر تم یہ اعتراض کرو کہ عرایا کا استثناء بیع سے ہوا ہے اس سے ثابت ہوا کہ وہ بیع ہے دوسرا حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہبہ کا رجوع لازم آتا ہے (ابن حجر نے یہ دونوں اعتراض کئے ہیں) پھر تیسرا اعتراض یہ بنتا ہے کہ پھر پانچ وسق کی حد کیوں مقرر کی۔ پہلے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابھی کہا کہ استثناء ہمارے نزدیک منقطع ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ عریہ دراصل پہلے ہبہ کی واپسی اور نئے سرے سے ہبہ کرنا ہے بظاہر یہ رطب کا تمر کے ساتھ استبدال ہے اگرچہ حسی طور پر یہ بیع ہی کی شکل ہے مگر ہم اسے استردادِ ہبہ کا نام دیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ رواۃ فقط نقلِ مجرد کرتے ہیں ان کی وہ عبارات جو اس لمحے ان کی نوکِ زباں پر ہوں تو عریہ کے بعد اشجار اگر معری لہ کی طرف منسوب کئے جائیں گویا کہ اس کی مِلک ہیں پھر وہ اس حقیقی مالک (یعنی معری) کو لوٹا دیتا ہے بعوض تمر کے، تو گویا کہ انہیں بیچ رہا ہے تو قطعی طور پر یہ بیع ہی کی ایک صورت ہے تم اسے استرداد کہہ لو یا ہبہ یا کوئی اور نام دے لو، راوی کو تمہاری تخاریج سے سروکار نہیں۔ رجوع عن الھبۃ کا جواب یہ ہے کہ تمامتِ ہبہ قبضہ سے مشروط ہے چونکہ یہاں قبضہ نہیں دیا گیا لہذا رجوع جائز ہے اس کی دلیل طحاوی کی نقل کردہ روایت ہے جس میں ہے کہ حضرت ابوبکر نے مرض الموت میں فرمایا کہ میں نے تمہیں (؟) چند درختوں کے پھل ہبہ کئے تھے اگر ان کی کٹائی ہو جاتی تو تمہیں دے دیتا مگر اب وہ میراث میں شامل ہوں گے حضرت عمر کا بھی یہی فتوی تھا تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ہبہ کا تتمہ قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے اور ثمار کا قبضہ انہیں اتارنے کے بعد ہی ہوگا۔

جہاں تک پانچ وسق والی بات ہے تو اولا جیسا کہ طحاوی نے ذکر کیا کہ اس سے پانچ سے زائد وسق کی صورت میں عریہ کا معاملہ ہونے یا کرنے کی نفی نہیں ہوتی۔نفی تب ہوتی اگر آپ فرماتے کہ (لا تکون العریة الا فی خمسة أوسق) حدیث میں اتنا ہی ہے کہ آنجناب نے پانچ وسق یا اس سے کم میں بیع عرایا کی اجازت دی تو ممکن ہے یہ مقدار کسی خاص جماعت کی نسبت ہو۔ثانیاً یہ کہ چونکہ یہ معاملہ بظاہر بیع ہی کی شکل ہے لہذا اس میں تضییق ہی مناسب تھی تاکہ معاملات ربویہ کے لئے اصل کی حیثیت اختیار نہ کرے۔ کہتے ہیں اگر ہم تسلیم کر بھی لیں کہ یہ ہبہ نہیں بلکہ بیع ہے تو میں نے حنفیہ کے مسائل پر اس کے جواز کی ایک صورت نکالی ہے وہ یہ کہ بیعِ عریہ دو طرح کی ہوتی ہے پہلی یہ کہ وہ کہے میں اس درخت کا پھل جو میرے اندازے کے مطابق پانچ وسق ہے اتنی تمر کے بدلے بیچتا ہوں۔ دوسری یہ کہ وہ کہے میں اس درخت کے پھل میں سے پانچ وسق اتنی کھجوروں کے بدلے بیچ رہا ہوں، پہلی صورت ناجائز ہے، دوسری جائز ہے وہی میرے نزدیک محمل ہے فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اگر پیداوار اس کے اندازے کے مطابق پانچ وسق نکل آئے تو فبھا کمی کی صورت میں اس کا ذمہ نہ ہوگا کیونکہ اس نے پانچ وسق نہیں بلکہ درخت کا پھل بیچا ہے اور اندازہ ہمیشہ درست نہیں نکلتا تو اس میں احتمال ربا ہے کیونکہ یہ بیعِ تمر بتمر ہے اس میں تساوی ضروری تھا دوسری صورت میں یہ ساری صورتحال نہیں کیونکہ اس میں خرص اس کے ذہن میں ہے خارج میں نہیں، حوالے کرتے وقت یقیناً وزن ہوگا تاکہ پانچ وسق پورے کرے تو اس میں سود کا خدشہ نہیں لہذا یہ عقد مخروص پر نہیں بلکہ معین مقدار پر ہے۔کیل اگرچہ رطب کی صورت ناممکن ہے مگر اس نے متعین مقدار کا ذکر کیا ہے لہذا لامحالہ کیل کرے گا (یعنی پھل اتارے کے بعد) اس صورت میں ہمارے نقطہ نظر کے مطابق بھی بیع عریہ کی یہ صورت جائز بنی۔ جملة الکلام یہ ہے کہ بیعِ عریہ مخالفین کے نزدیک اول و آخر علی مخروص ہے جب کہ ہمارے ہاں اولاً تو مخروص ہے مگر آخر مکیل ہے۔اس تقریر کے بعد چند الفاظ و تراکیب کی شرح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں (العریة لا تکون إلا بالکیل الخ) یعنی تمر کا معری کو قبضہ دیا جائے گا جب کہ رطب (یعنی درخت پر لگا پھل) کے قبضہ کی کوئی سبیل نہیں لہذا وہاں (بجائے کیل کے) تخلیہ ہے۔

(بالأوسق الموسقة) قرآنی ترکیب (القناطیر المقنطرة) کی طرح ہے یعنی اس میں معنائے تاکید ہے لفظ کا مقتضی یہ ہے کہ طرفین کی طرف سے معاملہ ہو یعنی ایک طرف سے کیل دوسری طرف سے خرص (رخص فی العرایا الخ) شافعی کے نزدیک بائع صاحب باغ یعنی معری جبکہ ابو حنیفہ اور مالک کے نزدیک معری لہ ہے، مالک کے نزدیک یہ بیع حقیقی ہے جب کہ ابو حنیفہ کے ہاں مبادلہ و استبدال ہے۔

حدثنا محمد هو ابن مقاتل أخبرنا عبد الله أخبرنا موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمرعن زيد بن ثابت رضى الله عنهم أنّ رسولَ اللهِ ﷺ رَخَّصَ فى العَرَايَا أنْ تُباعَ بِخَرصِهَا كَيْلًا قال موسى بن عقبة والعَرَايَا نَخلاتٌ مَعلُومَاتٌ تأْتِيهَا فَتَشتَرِيهَا۔

(مفہوم ذکر ہو چکا)۔عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں (قال موسی الخ) یعنی اسنادِ مذکور کے ساتھ (فتشتریھا) یعنی تمرِ معلوم کے ساتھ، للعلم یہ اختصار کیا ہے تمام طرق میں اسی طرح ہے۔شاید یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ (عروت) سے مشتق ہے بمعنی اتیان نہ کہ عری سے بمعنی تجرد، یہ کرمانی کا قول ہے۔یحی بن سعید کا قول گذرا ہے کہ (العریة أن یشتری الرجل ثمرا الخ) ان

سے دوسری عبارت یہ منقول ہے (ان العریة النخلة تجعل للقوم فیبیعو نہا بخرصها تمراً) قرطبی کہتے ہیں گویا شافعی نے عریہ کی تفسیر میں یحی کے قول کو معتمد سمجھا ہے جبکہ وہ صحابی نہیں کہ ان کا قول معتمد ہو۔ ابن حجر لکھتے ہیں احادیث میں عرایا کی جتنی بھی تفاسیر (صورتیں) مذکور ہیں شافعی ان کے مخالف نہیں، اعتراض اس پر ہوسکتا ہے جو کسی ایک صورت کو ہی عریہ قرار دیکر بقیہ کی نفی کرے، جو سب پر عمل پیرا ہو یا ایسا ضابطہ وضع کر لے جو سبھی کو شامل ہو اس پر اعتراض کی گنجائش نہیں بنتی۔

بابُ بیعِ الثِمارِ قبلَ أنْ یَبدُوَ صَلاحُهَا

(درختوں پر لگے پھل کی پکنے کے آثار ظاہر ہونے سے پہلے خرید وفروخت)

وقال اللیثُ عن أبی الزّناد کان عروةُ بنُ الزبیر یُحدّثُ عن سهل بن أبی حثمة الأنصاری مِن بنی حارثة أنه حدثه عن زید بن ثابت رضی الله عنه قال کانَ الناسُ فی عهدِ رسولِ اللهِ ﷺ یتبایعُونَ الثمارَ فإذَا جَدَّ الناسُ و حَضَرَ تَقَاضِیهم قالَ المُبتَاعُ إنَّه أصابَ الثمرَ الدُّمانُ أصابَه مَرضٌ أصابَهُ قُشَامٌ. عاهاتٌ یَحتجُّونَ بِهَا فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ لمَّا کَثُرَتْ عندَه الخُصومةُ فی ذلکَ فإمَّا لا فَلا تَتَبایَعُوا حتّٰی یبدُوَ صلاحُ الثَّمَرِ کالمَشُورَةِ یُشِیرُ بهَا لِکَثرةِ خُصومَتِهِمْ و أخبرنی خارجةُ بن زید بن ثابت أنَّ زیدَ بنَ ثابت لَمْ یَکُنْ یبیعُ ثمارَ أرضِهِ حتیٰ تَطلُعَ الثُّرَیَّا فیتبیَّنَ الأَصفَرُ مِن الأحمرِ قالَ أبُو عبد الله رواهُ علیُ بن بحرٍ حدثنا حَکَّامٌ حدثنا عنبسةُ عن زکریا عن أبی الزناد عن عروة عن سهل عن زید

(زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں لوگ پھلوں کو (پکنے سے قبل) فروخت کر دیتے تھے پھر جب خریدنے والے ان پھلوں کو توڑتے اور فروخت کرنے والے اپنی قیمت کا تقاضہ کرتے تو خریدنے والے کہتے کہ پھل کا گھابہ تو کالا پڑ گیا ہے اور پھل خراب ہو گیا ہے اور دیگر اسی قسم کی خرابیاں بیان کر کے جھگڑا کرتے۔ لہٰذا جب رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس قسم کے مقدمات زیادہ پیش ہوئے تو آپ ﷺ نے ان جھگڑوں کی وجہ سے مشورہ کے طور پر ان سے فرمایا کہ یا تو (پھلوں کی) بیع موقوف کردو اگر نہیں تو اس وقت تک فروخت نہ کرو جب تک کہ پھل کی صلاحیت ظاہر نہ ہو جائے)۔

حکم ذکر نہیں کیا کیونکہ اس میں متعدد آراء ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ایسا کرنے سے بیع مطلقا باطل ہو گی، ابن ابی لیلی اور ثوری کا یہی قول ہے بعض نے بطلان پر اجماع کا دعوی کیا ہے جو وہم ہے۔ بعض نے مطلقا جواز قرار دیا ہے اس میں دعوائے اجماع ہے جو وہم ہے ایک قول ہے کہ قطع (یعنی پھل اتارنے) کی شرط لگا دیں تو باطل نہیں وگرنہ باطل ہے۔ یہ شافعی، احمد، جمہور کا قول ہے، مالک سے ایک روایت بھی یہی ہے ایک قول یہ ہے کہ صحیح ہے اگر تبقیہ کی شرط نہ لگائی جائے یہ اکثر حنفیہ کی رائے ہے ان کے نزدیک نہی اس صورت میں ہے کہ ابھی درختوں پر پھل آیا ہی نہیں۔ بعض کے نزدیک نہی اپنی اصل پر ہی ہے مگر تنزیہی ہے، باب کی پہلی حدیث اسی آخری قول کی مؤید ہے دوسرے قول کی مؤید بھی قرار دی جا سکتی ہے۔ (وقال اللیث الخ) یہ معلق ہے بقول ابن حجر لیث کے طریق سے موصولا نہیں مل سکی البتہ سعید بن منصور نے (أبو الزناد عن أبیه) کے طریق سے دونوں سند کے ساتھ نقل کی ہے (یعنی لیث کی

معلق والی اور اس کے آخر میں مذکور سند)۔(من بني حارثة) اس میں دو تابعی اور دو صحابی ہیں، چاروں مدنی ہیں۔ ابوذر کی مستملی اور سرخسی سے روایتِ بخاری نیز نسفی کے نسخہ میں بھی (أجذ) ہے بقول ابن التین رباعی کے ساتھ معنی یہ ہوگا (إذا دخلوا في زمن الجذاذ)۔ (یعنی کٹائی کا موسم آنے پر) جیسے (أظلم) کہا جاتا ہے (إذا دخل في الظلام) (الزمان) ابوعبید نے دال پر زبر اور میم مخففہ پڑھی ہے جبکہ خطابی نے دال پر پیش کے ساتھ ضبط کیا ہے بقول عیاض دونوں طرح صحیح ہے، پیش قابسی کی اور زبر سرخسی کی روایتِ بخاری ہے۔ کہتے ہیں بعض نے دالِ مکسورہ کے ساتھ بھی پڑھا ہے، ابوعبید نے ابوزناد سے (أدمان) بھی نقل کیا ہے، ابوعبید کے نزدیک اس کا مطلب خوشہ کا خراب، متعفن اور سیاہ ہو جانا ہے (مال) یعنی لام کے ساتھ بمعنی عفن، قزاز (دمان) بمعنی فسادِ نخل لکھتے ہیں۔ یونس کی روایت میں (دمار) ہے جو بقول عیاض تصحیف ہے مگر دوسروں کے نزدیک یہ بھی ثابت ہے بمعنی ہلاک۔

(أصابه مرض) کشمیہنی اور نسفی کے نسخوں میں (مراض) میم کی زیر کے ساتھ ہے خطابی نے م پر ضمہ پڑھا ہے، تمام امراض کا اسمِ علم ہے بروزن صداع وسعال۔ طحاوی کی روایت میں (أصابه عفن) بھی ہے۔ (قشام) طحاوی نے اس کی یہ تشریح نقل کی ہے کہ (شيء يصيبه حتى لا يرطب) (کہ اس مرض کے سبب کھجوریں رطب نہیں بنتیں) بقول اصمعی کھجور بلح بننے سے قبل ہی منتقص ہو جائے۔ ایک قول کے مطابق اس سے مراد اکال (ایک بیماری جس کے سبب پھل خشک ہو جاتا ہے) ہے جو پھلوں کو لاحق ہو جاتا ہے۔

(عاهات) عاهة کی جمع بمعنی آفت اور عیب، سابقہ مذکورات سے بدل ہے۔ (فإمالا) اصل میں ان شرطیہ کے ساتھ ما زائدہ ہے تو مدغم ہوا بقول ابن انباری اس آیت کی مانند ہے (فإما ترَيِنَّ من البشر أحداً) عربوں کے اس قول کی نظیر ہے (من أكرمني أكرمته و من لا)۔ (كالمشورة) اسے دو طرح سے پڑھا جاتا ہے، میم پر پیش اور واو ساکن دوسرا میم اور واؤ مفتوح اور شین ساکن (ہمارے ہاں یہی ہے جبکہ عرب پہلے طریقہ سے کہتے ہیں) پہلے پر مفعولة اور دوسرے پر مفعلة وزن ہے۔ حریری کے خیال میں مفعلہ کا وزن عوام کا لحن ہے مگر یہ صحیح نہیں معتبر قوامیس مثلا الجامع، الصحاح اور المحکم میں ثابت ہے۔ (وأخبرني زيد الخ) قائل ابو زناد ہیں (حتى تطلع الثريا) یعنی فجر کے وقت (یعنی جب ثریا ستارہ طلوع ہوتا ہے) ابوداؤد نے (عطاء عن أبي هريرة) کے طریق سے مرفوعا روایت کیا ہے کہ جب ستارۂ صبح نمودار ہوتا ہے تو (رفعت العاهة عن كل بلد)۔ (یعنی ہر شہر سے بیماری اٹھالی جاتی ہے) ابوحنیفہ کی عطاء سے روایت میں ہے (رفعت العاهة عن الثمار) اس نجم سے مراد ثریا ہے صبح کے وقت اس کا طلوع ہونا موسم گرما کے اوائل میں ہوتا ہے یہ وہ وقت ہوتا ہے جب بلادِ حجاز میں گرمی زوروں پر ہوتی ہے اور پھلوں کے پکنے کی ابتداء ہوتی ہے۔ اصل اعتبار نضج (یعنی پکنے) کا ہی ہے طلوعِ نجم تو ایک علامت ہے حدیث میں اسے یوں بھی بیان کیا (حتى يتبيين الأصفر من الأحمر) احمد نے عثمان بن عبداللہ بن سراقہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ میں نے ابن عمر سے بیعِ ثمار کی بابت پوچھا کہنے لگے آنجناب نے عاهة ختم ہونے تک اس سے منع فرمایا ہے میں نے کہا اور یہ کب ہوتا ہے؟ کہا (حتى تطلع الثريا)۔ (ابن أبي الزناد عن أبيه عن خارجة عن أبيه) کی روایت میں ہے کہ مذکورہ بالا معاملہ آنجناب کے ملاحظہ میں ہجرت کے فورا بعد لایا گیا۔

(ورواه علي بن بحر الخ) یہ قطان رازی ہیں جو شیوخِ بخاری میں سے ہیں۔ حکام سے مراد ابن سلم، عنبسہ سے مراد ابن سعید کوفی قاضی رہے ہیں۔ ابوداؤد نے یہی روایت (عنبسه بن خالد عن يونس بن يزيد) کے حوالے سے نقل کی ہے جو ایک دوسرے راوی ہیں، ابوعلی صدفی نے دونوں کو ایک سمجھ لیا۔ عنبسہ بن سعید کا ذکر صحیح بخاری میں صرف اسی جگہ ہے اسی طرح ان کے

شیخ زکریا بھی جو ابن خالد رازی ہیں۔ بقول ابن حجر عنبسہ کے علاوہ کسی اور کی روایت ان سے نہیں دیکھی، سہل سے مراد ابن ابی خثمہ ہیں مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ ابوزناد کا پہلا طریق غریب اور فرد نہیں ہے۔

علامہ انور (کالمشورة) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ ہمارے لئے مفید ہے کیونکہ بدو سے قبل بیع ثمار کی نفی کے للا رشاد ہونے پر دلالت کرتا ہے، طحاوی نے اسے بیع سلم پر محمول کیا ہے مگر ہمارے نزدیک سلم تبھی جائز ہوگی جب عاھات سے محفوظ ہو جائے اور ایسا بدو کے بعد ہی ہوسکتا ہے۔ طلوع ثریا کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ عربوں کی عادت تھی کہ جب کسی ستارے کے طلوع کا ذکر کرتے تو ان کی مراد اس کا طلوع مقارن للفجر ہوتی۔ ثریا کا طلوع دیسی مہینہ اساڑھ میں ہوتا تھا، کہتے ہیں کہ یہاں ابن حجر نے امام ابوحنیفہ کی عطاء سے ایک روایت کا حوالہ دیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ان کے نزدیک قابل اعتماد تھے۔ (حتی تحمر) ایک روایت میں (تحمار) ہے، پہلے کا معنی ظہورِ حمرہ جبکہ دوسرے کا معنی ہے (کاد أن تحمر) سرخ ہونے کے قریب۔ کہتے ہیں کہ اربابِ صرف نے مطبوعہ کتب میں ابواب کے کلی خواص بیان نہیں کئے ان کے بالاستیعاب مطالعہ کے لئے ابوحیان کی البحر المحیط کا مطالعہ مفید رہے گا وہ جب بھی کسی قرآنی باب کا ذکر کرتے ہیں اس کے کلی خواص بھی بیان کرتے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما

أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نهى عنْ بيعِ الثمارِ حتّٰى يبدوَ صلاحُهَا نهى البائعَ والمُبتَاعَ۔ (گزر چکی)

بیع کا لفظ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا بائع اور مشتری دونوں کو محیط ہے، بائع کو اس لئے منع کیا تا کہ اپنے بھائی کا مال بالباطل نہ کھائے اور مشتری کو اس لئے تا کہ اپنا مال ضائع نہ کرے پھر اس میں نزاع واختلاف کا خاتمہ ہے۔ اس کا مقتضا یہ ہے کہ بدو کے بعد بیع جائز ہے چاہے ابقاءِ ثمر کی شرط لگائیں یا نہ، اس لئے کہ عموما آفات کا خطرہ بدو سے پہلے پہلے ہی ہوتا ہے۔ مسلم نے یہی حدیث ایوب عن نافع کے طریق سے نقل کرتے ہوئے (حتی یأمن العاھة) کا جملہ بھی زیادہ کیا ہے۔ یحی بن سعید عن نافع کی روایت میں ہے (وتذهب عنه الآفة ببدو صلاحه حمرته وصفرته) مسلم نے (شعبه عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر) کے طریق سے روایت میں بیان کیا ہے کہ یہ تفسیر ابن عمر کی ہے، ابوحنیفہ کے نزدیک اس حالت میں بیع کرتے وقت اشتراطِ ابقاء نہ لگائے وگرنہ بیع صحیح نہ ہوگی۔ نووی نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ انہوں نے شرطِ قطع کو واجب قرار دیا ہے مگر ان کے اصحاب کی تصریح کے مطابق انہوں نے بدوِ صلاح سے قبل اور بعد مطلقا بیع کرنے کو جائز کہا ہے اور شرطِ ابقاء، بدو سے قبل یا بعد۔ کو باطل قرار دیا ہے (علامہ انور نے بھی پہلے شکایت کی ہے کہ نووی ان کے مذہب سے زیادہ واقف نہیں تھے) جمہور کے نزدیک ما قبل بدو اور ما بعدہ کا فرق ہے (یعنی ما قبل بدو جائز نہیں)۔

سلف کا (حتی یبدو صلاحها) کی تشریح میں اختلاف ہے کہ آیا اس سے مراد مجموعی لحاظ سے اس شہر کے تمام باغات کے ثمار کا بدوِ صلاح یا ہر باغ کا الگ الگ بدو یا پھلوں کی ہر قسم کا الگ الگ بدو یا ہر درخت کا بدو؟ پہلی رائے لیث کی ہے۔ مالکیہ کے ہاں بھی یہی ہے بشرطیکہ کہ صلاح متلاحق ہو۔ دوسری احمد کی، ان سے ایک روایت چوتھے قول کی بھی ہے۔ تیسری رائے شافعیہ کی ہے، ابن حجر لکھتے ہیں یہ قول بدوِ صلاح کی اس تعبیر سے اخذ کرنا ممکن ہے کیونکہ یہ مسمی اِزھار کے اکتفاء پر دال ہے۔ اس ازہار (یعنی پھل بن جانا یا پک جانا) کے متکامل ہونے کی شرط کے بغیر (اس سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ بعض پھل یا درخت کا بعض حصہ اگر پک چکا ہے تو اس سے مقصود حاصل ہے یعنی آفت سے امن۔ کیونکہ اگر تمام پھل یا پورا درخت پکنا مراد ہو تو اس سے پورا باغ یا اس کا اکثر حصہ خراب ہونے کا خدشہ ہے

(اس کی مثال آموں اور کیلوں سے دی جا سکتی ہے کہ اگر ان کا پوری طرح پکنا اور زرد ہونا مراد ہو تو اتارتے، منڈی بھیجتے اور آگے بازاروں میں لے جاتے پھر باہر بھیجنا ہے تو پیک کرتے وقت تک گل سڑ سکتا ہے تو بدوصلاح سے اصل مقصود یہ ہے کہ اب ہر قسم کی آفت سے محفوظ ہے کیونکہ عام طور سے تمام آفات اگر لگنی ہوں تو بدوصلاح سے قبل لگتی ہیں)۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا فضل ہے کہ تمام پھل یکدم نہیں پکتا تاکہ ان فوائد سے تفکّہ (یعنی انتفاع) کا عرصہ، دراز ہو۔ اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا ابن مقاتل أخبرنا عبد الله أخبرنا حميد الطويل عن أنس رضى الله عنه أن رسولَ اللهِﷺ نهى أنْ تُباعَ ثَمرةُ النخلِ حتَّى تَزْهُوَ قالَ أبُو عبدِ اللهِ يعنى حتّى تَحمَرَّ۔(ایضاً)

(تباع ثمرة النخل) اس روایت میں تقیید بالنخل وارد ہے جب کہ دوسری روایات میں مطلقا ثمار کا ذکر ہے، حکم ایک ہی ہے یہاں نخل کا ذکر اس لئے کہ اہل مدینہ کا غالب پھل کھجور ہی تھا۔ (قال أبو عبدالله) یعنی امام بخاری مگر اسماعیلی کی روایت سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ عبداللہ بن مبارک کا مقولہ ہے گویا (أبو) اس روایت میں مزید ہے۔ یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى بن سعيد عن سليم بن حيان حدثنا سعيد بن ميناء قال سمعتُ جابرَ بنَ عبد الله رضى الله عنهما قال نهَى النبيُّﷺ أنْ تُباعَ الثمرَةُ حتَّى تُشْقَحَ فقِيلَ وما تُشقَحُ؟ قالَ تَحمارُّ و تَصفارُّ و يُؤكَلُ منهَا۔(ایضاً)

یحیٰ سے مراد قطان ہیں۔ (تشقح) رباعی سے ہے (أشقر ثمر النخل) کہا جاتا ہے (إذ احمر أو اصفر) یعنی جب سرخ ہو یا زرد ہو جائے (مراد پک جائے) مسلم نے ایک اور سند کے ساتھ جابر سے (حتى تشقه) نقل کیا ہے، اس کا معنی بھی یہی ہے۔ (فقيل وما تشقح؟) یہ تفسیر سعید بن میناء کی کلام سے ہے۔ احمد نے (بهز بن أسد عن سليم عن حيان عن سعيد) کے طریق سے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی ہے، اس میں ہے کہ سلیم نے ان سے یہ سوال کیا تھا، اسی طرح مسلم نے بھی بھز کے حوالے سے یہی نقل کیا ہے۔ اسماعیلی نے (عبدالرحمن بن مهدى عن سليم بن حيان) کے طریق سے ذکر کیا ہے، سلیم کہتے ہیں (قلت لجابر ما تشقح؟)۔ مسلم کی (زيد بن أبى أنيسة عن أبى الوليد عن جابر) طریق سے اسی روایت کے آخر میں ہے، زید کہتے ہیں میں نے عطاء سے کہا (أسمعت جابرا يذكر هذا عن النبىﷺ قال نعم) تو محتمل ہے کہ اس سے مراد پوری حدیث مع تفسیر ہو یا صرف اصل حدیث، اس پر تفسیر کلامِ راوی ہوگی۔ اس کے مرفوعا ہونے کی تائید حدیثِ انس میں بھی اس کے موجود ہونے سے ہوتی ہے۔ (تحمار و تصفار) خطابی لکھتے ہیں میں آپ کی مراد مکمل سرخ یا زرد ہونے سے نہیں بلکہ حمرۃ اور صفرۃ بکمودۃ۔ (کمودۃ کا یہاں معنی ہے سرخی یا زردی مائل ہونا) اسی لئے یہ باب استعمال کیا ہے وگرنہ آپ (تحمر وتصفر) کہتے۔ ابن تین کہتے ہیں تشقیح سے مراد پھلوں کی سرخی یا زردی کا شروع ہونا، اسی مقصد کے لئے تفعالّ کا وزن مستعمل ہوتا ہے بعض اہلِ لغت نے اس تفریق کا انکار کیا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مبالغہ کے ارادہ سے یہ باب استعمال کیا ہو کیونکہ یہ اصول متقرر ہے کہ زیادت تکثیر و مبالغہ پر دلالت کرتی ہے۔

داؤدی لکھتے ہیں زید بن ثابت کی حدیث میں (کالمشورۃ) کسی راوی حدیث کی تاویل ہے بالفرض اگر حضرت زید کا قول ہے تو ممکن ہے ابتداء میں ایسا ہی ہو بعدازاں جزم کے ساتھ منع کر دیا ہو جیسا کہ ابن عمر وغیرہ کی احادیث میں ہے۔ ابن حجر کہتے

ہیں بخاری کو گویا اس اعتراض کا اندازہ تھا تو اس انداز سے احادیثِ باب مرتب کی ہیں کہ صورتحال کی پوری وضاحت ہو، پس حدیثِ زید میں سببِ نہی، حدیثِ ابن عمر میں تصریح نہی اور حدیثِ انس و جابر میں اس غایت کا بیان ہے جہاں نہی ختم ہو جاتی ہے۔

بابُ بیعِ النَخلِ قبلَ أنْ یَبدُوَ صَلاحُھَا (نخل کی بیع بدوِ صلاح سے قبل)

بقول علامہ انور یعنی ثمارِ نخل کی بیع، بقول ابن حجر یہ ترجمہ بیع اصول کے حکم کے بیان کے لئے قائم کیا گیا ہے اس سے قبل والا بیع ثمار کے حکم کے لئے تھا (اصول سے مراد درختوں کے تنے ، شاید مراد یہ ہے کہ درخت پھلوں سمیت فروخت کر دیئے جائیں) قسطلانی لکھتے ہیں عینی نے ابن حجر کی اس بات کا تعاقب کرتے ہوئے اسے کلامِ فاسد اور غیر صحیح قرار دیا ہے ان کے نزدیک دونوں ترجمے بیع ثمار کے ذکر میں ہیں، پہلا عام ہے جو تمام انواعِ ثمر کو شامل ہے اور یہاں بطورِ خاص نخل کا ذکر ہے مراد ثمرتہ (اس کا پھل) ہے، کہتے ہیں درخت بیچنے کے لئے ثمر کے بدوِ صلاح کی قید لگانے کی ضرورت نہ تھی پھر حدیث میں ہے (حتی تزھو) اور زھو ثمرۃ کی صفت ہوتی ہے نہ کہ شجر کی، کہتے ہیں کہ ابن حجر نے عینی کے اس اعتراض کا اپنی کتاب انتقاض الاعتراض میں جواب دیتے ہوئے کہا ہے (چونکہ عینی کی شرح عمدۃ القاری فتح الباری کے بعد مکمل ہوئی لہذا ان کے اعتراضات کے جواب ابن حجر نے ایک مستقل تصنیف میں دیئے) کہ عینی کے ذہن سے یہ امر نکل گیا کہ بیع تین طرح سے ہوتی تھی ، پھل بغیر درخت کے یا درخت بغیر پھل کے یا درخت مع پھلوں کے، پہلی طرح کی بیع میں صلاح ثمر کا تقید نہیں، دوسری دو میں ہے۔

حدثنا علی بن الھیثم حدثنا معلی حدثنا ھشیم أخبرنا حمید حدثنا أنس بن مالك رضی الله عنه عن النبیﷺ أَنَّهُ نهٰی عن بیعِ الثَّمرةِ حتّٰی یبدُوَ صلاحُھَا و عن النَّخلِ حتّٰی یَزھُوَ قِیلَ و مَا یَزھُو؟ قالَ یحمارُّ أَوْ یَصفَارُّ۔(وہی ہے)

علی کے شیخ معلیٰ بن منصور کبار شیوخ بخاری میں سے ہیں مگر صحیح بخاری میں ان سے بالواسطہ ہی روایت کی ہے، صغانی کے نسخہ میں حدیث کے آخر میں بخاریؒ کا یہ قول بھی مذکور ہے کہ میں نے معلیٰ بن منصور سے احادیث کی کتابت کی مگر یہ حدیث نہ لکھ سکا۔ بقول علامہ انور معلی ابو یوسف کے تلمیذ تھے۔(حتی یزھو) جب ان کا پھل ظاہر ہو، اگلے باب کی روایت میں (تزھی) یعنی رباعی سے ہے۔(قیل وما الخ) اس روایت میں سائل اور مسئول کے نام ذکر نہیں ہیں، پانچ ابواب کے بعد اسماعیل بن جعفر کی روایت میں ذکر ہونگے ۔(قلنا لأنس ماز ھوھا؟) مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے (فقلت لأنس) احمد نے (یحی قطان عن حمیدی) کے حوالے سے (قیل لأنس) ذکر کیا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ بیع ثمار یا بدو سے قبل ہوگی یا بعد میں، پھر دونوں صورتوں میں یا بشرطِ قطع ہوگی یا بشرطِ ترک یا بشرطِ اطلاق، تو اس طرح سے کل چھ صورتیں بنتی ہیں۔ شافعی بدو کے بعد والی تینوں صورتوں میں جواز کے قائل ہیں جیسا کہ حدیث کے مفہوم کا اقتضاء بھی ہے جب کہ قبل بدو کے عدم جواز کے قائل ہیں جیسا کہ حدیث کے منطوق کا مقتضا ہے الا یہ کہ شرطِ قطع کے ساتھ ہو کیونکہ قطع (یعنی پھل اتار لئے جانے) کے بعد تو کوئی محلِ نزاع باقی نہیں رہتا تو یہ عقلی لحاظ سے مستثنیٰ ہے۔ حاصل یہ کہ انہوں

نے مجموعی مفہوم پر عمل کیا ہے اور منطوق پر بھی۔ منطوق سے دلالتِ عقل پر ایک صورت خاص کی ہے۔ حنفی مذہب میں جیسا کہ صاحبِ ہدایہ نے تفصیل بیان کی ہے بیع بشرطِ قطع دو فصلوں میں جائز ہے اور بشرطِ ترک دو فصلوں میں فاسد ہے اور بشرطِ اطلاق دو صورتوں میں جائز ہے لیکن اگر بائع مشتری کو پھل اتارنے کا حکم دے تو ایسا کرنا اس پر فوری طور پر واجب ہوگا اس طرح نص میں قبل بدو کی قید ملغی ہو جاتی ہے اور منطوق کے اعتبار سے اس کا کوئی فائدہ ظاہر نہیں ہوتا، ہمارے برخلاف بعض کا یہ جواب کہ مفہوم ہمارے ہاں حجت نہیں، قوی جواب نہیں۔ طحاوی نے دو جواب دیئے ہیں ایک یہ کہ حدیث ان تفاصیل کے بیان میں وارد نہیں وہ تو صرف بدو سے قبل بیع سے شفقۃً نہی میں وارد ہے اگرچہ بعض صورتوں میں شرعاً بھی بیع (یعنی قبل بدو) جائز ہے۔ تو حدیث ان مذکورہ صور سے تعرض نہیں کرتی دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ حدیث دراصل بیع سلم کے بارہ میں ہے کیونکہ اہل مدینہ آپ کی تشریف آوری سے قبل بیع ثمار میں ایک سال یا دو سال کا اسلاف (یعنی آئندہ کی فصلوں کی بیع) کر لیتے تھے تو اس سے منع کر دیا الا یہ کہ کیلِ معلوم، وزنِ معلوم اور اجلِ معلوم کو مدنظر رکھتے ہوئے اسلاف کرے۔ بیعِ سلم میں ہمارے نزدیک بھی مبیع کا موجود ہونا عقد سے لے کر تا وقتِ تسلیم، شرط ہے تو ضروری ہے کہ یہ بدو کے بعد ہو جب آفات سے امن ہوتا ہے تو حاصلِ کلام یہ ہے کہ قبل بدو کی نہی بیاعاتِ عامہ میں نہیں بلکہ بطور خاص سلم میں ہے گویا حدیث کسی اور باب میں ہے انہوں نے اسے کسی اور باب میں محمول کیا ہے۔

کہتے ہیں صاحبِ ھدایہ کی اس تقریر سے میرے لئے حنفی مسلک یہ ظاہر ہوا ہے کہ بیع بشرطِ قطع مدلولِ حدیث سے خارج ہے لیکن اگر فریقین کسی معاملہ پر رضامند ہوتے ہیں تو شرع اس میں دخل نہیں دیتی۔ تو چار صورتیں بشرطِ اطلاق باقی ہیں اور بشرطِ ترک ماقبل بدو اور ما بعدہ۔ بیع بشرطِ اطلاق قسم اول کی طرف راجع ہے یعنی بیع بشرط قطع، کیونکہ اطلاق صرف لفظاً ہے، خارج میں یا قطع ہے یا ترک، اگر بائع قطع کا حکم دے تو تعمیل ضروری ہوگی تو یہ قسم اول کی طرف راجع ہے۔ بیع بشرطِ ترک دو فصلوں میں غیر جائز ہے اس لئے کہ یہ ایسی شرط پر مشتمل ہے جس میں کسی ایک فریق کو فائدہ (اور دوسرے کو نقصان) ہوسکتا ہے اس قسم کی ہر شرط مفسدِ بیع ہوگی تو یہ بھی مفسد ہے خواہ قبل بدو ہو یا بعد۔ باقی رہی بات حدیث میں قبل بدو کی قید کی تو ہم اس کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ مناط للحکم نہیں لیکن ان کے ہاں معروف یہ تھا کہ قبل بدو بیعِ ثمار کرتے تھے تو وہ تبعاً للواقع وارد ہوئی نہ کہ اس لئے کہ مدار ہے۔ بیع بشرطِ قطع عقلاً مستثنیٰ ہے جیسا کہ امام شافعی نے بھی اقرار کیا، بیع بشرط ترک حدیث (نھی عن بیع و شرط) کی وجہ سے غیر جائز ہے رہی بیع بشرطِ اطلاق تو وہ بدو کے بعد جائز ہے، پہلے نہیں یہی حدیث کا محمل ہے جس کے مفہوم و منطوق کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہی صورت یعنی صورتِ قطع بلانزاع عقلاً مستثنی ہے، صورت ترک کے استثناء کے بھی ہم مدعی ہیں۔ حدیث (نھی عن بیع و شرط) کے سبب اس کے تحت ایک ہی صورت باقی ہے جس کے حکم میں ہم ان (شوافع) کے ساتھ متفق ہیں اسی کا محملِ حدیث ہونا مناسب ہے کہ بیوع میں معروف اطلاق ہوتا ہے، ترک و قطع تو مفروضی صورتیں ہیں تو معروف پر محمول کرنا مفروض پر حمل کرنے سے اولی ہے۔ صاحبِ ہدایہ لکھتے ہیں اگر بشرط اطلاق بیع ہوئی بعد ازاں ترک کی اجازت دی تو (طاب الفضل للمشتری) (یعنی مشتری کو اضافی فائدہ ہوگیا) بقول شامی یہ اس لئے ہوا کہ ترک عقد میں مشروط نہیں ہوتا اور نہ لوگوں کے درمیان معروف ہے ورنہ معروف کالمشروط ہوتا ہے، علامہ کے بقول شامی کی ذکر کردہ تفصیل میری نظر میں مختار نہیں، مشتری کے لئے یہ فضل جائز ہے اگرچہ ترکِ معروف ہو لہذا یہ کالمشروط نہیں۔ کہتے ہیں ابن ہمام کی متعلقہ بحث کا خلاصہ بھی یہی ہے جو صاحبِ ہدایہ نے لکھا اور یہی حافظ ابن تیمیہ نے اپنے فتاوی میں ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگر عقد غیر مشروط ہے اور بائع نے اسے (فوری

طور پر) قطع کا حکم نہیں دیا تو وہ (درخت پر ہی) چھوڑ سکتا ہے، معروف ہے یا نہیں اس سے غرض نہیں۔

بَابُ إِذَا بَاعَ الثِّمَارَ قَبْلَ أَنْ يَبْدُوَ صَلَاحُهَا أَصَابَتْهُ عَاهَةٌ فَهُوَ مِنَ الْبَائِعِ

(یعنی اگر بدو صلاح سے قبل بیع کی، بعد ازاں آفت آ لگی تو وہ بائع کے ذمہ ہے)

بخاری اس ترجمہ میں بدوِ صلاح سے قبل طے کر دیے جانے والے سودے کی صحت کی طرف میلان ظاہر کر رہے ہیں (گویا اس ضمن میں وارد نہی کو تنزیہ پر محمول سمجھتے ہیں) مگر ساتھ ہی یہ شرط عائد قرار دیتے ہیں کہ اگر بعد ازاں کوئی بیماری وغیرہ آن لگی اور پھل ضائع ہوا تو وہ بائع کے ذمہ ہوگا۔ وہ اس سلسلہ میں زہری کے متابع ہیں۔ علامہ انور کے مطابق یہی شافعی کا مذہب ہے بعض حنفیہ نے جن کے ہاں بدو سے قبل بیع جائز ہے تفصیل یہ ذکر کی ہے کہ اگر مشتری اور ثمار کے مابین تخلیہ کے بعد پیداوار خراب ہوئی ہے تو وہ مشتری کے ذمہ ہے وگرنہ بائع کے۔ مؤطا مالک میں ہے کہ اس صورت میں مشتری ثلث کا ذمہ دار ہوگا۔

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن حميد عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسولَ اللهِ ﷺ نهى عنْ بيعِ الثِمارِ حتَّى تزهِيَ؟ فقِيلَ له ومَا تزْهِي؟ قالَ حتَّى تحمرَّ فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ أرأيتَ إذَا منعَ اللهُ الثَمرةَ بمَ يأخُذُ أحدُكُمْ مالَ أخيهِ؟ وقالَ الليثُ حدثني يونس عن ابن شهاب قالَ لَو أنَّ رجلًا ابتَاعَ ثمرًا قبلَ أن يَبدُوَ صلاحُهُ ثمَّ أصابَتْهُ عاهَةٌ كانَ مَا أصابَهُ علىٰ رَبِّهِ أخبرَني سالمُ بن عبد الله عن ابن عمر رضي الله عنهما أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قالَ لا تَتبايَعُوا الثمرةَ حتَّى يبدُوَ صلاحُهَا ولا تَبيعُوا الثَمرَ بالتَمرِ۔ (مفہوم گزر چکا)

(تزهي) بقول خطابی یہی صواب ہے ثمار کی نسبت (تزهو) نہیں کہا جاتا، دوسروں کے ہاں جائز ہے۔ ان کے نزدیک (زها) اذ اطال واکتمل (یعنی جب پھل مکمل اور پورے ہو جائیں) اور (أزهى اذا احمر واصفر) (یعنی بالکل پک جائیں)۔

(فقيل) نسائی کی (عبدالرحمن بن قاسم عن مالك) سے روایت میں ہے (قيل يا رسول الله الخ) طحاوی نے بھی (يحيى بن أيوب) اور ابوعوانہ نے (سليمان بن بلال كلاهما عن حميد) کے طریق سے یہی نقل کیا ہے بظاہر مرفوعا ہے جب کہ اسماعیل بن جعفر وغیرہ نے حمید سے موقوفا علی انس روایت کیا ہے۔ (فقال رسول الخ) مالک نے تصریح بالرفع کیا ہے، محمد بن عباد نے (دراوردى عن حميد) سے ان کی متابعت کی ہے دارقطنی وغیرہ متعدد حفاظ نے جزم کے ساتھ اسے ان کی خطا قرار دیا ہے، ابن ابی حاتم نے بھی اپنے والد اور ابو زرعہ کے حوالے سے العلل میں یہی لکھا ہے۔ عبدالعزیز کی روایت میں یہ خطا محمد بن عباد سے ہے کیونکہ ابراہیم بن حمزہ نے دراوردی سے اسماعیل بن جعفر کی آمدہ روایت کی طرح نقل کیا ہے۔ معتمر بن سلیمان اور بشر بن المفضل نے حمید سے (قال أفرأيت الخ) کی عبارت روایت کی ہے، کہتے ہیں میں نہیں جانتا کہ انس نے خود یہ کہا ہے یا آنحضرت سے بیان کیا ہے، اسے خطیب نے مدرج میں ذکر کیا ہے۔ اسماعیل بن جعفر نے حمید سے روایت کرتے ہوئے اسے (تزهى) کلام انس پر معطوف کیا ہے

اور بظاہر یہ وقف ہے۔جوزقی نے یزید بن ھارون اور خطیب نے ابو خالد احمر کلاھما عن حمید کے حوالے سے اسے حضرت انس کے قول کے بطور ذکر کیا ہے۔ابن مبارک اور ھشیم نے حمید سے اسے روایت کرتے ہوئے یہ جملہ نقل ہی نہیں کیا، اصحابِ حمید کی ایک جماعت نے بھی ان کی متابعت کی ہے بقول ابن حجر اس سے اس جملہ کا مرفوع نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔کیونکہ جس نے اسے مرفوعا نقل کیا ہے اس کے پاس بنسبت دوسروں کے زیادتِ علم ہے، موقوف ذکر کرنے والوں نے اس کے مرفوع ہونے کی نفی نہیں کی پھر مسلم کی (أبوزبیرعن جابر) سے روایت کی عبارت سے اس کی تائید بھی ملتی ہے۔اگر بدوصلاح کے بعد بیچے گئے پھل میں کوئی بیماری لگی تو مالک کے نزدیک تیسرے حصے کا نقصان بائع کے ذمہ ہے، احمد اور ابو عبید کے ہاں پورے کا پورا نقصان اسی کے کھاتہ میں ہوگا، شافعی، لیث اور احناف کہتے ہیں اس صورت میں بائع کے ذمہ کچھ نہیں، وہ کہتے ہیں حدیث میں نقصان بائع کے ذمہ اس صورت میں ذکر کیا گیا ہے اگر اسنے بغیر شرطِ قطع کے قبل بدو فروخت کیا تو حدیثِ جابر کے اطلاق کو حدیثِ انس کی تقیید پر محمول کیا جائے گا۔طحاوی نے حدیثِ ابی سعید کہ ایک شخص کے خریدے گئے پھل بوجہ آفت خراب ہو گئے تو اس کے ذمہ بہت زیادہ قرض چڑھ گیا آنجناب نے لوگوں کو اس پر صدقہ کرنے کو کہا پھر بھی پورا قرض ادا نہ ہو سکا اس پر آپ نے قرض خواہوں سے فرمایا یہی لے لو، تمہارے لئے یہی ہے، اسے مسلم اور اصحابِ سنن نے نقل کیا ہے، سے استدلال کیا ہے کہ جب پھل تباہ ہونے کے باوجود اس پر عائد قرضوں کو ملغی نہیں کیا تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وضع جوائح (یعنی تلف شدہ پیدوار کا بائع کے کھاتہ میں سے ہونا) کا امر اپنے عموم پر نہیں ہے۔آپ کا قول (بم یستحل أحدکم مال أخیہ) کا معنی ہے کہ اگر پھل تلف ہو چکے ہیں تو اسکی ادا کی گئی قیمت منتفی ہے تو وہ بغیر عوض کے کیسے اس کے لئے حلال ہے؟ اس میں اجرائے حکم حسبِ غالب امر ہے کیونکہ بدوصلاح کے بعد بھی اتلاف ممکن ہے اور جس پیدوار کی ابھی تک بدوصلاح نہیں ہوئی اس کا تلف نہ ہونا بھی ممکن ہے، تو دونوں صورتوں میں مناطِ حکم بالغالب ہے۔ (و قال ا للیث الخ) اسے ذھلی نے زھریات میں موصول کیا ہے، اسکے ذکر کا مقصد اس امر کا اثبات ہے کہ زھری کا مذکورہ استنباط حدیث سے ماخوذ ہے جسمیں لوگوں کو قبل بدو بیع سے منع کیا گیا ہے۔

بابُ شِراءِ الطَّعامِ إلَى أجَلٍ (طعام ادھار خریدنا)

بقول علامہ انور یعنی قیمت فوراً ادا نہیں کی بلکہ اس کا وعدہ کیا، یہ بیع مطلق ہے، سلم نہیں۔

حدثنا عمر بن حفص بن غیاث حدثنا أبی حدثنا الأعمش قال ذَكرنَا عندَ إبراهيمَ الرَّهنَ فی السَّلفِ فقالَ لا بَأسَ بهِ ثمَّ حدثنا عن الأسود عن عائشة رضی الله عنها أنّ النبیَّ ﷺ اشتریٰ طَعامًا مِنْ یَهُودِیٍّ إلیٰ أجَلٍ فَرَهنَهُ دِرْعَهُ۔(گزرچکی ہے)

الرھن میں اس پر مفصل بحث آئے گی۔ (الرهن فی السلف) بقول قسطلانی کرمانی نے (السلف) کی بجائے (السلم) پڑھا ہے بقول صاحب اللامع یہ محلِ نظر ہے، مراد اس سے اعم ہے، اس سند میں تین تابعی ہیں یعنی اعمش، ابراھیم، اور اسود۔

باب إذَا أرادَ بَیعَ تَمرٍ بِتَمرٍ خَیرٍ مِنهُ (اگر تمر کے بدلے اس سے بہتر تمر خریدنا چاہے؟)

یعنی اگر سود سے بچنا چاہتا ہے تو کیا کرے؟

حدثنا قتيبة عن مالك عن عبد المجيد بن سهيل بن عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب عن أبي سعيد الخدري و عن أبي هريرة رضي الله عنهما أنّ رسولَ اللهِﷺ استعمَلَ رجلًا علىٰ خيبرَ فجاءَ هُ بتَمرٍ جَنيبٍ فقالَ رسولُ اللهِﷺ أكُلُّ تَمرِ خيبرَ هكذَا؟ قالَ لا واللهِ يا رسولَ اللهِ إنّا لَنأخُذُ الصّاعَ مِنْ هذا بالصّاعينِ والصاعينِ بالثلاثةِ فقالَ رسولُ اللهِﷺ لا تَفعَلْ بعِ الجَمْعَ بالدّراهِمِ ثمَّ ابْتَعْ بالدراهمِ جنيبًا

ابوسعید خدری اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے ایک شخص کو خیبر پر عامل بنایا تو وہ کچھ ''جنیب'' (کی قسم کی) کھجوریں آپ کے پاس لایا تو رسول اللہ نے اس سے پوچھا کہ کیا خیبر کی سب کھجوریں ایسی ہی (عمدہ) ہوتی ہیں؟ اس نے عرض کیا نہیں واللہ یارسول اللہ! ہم ان کھجوروں کا ایک صاع دوسری کھجوروں کے دوصاع کے عوض میں اور پھر ان کھجوروں کے دو صاع دوسری کھجوروں کے تین صاع کے عوض خریدتے ہیں تو آپ نے فرمایا اس طرح نہ کیا کرو تم ان کھجوروں کو درہم کے عوض فروخت کردو اور پھر درہم سے جنیب کھجور خرید لیا کرو۔

عبدالمجید کے دادا عبدالرحمٰن بن عوف ہیں (الوكالة) کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔ (وعن أبي هريرة) الاعتصام میں سلیمان کی عبدالمجید سے روایت میں (أبا سعيد وأبا هريرة حدثاه) ہے بقول ابن عبدالبر اس حدیث میں ابوھریرہ کا ذکر صرف عبدالمجید کے طریق میں ہے قتادہ نے سعید کے حوالے سے صرف ابوسعید کا ذکر کیا ہے۔ ابوسعید کے شاگردوں کی ایک جماعت نے بھی اسی طرح نقل کیا ہے، ابن حجر لکھتے ہیں قتادہ کی روایت کی نسائی اور ابن حبان نے تخریج کی ہے مگر اس کا سیاق عبدالمجید کے اس سیاق سے مختلف ہے۔ (أن رسول الله الخ) سلیمان کی روایت میں ہے (بعث أخابني عدي من الأنصار الخ) ابوعوانہ اور دارقطنی نے دراوردی عن عبدالمجید کے حوالے سے ان کا نام سواد بن غزیہ لکھا ہے۔ (بتمر جنيب) عظیم کے وزن پر۔ بقول مالک (هو الكبيس)۔ (یعنی عمدہ) طحاوی نے (هو الطيب) وقیل الصلب (یعنی ٹھوس) لکھا ہے، ایک قول ہے جس سے ردی اور خراب کھجوریں علیحدہ کردی جائیں۔ بعض کہتے ہیں جسے دوسری اقسام کے ساتھ خلط ملط نہ کیا جائے۔ (بالصاعين) یعنی اس قسم کی عمدہ کھجوروں کا ایک صاع مکس کھجوروں کے ڈھیر کے دو صاع کے عوض خریدا۔ (بالثلاث) قابسی کے نسخہ میں (بالثلاثة) ہے، یہ بھی جائز ہے کیونکہ صاع مذکر و مؤنث، دونوں طرح مستعمل ہے۔

(لا تفعل) سلیمان نے اضافہ کیا ہے (ولكن مثلا بمثل) آخر میں (وكذلك الميزان) بھی ہے، الوکالہ کی روایت میں بھی میزان کا ذکر ہے۔ ابن عبدالبر کے بقول سوائے مالک کے عبدالمجید سے تمام رواۃ نے میزان کا ذکر بھی کیا ہے۔ بقول ابن حجر یہ قول محل نظر ہے۔ لکھتے ہیں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ جس شئی میں بھی تفاضل کی جہت سے سود داخل ہو تو کیل و وزن برابر ہے جس میں اصل بذریعہ کیل، بیع ہے اس میں کیل اور جس میں اصل بذریعہ وزن ہے اس کی وزن کے ساتھ ہی بیع ہونا چاہیئے بعض کے نزدیک جن اجناس میں بذریعہ کیل بیع اصل ہے، انہیں بذریعہ وزن (یعنی تول کر) بھی بیع کرنا جائز ہے، اس کا عکس صحیح نہیں۔ اس امر پر اجماع ہے کہ کھجور کے بدلے کھجور کی بیع صرف مثلاً بمثل ہی جائز ہے خواہ ایک طرف کی کھجور عمدہ ہی کیوں نہ ہو، اگرچہ کھجور کی مختلف انواع ہیں مگر وہ سب

ایک ہی جنس شمار ہوں گی۔ حدیث میں مذکور بیع کا فسخ بھی اس کے بعض طرق سے وارد ہے بقول ابن حجر ان کا اشارہ مسلم کی (أبو نضرة عن أبي سعيد) سے روایت کی طرف ہے، اس میں ہے (فقال هذا الربا فردوه)۔ (یعنی یہ سود ہے اسے واپس کر دو) یہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ کسی اور واقعہ کی بابت ہوا اور جس قصہ میں ردِ بیع کا ذکر نہیں وہ تحریم ربا الفضل سے قبل کا واقعہ ہو۔ تو طریقہ یہ بتلایا کہ قیمۃً یا کسی اور شئی کے عوض فروخت کر کے اس کے بدلے عمدہ کھجور خرید لی جائے۔ حدیث سے ثابت ہوا کہ بیوع فاسدہ کو فسخ کرنا ہوگا وگرنہ آپ پورا سودا فسخ کرنے کی بجائے صرف زائد لیا گیا صاع ہی واپس کراتے۔ اسے مسلم اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بَابُ مَنْ بَاعَ نخلًا قَدْ أُبِّرَتْ أَوْ أَرضًا مَزروعةً أَوْ بإجارةٍ

(پیوند شدہ کھجور کے درخت یا مزروعہ زمین بیچنا یا ٹھیکے پر دینا)

قال أبو عبدالله وقالَ لي إبراهيمُ أخبرنا هشام أخبرنا ابن جريج قال سمعتُ ابن أبي مليكة يُخبرُ عن نافع مولى ابن عمر أَيُّمَا نخلٍ بِيعَتْ قَد أُبِّرَتْ لَمْ يُذكَرِ الثمرُ فالثَّمرُ لِلَّذي أَبَّرهَا وكذلكَ العبدُ والحَرْثُ سمّى لَهُ نافعٌ هذه الثلاث

(عبداللہ بن عمرؓ کے غلام نافع کہتے تھے کہ جو بھی کھجور کا درخت پیوند لگانے کے بعد بیچا جائے اور بیچتے وقت پھلوں کا کوئی ذکر نہ ہوا ہو تو پھل اسی کے ہوں گے جس نے پیوند لگایا ہے غلام اور کھیت کا بھی یہی حال ہے نافع نے ان تینوں چیزوں کا نام لیا تھا)۔

نخل اسم جنس ہے مذکر اور مؤنث، دونوں طرح مستعمل ہے اس کی جمع نخیل ہے۔ (أبرت) مخفف مشہور ہے، مشدد بھی استعمال ہوتا ہے یعنی مادہ درخت کا تنا چھیل کر اس میں نر درخت کا پیوند لگانا اسے تلقیح بھی کہا جاتا ہے۔ (وقال لي ابراهيم الخ) یعنی ابن موسی رازی، ان کے شیخ ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔ (أيما نخل) ابن جریج نے نافع سے اسی طرح یعنی موقوفا ہی نقل کیا ہے بیہقی کہتے ہیں نافع حدیثِ نخل بواسطہ ابن عمر مرفوعا جبکہ حدیث العبد ابن عمر کے حوالے سے حضرت عمر سے موقوفا روایت کرتے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں حدیث العبد بھی کتاب الشرب میں مرفوعا ہی مسند ہے۔ حدیث الحرث سوائے ابن جریج کے کسی نے روایت نہیں کی مالک اور لیث نے صرف حدیثِ نخل نافع عن ابن عمر کے حوالے سے نقل کی ہے۔ نافع اور سالم پر حدیثِ نخل کے ماسوا کے مرفوع یا موقوف ہونے کی بابت اختلاف ہے۔ زھری نے (سالم عن أبيه) سے حدیث نخل اور عبد، دونوں مرفوعا روایت کی ہیں حفاظ نے زھری سے ایسے ہی روایت کیا، سفیان بن حسین نے مخالفت کرتے ہوئے ابن عمر کے بعد حضرت عمر کا واسطہ بھی ذکر کیا ہے اور ان تینوں احادیث کو مرفوع روایت کیا ہے، ان کی روایت کی تخریج نسائی نے کی ہے۔ مالک، لیث، ایوب اور عبداللہ بن عمرو وغیرھم نے نافع عن ابن عمر سے قصہ نخل اور (عن ابن عمر عن عمر) سے قصہ عبد، موقوفا روایت کیا ہے، اسے ابوداؤد نے مالک کے طریق سے دونوں سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔ الشرب میں مالک کے حوالے سے قصہ عبد موقوفا آئے گا۔ مسلم، نسائی اور دارقطنی نے نافع کی مفصل روایت کو سالم کی روایت پر ترجیح دی ہے جب کہ بخاری، علی بن مدینی اور ابن عبدالبر سالم کی روایت کی ترجیح کی طرف مائل ہیں۔ نافع سے دونوں قصے مرفوعا بھی روایت کئے گئے ہیں، اسے نسائی نے (عبد ربه بن سعيد عنه) کے طریق سے نکالا ہے مگر یہ وہم ہے۔

عبدالرزاق نے (معمر عن أيوب عن نافع) کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ حدیث عبد حضرت عمر سے ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ نافع اس حدیث کو ابن عمر کے حوالے سے دونوں طریق (حضرت عمر سے مرفوعا اور نبی اکرم سے مرفوعا) روایت کرتے ہوں۔

(وكذلك العبد والحرث) حدیثِ عبد یہ ہے (من باع عبدًا وله مال فما له للبائع إلا أن يشترط المبتاع) (یعنی اگر کسی نے غلام بیچا جس کے پاس کچھ مال بھی تھا تو وہ مال بائع کے پاس ہی رہے گا الا یہ کہ مشتری اس کی شرط لگائے)۔حرث کے بارہ میں قرطبی کہتے ہیں کہ ہر شیٔ کا ابار حسب ما جرت العادۃ ہے (یعنی جو معمول ہو)۔اگر یہ ہوگا تو پھل آتا ہے، اسے ظہورِ ثمر کے ساتھ بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما

أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قالَ مَنْ باعَ نخلًا قدْ أُبِّرَتْ فثَمَرُهَا لِلبائِعِ إلا أنْ يَشترِطَ المُبتَاعُ۔(ایضاً)

(من باع نخلا قد أبرت) نافع کی اگلی روایت میں ہے (أيما رجل أبر نخلا ثم باع أصلها) اس حدیث کے منطوق سے استدلال کیا گیا ہے کہ جس نے نخل (یعنی کھجور کا درخت) بیچا جس پر ثمرۃ مؤبرہ بھی تھا تو وہ پھل اس سودے میں شامل نہ ہوگا بلکہ بائع کی ملک میں ہی رہے گا جبکہ حدیث کے مفہوم سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر غیر مؤبرہ ہوگا تو اس کا پھل بھی اس سودے میں شامل ہوگا اور وہ مشتری کو ملے گا یہ اس صورت کہ دونوں صورتوں میں سودا بشرطِ اطلاق ہو وگرنہ تو باہمی رضامندی سے کچھ بھی طے کیا جاسکتا ہے، جمہور علماء کا یہی موقف ہے، ابوحنیفہ اور اوزاعی نے مخالفت کی ہے اور کہا ہے تابیر ہو یا نہ ہو، پھل بہرصورت بائع کا ہوگا۔ابن ابی لیلی ان کے برعکس مشتری کا قرار دیتے ہیں۔مالک کہتے ہیں کہ بائع کے لئے جائز نہیں کہ سودا کرتے وقت اس پھل کی شرط لگائے۔تابیر میں یہ شرط نہیں کہ کسی کے ذریعہ ہی ہو بلکہ اگر خود بخود (بمصداق وأرسلنا الرياح لواقح) بھی لگ گئی ہو تو تمام قائلین کے نزدیک یہی حکم رہے گا۔

(إلا أن يشترط الخ) یعنی اگر مشتری شرط لگالے کہ پھل بھی سودے میں شامل ہے، تب اس کو ملے گا۔اس اطلاق (یعنی مفعول بہ کے عدم ذکر سے) سے استدلال کیا گیا ہے کہ مشتری ساری پیداوار یا بعض پیداوار کی شرط لگا سکتا ہے۔ابن قاسم اس بات میں منفرد ہیں کہ بعض پیداوار کی شرط صحیح نہیں۔بعض شافعیہ کے نزدیک اگر درخت کا بعض حصہ مؤبر اور بعض غیر مؤبر ہو تو پورا پھل بائع کو ملے گا۔احمد کے نزدیک مؤبر بائع اور غیر مؤبر کا پھل مشتری کو ملے گا۔یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حکم اناث اشجار کی نسبت ہے، ذکور اشجار کا پھل بائع کا ہوگا۔بعض شوافع نے مذکر، مؤنث کا کوئی فرق نہیں کیا۔اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر درخت فروخت کیا اور پھل اسی کا رہا پھر اس درخت سے ایک اور طلع (یعنی خوشہ) نکل آیا تو بقول حضرت ابوھریرہ وہ مشتری کا ہے جبکہ جمہور کے نزدیک وہ بائع کا ہے کیونکہ اس کی نمود ثمرۃ مؤبرہ سے ہوئی ہے کسی اور سے نہیں۔حدیث سے یہ بھی مستفاد ہے کہ ایسی شرط جو اقتضائے عقد کے منافی نہیں، جائز ہے، مفسدِ بیع نہیں لہذا وہ حدیث (نهى عن بيع وشرط) کی زد میں نہیں آتی۔طحاوی نے اس حدیث سے بدو صلاح سے قبل جوازِ بیع پر بھی استدلال کیا ہے، مگر بیہقی نے تعاقب کیا ہے کہ یہ استدلال (بغير ما ورد فيه) کی قبیل سے ہے، دونوں حدیث کی تطبیق سہل ہے کہ بیع نخل میں اس پر لگا پھل درخت کے تابع ہے جب کہ بدو والی حدیث میں نہی اس پھل کی مستقلاً بیع سے متعلق ہے۔

علامہ اس بابت تقریر کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بعد تابیر اور قبل تابیر دونوں صورتوں میں پھل بائع کا ہے جب کہ حدیث ھذا کے منطوق و مفہوم پر عمل کرتے ہوئے قبل تابیر کے پھل کو مشتری اور بعد تابیر کے پھل کو بائع کا قرار دیتے ہیں۔اس کا درست

جواب جو طیبی نے دیا ہے، یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تابیر ظہور ثمار کا کنایہ ہے کیونکہ وہ ظہور ثمار کے بعد ہی تابیر کرتے تھے لہذا قبل تابیر تو پھل ہوتے ہی نہیں، اس لئے بعد تابیر کے پھل نص حدیث کے مطابق بائع کے ہوں گے۔

اس حدیث کو ابن ماجہ نے (التجارات) جبکہ ترمذی کے سوا بقیہ نے (الشروط) میں تخریج کیا ہے۔

بابُ بَيعِ الزَّرْعِ بِالطَّعامِ كَيْلاً (طعام۔غذائی اجناس۔ کے بدلے کھیتی کی بیع)

ابن بطال کہتے ہیں کہ علماء کا اس امر پر اجماع ہے کہ کھیتی کی کٹائی ہونے سے پیشتر طعام کے بدلے بیع جائز نہیں کیونکہ یہ بیع مجہول بمعلوم ہوگی۔ رطب کی کٹائی کے بعد یابس کے بدلے بیع کی بابت جمہور کی رائے ہے کہ کسی شی کی اسکے مماثل کے بدلے بیع، متفاضلاً اور متماثلاً، جائز نہیں۔ ابوحنیفہ زرع رطب کی بیع حب یابس (یعنی خشک دانے) کے بدلے جائز قرار دیتے ہیں، طحاوی نے ان کے لئے اس امر سے حجت پکڑی ہے کہ علماء رطب کی رطب کے بدلے بیع بشرطیکہ مثلاً بمثلٍ ہو، جائز کہتے ہیں حالانکہ دونوں ڈھیروں کی رطوبت یکساں نہیں ہوتی۔ تعاقب کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ یہ قیاس فی مقابلہ نص ہے، لہذا فاسد ہے۔ رطوبتوں کی عدم یکسانیت نقصان یسیر ہے لہذا معفو عنہ ہے بخلاف رطب کی تمر کے بدلے بیع کے کیونکہ ان دونوں کے مابین کافی تفاوت ہوتا ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا الليث عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قالَ نهى رسولُ اللهِ ﷺ عنِ المُزابَنةِ أن يبيعَ ثمرَ حائِطِهِ إنْ كانَ نخلاً بتمرٍ كَيلًا و إنْ كانَ كَرْمًا أنْ يَبِيعَهُ بِزَبِيبٍ كَيلًا و إنْ كانَ زَرعًا أنْ يبيعَهُ بِكَيلِ طعامٍ و نَهى عنْ ذلكَ كُلِّهِ۔ (مفہوم سابقہ احادیث میں بیان ہو چکا)

اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے (البیوع) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں روایت کیا ہے۔

بابُ بيعِ النخلِ بِأَصْلِهِ (کھجور کے درخت تنے سمیت بیچنا)

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا الليث عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما أنَّ النبيَّ ﷺ قالَ أيُّما امرِىءٍ أَبَّرَ نخلًا ثُمَّ باعَ أصلَهَا فلِلَّذى أَبَّرَ ثَمَرُ النَّخلِ إلَّا أنْ يشترِطَ المُبتَاعُ۔ (گزر چکی)

اس حدیث پر سابقہ باب میں بحث گذر چکی ہے جمہور کی رائے ہے کہ اگر پھلوں کے بغیر صرف درخت بیچا تو اب بدو صلاح سے قبل کوئی پھل نہ خریدے۔ لیکن اگر درخت کے ساتھ اسی سودے میں پھل بھی شامل ہیں تو جائز ہے۔ ابن قاسم نے مالک سے مطلقاً جواز بھی نقل کیا ہے مگر جمہور کی رائے اولی ہے کہ اس بارے عموم نہی ہے۔

بابُ بيعِ المُخَاضَرَةِ (بیعِ مخاضرہ)

خضرۃ سے مفاعلہ ہے یعنی پھل اور غذائی اجناس (حبوب) کی بدو صلاح سے قبل بیع، یعنی سرسبز کھیتی کی بیع۔

حدثنا إسحاق بن وهب حدثنا عمر بن يونس قال حدثنا أبي قال حدثني إسحاق بن أبي طلحة الأنصاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قالَ نهى رسولُ الله ﷺ عن المُحاقَلَةِ والمُخاضرةِ والمُلامسةِ والمُنابذةِ والمُزابنةِ۔ (مفہوم ذکر ہو چکا ہے)

شیخ بخاری علاف واسطی ہیں ان کی اور ان کے شیخ اور ان کے شیخ شیخ کی صحیح بخاری میں صرف یہی ایک حدیث ہے۔ (حدثنا أبي) یعنی یونس بن قاسم یمامی جو بنی حنیفہ سے تھے۔ (المحاقلة) حقل سے ہے یعنی دانوں، جو ابھی سٹوں میں ہیں، کی بیع بعوض کٹائی ہو چکے دانوں کے، یہ ابو عبید کی تفسیر ہے۔ بقول لیث حقل وہ کھیتی ہے جو سرسبز اور متشعب تو ہو چکی ہے مگر ابھی اس کے ڈنٹھل مضبوط نہیں ہوئے۔ مالک سے اس کی تشریح میں منقول ہے کہ گندم یا طعام مکیل یا ادام کے عوض زمین کرایہ پر دینا (یعنی مزارعت کے لئے دینا)۔ ان سے مشہور تفسیر یہ ہے کہ زمین کو اس کی بعض پیداوار کے عوض کرایہ پر دینا، اس کی مزید تفصیل کتاب المزارعۃ میں آئے گی، باقی تینوں پر بحث ہو چکی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک بیع جائز ہے مگر مشتری کو حق خیار ہوگا کہ فصل نہ ہونے کی صورت میں رد کر دے۔ مالک کے نزدیک بدو صلاح کے بعد ہی جائز ہوگی اور سودا طے ہونے کے بعد جو نئی کونپلیں پھوٹیں، وہ مشتری کی ہوں گی اور اس میں اگر غرر ہو جائے تو ضرورۃً اسے نظر انداز کر دیا جائے اس کی مثال غلام کی خدمت کرایہ پر اٹھانا جب کہ نئی خدمت سابق کی نسبت مختلف ہو سکتی ہے۔ شافعیہ کے ہاں بدو کے بعد مطلقا اور بدو سے پہلے بشرطِ قطع بیع جائز ہے۔ یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا إسماعيل بن جعفر عن حميد عن أنس رضي الله عنه أنَّ النبي ﷺ نهى عن بيعِ ثَمرِ التَّمْرِ حتَّى يَزهُوَ فقُلنا لأنس ما زَهوُهَا؟ قالَ تَحمَرُّ و تَصفَرُّ أرأيتَ إنْ مَنعَ اللهُ الثمرَ بِمَ تَستَحِلُّ مالَ أخيكَ۔ (ایضاً)

بابُ بيعِ الجُمّارِ وأكلِهِ (کھجور کا گابا بیچنا یا کھانا)

علامہ انور کہتے ہیں کہ جمار سے مراد لُب (جیسے اردو میں لب لباب کہتے ہیں یعنی کسی شی کا خلاصہ یا ماحصل) ہے جو درخت کی چوٹی میں ہوتا ہے، اسے کھایا جاتا ہے اور پھر درخت اس کے بعد ثمر آور نہیں ہوتا۔ فتح میں جمار کی تشریح میں (قلب النخلة) کی ترکیب استعمال کی گئی ہے (المنجد میں۔ شحم النخلة۔ لکھا ہے)۔

حدثنا أبو الوليد هشام بن عبد الملك حدثنا أبو عوانةَ عن أبي بشر عن مجاهد عن ابن عمر رضي الله عنهما قالَ كنتُ عندَ النبي ﷺ وهوَ يأكُلُ جُمَّارًا فقالَ مِنَ الشجرِ شجرةٌ كالرَّجلِ المُؤمِنِ فأرَدتُ أن أقولَ هيَ النخلةُ فإذَا أنا أحدَثُهُم قالَ هِيَ النخلةُ

عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کیا کہ میں رسول کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر تھا، آپ کھجور کا گابا کھا رہے تھے آپ نے فرمایا کہ درختوں میں ایک درخت مرد مومن کی مثال ہے میرے دل میں آیا کہ کہوں کہ یہ کھجور کا درخت ہے لیکن حاضرین

میں میں ہی سب سے چھوٹی عمر کا تھا پھر آپ نے خود ہی فرمایا کہ وہ کھجور کا درخت ہے۔

کتاب العلم میں اس کے مباحث ذکر ہو چکے ہیں جب آنجناب نے مومن کو ایک درخت کے ساتھ تشبیہ دی۔ اس میں صرف اکلِ جمار کا ذکر ہے بیع کا نہیں مگر اکل جوازِ بیع کو مقتضی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ بیع جمار کے ضمن میں اپنی شرط پر کوئی حدیث نہ ملی ہو۔ ابن بطال لکھتے ہیں جمار کا اکل اور ربیع بلا خلاف مباحات میں سے ہے جو بھی شئی کھائی جا سکتی ہے اس کی بیع طبعی طور پر جائز ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اصل غرض اس توھم کو دور کرنا ہے کہ جمار کی بیع و اکل منع ہو گی کہ اس کے سبب افساد و اضاعت ہے (یعنی بقول علامہ انور اسکے بعد درخت ضائع ہو جاتا ہے اور کبھی ثمر آور نہیں ہوتا)۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ علی الاعلان کھانا پینا مباح ہے بعض نے اسے مکروہ سمجھا ہے۔

بابُ مَنْ أجرىٰ أمرَ الأمصارِ علىٰ مَا يتعَارَفُونَ بَينهمُ فى البُيوعِ والإجارةِ والمِكيالِ والوَزنِ وسُنَنِهِمُ علىٰ نِيَّاتِهِمُ ومَذاهبِهِم المَشهُورَةِ

(یعنی ہر علاقہ میں رائج کیل و وزن کے پیمانوں کے مطابق خرید و فروخت کا جواز اور ان کے اپنے عرفی طور طریقوں کے مطابق معاملات تجارت کا اجراء)

وقال شُرَيحٌ لِلغزَّالينَ سُنَّتُكُم بينكُم وقال عبدُالوهابِ عن أيوبٍ عن محمد لا بأسَ العَشرةُ بِأحدَ عشرَ و يأخُذُ لِلنَّفقةِ ربحًا وقالَ النبيُّ ﷺ لِهندٍ خُذِىْ مَا يَكفيكِ ووَلَدَكِ بِالمَعروفِ وقالَ تعالىٰ ﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء:٦] واكتَرَى الحسنُ مِنْ عبد الله بن مرداسٍ حمارًا فقال بِكم؟ قالَ بِدَانقَيْنِ فرَكِبَهُ ثمَّ جاءَ مرةً أخرىٰ فقالَ الحمارَ الحمارَ فرَكِبَهُ ولَمْ يُشَارِطْهُ فبَعَثَ إليهِ بِنصفِ درهَمٍ.

(محمد بن سیرین سے منقول ہے کہ دس کا مال گیارہ میں بیچنے میں کوئی قباحت نہیں اور جو خرچہ پڑا ہے اس پر بھی نفع لے۔ اور آنحضرت ﷺ نے ہنڈؓ سے فرمایا تو اپنا اور اپنے بچوں کا خرچ دستور کے موافق نکال لے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو کوئی محتاج ہو اور نیک نیتی کے ساتھ کھا لے اور حسن بصریؒ نے عبداللہ بن مرداس سے گدھا کرائے پر لیا تو ان سے اس کا کرایہ پوچھا تو انہوں نے کہا کہ دو دانق ہے اس کے بعد وہ گدھے پر سوار ہوئے پھر دوسری مرتبہ ایک ضرورت پر آپ آئے اور کہا کہ مجھے گدھا چاہئے اس مرتبہ آپ اس پر کرایہ مقرر کئے بغیر سوار ہوئے اور ان کے پاس آدھا درہم بھیج دیا)۔

ابن منیر وغیرہ کہتے ہیں اس ترجمہ کا مقصود عرف پر اظہارِ اعتماد ہے اور یہ کہ ظواہرِ الفاظ کے مطابق فیصلہ دیا جائے گا، مثلاً اگر کسی نے کسی شخص کو کسی شئی کی خرید یا فروخت میں اپنا وکیل بنایا اور اس نے اس نقد (کرنسی) میں سودا کیا جو عرف میں رائج نہیں تو یہ جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر علاقے میں رائج وزن اور کیل کے بٹے اور پیمانے استعمال نہ کئے تو بھی جائز نہ ہوگا۔ قاضی حسین کہتے ہیں عرف عام کی طرف رجوع ان قواعدِ خمسہ سے ہے جن پر فقہ کی بناء ہے، بے شمار مسائل ہیں جن میں عرف کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پڑتی ہے مثلا

مہر مثلی، ثمنِ مثلی، نکاح کی کفویت اور خرچ و رھائش وغیرہ میں رائج عادات، اسی طرح حیض وطہر میں معتاد امور اور معاشرت کے طور و طریقے وغیرہ۔(وقال شریح للغزالین الخ) اسے سعید نے ابن سیرین کے طریق سے موصول کیا ہے کہ کچھ غزالین (یعنی سوت بیچنے والے) اپنا ایک جھگڑا لے کر شریح کی عدالت میں آئے، کہنے لگے ہمارے مابین معمول یہ ہے معتاد یہ ہے الخ اس پر کہا (سنتکم بینکم) أی المزوا، اس پر (سنتکم) منصوب ہے، مرفوع پڑھنا بھی صحیح ہے تب تقدیرِ کلام ہو گی (سنتکم بینکم جائزۃ)۔(یعنی اپنے مابین رائج طور طریقوں پر عمل کرو)

(وقال عبدالوھاب الخ) یعنی ابن عبدالمجید، محمد سے مراد ابن سیرین ہیں، اسے ابوبکر ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔

(لا بأس العشرۃ الخ) یعنی کوئی حرج نہیں کہ اس سامان کو جسے سو دینار میں خریدا ہے تو ہر دس کے بدلے ایک دینار نفع حاصل کرے۔قسطلانی لکھتے ہیں مراد یہ ہے کہ اگر کوئی اپنا منافع یہ بتلائے کہ میں دس کے بدلے گیارہ لوں گا تو بظاہر یہ ٹوٹل اکیس بنتے ہیں مگر عرف عام میں اس سے مراد ہر دس پر ایک دینار کا نفع سمجھا جاتا ہے لہٰذا مجموع گیارہ بنیں گے۔ العشرۃ بطور نائب فاعل مرفوع پڑھنا بھی صحیح ہے، فعل محذوف ہو گا (أن تباع) اور بتقدیر (یربح) منصوب پڑھنا بھی صحیح ہے۔مولانا احمد علی حاشیہ بخاری میں مرفوع بطور مبتدا اور اس کی خبر (بأحد عشر) لکھتے ہیں۔نصب کی صورت میں (بع) فعلِ مقدر ذکر کرتے ہیں۔ابن بطال کہتے ہیں اس باب کا اصل بیع صُبرہ ہے (صبرہ سے مراد طعام کا ڈھیر جو بلا وزن اور کیل خرید و فروخت کیا جائے) تو بعض نے جائز اور بعض نے ممنوع کہا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں ابن سیرین کے اثر میں بیع صبرہ مراد لیا جانا محلِ نظر ہے اس اثر کو داخل ترجمہ کرنے کی وجہ یہ اشارہ ہے کہ اگر عرف بلد میں ہے کہ ہر دس دراہم کی قیمت میں خریدی گئی چیز کا نفع ایک درہم ہوتا ہے تو اس عرف پر بیع (یعنی اگر قیمت ذکر نہ بھی کی جائے جیسا کہ اگلے اثر میں ذکر ہے) جائز ہے۔

(وقال النبی الخ) یہ روایت اسی باب میں موصول کر دی گئی ہے۔(واکتری الحسن) یعنی بصری، اسے سعید بن منصور نے موصول کیا ہے۔(الحمار الحمار) رفع و نصب دونوں جائز ہیں۔دانق سدس درہم کے برابر تھا، مطابقت ظاہر ہے کہ اگلی دفعہ جب اجرت پر گدھا لینے آئے تو اجرت کی بابت کوئی بھاؤ تاؤ نہ کیا کہ اس کا علم ہو چکا تھا (جیسے آج کل ذرائع مواصلات میں بیشتر کے کرایہ جات طے ہی ہوتے ہیں مثلاً بس اسٹینڈ سے شہر تک جانے کا سائیکل رکشہ میں فی سواری کرایہ مقرر ہے لہٰذا بغیر مشارطت بیٹھا جا سکتا ہے)۔

علامہ انور (ومذاھبہ مشھورۃ) کی تشریح کرتے ہیں یعنی ان کا تعامل۔(العشرۃ بأحد عشرۃ) کے تحت کہتے ہیں کہ مثلاً اگر دس بولا تو مراد گیارہ ہو گی یعنی عرف کے مطابق (بطور مثال اگر کوئی بائع کہے کہ اس شیٔ کو میں نے دس میں خریدا ہے یعنی دس میری قیمتِ خرید ہے، آگے کچھ نہ بولے تو عرف عام میں چونکہ بطور مثال ہر دس کے بدلے ایک درہم نفع لیا جاتا ہے تو مشتری اسے گیارہ ادا کرے گا)۔(ویأخذ للنفقۃ) یعنی جو لاگت آئی ہے، بقول ابن حجر اس میں اختلاف ہے، مالک کے نزدیک صرف اسی لاگت کا نفع لے جس کی تاثیر سلعہ میں ہوئی ہے مثلاً صبغ (رنگنا) اور خیاطہ (سینا) سمسار کی اجرت (یعنی دلال) اور طی وشدّ (سامان باندھنا اور اکٹھا کرنا وغیرہ) کے ضمن میں جائز نہیں۔یہ بھی کہتے کہ ایسا خرچ جس کی سلعہ (یعنی سامان) میں تاثیر نہیں (مثلاً لانے لے جانے کے اخراجات وغیرہ) تو مشتری کی رضامندی سے وہ بھی وصول کر سکتا ہے، جمہور کے نزدیک بائع اپنے تمام اخراجات لینے کا مجاز ہے۔

حدثنا عبداللہ بن یوسف أخبرنا مالك عن حمید الطویل عن أنس بن مالك

رضی الله عنه قال حَجمَ رسولَ اللهِﷺ أبُو طَيبَةَ فأمرَ لهُ رسولُ اللهِﷺ بِصاعٍ مِنْ تمرٍ و أمرَ أهلَهُ أنْ يُخَفِّفُوا عنهُ مِنْ خَراجِهِ

اسی سند کے ساتھ البیوع کے اوائل میں گزر چکی ہے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن هشام عن عروة عن عائشة رضى الله عنها قالتُ هندٌ أمُّ معاوية لِرسولِ اللهِﷺ إنّ أبَا سفيانَ رجلٌ شحِيحٌ فهَلْ علىَّ جُناحٌ أنْ آخُذَ مِنْ مالِهِ سِرًّا؟ قالَ خُذِىْ أنتِ و بَنُوكِ مَا يَكفيكِ بالمَعروفِ

اُمّ المؤمنین عائشہؓ کہتی ہیں کہ رسول اللہﷺ سے معاویہؓ کی ماں ہندؓ نے عرض کیا کہ ابوسفیانؓ ایک بخیل آدمی ہیں لہٰذا کیا مجھ پر گناہ تو نہیں ہوگا اگر میں انکے مال سے پوشیدہ طور پر کچھ لے لیا کروں تو آپ نے فرمایا کہ تم اور تمہارے بیٹے اس قدر لے لیا کرو جو تمہارے لئے قاعدے کے موافق کافی ہو جائے۔

تفصیلی کلام کتاب النفقات میں ہوگی یہاں محلِ ترجمہ (خذى من ماله ما يكفيك بالمعروف) ہے (گویا عرف کا اعتبار کیا گیا ہے)۔

حدثنى إسحاق حدثنا ابن نمير أخبرنا هشامٌ- ح وحدثنى محمد بن سلام قال سمعت عثمانَ بنَ فَرقد قال سمعت هشامَ بن عروة يُحدِّثُ عن أبيهِ أنه سمعَ عائشةَ رضى الله عنها تقولُ ﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ﴾ [النساء:٦] أُنزلَتْ فى والِى اليَتيمِ الذى يُقيمُ عليهِ و يُصلِحُ فى مَالِهِ إنْ كانَ فقيرًا أكلَ منهُ بالمَعروفِ

حضرت عائشہؓ سے سنا، فرماتی تھیں کہ یہ آیت یتیموں کے ان سرپرستوں کے متعلق نازل ہوئی تھی جو ان کی اور ان کے مال کی نگرانی اور دیکھ بھال کرتے ہوں کہ اگر وہ فقیر ہیں تو اس خدمت کے عوض نیک نیتی کے ساتھ اس میں سے کھا سکتے ہیں۔

اسحق سے مراد ابن منصور ہیں جیسا کہ خلف وغیرہ نے الاطراف میں جزم کے ساتھ لکھا ہے۔ ابونعیم نے المستخرج میں اس حدیث کو اسحاق بن راھویہ کی مسند سے بحوالہ ابن نمیر تخریج کیا اور لکھا کہ بخاری نے اسحاق سے نقل کیا ہے، التفسیر میں لکھتے ہیں کہ بخاری اسے اسحاق بن منصور سے روایت کرتے ہیں۔ ھشام سے مراد ابن عروہ اور عثمان سے ابن فرقد ہیں، ان میں کچھ مقال ہے بخاری نے ان سے یہی ایک حدیث موصولا نکالی ہے مگر ابن نمیر کے ساتھ مقرون کر کے، المغازی میں ان سے ایک تعلیق بھی نقل کی ہے۔ اس پر مفصل بحث التفسیر میں ہوگی وہاں بھی انہی اسحاق کے حوالے سے لائے ہیں وہاں کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں کا سیاق عثمان بن فرقد کا ہے۔ (الذى يقيم عليه) کی بابت ابن التین لکھتے ہیں کہ صواب (يقوم عليه) ہے کیونکہ قیام سے ہے نہ کہ اقامت سے بقول ابن حجر ابونعیم نے بھی ھشام سے ایک دیگر سند کے ساتھ اسی طرح روایت کیا ہے۔ تو (يقيم) کی روایت قابلِ توجیہ ہے یعنی (يلا زمه) یا (يقيم نفسه عليه)۔ (یعنی اپنے آپ کو اس یتیم پر لگائے رکھنا، مراد خبر گیری کرتے رہنا۔) اسے مسلم نے بھی نقل کیا ہے۔

بابُ بيعِ الشريكِ منْ شريكِهِ (شریکِ تجارت۔ پارٹنر۔ کی اپنے شریک سے بیع)

بقول ابن بطال ہر مشاع (یعنی مشترک) مال میں اس کا جواز ثابت ہے اگر اجنبی سے خریداری کی تو شریک کو حق شفعہ حاصل ہے، شفعہ پر اس کے باب میں بحث ہوگی بعض نے مطابقت یہ بیان کی ہے کہ شریک کی اپنے شریک سے خرید وفروخت کا حکم بیان کرنا مقصود ہے مراد شریک کو ترغیب دلانا ہے کہ جس شی میں شفعہ ہوسکتا ہے وہ اپنے شریک ہی سے خریدے اور اسی کو بیچے وگرنہ شفعہ کے تحت وہ قہراً (یعنی بذریعہ عدالت) اسے لے سکتا ہے۔

حدثني محمد محمود حدثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر رضي الله عنه جعلَ رسولُ اللهِ ﷺ الشُفعةَ فيْ كلِّ مالٍ لَمْ يُقسمْ فإذَا وقعتِ الحُدودُ وَ صُرفتِ الطُرقُ فلَا شُفعةَ

جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے ہر غیر منقسم مال میں شفعہ مقرر فرما دیا ہے لیکن اگر حدود واقع ہو جائیں اور راستہ بدل جائے تو پھر شفعہ نہیں ہے۔

محمود سے مراد ابن غیلان ہیں۔ (الشفعة) اس کا لغوی معنی ہے کسی شی کو ضم کرنا (یعنی اپنے ساتھ ملا لینا)۔ (في كل مال لم نقسم) بقول قسطلانی عام مخصوص ہے کیونکہ اس سے مراد عقار (یعنی گھر، زمین وغیرہ) ہے جو قابلِ تقسیم ہے، اس پر تقریباً اجماع ہے صرف عطاء نے شاذ طور پر ہر چیز میں حقِ شفعہ تسلیم کیا ہے۔ جو اشیاء محتمل القسمة (نا قابلِ تقسیم) نہیں مثلاً حمام کہ تقسیم سے منفعت ختم ہو جائے گی اس میں شفعہ کا حق نہیں ہے، مفصل بحث آگے آئے گی۔ (وقعت الحدود) یعنی اگر مال تقسیم ہو جائے (وصرفت الطرق) یعنی مصارف واضح ہو جائیں کیونکہ تقسیم ہونے سے وہ مال غیر مشاع بن جائے گا۔ ابن منیر لکھتے ہیں اس ترجمہ کے تحت یہ حدیث یہ ثابت کرنے کے لئے لائے ہیں کہ اگر شریک حق شفعہ کے بموجب قہراً لے سکتا ہے تو اسے وہ چیز بیچ دینا قطعا جائز و ثابت ہے۔ اسے ابوداؤد نے (البیوع) اور ترمذی اور ابن ماجہ نے (الأحکام) میں روایت کیا ہے۔

بابُ بَيْعِ الأرضِ والدُورِ والعُروضِ مُشَاعًا غيرَ مَقسُومٍ

(یعنی ایسی زمین، گھر یا سامان کی بیع جو مشترک ہے، تقسیم نہیں کی گئی)

حدثنا محمد بن محبوب حدثنا عبدالواحد حدثنا معمر عن الزهير عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قالَ قَضَى النبيُ ﷺ بالشُفعةِ في كلِّ مالٍ لَمْ يُقسمْ فإذَا وَقعتِ الحُدودُ وصُرفتِ الطُرقُ فلَا شُفعةَ۔ (سابقہ روایت والا مفہوم ہے)

حدثنا مسدد حدثنا عبد الواحد بهذاَ وقالَ في كلِّ ما لَمْ يُقسمْ تَابعَه هشامٌ عن معمر قالَ عبدُ الرزاق: في كلِّ مالٍ رواهُ عبد الرحمن بن إسحاق عن الزهري

شفعہ والی حدیثِ جابر پھر لائے ہیں، تفصیلی بحث اس کے مقام پر ہوگی۔ بقیہ دونوں حدیثیں (فی کل ما لم یقسم) کے جملہ میں اختلافِ رواۃ بیان کرنے کے لئے نقل کی ہیں۔ (تابعه هشام) ان سے مرادا بن یوسف ہیں، اسے مصنف نے، عبدالرزاق کا طریق سابقہ باب میں جبکہ عبدالرحمن کا طریق مسدد نے اپنی مسند میں موصول کیا ہے۔ سرخسی کی روایتِ بخاری میں عبدالرزاق اور عبدالواحد روایتوں میں (کل مال) جبکہ بقیہ میں (کل ما) ہے عبدالواحد کی روایت میں، جبکہ عبدالرزاق کی روایت میں (کل مال) ہے۔ کرمانی نے (تابعه، قال اور رواه) کے مابین فرق بیان کیا ہے کہ متابعت یہ ہے کہ دوسرا راوی بعینہ وہی حدیث نقل کرے جبکہ روایہ عندالمذاکرہ مستعمل ہے اور قال اس سے اعم ہے۔ ابن حجر اس سب کو مردود قرار دیتے ہیں کیونکہ متابعت لازم نہیں کہ انہی الفاظ کے ساتھ ہو، بالمعنی بھی ہوسکتی ہے اسی طرح روایۃ کا لفظ مذاکرہ میں محصور کرنا بھی غلط ہے، کئی دفعہ (رواه فلان) لکھا ہے پھر دوسری جگہ اسے (حدثنا) کے ساتھ نقل کیا ہے۔، عبدالرحمن بن اسحاق ان کی شرط پر نہیں اس لئے ان کی روایت ذکر نہیں کی حالانکہ مسدد کے حوالے سے یہی روایت لائے ہیں جنہوں نے اسے عبدالرحمن کے حوالے سے موصول کیا ہے۔

بَابُ إِذَا اشْتَرَى شَيْئًا لِغَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَرَضِيَ

(کسی کی اجازت کے بغیر اس کے لئے کچھ خرید لینا اور وہ اس پر اظہار رضا مندی کر دے؟)

اسے بیع الفضولی کہا جاتا ہے بخاری کا میلان جواز کی طرف ہے۔ بقول علامہ انور ابو حنیفہ کی موافقت کی ہے۔ شراء الفضولی کا بھی یہی حکم ہے (یعنی جواز کا) شافعی کے ہاں یہ باب معدوم ہے انہوں نے بیع فضولی اور شراءِ فضولی کا اعتداد نہیں کیا اگر چہ متعلقہ شخص کی طرف سے اجازت ہی کیوں نہ حاصل ہو۔

حدثنا يعقوب بن إبراهيم حدثنا أبو عاصم أخبرنا بن جريج قال أخبرني موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبیﷺ قال خَرجَ ثلاثةُ نَفرٍ يَمشُونَ فأصابَهُمُ المَطرُ فدَخَلُوا في جَبلٍ فانحطَّتْ عليهِمْ صَخرةٌ قالَ فقالَ بعضُهمْ لِبعضٍ ادعُوا اللهَ بأفضلِ عملٍ عَمِلتُموهُ فقالَ أحدُهمْ اللهمَّ إنِّى كانَ لِيْ أبوانِ شيخانِ كبيرانِ فكنتُ أخرُجُ فأرعى ثمّ أجيءُ فأحلُبُ فأجيءُ بالحِلابِ فآتِيْ به أبوَيَّ فيَشربَانِ ثمّ أسقِيْ الصِّبيَةَ وأهلِيْ و امرأتِيْ فاحْتَبَسْتُ ليلةً فجئتُ فإذَا هُمَا نائمانِ قالَ فكرِهْتُ أنْ أُوقِظَهُمَا والصِبيةُ يتَضاغَونَ عندَ رِجلَيَّ فلَمْ يَزَلْ ذلكَ دأْبِي ودأْبُهُمَا حتىٰ طَلعَ الفجرُ اللهُمَّ إنْ كنتَ تَعلَمُ أنِّي فعلتُ ذلكَ ابتغاءَ وجهِكَ فافْرُجْ عنَّا فُرجَةً نَرَى منهَا السَمَاءَ قالَ فَفُرِجَ عنهُمْ وقالَ الآخرُ اللهمَّ إنْ كنتَ تعلمُ أنِّي كنتُ أحِبُّ امرأةً مِنْ بَناتِ عمِّي كأشَدِّ مَا يُحِبُّ الرجلُ النِساءَ فقالتْ لَا تنالُ ذلكَ منهَا حتَّى تُعطِيَهَا مائةَ دينارٍ فسَعَيْتُ فيهَا

حتىٰ جَمعتُهَا فلمَّا قَعَدتُ بينَ رِجلَيهَا قالت اتَّقِ اللهَ ولا تَفُضَّ الخَاتَمَ إلا بحَقِّه فقُمتُ و تَركتُهَا فإنْ كنتَ تعلمُ أنّي فعلتُ ذلكَ ابتغاءَ وجهِكَ فافرُجْ عنَّا فُرجةً قالَ فَفرجَ عنهمُ الثُّلثَينِ وقالَ الآخرُاللّٰهمّ إن كنتَ تعلمُ أنّي اسْتَأْجَرتُ أجيرًا بِفرَقٍ مِنْ ذُرةٍ فأعطَيتُهُ و أبىٰ ذلكَ أن يأخُذَ فعَمَدتُ إلَى ذلكَ الفرَقِ فزَرَعتُهُ حتَّى اشتريتُ منهُ بقرًا وراعِيهَا ثمَّ جاءَ فقالَ يَا عبدَاللهِ أعطِنِيْ حَقِّيْ فقلتُ انْطَلِقْ إلىٰ تلكَ البقرِ وراعِيهَا فإنَّها لَكَ فقالَ أتَستَهزِئُ بِيْ؟ قالَ فقلتُ ما أستهزِئُ بِكَ ولكِنَّهَا لَكَ اللّٰهُمّ إنْ كُنتَ تَعلَمُ أنِّي فعلتُ ذٰلكَ ابتغاءَ وجهِكَ فافرُجْ عنَّا فكُشِفَ عنهُمْ۔ (گزر چکی ہے)

بنی اسرائیل کے ان افراد کا قصہ ہے جو غار میں بند ہو گئے پھر ہر ایک نے اپنے بہترین عمل کا حوالہ دیا تا آنکہ چھٹکارا مل گیا۔ تفصیلی شرح احادیث الانبیاء میں آئے گی یہاں محل ترجمہ اس کا یہ جملہ ہے (إني استأجرت أجيرا الخ) تو اس میں مال غیر میں بغیر اس کی اجازت کے تصرف مذکور ہے۔ بنائے استدلال یہ ہے کہ سابقہ شریعتوں کے امور۔ اگر ان سے منع نہیں کیا گیا۔ ہمارے لئے بھی امورِ شریعت کی حیثیت رکھتے ہیں، اس میں اختلاف مشہور ہے، جمہور اس کے خلاف ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں اصل جواز اس امر سے ہے کہ آنجناب نے اس کا ذکر مساقِ مدح وتعریف میں کیا ہے اور فاعل کے اس فعل کو ناجائز قرار نہیں دیا، اگرچہ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ چونکہ مزدور نے وہ مزدوری قبول ہی نہ کی تھی لہذا وہ مجیر ہی کی ملک رہی تو اس کا یہ مذکورہ تصرف حقیقۃً اپنے ذاتی مال ہی میں تصرف ہے خواہ نیت اپنی ذات کے لئے تصرف کی ہو یا اس مزدور کے لئے، آخر میں اس سب کو اس پر تبرع کر دیا۔ ابن بطال کہتے ہیں یہ ابن قاسم کے قول کی صحت کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے امانت رکھوائے ہوئے طعام (غذائی اجناس) کو بیچ ڈالا، وہ راضی بھی ہو گیا تو اسے اختیار ہے کہ نفع سمیت یہ قیمت لے لے یا اپنے طعام کی مثل طعام لے۔ جبکہ ابن اشہب منع کے قائل ہیں کہ یہ طعام چونکہ خیار والا ہے لہذا اس کے طعام کی مانند نہیں (یعنی اس میں ردِ بیع کا اختیار حاصل ہے گویا ان کے نزدیک صرف قیمت ہی وصول کرے)۔ ابو ثور کے اس قول کی تائید بھی اسی حدیث سے ملتی ہے کہ اگر کسی نے گندم غصب کر کے کاشت کی تو اب جتنی گندم حاصل ہو گی، مالک کی قرار پائے گی۔ اس پر بقیہ کلام احادیث الانبیاء میں ہو گی۔ اس سند میں ابن جریج اور نافع کے مابین واسطہ مذکور ہے جب کہ انہوں نے کثیر احادیث نافع سے بلا واسطہ روایت کی ہیں، اس سے ان کی قلتِ تدلیس ثابت ہوئی۔ موسیٰ ان کے اقران میں سے ہیں۔ اس سند میں تین تابعی ہیں۔

(يتضاغون) یعنی آواز کے ساتھ رونا (جیسے بچے روتے ہیں) علامہ انور اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ بظاہر یہ عمل غیر صالح اور ظالمانہ ہے کہ بچے بھوک سے بلک رہے ہیں اور وہ دودھ کا برتن لئے خاموش کھڑا ہے ہاں اس کی نیت صالح تھی اسی پر اسے اجر ملا کچھ بعید نہیں اگر اہل علم میں سے ہوتا تو اس صنیع پر اس کا مواخذہ ہوتا اور سزا ملتی کیونکہ صلاحِ نیت مع فسادِ عمل صرف جاہل کا معتد بہ ہے، اس پر پہلے بھی بات کی جا چکی ہے۔ یہ بھی شرع کا ایک باب ہے جس سے لوگ غافل ہیں یعنی قبولیت مع حسن نیت مگر خطائی العمل۔ میں ایسے لوگوں کو بیوقوف نیک بخت کہتا ہوں۔ (ہمارے ایک دوست کا تکیہ کلام تھا کسی کے بارہ میں تبصرہ کرتے کہ وہ بیوقوفی کی حد تک نیک ہے

جیسے محاورہ ہے بیوقوفی کی حد تک بہادر) سفاہت کی وجہ سے ہی نیکی میں اس حد تک غلو ہوتا ہے جو اس پر فرض نہ تھا (جیسے تبلیغی جماعت کے ایک نوجوان کو دیکھا گیا کہ تکبیرِ اولی بلکہ قراءت یا شاید پوری رکعت گنوا بیٹھا اور وہ وضوء کرتے ہوئے مسواک تلاش کرتا رہا)۔

(استأجرت أجيرا) کے تحت رقمطراز ہیں کہ اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر مالِ غیر میں تصرف کرے (یعنی اس کا استثمار یعنی انویسمنٹ کرے) تو صاحبِ مال کو اصل مال واپس کرنے کا مکلّف ہے یا نفع بھی؟ ابو حنیفہ و محمد کا موقف یہ ہے کہ اگر مال نقدین کی جنس سے ہے (یعنی روپے ہیں) تو نفع متصرف کے لئے جائز ہے اور اگر قروض میں سے ہے تو بھی مالک ہے مگر یہ مِلکِ خبیث ہے مگر اس کا خبث غیر کو لاحق ہوا، اس کے حق میں ظاہر نہ ہوگا۔ ابو یوسف سے منقول ہے کہ دونوں صورتوں میں نفع متصرف کا بلا خبث ہے اور خود وہ اپنے زمانۂ قضاء میں یتامیٰ کے اموال کو (جن کے وہ گارڈین تھے) تجارت میں لگاتے پھر منافع خود رکھ لیتے اور اصل مال اس کی جگہ لوٹا دیتے اس پر مشہور ہو گیا کہ وہ یتیموں کا مال کھاتے ہیں۔ حالانکہ اس عمل کی نظیر حضرت ابو موسی کے فعل سے ملتی ہے جب انہوں نے عبداللہ بن عمر اور عبیداللہ بن عمر کو سرکاری مال دیا کہ مدینہ پہنچا دیں، ساتھ ہی تجویز کیا کہ اسے تجارت میں لگائیں (یعنی اس مال سے اونٹ وغیرہ خرید لیں) مدینہ پہنچ کر پہلے وہ بیچ دیں، منافع خود رکھیں اور اصل مال بیت المال میں جمع کرا دیں حضرت عمر نے پہلے پورا منافع بیت المال میں جمع کرانے کا حکم دیا بعد ازاں حاضرین کے مشورہ پر مضاربہ کی صورت قبول کر لی یعنی نصف منافع بیت المال کو دینے پر رضامند ہو گئے تو اس سے اللہ کے مال سے اکتساب کر لینے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس حدیث کو مسلم نے (التوبة) اور نسائی نے (الرقائق) میں نقل کیا ہے۔

بابُ الشراءِ والبيعِ معَ المشركينَ وأهلِ الحربِ

(یعنی مشرکوں اور اہلِ حرب سے خرید و فروخت کرنا)

ابن بطال لکھتے ہیں کفار کے ساتھ معاملاتِ تجارت جائز ہیں مگر ایسی اشیاء نہ بیچی جائیں جنہیں وہ مسلمانوں کے خلاف استعمال کریں۔ اہلِ علم کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا ایسے شخص کے ساتھ مبایعت (لین دین) ہو سکتی ہے جس کا غالب مال حرام کا ہے۔ بعض نے اس کی رخصت دی ہے ان کی حجت آپ کا ایک مشرک سے یہ کہنا (أبيعاً أم هبةً) ہے (کہ یہ شی فروخت کر رہے ہو یا ہبہ؟) اس سے ثابت ہوا کہ اس سے بیع ہو سکتی ہے، ہدیہ بھی قبول کیا جا سکتا ہے، مزید تفصیل (كتاب الهبة) میں آئے گی وہاں یہی حدیث بابِ اتم سیاق اور اسی سند کے ساتھ ذکر کی ہے۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا معتمر بن سليمان عن أبيه عن أبي عثمان عن عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما قال كُنَّا معَ النبيِّ ﷺ ثمّ جاءَ رجلٌ مشركٌ مُشعانٌ طويلٌ بغَنمٍ يَسُوقُها فقالَ النبيُّ ﷺ بَيْعًا أمْ عَطِيَّةً أو قالَ أمْ هِبَةً فقال لا بيعٌ فاشترىٰ مِنهُ شاةً

عبدالرحمن بن ابی بکرؓ نے بیان کیا کہ ایک مسٹنڈا لمبے قد والا مشرک بکریاں ہانکتا ہوا آیا آپ ﷺ نے اس سے فرمایا کہ یہ بیچنے کے لئے ہیں یا عطیہ ہیں؟ یا آپ نے یہ فرمایا کہ یا ہبہ کرنے کے لئے؟ اس نے کہا نہیں بلکہ بیچنے کے لئے ہیں

چنانچہ آپ نے اس سے ایک بکری خرید لی۔

ابوعثمان کا نام عبدالرحمٰن نهدی ہے۔(مشعان) ابن حجر نے اس کا معنی (طویل شعث الشعر) یعنی لمبے پراگندہ بالوں والا) کیا ہے جب کہ فیض میں لکھا ہوا ہے (مستندا)۔ (میرا خیال ہے یہ مشٹنڈا ہے) قسطلانی لکھتے ہیں حسن بن ابوالحسن اس امر میں کوئی حرج محسوس نہ کرتے تھے کہ عشار، صراف اور عامل کے گھر سے کھانا کھا لیا جائے نیز کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالی نے یہودی اور نصرانی کا کھانا بھی حلال قرار دیا ہے، کہا گیا وہ تو سود خور ہیں، کہا جب تک کسی معین شئی کو نہ جان لیں (کہ یہ سود یا حرام سے ہے، تب تک کوئی حرج نہیں (اسی کی روشنی میں حرام خور ورشوت خور کی دعوتِ طعام، ولیمہ وغیرہ کے کھانوں کی نسبت فیصلہ کیا جا سکتا ہے یا مثلاً اگر وہ کسی رشتہ دار کے گھر میں ماکولات ومشروبات لاتا ہے) ۔اسے مسلم نے بھی (الأطعمة) میں نقل کیا ہے۔

بابُ شراءِ المَملُوكِ منَ الحَربيِّ وهبتِهِ و عتقِهِ

(حربی۔وہ کافر جن کے ساتھ معاہدہ امن نہیں۔ سے غلام خریدنا، اسے ہبہ کرنا اور آزاد کرنا)

وقالَ النبيُّ ﷺ لِسَلمانَ كاتِبْ وكانَ حُرًّا فظَلَمُوهُ و باعُوهُ. وسُبِيَ عَمَّارٌ وصُهَيبٌ وبلالٌ ﴿وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِيْنَ فُضِّلُوْا بِرَآدِّيْ رِزْقِهِمْ عَلٰى مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيْهِ سَوَآءٌ اَفَبِنِعْمَةِ اللّٰهِ يَجْحَدُوْنَ﴾ [النحل:۷۱]

(نبی کریم ﷺ نے سلمان فارسیؓ سے فرمایا تھا کہ اپنے مالک سے "مکاتبت" کرلو حالانکہ سلمانؓ اصل میں پہلے سے آزاد تھے لیکن کافروں نے ان پر ظلم کیا کہ بیچ دیا اور اس طرح وہ غلام بنا دیئے گئے اس طرح عمارؓ، صہیبؓ اور بلالؓ بھی قید کر کے (غلام بنا لئے گئے اور ان کے مالک مشرک تھے) اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ "اللہ تعالیٰ ہی نے تم میں ایک کو ایک پر فضیلت دی ہے رزق میں پھر جن کی روزی زیادہ ہے وہ اپنی لونڈی غلاموں کو دے کر اپنے برابر نہیں کر دیتے کیا یہ لوگ اللہ کا احسان نہیں مانتے)۔

ابن بطال کہتے ہیں بخاری کی اس ترجمہ سے غرض حربی کی ملکیت کا اثبات اور اس کا اپنی ملکیت میں تصرف بذریعہ بیع، ہبہ اور عتق وغیرہ کا جواز ثابت کرنا ہے کیونکہ آنجناب نے حضرت سلیمان فارسی پر ان کے مالک کی ملکیت کا اقرار کیا اور انہیں مکاتبت کا مشورہ دیا۔اسی طرح سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے کافر کا ہبہ قبول کیا۔

علامہ انور کہتے ہیں، یہاں دو مسئلے ہیں پہلا یہ کہ آیا مسلمان غلام کافر آقا کے تحت ہو سکتا ہے؟ ظاہر تو اس کا انکار کرتا ہے بہر حال بطریق غصب وغیرہ ممکن ہے، دوسرا یہ کہ کیا اس سے اس غلام کو خریدنا جائز ہے؟ کہتے ہیں کہ ابوحنیفہ کے نزدیک عرب کے مردوں کو غلام نہیں بنایا جا سکتا، ان کی نسبت صرف تلوار یا اسلام ہے، انہیں سے اگر کوئی مرتد ہو تو واجب القتل ہے البتہ مرتدین کی ذریت کو غلام بنایا جا سکتا ہے۔

(وقال النبی ﷺ لسلمان الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے، جسے احمد اور طبرانی نے (ابن اسحاق عن عاصم بن

عمر عن محمود بن لبيد عن سلمان) موصول کیا۔ آخرِ قصہ میں ہے پھر مجھ سے کلب کے تجار کی ایک جماعت کا گذر ہوا انہوں نے مجھے اپنے ساتھ شریکِ سفر کر لیا وادی القری پہنچ کر ظلم کیا اور ایک یہودی کے ہاتھ غلام بنا کر بیچ دیا آنجناب کے مشورہ پر اپنے مالک سے تین سو ودیہ (یعنی بطور معاوضہ) پر مکاتبت کی۔ ابن حبان اور حاکم نے بھی ایک اور سند کے ساتھ اسے روایت کیا ہے۔ ابن حجر وضاحت کرتے ہیں کہ (كان حرا الخ) بخاری کی کلام ہے، اس قصہ کی تلخیص کرتے ہوئے کہا ہے کرمانی نے اسے کلامِ نبوی سمجھ لیا۔ اس سے قبل از اسلام کے معاملات پر اہل کفر کی ملکیت کی تقریر و اثبات ثابت ہوتا ہے۔ طبری کہتے ہیں اس یہودی کی سلمانؓ پر ملکیت اس لئے تسلیم کی کہ جب اس نے غلام بنایا سلمان ابھی نصرانیت پر تھے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ سلمان بخاری کی ایک روایت کے مطابق دس سے زیادہ اشخاص کے پاس رہے تھے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ایک وصی سے بھی ملاقات ہوئی تھی حضرت عیسیٰ ہمارے نبی سے ۵۷۰ برس پیشتر تھے حضرت سلمان کی عمر ۲۵۰ برس تھی اس کا مطلب ہے اس وصی کی عمر بھی خاصی طویل تھی اسی لئے ملاقات ممکن ہوئی۔

(وسبي عمار وصهيب وبلال) یعنی ان تینوں حضرات کو غلام بنا لیا گیا۔ ابن حجر کہتے ہیں حضرت عمار کی غلامی کی بات میں نہیں سمجھ سکا کیونکہ وہ تو عربی الاصل عنسی تھے ان کے والد یاسر مکہ میں رہائش پذیر ہو گئے اور بنی مخزوم کے حلیف بن گئے انہوں نے اپنے موالی میں سے ایک حضرت سمیہ سے ان کی شادی کر دی تو ممکن ہے وہ لوگ ان کی والدہ کی وجہ سے غلامانہ برتاؤ کرتے ہوں۔ حضرت صہیب کے بارہ میں ابن سعد نے ذکر کیا ہے کہ ان کے والد نمر بن قاسط میں سے تھے اور کسریٰ کے عامل تھے تو روم و ایران کی جنگ میں رومیوں نے صہیب کو قیدی بنا لیا گیا ان سے عبداللہ بن جدعان نے خرید لیا، ایک قول یہ بھی ہے کہ ان کی قید سے بھاگ کر مکہ آ گئے اور ابن جدعان کے حلیف بن گئے، تیسری حدیث پر کلام کے اثناء ان کا کچھ مزید قصہ آئے گا۔ حضرت بلال کے بارہ میں مسند مسدد میں نعیم بن ابو ھند کے حوالے سے ہے کہ بلال ابو جہل کے ایتام کے لئے تھے (یعنی انکی خدمت پر مامور تھے) تو حضرت ابو بکر نے خرید کر آزاد کر دیا۔ مصنف عبدالرزاق سعید بن مسیّب کے حوالے سے ہے کہ حضرت عباس سے کہا تھا کہ میرے لئے بلال کو خرید لو۔ مغازی ابن اسحاق میں عروہ کے حوالے سے ہے کہ ابو بکر کا گذر امیہ بن خلف کے پاس سے ہوا وہ حضرت بلال پر تشدد کر رہا تھا تو اس سے کہنے لگے اس مسکین کے بارہ میں کوئی خوفِ خدا نہیں؟ کہنے لگا اسے اس عذاب سے آزادی دلا دو، اس پر حضرت ابو بکر نے ایک جوان و طاقتور غلام کے بدلے لے کر آزاد کر دیا تطبیق یہ ہو گی کہ ابو جہل و امیہ دونوں ان پر تشدد کیا کرتے تھے اور دونوں انکی ملکیت میں شریک تھے۔ (وقال الله تعالىٰ الخ) موضعِ ترجمہ (على ما ملكت أيمانكم) ہے یعنی ملکیت تسلیم کی ہے بقول ابن منیر آیت کے مخاطَب مشرکین ہیں، انہیں توبیخ (ڈانٹ) کی گئی ہے کہ اصنام کے ساتھ جوان کا معاملہ ہے وہ حقیقی رب کے ساتھ نہیں مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ اس ترجمہ کی غرض نہیں۔ قسطلانی (فهم فيه سواء) کے تحت لکھتے ہیں کہ موالی و ممالیک اس امر میں برابر ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سب کو رزق دیتا ہے تو یہ جملہ، جملہ منفیہ کا لازم ہے یا اس کے لئے مقرِّر ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ جواب واقع ہوا ہو گویا کہا گیا (فما الذين فضلوا برادي رزقهم الخ) تو گویا یہ مشرکین کا رد اور انکار ہے کہ وہ اللہ کے ساتھ اسکی بعض مخلوقات کو شریک ٹھہراتے ہیں اور خود اس امر کو پسند نہیں کرتے کہ ان کے ممالیک اللہ کی عطاء کردہ نعمتوں میں ان کیساتھ برابر کے شریک ہوں۔ علامہ انور (فهم فيه سواء) کی بابت زجاج کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جملہ اسمیہ کبھی انکار کیلئے بھی آتا ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي

الله عنه قالَ قالَ النبيُ ﷺ هاجرَ إبراهيمُ عليه السلام بِسَارةَ فدخلَ بهَا قريةً فيها مَلِكٌ مِن المُلوكِ أو جبَّارٌ مِن الجَبابِرَةِ فقِيلَ دخلَ إبراهيمُ بامرأةٍ هي مِنْ أحسَنِ النِساءِ فأرسلَ إليهِ أنْ يَا إبراهيمُ مَنْ هذهِ التِّي معكَ؟ قالَ أُختِي ثمّ رجعَ إليهَا فقالَ لا تُكذِّبِيْ حَديثِي فإنّي أخبرتُهُمْ أنَّكِ أختِي واللهِ إنْ علَى الأرضِ مِنْ مُؤمنٍ غيرِيْ وغيرُكِ فأرسَلَ بهَا إليهِ فقامَ إليهَا فقامتْ تَوضأُ و تُصَلّي فقالتْ اللهُمَّ إنْ كنتُ آمنتُ بكَ و برسُولكَ و أحصَنتُ فَرْجِي إلَّا علىٰ زَوجِي فلَا تُسلِّطْ عليَّ الكافرَ فَغُطَّ حتَّى رَكَضَ بِرجلِهِ قالَ الأعرجُ قالَ أبو سلمة بن عبد الرحمن أنَّ أبا هريرة قال قالتْ اللهُمَّ إن يَمُتْ يُقالُ هيَ قَتَلَتْهُ فأُرسِلَ ثمَّ قامَ إليهَا فقامتْ تَوضَّأُ و تُصَلّي وتقولُ أللهمَّ إن كنتُ آمنتُ بكَ و برسولِكَ و أحصنتُ فَرجِي إلا علىٰ زَوجِيْ فلاَ تُسَلِّطْ عليَّ هذا الكافرَ فَغُطَّ حتّٰى رَكَضَ بِرجلِهِ قالَ عبد الرحمن قالَ أبو سلمةَ قالَ أبو هريرة فقالَتْ اللهم إن يَمُتْ فيُقالُ هيَ قَتَلَتْهُ فأرسِلَ في الثانيةِ أو في الثالثةِ فقالَ واللّٰهِ ما أرسَلْتُم إليَّ إلا شَيطَانًا ارجِعُوهَا إلىٰ إبراهيمَ و أعطُوهَا آجَرَ فرجعَتْ إلىٰ إبراهيمَ عليه السلامُ فقالتْ أشَعَرْتَ أنَّ اللهَ كَبَتَ الكافرَ و أخدَمَ وليدةً

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ ابراہیم علیہ السلام نے (اپنی بیوی) سارہ (رضی اللہ عنہا) کے ہمراہ ہجرت فرمائی تو ایک بستی میں پہنچے جہاں ایک بادشاہ تھا بادشاہوں میں سے یا (یہ فرمایا کہ) ایک ظالم تھا ظالموں میں سے، چنانچہ اس سے بیان کیا گیا کہ ابراہیم علیہ السلام ایک نہایت خوبصورت عورت کیساتھ آئے ہیں۔ پس اس نے ایک آدمی کو بھیجا کہ اے ابراہیم یہ عورت جو تمہارے ہمراہ ہے کون ہے؟ ابراہیم علیہ السلام نے جواب میں فرمایا کہ میری بہن ہے (اس فرستادہ نے کہا اس عورت کو بادشاہ بلاتا ہے) اس کے بعد ابراہیم علیہ السلام نے سارہ (رضی اللہ عنہا) سے فرمایا کہ میری بات کو جھوٹا نہ کرنا (کیونکہ) میں نے ان لوگوں سے بیان کیا ہے کہ تم میری بہن ہو اللہ کی قسم زمین پر میرے اور تمہارے سوائے کوئی مومن نہیں ہے پھر ابراہیم علیہ السلام نے سارہ (رضی اللہ عنہا) کو اس بادشاہ کے پاس روانہ کر دیا (جب وہ بادشاہ کے پاس پہنچیں) تو بادشاہ ان کی طرف متوجہ ہوا تو وہ وضو کر کے نماز پڑھنے کھڑی ہو گئیں اور کہنے لگیں کہ اے اللہ اگر میں تجھ پر اور تیرے رسول پر ایمان رکھتی ہوں اور اگر میں نے اپنے شوہر کے سوا باقی سب سے اپنی شرمگاہ کی حفاظت کی ہے تو تُو مجھ پر اس کافر کو مسلط نہ فرمانا یہ دعا مانگتے ہی اس کافر کو مرگی ہو گئی یہاں تک کہ وہ اپنا پیر رگڑنے لگا (راوی ابوسلمہ) کہتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ نے کہا کہ سارہ (رضی اللہ عنہا) نے (اس حالت کو دیکھ کر) عرض کیا کہ اے اللہ! اگر یہ مر جائے گا تو لوگ کہیں گے اسی نے بادشاہ کو مار ڈالا ہے پھر اس کی وہ حالت جاتی رہی۔ وہ دوبارہ ان کی طرف متوجہ ہوا مگر وہ اٹھ کر وضو کر کے نماز پڑھنے لگیں اور عرض کیا کہ اے اللہ! اگر میں تجھ پر اور تیرے رسول پر ایمان رکھتی ہوں اور میں نے اپنی شرمگاہ کو اپنے شوہر کے علاوہ اور سب سے بچایا ہو تو مجھ پر اس کافر کو مسلط نہ کرنا (اس کے بعد) بادشاہ پر پھر مرگی طاری ہو گئی یہاں تک کہ وہ اپنا پیر مارنے لگا ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ سارہ (رضی اللہ عنہا نے اس حالت کو دیکھ کر)

عرض کیا کہ اے اللہ! اگر یہ مر جائے گا تو لوگ کہیں گے کہ اسی نے بادشاہ کو قتل کیا ہے پھر دوبارہ اس کی وہ حالت فرو ہوئی پھر دوسری یا تیسری مرتبہ اس نے لوگوں سے کہا کہ تم نے میرے پاس عورت لائے ہو یا شیطان؟ اس کو تم ابراہیم (علیہ السلام) کے پاس واپس لے جاؤ اور آجر کو بھی ان کے حوالہ کر دو چنانچہ وہ ابراہیم علیہ السلام کے پاس واپس آ گئیں تو ابراہیم علیہ السلام سے کہا کہ کیا آپ (علیہ السلام) کو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کافر کو ذلیل کر دیا اور ایک لونڈی (ہاجرہ رضی اللہ عنہا) کو اور خدمت کیلئے روانہ کر دیا۔

آجر سے مراد ہاجر ہی ہے، ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا۔ (کبت) یعنی ناکام و نامراد کیا گئی اور معانی بھی منقول ہیں سب متقارب ہیں ان میں ذلیل کیا، پچھاڑ دیا، پھیر دیا وغیرہ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ کبت اصل میں (کبد) ہے یعنی اس کے جگر کو تکلیف پہنچی، دال کو تاء سے بدل دیا گیا۔ احادیث الانبیاء میں تفصیلی بحث آئے گی محلِ استشہاد (أعطو ها هاجر) اور اس کافر سے جناب ابراہیم و سارہ علیہا السلام کا اس ہدیہ کو قبول کر لینا ہے۔

علامہ انور حضرت ہاجرہ علیہا السلام کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ لونڈی نہ تھیں بلکہ بادشاہ کی بیٹی تھیں اور یہ بادشاہ سام بن نوح علیہ السلام کی نسل میں سے تھا جب کہ اس کے ملک کے لوگ حام بن نوح کی نسل سے تھے سو اس خواہش تھی کہ اپنی بیٹی کی شادی اپنے خاندان کے کسی فرد سے کرے جب حضرت ابراہیم کا گذر ہوا جو سام بن نوح سے تھے تو اپنے ارادہ میں ناکامی سے سمجھ لیا کہ حضرت سارہ کے خاوند مقربین میں سے ہیں، تو چاہا کہ ان کے نکاح میں اپنی بیٹی دیں تو اس زمانے کا عرف یہ تھا کہ نکاح میں دیتے وقت (نعطیك ولیدة) جیسے الفاظ ادا کرتے خصوصاً جب کسی ذی شان سے رشتہ طے ہوتا، کہتے ہیں کہ چڑیا کوٹ کے ایک عالم نے اپنی کتاب میں یہی تحقیق پیش کی ہے۔ کہتے ہیں ہمارے ملک کے بعض روشن خیالوں (متنورین) نے اسے کہا تھا کہ اس موضوع پر کتاب لکھے، اس کا اصل باعث اس کا یہ گمان تھا کہ تورات کی رو سے لونڈیوں کی اولاد میراث سے محروم ہوتی ہے، نہ مال کی وارث بنتی ہے نہ نبوت کی۔ تو اس خیال کو غلط ثابت کرنے کیلئے یہ کتاب تصنیف کی۔ کہتے ہیں کہ حضرت ہاجرہ سے متعلقہ اس کی تحقیق درست ہے۔ مگر قصہ حرمانِ میراث صحیح نہیں، حرمانِ میراث سے حرمانِ نبوت لازم نہیں، اگر تسلیم کر بھی لیں تو پوری نسل کا نبوت سے حرمان ناقابلِ تسلیم ہے حالانکہ تورات میں حضرت اسماعیل کا وصف حضرت اسحاق سے زیادہ ہے بلکہ اس میں ہے کہ اس کی ذریت میں (بارا میر؟) بھیجوں گا۔

حدثنا قتيبه حدثنا الليث عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت اختصمَ سعدُ بن أبي وقاص و عبدُ بن زمعة في غلامٍ فقالَ سعدٌ هذا يَا رسولَ اللهِ ابنُ أخي عُتبَةَ بن أبي وقاصٍ عَهِدَ إليَّ أنه ابنُه انظُرْ إلىٰ شَبهِهِ وقالَ عبدُ بن زمعةَ هذَا أخِي يَا رسولَ اللهِ وُلِدَ علىٰ فِراشِ أبي بن وليدتِهِ فنَظرَ رسولُ اللهِ ﷺ إلىٰ شَبَهِهِ فرأى شَبَهًا بَيِّنًا بِعُتبةَ فقالَ هوَ لَكَ يَا عبدُ الولدُ لِلفِراشِ ولِلعاهِرِ الحَجَرُ واحتَجِبِي منهُ يَا سودةُ بنتَ زمعةَ فلَمْ ترَهُ سَودَةُ قطُّ

زمعہ کی ولیدہ کے بیٹے کی بابت یہ حدیث مع سارے مباحث کے گزر چکی ہے، موضع ترجمہ آنجناب کی طرف سے ایک کافر کے حق رق کو تسلیم کرنا ہے یعنی زمعہ کا حق۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن سعد عن أبيه قالَ عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه لِصُهيبٍ اتَّقِ اللهَ ولا تَدَّعِ إلىٰ غيرِ أبيكَ فقالَ صهيبٌ ما يَسُرُّنِي أنّ لِي كذا و كذا و أنّي قلتُ ذلكَ ولكنِّي سُرِقتُ و أنَا صَبيٌّ

عبدالرحمٰنؓ بن عوفؓ نے صہیبؓ سے کہا' اللہ سے ڈر اور اپنے باپ کے سوا کسی اور کا بیٹا نہ بن صہیبؓ نے کہا کہ اگر مجھے اتنی اتنی دولت بھی مل جائے تو بھی میں یہ کہنا پسند نہیں کرتا مگر واقعہ یہ ہے کہ میں تو بچپن ہی میں چرا لیا گیا تھا۔

سعد کے والد کا نام ابراہیم ہے جو حضرت ابن عوف کے بیٹے تھے۔ (اتق الله الخ) صہیب کہا کرتے تھے کہ وہ سنان بن مالک بن عمرو بن عقیل کے بیٹے ہیں، وہ اپنا نسب نمر بن قاسط سے ملاتے تھے اور یہ کہ ان کی والدہ بنی تمیم سے ہیں مگر ان کی زبان عجمی تھی کیونکہ رومیوں کے درمیان پلے بڑھے تھے۔ حاکم نے عبدالرحمٰن بن حاطب عن ابیہ سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر نے ایک مرتبہ صہیب سے کہا تین باتیں ہیں جو اسلام لانے کے بعد تمہارے خلاف جاتی ہیں نمبر ایک کہ تم نے اپنی کنیت ابو یحیٰ رکھ لی ہے نمبر دو تمہارے پاس کچھ جائیداد نہیں نمبر تین تم اپنا شجرہ نسب نمر بن قاسط تک پہنچاتے ہو، کہنے لگے جہاں تک کنیت کا معاملہ ہے وہ آنحضرت نے میری رکھی۔ جائیداد کے بارہ میں اللہ تعالیٰ کہتا ہے (وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه) اور رہی بات نسب کی تو اگر میں روثہ (گوبر) سے ہوتا تو اسکی طرف نسبت کرنے سے نہ ہچکچاتا مگر چونکہ عرب ایک دوسرے کو پکڑ کر غلام بنالیا کرتے تھے تو مجھے بھی صغرسنی میں قیدی بنا کر لے گئے مگر اس وقت میں اپنا مولد و اہل کو پہچانتا تھا تو انہوں نے مجھے رومیوں کے ہاتھ بیچ دیا (گویا حضرت عمر کو بھی باقیوں کی طرح شبہ تھا کہ وہ رومی ہیں جیسے آج کل کے خطباء حبشہ کا بلال، روم کا صہیب اور ایران کا سلمان کہتے رہتے ہیں)۔ حاکم، احمد، ابویعلیٰ ،ابن سعد اور طبرانی نے (عبدالله بن محمد بن عقيل عن حمزة بن صهيب عن أبيه) کے طریق سے نقل کیا ہے کہ ان کے والد ابو یحیٰ کی کنیت سے مکنّی تھے اور کہا کرتے تھے کہ میں اصلاً عرب ہوں کچھ پس انداز نہ کرتے، کھلانے کے از حد شوقین تھے (یعنی فقراء و مساکین پر خرچ کر دیتے تھے) اور یہ کہ اہل موصل میں سے نمر بن قاسط کی آل میں سے تھے۔ طبرانی کی ایک اور روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر ان سے ملنے آئے تو پکارنے لگے (ياناس يا ناس) حضرت عمر کہنے لگے لوگوں کو کیوں پکار رہے ہیں؟ کہا گیا کہ لوگوں کو نہیں اپنے غلام یحنس کو بلا رہے ہیں۔ بعد میں یہی سابقہ مکالمہ ذکر کیا تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہی مکالمہ عبدالرحمٰن بن عوف کے ساتھ بھی ہوا (یا ممکن ہے حضرت عمر کے ساتھ ابن عوف بھی ہوں) محلِ ترجمہ ابن جدعان کا انہیں خرید لینا اور آزاد کرنا ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني عروة بن الزبير أنَّ حكيمَ بنَ حِزام أخبرهُ أنه قالَ يا رسولَ اللهِ أرأيتَ أموراً كنتُ أتَحنَّثُ أو أتحنَّثُ بِهَا في الجَاهليةِ مِنْ صِلةٍ و عَتَاقةٍ وصَدَقةٍ هلْ لِيْ فيهَا أجرٌ؟ قالَ حكيم رضى الله عنه قالَ رسولُ اللهِ ﷺ أسلمتَ علىٰ ما سَلَفَ لَكَ مِنْ خيرٍ

الزکاۃ میں مع متعلقہ مباحث و ترجمہ گزر چکی ہے، محلِ ترجمہ ایک مشرک کی طرف سے (یعنی حکیم، اسلام لانے سے قبل) وقوعِ صدقہ اور عتاقہ۔ اس سے اس کی صحتِ ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ (أتحنث) پر کتاب الادب میں بات ہوگی کرمانی نے ذکر کیا کہ یہ

(أتحبب) بھی مروی ہے مگر کوئی مستند ذکر نہیں کیا۔

بابُ جُلودِ المیتةِ قبلَ أنْ تُدبغَ (مردار کی کھالیں رنگے جانے سے قبل)

اس کا حکم بیان کرنا مقصود ہے کہ آیا ان کی بیع صحیح ہے یا نہیں۔ بخاری نے جوازِ بیع حدیث میں مذکور آنجناب کے حکمِ استمتاع سے اخذ کیا ہے کیونکہ ہر قابلِ انتفاع شیئ کی بیع حلال ہے، اسی سے اسماعیلی کے اعتراض کہ حدیث میں ذکر بیع نہیں، کا جواب ہے، جلودِ میتہ سے مطلقا انتفاع یعنی دباغ سے قبل اور بعد، زھری کا مسلک ہے، بخاری نے بھی یہی اختیار کیا ہے باقی تفصیل فقہی مسالک کتاب الذبائح میں ذکر ہوگی۔

حدثنا زهير بن حرب حدثنا يعقوب بن إبراهيم حدثنا أبي عن صالح قال حدثني ابن شهاب أن عبيد الله بن عبد الله أخبره أنَّ عبدَ الله بنَ عباس رضي الله عنهما أخبرَه أنّ رسولَ اللهِ ﷺ مَرَّ بِشاةٍ مَيتةٍ فقالَ هلَّا اسْتَمتعتُمْ بِإهابِها؟ قالُوا إنّها ميتةٌ قالَ إنَّمَا حَرُمَ أكلُها

عبداللہ بن عباسؓ نے خبر دی کہ رسول اللہ ﷺ کا گزر ایک مردہ بکری پر ہوا' آپ نے فرمایا کہ اس کے چمڑے سے تم لوگوں نے کیوں نہیں فائدہ اٹھایا؟ صحابہ نے عرض کیا کہ وہ تو مردار ہے آپ نے فرمایا کہ مردار کا صرف کھانا منع ہے۔

بابُ قتلِ الخِنزير (قتلِ خنزیر)

و قال جابرٌ حرَّمَ النبيُّ ﷺ بيعَ الخِنزيرِ۔ (جابرؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے سور کی خرید وفروخت حرام قرار دی ہے)۔

یعنی جس طرح خنزیر نہ کھانا مشروع ہے کیا اسے (دیکھتے ہی) قتل کر دینا بھی مشروع ہے؟ البیوع کے ساتھ اس ترجمہ کی مناسبت یہ بنتی ہے کہ جسے قتل کرنے کا حکم ہے اس کی بیع جائز نہیں۔ ابن تین کے بقول بعض شافعیہ اسے بے جا قتل کرنے کے یعنی اگر کوئی نقصان نہیں پہنچا رہا، خلاف ہیں۔ کہتے ہیں مگر جمہور مطلقا قتل کر دینے کے قائل ہیں۔ خنزیر بروزن غربیب ہے جوھری وغیرہ نے نون زائدہ قرار دیا ہے۔ (وقال جابر الخ) اسے نو ابواب کے بعد موصولاً لائے ہیں۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا الليث عن ابن شهاب عن ابن المسيب أنه سمعَ أبا هريرة رضي الله عنه يقول قالَ رسولُ اللهِ ﷺ والذي نفسي بِيدِه لَيُوشِكَنَّ أن يَنزِلَ فيكُم ابنُ مريمَ حَكَمًا مُقسِطًا فيَكسِرَ الصَّليبَ و يَقتُلَ الخِنزيرَ ويَضَعَ الجِزيةَ و يَفيضَ المالُ حتَّى لا يَقبلَهُ أحدٌ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ قسم اس کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ عنقریب لوگوں میں عیسیٰ بن مریم (علیہما السلام اتریں گے۔ وہ ایک باانصاف حاکم ہوں گے، صلیب کو توڑ ڈالیں گے اور سور کو قتل کر دیں

گے اور جزیہ موقوف کر دیں گے اور مال و دولت کی اتنی ریل پیل ہوگی کہ کوئی اس کو قبول نہ کرے گا۔

اس حدیث پر مفصل بحث احادیث الانبیاء میں ہوگی (و یقتل الخنزیر) یعنی اس کی تحریم اکل پر سختی سے عمل کراتے ہوئے اسے معدوم کرا دیں گے، اس میں نصاری کے لئے توبیخ عظیم ہے جو طریقتِ عیسوی پر ہونے کے مدعی ہیں پھر اکلِ خنزیر کو حلال گردانتے ہیں اور مبالغہ کی حد تک اس سے محبت کرتے ہیں۔ علامہ انور اس کی تشریح میں لکھتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ نصاری اسے کھانا حلال سمجھتے ہیں حالانکہ ان کی شریعت میں بھی یہ حرام ہے قرآن میں صاف ذکر ہے کہ (کل ذی ظفر) نصاری نے اجتہادِ فاسد کرتے ہوئے قرار دیا کہ یہ (ذی ظفر) میں سے نہیں ہماری بعض کتب میں جو لکھا ہے کہ خنزیر دینِ نصاری میں حلال تھا، صحیح نہیں۔ (یضع الجزیة) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ آنجناب کی تشریع ہے کہ حضرت عیسی کے نزول کے بعد دو ہی باتیں ہوں گی: اسلام یا تلوار، تیسری چوائس جزیہ قبول کرنے کی جو معمول بہ رہی ہے، نہ ہوگی۔ چونکہ دنیا ان کے زمانہ میں علی شرف الزوال (یعنی آخری دور میں) ہوگی تو یہی مناسب تھا کہ جزیہ ساقط ہو اور دین اسلام ہی باقی رہے جو نہ مانے اس کے ساتھ جنگ گویا جناب عیسی وظائفِ نبوت کے ساتھ نازل نہ ہوں گے اس سے یہ لازم نہیں کہ ان سے نبوت سلب کر لی گئی، نبی کی حیثیت سے بنی اسرائیل کی طرف آ چکے ہیں ہم میں ان کا نزول حضرت یعقوب کے حضرت یوسف کے زمانۂ نبوت میں دخول مصر کی طرح ہوگا (یعنی نبی کی حیثیت سے نہیں)۔ کہتے ہیں کہ کسی حدیث میں یہ مذکور نہیں کہ ان کے زمانہ میں اسلام پوری دنیا میں پھیل جائے گا اور نہ یہ کہ ہر ملک کا دورہ کریں گے لیکن۔ اللہ اعلم۔ اتنا ہے کہ جہاں وہ رہیں گے وہاں غلبہ اسلام ہوگا، کہنے کا مقصد یہ نہیں کہ پوری زمین پر اسلام کا غلبہ نہ ہوگا بلکہ کہنا یہ چاہتا ہوں کہ احادیث میں یہ مذکور نہیں (مگر قرین قیاس یہی ہے کیونکہ نزول عیسوی کے بعد دنیا کی سپر طاقت دجال اور اس کے ہمنواؤں کو شکست دیں گے یہودی جو ہمارے دور میں دنیا کی شہ رگ یعنی اقتصادیات پر قبضہ جمائے ہوئے ہیں، کو ملیا میٹ کر دیں گے اس سے ظاہر ہے کہ اہل اسلام دنیا کی سیادت سنبھال لیں گے، میری رائے ہے کہ نصاریٰ جو فی الوقت یہودیوں کے بہکاوے میں ہیں نزول سیدنا عیسی کے بعد ان کی معرفت کرتے ہوئے کہ ان کی تصاویر جو زمانہ قدیم سے چلی آ رہی ہیں اور ان کے گرجا گھروں میں لگی ہیں، ان کی اتباع کر لیں گے یعنی مسلمان ہو جائیں گے آج اسرائیل انہی نصاری یعنی امریکہ و یورپ کے بل بوتے پر غالب و قاہر ہے جب نصاری اسلام قبول کر لیں گے تو یہودیوں کا ہر طرف سے زوال شروع ہو جائے گا)

بقول علامہ پوری سطحِ زمین پر غلبہ اسلام کی بات استارِ غیب میں ہے، ایسا ہونا ناممکن بھی نہیں ابوداؤد میں ہے کہ نزول کے بعد چالیس برس دنیا میں رہیں گے مسلم کی ایک روایت میں جو سات برس کا ذکر ہے وہ ان کا امام مہدی کے ہمراہ قیام کا ذکر ہے اس کے بعد امام مہدی فوت ہو جائیں گے۔ ان کا رفع اسی برس کی عمر میں ہوا تھا، حافظ نے الاصابہ میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے سیوطی نے بھی مرقاۃ الصعود میں اسی کو اختیار کیا ہے۔ گویا ان کی کل عمر ایک سو بیس برس ہے آنجناب نے ایک حدیث میں فرمایا کہ عیسی علیہ السلام (عاش مائة و عشرين سنة) صیغہ ماضی اس لئے استعمال کیا ہے کہ عمر کا اکثر حصہ گذار چکے۔ اس حدیث کو مسلم نے (الایمان) جبکہ ترمذی نے (الفتن) میں نقل کر کے حسن صحیح کہا ہے۔

بابُ لا يُذابُ شَحْمُ المَيتةِ ولا يُباعُ وَدَكُهُ

(یعنی مردار کی چربی استعمال کرنے کے لئے نہ پگھلائی جائے اور نہ اس کا ودک بیچا جائے)

رواه جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ

ودک وہ چربی جو گوشت کے ساتھ چپکی ہوتی ہے، شحم وہ چربی جو علیحدہ ہوتی ہے۔ (رواه جابر الخ) اس معنی پر مشتمل ان کی روایت (باب بيع الميتة والأصنام) میں آئے گی۔

حدثنا الحميدي حدثنا سفيان حدثنا عمرو بن دينار قال أخبرني طاوس أنه سمعَ ابن عباس رضي الله عنهما يقولُ بَلغَ عمرَ أنّ فلانًا باعَ خمرًا فقالَ قاتلَ اللهُ فلانًا ألَمْ يَعلمْ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قالَ قاتلَ اللهُ اليهودَ حُرِّمَتْ عليهمُ الشُّحُومَ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا

حضرت عمرؓ کو معلوم ہوا کہ فلاں شخص نے شراب فروخت کی ہے تو آپ نے فرمایا کہ اسے اللہ تعالیٰ تباہ و برباد کر دے کیا اس معلوم نہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا اللہ تعالیٰ یہود کو برباد کرے کہ چربی ان پر حرام کی گئی تھی لیکن ان لوگوں نے اسے پگھلا کر فروخت کیا۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (أن فلانا الخ) مسلم اور ابن ماجہ نے ابوبکر بن ابی شیبہ عن سفیان کے حوالے سے اس فلاں کا نام سمرہ ذکر کیا ہے۔ بیہقی نے زعفرانی کے طریق سے سمرہ بن جندب لکھا ہے۔ ابن جوزی اور قرطبی وغیرہما لکھتے ہیں کہ حضرت سمرہ کی اس بیع خمر کی کیفیت کے بیان میں تین اقوال ہیں: ایک یہ کہ اہل کتاب سے بطور جزیہ اسے وصول کر کے، جائز سمجھتے ہوئے فروخت کر دیا، ابن ناصر سے بھی یہی منقول ہے۔ ان حضرات نے اسے راجح قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ انہی کو کہتے کہ اسے بیچ کر اس کی قیمت بطور جزیہ دے دیں۔ دوسرا قول جسے خطابی نے ذکر کیا ہے یہ کہ دراصل انہوں نے وہ عصیر بیچا تھا جس سے شراب بنائی جاتی تھی۔ کہتے ہیں یہ ممکن نہیں کہ عین شراب فروخت کی ہو حالانکہ اس کی تحریم بیع عام ہو چکی تھی۔ تیسرا قول یہ ہے کہ انہوں نے شراب کو تخلل کر کے (یعنی اس میں سرکہ ڈال کر اسکی صفتِ اسکار ختم کر دی) بیچا تھا۔ حضرت عمر کی رائے تھی کہ یہ بھی جائز نہیں، اکثر علماء یہی رائے رکھتے ہیں جب کہ سمرہ وغیرہ بعض کا اعتقاد تھا کہ تخلیلِ خمر حلال ہے۔ قرطبی نے بھی پہلے قول کو اشبہ (یعنی ارجح) قرار دیا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں لازم نہیں کہ یہ شراب جزیہ کے ذریعہ سے ملی ہو، اموالِ غنیمت میں سے ہونا بھی محتمل ہے، اسماعیلی نے یہ توجیہ ذکر کی ہے کہ حضرت سمرہ کو حرمتِ خمر کا تو علم تھا ممکن ہے حرمتِ بیع خمر کا علم نہ ہو اسی لئے حضرت عمر نے صرف زبانی مذمت کی کوئی سزا نہ دی۔ ابن حجر لکھتے ہیں میں نے کہیں نہیں پڑھا کہ سمرہ حضرت عمر کی طرف سے امورِ مملکت میں سے کسی معاملہ کے عامل تھے مگر ابن جوزی نے لکھا ہے کہ وہ ان کی طرف سے عاملِ بصرہ تھے، مگر یہ وہم ہے بصرہ کے عامل وہ زیادہ اور اس کے بیٹے عبید اللہ کی طرف سے بنے تھے یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عمر کے کسی عامل نے حضرت سمرہ کو جزیہ کی وصولی پر مقرر کیا ہو۔

علامہ انور کہتے ہیں کہ وہ حضرت عمر کی طرف سے عشر کی وصولی پر مقرر تھے تو ایک تاجر گذرا، اس کے پاس شراب تھی جس کا عشر وصول کر لیا، کہتے ہیں یہ اگرچہ مسئلہ عشر سے متعلق ہے لیکن اس امر پر دلیل ہے کہ اگر کسی ذمی کے ذریعہ شراب فروخت کی تو اس کا نفع اس کے لئے صحیح ہوگا۔ (آگے ذکر ہوگا کہ یہ جائز نہیں)۔ (حرمت عليهم الشحوم) یعنی اس کا کھانا کیونکہ اگر بیع حرام ہوتی تو ان کے لئے اسے پگھلا لینا بھی جائز نہ ہوتا۔ (فجملوها) یعنی پگھلا لیتے تھے۔ جمیل شحمِ مُذاب کو کہتے ہیں۔ حضرت عمر کے مسلمانوں کے بیع خمر کو یہودیوں کی بیع شحمِ مذاب کے ساتھ تشبیہ دینے کا سبب اشتراکِ حکم ہے یعنی کھانے سے منع کرنا لیکن ہر شئی جس کا کھانا حرام

ہے لازم نہیں کہ اس کی بیع بھی حرام ہو جیسے حمر اھلیہ اور سباع الطیر (یعنی شکار کرنے والے پرندے جیسے باز، شکرا وغیرہ) پس بظاہر نہی کے اس حکم کے سبب دونوں نجس ہو گئے، یہ توجیہ ابن بطال نے طبری سے نقل کی ہے اور خود بھی اس پر صاد کیا ہے۔ مگر یہ واضح نہیں بلکہ ہر وہ چیز جسے کھانا حرام ہے، اس کی خرید وفروخت بھی حرام ہے۔ حمر اور سباع وغیرھما کا جن کے کھانے کی حرمت ہے وہ ذبح کے بعد مردار بن جاتے ہیں لہذا نجس ہیں سو ان کی بیع بھی ناجائز ہے یہ قول جمہور کا ہے اگر چہ بعض جزئیات میں بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ بعض کا یہ کہنا کہ اگر بیٹا باپ کی لونڈی کا وارث بنے تو اسکے ساتھ وطی جائز نہ ہوگی جب کہ اس کی بیع جائز ہے تو عیاض نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ یہ تمویہ (یعنی حقائق کا مسخ کرنا) ہے اسکے لئے اس سے مطلقا انتفاع منع نہیں، صرف جماع منع ہے جس کی ایک معلوم وجہ ہے (أمر خارجي) اگر بیٹے کے علاوہ کوئی اور وارث بنتا ہے تو اسکے لئے جماع بھی جائز ہوگا بخلاف چربی کے کہ اس کا کھانا ہر حال میں اور یہود کے ہر شخص پر حرام تھا۔

حضرت عمر کا حضرت سمرہ کی نسبت (قاتل الخ) کہنا ظاہری معنی پر نہیں، عرب ڈانٹ ڈپٹ کے ضمن میں ازرہ تغلیظ اسے استعمال کرتے ہیں۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ حرام کی طرف لے جانے والے ذرائع اور طریقے بھی حرام ہیں۔ شراب کی خرید و فروخت کی حرمت بھی ثابت ہوئی۔ ابن منذر وغیرہ نے اس پر اجماع کا دعوی کیا ہے۔ اس کی علت کے بارہ میں متعدد آراء ہیں بعض نے کہا ہے تا کہ اس سے تنفیر میں مبالغہ ہو۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ حرام چیز کی خرید وفروخت بھی حرام ہے یہ بھی کہ مسلمان کا ذمی سے شراب خریدنا بھی ناجائز ہے اسی طرح کسی ذمی کے ذریعہ بھی شراب کی خرید وفروخت حرام ہے۔

کیا ذمی اس کا کاروبار کر سکتے ہیں؟ اس کا جواز وعدم جواز اس امر کے اختلاف پر مبنی ہے کہ آیا وہ بھی اسلام کی فروع کے مخاطَب ہیں؟ (پہلے بھی یہ مسئلہ زیر بحث آیا ہے جن کے نزدیک وہ مخاطب بالفروع نہیں ان کے نزدیک ان کے لئے شراب کا کاروبار جائز ہے)۔ اس حدیث کو مسلم نے (البیوع)، نسائی نے (الذبائح) اور ابن ماجہ نے (الأشربة) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله أخبرنا يونس عن ابن شهاب سمعتُ سعيدَ بن المسيب عن أبي هريرة رضى الله عنه أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قالَ قاتلَ اللهُ يهودًا حُرِّمَتْ عليهمُ الشُحومُ فبَاعُوهَا وأَكَلُوا أثمانَها قال أبو عبد الله قاتلَهمُ اللهُ لَعَنَهُمْ ﴿قُتِلَ﴾ لُعِنَ ﴿الخَرّاصُونَ﴾ [الذاريات:۱۰] الكذّابُونَ۔ (ایضاً)

(قاتل الله يهوداً) یہود تنوین کے ساتھ ہے اس لئے کہ حی مراد ہے تب ایک ہی سبب ہونے کی وجہ سے منصرف ہے، بغیر تنوین بھی مروی ہے یہ بطور اسم علم للقبیلہ ہے، تب علیت اور تانیث یعنی دو سبب کی وجہ سے غیر منصرف ہے۔ قسطلانی کہتے ہیں بعض اصول میں الف لام کے ساتھ ہے۔ مصنف نے وضاحت کی ہے کہ اس سے مراد لعنت ہے بطور استشہاد قرآنی آیات اور اس کی تفسیر میں ابن عباس کا قول ذکر کیا۔ (الخراصون) الکذابون، یہ مجاہد کی تفسیر ہے، دونوں قول طبری نے اپنی تفسیر میں نقل کئے ہیں۔ ہروی کا کہنا ہے کہ (قاتل) بمعنی قتل ہے فاعل میں اصل، تو دونوں فریق کی طرف سے مشارکت ہے مگر کبھی ایک ہی سے متعلق ہوتا ہے جیسے (سافر) اور (طارق النعل) دوسرے اہل لغت قاتل بمعنی (عادیٰ) مراد لیتے ہیں راوی کہتے ہیں جس نے اللہ سے دشمنی کی واجب

القتل ہوا بیضاوی نے بھی دونوں معنی (عادی و قتل) ذکر کئے ہیں۔

باب بَيعِ التَّصاويرِ الَّتي ليسَ فيهَا رُوحٌ وما يُكْرَهُ مِنْ ذٰلك

(بے روح اشیاء کی تصاویر کی بیع اور اس ضمن کے مکروہات کا بیان)

یعنی تصویر کشی کو بطور پیشہ اختیار کرنا یا بطور صنعت یا برائے شوق یا اس سے اہم۔ علامہ لکھتے ہیں ایک مسئلہ تصویریں بنانے کا ہے دوسرا مسئلہ ان کی خرید و فروخت کا ہے۔ کہتے ہیں تصویر کشی پر ابن ھمام نے فتح القدیر میں عمدہ بحث کی ہے۔

حدثنا عبدالله بن عبد الوهاب حدثنا يزيد بن زريع أخبرنا عوف عن سعيد بن أبي الحسن قال كنتُ عندَ ابن عباس رضي الله عنهما إذْ أتاهُ رجلٌ فقالَ يا أبا عباس إنِّي إنسانٌ إنما مَعيشَتِيْ مِنْ صَنعةِ يدِي و إنِّي أصنَعُ هذهِ التَصاويرَ فقالَ ابنُ عباسٍ لا أُحَدِّثُكَ إلا مَا سَمِعتُ مِنْ رسولِ اللهِ ﷺ سمعتُهُ يقولُ مَنْ صَوَّرَ صُوْرَةً فإنَّ اللهَ مُعَذِّبُهُ حتىٰ يَنفُخَ فيهَا الرُّوحَ وليسَ بِنَافِخٍ فيهَا أبدًا فرَبَا الرجلُ رَبْوَةً شديدةً و اصفرَّ وجهُهُ فقالَ ويحَكَ إنْ أبَيْتَ إلا أنْ تَصنعَ فعليكَ بِهٰذَا الشجرِ كلُّ شيءٍ ليسَ فيهِ رُوحٌ۔ قالَ أبو عبدالله سمعَ سَعيدُ بن أبي عروبةَ مِن النضر بن أنس هذاَ الواحدَ

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ان کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ اے ابو العباس (یہ ان کی کنیت تھی)! میں ایک ایسا آدمی ہوں کہ میری روزی میرے ہاتھ کے کام پر ہے اور میں یہ تصویریں بناتا ہوں۔ ابن عباسؓ نے کہا میں تجھ سے وہی بیان کروں گا جو میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے اور وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ جو شخص تصویر بنائے گا تو اللہ اس پر عذاب کرے گا تاکہ وہ اس میں جان ڈال دے اور وہ اس میں کبھی جان نہیں ڈال سکتا یہ سن کر اس شخص نے بہت ٹھنڈے سانس لئے اور اس کا چہرہ زرد ہوگیا۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ تیری خرابی ہو اگر تو ضرور اس کام کو کرنا چاہتا ہے تو اس درخت کی یا ان چیزوں کی تصویر جن میں جان نہیں ہوتی بنا لیا کر۔

سعید بن ابو الحسن حسن بصری کے بڑے بھائی تھے بخاری میں ان سے موصولا یہی ایک حدیث ہے، اس پر تفصیلی بحث کتاب اللباس میں آئے گی۔ (فربا الرجل) خلیل نے اس کا یہ معنی کیا ہے کہ (أصابه نفس في جوفه) یعنی گھبراہٹ میں سانس پیٹ میں رہ گیا مراد یہ کہ شدید پریشانی ہوئی) بعض نے یہ معنی کیا ہے کہ سخت خوف کا شکار ہوا۔ ربوہ کی راء پر زبر اور پیش، دونوں صحیح ہیں۔ (كل شيء الخ) کل پر زیر بدلیت کی بناء پر ہے۔ علی حذف المضاف مراد لینا بھی صحیح ہے (أي عليك بمثل الشجر) واو عاطفہ محذوف مقدر بھی محتمل ہے مسلم اور اسماعیلی کی روایت سے اس آخری توجیہہ کی تائید ہوتی ہے، اس میں ہے (فاصنع الشجر وما لا نفس له) اسی طرح ابو نعیم کی ھوذہ بن عوف سے روایت میں ہے (فعليك بهذا الشجر وكل شيء ليس فيه روح) طیبی (كل شيء الخ) کو عطفِ بیان قرار دیتے ہیں، کل کو منصوب پڑھنا بھی جائز ہے (بنزع الخافض یا بتقدیرِ أعني)۔

(هذا الواحد) یعنی سعید نے نضر سے یہ حدیث سنی ہے۔ نسفی کے نسخہ میں یہ عبارت موجود نہیں، ان کا اشارہ اللباس کی (عبدالأعلی عن سعید عن النضر عن ابن عباس) کی روایت کی طرف ہے۔

بابُ تَحریمِ التِجارةِ فی الخَمرِ (شراب کی تجارت کی حرمت)

وقال جابرٌ رضی الله عنه حرَّم النبیُّ ﷺ بیعَ الخَمرِ

اس کے بیان میں الگ سے باب لائے ہیں۔ ابواب المساجد میں (بقید المسجد) اسی جیسا باب گذر چکا ہے۔ (وقال جابر الخ) چھ ابواب کے بعد موصولا یہ روایت آئے گی، وہیں مفصل بات ہوگی۔

حدثنا مسلم حدثنا شعبة عن الأعمش عن أبی الضحیٰ عن مسروق عن عائشة رضی الله عنها لَمّا نَزلَتْ آیاتُ سورةِ البقرةِ عنْ آخرِها خرَجَ النبیُّ ﷺ فقالَ حُرِّمَتِ التِّجارةُ فیْ الخَمرِ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ جب سوۂ بقرہ کی تمام آیتیں نازل ہوچکیں تو نبی کریم ﷺ باہر تشریف لائے اور فرمایا کہ شراب کی تجارت حرام قرار دی گئی ہے۔

شیخ بخاری مسلم بن ابراہیم قصاب بصری ہیں۔ یہ روایت (باب أکل الربا) میں اتم سیاق کے ساتھ گذر چکی ہے۔ احمد اور طبرانی نے تمیم داری سے مرفوعا روایت کیا ہے (إن الخمر حرام شراؤھا و ثمنھا)

بابُ إثمِ مَنْ بَاعَ حُرّاً (کسی آزاد کو دھوکہ سے غلام ظاہر کر کے بیچ دینے کا گناہ)

(پاکستان کے موجودہ حالات کے تناظر میں کہ نائن الیون کے بعد القاعدہ و طالبان کے امریکہ مطلوب لوگوں کو پکڑ کر قیمۃً امریکہ کے حوالے کیا تو یہ عمل بھی اسی کے تحت آتا ہے، صدر نے فخریہ اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ ہم نے اس مد میں بہت پیسے کمائے۔ اللھم علیك بھم ومَن والاھم)۔

حدثنی بشر بن مرحوم حدثنا یحیی بن سلیم عن إسماعیل بن أمیة عن سعید بن أبی سعید عن أبی ھریرة رضی الله عنه عن النبیﷺ قال قالَ اللهُ: ثلاثةٌ أنَا خَصمُهُمْ یوْمَ القیامةِ رجلٌ أعطیٰ بِی ثمَّ غدرَ ورجلٌ باعَ حرّاً فأكلَ ثَمنَهُ و رجلٌ استأجرَ أجیرًا فاستَوْفیٰ منهُ و لَمْ یُعْطِهِ أجرَهُ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا تین شخص ایسے ہیں کہ قیامت کے دن میں ان کا دشمن ہوں گا 1: وہ شخص جو میرا نام لے کر عہد کرے مگر پھر اس کے خلاف کرے 2: اور وہ شخص جو کسی آزاد آدمی کو فروخت کر کے اس کی قیمت کھا جائے 3: اور وہ شخص جو کسی مزدور کو اجرت پر لے کر اس سے پورا کام کرائے اور پھر مزدوری نہ دے۔

مرحوم ان کے دادا کا نام تھا، والد کا نام عُبیس ہے اصحاب صحاح ستہ میں سے صرف بخاری نے ان سے روایت لی ہے یہی حدیث (الإجارۃ) میں کسی دوسرے شیخ کے واسطے سے یحی بن سلیم سے نقل کی ہے یحی طائفی نزیل مکہ ہیں ان کی توثیق میں اختلاف کیا گیا ہے، صحیح بخاری میں ان سے موصولا صرف یہی حدیث ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں تحقیق یہ ہے کہ صرف عبداللہ بن عمر سے ان کی روایت میں کلام کیا گیا ہے جبکہ یہ روایت سعید مقبری سے ہے ابو جعفر نفیلی کے سوا تمام رواۃ نے یہی سند بیان کی ہے، انہوں نے سعید اور ابو ہریرہ کے مابین ایک اور واسطہ بھی ذکر کیا ہے یعنی ان کے والد ابو سعید کا۔

(ثلاثة أنا خصمهم) ابن خزیمہ ابن حبان اور اسماعیلی نے یہ جملہ بھی اضافہ کیا ہے (ومن كنت خصمه خصمته) ابن التین کہتے ہیں ویسے تو اللہ تعالیٰ تمام ظالموں کے لئے خصم ہے (یعنی ان کے ساتھ جھگڑا ہے) مگر ان تین قسم کے لوگوں کا تذکرہ بارادۂ تشدید ہے، خصم اسم جمع ہے۔ فصحاء کا یہی قول ہے، ھروی کے نزدیک واحد کے لئے خاء کی زیر ہے، دو کے لئے خصمان اور تین کے لئے خصوم استعمال کرنا جائز ہے (میرے خیال میں پہلے قول کو فصیح کہنا محلِ نظر ہے، قرآن میں ہے ھذان خصمان الخ، اور قرآن کا کوئی لفظ، ترکیب یا جملہ فصاحت کے اعلیٰ درجہ سے کم تر نہیں ہوسکتا)۔

(أعطى الخ) مراد یہ کہ (أعطى يمينه) یعنی میرے نام کی قسم اٹھائی (باع حرًا فأكل الخ) اکل کا بطور خاص ذکر کیا ہے کیونکہ اصل مقصود تو یہی ہوتا ہے، ابوداؤد کی حدیث ابن عمر مرفوع میں ہے کہ تین قسم کے لوگ ایسے ہیں کہ ان کی نماز ہی قبول نہیں ہوتی ان میں سے ایک یہ ہے (ورجل اعتبد حرا) جس نے کسی آزاد کو غلام بنالیا (اسی زمرہ میں ظالم جاگیرداروں کی طرف سے بیگار میں پکڑے گئے لوگ، اسی طرح خرکار بچوں کو پکڑ کر بھیک منگواتے ہیں یا دور دراز کے مقامات پر کوئی خدمت لیتے ہیں، یہ سب اس میں شامل ہیں۔) خطابی نے اعتبادِ حر کی دو صورتیں بیان کی ہیں کہ آزاد کرنے کے بعد اس امر کو چھپانا یا اس کا انکار کرنا دوسرا آزاد کردینے کے بعد بھی جبراً کام لینا۔ (انسان کو غلام بنالینے کی ہر صورت اس میں شامل ہے سرکاری ملازمین سے ذاتی یا گھر کے کام کرانا بھی اسی نوع سے ہے) بقول ابن جوزی ہر شخص اللہ کا بندہ ہے (عبداللہ) تو جس نے آزاد کو غلام بنایا گویا اس نے اس کے مالک کو اپنا خصم بنالیا۔ حضرت علی سے مروی ہے کہ ایسا کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا (گویا حدِ سرقہ کا اس پر نفاذ ہوگا) ابن حجر لکھتے ہیں کہ قدیم میں بیع حر کی جواز کی بابت اختلاف تھا بعد میں اختلاف مرتفع ہوا اور سب کی ایک ہی رائے بنی کہ غیر جائز ہے۔ ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے کہ ایک آدمی نے اپنا آپ بیچ ڈالا تو حضرت عمر نے فیصلہ دیا کہ وہ اب غلام ہے اور اس کی قیمت فی سبیل اللہ کردی۔ زرارہ بن ابی اوفی کے حوالے سے ہے کہ ایک مقروض کو اس پر قرض کے بدلے غلام بنا کر بیچ دیا۔ ابن حزم لکھتے ہیں پہلے یہی معمول تھا حتی کہ یہ آیت نازل ہوئی (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة) شافعی سے بھی زرارہ کی روایت کے مثل منقول ہے مگر اکثر اصحاب اسے ثابت تسلیم نہیں کرتے۔ بہر حال بعد میں (کسی بھی صورت) بیع حر کے منع ہونے پر اجماع ہوگیا۔ یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

بابُ أمرِ النبیِّ ﷺ الیهودَ ببَیعِ أرضِیهِمْ حِینَ أجلاهُمْ. فیهِ المَقبُرِیُّ عن أبی هریرةَ

(آنجناب نے جب مدینہ سے یہود کو جلا وطن کیا تو انہیں رخصت دی کہ اپنی زمینیں بیچ جائیں)

(یعنی ان کی اراضی کو غصب نہیں کیا)۔ ابوذر کے نسخہ میں (ارضی) بغیر الف کے ہے، یہ جمع شاذ ہے کیونکہ یہ سالم ہے اور (ارضی) میں راء سلامت نہیں رہی کہ وہ مفرد میں ساکن ہے، یہاں متحرک ہوگئی ہے۔(فیه المقبری الخ) ان کا اشارہ الجہاد میں (باب إخراج الیود من جزیرة العرب) کے تحت سعید مقبری کی روایت کی طرف ہے، اس میں ہے کہ ہم مسجد میں تھے کہ آنجناب تشریف لائے اور فرمایا چلو یہود کے پاس چلیں، تو ان سے جا کر کہا میں تم لوگوں کو جلا وطن کرنا چاہتا ہوں سو اپنی جائیدادوں کو فروخت کر دو۔ یہ بنی نضیر کا قصہ ہے، آگے اس کی تفصیل آئے گی۔ بیع مال کے عموم سے (کہ اس میں ان کی اراضی بھی تھیں) بیع ارض کا اخذ کیا ہے قبل ازیں قصہ عثمان وابن عمر میں مال کے لفظ کا زمین پر اطلاق ہوا تھا۔ اس باب کے تحت اس روایتِ مذکورہ کی طرف اشارہ پر اکتفاء کیا ہے۔

بابُ بَیعِ العَبدِ والحَیوانِ بِالحیوانِ نَسِیئَةً

(یعنی غلام کی غلام اور جانور کی جانور کے بدلے ادھار پر فروخت)

واشتَرَی ابنُ عمرَ راحلةً بأربعةِ أبعِرَةً مضمونةٍ علیهِ یُوفِّیهَا صَاحِبُهَا بِالرَّبْذَةِ وقال ابن عباس قد یکونُ البعیرُ خیرًا مِنَ البَعیرَینِ واشتریٰ رافعُ بن خدیجٍ بعیرًا بِبَعیرَینِ فأعطَاهُ أحدَهمَا وقال آتیکَ بِالآخَرِ غدًا رَهْوًا إنْ شَاءَ اللهُ وقالَ ابنُ المسیبِ لَا رِبًا فی الحَیوانِ، البعیرُ بِالبعیرَینِ والشَّاةُ بِالشاتینِ إلیٰ أجلٍ وقال ابنُ سیرین لا بأسَ ببعیرٍ بِبَعیرَینِ ودِرهمٍ بدرهمٍ نسیئةً.

(عبداللہ بن عمرؓ نے ایک اونٹ چار اونٹوں کے بدلے میں خریدا تھا جن کے متعلق یہ طے ہوا تھا کہ مقام ربذہ میں وہ انہیں اسے دے دیں گے۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ کبھی ایک اونٹ دو اونٹوں کے مقابلے میں بھی بہتر ہوتا ہے۔ رافع بن خدیج نے ایک اونٹ دو اونٹوں کے بدلے میں خریدا تھا ایک تو اسے دے دیا تھا اور دوسرے کے متعلق کہا تھا کہ وہ کل ان شاء اللہ کسی تاخیر کے بغیر تمہارے حوالے کر دوں گا۔ سعید بن مسیب نے کہا کہ جانوروں میں سود نہیں چلتا ایک اونٹ دو اونٹوں کے بدلے اور ایک بکری دو بکریوں کے بدلے ادھار بیچی جا سکتی ہیں۔ ابن سیرین نے کہا کہ ایک اونٹ دو اونٹوں کے بدلے ادھار بیچنے میں کوئی حرج نہیں)۔

ابن حجر کہتے ہیں تقدیرِ کلام یہ ہے (بیع العبد بالعبد الخ) عطف عام علی الخاص کی قبیل ہے۔ عبد سے مراد (جنس من یستعبد) ہے یعنی لونڈیاں بھی اس میں شامل ہیں، اسی لئے قصہِ ام المؤمنین صفیہؓ ذکر کیا ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں کہ جمہور اس امر کے جواز کے قائل ہیں لیکن مالک نے جنس مختلف ہونے کی شرط لگائی ہے (یعنی غلام کے بدلے لونڈی ہو) احناف اور احمد نے مطلقاً منع قرار دیا ہے ان کی حجت سنن کی ثقات رجال کے ساتھ مروی حدیثِ سمرہ ہے مگر اس میں حسن کے سمرہ سے سماع میں اختلاف ہے، اس باب میں ابن عباس کی روایت بھی ہے جسے بزار اور طحاوی نے نقل کیا ہے اس کے رجال بھی ثقات ہیں مگر اس کے وصل وارسال میں اختلاف ہے، بخاری اور غیر واحد نے مرسل ہونے کو راجح کہا ہے۔ ترمذی وغیرہ کی حضرت جابر سے روایت بھی ہے مگر اس کی سند کمزور ہے عبداللہ بن امام احمد کی

زیادات المسند میں جابر بن سمرہ، اور طحاوی وطبرانی کے ہاں ابن عمر سے روایتیں بھی ہیں۔ جمہور کی دلیل عبداللہ بن عمرو کی روایت ہے کہ آنحضرت نے ایک لشکر کی تیاری کا حکم دیا تو انہوں نے شرکت کی تیاری کے ضمن میں ایک اونٹ دو اونٹوں کے بدلے بیچا اور ایسا آپ کے حکم سے کیا۔ اسے دار قطنی نے بسند قوی نکالا ہے، بخاری نے اس قصہ ام المومنین صفیہ اور آثار صحابہ سے احتجاج کیا ہے۔

(واشتري ابن عمر الخ) اسے مالک نے (نافع عن ابن عمر) کے طریق سے موصول کیا ہے۔ شافعی نے بھی مالک کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے بھی (أبو بشر عن نافع) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ مضمونة راحلة کی صفت ہے یعنی اس شرط کے ساتھ کہ مشتری کے قبضہ تک وہ بائع کی نگرانی اور ذمہ میں رہے گی۔ (وقال ابن عباس الخ) اسے شافعی نے طاوس کے طریق سے موصول کیا ہے (واشتري رافع الخ) اسے عبدالرزاق نے موصول کیا ہے (رهواً) بمعنی سہلاً یعنی سبک رفتار۔ (وقال ابن المسيب الخ) سعید کا یہ قول مالک نے زہری کے واسطہ سے نیز ابن ابی شیبہ نے بھی زہری سے ہی کسی اور واسطہ سے موصول کیا ہے۔ (وقال ابن سيرين الخ) بعض مقامات پر (ودرهم بدر همين) ہے جو خطا ہے، اسے عبدالرزاق نے ایوب عنہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ سعید بن منصور نے یونس عنہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ جانور کے بدلے جانور یداً بید یا دراہم کے بدلہ دراہم کی بیع نسیئۃ میں کوئی حرج نہیں اس امر کو مکروہ سمجھا کہ دراہم کے عوض دراہم یداً بید اور جانور کے بدلے جانور کی نسیئۃ بیع ہو۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ہمارے ہاں حیوان کی متعدد حیوانات کے بدلے بیع جائز ہے کیونکہ یہ ربوی اموال میں سے نہیں یعنی قیمی ہے مثلی نہیں لیکن نسیئۃ ہمارے ہاں جائز نہیں خواہ، دونوں طرف سے ہو یا ایک طرف سے۔ شافعی کے ہاں ایک طرف سے اگر نسیئۃ ہو تو جائز ہے ہماری دلیل ترمذی کی نقل کردہ حدیث ہے جسے انہوں نے صحیح کہا ہے کہ آنجناب بیع حیوان بحیوان نسیئۃ سے منع کیا ہے۔ (بقول ابن حجر اس کی سند کمزور ہے) شافعی اسے دونوں جانب کے ادھار پر محمول کرتے ہیں مولانا شیخ الہند اسے غیر سدید قرار دیتے ہیں کیونکہ نسیئۃ من الطرفین سے یہ حدیث تعرض نہیں کر رہی بلکہ اس حدیث میں مناط یہ ہے کہ دونوں جانب سے حیوان ہو۔ (واشتري ابن عمر الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ بظاہر بدلے میں دیئے جانے والے اونٹ موجود متعین تھے البتہ قبضہ ان کا ربذہ میں دینا طے پایا لہذا یہ تراخی فی القبض ہے، نسیئہ نہیں۔ ابن سیرین کے اثر کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ درہم کے بدلے درہم نسیئۃ، بالاجماع حرام ہے کسی نے بھی ابن سیرین کی مراد کی تشریح نہیں کی میرے نزدیک اس کی توجیہہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ ان کا قول (نسيئةً) للبعير والبعيرين سے متعلق ہے نہ کہ بیع صرف سے، وہ مطلقاً ہے، اس میں درہم کے بدلے درہم کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں، یہ توجیہہ اس امر سے بہتر ہے کہ ان کے قول کو اجماع کے خلاف قرار دیا جائے۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن ثابت عن أنس رضي الله عنه قالَ

كانَ في السَّبْيِ صفِيَّةُ فصارَتْ إلىٰ دِحيةَ الكلبيِّ ثمَّ صارتْ إلَى النبيِّ ﷺ

انسؓ نے بیان کیا کہ قیدیوں میں حضرت صفیہؓ بھی تھیں پہلے تو وہ دحیہ کلبیؓ کو ملیں پھر نبی کریم ﷺ کے نکاح میں آئیں۔

یہاں مختصراً نقل کی ہے اس کے بعض طرق میں مذکور ہے کہ حضرت صفیہ کو ان سے سات سروں کے بدلے خریدا تھا، اسے مسلم نے حماد بن ثابت کے حوالے سے نقل کیا ہے، بخاری کی ایک اور سند سے روایت میں آئے گا کہ آپ نے دحیہ سے کہا تھا (خذ جارية من السبي غيرها)۔ (یعنی اس کے عوض قیدی خواتین میں سے کوئی اور لڑکی لے لو) ابن بطال لکھتے ہیں بدلے میں غیر متعین جاریہ

دینا کہ جسے وحیہ پسند کرلیں، یہ امر (بيع جارية بجارية نسيئة) کے مترادف ہے، تفصیلی بحث غزوہ خیبر میں ہوگی۔ اسے مسلم اور نسائی نے (النکاح) میں ذکر کیا ہے۔

بابُ بَيْعِ الرَّقِيقِ (غلاموں کی خرید وفروخت)

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهرى قالَ أخبرنى ابن مُحَيريز أنَّ أبا سعيد الخدرى رضى الله عنه أخبره أنه بينَمَا هوَ جالِسٌ عندَ النبيِّ ﷺ قالَ يَا رسولَ اللهِ إنَّا نُصِيبُ سَبْياً فنُحِبُّ الأثمانَ فكيفَ ترىٰ فى العَزْلِ؟فقالَ أوَ إنَّكُم تفعَلُونَ ذلكَ؟ لا عليكَ أن لا تَفعلُوا ذٰلكُم فإنَّها لَيسَتْ نَسَمةٌ كَتَبَ اللهُ أن تَخرُجَ إلا هِيَ خارجةٌ

ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر تھے کہ آپ سے پوچھا یا رسول اللہ لڑائی میں ہم لونڈیوں کے پاس جماع کے لئے جاتے ہیں ہمارا ارادہ انہیں بیچنے کا بھی ہوتا ہے تو آپ عزل کر لینے کے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ اس پر آپ نے فرمایا اچھا تم لوگ ایسا کرتے ہو؟ اگر تم ایسا نہ کرو پھر بھی کوئی حرج نہیں اس لئے کہ جس روح کی بھی پیدائش اللہ تعالیٰ نے قسمت میں لکھ دی ہے وہ پیدا ہو کر ہی رہے گی۔

(فنحب الأثمان سے ترجمہ پر دلالت ہے) عبارت سے توھّم ہوتا ہے کہ سائل وہ خود تھے مگر ایسا نہیں بلکہ سیاق میں کچھ کلام محذوف ہے جس کا تبیُّن نسائی کی (منصور عن أبى اليمان) شیخ بخاری سے روایت میں ہوتا ہے اس میں ہے کہ ایک انصاری نے آ کر یہ سوال کیا، اس بارے بحث آگے آئے گے (یہ حدیث کتاب النکاح میں گزر چکی ہے)۔

بابُ بيعِ المُدَبَّر (بیع مدبر)

مدبر وہ غلام جس سے مالک نے وعدہ کیا کہ میری موت کے بعد تو آزاد ہے چونکہ دبرالحیاۃ (زندگی کے بعد) ہے اس سے یہ نام پڑا یا اس وجہ سے کہ اس کے فاعل نے اپنی دنیا و آخرت کی تدبیر کی (سنوار لیا) دنیا اس طرح کہ خدمت کے لئے غلام حاضر ہے، آخرت اس طرح سے کہ عتق کا ثواب حاصل کرنے کا بندوبست کر لیا۔ صغانی اور نسفی کے نسخوں میں یہ ترجمہ موجود نہیں اور یہ احادیث سابقہ باب کے ساتھ ملحق ہیں

علامہ انور لکھتے ہیں کہ امام بخاری نے بیع مدبر کے جواز پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے حالانکہ یہ اشارہ بھی دیتے ہیں کہ اس مدبر کی بیع تعزیزاً تھی اس کا تقاضہ ہے کہ مدبر کی بیع ان کے ہاں جائز نہ ہونا چاہئے چنانچہ یہ کہنا ممکن ہے کہ اصلاً بیع مدبر کے جواز کے قائل ہیں تعزیر یہ تھی کہ خود اسے بیچا اس سے استفسار کئے بغیر، پہلے ذکر ہوا ہے کہ دار قطنی کے نزدیک یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بیع دراصل اجارہ ہو۔

حدثنا ابن نمير حدثنا وكيع حدثنا إسماعيل عن سلمة بن كُهَيل عن عطاء عن جابر رضى الله عنه قال باعَ النبيُّ ﷺ المُدَبَّرَ حضرت جابرؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے مدبر غلام بیچا تھا۔

اسماعیل سے مراد ابن ابی خالد ہیں، یہ اور ان کے شیخ سلمہ صغار تابعین میں سے ہیں۔ (باع النبى الخ) ابن ماجہ اور

احمد نے بھی وکیع کے طریق سے اسی طرح مختصرا ہی نقل کیا ہے مگر احمد نے سفیان و اسماعیل، دونوں کے حوالہ سے سلمہ سے نقل کیا ہے، اسماعیلی نے (أبو بکر بن خلاد عن وکیع) کے طریق سے یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ اس مدبر غلام کے آقا کے ذمہ قرض تھا اس کے باوجود اس نے اپنے غلام کو مدبر بنالیا جس پر آنحضرت نے آٹھ سو درہم میں اسے بیچ دیا۔ بخاری نے بھی الاحکام میں ابن نمیر ہی کے حوالے سے مگر وہاں وہ وکیع کی بجائے محمد بن بشر سے روایت کرتے ہیں، یہی تفصیل ذکر کی ہے آخر میں ہے پھر یہ آٹھ سو درہم اس کے مالک کو بھجوا دیئے۔ وہاں ترجمہ کا عنوان ہے (بیع الإمام علی الناس أموالھم) ترجمہ میں یہ بھی ذکر کیا کہ آپ نے نعیم بن نحام کو بھی مدبر غلام فروخت کیا تھا اس سے ان کا اشارہ مسلم، ابوداؤد اور نسائی کی (أیوب عن أبی الزبیر عن جابر) کے طریق سے روایت کی طرف ہے جس میں ہے کہ ایک انصاری صحابی جنہیں ابو مذکور کہا جاتا تھا، نے اپنا غلام یعقوب اپنے بعد آزاد کر دیا اور اس کے سوا ان کا کوئی اور مال نہ تھا تو آنجناب نے غلام کو طلب کیا اور فرمایا کون اسے خریدے گا؟ چنانچہ نعیم بن نحام نے آٹھ سو درہم میں خرید لیا جنہیں ابو مذکور کے حوالے کر دیا۔

(بیع المزایدۃ) میں عطاء کے حوالے سے یہی روایت گذر چکی ہے۔ اس روایت کو اسماعیلی اور نسائی نے بھی نقل کیا ہے سب میں یہی ہے کہ مالک کی زندگی میں فروخت کیا تھا۔ صرف شریک نے سلمہ بن کہیل سے اسی سند کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ مالک کی وفات کے بعد یہ واقعہ پیش آیا تھا کہ اس نے ترکہ میں ایک مدبر غلام اور قرض چھوڑا تھا تو آنجناب نے قرض کی ادائیگی کے لئے آٹھ سو درہم میں غلام فروخت کر دیا، اسے دارقطنی نے روایت کیا ہے۔ اپنے شیخ ابوبکر نیشاپوری سے نقل کرتے ہیں کہ یہ شریک کی غلطی ہے۔ ابن حجر کے بقول شریک جب قاضی بنے تو حافظہ متغیر ہو گیا تھا چنانچہ اس تغیر سے قبل کئی رواۃ نے بغیر موت کے ذکر کے یہ روایت نقل کی ہے چنانچہ احمد نے اسود بن عامر عن شریک سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں (ان رجلا دبر عبداً له وعليه دين فباعه النبیﷺ فی دَين مولاه)۔

ان تمام مذکورہ طرق میں قیمت آٹھ سو درہم ہی ہے مگر ابوداؤد نے (ھشیم عن اسماعیل) کے طریق سے سات سو یا نو سو ذکر کیا ہے۔ وکیع کی اس حدیث باب میں ایک اور سند بھی ہے جسے ابن ماجہ نے ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے (أبو عبدالرحمن أدرمی عن وکیع عن أبی عمرو بن العلاء عن عطاء) ابوداؤد کی (أوزاعی عن عطاء) سے روایت کے آخر میں یہ اضافہ بھی ہے (أنت أحق بثمنه والله أغنی عنه)۔ (کہ تم اس کی قیمت کے زیادہ حقدار ہو اللہ اسی سے غنی ہے، اس لئے کہ ان کے ذمہ قرض تھا)۔ اسے ابوداؤد نے (العتق)، ابن ماجہ نے (الأحکام) جب کہ نسائی نے (العتق، البیوع اور القضاء) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا سفيان عن عمرو سمع جابر بن عبدالله رضی الله عنهما يقول باعَهُ رسولُ اللهِﷺ۔ (ایضاً)

سند میں سفیان بن عیینہ اور عمرو بن دینار ہیں۔ (باعه الخ) ابوبکر بن ابی شیبہ نے سفیان کے حوالے ہی سے روایت کے آخر میں یہ جملہ بھی ذکر کیا ہے (یعنی المدبر) مسلم نے (اسحاق بن ابراہیم اور ابو بکر ابن ابی شیبة عن سفیان) کے حوالے سے تفصیلی روایت ذکر کی ہے، اس میں ہے کہ وہ قبطی غلام تھا، ابن زبیر کی خلافت کے پہلے برس میں فوت ہو گیا۔

قرطبی وغیرہ لکھتے ہیں کہ بالاتفاق تدبیر مشروع ہے، لیث وزفر کے سوا سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ یہ ثلث مال سے ہونا چاہئے ان دونوں کے نزدیک راس المال سے بھی جائز ہے۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ معاہدہ، لازم النفاذ ہو گا یا جائز؟ جو لازم کہتے

ہیں وہ سوائے عتق کے ہر قسم کے تصرف سے منع کرتے ہیں، جائز کہنے والوں کے ہاں تصرف جائز ہے، پہلی رائے مالک، اوزاعی اور کوفیوں کی ہے جبکہ دوسری شافعی اور اہل الحدیث کی، ان کی دلیل یہی حدیث باب ہے یہ بھی کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ اس غلام کو آزاد کر دینا، بالاتفاق اسے فروخت کرنا جائز ہے اور عقدِ مدبر بھی وصیت ہی کے مفہوم میں ہے۔ لیث نے بیع مدبر کے جواز کو ضرورت کے ساتھ مقید کیا ہے (جیسا کہ اس حدیث میں ہے کہ چونکہ مالک کے ذمہ قرض تھا اس لئے آنجناب نے اس غلام کو فروخت کیا گویا معاہدۂ تدبیر کالعدم قرار دیدیا) وگرنہ مکروہ ہے، احمد کا مشہور مذہب بھی یہی ہے امام مالک سے دوسری رائے بھی منقول ہے۔ بعض نے یہ دعوی کیا ہے کہ آپ نے غلام کو فروخت نہ کیا تھا بلکہ اس کی خدمات کرایہ پر حوالے کی تھیں ان کی دلیل دارقطنی کی ثقات رجال کے ساتھ نقل کردہ روایت ہے جسے ابن فضیل نے (عبدالملك عن عطاء عن جابر) سے نقل کیا ہے، اس میں ہے کہ آنجناب نے فرمایا (لا بأس ببيع خدمة المدبر) البتہ اس کے وصل وارسال کی بابت اختلاف ہے بفرض صحت اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ نعیم بن نحام کے اس مذکورہ واقعہ میں مدبر غلام کی بھی خدمات بھی فروخت کی گئیں۔

حدثني زهير بن حرب حدثنا يعقوب حدثنا أبي عن صالح قال حدثَّ ابن شهاب أنَّ عبدَ الله أخبره أن زيد بن خالد و أبا هريرة رضى الله عنهما أخبراهُ أنهما سمعَا رسولَ اللهِ ﷺ يسألُ عن الأمَةِ تَزنِيْ ولَمْ تُحصَنْ قال اجْلِدُوهَا ثمَّ إنْ زَنَتْ فاجْلِدُوهَا ثمَّ بيعُوهَا بعدَ الثالثةِ أو الرابعةِ

یعقوب کے والد ابراہیم بن سعد ہیں۔ (باب بيع الزاني) کے تحت اس کا ترجمہ و مباحث گزر چکے ہیں اس ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت یہ بنتی ہے کہ بیع اَمت کے اس عمومی حکم میں مدبرہ بھی شامل ہے۔

حدثنا عبد العزيز بن عبد الله قال أخبرني الليث عن سعيد بن أبيه عن أبي هريرة رضى الله عنه قال سمعتُ النبيَّ ﷺ يقولُ إذَا زنتْ أمةُ أحدِكُمْ فتَبيَّنَ زِناهَا فَلْيَجْلِدْهَا الحدَّ ولا يُثَرِّبْ عليهَا ثمَّ إنْ زنَتْ فليجلدْهَا الحدَّ ولا يُثَرِّبْ عليهَا ثمّ إنْ زنتِ الثالثةَ فتبينَّ زناهَا فليبعْهَا ولَوْ بِحَبلٍ مِنْ شَعَرٍ۔ (ایضاً)

سعید اپنے والد ابوسعید کیسان سے راوی ہیں۔

بابُ هَلْ يُسافِرُ بِالجَارِيةِ قبلَ أنْ يَستَبْرِئَهَا

(کیا۔ نئی خرید کردہ۔ لونڈی کے ساتھ استبرائے رحم سے قبل سفر کر سکتا ہے؟)

ولَمْ يرَ الحسنُ بأسًا أن يُقَبِّلَهَا أوْ يُباشِرَهَا وقالَ ابنُ عمرَ رضى الله عنهما إذَا وُهبتِ الوليدةُ التّي تُوطَأُ أو بِيعَتْ أو عُتِقَتْ فليُستَبرَأْ رَحِمُهَا بِحَيضةٍ ولَا تُستَبرَأُ العَذراءُ وقال عطاءٌ لا بأسَ أن يُصِيبَ مِنْ

جاريته الحامل ما دون الفرج وقال الله تعالىٰ ﴿إلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَاجِهِمْ أَوْمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[المومنون:٦]

بقول حسن تقبیل اور ساتھ۔بغیر جماع کے۔ساتھ لیٹنے میں حرج نہیں۔ابن عمرؓ نے کہا کہ جب ایسی لونڈی جس سے وطی کی جا چکی ہے، ہبہ کی جائے یا بیچی جائے یا آزاد کی جائے تو ایک حیض تک اس کا استبراء رحم کرنا چاہئے اور کنواری کے لئے استبراء رحم کی ضرورت نہیں ہے۔عطاء نے کہا کہ اپنی حاملہ باندی سے شرمگاہ کے سوا باقی جسم سے فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔اللہ تعالیٰ نے سورہ مومنون میں فرمایا ''مگر اپنی بیویوں سے اور باندیوں سے''۔

سفر کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ اثنائے سفر زیادہ امکان ہے کہ ملامست یا مباشرت ہو۔(ولم یر الحسن الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے یونس بن عبید عنہ کے طریق سے موصول کیا ہے یہ بھی ذکر کیا کہ ابن سیرین اسے مکروہ سمجھتے تھے عبدالرزاق نے ایک اور حوالہ سے حسن سے نقل کیا ہے کہ (استبرائے رحم یعنی اس امر کی تحقیق کہ وہ پہلے سے حاملہ تو نہیں، اس غرض سے ایک ماہ کا انتظار کیا جاتا تھا کہ اگر حیض آ گیا تو یہ عدم حمل کی علامت ہوگی) ما دون الفرج قرب اختیار کر سکتا ہے۔(و قال ابن عمر الخ) ان کا پہلا قول ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔(ولا تستبرأ العذراء) اسے بھی عبدالرزاق نے (أيوب عن نافع عنه) سے موصول کیا ہے گویا ان کا خیال تھا کہ بکارت عدم حمل و عدم جماع کی نشانی ہے، ابن حجر لکھتے ہیں کسی ممکنہ شائبہ کے مدنظر اس کا بھی استبراء کیا جائے اسی لئے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہے اس کا بھی استبراء کیا جاتا ہے۔(وقال عطاء الخ) ابن تین کہتے ہیں اگر حامل سے ان کی مراد آقا سے حمل کا استقرار ہے تب یہ کلامِ فاسد ہے کیونکہ اس کے لئے جماع میں کوئی رکاوٹ نہیں اگر کسی اور سے ہے تو اس میں اختلاف ہے ابن حجر کے بقول یہی دوسرا معنی مراد ہونا قرینِ قیاس ہے اسی لئے (ما دون الفرج) کے ساتھ مقید کیا ہے۔آیت کے ساتھ وجہِ استدلال یہ ہے کہ اس میں تمام وجوہ سے استمتاع کی اجازت ہے، جماع دلیل کے سبب خارج ہوا باقی اپنے اصل پر قائم ہے۔

علامہ رقم طراز ہیں کہ ہمارے نزدیک اس کے ساتھ سفر جائز ہے البتہ جماع یا اس کے دواعی جائز نہیں جیسا کہ ابن عمر کا موقف ہے یہی تمام علماء کا موقف ہے۔عذراء کی بابت ان کا موقف ہے کہ اسکے استبراء کی ضرورت نہیں ہمارے نزدیک بھی ایسا ہی ہے، شافعیہ اصول فقہ میں لکھتے ہیں کہ کوئی شرعی حکم خالی از حکمت نہیں ہو سکتا ان کی اس سے مراد یہ ہے کہ کسی نوع حکمت سے خالی نہیں یہ نہیں کہ یہ حکمت اس نوع کی تمام جزئیات میں موجود ہوگی۔شارح الوقایہ نے اس کی مزید توضیح کرتے ہوئے اس نوع سے مراد نوع منضبط قرار دیا ہے، نوعِ منتشر ممکن ہے کہ خالی از حکمت ہو۔کہتے ہیں کہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ عذراء کے استبرائے رحم کی بات حکمت سے خالی ہے کیونکہ وہ حامل ہو ہی نہیں سکتی اور لازم نہیں کہ حکمت حقیقۃً متحقق ہو، تقدیراً بھی ہو سکتی ہے۔لکھتے ہیں کہ مجھے یہ جواب پسند نہیں عذراء کا حمل بھی ممکن ہے جیسا کہ قاضی خان میں ہے وہ اس طرح کہ کوئی شخص اپنی زوجہ بکر سے بوس و کنار کر رہا تھا تو اس کا پانی اس کے رحم کے ساتھ چپک گیا (یعنی جماع ہوئے بغیر) پردہ بکارت تو ہاتھ کے ساتھ بھی زائل کیا جا سکتا ہے (ایک جاننے والے نے بتلایا کہ ان کے علاقے میں ایک کنواری لڑکی جو بدکردار بھی نہ تھی حاملہ ہو گئی اہلِ خانہ کے لئے یہ ایک دھچکہ تھا وہ خود بھی نہایت مضطرب و پریشان تھی ایک حکیم دانا نے عقدہ کشائی کی کہ کسی ایسی جگہ قضائے حاجت کے لئے بیٹھی ہے جہاں کسی مرد نے پیشاب کیا تھا تو مخصوص جراثیم رحم میں داخل ہو گئے جو حمل کا سبب بنے۔اللہ اعلم)۔کہتے ہیں اگر یہ مسئلہ شیخ کے ذہن میں ہوتا تو اس بعید تاویل کا سہارا نہ لیتے جس کے سبب مخالفین کو ہم پر طعن کا موقع ملا۔

حدثنا عبد الغفار بن داود حدثنا يعقوب بن عبد الرحمن عن عمرو بن أبي عمرو عن أنس بن مالك رضي الله عنه قالَ قَدِمَ النبيُّ ﷺ خيبرَ فلمَّا فَتحَ اللهُ عليهِ الحِصنَ ذُكِرَ لهُ جَمالُ صفِيَّةَ بنتِ حُيَيِّ بنِ أخطبَ وقدْ قُتِلَ زوجُهَا وكانتْ عَروسًا فاصْطَفَاهَا رسولُ اللهِ ﷺ لِنفسِهِ فخَرجَ بِهَا حتى بلَغْنَا سَدَّ الرَّوحاءِ حَلَّتْ فَبَنىٰ بِهَا ثمَّ صَنَعَ حَيْسًا في نِطعٍ صغيرٍ ثمَّ قالَ رسولُ اللهِ ﷺ آذِنْ مَنْ حَولَكَ فكانتْ تلكَ وليمةَ رسولِ اللهِ ﷺ علىٰ صفيةَ ثمَّ خَرجْنَا إلى المدينةِ قالَ فرأيتُ رسولَ اللهِ ﷺ يُحَوِّي لَهَا وراءَهُ بِعَباءَةٍ ثمَّ يَجلِسُ عندَ بعيرِهِ فيَضَعُ رُكْبَتَيهِ فتَضَعُ صفيةُ رجلَهَا علىٰ رُكبَتِهِ حتىٰ تَركَبَ

انسؓ بن مالک نے بیان کیا جب نبی کریم ﷺ خیبر تشریف لائے اور اللہ تعالیٰ نے قلعہ فتح کر دیا تو آپ کے سامنے صفیہ بنت حیی بن اخطب کے حسن کی تعریف کی گئی ان کا شوہر قتل ہوگیا تھا وہ خود ابھی دلہن تھیں پس رسول اللہ ﷺ نے انہیں اپنے لئے پسند کرلیا پھر روانگی ہوئی جب آپ سدالروحاء پہنچے تو پڑاؤ ہوا اور آپ نے وہیں ان کے ساتھ خلوت کی پھر ایک چھوٹے دسترخوان پر حیس تیار کر کے رکھوا دیا اور صحابہ سے فرمایا کہ اپنے قریب کے لوگوں کو ولیمہ کی خبر کردو صفیہؓ کے ساتھ نکاح کا یہی ولیمہ رسول اللہ ﷺ نے کیا تھا پھر جب ہم مدینہ کی طرف چلے تو میں نے دیکھا کہ آپ نے عباء سے صفیہؓ کے لئے پردہ کرایا اور اپنے اونٹ کو پاس بٹھا کر اپنا ٹخنہ بچھا دیا صفیہؓ اپنا پاؤں آپ کے ٹخنے پر رکھ کر سوار ہوگئیں۔

اس پر مفصل بحث المغازی میں ہوگی، یہاں محلِ ترجمہ (حتی بلغنا سد الرو حاء الخ) کا جملہ ہے کیونکہ (حلت) سے مراد حیض سے طہر ہے، بیہقی نے ذرا کمزور سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ آپ نے حضرت صفیہ کے حیض کا انتظار برائے استبراء کیا تھا۔ مسلم نے جو (ثابت عن أنس) کے طریق سے نقل کیا ہے کہ آپ نے حضرت صفیہ کو ام سلیم کے پاس چھوڑا تھا تا کہ عدت پوری ہو، تو حماد جو اس کے ثابت سے راوی ہیں، کو اس کے مرفوع ہونے میں شک ہے بظاہر یہ بات محلِ نظر ہی ہے کیونکہ آپ نے ان کے ساتھ بناء خیبر کے فوراً بعد واپسی کے سفر میں فرمائی، اتنی کم مدت میں عدت پوری نہیں ہوسکتی یہ بھی نقل نہیں کیا گیا کہ وہ حاملہ تھیں کہ حیض سے طہور آنے پر عدت پر محمول کیا جا سکے۔ اس باب میں ابوسعید کی صریح مرفوع روایت ہے کہ حاملہ سے وطی نہ کی جائے حتی کہ وضع حمل ہو اور نہ غیر حاملہ سے حتی کہ ایک حیض آجائے، آپ نے یہ بات اوطاس کی قیدی خواتین کے بارہ میں کہی تھی اس حدیث کو ابوداؤد وغیرہ نے نقل کیا ہے، یہ صحیح کی شرط پر نہیں۔

بابُ بيعِ المَيتةِ والأصنامِ (مردار اور بتوں کی بیع)

اس کی حرمت، میتہ جس کی زندگی (زكاة شرعية)۔ (یعنی شرعی طریقہ کے بغیر) ختم ہوئی ہو، ابن منذر وغیرہ نے بیعِ میتہ کی حرمت پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے البتہ مچھلی اور مینڈک اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اصنام صنم کی جمع ہے بقول جوھری صنم اور وثن ایک ہی شئ ہے دوسروں کے نزدیک وثن وہ جس کا جثہ ہو اور صنم جو مصوَّر ہو تو دونوں کے مابین عموم وخصوص من وجہ ہے، اگر مصور ہے تو وہ وثن بھی ہے اور صنم بھی۔

حدثنا قتيبه حدثنا اليث عن يزيد بن أبي حبيب عن عطاء بن أبي رباح عن جابر بن عبد الله رضى لله عنهما أنه سمعَ رسولَ اللهِ ﷺ يقولُ وهوَ بِمَكَةَ عامَ الفتحِ إنَّ اللهَ و رسولَهُ حرَّمَ بيعَ الخمرِ والمَيْتةِ والخنزيرِ والأصنامِ فقِيْلَ يَا رسولَ اللهِ أرأيتَ شُحومَ الميتةِ فإنَّهُ يُطلىٰ بِهَا السُّفُنُ و يُدهَنُ بهَا الجُلودُ ويَستَصبحُ بِها النَّاسُ فقالَ لا هوَ حرامٌ ثمَّ قالَ رسولُ اللهِ ﷺ عندَ ذلكَ قاتلَ اللهُ اليهودَ إنّ اللهَ لَمَّا حرَّمَ شُحُومَهَا جَملُوهُ ثمّ باعُوهُ فأكَلُوا ثمنَهُ وقالَ أبو عاصمٍ حدثنا عبد الحميد حدثنا يزيدُ كتبَ إلىَّ عطاءٌ سمعتُ جابرًا رضى اللهُ عنهُ عنِ النبيِّ ﷺ

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فتح مکہ کے سال، رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ بے شک اللہ نے اور اس کے رسول ﷺ نے شراب، مردہ جانور اور بتوں کو فروخت کرنا حرام کر دیا ہے لوگوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ مردہ جانور کی چربی کے بارے میں آپ کیا ارشاد فرماتے ہیں اس لئے کہ وہ کشتیوں میں لگائی جاتی ہے اور کھالیں اس سے چکنی کی جاتی ہیں اور لوگ اس سے چراغ جلاتے ہیں تو آپ نے فرمایا نہیں، وہ بھی حرام ہے اس کے بعد اس وقت آپ نے فرمایا کہ اللہ یہود کو غارت کرے جب اللہ نے چربی ان پر حرام کر دی تو انہوں نے چربی کو پگھلا کر فروخت کیا اور اس کی قیمت کھا گئے۔

حدیث کے آخر میں معلق روایت میں وضاحت کی ہے کہ یزید نے اس حدیث کو عطاء سے براہ راست نہیں سنا بلکہ انہوں نے لکھ کر بھیجی، یزید کی اس میں ایک اور سند بھی ہے جسے ابو حاتم نے العلل میں ذکر کیا ہے اور وہ ہے (حاتم بن اسماعیل عن عبدالحمید بن جعفر عن یزید بن أ بی حبیب عن عمرو بن الولید عن عبداللہ بن عمرو بن العاص) ابن ابی حاتم کہتے ہیں میں نے اس بارے میں والد صاحب سے پوچھا، کہنے لگے اسے محمد بن اسحاق نے یزید عن عطاء سے روایت کیا ہے، اور یزید نے عطاء سے سماع نہیں کیا اور نہ ہی کسی مصری راوی کو جانتا ہوں جس نے یزید سے (اس دوسری سند کے ساتھ) روایت میں عبدالحمید بن جعفر کی متابعت کی ہو پس اگر انہوں نے یاد رکھا ہے تو صحیح ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں عبدالحمید پر اس میں اختلاف کیا گیا ہے، ابو عاصم نے ان سے روایت کرتے ہوئے یزید سے روایت کرنے والے دوسرے رواۃ کی موافقت کی ہے لہٰذا حاتم بن اسماعیل کی یہ مذکورہ روایت شاذ ہے۔

(عن جابر) احمد کی (حجاج بن محمد عن الليث) سے روایت میں ہے کہ میں نے جابر سے مکہ میں سنا (عام الفتح) ممکن ہے تحریم اس سے قبل ہی ہو چکی ہو وہاں مزید ابلاغ کی خاطر اس کا اعادہ فرمایا۔ (إن الله ورسوله حرم) صحیحین کی روایت میں اسی طرح مفرد کے صیغہ کے ساتھ ہے اصلاً (حرما) ہونا چاہئے تھا۔ قرطبی لکھتے ہیں یہ تأدب ہے آنجناب نے تأدباً تثنیہ کا صیغہ استعمال نہیں فرمایا بہر حال بعض طرق میں (ورسوله) نہیں ہے۔ ابن مردویہ کی دوسرے واسطہ کے ساتھ لیث سے روایت میں (حرما) ہے پھر حمر اھلیہ کے اکل سے نہی کی بابت حضرت انس کی روایت میں ہے (إن الله ورسوله ينهيا نكم) جبکہ نسائی کی اسی روایت میں (ينها كم) ہے تو تحقیق یہ ہے کہ اس جیسے اسلوب میں إفراد کا استعمال بھی صحیح ہے چونکہ نبی کا حکم اللہ کا حکم ہی ہوتا ہے لہٰذا مفرد صیغہ کا استعمال بھی صحیح ہے، قرآن میں اس کی نظیر یہ آیت ہے (والله ورسوله أحق أن يرضوه)

(فقیل یا رسول اللہ) سائل کا نام معلوم نہیں ہو سکا۔ (أرأیت شحوم الخ) ان منافع کا ذکر کرنے سے ان کی مراد یہ تھی کہ کیا ان کی بیع حلال ہے؟ (فقال لا الخ) آپ کا جواب تھا کہ نہیں بلکہ حرام ہے شافعی اور ان کے اتباع اس سے حرمت بیع مراد لیتے ہیں جب کہ اکثر علماء کے نزدیک اس سے تحریم انتفاع مراد ہے (یعنی بیع منع نہیں) ان کے نزدیک مردار کی صرف اس چیز سے انتفاع جائز ہوگا جو دلیل سے ثابت ہے مثلاً جلدِ مدبوغ۔ اشیائے طاہرہ اگر متنجس ہو جائیں تو ان سے انتفاع میں اختلاف ہے جمہور کے ہاں جائز ہے، احمد اور ابن ماجشون کے نزدیک منع ہے۔ خطابی نے انتفاع پر اس امر سے استدلال کیا ہے کہ اگر کسی کا جانور مر جائے تو بالا جماع اس کا گوشت شکاری کتوں کو کھلایا جا سکتا ہے اسی طرح مردار کی چربی کے ساتھ کشتی یا سمندری جہاز کو رنگنا (یا اس قسم کا کوئی اور استعمال) جائز ہے۔

(ثم قال رسول الخ) ابن حجر لکھتے ہیں کہ سیاق اس امر کی تائید کرتا ہے کہ (ھو حرام) سے مراد حرمت بیع ہے نہ کہ انتفاع۔ احمد اور طبرانی نے ابن عمر کے حوالے سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ بنی اسرائیل کیلئے ویل، جب شحوم ان پر حرام کی گئیں تو انہوں نے (باعوھا فأکلو ثمنھا)۔ (ان کی بیع شروع کر دی اور قیمت کھائی) آگے فرمایا (و کذلك ثمن الخمر علیکم حرام)۔

(وقال أبو عاصم الخ) عبدالحمید سے مراد ابن جعفر ہیں۔ ابو عاصم امام بخاری کے شیوخ میں سے ہیں اس طریق کو احمد نے ابو عاصم کے حوالے سے ہی موصول کیا ہے جبکہ مسلم نے (أبو موسی عن أبی عاصم) کے حوالے سے، انہوں نے سیاق نقل نہیں کیا بلکہ لکھا (مثل حدیث اللیث) ان کی مراد اصلِ حدیث سے ہے، احمد کے سیاق میں ہے کہ رسول اللہ نے عام الفتح فرمایا اللہ تعالیٰ نے خنزیر، میتہ، شراب اور اصنام کی بیع حرام قرار دی ہے ایک شخص نے پوچھا (فما تری فی بیع شحوم المیتة؟) تو ظاہر ہوا کہ بیع کے بارہ میں سوال تھا جس پر آپ نے یہود کا حوالہ دیتے ہوئے جواب دیا۔ اس کی مزید تائید ابو داؤد کی ابن عباس سے روایت میں ملتی ہے جس میں ہے کہ رکن کے پاس کھڑے، یہود کا حوالہ دے کر یہ بات فرمائی اور مزید کہا (ان اللہ إذا حرم علی قوم أکل شیء حرم علیھم ثمنہ)۔ (یعنی اللہ جب کسی قوم پر کسی چیز کا کھانا حرام کرتا ہے تو اس کی قیمت۔ یعنی اس کا بیچنا۔ بھی حرام ہوتی ہے)۔ علماء کہتے ہیں کہ مردار، شراب اور خنزیر کی حرمتِ بیع کی علت نجاست ہے جو ہر نجاست کی طرف متعدی ہے البتہ مالک سے مشہور قول خنزیر کی طہارت ہے (یعنی اس کا جسم پاک ہے چھونے سے ہاتھ پلید نہیں ہو جاتا) جبکہ بیعِ اصنام کی تحریم کی علت، مباح منفعت کا عدم ہے۔ اسے توڑ کر اس کے اجزاء فروخت کرنا شافعیہ وغیرہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ اکثر کے نزدیک ایسا کرنا بھی ناجائز ہے یعنی وہ نہی کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔ بظاہر ان کی بیع سے نہی مبالغہ کے طور پر ہے تا کہ ان سے تنفیر ہو۔ انہی کے ساتھ صلیب بھی ملحق ہے، چونکہ نصاریٰ اس کی تعظیم کرتے ہیں لہذا اس کا بنانا اور بیچنا بھی منع ہوگا۔ بعض علماء کے نزدیک مردار کے وہ اجزاء حرام نہیں جن میں حیات حلول نہیں کرتی۔ مثلاً بال، صوف، وبر، تو انہیں بیچنا، خریدنا جائز ہے۔ اکثر مالکیہ اور حنفیہ کی یہی رائے ہے بعض نے دانت، سینگ، ھڈی اور کھر کی بیع بھی جائز قرار دی ہے۔ حسن، لیث اور اوزاعی بالوں کی نجاست کے قائل ہیں مگر ان کے نزدیک دھونے سے یہ پاک ہو جائیں گے گویا یہ ان کے نزدیک نجس عین نہیں بلکہ مردار کی رطوبت وغیرہ لگنے کے سبب وقتی نجاست تھی جو دھونے سے دور ہو گئی۔ ابن قاسم کہتے ہیں کہ ہاتھی کے دانت بھی اسی طرح دھونے سے پاک ہو جائیں گے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہمارے نزدیک استعمال حرام ہے جب کہ شافعی حرمتِ بیع کے قائل ہیں، کہتے ہیں ظاہرِ حدیث ہمارے لئے حجت ہے کیونکہ سائل نے تطلیہ سفن، (جہازوں کو رنگنا) ادھان (مالش کرنا) اور استصباح (روشنی کرنے کیلئے) کا ذکر کیا جو

استعمالات ہیں، جوابا آپ نے فرمایا (ھو حرام) کہتے ہیں مردار کی چربی کسی طور بھی استعمال نہیں کی جاسکتی۔ وہ دھن جونجس نہیں البتہ متنجس ہوا تو اسے مسجد کے باہر روشنی کیلئے استعمال کیا جاسکتا ہے، مسجد کے اندر نا جائز ہے۔

بابُ ثَمنِ الکَلبِ (کتافروشی)

ابن حجر لکھتے ہیں اس ترجمہ کے تحت دو احادیث لائے ہیں، حدیثِ ابی مسعود جس میں ثمن کلب، مہرِ بغی اور حلوانِ کاھن سے نہی کا ذکر ہے دوسری حدیثِ ابی جحیفہ جس میں ثمن دم، ثمنِ کلب اور کسبِ اَمت کا ذکر ہے، یہ دونوں حدیث چار یا پانچ احکام پر مشتمل ہیں اگر کسب امت اور مہر بغی ایک ہی شئی قرار دیں تو چار احکام ہیں وگرنہ پانچ۔ جہاں تک ثمنِ کلب ہے تو بظاہر اس سے مراد تحریم بیع ہے اور یہ عموم ہے، کلبِ معلم (یعنی شکاری کتا) اور عام کتا، دونوں کو شامل ہے اس سے یہ مستلزم ہے کہ اگر کسی نے کسی کے کتے کا اتلاف کر دیا تو اسکے ذمہ کوئی قیمت نہیں، جمہور کی یہی رائے ہے مالک قیمت کی ادائیگی کا کہتے ہیں البتہ ان کے نزدیک بھی اس کی بیع جائز نہیں ان سے ایک قول جمہور کے قول کی مثل بھی ہے۔ ابوحنیفہ کے نزدیک کتے کی خرید وفروخت جائز ہے اور اتلاف پر قیمت بھی واجب ہے مالک سے بھی تیسرا قول یہی ہے۔ عطاء اور نخعی کے ہاں شکاری کتے کی بیع حلال ہے دوسروں کی نہیں۔ ابوداؤد نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا ہے کہ آپ نے ثمنِ کلب سے منع فرمایا اور کہا اگر کوئی اس کی قیمت طلب کرتا آئے تو اس کی کف مٹی سے بھر دو، اس کی سند صحیح ہے۔ شافعی کے نزدیک تحریم بیع کی علت اس کی نجاستِ مطلق ہے جو معلم وغیر معلم دونوں قسم کے کتوں میں ہے۔ دوسروں کے نزدیک جو اس کے نجس العین ہونے کے قائل نہیں، علت اسے گھروں میں نہ رکھنا بلکہ قتل کر دینے کا حکم ہے اس لئے شکاری کتے کا یہ حکم نہیں کیونکہ اسے رکھنے اور پالنے سے منع نہیں کیا گیا، اس کی دلیل نسائی کی حدیثِ جابر ہے کہ آنجناب نے ثمن کلب سے منع کیا سوائے شکاری کتے کے، اس کے رجال تو ثقات ہیں مگر اس حدیث کی صحت پر طعن کیا گیا ہے

قرطبی کہتے ہیں کہ مالک کا مشہور مذہب یہ ہے کہ کتا رکھنے کا جواز ہے البتہ اس کی بیع منع ہے لیکن اگر سودا طے کر دے تو وہ فسخ نہ کیا جائے گا، گویا کتا ان کے نزدیک نجس نہیں (جلد اول میں بھی یہ مسئلہ زیر بحث آچکا ہے) اس کے جائز منافع کے سبب اس کا رکھنا اور پالنا جائز ہے اس حوالے سے اس کا حکم بھی تمام مبیعات کی طرح ہونا چاہئے تھا مگر شرع نے تنزیہاً اس کی خرید وفروخت سے منع کیا ہے کہ یہ مکارمِ اخلاق میں سے نہیں۔ کہتے ہیں کہ ثمن کلب کو مہرِ بغی اور حلوانِ کاھن کے ساتھ ملانا، تو اس سے مراد وہ کلب جسے پالنے کی اجازت نہیں (یعنی شوقیہ پالنا) اگر بفرضِ عموم ہر کلب مراد ہے تو ان تینوں کی نہی میں قدرِ مشترک کراہت ہے جو باقی دو میں تحریمی اور کلبِ صید میں تنزیہی ہے جو الگ خارجی دلیل سے ثابت ہے۔ مہرِ بغی اور حلوانِ کاھن کی تحریم پر اجماع ہے یعنی مجرد نہی سے تحریم یا تنزیہ ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کے لئے قرائن ہوتے ہیں، عطف میں اشتراک جمیع وجوہ سے اشتراک کا متقاضی نہیں ہوتا کئی دفعہ امر کو نہی اور ایجاب کو نفی پر معطوف کر دیا جاتا ہے۔

حدثنا عبد الله بن یوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن أبی بكر بن عبد الرحمن عن أبی مسعود الأنصاری رضی الله عنه أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نَهى عنْ ثَمنِ

الکلبِ ومَهْرِ البَغِيِّ و حُلوان الکَاهِنِ

ابُو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کتے کی قیمت اور زنا کی اجرت اور کہانت کی اجرت لینے سے منع فرمایا ہے۔

ابو مسعود کا نام عقبہ بن عمرو تھا۔ (مهر البغی) یہاں مہر سے مراد زانیہ (طوائف) کا زنا پر اجرت وصول کرنا، مجازاً مہر کا نام دیا گیا۔ بغی کی باء مفتوح، غین مکسور اور یاء مشدد ہے، فعیل بمعنی فاعلہ ہے اس کی جمع بغایا ہے۔ بغاء فجور وزنا کو کہتے ہیں۔ اصل معنی طلب ہے، تو حدیث سے ثابت ہونے والا یہ دوسرا حکم ہے۔ تیسرا حکم حلوانِ کاھن کا ہے، حلوان مصدر ہے (حلوة حلوانا) یعنی عطا کرنا اصل میں حلوۃ سے ہے الشی ءالحلو سے تشبیہ دی گئی، چونکہ بلا کلفت و مشقت (چند جھوٹی سچی خبریں سنا کر) اس کا حصول ہوتا ہے، رشوت بھی حلوان ہے، کہانت پر تفصیلی بحث کتاب الطب میں آئے گی۔ اسی کے ساتھ علم نجوم اور قیافہ شناسی کی اجرت بھی ملحق ہے۔ اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے (البیوع) ترمذی اور نسائی نے (النکاح) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا حجاج بن منهال حدثنا شعبة قال أخبرني عون بن أبي جحيفة قال رأيتُ أبي اشترىٰ حَجَّامًا فأمَرَ بِمَحَاجِمِهِ فكُسِرَتْ فسألتُهُ عنْ ذلكَ فقالَ إنَّ رسولَ اللهِ ﷺ نَهى عنْ ثَمنِ الدَّمِ و ثَمنِ الكَلبِ وكَسبِ الأمَةِ ولَعَنَ الواشِمَةَ والمُستَوشِمَةَ وآكِلَ الرِّبَا ومُوكِلَهُ ولَعنَ المُصَوِّرَ

عون بن ابی جحیفہ نے کہا کہ میں نے اپنے والد کو دیکھا کہ ایک سنگی لگانے والے کو خرید رہے ہیں اس پر میں نے اس کے متعلق ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے خون کی قیمت، کتے کی قیمت اور باندی کی کمائی سے منع فرمایا تھا اور گودنے والیوں اور گدوانے والیوں، سود لینے والوں اور دینے والوں پر لعنت کی تھی اور تصویر بنانے والے پر بھی لعنت کی تھی۔

اس میں چوتھا حکم (کسب الأمة) مذکور ہے، الإجارہ میں (باب کسب البغي والإماء) کے تحت ابوہریرہ کی حدیث لائیں گے کہ (نهى رسول الله ﷺ عن كسب الإماء) ابوداؤد نے رافع بن خدیج کے حوالے سے اس جملہ کا بھی اضافہ کیا ہے (حتى يعلم من أين هو) تو اس سے معنی متعین ہوا کہ اس سے مراد کسبِ زنا ہے نہ کہ عملِ مباح کے ذریعہ۔ ابوداؤد ہی نے رفاعہ بن رافع سے مرفوعاً یہ بھی روایت کیا ہے (نهى عن كسب الأمة إلا ما عملت بيدها) اس سے بھی یہی معنی متعین ہوا۔ ہاتھ کے اشارے سے سوت کاتنے اور اون اتارنے کا ذکر کیا ہے۔ بعض نے ہر قسم کا کسب مراد لیا ہے مفہوم یہ کہ اس کے ذمہ روزانہ (یا اسبوعی یا ماہانہ) کے حساب سے کوئی خاص مبلغ عائد نہ کیا جائے کہ کما کر لائے، اس سے وہ کسبِ حرام میں پڑسکتی ہے گویا یہ سدِ ذرائع کے باب میں سے ہے۔

پانچواں حکم ثمن دم ہے، اس سے مراد میں اختلاف ہے بعض نے حجامت (یعنی سینگی لگوانا) قرار دیا ہے بعض نے ظاہری معنی (یعنی خون بیچنا جیسے آج کل ضرورۃً خون کی خرید وفروخت کرتے ہیں) ہی مراد لیا ہے۔ بقول ابن حجر بیعِ دم اور اس کی قیمت وصول کرنے کی تحریم پر اجماع ہے، اس پر باقی کلام الإجارۃ میں آئے گی۔ باب موکل الربا میں یہی حدیث گزر چکی ہے

علامہ انور لکھتے ہیں کہ شرح وقایہ کے حاشیہ جلبی میں مذکور ہے کہ ابوحنیفہ زانیہ کی اجرت کو حلال سمجھتے تھے، کہتے ہیں یہ بہت شنیع بات ہے، اور نص کی بھی مخالف ہے مولانا گنگوہی اس کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ جلبی نے جو لکھا ہے یہ اجارہ فاسدہ کے باب میں

سے ایک مسئلہ ہے، معقود علیہ زنا نہیں، اس کی صورت یہ بنتی ہے کہ کسی نے مثلاً روٹی پکانے پر کسی عورت کو ملازم رکھا ساتھ ہی یہ شرط لگا لی کہ اس سے جماع بھی کرے گا تو یہ فاسد شرط ہے اور اجارہ فاسدہ میں ہمارے ہاں مسئلہ یہ ہے کہ اس میں اجرت طیب ہوگی اس لئے کہ اصلاً تو اجارہ مشروع ہے اگر چہ اس شرط و وصف کے ساتھ نہیں، تو یہ ہر لحاظ سے باطل نہ ہوگی تو یہاں اجرت دراصل روٹی پکانے کی ہے اس میں کوئی خبث نہیں اصل خبث لمعنیٰ خارج ہے (یعنی زنا کی شرط) اجرت اس کا بدل نہیں تو اس اعتبار سے وہ حلال ہے، علامہ کہتے ہیں لیکن اس جواب کا رد اس بات سے ہوتا ہے کہ مسئلہ ہمارے ہاں اجارہ فاسدہ سے اعم ہے جیسا کہ شامی کی پانچویں مجلد میں ہے۔ المحیط کے حوالے سے ہے کہ زانیہ جو اجرت وصول کرے گی اگر وہ عقدِ اجارہ کے سبب و ذریعہ ہے تو حلال ہے وگرنہ بالاتفاق حرام ہے تو یہ دلیل ہے کہ زنا بنفسہ معقود علیہ ہے تو اس کی اجرت کے حلال ہونے کی تصریح ہے تو گویا یہ مسئلہ وجہ مذکور پر ہی مقتصر نہیں۔ پھر تعجب اس امر پر ہے کہ ہمارے اصحاب نے اجرتِ زنا کی حرمت پر بھی اجماع نقل کیا ہے جیسا کہ البحر میں ہے، نووی نے بھی نقل کیا ہے۔ ابن تیمیہ بھی اپنی کتاب (الصراط المستقیم) میں اس مسلہ کی تقریر پر گذرے ہیں، اس سے بھی مستفاد یہ ہے کہ مسئلہ ہمارے ہاں اجارہ فاسدہ وغیرھا سے اعم ہے تب اعتراض کی گنجائش ہے۔ ابن تیمیہ نے اس مسئلہ سے تعرض نہیں کیا بلکہ کہا ہے کہ عملِ خاص پر اجارہ، مطلق عمل پر واقع ہوگی پس جس نے کسی شخص کو شراب لانے کے لئے اجرت پر مقرر کیا تو جائز ہے کیونکہ یہاں اجارہ اگر چہ بطورِ خاص حملِ خمر کے لئے ہے مگر مطلق عمل پر واقع ہے تو اس کے لئے یہ بھی جائز ہے کہ شراب کی جگہ پانی لانے کو کہے تو ان کی تعلیل سے واضح ہوا کہ مسئلہ ہمارے ہاں وضعِ مذکور پر مقتصر نہیں ہے اگر چہ فقہاء نے اسے باب الاجارة الفاسدة کے تحت ہی ذکر کیا ہے۔ میرے نزدیک جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی اصل برھانی کی المحیط میں ہے، اس سے علم ہوا ہے کہ مسئلہ مولی اور اس کی لونڈی کے مابین مفروض ہے اگر مولی نے اسے زنا کرنے کے لئے اجرت پر لگا لیا تو یہ اجرت اس آقا کے لئے (طابت) حلال ہے کیونکہ معقود علیہ اس میں تسلیمِ نفس (خود سپردگی) ہے نہ کہ بطورِ خاص زنا، اگر وہ زنا کر کے کسب کرے، بغیر آقا کے اجرت پر لگائے (من غير أن يوجر ها المولى) تو یہ اجرت (لہ)، یعنی آقا کے لئے حلال نہ ہوگی کیونکہ وہ خود اجارت کرنے کا حق نہیں رکھتی۔

حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اجیر کی دو قسمیں ہیں: اجیرِ مطلق، یہ مطلقاً تسلیمِ نفس پر ہی اجرت کا مستحق ہے اگر چہ کوئی عمل نہ ہو۔ دوسرا اجری مشترک، اس میں معقود علیہ کوئی خاص عمل ہوگا تو وہ عمل انجام دے کر ہی مستحقِ اجرت بنے گا مثلاً دھوبی، درزی اور رنگساز وغیرہ۔ تو تسلیمِ نفس اور عمل، دونوں کو معقود علیہ بنانا مفسدِ اجارت ہے جیسا کہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی کے رسالہ (ما لا بدمنه) میں مذکور ہے بالجملہ یہ ہے کہ مسئلہ آقا اور اس کی لونڈی کے ساتھ مختص ہے شامی نے اس کا حرائر کے لئے بھی اجراء کر دیا حالانکہ ان کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں پھر یہ ان کے زمانے کے حساب سے ہے اس زمانہ میں زنا پر اجارت عام نہ تھی البتہ فساق حیلہ سازی کر لیتے تھے تو لونڈیوں کو اجیرِ مطلق کے طور پر مستأجر کر لیتے تھے تو فقہاء نے اس اجارت کی تصحیح کرتے ہوئے اسے تسلیمِ نفس پر محمول کر دیا اگر چہ (حقيقةً) یہ عقد برائے زنا ہی تھا۔ آج جب کہ زنا پر اجارت عام ہو چکی ہے تو تاویل کرنا متعذر ہے تو آج کل کی اجارت زنا پر ہی محمول ہوگی اور یہ اجرت حلال نہ ہوگی۔ اسی سے مغنیہ اور نائحہ (نوحہ کرنے والی) کی اجرت کا فرق واضح ہوا، فقہاء نے اسے حرام لکھا ہے حالانکہ یہی تاویل ان دونوں کی نسبت بھی چل سکتی تھی اس کی وجہ ظاہر ہے کہ غناء اور نوح اس زمانہ میں بھی عام ہو چکا تھا لہذا اسے ہی معقود علیہ تسلیم

کیا، اسے تسلیمِ نفس پر محمول نہ کیا۔ آج جبکہ زنا بھی عام ہو چکا ہے اور اجرت پر زنا ایک پیشہ بن چکا ہے لہذا معقود علیہ زنا ہی قرار دیا جائے گا۔ محصلِ کلام اور جملۃ المرام یہ ہے کہ اجرتِ زنا ہمارے نزدیک بھی حرام ہے، حرائر میں تو مطلقاً، اسی طرح لونڈیوں میں بھی۔ سوائے اس معاملہ کے جو آقا اور اس کی لونڈی کے مابین ہو پھر یہ استثناء بھی زمانہ قدیم میں تھا، دورِ حاضر میں یہ بھی مطلقاً حرام ہے، انتھی۔

خاتمہ

کتاب البیوع میں کل (247) مرفوع احادیث ہیں (46) معلق، اور باقی موصول ہیں مکررات کی تعداد، اس میں اور سابقہ صفحات میں (139) ہے (29) کے سوا باقی کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔ آثارِ صحابہ و تابعین کی تعداد (52) ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتابُ السَّلَم

بابُ السَّلَمِ فی کَیلٍ مَعلومٍ (کیلِ معلوم میں بیعِ سلم)

سلم وزن و معنی میں سلف کی مثل ہے ماوردی نے لکھا ہے کہ سلف اہل عراق اور سلم اہل حجاز کی لغت ہے یہ بھی کہا گیا ہے کہ سلف سے مرادر اُس المال کی تقدیم جبکہ سلم مجلسِ عقد میں ہی اسے حوالے کرنا ہے، گویا سلف اعم ہے۔قسطلانی نووی کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ بیع سلم کی تعریف میں متعدد عبارات ذکر کی گئی ہیں سب سے احسن یہ تعریف ہے کہ وہ (عقد علی موصوف فی الذمة)۔ (یعنی کسی بیان کردہ چیز کا سودا جو بائع کے ذمہ ہے۔یعنی بعد میں اسے دے گا) جبکہ اس کی قیمت یا بدل مقدماً اسے دیدیا جائے اسی مجلسِ بیع میں، اس اعتبار سے سلم تسلیم سے اسم ہے یعنی قیمت کا حوالے کر دینا۔ابن حجر لکھتے ہیں علماء کا اس کی مشروعیت پر اتفاق ہےصرف ابن مسیّب قائل نہ تھے۔البتہ اس کی بعض شروط میں اختلاف ہے اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ اس کے لئے وہ سب شروط ہیں جو کسی بھی بیع کے لئے ہوتی ہیں زائد یہ کہ رأس مال مجلس ہی میں فروخت کنندہ کے حوالے کر دیا جاتا ہے بعض کی رائے میں یہ عقدِ غرر ہے جو ضرورۃً جائز قرار دیا گیا ہے۔امام بخاری کا (فی کیل معلوم) کہنے کا معنی ہے (فیما یکال) یعنی ہر اس شی میں جس کا کیل ہوتا ہے۔کیل کی تعیین شرط ہے کیونکہ مکاییل مختلف ہوتے ہیں الا یہ کہ کسی شہر میں ایک ہی پیمانہ رائج ہو پھر اس کا متعین کر لینا مشروط نہ ہوگا۔

علامہ انور لکھتے ہیں فقہ حنفی میں سوائے بیع سلم کے کوئی اور ایسی بیع نہیں جس میں مبیع معدوم ہو اسی لئے انہوں نے اس میں مقدار، جنس، رأس مال اور مکانِ تسلیم کے بیان و تعیین کی شرط لگائی ہے تا کہ ان سب تعیینات کے بعد مبیع ایسے ہو جیسے معدوم نہیں بلکہ موجود ہے تا کہ کوئی تنازعہ نہ اٹھ کھڑا ہو۔جامی نے اسے اس شعر میں نظم کر دیا ہے (قدرو جنس است وصف و نوع واجل جائے تسلیم است رأس مال سلم) کہتے ہیں ہمارے ہاں سلم چار اقسام سے ہے: مکیلات، موزونات، مزروعات اور معدوداتِ متقاربہ۔متاخرین نے اس کے ساتھ استصناع کو ملحق کیا ہے مگر یہ اصلاً صحیح نہیں، کہتے ہیں میرزا جان محشی ہدایہ پر بابِ ربا اور بابِ سلم خلط ملط ہو گیا، وہ لکھ بیٹھے کہ ربا چار اقسام میں ہوتا ہے حالانکہ وہ صرف مکیلات اور موزونات میں ہوتا ہے۔

حدثنی عمرو بن زراة أخبرنا إسماعیل بن علیة أخبرنا ابن أبی نجیح عن عبد الله بن کثیر عن أبی المنهال عن ابن عباس رضی الله عنهما قالَ قَدِمَ رسولُ اللهِ ﷺ المدینةَ والناسُ یُسْلِفُونَ فی الثَّمرِ العامَ والعامَینِ أو قالَ عامینِ أو ثلاثةً شَكَّ إسماعیلُ فقالَ مَنْ سَلَّفَ فی تَمرٍ فَلْیُسْلِفْ فی کَیلٍ مَعلُومٍ ووَزنٍ مَعلُوم

ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے اور اس وقت لوگ کھجوروں میں ایک سال اور دو سال کیلئے سلم کیا کرتے تھے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص کھجور میں سلم کرے اس کو چاہیے کہ ایک معین پیمانہ اور معین

وزن کے حساب سے کرے۔ایک دوسری روایت میں ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ معین پیمانہ میں مدتِ معین تک کیلئے (سلم) کرے۔[اگر نقد رقم کچھ مدت پہلے ادا کر دی جائے اور جنس (فصل یا کوئی چیز) اس مدت کے بعد حاصل کی جائے تو اس کو "سلم" کہتے ہیں]۔

اگلے باب میں یہی روایت ابن عیینہ کے طریق سے ہے، وہ بھی ابن ابی نجیح سے روایت کرتے ہیں بعدازاں متعدد طرق ان سے ذکر کئے ہیں سبکا مدار عبداللہ بن کثیر پر ہے ان کے تعارف وتحدید کی بابت اختلاف ہے، قابسی، عبدالغنی اور مزی نے جزم کے ساتھ انہیں مکی قرار دیا ہے، مشہور قاری ہیں اور سبعہ قراء میں سے ہیں۔جبکہ کلاباذی، ابن طاہر اور دمیاطی نے انہیں ابن کثیر بن مطلب بن ابو وداعہ سھمی قرار دیا ہے، دونوں ثقہ ہیں، اول راجح ہے۔ (شك اسماعيل) ابن عیینہ نے بغیر شک کے دو اور تین برس کا ذکر کیا ہے۔ (عامين) اور سفیان کی روایت میں (سنتين) یا تو علی نزع الخافض یا علی المصدر منصوب ہیں۔ (في كيل معلوم و وزن معلوم) واوَ بمعنی اَو ہے، مراد یہ کہ جن اشیاء کا عموماً کیل ہوتا ہے ان کے بارہ میں بیع سلم کیل کے ساتھ مشروط قرار دی اور جن کا وزن کیا جاتا ہے ان کی وزن کے ساتھ مشروط قرار دی (گویا جزا فا بیع سلم کرنا صحیح نہیں)۔اس حدیث کو مسلم، ابو داؤد اور ترمذی نے (البيوع) نسائی نے (البيوع) اور (الشروط) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا محمد أخبرنا إسماعيل عن ابن أبي نجيح بهذافي كيلِ مَعلُومٍ ووزنِ معلومٍ۔ (ایضاً)

ابن حجر کہتے ہیں میری رائے میں محمد سے مراد ابن سلام ہیں، کلاباذی نے یہی قطعیت کے ساتھ ذکر کیا ہے، اسماعیل سے مراد ابن علیہ ہیں۔

بابُ السَّلمِ في وزنٍ معلومٍ

(موزون اشیاء میں بیعِ سلم)

حدثنا صدقة أخبرنا ابن عيينة أخبرنا ابن أبي نجيح عن عبد الله بن كثير عن أبي المنهال عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قدمَ النبيُ ﷺ المدينةَ وهمُ يُسلِفُونَ بالتمرِ السنتينِ والثلاثَ فقالَ مَنْ أسلَفَ في شيْءٍ ففِيُ كيلٍ معلومٍ ووزنٍ مَعلُومٍ إلَى أجلٍ مَعلومٍ۔(ایضاً)

حدثنا على حدثنا سفيان قال حدثني ابن أبي نُجيح وقالَ فلْيُسْلِفْ فيُ كيلٍ معلومٍ إلىٰ أجَلٍ معلومٍ۔(ایضاً)

حدثنا قتيبة حدثنا سفيان عن ابن أبي نجيحٍ عن عبد الله بن كثير عن أبي المنهال قالَ سمعتُ ابن عباس رضي الله عنهما يقولُ قَدِمَ النبيُ ﷺ وقالَ فيُ كيلٍ معلومٍ

و ووزنِ معلومٍ إلی أجلٍ معلوم۔ (ایضاً)

سابقہ باب کی حدیثِ ابن عباس اپنے تین مشائخ سے نقل کی ہے جو سب سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں، پہلی میں کیلِ معلوم، دوسری میں اس کے ساتھ ساتھ اجل معلوم کا بھی ذکر ہے، ان دونوں میں وزن کا ذکر نہیں وہ تیسری روایت میں ہے۔ ابن ابی نجیح کا نام عبداللہ بن یسار ہے۔ ابوالمنہال کا نام عبدالرحمٰن بن مطعم کوفی ہے۔ آخری حدیث کو شعبہ، ابن ابی مجالد سے روایت کرتے ہیں ابن حجر لکھتے ہیں ابوالولید نے شعبہ سے اسی طرح یعنی بغیر نام ذکر کئے روایت کیا ہے جبکہ بعض نے محمد اور بعض نے محمد یا عبداللہ ذکر کیا۔ نسائی نے ابوداؤد طیالسی کے طریق سے (عن شعبة عن عبدالله) لکھا ہے۔ بخاری نے اگلے باب میں ابواسحاق شیبانی کے حوالے سے محمد ذکر کیا ہے۔ ابوداؤد اور ابن حبان نے جزم کے ساتھ عبداللہ ذکر کیا ہے، ابن حبان لکھتے ہیں کہ وہ مجاھد کے صہر تھے (صہر سسر اور داماد دونوں کو کہتے ہیں، یہاں بظاہر داماد مراد ہے) صحیح بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے۔

(اختلف عبدالله الخ) یہ صغار صحابہ میں سے ہیں (وسألت ابن أبزی الخ) یعنی عبدالرحمٰن خزاعی جو صغار صحابہ میں سے ہیں۔ ان کے والد ابزی بھی راجح قول کے مطابق صحابی ہیں۔ اس باب کے تحت اس حدیث کے نقل کرنے کی وجہ اس کے بعض طرق میں جو اگلے باب میں ہے، یہ عبارت ہے (فی الحنطة والشعیر والزیت) کیونکہ زیتون (مایوزن) اشیاء میں سے تھا۔ ابن بطال لکھتے ہیں کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر سلم مایکال اور مایوزن میں ہے تو کیل و وزن معلوم ہونا ضروری ہے اگر فیما لا یکال اور لا یوزن میں سے ہے تو عدد کا متعین و معلوم ہونا ضروری ہے، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں یا ذرع معلوم ہو (یعنی گز) مقصد یہ کہ مقدار مجہول نہ ہو۔ ذرع میں بھی تعین ہونا ضروری ہے کہ کون سا گز؟ اس امر پر بھی اجماع ہے کہ شئی مسلم (یعنی جس چیز کی بیع سلم ہو رہی ہے) کی صفت و ہیئت معلوم ہونا بھی ضروری ہے، حدیث میں انہی باتوں کا ذکر ہے جن کی بابت لوگ اہمال کرتے تھے۔

اس حدیث کو ابوداؤد اور نسائی نے (البیوع) جب کہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

بابُ السَّلِمِ إلَی مَنْ لیسَ عندَهُ أصلٌ

(یعنی اس شخص کے ساتھ بیع سلم جس کے پاس اصل نہیں)

کہا گیا ہے کہ اصل سے مراد اصل شئی ہے جس میں سلم ہو۔ تو اصلِ حَب مثلاً زرع اور اصلِ ثمر درخت ہے۔ غرض ترجمہ یہ ہے کہ یہ شرط نہیں۔ علامہ انور کہتے ہیں مسلم الیہ کے گھر میں شئی مسلم کا موجود ہونا شرط نہیں لگائی جاتی، یہی کافی ہے کہ وہ اس مطلوبہ چیز کو حوالے کرنے کی قدرت رکھتا ہے (گویا اجناس کے لئے کاشتکار ہونا اور پھلوں میں سلم کے لئے باغ کا مالک ہونا ضروری نہیں بلکہ درمیان کے کسی شخص مثلاً کمیشن ایجنٹ سے بھی بیع سلم ہو سکتی ہے) بس شرط یہ ہوگی کہ فی الجملہ وہ شئی موجود ہو۔

حدثنا موسی بن إسماعیل حدثنا عبد الواحد حدثنا الشیبانی حدثنا محمد بن أبی المجالد قال بَعثَنِی عبدُ الله بن شداد و أبو بُردةَ إلیٰ عبدِ الله بن أبی أوفیٰ

رضی اللہ عنهما فقالا سَلْهُ هلْ كانَ أصحابُ النبيِّ ﷺ في عَهدِ النبيِّ ﷺ يُسلِفُونَ في الحِنطةِ؟ قالَ عبدُ اللهِ كُنَّا نُسلِفُ نَبيطَ أهلِ الشامِ في الحِنطةِ والشعيرِ والزيتِ في ذلكَ ثمَّ بعثاني إلىٰ عبدِ الرحمن بن أبزىٰ فسألتُهُ فقالَ كانَ أصحابُ النبيِّ ﷺ يُسلفُونَ على عهدِ النبيِّ ﷺ ولَمْ نَسألهُم ألَهُمْ حَرْثٌ أم لا

ابن ابی اوفی رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ ہم شام کے کسانوں سے گیہوں اور جو اور زیتون میں ایک معین پیمانہ کے حساب سے ایک معین مدت کے لئے سلم کیا کرتے تھے۔ پوچھا گیا کہ آیا جس کے پاس اصل مال موجود ہوتا تھا اس سے (معاملہ) کرتے تھے؟ تو ابن ابی اوفیؓ نے جواب دیا کہ ہم ان سے یہ نہیں پوچھتے تھے۔

شیبانی کا نام ابو اسحاق سلیمان ہے (نبیط أهل الشام)۔ سفیان کی روایت میں ہے (أنباط من أنباط الشام)۔ اصلا یہ عرب تھے عجم اور روم کے ساتھ رہائش اور بودو باش کے سبب ان کے انساب مختلط ہو گئے اور زبان خراب ہوگئی۔ کہا گیا ہے کہ انہیں انباط اس وجہ سے کہا گیا کہ (اِنباط الماء) یعنی پانی نکالنے کی مہارت رکھتے تھے کیونکہ کاشتکاری پیشہ تھا۔

(ما كنا نسألهم الخ) اس سے مذکورہ حکم مستفاد کیا۔

حدثنا إسحاق خالد بن عبد الله عن الشيباني عن محمد بن أبي مجالد بهذا وقال فنُسلفُهُمْ في الحِنطةِ والشعيرِ وقالَ عبدُ اللهِ بن الوليد عن سفيان حدثنا الشيباني وقالَ والزيتِ حدثنا قتيبة حدثنا جرير عن الشيباني وقال في الحنطةِ والشعيرِ والزبيبِ۔ (سابقہ ہے)

شیخ بخاری اسحاق بن شاھین واسطی ہیں خالد سے مراد طحان واسطی ہیں۔ (و قال عبدالله الخ) عبداللہ سے مراد عدنی اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ جامع سفیان میں یہ طریق موجود ہے۔ اس حدیث سے صحتِ سلم پر استدلال کیا گیا ہے، اگر مکانِ قبض کا ذکر نہ بھی کیا گیا ہو۔ احمد، اسحاق اور ابوثور کی یہی رائے ہے مالک بھی یہی کہتے ہیں اور اضافہ کرتے ہیں کہ اسے مکانِ سلم میں قبضہ دے گا۔ اگر اختلاف ہو تو بائع کی بات تسلیم کی جائے گی۔ ثوری، ابوحنیفہ اور شافعی کا کہنا ہے۔ کہ ایسی شی میں سلم جائز نہیں جس میں نقل وحمل کی مشقت ہو الا یہ کہ کسی خاص جگہ میں حوالہ کرنے کی شرط طے کر لی جائے، اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ اگر وقتِ سلم شی موجود نہیں مگر حلولِ سلم کے وقت اس کا موجود ہونا ممکن ہے تو سلم جائز ہے، یہ جمہور کی رائے ہے ان کے نزدیک اگر عارضی طور پر اس جگہ وہ شی ختم بھی ہوگئی لیکن اگر وہ عام شی ہے (یعنی دوسری جگہ سے منگوائی جا سکتی ہے) تو سودا منسوخ نہ ہوگا۔ یہ بھی استدلال کیا گیا کہ بیعِ سلم میں قبضہ دینے سے قبل تفرق ہو سکتا ہے کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر نہیں۔ مالک کا یہی قول ہے بشرطیکہ کہ غیر مشروط ہو، شافعی اور کوفی کہتے ہیں قبض سے قبل افتراق کی شکل میں بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں یہ (بيع الدين بالدين) کی شکل اختیار کر جائے گی ابن ابی اوفی کی حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اہلِ ذمہ سے مبایعت (تجارت) اور بیعِ سلم کی جا سکتی ہے، تنازع کی صورت میں سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة أخبرنا عمرو قال سمعتُ أبا البختري الطائيَّ قال سألتُ ابنَ عباس رضي الله عنهما عن السَّلْم في النخلِ فقالَ نهَى النبيُ ﷺ عن بيعِ النخلِ حتى يُؤكَلَ منهُ و حتىٰ يُوزَنَ فقالَ رجلٌ وأيُّ شيءٍ يُوزَنُ؟ قالَ رجلٌ إلى جانبِهِ حتى يُحرَزَ وقالَ معاذٌحدثنا شعبة عن عمرو قالَ أبُو البُختري سمعتُ ابنَ عباس رضي الله عنهما نَهَى النبيُ ﷺ مثلَه

ابن عباسؓ سے کھجور کے درخت میں بیع سلم کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ درخت پر پھل کو بیچنے سے آنحضرت ﷺ نے اس وقت تک کے لئے منع فرمایا تھا جب تک وہ کھانے کے قابل نہ ہو جائے اور اس کا وزن نہ کیا جا سکے ایک شخص نے پوچھا کہ کیا چیز وزن کی جائے گی؟ اس پر ابن عباسؓ کے قریب ہی بیٹھے ہوئے ایک شخص نے کہا کہ مطلب یہ ہے کہ اندازہ کرنے کے قابل ہو جائے۔

عمرو سے مراد ابن مرۃ مرادی کوفی ہیں جو اندھے تھے۔ ابوالبختری کا نام سعد بن فیروز کوفی ہے۔ ابن بطال نے اسے باب سے غیر متعلق قرار دیا ہے یہ ان کی غفلت ہے روایت میں سوال (عن السلم فی النخل) تھا۔ ابن منیر نے جواب دیا ہے کہ حکم بطریق المفہوم ماخوذ ہے یہ اس طرح کہ ابن عباس سے جب یہ سوال ہوا تو ان کا خیال تھا کہ یہ بیع ثمار قبل بدو الصلاح کی قبیل سے ہے پس اگر نخلِ معین میں سلم جائز نہیں تو غیر معین میں اس کا جواز متعین ہوا کیونکہ اب اس کا تعلق کسی ایسے ثمار سے نہیں جس کی صلاح ابھی ظاہر نہیں ہوئی (حتی یحرز) یعنی۔ یحفظ و یصان۔ کشمیہنی کے نسخہ میں (یحزر) ہے اس کا معنی ہے (یوزن أو یخرص) اس کا فائدہ یہ ہے کہ فقراء و مستحقین کی مقدار و کمیت کا پتہ چل جائے گا اس سے قبل کہ مالک اس میں تصرف کرے۔ عیاض نے پہلی قراءت کی تصویب کی ہے مگر وزن کے پیش نظر دوسری قراءت الیق ہے ابن حجر کہتے ہیں نسفی کی روایت بخاری میں (حتی یحرر) ہے مگر اسے شک کے ساتھ نقل کیا ہے۔ (وقال معاذ الخ) اسے اسماعیلی نے موصول کیا ہے۔

اس حدیث کو مسلم نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

بابُ السَلمِ في النَخلِ (یعنی کھجوروں میں بیع سلم)

حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة عن عمرو عن أبي البختري قالَ سألتُ ابنَ عمر رضي الله عنهما عن السَّلمِ في النخلِ فقالَ نُهيَ عن بيعِ النَخلِ حتَّى يَصلُحَ و عن بيعِ الوَرِقِ نَساءً بِنَاجزٍ و سألتُ ابن عباس عن السَّلمِ في النخلِ فقالَ نَهَى النبيُ ﷺ عن بيعِ النخلِ حتَّى يُؤكَلَ منهُ أو يأكُلَ منهُ حتَّى يُوزَنَ۔ (ایضاً)

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن عمرو عن أبي البختري سألتُ ابنَ عمر رضي الله عنهما عن السلمِ في النخلِ فقالَ نهى النبيُ ﷺ عن بيعِ الثمرِ حتَّى يَصلُحَ ونَهىٰ عن الورِقِ بالذهبِ نَساءً بناجزٍ و سألتُ ابنَ عباس

فقالَ نَهى النبیُ ﷺ عنْ بیعِ النخلِ حتَّی یأکلَ أوْ یُؤکَلَ و حتیٰ یُوزَنَ قلتُ وما یُوزنُ؟ قال رجلٌ عندَهُ حتَّی یُحزَرَ۔(سابقہ ہے)

(نھی عن بیع النخل حتی یصلح) روایات اس امر پر متفق ہیں کہ یہاں (نھی) بطور صیغہ مجہول کے ہے البتہ غندر کی روایت میں موجود اسی لفظ کی بابت اختلاف ہے۔ ابو ذر اور ابو الوقت کے نسخوں میں (نھی عمر الخ) ہے دوسروں کی روایت میں (نھی النبی الخ) ہے، مسلم نے صرف ابن عباس کے نقل پر اقتصار کیا ہے۔(وعن بیع الورق) یعنی سونے کے بدلے، جیسا کہ اگلی روایت میں ہے (نساءً) أی تأخیراً۔ سلم میں اشتراطِ اصل کی بابت بحث اگلے باب میں آ رہی ہے بقول ابن حجر حدیثِ ابن عمر مجوزین کی نظر میں السلم الحال پر محمول ہے یا کسی قریبی وقت کے تعین پر، اس سے معین باغ کے نخل معین کی بیع سلم کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے لیکن بدوِصلاح کے بعد، مالکیہ کا یہی قول ہے۔ ابو داؤد اور ابن ماجہ نے (نجراني عن ابن عمر) کے طریق سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ نخل میں پھل نمودار ہونے سے قبل سلم نہ کی جائے۔ پھل ظاہر ہونے سے قبل کسی باغ کے پھلوں کی بیع سلم کی پھر اس برس اس میں پھل نہیں آیا، مشتری کہنے لگا اب اگلے برس کا پھل میرا ہے بائع نے کہا تمہارے ساتھ اس برس کی پیداوار کا سودا ہوا تھا، دونوں اپنا جھگڑا آنجناب کے پاس لے آئے تو آپ نے قیمت واپس کرنے کو کہا اور حکم دیا کہ آئندہ بدوِصلاح سے قبل بیع سلم نہ کی جائے ابن حجر لکھتے ہیں اس حدیث میں ضعف ہے۔ ابن منذر نے اکثر علماء کا اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ کسی معین باغ کی بابت بیع سلم نہ کی جائے بصورت دیگر غرر کا امکان ہے (گویا بیع سلم پیداوار کی کیجائے نہ کہ معین درختوں یا باغ کی) اکثر نے اس حدیثِ ابن عمر کو السلم الحال پر محمول کیا ہے، ابن حبان، حاکم اور بیہقی نے عبداللہ بن سلام کی حدیث جس میں زید بن سعنہ کے اسلام لانے کا قصہ ہے، روایت کی ہے، اس میں ہے کہ وہ آنحضرت سے کہنے لگے (ھل لك أن تبیعني تمرا معلوما إلی أجل معلوم من حائط بني فلان؟) (یعنی کیا تمرِ معلوم کی اجلِ معلوم تک بنی فلاں کے باغ سے بیع۔سلم۔ ہو سکتی ہے؟) آپ نے جواب دیا کہ (لا أبیعك من حائط مسمی)۔ (یعنی میں معین یعنی ذکر کردہ باغ سے تو نہیں بیچوں گا البتہ تمہیں معین مقدار اجل مسمی تک بیچتا ہوں، اس سے ظاہر ہوا کہ مقدار اور وقت متعین ہو گی، مگر کسی متعین درخت یا باغ کی شرط نہ ہو گی)۔

علامہ انور (نھی عن بیع النخل حتی یصلح) کے تحت لکھتے ہیں اگر تم کہو سوال تو سلم کے بارہ میں تھا جواب میں مطلق بیع کا ذکر کیا؟ تو میں کہتا ہوں کہ ہماری فقہ میں ایک اور مسئلہ ہے جس سے سوال و جواب کے مابین تناسب ظاہر ہوتا ہے وہ یہ کہ مسلم فیہ (یعنی جس شیٔ میں بیع سلم ہو رہی ہے) کا مسلم الیہ (یعنی بائع) کی ملک میں ہونا ضروری نہیں مگر یہ شرط ہے کہ وہ شیٔ بازار میں موجود ہو، حینِ عقد سے لے کر حلولِ اجل تک۔ تو اس سے اخذ کیا جائے گا کہ بیع سلم تب کرنا صحیح ہو گا جب پیداوار نمودار ہو چکی ہے یعنی بدوِصلاح ہو چکا ہے تاکہ یہ اندیشہ نہ رہے کہ بیماری لگ جائے گی، اس سے قبل تو وہ کالمعدوم ہے (لہذا سلم کرنا صحیح نہ ہو گا۔ اس بابت ابن حجر لکھ چکے ہیں کہ اکثر علماء اسے سلم حالی یعنی فوری سلم پر محمول کرتے ہیں گویا اگر بیع سلم اگلے برس کی متوقع پیداوار میں ہو رہی ہے تو بدوِصلاح شرط نہیں ان کے ہاں چونکہ بیع سلم درختوں یا باغات سے متعلق نہیں بلکہ اس کا تعلق جنس کے ساتھ ہے لہذا بائع وہ مطلوبہ مقدار کہیں سے بھی مہیا کر کے سودے کی تکمیل کر سکتا ہے)۔

بابُ الكَفيلِ فی السَّلمِ (بیع سلم میں ضامن کا ہونا)

اس کے تحت نقل کردہ حدیث میں آنجناب کے ایک یہودی سے طعام کی بیع سلم کے بدلے درع رہن رکھنے کا ذکر ہے، اسی پر اگلا باب (رهن فی السلم) کے عنوان سے قائم کیا ہے تو اسی سے کفالت پر بھی استدلال کیا ہے ابن حجر کہتے ہیں بعینہ یہی استنباط ابراہیم نخعی راوی حدیث نے بھی کیا تھا (الرھن) میں اس کا تذکرہ آئے گا۔

حدثنی محمد بن سلام حدثنا يعلى حدثنا الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة رضی الله عنها قالتْ اشتَرىٰ رسولُ اللهﷺ طعامًا مِنْ يهوديٍّ بِنَسِيئةٍ ورَهَنَهُ دِرعًا لَهُ مِنْ حَديدٍ۔ (البیوع میں گزر چکی ہے)

اپنی عادت کے مطابق اس حدیث کے دوسرے طریق پر ترجمہ قائم کیا ہے جس میں ابراہیم کے حوالے سے رھن کے ساتھ ساتھ کفالت کا بھی ذکر ہے، الرھن میں نقل کریں گے۔

بابُ الرَّهنِ فی السَّلِمِ (بیع سلم میں رہن رکھوانا)

اس میں سابقہ باب کی حدیث نئی سند کے ساتھ پھر لائے ہیں۔ بعض حضرات سلم میں رہن کے قائل نہیں، ان کا رد ہے۔ اسماعیلی نے (ابن نمر عن الأعمش) کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ نخعی کے پاس ذکر کیا گیا کہ ابن جبیر سلم میں رھن کو: ربا مضمون کہتے ہیں تو ابراہیم نے اس حدیث کے ساتھ ان کا رد کیا، مفصل بحث الرھن میں ہوگی۔ ابن موفق کے بقول یہی ابن جبیر جیسا موقف ابن عمر، حسن اور اوزاعی سے بھی منقول ہے۔ احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے، باقیوں نے رخصت دی ہے، ان کی حجت اللہ تعالی کا یہ فرمان بھی ہے (يأيها الذين إذا تداينتم الخ إلى قوله فرهان مقبوضة) اس کے عموم میں سلم بھی شامل ہے۔

حدثنی محمد بن محبوب حدثنا عبد الواحد حدثنا الأعمش قالَ تذَاكَرنَا عندَ إبراهيمَ الرَّهنَ فی السَّلَفِ فقالَ حدثنی الأسود عن عائشة رضی الله عنها أنَّ النبیَّﷺ اشتَرىٰ مِن يهوديٍّ طعامًا إلىٰ أجلٍ معلومٍ و ارْتَهَنَ منهُ دِرعًا مِنْ حديدٍ۔

(بابِ سابق والی حدیث ہے)۔ ابن بطال کے بقول اگر رھن ثمن میں جائز ہے تو مثمن میں بھی جائز ہے (إذ لا فرق بينهما)۔

بابُ السَّلِمِ إلىٰ أجَلٍ معلومٍ (وقتِ مقرر تک بیع سلم)

وبهِ قال ابنُ عباسٍ و أبو سعيدٍ والحسن والأسود. وقال ابنُ عمرَ لا بأسَ فی الطعامِ الموصوفِ بِسِعرٍ معلومٍ إلىٰ أجلٍ معلومٍ ما لَمْ يَكُنْ ذلكَ فیْ زرعٍ لَمْ يَبْدُ صلاحُهُ.

(ابن عمرؓ کا قول ہے قیمت اور مدت مقرر کر کے طعام کی خرید وفروخت میں کوئی حرج نہیں الا یہ کہ پیداوار ابھی پکی ہو)

(یعنی سلم میں وقت کا تعین کیا جاتا ہے کہ اس وقت مطلوبہ مبیع مہیا کی جائے) ان حضرات کا رد کر رہے ہیں جو سلم حالی کو جائز قرار دیتے ہیں۔ شافعیہ اس کے قائل ہیں، باقی سب اس کے منع کے قائل ہیں مجوزین یعنی شوافع کے نزدیک قرآن میں جو (إلى أجل معلوم) ہے اس کا مفہوم ہے کہ اجل کا علم ہونا چاہئے نہ کہ اس کا تعین شروطِ بیع میں سے ہو، وہ کہتے ہیں کہ اگر الی اجل معلوم تک بیع سلم جائز ہے حالانکہ اس میں غرر کا اندیشہ ہے تو حالاً تو بالاولی جائز ہے کیونکہ یہ غرر سے ابعد ہے۔ اس کے جواب میں ذکر کیا گیا ہے کہ قرآن نے کتابت کا حکم دیا (جب کہ حالی میں کتابت لا حاصل ہے)۔ (وبه قال ابن عباس الخ) یعنی سلم میں اشتراطِ اجل کے ابن عباس بھی قائل ہیں اور ابو سعید خدری، حسن بصری اور اسود بن یزید نخعی بھی۔ ابن عباس کا قول امام شافعی نے (أبو حسان الأعرج عنه) کے طریق سے موصول کیا ہے، کہتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ سلف مضمون اجل مسمی تک کو اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں حلال کیا ہے اور اس کی اذن دی ہے پھر یہ آیت پڑھی (يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم الخ) حاکم نے بھی اسی سند سے نقل کیا ہے اور صحیح قرار دیا ہے، ابن ابی شیبہ نے ایک اور سند کے ساتھ بحوالہ (عكرمة عن ابن عباس) نقل کیا ہے کہ نہ عطا تک سلف کرے نہ حصاد تک بلکہ (واضرب أجلا) یعنی کوئی وقت مقرر کر لو یہی سالم بن ابی الجعد عن ابن عباس کے حوالے سے بھی آئے گا۔ ابو سعید کا اثر عبدالرزاق نے (نجيح عنزي عنه) کے حوالے سے موصول کیا ہے جبکہ قول حسن سعید بن منصور نے (يونس بن عبيد عنه) کے حوالے سے۔ اسود کا قول ابن ابی شیبہ نے (ثوری عن أبي اسحاق عنه) کے حوالے سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں میں نے ان سے طعام میں سلم کی بابت پوچھا، کہا (لا بأس به كيل معلوم إلى أجل معلوم)۔ سالم بن ابو جعد ابن عباس سے ناقل ہیں کہ اگر تم بیع سلم میں کسی قفیز (یعنی پیمانہ، اہل عراق کے کیل کو قفیز اور اہل مصر کے کیل کو اردب کہا جاتا تھا) کا اور اجل کا تعین کر لو تب کوئی حرج نہیں۔

ابن عباس کے قولِ مذکور میں حصاد تک کا تعین طے کرنا اس وجہ سے صحیح نہیں کہ زمانی حصاد مختلف ہو سکتا ہے یعنی کئی دن آگے پیچھے ہو سکتے ہیں لہذا تعین کیلئے کسی وقت یا دن کا ذکر ہونا بہتر ہے۔ مالک اور ابو ثور کے نزدیک وقتِ حصاد یا قدومِ حاج وغیرہ تک طے کرنا جائز ہے، شافعیہ میں سے ابن خزیمہ نے یہ اختیار کیا ہے کہ (إلى ميسرة) کا تعین کیا جائے (یعنی مشتری بائع سے کہے جب تمہارے لئے یہ شی فراہم کرنا ممکن ہو، کر دینا)، ان کی حجت نسائی کی حدیثِ عائشہ ہے کہ آپ نے ایک یہودی کو پیغام بھیجا کہ میرے پاس دو کپڑے (إلى الميسرة) بھیج دو (یعنی جب ہو گی قیمت ادا کر دیں گے) ابن منذر نے اس حدیث کی صحت پر طعن کیا ہے کہ اس میں وہم کیا گیا ہے بقول ابن حجر بتقدیر صحت اس میں ابن خزیمہ کے لئے کوئی حجت نہیں کیونکہ اس میں مجرد استدعاء ہے نہ کہ باقاعدہ کوئی سودا طے ہوا تھا اسی لئے ان کپڑوں کی بابت کوئی وصف مذکور نہیں۔ (و قال ابن عمر الخ) اسے مالک نے مؤطا میں نافع کے واسطہ سے موصول کیا ہے، ابن ابی شیبہ نے بھی (عبيد الله بن عمر عن نافع) کے طریق سے نقل کیا ہے اس بارے ابن عمر کی مرفوع حدیث بھی سابقہ باب میں گذر چکی ہے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن ابن أبي نجيح عن عبد الله بن كثير عن أبي المنهال عن ابن عباس رضي الله عنهما قالَ قَدِمَ النبيُ ﷺ المدينةَ وهمْ يُسلفُونَ في الثمارِ السنتينِ والثلاثَ فقالَ أسلِفُوا في الثمارِ في كيلٍ معلومٍ إلىٰ أجلٍ

معلومٍ وقالَ عبد الله بن الوليد حدثنا سفيان حدثنا ابن أبي نجيح وقال في كيلٍ معلومٍ ووزنٍ معلومٍ۔(سابقہ کتاب یعنی البیوع میں ذکر ہو چکی)

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ یہ حدیث پہلے ذکر ہو چکی ہے۔(و قال عبدالله الخ) اس کا ذکر بھی ہو چکا ہے۔مقصد تحدیث کا بیان ہے کیونکہ سابقہ سند میں عنعنہ ہے۔

حدثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبد الله أخبرنا سفيان عن سليمان الشيباني عن محمد بن أبي مجالد قال: أرسلنِيْ أبو بُردةَ و عبد الله بن شدادٍ إلى عبد الرحمن بن أبزَى و عبد الله بن أبي أوفى فسألتُهما عن السَّلفِ فقالَا كنَّا نُصيبُ المغائمَ معَ رسولِ اللهِﷺ فكانَ يأتينَا أنباطٌ مِن أنباطِ الشامِ فَنُسلِفُهُم في الحنطةِ والشعيرِ والزيتِ إليٰ أجلٍ مُسَمًّى قال قلتُ أكانَ لَهمْ زَرْعٌ أو لَمْ يكنْ لهمْ زرعٌ؟ قالَا مَا كُنَّا نَسألُهُمْ عن ذلكَ۔(ایضاً)

یہ بھی مع مباحث کے ذکر ہو چکی ہے۔

بابُ السَّلَمِ إليٰ أنْ تُنْتَجَ النَّاقةُ (بیع سلم کے وقت کے ضمن میں یہ طے کرنا کہ اونٹنی کے وضعِ حمل تک)

علامہ انور کہتے ہیں یہ فقہ میں معروف بیع سلم نہیں بنتی شاید ان کی مراد مطلقا (واجب في الذمة) کا بیان ہے۔

حدثني موسى بن إسماعيل أخبرنا جويرية عن نافع عن عبد الله رضى الله عن قالَ كانُوا يَتَبَايَعُونَ الجَزُورَ إليٰ حَبَلِ الحَبلَةِ فنَهَى النبيُّﷺ عنهُ۔ فَسَّرَهُ نافعٌ إلى أنْ تُنْتَجَ الناقةُ ما فيْ بَطْنِهَا۔(البیوع میں گزر چکی ہے)

اس کے مباحث کتاب البیوع میں ذکر ہو چکے ہیں، پہلے ذکر ہوا مالک اور ایک روایت میں احمد بھی بیع سلم میں اس قسم کا تعین کر لینے کو جائز سمجھتے ہیں۔

خاتمہ

کتاب السلم (31) احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے چار معلق ہیں۔صرف پانچ پہلی مرتبہ شامل صحیح ہوئی ہیں باقی مکررات ہیں، مسلم نے صرف ابن عباس کی دونوں حدیث کی تخریج پر بخاری سے اتفاق کیا ہے (یعنی اس میں یہی دو حدیثیں متفق علیہ ہیں) چھ آثارِ صحابہ وتابعین بھی ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحيم

كتابُ الشُّفعَةِ

بابُ الشُّفعةِ فِيمَا لَمْ يُقسَمْ فإذَا وَقعَتِ الحُدودُ فَلا شُفعة

(غیر منقسم اموال میں حقِ شفعہ نیز جب حد بندی ہوجائے تو حق شفعہ ختم ہوجائیگا)

بعض نسخوں میں کتاب الخ نہیں صرف باب ہے۔شفعہ میں فاء ساکن ہے بعض نے غلط طور پر اسے متحرک پڑھا ہے۔شفع بمعنی زوج (جوڑا) سے ماخوذ ہے۔ایک قول کے مطابق زیادۃ سے ماخوذ ہے،بعض اعانہ کا معنی بھی کرتے ہیں،شرعاً شریک کے حصہ کو شریک کی طرف منتقل کرنا جو کسی اجنبی کی طرف منتقل ہونے کو تھا،عوض مسمی کے بدلے (یعنی بازار کی قیمت پر) سوائے ابو بکر اصم کے سب نے اس کی مشروعیت پر اتفاق کیا ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا عبد الواحد حدثنا معمر عن الزهري عن أبي سلمة بن عبدالرحمن عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قالَ قَضىٰ النبيُ ﷺ بالشُفعةِ في كلِّ ما لَمْ يُقسَمْ فإذَا وَقعتِ الحُدودُ وصُرِفتِ الطُرُقُ فَلَا شُفعة

کتاب البیوع کی (باب بيع الأرض) کے تحت یہ حدیث گزر چکی ہے۔(كل ما لم يقسم) کی بابت اختلافِ رواۃ کا بھی ذکر ہو چکا ہے۔حدیثِ ہذا میں موجود جملہ ہر اس شئی میں شفعہ کا اختصاص ظاہر کرتا ہے جو قابلِ تقسیم ہے بخلاف جملہ ثانی (كل مال لم يقسم) کے۔(فإذا وقعت الخ) بقول ابن مالک (صرفت) کا معنی ہے۔(خلصت و بانت) (یعنی اگر حصے تقسیم کر دیئے گئے اور شئی اپنے ٹھکانے لگ گئی تب کوئی شفعہ نہیں،اسی لئے قوانینِ پاکستان کی رو سے چھ ماہ تک حقِ شفعہ ہو سکتا ہے)۔یہ حدیث ثبوتِ شفعہ میں اصل ہے،اسے مسلم نے (أبو زبير بن جابر) کے طریق سے روایت کیا ہے،اس کے الفاظ ہیں (قضى رسول الله ﷺ بالشفعة في كل شرك لم يقسم، ربعة أو حائط لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه)۔(یعنی ہر وہ مشترک چیز جو نا قابل تقسیم ہے مثلاً گھر،پلاٹ یا باغ تو اپنا حصہ شریک/شرکاء کو پیش کش کئے بغیر بیچنا حلال نہیں،یعنی پہلے شریک کا حق ہے، چاہے تو خرید لے یا چھوڑ دے)۔(فإذا باع الخ)۔(اگر اسے بتلائے بغیر بیچ دیا تو وہ شریک اس کا زیادہ حق دار ہے، یہ حدیث مشاع مال میں ثبوتِ شفعہ کو متضمن ہے اس کا ابتدائی حصہ تمام منقولات میں اس کا ثبوت ظاہر کرتا ہے جبکہ سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عقار کے ساتھ خاص ہے۔مالک ایک روایت کے مطابق ہر چیز میں شفعہ کے قائل ہیں،عطا کا بھی یہی موقف ہے احمد سے منقول ہے کہ حیوانات میں بھی شفعہ ہے بیہقی نے ابن عباس سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ (الشفعة في كل شيء)۔(کہ ہر چیز میں شفعہ ہے) اس کے رجال ثقات مگر علتِ ارسال موجود ہے طحاوی نے حضرت جابر سے اس کا ایک شاہد ذکر کیا ہے جس کی سند (لا بأس به) ہے۔

عیاض لکھتے ہیں کہ اگر حدیث میں قطعہ اولی پر اقتصار ہوتا تو اس میں سقوط جوار پر دلالت تھی (یعنی پڑوسی کو حق شفعہ نہ ہونے پر) مگر بعد میں صرف طرق کا اضافہ کیا، اور جو مترتب علی أمرین ہو، لازم نہیں کہ ان میں سے صرف ایک پر مترتب ہو۔ اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ غیر قابل للتقسیم میں شفعہ نہیں ہوسکتا۔ یہ بھی کہ ہر شریک کیلئے حق شفعہ ہے، احمد کے نزدیک ذمی کو شفعہ کا حق نہیں۔ شعبی سے منقول ہے کہ جو شخص شہر میں رہائش پذیر نہیں (یعنی اگر وہ شریک بھی ہو) تو اسے حق شفعہ نہیں۔

اس حدیث کی سند میں زہری پر اختلاف کیا گیا ہے، مالک نے ان سے (عن أبی سلمة و ابن المسیب) کے حوالے سے اسے مرسلا روایت کیا ہے، شافعی وغیرہ نے بھی اسی طرح، جبکہ ابو عاصم اور ماجشون نے ان سے موصولا حضرت ابوھریرہ سے روایت کیا ہے، یہ بیہقی میں ہے۔ ابن جریج نے بھی زہری سے موصول مگر شک کے ساتھ یعنی (عنهما أو عن أحدهما)۔ (یعنی حضرت جابر اور حضرت ابوھریرہ) کے الفاظ سے روایت کیا ہے، ان سے محفوظ روایت (أبو سلمة عن جابر) سے موصولاً اور (عن ابن المسیب عن النبی ﷺ مرسلاً) ہے، باقی سب شذوذ ہے۔ أبوسلمۃ عن جابر کے طریق میں ان کی متابعت بھی ہے جو یحیی بن أبی کثیر ان سے روایت ہے۔ ابن ابی حاتم نے اپنے والد کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ (فإذا وقعت الحدود الخ) اس حدیث میں مدرج ہے اور یہ کلام جابر ہے، ابن حجر اسے محلِ نظر قرار دیتے ہیں کیونکہ حدیث میں موجود تمام عبارت حدیث کا حصہ ہی متصور ہوگی، الا یہ کہ ادراج دلیل سے ثابت ہو۔ صالح بن امام احمد اپنے والد سے اس عبارت کا مرفوع ہونا راجح نقل کرتے ہیں۔

علامہ انور رقم طراز ہیں کہ حدیث میں منقولات میں شفعہ کی نفی کا اشارہ ہے، کہتے ہیں ہمارے نزدیک ایسی مبیع میں حصہ دار شریک کو حق شفعہ حاصل ہے (یعنی مطلقا شریک کو نہیں) پڑوسی کو بھی ہے شافعیہ کے نزدیک صرف حصہ دار کو ہے، ہماری حجت متعدد احادیث ہیں جن سے شوافع بھی متاثر ہیں تبھی کہا ہے کہ اگر حنفی قاضی نے پڑوسی کے حق میں شفعہ کا فیصلہ دیا تو شافعی قاضی اسے کالعدم نہ قرار دے، اس کی اگرچہ وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ قاضی کا فیصلہ اگر آ جائے تو وہ مجمع علیہ ہی ہوتا ہے مگر تاثر بھی واضح ہے۔ ترمذی کی روایت ہے (جار الدار أحق بالجار) اسی طرح بخاری میں ہے (الجار أحق بسقبه) شافعیہ ان سے حقوق مجاورت مراد لیتے ہیں نہ کہ حقوقِ شفعہ، مگر پہلی حدیث اس تاویل کو رد کرتی ہے کیونکہ اس میں مذکور حقوق کا تعلق دار کے ساتھ ہے جو شفعہ کے حقوق ہی ہو سکتے ہیں۔ بعض حنفیہ نے حدیثِ باب کا غیر صحیح جواب دیا ہے، میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ لاریب حدیث نے جار اور شریک کو حقوق دیئے ہیں لیکن شریک کے حقوق کو شفعہ کہتے ہیں جبکہ جار کے حقوق کو مطلقا حقوق۔ فقہاء نے دونوں کے حقوق کو شفعہ کا نام دیا ہے لہذا نزاع صرف تسمیہ میں ہے اس بناء پر حدیث میں نفیِ شفعہ بطور ایک اصطلاح کے ہے اگر شافعیہ رأسا حق جار کا انکار کرتے ہیں تو یہ حدیث ان پروار ہے اور اگر حنفیہ اس حدیث سے اس اسم کا اثبات کرنا چاہتے ہیں تو ان کے لئے بھی اس کی کوئی سبیل نہیں، حاصل یہ ہے کہ مسئلہ حنفیہ کے ہاتھ میں جبکہ تسمیہ وعنوان شافعیہ کے ہاتھ میں ہے۔ شیخ ناصر الدین بن المنیر بھی غالبا تفسیر سورت مریم میں یہ مسئلہ زیرِ بحث لائے ہیں، کہتے آپ کا قول: (ما لم یقسم) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ مال قابل تقسیم تھا مگر تقسیم نہ کیا گیا۔ کیونکہ حرفِ لم کا استعمال ایسی جگہ میں ہوتا ہے، (یکون من شأنه الإثبات) مثلا (لا یتکلم الحجر) کہا جائے گا (پتھر بولتا نہیں) نہ کہ یہ کہا جاتا ہے (لم یتکلم الحجر)۔ (یعنی پتھر نہیں بولا، یعنی لم کے ساتھ نفی عارضی اور وقتی ہوتی ہے) مزید لکھتے ہیں کہ (ولا تقسیم مع الجار) کہ یہ فرع الاشتراک ہے اور اس کے ساتھ ایسا اشتراک نہیں جو تقسیم ہو تو اس سے مراد اس کے حق شفعہ کی نفی ہے۔ علامہ اس پر

تبصرہ کرتے ہیں کہ اس قسم کے بلاغتی نکات صرف قرآن کے لئے لائق ہیں کیونکہ اس کے الفاظ کی بابت توثق ہے، احادیث چونکہ بالمعنی بھی مروی ہیں لہذا باب اوسع ہے۔

بابُ عَرضِ الشُفعةِ علَى صَاحبِهَا قَبْلَ البَيْعِ (بیع سے قبل صاحبِ شفعہ کو پیشکش کرنا)

وقالَ الحكمُ إذا أذِنَ له قبلَ البيعِ فلا شُفعةَ له وقالَ الشعبيُ مَنْ بِيعَتْ شُفعتُهُ وهُوَ شاهِدٌ لا يُغَيِّرهَا فلَا شُفعةَ لَهُ. (یعنی اگر اسکی اجازت تھی یا وہ وہاں موجود تھا۔ اور اعتراض نہ کیا۔ تو اب اسے حقِ شفعہ حاصل نہیں)

تو کیا اس طرح کرنے سے اس کا شفعہ کا حق ختم ہو جائے گا یا نہیں؟ کتاب ترک الحیل میں اس کی مزید تفصیل ذکر ہوگی۔

(وقال الحکم الخ) دونوں قول ابن ابی شیبہ نے موصول کئے ہیں۔ علامہ انور قول شعبی کی بابت کہتے ہیں کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس کے سامنے سودا طے ہوا اور وہ خاموش رہا تو اس کا حقِ شفعہ ساقط ہو جائے گا، حنفیہ نے شفعہ کے لئے تین طلبات وضع کئے ہیں کیونکہ یہ ایک کمزور حق ہے، اغماض کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ مولانا بدر نے حاشیہ میں مذکورہ طلبات یہ ذکر کی ہیں۔ طلب المواثبۃ (یعنی جونہی علم ہو کہ سودا ہو رہا ہے اپنا حق پیش کرے)۔ دوسرا طلب الاشہاد اور تیسرا طلب الخصومۃ یعنی قاضی کے پاس دعویٰ دائر کر دینا۔

حدثنا المكي بن إبراهيم أخبرنا ابن جريج أخبرني إبراهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشَّريد قالَ وَقَفْتُ علىٰ سعدِ بن أبي وقاص فجاءَ المِسورُ بن مَخرمةَ فوَضعَ يدَهُ علىٰ إحدَى مَنكِبَيَّ إذْ جاءَ أبو رافعٍ مولَى النبيِ ﷺ فقالَ يَا سعدُ ابْتَعْ مِنّي بَيتَيَّ فِي دارِكَ فقالَ سعدٌ واللهِ مَا أبتَاعُهمَا فقالَ المسورُ واللهِ لَتَبْتَاعنَّهُمَا فقالَ سعدٌ واللهِ لا أزيدُكَ على أربعةِ آلافٍ مُنَجَّمَةً أو مُقطَّعَةً قالَ أبو رافعٍ لقدْ أُعطِيتُ بِهَا خمسمِائةِ دينارٍ ولَوْلَا أنِّي سمعتُ النبيَّ ﷺ يقولُ الجارُ أحَقُّ بِسَقَبِهِ ما أعطَيْتُكَهَا بأربعةِ آلافٍ وأنا أُعطىٰ بهَا خمسمائةِ دينارٍ فأعطَاهَا إيَّاهُ

عمرو بن شرید کہتے ہیں کہ میں سعد بن ابی وقاص کے پاس کھڑا تھا کہ حضرت مسور تشریف لائے اور اپنا ہاتھ میرے شانے پر رکھا اتنے میں نبی کریم کے غلام ابو رافع بھی آ گئے اور کہا اے سعد تمہارے احاطے میں جو میرے دو گھر ہیں انہیں خرید لو سعد بولے بخدا میں تو نہیں خریدوں گا اس پر مسور نے کہا کہ تمہیں خریدنا پڑے گا سعد نے کہا پھر میں چار ہزار سے زیادہ نہیں دے سکتا اور وہ بھی قسط وار ابو رافع نے کہا کہ مجھے ان کے پانچ سو دینار مل رہے ہیں اگر میں نے رسول اللہ ﷺ سے یہ نہ سنا ہوتا کہ پڑوسی اپنے پڑوس کا زیادہ حق دار ہے تو میں انہیں چار ہزار پر ہرگز نہ دیتا۔

(عن عمرو بن الشرید) شرید بروزن فعیل، مشہور صحابی ہیں، عمرو اوساطِ تابعین میں سے ہیں، بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث ہے، اسے ترمذی نے معلقاً جبکہ نسائی اور ابن ماجہ نے ایک اور سند کے ساتھ مختصراً نقل کیا ہے۔ انہوں نے ابو رافع کی بجائے ان کے والد کا حوالہ دیا ہے، ترمذی کہتے ہیں میں نے محمد (یعنی بخاری) سے اس بارے پوچھا، کہا میرے نزدیک دونوں طرق صحیح ہیں۔

(وقف علی سعد الخ) ترک الحیل میں سفیان کی اسی روایت میں کچھ مخالفت ہے وہیں اس کا بیان ہوگا۔

(في دارك) یعنی دونوں گھر ان کے دار (یعنی احاطہ) میں تھے۔(فقال المسور الخ) سفیان کی روایت میں ہے کہ ابورافع نے مسور سے کہا تھا کہ اس ضمن میں میری مدد کریں۔(أربعة آلاف) سفیان کی روایت میں (أربعة) ہے جبکہ ثوری کی ترک الحیل کی روایت میں (أربعمائة مثقال) ہے گویا ایک مثقال دس درہم کے برابر تھا۔(منجمة أوالخ) راوی کو شک ہے کہ کون سا لفظ استعمال کیا، ونوں ہم معنی ہیں یعنی بالاقساط۔

(بسقبه) سین کی جگہ صاد کے ساتھ بھی ہے۔ قاف پر زبر اور جزم، دونوں جائز ہیں۔ بمعنی قرب اور ساتھ ملا ہوا ہونا۔ ترمذی کی حدیث جابر میں ہے کہ اگر وہ غائب ہے تو اس کا انتظار کرے، اگر انکا راستہ ایک ہی ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں اس سے ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب پڑوسی کے لئے حق شفعہ ثابت کرتے ہیں دوسروں نے یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مراد شریک ہے اس بناء پر کہ ابورافع سعد کے شریک تھے یعنی دونوں کی ان گھروں میں شراکت تھی۔ اس لئے پہلے انہیں پیشکش کی کہ خرید لیں۔ کہتے ہیں کہ ان کا یہ کہنا کہ لغت میں شریک پر جار کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا، قول مردود ہے ہر وہ شی جو کسی شی کی مقارب ہے، اس کی جار ہے۔ اسی لئے بیوی کو بھی جارہ کہا جاتا ہے کہ دونوں میں مخالطت ہے۔ ابن منیر نے تعاقب کیا ہے کہ بظاہر ابورافع اس دارِ سعد میں موجود دو مستقل گھروں کے مالک تھے نہ کہ حضرت سعد کے گھر کے کسی حصہ کے، (یعنی حضرت سعد کا احاطہ متعدد الگ الگ گھروں پر مشتمل تھا ان میں دو گھر حضرت ابورافع کے تھے)۔ عمر بن شبہ نے ذکر کیا ہے کہ سعد کے آمنے سامنے دو، دار تھے جن کی درمیانی مسافت دس گز تھی ان میں سے مسجد کے دائیں طرف والا دار ابورافع کا تھا جن سے سعد نے خرید لیا پھر یہی حدیث نقل کی تو ان کی کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ابورافع کے پڑوسی تھے نہ کہ حصہ دار۔ بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ شوافع پر لازم ہے کہ وہ شفعۃ الجار کے قائل بنیں کیوں کہ وہ لفظ کے محمول علی الحقیقت ومجاز کے قائلین ہیں اس لئے کہ جار کا لفظ مجاور میں حقیقی معنی پر محمول ہے جب کہ شریک میں مجازی معنی پر۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ یہاں مجاز پر حمل کا قرینہ موجود ہے تو اسی کا اعتبار رہوگا تاکہ جابر اور ابورافع کی حدیثوں کے مابین تطابق ہو پس حدیثِ جابر شفعہ کے شریک کے ساتھ اختصاص میں صریح ہے جب کہ حدیث إبو رافع بالاتفاق اپنے ظاہری معنی سے مصروف ہے کیونکہ اس کا مقتضا ہے کہ جار ہر ایک سے حتی کہ شریک سے بھی اُحق ہے حالانکہ جو علماء پڑوسی کے حقِ شفعہ کے قائل ہیں وہ بھی شریک کا حق مقدم سمجھتے ہیں پھر مشارک فی الطریق کا (یعنی جو راستہ میں شریک ہے) پھر وہ جار جو مجاور یعنی پڑوسی بھی ہو تو اس صورتحال میں (أحق) کو بمعنی افضل قرار دینا ہوگا۔ شافعیہ اور ان کے ہمنواؤں کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ شفعہ خلاف اصل اس سبب ثابت ہوتا ہے جو جار میں معدوم ہے وہ یہ کہ شریک کی وجہ سے بسا اوقات زحمت (اور پر دے وغیرہ کا مسئلہ اگر معاملہ گھر کا ہے) ہوسکتی ہے جس کے سبب مقاسمت کی ضرورت ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کی قیمت بھی کم کرنا پڑتی ہے (جیسے قصہ سعد وابی رافع میں مذکور ہے)، مقسوم میں یہ چیز نہیں ہوتی۔ علامہ انور لکھتے ہیں اس قصہ میں شفعہ جار کے لئے تھا، صحابی کی فہمِ حدیث بھی وہی ہے جو ہماری ہے اور شاید بخاری بھی اس مسئلہ میں ہمارے موافق ہیں کیونکہ انہوں نے حنفیہ کی حجت (الجار أحق بسقبه) کی تخریج کی ہے۔ اس حدیث کو ابوداؤد نے (البیوع) اور ابن ماجہ نے (الأحکام) میں نقل کیا ہے۔

بابُ أيُّ الجِوارِ أَقربُ؟ (کون سا پڑوس اقرب ہے؟)

گویا اس ترجمہ کے ساتھ سابقہ حدیث میں موجود لفظ (الجار) کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ سب پڑوسی ایک مرتبہ کے حامل نہیں ہوتے (چونکہ کئی اقسام کے پڑوسی ہیں لہذا اس امر کی ضرورت ہے کہ شفعہ وغیرہ کے مسئلہ میں اقرب کا تعین ہو۔

علامہ انور کہتے ہیں یہ نہیں علم کہ جار سے ان کی مراد (الجار الملاصق) ہے؟ (یعنی جس کی دیواریں ساتھ متصل ہیں) حنفیہ کی موافقت کر رہے ہیں یا اسے دوسرے حقوق پر محمول کرتے ہیں؟ مگر جو حدیث اس کے تحت لائے ہیں وہ شفعہ کی بجائے حقوقِ عامہ کی بابت ہے۔

حدثنا حجاج حدثنا شعبة ح-و حدثنا علی بن عبد الله حدثنا شبابة حدثنا شعبة حدثنا أبو عمران قال سمعتُ طلحةَ بنَ عبدِ الله عن عائشة رضی الله عنها قلتُ يَا رسولَ الله ﷺ إنَّ لِیُ جارَینِ فإلیٰ أیِّهِمَا أهدِیُ؟ قالَ إلیٰ أقرَبِهِمَا مِنكِ بَابًا

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ میں نے پوچھا یا رسول اللہ ﷺ میرا دو پڑوسی ہیں میں اگر ہدیہ بھیجنا چاہوں تو ان میں سے کس کو بھیجوں آپ نے فرمایا جس کا دروازہ تم سے زیادہ قریب ہو۔

تحویل سے قبل کی سند میں شیخِ بخاری حجاج بن منہال ہیں، حجاج بن محمد سے بالواسطہ روایت کرتے ہیں کہ مگر دونوں نے شعبہ سے روایت کی ہے مگر بخاری کا سماع ابن منہال سے ہے، ابن محمد سے نہیں۔ بعد تحویل کے شیخِ بخاری اکثر نسخوں میں غیر منسوب ہیں ابن سکن اور کریمہ کے نسخوں میں علی بن عبداللہ ہے، ابن شبویہ کے نسخہ میں ابن المدینی ہے۔ جیانی علی بن سلمہ لبقی ہونے کو ترجیح دیتے ہیں۔ کلاباذی اور ابن طاہر بھی اسی پر جزم کرتے ہیں۔ گویا بخاری نے نسبت ذکر نہیں کی بلکہ رواۃِ بخاری میں سے بعض نے حسب ترجیح منسوب لکھا ہے۔ اگر ایسا ہی ہے تو ابن مدینی ہونا راجح ہے کیونکہ بغیر نسبت کے ذکر کرنے کی شکل میں اشہر محدث مراد ہوتا ہے بخاری کی عادت بھی یہی ہے کہ اگر مطلقاً علی لکھیں تو مراد ابن مدینی ہوتے ہیں، سیاق علی کے لفظ پر ہے۔ الأدب میں ابن منہال وحدہ سے روایت لائے ہیں۔ ابوعمران سے مراد جونی ہیں۔ جب کہ طلحہ مزی نے قطعیت سے لکھا ہے کہ وہ ابن عبداللہ بن عثمان بن عبیداللہ تیمی ہیں۔ بعض نے طلحہ بن عبیداللہ خزاعی قرار دیا ہے مزی کا قول راجح ہے کیونکہ بخاری نے (الهبة) میں یہی روایت (غندر عن شعبة) کے طریق سے نقل کرتے ہوئے (طلحة بن عبيدالله رجل من بني تيم بن مرة) کے الفاظ نقل کئے ہیں، ان کی بخاری میں صرف یہی ایک حدیث میں ہے، اس پر مفصل کلام کتاب الأدب میں ہوگی۔

جوار کی جیم پر پیش اور زیر دونوں صحیح ہیں۔ ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے جار کے لئے شفعہ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ کا سوال یہ تھا کہ اگر ہدیہ بھیجنا ہو تو پڑوسیوں میں کون زیادہ مستحق ہے، جواباً کہا گیا ہے کہ شفعہ کے ابواب میں اسے لانے کی وجہ یہ ہے کہ حدیث ابی رافع شفعہِ جوار ثابت کرتی ہے جب کہ زیرنظر حدیث تقديم الأقرب على الأبعد کے بیان میں ہے اس لئے کہ شفعہ میں اجنبی کی مشارکت بنسبت شریک فی الدار کے یا بنسبت اس پڑوسی کے جو ملصق للدار ہے (یعنی جس کی دیواریں ساتھ متصل ہیں) باعثِ ضرر و زحمت ہے۔ یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے، یعنی مسلم نے اسے نہیں نکالا، ابوداؤد نے الأدب میں نقل کیا ہے۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

کتاب الإجارة

اِجارہ کا ہمزہ مشہور قول کے مطابق مکسور ہے،ضمہ بھی ممکن ہے لغۃً اِثابۃ کے معنی میں ہے (یعنی بدلہ دینا) اصطلاحاً کسی کام کے عوض کسی منفعت کا مالک بنانا بقول علامہ انور کہا گیا ہے کہ یہ بروزنِ فعالہ ہے نہ کہ بابِ افعال میں سے،ابن حجاب نے شافیہ میں یہی ذکر کیا ہے۔

بابُ استِئجارِ الرَّجُلِ الصَّالِحِ (مردِ صالح کو اجرت پر لگانا)

وقولِ اللّٰہِ تعالیٰ ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص:۲۶] والخازنُ الأمينُ ومَن لم يَستعمِلْ مَن أرادَه. (جو شخص خود مانگے اسے حکومت کی کوئی ذمہ داری نہ دی جائے)

آیت کا یہ حصہ ذکر کر کے سیدنا موسیٰ علیہ السلام اور سیدنا شعیب السلام کے قصہ کی طرف اشارہ کیا ہے جب بنت شعیب نے یہ بات کہی تھی۔ابن جریر نے شعیب جبئی سے نقل کیا ہے جس بنت شعیب سے حضرت موسیٰ کی شادی ہوئی ان کا نام صفورہ اور ان کی بہن کا نام (لیا) تھا ابن اسحاق نے بھی یہی ذکر کیا مگر بہن کا نام شرقا یا لیا لکھا ہے بعض لکھتے ہیں کہ صفورا اور عبرا تھا، دونوں جڑواں تھیں،ابن جریر نے یہ اختلاف بھی نقل کیا ہے کہ ان کے والد شعیب وہی تھے جو نبی ہیں یا ان کے بھتیجے یا کوئی اور؟ کئی اقوال نقل کئے ہیں،کسی کو ترجیح نہیں دی۔دو صفتیں ذکر کیں قوی اور امین۔ابن عباس اور مجاہد سے مروی ہے کہ ان کے والد نے پوچھا کہ قوت وامانت کا کیسے پتہ چلا کہنے لگی ان کی قوت سقی میں اور امانت چلتے ہوئے جب نظریں جھکا کر چلے اور (مزید احتیاط کے لئے) کہا کہ تم میرے پیچھے چلو،اسے بیہقی نے بسند صحیح نقل کیا ہے یہ بھی کہ حضرت شعیب نے ایک بیٹی سے ان کی شادی کر دی اور وہ (کئی برس تک) وہیں ان کے ہمراہ رہے۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن أبي بردة قال أخبرني جدي أبو بردة عن أبيه أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال قال النبيُّ ﷺ الخازنُ الأمينُ الذي يُؤَدِّي مَا أُمِرَ به طَيِّبَةً نَفسُه أحدُ المُتَصدِّقِين

ابوموسیٰ اشعریؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا امانت دار خزانچی جو اس کو حکم دیا جائے،اس کے مطابق دل کی فراخی کے ساتھ صدقہ ادا کر دے وہ بھی دو صدقہ کرنے والوں میں سے ایک ہے۔

شیخ بخاری محمد فریابی سفیان ثوری سے راوی ہیں۔یہ کتاب الزکاۃ میں مع مباحث ذکر ہو چکی ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا يحي عن قرة بن خالد قال حدثني حميد بن هلال حدثنا أبو بردة عن أبي موسى رضي الله عنه قال أقبلتُ إِلَى النبيِّ ﷺ ومَعي رجلانِ من الأشعريِّينَ فقلتُ ما عَلِمتُ أنَّهما يَطلُبانِ العملَ فقال لَن- أو- لا نَستعمِلُ علىٰ عَمَلِنا مَن أرادَه

ابو موسیٰؓ کہتے ہیں کہ میں رسول کریمﷺ کی خدمت میں آیا میرے ساتھ اشعر کے دو مرد اور بھی تھے میں نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ یہ دونوں حاکم بننے کے طلب گار ہیں۔ اس پر آپﷺ نے فرمایا کہ جو شخص حاکم بننے کا خود خواہش مند ہو، اسے ہم ہرگز حاکم نہ بنائیں گے۔

یحیٰ سے مراد قطان ہیں۔ اسماعیلی لکھتے ہیں دونوں حدیث میں اجارت کا ذکر نہیں ہے داؤدی بھی کہتے ہیں کہ حدیث الخازن الأمین اس باب میں سے نہیں کیونکہ اسمیں اجارت کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ ابن بطال جواب دیتے ہیں کہ اس کی باب کے ساتھ مطابقت یہ ہے کہ جسے کسی معاملہ پر مستاجر بنا دیا جائے تو اس کی حیثیت اس میں امین کی ہوتی ہے لہذا کسی اتلاف یا ضیاع کی صورت میں اس کے ذمہ نقصان پورا کرنا نہ ہوگا الا یہ کہ اس کے ہاتھوں (یا اس کی وجہ سے) نقصان ہو۔ ابن التین کا کہنا ہے کہ بخاری کی مراد یہ ہے کہ خازن کے لئے اس مال میں سے کچھ نہیں، اس کی حیثیت اجیر کی ہے۔ کرمانی یہ مطابقت بیان کرتے ہیں کہ یہ اشارہ مقصود ہے کہ مالِ غیر کا خازن صاحبِ مال کے اجیر کی مانند ہے۔ دوسری حدیث کی مناسبت ظاہر ہے کہ جو شخص خود طالبِ عمل ہے وہ ایسا اغلباً تحصیلِ اجرت کے لئے کرتا ہے جو عامل کے لئے مشروع کی گئی ہے اس میں صدقات کی وصولی اور جمع کرنے کا عمل بھی ہے جس کے عامل کے لئے اس میں سے حصہ بھی ہے جیسا کہ قرآن میں ہے (والعاملین علیها) تو یہ دونوں شخص بھی اس جیسے کسی عمل کی طلب میں آنجناب کے پاس آئے تھے تاکہ ان کے لیے کوئی معلوم اجرت ہو۔

(ومعی رجلان الخ) استتابۃ المرتدین میں اسی سند کے ساتھ مفصلاً یہ روایت ذکر ہوگی (قال لن أو الخ) ابن حجر کہتے ہیں تمام روایات میں جن پر میں مطلع ہوا اسی طرح شک کا ساتھ ہے۔ ابن التین لکھتے ہیں بعض روایت میں اسے (أولیَ) (یعنی تولیۃ سے فعل مضارع کا صیغہِ انا) پڑھا گیا ہے قطب حلی کہتے ہیں اس پر (نستعمل) کا لفظ زائد ہوگا۔ (الأحکام) میں یہی حدیث (برید بن عبداللہ عن أبی بردۃ) کے طریق سے ہے، اس میں یہ جملہ ہے (إنا لا نولی علی عملنا) اس سے ابن تین کی اس بات کی تائید ملتی ہے یہ منع یا تو محمول علی تحریم ہے یا کراہت۔ قرطبی تحریم کی طرف میلان رکھتے ہیں۔ اس حدیث کو مسلم نے (المغازی)، ابوداؤد نے (الحدود) اور نسائی نے (القضاء) میں نقل کیا ہے۔

باب رَعْيِ الغَنمِ علیٰ قَرَارِيطَ (یعنی قراریط پر بکریوں کا چرانا)

علی بمعنی باء ہے یا سببیہ ہے یا للمعاوضۃ۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ للظرفیت ہے، آگے اس کی وضاحت ہوگی۔

حدثنا أحمد بن محمد المكي حدثنا عمرو بن يحيى عن جده عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبيﷺ قال ما بَعثَ اللهُ نبيًّا إلا رَعَى الغَنمَ فقال أصحابُه و أنت؟ فقال نَعَمْ كنتُ أرعَاها علىٰ قراريطَ لأهلِ مَكةَ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا اللہ نے کوئی ایسا نبی نہیں بھیجا جس نے بکریاں نہ چرائی ہوں' اس پر آپ کے صحابہؓ نے پوچھا' کیا آپ نے بھی بکریاں چرائی ہیں؟ فرمایا کہ ہاں کبھی میں بھی مکہ والوں کی بکریاں قیراط پر چرایا کرتا تھا۔

عمرو بن یحیٰ کے دادا سعید بن عمرو بن سعید بن العاص اموی ہیں (إلا رعی الخ) کشمیہنی کے ہاں (راعی) ہے۔

(علی قراریط الخ) ابن ماجہ کی (سویدبن سعیدعن عمرو) سے روایت میں ہے (کنت أرعا ھا لأھل مکة بالقراریط) اسماعیلی کی (منیعی عن محمد بن حسان عن عمرو) سے روایت میں بھی یہی ہے۔ ابن ماجہ کے راوی سوید تشریح کرتے ہیں کہ (یعنی کل شاة بقیرایط) ۔ (یعنی ہر بکری ایک قیراط کے عوض) اور قیراط سے مراد دینا یا درہم کا ایک جزو۔ ابراہیم حربی لکھتے ہیں کہ قراریط مکہ کی ایک جگہ کا نام ہے۔ ابن جوزی ابن ناصر کی تبع میں اسی کو صحیح قرار دیتے ہوئے سوید کی تفسیر کو غلط کہتے ہیں لیکن ان کے قول کی ترجیح اس امر سے ہوتی ہے کہ اہل مکہ کسی قراریط نامی جگہ سے واقف نہیں۔ نسائی کی نصر بن حزن سے روایت میں ہے (وبعثت وأنا أرعی غنم أھلی بجیاد) ۔ (یعنی جب مجھے مبعوث کیا گیا میں اپنے اہل کی بکریاں جیاد۔ نامی جگہ۔ میں چرایا کرتا تھا) تو بعض نے دعوی کیا ہے کہ اس سے سوید کی بیان کردہ تفسیر کا رد ہوتا ہے کیونکہ اپنی ہی بکریاں اجرت پر نہ چرایا کرتے تھے پھر کبھی جگہ کا نام قراریط اور کبھی جیاد ذکر کیا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہ رد جید نہیں کیونکہ ممکن ہے اپنے اھل کی بکریاں بلا اجرت اور دوسروں کی اجرت پر چراتے ہوں یا (أھلی) سے مراد اہل مکہ ہوں تو دونوں حدیث باہم متوافق ہوں گی ایک. میں اجرت کا ذکر کیا دوسری میں جگہ کا۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ عرب قراریط نامی کسی نقدی سے واقف نہ تھے اسی لئے ایک روایت میں ہے (لیستفتحون أرضا یذکر فیھا القیراط) بقول ابن حجرؒ معرفت کا یہ استدلال واضح نہیں ہے (مشہور لغوی ومؤلفِ مجمع " العباب الزاخر" حسن صغانی لاہوری بھی قرایط سے مراد جگہ قرار دیتے ہیں)۔

علماء کہتے ہیں کہ نبوت سے قبل بکریاں چرانے کا انبیاء کرام کو الہام کرنے کی حکمت یہ ہے تاکہ انہیں بکریاں چرانے اور ان کی نگہبانی کرنے سے تمرّن و پریکٹس ہو جو نبوت کے بعد امت کی نگہبانی وخبر گیری کے سلسلہ میں پیش آنے والی ہے کیونکہ ریوڑ چرانے ھانکنے اور بکریوں کے منتشر ہونے کی صورت میں ایک ایک کا پیچھا کر کے واپس لانے میں نہایت صبر، حوصلہ اور حکمت کی ضرورت ہوتی ہے اور ان تمام خصائص کی کسی امت کی رہنمائی کے ضمن میں بھی ضرورت ہے۔ غنم کا انتخاب اس لئے ہوتا رہا کہ وہ باقی چوپایوں سے اضعف اور ان کا منتشر ہونا ان کی نسبت زیادہ ہے۔ پھر باوجود اس تفرق وانتشار کے وہ باقی کی نسبت جلد راہِ انقیاد پہ آجاتی ہیں۔ آنجناب کا نبوت ورسالت اور اکرمیت کے مقام پر فائز ہونے کے بعد اس دور اور بکریاں چرانے کا ذکر خود اپنی زبانی آپ کی عظیم تواضع کا مظہر ہے۔

باب استِئجارِ المشرکین عندَ الضرورةِ أو إذا لَم یُوجَدْ أھلُ الإسلامِ و عامَلَ النبیُ ﷺ یھودَ خیبرَ

(یعنی وقت ضرورت مشرکین سے اجرت پر کام لینا یا اگر اہل اسلام موجود نہ ہوں جیسا کہ آنحضرت نے یہودِ خیبر کے ساتھ معاملہ کیا)

کہ مفتوحہ اراضی پر انہیں ہی کاشتکاری پر لگا رہنے دیا (مزارعت کے اصول پر)۔ ابن حجر لکھتے ہیں عبارتِ ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام بخاری صرف احتیاج وضرورت کے تحت ہی حربی یا ذمی سے اجرت پر کام کرانے کی رائے رکھتے ہیں۔ عبدالرزاق نے ابن جریج عن ابن شہاب کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ آنجناب کے پاس خیبر کی زمینوں پر کام کرنے کے لئے عمال موجود نہ تھے تبھی

یہودیوں کے حوالے یہ کام کیا بقول ابن حجر یہ استدلال محلِ نظر ہے اس سے ایسا کرنا منع ہونا صراحت سے ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ یہ ہے کہ یہود خبر کے اس معاملہ کے حوالے کے ساتھ ساتھ آنجناب کی ایک اور حدیث سے یہ استدلال قائم ہے، اس حدیث کو مسلم اور اصحاب سنن نے نقل کیا ہے اس میں ہے (إنا لا نستعين بمشرك) ۔ (کہ ہم کسی مشرک سے مدد نہیں لے سکتے)۔

ابن بطال لکھتے ہیں عام فقہاء نے عندالضرورت مشرکین وغیرہم کے استئجار کو جائز قرار دیا ہے البتہ یہ منع ہے کہ مسلمان اجرت پر کسی مشرک کے لئے کام کرے کہ اس میں اس کا اِذلال ہے۔ (یہ بھی محل نظر ہے) معاملہ یہود خیبر کی حدیث مع مفصل بحث کے اسی کتاب کے آخر میں موصولاً آئے گی۔ (إذا لم يوجد أهل الإسلام) کے جملہ سے ابو داؤد کی (حمادبن سلمة عن بعدا لله بن عمرو) سے روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جو نافع عن ابن عمر کے حوالے سے ہے اس میں ہے کہ یہود خیبر کو آپ نے شام کی طرف جلاوطن کرنا چاہا انہوں نے تجویز پیش کی کہ آدھی پیداوار پر ہم انہی زمینوں پر کاشتکاری کے لئے تیار ہیں تو چونکہ مسلمان اس زمانہ میں ابھی کاشتکاری کے معاملات سے واقف نہ تھے تو مصنف نے اس امر کو عدم وجود سے تعبیر کیا ہے (خیبر کے مقام پر مسلمان مقیم نہ تھے لہذا عدمِ وجود سے مراد حقیقی معنی ہی ہے)۔

علامہ انور لکھتے ہیں اتحادِ ملت اجارت کے معاملات میں شرط نہیں اسی طرح ضرورت کی قید لگانا بھی مقحم (یعنی تکلف) ہے۔ لکھتے ہیں کہ حضرت عمر کے دور میں حکومتی معاملات کے وہ مکاتب جو ایران میں تھے، فارسی زبان میں تھے اور اس کے لئے ایک مجوسی محاسب مقرر کیا تھا کیونکہ عرب ابھی حساب و کتاب کے ماہر نہ تھے حضرت عمر نے اس پر فارسی حساب ساقط کر کے تمام مکاتبات و دفاتر عربی میں لکھنے کا حکم دیا، کہتے ہیں یہ صرف دفاتر و مناصب کے معاملات تھے عام اجارت کافر کے ساتھ بھی صحیح ہے۔ (عامل النبیؐ) کے تحت عینی شارح بخاری سے نقل کرتے ہیں کہ اہل مدینہ کے عرف میں معاملہ سے مراد مزارعت و مساقات ہوتی تھی۔

حدثني ابراهيم بن موسى أخبرنا هشام عن معمر عن الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها و اسْتَأجرَ النبيُّ ﷺ و أبو بكر رجلا مِن بني الدِّيلِ ثم مِن بني عبدِ بن عديٍّ هادِياً خِرِّيتاً۔ الخِريتُ: الماهرُ بالهِدايةِ۔ قد غَمسَ يَمينَ حِلفٍ في آلِ العاصي بنِ وائل وهُوَ علىٰ دِينِ كُفَّارِ قريشٍ فأمِنَاهُ فدَفعَا إليه راحلتَيهما وواعَدَاه غارَ ثَورٍ بعدَ ثلاثِ لَيالٍ فأتاهُما براحِلَتَيهِما صَبيحةَ ليالٍ ثلاثٍ فَارْتَحَلا وانطلقَ مَعهما عامرُ بنُ فَهيرةَ والدليلُ الدِّيليُّ فأخذَ بِهِم أسفلَ مكةَ وهو طريقُ السَّاحلِ

حضرت عائشہؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ اور ابو بکرؓ نے (ہجرت کرتے وقت) بنو دیل کے ایک مرد کو نوکر رکھا جو بنو عبد بن عدی کے خاندان سے تھا اور وہ بطور ماہر رہبر مزدوری پر رکھا تھا۔ آنحضرت ﷺ اور ابو بکرؓ کو اس پر بھروسا تھا اس لیے اپنی سواریاں انہوں نے اسے دے دیں اور غارِ ثور پر تین رات کے بعد اس سے ملنے کی تاکید کی۔ وہ شخص تین راتوں کے گزرتے ہی صبح کو سواریاں لے کر آ گیا اس کے بعد یہ حضرات وہاں سے عامرہ بن فہیرہ اور اس دیلی راہبر کو ساتھ لے کر ساحل کے راستے سے چلے۔

ہشام سے مراد ابن یوسف صغانی ہیں۔ واقعہ ہجرت سے متعلقہ میں یہ حدیث ہے، راستہ کی رہنمائی کے لئے ایک مشرک گائیڈ کا انتظام کیا گیا تھا اس سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے۔ بقیہ مباحث (الھجر ۃ) میں بیان ہوں گے۔ (الماھر با لھداية) کلام زہری ہے۔ علامہ انور (قد غمس یمین حلف) کے تحت کہتے ہیں کہ عربوں کی عادت تھی کہ حلف اٹھاتے وقت پانی میں کوئی رنگ ڈالتے، رنگ ظاہر ہونے پر اس میں اپنے ہاتھ ڈبوتے اور حلف اٹھاتے اس سے یمین کو غموس کہا گیا۔ قسطلانی لکھتے ہیں کئی دفعہ خون میں انگلیاں ڈبو کر حلف اٹھاتے۔

باب إذا اسْتَأْجَرَ أجيراً لِيَعمَلَ لَه بعدَ ثلاثةِ أيّامٍ أو بعدَ شهرٍ أو بعد سَنةٍ جازَ وهُمَا علىٰ شَرطِهما الذى اشتَرَيَاه إذا جاءَ الأَجَلُ

(یعنی کسی اجیر سے یہ طے کرنا کہ تین دن بعد یا مہینہ بعد یا سال بعد، مثلاً اپنا کام شروع کرے)

تو ایسا کرنا جائز ہے۔ اسماعیلی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ واقعہ ہجرت میں اس دلیلِ راہ نے اسی وقت اپنے کام کا آغاز کر دیا تھا کہ آنجناب اور حضرت ابو بکر کی سواریاں اپنے ذمہ میں لے لیں۔ ابن حجر کہتے ہیں ظاہر قصہ ترجمہ کے مطابق ہے۔ ابن منیر اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ اس کا اصل کام راستہ کی رہنمائی کرنا تھا جو تین دن بعد شروع ہوا بقول ابن حجر اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ سواری کی ان اونٹنیوں کو چرانے کا کام عامر بن فہیرہ نے انجام دیا تھا لہذا دلیل کا اصل کام تیسرے دن ہی شروع ہوا تھا۔ ابن منیر یہ بھی لکھتے ہیں کہ حدیث میں ترجمہ میں ذکر کردہ حکم کی تصریح، اثباتاً یا نفیاً نہیں ہے، مدتِ قصیرہ کا احتمال تو ممکن ہے کہ اس میں کسی دھوکہ وغیرہ کا امکان نہیں جو طویل مدت میں ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ بیع کی مدت کی حد اتنی ہے کہ سامان خراب نہ ہو۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ اس قسم کی اجارت کو فقہ میں اجارتِ مضافہ کہتے ہیں یعنی معاہدہ ہو جاتا ہے مگر مطوبہ کام بعد میں شروع ہوتا ہے۔

حدثنا يحيىٰ بن بكير حدثنا الليث عن قيل قال ابن شهاب فأخبرني عروة بن الزبير أنَّ عائشةَ رضى الله عنها زوجَ النبیﷺ قالت واستأجرَ رسولُ اللهﷺ و أبو بكر رجلا مِن بني الدِيلِ هادِياً خِرّيتاً وهو علىٰ دِينِ كُفَّارِ قريشٍ فدفعَا إليه راحلتيهما وواعدَاه غارَ ثورٍ بعدَ ثلاثِ ليالٍ فأتاهما براحلتَيهما صُبحَ ثلاثٍ۔ (ایضاً)

(واستأجر) ایک طویل قصہ ہے۔ یہ حصہ ما قبل پر معطوف ہے اس لئے (واو) مذکور ہے۔ بعض کا یہ خیال وہم ہے کہ یہ واو امام بخاری کی طرف سے ہے اس امر کے بیان میں کہ حدیث سے یہ حصہ قطع کر کے نقل کر رہے ہیں۔

بابُ الأجيرِ فى الغَزوِ (یعنی جنگ میں اجرت پر کسی کو مقرر کرنا)

غزو کی قید اس لئے ذکر کی کہ روایتِ باب میں ہے وگرنہ بقول ابن بطال غزو وغیرِ غزو سواء ہے یہ اشارہ کرنا بھی محتمل ہو سکتا ہے کہ اثنائے جہاد کسی سے اجرت پر کھانا پکوانا وغیرہ خدمات لے لینا باعثِ حرج نہیں ہے۔

حدثنا يعقوب بن ابراهيم حدثنا اسماعيل بن عُلَيَّة أخبرنا ابن جريج قال أخبرني عطاء عن صفوان بن يعلى عن يعلى بن أمية رضي الله عنه قال غَزَوتُ مع النبي ﷺ جَيشَ العُسرةِ فكان مِن أوثَقِ أعمالي في نفسي فكان لي أجيرٌ فقاتَلَ إنساناً فعَضَّ أحدُهما إصبعَ صاحبه فانتَزَعَ إصبعَه فأندرَ ثَنِيَّتَه فسَقطَتْ فانطلَقَ إلى النبي ﷺ فأهدَرَ ثَنيتَه وقال أفيَدَعُ إصبعَه في فِيكَ تَقضِهُما؟ قال أحسِبُه قالَ كَما يَقضِمُ الفَحلُ

یعلی بن امیہ کہتے ہیں کہ میں نبی پاک کے ساتھ غزوہ تبوک میں گیا تھا یہ میرا سب سے قابلِ اعتماد نیک عمل تھا میرے ساتھ ایک مزدور بھی تھا جس کا ایک شخص سے جھگڑا ہوا ان میں سے ایک نے دوسرے کی انگلی چبا ڈالی دوسرے نے اپنا ہاتھ زور سے کھینچا تو اس کے سامنے کے دانت گر گئے وہ شخص آنجناب کی خدمت میں آیا آپ نے اس کا کوئی بدلہ نہیں دلوایا بلکہ فرمایا کیا وہ اپنی انگلی تمہارے منہ میں چبانے کے لیے چھوڑ دیتا جس طرح سانڈ چباتا ہے۔

(جيش العسرة) غزوتبوک مراد ہے (قرآن مجید میں یہ نام دیا گیا ہے) اس حدیث پر (الديات) میں مفصل بحث آئے گی۔ (فأندر) یعنی توڑ دیا (فأهدر) ھدر کرنا یعنی کوئی قصاص یا دیت لاگو نہ کرنا۔ (تقضمها) یہ علم یعلم کے وزن پر ہے۔ دانتوں کے کناروں کے ساتھ کھانا (یعنی داڑھوں کے ساتھ چبانا) فحل مذکر اونٹ اور بیل کو کہتے ہیں (قال ابن جريج الخ) اسی سند کے ساتھ یہ زیادت صرف اسی جگہ ہے۔ (عن جده) تمام نے اسی طرح نقل کیا ہے، ابو داؤد نے (يحى بن سعيد عن ابن جريج) کے طریق سے (عن أبيه عن جده) یعنی ابیہ، کا واسطہ اضافہ کیا ہے، عبداللہ بن ابی ملیکہ بعض کے بقول دادا اور بعض کے بقول اپنے باپ کے دادا کی طرف منسوب ہیں، ابو ملیکہ کا نام زھید بن عبداللہ بن جدعان تیمی ہے جو صحابی تھے، عبداللہ کے والد کا نام عبید اللہ ہے۔ جو ابو ملیکہ کو پردادا قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک دادا کا نام بھی عبداللہ ہے بقول قسطلانی عبداللہ ابن زبیر کی طرف سے مؤذن (شاید کعبہ کے) اور قاضی تھے۔

حدیثِ باب کو مسلم نے (الحدود) ابو داؤد نے (الديات) اور نسائی نے (القصاص) میں نقل کیا ہے۔

باب إذا اسْتَأجَرَ أجيراً فبَيَّنَ لَه الأجلَ ولَم يُبَيِّنُ العملَ

(یعنی کسی کو اجرت پر مقرر کر کے مدتِ مزدوری تو بتلا دی مگر کام سے آگاہ نہ کیا)

لِقولِه﴿اِنِّيٓ اُرِيْدُ اَنْ اُنْكِحَكَ اِحْدَى ابْنَتَيَّ هٰتَيْنِ﴾ إلىٰ قوله﴿وَاللّٰهُ عَلٰى مَا نَقُوْلُ وَكِيْلٌ﴾ [القصص :۲۷] يأجُرُ فلاناً يُعطيهِ أجراً و مِنه في التَّعزيةُ آجَرَكَ اللهُ

یعنی کیا ایسا کرنا صحیح ہوگا یا نہیں؟ بخاری جواز کی طرف میلان رکھتے ہیں ان کا استدلال حضرت موسیٰ وشعیب علیہما السلام کے قصہ سے ہے جب حضرت شعیب نے کہا تھا (علىٰ أن تأجر نى ثمانى حجج) یعنی مدت کا ذکر ہے مگر کام کی نوعیت کا نہیں۔ بہر حال احتمالی بات ہے اسی لئے حکم کی صراحت نہیں کی۔ امام شافعی نے اس آیت سے (مطلقاً) مشروعیتِ اجارت پر استدلال کیا ہے۔

مہلب کہتے ہیں عمل مجہول نہ تھا صرف آیت میں اس کا ذکر موجود نہیں ابن منیر ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بخاری کی مراد یہ نہیں کہ عمل، مجہول رکھنا جائز ہے انکی مراد عدمِ ذکر کا ۔ ز ثابت کرنا ہے۔ یہ بھی محتمل ہے کہ ان کا اشارہ عتبہ بن ندر کی حدیث کی طرف ہو جس میں آنجناب نے فرمایا کہ حضرت موسیٰ نے اجرت پر اپنے آپ کو آٹھ یا دس برس کے لئے پیش کیا (علی عفة فرجه و طعام بطنه) اسے ابن ماجہ نے نقل کیا ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے۔ بعض نے ان کے اس کو حق مہر قرار دیا ہے ان کے نزدیک حضرت شعیب کی مراد یہ تھی کہ یہ مدت ان کا ریوڑ چرائیں اور وہ اپنی ایک بیٹی کی ان سے ساتھ شادی بھی کریں گے (یعنی یہ دو الگ الگ معاملے ہیں) ذکر اکٹھا کیا گویا شادی کو رعیت پر معلق بطور معاہدہ کے رکھا ہے نہ کہ بطور معاقدہ کے، رعیِ غنم کی اجرت اور تھی اور شادی کا حق مہر اور تھا۔ بقول ابن حجر یہ بعید ہے (کیونکہ قرآنی اسلوب۔ علی أن تأجرني الخ۔ سے بظاہر یہی حق مہر تھا)۔

(یآجر فلا نا الخ) اس آیت میں موجود لفظ (علی تأجرني) کی تفسیر کر رہے ہیں، یہی معنی ابوعبیدہ نے (المجاز) میں ذکر کیا ہے اسماعیلی اس پر تعاقب کرتے ہیں کہ آیت کا معنی یہ ہے ای (أن تکون لی أجیرا) تقدیر کلام یوں ہے (علی أن تأجرني نفسك) (ومنه في التعزیة الخ) یہ بھی ابوعبیدہ کے قول سے ہے۔ انہوں نے اصل مادہ کو مدنظر رکھا ہے وگرنہ اُجر اور اُجرت کا معنی باہم مختلف ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ اجارت میں کئی دفعہ معقود علیہ، تسلیمِ نفس ہوتا ہے (یعنی کوئی معین کام بتایا نہیں جاتا، بوقت ضرورت کوئی بھی کام کروایا جا سکتا ہے)۔

باب إذا استأجَرَ أجيراً علىٰ أن يُقِيمَ حائِطاً يريدُ أن يَنقَضَّ جازَ

(گرنے والی دیوار بنانے پر کسی کو اجرت پر مقرر کر لینا)

(امام بخاری کی ایک عادت یہ بھی ہے کہ قرآن وسنت میں ثابت و مذکور امور پر اپنے تراجم قائم کر لیتے ہیں، گویا ذکر الخاص مع ارادة العام مقصد ہوتا ہے) اسی ضمن میں حضرت موسیٰ وخضر کے قصہ میں جناب خضر کے ایک دیوار، جو گرنے والی تھی کو مرمت کر دینے کا ذکر ہے اس پر جناب موسیٰ نے کہا (لوشئت لا تخذت علیه أجرا) اس پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے کہ اجرت پر گرنے والی دیوار کی مرمت کے لئے کسی کو اجیر بنانا۔

حدثني ابراهيم بن موسى أخبرنا هشام بن يوسف أن ابن جريج أخبرهم قال أخبرني يعلى بن مسلم و عمرو بن دينار عن سعيد بن جبير يزيد أحدهم على صاحبه وغيرُهما قال قد سمعتُه يُحَدِّثُه عن سعيد قال قال لي ابن عباس رضي الله عنهما حدثني أبيُّ بنُ كعب قال قال رسولُ اللهﷺ فانطلقا فوَجدَا جِداراً يُريد أن يَنقضَّ قال سعيد بيدِه هكذا ورفعَ يدَه فاستقامَ قال يعلىٰ حسِبتُ سعيدا قال فمسحَه بيدِه فاستقامَ ﴿لو شِئتَ لا تَّخذتَ عليه أجرا﴾ [الكهف:۷۷] قال سعيدٌ أجرٌ نأكُلُه۔

(یعنی واقعہِ سیدنا موسیٰ وخضر میں اس گری ہوئی دیوار کو اپنے ہاتھ سے بنا دیا)۔ تفسیر میں اسی سند کے ساتھ یہ روایت لائے ہیں مفصل بحث وہیں ہوگی۔ ابن منیر لکھتے ہیں کہ بخاری کی غرض ترجمہ یہ ہے کہ جس طرح تعیینِ اجل ساتھ اجارت جائز ہے اسی طرح تعیینِ عمل کے ساتھ بھی جائز ہے۔

باب الإجارةِ إلىٰ نصفِ النَّهارِ (یعنی صبح سے نصف نہار تک اجارت)

آگے (إلى صلاة العصر) اور اس کے بعد (إلى الليل) کے عناوین ہیں (یہ سارے عناوین حدیث میں مذکور ہیں) کہا گیا ہے کہ بخاری اجرِ معلوم کے بدلے اجلِ معلوم تک کی اجارت کی صحت کا اثبات کر رہے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ثابت کرنا مقصود ہو کہ دن کے کسی حصہ تک کی اجارت بھی جائز ہے تا کہ اس توہم کا ازالہ ہو کہ کم از کم ایک پورے دن کے لئے استیجار کرنا چاہیے۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال مَثَلُكم و مَثَلُ أهلِ الكتابَينِ كَمَثَلِ رجلٍ استأجرَ أجَراءَ فقال مَن يَعملُ لِي مِن غُدوةٍ إلىٰ نصفِ النهار علىٰ قِيراطٍ؟ فعَملتِ اليهودُ ثم قال مَن يعملُ في مِن نصفِ النهارِ إلى صلاةِ العصرِ علىٰ قيراط؟ فعملتِ النَّصارىٰ ثم قال مَن يَعمل لِي مِن العصرِ إلى أن تَغِيبَ الشمسُ علىٰ قيراطَينِ؟ فأنتم هُم فغَضِبَتِ اليهودُ والنصارىٰ فقالُوا ما لَنا أكثرَ عملاً و أقَلَّ عَطاءً؟ قال هل نَقَصْتُكم مِن حَقِّكم؟ قالوا لا قال فذٰلِك فَضلِي أوتِيهِ مَن أشاءُ

ابن عمر کہتے ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا تمہاری اور یہود و نصاریٰ کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص نے کئی مزدور کام پر لگائے اور کہا میرا کام ایک قیراط پر صبح سے دوپہر تک کون کرے گا اس پر یہودیوں نے یہ کام کیا پھر اس نے کہا آدھے دن سے عصر تک ایک قیراط پر میرا کام کون کرے گا یہ کام نصاریٰ نے کیا پھر اس نے کہا عصر سے وقت سے سورج ڈوبنے تک میرا کام دو قیراط پر کون کرے گا اور تم ہی وہ لوگ ہو اس پر یہود و نصاریٰ نے برا مانا اور کہنے لگے کام ہم زیادہ کریں اور مزدوری ہمیں کم ملے اس شخص نے کہا کیا تمہارا حق تمہیں پورا نہیں ملا سب نے کہا ہاں ہمیں تو ہمارا حق پورا مل گیا اس شخص نے کہا کہ پھر یہ میرا فضل ہے میں جسے چاہوں زیادہ دوں۔

(على قيراط) یہاں قیراط سے مراد نصیب (یعنی حصہ) ہے، اصلاً قیراط نصف دانق کو کہتے ہیں اور دانق درہم کا چھٹا حصہ ہوتا تھا۔ (إلى صلاة العصر) یا تو اوّل وقتِ دخول مراد ہے یا وہ وقت جب نماز عصر ادا کرنا شروع کریں۔ دوسرا معنی مراد لینے سے (المواقيت) میں اسی روایت پر بحث کے دوران اشکال کا ازالہ ہو جاتا ہے جو یہ تھا کہ بفرضِ تسلیم کہ دونوں وقت یعنی ظہر تا عصر اور عصر تا مغرب متساوی ہیں تو نصاریٰ کا یہ دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ ہم عمل کے لحاظ سے اس امت سے اکثر تھے، اس کے متعدد اجوبہ تو وہیں بیان کئے تھے، ایک جواب جو وہاں بیان نہیں ہوا تھا یہ ہے کہ (مالنا أكثر عملا) کے قائل صرف یہودی تھے اس کی تائید التوحید کی روایت کے ان الفاظ سے بھی ہوتی ہے (فقال أهل التوراة) یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں (یہود و نصاریٰ) نے یہ بات کہی ہو۔ یہود تو

اس لئے کہ بالفعل ان کا زمانہ طویل تھا لہذا عمل بھی کثیر ہوا اور نصاری نے یہی بات یہود کے زمانہ کے طول کے مقابلہ میں اپنی تعداد کی کثرت کی بناء پر کہی یعنی یہود کے طولِ زمانہ کے ساتھ اپنی کثرتِ تعداد اور جناب عیسیٰ کے ساتھ ساتھ جناب موسیٰ پر بھی ایمان رکھنے کا موازنہ کیا اور یہ بات کہی، اس توجیہہ کو اسماعیلی نے ذکر کیا ہے۔ نصاری کے دعوی کی بناء یہ بھی ممکن ہے کہ انہوں نے اول صلاۃ عصر نہیں بلکہ آخر صلاۃِ عصر تک کام کیا ہو (یا نمازِ عصر کے آخری مستحب وقت تک یعنی وقتِ مکروہ شروع ہونے سے پہلے) یہ ابن قصار اور ابن العربی کی توجیہہ ہے۔ ابن التین نے یہ معنی کیا ہے کہ دونوں فریق کا مجموعی زمانہ وعمل اکثر تھا مگر یہ معنی ظاہرِ سیاق کے خلاف ہے۔

(فغضبت الخ) یعنی ان کے کفار۔ (مالنا أكثر الخ) أکثر اور أقل حال ہونیکی بناء پر منصوب ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول (فما لهم عن التذكرة معرضين)۔ (من حقكم) مماثلۃً یہ لفظ استعمال کیا ہے وگرنہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہے۔ (فذلك فضلي الخ) یہ اہل سنت کی دلیل ہے کہ ثواب اللہ کی طرف سے على سبيل الإحسان ہے۔

باب الإجارةِ إلىٰ صلاةِ العصرِ (نمازِ عصر تک اجارت)

حدثنا اسماعيل بن أبي أويس قال حدثني مالك عن عبدالله بن دينار مولىٰ عبدالله بن عمر عن عبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما أنَّ رسولَ اللهﷺ قال إنما مَثلكم واليهودُ والنصارىٰ كَرجل استعمَلَ عُمَّالًا فقال مَن يعمل لي إلىٰ نِصفِ النهارِ علىٰ قِيراطٍ؟ فعملتِ اليهودُ علىٰ قيراطٍ قيراطٍ ثم عملتِ النصارىٰ علىٰ قيراطٍ قيراط ثم أنتم الذين تَعمَلُون مِن صلاةِ العصرِ إلىٰ مَغاربِ الشمسِ علىٰ قِيراطَين قيراطَينِ فغضبتِ اليهودُ والنصارىٰ وقالوا نحن أكثرُ عملا و أقَلُّ عطاءً قال هل ظَلمتُكم مِن حقِّكم شيئاً؟ قالوا لا قال فذلك فَضلي أوتِيه مَن أشاءُ۔ (اوپر والا مفہوم ہے)

مالک کے طریق کے ساتھ سابقہ باب کی حدیث پھر لائے ہیں اس میں صراحۃً عمل الی صلاۃ العصر کا ذکر نہیں یہ حدیث کے جملہ (ثم أنتم الذين تعملون من صلاة العصر) سے ماخوذ ہے۔ ایوب کی سابقہ روایت میں یہ تصریح موجود ہے۔ (مثلكم واليهود الخ) یہود ضمیرِ مجرور پر عطف کے وجہ سے مجرور ہے، جار کا اعادہ نہیں کیا کوفی نحویوں کی رائے میں یہ جائز ہے، ابن مالک کہتے ہیں پیش بھی جائز ہے یعنی تقدیراً عبارت یہ تھی (ومثل اليهود الخ) مضاف حذف کر کے اس کا اعراب مضاف الیہ کو دیدیا۔ ابن حجر کہتے ہیں میں نے ابوذر کے نسخہ میں منصوب پڑھا ہے یہ على إرادة المعية ہے۔ ابن مالک کی توجیہہ کی ترجیح أحاديث الأنبياء میں لیث کے طریق سے روایت کے الفاظ سے ہوتی ہے جو یہ ہیں (وإنما مثلكم ومثل اليهود الخ)۔

(إلى مغارب الشمس) مالک کی روایت میں جمع کا لفظ ہے یہ ازمنہ متعددہ کے اعتبار سے ہے (سرما اور گرما میں غروبِ آفتاب کی جہت کا فرق ہوتا ہے)۔ سفیان کی روایت میں جو فضائل القرآن میں آئے گی واحد کا صیغہ ہے۔ لیث کی روایت میں بھی یہی ہے۔ (هل ظلمتكم) أي نقصتكم۔ (یعنی کیا تمہاری اجرت میں کوئی کمی کی؟)

ابن حجر لکھتے ہیں اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ امت محمد یہ کی عمر ہزار برس سے زائد ہوگی اس لئے کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مدتِ یہود، نصاری اور مسلمانوں کی مجموعی مدت کے برابر ہے اوراہلِ نقل اس بات پر متفق ہیں کہ بعثتِ محمد یہ تک یہود کی مدت دو ہزار برس سے زائد ہے جبکہ مدتِ نصاری چھ سو سال ہے (631م میں آنجناب کی بعثت ہوئی) لہذا مدتِ اہل اسلام ہزار برس سے زائد ہوگی (اللہ اکبر ابن حجر 852ھ میں فوت ہوئے ان سطور کی ترقیم 1428ھ کو ہورہی ہے متعدد شواہد موجود ہیں کہ۔ ع۔ روزِ محشر قریب ہے یارو)۔

بابُ إثمِ مَن مَنعَ أجرَ الأجِيرِ (اس شخص کا گناہ جس نے مزدور کو اجرت نہ دی)

حدثنا يوسف بن محمد قال حدثني يحيى بن سُلَيم عن اسماعيل بن أمَيَّة عن سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيﷺ قال قال الله تعالى ثلاثةٌ أنا خَصمُهم يومَ القيامة رجلٌ أعطىٰ بي ثم غدرَ و رجلٌ باعَ حُرًّا فأكلَ ثمنَه ورجل استأجَرَ أجيراً فاستَوفىٰ مِنه ولم يُعطِه أجرَه

یہ حدیث مع مباحث البیوع میں (باب إثم من باع حراً) کے تحت گزر چکی ہے۔ ابن بطال کے ہاں یہ باب اگلے باب کے بعد ہے بظاہر مناسبت اسی کا اقتضاء کرتی ہے۔

باب الإجارةِ مِن العصرِ إلَى اللَّيلِ (اول وقتِ عصر سے لے کر دخولِ شب تک اجارت)

حدثنا محمد بن العلاء حدثنا أبو أسامة عن بُرَيد عن أبي بردة عن أبي موسى رضي الله عنه عن النبيﷺ قال مَثلُ المسلمين و اليهودِ والنصارىٰ كَمثل رجل استأجَرَ قوما يعملون له عملا يوماً إلَى الليلِ علىٰ أجرٍ مَعلومٍ فعَمِلُوا لَه نصفَ النَّهارِ فقالوا لا حاجةَ لَنا إلىٰ أجرِك الذى شَرطتَ لَنا وما عَمِلْنا باطلٌ فقالَ لَهم لا تَفعلُوا أكمِلُوا بقيةَ عَملِكم و خُذُوا أجرَكم كاملا فأبَو وتَركُوا واستأجَرَ آخَرين بعدهم فقال أكمِلُوا بقيةَ يومِكم هذا ولَكم الذى شَرَطتُ لَهم مِن الأجرِ فعَمِلُوا حتىٰ إذا كانَ حِينُ صلاةِ العصرِ قالُوا لَكَ ما عَمِلْنا باطلٌ ولَكَ الأجرُ الذى جعلتَ لَنا فِيه فقالَ لَهم أكمِلُوا بقيةَ عَمِلِكم فإنَّ ما بَقِيَ مِن النَّهارِ شيءٌ يَسيرٌ فأبَوا فاستأجَرَ قوماً أن يَعمَلُوا له بقيةَ يومِهم فعمِلُوا بقيةَ يومِهم حتى غابتِ الشمسُ واستكمَلُوا أجرَ الفريقَينِ كِلَيهِما فذلك مَثلُهم و مَثلُ ما قَبِلُوا مِن هذا النُّور۔ (سابقہ ہے)

اسی سند و متن کے ساتھ یہ حدیث (المواقیت) میں گزر چکی ہے، وہاں اپنے شیخ محمد بن علاء کا ذکر ان کی کنیت ابو کریب کے حوالے سے کیا تھا۔ بُریدابو بردہ کے پوتے ہیں، والد کا نام عبداللہ تھا۔

(کمثل رجل استأجر قوما) ابن حجر کہتے ہیں یہ بابِ قلب سے ہے تقدیر یہ ہے (کمثل قوم استأجرھم رجل) یاباب التشبیہ با لمرکب سے ہے (میری رائے میں عبارت بغیر قلب وتشبیہ کے ہے کہ ایک آدمی بھی کئی اشخاص کو مستأجر بنا سکتا ہے اصلاً جیسا کہ پہلے ذکر کیا مستأ جر سے مراد ہر قوم کا شارع ہے)۔(یعملون له عملا یوما إلی اللیل) یہ حدیثِ ابن عمر کے مغایر ہے کیونکہ اس میں تھا کہ انہیں فصف نہار تک مزدوری میں لیا، المواقیت میں تطبیق ذکر تھی کہ یہ دو الگ الگ حدیثیں ہیں، دو قصوں سے متعلق ہیں البتہ المواقیت کی سالم عن ابن عمر کی روایت، جو آگے التوحید میں بھی آئے گی اسی روایتِ ابی موسی کے موافق ہے تو خطابی نے اسے نافع اور عبداللہ بن دینار کی روایتوں پر ترجیح دی ہے مگر یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں مواقع کی حدیثیں ابن عمر نے سنی ہوں تو علیحدہ علیحدہ وقتوں میں دونوں کو روایت کیا ہو۔ ابن التین نے یہ تطبیق دی تھی کہ اولاً شام تک ہی معاہدہ ہوا تھا مگر نصف نہار ناراض ہو کر طلبِ مزید کیا، جب نہ ملا تو مزدوری ترک کر دی ابن حجر کہتے ہیں یہ تاویل بعید ہونے کے ساتھ المواقیت اور التوحید میں زہری کی روایت کے مخالف بھی ہے جس میں صراحۃ ہے کہ انہوں نے کہا (ربنا أعطیت ھؤلاء قیراطین الخ) کہ ان لوگوں کو تو نے دو دو اور ہمیں ایک ایک قیراط دیا حالانکہ ہمارا کام ان سے زیادہ ہے۔ یہ معنی بھی محتمل ہے کہ (أعطیتنا قیراطا) کا معنی کیا جائے کہ ایک قیراط کا وعدہ یا حکم دیا یعنی بالفعل لیا نہ ہو بہر حال دو قصے قرار دینا اولی ہے۔ اس حدیثِ ابی موسی میں بیان کردہ مثال کے ظاہر سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہود سے کہا تھا کہ مجھ پر اور میرے رسل پر تا قیامت ایمان والے رہنا مگر سیدنا عیسیٰ کے آنے پر ان کا کفر کیا تو یہ نصف مدت بنی (کیونکہ نصف نہار تک ذکر ہے، اب قابلِ غور بات یہ ہے جیسا کہ مؤرخین کے حوالے سے ذکر ہوا کہ حضرت موسیٰ اور حضرت عیسی علیھما السلام کی درمیانی مدت دو ہزار برس ہے جو نصف دن کے مشابہ قرار دی گئی باقی نصف دن یا مدت میں بھی اتنے ہی برس ہونا چاہئے چنانچہ جناب عیسیٰ اور آنجناب کی بعثت کے مابین 631 برس ہیں اور اب 1428 سن ہجری ہے گویا دو ہزار انسٹھ برس ہو گئے، اب اگر عین قربِ قیامت نہیں تو کب ہے اللھم أحینا علی الإسلام وأمتنا علی الإ یمان ونجنا من الفتن والبلا یا واجعلنا فی عافیة من کل شر، إیانا وأولا دنا)

(لاحاجة لنا إلی أجرك) ان کی بغاوت اور کفر کی طرف اشارہ ہے (وما عملنا باطل) ان کے احباطِ اعمال کا اشارہ ہے جو سیدنا عیسی کی نبوت کا انکار کرنے کی وجہ سے ہوا۔ (استکملوا أجر الفریقین) سابقہ اقوام کا اجر بھی انہیں مل گیا اس لئے کہ تینوں انبیاء پر ایمان لائے۔ باقی شدہ دنیا کی قِصرِ مدت کی بابت (بعثت أنا والساعة کھا تین) کے تحت بحث ہوگی۔

(کان حین صلاۃ العصر) حین کان کی خبر ہونے پر منصوب ہے، رفع بھی جائز ہے۔ (أجر الفریقین کلیھما) ابن التین نے ذکر کیا ہے کہ ایک روایت میں (کلاھما) ہے اسے وہ غلط قرار دیتے ہیں مگر ابن حجر کے بقول یہ بھی درست ہے اس کی توجیہِ اعرابی موجود ہے جو بقول قسطلانی یہ ہے کہ ایک لغت میں تشنیہ تینوں اعرابی حالتوں میں الف کے ساتھ ہے۔ حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نصاری کو ربع دن کی مزدوی کا صلہ ایک قیراط ملا۔ شاید یہ ان نصاری کی نسبت ہے جو حضرت عیسی کے ساتھ ساتھ حضرت موسیٰ پر بھی ایمان لائے۔ تو ان کے لئے تضعیفِ اجر حاصل ہوا بخلاف یہود کے کہ وہ حضرت عیسیٰ پر ایمان نہ لائے۔

باب مَنِ اسْتَأجَرَ أجيراً فترکَ أجرَه فعملَ فِيه المُستأجِرُ فزادَ أو مَن عَمِلَ في مالِ غيرِهٖ فَاستَفضَلَ

(کسی نے مزدور کو کام پر لگایا آخر میں مزدوری لئے بنا چلا گیا تو مالک نے اس کی اجرت کو تجارت میں لگایا اور وہ کئی گنا ہوگئی یا کسی نے مالِ غیر میں تجارت کی اور اسے زیادہ کیا)

(ومن عمل الخ) یہ عطف العام علی الخاص میں سے ہے کیونکہ عامل فی مال الغیر مستاجر بھی ہوسکتا ہے اور غیر مستاجر بھی۔ امام بخاری نے جواب ترجمہ میں ذکر نہیں کیا کیونکہ جواز وعدم جواز، دونوں کا احتمال ہے۔

علامہ لکھتے ہیں میں غرض ترجمہ یہ ہے کہ آیا وہ منافع اجیر کا قرار پائے گا یا مالک کا؟ اسی طرح مالِ غیر میں تصرف کرنے والا (اور اسے تجارت میں لگانے والا) حاصل شدہ منافع کا حقدار ہے یا وہ شخص جس کا مال ہے؟ صاحب ہدایہ سے منقول ذکر کیا گیا ہے کہ بیع فاسد کا نفع بائع کے لئے طیب ہے کیونکہ وہ قیمت میں نفع ہے مشتری کے لئے طیب نہیں، دونوں کا فرق واضح کیا ہے اگرچہ ان پر اعتراض ہوا ہے کہ حقیقۃً کوئی فرق نہیں۔ مولانا بدر حاشیہ میں علامہ عینی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ مالِ غیر میں اتجار و استثمار کرنے کی بابت اختلاف ہے ایک جماعت کی رائے ہے کہ نفع اسی کے لئے ہے بشرطیکہ راس المال اس کے حوالے کر دے، خواہ غاصبِ مال ہو یا وہ مال اس کے پاس بطور امانت کے موجود ہو، یہ قول عطاء، مالک، ربیعہ، لیث، اوزاعی اور ابو یوسف کا ہے۔ مالک، ثوری اور اوزاعی مستحب سمجھتے ہیں کہ اصل مال واپس کر دے اور پورا نفع صدقہ کر دے، اس کیلئے اس میں سے کچھ بھی طیب نہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ نفع بھی رب المال کا ہے یہ ابن عمر وابو قلابہ کا قول ہے، احمد اور اسحاق بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔ شافعی کا کہنا ہے کہ عین اسی مال سے سامان خریدا تو اصل و نفع، دونوں کا حقدا صاحب مال ہے اور اگر معین کئے بغیر کسی مال سے خریداری کی پھر مالِ غیر بطور قیمت ادا کر دیا تو نفع اسی کا ہے اور اگر نقصان ہوگیا تو بھی اسی کے ذمہ ہوگا۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري حدثني سالم بن عبدالله أنَّ عبدَالله بنَ عمر رضي الله عنهما قال سمعتُ رسولَ اللهﷺ يقول انطلَقَ ثلاثةُ رَهطٍ مِمَّنْ كانَ قبلَكم حتىٰ أوَوُا المَبيتَ إلىٰ غارٍ فدَخلُوه فَانْحَدرَتْ صَخرةٌ مِن الجبلِ فسَدَّتْ عليهم الغارَ فقالوا إنه لا يُنجيكُم مِن هذهِ الصخرةِ إلا أن تَدعوا اللهَ بصالحِ أعمالِكم فقال رجلٌ مِنهم اللّٰهم كان لي أبوانِ شيخانِ كبيرانِ و كنتُ لا أغبِقُ قبلَهما أهلًا ولا مالًا فنَأىٰ بي في طَلَبِ شيءٍ يوماً فلَمْ أرِحْ عليهما حتىٰ ناما فحَلَبتُ لَهُما غبوقَهما فوَجدتُهما نائمَين فكَرِهتُ أن أغبِقَ قبلَهما أهلاً أو مالاً فلَبِثتُ والقَدحُ علىٰ يَدَيَّ أنتظِرُ استِيقاظَهما حتىٰ بَرَقَ الفجرُ فاستَيقَظا فشَرِبا

غبوقهما اللّٰهم إنْ كنتُ فعلتُ ذلك ابتغاءَ وجهِك ففَرِّجْ عنّا ما نحن فِيه مِن هذهِ الصَّخرةِ فانفرَجَتْ شيئا لا يَستطيعونَ الخُروجَ قالَ النبيُ ﷺ وقال الآخرُ اللهم كانتْ لِي بنتُ عَمٍّ كانتْ أحَبَّ الناسِ إلَيَّ فأرَدتُها عن نفسِها فامْتَنعَتْ مِني حتىٰ ألَمَّتْ بِها سَنَةٌ مِن السِّنينَ فجاء تْنِي فأعطيتُها عشرين ومائةَ دينارٍ علىٰ أن تُخَلِّيَ بَيني و بينَ نفسِها ففعلَتْ حتىٰ إذا قَدَرتُ عَليها قالت لا أحِلُّ لَك أن تَفُضَّ الخاتَمَ إلا بحَقِّه فتَحرَّجتُ مِن الوُقوعِ عليها فانصَرَفتُ عنها وهِيَ أحَبُّ الناسِ إلَيَّ وتَركتُ الذهبَ الذي أعطيتُها اللهم إن كنتُ فعلتُ ذلك ابتغاءَ وَجهِك فَافرُجْ عَنّا ما نَحن فيه فانفرجَتِ الصخرةُ غيرَ أنّهم لا يَستطيعونَ الخروجَ مِنها قال النبي ﷺ وقال الثالثُ اللهم إني اسْتَأجَرتُ أُجَراءَ فأعطيتُهم أجرَهم غيرَ رجلٍ واحدٍ تركَ الذي لَه وذَهبَ فثَمَّرْتُ أجرَه حتىٰ كَثُرَتْ مِنه الأموالُ فجاءَ نِي بعدَ حِينٍ فقال يا عبدَالله أدِّ إلَيَّ أجرِي فقلتُ لَه كُلُّ ما تَرىٰ مِن أجْلِك مِن الإبلِ والبَقرِ والغَنمِ والرَّقيقِ فقال يا عبدَالله لا تَستَهزِئْ بِي فقلتُ إني لا أسْتَهزِئُ بك فَأخذَه كُلَّه فَاسْتَاقَه فلَم يَترُكْ مِنه شيئًا اللّٰهم فإن كنتُ فَعلتُ ذٰلِك ابتغاءَ وَجهِك فَافرُجْ عَنّا مَا نَحنُ فِيه فَانفرَجَتْ الصَّخرةَ فخَرجُوا يَمْشُون

ایک دیگر سند کے ساتھ یہی روایت (البیوع) میں گزر چکی ہے۔ مہلب نے اعتراض کیا ہے کہ حدیث میں (ما ترجم له) کی دلیل موجود نہیں اس اجرت کو تجارت میں لگا کر مالک نے ازرہ تبرع سارا منافع اور حاصل شدہ سرمایہ مزدور کے حوالے کیا تھا، لازم صرف اسی قدر مال کی ادائیگی تھی جتنا اس نے کام کیا تھا.

(لا أغبق الخ) غبوق رات کے شرب کو کہتے ہیں، ہمزہ کی زبر یعنی ثلاثی سے ضبط کیا گیا ہے البتہ اصیلی نے ھمزہ کی پیش کے ساتھ یعنی رباعی سے نقل کیا ہے مگر اسے خطا قرار دیا گیا ہے. (أهلا و لا مالا) اہل سے مراد بیوی اور بچے اور مال سے مراد رقیق و خدم (یعنی نوکر چاکر) لئے گئے ہیں، داؤدی نے مال سے مراد دواب لیا ہے (یعنی چوپاؤں کے چھوٹے بچے جو دودھ پیتے ہیں یعنی انہیں بھی والدین کے بعد پلاتا تھا)۔ (فنأی، بروزن (سعی) أي بَعُد. کریمہ اور اصیلی کی روایتوں میں (ناء) ہے اس کا بھی یہی معنی ہے. (فا فرج) ثلاثی و رباعی، دونوں طرح سے ضبط کیا گیا ہے. (من أجلك) مروزی اور کشمیہنی کے سوابقیہ کے نسخوں میں (من أجرك) ہے دونوں قابلِ توجیہہ ہیں، اس کی مفصل بحث (أحاديث الأنبياء) میں آئے گی.

باب مَنْ آجرَ نفسَه لِيحمِلَ علىٰ ظَهرِهٖ ثُمَّ تَصَدَّقَ بِهٖ وأجرِ الحَمَّالِ

(اپنے آپ کو برائے مزدوری پیش کرنا اور کمر پر بوجھ ڈھونا تاکہ حاصل شدہ اجرت کا صدقہ کر دے)

کشمیہنی کے نسخہ میں (ثم تصدق منه) ہے۔

حدثني سعيد بن يحيى بن سعيد القرشي حدثنا أبي حدثنا الأعمش عن شقيق عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه قال كان رسولُ اللهِ ﷺ إذا أمرَنا بِالصَّدَقةِ انطلَقَ أحدُنا إلَى السُّوقِ فيُحامِلُ فيُصِيبُ المُدَّ و إنَّ لِبَعضِهم لَمِائَةَ ألفٍ قال ما نَرَاه إلا نَفسَه

ابو مسعود انصاریؓ نے کہا کہ نبی پاک نے جب ہمیں صدقہ کا حکم دیا تو بعض لوگ بازاروں میں جا کر بوجھ اٹھاتے جس سے ایک مد مزدوری ملتی وہ اس میں سے صدقہ کر دیتے آج ان میں سے کسی کے پاس لاکھ لاکھ ہیں شقیق کہتے ہیں ہمارا خیال ہے یہ آخری بات ابومسعودؓ نے اپنے بارے ہی میں کہی تھی۔

سعید کے والد یحیی اموی صاحب المغازی ہیں (فيحامل) یعنی اجرت پر بوجھ ڈھونے کی طلب وتلاش۔ محاملہ مفاعلہ ہے جو دونوں طرف سے ہوتا ہے یہاں مراد یہ ہے کہ ایک فریق کی طرف سے بوجھ لادنا اور دوسرے کی طرف سے ادائیگی اجرت جیسے مساقات ومزارعت ہے۔ نسائی کی (منصور عن أبي وائل) سے روایت میں (فيحمل على ظهره) ہے۔ (لمأة ألف) لام برائے تاکید ہے اور ابتدائیہ ہے کیونکہ اسمِ اِن پر داخل ہے، ان کی خبر متقدم ہے اس کی مثال یہ آیت ہے (إن في ذلك لعبرة) اس سے مراد یہ کہ آج اس کے پاس لاکھ روپے ہیں (یعنی اس وقت ایسی کسمپرسی تھی اور آج کشائش کا یہ عالم ہے کہ لکھ پتی ہیں) الزکاۃ میں یہ الفاظ ذکر ہوئے ہیں (وإن لبعضهم اليوم مائة ألف)، نسائی کی روایت میں یہ جملہ بھی ہے (وما كان له يومئذ درهم) یعنی تب اس کے پاس درہم تک نہ ہوتا تھا۔

(قال ما نراه الخ) ابن ماجہ نے (زائدة عن الأعمش) کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ اس جملہ کے قائل ابو وائل ہیں۔ کتاب الزکاۃ میں اس کی شرح گزر چکی ہے۔

باب أجرِ السَّمسَرَةِ (کمیشن ایجنٹی کی اجرت)

ولم يَرَ ابنُ سيرين و عطاءٌ و ابراهيمُ والحسنُ بِأجرِ السِّمسارِ بأساً وقال ابنُ عباس لا بأس أن يقول بِعْ هٰذا الثوبَ فما زادَ علىٰ كذا وكذا فهو لَكَ وقال ابنُ سيرين إذا قال بِعْه بِكَذا فمَا كان مِن رِبحٍ فلَكَ أو بيني و بينك فلا بأسَ بِه وقال النبيُّ ﷺ المسلمون عندَ شُروطِهم.

اس کا حکم ذکر کریں گے۔ (ولم ير ابن سيرين الخ) ابن سیرین کا اور ابراہیم کا قول ابن شیبہ نے ان الفاظ کے ساتھ

موصول کیا ہے کہ دلال کی اجرت میں کوئی حرج نہیں اگر نقد و نقدی سودا ہوا ہے۔ عطا کا قول بھی ابن ابی شیبہ نے (لا بأس بہا) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے، ابن منذر نے کوفیوں سے اس کی کراہت نقل کی ہے ان کا رد کرتے ہیں، مگر علامہ انور لکھتے ہیں کہ سمسار کی اجرت ہمارے ہاں حلال ہے چاہے بائع دے چاہے مشتری دے البتہ ابن عباس کے حوالے سے ذکر کردہ صورت کی بابت کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ فاسد اجارت ہے کیونکہ اجرت متعین و معلوم نہیں، البتہ اجرتِ مثلی کا مستحق ہوگا، اجارہ فاسدہ میں ہمارے ہاں یہی مسئلہ ہے۔

(وقال ابن عباس الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے عطاء عنہ کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہ بھی اگرچہ دلالی کی اجرت ہے مگر مجہول ہونے کی بناء جمہور کے نزدیک جائز نہیں ان کے نزدیک اگر اس طریق سے بیع کر لی تو اجرت مثلی کا مستحق ہوگا بعض نے ابن عباس کی اس اجازت کا مجری القارض پر اجراء کیا ہے (گویا اس نے سمسار سے کچھ رقم قرض لی ہے) ابن التین نے نقل کیا ہے کہ بعض نے اس صورت کے جواز کے لئے یہ شرط عائد کی ہے کہ لوگوں کو اسی وقت آگاہ کر دیا جائے کہ مبیع کی قیمت ذکر کردہ سے زیادہ ہے مگر اعتراض پھر بھی باقی ہے کہ مقدارِ اجرت کا مجہول ہونا ابھی تک باقی ہے۔ (وقال ابن سیرین الخ) اسے بھی ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے یہ بھی سمسار صورتِ مقارض کے مشابہ ہے (وقال النبیؐ الخ) یہ ان چند احادیث میں سے ہے جنہیں مصنف نے کسی جگہ موصول نہیں کیا مسند اسحاق میں اسے عمرو بن عوف مزنی سے نقل کیا گیا ہے، یہ جملہ بھی شامل ہے (إلا شرطا حرم حلالا أو أحل حراما)۔ (سوائے اس شرط کے جس سے حرام حلال اور حلال حرام ہوتا ہو) ایک راوی کثیر بن عبداللہ اکثر کے نزدیک ضعیف ہیں مگر بخاری اور ان کے اتباع مثلاً ترمذی اور ابن خزیمہ انہیں قوی قرار دیتے ہیں۔ ابو ہریرہ سے بھی یہی حدیث مروی ہے اسے احمد، ابو داؤد اور حاکم نے (کثیر بن زید عن الولیدبن رباح) کے حوالے سے نقل کیا ہے اس میں آخری جملہ مذکورہ (إلا شرطا الخ) کی بجائے یہ ہے (والصلح جائز بین المسلمین)۔ اس زیادت کو دارقطنی اور حاکم نے (أبو رافع عن أبی هريرة) کے طریق سے نقل کیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے عطاء سے نقل کیا ہے کہتے ہیں (بلغنا أن النبیﷺ قال المؤمنون عند شروطهم) دارقطنی اور حاکم نے حضرت عائشہ سے بھی اسی اضافہ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ (ما وافق الحق) ابن تین کو وہم لگا کہ یہ عبارت ابن سیرین سے منقول کلام میں شامل ہے۔ علامہ انور اس کی شرح میں لکھتے ہیں کہ مسلمانوں پر لازم ہے کہ باہم طے ہونیوالی شروط کا ایفاء کریں بشرطیکہ قواعدِ شرع ان شروط کے متحمل ہوتے ہوں.

حدثنا مسدد حدثنا عبدالواحد حدثنا معمر عن ابن طاؤس عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال نَهَى النبيُّ ﷺ أن يُتَلَقَّى الرُّكبانُ ولا يَبيعَ حاضرٌ لِبادٍ قلت يا ابنَ عباس ما قوله لا يَبيع حاضر لِبادٍ؟ قال لا يَكونُ لَه سِمساراً

یہ حدیث البیوع میں ذکر ہو چکی ہے یہاں (أن لا يكون له سمارا) سے ترجمہ کیساتھ مطابقت بنتی ہے یعنی اس کا مفہوم یہ ہوا کہ حاضر کی حاضر کو بیع میں کوئی سمسار بن سکتا ہے لیکن جمہور نے اس کیلئے یہ شرط لگائی ہے کہ اجرت طے کر لی جائے (یعنی کمیشن معلوم و معروف ہونا چاہیے آج کل عموماً جائیداد وغیرہ کی بذریعہ کمیشن ایجنٹ خرید و فروخت میں دو فیصد کے حساب سے کمیشن لیا جاتا ہے مگر ساتھ ہی یہ صورت بھی رائج ہے کہ مالک کمیشن ایجنٹ سے کہہ دیتا ہے کہ مجھے اس کے اتنے پیسے درکار ہیں، اوپر کا سارا تمہارا ہوگا بظاہر یہ

صورت جمہور کے نزدیک غیر صحیح ہے) یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر بغیر طے کئے سودا اس کے ذریعہ ہو تو اسے رائج الوقت اجرت دیجائے گی یعنی اجرتِ مثلی۔ ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر ہزار روپیہ اس کے حوالے کیا کہ اس سے کوئی سامان خرید واور تمہاری اجرت دس فیصد ہوگی تو یہ فاسد بیع ہے (کیونکہ اس میں قیمت کے حوالے سے ابہام رہے گا)۔

باب هَل يُؤاجِرُ الرجلُ نفسَه مِن مُشركٍ في أرضِ الحَربِ؟

(کیا دار الحرب میں کسی مشرک کے لئے ۔کوئی مسلمان۔ اجرت پر کام کرسکتا ہے؟)

حکم کا ذکر شامل ترجمہ نہیں کیا کیونکہ اس امر کا احتمال موجود ہے کہ یہ ضرورت ومجبوری پر محمول ہو۔ یا اس کا جواز اہلِ شرک سے قتال کے اذن سے قبل ہو۔ مہلب لکھتے ہیں اہل علم نے اسے مکروہ سمجھا ہے البتہ ضرورت کے تحت دوشروط ملحوظ رکھتے ہوئے جواز ثابت ہے۔ ایک یہ کہ ایسا فعل ہو جو مسلمان کے لئے حلال ہو (یہ نہ ہو کہ دیارِ کفر میں خنازیر نہلانے یا شراب مہیا کرنے کے کام پر لگ جائے) دوسرا یہ کہ اس کے اس کام سے اہل اسلام کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔ (اب ہندوستان کی فوج میں ہندی مسلمانوں کی شمولیت یا ان کے اسلحہ ساز کارخانوں کی ملازمت جائز متصور نہ ہوگی) ابن منیر کہتے ہیں اب رائے یہ مستقر ہو چکی ہے کہ ذمیوں وغیرھم کی دوکانوں میں مسلمانوں کا کام کرنا ذلت واذلال شمار نہ ہوگا مگر ان کے گھروں میں ملازمت کرنا نشانِ ذلت ہے لہذا وہ جائز نہیں۔

علامہ انور نے زمخشری کے حوالے سے نقل کیا ہے مؤاجرت کی اصطلاح فواحش میں مستعمل ہے زنا کا معاملہ طے کرنے کو مؤاجرت کہا جاتا ہے، لکھتے ہیں کہ شاید بخاری اس اصطلاح سے غافل تھے یا ممکن ہے یہ اصطلاح ان کے زمانے کے بعد رائج ہوئی ہو۔

حدثنا عمر بن حفص حدثنا أبي حدثنا الأعمش عن مسلم عن مسروق حدثنا خباب رضي الله عنه قال كنتُ رجلا قَيْناً فعَمِلتُ لِلعاصِ بن وائلٍ فاجْتَمعَ لي عندَه فأتَيتُه أتَقَاضَاه فقال لا واللهِ لا أقضِيكَ حتىٰ تَكفُرَ بمحمدٍ فقلتُ أما والله حتىٰ تَموتَ ثم تُبعَثَ فلا قال و إني لَمَيِّتٌ ثم مَبعُوثٌ قلتُ نَعم قال فإنه سَيكُونُ لي ثَمَّ مالٌ وولَدٌ فأقضِيك فأنزلَ اللهُ تعالىٰ ﴿أفَرَءَيتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا وَّوَلَدًا﴾ [مريم:۷۷]

یہ حدیث بھی البیوع میں گزر چکی ہے اس کی بقیہ تشریح تفسیر سورت مریم میں آئے گی۔

باب مايُعطى في الرُّقيةِ علىٰ أحياءِ العربِ بِفاتحةِ الكتابِ

(یعنی دم کرنے پر اجرت کی ادائیگی؟)

وقال ابنُ عباس عن النبي ﷺ أحَقُّ ما أخَذتُم عليه أجراً كتابُ اللهِ وقال الشعبيُّ لا يَشترِطُ المُعَلِّمُ إلا أن يُعطىٰ شيئاً فَلْيَقبَلْه وقال الحكمُ لم أسمعْ أحداً كَرِهَ أجرَ المُعلمِ وأعطَى الحسنُ دراهمَ عشرةً ولم يَرَ ابنُ

سيرين بأجرِ القَسَّامِ بأساً وقال كان يُقالُ السُّحتُ الرِّشوةُ في الحُكمِ و كانوا يُعطَونَ علَى الخَرصِ.

(ابن عباس کہتے ہیں کہ کتاب اللہ سب سے زیادہ اس کے مستحق ہے کہ تم اس کی تعلیم پر اجرت حاصل کرو شعبی نے کہا کہ قرآن کا معلم پہلے سے طے نہ کرے۔ جو کچھ بن مانگے دیا جائے لے لے۔ حکم کہتے ہیں کہ میں نے کسی کو نہیں سنا کہ معلم کی اجرت کو ناپسند کرتا ہو۔ حسن نے معلم کو دس درہم اجرت دی۔ ابن سیرین نے قسام کی اجرت کو برا نہیں سمجھا، وہ کہتے تھے کہ قرآن کی اس آیت میں سحت رشوت کے معنی میں ہے جو اندازا لگانے والے کو دیتے تھے۔)

ترجمہ میں احیاء العرب (اسی طرح فاتحۃ الکتاب) کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ حدیث باب میں یہ امر واقع کے طور پر مذکور ہے (یعنی مقصد تخصیص نہیں بلکہ اپنی عادت کے مطابق نصوص میں مذکور جزئیات پر تراجم قائم کرتے ہیں) الطب میں اسی حدیث پر یہ ترجمہ باندھا ہے (الشروط في الرقية بقطيع من الغنم)۔ یعنی دم کرنے کے لئے بکریوں کے ایک ریوڑ کی شرط لگالینا، اسی میں یہ ترجمہ بھی ہے (الرقيا بفاتحة الكتاب) یعنی سورت فاتحہ کے ساتھ دم کرنا (چونکہ یہ تینوں امور اس حدیث میں مذکور ہیں لہذا انہیں موضوع تراجم بنایا وگرنہ اصل مقصد حکم کا اثبات ہے)۔ احیاء حی کی جمع ہے مراد ایک گروہ (قبیلہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے)۔ ہمدانی الأنساب میں لکھتے ہیں شعب اور حی ہم معنی ہیں۔ رقیہ کی ابن درستویہ نے یہ تعریف کی ہے کہ کسی عارضہ کے سبب کسی کلام کو پڑھ کر استشفاء (یعنی طلبِ شفا) کرنا، اس کی مزید تحقیق الطب میں ہوگی۔

(وقال ابن عباس الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے مصنف نے (الطب) میں موصول کیا ہے اس سے جمہور نے استدلال کیا ہے کہ تعلیم قرآن پاک پر اجرت لینا جائز ہے حنفیہ کے ہاں تعلیم قرآن کے عوض میں اجرت ناجائز ہے مگر دم کرنے کے بدلہ میں اجرت لینا جائز ہے، اس میں اس کی حیثیت دوا کی سی ہے ان کا موقف ہے کہ قرآن کی تعلیم عبادت ہے اور اس کا اجر اللہ پر ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں دم میں بھی قیاس کا یہی اقتضاء ہے مگر اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے اس میں جواز کے قائل ہیں بعض نے اس حدیث کے منسوخ ہونے کا دعوی کیا ہے کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں تعلیم قرآن پر اجرت لینے پر وعید کا ذکر ہے، مگر یہ دعوی مردود ہے کہ نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا پھر اس لئے بھی کہ ان احادیث میں صراحت کے ساتھ مطلقا ممانعت ثابت نہیں بلکہ یہ مختلف وقائع واحوال ہیں جو محتملہ للتاویل ہیں تاکہ احادیثِ صحیحہ کے ساتھ توافق ہو جیسے اس باب کی دونوں احادیث۔ اس بحث کا تتمہ کتاب النکاح میں (باب التزويج على تعليم القرآن) کے تحت ہوگا (وقال الشعبي الخ) یعنی معلم خود شرط نہ لگائے (کہ اجرت دو تو قرآن کی تعلیم دونگا، لیکن اگر اجرت دیجائے تو قبول کرلے) حکم کہتے ہیں کسی سے نہیں سنا کہ معلم کی تنخواہ کو مکروہ کہتا ہو۔ حسن بصری نے (تعلیم پر) دس درہم دیئے۔ شعبی کا قول ابن ابی شیبہ نے، حکم کا بغوی نے (الجعديات) میں اور حسن کا ابن سعد نے طبقات میں موصول کیا ہے، اس میں ہے کہ حسن کے بھتیجے یحی کہتے ہیں جب میں تعلیم سے فارغ ہوا تو کہا چچا جان معلم کچھ لینا چاہتا ہے کہنے لگے پہلے تو نہیں لیتے تھے پھر میرے اصرار پر دس درہم دیئے۔ ابن ابی شیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ حسن سے نقل کیا ہے کہتے ہیں کہ کوئی حرج نہیں کہ کتابت کی فیس لے مگر شرط لگانے کو برا سمجھا۔

(ولم ير ابن سيرين الخ) قسام قاف کی زبر کے ساتھ فعال کا وزن ہے یعنی قاسم، کرمانی نے قاف کی پیش کے ساتھ بطور جمع قاسم لکھا ہے۔ سحت کی سین مضموم اور حاء ساکن ہے، رشوۃ کی راء پر زبر، زیر اور پیش بھی پڑھی جاتی ہے بعض کے مطابق رائے

مفتوحہ کے ساتھ مصدر اور زیر کے ساتھ اسم ہے۔ قاسم کی بابت ابن سیرین سے اختلافِ روایات ہے، عبد بن عید نے اپنی تفسیر میں یحی بن عتیق کے حوالے سے ان سے کراہت نقل کی ہے ابن ابی شیبہ نے قتادہ کے حوالے سے ابن مسیّب سے بھی یہی نقل کیا ہے حسن بھی کسبِ قسام کو مکروہ سمجھتے تھے ابن سیرین کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ اگر یہ (یعنی کسب قسام) حسن نہیں تو میں نہیں جانتا کہ کیا ہے (فلا أدری ما ھو) ابن سعد نے ان سے ایک ایسی روایت بھی نقل کی ہے جس سے مذکورہ دونوں قسم کی (یعنی متضاد) روایتوں کے مابین تطبیق ہوتی ہے وہ یہ کہ قسام کی طرف سے مشارطت (یعنی شرط باندھنا) مکروہ سمجھتے تھے اگر بغیر اشتراط ہو جیسا کہ شعبی کی رائے گزری تو جائز ہے۔ ابن ابی شیبہ کی روایت سے یہ بھی واضح ہوا کہ (فکان یقال السحت الخ) ابن سیرین ہی کے کلام میں سے ہے، ان کا اس کے ساتھ اشارہ حضرات عمر، علی، ابن مسعود اور زید بن ثابت کے قرآن پاک کی آیت (وأکلھم السحت) کی تفسیر میں کہے گئے اس قول کی طرف ہے کہ یہ (رشوۃ فی الحکم) ہے (یعنی رشوت لے کر فیصلہ حق میں کرنا) ان اقوال کو ابن جریر نے مختلف اسانید سے نقل کیا ہے ایک دیگر طریق سے مرفوعا بھی نقل کیا ہے، اس روایت کے الفاظ یہ ہیں (کل لحم أنبته السحت فالنار أولی بہ) کہا گیا یا رسول اللہ سحت کیا ہے؟ فرمایا (الرشوۃ فی الحکم) لیکن یہ مرسل ہے۔

(و کانو ایعطون الخ) البیوع میں خرص کی تفسیر ذکر ہوئی ہے، یعنی خارص کو اس کام پر اجرت دیتے تھے، اس سے قسام کی اجرت پر بھی دلیل ہے کیونکہ دونوں کا کام ایک جیسا تھا یعنی متخاصمین کے مابین تنازعات کا فیصلہ کرنا پھر خرص (یعنی پھلوں واجناس کی پیداوار کا اندازہ لگانا) بقصدِ تقسیم ہی ہوتا تھا (یعنی عشرہ وغیرہ کے اخراج کے لئے) قسام وخرص کا ذکر اس وجہ سے یہاں کیا کہ دونوں میں قدرِ مشترک ہے اور دونوں پر اجرت کا جواز ہے اسی طرح تعلیم قرآن اور دم میں بھی قدرِ مشترک ہے (گویا جو حکم تعلیم قرآن کی اجرت کا ہے وہی دم کا ہے) مالک سے منقول ہے کہ عقدِ وثائق پر اجرت لینے کو مکروہ قرار دیتے تھے کیونکہ یہ فروض کفایات میں شامل ہے اسی وجہ سے اجرتِ قسام کو بھی مکروہ کہا۔ کہا گیا ہے کہ ان کے مکروہ سمجھنے کی وجہ یہ تھی کہ انہیں بیت المال سے اجرت مل جاتی تھی لہذا لوگوں سے بھی وصول کرنے کو مکروہ سمجھا۔ سحنون نے بیتِ مال میں سے اجرت ادا نہ ہونے کی صورت میں لوگوں سے وصول کر لینے کا جواز نقل کیا ہے۔ عبدالرزاق نے (معمر عن قتادہ) سے نقل کیا ہے کہتے ہیں کہ لوگوں نے تین اشیاء ایسی ایجاد کر لی ہیں کہ پہلے ان پر اجرت نہ لی جاتی تھی وہ یہ ہیں، ضراب الفحل، تقسیمِ اموال اور تعلیم۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ پہلے ان امور کو تبرعاً (بغیر اجرت کے) انجام دیا جاتا تھا (امامت وتأذین بھی پہلے تبرعا ہی تھی اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ تقریباً ہر شخص ہی تأذین وامامت کا اہل تھا پھر قلتِ اہلیت ہونے کے ساتھ اور باقاعدگی لانیکی خاطر تنخواہ دار مؤذنین وائمہ کی ضرورت پیش آئی) ابن حجر لکھتے ہیں لالچ وحرص پھیل جانے سے (اور ضرورت کے تحت بھی کہ مؤذن وامام اپنے وقت کی قربانی دیتے ہیں) ان کاموں پر اجرت طلب کی جانے لگی تو اسے غیر مکارم اخلاق میں سے شمار کیا گیا تو جس نے کراہت سمجھی ہے اس کراہت کو تنزیہی قرار دیا جائے گا۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ یہاں دو مسئلے ہیں تعلیم قرآن اور اذان واقامت (اور امامت) کی اجرت۔ حنفی فقہ کی رو سے ان پر اجرت لینا جائز نہیں اگرچہ متاخرین فقہائے حنفیہ نے جواز کا فتوی دیا ہے۔ صاحبِ ہدایہ کی تعلیل سے مطلقاً عدم جواز ثابت ہوتا ہے لہذا متاخرین کا استثناء صراحۃً مسلک سے متصادم ہے۔ البتہ قاضی خان کی تعلیل سے مستفاد ہے کہ یہ استثناء متحمل علی المذہب ہی ہے کیونکہ وہ لکھتے ہیں کہ زمانہ ماضی میں ان وظائف پر بیت المال سے اجرت ملتی تھی جب سے وہ نظام منعدم ہوا عوام الناس کے ذمہ ہو

گیا کہ ان اصحاب وظائف کی تنخواہوں کا بندوبست کریں۔ لکھتے ہیں میری نظر میں قاضی خان معتمد ہیں کیونکہ انکا رتبہ صاحب ہدایہ سے اعلی ہے جیسا کہ علامہ قاسم بن قطلو بغا نے صراحت کی ہے۔ دوسرا مسئلہ، تعوذ و رقیہ کی اجرت کا ہے، یہ حلال ہے کیونکہ یہ عبادت نہیں۔ کہتے ہیں پہلے مسئلہ سے یہ بھی متفرع ہے کہ میت پر قرآن پڑھنے کی اجرت نہ لی جائے کیونکہ اگر پڑھنے والا خود بھی قراءت کا ثواب نہ لے سکا (اجرت وصول کر لینے کی وجہ سے) میت کو کیا بخشے گا؟ (گویا احناف کے نزدیک میت کو قرآن پڑھ کر بخشا جا سکتا ہے پھر صرف میت کو کیوں؟ زندوں کو کیوں نہیں؟ پھر قرآن ہی کیوں دوسری عبادات کیوں نہیں؟) کہتے ہیں اگر ختم دنیوی مطالب کے لئے ہے تو پھر اجرت لینا بھی صحیح ہے۔ شامی نے یہی نقل کیا ہے۔ انہوں نے اس کی تائید میں اہل مذہب کی کثیر نقول ذکر کی ہیں، میں نے اس کا جواز تین کتابوں سے ثابت کیا ہے ان میں سے ایک شاہ عبدالعزیز کی تفسیر ہے وہ لین الکلام ہے انہوں نے اسے جائز قرار دیا ہے اگرچہ یہ کتابیں من حیث الاصل مرجوح ہیں لیکن میری قدیمی عادت ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں تنوع ثابت ہو (شاید اس سے مراد تعددِ آراء ہے) تو نرم فتوی دیتا ہوں اور مسلکِ اِغماض پر چلتا ہوں، لہذا اس مسئلہ سے بھی صرف نظر کرتا ہوں۔ بعض سفہاء نے جو یہ سمجھا ہے کہ منع تب ہے اگر اجرت چالیس درہم سے کم ہو، اسے المبسوط کی طرف منسوب کیا ہے، یہ کذبِ محض اور افتراء ہے، اس کی کوئی اصل نہیں۔ اگر کسی کافر پر دم کر رہا ہو اور سمجھے کہ بعض کلمات تعوذ اس کیلئے لائق نہیں ہیں تو ان کلمات کی صرف برکت کی نیت کر لے انتھیٰ۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن أبي المتوكل عن أبي سعيد رضي الله عنه قال انطَلَقَ نَفرٌ مِن أصحابِ النبيﷺ في سَفرةٍ سافَرُوها حتىٰ نَزلُوا علىٰ حَيٍّ مِن أحياءِ العربِ فَاستَضافُوهم فأبَوْا أن يُضَيِّفُوهم فَلُدِغَ سَيدُ ذلك الحيِ فسَعَوْا لَه بِكُلِّ شيءٍ لا يَنفعُه شيءٌ فقال بَعضُهم لَو أتَيتُم هولاءِ الرَّهطَ الذين نَزلُوا لَعَلَّه أن يكونَ عِندَ بَعضِهم شيءٌ فأتَوهم فقالوا يا أيها الرهطُ إنَّ سيدَنا لُدِغَ و سَعَينا لَه بكلِ شيءٍ لا يَنفعُه فهَلْ عندَ أحدٍ مِنكم مِن شيءٍ؟ فقال بعضُهم نَعم واللهِ إني لأرقِي ولكِنْ والله لَقد استَضَفْناكم فلَم تُضَيِّفُونا فمَا أنا بِراقٍ لَكم حتىٰ تَجعلُوا لَنا جُعلًا فصَالَحُوهم علىٰ قَطيعٍ مِن الغَنمِ فانطلَقَ يَتفِلُ عَليه و يقرأُ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ فكَأنَّما نُشِطَ مِن عِقالٍ فانطلقَ يَمشِي وما بِه قَلَبَةٌ قال فأوفَوهم جُعلَهم الذي صالَحُوهم عليه فقال بعضُهم اقْسِمُوا فقال الذي رَقىٰ لا تَفعلُوا حتىٰ نَأتيَ النبيَّﷺ فنَذكرَ لَه الذي كان فنَنظرَ مَا يأمُرُنا فقَدِمُوا علىٰ رسولِ اللهِﷺ فذَكرُوا لَه فقال وما يُدرِيكَ أنَّها رُقيةٌ ثم قال قد أصَبتُم اقْسِمُوا وا ضْرِبُوا لِي مَعكم سَهماً فضَحِكَ النبيُﷺ۔ قال أبو عبدالله و قال شعبة حدثنا أبو بشر سمعت أبا المتوكل بهذا

ابوسعید خدریؓ نے بیان کیا کہ کچھ صحابہؓ دورانِ سفر ایک قبیلہ پر اترے انہوں نے چاہا کہ قبیلہ والے انہیں اپنے مہمان بنالیں لیکن انہوں نے انکار کر دیا قبیلہ کے سردار کو سانپ نے ڈس لیا قبیلہ والوں نے ہر طرح کی کوشش کر ڈالی لیکن سردار کو افاقہ نہ

ہوا۔ایک آدمی نے کہا چلو ان لوگوں سے بات کریں جو یہاں آ کر اترے ہیں ممکن ہے کوئی دم جھاڑے کی ان کے پاس ہو چنانچہ قبیلہ والے ان کے پاس آئے اور بتایا کہ سردار کو سانپ نے ڈس لیا ہے کیا تمہارے پاس کوئی دم ہے ایک صحابہؓ نے کہا اللہ کی قسم میرے پاس ہے لیکن اب میں بغیر اجرت کے نہیں کرسکتا آخر بکریوں کے ایک گلے پر ان کا معاملہ طے ہوا وہ صحابیؓ وہاں گئے اور سورہ فاتحہ پڑھ کر دم کیا ایسے معلوم ہوا کہ جیسے کسی کی رسی کھول دی گئی ہو۔سردار کی ساری تکلیف ختم ہوگئی۔ انہوں نے طے شدہ اجرت صحابہؓ کو ادا کر دی کسی نے کہا کہ اسے تقسیم کرلو لیکن دم کرنے والا کہنے لگا کہ پہلے نبی پاک کے پاس چلتے ہیں پھر دیکھتے ہیں کہ وہ کیا حکم دیتے ہیں چنانچہ وہ آپ کے پاس پہنچے آپ نے پوچھا تم کو یہ کیسے علم ہوا کہ فاتحہ بھی ایک دم ہے اس کے بعد آپ نے فرمایا تم نے ٹھیک کیا اسے تقسیم کرلو اور میرا حصہ بھی نکال دو۔

سند میں ابو بشر ہیں جن کا نام جعفر بن وحشیہ تھا وہ اور ان کے والد نام کی نسبت کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے،والد کا نام ایاس ہے۔ابو المتوکل سے مراد ناجی ہیں،شعبہ نے اس پر ابو عوانہ کی متابعت کی ہے جو آخری باب میں مذکور ہے اسی طرح ہشیم نے بھی،ان کی روایت کی مسلم اور نسائی نے تخریج کی ہے۔اعمش نے مخالفت کرتے ہوئے (جعفر عن أبی نضرة عن أبی سعید) کے اسماء ذکر کیے ہیں گویا ابو متوکل کی جگہ ابو نضرہ ہے،اسے ترمذی،نسائی اور ابن ماجہ نے نقل کیا ہے ترمذی کے بقول شعبہ کا طریق اعمش کے طریق سے اصح ہے،ابن ماجہ کہتے ہیں یہی درست ہے،دارقطنی نے بھی اسے ترجیح دی ہے۔السنن میں کسی کی ترجیح مذکور نہیں،نسائی بھی اسبابت خاموش ہیں۔ابن حجر لکھتے ہیں میری نقد وفحص کے مطابق دونوں طریق محفوظ ہیں کیونکہ اعمش کی روایت میں کچھ ایسی زیادات ہیں جو شعبہ کی روایت میں نہیں گویا ابو بشر نے اسے دو شیوخ سے اخذ کیا ہے کبھی اس سے اور کبھی اس سے تحدیث کی،ابن العربی کا یہ دعوی کہ حدیث مضطرب ہے،درست نہیں۔اسے ابو سعید سے معبد بن سیرین نے بھی روایت کیا ہے،ان کی روایت فضائل القرآن میں آئے گی۔(انطلق نفر الخ) ان میں سوائے ابو سعید کے کسی کا نام معلوم نہیں اعمش کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ سفرِ جہاد تھا اس میں ہے (إن النبی ﷺ بعثهم) کہ نبی اکرمؐ نے انہیں بھیجا۔مسند احمد میں سلیمان بن قتہ کی روایت میں ہے (بعثنا رسول اللہ ﷺ بعثاً) دارقطنی میں صراحت سے ہے (بعث سریة علیها أبو سعید) یعنی ابو سعید کی زیر قیادت ایک سریہ بھیجا) ابن حجر کہتے ہیں اس سریہ کا تعین نہیں کرسکا،کسی بھی صاحبِ مغازی نے اس کا ذکر نہیں کیا اس لحاظ سے یہ روایت ان پر وارد ہے(یعنی باعثِ اعتراض ہے کہ اس سریہ کی بابت کیوں معلوم نہ کرسکے) نہ ہی اس قبیلہ مذکورہ کی بابت کچھ علم ہو سکا.

(فاستضافوهم) یعنی ان سے میز بانی کا تقاضہ کیا۔غیر ترمذی کی اعمش سے روایت میں ہے کہ تین اصحاب تھے رات کے وقت ان کے پاس جا اترے۔(أن یضیفوهم) اکثر کے ہاں بابِ تفعیل اور بعض کے ہاں اِفعال سے ہے (فلدغ) صیغہِ مجہول ہے۔لسع کا مترادف ہے،یہ لدغ مذکور سانپ یا بچھو کے کاٹے سے ہونا محتمل ہے۔لدغ کا اکثر استعمال بچھو کے لئے مستعمل ہے اعمش کی روایت میں بچھو کے کاٹنے کا ذکر ہے۔نسائی کی روایت میں جو یہ ہے کہ اس کی مت ماری گئی تھی یا ڈس لیا گیا تھا یعنی شک کے ساتھ،تو یہ شک ہشیم راوی کی طرف سے ہے،باقیوں نے لدیغ ہونے کا ہی ذکر کیا ہے۔فضائل قرآن کی روایت میں سید الحی کے سلیم ہونے کا ذکر ہے۔الطب میں بھی یہی لفظ ہے،سلیم بمعنی لدیغ ہے۔مت مارے جانے کا ایک واقعہ اس سے جدا ہے اس میں ایک صحابی کے اس پر سورت فاتحہ پڑھ کر دم کرنے کا ذکر ہے جس سے وہ صحیح ہو گیا،اسے ابو داؤد،ترمذی اور نسائی نے (خارجة بن الصلت عن عمه) کے طریق سے نقل کیا ہے کہ ان کا گزر ایک جگہ سے ہوا،دیکھا کہ ایک شخص زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے ان سے کہنے لگے تم اس

شخص (مراد آنحضرت علیہ السلام) کے پاس سے خیر لیکر آ رہے ہو، اسے دم کر دو تو فاتحہ پڑھ کر دم کیا جس سے وہ صحیح ہو گیا۔

(فسعوا له كل شيء) یعنی جو کچھ وہ بچھو کے کاٹنے پر علاج وغیرہ کرتے تھے، کیا۔ کشمیہنی کے نسخہ میں (فسعوا) کی جگہ (فشفوا) سے یعنی طلبِ شفا (یعنی دوادارو) کیا لیکن ابن التین اسے تصحیف قرار دیتے ہیں۔

(هؤلاء الرهط) بقول ابن تین (نفراً) کا لفظ بھی مروی ہے، نفر تین تا دس اشخاص اور رہط دس سے کم افراد پر بولتے ہیں، ایک قول ہے کہ چالیس افراد تک رہط کا لفظ بولا جاتا ہے بقول ابن حجر یہ حدیث اس قول کی تائید کرتی ہے (کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ تیس اصحاب تھے)۔ (فأتوهم) معبد کی روایت میں ہے کہ پیغامبر ایک لونڈی تھی تو ممکن ہے کئی افراد ہوں (اس لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا) بزار کی حدیثِ جابر میں ہے کہ آ کر کہنے لگے ہمیں پتہ چلا ہے کہ صاحبکم (یعنی نبی اکرمؐ) نور وشفاء لے کر آئے ہیں، انہوں نے کہاہاں۔

(فهل عند أحد الخ) ابو داؤد نے اسی طریق سے روایت میں یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے (ينفع صاحبنا)۔ (فقال بعضهم) اعمش کی روایت میں ہے کہ یہ کہنے والے حضرت ابوسعید تھے اس کے لفظ ہیں، ابوسعید کہتے ہیں (قلت نعم أنا لكن لا أرقيه حتى تعطونا غنما) یعنی میں نے کہاہاں میں دم کر سکتا ہوں مگر اس شرط پر دم کروں گا کہ تم ہمیں بکریوں کا ریوڑ دو۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ شرط عائد کر کے بھی اجرت طلب کی جا سکتی ہے کیونکہ مدینہ پہنچنے پر آنحضور کو یہ واقعہ سنایا تو کہیں مذکور نہیں کہ آپ نے کسی امر کا انکار فرمایا ہو۔ ابوسعید کا راقی ہونا باعثِ اشکال ہے کیونکہ معبد کی روایت میں ہے کہ اس جاریہ کے ساتھ جانے کے لئے ایک شخص تیار ہوا، ہمارا انہیں خیال تھا کہ وہ دم کر سکتا ہے۔ یہ مسلم میں ہے بخاری کی فضائل القرآن کی روایت میں ہے کہ جب وہ واپس آیا تو (راوی ابوسعید کہتے ہیں) ہم نے کہا کیا تم دم کر لیتے تھے؟ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خود نہ تھے، اس کا جواب یہ ہے کہ کوئی مانع نہیں کہ راقی وہ خود ہی ہوں، کبھی آدمی اپنی بات کو بھی بصیغہ غائب بیان کر لیتا ہے، پھر اعمش تعیینِ راقی میں منفرد نہیں، سلیمان بن قتہ کی روایت میں بھی ابوسعید بصیغہ متکلم کہتے ہیں (فأتيته فرقيته بفاتحة الكتاب) بزار کی حدیثِ جابر میں ہے کہ ایک انصاری نے کہا میں دم کر لیتا ہوں اس سے بھی اعمش کی روایت کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابوسعید انصاری ہیں۔ بعض شارحین نے اسے تعددِ واقعہ پر محمول کیا ہے، دونوں واقعات کے راوی ابوسعید ہیں، ایک میں وہ خود راقی ہیں اور دوسرے میں کوئی اور، تو یہ بعید تاویل ہے بالخصوص جب کہ سیاق، سبب اور مخرجِ حدیث واحد ہے اس کے رد میں اتنا ہی کافی ہے کہ اصل، عدمِ تعدد ہے کہ اس کا باعث کوئی امر نہیں پھر تطبیق بھی ممکن ہے۔ حدیثِ خارجہ مذکور کا چونکہ سیاق ہی مختلف ہے اس لئے وہ یقیناً الگ قصہ ہے۔

(فصالحوهم) یعنی وافقوهم۔ (على قطيع الخ) بقول ابن تین قطیع بمعنی طائفہ ہے بعض کے مطابق دس اور چالیس کے درمیان اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ اعمش کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا ہم آپ کو تیس بکریاں دیں گے گویا ہر شخص کو ایک بکری دی۔ (يتفل) تھوڑی سی تھوک کے پھونک مارنے کو تفل کہتے ہیں۔ ابن ابی حمزہ کہتے ہیں کہ رقیہ میں قراءت کر کے آخر میں پھونک ماری جاتی ہے تا کہ قراءت کی برکت اس ریق کو حاصل ہو (ويقرأ الحمد الخ) شعبہ کی روایت میں فاتحة الکتاب کا لفظ ہے، حضرت جابر کی روایت میں بھی یہی ہے اعمش کی روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ سات مرتبہ پڑھی، حدیثِ جابر میں تین دفعہ کا ذکر ہے (اعمش کی روایت کو ترجیح ہوگی کیونکہ وہ صاحبِ قصہ یعنی ابوسعید کے حوالے سے ہے)۔

(نشط) تمام کی روایت میں نون کی پیش اور شین کی زیر بغیر شد کے ساتھ ہے بقول خطابی یہ بھی ایک لغت ہے۔ ابن تین نے

ذکر کیا ہے کہ بقول بعضے (أنشط) یعنی حلّ اور نشط (إذا أقيم بسرعة) یعنی جلدی سے کھڑا ہو جائے۔ بقول ابن حجر تشدید کے ساتھ پڑھنے کی بھی توجیہہ ہے یعنی (حلّ شيئا فشيئا) (یعنی کسی عقدہ کا آہستہ آہستہ کھلنا) عقال اس رسی کو کہتے ہیں جس کے ساتھ چوپایہ کا بازو باندھا جائے۔ (وما به قلبة) یعنی علت، علت کو قلبہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ مبتلا شخص پہلو بدلتا ہے۔ دمیاطی کے نسخہ میں ابن الأعرابی کے حوالے سے مذکور ہے کہ قلبہ ایک بیماری ہے جو اونٹ کو لگتی ہے جس سے اس کے دل میں درد ہوتا ہے اور وہ اسی دن مر جاتا ہے۔

(فقال الذی رقی) اعمش کی روایت میں ہے کہ بکریاں وصول کر کے ہمیں کچھ تحفظ محسوس ہوا (عرض فی أ نفسنا منها شیء) معبد کی روایت میں ہے کہ دودھ بھی پلایا، سلیمان کی روایت میں ہے کہ بکریوں کے ساتھ کھانا بھی بھیجا، اس روایت سے یہ بھی ہے کہ راقی نے ہی تجویز پیش کی پہلے مدینہ پہنچ کر آنحضرت سے پوچھ لیں۔ (وما يدريك الخ) داؤدی کہتے ہیں کہ اسکا معنی (وما أدراك) والا ہے اسطرح مروی بھی ہے، کہتے ہیں شاید یہی روایت محفوظ ہو کیونکہ ابن عیینہ کہتے ہیں (ان کی یہ بات پہلے ذکر ہو چکی ہے) انھوں نے اسلوب قرآنی کے حوالے سے یہ بات کہی ہے کہ اگر (ومایدریك) کہا جائے تو اسکا مطلب ہوگا کہ علم نہیں ہے جبکہ (وما أدراك) کا معنی ہے کہ علم ہے۔ ابن التین اسپر تعاقب کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابن عیینہ نے یہ بات قرآن کے حوالے سے کہی ہے (نہ کہ عمومی قاعدہ کے تحت) جیسا کہ اواخر الصیام میں ذکر ہوا، لغت میں دونوں ہم معنی ہیں اور اعمش کی روایت میں (وما أدراك) معبد کی روایت میں (وما يدريه) ہے یہ کلمہ تعجب ہے، کسی شی کی تعظیم کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ شعبہ نے اپنی روایت میں یہ بھی نقل کیا ہے (ولم يذكر منه نهيا) (یعنی آنجناب سے کسی نہی کا ذکر نہیں کیا)۔ سلیمان کی روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا تمہیں کیسے پتہ چلا کہ یہ دم ہے؟ میں نے کہا (ألقي فی روعی)۔ (میرے دل میں یہ خیال آیا، اس سے ثابت ہوا کہ فاتحہ وغیرہ کے ساتھ دم کیا جاسکتا ہے اور اگر زبانی دم کیا جاسکتا ہے تو یہی کلمات وآیات کاغذ وغیرہ پر لکھ کر تعویذ کی شکل میں باندھنے کیلئے دیدینا تاکہ ہمہ وقت اسکی برکت ساتھ رہے تو بظاہر منع کا کوئی جواز نہیں، آخری اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ پہلے سے اجرتِ مقررہ وصول کرنا یا اسے بطور پیشہ اختیار کر لینا غلط ہے، اگرچہ تعلیمِ قرآن کے ضمن میں جمہور کا موقف ذکر ہوا کہ پیشگی اجرت طے کر لینے میں حرج محسوس کرتے تھے مگر اسی حدیثِ باب میں اسکا ثبوت ہے جیسا کہ اشارہ کیا گیا، رہی بات پیشہ بنالینے کی تو یہ اعتراض محتاج وضاحت ہے، اگر اذان دینے، امامت کرانے اور تعلیمِ قرآن وسنت کو پیشہ بنالیا گیا ہے تو اسمیں کیا حرج ہے؟)۔

(قد أصبتم) محتمل ہے کہ آنجناب کا یہ فرمان انکے اسی فعلِ رقیہ کی بابت ہو یا اس امر سے متعلق ہو کہ تمہارا یہ فیصلہ کہ پہلے مدینہ پہنچ آنحضرت کو اس سے مطلع کریں یا اس سے بھی اعم (یعنی ان سے بکریاں دینے کی شرط عائد کرنا وغیرہ)۔

(واضربوا لی معكم سهما) یعنی میرا حصہ بھی رکھنا۔ یہ بات آپ نے ان کے دل سے ہر قسم کا شبہ جوان بکریوں کے استعمال کی بابت ہوسکتا تھا، ختم کرنے کی خاطر بطورِ تانیس کہی جیسا کہ حمارِ وحشی (زیبرے) کے قصہ میں بھی یہی کہا تھا۔

(وقال شعبة الخ) اس عبارت کے اس طریق کو ترمذی نے موصول کیا ہے۔ بخاری نے الطب میں شعبہ کی یہ روایت ذکر کی ہے مگر عنعنہ کے ساتھ، اسی نکتہ کے مدنظر اسے ترمذی کیطرف منسوب کیا ہے اگرچہ بخاری نے بھی ذکر کی ہے۔

علامہ انور (أحق ماأخذتم عليه أجراًالخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ شافعی نے اس سے تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینے پر استدلال کیا ہے، ہمارے نزدیک یہ دم ونحوھا پر محمول ہے کہتے ہیں ہماری دلیل ابو داؤد کی عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ انہیں اس شخص

کی طرف سے کمان کا ہدیہ دیا گیا جسے وہ قرآن پڑھاتے تھے اسبارے آنجناب سے پوچھا تو آپنے فرمایا اگر تم آگ کا طوق گلے میں ڈالنا چاہتے ہو تو اسے قبول کرلو، قسام کی بابت کہتے ہیں کہ تقسیم کے لئے بیت المال کیطرف سے ایک شخص مقرر ہوا کرتا تھا ہمارے بلاد میں اسے امین کہا جاتا ہے فقہ میں ہے کہ اسکی اجرت بیت المال کے ذمہ ہے (الرشوۃ فی الحکم) کی تفاصیل کیلئے کتب فقہ کی کتاب القضاء کی مراجعت کی جائے۔ (واضربوالی معکم سھما) کی نسبت لکھتے ہیں قصہ صید اور قصہ عنبر (صحابہؓ نے ایک سریہ میں ایک عظیم الجثہ مچھلی پکڑی تھی) میں بھی آپ نے یہی فرمایا تھا، جہاں بھی صحابہ کرام کو تردد ہوا تھا آپنے اسکے ازالہ کیلئے اپنی ذات کریمہ کیلئے حصہ رکھوایا۔

ابن حجر لکھتے ہیں اس حدیث سے کلام اللہ کے ساتھ دم کرنا جائز ثابت ہوا اسی پر ذکر اور دعائے ماثور وغیر ماثور کے ساتھ دم کو قیاس کرلیا جائے، غیر موثور کی نسبت شرط یہ ہوگی کہ اسمیں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو ماثور کے مخالف ہو۔ انکے علاوہ کسی چیز کے ساتھ دم کرنا، تو حدیث میں اسکی بابت نہ اثبات مذکور ہے نہ نفی، اسپر مبسوط کلام کتاب الطب میں ہوگی، یہ بھی ثابت ہوا کہ غیر کریمانہ برتاؤ کا اسی انداز میں جواب دیا جاسکتا ہے کیونکہ قبیلہ والوں کے انکار تضییف کے مقابلہ میں رُقیہ سے انکار کیا۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر بظاہر کسی چیز کا حلال ہونا ثابت ہے تو اسے قبضہ میں لیا جاسکتا ہے البتہ کسی شبہ کے مدنظر تصرُّف موخر کردیا جائے۔

اس حدیث کے تمام راوی نام کی بجائے کنیت سے ذکر کئے گئے ہیں یہ بہت لطیف حسنِ اتفاق ہے۔ ابوعوانہ کے سوا تمام بصری ہیں، اسے مسلم نے (الطب) ابوداؤد نے (الطب اور البیوع) ترمذی اور نسائی نے بھی (البیوع) جبکہ ابن ماجہ نے (التجارات) میں نقل کیا ہے۔

باب ضَريبةِ العَبدِ و تَعاهُدِ ضَرائبِ الإماءِ

(یعنی غلام پر عائد ٹیکس یا خراج اور لونڈیوں پر عائد ٹیکس کی بابت حاکم کا تفقدِ حال)

ضریبہ فعیلہ بمعنی مفعول ہے، اس زمانے میں رواج تھا کہ آقا اپنے غلاموں اور لونڈیوں پر روزانہ کے حساب سے کچھ پیسے عائد کرتے تھے کہ کما کر لائیں اسے خراج، غلہ اور اُجر بھی کہا جاتا تھا، تینوں الفاظ احادیث میں مذکور ہیں۔ حدیث میں ضرائب الإماء کا صراحۃً ذکر موجود نہیں ہے وہ بطریق التحاق ماخوذ ہے اسکے تعاہد یعنی دیکھ بھال کہ ان پر ثقیل نہ ہوا اور اس امر کا بھی خیال رکھنا کہ حلال طریقے سے کسب کریں، کی بابت متعدد احادیث میں تلقین کی گئی ہے۔ اس تعاہد کا ذکر اماء کے ضرائب کے ضمن میں کیا ہے غلاموں کی نسبت نہیں حالانکہ انکے بارہ میں بھی تحفظ ہوسکتا ہے کہ کہیں حرام ذرائع استعمال نہ کئے ہوں۔ ابن منیر لکھتے ہیں تعاہد سے مراد تفقدِ حال یعنی خیال رکھنا کہ کہیں ان پر خراج ثقیل نہ ہو مبادا کہیں تکسّب بالفجور پر مجبور جائیں حدیثِ باب سے اسکی دلالت (و کلم موالیه الخ) سے ثابت ہے۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن حُميد الطويل عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال حَجمَ أبو طيبة النبيَّ ﷺ فأمرَ له بِصاعٍ أو صاعَينِ مِن طَعامٍ و كَلَّمَ مَوالِيَه فخَفَّفَ عن غَلَّتِهِ أو ضَريبتِه

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ ابوطیبہ کا نام نافع اور انکے موالی بنو حارثہ تھے، آقا کا نام محیصہ بن مسعود تھا۔ مجازاً جمع کا صیغہ

(موالی) استعمال کیا۔ البیوع میں یہ حدیث گذر چکی وھاں راوی نے بغیر شک کے (صاع من تمر) ذکر کیا تھا۔

باب خَراجِ الحَجّامِ (حجام یعنی سینگی لگانے والے کی اجرت)

حدثناموسی بن اسماعیل حدثنا وھیب حدثنا ابن طاؤس عن أبیه عن ابن عباس رضی الله عنهما قال احتَجمَ النبیُّ ﷺ وأعطَی الحَجامَ أجرَہ۔ (گزر چکی ہے)

حدثنا مسدد حدثنا یزید بن زریع عن خالد عن عکرمة عن ابن عباس رضی الله عنهما قال احتجم النبیُ ﷺ وأعطَی الحِجامَ أجرہ ولو علمَ کراهیةً لَم یُعطِه۔(ایضاً)

حدثنا أبو نعیم حدثنا مسعر عن عمرو بن عامر قال سمعت أنسا رضی الله عنه یقولُ کانَ النبیُ ﷺ یَحتَجِمُ ولَم یَکُنْ یَظلِمُ أحداً أجرَہ۔(ایضاً)

دوسری حدیث کی سند میں خالد سے مراد حذاء ہیں۔ آنجناب کے سینگی لگوا کر حجام کو اجرت دینے کا ذکر ہے دوسری روایت میں ہے اگر اجرت دینا مکروہ ہوتا تو آپ نہ دیتے، البیوع کی روایت میں تھا کہ اگر یہ اجرت حرام ہوتی تو نہ دیتے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ اس کراہت سے تحریمی کراہت مراد ہے۔ ابن عباس ان حضرات کا رد کر رہے ہیں جو کسب حجام کو حرام کہتے ہیں، علماء اسابت باہم مختلف ہیں، جمہور کے نزدیک حلال ہے انکی دلیل یہ حدیث ہے انکے مطابق اگرچہ یہ کسبِ دنئ ہے مگر حلال ہے اسبارے جو زجر بعض روایات میں منقول ہے اسے وہ کراہتِ تنزیہی پر محمول کرتے ہیں۔ طحاوی کی رائے ہے کہ پہلے حجامت کی اجرت حرام ہی تھی پھر حرمت منسوخ ہوگئی مگر نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا۔ احمد اور ایک جماعت نے حر کیلئے یہ پیشہ اختیار کرنا مکروہ قرار دیا ہے اگر کرلے تو آمدنی کو اپنی ذات پر خرچ نہ کرے بلکہ رقیق ودواب پر کرے، عبد کیلئے یہ پیشہ اور اسکی آمدنی ان کے نزدیک مطلقا حلال ہے۔ انکا استدلال حدیثِ محیصہ سے ہے کہتے ہیں کہ میں آنحضرت سے کسب حجامت کی بابت پوچھا تو آپ نے انہیں منع کردیا (فنهاہ)۔ (وجہِ استدلال شاید یہ ہے کہ نہی مذکور عمومی اسلوب میں نہیں یا یہ توجیہہ بھی ہوسکتی ہے کہ انھوں نے اپنے بارہ میں آنجناب سے مشورہ کیا کہ آیا یہ پیشہ اختیار کرلوں آپ نے انہیں ایسا نہ کرنے کو کہا، اس سے یہ نہیں مراد کہ دوسروں کیلئے بھی منع ہے) محیصہ کی یہ حدیث مالک، احمد اور اصحاب سنن نے نقل کی ہے۔ ابن جوزی لکھتے ہیں کہ اجرتِ حجام اسلئے مکروہ سمجھی گئی کہ یہ ایسا کام ہے جو ویسے ہی بغیر اجرت کے ایک مسلمان کو دوسرے کیلئے کر دینا چاہئے۔ ابن عربی نے آپکی حدیث (کسب الحجام خبیث) اور اس حدیث میں یہ ذکر کہ آپ نے حجام کو سینگی لگوانے پر اجرت عطا فرمائی، کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ محلِ جواز تب بنے گا اگر اجرت عملِ معلوم پر ہو لیکن اگر عملِ مجہول پر ہو تب مکروہ ہے۔

اس حدیث سے حجامت اور ہر قسم کے علاج و معالجہ کی اباحت اور اسپر اجرت لینا (اور اسے پیشہ بنالینا) ثابت ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ آقا سے اجازت لئے بغیر اسکے غلام سے کوئی خدمت لی جاسکتی ہے (یہ آخری بات محلِ نظر ہے کہ آنجناب کی خدمت کا اعزاز پانے کیلئے غلام کیا، آقا بھی دست بدستہ حاضر ہیں)۔ تیسری حدیث کے راوی عمرو بن عامر انصاری ہیں ان کی بخاری میں صرف حضرت انس ہی سے روایت ہے، ان سے کل تین احادیث صحیح میں ذکر کی ہیں ایک الطہارۃ اور دوسری الصلاۃ میں گزر چکی ہے۔ (کان النبی ﷺ یحتجم) اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ بوقتِ ضرورت سینگی لگوایا کرتے تھے (اس زمانہ کا یہ اہم طریقہ علاج تھا)۔

باب مَن كَلّمَ مَوالِيَ العَبدِ أن يُخَفِّفُوا عَنه خَراجَه

(یعنی غلام کے آقا سے بات کرنا کہ اس پر عائد کئے گئے خراج میں تخفیف کر دے)

بقول ابن حجر یہ بات کرنا علی سبیل الإلزام نہیں یعنی ان پر لازم نہیں کیا (مراد یہ کہ اسکی حیثیت سفارش کی سی تھی مگر آنحضور کی سفارش صحابہ کرام حکم کے درجے میں ہی اپنے لئے تصور کرتے تھے) البتہ مجاز حکام اگر خیال کریں کہ آقاؤں کیطرف سے عائد مطالبہ غیر مناسب اور ثقیل ہے تو حکمیہ انداز میں بھی کمی کرائی جاسکتی ہے۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة عن حميد الطويل عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال دَعا النبيُّ ﷺ غُلاماً حَجّاماً فَحَجَمَلاه و أمرَ لَه بِصاعٍ أو صاعين أو مُدٍّ أو مُدَّينِ و كَلَّمَ فيه فَخُفِّفَ مِن ضَريبتِه۔ (گزر چکی ہے)

(غلاما) یہ سابقہ باب والے ابوطیبہ ہیں۔ احمد، ابن سکن اور طبرانی نے محیصہ بن مسعود سے روایت کیا ہے کہ انکا ایک غلام نافع ابوطیبہ تھا جو آنحضرت کے پاس (سؤال عن خراجه) کیلئے گیا۔ وہ یہی ہیں، ابن عبداللہ نے ابوطیبہ کا نام دینار لکھا ہے، یہ وہم ہے دینار بھی حجام تھے مگر وہ تابعی ہیں ان کی ابوطیبہ سے روایت بھی ہے جو ابن مندہ نے (من طريق بسام الحجام عن دينار الحجام عن أبى طيبة الحجام) نقل کی ہے (گویا تینوں راوی حجام تھے) کہ میں نے آنحضرت کو سینگی لگائی۔ بغوی نے (الصحابہ) میں ضعیف سند کے ساتھ انکا نام میسرہ ذکر کیا ہے، عسکری کی رائے ہے کہ انکا نام معلوم نہیں۔ ابن حذاء نے رجال موطا میں ذکر کیا ہے کہ ابوطیبہ ایک سو تینتالیس برس کی عمر میں فوت ہوئے۔

(بصاع أوالخ) یہ شک شعبہ کیطرف سے ہے، سفیان کی سابقہ روایت بھی شک کے ساتھ ہے مگر اسمیں مد کا ذکر نہیں۔ البیوع میں مالک نے حمید سے ہی روایت کرتے ہوئے بغیر شک کے (بصاع من تمر) نقل کیا ہے۔ ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت علی سے روایت کی ہے کہ حجام کو یہ معاوضہ دینے کا حکم مجھے آنحضرت نے دیا تھا۔ ابن أبی شیبہ کی اس سند کے ساتھ حدیث میں ہے کہ اس سے پوچھا تھا (كم خراجك؟) یعنی تمہارے آقا نے تجھ پر روزانہ کتنا خراج لگایا ہے؟ انھوں نے کہا (صاعان) آپکی سفارش سے ایک صاع کم کر دیا۔ ابن ابی شیبہ کی حدیث ابن عمر اور ابو یعلی کی حدیثِ جابر میں ہے کہ خراج تین صاع تھا اگر یہ صحیح ہے تو تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ خراج دو صاع سے کچھ زائد تھا، جس نے دو ذکر کیا اسنے کسر کا الغاء کر دیا (سوا دو، ڈھائی اور پونے تین وغیرہ کو اصطلاح میں کسر کہتے ہیں اگر کوئی چیز مثلاً سوا دو کلو ہے تو دو کلو ذکر کرنے والا الغائے کسر کرے گا اسکے مقابلہ میں مقدار یا عدد کو آگے بڑھا دینا یعنی اگر ڈھائی یا پونے تین کلو ہے تو پورا تین کلو ذکر کر دینا جبر کہلاتا ہے)۔

(كلم مواليه) پہلے ذکر ہوا کہ انکے موالی، بنی حارثہ تھے، حدیثِ جابر میں ہے کہ انکے موالی بنی بیاضہ تھے، یہ وہم ہے ان کے غلام ایک اور شخص ابوھند نامی تھے۔

باب كَسْبِ البَغِيِّ والإماءِ (زانیہ اورلونڈیوں کی کمائی؟)

وكرهَ ابراهيمُ أجرَ النائحةِ والمغنية وقولِ الله تعالى ﴿وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوْا عَرَضَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُّكْرِهْهُّنَّ فَاِنَّ اللّٰهَ مِنْ بَعْدِ اِكْرَاهِهِنَّ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ [النور:۳۳] وقال مجاهدٌ فَتياتكم إماءَ كم.

(ابراہیم نخعی نے نوحہ کرنے والیوں اور گانے والیوں کو اجرت کو مکروہ کہا ہے اللہ تعالیٰ کا سورہ نور میں فرمان ہے کہ اپنی باندیوں کو زنا کے لیے مجبور نہ کرو حالانکہ وہ پاکدامنی چاہتی ہیں کہ تم اس طرح دنیا کی زندگی کا سامان ڈھونڈو کوئی شخص اگر انہیں مجبور کرے تو اللہ ان پر جبر کئے جانے پر معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے)

بغی فعیل بمعنی فاعلہ اور مفعولہ ہے، بغی اور اماء کے درمیان عموم وخصوص وجہی ہے یعنی بغی امت بھی ہوسکتی ہے اور حرہ بھی۔ امام بخاری نے حکم کی تصریح نہیں کی اس امر کی وضاحت مقصود ہے کہ لونڈی کی وہ کمائی حرام ہوگی جو بالفجور کمائی، حلال طریقے اور جائز صنائع کے ذریعہ کمائی گئی آمدنی حلال ہے (وكره ابراهيم الخ) نخعی مراد ہیں، (یعنی نوحہ کرنے والی اور مغنیہ کی کمائی کو مکروہ سمجھا) اسے ابن ابی شیبہ نے (أبو هاشم عنه) کے طریق سے موصول کیا ہے (والكاهن) کا اضافہ بھی ہے۔ اس اثر کے ساتھ یہ وضاحت مقصود ہے کہ باب کی دوسری حدیث میں جو مطلقا (نهى عن كسب الإماء) کا ذکر ہے وہ ناجائز ذرائع وحرف پر محمول ہے یا ایسا کام جو حرام تک لیجائے جیسے کہ نوحہ اور غناء کے پیشے ہیں (عربوں میں نوحہ کرنے والی پیشہ ورعورتیں بھی تھیں، جو اجرت پر یہ کام کیا کرتی تھیں)۔ (وقول الله الخ) مجاهد کی یہ تفسیر صرف مستملی کی روایتِ بخاری میں ہے۔ ابن ابی حاتم نے (علي بن أبي طلحة عن بن عباس) کے حوالے سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ (قال لا تكرهوا إمائكم على الزنا) انھوں نے اور عبد بن حمید وطبری نے (ابن أبي نجيح عن مجاهد) سے بھی یہ تفسیر نقل کی ہے۔ اسمیں یہ اضافہ بھی ہے کہ عبداللہ بن ابی کی ایک لونڈی اسکے حکم سے زنا کی کمائی سے ایک چادر لائی وہ کہنے لگا ابھی دوبارہ جاؤ پھر کسی سے زنا کرو، اسنے انکار کیا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی اسے مسلم نے (أبو سفيان عن جابر) کے طریق سے مرفوعا روایت کیا ہے۔ عبدالرزاق نے بھی معمرعن الزھری کے حوالے سے مرسلا نقل کیا ہے۔ ابوداؤد اور نسائی نے (أبو الزبير أنه سمع جابراً) کے طریق سے ذکر کیا ہے کہ ایک انصاری کی لونڈی مسیکہ نامی آئی اور عرض کی کہ میرا آقا مجھے زنا پر مجبور کرتا ہے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی، بظاہر دونوں کے بارہ میں اسکا نزول ہوا (اس قسم کی مثالیں اور بھی ہونا ممکن ہے) مقاتل کا خیال ہے کہ حدیث جابر میں مذکور لونڈی بھی عبداللہ بن ابی کی تھی۔

(إن أردن تحصنًا) ابن حجر لکھتے ہیں کہ مفہوم یہ نہیں کہ اگر لونڈیاں زنا سے بچنا نہ چاہیں تو پھر جائز ہے، بلکہ یہ مخرج غالب کے بطور ہے (یعنی اس حقیقت کا بیان ہے کہ اکثر لونڈیاں بچنا بھی چاہتی ہیں) یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ اگر وہ خود ہی زنا کرنا چاہے تو پھر یہ تو مقام اختیار ہے اکراہ نہیں۔

حدثنا قتيبة بن سعيد عن مالك عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ نهى

عَن ثَمنِ الکَلبِ ومَهرِ البَغِيّ وحُلوانِ الکاهِن۔(گزر چکی ہے)

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا شعبة عن محمد بن جُحادة عن أبي حازم عن أبي هريرة رضی الله عنه قال نَهَى النبيُ ﷺ عن كَسبِ الإماءِ۔(ایضاً)

دونوں حدیثیں مع مباحث کے گزر چکی ہیں۔

باب عَسْبِ الفَحْلِ (نر بیل۔سانڈ۔استعمال کرانے کی اجرت)

فحل ہر حیوان کے نر کو کہتے ہیں، عسب کو عسیب بھی کہا جاتا ہے۔نسائی نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت نقل کی ہے کہ (نهى عن عسب التيس)۔(یعنی سانڈ استعمال کرنے کی اجرت لینے سے منع فرمایا) نر استعمال کرانے کی قیمت یا کرایہ حرام ہے، کیونکہ یہ غیر متقوم، مجہول، اور غیر مقدور علی التسلیم ہے شافعیہ اور حنابلہ کے ہاں اگر کسی مدتِ معلومہ کیلئے سانڈ لے رہا ہے تو اسکا کرایہ یا اجرت منع نہ ہوگی۔حسن وابن سیرین کا بھی یہی قول ہے، مالک سے ایک روایت بھی یہی ہے اس نہی کو وہ امرِ مجہول پر محمول کرتے ہیں ان کے نزدیک اگر کسی معلوم ومقرر مدت کیلئے استیجار کر رہا ہے تو کوئی حرج نہیں جیسا کہ تلقیح نخل (یعنی کھجور کے درختوں کی پیوند کاری) کیلئے بھی (نر درختوں کے اجزاء) اجرت پر لئے جاتے ہیں، اسکا تعاقب کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ دونوں میں فرق ہے، سانڈ میں اسکا مالک اسکا پانی حوالہ کرنے (یعنی تسلیم) پر قادر نہیں ہے (لہذا وہ عقد صحیح نہیں جسمیں معقود علیہ کا قبضہ نہیں دیا جا سکتا)۔شراء اور کراء (یعنی قیمۃً خریدنا یا کرائے پر لینا) اسوجہ سے منع ہے، کہ اسمیں غرر کا امکان ہے جبکہ عاریۃً لینے میں کوئی حرج نہیں البتہ بغیر شرط لگائے مستعیر معیر کو (بدلے میں) کوئی چیز ھدیۃً دے سکتا ہے۔ترمذی نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ آنجناب سے کلاب کے ایک شخص نے عسب الفحل کے بارہ میں پوچھا، آپ نے منع کر دیا، وہ کہنے لگا یا رسول اللہ (إنا نطرق الفحل فنكرم) (یعنی سانڈ استعمال کرانے پر کچھ ہدیہ وغیرہ دیدیتے ہیں یعنی اسکی ادائیگی لازم نہیں ہوتی اپنی طرف سے کوئی خدمت تحفہ سمجھتے ہوئے) اسکی آپ نے اجازت دیدی۔صحیح ابن حبان میں ابو کبشہ سے مرفوع روایت ہے جس نے کسی گھوڑی کو حاملہ کرایا (یعنی اپنے گھوڑے کو اسے استعمال کرنے کیلئے دیا) تو اسکے لئے ستر گھوڑوں کے برابر اجر ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا عبدالوارث و اسماعيل بن ابراهيم عن علي بن الحكيم عن نافع عن ابن عمر رضی الله عنهما قال نَهَى النبي ﷺ عن عسب الفحل۔(ایضاً)

علی بن حکم بنانی بصری تمام کے ھاں ثقہ ہیں ابو فتح ازدی نے بلا دلیل انہیں لین قرار دیا ہے، بخاری میں ان سے صرف یہی حدیث ہے۔حاکم اس حدیث کی بابت وہم کا شکار ہوگئے کہ بخاری نے اسے نہیں نکالا، سو اپنی المستدرک میں مسدد ہی کے حوالے سے تخریج کر دی۔اس حدیث کو مسلم کے سوا تمام نے (البیوع) میں ذکر کیا ہے۔

باب إذا استأجر أرضاً فمات أحدهما

(اگر زمین مزارعت پر لی ہے پھر ان میں سے ایک فوت ہو گیا؟)

وقال ابنُ سيرين ليس لأهلِه أن يُخرِجُوه إليٰ تَمامِ الأجلِ. وقال الحكمُ والحسنُ وإياسُ بن معاوية تُمضِي الإجارةُ إليٰ أجَلِها وقال ابنُ عمر أعطى النبيُ ﷺ خيبرَ بِالشَّطْرِ فكانَ ذٰلک عليٰ عَهدِ النبی ﷺ وأبی بکر وصدراً مِن خلافةِ عمرَ ولَم يُذكَرُ أنَّ أبا بکر و عمرَ جَدَّدا الإجارةَ بعدَ ما قُبِضَ النبیُ ﷺ

ابن سیرین کہتے ہیں کہ زمین والے بغیر مدت پوری ہوئے ٹھیکہ دار کو بے دخل نہیں کر سکتے۔ حکم، حسن اور ایاس بن معاویہ کہتے ہیں کہ اجارہ مدت ختم ہونے تک باقی رہے گا۔ ابن عمر نے کہا کہ نبی پاک نے خیبر کا اجارہ نصف پیداوار کی شرط پر یہودیوں کو دیا تھا۔ پھر یہ معاملہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے تک رہا۔ حضرت عمر کے بھی شروع خلافت میں اور کہیں یہ ذکر نہیں کہ ابوبکر وعمرؓ نے وفات نبوی کے بعد نیا معاہدہ کیا ہو۔

تو کیا اجارت فسخ ہو جائے گی یا نہیں؟ جمہور کی رائے میں فسخ نہ ہوگی، احناف اور لیث فسخ کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ وارث رقبہ (یعنی اصل جائیداد) کا مالک ہے اور منفعت اس رقبہ کی تبع ہے تو مجیر کی موت کی صورت میں مستاجر کا تعلق اب ختم ہوا (یعنی نئے سرے سے معاہدہ کی ضرورت ہے) جواباً کہا گیا ہے کہ منفعت رقبہ سے منفک ہونا ممکن ہے لہذا منفعت کی ملکیت مستأجر کیلئے معاہدہ کے تقاضہ کے مطابق باقی ہے۔

(وقال ابن سیرین الخ) یعنی میت کے وارثوں کو حق نہیں کہ مستاجر کو مدتِ معاہدہ پوری ہونے تک نکالیں، حسن، حکم اور ایاس بھی یہی رائے رکھتے ہیں کہ وقتِ مقرر تک معاہدہ قائم رہے گا۔ ابن سیرین کا قول ابن ابی شیبہ نے ایوب کے طریق سے جبکہ حسن اور ایاس کا بھی حمید کے طریق سے موصول کیا ہے۔ حکم سے مراد ابن عتیبہ جو یکے از فقہائے کوفہ تھے، مراد ہیں (انکے اس قول کی بابت کسی شارح نے ذکر نہیں کیا کہ کس نے موصول کیا ہے)۔ (وقال ابن عمر الخ) اسے مصنف نے (المزارعة) میں موصول کیا ہے، وہیں تفصیلی بحث ہوگی۔

علامہ انور اسکے تحت رقمطراز ہیں کہ اس صورتِ مذکورہ میں ہمارے نزدیک زرع مستأصل نہ کیجائے (یعنی پیداوار یا بوئے گئے کھیت نہ اجاڑے جائیں) بلکہ وہ قائم رکھی جائے حتی کہ خسارے سے نکل آئے۔ اجارت (یعنی معاہدہ مزارعت) ہمارے نزدیک فسخ ہوجائے گی۔ (ولم یذکر أن أبا بکر وعمر جددا الإجارة) کے ضمن میں لکھتے ہیں بخاری پر تعجب ہے کہ آنجناب کے یہودِ خیبر کے ساتھ کئے گئے معاہدہ کو اجارت قرار دیتے ہیں۔ پھر أحد المتعاقدین (یعنی آنجناب) کی وفات کی شکل میں اس اجرت کا جاری رہنا ذکر کرتے ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک یہ معاملہ خراجِ مقاسمہ تھا۔ میں کہتا ہوں کہ یہ خراج مقاسمہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ اسمیں زمین مزارعین کی ہی تصور ہوتی ہے۔ جبکہ خیبر میں زمین غانمین (یعنی فاتحین اھل اسلام) کی ملک تھی جیسا کہ صاحب ھدایہ نے اہل سیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ خیبر بزور طاقت فتح کیا گیا لہذا اسکی اراضی مسلمانوں کی ملک تھی اگر خراج مقاسمہ ہوتا تو اراضی یہود کی ملک میں ہوتیں۔ اسکا ایک جواب مولانا شیخ الہند نے یہ دیا ہے کہ یہاں خراج سے مراد فقط مقاسمۃ الخارج ہے تو اسمیں برابر ہے کہ زمین مزارعین کی ہو یا

نہیں۔ علامہ کہتے ہیں اسمیں پھر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ حضرت عمر نے انہیں جلاوطن کر دیا تھا تو اگر وہ مالک تھے تو اس اجلاء کا کیا معنی؟ اسکا حل یہ ہے کہ کئی روایات میں ہے کہ حضرت عمر نے اسکے بدلے انہیں معاوضہ دیا تھا۔ تو حاصل کلام یہ ہے کہ بخاری کے نزدیک یہ معاملہ مزارعت تھا جبکہ حنفیہ کے نزدیک خراج مقاسمت، بخاری کے اس موقف پر بخاری سے سوال ہوسکتا ہے کہ کیا اُحد المتعاقدین کی موت کی صورت میں معاہدۂ مزارعت قائم رہ سکتا ہے؟ جبکہ خراج مقاسمت باقی رہ سکتا ہے۔ میرا گمان ہے کہ بخاری کے ھاں انکا معاملہ منقح نہ تھا، کبھی اجارت قرار دیتے ہیں کبھی مزارعت۔ مبسوط سرخسی میں اس مسئلہ کی نہایت مفصل تحقیق کی گئی ہے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا جويرية بن أسماء عن نافع عن عبدالله رضى الله عنه قال أعطىٰ رسولُ اللهﷺ خيبرَ اليهودَ أن يَعمَلُوها و يَزرعُوها ولَهم شَطرُ ما يَخرُجُ مِنها و أن ابنَ عمر حدثه أنَّ المَزارِعَ كانت تُكرىٰ علىٰ شيءٍ سَمَّاه نافعٌ لاأحفَظُه۔وأنَّ رافع بن خديج حدث أنَّ النبىَّﷺ نهىٰ عن كِراءِ المَزارِع وقالَ عبيد الله عن نافع عن ابن عمر حتى أجلاهم عمرُ

ابن عمرؓ راوی ہیں کہ آنجنابﷺ نے آدھی پیداوار کی شرط پر یہودِ خیبر کے ساتھ مزارعت کی۔

(وأن ابن عمر الخ) اسی سند پر عطف ہے۔ (ان المزارع) میم کی زبر کے ساتھ، یعنی اراضی (كانت تكرى) یعنی انہیں انکی پیداوار کے ایک حصہ کے عوض کرایہ (یعنی پٹے) پر دیا جاتا تھا، راوی اسکی مقدار یاد نہ رکھ سکے (وان رافع بن خديج حدث الخ) اس سے زمین کو پٹے پر دینے کی نہی مذکور ہے۔ اسبارے تفصیل (المزارعة) میں ذکر ہوگی.

(وقال عبيدالله الخ) یہ معلق روایت ہے۔ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ عبیداللہ نے بھی اس حدیث کو نافع سے نقل کیا ہے۔ کرمانی لکھتے ہیں (وقال عبيدالله الخ) کے قائل موسیٰ بن اسماعیل ہیں اور یہ انہی کی حدیث کا تتمہ ہے اور یہی محلِ ترجمہ ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں موسیٰ کو اسکا قائل قرار دینا واضح غلطی ہے، کیونکہ موسیٰ کی اصلاً عبیداللہ سے کوئی روایت ہی نہیں، بلکہ اس کے قائل خود بخاری ھیں، یہ تعلیق ہے جسکا بیان آگے آئے گا۔ مسلم نے اسے متعدد طرق کے ساتھ نافع سے موصول کیا ہے انکی روایت کے آخر میں ہے (حتى أجلاهمإالى تيماء وأريحاء)۔ (اریحاء کی بابت ارائیں برادری کا دعوی ہے کہ ان کے اجداد یہیں سے آئے تھے اور ارائیں کا لفظ اریحاء سے ماخوذ ہے) کرمانی کا اسے انکی حدیث کا تتمہ قرار دینے سے اگر مراد یہ ہے کہ انہوں نے موسیٰ کو یہ حدیث بیان کی تو یہ جیسا کہ ذکر کیا، صریحاً غلط ہے اگر انکی مراد یہ ہے کہ حدیث کا تتمہ ہے یعنی انکی روایت سے نہیں بلکہ کسی اور کی روایت سے، تب صحیح ہے۔ اس سے غرض یہ ثابت کرنا ہے کہ اُحد المتعاقدین کی موت کے سبب اجارت فسخ نہیں ہو جاتی اسی طرف اس عبارت سے اشارہ کیا ہے (ولم يذكر أن أبا بكر وعمر الخ)۔ (یعنی آنجناب کا کیا ہوا معاھدہ ہی نافذ العمل رہا، تجدید کی صورت نہ پیش آئی)۔

خاتمہ

کتاب الاجارہ (30) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے جن میں سے پانچ معلق ہیں۔ مکرات کی تعداد، اسمیں اور سابقہ صفحات میں، (16) ہے۔ چار احادیث کے سوا باقی تمام مسلم نے بھی تخریج کی ہیں۔ آثارِ صحابہ وتابعین کی تعداد (18) ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

کتاب الحوالة

باب الحَوالِةِ وهَل يَرجِعُ في الحَوالِةِ (کیا قرض اپنے ذمہ لینے والا عہد سے پھر سکتا ہے؟)

وقال الحسنُ وقَتادةُ إذا كان يومَ أحالَ عليه مَلِيًّا جازَ وقال ابنُ عباس يَتَخارَجُ الشريكانِ وأهلُ الميراثِ فيأخذُ هذا عيناً وهذا دَيناً فإن تَوِيَ لأحدِهما لم يَرجِعُ علىٰ صاحبِه.

(حسن اور قتادہ نے کہا کہ جب کسی کی طرف قرض منتقل کیا جا رہا تھا تو اگر اس وقت وہ مال دار تھا تو رجوع جائز نہیں، حوالہ پورا ہو گیا۔ ابن عباس کہتے ہیں اگر شراکت داروں اور وارثوں نے یوں تقسیم کی کہ کسی نے نقد مال لیا کسی نے قرضہ پھر کسی کا حصہ ڈوب گیا اب وہ دوسرے ساجھی یا وارث سے کچھ نہیں لے سکتا)۔

حوالہ کی حاء پر اکثر زبر پڑھی جاتی ہے، زیر بھی مستعمل ہے۔ تحویل یا حُوَل سے ماخوذ ہے (حال عن العهد) کہا جاتا ہے جب عہد (معاہدہ) سے پھر جائے۔ فقہاء کے نزدیک اس سے مراد قرض کا ایک کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ کی طرف منتقل ہو جانا (یعنی کوئی شخص کسی کا قرض چکانے کا ذمہ اپنے سر لے لے اور وہ اسکا قرض اپنے ذمہ لے) اس کے چھ ارکان ہیں: محیل محتال علیہ، محال علیہ، دینِ محتال علی محیل اور دینِ محیل علی محال علیہ اور صیغہ۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا یہ (بيع دين بدينٍ) کے باب سے ہے؟ یعنی اسمیں رخصت دی گئی ہے؟ یا یہ استیفاء ہے۔ بعض کے نزدیک یہ مستقل عقد ارفاق ہے۔

اسمیں شرط یہ ہے کہ محیل بھی راضی ہو یہ سب کے نزدیک ہے۔ اکثر کے نزدیک محتال کی رضا مندی بھی ضروری ہے۔ جبکہ شاذ رائے یہ بھی ہے کہ محال علیہ کی رضا مندی بھی لازمی ہے۔ تماثل حقین فی الصفات کی بھی شرط عائد کی گئی ہے اور یہ کہ شئی معلوم سے متعلقہ ہو۔ بعض نے اسے نقدین کے ساتھ مختص کیا ہے اور طعام (اجناس) میں منع قرار دیا ہے کیونکہ طعام میں (بیع طعام قبل استیفاء) کی صورت بن جائے گی۔ (وهل يرجع الخ) اسابت اختلاف کی طرف اشارہ ہے کہ یہ عقد لازم ہے یا جائز؟ (یعنی اگر عقد لازم ہے پھر رجوع نہیں ہو سکتا)۔ (وقال الحسن الخ) یعنی اگر محال علیہ احالہ کے وقت غنی ہے۔ مفہوم عکسی یہ ہوا کہ اگر وہ مفلس تھا تو رجوع کر سکتا ہے۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ اور اثرم نے سعید بن ابی عروبہ عنہما کے طریق سے روایت کیا ہے کہ ان سے سوال ہوا کہ ایک شخص نے کسی کے ساتھ حوالہ کیا (یعنی طے ہوا کہ اسکا قرض وہ چکائے گا) پھر وہ مفلس ہو گیا (دیوالیہ ہو گیا) تو اس صورتحال میں کیا ہو؟ کہنے لگے اگر یوم حوالہ غنی تھا تو رجوع کا حق نہیں، احمد نے سے اس امر سے مقید کیا ہے کہ محتال کو محال علیہ کے افلاس کا علم نہ تھا۔ حکم سے منقول ہے کہ صرف محال علیہ کی وفات کی صورت میں ہی رجوع کر سکتا ہے اس شکل میں کہ کوئی ترکہ نہیں چھوڑا۔ ثوری کہتے ہیں افلاس کی صورت میں محیل اور محال علیہ کی موجودگی میں (یعنی ان کی رضا مندی سے) رجوع کر سکتا ہے ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ محال علیہ کے مفلس ہو جانیکی صورت میں صاحب الدین محیل کیطرف رجوع کر سکتا ہے۔ حسن، شریح اور زفر کہتے ہیں حوالہ کفالہ کیطرح ہے تو دونوں میں رجوع ہو سکتا ہے۔ بقول ابن حجر شاید اسی لئے بخاری نے ابوابِ کفالہ کو کتاب الحوالہ میں شامل کیا ہے۔ جمہور مطلقا عدم رجوع کی رائے

رکھتے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ توی الحق کی صورت میں رجوع کرسکتا ہے، ابوحنیفہ کے نزدیک توی یہ ہے کہ وہ حوالہ کا انکار کردے اور اس پر حلف اٹھالے اسکے ذمہ کوئی مزید بینہ نہیں یا دوسری صورت یہ ہے کہ حالت افلاس میں فوت ہو جائے۔ محمد اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ توی کی ایک تیسری صورت بھی ہے وہ یہ کہ سرکاری طور پر حالت حیات میں دیوالیہ قرار پاجائے۔

(وقال ابن عباس الخ) اسکا مفہوم یہ ہے کہ اگر دو حصہ داروں کا کسی کے ذمہ قرض تھا اور وہ دیوالیہ ہوگیا یا مرگیا یا انکار کر دیا تو پھر ایک حصہ دار اپنے ساتھی کے نصیب میں جو کچھ آیا اس سے بری الذمہ ہوگا اور وہ اسکے حصہ سے۔ ابن التین کہتے ہیں اسکا موقع تب ہوگا جب یہ باہمی رضامندی سے طے ہوا تھا اور قرض بھی برابر تھا۔ (فإن توی الخ) یعنی اگر قرضدار مفلس ہوگیا یا مرگیا یا انکار کردیا تو ان تمام صورتوں میں اس شخص کو رجوع کا حق نہیں جو راضی بالدَین ہوا تھا۔ ابن منیر کہتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ جو راضی بالدین ہوا پھر وہ یعنی دین ضائع ہوگیا تو اب وہ اسکے ذمہ ہے۔ اسکی مثال ایسے ہے جیسے اس نے کوئی چیز خریدی اور وہ اسکے ہاتھ میں تلف ہوگئی۔ بخاری نے حوالہ کو بھی اس پر قیاس کیا ہے اور اھل میراث کا بھی یہی معاملہ ہے، باہمی رضامندی سے کوئی موجود مال وغیرہ لے لے گا اور کوئی میت کا کسی کے ذمہ واجب الاداء قرض، اس معاملہ کے بعد اگر کسی کا حصہ ضائع ہوگیا تو وہ دوسرے کیطرف رجوع نہ کرے (یعنی اس سے مطالبہ نہ کرے کہ اپنے حصہ میں اسے بھی شریک بنائے) بقول علامہ انور مصنف کی کلام میں ابہام ہے، تفصیلات ھدایہ میں دیکھی جاسکتی ہیں بعض جزئیات میں محتال کا محیل کی طرف رجوع (یعنی اس سے تقاضہ) جائز ہے۔ تخارج کی بابت لکھتے ہیں کہ سراجی میں اس عنوان سے ایک باب ہے مصنف نے اسے شرکاء کے مابین رکھا ہے یہ بھی قابل توجیہ ہے۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال مَطَلُ الغنيِّ ظُلمٌ فإذا أُتبعَ أحدُكم علىٰ مَليٍّ فَليَتبعْ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا مالدار کا (ادائے حق میں) دیر کرنا ظلم ہے اور جس شخص کا کچھ حق کسی مال دار پر ہو اسے چاہئے کہ تقاضا کرے۔

(مطل الغنی الخ) ابن عیینہ عن أبي الزناد سے نسائی اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے (المطل ظلم الغنی)۔ مطل سے تنفیر میں مبالغہ کے طور پر مطلقا بیان کیا ہے مراد یہ ہے کہ یہ ظلم سے ہے جوزقی نے بطریق ہمام ابوھریرہ سے (إن من الظلم مطل الغنی) کے الفاظ نقل کئے ہیں، غنی سے مراد جو ادائیگی پر قادر ہے اگرچہ حقیقۃً مالدار نہ بھی ہو۔ وہ شخص جسکے پاس فوری ادائیگی کی قدرت تو نہیں مگر تکسب کر کے ادائیگی کرسکتا ہے مگر نہیں کرتا، آیا وہ بھی مطل کے ساتھ متصف ہے؟ اسبارے تعدد آراء ہے، اکثر شافعیہ نے عدم وجوب کا اطلاق کیا ہے جبکہ بعض نے مطلقاً وجوبِ اداء کی تصریح کی ہے۔

مطل الغنی کی ترکیب جمہور کے نزدیک (إضافة المصدر للفاعل) کی قبیل سے ہے یعنی غنی کا قرضہ کی ادائیگی سے ٹال مٹول کرنا۔ بعض نے (إضافة المصدر للمفعول) قرار دیا ہے اسپر اسکا مفہوم یہ ہوگا کہ قرضدار مالدار قرضخواہ کو ادائیگی کرنے میں ٹال مٹول کرتا ہے (کہ اسے کون سی ضرورت ہے) اور اگر غنی قرضخواہ کے بارہ میں یہ ہے تو فقیر قرضخواہ کو وقت پر ادائیگی کرنا تو بالأولی ضروری ہے، ابن حجر اس تاویل کو بعید قرار دیتے ہیں۔

(فإذا أُتبع الخ) بقول نووی روایۃً ولغۃً مشہور (تبع) اور (فلیتبع) دونوں میں تاء کا ساکن پڑھنا ہے، دونوں مجہول کے

صیغے ہیں جبکہ قرطبی کہتے ہیں کہ اکثر کے نزدیک (فليتبع)ثلاثی سے فعلِ معلوم ہے۔بعض نے تشدید کیساتھ بھی پڑھا ہے مگر ثلاثی پڑھنا اجود ہے۔(أتبع) کو بقول قرطبی سب نے بابِ افعال سے مجہول ہی پڑھا ہے مگر ابن حجر کہتے ہیں کہ خطابی نے لکھا ہے کہ اکثر محدثین اسے تائے مشدد کے ساتھ پڑھتے ہیں مگر صواب تخفیف ہے۔ (أتبع فليتبع) کا معنی یہ ہے (أحيل فليحتل)۔(یعنی یہاں سے حوالہ ثابت کیا ہے)۔احمد نے (وكيع عن الثورى عن أبى الزناد) سے اس روایت میں یہی الفاظ نقل کئے ہیں اسی طرح بیہقی نے بھی (يعلى بن منصور عن أبى الزناد) کے طریق سے بھی، وہ اسے یعلی کا تفرد قرار دیتے ہیں مگر یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ابن ماجہ نے ابن عمر سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں (فإذاأحلت على ملىء فاتبعه) یہ بلا خلاف بتشدیدِ تاء ہے۔ملئی (ملؤ الرجل) اَی صار ملیا یعنی غنیاً، سے ماخوذ ہے کرمانی نے ملی مثل غنی ،لفظاً ومعنیً قرار دیا ہے گویا انکے ھاں ہمزہ کے بغیر ہے حالانکہ ایسا نہیں ۔خطابی کہتے ہیں اصلاً ہمزہ کے ساتھ ہے بعض نے تسہیلاً بغیر ہمز کے روایت کیا ہے۔ (فليتبع) میں امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے۔بعض نے اسے امرِ اباحت وارشاد قرار دیا ہے مگر یہ قول شاذ ہے۔اکثر حنابلہ، ابوثور، ابن جریر اور اھل ظاہر نے اسے اسکے ظاہر پر ہی (یعنی وجوب پر) قرار دیا ہے۔خرقی کی عبارت ہے (ومن أحيل بحقه على ملى فواجب عليه أن يحتال) (یعنی اگر کسی کا حق ،قرض، کسی مالدار کے حوالے کیا جائے تو اسپر واجب ہے کہ اسے قبول کرے)۔ابن حجر لکھتے ہیں رافعی نے دعوی کیا ہے کہ روایات میں اشہر (وإذا أتبع الخ)یعنی واو کے ساتھ ہے اور یہ الگ سے مستقل جملہ ہے دونوں کا باہم تعلق نہیں ،بعض متاخرین کا دعوی ہے کہ واو ہی کیساتھ مروی ہے ،اور یہ انکی غفلت ہے، بخاری کی اس روایت میں فاء کیساتھ ہے۔ یہ قبولِ حوالہ کی علت اور توطیہ کے بطور ہے یعنی مطل چونکہ ظلم ہے لہذا خوش قسمتی سے اگر کسی ذریعہ سے ادائیگیِ قرض کی سبیل پیدا ہو رہی ہے تو قبول کرے۔

مطل کے بارہ میں اختلاف ہے کہ عمداً ایسا کرنا گناہِ صغیرہ سے یا کبیرہ؟ جمہور کے نزدیک اسکا فاعل فاسق ہے،نووی لکھتے ہیں ہمارے مذہب شافعی کے مطابق بار بار مطل کرنے سے فسق کا مرتکب قرار پائیگا،سبکی نے شرح المنھاج میں اسکی تردید کی ہے۔کبیرہ قرار دینے والوں کی دلیل یہ ہے کہ تقاضے کے باوجود ادا نہ کرنا اور خواہ مخواہ کے عذر ھائے لنگ تراشنا غصب کرنے کی مانند ہے اور غصب کبیرہ گناہ ہے پھر اسے ظلم قرار دیا ہے اور ظلم کرنا بھی کبیرہ ہے اور کبیرہ میں تکرار کی شرط نہیں ہوتی۔مطل کا لفظ ظاہر کرتا ہے کہ تقاضہ ہونے پر باوجود قدرت کے تاخیر کرتا رہا تو وہ اس زمرہ میں آئے گا۔وہ مالدار جسکا مال غائب ہے وہ اس میں داخل نہیں اس سے یہ بھی استنباط کیا گیا کہ تنگ دست سے تقاضہ نہ کیا جائے اور نہ اسوجہ سے اس کو محبوس کیا جائے۔ شافعی کہتے ہیں اگر یہ کہا جائے کہ تنگ دست قرض دار کا مواخذہ جائز ہے تو وہ تو ظالم ہوا حالانکہ وہ عاجز ہونیکے سبب ظالم نہیں ،بعض علماء کے نزدیک اسے وصولیِ قرض کی خاطر محبوس کیا جاسکتا ہے جبکہ بعض دیگر کی رائے ہے کہ صرف تقاضہ ہی کیا جاتا رہے۔اس حدیث کو ابوداؤد کے سوا تمام اصحابِ صحاح نے (البيوع) میں نقل کیا ہے۔

باب إذا أحالَ علىٰ مَلِيٍّ فليسَ لَه رَدٌّ

(یعنی اگر قرضدار نے کسی مالدار کے حوالہ کیا۔کہ وہ میرا قرض ادا کریگا۔تو اسکے لئے رجوع کا حق نہیں)

بظاہر اس مسئلہ میں مصنف جمہور کے موافق ہیں، بقیہ مباحث گزر چکے ہیں۔علامہ انور لکھتے ہیں کہ (فإن أفلست) کی قید بے

جا ہے (کیونکہ حوالہ پر اتفاق ہو چکا تو اب وہ اس معاملہ سے غیر متعلق ہے) ھاں البتہ اگر محتال علیہ (یعنی وہ مالدار جسنے قرض چکانے کا ذمہ لیا) کے افلاس کا ذکر کرتے تو احسن تھا، فقہ میں اس صورتحال کو زیر بحث لایا گیا ہے۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن ابن ذكوان عن الأعرج عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال مَطلُ الغني ظُلمٌ و مَن أتبعَ علىٰ مَلِيٍّ فليَتَّبعْ

(حدیثِ سابق والامفہوم ہے)۔محمد بن یوسف سے مراد فریابی ہیں ان کی عبداللہ بن یوسف تنیسی صاحبِ مالک سے کوئی قرابت نہیں۔سفیان سے مراد ثوری ہیں یہ باب صرف فربری کے نسخہ میں ہے۔

باب إن أحالَ دَينَ المَيّتِ علىٰ رَجُلٍ جازَ (میت کا قرض کسی کے حوالہ کر دینا جائز ہے)

حدثنا المكي بن ابراهيم حدثنا يزيد ابن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع رضى الله عنه قال كُنَّا جُلوساً عندَ النبيِ ﷺ إذ أُتِيَ بجنازةٍ فقالوا صَلِّ عَليها فقال هَل عليه دَينٌ؟ قالوا لا قال فهَل تركَ شيئاً؟ قالوا لا فصَلّٰى عليه ثم أُتِيَ بجنازةٍ أخرىٰ فقالوا يا رسول الله صَلِّ عليها قال هل عليه دَين؟ قيل نعم قال فهَل تركَ شيئًا؟ قالوا ثلاثةَ دنانيرَ فصلىٰ عليها ثم أُتِيَ بالثالثةِ فقالوا صَلِ عليها قال هل ترك شيئًا؟ قالوا لا قال فهَلُ عليه دَينٌ؟ قالوا ثلاثةَ دنانيرَ قال صَلُّوا علىٰ صاحبكم قال أبو قتادة صَلِّ عَليه يا رسولَ الله و علَيَّ دَينُه فصَلّٰى عليه

سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم نبی ﷺ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک جنازہ لایا گیا لوگوں نے عرض کیا حضور اس کی نماز جنازہ پڑھ دیں آپ نے فرمایا کیا اس پر کچھ قرض ہے؟ لوگوں نے عرض کیا نہیں آپ نے فرمایا کیا اس نے کچھ مال چھوڑا ہے؟ لوگوں نے عرض کیا کہ نہیں پھر آپ نے اس کی نماز پڑھا دی اس کے بعد ایک دوسرا جنازہ لایا گیا لوگوں نے عرض کیا یارسول اللہ! اس کی بھی نماز پڑھا دیں آپ نے فرمایا کیا اس پر کچھ قرض ہے؟ عرض کیا گیا کہ ہاں آپ نے فرمایا کیا اس نے کچھ مال چھوڑا ہے؟ لوگوں نے کہا ہاں تین اشرفیاں، پس آپ نے اس کی نماز پڑھا دی اس کے بعد تیسرا جنازہ لایا گیا اور لوگوں نے عرض کیا کہ اس کی نماز پڑھا دیجئے آپ نے فرمایا کیا اس نے کچھ مال چھوڑا ہے؟ لوگوں نے کہا نہیں آپ نے فرمایا اس پر کچھ قرض ہے؟ لوگوں نے عرض کیا ہاں تین اشرفیاں آپ نے فرمایا تم لوگ اپنے دوست کی نماز پڑھ لو (میں نہیں پڑھوں گا) ابوقتادہ نے کہا کہ یارسول اللہ! آپ اس کی نماز پڑھا دیجئے، اس کا قرض میرے ذمہ ہے پس آپ نے اس کی نماز پڑھا دی بقول ابن حجر ان اصحابِ جنائز کے اسماء معلوم نہ کر سکا حاکم کی حدیثِ جابر میں ہے کہ ایک شخص فوت ہو گیا ہم نے غسل، کفن کر کے مقام جبریل (آجکل اسے بابِ جبریل کہتے ہیں) کے نزدیک جنازہ رکھ دیا اور آنجناب کو اطلاع دی۔ (ھل علیہ دین) چار ابواب بعد حضرت ابوھریرہ سے روایت میں ہے کہ آنجناب کا معمول تھا کہ جو بھی جنازہ لایا جاتا آپ دریافت فرماتے آیا اسنے ادائیگی قرض کیلئے کچھ چھوڑا ہے؟ اگر اثبات میں جواب ملتا تو نماز جنازہ پڑھاتے وگرنہ صحابہ سے کہتے آپ پڑھ لو، اسمیں یہ بھی ہے کہ فتوحات کے بعد یہ معمول ترک کر دیا اور اپنے ذمہ ادائیگی قرض لے لیا۔

(ثلاثة دنا نير) حاکم کی حدیثِ جابر میں دو دینار کا ذکر ہے ابوداؤد کی ایک اور سند کے ساتھ حدیث جابر میں بھی یہی ہے۔ اس طرح طبرانی کی حدیثِ اسماء بنت یزید میں بھی یہی ہے۔ تطبیق کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ دو دینار اور کچھ زائد کا قرض تھا۔ بعض نے جبرِ کسر کر کے تین اور بعض نے الغائے کسر کے دو کا ذکر کر دیا۔ یا یہ کہ قرض تین دینار تھا مگر موت سے قبل ایک دینار ادا کر دیا تھا تو جس نے تین ذکر کیا اسنے اصل رقم بتلائی دوسروں نے باقی ماندہ، پہلی تاویل الیق ہے کیونکہ ابن ماجہ کی حدیثِ ابی قتادہ میں اٹھارہ درہم مذکور ہے اور یہ دو دینار سے کم بنتے ہیں۔ مختصر مزنی میں ابوسعید خدری کی روایت میں دو درہم مذکور ہے، یہ بشرطِ ثبوت تعددِ واقعہ پر محمول ہے۔

(فقال أبو قتادة الخ) ابن ماجہ کی روایت میں ہے انھوں نے کہا (وأنا أتكفل به) حاکم کی حدیثِ جابر میں ہے کہ آپنے توثیق چاہی اور پوچھا (هما عليك وفي مالك والميت منهما بريء؟) یعنی اب ان دو دیناروں کی ادائیگی تیرے ذمہ ہے اور میت ان سے عہدہ برا ہے؟ انھوں نے کہا (نعم) تب آپنے جنازہ پڑھایا۔ اسمیں یہ بھی ہے کہ آپ جب بھی ابوقتادہ سے ملتے، پوچھتے ان دیناروں کا کیا کیا؟ حتی کہ ایک مرتبہ آپکے پوچھنے پر کہا کہ (قد قضيتهما يا رسول الله)۔ (یعنی ادا کر دیا) دارقطنی نے حضرت علی سے روایت ہے کہ ایک اور واقعہ میں کسی مرنے والے پر دو دینار قرض واجب تھا اسمیں حضرت علی نے ان کی ادائیگی اپنے ذمہ لے لی اسپر آپنے انہیں دعا دی (جزاك الله خير أوفكَّ الله رهانك)۔ (یعنی اللہ تمہیں جزائے خیر دے اور اس سے عہدہ برآ ہونیکی ہمت دے)۔ ابن بطال لکھتے ہیں جمہور میت کیطرف سے قرض ذمہ لینے کی صحت اور اسکے عدم رجوع کے قائل ہیں۔ مالک کے نزدیک اگر نیت میں تھا کہ رجوع کرلوں گا تو کرسکتا ہے لیکن اگر مرنے والے نے کوئی مال نہیں چھوڑا اور ضامن کو اس کا علم ہے تو پھر حق رجوع نہیں۔ ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ مرنے والے کے چھوڑے ہوئے مال کے بقدر ضمان جائز ہے اور اگر کچھ نہیں چھوڑا تو ضمان دینا صحیح نہیں، حدیث جمہور کیلئے حجت ہے، چار ابواب بعد آنجناب کے اس معمول کی حکمت کی بابت ذکر کیا جائیگا۔

علامہ انور قمطراز ہیں کہ بقول صاحبِ ھدایہ میت کے قرض کا حوالہ صحیح نہیں، کہتے ہیں اس حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جو ہمارا رد کرتی ہو کیونکہ یہ بابِ کفالہ یا حوالہ میں سے نہیں بلکہ ایک سچے آدمی کے کئے ہوئے وعدہ پر وثوق واعتبار کے باب سے ہے۔ اسے بابِ حوالہ میں داخل نہیں کیا جاسکتا۔ لازم نہیں کہ تمام ابواب فقہ میں موجود ہوں، متعدد ابواب ہیں مثلاً مروّت وغیرہ، انکا فقہ میں کوئی ذکر نہیں بلکہ وہ فقہاء کے موضوعات ہی نہیں، فی نفسہا جائز ہوسکتے ہیں، مگر فقیہ کی نظر میں (یعنی بطور مسئلہ) کے جائز نہ ہوں گے۔

یہ حدیث امام بخاری کی ساتویں ثلاثی ہے۔ اسے نسائی نے بھی (الجنائز) میں نقل کیا ہے۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

كتاب الكفالة

باب الكَفالةِ فی القَرضِ والدُّيونِ بِألأبدانِ وغيرِها

(قرضوں وغیرہ میں بدنی۔شخصی۔ضمانت)

دیون کا قرض کے بعد ذکر،عطفِ عام علی خاص کی قبیل سے ہے۔(بغیر الأبدان) سے مراد اموال ہیں (بالأبدان) کفالۃ سے متعلق ہے۔

وقال أبو الزناد عن محمد بن حمزة بن عمرو الأسلمی عن أبيه أنَّ عمرَ رضی الله عنه بَعثَه مُصَدِّقاً فوَقعَ رجلٌ علیٰ جاريةِ امرأتِه فأخذَ حمزةُ مِن الرجلِ كُفَلاءَ حتیٰ قَدِمَ علی عمرَ وكان عمرُ قد جَلَدَه مائةَ جَلدةٍ فصَدَّقَهم و عَذَرَه بالجهالة۔ وقال جرير والأشعث لِعبد الله بن مسعود فی المُرتَدِّينَ، استَتِبْهُمْ وكَفلَهم فتَابُوا وكَفلَهم عَشائِرَهم۔ وقال حمادٌ إذا تَكَفَّلَ بِنفسٍ فمَاتَ فلا شیءَ عليه۔ وقال الحكمُ يَضمَنُ۔ قال أبو عبدالله وقال الليث حدثنی جعفر بن ربيعة عن عبدالرحمن بن هرمز عن أبی هريرة رضی الله عنه عن رسول اللهﷺ أنه ذَكَرَ رجلاً مِن بنی اسرائيل سألَ بعضَ بَنی اسرائيل أن يُسلِفَه ألفَ دينارٍ فقالَ ائْتِنی بالشُّهَداءِ أشْهِدُهم فقال كَفیٰ بالله شهيداً قال فائْتِنی بالكفيل قال كفیٰ بالله كفيلًا قال صدقتَ فدَفعَها إليه إلیٰ أجَلٍ مُسَمًّی فخرجَ فی البَحرِ فقَضیٰ حاجتَه ثم الْتَمَسَ مَركَباً يَركَبُها يَقدَمُ عليه لِلأجَلِ الذی أجَّلَه فلَمْ يَجِدْ مَركَباً فأخذَ خَشبةً فنَقَرَها فأدخلَ فِيها ألفَ دينارٍ وصحيفةً مِنه إلیٰ صاحبِه ثُمَّ زَجَّجَ مَوضِعَها ثم أتیٰ بِها إلی البحرِ فقال اللّٰهم إنَّك تَعلَمُ أنی كُنتُ تَسَلَّفتُ فُلاناً ألفَ دينارٍ فَسَألَنی كَفيلًا فقلتُ كَفیٰ باللهِ كفيلا فرَضِیَ بِكَ وسألَنی شهيداً فقلتُ كفیٰ بِالله شهيداً فرَضِیَ بِذلك وإنی جَهَدتُ أن أجِدَ مَركَباً أبعثُ إليه الذی له فلَمْ أقدِرْ وإنی أستَودِعُكَها فرَمیٰ بها فی البحرِ حتی وَلَجَتْ فيه ثم انصَرفَ وهُوَ فی

ذٰلك يَلتَمِسُ مركباً يَخرُجُ إلىٰ بَلدِه فخَرجَ الرجلُ الذى كان أسلفَه يَنظُرُ لَعَلَّ مركبا قد جاءَ بمالِه فإذا بالخشبةِ التى فيها المالُ فأخذَها لأهلِه حَطَباً فلمَّا نَشَرَها وَجدَ المالَ والصَّحيفةَ ثم قَدِمَ الذى كان أسلفَه فأتىٰ بالألفِ دينارٍ فقالَ واللهِ مازلتُ جاهِداً فى طَلبِ مركبٍ لِآتِيك بمالِكَ فما وَجدتُ مركبا قبلَ الذى أتيتُ فيه قال هل كُنتَ بَعثتَ إلَيَّ بِشيءٍ؟ قال أخبِرُك أنى لَمْ أجِد مركبا قَبل الذى جئتُ فِيه قال فإنَّ اللهَ قد أدّىٰ عنك الذى بَعثتَ فى الخَشبةِ فانْصَرِفْ بالألفِ الدينار راشِداً

(آثار کا مفہوم آگے تشریح میں آ رہا ہے، روایتِ لیث البیوع میں گزر چکی ہے)

(وقال أبو الزناد الخ) یہ ایک قصہ کا اختصار ہے جسے طحاوی نے عبدالرحمن بن أبی الزناد کے حوالے سے نقل کیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حمزہ بن عمرو اسلمیؓ کو عاملِ صدقات کی حیثیت سے قبیلہ سعد بن ھزیم کی طرف بھیجا۔ ایک آدمی کو سنا جو پنی بیوی سے کہنے لگا اپنی لونڈی کے مال کا صدقہ جمع کرادو وہ کہنے لگی بلکہ تم اپنے بیٹے کے مال کی زکات جمع کراؤ، حمزہ نے معاملہ دریافت کیا تو پتہ چلا اس شخص نے اپنی بیوی کی لونڈی سے جماع کر لیا تھا جس سے لڑکا تولد ہوا، بیوی نے اسے آزاد کر دیا۔ حمزہ کہنے لگے تم تو رجم کے سزاوار ہو۔ قبیلہ کے لوگ کہنے لگے کہ یہ معاملہ امیر المومنین کے پاس اٹھایا گیا تھا۔ اور انھوں نے سو کوڑے لگانے کا فیصلہ دیا تھا حمزہ نے اس آدمی کے بدلے ایک کفیل لیا اور اسے اپنے ہمراہ لیکر حضرت عمر کے پاس تحقیق حال کیلئے چلے آئے (اس سے ترجمہ کا جزو۔ بالأبدان۔ ثابت کیا)۔ تو حضرت عمر نے قبیلہ والوں کی تصدیق کی (کہ یہ معاملہ پیش کیا گیا تھا اور انھوں نے سو کوڑے مارنے کا حکم دیا تھا)۔

(وعذره بالجهالة) یعنی رجم کی بجائے (حالانکہ وہ شادی شدہ تھا) کوڑوں کا فیصلہ اس کے لاعلم ہونے کے سبب کیا تھا (یہ دراصل خطا فی الاجتھاد تھی اس شخص نے خیال کیا کہ جس طرح وہ اپنی مملوکہ لونڈی کے ساتھ جماع کر سکتا ہے اس طرح اسکی بیوی کی لونڈی بھی اسکے لئے حلال ہے) علامہ انور لکھتے ہیں حنفیہ کے نزدیک بھی اس قسم کا عذر (دارئ للحد) ہے (یعنی حد سے بچا لینے والا) اگر رجم ساقط ہوا تو کوڑوں کا بھی سزاوار نہ تھا مگر حضرت عمر نے تعزیراً اسے کوڑے مارے تھے، اس واقعہ سے ثابت ہوا کہ حدود کے نفاذ میں شبہات کا اعتبار ہے، یہ معاملہ کہ کب اعتبار ہو اور کب نہ ہو تو یہ مجتہدین کے سپرد ہے۔ اس سے حدود میں کفالت پر بھی استدلال ہے اگرچہ (الکنز) میں مذکور عبارت اسکے مخالف ہے جو یہ ہے (وبطلت الكفالة بحد وقود) میرے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس باب میں کفالت جائز نہیں لیکن اگر کوئی اسے قبول کر لے تو یہ بابِ دیانت میں سے ہے، احکامِ فقہ اس پر لاگو نہ ہونگے کیونکہ کفالتِ فقیہہ کفالت بالنفس کے ضمن میں تبھی مؤثر ہو گی اگر اسپر حدود و قصاص کا نفاذ ہو اور اسکا تو تصور بھی نہیں کیا جا سکتا (گویا اس کفالت سے مراد وہی ہے جو موجودہ تعزیرات پاکستان میں شخصی ضمانت سے مراد ہے یعنی اتنا ہی کہ ضمانت دینے والا شخص بوقت ضرورت اسے پیش کرنے کا ذمہ دار ہوگا نہ کہ اسی پر اجرائے حد ہوگا)۔ ابن حجر اس واقعہ کی بابت مزید لکھتے ہیں کہ اس سے کفالت بالأبدان کی مشروعیت ثابت ہوئی کیونکہ حمزہ صحابی ہیں اور ان کے اس فعل کا حضرت عمر یا کسی اور صحابی نے انکار نہیں کیا۔ ابن تین کے بقول حضرت عمر نے

کوڑے بظاہر تعزیراً مارے، کہتے ہیں یہ امام مالک کے مسلک کی تائید ہے، جو کہتے ہیں کہ حاکم کو اختیار ہے کہ تعزیر میں قدرِ حد سے مجاوزت کر لے مگر اسکا تعاقب یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ یہ صحابی کا فعل ہے جسکے صحیح مرفوع حدیث معارض ہے لہذا یہ حجت نہیں دوسرا یہ بھی کہ اس امر کی تصریح نہیں کہ حضرت عمر نے تعزیراً کوڑے لگائے تھے۔ ممکن ہے انکا مذھب یہ ہو کہ اگر زانی محصن بصورتِ علم زنا کرے تو رجم وگرنہ کوڑوں کا سزاوار ہے۔ وگرنہ سے مراد جیسا کہ اس واقعہ میں ہے کہ مذکورہ شخص کو یہ علم نہ تھا، کہ بیوی کی لونڈی سے جماع نہیں کیا جا سکتا، یہ نہیں مراد کہ (حرمتِ زنا سے واقف نہیں تھا)۔

(وقال جرير الخ) جریر سے مراد ابن عبداللہ بجلی اور اشعث سے مراد ابن قیس کندی ہیں۔ یہ ایک قصہ کا اختصار ہے جسے بیہقی نے (أبو اسحاق عن حارثة بن مضرب) کے طریق سے بطولہا ذکر کیا ہے، تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص نے ابن مسعود کو جبکہ وہ کوفہ میں تھے، بتلایا کہ وہ انکے ساتھ نماز فجر پڑھ کر مسجد بنی حنیفہ پہنچا تو وھاں کا موذن عبداللہ بن نواحہ کے حکم سے اذان میں کہہ رہا تھا (أشهد أن مسيلمة رسول الله) ابن مسعود نے حکم دیا کہ ابن نواحہ اور اسکے ساتھیوں کو لایا جائے، جب آئے تو انکے حکم سے قرظہ بن کعب نے ابن نواحہ کا سر قلم کر دیا باقیوں کے بارہ میں مشورہ کیا، عدی بن حاتم نے انہیں بھی قتل کر نیکا مشورہ دیا مگر جریر اور اشعث نے کہا انہیں توبہ کر نیکا موقع دیں اور انکے قبیلہ والوں سے ان کی ضمانت لیں تو یہی کیا (یہ محلِ ترجمہ ہے)۔ ابن ابی شیبہ نے قیس بن حازم کے طریق سے نقل کیا ہے کہ انکی تعداد ایک سو ستر تھی۔ ابن منیر لکھتے ہیں بخاری نے دیون میں کفالت بالأبدان کو حدود میں کفالت بالأبدان سے اخذ کیا ہے۔ کفالت بالنفس کے جمہور بھی قائل ہیں لیکن اس کے قائلین کے درمیان میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر مکفول بحدیا قصاص غائب ہو جائے یا مر جائے تو کفیل پر اجرائے نہ ہو گا مگر دیون میں ایسا نہیں ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں کہ اصیلی، قابسی اور عبدوس کی روایاتِ بخاری میں (فتابوا) کی جگہ (فأبوا) ہے۔ عیاض کہتے ہیں یہ وہم اور مفسدِ معنی ہے مگر میری نظر میں وہ (فآبوا) ہے یعنی بمعنی (تابوا) لہذا وہ بھی صحیح ہے۔

(وقال حماد الخ) یہ ابن ابی سلیمان ہیں۔ یعنی اگر کسی نے کسی شخص کی ضمانت دی اور وہ مر گیا تو اب کفیل پر کچھ نہیں جبکہ حکم بن عیینہ کے بقول اسپر ضمان (یعنی ادائیگی) ہے۔ اسے اثرم نے (شعبة عنهما) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں حماد مذکور امام ابوحنیفہ کے استاذ ہیں، مجھے اس بات کی سمجھ نہیں آئی کہ بخاری ان سے اور نخعی سے اخذ (ونقل) کر لیتے ہیں، ابوحنیفہ سے نہیں کرتے مجھے اسکے علاوہ کوئی اور سبب نظر نہیں آتا کہ ابوحنیفہ نے فقہ کا بہت بسط کر دیا۔ یہ کہنا کہ ان پر تہمتِ ارجاء تھی تو یہی الزام حماد پر بھی تھا اور یہ الزام صرف مرجئین کا ارجاف ہے کیونکہ ارجاءِ باطل یہ ہے کہ اعمال کی کوئی ضرورت نہیں۔ عدم جزئیتِ اعمال کا قائل ہونا، جو امام اعظم نے کہا۔ ارجاء نہیں ہے اور عدم احتیاج الی العمل کے قول سے وہ مبرا ہیں۔

(وقال الليث الخ) صغانی کے نسخہ میں یہاں یہ عبارت ہے (حدثنا عبدالله بن صالح حدثني الليث الخ) باب التجارۃ فی البحر میں ابوذر اور ابووقت کے حوالے سے ذکر ہوا تھا کہ اسکے آخر میں انھوں نے (قال البخاری حدثني عبدالله بن صالح الخ) کی عبارت کے ساتھ یہی روایت ذکر کی۔ اسماعیلی نے بھی اسے عاصم بن علی اور آدم بن أبی ایاس اور نسائی نے داؤد بن منصور کے حوالے سے اس کی لیث سے تخریج کی ہے۔ امام احمد نے بھی (یونس بن محمد عن الليث) کے طریق سے تخریج کی ہے انھوں نے ایک اور طریق کے ساتھ اسے ابوھریرہ سے نقل کیا ہے اسے بخاری نے معلقاً کتاب الاستیذان میں (عمر بن أبي سلمة عن أبيه عن

أبي هريرة) کے حوالے سے ذکر کیا ہے جبکہ الأدب المفرد میں اور ابن حبان نے بھی اسی سند کے ساتھ اپنی صحیح میں موصول کیا ہے۔
(أنه ذكر رجلاً الخ) محمد بن ربیع کی (مسند الصحابة الذين نزلوا بمصر) میں ایسی سند کے ساتھ جس میں ایک راوی مجہول ہے، عبداللہ بن عمرو بن عاص سے مرفوعا ہے کہ ایک شخص نجاشی کے پاس آیا اور کہا (أسلفني ألف دينار إلى أجل) آگے یہی واقعہ ہے۔ تو اسے بنی اسرائیل کیطرف منسوب کرنا اسوجہ سے کہ نجاشی انکا متبع تھا نہ کہ اسوجہ سے کہ ان کی نسل سے تھا۔ ابوسلمہ کی روایت میں ہزار کی بجائے چھ سو دینار کا ذکر ہے مگر اول راجح ہے کہ حدیث ابن عمرو کے موافق ہے یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ یہ اختلافِ عدد وزن پر محمول ہے، مثلاً وزن کے اعتبار سے الف اور عدد چھ سو یا اسکے برعکس تھا۔
(فلم يجد مركبا) ادھر سے مقروض ساحل پر آتا تو اسے کوئی جہاز نہ ملتا دوسری طرف صاحبِ مال ساحل پر آتا اسکے بارہ میں پوچھ گچھ کرتا اور اللہ سے مخاطب ہوا کرتا (اللهم اخلفني وإنما أعطيت لك)۔ (یعنی اے اللہ مجھے اس۔ مال۔ کا بدل عطا فرمامیں نے تیرے لئے عطا کیا تھا۔
(وصحيفة الخ) ابوسلمہ کی روایت میں ہے کہ اسمیں لکھا(من فلان إلى فلان) میں نے تیرا مال اپنے اس وکیل کے حوالے کر دیا ہے جو کفیل بنایا تھا۔ (زجج موضعا) بقول علامہ انور ڈاٹ لگا دی، بقول عیاض کیل لگا دیئے (تسلفت فلانا) معروف یہ ہے کہ حرف جر کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اسماعیلی کی روایت میں ہے (استسلفت من فلان)۔
(ثم قدم الخ) ابوسلمہ کی روایت میں ہے کہ اسکے آنے کے بعد رب المال اس کے پاس آیا اور کہنے لگا انتظار طویل ہو گیا میرا مال کدھر ہے۔ وہ کہنے لگا تیرا مال تو اپنے وکیل کے حوالے کر دیا تھا مگر تم اپنا قرض مجھ سے وصول کر لو عبداللہ بن عمرو کی روایت میں ہے کہ نجاشی کہنے لگا میں اسے قبول نہیں کرونگا تا آنکہ تم مجھے پورا قصہ سناؤ، اسنے بتلایا۔ نجاشی کہنے لگا اللہ تعالی نے ادا کر دیا ہے ہمارے پاس ہزار دینار تابوت میں پہنچ چکے ہیں اپنے یہ ہزار اپنے پاس رکھو۔ ابوسلمہ کی روایت کے آخر میں ہے، ابوھریرہ کہتے ہیں کہ ہم آنجناب سے یہ واقعہ سن کر باہم بحث میں پڑ گئے تھے کہ ان دونوں میں سے زیادہ امانت دار کون ہے۔ اس حدیث سے قرض کی ادائیگی کیلئے کوئی مدت مقرر کرنا، پھر اس وقتِ مقرر کی وفاء کرنا ثابت ہوا یہ بھی کہا گیا ہے کہ وقت مقرر پر ایفائے وعدہ کرنا واجب نہیں بلکہ بابِ معروف سے ہے۔ قرضوں میں گواہوں اور ضامن طلب کرنے کے جواز کا ثبوت بھی ملا۔ سمندری تجارت بھی ثابت ہوئی۔ سمندر کے لقطہ کی بابت بحث کتاب اللقطہ میں آئیگی۔

باب قولِ اللّٰهِ عزّوجلَّ ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ [النساء:۳۳]

اس آیت کی تفسیر میں ابن عباس کی روایت لائے ہیں جو تفسیر سورت نساء میں بھی اسی سند و متن کے ساتھ منقول ہے۔ وھیں سیر حاصل بات ہوگی۔ یہاں مقصود یہ اشارہ کرنا ہے کہ کفالت یعنی بغیر عوض کے تطوعا کسی کی طرف سے ادائیگی قرض کرنا ہے تو اسکا ایفاء والتزام اسی طرح لازم ہے جیسے اس میراث کا جسکی تطوعا ادائیگی پر حلف اٹھایا گیا ہے (والذين عقدت الخ) ابوداؤد نے (الناسخ) میں (يزيد النحوي عن عكرمة) کے حوالے سے اس آیت کی بابت نقل کیا ہے کہ کوئی بھی شخص بغیر رشتہ داری کے کسی دوسرے

شخص کا حلیف بن جاتا تھا جسکے نتیجہ میں ایک کے مرنے پر دوسرا اسکا وارث بنتا تو اللہ تعالی کے اس فرمان نے اسے منسوخ کر دیا" (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) یعنی رشتہ دار ہی ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں یعنی میراث میں)۔ بقیہ دونوں احادیث لانے کا مقصد بھی اسلام میں اثباتِ حلف ہے (اوائل ھجرت میں)۔

قسطلانی لکھتے ہیں کہ (والذين عقدت الخ) مبتدا متضمن معنی شرط ہے اسی لئے اسکی خبر (فأتوهم نصيبهم) فاء کے ساتھ ہے (والذين عقدت الخ) کو منصوب قرار دینا بھی جائز ہے جیسے اس مثال میں ہے (زيدا فاضربه) یہ بھی جائز ہے کہ اسکا عطف (على الولدان) پر ہو اور (فأتوهم) میں ضمیر موالی کیلئے ہو اور (والذين عقدت الخ) سے مراد موالی الموالاۃ ہوں۔ کوئی آدمی کسی دوسرے کے ساتھ معاہدہ کرتا، کہتا میرا خون تیرا خون، میرا انتقام تیرا انتقام میری جنگ و صلح تیری جنگ و صلح، تو میرا وارث میں تیرا وارث وغیرہ تو اس حلف کے بعد ان میں سے ایک کے مرنے پر دوسرا اسکی میراث میں سے سدس کا وارث بنتا، اسے (وأولوا الأرحام الخ) نے منسوخ کر دیا۔ علامہ انور اسکے تحت لکھتے ہیں حدیث میں کسی راوی کی طرف سے لفظِ حدیث میں اختلال واقع ہوا ہے جس سے تحصیل مراد متعسر ہوئی، اسکا حل یہ ہے کہ راوی نے اولاً دو آیات تلاوت کیں، پہلی آیت (لكل جعلنا موالي الخ) اور دوسری (والذين عقدت الخ)۔ (ایک قراءت میں عاقدت ہے) ان کی مراد یہ ہے کہ انکی تفسیر آگے آرہی ہے پھر یہ واقعہ بیان کیا کہ آنجناب جب مدینہ آئے تو انصار و مہاجرین کے مابین مواخات قائم کی جب کوئی مہاجر فوت ہو جاتا تو (اسکا بنایا گیا بھائی) انصاری اسکا وارث بنتا، بعد ازاں جب مہاجرین کے وارثوں (رشتہ داروں) نے بھی ہجرت کی تو یہ مواخات منسوخ کر دی گئی اب انصار کا وارث بننا بھی موقوف ہوا اس سے متبین ہوا کہ (يرث المهاجر الأنصاري) میں لفظ المہاجر مفعول اور الأنصاری فاعل ہے۔ صاحبِ نسخہ کا اعراب خلافِ اولی ہے (انھوں نے مہاجر کو فاعل اور انصاری کو مفعول ذکر کیا ہے)۔ (فلما نزلت لكل جعلنا الخ) تو اس آیت کے نزول سے یہ مواخات ختم کر دی گئی، (موالي) سے مراد ورثہ ہیں۔ اس معنی پر (نسخت) مجہول کا صیغہ ہے لیکن اگر اسے معروف پڑھیں تو ضمیر کا مرجع پہلی آیت ہوگی یعنی اس نے اس مواخات کو منسوخ کر دیا۔ تو اب ہر ایک کے رشتہ دار ہی اسکے وارث بننے لگے۔ اسکے بعد دوسری آیت کی تفسیر سے تعرض کیا جسمیں موالات کی ولاء کا ذکر ہے یا اس عارضی مواخات کا تو واضح کیا کہ مواخات و معاقدت کا یہ سلسلہ اب ختم ہے سوائے تین مواضع کے یعنی باہمی نصرت، افادہ (یعنی میزبانی) اور نصیحت (یعنی خیر خواہی)۔ (وقد ذهب الميراث) یعنی میراث کا وہ سلسلہ جو عاقدین کے مابین تھا، ختم ہوا۔ معنی یہ ہوا کہ اس آیت کی بعض جزئیات منسوخ ہیں مثلاً میراث، جبکہ بعض محکم ہیں یعنی نسرت، رفادہ اور نصیحت، میرا تمام منسوخ سمجھی جانے والی آیات کی بابت دعوی ہے کہ ان کی تمام جزئیات منسوخ نہیں ہوئیں جیسا کہ (الصیام) کی تقریر میں کہا تھا، کم از کم یہی کہ وہ اپنے اندر بیان کردہ جنسِ حکم کی تذکار ہے، اس حدیث کا باب الفرائض میں ذکر کردہ سیاق اوضح ہے۔

حدثنا الصلت بن محمد حدثنا أبو أسامة عن ادريس عن طلحة بن مُصَرِّف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ﴾ قال ورثة ﴿وَالَّذِيْنَ عَاقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ﴾ قال كان المهاجرون لَمَّا قَدِمُوا على النبى ﷺ المدينةَ

وَرِثَ المهاجرُ الأنصاريَّ دونَ ذَوِی رَحِمِه لِلأخوَّةِ التی آخَی النبیُ ﷺ بَینهم فلمّا نَزلَتْ ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِىَ﴾نَسخَتْ ثم قال ﴿وَالَّذِيْنَ عَاقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ﴾إلا النَّصرَ والرِّفادةَ والنصيحةَ وقد ذهبَ الميراثُ ويوصى له

ابن عباس قران مجید کی اس آیت کے متعلق کہتے ہیں کہ موالی کے معنی ورثہ ہیں اور والذین عقدت ایمانکم کا قصہ یہ ہے کہ مہاجرین جب مدینہ آئے تو مہاجر انصاری کا طرقہ میں حصہ وصول کرتے تھے جب کہ انصاری کے رشتہ داروں کو کچھ نہ ملتا۔ اس بھائی چارہ کی وجہ سے جو نبی پاک نے قائم کی تھی پھر جب آیت ولکل جعلنا موالی نازل ہوئی تو پہلی آیت منسوخ ہوگئی۔ اب امداد، تعاون اور خیر خواہی باقی رہی' میراث کا حکم منسوخ ہوگیا البتہ وصیت جتنی چاہے کی جاسکتی ہے۔

ادریس سے مراد ابن یزید بن عبدالرحمٰن اودی ہیں (ورثة) موالی سے مراد ورثہ ہیں، یہی مجاھد، قتادہ، زید بن اسلم، سدی، ضحاک اور مقاتل بن حیان کا قول ہے۔(والذین عاقدت الخ) عاصم، حمزہ اور کسائی نے (عقدت) پڑھا ہے۔ فعل کی اسناد ایمان کیطرف اور مفعول مخدوف ہے (عھودھم) اس حدیث کو ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الفرائض) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا اسماعيل بن جعفر عن حميد عن أنس رضى الله عنه قال قَدِمَ علينا عبدُالرحمن بن عوف فآخىٰ رسول اللهﷺ بينه و بين سعدِ بن الربيعِ

یہ حدیث مفصلاً (البیوع) میں ذکر ہوچکی ہے۔

حدثنا محمد بن الصباح حدثنا اسماعيل بن زكرياءَ حدثنا عاصم قال قلت لأنسِ بنِ مالك رضى الله عنه أبَلغَك أنَّ النبیَﷺ قال لا حلفَ فی الإسلام؟ فقال قد حالفَ النبیُﷺ بين قريشٍ والأنصارِ فی داری

انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ کیا آپ کو معلوم ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا کہ حلف کی دوستی اسلام میں نہیں ہے؟ تو حضرت انس نے جواب دیا کہ بیشک نبیﷺ نے قریش کے اور انصار کے درمیان میرے گھر کے اندر حلف کی دوستی کرائی تھی۔

عاصم سے مراد ابن سلیمان ہیں، جو معروف بالأ حول تھے (قال لا حلف الخ) حلف کی حاء پر زیر ہے بمعنی عہد۔ مراد یہ کہ اب وہ ان اشیاء پر باہم تعاھد نہ کریں گے جن پر زمانہ جاھلیت میں کرتے تھے (یعنی کوئی نیا معاھدہ یا حلف نہیں بلکہ اب تو سارے مسلمان ہی ایک دوسرے کی خوشی وغمی میں شریک ہیں تو چند لوگوں کا چند لوگوں سے معاہدہ دوستی کر لینا کا رِلا حاصل ہے) عاصم کا اشارہ (سعد بن ابراهيم عن أبيه عن جبير بن مطعم) کے طریق سے مروی اس مرفوع روایت کی طرف تھا (لاحلف فی الاسلام وأيماحلف كا ن فی الجاهلية لم يزده الِاسلام اِلاشدة) (یعنی اسلام میں کوئی نیا معاھدہ نہیں زمانہ جاھلیت کے معاھدوں اور ایک دوسرے کے حلیف بن جانے کو اسلام نے آکر اور زیادہ مضبوط ہی کیا ہے) اسے مسلم نے نقل کیا ہے، اس حدیث کے متعدد طرق ہیں (جن کا ذکر ابن حجر نے کیا ہے)۔ عمر بن شبہ نے اپنی (کتاب مکة) میں ذکر کیا ہے کہ مکہ میں زمانہ جاھلیت کا پہلا حلف، احابیش کا حلف تھا، بنو مخزوم کی ایک خاتون نے بنو حارث بن عبد مناة بن کنانہ کے ایک آدمی سے بنی بکر بن عبد

منات بن کنانہ کے ان پر تسلط کی شکایت کی تو وہ اپنی قوم کے پاس آ کر کہنے لگا قریش کو بنی بکر کے مقابلہ میں ذلت کا سامنا ہے، اپنے بھائیوں کی مدد کرو۔ تو وہ باجماعت سوار ہو کر بنی خزاعہ کیطرف نکلے اسفل مکہ میں ایک پہاڑ کے پاس وہ اور بنوخزاعہ اکٹھے ہوئے تو یہ کہہ کر باہم حلیف بنے (إنا لَيدٌ علىٰ غيرنا ما رَسَا حَبش مكانه)۔ (یعنی جب تک جبش اپنی جگہ پر قائم ہے ہم غیروں کے مقابلہ میں ایک ہیں) یہ حلفِ احابیش کی ابتدا تھی اسکا یہ نام اسلئے پڑا کہ جبش پہاڑ کے پاس یہ تحالف ہوا تھا۔ حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ وہ مکہ سے دس میل کی مسافت پر ہے۔ حماد الراویہ سے منقول ہے کہ وجہ تسمیہ انکا تَحَبُّش یعنی تجمع ہے۔ پھر ایک حلف الفضول بھی تھا (کئی اور حلفوں کا بھی تذکرہ ہے) فضول سے مراد فضل، فضالہ اور مفضل ہیں جنھوں نے باہم تحالف کیا تھا (قد حالف رسول الله ﷺ الخ) طبری کہتے ہیں حضرت انس نے اس سے اثباتِ حلف پر استدلال کیا ہے اور یہ حدیثِ جبیر میں موجود نفیِ حلف کے منافی نہیں کیونکہ اخاءِ مذکور اول ہجرت میں تھا اور وہ اسکے سبب وارث بھی بنتے تھے (پہلے گذرا کہ علامہ انور کی رائے ہے کہ صرف انصاری مہاجر صحابی کا وارث بنتا تھا، نہ کہ بالعکس) پھر یہ توارث منسوخ قرار پایا، وہ چیزیں باقی رہیں جنہیں قرآن نے قائم رکھا مثلاً تعاون علی الحق، نصرت اور ظالم کے ہاتھ روکنا وغیرہ۔ ابن حجر کہتے ہیں اسی معنی کے ایضاح کیلئے حضرت انس کی دونوں روایتیں حدیثِ ابن عباس کے ہمراہ لائے ہیں۔ خطابی لکھتے ہیں ابن عیینہ نے (حالف بينهم) کا معنی (آخىٰ بينهم) کیا ہے یعنی زمانہ جاہلیت میں جو حلف ہوا کرتے تھے اسلام میں وہ باہمی اخوت ہے اور اسلام نے اسکی حدودِ کار اور احکام بھی بیان کئے ہیں جاہلیت کے حلوف کے وہ امور جو اسلامی احکام واصول سے متعارض تھے ختم ہوئے بقیہ اچھی باتوں کو اسلام نے برقرار رکھا۔ صحابہ کرام کے مابین جاہلی حلوف اور اسلامی حلوف کی حدِ فاصل کی بابت اختلاف تھا۔ بقول ابن عباس اس حدیث میں مذکور آیت کے نزول سے قبل کے حلوف جاہلی اور آگے کے اسلامی ہیں حضرت علی سے منقول ہے کہ سورت (لإيلاف قريش) حدِ فاصل ہے جبکہ حضرت عثمان ہجرت کو حد فاصل قرار دیتے ہیں حضرت عمر حدیبیہ سے قبل کے تمام حلوف کو مشدود اور مابعد کے حلوف کو منقوض کہا کرتے تھے، یہ سب تفاصیل عمر بن شبہ نے نقل کی ہیں۔

اس حدیث کو مسلم نے (الفضائل) اور ابوداؤد نے (الفرائض) میں نقل کیا ہے۔

باب مَن تَكَفَّلَ عن مَيِّتٍ دَينا فلَيسَ لَه أن يَرجِعَ

(یعنی جو میت پر واجب الأداء قرض اپنے ذمہ لے، اسے رجوع کر لینے کا حق نہیں)

وبه قال الحسن۔ (حسن بھی یہی کہتے ہیں)

حدثنا أبوعاصم عن يزيد بن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع رضى الله عنه أنَّ النبيَ ﷺ أتِيَ بِجَنازةٍ لِيُصَلِّيَ عليها فقال هَلْ عَليه مِن دَينٍ؟ قالوا لا فصَلّٰى عليه ثم أتِيَ بجنازة أخرىٰ فقال هل عليه مِن دَين؟ قالوا نعم قال فصَلُّوا علىٰ صاحبِكم قال أبو قتادة علَيَّ دَينُه يا رسولَ الله فصلّٰى عليه۔ (گزر چکی ہے)

امام بخاری کی یہ ثلاثی حدیث دو باب قبل ذکر ہو چکی ہے۔ وجہِ استدلال یہ ہے کہ اگر ابوقتادہ کوحقِ رجوع ہوتا تو آنجناب انکے زبانی اقرارِ تکفل کر لینے پر نماز جنازہ نہ پڑھتے، کیونکہ ابھی قرض تو چکایا نہیں گیا تھا اس سے واضح ہوا کہ حقِ رجوع حاصل نہیں۔ اس طریق میں تین اموات کی بجائے دو کا ذکر ہے پہلے ذکر ہوا کہ ابوحنیفہ جمہور کی رائے کے مخالف ہیں۔ (ان کے مقلد) طحاوی نے جمہور کی رائے کی مبالغہ کے ساتھ تائید ونصرت کی ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا عمرو سمع محمد بن علي عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهم قال قال النبي ﷺ لو قد جاءَ مالُ البَحرَينِ قد أعطيتُك هكذا وهكذا فلم يَجِيءُ مالُ البحرين حتىٰ قُبِضَ النبيُّ ﷺ فلمَّا جاءَ مالُ البحرين أمَرَ أبو بكر فنادىٰ مَن كان لَه عِندَ النبيِ ﷺ عِدَةٌ أو دَينٌ فَلْيَأتِنا فأتيتُه فقلت إنَّ النبيَّ ﷺ قال لي كذا و كذا فحثىٰ لي حَثيةً فعَدَدْتُها فإذا هي خَمسُمِائة وقال خُذْ مِثلَها

جابرؓ کہتے ہیں کہ (ایک مرتبہ مجھ سے) نبی ﷺ نے فرمایا کہ اگر بحرین کا مال آ گیا تو میں تمہیں اس قدر (روپیہ) دوں گا مگر بحرین کا مال آنے نہ پایا تھا کہ آپ کی وفات ہوگئی پھر جب بحرین کا مال آیا تو حضرت ابوبکر نے اعلان کروا دیا کہ جس شخص سے نبی ﷺ کا کچھ وعدہ ہو یا آپ پر کسی کا کچھ قرض ہو وہ میرے پاس آئے چنانچہ میں ان کے پاس گیا اور میں نے کہا کہ نبی ﷺ نے مجھ سے ایسا فرمایا تھا تو حضرت ابوبکر نے مجھے ایک مٹھی بھر کر (درہم) دیدیئے میں نے ان کو گنا تو وہ پانچ سو تھے پھر حضرت ابوبکر نے کہا کہ اتنے ہی اور لے لو۔

ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ عمرو سے مراد ابن دینار اور محمد بن علی سے مراد ابن سیدنا حسین رضی اللہ عنہ ہیں عمرو بن دینار کا بھی حضرت جابر سے سماع ہے، بلا واسطہ بھی کچھ روایات نقل کی ہیں۔ سفیان کی اس حدیث کی روایت میں ایک اور سند بھی ہے جسکا ذکر (فرض الخمس) میں آئے گا۔ (مال البحرین) یہ جزیہ کا مال تھا، المغازی میں ذکر آئے گا آنجناب کے بحرین پر عامل علاء بن حضرمی تھے۔ (قدأعطيتك هكذا وهكذا) الشہادات کی روایت میں تین مرتبہ (هكذا) ہے یہ بھی وضاحت ہے کہ اپنے ہاتوں کو پھیلا کر یہ اشارہ فرمایا۔ اس سے حدیثِ باب کے آخر میں (خذمثليهما) کی وضاحت ہوئی۔ ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ بنتی ہے کہ حضرت ابوبکر آنحضرت کے خلیفہ ہونیکی حیثیت سے آپکے کیئے ہوئے وعدوں کے متکفل بنے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ صحابہ میں سے خبر واحد قبول کیجائے گی اگر چہ اس سے راوی کو کوئی (مادی) نفع ہی کیوں نہ پہنچ رہا ہو کیونکہ حضرت ابوبکر نے حضرت جابر سے کوئی گواہ طلب نہیں کیا۔

باب جِوارِ أبي بكرٍ في عهدِ النبيِ ﷺ وعَقدِه

(عہدِ نبوی میں حضرت ابوبکر کو دی گئی ایک امان کا ذکر)

جوار کی جیم پر زیر ہے، پیش بھی پڑھا جاتا ہے، اس سے مراد امان ہے۔

حدثنا يحى بن بكير حدثنا الليث عن عُقيل قال ابن شهاب فأخبرني عروة بن

الزبير أنَّ عائشةَ رضى الله عنها زوجَ النبیﷺ قالتْ لَمْ أعقِلْ أبَوَىَّ إلا وهُما يَدينانِ الدِّينَ وقال أبو صالح حدثنی عبدالله عن يونس عن الزهری قال أخبرنی عروة بن الزبير أنَّ عائشةَ رضى الله عنها قالت لم أعقل أبوی قَطُّ إلا وهما يدينان الدين ولَم يَمُرَّ علينا يومٌ إلا يأتِينا فيه رسولُ اللهﷺ طرَفَي النَهارِ بُكرةً وعَشِيَّةً فلمَّا ابْتُلِیَ المسلمون خَرجَ أبو بكر مُهاجِراً قِبَلَ الحَبشةِ حتىٰ إذا بَلغَ بَرْكَ الغِمادِ لَقِيَه ابنُ الدَّغِنةِ وهو سَيِّدُ القارةِ فقال أين تُريدُ يا أبا بكرٍ؟ فقال أبو بكر أخرجَنِی قومی فأنا أريدُ أن أسِيحَ فی الأرضِ و أعبدَ رَبِّی قال ابنُ الدغنة إنَّ مِثلَك لا يَخرُجُ ولا يُخرَجُ فإنك تَكسِبُ المعدومَ و تَصِلُ الرَّحِمَ وتَحمِلُ الكَلَّ و تَقرى الضيفَ و تُعينُ علىٰ نوائِبِ الحقِ و أنا لَكَ جارٌ فارْجِعْ فَاعْبُدْ ربَّك بِبلادِك فارتَحَلَ ابنُ الدغنة فرَجعَ مع أبی بكر فطافَ فی أشرافِ كُفارِ قُريشٍ فقال لهم إنَّ أبا بكر لا يَخرجُ مثلُه ولا يُخرَجُ أتُخرِجُونَ رجلا يَكسب المعدوم و يصل الرحم ويحمل الكَلَّ ويَقرى الضيفَ ويُعين على نوائبِ الحقِ؟ فأنفَذَتْ قريشٌ جِوارَ ابنِ الدغنةِ وآمَنُوا أبا بكر وقالوا لابنِ الدغنة مُرْ أبا بكر فلْيَعبُدْ ربَّه فی دارِه فَلْيُصَلِّ ولْيَقرأْ ماشاءَ ولا يُؤذينا بذٰلك ولا يَستَعلِنْ به فإنَّا قد خَشِينا أنْ يَفتِنَ أبنائَنا و نِسائَنا قال ذلك ابنُ الدغنة لأبی بكر فطَفِقَ أبو بكر يَعبُدُ ربَّه فی دارِه ولا يَستعلن بالصلاةِ ولا القراءةِ فی غيرِ داره ثم بَدَا لأبی بكر فَابْتَنىٰ مسجداً بِفِناءِ داره وبَرزَ فكان يُصَلى فيه ويقرأ القرآنَ فيَتَقصَّفُ عليه نساءُ المشركين و أبناؤهم يَعجَبُون ويَنظُرون إليه وكان أبو بكر رَجلا بَكَّاءً لا يَملِكُ دَمعَه حينَ يَقرأ القرآنَ فأفزَعَ ذلك أشرافَ قريشٍ مِن المشركين فأرسلوا إلى ابنِ الدغنةِ فقَدِمَ عليهم فقالوا لَه إنَّا كُنَّا أجَرْنا أبا بكر علىٰ أنْ يَعبدَ ربَّه فی داره و إنَّه جاوَزَ ذلك فابتَنىٰ مسجدا بفِناءِ دارِه و أعلَنَ الصلاةَ والقراءةَ وقد خَشِينا أن يَفتِنَ أبناءَ نا و نساءَ نا فَأتِه، فإنْ أحَبَّ أن يَقتصِرَ علىٰ أن يَعبُدَ ربَّه فی دارِه فعلَ و إن أبىٰ إلا أنْ يُعلِنَ ذٰلك فسَلْهُ أن يَرُدَّ إليك ذِمَّتَكَ فإنا كَرِهنا أن نُخفِرَكَ ولَسنا مُقِرِّينَ الاستعلانَ قالت عائشةُ فأتَى ابنُ الدغنةِ أبا بكر فقال قد عَلمتَ الذی عَقدتُ لَكَ عليه فإمَّا أن تَقتصِرَ علىٰ ذلك وإما أن تَرُدَّ إلَیَّ ذِمَّتی فإنی لا أحِبُّ أن تَسمَعَ العربُ أنی أُخفِرتُ فی رجلٍ عَقدتُ

لَه قال أبو بكر فإني أرُدُّ إليك جِوارَك وأرضىٰ بِجِوارِ اللهِ ورسولُ اللهﷺ يومَئِذٍ بِمكةَ فقال رسولُ اللهﷺ قد أريتُ دارَ هِجرتِكم رَأيتُ سَبْخَةً ذات نخلٍ بَين لابَتَينِ وهُما الحَرَّتانِ فهاجَرَ مَن هاجَرَ قِبَلَ المدينةِ حِينَ ذَكَرَ ذٰلك رسولُ اللهﷺ ورَجع إلَى المدينةِ بعضُ مَن كان هاجرَ إلىٰ أرضِ الحبشةِ و تَجَهَّزَ أبو بكر مُهاجراً فقال له رسولُ اللهﷺ علىٰ رِسلِكَ فإنِّي أرجُو أن يُؤْذَنَ لِي قال أبو بكر هل تَرجُو ذلك بِأبِي أنتَ؟ قال نَعمْ فحَبَسَ أبو بكر نَفسَه علىٰ رسولِ اللهﷺ لِيَصْحَبَه وعَلَفَ راحِلتَينِ كانَتَا عِندهُ وَرَقَ السَّمُرِ أربعةَ أشهُرٍ

حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ میں نے جب سے ہوش سنبھالا تو اپنے والدین کو اسی دین اسلام کا پیروکار پایا۔ کوئی دن ایسا نہیں گذرتا تھا جب رسول اللہﷺ ہمارے یہاں صبح وشام دونوں وقت تشریف نہ لاتے ہوں پھر جب مسلمانوں کو بہت زیادہ تکلیف ہونے لگی تو ابو بکرؓ نے بھی ہجرت حبشہ کا ارادہ کیا جب آپ برک الغماد پہنچے تو وہاں آپ کی ملاقات قارہ کے سردار مالک بن الدغنہ سے ہوئی اس نے پوچھا ابو بکر! کہاں کا ارادہ ہے؟ ابو بکرؓ نے اس کا جواب یہ دیا کہ میری قوم نے مجھے نکال دیا ہے اور اب تو یہی ارادہ ہے کہ اللہ کی زمین میں سیر کروں اور اپنے رب کی عبادت کرتا رہوں۔ اس پر مالک ابن الدغنہ نے کہا کہ آپ جیسا انسان نہیں نکل سکتا اور نہ اسے نکالا جا سکتا ہے کہ آپ تو محتاجوں کے لئے کماتے ہیں' صلہ رحمی کرتے ہیں۔ مجبوروں کا بوجھ اپنے سر لیتے ہیں مہمان نوازی کرتے ہیں اور حادثوں میں حق بات کی مدد کرتے ہیں۔ آپ کو میں امان دیتا ہوں۔ آپ چلئے اور اپنے ہی شہر میں اپنے رب کی عبادت کیجئے۔ چنانچہ ابن الدغنہ اپنے ساتھ ابو بکرؓ کو لے آیا اور مکہ پہنچ کر کفار قریش کے تمام اشراف کے پاس گیا اور ان سے کہا کہ ابو بکر جیسا نیک آدمی نہیں نکل سکتا اور نہ اسے نکالا جا سکتا ہے کیا تم ایسے شخص کو بھی نکال دو گے جو محتاجوں کے لئے کماتا ہے اور جو صلہ رحمی کرتا ہے اور جو مجبوروں اور کمزوروں کا بوجھ اپنے سر پر لیتا ہے اور جو مہمان نوازی کرتا ہے اور جو حادثوں میں حق بات کی مدد کرتا ہے چنانچہ قریش نے ابن الدغنہ کی امان کو مان لیا اور حضرت ابو بکرؓ کو امان دے دی پھر ابن الدغنہ سے کہا کہ ابو بکر کو اس کی تاکید کر دینا کہ اپنے رب کی عبادت اپنے گھر ہی میں کر لیا کریں وہاں جس طرح چاہیں نماز پڑھیں' اور قرآن کی تلاوت کریں لیکن ہمیں ان چیزوں کی وجہ سے کوئی ایذا نہ دیں اور نہ اس کا اظہار کریں کیونکہ ہمیں اس کا ڈر ہے کہ کہیں ہمارے بچے اور ہماری عورتیں فتنہ میں نہ پڑ جائیں۔ ابن الدغنہ نے یہ باتیں جب حضرت ابو بکرؓ کو سنائیں تو آپ اپنے رب کی عبادت گھر کے اندر ہی کرنے لگے نہ نماز میں کسی قسم کا اظہار کرتے اور نہ اپنے گھر کے سوا کسی دوسری جگہ تلاوت کرتے پھر حضرت ابو بکر صدیقؓ نے کچھ دنوں بعد ایسا کیا کہ آپ نے اپنے گھر کے سامنے نماز کے لئے ایک جگہ بنا لی اب آپ ظاہر ہو کر وہاں نماز پڑھنے لگے اور اسی پر تلاوت قرآن کرنے لگے پس پھر کیا تھا' مشرکین کے بچوں اور ان کی عورتوں کا مجمع لگنے لگا سب حیران اور تعجب کی نگاہوں سے انہیں دیکھتے۔ ابو بکرؓ بڑے ہی رونے والے تھے۔ جب قرآن پڑھنے لگتے تو آنسوؤں پر قابو نہ رہتا۔ اس صورت حال سے اکابر مشرکین قریش گھبرائے اور سب نے ابن الدغنہ کو بلا بھیجا ابن الدغنہ ان کے پاس آیا تو ان سب نے کہا کہ ہم نے تو ابو بکر کو اس لئے امان دی تھی کہ وہ اپنے رب کی عبادت گھر کے اندر ہی کریں گے لیکن وہ تو زیادتی پر اتر

آئے اور گھر کے سامنے نماز پڑھنے کی ایک جگہ بنالی ہے نماز بھی سب کے سامنے ہی پڑھنے لگے ہیں اور تلاوت بھی سب کے سامنے کرنے لگے ہیں اور ڈر ہمیں اپنی اولاد اور عورتوں کا ہے کہ کہیں وہ فتنہ میں نہ پڑ جائیں۔ اس لئے اب تم ان کے پاس جاؤ اگر وہ اس پر تیار ہو جائیں کہ اپنے رب کی عبادت صرف اپنے گھر کے اندر ہی کریں' پھر تو کوئی بات نہیں۔ لیکن اگر انہیں اس سے انکار ہو تو تم ان سے کہو کہ وہ تمہاری امان تمہیں واپس کر دیں کیونکہ ہمیں یہ پسند نہیں کہ تمہاری امان کو ہم توڑ دیں۔ لیکن اس طرح انہیں اظہار اور اعلان بھی کرنے نہیں دیں گے۔ حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ اس کے بعد ابن الدغنہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پاس آیا اور کہا آپ کو معلوم ہے وہ شرط جس پر میرا آپ سے عہد ہوا تھا' اب یا آپ اس شرط کی حدود میں رہیں یا میری امان مجھے واپس کر دیں۔ کیونکہ یہ میں پسند نہیں کرتا کہ عرب کے کانوں تک یہ بات پہنچے کہ میں نے ایک شخص کو امان دی تھی لیکن وہ امان توڑ دی گئی' حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ میں تمہاری امان تمہیں واپس کرتا ہوں۔ میں تو بس اپنے اللہ کی امان سے خوش ہوں' رسول اکرم ﷺ ان دنوں مکہ ہی میں موجود تھے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے تمہاری ہجرت کا مقام دکھلایا گیا ہے' میں نے ایک کھاری نمکین زمین دیکھی ہے' جہاں کھجور کے باغات ہیں اور وہ دو پتھریلے میدانوں کے درمیان میں ہے جب رسول اللہ ﷺ نے اس کا اظہار فرما دیا تو جن مسلمانوں نے ہجرت کرنی چاہی وہ پہلے ہی مدینہ ہجرت کر کے چلے گئے بلکہ بعض وہ صحابہ بھی جو حبشہ ہجرت کر کے چلے گئے تھے وہ بھی مدینہ آ گئے حضرت ابوبکر صدیقؓ بھی ہجرت کی تیاریاں کرنے لگے تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا' جلدی نہ کرو' امید ہے کہ مجھے بھی جلد ہی اجازت مل جائے گی۔ حضرت ابوبکرؓ نے پوچھا میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں کیا آپ کو اس کی امید ہے؟ آپ نے فرمایا کہ ہاں ضرور چنانچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ رسول اللہ ﷺ کا انتظار کرنے لگے' تاکہ آپ کے ساتھ ہجرت کریں' ان کے پاس دو اونٹ تھے' انہیں چار مہینے تک وہ ببول کے پتے کھلاتے رہے۔

اس حدیث میں ابن دغنہ کی حضرت ابوبکر کو دیگئی امان کا ذکر ہے الکفالہ کے ساتھ اسکا تعلق یہ بنتا ہے کہ یہ کفالت بالأبدان کی طرح ہے (ایک مناسبت یہ بھی بنتی ہے کہ سابقہ باب میں زمانہ جاھلیت کے حلوف کا اور اسلام کے انہیں برقرار رکھنے کا ذکر تھا، یہ بھی اسی قبیل سے ہے اور یقیناً ابن دغنہ کا یہ امان دینا آنحضور کے علم میں ہوگا تو ثابت ہوا کہ جاہلیت کے اور کفار کے باہمی وہ حلف قابل اعتبار ہیں جن سے کسی اصلِ اسلام کی معارضت ومخالفت نہیں ہوتی)۔

اس حدیث کو زھری سے دو مشائخ کے واسطہ سے نقل کیا ہے، یہاں کا سیاق یونس کا ہے جبکہ (الھجرۃ) میں عقیل کا سیاق ذکر کیا ہے۔ ابن دغنہ کے نام میں اختلاف ہے جسکی تفصیل (الھجرۃ) میں آئے گی۔ ابو صالح کی یہ تعلیق ابو ذر کے نسخہ میں موجود نہیں انھوں نے صرف عقیل سے ذکر کی ہے۔ ابونعیم، اصیلی اور جیانی وغیرھم نے جزم کے ساتھ ابو صالح کو سلیمان بن صالح مروزی قرار دیا ہے، انکے نزدیک انکے شیخ ابن مبارک ہیں جبکہ اسماعیلی نے اس بات پر جزم کیا ہے کہ یہ عبداللہ بن صالح کا تبِ لیث ہیں جبکہ انکے شیخ عبداللہ بن وھب ہیں دمیاطی کی رائے میں یہ ابو صالح محبوب بن موسی فراء انطا کی ہیں مگر اپنا مستند ذکر نہیں کیا اور نہ ان سے قبل کسی نے محبوب بن موسی کا شمار شیوخ بخاری میں کیا ہے۔ معتمد رائے پہلی ہے اسکی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ (ابن سکن عن الفربری عن البخاری) کی روایت میں ہے (قال أبو صالح سلمویه حدثنا عبدالله بن المبارك) سلمو یہ سلیمان بن صالح کا لقب تھا۔

بابُ الدَّین (قرض کے بارہ میں)

یہ ترجمہ صرف اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں ہے ابوذر اور ابو الوقت کے نسخوں سے یہ ساقط ہے مستملی کی روایت میں یہ حدیث بھی ساقط ہے۔نسفی اور ابن شبویہ کے ھاں یہ باب بلا ترجمہ ہے، اسماعیلی نے بھی اسی پر جزم کیا ہے۔ابن بطال نے یہ حدیث (باب من تکفل من میت بدین) کے آخر میں ذکر کی ہے اور یہی الیق ہے کیونکہ حدیث کا (جوار أبی بکر) والے ترجمہ سے کوئی تعلق نہیں بنتا اور یہ ذکر کردہ ترجمہ بھی بعید ہے کیونکہ یہ ترجمہ تو کتاب القرض میں ہونا چاہئے۔

حدثنا یحیٰ بن بکیر حدثنا اللیث عن عقیل عن ابن شهاب عن أبی سلمة عن أبی هریرة رضی الله عنه أنَّ رسولَ اللهﷺ کان یُؤتیٰ بالرجلِ الْمُتَوَفّٰی عَلیه الدَّینُ فَیسألُ هَل ترکَ لِدَینِهِ فَضلا؟ فإنَّ حُدِّثَ أنَّه تَرکَ لِدَینِهِ وَفاءً صَلّٰی و إلا قال لِلمسلمین صَلُّوا علیٰ صاحِبکم فلَمَّا فَتحَ اللهُ علیه الفُتوحَ قال أنا أولیٰ بِالمؤمنین مِن أنفسِهم فمَن تُوَفِّیَ مِن المؤمنین فترکَ دَیناً فعَلَیَّ قضاؤُه ومَن تَرکَ مالًا فَلِوَرَثَتِهِ۔ (گزر چکی ہے)

عقیل کی اسپر یونس اور ابن اخی ابن شہاب اور ابن ابی ذئب نے متابعت بھی کی ہے جیسا کہ مسلم نے تخریج کی معمر نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے (زهری عن سلمة عن جابر) ذکر کیا ہے۔ان کی روایت ابو دواؤد اور ترمذی نے نقل کی ہے۔

(لدینه فضلاً) یعنی قدرِ زائد، مراد یہ کہ تجہیز و تکفین کے اخراجات سے زائد کشمیہنی کے نسخہ میں (قضاء) کا لفظ ہے۔مسلم اور اصحاب سنن کی روایت میں بھی یہی ہے، یہی اولی ہے (فترك دینا) مسلم کی (همام عن أبی هریرة) سے روایت میں اسکے بعد (أو ضیعةً) کا لفظ بھی ہے۔تفسیر سورت احزاب میں (عبدالرحمن بن أبی عمرة عن أبی هریرة) کے حوالے سے ہے۔ (ومن ترك دیناأو ضیاعا فلیأتنی) خطابی لکھتے ہیں ضیاع سے مراد متوفی کے پسماندگان ہیں، یہ اسکا بلفظِ مصدر وصف ہے (أی ترك ذوی ضیاع) یعنی انکے لئے کوئی چیز نہیں چھوڑی۔ (فلورثه) مسلم میں ہے (فهو لورثته) عبدالرحمن کی روایت میں ہے (فلیرثه عصبة) مسلم کی (أعرج عن أبی هریرة) سے روایت میں ہے (فإلی العصبة من کان) اسبارے تفصیلی بحث کتاب الفرائض میں ہوگی۔علماء نے آنجناب کے ترک جنازہ کی یہ توجیہہ کی ہے کہ ایسا آپ نے لوگوں کو یہ ترغیب دلانے کی خاطر کیا کہ وہ اپنی زندگی میں ہی قرض چکانے کی کوشش کیا کریں۔اسبارے کہ آیا مقروض کی نماز جنازہ پڑھنا آپ کے کیلئے حرام تھا، متعدد آراء ہیں، نووی کہتے ہیں کہ درست اسکا جواز ہے بشرط کہ قرض ادا کرنے کی کوئی شخص حامی بھرے قرطبی کے بقول شاید آپ ایسے شخص کی نمازِ جنازہ سے احتراز فرماتے تھے جس نے بیجا قرض لیا ہوتا تھا، بصورتِ دیگر آپ امتناع نہ فرماتے تھے۔ابن حجر اسے محلِ نظر قرار دیتے ہیں کیونکہ حدیث میں تعمیم ہے اور ایسی تقسیم نہیں اگر ایسا ہوتا تو آپ تبیین فرما دیتے۔ابن عباس کی ایک روایت میں یہ مفہوم مذکور ہے کہ حضرت جبریل نے آکر کہا تھا کہ متعفف ذو العیال کے قرض کا میں ضامن ہوں اسپر آپ نے ایسے اشخاص کی نماز پڑھنا شروع کر دی، مگر یہ

حدیث ضعیف ہے حازمی نے اسکی تخریج کے بعد لکھا ہے کہ متابعات کے ضمن میں اسمیں کوئی حرج نہیں۔فتوحات اور کشائش کے بعد آپ ایک رائے کے مطابق بیت المال سے اور دوسرے قول کے مطابق اپنے ذاتی مال سے ان مقروضوں کا قرض ادا فرماتے جنکا اتنا ترکہ نہ ہوتا تھا کہ قرض ادا ہو سکے۔اسے مسلم نے (الفرائض) اور ترمذی نے (الجنائز) میں نقل کیا ہے

خاتمہ

الحوالہ اور الکفالہ کے یہ ابواب (12) احادیث پر مشتمل ہیں ان میں دو معلق ہیں، مکررات کی تعداد چھ ہے، دو کے سوا باقی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔آٹھ آثارِ صحابہ وتابعین بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

کتاب الوکالة

بابُ وكالةِ الشَّريكِ الشريكَ في القِسمة و غيرِها

(شریک کا اپنے شریک کو تقسیم وغیرہ معاملات میں اپنا نمائندہ بنالینا)

وقد أشرَكَ النبيُّ ﷺ عليًّا في هَديه ثُمَّ أمَرَه بِقِسمتِها

وکالت یعنی کسی معاملہ میں اپنا نمائندہ مقرر کرنا۔ وکالت کی واو پر زبر ہے کبھی زیر بھی پڑھی جاتی ہے (وقد أشرك الخ) یہ مصنف کی نقل کردہ دو احادیث کا اختصار ہے ایک حدیثِ جابر ہے کہ آنجناب نے حضرت علی کو حکم دیا کہ انکے ارادہ ونیتِ احرام پر رہیں اور انہیں ھدی نے اپنا شریک بنالیا بعض شراح نے لکھا کہ یہ کتاب الحج میں ذکر ہو چکی ہے، مگر ایسا نہیں، آگے (الشركة) میں آرہی ہے۔ دوسری حدیثِ علی ہے کہ آنجناب نے انہیں حکم دیا کہ انکے (حج کے) اونٹوں کی خبر گیری کریں اور انکا گوشت تقسیم کریں، یہ (الحج) میں (ابن أبي ليلي عنه) کے حوالے سے ذکر ہو چکی ہے۔ ترجمہ میں (وغيرها) کے لفظ سے مراد (وغير القسمة) ہے (یعنی حدیثِ باب میں تو تقسیم کرنے میں شریک کار بنالینے کا ذکر ہے اور یہ بخاری کی عادت ہے کہ احادیث میں موجود الفاظ کو موضوعِ ترجمہ بناتے ہیں مگر غیر قسمت یعنی دوسرے معاملات بھی اسی کے ساتھ ملحق ہیں)۔

علامہ انور (وقد أشرك الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ شاید یہ اشراک فقہاء والی شرکت (یعنی اصطلاحی شرکت) نہیں ہے کیونکہ اسمیں اشتراک نہیں کہ ان میں سے کچھ آنجناب مدینہ سے لائے اور کچھ حضرت علی یمن سے تو یہ شرکت کیونکر ہوسکتی ہے۔

حدثنا قبيصة حدثنا سفيان عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن عليٍّ رضي الله عنه قالَ أمرَني رسولُ اللهِ ﷺ أن أتَصدَّقَ بِجِلالِ البُدْنِ التي نُحِرَتْ وبجُلودِها

حضرت علیؓ کہتے ہیں مجھے آنجناب ﷺ نے حکم دیا کہ ذبح شدہ جانوروں کی رسیاں اور کھالیں صدقہ کر دوں۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں اسی سند ومتن کے ساتھ (الحج) میں مع مباحث کے گزر چکی ہے، جلال کی شرح بھی ذکر ہو چکی ہے۔

حدثنا عمرو بن خالد حدثنا الليث عن يزيد عن أبي الخير عن عقبة بن عامر رضي الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ أعطاه غنماً يَقسِمُها على صَحابتِه فبقِيَ عَتُودٌ فذكَرَه لِلنَّبي ﷺ فقال ضَحِّ به أنتَ

عقبہؓ بن عامر سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے انہیں کچھ بکریاں دیں تا کہ وہ انہیں آپ کے صحابہ میں تقسیم کر دیں تو (تقسیم

کے بعد) ایک بچہ بکری کا بچہ بچ گیا انہوں نے نبی ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا اس کی قربانی تم کرلو۔

اس حدیث پر مبسوط بحث کتاب الأضاحی میں ہوگی یہاں محلِ ترجمہ (وضح به أنت) ہے یعنی اس سے معلوم ہوا کہ راوی حدیث بھی جملہ ان لوگوں میں شامل تھے جنکا تقسیم کئے گئے مال میں حصہ تھا گویا وہ انکے شریک تھے بلکہ تقسیم کا عمل انہی کے ہاتھوں تکمیل پذیر ہوا۔ ابن منیر نے ایک اور احتمال ظاہر کیا ہے کہ ہوسکتا ہے یہ شراکت نہ ہو بلکہ آپ نے ھر ایک کو اس مقسوم میں سے اسکا حصہ ہبہ کر دیا ہو اسکا جواب یہ ہے کہ الأضاحی میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ ہے (قسم بينهم ضحايا) تو اس سے ثابت ہوا کہ آپ نے اس غنم کو ضحایا (یعنی قربانی) کیلئے معین فرمایا پھر پورا ریوڑ انہیں ہبہ کرکے عقبہ کو حکم دیا کہ تقسیم کردیں تو (ما ترجم له) پر استدلال بنتا ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں وکالتِ شریک جائز ہے جیسا کہ شرکتِ وکیل بھی، میں اسمیں کسی اختلاف سے واقف نہیں۔ داودی نے حدیث علی سے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ شریک کی رائے پر معاملہ چھوڑ دینا جائز ہے (یعنی اسے اپنا وکیل بنا کر آگے کی جزئیات اسکی صوابدید پر چھوڑ دی جائیں) ابن التین نے تعاقب کیا ہے کہ محتمل ہے کہ آپ نے ہی حضرت علی کیلئے (ما يعطيه) کا تعین کرنے کے ساتھ ساتھ (من يعطيه) کا تعین بھی کیا ہو، تو اسمیں (کلی) تفویض نہیں۔

ایک قول کے مطابق عتود ایک برس کے بکری کے بچے کو کہتے ہیں جبکہ ایک رائے ہے کہ (إذاقوی) جب وہ قد کاٹھ والا ہو جائے (یعنی لازم نہیں کہ ایک برس کا ہی ہو) ایک قول یہ ہے کہ جب وہ سفاد (مجامعت) پر قادر ہو جائے۔

علامہ (ضح به أنت) کے تحت لکھتے ہیں کہ ایک روایت میں اسکے بعد ہے (ليس لأحد بعدك) (یعنی تیرے سوا کسی اور کیلئے عتود کی قربانی جائز نہیں) کہتے ہیں اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہی بات ایک اور صحابی سے بھی کہی تھی تو یہ بظاہر تناقض ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جب آپ نے پہلے صحابی سے یہ بات کہی تھی دوسرا محظور بالبال نہ تھا اور جب دوسرے سے یہ بات کی گویا پہلا محظور بالبال نہ تھا۔ اس حدیث کو ابوداؤد کے سوا باقی اصحابِ صحاح نے بھی (الضحايا) میں نقل کیا ہے۔

باب إِذا وَكَّلَ المسلمُ حَربيًّا في دارِ الحربِ أوفي دارِ الإسلامِ جَازَ

(دار الحرب یا دار الاسلام میں کسی کافر کو اپنا وکیل بنانا جائز ہے)

ابن حجر لکھتے ہیں حربی کا دار الاسلام میں ہونا امان کے ساتھ، محتمل ہے۔ علامہ انور کے مطابق اتحادِ ملت وکالت کیلئے شرط نہیں اسمیں صرف لغوی وکالت کا ذکر ہے۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله قال حدثني يوسف بن الماجشون عن صالح بن ابراهيم بن عبدالرحمن بن عوف عن أبيه عن جده عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه قال كَاتَبْتُ أُمَيَّةَ بنَ خَلَفٍ كتاباً بِأَنْ يَحفَظَنى فى صاغِيَتى بِمَكَةَ وأحفَظُه فى صاغيتِه بِالمدينةِ فلمَّا ذَكرتُ الرَّحمٰنَ قال لا أعرِفُ الرحمٰن كاتِبْنى بِاسمِكَ الذى كانَ فى الجاهليةِ فكاتبتُه عبدُ عمرٍو فلمَّا كان فى يومِ بَدرٍ خرجتُ إلىٰ

جبلٍ لأحْرِزَه حِينَ نامَ الناسُ فأبصرَه بلالٌ فخرَجَ حتىٰ وَقفَ علىٰ مَجلِسٍ مِن الأنصارِ فقال أُميةُ بنُ خلف لا نَجوتُ إنْ نَجا أُميةُ فخرجَ معه فريقٌ مِن الأنصارِ في آثارنا فلمَّا خَشِيتُ أن يَلحَقُونا خَلَّفتُ لَهم ابنَه لأَشغَلَهم فقتَلُوه ثم أبَوا حتىٰ يَتبعونا و كان رجلا ثقيلا فلمَّا أدرَكُونا قلتُ لَه أبرِكْ فبرَكَ فألقَيتُ عليه نَفسي لأمنَعَه فتَجَلَّلُوه بِالسُّيوفِ مِن تحتي حتى قَتَلُوه و أصابَ أحدُهم رِجلِي بِسيفِه۔ و كان عبدُالرحمن بن عوف يُرِينا ذٰلك الأثرَ في ظَهرِ قَدمِه

عبدالرحمٰن بن عوف کہتے ہیں کہ میرا امیہ بن خلف سے معاہدہ تھا کہ وہ مکہ میں میری جائیداد کی حفاظت کرے گا اور میں مدینہ میں اس کے مفادات کی نگہبانی کروں گا یہ معاہدہ لکھتے وقت جب میں نے اپنا نام عبدالرحمٰن لکھوایا تو کہنے لگا کہ میں رحمان کو کیا جانوں تم جاہلیت والا نام لکھو۔ جنگ بدر میں میں نے کوشش کی کہ اس کی حفاظت کرسکوں لیکن بلال نے دیکھ لیا اور فوراً انصار کی ایک مجلس میں آئے اور کہنے لگے ادھر امیہ موجود ہے اگر وہ بچ نکلا تو میرا کوئی فائدہ نہیں چنانچہ ایک جماعت ہمارے پیچھے ہولی مجھے خوف ہوا کہ یہ ہمیں آلیں گے تو میں نے امیہ کے لڑکے کو آگے کیا لیکن انہوں نے اسے قتل کردیا میں امیہ کے اوپر لیٹ گیا تا کہ اس کی جان بچاؤں لیکن انہوں نے میرے جسم کے نیچے سے اس کے جسم پر تلوار ماری اور اسے قتل کردیا میرے پاؤں پر بھی ایک زخم لگا، راوی کہتے ہیں ابن عوف ہمیں زخم کا وہ نشان دکھایا کرتے تھے۔

(كاتبت الخ) اسماعیلی کی روایت میں اسکے ساتھ ساتھ (عاهدت) کا لفظ بھی ہے۔(صاغيتي) (صاغ، إذامال) سے ماخوذ ہے بقول اصمعی اھل ومال پر اسکا اطلاق ہوتا ہے (لاأعرف الرحمن) چونکہ منکرِ توحید تھا اسلئے یہ کہا، ابن اسحاق نے مزید ذکر کیا کہ وہ انہیں عبدالإلہٰ کہتا تھا۔ علامہ انور (عبدعمرو) کے تحت مولانا گنگوہی کی توجیہہ نقل کرتے ہیں کہ اگر عبد کا لفظ غیراللہ کی طرف مضاف ہوتو یا تو وہ غیر من دون اللہ معبود ہوگا یا نہیں، اگر نہیں تو اسمیں بھی دواحتمال ہیں،معبودیت کا وہم ہوسکتا ہے یا نہیں۔ پہلی صورت میں (یعنی اس غیر کی پوجا کی جاتی ہے) تو یہ اضافت کرنا بالکل حرام ہے، دوسری صورت میں بھی اگر وہم ہوسکتا ہے تو مکروہ ہے جیسے عبدالنبی نام رکھ لینا۔ اگر اس قسم کا کوئی وہم (خدشہ) نہیں تو جائز ہے۔عبدالعزی نام رکھنا حرام ہے۔عبدالمطلب جائز ہے اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مطلب انکے چچا تھے۔ وہ مدینہ سے انہیں لائے ،لوگوں میں مشہور ہوگیا کہ مطلب ایک غلام لیکر آئے ہیں اسپر عبدالمطلب نام پڑ گیا۔عبد مناف نام رکھنا بھی حرام ہے کیونکہ مناف جاھلیت میں ایک بت تھا۔عبدالنبی میں مغالطہ ہوسکتا ہے (کہ عبد بمعنی عبادت کرنے والا مراد لیا جائے) اگر یہ مغالطہ نہ ہوتو جائز ہے۔

(فقال أمية بن خلف) امیہ منصوب علی الاغراء ہے (أي عليكم أمية) ابوذر کے نسخہ میں امیہ مرفوع ہے۔اس پر یہ مبتدا مضمر یعنی (هذا) کی خبر ہے۔(كلفت لهم ابنه) اس کا نام ابن اسحاق نے علی ذکر کیا ہے۔ اسی واقعہ کا مبسوط ذکر (شرح غزوة بدر) میں آئے گا عبدالرحمٰن بن عوف کے امیہ کو اپنے مفادات کا مکہ میں نگرانی کے لئے اپنا وکیل بنالینا اور خود مدینہ میں ان کا وکیل بن جانا بظاہر آنجناب کے علم میں تھا اس سے ترجمہ ثابت ہوتا ہے۔ بقول ابن منذر مسلم کے کافر اور کافر کے مسلم کو وکیل بنالینے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں (فتجللوه) أي غشوه۔ اصیلی اور ابوذر کے سوا بقیہ روایاتِ صحیح بخاری میں جیم کی بجائے خاء کے ساتھ

ہے (اي أدخلوا أسيافهم خلاله) (یعنی اس کے جسم کے درمیان اپنی تلواریں گھونپ دیں) مستملی کے نسخہ میں (فتحلوه) ہے۔
اس حدیث کے تمام راوی مدنی ہیں۔

باب الوكالةِ في الصّرفِ و الميزان

(کرنسی کے لین دین اور اشیاءِ موزونہ میں کسی کو اپنا وکیل بنالینا)

وقد وَكّلَ عمرُ و ابنُ عمر في الصرفِ

ابن منذر کے بقول اس کے جواز پر اجماع ہے۔ (وقد و كل عمر الخ) حضرت عمر کا اثر سعید نے (موسى بن أنس عن أبيه) کے طریق سے موصول کیا ہے کہ حضرت عمر نے انہیں کچھ برتن دیئے کہ بیچ دیں۔ (ان برتنوں پر سونے کی پالش تھی جو اس زمانے کی کرنسی یعنی دینار کا مادہ خام تھا اس سے صرف کی شکل بن گئی) ابن عمر کا اثر بھی سعید بن منصور ہی نے حسن بن سعد کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ کہ میرے ان کے ذمہ کچھ درہم تھے، تقاضہ کرنے گیا تو ان کے پاس دینار تھے انہیں دیکر اپنا ایک نمائندہ میرے ساتھ بازار بھیجا کہ جب ان کا بھاؤ لگے تو پہلے حسن کو پیشکش کرنا (کہ اپنے دراہم کے بدلے دینار لے لے) وگرنہ اس کا قرض بازار سے خرید کر ادا کر دینا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن عبدالمجيد بن سهيل بن عبدالرحمن بن عوف عن سعيد بن المسيب عن أبي سعيد الخدري و أبي هريرة رضي الله عنهما أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ استعملَ رجلا علىٰ خيبرَ فجاءَ هُم بِتمرٍ جَنيبٍ فقال أكُلُّ تمرِ خيبرُ هكذا؟ فقال إنا لَنأخُذُ الصَّاعَ بالصَّاعَين والصاعين بالثَّلاثةِ فقال لا تفعَل بع الجَمعَ بالدَّراهِمِ ثمَّ ابْتَعْ بِالدارهمِ جَنيباً وقال في الميزان مِثلَ ذلك۔
(البیوع میں ذکر ہو چکی ہے)

(عن عبدالمجيد الخ) اکثر کی روایات میں یہی ہے، درست بھی یہی ہے۔ ابن عبدالبر نے لکھا ہے کہ عبداللہ بن یوسف کی روایت میں (عبدالحمید) ہے۔ بقول ابن حجر صحیح بخاری کے کسی نسخہ میں اس طرح نہیں شاید غیر بخاری کی روایت میں اس طرح ہو۔ ان کے بقول یحیی بن یحیی لیثی کی مالک سے روایت میں بھی (عبدالحميد) ہے اور یہ خطا ہے۔ یہ حدیث مع مباحث کے کتاب البیوع میں ذکر ہو چکی ہے۔

باب إذا أبصرَ الرَّاعِي أوِ الوكيلُ شاةً تَموت أو شيئاً يَفسُدُ ذَبحَ أو أصلَحَ ما يَخافُ عليه الفَسادَ

(چرواہا یا وکیل کسی بکری کو مرتا دیکھ کر ذبح کر دے یا کسی خراب ہو رہی چیز کی اصلاح کر دے)

گویا جو کام عموماً مالک خود انجام دیتے ہیں اس کے قائم مقام نے اسے اطلاع دیئے بغیر خیر خواہی کے نقطہ نظر سے انجام دے دیئے تو جائز ہے) ترجمہ میں جواب شرط یعنی (جائز) محذوف ہے۔ ابن شبویہ کے نسخہ میں (فأصلح) ہے شرح ابن تین میں (أو) موجود نہیں اس پر (أصلح الخ) جواب شرط ہوگا۔ اصیلی کے ہاں أو کی بجائے (وأصلح) ہے۔ اس کے تحت لائی گئی حدیث میں لونڈی کے مالک کی اجازت کے بغیر بکری جس کے مرنے کا اندیشہ تھا، ذبح کرنے کا ذکر ہے۔ ابن منیر لکھتے ہیں بخاری کی اس سے غرض اس کے ذبح کرنے کی حلت یا حرمت بیان کرنا نہیں بلکہ یہ ہے کہ اس طرح کرنے سے راعی یا وکیل کے ذمہ ضمان (بدلہ و ہرجانہ) نہ ہو گی۔ اس پر علامہ انور لکھتے ہیں کہ جامع الفصولین جو ہماری فقہ کی معتبر کتب میں سے ہے، میں ہے کہ اس صورت میں اس پر ضمان لاگو ہو گی ایک قول عدم ضمان کا بھی ہے۔ میرے خیال میں یہ حالات پر منحصر ہے، اگر ثابت ہو جائے کہ کوئی حقیقی عذر نہ تھا بلکہ حیلہ سازی تھی اور اصل مقصد گوشت کا حصول تھا تب ضمان عائد کی جائے گی۔

حدثنى اسحاق بن ابراهيم سمع المعتمر أنبأنا عبيد الله عن نافع أنه سمع ابنَ كعب بن مالك يحدث عن أبيه أنه كانت له غَنَمٌ تَرعىٰ بِسَلع فأبصرَتْ جاريةٌ لَنا بِشاةٍ مِن غَنمِنا مَوتاً فكَسَرَتْ حَجراً فذَبَحَتْها به فقال لَهم لا تأكُلُوا حتىٰ أسألَ رسولَ اللهﷺ أو أرسِلَ إلَى النبيِﷺ مَن يَسألُه و أنه سألَ النبيَّﷺ عن ذاك أو أرسَلَ فأمَرَه بأكلِها۔ قال عبيدُ الله فيُعجبُنِى أنَّها أمَةٌ و أنَّها ذَبحَتْ۔ تابعه عبدة عن عبيد الله

کعبؓ بن مالک سے روایت ہے کہ ان کے پاس کچھ بکریاں تھیں جو سلع (نامی پہاڑ) پر چرا کرتی تھیں تو ہماری ایک لونڈی نے ہماری کسی بکری کو مرتے ہوئے دیکھا تو اس نے ایک پتھر کو توڑ کر اسے ذبح کر دیا تو (حضرت کعب نے) کہا کہ اس کو نہ کھاؤ جب تک میں نبی علیہ السلام سے نہ پوچھ لوں یا یہ کہا کہ آپ کے پاس کوئی آدمی بھیجتا ہوں کہ اس بارے پوچھ کر آئے چنانچہ اس نے نبی علیہ السلام سے اس کی بابت دریافت کیا تو آپ نے اس کے کھانے کا حکم دیدیا۔

شیخ بخاری اسحاق ابن راہویہ ہیں۔ عبداللہ سے مراد عمری ہیں، مزی نے الأطراف میں لکھا ہے کہ یہاں ابن کعب سے مراد عبداللہ ہیں لیکن ابن وہب نے (أسامة بن زيد عن ابن شهاب عن عبدالرحمن بن كعب) سے اس حدیث کا ایک حصہ روایت کیا ہے۔ تو اس سے ظاہر ہے کہ یہ عبداللہ کی بجائے عبدالرحمن ہیں (تابعه عبدة) یعنی ابن سلیمان، ان کی روایت کتاب الذبائح میں موصول ہوگی وہیں تفصیلی بحث ہوگی۔ ابن حجر لکھتے ہیں اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ جب تک کوئی خیانت یا کذب بیانی ظاہر نہ ہو ملازمین کو قابل اعتبار سمجھا جائے یہ بھی کہ اگر وکیل نے مثلاً مادہ چوپایوں پر مالک کی اجازت کے بغیر سانڈ استعمال کرایا جس کے سبب کسی

جانور کا جانی اتلاف ہوگیا تو اسکے ذمہ ضمان (یعنی بدلہ و ہرجانہ) نہ ہوگا (یعنی کسی ملازم یا نمائندہ کا نیک نیتی سے کیا گیا کام الٹ پڑ گیا تو اس پر ہرجانہ وغیرہ لاگو نہ کیا جائے)۔ اسے ابن ماجہ نے بھی (الذبائح) میں نقل کیا ہے۔

باب وكالةِ الشاهدِ و الغائبِ جائزةٌ

(وکالت، حاضر یا غائب شخص، دونوں کی جائز ہے)

وكتبَ عبدُالله بن عمرو إلىٰ قَهرمانِه وهو غائبٌ عنه أن يُزَكِّيَ عن أهلِه الصغيرِ والكبير

ابن بطال لکھتے ہیں جمہور کے نزدیک شہر میں موجود کسی شخص کا اپنا وکیل بنا لینا بغیر کسی عذر کے جائز ہے۔ جبکہ ابوحنیفہ نے اسے مرض، سفر اور فریق ثانی کی رضامندی سے مشروط کیا ہے۔ مالک کے نزدیک ایسے شخص کو وکیل نہ بنائے جس کے اور فریق ثانی کے مابین عداوت ہے۔ طحاوی نے بھی جمہور کے موقف کی تائید کی ہے اور حدیث باب سے حجت پکڑی ہے، لکھتے ہیں کہ صحابہ کرام نے بالا تفاق حاضر شخص کی وکالت بغیر کسی شرط کے جائز قرار دی ہے جبکہ غائب شخص کا وکیل بنانا اس کی رضامندی پر منحصر ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ حاضر شخص کو بھی اس کی رضامندی پر ہی وکیل بنایا جا سکتا ہے۔

(وكتب عبدالله الخ) قہرمان سے مراد ان کے خازن یعنی مالی معاملات کے وکیل و نگران، یہ فارسی زبان کا لفظ ہے (أن يزكي الخ) یعنی فطرانہ ادا کر دے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن سلمة بن كهيل عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال كان لِرجلٍ علَى النبيِّ ﷺ جَملٌ سِنٌّ مِن الإبلِ فجاءَه يَتقاضَاهُ فقال أعطُوهُ فطَلَبُوا سِنَّه فلَمْ يَجِدُوا له إلا سِنًّا فوقَها فقال أعطوه فقال أوفيتَني أوفَى اللّٰهُ بِك قال النبيُّ ﷺ إنَّ خِيارَكم أحسَنُكم قَضاءً

(آگے یہی حدیث مفصلاً ہے، وہیں ترجمہ ہوگا)۔

سفیان سے مراد ثوری جبکہ ابوسلمہ سے مراد ابن عبدالرحمٰن ہیں۔ اس حدیث کی مفصل شرح کتاب القرض میں آئے گی۔ حاضر کی وکالت اس سے ظاہراً ثابت ہے تو غائب کی بطریق اولی ثابت ہوگی، کرمانی کہتے ہیں آنجناب کا (أعطوه) کہنا آنجناب کے تمام وکلاء (حضوراً وغيباً) کو شامل ہے۔ علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ وکیل شاہد ہو یا غائب، اس کی وکالت صحیح ہے۔ (علامہ انور، قسطلانی اور مولانا احمد علی سہارنپوری نے۔ وکالۃ الشاہد والغائب۔ کا مفہوم یہ متعین کیا ہے کہ کسی حاضر یا غائب شخص کو اپنا وکیل بنا لینا اس پر عبداللہ بن عمر کے اثر میں موجود ضمیر وهو کا مرجع ان کے نزدیک قہرمان ہے جبکہ عنه میں ضمیر کا مرجع ابن عمرو ہیں، فتح الباری کی عبارات سے میری نظر میں، دونوں مفہوم یعنی ان تینوں مذکور اصحاب کا اختیار کردہ اور دوسرا یہ کہ حاضر یا غائب شخص کا کسی کو اپنا وکیل مقرر لینا۔ مستنبط ہو سکتے ہیں۔ الله أعلم)

اس کو مسلم، ترمذی اور نسائی نے (البيوع) جبکہ ابن ماجہ نے (الأحكام) میں نقل کیا ہے۔

مولانا احمد علی حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ کرمانی نے ابن عمرو کی بجائے عبداللہ بن عمر بن خطاب قرار دیا ہے بقول عینی میں نے کئی نسخوں میں عمرو، بغیر واو کے لکھا دیکھا ہے۔ علامہ انور حدیث میں مذکور ایک مسئلہ، استقراض الحیوان بالحیوان (یعنی جانور کے بدلہ جانور بطور قرض لینا) کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ شافعیہ کے ہاں جائز ہے، حنفیہ نے اس کا انکار کرتے ہوئے قرار دیا ہے کہ استقراض صرف مثلیات ہی میں صحیح ہے، مثلیات سے مراد بقول مولانا بدر عالم مکیلات، موزونات اور معدودات ہیں، مزروعات میں مثلا استقراض جائز نہیں کیونکہ بعینہ اسی مقدار میں قرض لی گئی شئی کو لوٹانا مشکل ہے (تو جانوروں کا باہم تقارض اس وجہ سے ان کے ہاں ناجائز ہے کہ لئے گئے جانور کا عینِ مثلی ڈھونڈھ کر واپس کرنا دشوار ہوگا) کہتے ہیں کہ اسی سے ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک روٹیوں میں قرض لینا، دینا خواہ عدداً ہو یا وزناً، صحیح نہیں، محمد کے نزدیک ان میں عدداً جائز ہے۔ استقراض الحیوان بالحیوان کی نسبت حاشیہ فیض میں لکھتے ہیں کہ استذکار میں ہے کہ مانعین میں ابن مسعود، حذیفہ، عبدالرحمٰن بن سمرہ، ثوری اور ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب ہیں ان کے نزدیک حدیثِ ابی ہریرہ ہذا منسوخ ہے۔ علامہ انور مزید لکھتے ہیں کہ حدیثِ باب کا وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ استقراض نہ تھا بلکہ آنحضرت نے ادھار پر ایک جانور خریدا تھا تو ادائیگی کا وقت ہونے پر اس قیمت سے ایک اونٹ خرید کر دیا تو شکلاً یہ استقراض الحیوان بالحیوان بنا جبکہ حقیقۃً بیع مؤجل ہے، راوی وہ کچھ بیان کیا جو ظاہر تھا درمیان کی بیع کا ذکر حذف کر دیا، رواۃ کو چونکہ فقہاء کی انظار و ابحاث سے غرض نہیں ہوتی لہذا وہ اپنے مشاہدہ کے مطابق نقل کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ہمیں اس تاویل پر آنجناب کی (بیع الحیوان بالحیوان نسیئۃ) سے نہی نے مجبور کیا ہے، یہ اگرچہ بیع میں ہے مگر استقراض اسی کے محل میں ہے کہ اتحادِ علت ہے کیونکہ استقراض میں بھی (وجوب فی الذمۃ) ہے جیسا کہ بیع نسیئہ میں، کہتے ہیں کہ میں اپنی طرف سے کہتا ہوں کہ حیوانات کی باہمی استقراض عدم منازعت اور مناقشت کی شرط پر صحیح ہے، میرا موقف ہے کہ بہت سارے معاملات ہیں جن میں لوگوں کا باہمی مروت واغماض کی بنیاد پر تعامل ہوتا رہتا ہے جو جائز قرار پائیں گیلیکن اگر انہیں مجاز حکام کے پاس بطور مقدمہ لے جایا جائے تو وہ ناجائز قرار پائیں گے لہذا استقراض بھی میرے نزدیک جائز ہے بشرطِ کہ بغیر کسی تنازع کے طے پا جائے، عقود دراصل دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو فی نفسہ معصیت ہیں، یہ کسی بھی صورت جائز نہیں دوسری قسم ان معاملات کی ہے جو فی نفسہ معصیت نہیں صرف اس وجہ سے انہیں ناجائز قرار دیا جاتا ہے کہ تنازعات جنم لیتے ہیں، اگر کوئی تنازع نہیں اٹھتا تو جائز ہیں تو استقراض کا معاملہ بھی ایسا ہے کہ شارع نے صراحۃً اس سے نہی فرمائی، قیاس جلی بھی نہی کا حکم لگاتا ہے۔ ہماری مذکورہ تقریر سے متبین ہوتا ہے کہ نہی کی علت تنازع ہے لہذا اگر علت کا انتفاء ہو تو لامحالہ جواز ثابت ہوگا، ہمارے موقف کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ حنفیہ کے ہاں اجارہ فاسدہ اور مضاربہ فاسدہ میں اجرت طیب ہے اگرچہ عقد فاسد ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ کسی شئی کے باطل یا فاسد ہونے سے یہ لازم نہیں کہ وہ معصیت بھی ہو اگر وہ فی نفسہ معصیت نہیں تو جواز کا حکم لگایا جائے گا۔ تو استقراض الحیوان بالحیوان کی مذکورہ صورت بھی جائز ہے لیکن اگر کسی جھگڑے کی صورت میں معاملہ قاضی کے پاس لے جایا جائے تو وہ عدم جواز کا فیصلہ دے گا۔

باب الوكالةِ في قَضاءِ الدُّيونِ

(قرضوں کی ادائیگی کے لئے کسی کو اپنا وکیل مقرر کر لینا)

ابن منیر لکھتے ہیں اس ترجمہ کی فقہ یہ ہے کہ کوئی متوہم یہ خیال کر سکتا ہے کہ قرض کی ادائیگی چونکہ (وقت ہو جانے پر) فوراً لازم ہے لہذا اس ضمن میں وکالت ممتنع ہے تا کہ تاخیر نہ ہو تو یہ بیان کیا کہ جائز ہے اور یہ مطل شمار نہ ہوگا

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا شعبة عن سلمة بن كهيل سمعت أبا سلمة بن عبدالرحمن عن أبي هريرة رضى الله عنه أنَّ رجلا أتَى النبيَّ ﷺ يَتقاضاه فأغلَظَ فهَمَّ به أصحابُه فقال رسولُ اللهِ ﷺ دَعُوه فإنَّ لِصاحبِ الحَقِّ مَقالًا ثم قال أعطُوه سِنًّا مِثلَ سِنِه قالوا يا رسول الله إلا أمثَلَ مِن سِنِه فقال أعطُوه فإنَّ مِن خيرِ كم أحسنُكم قَضاءً

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کے پاس ایک شخص (اپنے اونٹ کا) تقاضا کرنے آیا اور اس نے آپ سے سخت کلامی کی تو آپ کے اصحاب نے اس کو مارنے کا ارادہ کیا مگر رسول اللہ نے فرمایا اسے چھوڑ دو کیونکہ حق (یہاں قرض مراد ہے) دار کو اس قسم کی گفتگو کا حق ہے اس کے بعد آپ نے فرمایا اسے اسی عمر کا اونٹ دیدو جس عمر کا اس کا تھا لوگوں نے کہا یا رسول اللہ اس سے عمدہ عمر کے اونٹ کے سوا اور کوئی اونٹ موجود نہیں، آپ نے فرمایا وہی دیدو پس بیشک تم میں اچھا شخص وہ ہے جو ادائے حق اچھے طور پر کرے۔

باب إذاوَهبَ شيئًا لِوكيلٍ أو شَفيعِ قومٍ جازَ

(کسی قوم کے وکیل یا شفیع۔سفارشی۔کو تحفہ دینا جائز ہے)

لقولِ النبيﷺ لِوفدِ هوازنَ حين سألوه المغانمَ فقال النبيﷺ نَصيبي لَكُم

وکیل پر تنوین پڑھنا اور درج ذیل شعر کے اسلوب پر عدم تنوین، دونوں طرح صحیح ہے۔ (بين ذراعی و جبهة الأسد)۔ (یعنی ذراعی کا لفظ اصلا الأسد کی طرف مضاف تھا، اصل عبارت یوں تھی۔بين ذراعي الأسد وجبهته، دونوں مضاف کو اکٹھا کر دیا، معاصر عزلی میں یہ اسلوب کثیر الاستعمال ہے) اسماعیلی کے ہاں (لوكيل قوم أو شفيع قوم) ہے۔

(لقول النبيﷺ الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے ابن اسحاق نے مغازی میں عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت کیا ہے، بخاری کی کتاب الخمس میں بھی آئے گی۔ علامہ انور لکھتے ہیں اگر بخاری کا مقصد (هبة المشاع) کے جواز کا اثبات ہے تو یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ان کا استدلال ھوازن کے قیدیوں کے لوٹا دینے پر ہے مگر ان کا معاملہ واضح نہیں کہ آزاد کیا یا رد کیا یا ہبہ کیا (اعتاق یا رد بھی اگر کیا تو اس کی حیثیت ہوازن کے لئے ہبہ کی سی ہے) کہتے ہیں کہ رواۃ کے الفاظ پر کوئی فیصلہ کرنا ظلم ہے کیونکہ یہ انظار و تخاریج

ہیں اور اس امر کی صراحت کی ہے (کس نے صراحت کی ہے؟) کہ راوی فقہ نہیں جانتے تھے (درحقیقت یہ خطرناک رجحان ہے شاید اس کی خطرناکی کا احساس نہیں کیا گیا، اس پر تو کسی حدیث پر بھی بنائے استدلال قائم نہیں کی جاسکتی کہ یہ راوی کی تخریج ونظر ہے۔ آخر یہ راوی کون تھے، عربی کے جملہ اسالیبِ کلام سے واقف و عارف تھے پھر یہ کہنا کہ۔ لایعلمون الفقہ، فقہ نہیں جانتے تھے۔ ظلم ہے، کیا حدیثِ باب کے رواۃ لیث جو امامِ مصر ہیں، عُقیل، زہری، عروہ اور مروان و مسور فقہ نہیں جانتے تھے؟)

حدثنا سعيد بن عفير قال حدثني الليث قال حدثني عقيل عن ابن شهاب قال وزعم عروة أن مروان بن الحكم والمسورَ بنَ مخرمة أخبراه أن رسولَ اللهﷺ قامَ حِين جاءَه وفدُ هوازنَ مُسلمِين فسألوه أن يَرُدَّ إليهم أموالَهم و سَبْيَهم فقال لَهم رسولُ اللهﷺ أحَبُّ الحديثِ إلَيَّ أصدَقُه فاختَارُوا إحدَى الطَّائِفَتينِ إمَّا السبيَ وإمَّا المالَ فقد كنتُ استأنَيتُ بِهِمْ وقد كان رسولُ اللهﷺ انتظَرهم بِضعَ عشرةَ لَيلةً حِينَ قَفَلَ مِن الطائفِ فلَمَّا تَبيَّنَ لَهم أنَّ رسولَ اللهﷺ غيرُ رادٍّ إليهم إلا إحدَى الطائفتين قالوا نَختارُ سَبْيَنا فقام رسولُ اللهﷺ في المسلمين فأثنىٰ علَى الله بما هو أهلُه ثم قال أما بعدُ فإنَّ إخوانَكم هؤلاءِ قد جاؤُونا تائِبينَ و إني رأيتُ أن أرُدَّ إليهم سَبْيَهم فمَن أحَبَّ مِنكم أنْ يُطَيِّبَ بِذٰلك فَلْيَفعَلْ ومَن أحَبَّ أن يكونَ علىٰ حَظِّه حتىٰ نُعطِيَه إيَّاهُ أوَّلَ ما يُفِيءُ الله علينا فَلْيفعلْ فقال الناسُ قد طَيَّبْنا ذلك لِرسولِ اللهﷺ فقال رسولُ اللهﷺ إنَّا لا نَدرِي مَن أذِنَ مِنكم في ذٰلك مِمَّنْ لم يَأذَنْ فَارْجعوا حتىٰ يَرفَعُوا إلينا عُرَفاؤُكم أمرَكم فرجعَ الناسُ فكَلَّمَهم عرفاؤُهم ثم رَجَعُوا إلىٰ رسولِ اللهﷺ فأخبَرُوه أنَّهم قد طَيَّبُوا و أذِنُوا

مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس قبیلہ ہوازن کے لوگ مسلمان ہوکر آئے اور آپ سے درخواست کی کہ ان کے مال اور ان کے قیدی انہیں واپس کر دیں تو رسول اللہ نے فرمایا کہ مجھے وہ بات پسند ہے جو سچی ہو پس تم لوگ ایک بات اختیار کرلو یا قیدیوں کو واپس لے لو یا مال کو اور میں نے تو (تمہارے انتظار میں) مالِ غنیمت کی تقسیم دیر سے کی {اور بے شک رسول اللہ ﷺ نے دس روز سے بھی کچھ زیادہ دن ان کا انتظار کیا جب کہ آپ طائف سے لوٹے تھے} پس جب انہیں معلوم ہوگیا کہ رسول اللہ انہیں صرف ایک ہی چیز واپس دیں گے تو کہنے لگے ہم اپنے قیدیوں کو واپس لیتے ہیں پس رسول اللہ خطبہ کیلئے کھڑے ہوئے اور اللہ تعالیٰ کی اسکی شان کے مطابق تعریف کی پھر فرمایا اما بعد! تمہارے یہ بھائی ہمارے پاس توبہ کر کے آئے ہیں اور میں یہ مناسب سمجھتا ہوں کہ ان کے قیدی انہیں واپس دیدوں لہٰذا جو شخص تم میں سے تبرعاً ایسا کرے وہ دیدے اور جو شخص تم میں سے چاہے اپنے حصہ پر قائم رہے حتی کہ ہم آئندہ آنے والی پہلی غنیمت سے اسے اس کا معاوضہ دیدیں تو وہ اس شرط پر دیدے۔ لوگوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! ہم بلا معاوضہ اس کو منظور کرتے ہیں تو آپ نے فرمایا میں نہیں جانتا تم میں سے کس نے خوشی سے منظور کیا اور کس نے کراہ،

لہٰذا تم لوگ لوٹ جاؤ اور تمہارے سردار تمہارا پیغام میرے پاس لائیں پس سب لوگ واپس ہو گئے اور ان سے ان کے سرداروں نے گفتگو کی اس کے بعد وہ رسول اللہ کے پاس آئے اور آپ سے بیان کیا کہ وہ لوگ بہ خوشی منظور کرتے ہیں۔

اس حدیث پر مفصل بحث کتاب المغازی کے باب (غزوة حنين) میں آئیگی، شاہد ترجمہ اس کا یہ جملہ ہے (وإني قد رأيت أن أر دإليهم سبيهم) ابن بطال کہتے ہیں یہ وفد، قبیلہ ہوازن کے رسل (سفير) تھے اور ان کی حیثیت وکلاء وشفعاء کی تھی تو آنجناب نے ان کی شفاعت قبول فرمائی اور ان کے اور باقی قبیلہ کے قیدی انہیں لوٹا دیئے۔ خطابی لکھتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وکیل اپنے موکل کی طرف سے اقرار (یعنی تصفیہ) کرسکتا ہے اور اسکا یہ اقرار مقبول ہوگا، ابو یوسف بھی یہی کہتے ہیں ابو حنیفہ اور محمد نے اسے حاکم کے ساتھ مقید کیا ہے جبکہ مالک، شافعی اور ابن ابی لیلی کے نزدیک وکیل کا اقرار علی الموکل صحیح نہیں۔ یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ قرض اجل مجہول تک ہوسکتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا تھا (حتى نعطيه إيا ه من أول مايفيء الله علينا) باقی بحث اس کے باب میں آئے گی۔

ابن منیر لکھتے ہیں آنجناب کا اہل وفد سے جو کہ شفعاء کی حیثیت سے آئے تھے، کہنا کہ (نصيبي لكم) سے یہ وہم ہوسکتا ہے کہ یہ ہبہ وسائط (یعنی جو لوگ واسطہ بنے) کے لئے تھا، لیکن ایسا نہیں بلکہ (لکم) سے مراد وہ اور وہ سب اہل قبیلہ ہیں جن کے لئے وہ گفتگو کرنے آئے تھے یہ بھی کہ جس نے کسی کو ہبہ کرنے کی سفارش کی، مشفوع نے اس کی سفارش قبول کرتے ہوئے کہا (قدو هبتك) (میں نے تجھے ہبہ کر دیا) تو یہ ہبہ مشفوع لہ کے لئے ہی ہوگا اسی پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ اگر کسی کے وکیل نے اپنے موکل کے لئے کوئی شئ خریدی پھر اس نے دعوی کیا کہ اس کی نیت میں تھا کہ یہ اپنے لئے خرید رہا ہوں تو اس کا یہ دعوی قبول نہ کیا جائے گا اور وہ مبیع موکل کی ہی شمار ہوگی۔ بقول ابن حجر انہوں نے یہ بات اپنے مذہب کے مطابق کہی ہے، اس مسئلہ میں مشہور اختلاف ہے۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے (الجہاد) اور نسائی نے (السیر) میں نقل کیا ہے۔

باب إذا وَكَّلَ رجلٌ رجلاً أنْ يُعطِيَ شيئًا ولم يُبَيِّنْ كَم يُعطى فأعطىٰ علىٰ ما تعارَفَه الناسُ

(کسی نے اپنے وکیل کو یہ حکم تو دیا کہ کسی کو اس کے مال میں سے دے لیکن مقدار نہ بتلائی)

وکیل نے اپنی صوابدید سے عرف عام کے مطابق عطا کر دیا، تو یہ جائز ہے۔ اس کے تحت حضرت جابر کی بیع جمل والی روایت، جو قبل ازیں بھی ذکر ہو چکی ہے لائے ہیں اس کی مفصل شرح کتاب الشرط میں آئے گی یہاں محلِ ترجمہ (يا بلال اقضه وزده فأعطاه أربعة الخ) ہے کیونکہ آنجناب نے طے شدہ قیمت سے کتنا زیادہ دیں، اس کی مقدار متعین نہ فرمائی تھی، انہوں نے عرف کا خیال رکھتے ہوئے ایک قیراط زیادہ دیا۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ اس قسم کی مثالیں باب مروت سے ہیں اس قسم کے معاملات میں عدم تنازع شرط ہے، آدابِ معاشرت اور عرف کے تحت ان کا تصفیہ ہوتا ہے۔

حدثنا المكي بن ابراهيم حدثنا ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح و غيره يزيد

بعضُهم علی بعضٍ ولم يُبَلِّغه كُلَّه رجلٌ واحدٌ مِنهم عن جابر بن عبدالله رضى الله عنهما قال كنتُ مع النبیﷺ فی سفرٍ فكنتُ علیٰ جَملٍ ثَفالٍ إنما هو فی آخرِ القومِ فمَرَّ بی النبیُّﷺ فقال مَن هذا؟ قلتُ جابرُ بنُ عبدالله قال مالَكَ؟ قلتُ إنی علیٰ جملٍ ثفالٍ قال أمَعَك قَضِيبٌ؟ قلتُ نعم قال أعْطِنِيه فأعطَيْتُه فضَرَبَه فزَجرَه فكانَ مِن ذٰلك المَكانِ مِن أوّلِ القومِ قال بِعْنِيه فقلتُ بَل هُو لَكَ يا رسول الله قال بَل بِعْنِيه قد أخذتُه بأربعةِ دَنانيرَ ولَكَ ظَهرُه إلَی المدينةِ فلَمَّا دَنَونا مِن المدينة أخذتُ أرتَحِلُ قال أين تُرِيدُ؟ قلتُ تَزَوَّجتُ امرأةً قد خَلا مِنها قال فهَلَّا جاريةً تُلاعِبُها وتُلاعِبُك؟ قلتُ إنَّ أبی تُوُفِّیَ و ترك بَناتٍ و أردتُ أن أنكِحَ امرأةً قد جَرَّبَتْ خَلا مِنها قال فذلك، فلَمَّا قَدِمْنا المدينةَ قال يا بلالُ اقْضِه وزِدْهُ فأعْطَاه أربعةَ دنانيرَ وزَادَه قِيراطاً قال جابرٌ لا تُفارِقُنی زِيادةُ رسولِ اللهﷺ فلَمْ يَكُنِ القيراطُ يُفارِقُ جِرابَ جابرِ بنِ عبدِالله (البیوع میں گزر چکی ہے)

(يزيد بعضهم الخ) مفہوم یہ کہ پوری حدیث اس کے رواۃ میں سے کسی ایک کے پاس نہیں پھر بعض کے پاس اس کا وہ حصہ ہے جو دوسرے کے پاس نہیں۔ بعض نسخوں میں یہ عبارت ہے (لم يبلغه كلهم رجل واحد منهم) ابن تین نے اسی کے مطابق شرح کی ہے ،ان کا خیال ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ان بعض اور حضرت جابر کے مابین بھی واسطہ ہے مستخرج ابی نعیم میں یہ عبارت ہے (لم يبلغه كله إلا رجل واحد عن جابر) حمیدی کے ہاں بھی یہی ہے دمیاطی کے نسخہ میں ان کے قلم سے (لم يبلغه) لام کی تشدید کے ساتھ ہے۔ کرمانی لکھتے ہیں۔ (يزيد بعضهم) میں ضمیر الغیر کی طرف راجع ہے جبکہ (لم يبلغه) میں ضمیر حدیث یا، رسول اللہ کی طرف راجع ہے اور (رجل) کل سے بدل ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں (لم يبلغه) کی ضمیر کا مرجع قطعا حدیث ہے، مفہوم یہ ہے کہ ابن جریج نے اس حدیث کو عطاء اور غیر عطاء سے روایت کیا ہے، اور وہ سب اسے حضرت جابر سے روایت کرتے ہیں لیکن پوری روایت کسی ایک سے نہیں بلکہ کسی سے ایک حصہ، کسی سے دوسرا حصہ نقل کیا ہے (لم يبلغه كلّه رجل)۔ (یعنی پوری حدیث کسی ایک نے بیان نہیں کی یعنی طوالت بیان سے احتراز کرتے ہوئے یہ وضاحت نہیں کی کہ کس راوی سے کون سا حصہ اخذ کیا ہے، کیفیت تحدیث کی طرف اشارہ کر دیا) زہری نے بھی حدیث افک میں یہی بات کہی تھی (وكل حدثنی طائفة من حديثها لكنه زاد عليه) کرمانی نے جو اس عبارت میں تعجرف (یعنی پیچیدگی) کا دعوی کیا ہے، وہ بے جا ہے کوئی تعجرف نہیں بلکہ مفہوم بالکل واضح ہے۔ ابن حجر نے (جو کرمانی کو شرح بخاری کا اہل نہیں سمجھتے متعدد مقامات پر انکا ذکر بصورت استہزاء کیا ہے)۔ لکھتے ہیں، یہ شارح ہے یا جارح ہے؟ بقول ابن حجر غیر عطاء میں سے جنھوں نے ابن جریج سے اسے اخذ کیا ہے، ابو الزبیر کا نام معلوم کر سکا ہوں (الحج) میں بھی اس کا بعض حصہ ذکر ہوا ہے۔

علامہ انور لکھتے ہیں کہ شارحین کے مطابق یہاں (بل) کا لفظ مقدر ہے (أی لم يبلغه كلهم بل رجل واحد

منہم) (ابن حجر بل کا لفظ مقدر نہیں قرار دیتے البتہ قسطلانی کی یہی رائے ہے۔ اور جیسا کہ بقول ابن حجر ذکر ہوا، ابونعیم نے بھی المستخرج میں علامہ انور کا ذکر کردہ معنی کہ اس حدیث کا کاملاً بیان سوائے ایک راوی کے کسی اور نے نہیں کیا۔ پھر یہ کسی نے ذکر نہیں کیا کہ اگر مفہوم یہی ہے تو پھر وہ ایک راوی کون ہے؟) علامہ انور کہتے ہیں کہ کتب نحو میں حرف عطف کا مقدر ماننا موجود نہیں تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ (کلہم) پر وقف کیا جائے پھر (رجل واحد) سے نیا جملہ شروع کیا جائے اس سے حرف (بل) کا معنی سمجھا جائے گا۔ حدیث میں موجود ایک جملہ (وللك ظهره إلى المدينة) کے تحت لکھتے ہیں یہ علی طریق الاشتراط نہ تھا بلکہ آنجناب کی طرف سے عاریۃً تھا اگرچہ امام بخاری اس سے اشتراط فی البیع کے جواز پر استدلال کرتے ہیں، حدیث کے بعض الفاظ اس طرف ایماء بھی کرتے ہیں (إن أبي قد توفي)ؓ کے تحت لکھتے ہیں ان کے والد شہید ہوئے تھے (احد میں) شہادت پر وفات کا لفظ استعمال ہوسکتا ہے۔ (وقد زاده قیر اطا) کے تحت کہتے ہیں اس میں تصریح ہے کہ مقررہ قیمت علیحدہ دی اور ایک قیراط زائد الگ دیا پھر قیراط سے مراد کوئی مخصوص سکہ نہیں (قیراط نام سے کوئی سکہ اس زمانہ میں نہ تھا) بلکہ اس سے مراد چاندی میں سے بقدر قیراط۔ انتھی۔

(علی جمل ثغال) ثاء پر زبر ہے یعنی سست رفتار اونٹ اسے ثفیل بھی کہا جاتا ہے۔ ثاء کی زیر کے ساتھ آٹا پیسنے کی چکی کے نیچے بچھونے کو کہتے ہیں جس پر آٹا گرتا ہے۔ (قراب جابر) سے مراد بقول ابن التین ان کی تلوار کی نیام ہے، اکثر کی روایت میں (قراب) کی بجائے (جراب) ہے۔ مسلم کی روایت کے آخر میں ہے اسے حرہ کے دن اہل شام نے لوٹ لیا تھا۔ ابن بطال کہتے ہیں اگر حضرت بلال ایک پورا دینار زائد دے دیتے تو آنجناب کے قول کے منافی نہ ہوتا کیونکہ مطلقا (وزده) فرمایا تھا مگر ایسا کرنا عرف عام کے خلاف ہوتا تو اس سے عرف پر اعتماد اور اس کے اعتبار پر استدلال ہوا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں یہ احتمال بھی ہے کہ زائد دینے کی یہ مقدار آنحضور کی اجازت سے ہو (اگرچہ روایات میں یہ مذکور نہیں)۔

(قد خلا منہا) بقول قسطلانی یعنی جس کی جوانی کا ایک حصہ گزر چکا ہو یا مراد یہ کہ بیوہ ہو (تاکہ ان کی نو بہنوں کی بہتر طور پر نگہداشت کر سکے)۔ اسے مسلم نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

باب وكالةِ المرأةِ الإمامَ في النِّكاحِ

(یعنی کسی خاتون کا امامِ وقت کو نکاح میں اپنا وکیل بنالینا)

اس کے تحت اس خاتون کے قصہ پر مشتمل حدیث نقل کی ہے جس نے اپنا آپ ہبہ کر دیا تھا (کہ خود آنجناب ان سے شادی کرلیں یا کسی اور کی کرادیں) اس پر مفصل بحث کتاب النکاح میں ہوگی۔ داؤدی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث میں یہ مذکور نہیں کہ آپ نے اس سلسلہ میں اس سے اجازت لی یا اس نے آپ کو اپنا وکیل بنایا آپ نے اس کی شادی اس آدمی سے اس آیت کے مصداق کے طور پر کی (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) امام بخاری نے دراصل استنباطِ مذکور خاتون کے اس جملہ سے کیا ہے (قدوهبت نفسي لك) گویا اس نے اپنا معاملہ آپ کو سونپ دیا پھر جب مذکورہ شخص نے اس کی موجودی میں کہا کہ اگر آپ شادی نہیں کرنا چاہتے تو میری ان سے کرادیجئے تو خاتون صحابیہ نے انکار نہ کیا تو گویا اس نے آنجناب کے حوالے یہ معاملہ کر دیا تھے۔

کثر روایات میں (من نفسی) کا من موجود نہیں ہے بعض نحاۃ کی رائے کے مطابق یہ زائدہ ہے، ابتدائیہ ہونا بھی محتمل ہے مثلاً (طیبة) کا لفظ محذوف مانا جاسکتا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبي حازم عن سهل بن سعد قال جاء تِ امرأةٌ إلى رسولِ اللهﷺ فقالت يا رسولَ الله إني قد وَهبتُ لَكَ مِن نفسي فقال رجلٌ زَوِّجنيها قال قد زوّجناكها بما معك مِن القرآن

سہل بن سعد کہتے ہیں ایک عورت نبی پاکﷺ کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ میں اپنی جان آپ کے حوالے کرتی ہوں ایک آدمی نے کہا یا رسولﷺ میری اس کے ساتھ شادی کر دیجئے آپ نے فرمایا ٹھیک ہے اور حق مہر یہ کہ تمہارے پاس جو قرآن ہے وہ اسے بھی سکھ دو۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے (النکاح) جبکہ ابن ماجہ نے (النكاح اور فضائل القرآن) میں نقل کیا ہے۔ علامہ انور یہاں لکھتے ہیں (وھبت الخ) سے توکیل ثابت نہیں ہوتی اس کے اثبات کے لئے یہ دلالت کافی نہیں یہ نہ کہا جائے کہ وکالت حکماً متحقق ہے کیونکہ توکیل کے تحقق کے لئے ضروری ہے کہ (من لفظه) ہو یا ولایتِ شرعیہ کے ساتھ اس کا تحقق ہو۔

باب إذا وَكَّلَ رجلاً فترَكَ الوكيلُ شيئًا فأجازَه المُوَكِّلُ فهُوَ جائزٌ وإنْ أقرَضَه إلىٰ أجَلٍ مُسَمًّى جارَ

(اگر کسی نے کوئی وکیل مقرر کیا، اس نے کسی شئ کو ترک کیا اور موکل نے اس میں کوئی حرج نہ خیال کیا، تو یہ جائز ہے۔ اور اگر کسی مقرر وقت تک قرض دیا تو بھی جائز ہے)

مہلب کہتے ہیں مفہوم یہ ہوا کہ اگر موکل اپنے وکیل کا اس کی اجازت کے بغیر کیا گیا تصرف صحیح نہ قرار دے تو وکیل کا یہ تصرف جائز نہ ہوگا۔ کہتے ہیں کہ ترجمہ کا دوسرا جزو بھی موکل کی اجازت کے ساتھ مشروط ہے۔ اجل مسمی سے (حدیث میں) مراد شبِ عید ہے کیونکہ یہ طعام جیسا کہ ذکر ہوا زکاتِ رمضان کا تھا (یعنی فطرانہ) اور اسے تقسیم کرنے کا وقت چاند رات تھی۔ علامہ انور لکھتے ہیں ترجمہ میں مذکور (فأجازه الموكل) سے مراد اجازتِ لاحقہ ہے۔ حدیث میں مذکور شیطان کی بابت لکھتے ہیں کہ عینی نے حاکم اور ابن حبان کی ابی بن کعب سے روایت کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ جن تھا۔ گویا جن پر بھی شیطان کے لفظ کا اطلاق ہوسکتا ہے، قرآن میں بھی یہ ثابت ہے (كان من الجن ففسق الخ سورت کہف میں ہے) یہ نصیبین کے جنوں میں سے تھا اس واقعہ سے متعلقہ احادیث کا تخراج قاضی بدرالدین محمد الشبلی نے اپنی کتاب (آكام المرجان في أحكام الجان) میں کیا ہے۔

وقال عثمان بن الهيثم أبو عمرو حدثنا عوف عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال وَكَّلَني رسولُ اللهﷺ بحفظِ زكاة رمضانَ فأتاني آتٍ فجعلَ

يَحثُو مِن الطَّعامِ فأخذتُه وقُلتُ والله لأ رفعَنَّكَ إلىٰ رسولِ اللهِﷺ قال إني مُحتاجٌ و عليَّ عِيالٌ ولِي حاجةٌ شديدةٌ قال فخَلَّيتُ عنه فأصبحتُ فقال النبيُﷺ يا أبا هريرة ما فعلَ أسيرُك البارحةَ؟ قال قلتُ يا رسول الله شَكا حاجةً شديدةً و عِيالا فرَحِمتُه فخَلَّيتُ سبيلَه قال أمَا إنه قد كَذَبَك وسيَعود فعرفتُ أنه سيعود لِقولِ رسولِ اللهِﷺ إنه سيعود فرَصَدتُه فجعلَ يَحثُو مِن الطَّعامِ فأخذتُه فقلتُ لأرفعنَّك إلى رسول اللهﷺ قال دَعْنِي فإني محتاجٌ و عليَّ عيالٌ لا أعودُ فرَحمتُه فخلَّيتُ سبيلَه فأصبحتُ فقال لي رسولُ اللهﷺ يا أبا هريرة ما فعلَ أسيرُك؟ قلت يا رسول الله شَكا حاجة شديدة و عيالا فرحمته فخليت سبيله قال أما إنه قد كذبك وسيعود فرصدتُه الثالثةَ فجعل يحثو من الطعام فأخذتُه فقلت لأرفعنَّك إلى رسول اللهﷺ وهذا آخِرُ ثلاثِ مَرَّاتٍ إنك تَزعُمُ لا تَعودُ ثم تعود قال دَعْني أعَلِّمك كلماتٍ يَنفَعُكَ اللهُ بِها قلتُ ما هُنَّ؟ قال إذا أوَيتَ إلىٰ فِراشِك فاقرَأْ آيةَ الكُرسي ﴿الله لا إلهَ إلا هو الحي القيوم﴾ [البقرة:۲۵۵] حتىٰ تَختِمَ الآيةَ فإنك لَن يَزالَ عليك مِنَ اللهِ حافِظٌ ولا يَقرَبَنَّك شيطانٌ حتىٰ تُصبِحَ فخَلَّيتُ سبيلَه فأصبحتُ فقال لِي رسولُ اللهﷺ ما فعلَ أسيرُك البارحةَ؟ قلتُ يا رسول الله زَعَمَ أنه يُعَلِّمُني كلماتٍ يَنفَعُنِي اللهُ بِها فخليتُ سبيلَه قال ما هِيَ؟ قلتُ قال لِي إذا أويتَ إلىٰ فِراشِك فاقرَأ آيةَ الكرسي مِن أولِها حتى تَختمَ الآيةَ ﴿الله لا إله إلا هو الحيُّ القَيُّوم﴾ وقال لي لن يزال عليك مِن اللهِ حافظٌ ولا يَقرَبكَ شيطانٌ حتى تُصبحَ وكانوا أحرصَ شيءٍ علَى الخير فقال النبيﷺ أما إنه قد صَدَقَك وهو كَذوبٌ تَعلَمُ مَن تُخاطِبُ مُذ ثلاثَ لَيالٍ يا أبا هريرة؟ قال لا قال ذاك شيطانٌ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے صدقہ رمضان کی حفاظت کا حکم دیا تو ایک آنے والا میرے پاس آیا اور وہ غلہ میں سے مٹھی بھر بھر کر لینے لگا میں نے اس کو پکڑ لیا اور کہا کہ واللہ میں تجھے رسول اللہ کے پاس لے چلوں گا اس نے کہا مجھے چھوڑ دو کیونکہ میں محتاج ہوں اور مجھ پر میری اولاد اور متعلقین کا (بڑا) بار ہے اور مجھے سخت ضرورت ہے ابو ہریرہ کہتے ہیں میں نے اس کو چھوڑ دیا پھر صبح ہوئی تو نبی ﷺ نے فرمایا اے ابو ہریرہ تمہارے قیدی نے آج رات کیا کیا؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اس نے سخت ضرورت بیان کی اور اہل وعیال کا ذکر کیا اس پر ترس کھا کر چھوڑ دیا آپ نے فرمایا آگاہ رہو اس نے تم سے جھوٹ بولا ہے اور وہ پھر آئے گا تو میں نے رسول اللہ کے فرمانے سے کہ وہ پھر آئے گا یقین کر لیا چنانچہ میں اس کا منتظر رہا (اور وہ پھر آیا) اور غلہ سے مٹھیاں بھرنے لگا میں نے اس کو پکڑ لیا اور کہا کہ میں تجھے ضرور رسول

اللہ کے پاس لے چلوں گا وہ کہنے لگا مجھے چھوڑ دو کیونکہ میں محتاج ہوں اور مجھ پر میرے اہل کا (بڑا) بار ہے اب میں نہ آؤں گا میں نے اس پر رحم کھایا اور اسے چھوڑ دیا جب صبح ہوئی تو رسول اللہ نے مجھ سے فرمایا اے ابو ہریرہ! تمہارے قیدی نے کیا کیا؟ میں نے عرض کیا کہ 'یا رسول اللہ! اس نے سخت ضرورت بیان کی اور اہل کا ذکر کیا لہٰذا میں نے رحم کھا کر چھوڑ دیا آپ نے فرمایا ہوشیار رہو اس نے تم سے جھوٹ بولا ہے اور وہ پھر آئے گا میں پھر سہ بارہ اس کا منتظر رہا (وہ اپنے وقت پر آیا) اور غلہ میں سے مٹھیاں بھرنے لگا میں نے اس کو پکڑ لیا اور کہا کہ اب تجھے ضرور رسول اللہ کے پاس لے چلوں گا اور یہ تیسری مرتبہ ہے کہ تو کہتا ہے میں اب نہ آؤں گا اور پھر آتا ہے'' اس نے کہا ''مجھے چھوڑ دو میں تمہیں چند کلمات سکھلاتا ہوں جن سے اللہ تمہیں فائدہ دے گا'' میں نے کہا ''وہ کیا؟'' کہنے لگا جب تم اپنے بستر پر (سونے کے لئے) جاؤ تو آیۃ الکرسی پڑھ لو ﴿اَللّٰهُ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ﴾ یہاں تک کہ آیت ختم ہو جائے پس اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک نگہبان تمہارے پاس برابر رہے گا اور صبح تک شیطان تمہارے قریب نہ آئے گا میں نے اس کو چھوڑ دیا پھر جب صبح ہوئی تو رسول اللہ نے مجھ سے فرمایا تمہارے قیدی نے گزشتہ شب کو کیا کیا؟ میں نے عرض کی یا رسول اللہ! اس نے کہا کہ میں تمہیں چند ایسے کلمات سکھلاتا ہوں کہ اللہ ان سے تم کو نفع دے گا تو میں نے اس کو چھوڑ دیا'' آپ نے فرمایا وہ کلمات کیا ہیں؟ میں نے عرض کیا اس نے مجھ سے کہا کہ جب تم اپنے بستر پر (سونے کے لئے) جاؤ تو تم آیۃ الکرسی شروع سے آخر تک پڑھ لیا کرو اور اس نے مجھ سے کہا کہ (اس کے پڑھ لینے سے) صبح تک اللہ کی طرف سے ایک نگہبان تمہارے پاس رہے گا اور شیطان تمہارے پاس نہ آئے گا {چونکہ صحابہ نیکی پر بڑے حریص تھے} تو نبی ﷺ نے فرمایا اس نے اس مرتبہ تم سے سچ کہا حالانکہ وہ بہت جھوٹا ہے۔ اے ابو ہریرہ! تم جانتے ہو کہ تین دن سے تم کس کے ساتھ باتیں کیا کرتے تھے؟ میں نے عرض کیا 'نہیں' فرمایا وہ شیطان تھا۔

امام بخاری نے یہاں صراحت بالتحدیث نہیں کی، ابن العربی کا دعوی ہے کہ یہ منقطع (یعنی معلق) ہے نسائی اور اسماعیلی نے بھی اپنے طرق کے ساتھ عثمان بن ہیثم کے حوالے سے اس کی تخریج کی ہے ابن حجر لکھتے ہیں میں نے (تعلیق التعلیق) میں اس روایت کو عبدالعزیز بن منیب، عبدالعزیز بن سلام، ابراہیم بن یعقوب جوزجانی، ہلال بن بشر اور محمد بن غالب کے حوالوں سے ذکر کیا ہے۔ اگر بخاری نے عثمان سے اس کا سماع نہیں کیا تو غالب امکان ہے کہ ہلال بن بشر سے اس کا اخذ کیا ہوگا، وہ ان کے شیوخ میں سے ہیں ان سے (جزء القراءۃ خلف الامام) میں روایت نقل کی ہے سنن نسائی میں اس کا ایک اور طریق بھی ہے جو (أبو المتوکل الناجی عن أبی هریرة) کے حوالے سے ہے۔

(وکلنی رسول الله الخ) ابومتوکل کی روایت میں ہے کہ یہ فطرانہ کی کھجوریں تھیں۔ حضرت ابو ہریرہ نے دیکھا کہ ایک جگہ میں ایسے نشان ہیں جیسے کسی نے کف کے ساتھ کھجوریں لی ہوں (فأخذته) ابومتوکل کی روایت میں ہے پہلے انہوں نے آپ کو خبر دی آپ نے فرمایا اگر تم اسے پکڑنا چاہتے ہو تو کہو (سبحان من سخرك لمحمدؐ) کہتے ہیں جونہی (رات کے وقت) میں نے یہ جملہ کہا اسے اپنے سامنے کھڑا پایا۔ (وعلی عیال) یعنی میرے ذمہ انکا نان ونفقہ ہے یا (علی) بمعنی (لی) ہے (ینفعك الله بها) ابومتوکل کی روایت میں ہے اگر تم اسے پڑھ لیا کرو تو کوئی مذکر یا مؤنث، بڑا یا چھوٹا جن تمہارے قریب نہ آئے گا (إذا أویت الخ) روایتِ ابی متوکل میں ہے ہر صبح وشام کے وقت۔ (آیة الکرسی الخ) معاذ بن جبل کی روایت میں آیتِ کرسی کے ساتھ ساتھ البقرہ کی آخری دو آیات (آمن الرسول) سے آخر تک کا بھی ذکر ہے۔ اس کے شروع میں ہے کہ آنجناب نے صدقہ کی

کھجوریں میرے حوالے ہیں میں ان میں ہر روز نقصان پاتا اس کی شکایت آنجناب سے کی آپ نے فرمایا یہ شیطان کا نام ہے اس کی تاک میں رہو تو وہ ہاتھی کی شکل میں آیا دروازے کے پاس پہنچ کر درز میں سے کسی اور شکل میں داخل ہوا اور کھجوریں اٹھانے لگا میرے پکڑنے پر کہنے لگا (أنا شيخ كبير فقير ذو عيال)۔ (یعنی میں بوڑھا فقیر عیالدار ہوں) نصیبین سے آیا ہوں ہم لوگ آپ کے اس شہر ہی میں تھے تمہارے صاحب (آنحضرت) جب آئے اور دو آیات نازل ہوئیں تو ہمیں شہر چھوڑنا پڑا میرا راستہ چھوڑ دو، تمہیں وہ دو آیتیں سکھلاتا ہوں، میں نے کہا ٹھیک ہے اس پر آیت کرسی اور آمن الرسول بتلائیں۔

(وكانوا أحرص الخ) یعنی صحابہ کرام خیر کے بہت متلاشی رہتے تھے، وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اس شیطان کو کیوں چھوڑ دیا یہ اسلوبِ التفات ہے یا ممکن ہے کسی راوی کی طرف سے ادراج ہو۔ (صدقك الخ) حدیثِ معاذ میں ہے (صدق الخبيث وهو كذوب)۔ (ذاك شيطان) فضائلِ قرآن کی روایت میں الف لام جو عہدِ ذہنی کے لئے ہے، کے ساتھ ہے۔ نسائی کی ابی بن کعب، ترمذی کی ابوایوب انصاری طبرانی کے ہاں ابواسید انصاری اور ابن ابی الدنیا کے ہاں زید بن ثابت کے حوالے سے بھی کچھ ایسے قصص ہیں مگر قصہ ابی ہریرہ سے مشابہ قصہ صرف حضرت معاذ بن جبل کا ہے۔

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ کئی دفعہ شیطان بھی کو نافع مومنین امور کا علم ہوتا ہے، حکمت کی بات کو کافر تلقی کرتا ہے لیکن خود اس سے انتفاع نہیں کر سکتا کافر بسا اوقات اہل ایمان کی بعض باتوں کی تصدیق اور ان پر ایمان رکھتا ہے مگر اس کے ساتھ وہ مومن کہلانے کا حقدار نہیں ہوتا، کذاب بھی کبھی سچ بول دیتا ہے۔ شانِ شیطان یہ ہے کہ وہ جھوٹا ہے (وهو كذرب) ان کے لئے مختلف صورتیں اختیار کرنا ممکن ہے اور انہیں دیکھ لینا (جب اللہ کی مشیت ہو) بھی ممکن ہے قرآن مجید کا یہ ارشاد (إنه يرا كم هو و قبيله من حيث لا ترونهم)۔ (کہ وہ شیطان، اور اس کے ہم جنس تمہیں دیکھتے ہیں مگر تم انہیں نہیں دیکھ سکتے) یہ ان کی اصل شکل وصورت کی عدم رؤیت پر محمول ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی شیئ کی حفاظت پر مقرر کیا جانے والا وکیل کہلا سکتا ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ جن انسانوں کے طعام میں سے کھاتے ہیں اور وہ شرطِ مذکور کے ساتھ (یعنی اپنی اصل شکل کے علاوہ کسی اور صورت میں) انسانوں کے لئے ظاہر ہو سکتے ہیں کلامِ انس بولتے ہیں، آیتِ کرسی اور خواتمِ سورت بقرہ کی فضیلت بھی آشکارا ہوئی یہ بھی ثابت ہوا کہ جس طعام پر اللہ کا نام ذکر کر دیا جائے اسے جن نہیں چھو سکتے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ بھوک سے مجبور ہو کر چوری کرنے پر ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔ یہ بھی محتمل ہے کہ قدرِ مسروق نصاب سے کم ہو۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ سچائی کے پیشِ نظر عذر قبول کر لینا چاہئے، شبِ فطر سے قبل فطرانہ اکٹھا کر لینا بھی ثابت ہوا (بلکہ کئی دن قبل کیونکہ قصہ ابی ہریرہ میں تین راتیں وہ شیطان آتا رہا ہے)۔

علامہ انور لکھتے ہیں یہاں یہ سوال پیدا نہیں ہونا چاہئے کہ آیا جنوں کے چوری کر لینے سے صدقہ فطرانہ ساقط ہو جائے گا؟ کیونکہ یہ قصہ عہدِ نبوی کا ہے اور یہ خرقِ عادت کی قبیل سے ہے، اس پر مسائل کی بناء کرنا مناسب نہیں پھر یہ بھی کہ حضرت ابو ہریرہ کو آنجناب نے بتلایا تو انہیں پتہ چلا کہ یہ جن ہے وہ تو اسے کوئی ضرور تمند آدمی سمجھتے رہے اور یہ فطرانہ کا مصرف بھی ہے، اسی لئے اس سے اغماض برتا۔ محلِ ترجمہ حدیث کا یہ جملہ ہے (فخليت سبيله) یعنی حضرت ابو ہریرہ نے اسے چھوڑ دیا اور بعد ازاں آنجناب کو اس کی بابت بتلایا تو (فأجاره)۔ (یعنی اس کی توثیق کی) بعض نے اعتراض کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ وکیل نہ تھے مگر جیسا کہ ذکر کیا گیا نگرانی پر مقرر کو بھی وکیل کہا جا سکتا ہے۔ بقول قسطلانی ترجمہ کے دوسرے جزء کی مطابقت اس میں صراحۃً موجود نہیں یعنی (إقراض إلى أجل

مسمی)(ابن حجر کے حوالے سے اس کی مطابقت بھی ذکر کی جا چکی ہے)۔

باب إذا باعَ الوكيلُ شيئاًفاسِداً فبَيعُه مَردودٌ

(یعنی وکیل کا خراب شئ کوخرید لیناتیعِ مردود ہوگا)

ابن حجر لکھتے ہیں کہ حدیثِ باب میں مردود کر دینے کی صراحت نہیں ہے البتہ اس کا اشعار (اشارہ) موجود ہے، شاید ان کا اشارہ اس کے بعض طرق میں موجود الفاظ کی طرف ہے، مسلم کی (أبونضرة عن أبي سعيد) سے روایت میں ہے کہ فرمایا (هذا الربا فرده)۔ قبل ازیں کتاب البیوع میں (باب من أراد شراء تمر بتمر خيرمنه) میں اس قسم کی بیع کا تذکرہ ہو چکا ہے۔ اس بارے ابن عبدالبر کا قول ہے کہ یہ واقعہ دو مرتبہ پیش آیا ایک میں بیع منسوخ یا رد کر دینے کا امر نہیں ہے اور یہ تحریم ربا کے علم سے قبل کا واقعہ ہے دوسرے واقعہ میں امر بالرد مذکور ہے اور یہ تحریم ربا اور اس کے علم کے بعد کا ذکر ہے۔ پہلے میں صاحبِ قصہ سواد بن غزیہ عاملِ خیبر اور دوسرے میں حضرت بلال ہیں۔ طبری کی (سعيد بن مسيب عن بلال) سے روایت میں بھی صراحۃً ردِ بیع کا ذکر ہے، اس میں ہے (انطلق فرده على صاحبه وخذ تمرك وبعه بحنطة أوشعير ثم اشتر به من هذا التم ثم جئني به) (یعنی اپنی کھجوریں واپس لیکر اسے گندم یا جو کے عوض بیچو پھر اس سے یہ کھجوریں خرید لو)۔

حدثنا اسحاق حدثنا يحيى بن صالح حدثنا معاوية هو ابن سلام عن يحيى قال سمعت عقبة بن عبدالغافر أنه سمع أبا سعيد الخدرى رضى الله عنه قال جاءَ بلالٌ إلى النبیﷺ بِتمرٍ بَرْنِيٍّ فقال له النبیﷺ مِن أينَ هذا؟ قال بلالٌ كان عِندى تمرٌ رَدِيءٌ فبِعْتُ مِنه صاعَينِ بصاعٍ لِنُطْعِمَ النبيَّﷺ فقال النبيُّﷺ عند ذٰلك أوَّهْ أوَّه عَينُ الرِّبا لا تَفعَلْ ولكن إذا أردتَ أن تَشتَرِيَ فبعِ التمرَ ببيعٍ آخر ثم اشْتَرِبه

ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ (ایک دن) بلال نبی ﷺ کے پاس کچھ برنی کھجور لائے تو آپ نے پوچھا یہ کہاں سے لائے ہو؟ کہنے لگے ہمارے پاس کچھ خراب کھجوریں تھیں میں نے ان کے دو صاع کے عوض میں یہ ایک صاع لئے ہیں تا کہ ہم نبی ﷺ کو کھلائیں آپ نے یہ سن کر فرمایا کہ "اَوَّہْ اَوَّہْ" یہ تو بالکل سود ہے ایسا نہ کیا کرو بلکہ جب تم (عمدہ کھجور) خریدنا چاہو تو (بری کھجور) فروخت کر دو پھر عمدہ کھجور خرید لو۔

ابونعیم نے جزم کے ساتھ ابن راہویہ اور جیانی نے جزم کے ساتھ ابن منصور قرار دیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مسلم نے بعینہ یہی حدیث یحیٰ بن صالح سے ہی اسحاق بن منصور سے نقل کی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس سے لازم نہیں کہ بخاری نے بھی ابن منصور سے ہی روایت اخذ کی ہو، پھر دونوں کے متن و سند میں کچھ تغایر ہے، یہاں اسحاق (أخبرنا) کے ساتھ ہی روایت کرتے ہیں (فتح الباری کے تازہ ایڈیشن میں یہاں حدثنا ہے جبکہ مدارس کی متداول صحیح بخاری میں انا ہے)، پھر سند میں دوسرا تغایر یہ ہے کہ یہاں (عن يحى قال سمعت عقبة الخ) جبکہ مسلم میں (أنبأنا يحى وهوا بن أبى كثير) ہے۔ متن میں بھی متعدد مقامات میں تغایر ہے یہ

احتمال بھی ہے کہ دونوں جگہ ابن منصور ہی مراد ہو اور (بخاری ومسلم) دونوں میں سے ایک نے روایت بالمعنی کی ہو۔ (لنطعم النبیؐ) غیرابی ذر کے نسخوں میں (لیطعم) ہے۔ (یعنی ثلاثی) مسلم کی روایت میں (لمطعم النبیؐ) ہے۔

(عین الربا الخ) مسلم کی روایت میں ایک مرتبہ ہے۔ اوہ کی واو مشدد و مفتوح ہے، توجع (یعنی تکلیف) کے وقت یہ لفظ بولا جاتا ہے واو ساکن اور ہائے مکسور کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، ابن تین کے مطابق آپ نے زجر وتوبیخ کے ابلغ ہونے کے لئے یہ لفظ استعمال کیا۔ یہ ربا الفضل کی حرمت پر نص ہے۔ یہ بھی ثابت ہوا کہ سودی سودا صحیح متصور نہ ہوگا، تفصیل ذکر ہو چکی ہے۔

اس حدیث کو مسلم اور نسائی نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

باب الوكالةِ في الوَقفِ ونفقتِه وأنْ يُطعِمَ صديقاً لَه ويأكلَ بِالمعروفِ

(یعنی وقف کردہ املاک میں وکالت، اسے خرچ کرنا اور معروف طریقہ سے خود بھی اس میں سے کچھ کھا لینا اور کسی دوست کو بھی کھلا دینا)

بقول علامہ انور وکیل سے ان کی مراد ناظرِ وقف اور اس کا متولی ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا سفيان عن عمرو قال في صدقة عمر رضي الله عنه ليس علَى الوَلِيِّ جُناحٌ أن يأكلَ ويُؤكِلَ صديقا لَه غيرَ مُتَأثِّلٍ مالًا فكان ابنُ عمر هو يَلِي صدقةَ عُمرَ يُهدِي لِناسٍ مِن أهلِ مكةَ كان يَنزِلُ عليهم

عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ صدقہ کی جو تحریر لکھوائی تھی اس میں یہ بھی تھا کہ صدقے کا متولی اس میں سے کچھ کھا سکتا ہے اور دوست کو بھی کھلا سکتا ہے لیکن مال جمع نہ کرے۔ ابن عمرؓ اپنے والد کے صدقہ کے متولی تھے وہ اس میں سے مکہ والوں کو کچھ تحفہ دے دیتے جن کے پاس ان کا قیام ہوتا تھا۔

سند میں سفیان بن عیینہ اور عمرو بن دینار ہیں۔ (قال في صدقة عمر) یعنی صدقہ عمر کے بارہ میں اپنی روایت میں کہا۔ مزی نے الأطراف میں یہی مفہوم بالجزم ذکر کیا ہے۔ (فكان ابن عمر الخ) ابن عمر (بطور نگران) اس مال میں سے اسی مذکورہ شرط کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ اپنے دوست کو بھی کھلا سکتا ہے، اھداء مذکور کرتے، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ انہیں اپنے حصہ میں سے کھلاتے ہوں۔

روایت کا یہ حصہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے اسماعیلی کی روایت میں صراحۃ (عن عمر و عن ابن عمر) درج ہے۔

کرمانی لکھتے ہیں کہ (في صدقة عمر) میں صدقۃ تنوین کے ساتھ ہے اور عمر فاعل ہیں (یعنی قال کے) گویا یہ صورت ارسال ہے (یعنی موجودہ صورت میں یہ روایت مرسل ہے) بعض روایات میں اضافت کے ساتھ بھی ہے یعنی (قال عمرو بن دينار في وقف عمر) مزید کہتے ہیں کہ بعض روایات میں (عمر کی بجائے) عمرو ہے، ابن حجر لکھتے ہیں یہ آخری بات غلط ہے صدقۃ کو تنوین کے ساتھ قرار دینا بھی صریح غلطی ہے بخاری میں اس حدیث کے تمام رواۃ نے (صدقة عمر) اضافت کے ساتھ ہی نقل کیا ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ سفیان نے عمرو بن دینار سے روایت کیا ہے کہ وہ صدقہِ عمر کی بابت بیان کرتے تھے الخ انکا اس بابت مستند ابن عمر کا صنیع ہے۔

روایت موصول متصور ہوگی اسی پر مزی نے اسی روایت کو (عن ابن عمر) کے الفاظ کے ساتھ مسند ابن عمر میں شمار کیا ہے۔
(لناس) اسماعیلی نے بیان کیا ہے کہ یہ لوگ آل عبداللہ بن خالد بن اسید بن عاص تھے۔علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ وقف کے مال سے اصدقاء پر تصدق جائز ہے، اگر واقف کی اجازت ہو۔متولی کے لوگوں کے ہدایا قبول کرنے کی بابت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وہ انہیں رشوت سمجھے تو ناجائز وگرنہ جائز ہے تو اس لحاظ سے ابن عمر کے اہل مکہ کے ہدایا قبول کر لینے میں حالانکہ وہ متولی وقف ہیں، کوئی اشکال نہیں (یہاں کچھ سہو واقع ہوا ہے۔حدیثِ باب میں یہ نہیں مذکور کہ ابن عمر کو اہل مکہ تحفے دیتے تھے بلکہ یہ ہے کہ ابن عمر اس مالِ وقف میں سے بعض اہلِ مکہ کو ہدایا دیتے تھے)۔

باب الوكالةِ في الحُدود (یعنی حدود کے اجراء ونفاذ میں کسی کو وکیل۔نمائندہ۔بنالینا)

حدثنا أبوالوليد أخبرنا الليث عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبدالله عن زيد بن خالد و أبي هريرة رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال وَاغْدُ يا أنيسُ إلى امرأةِ هذا فإن اعْتَرفَتْ فَارْجُمْها

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے حکم دیا کہ اے انیس اس خاتون کے پاس جاؤ اگر وہ زنا کا اقرار کرے تو اسے سنسار کردو۔

قصۂ عسیف کے بارہ میں یہ روایت ہے، یہاں اتنا ہی حصہ نقل کیا ہے جو محلِ ترجمہ ہے یعنی (اغدياأنيس الخ) مکمل متن کے ساتھ کتاب الحدود میں آئے گی، وہیں مفصل بحث ہوگی۔اسے بقیہ اصحابِ صحاح نے بھی نقل کیا ہے۔

حدثنا ابن سلام أخبرنا عبدالوهاب الثقفي عن أيوب عن ابن أبي مليكة عن عقبة بن الحارث قال جِيءَ بِالنعيمان أو ابن النعيمان شارِباً فأمرَ رسولُ الله ﷺ مَن كان في البيتِ أن يَضرِبُوه قال فكنتُ أنا فِيمَن ضربَه فَضَربناه بالنِّعالِ والجَرِيدِ

عقبہ بن حارث کہتے ہیں کہ نعیمان یا ابن نعیمان شراب پینے کی پاداش میں رسول اللہ ﷺ کے پاس لائے گئے تو آپ نے تمام لوگوں کو جو گھر میں موجود تھے، حکم دیا کہ ان کو ماریں عقبہ کہتے ہیں میں بھی ان لوگوں میں تھا جنہوں نے انہیں مارا اور ہم نے ان کو جوتیوں اور چھڑیوں سے مارا تھا۔

(أوابن النعيمان) روای کا شک ہے، اسماعیلی کی روایت میں ہے (جئى بنعمان أونعيمان) یعنی وہاں صرف تکبیر وتصغیر کا شک ہے، ان کی ایک روایت میں بغیر شک کے (بالنعيمان) ہے۔زبیر بن بکار کی (النسب) میں (أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه) کے طریق سے بھی بغیر شک کے نعیمان مذکور ہے اسی طرح ابن مندہ کی مروان بن قیس صحابی رسول سے روایت میں بھی نعیمان ہی ہے یہ نعیمان بن عمرو بن رفاعہ بدری صحابی ہیں، بہت مزاح کرنے والے تھے۔(شاربا) الحدود کی روایت میں ہے (وهوسكران) باقی بحث وہیں ہوگی یہاں شاہدِ ترجمہ (فأمر رسول الله ﷺ من كان الخ) ہے۔اس سے یہ بھی اخذ کیا جائے گا کہ شراب کی حد کے اجراء کے لئے شارب کا ہوش میں آنا شرط نہیں جیسے حاملہ زانیہ پر حد کے نفاذ کے لئے شرط ہے کہ وضع حمل ہوجائے۔

باب الوكالةِ في البُدْنِ و تعاهُدِها

(اونٹوں میں اور ان کی نگرانی کے لئے وکیل بنالینا)

(امام بخاری کی ایک عادت یہ بھی ہے کہ کسی مسئلہ میں احادیث میں جس قدر الفاظ ہوتے ہیں سب پر علیحدہ علیحدہ ترجمہ قائم کرتے ہیں ورنہ ان تمام مسائل و امور میں ایک ہی جامع و شامل ترجمہ لانا بھی ممکن تھا)۔

حدثنا اسماعيل بن عبدالله قال حدثني مالك عن عبدالله بن أبي بكر بن حزم عن عَمرة بنت عبدالرحمن أنها أخبرتْه قالت عائشةُ أنا فَتَلْتُ قلائدَ هَدي رسولِ اللهﷺ بيدي ثم قَلَّدَها رسولُ اللهﷺ بيدَيه ثم بَعثَ بِها مع أبي فلَم يَحرُمْ عليٰ رسولِ اللهﷺ شيءٌ أحَلَّهُ اللهُ لَه حتيٰ نُحِرَ الهديُ

کتاب الحج میں مع مباحث کے یہ روایت ذکر ہو چکی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں تعاہد پر استشہاد شاید آنجناب کے خود بنفس نفیس ان اونٹوں کو قلادے پہنانے سے لیا ہے کیونکہ بعد ازاں انہیں صدیق اکبر کے ساتھ بھیجا تو یقیناً آنجناب کی اتباع میں انہوں نے ان کی نگہبانی و خدمت میں کوئی کسر نہ چھوڑی ہوگی۔

باب إذا قالَ الرَّجلُ لِوَكيلِه ضَعْه حيثُ أراكَ اللهُ وقال الوكيلُ قد سَمِعتُ ما قُلتَ

(یعنی کسی معاملہ کو وکیل کی رائے اور صوابدید پر چھوڑ دینا)

پھر وکیل کا اپنی رائے کے مطابق امور انجام دینا، جائز ہے۔

حدثنا يحي بن يحيي قال قرأت علي مالك عن اسحاق بن عبدالله أنه سمع أنس بن مالك رضي الله عنه يقول كان أبو طلحة أكثرَ أنصاريٍّ بالمدينة مالًا وكان أحبَّ أموالِه بيرُحاءَ وكانت مُستقبلَةَ المسجدِ وكان رسولُ اللهﷺ يَدخُلُها ويَشرَبُ مِن ماءٍ فِيها طيّبٍ فلمَّا نزلَتْ ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ﴾ قام أبو طلحة إلي رسول اللهﷺ فقال يا رسول الله إن اللهَ تعاليٰ يقول في كتابه ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ﴾ وإنَّ أحبَّ أموالي إليَّ بيرحاء وإنها صدَقَةٌ لِلّٰهِ أرجُو بِرَّها وذُخرَها عند الله فضَعْها يا رسولَ الله حيثُ شِئتَ فقال بَخٍ ذٰلك

مالٌ رائِحٌ ذلك مالٌ رائحٌ قد سمعتُ ما قلتَ فيها وأرىٰ أن تَجعَلَها فی الأقربين قال أفعَلُ يا رسولَ الله فقَسَمَها أبو طلحة فی أقارِبِه وبَنی عَمِّه۔ تابعه اسماعيل عن مالك وقال رَوحٌ عن مالك رابِحٌ (گزرچکی)

اسحاق بن عبداللہ حضرت انس کے بھتیجے ہیں۔ ابوطلحہ (جو اسحاق کے دادا اور حضرت انس کے سوتیلے والد تھے) کے اپنا محبوب ترین باغ صدقہ کرنے کی بابت یہ روایت کتاب الزکاۃ میں گزرچکی ہے۔ (أفعل يارسول الله) تمام طرق میں بطور (صيغهِ أنا) مضبوط ہے مگر داوٗدی نے اسے صیغہِ امر قرار دیا ہے ابن تین تعاقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ کسی روایت میں یہ ثابت نہیں پھر سیاق بھی اس کا انکار کرتا ہے۔ (تابعه اسماعيل الخ) یہ تفسیر آل عمران میں موصولاً آئے گی۔ (وقال روح الخ) یعنی انہوں نے مالک سے روایت کرتے ہوئے بجائے (رائح) کے (رابح) نقل کیا ہے۔ باقی سند ومتن یہی ہے گویا ان کی روایت متابعۃ ہے، اسے امام احمد نے ان سے نقل کیا ہے اس بارے الزکاۃ میں بھی بحث ذکر ہوچکی ہے، بقیہ شرح کتاب الوقت میں آئے گی۔

باب وكالةِ الأمينِ فی الخِزانةِ ونحوِها (یعنی مالی معاملات وغیرہ میں وکیل بنالینا)۔

حدثنی محمد بن العلاء حدثنا أبو أسامة عن بريد بن عبدالله عن أبی بردة عن أبی موسى رضی اله عنه عن النبیﷺ قال الخازنُ الأمينُ الذی يُنفقُ ورُبما قال الذی يُعطِی ما أمِرَ به كاملاً مُوَفِّراً طَيِّباً نفسُه إلَى الذی أمِرَ به أحدُ المَتصَدِّقينِ

اس پر مبسوط بحث کتاب الزکاۃ میں گزرچکی ہے۔

خاتمہ

کتاب الوکالۃ (26) احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے چھ معلق ہیں، مکررات کی تعداد (12) ہے پانچ کے سوا باقی کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے، چھ آثارِ صحابہ وتابعین بھی ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

كتاب الحَرثِ والمُزارَعةِ

باب فَضلِ الزَّرعِ والغَرسِ إذا أُكِلَ مِنه (زراعت وباغبانی کی فضیلت)

وقولِ اللّٰهِ تعالیٰ ﴿اَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُوْنَ ءَ اَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ لَوْنَشَآءُ لَجَعَلْنٰهُ حُطَامًا﴾[الواقعة:۶۳-۶۵]

ترجمہ میں ذکر کردہ آیت کریمہ من جہتِ امتنان اباحتِ زراعت پر دال ہے جبکہ حدیث میں اس کی فضیلت مقیداً مذکور ہے جس طرف ترجمہ کا یہ جملہ (اذا أکل منه) اشارہ کرتا ہے بقول ابن منیر امام بخاری اباحت زراعت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور جو حضرت عمر سے اس ضمن میں نہی منقول ہے وہ مشروط ہے بایں طور کہ اگر اسکے سبب اہلِ اسلام جہاد اور دیگر امورِ مطلوبہ ترک کر دیں۔ اسی پر اگلے باب کی حدیثِ ابی امامہ کو محمول کیا جائے گا۔ مزارعہ بروزن مفاعلہ پر چند ابواب بعد بحث ہوگی۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ زراعت پر دنیا کا انحصار ہے اس کے بغیر نظام غیر تام ہے مگر اس کے باوجود اس کی کراہت میں متعدد احادیث ہیں جس سے ناظر کو حیرانی ہوتی ہے باب الحجامہ کا جواب یہاں نفع نہ دیگا کہ ایک حجام (سینگی لگانے والا) جماعت کے لیے کافی ہے اصل جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت کے عہد مبارک میں جہاد اہم شیٔ تھا زراعت کی مشغولیت کے سبب اس کا ترک محتمل تھا اس لیے اس کی مذمت کی۔ مولانا بدر لکھتے ہیں اسی طرف بخاری اپنے آمدہ ترجمہ (باب ما يحذر من عواقب الاشتغال الخ) میں اشارہ کرتے ہیں۔ گویا یہ حالات پر منحصر ہے اور کراہت وذم میں وارد احادیث کا خاص محمل ہے۔ علامہ مزید لکھتے ہیں باوجود زراعت کی اہمیت ولابدّیت کے اسکے کچھ منفی پہلو ہیں وہ یہ کہ مثلاً کاشتکار بہت سارے خیر کے کاموں سے محروم رہ سکتے ہیں مثلاً وعظ کی مجالس، صلحاء کی صحبت وغیرہ۔ حاصل یہ کہ اگر کوئی معاملہ خیر وشر کے مابین دائر ہو تو اس پر مطلق خیریت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حد ثنا أبوعوانة- ح- وحدثني عبدالرحمن بن المبارك حدثنا أبوعوانة عن قتادة عن أنس ابن مالك قال قال النبيُّ ﷺ ما مِنْ مُسلِمٍ يَغرِسُ غرساًأو يَزرَعُ زرعاً فيأكُلُ مِنه طيرٌ أو إنسانٌ أو بَهيمةٌ إلا كانَ لَه بِه صَدَقةٌ
وقال لنا مسلم حدثنا أبان حدثنا قتادة حدثنا أنس عن النبي ﷺ

انس بن مالک رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا جب کوئی مسلمان کوئی درخت لگاتا ہے یا کوئی چیز کاشت کرتا ہے تو اس میں سے پرندہ یا انسان یا کوئی چوپایہ کھائے تو اس کے لئے اس میں ثواب ہے۔

اسے اپنے دو شیوخ سے نقل کر رہے ہیں دونوں ابوعوانہ سے راوی ہیں سیاق میں کوئی فرق نہیں یہ باور کرانا مقصود ہے کہ دونوں سے علیحدہ علیحدہ اس کی سماعت کی ہے اسی لئے اکٹھا ذکر نہیں کیا۔

(مامن مسلم) کافر کو خارج کیا ہے کیونکہ اس سے کسی چرند پرند اور انسان و بہیمہ کے کھا لینے کو صدقہ قرار دیا ہے اور ظاہر ہے اس پر آخرت میں ثواب ملے گا اور یہ صرف مسلم کے ساتھ ہی مختص ہے البتہ کافر کی زراعت میں سے اکل و استفادہ پر وہ دنیا ہی میں مُثاب ہو گا جیسا کہ مسلم کی حدیثِ انس سے ثابت ہے۔ یہ کہنا کہ کافر سے آخرت میں تخفیفِ عذاب ہو سکتی ہے محتاجِ دلیل ہے یہ بھی ممکن ہے کہ دنیا میں اس کا بدلہ نہ ملنے کی صورت میں آخرت میں اسے تخفیف عذاب کی شکل میں فائدہ ہو۔

(أو للزرع) أو برائے تنویع ہے۔ (وقال مسلم) ابو ذر اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں (وقال لنا الخ) ہے یہ ابن ابراہیم ہیں جبکہ ابان سے مراد ابن یزید عطار ہیں بخاری ان سے صرف معرضِ استشہاد میں ہی روایت لیتے ہیں بقول ابن حجر صحیح بخاری میں ان سے موصولاً کچھ مروی صرف اسی جگہ ہے اسی طرح حماد بن سلمہ سے بھی استشہاداً ہی اخذ و روایت کرتے ہیں، الرقاق میں (وقال لنا أبو الوليد حدثنا حماد الخ) ہے استقراء سے علم ہوتا ہے کہ (قال لنا) کا صیغہ غالباً معرضِ استشہاد میں ہی استعمال کرتے ہیں کئی دفعہ موقوفات میں بھی استعمال کیا ہے۔ ابان کا سیاق اسلئے ذکر نہیں کیا کہ مقصد صرف قتادہ کی حضرت انس سے تصریح بالتحدیث ہے (چونکہ پہلی سند میں عنعنہ ہے) مسلم نے اس حدیث کی متعدد طرق کے ساتھ حضرت جابر سے بھی تخریج کی ہے اسمیں (بهيمة) کی بجائے (سبع) کا لفظ ہے۔ مسلم بن ابراہیم سے بھی بحوالہ عبد بن حمید نقل کی ہے اسمیں ہے کہ آنجناب نے ام مبشر انصاریہ کے نخلستان کو دیکھ کر پوچھا (مَن غرسَ هذا النخل، أ مسلمٌ أم كافر؟) پھر مذکورہ بات ارشاد فرمائی ان کی ایک روایت میں (أم مبشر أو أم معبد) یعنی شک کے ساتھ ہے ایک میں ام معبد بلا شک ہے ایک اور میں (امرأة زيد بن حارثة) ہے، یہ ایک ہی ہیں انکی دو کنیت تھیں کہا گیا ہے انکا نام خلیدہ تھا۔

اس حدیث سے غرس و زرع کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔ زمین کی آباد کاری پر ترغیب دلائی جا رہی ہے بعض متزہدہ کا جو اس کا انکار کرتے ہیں، رد ہوتا ہے اس ضمن میں جو احادیثِ کراہت منقول ہیں انہیں اس امر پر محمول کیا جاتا ہے کہ اگر اس وجہ سے دینی امور سے مشغول ہوتا ہو۔ ابن مسعود سے مرفوعاً ایک حدیث ہے (لا تَتَّخِذُو الضيعة فترغَبُوا في الدنيا) یعنی دنیا کا سامان جمع کرنے میں نہ پڑ جانا پھر دنیا ہی کے ہو جاؤ گے)۔ قرطبی کہتے ہیں اسکے اور حدیثِ باب کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ ان کاموں میں اس قدر اور اتنی مشغولیت و انہماک نہ ہو کہ دین کے امور چھوٹنے لگیں بقدرِ ضرورت اشتغال ہو۔ مسلم کی ایک روایت کے الفاظ (إلا كان له صدقة إلى يوم القيامة) سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب تک اس سے اکل ہوتا رہے گا اسے ثواب پہنچتا رہے گا خواہ اس کی وفات ہو جائے یا ملکیت تبدیل ہو جائے۔ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ثواب متعاطی الزرع والغرس (یعنی بذات خود زراعت و باغبانی کرنے والا) کے لئے ہے اگر چہ کسی اور کی ملکیتی زمین میں یہ کام ہو (یعنی مزارع ہو) کیونکہ اس مذکورہ باغ کی نسبت ام مبشر کی طرف ذکر کر کے پھر دریافت فرمایا کہ غارس کون ہے۔ طیبی کا کہنا ہے کہ لفظ (مسلم) کو نکرہ ذکر کیا پھر من استغراقیہ کا اضافہ کیا تا کہ ہر مسلم، حر و عبد نیز مطیع و عاصی اور مرد و عورت، سبھی کو شامل ہو اس سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ ہر مباح عمل جس سے انس و حیوانات اور چرند و پرند مستفید ہوتے ہوں، اس حکم میں داخل ہے۔ زرع کی آدمی کی طرف نسبت کرنے کا جواز بھی ثابت ہوا ایک غیر قوی حدیث میں اس سے نہی آئی ہے جسے ابن ابی حاتم نے حضرت ابو بریدہ سے مرفوعاً نکالا ہے کہ کوئی (زرعت) نہ کہے بلکہ (حرثت) کہنا چاہئے کیونکہ اللہ تعالی فرماتا ہے (ء أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون) اسکے رجال ثقات ہیں مگر ایک راوی مسلم جرمی کی بابت ابن حبان کہتے ہیں کہ کئی دفعہ خطا کر

جاتے ہیں۔عبد بن حمید نے بھی بواسطہ ابی عبد الرحمن سلمی، مگر غیر مرفوع، اسی طرح نقل کیا ہے۔افضل المکاسب پر کتاب البیوع میں بحث ہو چکی ہے۔اس حدیث کو ترمذی نے بھی (الأحکام) میں نقل کیا ہے۔

بابُ ما يُحذَرُ مِن عَواقِبِ الاشتِغالِ بِآلَةِ الزَّرعِ أو جاوَزَ الحَدَّ الذى أُمِرَبِهٖ

(کھیتی باڑی میں زیادہ مشغولیت کے نقصانات)

ابن شبویہ کے نسخہ میں (أو تجاوز الحد) ہے، حد ہر وہ امر جسے مشروع کیا گیا خواہ واجب ہو یا مندوب۔

حدثنا عبد الله بن يوسف حدثنا عبدالله بن سالم الحمصي حد ثنا محمد بن زياد الألهاني عن أبى أمامة الباهلي قال- ورأىٰ سِكَّةً وشيئاً مِن آلَةِ الحَرثِ فقال سمعتُ النبيَّ ﷺ يقول لايَدخُلُ هذا بيتَ قومٍ إلاأدخلَه اللهُ الذُلَّ قال محمد واسم أبى أمامة صُدَىُّ بن عَجلانَ

حضرت ابوامامہ باہلیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک مزرعہ اور کاشتکاری کا ایک آلہ دیکھا تو کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ یہ آلہ جس قوم کے گھر میں داخل ہوتا ہے اس میں ذلت آ جاتی ہے۔

سند میں عبد اللہ بن سالم حمصی ہیں جنکی کنیت ابو یوسف تھی ان کی اور انکے شیخ کی صحیح بخاری میں صرف یہی حدیث ہے۔شیخ بخاری جو کہ تنیسی ہیں، کے سوا تمام رواۃ شام کے شہر حمص کے ہیں۔ (إلا أدخله الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (إلا دخله الذل) ہے مستخرج ابی نعیم میں یہ الفاظ ہیں (إلا أدخلوا علىٰ أنفسهم ذلًا لا يَخرج عنهم إلىٰ يوم القيامية)۔(یعنی ذلت کے داخلہ کی نسبت خود ان کی طرف کی ہے)۔اس ذلت سے مراد وہ حقوق (ٹیکس) جنکا حکام ان سے تقاضہ کرتے ہیں۔ابتدا میں کاشتکاری کا کام اہلِ ذمہ سے لیا گیا صحابہ کرام بذات خود اسے کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے (تا کہ اسکے سبب جہاد و تبلیغِ اسلام میں کوتاہی نہ ہو) ابن تین لکھتے ہیں یہ بات آنجناب ﷺ کی اِخبار بالمغیبات میں سے ہے اسلئے کہ عام مشاہدہ کے مطابق اہلِ زراعت سب سے بڑھ کر (حکام کے) ظلم و زیادتیوں کا شکار ہیں۔اس حدیث اور سابقہ باب کی حدیث کے مابین جمع و تطبیق کی طرف خود امام بخاری نے اشارہ کر دیا ہے جو دو طرح سے ہے، ایک یہ کہ اس کراہت و مذمت کو اس صورت لاگو سمجھا جائے گا اگر اس میں مشغولیت کی وجہ سے اپنے فرائض و واجبات سے غافل ہوتا ہو۔دوم یہ کہ ضیاعِ حقوق تو نہیں ہو رہا مگر کاشتکاری میں حد سے زیادہ منہمک ہو گیا، اس وجہ سے۔بقول داؤدی یہ دراصل سرحدوں کے قریب رہنے والوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ یہ مشغولیت انہیں فروسیت سے دور کر سکتی ہے جس سے دشمنوں کو موقع مل سکتا ہے، اہلِ اسلام کی سرحدوں کا دفاع انکا اولین فریضہ ہونا چاہئے (یہ دراصل زمانہ ماضی کے حالات کے تناظر میں ہے جب باقاعدہ افواج نہ ہوتی تھیں)۔

(قال محمد الخ) یہ بخاری ہیں، مستملی کے نسخہ میں صراحت ہے اسمیں ہے (قال أبو عبد الله)۔قسطلانی نے محمد سے مراد سند کے

راوی ابن زیاد کو قرار دیا ہے۔ابو امامہ کی صحیح میں کل تین احادیث میں ایک لأ طعمہ اور ایک الجہاد میں۔ یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

باب اقتِناءِ الكلب لِلْحَرْثِ (کھیتی باڑی کے کاموں کیلئے کتا پالنا)

اقتناء بمعنی اتخاذ، قِنية سے افتعال ہے بقول ابن منیر بخاری اس سے حرث کی اباحت پر دلیل پکڑتے ہیں کیونکہ کتے پالنے کی عمومی نہی سے اس کا استثناء کیا ہے کسی منع کردہ امر سے استثناء کم از کم اس کی اباحت کی دلیل ہے۔ علامہ لکھتے ہیں اس استثناء کی صورت حال کے باوجود شاید فرشتے اس گھر میں ان کی موجودی کے باوصف داخل نہ ہوتے ہوں۔ مولانا بدر حاشیہ میں اضافہ کرتے ہیں کہ پہلے مفصلاً گزرا کہ فرشتوں کو اپنی طبیعت کے اقتضاء کے لحاظ سے بعض اشیاء سے منافرت ہے مثلاً اگر گھر میں کوئی جنبی ہے تو نہ آئیں گے حالانکہ حالتِ جنابت میں رات کو سو جانا جائز ہے اس طرح اکلِ ثوم وبصل جائز ہے مگر خود آنجناب نے تناول نہ فرمایا اور کہا (إني أناجي من لا تُناجي) میں تو اس سے سرگوشیاں کرتا ہوں جس سے تم نہیں کرتے۔ خطابی کا کہنا ہے کہ فرشتوں کا عدم دخول ان کتوں، ومعاملوں (تصویریں وغیرہ) کے ساتھ مشروط ہے جن سے منع فرمایا گیا ہے۔ بقول نووی ہر کلب اور ہر صورت کے ساتھ مختص ہے (انتہیٰ مافی فیض)۔

حدثنا معاذ بن فضالة حدثنا هشام عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسولُ الله ﷺ مَن أمسكَ كَلباً فإنَّه يَنقُصُ كُلَّ يومٍ مِن عَمَلِهِ قِيراطٌ إلا كلبَ حرثٍ أو ماشِيةٍ وقال ابن سيرين وأبوصالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ إلا كلبَ غَنَمٍ أو حرثٍ أو صَيدٍ وقال أبو حازم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ كلبَ صيدٍ أو ماشيةٍ

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا جو شخص کتا پالتا ہے تو ہر روز اس کی نیکی سے ایک قیراط کم ہوتا رہتا ہے بجز کھیتی یا مویشی کی (حفاظت) کرنے والے کتے کے۔ انہی سے ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا سوائے بکریوں یا کھیتی یا شکار کے کتے کے۔

(عن أبي سلمة الخ) مسلم میں بطریق اوزاعی ابوسلمہ سے قبل اور بعد (حدثني) ہے۔ (من أمسك كلبا) اگلی حدیث میں (اقتنى) کا لفظ ہے جو ترجمہ کے عین مطابق ہے، امسک کا معنی بھی وہی قرار پائے گا۔ (یعنی امسک کا ظاہری معنی۔ پکڑنا۔ مراد نہیں بلکہ پالنا اور مالک ہونا)۔ احمد اور مسلم کی روایتوں میں (اتخذ) ہے مسلم اور نسائی کی (زهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة) سے روایت میں صید، ماشیہ اور ارض کا ذکر ہے اور اس میں (قیر اطان) ہے۔ مسلم میں عمرو بن دینار کے طریق سے ہے کہ ابن عمر نے بیان کیا کہ نبی اکرم ﷺ نے (أمر بقتل الكلاب إلا كلب صيداً و كلب غنم)۔ ان سے کہا گیا ابو ہریرہ (أو كلب زرع) کا بھی اضافہ کرتے ہیں تو وہ بولے (إن لأبي هريرة زرعا)۔ بعض نے اسے انکے رد وانکار پر محمول کیا ہے جبکہ بعض کی رائے میں ان کے اضافے کی تثبیت مقصود ہے کہ انھوں نے اس اضافہ کو یاد رکھا کیونکہ زمیندار ہیں۔ باب کی دوسری

حدیث بھی ان کی مؤید ہے اس طرح مسلم میں عبداللہ بن مغفل کی روایت بھی، جس میں غنم اور صید کے ساتھ ساتھ زرع بھی مذکور ہے۔ (أو ساشية) او للتنویع ہے۔

(وقال ابن سیرین الخ) بقول ابن حجر تتبع طویل کے باوجود ابن سیرین کی روایت موصولا نہ مل سکی۔ ابو صالح کی روایت ابو الشیخ عبداللہ بن محمد اصبہانی نے کتاب الترغیب میں دو طریق سے موصول کی ہے جو یہ ہیں (من طریق الأعمش عن أبی هریرة) اور (سهیل بن أبی صالح عن أبیه عن أبی هریرة)۔ سہیل کے طریق میں (أو حرث) نہیں ہے۔

(وقال أبو حازم الخ) اسے بھی ابو الشیخ نے (زید بن أبی أنیسه عن عدی بن ثابت عن ابی حازم) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔

ابن عبد البر لکھتے ہیں اس حدیث سے شکار اور مواشی کیلئے کتا یا کتے پالنے کا جواز ثابت ہوا نیز کھیتی باڑی کے لئے بھی کیونکہ یہ زیادتِ حافظ ہے دیگر کی کراہت ہے قیا ساً دہ کتے بھی اس کراہت و نہی سے مستثنیٰ ہیں جن سے جلبِ منافع اور دفعِ مضار ہے (یعنی کسی بھی قسم کا فائدہ ہو سکتا ہے اور نقصان دور ہو سکتا ہے، گویا نہی کا تعلق شوقیہ کتے پالنے سے ہے جو آجکل بعض ماڈرن گھرانوں کا دستور ہے اصل مقصد اہل یورپ کی نقالی و تقلید ہے جو۔ أشربوا فی قلوبهم الكلاب ہیں)۔ ابن حجر نے (لغير حاجة) کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ابن عبد البر مزید لکھتے ہیں کہ (نقص من عمله) سے ظاہر ہوا ہے کہ کتے پالنا (شوقیہ) حرام نہیں ہے البتہ اس وجہ سے روزانہ کے ثواب واجر میں سے اتنی کٹوتی ہوگی کیونکہ جو شئ حرام ہے وہ مطلقاً حرام ہے نقصِ اجر کے ذکر یا اس کے عدم کی ضرورت نہیں، تو اس سے دلالت ہوئی کہ کتے پالنا مکروہ ہے نہ کہ حرام، کہتے ہیں میرے نزدیک اس حدیث کی توجیہہ یہ ہے کہ کتوں کے معاملہ میں جو تعبدی احکام دیئے گئے ہیں مثلاً اگر برتن میں منہ مار جائے تو سات مرتبہ دھویا جائے وغیرہ تو اگر گھر میں کتا موجود ہے تو ان امور کا خیال رکھنا اور اس سے بچنا انتہائی مشکل ہے اسی وجہ سے اسکے اجر میں سے کٹوتی کر دی جاتی ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ منصور نے محمد بن عبید سے اس حدیث کی توجیہہ وسبب کی بابت استفسار کیا تو (فلم يعرفه) اس پر منصور نے کہا اس لیے کہ وہ مہمانوں پر بھونکتا ہے اور فقیر کو خوفزدہ کرتا ہے۔ ابن حجر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عدم تحریم کا انکا یہ دعویٰ (لیس بلازم) بلکہ محتمل ہے کہ یہ عقوبت بایں طور واقع ہو کہ کتے کے ساتھ مشغولیت کیوجہ سے کئی نیکی کے امور سے محروم رہ گیا جنکا اجر مثلِ قیراط یا قیراطین ہوتا۔ اس سے دعوائے کراہت ثابت نہیں ہوتا احتمال ہے کہ کتے پالنا حرام ہی ہو اور نقص سے مراد یہ ہو کہ پالنے والے کے اعمال صالحہ کے ثواب سے قیراط یا دو قیراط بھر کمی کر دی جاتی ہے جو پالنے کے گناہ کی مقدار کے بقدر ہے بعض نے اس نقصِ اجر کا سبب فرشتوں کا عدم دخول یا گزرنے والوں کو کتوں کے سبب ایذاء کا امکان ذکر کیا ہے یا اس وجہ سے کہ بعض کتے شیطان ہوتے ہیں۔ یا یہ اس نہی کی مخالفت کی عقوبت ہے یا اس وجہ سے کہ اس کی لاعلمی میں برتنوں کو نجس کر دے پھر انہی سے وضوء وغیرہ کر لے گا اس طرح عبادت کا نقصان وحرج ہوگا اور اس کا عمل کامل نہ رہے گا لہٰذا اس کے پیش نظر اجر میں بھی کمی ہوگی کہ اس کا عمل کامل نہیں۔ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ان کی یہ بات متنازعہ ہے، رویانی نے البحر میں اس امر میں اختلاف نقل کیا ہے کہ عمل ماضی یا مستقبل کا اجر منتقص کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟۔

سالم کی روایت میں جو دو قیراط کا ذکر ہے اس بارے کہا گیا ہے کہ ایک قیراط دن کے عمل سے اور ایک قیراط رات کے عمل سے کمی ہوتی ہے ایک قول ہے کہ ایک قیراط فرض اور ایک قیراط نفلی اعمال سے کمی کی جاتی ہے بعض نے کہا کہ دو قیراط نقل کرنے والوں کے پاس زیادہ حفظ ہے یا آنجناب نے اولاً ایک قیراط بعد میں دو قیراط کی بیان فرمائی ہر ایک نے وہ نقل کیا جو اس نے سنا۔ ایک قول ہے

کہ اس کا تعلق قلت اور کثرتِ اخلاص سے ہے۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ ان قیراط سے مراد وہی ہیں جن کا ذکر نماز جنازہ میں حاضر ہونے والے کے لیے بیان کیا گیا ہے، ایک قول تسویہ کا ہے بعض کے مطابق جنازہ والے قیراط بابِ فضل سے جب کہ یہ بابِ عقوبت سے ہیں اور بابِ فضل اوسع ہے۔ شوافع نے منصوص پر قیاس کرتے ہوئے راستوں وغیرہ کی حفاظت ونگہبانی کے لیے کتا پالنا مباح قرار دیا ہے۔ اس امر پر انکا اتفاق ہے کہ ان ماذون امور کے لیے غیر عقور کتے ہی رکھے جائیں کیونکہ کلبِ عقور سب کے نزدیک ماردیا جائے (جیسا کہ اس بارے بحث گزری ہے) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ کتے کا پلا پالا جاسکتا ہے تاکہ بڑا ہو کہ ان مباح و ماذون امور میں کام آئے جیسا کہ ایسی چیز کی بیع جائز ہے جو منتفع بہ فی الحال نہیں مگر وہ منتفع بہ فی المآل ہے۔ یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ ان اغراض کی خاطر پالے ہوئے طاہر ہیں کیونکہ ان سے بچنا نہایت متعسر ہے یہ اگرچہ قوی استدلال ہے مگر ولوغِ کلب والی حدیث کا عموم اس کے معارض ہے البتہ تخصیصِ عموم اگر دلیلِ مسوغ ہو، مستنکر نہیں۔ حدیث سے اعمالِ صالحہ کی تکثیر پر حث وترغیب، اجر میں نقص کا سبب بننے والے امور سے اجتناب کی ہدایت نیز اس امر کا بیان کہ اللہ تعالی اپنے بندوں پر نہایت مہربان ہے کہ ان کے لیے نافع امور مباح کئے اور اپنے حبیب کے واسطہ سے ان کی معاش ومعاد کی بہتری کے لیے رہنما اصول بیان فرمائے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن يزيد بن خُصَيفة أنَّ السائبَ بن يزيد حدثَه أنه سمع سفيان بن أبي زهير رجلٌ مِن أزدِ شَنُوءَةَ وكان مِن أصحابِ النبي ﷺ قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول مَنِ اقْتنىٰ كَلباً لا يُغنِي عنه زَرعاً ولا ضَرعاً نَقصَ كلَّ يومٍ مِن عملِهِ قيراطٌ قلتُ أنت سمعتَ هذا مِن رسول الله ﷺ قال أيْ ورَبِّ هذا المسجدِ

ازدشنوہ قبیلے سے تعلق رکھنے والے ایک صحابی کہتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے سنا جس نے کتا پالا، جو نہ کھیتی کے لئے ہے اور نہ مویشی کے لیے، تو اس کی نیکیوں سے روزانہ ایک قیراط کم ہو جاتا ہے۔ میں نے پوچھا کیا آپ نے رسول اللہ ﷺ سے یہ سنا ہے؟ تو انہوں نے کہا، ہاں ہاں! اس مسجد کے رب کی قسم۔

سائب بن یزید بھی صحابی صغیر ہیں، شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مدنی الاصل ہیں وہ بھی (امام مالک کے شاگرد کی حیثیت سے) ایک لمبا عرصہ مدینہ رہے۔ (أنت سمعت الخ) تثبت فی الحدیث کی غرض سے یہ کہا۔ (أي ورب الخ) تاکیداً قسم اٹھائی حالانکہ سامع مصدق ہی تھا۔ اس حدیث کو مسلم نے (البیوع) جبکہ نسائی وابن ماجہ نے (الصید) میں ذکر کیا ہے۔

باب استعمالِ البقَرِ للحِراثَةِ (زراعت کیلئے گائے کا استعمال)

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن سعد بن ابراهيم قال سمعت أبا سلمة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال بينما رجلٌ راكِبٌ علىٰ بَقرة التَفتَتْ إليه فقالتْ لَمْ أُخلَقْ لِهٰذا خُلِقتُ لِلحِراثةِ قال آمَنْتُ بِهِ أنا وأبو بكر وعمرُ وأخذَ

الذِّئبُ شاةً فتبِعَها الرّاعِی فقال لَه الذئبُ مَن لَها یومَ السَّبُعِ یومَ لاراعیَ لَها غیری قال آمنتُ بِهِ أنا وأبوبکر وعمرُ قال أبوسلمة وما هُما یومئذ فی القوم

ابو ہریرہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ایک شخص بیل پر سوار تھا وہ بیل اسکی طرف متوجہ ہوا اور کہا کہ میں اس کے لئے پیدا نہیں ہوا میں تو کھیتی کے لئے پیدا کیا گیا ہوں ،فرمایا کہ اس پر میں یقین رکھتا ہوں اور ابو بکر و عمر (بھی) یقین رکھتے ہیں اور ایک بھیڑیے نے ایک بکری پکڑ لی تو چرواہا اس کے پیچھے دوڑا بھیڑیے نے کہا کہ یوم سبع میں بکری کا محافظ کون ہوگا؟ اس دن تو میرے سوا کوئی اس کا چرواہا نہ ہوگا، فرمایا کہ اس پر میں یقین رکھتا ہوں اور ابو بکر و عمر (بھی) اس پر یقین رکھتے ہیں آپ نے ابو بکر و عمر کی طرف سے بھی شہادت دی حالانکہ وہ دونوں اس وقت موجود نہ تھے

حدیث ابی ہریرہ لائے ہیں اسپر تفصیلی بحث کتاب المناقب میں ہوگی وہاں کا سیاق بھی اتم ہے۔(آمنت) لوگوں کے اظہارِ تعجب پر کہا تھا۔(یوم السبع) باء پر پیش اور جزم ،دونوں صحیح ہیں مراد درندے اور جو اِن کی مثل ہیں ، بقول علامہ انور یہ قربِ قیامت ہوگا جب وسیع پیمانہ پر ہلاکت و بربادی ہوگی ،شہروں میں بھیڑیوں کا بسیرا ہوگا ، لکھتے ہیں علماء کا کہنا ہے کہ بقر (طبعی لحاظ سے) مستعمل بمنکبِ ہے جبکہ فرس بظہرہ ،لہذا وہ عربہ (تانگہ وغیرہ) کیلئے موزوں نہیں ، کیونکہ پھر اس کامنکب استعمال کرنا پڑے گا ولم یخلق له ۔

ابن بطال لکھتے ہیں یہ حدیث ان لوگوں پر حجت ہے جو اللہ تعالی کے قول (لترکبوھا) سے استدلال کرتے ہوئے اکلِ خیل سے منع کرتے ہیں کیونکہ پھر اس حدیث کی رو سے اکلِ بقر بھی منع ہوتا کیونکہ اسمیں ہے، بقر نے کہا (إنما خلقت لِلحراثة)۔ اسے مسلم نے (الفضائل) اور ترمذی نے (المناقب) میں روایت کیا ہے۔

باب إذا قالَ اکْفِنِی مَؤُونَةَ النَّخلِ وغیرِہٖ وتُشرِکُنی فی الثَّمرِ

(کاشتکاری کے عوض پیدا رمیں میں شراکت)

(تشرک) کو رباعی اور ثلاثی بروزن فتح یفتح پڑھنا جائز ہے۔

حدثنا الحکم بن نافع أخبرناشعیب حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبی ھریرة قال قالت الأنصارُ لِلنَّبی ﷺ اقسِمْ بیننا وبینَ إخوانِنا النَّخیلَ قال لا فقالوا فتَکْفُونا المؤونةَ ونُشرِکُکُمْ فی الثَّمرةِ قالوا سَمِعْنا وأطَعْنا

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ انصار نے نبی ﷺ سے عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے باغات اپنے اور اپنے مہاجرین بھائیوں کے درمیان تقسیم کئے لیتے ہیں آپ نے فرمایا نہیں تب انہوں نے (مہاجرین سے) کہا کہ تم محنت کرو اور ہم پھلوں میں تم کو شریک کرلیں گے تو مہاجرین نے کہا کہ اچھا ہم اس پیش کش کو قبول کرتے ہیں ۔

(قالت الانصار الخ) یہ بعد از ہجرت کا واقعہ ہے الھبۃ کی روایتِ انس میں اس کی صراحت ہے۔(النخیل) یہ نخل کی جمع ہے جیسے عبد/عبید ہے، یہ جمع نادر ہے۔مہلب کہتے ہیں آنجناب نے (لا) اس لئے فرمایا کیونکہ آپکے علم میں تھا کہ فتوحات ہونیوالی

ہیں جن سے اللہ تعالی مہاجرین کی غربت دور فرما دیگا لہذا مناسب نہیں سمجھا کہ انصار کی ملکیت سے کوئی شئ نکال دیں۔تو انصار نے اس حکمت کا ادراک کرتے ہوئے اور معاملہ فہمی کا ثبوت دیتے ہوئے متبادل تجویز یہ پیش کی کہ مہاجرین ان کے باغات میں نصف پیداوار کے وعدہ پر کام کرلیں ، یہی مساقات ہے۔مگر ابن تین کا خیال اس کے برعکس یہ ہے کہ واقعۃً مہاجرین انصار کی زمینوں کے ایک حصہ کے مالک بن گئے تھے کیونکہ شبِ عقبہ آنجناب نے انصار پر یہ شرط لگائی تھی کہ مہاجرین کی مواسات کریں گے لہذا یہ مساقات نہیں ابن حجر ابن تین کی اس رائے کو مردود قرار دیتے ہوئے اسے بلا دلیل قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آنجناب کی طرف سے مواسات کی تلقین کا مطلب یہ نہیں تھا کہ وہ انہیں اپنے اموال و اراضی میں شریک فی الملکیت کرلیں اگر ایسا ہوتا تو اس حدیث میں انصار کی اس تجویز اور آنجناب کی نفی کا کیا مطلب ؟۔

باب قَطْعِ الشَّجَرِ و النَّخْلِ (درخت کاٹنا)

وقال أنسٌ أمرَ النبی ﷺ بالنخل فقُطِعَ

یعنی کسی مصلحت کے مدنظر اور بالخصوص کفار کی نکایت (گوشمالی) کیلئے اشجار و باغات اکھاڑ ناپڑیں تو جائز ہے۔بعض اہل علم کسی بھی صورت ایسا کرنے کو روا نہیں سمجھتے۔اثبات میں وارد احادیث کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ یہ درخت غیر مثمرہ (یعنی پھل آور نہ) تھے بنی نضیر کے ان باغات کی بابت کہتے ہیں کہ حملے کے علاقہ میں تھے اس لیے مجبورا کاٹنا پڑے (اس سے خود ان کی اپنی بات کی تردید ہوگئی کہ کسی صورت نہ کاٹے جائیں۔دوسرے بھی مصلحۃً ہی قطع کرنا جائز قرار دیتے ہیں، اس مصلحت میں مجبوری بھی داخل ہے) ان اہلِ علم میں اوزاعی، لیث اور ابوثور ہیں۔(وقال أنس الخ) یہ مسجدِ نبوی کی تعمیر سے متعلقہ حدیث کا حصہ ہے المساجد میں ذکر ہو چکی ہے۔یہ کسی ضرورت کے تحت قطعِ اشجار کا شاھد جبکہ حدیثِ باب نکایتِ عدو کے لیے قطعِ اشجار کے جواز پر شاھد ہے۔

حدثنا موسی بن اسماعیل حدثنا جُویریة عن نافع عن عبداللہ عن النبی ﷺ أنه حَرَّقَ نخلَ بنی النَّضِیر وقَطعَ وھی البُوَیرةُ ولَها یقول حسان: وھانَ علیٰ سَراةِ بنی لُؤیٍّ حَریقٌ بالبُوَیرةِ مُستَطِیر

عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے بویرہ مقام پر بنی نضیر کے کھجوروں کے باغ جلا دئے اور کاٹ دیئے اور حسانؓ کا یہ شعر اسی کے متعلق ہے، بنی لوی (قریش) کے سرداروں کیلئے بویرہ کو آگ میں جھونک ڈالنا آسان ہے جو ہر طرف پھیلتی ہی جارہی تھی۔

عبداللہ سے مراد ابن عمر ہیں۔اس پر مفصل کلام المغازی میں آئے گی۔البویرہ ایک معروف جگہ تھی۔(سراۃ) بمعنی سردار، جمع سَرَوات ہے

باب

حدثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبداللہ أخبرنا یحی بن سعید عن حنظلة بن قیس

الأنصاری سمع رافعَ بن خُدَيج قال كُنَّا أكثرَ أهلِ المدينة مُزدَرَعاً كُنَّا نُكرِی الأرضَ بالنَّاحيةِ مِنها مُسَمًّى لِسَيِّدِ الأرض قال فمِمَّا يُصابُ ذٰلك وتَسلَمُ الأرضُ ومِمَّا يُصاب الأرضُ ويَسلَمُ ذٰلك فنُهينا وأمَّا الذَّهبُ والوَرِقُ فلَمْ يَكُنْ يومئذٍ

رافعؓ بن خدیج کہتے ہیں کہ تمام اہل مدینہ سے زیادہ کاشت ہمارے ہاں ہوتی تھی ہم کھیت کرایہ پر لیا کرتے تھے کرایہ کے بدلے اس کھیت کا ایک خاص حصہ مالکِ زمین کے نام زد کر دیا جاتا تو کبھی اس حصہ پر کوئی آفت آجاتی تھی اور باقی کھیت محفوظ رہتا تھا اور کبھی باقی کھیت پر کوئی آفت آجاتی تھی اور وہ حصہ محفوظ رہتا تھا تو ہمیں اس کی ممانعت کر دی گئی اور سونا یا چاندی (یعنی نقدی) کے عوض اس وقت رائج نہ تھا۔

تمام نسخوں میں اسی طرح بلاعنوان ہے سابقہ باب سے بمنزلہ فصل کے ہے۔ ابن بطال نے حدیثِ باب کے متعلق ہونے پر اعتراض اور اس کا انکار کیا ہے۔ کہتے ہیں میں نے مہلب سے اس بارے پوچھا تو کہنے لگے مطابقت یہ ہو سکتی ہے کہ اگر کسی نے کرایہ پر لی ہوئی جگہ میں درخت لگائے پھر مدت ختم ہونے کے بعد مالک اس سے کہہ سکتا ہے کہ اپنے لگائے ہوئے درخت قطع کر لے تو اس طریق سے قطعِ اشجار کی اباحت ثابت ہوئی۔ ابن منیر لکھتے ہیں بظاہر یہ اشارہ دینا مقصود ہے کہ جس مصلحت کے تحت درخت کاٹنا جائز ہیں اس کا تعلق یا تو نکایتِ عدو سے ہوگا یا درختوں کی لکڑی سے انتفاع کے ساتھ (جیسے آجکل فرنیچر بنایا جاتا ہے) عبث وفساد کے لیے کاٹنا منع ہے (جیسے جنگلات اور پہاڑوں سے چوری چھپے درخت کاٹنے کا جغرافیائی لحاظ سے سخت نقصان ہے) رافع کی حدیث زیرِ نظر سے اس استنباط کی توجیہہ یہ ہے کہ شرع نے اراضی کرایہ پر دینے کے مخاطرہ کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے کہ کہیں اس سے اس کی منفعتِ متوقعہ کا ضیاع نہ ہو پس اگر وہ اس کی اس منفعت کے ضیاع سے خبر دار کرتے ہیں جو ابھی متحقق نہیں تو قطعِ اشجار کے ساتھ اس کی تضییعِ عین، سے نہی اجدر و اولیٰ ہے۔

(فمما يصاب الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں دونوں جگہ مما کی بجائے (مهما) ہے مگر مما ہی اولیٰ ہے (كثيرا ما) کے معنی میں ہے۔ بدء الوحی میں (وكان مما يحرك شفتيه) ہے۔ ابن مالک کے حوالے سے (مما) کی معنوی توجیہہ ذکر ہو چکی ہے۔ (فلم يكن) یہ نفیِ وجود نہیں بلکہ نفیِ کراء ہے اس روایت میں مسئلہ کراء الارض کے حکم سے تعرض نہیں کیا۔ اس کا بیان دس ابواب کے بعد آئے گا۔ اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے (البيوع)، نسائی نے (المزارعة) جبکہ ابن ماجہ نے (الأحكام) میں نقل کیا ہے۔

باب المُزارَعةِ بِالشَّطْرِ ونَحوِهِ (نصف پیداوار وغیرہ پر مزارعت)

مصنف نے شطر کا لفظ شاملِ ترجمہ کیا ہے چونکہ حدیث میں اس کا ورود ہے (وگرنہ کوئی بھی مقدار طے کی جاسکتی ہے) ان کی عمومی عادت ہے کہ احادیث میں وارد الفاظ کی رعایت سے وضعِ تراجم کرتے ہیں وگرنہ یہاں شطر کی جگہ (بالجزء) اخصر وابین تھا۔

و قال قيس بن مسلم عن أبي جعفر قال ما بِالمدينة أهلُ بيتِ هِجرةٍ إلا يَزرعُونَ علَى الثُّلُثِ والرُّبعِ وزارَعَ عليٌّ وسعدُ بنُ مالك وعبدُالله بن مسعود وعمرُبن

عبدالعزيز والقاسمُ وعروةُ وآلُ أبي بكر وآلُ عُمرَ وآلُ عليٍّ وابنُ سيرين وقال عبدُالرحمن بن الأسود كنتُ أشارِكُ عبدَالرحمن بنَ يزيدَ في الزَّرعِ وعامَلَ عمرُ الناسَ علىٰ إنْ جاءَ عمرُ بِالبَذرِ مِن عِندِهِ فلَه الشَّطرُ وإنْ جاءُ وا بالبذرِ فلَهم كذا وقال الحسنُ لابأسَ أنْ تَكون الأرضُ لأحدِهما فيُنفِقانِ جميعاً فمَا خَرجَ فهُوَ بَينَهُما ورأىٰ ذلك الزهريُّ وقال الحسنُ لابأسَ أن يُجتَنَى القُطنُ علَى النِّصفِ و قال إبراهيمُ وابنُ سيرين وعطاءٌ والحَكمُ والزهريُّ وقتادةُ لابأس أن يُعطِيَ الثوبَ بِالثُّلُثِ أو الرُّبعِ ونحوِهِ وقال معمرٌ لابأس أنْ تُكرَى الماشيةُ علَى الثُلث والرُّبعِ إلىٰ أجَلٍ مُسَمًّى

(ابوجعفر نے بیان کیا کہ مدینہ میں مہاجرین کا کوئی گھر ایسا نہ تھا جو تہائی یا چوتھائی حصہ پر کاشتکاری نہ کرتا ہو۔ حضرات علی، سعد بن مالک، عبداللہ بن مسعود، عمر بن عبدالعزیز اور قاسم اور عروہ اور حضرات ابوبکر، عمر وعلی کی اولاد اور ابن سیرین، سب بٹائی پر کاشت کیا کرتے تھے۔ اور عبدالرحمٰن بن اسود نے کہا کہ میں عبدالرحمٰن بن یزید کا زراعت میں شریک تھا اور حضرت عمرؓ نے لوگوں سے کاشت کا معاملہ اس شرط پر طے کیا تھا کہ اگر بیج وہ خود (حضرت عمرؓ) مہیا کریں تو پیداوار کا آدھا حصہ لیں، اور اگر تخم ان لوگوں کا ہو تو پیداوار کے اتنے حصے کے وہ مالک ہوں۔ حسن بصریؒ نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ زمین کسی ایک شخص کی ہو اور اس پر خرچ دونوں (مالک اور کاشتکار) مل کر کریں پھر جو پیداوار ہوا سے دونوں بانٹ لیں۔ زہریؒ نے بھی یہی فتویٰ دیا تھا۔ اور حسن نے کہا کہ کپاس اگر آدھی (لینے کی شرط) پر چنی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ ابراہیم، ابن سیرین، عطاء، حکم، زہری اور قتادہ رحمہم اللہ نے کہا کہ (کپڑا بننے والوں کو) دھاگا اگر تہائی، چوتھائی یا اسی طرح کی شراکت پر دیا جائے تو کوئی حرج نہیں۔ معمر نے کہا کہ اگر جانور ایک معین مدت کے لیے اس کی تہائی یا چوتھائی کمائی پر دیا جائے، تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے)۔

قیس بن مسلم سے مراد کوفی ہیں، ابوجعفر سے مراد محمد بن علی بن سیدنا حسین جو الباقر کے لقب سے معروف تھے۔ (ما بالمدینة الخ) والربع کا عطف فعل پر ہے نہ کہ (اپنے سے قبل) مجرور پر، معنی یہ ہوا کہ ثلث پر کاشتکاری کرتے تھے اور ربع پر۔ ایک توجیہہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ واو بمعنی (أو) ہو۔ اس اثر کو عبدالرزاق نے ثوری کے طریق سے موصول کیا ہے۔ (وزارع عليٌّ الخ) حضرت علی کا اثر ابن ابی شیبہ، ابن مسعود اور سعد کا، جن سے مراد ابن وقاص ہیں۔ کا ابن ابی شیبہ اور سعید بن منصور، عمر بن عبدالعزیز کا ابن ابی شیبہ اور یحییٰ بن آدم، قاسم کا عبدالرزاق، عروہ بن زبیر کا ابن ابی شیبہ جبکہ ابوبکر و من ذکر معہم کا ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے ابوجعفر الباقر کے طریق سے موصول کیا ہے۔ ابن سیرین کی رائے قاسم بن محمد کے اثر کے ساتھ عبدالرزاق نے موصول کی ہے۔ (وقال عبد الرحمن الخ) اسے ابن ابی شیبہ اور نسائی نے نقل کیا ہے۔ (و عامل عمر الخ) اسے بھی ابن ابی شیبہ نے ابو خالد احمد عن یحییٰ بن سعید کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر نے نجران کے یہود و نصاریٰ کو جلا وطن کر کے ان کی زمینیں و باغات خرید لئے تو کاشتکاروں سے یہ معاملہ کیا کہ اگر آلات و بیل ان کے ہوں تو پیداوار میں سے دو تہائی لیں (بطورِ حقِ محنت و زراعت) اور عمرؓ ایک تہائی لیکن اگر بیج حضرت عمر کی طرف سے ہوں تو (فله الشطر) (یعنی نصف انکا اور نصف حضرت عمرؓ کا) نخل میں انکا حصہ خمس طے ہوا باقی حضرت عمر کا کرم میں ایک

تہائی انکا اور دو تہائی حضرت عمر کا۔ یہ روایت مرسل ہے، بیہقی نے بھی اسے (اسماعیل بن حکیم عن عمر بن عبد العزیز) کے حوالہ سے نقل کیا ہے ان کی روایت میں اہل نجران کے ساتھ اہل فدک، تیماء اور اہل خیبر کا بھی ذکر ہے۔ اس میں ہے کہ معاملہ کی نوعیت یہ تھی کہ اگر بیج، بیل اور آلات (ہل وغیرہ) عمر کی جانب سے ہوں تو عمر کا حصہ دو ثلث اور اگر یہ چیزیں انکی طرف سے ہوں تو نصف پیداوار ان کی اور نصف حضرت عمر کی (یعنی بیت المال کی)۔ یہ بھی مرسل ہے طحاوی نے بھی اسی طریق سے یہی نقل کیا ہے۔ روایات میں مقدار کے تھوڑے بہت فرق کے پیش نظر امام بخاری نے مقدار کو مبہم رکھتے ہوئے (کذا) کا لفظ استعمال کیا اصل مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ اس طرح سے (کہ زمین کسی کی اور محنت کسی اور کی) کسی بھی مقدارِ متعین پر معاملہ طے کیا جا سکتا ہے۔ اس میں ایک اشکال یہ بن سکتا ہے کہ ظاہر صنیع سے بیعتین فی بیع کے جواز کا اقتضاء ثابت ہوتا ہے کیونکہ بظاہر بغیر تعین کے معاملہ اختیار پہ ٹھہرا کہ دو میں سے کوئی بھی صورت اختیار کر لیں مگر امکان ہے کہ عقد سے قبل کسی ایک صورت کا تعین کر لیتے ہوں گے (گویا اتفاق ہونے سے قبل مذکورہ صورتیں ان کے سامنے رکھی جاتی تھیں) مزید تفصیل آگے آئیگی۔

(وقال الحسن الخ) حسن کا قول سعید، زہری کا ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے موصول کیا ہے۔ (وقال ابراهيم الخ) ابراہیم نخعی کا قول ابوبکر اثرم نے حکم کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے ان سے حواک (جولاہا) کے بارہ میں پوچھا جسے ثلث یا ربع پر کپڑا دیا جائے (یعنی مادہ خام اسکے حوالے کیا جائے کہ کپڑا بنا دے) مجازاً (باعتبار ما یکون) غزل یعنی مادہ خام پر ثوب کا لفظ استعمال کیا۔ ابن سیرین اور باقی تمام کے اقوال بھی ابن ابی شیبہ نے مختلف اسانید کے ساتھ نقل کئے ہیں۔ (و قال معمر الخ) اسے عبد الرزاق نے موصول کیا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت رقمطراز ہیں کہ مزارعت تین انواء پر ہوتی ہے تقدیر (یعنی ٹھیکہ پر) زمین کسی کے حوالے کر دینا، یہ بالاتفاق جائز ہے دوسرا یہ کہ پیداوار کا کچھ معین حصہ دینے کی شرط پر زمین کسی کے حوالے کرنا اس ضمن میں اگر زمین کا کوئی معین ٹکڑا اپنے لیے خاص کر لیا (کہ اس حصہ کی پیداوار میری ہوگی) تو یہ بالاتفاق غیر جائز ہے۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ خارج سے کسی معین حصہ کی شرط لگائے کہ پانچ وسق یا نحوھا مجھے دو گے کیونکہ اس میں مخاطرہ ہے (یعنی مجموعی پیداوار میں سے حصہ مقرر ہونا چاہئے) تیسری صورت یہ ہے کہ مزارعت علی المشاع (عرف کے مطابق) ہو، مثلاً نصف ثلث وغیرہ تو یہ موردِ اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ اس سے منع کرتے ہیں جبکہ صاحبین جائز قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں میں عرصہ دراز تک ہدایہ کے باب المزارعۃ کی یہ عبارت (لا تجوز المزارعة والمساقاة عند أبي حنيفة) سمجھنے سے قاصر رہا، تعجب اس امر پر تھا کہ اگر ان کے نزدیک مزارعت (اصلاً ہی) جائز نہیں پھر متعلقہ تفریعات و مسائل کیونکہ بیان کئے میرا دل یہ تاویل نہ مانتا تھا کہ امام جانتے تھے لوگ میری رائے (کہ مزارعت جائز ہی نہیں) نہ مانیں گے اور مزارعت کریں گے لہذا بقیہ متعلقہ مسائل بیان کر دئے پھر میں نے (حاوی القدسی) میں پڑھا کہ ابوحنیفہ نے مزارعت کو مکروہ سمجھا ہے۔ سختی کے ساتھ اس سے روکتے نہ تھے یہ پڑھ کر سینہ ٹھنڈا ہوا اور خلش دور ہوئی کیونکہ کئی دفعہ کوئی معاملہ بظاہر باطل ہوتا ہے مگر معصیت نہیں ہوتا تو لازم ہے کہ بشرطِ وقوع اس کے لیے احکامات و ہدایات ہوں پھر نقد پر مزارعت سے نہی بھی وارد ہے جیسا کہ کتاب بخاری میں ہے تو یہ ازرہِ شفقت ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس فالتو زمین ہے تو بجائے کرایہ پر دینے کے ویسے ہی بلا عوض اپنے بھائی کو منح کر دے کہ اللہ نے زمین کو برائے حرث و زرع پیدا کیا ہے جو خود یہ نہیں کر سکتا وہ کسی اور کو منحاً دیدے۔ جہاں تک منقولات

(یعنی اموالِ منقولہ) کا تعلق ہے پس شرع نے اس کے لیے مباح کیا ہے کہ اپنی ملکیت سے جیسے چاہے انتفاع کرے، بیع کرے یا ہبہ کیونکہ منقولہ جائیدادیں اپنی طبیعت کے اعتبار سے متحول الملکیت ہیں بخلاف ارض کے، وہ اپنی جگہ باقی رہتی ہے (یعنی اس کی ملکیت اسی کے نام رہیگی) تو اسے چاہئے کہ اپنے محتاج بھائی کا خیال رکھے اور اسے بلاعوض برائے کاشتکاری پیش کردے لکھتے ہیں مزارعت کا جواز بھی اور اس سے نہی بھی احادیث میں موجود ہے جس کے لئے طحاوی کا مطالعہ کرو، ہم نے حاوی کے حوالے سے امام کا مذہب بیان کر دیا ہے اب مشہور علی السنہ کی طرف التفات نہ کرو، سوال و جواب سے بچ جاؤ گے۔ (وعامل عمر) کی بابت لکھتے ہیں مجھے اس امر میں تردد ہے۔ جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہوا۔ کہ یہ مزارعت تھی یا خراجِ مقاسمت؟ امام بخاری کے ہاں ان دونوں میں کوئی فرق نہیں وہ سلطان کی رعیت کے ساتھ معاملہ کو مزارعت ٹھہراتے ہیں جبکہ سلطان بھی یہاں مالکِ ارض نہیں (یعنی حضرت عمر ان اراضی کے مالک نہ تھے وہ بطور خلیفہ، مسلمانوں کی نمائندگی کرتے ہوئے ان مذکورہ معاملات و اتفاقات کے ضامن بنے)۔

(لا بأس أن یعطی الثوب الخ) کی بابت کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں اسے قفیزِ طحان کہا جاتا ہے یعنی عامل کو اس کے عمل (وآمدنی) سے ادائیگیِ اجرت، مشائخِ بلخ نے اسے جائز کہا ہے، میں اس بارے متشدد نہیں قولِ مشہور یہ ہے کہ آنجناب نے قفیز طحان سے منع فرمایا (قفیز ایک پیمانہ ہے، مراد یہ کہ آٹا پیسنے والا اپنی اجرت آٹے سے کچھ حصہ رکھ کے وصول کرلے)۔ (قال معمر لا بأس أن تکری الخ) کی نسبت کہتے ہیں کہ یعنی اس شرط پہ کہ ان مواشی کی نسل سے اسے ثلث یا ربع دے گا۔ عینی کی شرحِ کنز میں ہے کہ اس طرح سے معاملہ کرنا ہمارے ہاں جائز نہیں، اس میں اجرتِ مثلی ہوگی۔ میرا خیال ہے یہ تب جب کوئی تنازع اٹھ کھڑا ہو وگرنہ جو بھی ان کے مابین طے ہو صحیح ہے۔ انتہی

حدثنا ابراهیم بن المنذر حدثنا أنس بن عیاض عن عبیدالله عن نافع أَنَّ عبدَالله بن عمر أخبرَه أن النبی ﷺ عامَلَ أهلَ خیبر بِشَطْرِ ما یَخرُجُ مِنها مِنْ ثَمرٍأو زَرعٍ وکان یُعطِی أزواجَه مائةَ وَسْقٍ ثمانون وسقَ تَمرٍ وعشرون وسقَ شَعیرٍ وقَسَمَ عمرُ فخَیَّرَ أزواجَ النبی ﷺ أن یُقطِعَ لَهُنَّ مِن الماءِ والأرضِ أو یُمضِیَ لَهُن فمِنهُنَّ مَنِ اختارَ الأرضَ ومِنهن مَنِ اختارَ الوَسقَ وکانتْ عائشةُ اختارَتِ الأرضَ

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے اہل خیبر سے کھیتی اور پھل کی نصف پیداوار پر معاملہ کیا تھا اور آپ اپنی ازواج کو سو وسق یعنی اسی وسق کھجور اور بیس وسق جو، دیا کرتے تھے۔ حضرت عمر نے اپنے دور میں انہیں اختیار دیا کہ چاہیں تو اسی طرح پیداوار لیتی رہیں، چاہیں تو زمین لے لیں، حضرت عائشہؓ نے زمین لی۔

عبید اللہ، عمری کے لقب کے ساتھ معروف تھے۔ ابن حجر لکھتے ہیں یہ حدیث مجوزینِ مزارعت ومخابرت کی بنیادی دلیل ہے (مخابرت بھی مزارعت ہے مگر اس میں بیج وغیرہ مزارع کی طرف سے ہوتے ہیں نہ کہ مالک کے) اسی سے جوازِ مساقات بھی ثابت ہے یعنی نخل وکرم (کھجور وانگور) اور تمام ثمر آور اشجار میں پیداوار کا ایک متعین حصہ عامل کے لئے مقرر کر کے، انہیں برائے باغبانی ونگہبانی ٹھیکہ پر دینا۔ جمہور اس کے قائل ہیں شافعی نے جدید قول میں اسے نخل وکرم کے ساتھ خاص کیا ہے۔ داؤد نے صرف نخل میں جائز قرار دیا ہے۔ ابوحنیفہ اور زفر کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ اس میں موعودہ اجرت ان پھلوں سے مقرر کی گئی ہے جو معدوم یا مجہول ہیں مجوزین کا

جواب یہ ہے کہ یہ کسی عمل کا اس کی نماء (یعنی انتاج و پیداوار) میں سے اجرت وصول کر لینے کی شرط پر عقد و معاہدہ ہے اور اس کی مثال مضاربت کی سی ہے وہ بھی تو معدوم یا مجہول جز ونماء کے حصول کی شرط پر کام کرنا ہے۔ علاوہ ازیں کسی نص یا اجماع کے مقابلہ میں قیاس کرنا باطل و مردود ہے۔ بعض نے خیبر کی بابت کہا ہے کہ وہ صلحاً فتح ہوا تھا اور اہل خیبر کی ملکیتِ ارض برقرار رکھی گئی تھی اس شرط پر کہ نصف پیداوار دیں گویا یہ بطورِ جزیہ کے تھا، جوازِ مساقات کی دلیل نہیں بن سکتا۔ تعاقب کیا گیا ہے کہ خیبر کا بیشتر حصہ عنوۃً (یعنی بزور طاقت) فتح ہوا تھا جیسا کہ المغازی میں ذکر ہوگا۔ اور اکثر اراضی غانمین کے مابین تقسیم کر دی گئی تھی پھر حضرت عمر کا انہیں جلا وطن کر دینا بھی اسی امر کا مؤید ہے وگرنہ اگر وہی مالک ہوتے تو وہ انہیں بے دخل نہ کر سکتے۔ جو اس قسم کے معاملہ کو ہر نوع کے اشجار میں جائز کہتے ہیں، ان کی دلیل حدیث کے بعض طرق میں موجود الفاظ (بِشَطرِ ما يَخرُجُ مِنها مِن نخلٍ و شجر) ہیں۔ عبید اللہ سے حماد بن سلمہ کی اسی روایت کے الفاظ ہیں (مِن كُلِّ زَرعٍ و نخل و شجر) اسے بیہقی نے نقل کیا ہے۔ یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ مساقات بجزءِ معلوم ہوگا نہ کہ مجہول کیونکہ (على شطر الخ) کا لفظ ہے۔ یہ بھی کہ بیج عامل یا مالک، کسی کے بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ حدیث میں اس بارے کوئی تقیید نہیں۔

(ثمانون وسق الخ) اکثر نسخوں میں رفع کے ساتھ ہی ہے تقدیر کلام ہوگی (منها ثمانون و منها الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (ثمانين الخ) ہے تب یہ بدل ہے۔ (وقسم عمر الخ) یعنی خیبر کو تقسیم کر دیا، احمد کی (ابن نمير عن عبيدالله) سے روایت میں صراحت ہے۔ کچھ ابواب کے بعد ایک روایت میں بیان ہوگا کہ حضرت عمر نے یہود و نصاریٰ کو ارضِ حجاز سے نکال دیا کتاب الشروط میں اس کا سبب ذکر ہوگا۔ علامہ انور (وقسم عمر) کے تحت لکھتے ہیں یعنی حضرت عمر نے ازواجِ رسول ﷺ کو اس امر کا اختیار دیا کہ یا تو خیبر کی اراضی میں سے کچھ لے لیں یا اس کی پیداوار سے وصول کر لیا کریں۔

باب إذا لَم يَشترِطِ السِّنين في المُزارَعَةِ (اگر مزارعوں کے ساتھ مدت کا تعین نہیں کیا؟)

حدثنا مسدد ثنا يحيى بن سعيد عن عبدالله حدثني نافع عن ابن عمر قال عامَلَ النبي ﷺ خيبرَ بِشَطرِ مايَخرُجُ مِنها مِن ثَمر أو زَرع (سابقہ ہے)

اس کے تحت سابقہ باب کی حدیثِ ابن عمر مختصراً لائے ہیں، بقول ابن تین حکم ترجمہ اس حدیث سے واضح نہیں ہوتا بقول ابن حجر توجیہہ یہ ہے کہ اس حدیث کے کسی بھی طریق میں کسی خاص مدت کی تقیید منقول نہیں (گویا اس عدم ذکر سے مذکورہ حکم مستنبط کیا ہے) آگے ایک ترجمہ زیادہ صراحت کے ساتھ آئیگا جس کی حدیثِ باب میں ہے کہ نبی اکرم نے ان سے کہا تھا (نُقِرُّكم ما شِئنا) یعنی جب تک ہم چاہیں گے یہ معاہدہ مزارعت برقرار رکھیں گے)۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بغیر مدتِ معاہدہ ذکر و متعین کئے مزارعت کیجا سکتی ہے، مالک و عامل میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اس صورت میں جب چاہیں معاہدہ ختم کر دیں۔ ابو ثور کہتے ہیں اگر بغیر تعیینِ مدت یعنی مطلقاً مزارعت طے ہو تو وہ ایک برس کے لیے متصور ہوگی۔ امام مالک سے منقول ہے کہ اگر مالک کہے میں تیرے ساتھ ہر برس بکذا مساقات (کا معاہدہ) کرتا ہوں، تو جائز ہے اگر چہ کوئی معلوم مدت ذکر نہ بھی کرے وہ قصہِ خیبر کا یہی محمل بتاتے ہیں۔ اس امر

پر اتفاق ہے کہ کری (یعنی کرایہ پر لینا دینا) اجلِ معلوم کے ساتھ ہی جائز ہے اور یہ عقود لازمہ میں سے ہے۔
علامہ انور رقمطراز ہیں کہ مزارعت میں تعیینِ اجل شرط ہے مگر مصنف نے اسے مطلق رکھا ہے وہ مزارعت اور خراجِ مقاسمت کا کوئی فرق نہیں کرتے انکا تمسک معاملہِ اہلِ خیبر سے ہے یہ سب اس وجہ سے ہے کہ فقہ میں انہیں وہ کمال و مقام حاصل نہیں جو حدیث میں ہے۔

باب

سب کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے گویا سابقہ سے بمنزلہِ فصل کے ہے۔ اس کے تحت حدیث ابنِ عباس لائے ہیں جس سے اجرتِ ارض کے اخذ کا جواز ثابت ہے سابقہ باب کے ساتھ تعلق یہ بنتا ہے کہ اگر مزارع مزارعت پر (پیداوار کا) جزءِ معلوم لے سکتا ہے تو اس پر کسی معین اجرت کا وصول کرنا بطریق اولیٰ جائز ثابت ہوتا ہے۔

حدثنا علي بن عبدالله ثنا سفيان قال عمرٌو قلتُ لِطاؤس لو تَرَكْتَ المُخابَرَةَ فإنَّهم يَزعُمُونَ أنَّ النبيَّ ﷺ نَهىٰ عنه قال أيْ عمروٌ إني أُعطِيهم وأُعِينُهم وإنَّ أعلَمَهم أخبرني يعني ابنَ عباس أنَّ النبيَ ﷺ لَمْ يَنْهَ عَنه ولكن قال إنْ يَمنَحَ أحدُكم أخاه خيرٌ لَه مِن أنْ يَأخُذَ عليه خَرجاً معلوماً

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے اس (مزارعت) سے منع نہیں فرمایا بلکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص تم میں سے (اپنی زمین) اپنے بھائی کو (عاریۃً) دیدے اس سے بہتر ہے کہ وہ اس پر کچھ کرایہ لے۔

سند میں ابن مدینی، سفیان ابن عیینہ اور عمرو بن دینار ہیں۔ اسماعیلی نے عثمان بن اُبی شیبہ وغیرہ کے طریق کے ساتھ سفیان سے اسے روایت کرتے ہوئے (حدثنا عمرو بن دينار) نقل کیا ہے۔ (لو تركت المخابرة الخ) امام بخاری کا اسے باب المزارعۃ کے ضمن میں ذکر کرنے سے میلان یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھی مزارعت و مخابرت کو ہم معنی سمجھتے ہیں۔ ترمذی کی عمرو سے اپنے طریق کے ساتھ روایت میں بجائے مخابرہ کے مزارعۃ کا لفظ ہے اس کی تقویت ابن اعرابی لغوی کے اس قول سے ہوتی ہے کہ (أصل المخابرة معاملة أهل خيبر) تو اسی سے (خابَرَ) کا مفہوم یہ رواج پذیر ہوا کہ اھلِ خیبر کا سا معاملہ کیا۔

عمرو کا طاؤس سے (يزعمون الخ) کہنا گویا انکا اشارہ رافع بن خدیج سے اس ضمن میں مروی ایک حدیث کی طرف تھا۔ چنانچہ مسلم اور نسائی نے حماد بن زید عن عمرو کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ طاؤس سونے چاندی (یعنی پیسوں) کے عوض زمین (برائے زراعت) کرایہ پر دینے کو مکروہ سمجھتے تھے جبکہ (پیداوار میں سے) ثلث و ربع پر کوئی حرج نہ سمجھتے تو مجاہد نے ان سے کہا ابن رافع کے پاس جاؤ اور ان سے انکے والد کی اس ضمن میں حدیث سنو تو وہ کہنے لگے اگر میرے علم میں ہوتا کہ نبی کریم اس سے روکتے تھے تو جائز نہ سمجھتا مگر مجھے ان (رافع) سے بڑے عالم نے بتلایا ہے کہ..... پھر یہی حدیث ہے۔ نسائی کی عبدالکریم عن مجاہد سے روایت میں ہے کہ میں نے طاؤس کا ہاتھ پکڑا اور انہیں ابن رافع کے پاس لے گیا جنھوں نے اپنے والد کے حوالے سے بیان کیا کہ آنحضرت نے زمین کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے مگر طاؤس نے انکار کیا اور کہا مجھے ابن عباس نے بتلایا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

(لو ترکت الخ) میں جوابِ لو محذوف ہے یا یہ برائے تمنی ہے۔ (وأ عینھم) کشمیہنی کے نسخہ میں (أ غنیھم) ہے پہلا صواب ہے کیونکہ ابن ماجہ وغیرہ کی اسی طریق سے روایت میں بھی یہی ہے۔(لم ینه عنه) یعنی پیداوار کے ایک حصہ کے عوض زمین کرایہ پر دینے سے، ابن عباس کی اس سے مراد نہی کے سلسلہ میں ثابت روایت کی نفی کرنا نہیں۔ مراد یہ ہے کہ یہ نہی اپنے حقیقی معنی میں نہیں بلکہ اولویت پر محمول ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ عقد صحیح سے نہی نہیں بلکہ شرطِ فاسد سے ہے۔ ترمذی کی روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے مزارعت کو حرام قرار نہیں دیا۔ (لم یحرم المزارعة)۔ بقول ابن حجر اس سے میری بیان کردہ تاویل کہ نہی برائے اولویت ہے، کی تقویت ہوتی ہے۔ علامہ انور کہتے ہیں ابن عباس کے اسی قول کے مدنظر میں مذکور اس نہی کو برائے ارشاد کہتا ہوں۔

(أن یمنح) ان کو الف کی زبر اور زیر، دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ زبر کے ساتھ تعلیلیہ ہے یہی اشہر ہے زیر کے ساتھ شرطیہ ہے۔ اسماعیل اور ابن ماجہ کی اسی طریق کے ساتھ روایت کے آخر میں ہے (وإن معاذ بن جبل أ قرَّالناسَ علیھا عندنا) یعنی یمن میں معاذ نے بھی یہی معاملہ کیا۔ بخاری نے یہ آخری جملہ اس لئے چھوڑ دیا کہ معاذ و طاؤس کے درمیان انقطاع ہے۔ اس حدیث پر بقیہ بحث سات ابواب بعد آئے گی۔ اسے مسلم وابوداؤد نے (البیوع)، ترمذی و ابن ماجہ نے (الأحکام) جبکہ نسائی نے (المزارعة) میں روایت کیا ہے۔

باب المُزارَعةِ مَع اليَھُودِ (یہود کے ساتھ معاملہ مزارعت)

حدثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا عبیدالله عنه نافع عن ابن عمر أنَّ رسولَ الله ﷺ أعطیٰ خیبرَ الیھودَ علیٰ أنْ یَعملوھا ویَزرعُوھا ولَھُمْ شَطْرُ ما خَرجَ مِنھا۔ (گزر چکی ہے)

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ یہ اشارہ دینا مقصود ہے کہ اس قسم کا معاملہ کرنے میں مسلم و ذمی کا کوئی فرق نہیں۔

باب ما یُکرَہُ مِن الشُّروط فی المُزارَعَةِ (مزارعت میں مکروہ شرطیں)

اس کے تحت حدیثِ رافع لائے ہیں۔ اس بارے تفصیلی بحث پانچ ابواب بعد ہوگی۔ یہاں یہ اشارہ مقصود ہے کہ حدیثِ رافع میں مذکورہ نہی اس امر پر محمول ہے کہ اگر عقد میں کوئی ایسی شرط ہے جس میں جہالت (یعنی ابہام) ہے یا جو غرر کا باعث بن سکتی ہے تو وہ صحیح نہ ہوگی۔ بقول علامہ انور حدیث میں ذکر کردہ معاملہ کے غیر جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے

حدثنا صدقة بن الفضل أخبرنا ابنُ عیینة عن یحییٰ سمع حنظلة الزُّرقیَّ عن رافع قال کُنَّا أکثرَ أھلِ المدینةِ حَقلًا وکان أحدُنا یُکرِی أرضَه فیقول ھذہ القِطعةُ لِی وھذہ لَكَ فرُبَّما أخرجَتْ ذِہ ولَمْ تُخرِجْ ذِہ فنَھاھُمُ النبیُّ ﷺ عنه۔ (اسی کتاب میں گزری ہے)

بصورت جنس کرایہ پر دیتے تو یہ شرط لگا دیتے کہ اس حصہ کی پیداوار تو میری رہے گی۔ اور اس حصہ کی تمہاری رہے گی۔ پھر کبھی ایسا ہوتا کہ ایک حصہ کی پیداوار خوب ہوتی اور دوسرے کی نہ ہوتی۔ اس لئے نبی کریم ﷺ نے لوگوں کو اس طرح معاملہ کرنے سے منع فرما دیا۔
ابن عیینہ یحیی بن سعید انصاری سے راوی ہیں۔ (ذہ) اصلاً ھذہ ہے۔

باب إذا زَرعَ بِمالِ قَومٍ بِغَيرِ إذنِهِم وكانَ فى ذٰلك صَلاحٌ لَهُم

(اگر کسی کے مال سے اسکی اجازت کے بغیر زراعت کر دی اور اس میں صاحبِ مال کا فائدہ تھا)

اس ضمن میں بنی اسرائیل کے ان تین اشخاص کے قصہ پر مشتمل حدیث لائے ہیں جو ایک غار میں بند ہو گئے تھے، اس کے جملہ (فلم أزل أزرعه الخ) سے استشہاد کیا ہے۔ ابن منیر کہتے ہیں ترجمہ سے مطابقت اس طرح سے ہے کہ جب اس نے اجرت دینا چاہی لیکن مزدور نے انکار کر دیا گویا اب مالک اس سے بری الذمہ ہوا پھر اس کے ترک کر کے چلے جانے پر مزدور کی ملکیت مال پر تصرف کیا جس میں اس کی نیت اصلاح کی تھی نہ کہ تضییع کی، اسی لئے اس کا یہ تصرف تعدی نہ ٹھہرایا گیا اور اللہ کے دربار میں اس کا وسیلہ پکڑا اور اسے اپنا افضل عمل قرار دیا اور اس کی جناب سے بھی اس امر وعمل کی تقدیر ظاہر ہوئی کہ انہیں اس کے طفیل غارِ ہلاکت سے نجات ملی اور اگر اجرت کی یہ مقدار اس کے ہاتھوں ضائع ہو جاتی تو اس کے ذمہ اس کی تلافی تھی کیونکہ صاحبِ حق نے اسے اس تصرف کی اجازت نہ دی تھی۔ مقصودِ ترجمہ یہ ہے کہ اس نیتِ صلاح کے سبب وہ گناہگار نہ ہوا۔ یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ اس کا اس کے ساتھ توسل بوجہ تصرف نہ تھا بلکہ اس وجہ سے کہ اس نے مزدور کو آخر کار (جب وہ مدت بعد آیا) مضاعفاً اس کا حق دیا جس طرح اس کے ساتھی کا زنا کے لیے اس عورت کے سامنے بیٹھنا معصیت تھی، توسل اس ارادہ کے ترک کے ساتھ تھا۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا أبوضمرة حدثنا موسى بن عقبة عن نافع عن عبدالله بن عمر عن النبى ﷺ قال بينما ثلاثةُ نَفَرٍ يَمشُونَ أخذَهمُ المَطرُ فأوَوا إلىٰ غارٍ فى جَبلٍ فَانحَطَّتْ علىٰ فَمِ غارِهم صَخرةٌ مِن الجَبل فانطَبقَتْ عَليهم فقال بعضُهم لِبَعض انظُرُوا أعمالًا عَمِلتُموها صالحةً لِلّٰهِ فَادعُوا اللهَ بِها لَعلَّه يُفرِّجُها عَنكم قال أحدُهم اللّٰهُمَّ إنه كان لِى والدانِ شيخانِ كبيرانِ ولىٰ صِبيةٌ صِغارٌ كنتُ أرعىٰ عليهم فإذا رُحتُ عليهم حَلَبتُ فبَدأتُ بوالدَىَّ أسقِيهما قبلَ بَنِىَّ وإنى استأخَرتُ ذاتَ يومٍ ولَمْ آتِ حتىٰ أمسَيتُ فوَجدتُهما نا ئِمَينِ فحَلَبتُ كَما كُنتُ أحلُبُ فقُمتُ عند رُؤوسِهما أكرَهُ أنْ أوقِظَهُما وأكرَه أنْ أسقِىَ الصِّبيةَ والصبيةُ يَتضاغَونَ عندَ قَدمَىَّ حتىٰ طَلعَ الفجرُ فإنْ كُنتَ تَعلَمُ أنى فَعلتُه ابتغاءَ وَجهِكَ فَافرُجْ لَنا فَرجةً نَرىٰ مِنها السماءَ ففَرَجَ اللهُ فرأَوُا السماءَ وقال الآخَرُ

اللهم إنها كانت لي بنت عم أحببتها كأشد ما يحب الرجال النساء فطلبت منها فأبت حتى آتيها بمائة دينار فبغيت حتى جمعتها فلما وقعت بين رجليها قالت يا عبدالله اتق الله ولا تفتح الخاتم إلا بحقه فقمت فإن كنت تعلم أني فعلتها ابتغاء وجهك فافرج لنا فرجة ففرج وقال الثالث اللهم إني استأجرت أجيراً بفرق أرز فلما قضى عمله قال أعطني حقي فعرضت عليه فرغب عنه فلم أزل أزرعه حتى جمعت منه بقراً ورعاتها فجاء ني فقال اتق الله فقلت اذهب إلى ذلك البقر ورعاتها فخذ فقال اتق الله ولا تستهزئ بي فقلت إني لاأستهزئ بك فخذ فأخذه فإن كنت تعلم أني فعلت ذلك ابتغاء وجهك فافرج ما بقي ففرج الله قال أبوعبدالله وقال ابن عقبة عن نافع فسعيت۔ (البیوع میں گزر چکی ہے)

ابوضمرہ کا نام انس بن عیاض تھا۔ حدیث کے کچھ مباحث اواخر کتاب البیوع میں ذکر ہو چکے ہیں۔ وہاں کی روایت سے کچھ الفاظ متغایر ہیں۔ مثلا (فرق أرز) کی بجائے وہاں (فرق من ذرة) تھا۔ تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں جنسوں کا ایک ایک فرق طے ہوا تھا چونکہ دونوں جنسیں متقارب ہیں تو ایک کا دوسری پر اطلاق ہو گیا۔ بقول ابن حجر (والأول أقرب)۔ (فبغيت) بمعنی طلبت، اس کا اکثر استعمال (فی الشر) ہوتا ہے (مثلا بغاوت و باغی)۔

پہلے آدمی نے (اللهم إنه) دوسرے نے (اللهم إنها) تیسرے نے فقط (إني) کہا، یہ تفنّنِ عبارت ہے پہلے میں ضمیرِ شان ہے، دوسرے میں ضمیر کا مرجع قصہ ہے، اس لحاظ سے بھی مناسبت ہے کہ قصہ ایک خاتون سے متعلقہ ہے۔

(وقال اسماعيل الخ) یعنی انھوں نے بھی اپنے چچا موسیٰ بن عقبہ کی طرح نافع سے اس حدیث کو روایت کیا ہے مگر بجائے (فبغيت) کے (فسعيت) کہا، اس معلق کو امام بخاری نے کتاب الأدب میں موصول کیا ہے۔ قسطلانی لکھتے ہیں کہ البیوع کی روایت میں ابن حجر نے قرار دیا تھا کہ مزدور نے چونکہ مزدوری قبول نہ کی تھی لہذا یہ فرق ارز مستاجر کی ملک ہی رہا چنانچہ اس نے مالِ غیر میں نہیں بلکہ اپنے مال میں ہی تصرف کیا تھا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نے (بعدازاں) مزدور کی واپسی پر احسانِ قضاء کرتے ہوئے نہ صرف اس کا حق بلکہ زیاداتِ کثیرہ بھی عطا کیں، بظاہر ان کی یہاں کی تشریح وہاں کی تشریح کے متنقض ہے۔ اس حدیث کو بزار اور طبرانی نے بھی بسندِ حسن، نعمان بن بشیر سے نقل کیا ہے اس میں ہے کہ انھوں نے آپ سے سنا، رقیم کا ذکر فرماتے ہوئے ان تین غار والوں کا تذکرہ بیان فرمایا چنانچہ اس سے تعین ہوا کہ سورت کہف کی آیت (أنَّ أصحابَ الكهف والرقيم الخ) میں مذکور اصحابِ رقیم یہی تینوں اشخاص ہیں۔ علامہ انور اس ترجمہ کے تحت لکھتے ہیں کہ جس نے کسی کی زمین غصب کر کے کاشت کی تو پیداوار بذر کے تابع ہے صورتِ مذکورہ بھی صورتِ غصب ہے تو غاصب اجرِ عمل کا بھی مستحق نہیں ہے (مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ میرے مذکرات میں اسی طرح لکھا ہوا ہے) الا یہ کہ زمین معروفہ بالاستغلال ہو کہ شروط کا ایفاء ہو۔ جبکہ فاسدہ میں زرع، بذر کے تابع ہے تو پیداوار اصل مالک کی ملکیت ہی ہوگی۔ مولانا بدر حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ رافع بن خدیج سے ایک مرفوع حدیث ہے جس نے کسی کی زمین

میں ان سے اجازت لئے بغیر کاشتکاری کی تو وہ اپنا خرچ وصول کرنے کا حقدار ہے (پیداوار نہیں) یہ حدیث حنفیہ کا رکرتی ہے جو کہتے ہیں پیداوار اس کی جسکا بیج (یعنی کاشت کرنے والے کی) البتہ مالک کوزمین کا کرایہ دیدے، لکھتے ہیں شیخ (علامہ انور) نے درسِ ترمذی میں اس کا جواب دیا کہ یہ حدیث دراصل (ماھوالطیب و الخبیث) کا بیان ہے چنانچہ اس کیلئے بقدر اسکے خرچ کے پیداوار لینا طیب ہے، مسئلہ دراصل بیانِ ملک کا نہیں ۔کتاب الاموال میں ابوعبید نے اس حدیث کی دوتوجیہیں بیان کی ہیں ایک یہ کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ زارع کیلئے صرف بقدر اس کے خرچ کے پیداوار لینا طیب ہے باقی وہ مساکین پر صدقہ کردے، یہ علی وجہِ الفُتیا ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے دوسری یہ کہ مالکِ زمین اسے اس کا خرچ دیدے اور ساری پیداوار اس کی ہوگی ۔لکھتے ہیں کہ طحاوی نے معانی الآ ثار میں حنفی مذہب کی تائید میں مجاہد سے مرسل ایک روایت بھی ذکر کی ہے۔

باب أوقافِ أصحابِ النبیﷺ وأرضِ الخَراجِ ومُزارَعَتِهِم ومعامَلتِهِم

(صحابہؓ کے اوقاف اور زرعی معاملات)

وقال النبیﷺ لِعُمرَ تَصَدَّقْ بأصلِهِ لایُباعُ ولکِنْ یُنفَقُ ثَمرُه فتَصَدَّقَ بِهِ . (نبیﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا بجائے زمین کے اسکی پیداوار صدقہ کردیا کرو)

ترجمہ میں ارضِ خیبر کے وقف کے بارہ میں حدیثِ عمر کا ایک حصہ شامل کیا ہے، پھر حدیثِ باب بھی حضرت عمر کی ہے۔تعلیق کی ترجمہ کے پہلے جزو سے مطابقت تو ظاہر ہے حدیثِ باب سے اس طور سے ماخوذ ہے کہ بقیہ کلام محذوف ہے جسکی تقدیر یہ ہے (لکن النظر لآخر المسلمین یقتضی أن لا أقسمها بل أجعلها علی المسلمین) ۔(یعنی بعد میں آنیوالے مسلمانوں کا خیال کرتے ہوئے بجائے تقسیم کرنے کے وقف کرنا مناسب خیال کرتا ہوں) ۔ارضِ سواد (یعنی سرزمینِ عراق) کی بابت بھی یونہی کیا تھا۔حضرت عمر نے اسے وقف کر کے مفتوحین کے ساتھ معاملہ مزارعت کیا، اس کے ساتھ ساتھ ان پر خراج بھی عائد کیا (یعنی اھلِ ذمہ پر) اسی سے ترجمہ کا دوسرا جزو ثابت ہے۔ابن بطال کہتے ہیں اس ترجمہ کا مفہوم یہ ہے کہ صحابہ کرام آنحضرت کی وفات کے بعد آپکی طرف سے وقف کردہ اراضی کا اسی طریقہ پر معاملہِ مزارعت کرتے تھے جو آپ نے یہودِ خیبر کے ساتھ کیا۔(وقال البنی لعمرالخ) بقول ابن التین داؤدی کا کہنا ہے کہ یہ لفظ غیر محفوظ ہے دراصل آپ نے انہیں حکم دیا تھا کہ پیداوار کو صدقہ کردیا کریں اور اصل کو وقف رکھیں۔ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ بخاری کی ذکر کردہ عبارت کا بھی یہی معنی ہے، بخاری نے یہاں ذکر کردہ عبارت کو الوصایا میں (صخر بن جویریة عن نافع عن ابن عمر) کے طریق سے موصول کیا ہے اسمیں ہے کہ حضرت عمر نے اپنے مال کو صدقہ کرنا چاہا اسپر آپ نے مذکورہ ہدایت فرمائی۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں وقف صرف عقار (غیر منقولہ جائیداد) میں ہوتا ہے الا یہ کہ وہ تابع ہو۔ ہمارے فقہاء کا کہنا ہے کہ وقف شدہ کی منفعت صدقہ کی جائیگی اور اصل واقف کی ملکیت میں ثابت رہیگا۔صاحبین کا موقف ہے کہ ملک اللہ تعالی کی سمجھی جائیگی۔حنفیہ پر اعتراض ہوسکتا ہے کہ اگر صرف منفعت کو ہی صدقہ کرنا ہے اور ملکیت قائم رکھنی ہے تو وقف کی ضرورت کیا ہے؟ وہ تو بغیر وقف کے بھی کیا جاسکتا ہے؟ (شاید اسی کے مدنظر) سرخسی نے تصریح کی ہے کہ امام کے ہاں وقف باطل (غیر جائز)

ہے۔ابن ھمام نے بھی یہی بیان کیا ہے البتہ مسجد کو مستثنیٰ رکھا ہے۔اسی طرح وصیت سے بھی وقف کرنا۔تیسری یہ صورت ہوسکتی ہے کہ کسی موقوفہ جائیداد کی واقف کے ملک سے نکلنے کا قاضی فیصلہ کردے، کہتے ہیں ابو یوسف نے امام مالک سے جب چار مسائل کی بابت مذاکرہ کیا تھا ان میں مسئلہ وقف بھی تھا اسکے علاوہ تحدیدِ صاع اور فجر سے قبل اذان کا مسئلہ تھا، چوتھا میں بھول رہا ہوں، شرح جامع صغیر میں یہ مسائل مذکور ہیں تو مدینہ سے واپس آتے ہی پہلی مجلس میں ہی اعلان کردیا کہ ان چار میں میں امامِ ہمام (ابو حنیفہ) کا مسلک چھوڑ رہا ہوں۔ بتلایا کہ میں نے مدینہ میں صحابہ کرام کے اوقاف میں کسی چیز کو نہ دیکھا کہ ان کی یا ان کے آل کی ملکیت قائم ہو۔ کہتے ہیں امام ابوحنیفہ کا اصل موقف حاوی میں ہے وہ یہ کہ وقف، ملکِ واقف پر کسی شئی کا حبس جسکی منفعت کی وہ نذر مان لے۔اس سے متبین ہوتا ہے کہ ابن ہمام نے جسے مسئلہِ وقف کہہ کر بیان کیا ہے وہ دراصل مسئلہِ نذر ہے لہذا وقف امام کے ہاں باطل نہیں بلکہ اس کا معاملہ نذر کا سا ہوگا اور اس کی ہمارے ہاں مستقل حیثیت ہے آنجناب کا حضرت عمر سے کہنا (تصدق بأصله لا يباع) تو ترمذی نے (الوقف) میں اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے (إن شئت حبست أصلها و تصدقت بها) یعنی اصل باقی رکھے اور ثمرہ۔ پیداوار۔ کو صدقہ کرتا رہے تو یہ عین حنفیہ کے موقف کے مطابق ہے بخاری میں اسے تصدق بالاصل سے تعبیر کیا گیا کیونکہ جب اصل کی بیع سے منع فرمایا تو گویا اصل کو صدقہ کردیا گیا رہی یہ بات کہ یہ مؤبد ہوگا یا نہیں؟ تو طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر نے اپنا خیبر کا حصہ وقف کردیا تھا اور یہ اسلام کا اولین وقف تھا پھر بسند قوی حضرت عمر کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ (لولا أني ذكرت صدقتي لرسول الله ﷺ أو نحو هذا لرددتها) یہ رجوع فی الوقف کے نفاذ میں صریح ہے۔مولانا بدر حاشیہ میں مزید لکھتے ہیں کہ شیخ نے خیال ظاہر کیا تھا کہ شاید بخاری کے نقل کردہ الفاظ میں کچھ تقدیم و تاخیر ہوگئی ممکن ہے حضرت عمر کے الفاظ راوی نے آنجناب کی طرف منسوب کردیے ہوں حضرت عمر کے ترمذی کی روایت میں الفاظ یہ ہیں (لا يباع ولا يورث) بخاری میں یہ آنحضرت کی طرف منسوب ہیں۔الحاوی کی بابت علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ تین کتب اس نام سے ہیں: حصیری کی، زاہدی کی اور قدسی کی، مذکورہ حوالہ قدسی کی حاوی کا تھا۔

حدثنا صدقة أخبرنا عبدالرحمن عن مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه قال قال عمرُ لَولا آخِرُ المسلمين مافَتَحتُ قَريةً إلا قَسَمتُها بَين أهلِها كما قَسمَ النبيُّ ﷺ خيبرَ

حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ اگر پچھلے مسلمانوں کا خیال نہ ہوتا تو جو شہر فتح ہوتا میں اسے وہاں کے رہنے والوں پر تقسیم کردیتا جس طرح خیبر کو نبی ﷺ نے تقسیم کردیا تھا۔

عبدالرحمٰن سے مراد ابن مہدی ہیں، اسلم مولیٰ عمر مخضرم ہیں (یعنی آنجناب کا عہد بھی پایا مگر صحبت حاصل نہیں)۔ (قال عمر) اسماعیل کی (عبد الله بن ادريس عن مالك) سے روایت میں (سمعت عمر يقول الخ) ہے۔(ما فتحت) معلوم اور مجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ (كما قسم الخ) اسماعیل کی روایت میں مزید یہ بھی ہے (لكن أردت أن تكون جزية تجري عليهم) اس جملہ کی تشریح المغازی میں ہوگی بیہقی نے ابن وھب عن مالک کے حوالے سے اپنی روایت میں حضرت عمر کے یہ کہنے کا سبب بھی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ فتحِ شام کے بعد حضرت بلال کہنے لگے اسے تقسیم فرمادیں وگرنہ ممکن ہے اس پر تلواریں چل جائیں اس پر یہ کہا۔ابن تین لکھتے ہیں حضرت عمر نے آیتِ قرآنی (والذين جاء وا من بعدهم الخ) سے اخذ کرتے ہوئے یہ فیصلہ کیا تاکہ کہیں یہ نہ ہو کہ بعد والوں کے لیے ان اراضی خراج میں سے کچھ باقی نہ رہے تو اس کے پیش نظر فیصلہ کیا کہ عنوۃً فتح کی جانے والی

اراضی وقف کر دیں اور ان پر خراج عائد کر دیں تاکہ انکا نفع دائم رہے۔ علمائے اسلام کی ان زمینوں کے بارے میں دو رائیں تھیں۔ بقول ابن حجر تین اقوال ہیں۔ مالک سے منقول ہے کہ نفسِ فتح سے ہی وہ موقوف قرار پائیں گی ابوحنیفہ اور ثوری سے منقول ہے کہ خلیفہ کو اختیار ہے کہ وقف قرار دے یا تقسیم کر دے شافعی کا موقف تھا کہ تقسیم کرنا لازم ہے الا یہ کہ فاتحین وقف کرنے پر اظہارِ رضامندی کریں۔ باقی تفصیل اواخر الجہاد میں آئے گی۔ اس حدیث کو ابوداؤد نے بھی (الخراج) میں ذکر کیا ہے۔

باب مَنْ أحيا أرضاً مواتاً (جس نے کوئی بے آباد۔ غیر مملوکہ۔ زمین کاشت کر لی)

ورأى ذلك عليٌّ في أرض الخرابِ بالكوفة، مَواتٌ. وقال عمرُ مَن أحيا أرضاً مَيِّتَةً فهِيَ له ويُروىٰ عن عَمروبن عوفٍ عن النبي ﷺ وقال في غيرِ حقٍّ مُسلمٍ وليس لِعِرقِ ظالِمٍ فيه حقٌّ. ويُروىٰ فيه عن جابرٍ عن النبي ﷺ

بقول قزاز موات وہ زمین ہے جو ابھی آباد (وکاشت) نہیں کی گئی۔ عُمران کو حیات اور تعطیل کو فقدانِ حیات کے ساتھ تشبیہ دی گئی احیائے موات یہ ہے کہ کوئی شخص کسی ایسی زمین کو کاشت و آباد کرے جو کسی کی ملکیت میں نہیں اب وہ اس کی ملک قرار پائے گی خواہ حاکم کی اذن ہو یا نہ ہو، یہ جمہور کا قول ہے۔ ابوحنیفہ کے نزدیک حاکم کی اجازت ضروری ہے۔ مالک کی رائے ہے کہ آبادیوں سے قریبی زمینوں کے لیے سرکاری اذن ضروری ہے دور دراز کی زمینوں کے لیے نہیں۔ طحاوی نے جمہور کے موقف پر حدیثِ باب کے ساتھ ساتھ سمندر اور دریا کے پانی اور ان کے شکار پر قیاس سے حجت پکڑی ہے یعنی ان اشیاء کے لئے بھی سرکاری اجازت ضروری نہیں اور یہ سب کے نزدیک جائز ہے لہذا بے آباد و غیر ملکیتی زمینوں کا بھی یہی حکم ہے۔ (ورأى على الخ) ارضِ خراب سے مراد غیر آباد زمین ہے، اس کا حوالہ ذکر نہیں کیا (پہلے ذکر کیا کہ حافظِ دنیا ابن حجر کی وسعتِ معلومات کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ اگر کسی قول کا حوالہ دینے سے قاصر رہے تو بعد والے بھی یہاں خاموش ہیں)۔ (وقال عمر الخ) اسے مالک نے مؤطا میں زہری عن سالم کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ یحیی بن آدم کی کتاب الخراج میں اس کا سبب بھی مذکور ہے کہ لوگ ان کے عہد میں زمینوں کو تحجر کر لیتے (یعنی حد بندی کر کے اپنی ملکیت ظاہر کرتے) اس پر مذکورہ حکم جاری کیا، یحی کہتے ہیں گویا تحجر کافی نہیں بلکہ ملکیت کے اثبات کے لیے ان کے احیاء کی شرط لگائی۔ (ویروی عن عمرو الخ) یعنی مثل حدیثِ عمر، اسے اسحاق بن راہویہ نے موصول کیا ہے اس میں کثیر بن عبداللہ بن عمرو کا حوالہ بھی ہے اور وہ ضعیف ہیں طبرانی اور بیہقی نے بھی اسے نقل کیا ہے۔ عمرو بن عوف کے حوالے سے صحیح بخاری میں صرف یہی حدیث منقول ہے ایک اور صحابی عمرو بن عوف بھی ہیں جو انصاری بدری ہیں۔ الجزیہ وغیرھا میں ان کی روایات مذکور ہیں۔ بعض نسخوں میں ہے، (وقال عمر وابن عوف الخ) یعنی واو کو عاطفہ سمجھ لیا، یہ تصحیف ہے۔ عمرو کی اس حدیث کا قوی شاہد ہے جسے ابوداؤد نے سعید بن زید سے نقل کیا ہے اس کے علاوہ انہی نے (ابن اسحاق عن يحيى بن عروة عن أبيه) سے مرسلاً اس کے مثل مع زیادت کے روایت کیا ہے۔ اس باب میں حضرت عائشہ کی روایت ابوداؤد طیالسی کے ہاں ابوداؤد اور بیہقی کے ہاں حضرت سمرہ، طبرانی کے ہاں عبادہ اور عبداللہ بن عمرو اور یحیی بن آدم کی الخراج میں ابواسید سے بھی روایات ہیں سب کی اسانید میں مقال ہے مگر کثرتِ اسانید سے متقوی ہے۔ (لعرق ظالم)

اکثر کی روایت میں یہ ترکیبِ توصیفی ہے، وہ راجع ہے ساحب العرق کی طرف یعنی (ليس لذي عرقٍ ظالم) یا خود عرق کی طرف (أي ليس لعرق ذي ظلم الخ) اضافی ہونا بھی مروی ہے تو اس پر ظالم صاحبِ عرق ہے اور عرق سے مراد ارض ہے۔ مالک، شافعی ازھری اور ابن فارس وغیرھم بطور ترکیبِ توصیفی روایت کرتے ہیں۔ خطابی مبالغہ کرتے ہوئے اضافت کو خطا قرار دیتے ہیں۔ ربیعہ کہتے ہیں العرق الظالم ظاہری بھی ہے باطنی بھی، باطنی سے مراد کسی شخص کا کنواں کھودنا یا معادن سے کچھ استخراج کرنا جبکہ ظاہر سے مراد کسی زمین پر کوئی عمارت بنانا یا باغ لگانا۔ دوسرے کہتے ہیں ظالم وہ ہے جس نے غیر کی زمین میں بغیر حق کے (یعنی اسے علم تھا کہ اس کا مالک کوئی اور ہے) باغ لگایا یا کاشتکاری کر لی یا کوئی عمارت تعمیر کر لی یا کنواں کھود لیا۔

(عن جابر الخ) اسے احمد نے (هشام عن عروة عن وهب عن جابر) کے طریق سے موصول کیا ہے، ترمذی نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ ہشام سے کچھ تغایرِ الفاظ کے ساتھ روایت کر کے صحیح قرار دیا اس میں ہشام پر اختلاف بھی ہے، یحیی قطان اور ابوضمرہ وغیرھما نے (عنه عن أبي رافع عن جابر) نقل کیا ہے جب کہ ایوب نے ان سے (عن أبيه عن سعيد بن زيد) ذکر کیا عبداللہ بن ادریس نے ان سے (عن أبيه مرسلًا) روایت کیا ہے۔ عروہ پر بھی اختلاف کیا گیا ہے، چنانچہ (أيوب عن هشام) موصولاً، (يحيى عن عروة عن أبيه) مرسلا، اسی طرح ابو الاسود نے (عن عروة عن عائشة) جیسا کہ حدیثِ باب ہے، نقل کیا ہے شاید اسی کے باعث بخاری نے ترکِ جزم (یعنی بصیغۂ تمریض: یروٰی) کیا ہے۔

حضرت جابر کی روایت میں ایک اضافی جملہ بھی ہے (فله فيها أجر) اس سے ابن حبان نے استنباط کیا ہے کہ ذمی ارضِ موات کا احیاء کر کے اس کا مالک بننے کا مجاز نہیں کیونکہ اس کے لیے تو اجر نہیں۔ محبّ طبری نے اس پر تعاقب کیا ہے کہ ذمی کی نسبت یہ اجر، ثواب فی الدنیا مراد ہے جبکہ مسلم کے حق میں دنیا و آخرت، دونوں کا۔ ابن حجر طبری کی تاویل محتمل قرار دینے کے باوجود ابن حبان کی تاویل کو اسعد بظاہر الحدیث (یعنی حدیث کے زیادہ مطابق) لکھتے ہیں کیونکہ امر کے مطلقاً ذکر سے متبادر الی الذھن، اخروی اجر ہی ہوتا ہے۔ علامہ انور حضرت عمر کے قول (فهي له) کو محمول علی الاذن قرار دیتے ہوئے اسے حنفی مذہب کی تائید سمجھتے ہیں، کہتے ہیں یہ بیانِ مسئلہ نہیں بلکہ امیر کی طرف سے تصریحِ اذن ہے۔ (وليس لعرق الخ) کے تحت لکھتے ہیں ہمارے نزدیک اگر کسی کی زمین میں درخت لگا دیئے تو واجب ہے کہ انہیں اکھاڑے۔ (من أعمر الخ) کی بابت کہتے ہیں کہ یہ اعمار سے ہے نہ کہ العمری سے (جو فقہ کی ایک اصطلاح ہے بقول مولانا بدر کتاب الھبۃ میں۔ باب ما قیل فی العمری۔ کے تحت اس کا بیان ہوگا) علامہ لکھتے ہیں کہ آنجناب علیہ السلام ذوالحلیفہ کے مقام پر بطنِ وادی میں اترے جو کسی کی ملکیت نہ تھی سو آپ نے اسے معرس و مناخ بنا لیا (یعنی وہاں قافلہ اتارا اور شب بسر کی) اسی طرح غیر مملوکہ زمین آباد کرنے والا اس کا مالک بن جائے گا، بخاری یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عبيدالله بن أبي جعفر عن محمد بن عبدالرحمن عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ قال مَنْ أعمَرَ أرضاً ليسَتْ لأحدٍ فهو أحَقُّ قال عروةُ قضىٰ بِهِ عمرُ في خِلافتهِ

ام المؤمنین عائشہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا جو شخص کسی ایسی زمین کو آباد کرے جو کسی کی مملوک نہ ہو تو وہ آباد کرنے والا اس کا زیادہ حق دار ہے۔

سند میں عبید اللہ بن ابو جعفر مصری ہیں ان کے شیخ محمد، یتیم عروہ کے لقب سے معروف تھے شروع کے تین راوی مصری باقی مدنی ہیں۔ (من أعمر) رباعی ہے بقول عیاض مروی یہی ہے مگر صواب ثلاثی ہے، قرآن میں ہے (وعمروها أكثر مما عمروها) ابن بطال لکھتے ہیں ممکن ہے اصل میں (اعتمر) ہو، تاء ساقط ہوگئی ہو دوسروں کا کہنا ہے کہ (اس معنی میں) رباعی بھی مسموع ہے، کہا جاتا ہے (أعمر الله بك منزلك) اللہ تیرے ساتھ تیرا گھر آباد رکھے۔ مراد یہ ہے کہ (من أعمر أرضا بالإحياء فهو أحق به من غيره) أحق کا متعلق للعلم بہ حذف کر دیا ابو ذر کے نسخہ میں (أعمر) بطور صیغہ مجہول ہے (أي أعمره غيرُه) حمیدی نے (من عمَّرَ) اپنی کتاب میں روایت کیا ہے اسماعیلی نے بھی اپنی سند کے ساتھ یحی بن بکیر سے ثلاثی ذکر کیا ہے۔

(قال عروه الخ) اسنادِ مذکور کے ساتھ عروہ تک متصل ہے آگے کا جز مرسل ہے بقول خلیفہ، عروہ آخری زمانہ خلافتِ عمرؓ میں پیدا ہوئے، ابن ابی خیثمہ کا قول ہے کہ جنگ جمل کے وقت ان کی عمر تیرہ برس تھی اور وہ سن ۶۳ ھ میں ہوئی تھی حضرت عمر کی وفات سن ۲۳ ھ میں ہوئی۔

(قضى به عمر الخ) یحی بن آدم نے کتاب الخراج میں محمد بن عبید اللہ ثقفی کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے یہ فرمان لکھ کر (اپنے عمال کو) بھیجا ایک اور سند کے ساتھ بحوالہ عمرو بن شعیب ذکر کرتے ہیں کہ حضرت عمر نے کہا جس نے تین برس اپنی زمین معطل رکھی کسی اور نے آکر اسے کاشت کر لیا تو وہ اس کی ہوگی ابن حجر کہتے ہیں تعطیل سے مراد عدمِ تحجر یا بذریعہ دیوار و بناء اس کی حد بندی ہونا ممکن ہے۔ طحاوی نے انہی ثقفی مذکور کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ ایک بصری حضرت عمر کے پاس آیا اور عرض کی کہ بصرہ میں ایک قطعہ ارضی ہے جو نہ ارضِ خراج ہے اور نہ اس کی آبادکاری سے کسی مسلمان کو نقصان ہے (یعنی کسی کی ملکیت نہیں) اگر آپ چاہیں تو مجھے الاٹ کر دیں (أن تُقطِعَنيها)، میں اس میں قضب و زیتون لگا لوں؟ تو حضرت عمر نے ابو موسی (عاملِ بصرہ) کو لکھا اگر معاملہ ایسا ہے (جیسا اس شخص نے ذکر کیا) تو اسے الاٹ کر دو۔

قسطلانی العرق الظالم کی بابت ابو عبید کا قول نقل کرتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کی آباد و مزروع زمین میں اپنے درخت وغیرہ لگائے بقول قاضی عیاض یا کوئی بناء وغیرہ تعمیر کرے (یعنی اپنا ناجائز قبضہ مستحکم و معلن کرنے کی خاطر کوئی چیز کاشت کر لے، یا تعمیر کر لے) ابن شعبان زاہی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ عروق چار ہیں، دو ظاہر اور دو باطن ظاہر سے مراد بناء و غرس جبکہ باطن آبار و عیون ہیں۔ یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

باب

یہ بلا ترجمہ ہے۔

حدثنا قتيبة حدثنا اسماعيل بن جعفر عن موسى بن عقبة عن سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه أنَّ النبي ﷺ أرِيَ وهو في مُعَرَّسِهِ بذي الحُلَيفة في بَطنِ الوادي فقيلَ لَه إنك بِبَطحاءَ مُبارَكةٍ فقال موسى وقد أناخَ بِنا سالمٌ بِالمُناخ الذي كان عبدُالله يُنِيخُ بِهِ يَتَحَرّى مُعَرَّسَ رسولِ الله ﷺ وهو أسفَلُ مِن المسجد الذي بِبَطنِ الوادي

بینه وبین الطَّریقِ وَسَطٌ مِن ذٰلك۔(الحج میں گزر چکی ہے)

حدثنا اسحاق بن إبراهیم أخبرنا شعیب بن اسحق عن الأوزاعی حدثنی یحی عن عکرمة عن ابن عباس عن عمر عن النبیﷺ قال اللیلةَ أتانی آتٍ مِنْ رَبی وهو بِالعَقِیق أنْ صَلِّ فی هذاالوادی المبارَكِ وقُلْ عمرةٌ فی حَجَّةٍ۔(ایضاً)

دوسری حدیث کے شیخ بخاری اسحاق ابن راہویہ ہیں، سند میں ان کے علاوہ شعیب دمشقی اور یحیی بن ابی کثیر ہیں۔ دونوں حدیثوں پر مفصل بحث کتاب الحج میں ہو چکی ہے اس ترجمہ کے ساتھ ان کا تعلق مستشکل ہے اس ضمن میں مہلب کہتے ہیں کہ بخاری نے آنجناب کے مذکورہ مقام پہ خیمہ زن ہونے اور رات گزارنے کے اس عمل کے سبب اس جگہ کو آپ کے لیے موقوف یا ممتلک ہو جانے کا اثبات کرنے کی کوشش کی ہے مگر یہ استنباط قائم نہیں ہوتا کیونکہ ملکِ غیر میں عارضی طور پر نزول کیا جا سکتا ہے اور نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں اس سے کوئی جگہ ملکیت میں نہیں آجاتی جیسا کہ آپ نے عتبان بن مالک کے گھر میں بھی نماز ادا فرمائی تھی۔ ابن بطال نے جواب دیا ہے کہ بخاری کی مراد یہ ہے کہ یہ معرس آپکے قیام کی وجہ سے آپ کی طرف منسوب ہوگئی یہ مراد نہیں کہ آپکی ملک بن گئی۔ ابن منیر وغیرہ نے بھی اس امر کی نفی کی ہے کہ بخاری کی مراد وہ ہو جس کا مہلب نے ادعاء کیا ہے بلکہ ان کی غرض اس امر پر تنبیہ ہے کہ کسی جگہ عارضی قیام اور نماز کی ادائیگی احیائے موات کے مترادف نہیں کہ اب وہ جگہ مالک بن جائے کیونکہ اصل احیاء، تحویط (یعنی دیواریں بنا کر حد بندی) اور غرس وزرع ہے۔ یا ان کی مراد یہ ہے کہ آنجناب کے اس عمل سے وہ حکمِ احیاء کے ساتھ ملحق ہوگئی اس لئے کہ آپکا وہاں خصوصی تصرف واقع ہوا (پھر یہ جگہ کسی کی ملکیت بھی نہ تھی یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ اگر شرع نے عام آدمی کو اجازت دی ہے کہ وہ کسی غیر مملوکہ زمین کو آباد کر کے اسے اپنے تصرف میں لاسکتا ہے تو امیر کیلئے ایسا کرنا تو بالاولیٰ روا ہے) اب کسی کے لیے جائز نہیں کہ اس جگہ پر اپنی ملکیت جتلائے اور اسے متحجر بنائے (لیکن یہ تب جب ثابت ہو کہ بعد ازاں آنحضرت نے اس وادی کو سرکاری جگہ قرار دیا ہو) بقول ابن حجر حاصلِ کلام یہ ہے کہ وادی مذکور اگر چہ ارضِ موات تھی لیکن تعریسین کے لئے اس کا مختص کیا جانا حقوقِ عامہ میں سے ہے اب کسی کے لئے اسے متحجر بنا کر اپنے تصرف میں لانا اور اپنی ملکیت قرار دینا صحیح نہیں اور یہ صرف آنجناب کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ اس قسم کی عوامی جگہیں اسی مفہوم وحکم میں ہیں (موجودہ قوانین کے لحاظ سے تو اب تمام غیر مملوکہ مقامات سرکاری قرار دئے گئے ہیں شاید اب اس باب میں ذکر کردہ مسئلہ نافذ العمل نہ ہو یا جیسا کہ حنفی مذہب کے مطابق ہے ایسا کرنے کے لیے سرکاری اجازت کی ضرورت پڑتی ہے)

باب إذا قالَ ربُّ الأرضِ أقِرُّكَ ماأقَرَّكَ اللهُ ولَمْ يَذكُرْأجلاً معلوماً فَهُمَا علىٰ تَراضِيهِما

(باہمی رضامندی سے بغیر مدت متعین کئے بھی زمین زراعت کیلئے دیجا سکتی ہے)

اس کے تحت یہودِ خیبر کے ساتھ معاملہ کے بارے میں ابن عمر کی حدیث لائے ہیں اسے فضیل کے حوالے سے موصولاً اور ابن جریج کے طریق سے معلقاً لائے ہیں (عبدالرزاق سے امام بخاری کا سماع نہیں اگر چہ ان کے معاصر تھے پہلے ذکر ہوا کہ ان سے ملنے یمن کے راستے میں تھے کہ انکی وفات کی خبر ملی جس پر واپس پلٹ آئے بعد ازاں یہ خبر غلط ثابت ہوئی) دونوں موسی بن عقبہ سے

راوی ہیں، سیاق معلق طریق کا ہے۔ مسلم نے ابن جریج کے اس طریق کو موصول کیا ہے۔ احمد نے بھی عبد الرزاق کے حوالے سے بتمامہ روایت کیا ہے۔ فضیل کا سیاق کتاب الخمس میں ذکر ہوگا۔ علامہ انور اس ترجمہ پر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ ان تراجم میں سے ہے (التی لا تسقط علی مَحَطّ) یعنی جنکا مدلول واضح اور حکم مستقیم نہیں اور یہ کسی اصل کی طرف راجع نہیں کیونکہ آنجناب کے یہود خیبر کے ساتھ کئے گئے اس معاملہ کی حقیقت بخاری پر منقح (واضح) نہیں، کبھی وہ اسے اجارت اور کبھی مزارعت قرار دیتے ہیں جبکہ دونوں غیر صحیح ہیں الا یہ کہ خیبر کی اراضی آنحضرت اور مسلمانوں کی ملک قرار دی جائیں۔ اگر وہ انہی (یہود خیبر) کی ملک تھیں تب دونوں رائیں (اجارت و مزارعت) صحیح نہیں (ان کی ملک کیسے ہوسکتی ہے جبکہ۔ نُقِر کم ما شئنا۔ کا واضح اشارہ ہے لہذا میرے خیال میں بخاری کا نقطۂ نظر واضح اور تمام تفریعات مستقیم ہیں)۔ بقول علامہ اگر ارضِ خیبر یہود کی ملک میں ہی برقرار رکھی گئی تھی تو یہ خراجِ مقاسمت تھا، کہتے ہیں امام بخاری کی بقیہ تفریعات بھی مستقیم نہیں، اگر یہ معاملہ اجارت یا مزارعت تھا، انہوں نے ابہاما اجل کا ذکر کیا ہے اور یہ مستقیم نہیں اگر یہ معاملہ اجارت یا مزارعت تھا، تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کیونکہ اس قسم کے معاملات میں ابہام آخر کار منازعات پر منتج ہوتا ہے البتہ خراج مقاسمت ابہامِ اجل کے ساتھ صحیح ہے کیونکہ وہ امیر اور رعیت کے مابین ہے اور ہر قسم کے تنازع سے مامون ہے کیونکہ امیر کو حق حاصل ہے کہ جسے جب تک چاہے برقرار رکھے۔

حد ثنا أحمد بن المقدام حدثنا فضيل بن سليمان حدثنا موسى أخبرني نافع عن ابن عمر قال كانَ رسولُ الله ﷺ -ح- وقال عبدالرزاق أخبرنا ابن جريج حدثني موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر أنَّ عمرَبنَ الخطاب أجلى اليهودَ و النصارىٰ مِن أرضِ الحجازِ وكان رسولُ الله ﷺ لمَّا ظهرَ علىٰ خيبرَ أرادَ إخراجَ اليهودِ منها وكانت الأرض حينَ ظهرَ عليها لِلّٰهِ ولِرسولِهِ ولِلمسلمين فأرادَ إخراجَ اليهودِ منها فسألتِ اليهودُ رسولَ الله ﷺ لِيُقِرَّهم بِها علىٰ أن يَكْفُوا عملَها ولَهُم نصفُ الثَّمرِ وقال لَهم رسولُ الله ﷺ نُقِرُّكم بِها علىٰ ذلك ماشِئنا فقَرُّوا بِها حتىٰ أجلاهم عمرُ إلىٰ تَيماءَ وأريحاءَ

ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمر نے یہود و نصاریٰ کو سرزمین حجاز سے نکالدیا اور رسول اللہ ﷺ نے جب خیبر پر غلبہ پایا تو وہاں سے آپ نے یہود کو نکال دینے کا ارادہ کیا وہاں کی زمین اللہ اور اس کے رسول اور تمام مسلمانوں کی ہوگئی تھی پس جب آپ نے وہاں سے یہود کے نکال دینے کا ارادہ کیا تو یہود نے درخواست کی کہ آپ ان کو وہیں رہنے دیں اس شرط پر کہ وہ وہاں کام کریں گے اور انہیں نصف پیداوار ملے گی آپ نے اس شرط پر کہ جب تک چاہیں گے رکھیں گے، انکی درخواست قبول کی یہاں تک کہ حضرت عمر نے ان کو (مقام) تیماء اور اریحا کی طرف نکال دیا۔

(أن عمرأ جلى الخ) کتاب الشروط کی ایک روایت میں اس کا سبب ذکر ہوگا۔ ھروی کہتے ہیں (جلی) اور (أجلی) ایک ہی معنی میں ہے، اسم جلاء و اِجلاء ہے۔ ارضِ حجاز وہ جو نجد اور تہامہ کے درمیان واقع ہے۔ کرمانی نے یہاں ارضِ حجاز سے مراد پورا جزیرہ عرب لیا ہے جو خطا ہے البتہ کتاب الجہاد میں اس لفظ کا اطلاق پورے جزیرہ عرب پر ہوا ہے۔ علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت

عمران کے پاس آئے تو سازش کے تحت ایک چھت پر سے انہیں گرا دیا آپکے موچ آ گئی، یہ ان کے اجلاء کا فوری سبب بنا سوانھوں نے انھیں جزیرہ عرب سے نکال کر شام کے سرحدی شہر اریحاء بھیج دیا۔ کہتے ہیں علمائے جغرافیہ کو چاہئے کہ اس امر کی تحقیق کریں کہ اریحاء جزیرہ عرب کی حدود کے اندر تھا یا نہیں؟ اس سے آنجناب کے فرمان کہ (أخرجوا اليهود و النصارىٰ من جزيرة العرب) کی تشریح میں فائدہ ہوگا شاید اسی باعث ابن حجر نے مذکورہ بات کہی کہ ارضِ حجاز سے یہاں مراد پورا جزیرہ نہیں بلکہ مخصوص علاقہ ہے۔

(و كانت الأرض الخ) فضیل کی روایت میں للیهود کا لفظ بھی ہے۔ مہلب یہ تطبیق دیتے ہیں کہ فضیل کی روایت ارض خیبر کی سابقہ حالت کو ظاہر کرتی ہے کیونکہ خیبر کا کچھ حصہ صلحاً اور کچھ حصہ عنوۃً فتح ہوا تھا عنوۃ فتح ہونیوالا حصہ، پورے کا پورا (لِلّٰه ولرسوله وللمؤمنين) تھا جبکہ صلحاً فتح ہونے والا حصہ اولاً یہود کی ملک ہی تھا پھر عقدِ صلح سے مسلمانوں کی ملک بنا، المغازی میں اس کا مفصل بیان آئے گا۔ تیماء اور اریحاء مدینہ سے شام کے راستے میں قبیلہ طے کے علاقہ کے پاس دو سرحدی شہر تھے بلاذری کی فتوح البلدان میں ہے کہ جب آنحضرت نے وادی قری فتح کی تو اہلِ تیماء نے ادائیگی جزیہ کی شرط پر مسلمانوں سے صلح کر لی تھی جس پر ان کا شہر انہی کے قبضہ میں برقرار رکھا گیا۔

باب ما كان مِن أصحابِ النَّبِيِّ ﷺ يُواسِي بعضُهم بعضاً في الزِّراعةِ و الثَّمرِ

(صحابہ کرام زراعت وثمر میں ایک دوسرے کی مواسات کرتے تھے)

مواساۃ سے مراد مال میں مشارکت، بغیر کسی مقابل کے۔

حدثنا محمد بن مقاتل أخبرناعبدالله أخبرنا الأوزاعي عن أبي النجاشي مولى رافع بن خديج قال سمعت رافعَ بنَ خديج بن رافع عن عمه ظُهَير بن رافع قال ظهير لقد نَهانا رسولُ الله عن أمرٍ كانَ بِنا رافِقاً قلت ماقال رسول الله ﷺ فهو حقٌ قال دعاني رسولُ الله ﷺ قال ما تَصنعُونَ بِمَحاقِلِكم قلتُ نُواجِرُها على الرَّبيع وعلى الأوسُقِ من التَّمرِ والشعِيرِ قال لا تَفعلُوا ازْرَعُوها أوأزرِعُوها أوأمسِكُوها قال رافع قلتُ سمعاً وطاعةً

رافع بن خدیج بن رافع اپنے چچا حضرت ظہیر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے کام سے ہمیں منع فرما دیا جس سے ہمیں بہت آسانی ہوتی تھی میں نے کہا کہ جو کچھ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، حق ہے انہوں نے کہا مجھے آپ نے بلایا اور فرمایا تم اپنی کھیتیوں کو کیا کرتے ہو؟ میں نے کہا کہ ہم ان کو چوتھائی (پیداوار) پر اور (کبھی) کھجور اور جو کے چند وسق پر کرایہ پر دیدیتے ہیں آپ نے فرمایا ایسا نہ کیا کرو خود ان کی زراعت کرو یا کسی کو زراعت کیلئے دیدو یا ان کو اپنے پاس روک رکھو، رافع کہتے ہیں سَمْعًا وَطَاعَةً (ہم نے سنا اور مانا)۔

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ ابو نجاشی ثقہ تابعی ہیں ان کا نام عطاء بن صہیب تھا بیہقی نے اوزاعی سے اپنی ایک سند

کے ساتھ ابونجاشی سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں کہ میں چھ برس تک رافع کی صحبت میں رہا۔عکرمہ بن عمار نے بھی ابونجاشی سے اس حدیث کی روایت کی ہے مگر (عن عمه ظهير) کا واسطہ ذکر نہیں کیا، اسے مسلم نے نقل کیا ہے آگے حنظلہ بن قیس عن رافع کے حوالے سے روایت آئے گی جس میں ہے (حدثني عمای) اس سے اوزاعی کی روایت کی تقویت ہوتی ہے۔(بمحاقلکم) محاقلت سے مراد پیداوار کے ایک حصہ کے عوض کسی سے مزارعت کرانا، ایک قول ہے کہ یہ حنطہ کے بدلے زرع کی بیع ہے کچھ اور اقوال بھی ہیں۔ (على الربيع) آخری روایت میں ہے (على الأربعاء) وہ ربیع کی جمع ہے جو نہرِ صغیر کو کہتے ہیں مستملی کے نسخہ میں ربیع مصغراً ہے جبکہ کشمیہنی کے ہاں (رُبُع) ہے جو بعد کی حدیثِ جابر کے موافق ہے مشہور یہی لفظ ہے جو اس حدیث میں وارد ہے مفہوم یہ ہے کہ اپنے اراضی اس شرط پر مزارعوں کے حوالے کرتے تھے کہ انہار پر جو پیداوار ہوگی وہ ہماری (یعنی بجائے اس کے کہ مجموعی پیداوار میں سے حصہ مقرر کریں، عمدہ زمین کے ایک حصہ کی تمام پیداوار اپنے لئے خاص کر لیتے)۔(وعلى الوسق) واو بمعنی او ہے۔(ازرعوها الخ) پہلا الفِ مکسورہ کے ساتھ ہے اور یہ الف وصلی ہے، راء مفتوح ہے جبکہ دوسرے کا ہمزہ قطعی اور راء مکسور ہے۔أو، برائے تخییر ہے نہ کہ برائے شک، مفہوم یہ ہے کہ یا تو تم خود اسے کاشت کرو یا دوسروں کو بغیر اجرت لئے دیدو کہ کاشت کرلیں۔حدیثِ جابر میں اسی مفہوم کو (أوليمنحها) کے ساتھ تعبیر کیا گیا۔(أوأمسكوها) یعنی اسے معطل رکھو۔(سمعاوطاعة) میں نصب کے ساتھ ساتھ رفع بھی جائز ہے۔اسے مسلم نے (البيوع)، نسائی نے (المزارعة) اور ابن ماجہ نے (الأحكام) میں روایت کیا ہے۔

حدثناعبيداللهبن موسى حدثنا الأوزاعي عن عطاء عن جابر قال كانوا يزرعونهابالثُّلُثِ والرُّبع والنصف فقال النبيُ ﷺ مَن كانت له أرضٌ فَلْيَزْرَعْها أوليَمنَحْها فإنْ لَم يَفعلْ فَلْيُمسِكْ أرضَه وقال الربيع بن نافع أبوتوبة حدثنا معاوية عن يحيى عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ مَن كانت له أرضٌ فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإنْ أبىٰ فَلْيُمسِكْ أرضَه ۔(سابقہ مفہوم ہے)

سند میں اوزاعی عطاء بن ابی رباح سے راوی ہیں۔ (بالثلث الخ) واوَ دونوں جگہ بمعنی او ہے۔ باب المزارعۃ بالشطر میں اس کی ایک اور توجیہہ بھی ذکر کی گئی ہے۔(وليمنحها) یمنح کا نون مفتوح ہے مکسور ہونا بھی جائز ہے۔ (فليمسك أرضه) یعنی نہ اسے منح کرے اور نہ کرایہ پر دے۔اسمیں اشکال یہ ہے کہ بغیر کاشت کے زمین معطل رکھنے میں اضاعت ہے جبکہ زمین کو کچھ عرصہ معطل رکھنے سے زمین کا ضیاع نہیں ہوتا بلکہ اسمیں گھاس پھونس وغیرہ اگ آتی ہیں جو جانوروں کیلئے چارہ ہے پھر یہ بھی ہے کہ ایک برس کاشت کرنے اور ایک برس معطل رکھنے سے اس کی پیداواری صلاحیت بڑھتی ہے اور اگلے سال کی پیداوار سے تلافی مافات ہو جاتا ہے، یہ تب جب نہی عن الکراء کو عموم پر محمول کیا جائے اگر اسے اس امر پر محمول کیا جائے کہ اس خاص طریقہ پر کراء مراد ہے جو ان کے مابین رائج تھا تو اس سے تعطیلِ انتفاع لازم نہیں آتا بلکہ جیسا کہ متقرر ہوا سونے چاندی (یعنی رقم) کے بدلے کرایہ پر دے سکتا ہے۔(وقال الربيع الخ) ربیع حلبی مراد ہیں ثقہ ہیں انکی بخاری میں صرف دو احادیث ہیں، دوسری کتاب الطلاق میں ہے معاویہ سے مراد ابن سلام، بتشدید لام، جبکہ یحی ابن ابی کثیر ہیں ان پر اور ان کے شیخ ابوسلمہ پر اس سند میں اختلاف کیا گیا ہے، نسائی نے اس کے تمام طرق کا تتبع کیا ہے۔ بقول علامہ انور ربیع ابو داؤد اور طحاوی کے بھی شیخ ہیں، طویل عمر پائی۔

حدثنا قبيصة حدثنا قبيصة حدّثنا سفيان عن عمرو قال ذكرتُه لِطاوُسٍ فقال يُزرِعُ قال ابنُ عباس إنَّ النبيَّ ﷺلم يَنْهَ عنه ولكِنْ قال إنْ يَمنَحُ أحدُكم أخاه خيرٌله مِن أن يأخُذَ شيئاً معلوماً۔(ایضاً)

سند میں سفیان ثوری اور عمرو بن دینار ہیں۔(ذکرته لطاؤس) یعنی حدیثِ رافع، جیسا کہ پہلے تفصیل سے ذکر ہوا۔ (لم ینه عنه) یعنی حرام نہیں کیا۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا حماد عن أيوب عن نافع أنَّ ابنَ عمر كان يُكرِي مَزارِعَه علىٰ عهدِ النبيﷺ وأبي بكر وعمرَ وعثمانَ وصَدراً مِن إمارةِ معاويةَ ثم حُدِّثَ عن رافع بن خديج أنَّ النبيَّ ﷺ نَهىٰ عن كِراءِ الأرضِ فذهبَ ابنُ عمرَ إلىٰ رافع فذَهَبْتُ معه فسألَه فقال نَهَى النبيُّﷺ عن كِراءِ المَزارِعِ فقال ابنُ عمرقد عَلِمتَ أنَّا كُنَّا نُكرِي مَزارِعَنا علىٰ عهدِ رسولِ اللهﷺ بِما على الأربِعاءِ وبِشيءٍ مِن التِّبنِ

حدثنا يحى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب أخبرني سالم أن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال كنتُ أعلَمُ في عهدِ رسولِ اللهﷺأنَّ الأرضَ تُكرىٰ ثم خَشِيَ عبدُالله أنْ يكونَ النبيُّﷺ قد أحدثَ في ذٰلك شيئاً لَم يَكُنْ عَلِمَه فترَكَ كِراءَ الأرضِ

نافع کہتے ہیں کہ ابن عمر نبی ﷺ اور ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم کے عہد میں اور حضرت معاویہ کی شروع امارت میں اپنے کھیت کرایہ پر دیا کرتے تھے اس کے بعد ان سے رافع بن خدیج کی روایت بیان کی گئی کہ نبی ﷺ نے کھیتوں کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے تو ابن عمر رافع کے پاس گئے میں بھی ہمراہ تھا پس ان سے پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ نبی ﷺ نے کھیتوں کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے ابن عمر نے کہا تم جانتے ہو کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے عہد میں اپنے کھیت چوتھائی پیداوار پر اور کسی قدر انجیر پر کرایہ پر دیتے تھے۔عبداللہ بن عمر کہتے ہیں مجھے معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد میں کھیت کرایہ پر دیئے جاتے تھے اس کے بعد ان کو خیال آیا کہ شاید نبی ﷺ نے اس بارے میں کوئی جدید حکم دیا ہو جو ان کو معلوم نہیں لہٰذا انہوں نے کھیتوں کا کرایہ پر دینا موقوف کر دیا۔

سند میں حماد بن زید ایوب سختیانی سے راوی ہیں۔(یکری) رباعی ہے۔(صدراً من الخ) یعنی خلافتِ معاویہ کا ابتدائی زمانہ، خلافتِ علی کا ذکر اس لئے نہیں کیا کیونکہ ابن عمر نے ان کی بیعت نہ کی تھی، یہی صحیح الاخبار میں مشہور ہے ان کی رائے یہ بنی تھی کہ جس پر لوگوں کا اتفاق نہ ہوا، اس کی بیعت نہ کریں گے یزید بن معاویہ کی بیعت کر لی تھی پھر ابن زبیر کی شہادت کے بعد عبدالملک کی بھی، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ خلافتِ علی کے دوران زمین مزراعت کیلئے نہ دی ہو اس لئے انکے دورِ حکومت کا ذکر نہ کیا۔مسلم کی روایت میں (آخر خلافة معاوية) بھی مذکور ہے جو سن ساٹھ ہجری بنتا ہے۔احمد کی روایت میں ہے کہ بعدازاں اکراء ترک کر دیا، پوچھنے پر کہتے

تھے (زعم رافع الخ)۔ (یعنی رافع کی روایت کے سبب دل میں خلش در آئی)۔ (ثم حدث عن رافع الخ) مجہول کا صیغہ ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں معروف کا ہے اور عن محذوف ہے۔ ابن ماجہ کی (نافع عن عمر) سے روایت میں ہے کہ اکراء کرتے تھے حتی کہ آدمی نے آکر بحوالہ رافع بیان کیا......الخ۔ امام بخاری نے حدیثِ رافع کی تقویت و استظہار کیلئے حضرات جابر اور ابو ہریرہ کی روایات سے استشہاد کیا ہے تا کہ حدیثِ رافع کو فرد و مضطرب سمجھنے والوں کا رد ہو اور انکے دونوں طرق، یعنی بحوالہ عم اور بدونہ۔ صحیح ہیں ساتھ ہی یہ اشارہ کیا کہ بغیر واسطہ کے انکی روایت (نهى عن كراء الأرض) پر مقتصر ہے اور عم کے واسطہ والی روایت مفسرة للمرام ہے، وہی جو ابن عباس نے بیان کیا کہ رفقاً یہ نہی ہے نہ کہ تحریماً۔ اگلے باب میں اس کی مزید تفصیل ذکر ہوگی۔

(ثم خشي الخ) یہاں اختصار ہے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (شعيب بن ليث عن أبيه) کے طریق سے مطولاً روایت کیا ہے، شروع میں ہے کہ عبداللہ اپنی زمینیں کرائے پر دے دیتے تھے پھر پتہ چلا کہ رافع اس سے روکتے ہیں ان سے ملاقات کی اور پوچھا (يا ابن خديج ما هذا؟) وہ کہنے لگے میں نے اپنے دو چچاؤں سے سنا ہے جو بدری ہیں، کہتے ہیں کہ (نهى رسول الله عن كراء الأرض)۔ بقول علامہ انور احتیاطاً کراء الارض ترک کر دیا حالانکہ خود انہوں نے دونوں حدیثوں کے مابین تطبیق دی تھی (سبب باب کی اس آخری حدیث میں مذکور ہے)۔

باب كِراءِ الأرضِ بِالذَّهَبِ والفِضَّةِ (نقد قیمت کے عوض زمین کرایہ پر اٹھانا)

وقال ابنُ عباس إنَّ أمثَلَ ما أنتم صانِعُونَ أنْ تَستأجِرُوا الأرضَ البَيضاءَ مِن السَّنةِ إلَى السَّنَة . (بقول ابن عباس بہتر یہ ہے کہ تم سال بسال مزارعت پر دیا کرو)۔

اس ترجمہ کے ساتھ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ کراء الارض سے نہی اس امر پر محمول ہے کہ یہ کراء مجہول شئی کے عوض نہ ہو جو جمہور کا قول ہے یا اس کی پیداوار میں سے کسی جزو کے عوض اگرچہ مقدار معلوم ہو۔ سونا چاندی (یعنی اس دور کی کرنسی، درہم و دینار) کے عوض کراء منع نہیں۔ ربیعہ (استاذِ امام مالک) نے مبالغہ کرتے ہوئے صرف سونا چاندی کے عوض ہی جائز قرار دیا ہے طاؤس اور ایک طائفہ قلیلہ مطلقاً ہی کراء کے عدم جواز کے قائل ہیں ابن حزم بھی یہی رائے رکھتے ہیں انھوں نے اس ضمن کی مطلق احادیث سے حجت پکڑی ہے حدیثِ باب جمہور کے مذہب پر دال ہے ابن منذر نے مطلقاً نقل کیا ہے کہ صحابہ کرام کا سونے چاندی کے عوض کراءِ ارض کے جواز پر اجماع ہے۔ ابن بطال نے اس پر فقہائے امصار کا اتفاق نقل کیا ہے ابو داؤد سعد بن ابی وقاص کے حوالے سے ذکر کرتے ہیں کہ اصحاب المزارع (زمینوں والے) علی المساقی من الزرع کی شرط پر زمینیں مزارعوں کو دیتے تھے (مساقی جمع مسقی ہے اسی وقت السقی مراد یہ ہے کہ پانی والی جگہوں کی پیداوار کی شرط پر کہ وہ کلیۃً ہماری ہوگی باقی میں سے نصف یا ثلث وغیرہ مزارعوں کو دینا طے کر لیا جاتا) اس میں جھگڑا اٹھ کھڑا ہوتا تھا چنانچہ آنجناب نے حکم دیا کہ کرنسی کی شکل میں عوض پر دیں، فرمایا (أكروا بالذهب والفضة) اس کے رجال ثقات ہیں البتہ سند کے ایک راوی محمد بن عکرمہ مخزومی سے صرف ابراہیم بن سعد نے روایت کیا ہے۔ ترمذی نے جو (مجاهد عن رافع بن خديج) سے (نهى عن كراء الأرض ببعض خراجها أو بدراهم) والی روایت نقل کی ہے اسے

نسائی نے اس بناء پر معلول قرار دیا ہے کہ مجاہد کا رافع سے سماع نہیں۔ ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ مزید علت یہ ہے کہ سند کے ایک راوی ابوبکر بن عیاش کے حافظہ میں مقال ہے ابوعوانہ نے جو ان سے احفظ ہیں ان سے اس روایت کے شیخ سے دراھم کے لفظ کے بغیر نقل کیا ہے۔ مسلم نے سلیمان بن یسار عن رافع کے حوالے سے روایت میں یہ جملہ بھی ذکر کیا ہے (ولم یکن یومئذ ذھب ولا فضة) (وقال ابن عباس الخ) یہ جامع ثوری میں موصول ہے بیہقی نے بھی (عبد الله العدنی عن سفیان) کے طریق سے نقل کیا ہے علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ نہی بالاتفاق محمول علی ارشاد ہے۔

حدثنا عمرو بن خالد حدثنا الليث عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن عن حنظلة بن قيس عن رافع بن خديج حدثني عمَّايَ أنَّهم كانوا يُكرُونَ الأرضَ علىٰ عهدِ رسولِ اللهﷺ بما يَنبُتُ علَى الأربعاء أو بِشيءٍ يَستَثنِيهِ صاحبُ الأرضِ فنَهَانا النبيُّﷺ عن ذلك فقلتُ لِرافعٍ فَكَيفَ هِيَ بِالدينارِ والدِّرهمِ فقال رافعٌ ليسَ بها بأسٌ بالدينار والدرهم وقال الليثُ وكان الذي نُهِيَ عن ذلك مالَوْنَظرَ فِيه ذوُوالفَهْمِ بِالحَلالِ والحَرامِ لَمْ يُجِيزُوه لِمافِيهِ مِن المُخاطَرَةِ - قال أبو عبدِالله مِن ههُنا قول الليث وكان الذي نهي عن ذلك

رافع بن خدیجؓ نے بیان کیا کہ میرے دونوں چچا (ظہیر اور مہیرؓ) نے بیان کیا کہ وہ لوگ نبی کریمﷺ کے زمانے میں زمین کو بٹائی پر نہر (کے قریب کی پیداوار) کی شرط پر دیا کرتے یا کوئی بھی ایسا خطہ ہوتا جسے مالکِ زمین (اپنے لئے) چھانٹ لیتا اس لئے نبی کریمﷺ نے اس سے منع فرما دیا۔ حنظلہ نے کہا کہ اس پر میں نے رافع بن خدیجؓ سے پوچھا، اگر درہم و دینار کے بدلے یہ معاملہ کیا جائے تو کیا حکم ہے؟ انہوں نے کہا اس میں کوئی حرج نہیں اور لیث نے کہا نبی کریمﷺ نے جس طرح کی بٹائی سے منع فرمایا تھا، وہ ایسی صورت ہے کہ حلال وحرام کی تمیز رکھنے والا کوئی بھی شخص اسے جائز نہیں قرار دے سکتا۔ کیونکہ اس میں کھلا دھوکہ ہے۔

ربیعہ (جو ربیعۃ الرائے کے لقب سے معروف تھے) کے والد کا نام فروخ تھا (ایک لمبا عرصہ میادینِ جہاد میں گزار کے مدینہ آئے تو اہلیہ سے پوچھا جاتے وقت ایک خطیر رقم استثمار (انویسٹمنٹ) کے لئے دے گیا تھا، اسے کہاں لگایا؟ وہ کہنے لگیں مسجد نبوی میں نماز پڑھ کر آئیں پھر بتلاتی ہوں واپسی پر پوچھا مسجد میں نماز کے بعد کیا دیکھا؟ کہنے لگے میں پچھلی صفوں میں تھا چہرہ تو نہیں دیکھ سکا مگر دیکھا کہ لوگ ایک شیخ سے احادیث سننے کیلئے ٹوٹ پڑے ہیں۔ کہا وہی میری انویسٹمنٹ ہے، وہ آپ کا بیٹا ربیعہ تھا تعلیم وتربیت پر وہ ساری رقم خرچ کر دی، کہنے لگے نعم الاستثمار)۔ اس سند میں دو تابعی اور دو صحابی (بلکہ تین) ہیں۔

(حدثني عماي الخ) ایک تو ظُہیر بن رافع ہیں دوسرے کی بابت کلاباذی کہتے ہیں (لم أقف علی اسمه) بعض نے انکا نام مظہر ذکر کیا ہے ابن حجر لکھتے ہیں ابو قاسم بغوی کی کتاب (الصحابہ) میں اور ابوعلی بن السکن کی (سعيد بن أبي عروبة عن يعلی بن حكيم عن سليمان بن يسار عن رافع) سے اسی روایت میں سعید کے حوالے سے مُہَیر نام ملا ہے، یہ زیادہ قابل اعتماد ہے کہ ظہیر کے وزن پر ہی ہے (چونکہ عموماً بھائیوں کے نام مماثل ہوتے ہیں)۔ (فقال رافع الخ) محتمل ہے رافع نے یہ

بات اپنے اجتہاد سے کہی ہو یا بطریقِ تنصیص اس کے جواز کا علم ہوا ہو۔ یا یہ جانتے ہوں کہ مطلقاً نہی عن کراء الأرض نہیں بلکہ شیٔ مجہول کے عوض ہو تو، اس سے یہ مذکورہ استنباط کیا ہے مگر مرفوع ہونا راجح ہے کہ اس کی تائید ابو داؤد و نسائی کی باسنادِ صحیح (سعيد بن المسيب عن رافع) کی روایت میں ہوتی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے محاقلہ ومزابنہ سے منع کیا (اس کی تشریح گزر چکی ہے) اور فرمایا (إنما يزرع ثلاثة الخ) تین قسم کے اشخاص زراعت کریں یا کرتے ہیں، کوئی بذاتِ خود دوسرا جسے کوئی زمین منح کر دے (یعنی برائے کاشت دے دے، ملکیت اسی کی رہیگی) تیسرا وہ جس نے سونے یا چاندی کے عوض زمین کرایہ پر لی۔ البتہ نسائی نے وضاحت کی ہے کہ اس روایت کا مرفوع حصہ صرف محاقلہ ومزابنہ سے نہی والا ہے باقی سعید بن مسیّب کا ادراج ہے، اسے مالک نے بھی مؤطا میں روایت کیا ہے شافعی نے بھی (مالك عن ابن شهاب عن سعيد) کے حوالے سے۔

(وقال الليث الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے ابو ذر کے نسخہ میں (قال أبو عبد الله الخ) یعنی بخاری کے حوالے سے لیث کی یہ کلام منقول ہے، نسفی اور ابن شبویہ کے نسخوں سے یہ ساقط ہے نسفی اور اسماعیلی نے بھی اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے اس زیادت کا ذکر نہیں کیا، تو ربشتی شارح المصابیح کہتے ہیں کہ میرے لیے واضح نہیں کہ یہ کلام امام بخاری کی ہے یا کسی اور راوی کی؟ بیضاوی اسے کلامِ رافع قرار دیتے ہیں بہر حال بخاری کے اکثر طرق میں یہ لیث کی کلام ہے۔ لیث کی یہ کلام جمہور کے موقف کے موافق ہے کہ کراء ارض کی یہ نہی اس وجہ سے ہے کہ کہیں غرر یا جہالت (یعنی دھوکہ اور عوض مجہول) نہ ہو، مطلقاً منع نہیں۔ جمہور کا اسبابت اختلاف ہے کہ آیا بعض پیداوار کے عوض زمین مزارعت کے لئے دینا منع ہے؟ بعض نے اس ضمن کی احادیثِ نہی کو تنزیہی قرار دیا ہے سابقہ باب کا قولِ ابن عباس اسی پر دلالت کناں ہے بعض کی رائے ہے کہ امرِ ممنوع یہ ہے کہ اگر مالک زمین کا کوئی حصہ اپنے لئے خاص کر لے کہ اس کی ساری پیداوار میری ہوگی (مجموعی پیداوار میں سے نصف یا کم وبیش کے عوض منع نہیں جیسا کہ آجکل ہوتا ہے) مالک کہتے ہیں منع یہ امر ہے کہ کراء بعوضِ طعام یا تمر ہو، تا کہ کہیں بیع طعام بطعام کی شکل نہ بن جائے۔ ابن منذر لکھتے ہیں کہ مالک کے قول کو اس امر پر محمول کرنا چاہئے کہ عوض کا یہ طعام اسی زمین کی پیداوار میں سے نہ ہو لیکن اگر کسی اور طعام کے بدلے یہ معاملہ طے کیا گیا ہے تو کوئی مانع نہیں۔ اس سند میں دو تابعی اور تین صحابی ہیں۔

باب

سابقہ سے بمنزلہ فصل کے ہے، حدیث کے الفاظ (فإنهم أصحاب زرع) سے مناسبت ہے (یہ مناسبت بھی ہو سکتی ہے کہ مزارعت سے متعلقہ خشک مباحث کے سرد و بیان کے بعد استطراداً اس روایت کو نقل کیا ہے) ابن منیر یہ مطابقت بیان کرتے ہیں کہ یہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ احادیثِ نہی تنزیہی پر محمول ہیں کیونکہ زراعت ایسا معاملہ ہے جو بنی آدم کی جبلت میں ہے کہ اس کے ساتھ اس کی معاش وغذا وابستہ ہے حتی کہ جنت میں بھی اسے بھول نہ پائے گا۔

حدثنا محمد بن سنان حدثنا فليح ثنا هلال- ح- وحدثني عبدالله بن محمد حدثنا أبو عامر حدثنا فليح عن هلال بن علي عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة أنَّ النبيَّ ﷺ

كان يوما يُحدثُ وعنده رجلٌ مِن أهلِ البادية أنَّ رجلاً مِن أهلِ الجَنَّةِ استأذنَ ربَّه في الزَّرعِ فقال له ألَستَ فيما شِئتَ قال بلىٰ ولكِنْ أحِبُّ أنْ أزرَعَ قال فبذَرَفبادرَ الطَّرفَ نَباتُه واستِوآؤه واستِحصادُه فكان أمثالَ الجِبالِ فيقولُ اللهُ تعالىٰ دونك يا ابنَ آدمَ فإنه لايُشبِعُك شيءٌ فقال الأعرابيُّ واللهِ لاتَجِدُه إلا قُرَشيًّاأو أنصاريًّا فإنَّهم أصحابُ زَرعٍ فضَحِكَ النبيُّ ﷺ

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ ایک دن یہ بیان فرمارہے تھے اور (اس وقت) ان کے پاس ایک اعرابی بیٹھا ہوا تھا کہ ایک شخص اہل جنت میں سے اپنے پروردگار سے کھیتی باڑی کرنے کی اجازت طلب کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس سے فرمائے گا کہ کیا تو جس حالت میں ہے اس میں خوش نہیں؟ وہ عرض کرے گا کہ ہاں خوش تو ہوں لیکن میں چاہتا ہوں کہ کاشتکاری کروں، آپ نے فرمایا پھر وہ بیج بوئے گا تو اس کا اگنا اور بڑھنا اور کٹنا پلک جھپکنے سے پہلے ہو جائے گا اور اس کی پیداوار کے ڈھیر پہاڑوں کے برابر ہو جائیں گے تب اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ اے ابن آدم تجھے کسی چیز سے سیری ہی نہیں ہوتی تو وہ اعرابی کہنے لگا کہ یارسول اللہ ﷺ! آپ ایسا شخص کسی قریشی یا انصاری کو پائیں گے اس لئے کہ وہی لوگ کاشتکار ہیں اور ہم تو کاشتکار نہیں ہیں اس پر آپ ہنس پڑے۔

ہلال، ابن اسامہ کے ساتھ معروف تھے، پہلی سند جو کہ عالی ہے، کے تمام راوی سوائے شیخ بخاری کے مدنی ہیں دوسری سند کے شیخ بخاری عبداللہ مسندی ہیں ابو عامر کا نام عبدالملک عقدی تھا سیاق اسی سند کا ہے، محمد بن سنان کا سیاق کتاب التوحید میں نقل کریں گے۔(رجل من أهل البادية) بقول ابن حجر اس کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (استأذن الخ) یعنی اس امر کی اجازت مانگی کہ خود کاشتکاری کرنا چاہتا ہے۔ (الطرف) یعنی حدِ نگاہ تک، پلکوں کی حرکت کو بھی طرف کہتے ہیں شاید یہاں یہی مراد ہے مطلب یہ کہ لمحہ بھر میں اس کے بیج اگ کر ساری پیداوار کٹ کرا کے سامنے ڈھیر بن گئی (دونك) بمعنی خذ ہے، منصوب علی اغراء ہے۔

باب ما جاءَ في الغَرْسِ (باغبانی کے بارہ میں)

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا يعقوب بن عبدالرحمن عن أبي حازم عن سهل بن سعد أنه قال إن كُنَّا لَنفرَحُ بيومِ الجُمُعةِ كانَتْ لَنا عَجُوزٌ تأخُذُ مِن أصولِ سِلْقٍ لَنا كُنَّا نَغرِسُه في أربِعَائِنا فتَجعَلُه في قِدرِلَها فتَجعَلُ فيه حَبَّاتٍ مِن شَعِيرٍ لا أعلَمُ إلا أنه قال لَيسَ فيه شَحمٌ ولا وَدَكٌ فإذا صَلَّينا الجمعةَ زُرْنا فقَرَّبَتْه إلَينا فكُنَّا نَفرَحُ بيوم الجمعة مِن أجلِ ذٰلك وما كُنَّا نَتَغَدّى ولا نَقِيلُ إلا بعدَ الجمعةِ

سہل بن سعد نے کہ جمعہ کے دن ہمیں بہت خوشی (اس بات کی) ہوتی تھی کہ ہماری ایک بوڑھی عورت تھیں جو اس چقندر کو اکھاڑ لاتیں جسے ہم اپنے باغ کی مینڈوں پر بو دیا کرتے تھے۔ وہ ان کو اپنی ہانڈی میں پکاتیں اور اس میں تھوڑے سے جو بھی ڈال دیتیں نہ اس میں چربی ہوتی نہ چکنائی۔ پھر جب ہم جمعہ کی نماز پڑھ لیتے تو ان کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ وہ

اپنا پکوان ہمارے سامنے کر دیتیں۔ اور اس لیے ہمیں جمعہ کے دن کی خوشی ہوتی تھی۔ ہم دوپہر کا کھانا اور قیلولہ جمعہ کے بعد کیا کرتے تھے۔

سند میں یعقوب بن عبدالرحمٰن قاری ہیں جو قارہ قبیلہ کی طرف منسوب تھے (پنجاب کے بعض افراد بھی اسی نسبت کے ساتھ معروف ہیں ہمارے شہر میں کئی افراد قاری کہلواتے ہیں قراءتِ قرآن والے قاری سے فرق کرنے کے لیے نسبت کا یہ لفظ نام کے آخر میں استعمال ہوتا ہے) اس حدیث پر کتاب الجمعہ میں مفصل شرح ہو چکی ہے۔ اربعاء کی تفسیر بھی بیان ہو چکی ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں یہ اربعاء بئر بضاعہ سے سیراب کیا جاتا تھا بخاری میں اس کی تصریح آئے گی اسی وجہ سے طحاوی نے اسے (جاریۃ) قرار دیا تھا کہ اس کا پانی صفتِ جریان سے متصف تھا کہ محاقل و مزارع اس سے سیراب کئے جاتے تھے تو یہ جریان حقیقی تھا نہ کہ اس وجہ سے کہ یہ کنواں (عشرا فی عشر)۔ (یعنی دس بائی دس) تھا، مرادِ طحاوی کا ادراک نہ کرنے والے ان پر طعن آراء ہوتے ہیں۔ ابوداؤد نے ایک مدت مدیدہ بعد اسے پرکھا تو وہ دس بائی دس نہ تھا تو اس کا پانی جاری اس وجہ سے تھا کہ کھیتیاں اس سے سیراب کی جاتی تھیں۔

(لا أعلم إلا الخ) یہ قولِ یعقوب سے ہے

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا ابراهيم بن سعد عن ابن شهاب عن الأعرج عن أبي هريرة قال يقولون إنَّ أباهريرة يُكثِرُالحديثَ واللهُ المَوعِدُ ويقولون مالِلْمُهاجرين والأنصارِ لا يُحَدِّثُون مثلَ أحاديثِهِ وإنَّ إخوتي مِن المهاجرينَ كان يَشْغَلُهم الصَّفَقُ بالأسواقِ وإنَّ إخوتي مِن الأنصار كا نَ يَشغَلُهم عملُ أموالِهم وكنتُ امرَأً مِسكيناً ألْزَمُ رسولَ الله ﷺ علىٰ مِلءِ بَطنِي فأحضُرُحِينَ يَغِيبُون وأعِي حينَ يَنسَونَ وقال النبيُ ﷺ يوماً لَنْ يَبسُطَ أحدٌ مِنكم ثوبَه حتىٰ أقضِيَ مَقالَتي هذِهِ ثم يَجْمَعُه إلىٰ صَدرِهِ فَيَنسىٰ مِن مقالتي شيئاً أبَداً فبَسَطْتُ نَمِرَةً ليسَ عليَّ ثوبٌ غيرُها حتىٰ قضَى النبيُ ﷺ مقالتَه ثم جَمَعْتُها إلىٰ صَدرِي فوَالَّذي بَعَثَه بالحَقِّ مانَسِيتُ مِن مقالتِهِ تِلْكَ إلىٰ يَومِي هذا واللّٰهِ لَولا آيتانِ في كتابِ اللّٰهِ ما حَدَّثْتُكم شيئاً أبداً ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى﴾ إلى ﴿الرَّحِيْمُ﴾۔ (البیوع میں ترجمہ ہو چکا ہے)

(والله الموعد) تقدیرِ کلام یہ ہے (و عند الله الخ) کیونکہ موعد بفتح المیم یا مصدر یا ظرفِ زمان یا مکان ہوگا اور تینوں کے ساتھ اخبار عن اللہ نہیں ہوسکتا، مراد یہ کہ اللہ تعالی کے پاس حساب کتاب ہوگا (یعنی اگر میں غلط ہوں تو اللہ میرا محاسبہ کرے گا) اس حدیث پر مفصل بحث کتاب العلم میں ہو چکی ہے کچھ مزید تفاصیل الاعتصام میں آئیں گی۔ علامہ انور حدیث کے جملہ (من مقالتی شیئا الخ) کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ آنجناب کی دعاء کی برکت صرف اسی مجلس کے مقالہ کے ساتھ مختص نہ تھی بلکہ آنجناب کی دعا کی برکتِ عامہ کے طفیل ابو ہریرہ کا سنا ہوا تمام ذخیرۂ حدیث مراد ہے اگر کچھ الفاظ سے محدود مفہوم ظاہر ہوتا ہے تو یہ رواۃ کا قصور ہے۔

مولانا بدر حاشیہ میں اضافہ کرتے ہیں کہ اس کی روشنی میں حضرت ابو ہریرہ کے قول (مانسیت من مقالته تلك إلی یومی هذا) سے مراد جنسِ مقالات ہے (یعنی آنجناب سے سنی ہوئی احادیث) یہ بھی ممکن ہے کہ فعل کا مفعول محذوف اور من زائدہ ہو، معنی یہ بنتا ہے کہ میں آپکے اس مقالہ (کلام ودعا) کی وجہ سے (من أجل مقالته الخ) کچھ نہیں بھولا (اس پر من زائدہ نہیں بلکہ سببیہ بنتا ہے)۔ لکھتے ہیں المعتصر میں اس کلام کو اسی ایک مجلس میں سنی ہوئی احادیث تک محدود بیان کیا گیا ہے۔

خاتمہ

کتاب المزارعہ میں مجموعی طور پر (40) مرفوع احادیث ہیں، ان میں سے نو معلق ہیں۔ مکررات اس میں اور سابقہ ابواب میں، کی تعداد (22) ہے سات کے سوا بقیہ متفق علیہ ہیں آثارِ صحابہ وتابعین کی تعداد (93) ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب المُساقاةِ

باب في الشِّرب (زراعت کیلئے پانی کی تقسیم)

وقولِ اللّٰهِ تعالىٰ ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾وقولِه جَلَّ ذِكْرُه﴿أَفَرَءَيْتُمُ الْمَآءَ الَّذِى تَشْرَبُونَ﴾إلىٰ قولِه ﴿فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾ ثَجَّاجاً : مُنصَبًّا. المُزن: السَّحاب .الأجاج :المُرُّ.فُراتاً: عَذْباً

کتاب المساقاۃ کا علیحدہ عنوان ابوذر کے نسخہ میں موجود نہیں۔ابن حجر کی رائے میں یہی مناسب تھا کیونکہ اس کے اکثر تراجم احیاء الموات سے متعلق ہیں۔ابن بطال کی شرح میں بجائے اس کے (کتاب المیاہ) ہے عیاض کے بقول (شرب) بکسر شین ہے (أی الحکم فی قسمة الماء) اصیلی نے اسے مضموم پڑھا ہے بقول ابن منیر پیش کے ساتھ پڑھنے والوں نے مصدر مراد لیا ہے۔شرب بالکسر اصل میں پانی میں سے کسی کے حظ ونصیب (حصہ) کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے (کم شرب أرضکم؟) ایک ضرب المثل ہے (أخرُ ھا شرباً أقلّھا شربا) (جیسے ہمارے ہاں معروف ہے کہ ٹیل۔یعنی آخر کی زمینوں کو پانی کم ملتا ہے)۔(وجعلنا من الماء کل شيء حی) کا ابن بطال نے یہ معنی کیا ہے کہ اس سے مراد ہر وہ ذی حیات جو پانی پر زندہ ہے (الحیوان الذی یعیش بالماء) ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد نطفہ ہے بعض قراءات میں (حیا) ہے اس سے جمادات بھی اس میں شامل ہوئیں کہ ان کی حیات انکی خضرہ (سرسبزی) ہے جو پانی کا مرہون منت ہے ابن حجر کہتے ہیں مشہور قراءت سے بھی یہ معنی نکلتا ہے قتادہ نے یہی تفسیر کی ہے طبری نے ان سے یہ نقل کیا ہے (کل شیء حیّ فمِن الماء خُلق) ابن ابی حاتم نے ابوالعالیہ سے نقل کیا ہے کہ ماء سے مراد نطفہ ہے، احمد نے (أبو میمونة عن أبی ھریرہ) نقل کیا ہے کہ میں نے رسول اللہ سے عرض کی (أخبرنی عن کل شیء قال کل شیء خلق من الماء) اس کی اسناد صحیح ہے۔

(أجاجا مُنصبا) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے بحوالہ طبری یہ تفسیر ابن عباس، مجاھد اور قتادہ کی ہے۔(المزن السحاب) طبری کے مطابق یہ مجاھد اور قتادہ کی تفسیر ہے بعض کے مطابق سفید بادل کو مزن کہتے ہیں اس کی واحد مزنۃ ہے۔(والأجاج المر) یہ ابوعبیدہ کی تفسیر ہے جو معانی القرآن میں مذکور ہے۔(فراتا عذبا) یہ بھی صرف مستملی کے نسخہ میں ہے یہ قرآنی آیت (ھذا عذب فرات) سے منتزع ہے ابن ابی حاتم نے سدی سے نقل کیا ہے (العذب الفرات الحلو)۔

علامہ انور اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ شرب ای حظ الماء، پانی ہمارے ہاں تین اقسام پر ہے تفاصیل ہدایہ سے دیکھی جاسکتی ہیں (وجعلنا من الماء الخ) کی بابت ابن عباس کا قول نقل کرتے ہیں کہ اللہ تعالی نے سب سے پہلے پانی پیدا کیا پھر اس کی تلطیف و تکثیف سے زمین وآسمان بنائے اس سے کل شئی کا معنی بلا تاویل ثابت ہوا۔لکھتے ہیں کہ یورپ کے سائنسدانوں نے دعوی کیا کہ اولین مادہ سدیم (یعنی کہر) ہے افسوس ان لوگوں پر ہے جو ان مغرب والوں کی طرف سے پہنچنے والی ہر بات کو وحی الہی پر بھی ترجیح دے دیتے ہیں حالانکہ انکا شیوہ یہ ہے کہ برسوں لگا کر ایک تحقیقی نتیجہ پیش کرتے ہیں پھر کچھ عرصہ بعد اس کا انکار ورد کرنے میں لحظہ بھی نہیں

لگاتے جیسے (ڈارون کا) نظریہ ارتقاء ہے پھر ایک زمانہ میں جنوں اور روحوں کا انکار کرتے رہے اب جو مسلمان ان کے کہنے میں آکر ارواح وجن کے منکر بنے اب ان کے رجوع پر اپنی قبروں میں کفِ افسوس ملتے ہوں گے (شاید سر سید احمد خان کی طرف اشارہ کر رہے ہیں) تو ان کے ظنونِ فاسدہ کو علم، دانش، تحقیق اور تنوّر (یعنی روشن خیالی) کا نام دیتے ہیں حالانکہ یہ جہل وسفاہت اور حمق وغباوت ہے

باب مَن رأىٰ صَدَقَةَ الماءِ وهبته ووصيته جائزة مقسوما كان أو غير مقسوم

وقال عثمانُ قال النبيُّ ﷺ مَن يَشترِي بِئرَ رُومةَ فيكونُ دَلوُه فيها كَدِلاءِ المسلمين فاشتراها عثمانُ رضي الله عنه۔ (آنجنابؐ نے فرمایا کون بئر رومہ خرید کر مسلمانوں کیلئے وقف کر دے؟ تو حضرت عثمانؓ نے ایسا کر دیا)

نسفی کے نسخہ میں یہ سابقہ باب کے ساتھ ہی متصل ہے انھوں نے (و من رأى الخ) کے ساتھ نقل کیا ہے ابوذر کے نسخہ میں یہ مستقل باب ہے جبکہ ان دو کے سوا باقیوں کے ہاں (باب في الشرب ومن رأى الخ) ہے، بخاری ان کا رد کرنا چاہتے ہیں جو کہتے ہیں کہ پانی کسی کی ملک نہیں ہوتا۔ (وقال عثمانؓ) ابن عفان مراد ہیں نسفی کے نسخہ سے تعلیق ساقط ہے، اسے ترمذی، نسائی اور ابن خزیمہ نے موصول کیا ہے بخاری نے بھی مختصراً کتاب الوقف میں نقل کیا ہے وہاں دلو کا ذکر نہیں ہے وہیں اس پر مفصل بات ہو گی۔ بقول ابن بطال اس سے ثابت ہوتا ہے کہ واقف کے لئے اگر وہ شرط لگا لے اپنی وقف کردہ اشیاء سے انتفاع جائز ہے۔ اس مسئلہ پر ایک مستقل باب کے تحت بحث ہو گی۔

حدثنا سعيد بن أبي مريم حدثنا أبو غسان حدثني أبوحازم عن سهل بن سعد قال أُتِيَ النبيُّ ﷺ بقَدَحٍ فشَرِبَ مِنه وعن يَمينِه غُلامٌ أصغرُ القومِ والأشياخُ عن يسارِه فقال يا غلامُ أتَأذَنُ لِي أنْ أعطِيَه الأشياخَ قال ماكُنتُ لأوثِرَ بِفَضلي مِنك أحداً يارسولَ الله ﷺ فأعطاه إيَّاه

سہل بن سعدؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں دودھ اور پانی کا ایک پیالہ پیش کیا گیا۔ آپ نے اس کو پیا۔ آپ کی دائیں طرف ایک نوعمر لڑکا اور کچھ بڑے بائیں طرف بیٹھے ہوئے تھے۔ آپ نے فرمایا لڑکے! کیا تو اجازت دے گا کہ میں پہلے یہ پیالہ بڑوں کو دے دوں۔ اس پر اس نے کہا، یا رسول اللہ! میں تو آپ کے چھوڑے ہوئے میں سے اپنے حصہ کو اپنے سوا کسی کو نہیں دے سکتا۔ چنانچہ آپ نے وہ پیالہ پہلے اسی کو دے دیا۔

ابوغسان کا نام محمد بن مطرف مدنی ہے۔ شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مصری ہیں۔ (دار السلام ایڈیشن کے حاشیہ میں یہاں اضافہ ہے کہ بعض نسخوں میں اس کے برعکس یہ لکھا ہے کہ شیخ بخاری جو کہ مصری ہیں کے سوا تمام راوی مدنی ہیں اور یہی صحیح ہے) دونوں حدیثوں پر مفصل بحث کتاب الأشربۃ میں ہو گی ترجمہ کے ساتھ انکی مناسبت تقسیم ماء کی مشروعیت کی جہت سے ہے دائیں طرف سے ابتدا کرنے کا اختصاص اس پر دال ہے۔ ابن منیر لکھتے ہیں بخاری کی مراد یہ ہے کہ پانی مملوک بنایا جا سکتا ہے اسی لئے آنجناب نے بعض شرکاء سے اجازت مانگی اور یَمنہ یسرہ کے اعتبار سے اس کی تقسیم فرمائی اگر چہ حدیثِ سہل میں یہ مذکور نہیں کہ برتن میں پانی ہی تھا بلکہ الاشربہ کی روایت میں ہے کہ اس میں دودھ تھا۔ جواباً کہا گیا ہے کہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ پانی ملا دودھ تقسیم کرنے کے لحاظ سے خالص

دودھ کی طرح ہے یعنی دودھ ہو یا پانی، تقسیم کے لحاظ سے یکساں ہیں تو اس سے حاصل کلام یہ ہوا کہ یہ کہنا (أن الماء لا يملك) مردود ہے۔(وعن يمينهٖ غلام) ابن بطال کے مطابق یہ فضل بن عباس تھے ابن التین کے مطابق یہ عبداللہ بن عباس تھے، یہی درست ہے آگے ثابت ہوگا۔ (فأعطاه إياه) علامہ انور لکھتے ہیں ایک روایت میں ہے کہ اس پر اپنے ہاتھ کو اس انداز میں حرکت دی گویا اظہارِ ناپسندیدگی فرمارہے ہوں لکھتے ہیں کھانے کے لئے لوگوں کے ہاتھ دھلانے میں تیامُن معتبر من الصف کی شکل ہوگا یعنی جو قطار کی داہنی جانب ہے اس سے ابتدا ہوگی لیکن تقسیمِ ہدیہ کے لیے مہدیٰ الیہ کی دائیں جانب کا اعتبار ہوگا کیونکہ ہدیہ اس کے سامنے رکھا جاتا ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري حدثني أنس بن مالك أنة حُلِبَتْ لِرسولِ اللهِ ﷺ شاةٌ داجِنٌ وهو في دارِ أنسِ بنِ مالك وشِيبَ لَبَنُها بِماءٍ من البِئرِ التي في دارِأنس بنِ مالك فأعطَى رسولُ اللهِ ﷺ القدحَ فشربَ منه حتىٰ إذانَزَعَ القدحَ مِن فِيه وعلىٰ يَسارِهٖ أبوبكر وعن يمينهٖ أعرابيٌّ فقال عمرُ و خافَ أن يُعطِيَه الأعرابيَّ أعطِ أبابكر يارسولَ الله عندَك فأعطاه الأعرابيَّ الذي عن يمينهٖ ثم قالَ الأيمنَ فالأيمنَ ۔ (مفہومِ سابق ہے، اس میں دائیں جانب لڑکے کی بجائے اعرابی کا ذکر ہے)

(وعن يمينه أعرابي) یہ ایک اور واقعہ ہے ابن تین کہتے ہیں یہ خالد بن ولید تھے مگر تعاقب کیا گیا ہے کہ وہ تو اعرابی نہ تھے۔ ابن حجر لکھتے ہیں دراصل ابن تین کو ترمذی کی نقل کردہ ایک روایت سے غلط فہمی ہوئی ہے جس میں ابن عباس کہتے ہیں کہ میں اور خالد بن ولید ام المومنین میمونہ کے گھر گئے انھوں نے دودھ کا ایک پیالہ پیش کیا رسول اللہ بھی تشریف فرما تھے پہلے آپ نے کچھ دودھ نوش فرمایا پھر مجھے۔ اور میں آپکی داہنی جانب تھا۔ فرمانے لگے حق تو تمہارا ہے لیکن اگر تم اجازت دو تو خالد کو دے دوں مگر میں نے عرض کیا کہ اس فضیلت میں اپنے پر کسی اور کو ترجیح نہیں دے سکتا (اللہ اکبر یہ بڑی عمر کے کسی آدمی کا تذکرہ نہیں ہورہا بلکہ ابن عباس کا ہے جو اس وقت صرف دس گیارہ برس کے تھے اسی ذہانت وطباعی کے سبب خیر الامت کا درجہ پایا) تو یہ الگ واقعہ ہے جس سے انہیں غلط فہمی ہوئی البتہ حدیثِ سہل میں مذکور اشیاخ میں خالد ہو سکتے ہیں۔ ابن جوزی ایک نکتہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آنجناب نے غلام (یعنی لڑکے) سے تو اجازت مانگی مگر اعرابی سے نہ لی کیونکہ وہ شریعت سے اتنا مانوس نہ تھا تو ترکِ استیذان سے اسے مستألف بنایا (اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اعرابی ابن عباس کی طرح کی عمر نہ تھا کہ آپ اس کے حق پر بائیں طرف بیٹھے ہوئے راسخین فی العلم کے حق کو ترجیح دیتے ابن عباس سے یہ اجازت بڑوں کے احترام میں مانگی تھی جو انھوں نے آنجناب کے فوراً بعد اسی پیالے سے فیضیاب ہونے کی آرزو میں نہ دی)۔

(فقال عمر أعط۔۔۔ الخ) تمام اصحابِ زہری نے یہی روایت کیا ہے مگر معمر نے شاذ طور پر ان سے عمر کی بجائے عبدالرحمن بن عوف ذکر کیا ہے اسے اسماعیلی نے (وهيب عنه) کے حوالے سے روایت کیا ہے جماعت کی روایت صحیح ہے معمر نے جب بعد میں احادیث بیان کیں تو اپنے حافظہ سے کی تھیں جس کی وجہ سے بعض میں وہم کا شکار بن گئے، یہ حدیث بھی انہی میں سے ہے یہ بھی ممکن ہے کہ عمر کیساتھ عبدالرحمن نے بھی یہی بات کہی ہو، اس سے صحابہ کرام کے دلوں میں ابوبکر کی تعظیم کا اظہار وثبوت ملتا ہے۔ بعض نے امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے کہ مشروب کی طرح ماکول میں بھی تیامن کا خیال رکھا جانا چاہئے بقول ابن عبدالبر یہ ان

سے صحت کے ساتھ ثابت نہیں۔ اسے نسائی کے سوا باقی تمام اصحابِ صحاح نے بھی روایت کیا ہے۔

باب مَن قال إنَّ صاحبَ الماءِ أحقُّ بِالماءِ حتىٰ يَروىٰ

(صاحبِ ماء کا حق فائق ہے)

لِقولِ رسولِ الله ﷺ لا يمنع فضل الماء ۔(آپکا فرمان ہے کہ زائد از ضرورت پانی نہ روکا جائے)

بقول ابن بطال ترجمہ میں مذکور اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ابن حجر اسپر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ یہ امر ان علماء کے ہاں متفق علیہ ہے جو پانی کے قابلِ ملکیت ہونے کے قائل ہیں اور وہ جمہور ہیں۔ (لا یمنع) اسے معلوم و مجہول، دونوں طرح سے پڑھا گیا ہے، معلوم کے بطور، خبر بمعنی نہی ہے عیاض نے ذکر کیا ہے کہ ابوذر کے نسخہ میں جزم کے ساتھ یعنی فعلِ نہی ہے شاید اسی کے پیشِ نظر باب کا دوسرا طریق لائے ہیں کہ اسمیں صراحتِ نہی ہے۔ فضل سے مراد زائد از ضرورت۔ جمہور کے نزدیک اس کا محمل کسی ارضِ مملکہ میں کھو دے گئے کنویں کا پانی ہے یا جو کسی ارضِ موات میں ہو۔ شافعیہ کے ہاں کھودنے والا پانی کا مالک ہوگا لیکن ارضِ موات میں بقصدِ ارتفاق نہ کہ بقصدِ تملک، کنواں کھودنے والا پانی کا مالک نہ ہوگا اگرچہ دوسروں کی نسبت اس کا حق فائق تر ہوگا دونوں حالتوں میں اپنی ضروریات پوری کرنیکے بعد باقی پانی سے منع نہ کرے ان ضروریات میں اس کی ذاتی، اہل و عیال کی، زرعی اور مال مویشی کی ضرورتیں شامل ہیں، مالکیہ کے ہاں یہ حکم ارضِ موات کے ساتھ خاص ہے ذاتی کنویں کے بارہ میں ان کا موقف ہے کہ فضلِ ماء اوروں کو دینا اس پر واجب نہیں۔ برتنوں (یا آجکل جو پانی کی ٹینکیاں ہیں) میں بھرے ہوئے پانی پر کسی اور کا کوئی حق واجب نہیں ہے الا یہ کہ کوئی مضطر ہو۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة أنَّ رسولَ الله ﷺ قال لايُمنَعُ فَضلُ الماءِ لِيُمنَعَ بِهِ الكَلأُ

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ گھاس کے سبب، بچے ہوئے پانی سے نہ روکو۔

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن ابن المسيب وأبى سلمة عن أبى هريرة أنَّ رسولَ الله ﷺ قال لاتَمنَعُوا فضلَ الماءِ لِتَمنَعُوابه فضلَ الكَلأِ۔ (ایضاً)

(فضل الماء) اس سے پانی فروخت کر لینے کا جواز ثابت ہوا کیونکہ منہی عنہ فضلِ ماء کا منع کرنا ہے نہ کہ اصل کا۔ پھر محلِ نہی تب ہے اگر اس جگہ کوئی اور پانی موجود نہیں تو انسانوں اور مویشیوں کی ضروریات کیلئے فضلِ ماء روک لینے سے منع کیا گیا۔

(ليمنع به الكلأ) کلأ ہر نبات، رطب و یابس کو کہتے ہیں مفہوم یہ ہے کہ اگر کنویں کے آس پاس گھاس پھوس ہے جس سے مویشی چرتے ہیں چونکہ چرنے کے بعد عموماً مویشیوں کو پیاس لگتی ہے تو کوئی اس نیت سے اپنے کنویں سے روکے کہ اس بہانے وہ ساری گھاس اس کے مویشیوں کیلئے بچ رہے گی کہ نہ مویشیوں کیلئے یہاں چرنے کے بعد پانی ہوگا اور نہ پھر وہ یہاں لائے جائیں گے، جمہور یہی تشریح کرتے ہیں، اس پر چرواہے بھی اسی حکم میں ہیں یعنی انہیں بھی پینے وغیرہ کی خاطر پانی لینے سے نہ روکا جائے کوئی اس نیت سے انہیں

روک سکتا ہے کہ اس طرح وہ اپنے ریوڑ لیکر ادھر کا رخ نہ کریں گے تا کہ اس بہانے وہ آس پاس کی گھاس بچا سکے۔ مالک کی رائے میں زرعی مقاصد بھی اسمیں شامل ہیں، انکے لئے بھی منع نہ کرے۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک صرف مویشی اس حکم میں داخل ہیں۔ خطابی کہتے ہیں جمہور کے نزدیک یہ نہی مذکور تنزیہی ہے۔ حدیثِ باب کے بعض طرق میں منعِ کلأ کا حکم الگ سے بھی مذکور ہے چنانچہ ابن حبان کی (أبو سعيد مولى بني غفار عن أبي هريرة) سے روایت میں ہے (لاتمنعوا فضل الماء ولا تمنعواالكلأ) اس کلاء سے مراد بے آباد غیر مملوکہ (ارضِ موات) زمینوں میں موجود گھاس ہے (یعنی کوئی ظاہر پرست یہ فتوی نہ دیدے کہ لوگوں کی مملوکہ زمینوں سے مویشیوں کیلئے پٹھے (چارہ) کاٹنا بغیر اجازت لئے، جائز ہے اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حدیث میں ارضِ موات کا ذکر نہیں تو اس سے عرض کیا جائے کہ پھر فضل کا ذکر ہے اب پٹھے کو عموما زائد از ضرورت نہیں ہوتے بلکہ انکا تو سال کے کئی مہینوں میں کال پڑ جاتا ہے)۔

ابن ماجہ نے (سفيان عن أبي الزناد وعن الأعرج عن أبي هريرة) کے طریق سے مرفوعا روایت کیا ہے کہ تین اشیاء سے روکا نہ جائے: (الماء والكلأ والنار) خطابی کہتے ہیں کلأ وہ جو غیر مملوکہ زمین میں ہو، پانی وہ جوان جگھوں پہ ہو جو کسی کی ملک نہیں اور آگ سے مراد ایک قول کے مطابق وہ پتھر (چقماق) جس کی رگڑ سے آگ جلائی جاتی ہے بعض نے حقیقۃً آگ بھی مراد لی ہے کہ اس سے کسی کو چراغ جلانے یا اس سے اپنے لکڑی سلگانے سے نہ روکا جائے (گویا یہ مراد نہیں کہ کوئی آ کر کسی کی آگ پر کھانے پکانے بیٹھ جائے یا جلتی ہوئی لکڑی یا کوئلے ہتھیانے کی کوشش کرے اسلام دینِ فطرت ہے یہ کسی کے ساتھ بے انصافی یا زیادتی نہیں کرتا صرف اس حد تک اجازت اور رخصت دیتا ہے جس سے کسی کو کوئی مادی نقصان نہیں پہنچتا اللہ ان علماء کا بھلا کرے جنھوں نے منصفانہ تشریحات کی ہیں وگرنہ کم علم و ظاہر بین علماء کے ہاتھوں تو معاشرے میں افراتفری ہی پھیلی تھی)۔ بعض نے یہ تشریح بھی کی ہے کہ اگر جنگل یا صحرا میں وہاں سے لکڑیاں اکٹھی کر کے آگ جلائی ہے تو اس سے دیگر لوگوں کو انتفاع سے نہ روکے لیکن اگر اپنے ذاتی ایندھن سے آگ جلائی ہے تو اس سے منع کرنیکا حق اسے حاصل ہے (گویا کسی نے یہ بات نہیں کہی کہ مطلقاً پانی، آگ اور چارہ جیسی اشیاء سے منع نہیں کرنا چاہئے)۔

باب مَن حَفَرَ بِئراً فی مِلکِهِ لَم يَضمَنُ (اپنی مملوکہ زمین میں کنواں کھودسکتا ہے)

اس کے تحت حدیثِ ابی ہریرہ ہے جسمیں کنویں کو جبار قرار دیا گیا ہے (الزکاۃ میں تشریح گزر چکی ہے)۔ ابن منیر کہتے ہیں حدیث مطلق ہے مگر ترجمہ کو مقید بالملک کیا ہے اور یہ بھی مطلق کی صورتوں میں سے ایک ہے۔

حدثنا محمود أخبرني عبيدالله عن اسرائيل عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ المَعدِنُ جُبارٌ والبِئرُ جبارٌ والعَجماءُ جبار وفي الرِّكاز الخُمسُ

(الزکاۃ میں گزر چکی ہے)۔ شیخِ بخاری محمود بن غیلان عبید اللہ بن موسی سے راوی ہیں، عبید اللہ بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں لیکن متعدد احادیث ان سے بالواسطہ روایت کی ہیں۔

باب الخُصومةِ في البئر و القَضاءِ فِيها (کنویں کی بابت جھگڑااوراسکا فیصلہ)

اشعثؓ کی یہ حدیث یہاں مختصراً ہے التفسیر وغیرہ کئی مقامات پر مفصلاً لائیں گے۔ان کے ابن عم کا نام معدان بن اسود بن معدیکرب کندی تھا جنکا لقب جفشیش تھا۔

حدثنا عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش عن شقيق عن عبدالله عن النبي ﷺ قال مَن حَلفَ علىٰ يمينٍ يَقتَطِعُ بِها مالَ امْرِىءٍ مُسلمٍ هو عليها فاجرٌ لَقِيَ اللهَ وهو عليه غَضبانُ فأنزلَ اللهُ تعالىٰ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِاللّٰهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾ الآية، فجاء الأشعثُ فقال مايُحَدِّثُكم أبو عبدالرحمن فيَّ أُنزِلَتْ هذه الآيةُ كانت لِي بئرٌ في أرضِ ابنِ عَمٍّ لِي فقال لي شُهودَكَ قلتُ مَا لِيُ شهودٌ قال فيَمينُه قلتُ يارسول الله ﷺ إذَنْ يَحلِفُ فذكرَ النبي ﷺ هذا الحديثَ فأنزلَ اللهُ ذلك تصديقاً له

عبداللہؓ بن مسعود نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا جوشخص قسم کھا کرکسی مسلمان کا حق مار لے اور وہ اس قسم میں جھوٹا ہوتو وہ اللہ سے اس حال میں ملاقات کرے گا کہ وہ اس سے ناراض ہوگا پھر اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾ اتنے میں حضرت اشعث آ گئے اور کہا کہ ابوعبدالرحمٰن (یعنی عبداللہ بن مسعود) تم سے کیا بیان کر رہے ہیں یہ آیت تو میرے ہی حق میں نازل ہوئی، میرے چچا کے بیٹے کی زمین میں میرا ایک کنواں تھا اس نے کنوئیں کو اپنی مِلک بتایا یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس کا مقدمہ پیش ہوا تو حضرت نے مجھ سے فرمایا کہ تم اپنے گواہ پیش کرو (کہ یہ کنواں تمہارا ہے؟) میں نے عرض کیا یارسول اللہ میرے پاس گواہ تو نہیں ہیں تو آپ نے فرمایا پھر اس سے قسم لی جائیگی میں نے عرض کیا یارسول اللہ وہ تو فوراً قسم کھا لے گا اس موقع پر آپ نے یہ حدیث بیان فرمائی اور اللہ تعالیٰ نے آپکی تصدیق کیلئے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی۔

(كانت لي بئر الخ) اسماعیلی کا دعوی ہے کہ ابوحمزہ محمد بن میمون اعمش سے ذکرِ بئر میں منفرد ہیں باقی سب نے صرف (في أرض) ذکر کیا ہے مگر ابن حجر رد کرتے ہیں کہ بخاری میں غیر ابی حمزہ کی روایت میں بھی بئر کا ذکر موجود ہے جیسا کہ آگے التفسیر اور الایمان والنذور کی روایتوں میں آئے گا۔ التفسیر میں اس آیت کی شان نزول کی بابت اختلاف کا بھی ذکر ہوگا۔ (شهودك) نصب کے ساتھ یعنی (أحضِرْ شهودك) اسی طرح (يمينه) بھی منصوب ہے بتقدیر (اطلب يمينه)۔ (إذن يحلف) میں سہیلی نے فعل کو منصوب قرار دیا ہے ابن خروف نے اس قسم کے استعمالات میں رفع بھی جائز قرار دیا ہے۔

علامہ انور (من حلف علی يمين) کی بابت لکھتے ہیں کہ شارحین کے نزدیک اگر یہ دونوں لفظ مجتمع ہوں تو یمین سے مراد محلوف علیہ ہوتا ہے۔ اسے مسلم نے (الإيمان)، ابوداؤد اور نسائی نے (القضاء) جبکہ ابن ماجہ نے (الأحكام) میں ذکر کیا ہے۔

باب إثمِ مَن مَنعَ ابنَ السَّبيلِ مِنَ الماءِ (مسافر کو پانی سے روکنا گناہ ہے)

اس سے مراد فاضل پانی ہے حدیث میں یہ قید موجود ہے بقول ابن بطال اس سے ظاہر ہوا کہ صاحبِ بئر ابنِ سبیل سے زیادہ حقدار ہے لیکن اپنی ضرورت پوری کر لینے کے بعد ابن سبیل سے روک لینے کا مجاز نہیں، آگے ایک باب اسی امر کے اثبات میں آرہا ہے۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا عبدالواحد بن زياد عن الأعمش قال سمعت أبا صالح يقول سمعتُ أبا هريرة يقول قال رسولُ الله ﷺ ثلاثةٌ لايَنظُرُ اللهُ إليهم يومَ القِيامةِ ولايُزَكّيهِم ولَهم عذابٌ أليمٌ رجلٌ كانَ لَه فضلُ ماءٍ في الطريقِ فَمَنعَه مِنَ ابنِ السبيلِ ورجلٌ بايَعَ إماماً لايُبايِعُه إلالِدُنيا فإنْ أعطاهُ مِنها رَضِيَ وإنْ لَم يُعطِهِ مِنها سَخِطَ ورجلٌ أقامَ سِلعتَه بعدَالعصرِ فقال والله الذى لا إلٰهَ غيرُه لَقدْ أعطِيتُ بِها كَذا وكذا فصَدَّقَه رجلٌ ثم قرأ هٰذِهِ الآيةَ ﴿ إنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِاللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ تین آدمی ایسے ہوں گے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ان کی طرف نظر نہ فرمائے گا اور نہ انہیں گناہوں سے پاک فرمائے گا اور ان کو سخت عذاب دیا جائے گا ایک وہ شخص جس کے پاس اس کی حاجت سے زائد پانی ہو اور راستہ میں ہو پھر اس پانی سے مسافر کو روکے۔ ایک وہ شخص جو کسی امام سے بیعت کرے محض دنیا کے لئے کہ اگر وہ اس کو کچھ دنیاوی حصہ دے تو وہ خوش رہے اور اگر نہ دے تو ناخوش ہو جائے اور ایک وہ شخص جو عصر کے بعد اپنا مال بیچنے کے لئے کھڑا ہو جائے اور کہے کہ اس اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں کہ اس مال کی مجھے اتنی اور اتنی قیمت مل رہی ہے (مگر میں نے نہیں دیا) پھر کوئی شخص اس کو صحیح سمجھ لے (اور اس چیز کو خرید لے) پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ﴿ إنّ الّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾
الاحکام میں اس پر تفصیلی بات ہوگی کشمیہنی کے نسخہ میں (إمامه) کی جگہ (إماما) ہے۔

باب سَكْرِ الأنهارِ (پانی کے بہاؤ کی بندش)

سکر بمعنی سد وغلق۔ بقول ابن درید یہ (سکرت الریح) سے ہے، (إذاسكن هبوبها) جب تھم جائے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث حدثنى ابن شهاب عن عروة عن عبدالله بن الزبير أنه حدثه أنَّ رجلا مِن الأنصار خاصَمَ الزبيرَ عندالنبى ﷺ فى شِراجِ الحَرَّةِ التى يَسقُونَ بِهاالنخلَ فقال الأنصاريُّ سَرِّحِ الماءَ يَمُرُّ فأبىٰ عليه فَاخْتَصَما عند النبى ﷺ قال رسولُ الله ﷺ لِلزُّبيرِ اسْقِ يازبيرُ ثُمَّ أرسِلِ الماءَ إلىٰ جارِك فغَضِبَ الأنصاريُّ فقال أنْ كان ابنَ عَمَّتِك فتَلَوَّنَ وَجهُ رسولِ الله ﷺ ثم قال اسقِ يا زبير ثمَّ

احْبِسِ الماءَ حتىٰ يَرجِعَ إلى الجَدْرِ فقال الزبيرُ والله إني لأحسِبُ هذه الآيةَ نزلَتْ فيْ ذٰلك ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ قال محمد بن العباس قال أبو عبدالله ليس أحدٌ يَذكُرُ عن عروة عن عبدالله إلا الليثُ فَقَطْ

عبداللہ بن زبیرؓ نے بیان کیا کہ ایک انصاری نے زبیرؓ سے حرہ کے نالے میں جس کا پانی مدینہ کے لوگ کھجور کے درختوں کو دیا کرتے تھے جھگڑا کیا۔ انصاریؓ زبیر سے کہنے لگا پانی کو آگے جانے دو لیکن زبیرؓ کو اس سے انکار تھا۔ پھر یہ معاملہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں پیش کیا۔ آنحضرت نے زبیرؓ سے فرمایا کہ (پہلے اپنا باغ) سیراب کر لے پھر اپنے پڑوسی بھائی کے لیے جانے دے۔ اس پر انصاریؓ کو غصہ آ گیا اور انہوں نے کہا، ہاں زبیر آپ کی پھوپھی کے لڑکے ہیں نا۔ رسول اللہ کے چہرہ مبارک کا رنگ بدل گیا آپ نے فرمایا، اے زبیر! تم سیراب کرلو۔ پھر پانی کو اتنی دیر تک روکے رکھو کہ وہ منڈیروں تک چڑھ جائے۔ زبیرؓ نے کہا، اللہ کی قسم! میرا تو خیال ہے کہ یہ آیت اسی بابت نازل ہوئی ہے۔: ہرگز نہیں تیرے رب کی قسم! یہ لوگ اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتے، جب تک اپنے جھگڑوں میں تجھ کو حاکم نہ تسلیم کر لیں۔ آخر تک۔

(أنه حدثه الخ) لیث کی ابن شہاب سے روایت میں یہی مشہور ہے جب کہ ابن وہب نے لیث اور یونس دونوں کے حوالے سے زھری سے روایت میں زبیر کا حوالہ بھی ذکر کیا ہے، اسے نسائی، اسماعیلی اور ابن جارود نے نقل کیا۔ ہوسکتا ہے ابن وہب نے لیث کی روایت کو یونس کی روایت پر محمول کیا ہو وگرنہ لیث کی روایت میں ذکرِ زبیر موجود نہیں۔ الصلح روایت میں (شعیب عن الزهري) کے طریق سے عبداللہ بن زبیر کا واسطہ بھی موجود نہیں ہے اگلے باب میں معمر کے حوالے سے اسے مرسلاً لائے ہیں طبری نے بھی (عبد الرحمان بن اسحاق عن الزهري) کے حوالہ سے عروہ سے مرسلاً نقل کیا ہے آگے بخاری کی ابن جریج کے حوالے سے بھی اسی طرح ہے البتہ اسماعیلی نے ایک دیگر سند کے ساتھ ابن جریج سے شعیب کی طرح نقل کیا یعنی عبداللہ کے بغیر۔ دارقطنی العلل میں لکھتے ہیں کہ ابن ابی عتیق اور عمر بن سعد نے بھی شعیب اور ابن جریج کی عروہ عن الزبیر کہنے میں موافقت کی ہے علاوہ ازیں (أحمد بن صالح وحرملة عن ابن وهب) اسی طرح (شبيب بن سعيد عن يونس) کی روایات میں بھی یہی ہے بقول انکے یہی محفوظ ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں بخاری نے اس اختلافِ مذکور کے باوجود اس طریق کو صحیح قرار دیا ہے کیونکہ عروہ کا زبیر سے بھی اور عبداللہ سے بھی سماع ہے تو گویا ہر طریق ثقہ ہے پھر حدیث کا تعلق بھی انہی کے والد سے ہے تو یقیناً یہ واقعہ انہیں اچھی طرح ضبط ہوگا گویا کئی طرق میں جو ارسال ہے وہ شکلی اور ظاہری ہے گھریلو واقعہ ہونے کی بنا پر عروہ اس کی جزئیات سے ضرور واقف ہونگے۔ مسلم نے بھی لیث کے اس طریق کی تصحیح پر موافقت کی ہے جس میں زبیر کا واسطہ مذکور نہیں۔ حمیدی کا خیال کہ شیخین نے اسے (عروہ عن عبداللہ عن أبيه) کے طریق سے نکالا ہے، صحیح نہیں (عن أبيه) کا واسطہ صرف یونس کے طریق میں ہے اور اصحابِ صحاح ستہ میں سے اسے صرف نسائی نے تخریج کیا ہے۔ ایک اور سند سے بھی یہ قصہ مروی ہے اسے طبری اور طبرانی نے ام سلمہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ زھری کے ہاں بھی یہ مرسلِ سعید بن مسیّب سے ہے۔

(أن رجلا من الأنصار) شعیب کی روایت میں ان کے بدری ہونے کا بھی ذکر ہے عبدالرحمٰن بن اسحاق کی زھری سے روایت میں ہے کہ وہ اوس کی شاخ بنی امیہ بن زید سے تھے یزید بن خالد کی لیث عن الزهري سے روایت میں جو ابن مقری کی معجم میں

ہے، ان کا نام حمید مذکور ہے بقول ابوموسی مدینی صاحبِ ذیل الصحابہ یہ نام صرف اسی طریق میں ہے اور بدری صحابہ میں کوئی حمید نام کے شخص موجود نہیں۔ ابن بشکوال نے مبھمات میں اپنے شیخ ابوحسن بن مغیث سے ان کا نام ثابت بن قیس بن شماس ذکر کیا ہے لیکن کوئی دلیل ذکر نہیں کی بقول ابن حجر ثابت بدری نہیں ہیں۔ واحدی کے مطابق یہ ثعلبہ بن حاطب تھے جن کے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی تھی (ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله الخ) مگر انھوں نے بھی کوئی مستند ذکر نہیں کیا اور نہ ثعلبہ بدری ہیں البتہ محمد بن اسحاق نے بدری صحابہ میں ایک ثعلبہ بن حاطب نامی صحابی کا تذکرہ کیا ہے اور وہ بنی امیہ بن زید سے ہیں بقول ابن حجر میری نظر میں یہ سابقہ ثعلبہ سے مختلف ہیں کیونکہ ابن کلبی نے ذکر کیا ہے کہ یہ احد میں شہید ہو گئے تھے جب کہ وہ خلافتِ عثمان تک زندہ رہے۔ واحدی، ان کے شیخ ثعلبی اور مہدوی نے کہا ہے کہ یہ حاطب بن ابی بلتعہ تھے لیکن وہ تو مہاجر تھے اصل میں ان کا نام ابن ابی حاتم کی نقل کردہ (سعید بن عبدالعزیز عن الزھری عن سعید بن المسیب) کے حوالے سے آیت (فلا وربك الخ) کی تفسیری روایت میں مذکور ہے، کہتے ہیں کہ یہ زبیر بن عوام اور حاطب بن ابی بلتعہ کے بارہ میں نازل ہوئی جن کا پانی کی بابت جھگڑا ہوا مرسل ہونے کے باوجود اس کی سند قوی ہے یہ بھی احتمال ہے کہ سعید نے اسے زبیر سے سنا ہو، تب موصول قرار پائے گی اس پر (من الأنصار) کا لفظ بارادہ معنی اعم ہوگا جس طرح عبداللہ بن حذافہ وغیرہ پر بھی اس کا اطلاق ہوا کرمانی کا یہ تاویل کرنا کہ حاطب انصار کے حلیف تھے (اس لئے انصاری نے کہا) محلِ نظر ہے ایک روایت میں جو (من بني أمية بن زيد) ہے، شاید حضرت عمر کی طرح ان کا بھی وہاں گھر تھا۔ ثعلبی نے بغیر سند کے ذکر کیا ہے کہ فیصلہ کے بعد ان کا مقداد سے گزر ہوا پوچھا کس کے حق میں فیصلہ ہوا حاطب نے کہا اپنے پھوپھی زاد کے حق میں اور کچھ اظہار ناراضی بھی کیا اس پر ایک یہودی بولا (قاتل الله هؤلاء الخ) اللہ انہیں غارت کرے، رسول بھی مانتے ہیں پھر متھم بھی کرتے ہیں (يشهدون أنه رسول الله ثم يتهمونه) مگر اس کی صحت محل نظر ہے (محل نظر کیوں؟ صریحاً من گھڑت ہے کوئی جو دل پہ ھاتھ رکھ کر کہے کہ کوئی صحابی ایسا کہہ سکتا ہے)۔ اس بارے علامہ انور کہتے ہیں کہ اس قسم کی بات باہوش وحواس کہنا اور وہ بھی رسول اللہ کی نسبت کفرِ بواح یا نفاق صراح ہے مگر اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ اس کی رائے تھی کہ دونوں معاملے، زبیر کا استقاء (پانی لینا) اور خود ان کا استقاء جائز تھے مگر آپ نے زبیر کو رعایت دی ہے کہ وہ آپکے پھوپھی زاد ہیں اگرچہ یہ قول بھی عظیم ہے مگر غصہ کبھی آدمی کو بے قابو کر دیتا ہے جس پر نفاق کا حکم لاگو نہیں جا سکتا۔ بقول مولانا بدر الحافظ فضل اللہ تو ربشی نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حالتِ غضب میں شیطان کی طرف سے ازلال تھا، کوئی بھی بشر اس قسم کی امثال کے ساتھ مبتلا کیا جا سکتا ہے۔ مولانا بدر لکھتے ہیں ایک دفعہ انصار نے کہہ دیا اللہ رسول کو معاف کر دے قریش کو دے رہیں ہمیں نہیں دیتے (غزوہ حنین کی غنیمت کی تقسیم کے موقع پر یہ بات کہی تھی) اور یہ کہنے والے نوجوان تھے جو ابھی حکمتوں سے ناآشنا اور ابھی معالی اخلاق زیادہ نہ سیکھ پائے تھے یہ نہیں کہ حسنِ نیت نہ تھی اس پر آپ نے انہیں ایک قبہ میں جمع کر کے تقریر فرمائی جس کی اتنی تاثیر تھی کہ وہی لوگ داڑھیں مار کر رونے لگے اسی طرح ازواجِ مطہرات نے قصہ ایلاء میں کہہ دیا تھا کہ (إن نساء ك ينا شدنك العدل)۔ (کہ آپ کی بیویاں آپ سے اللہ کے نام پر انصاف مانگتی ہیں) بخاری ومسلم نے حضرت عائشہ کے حوالے سے ایک روایت نقل کی ہے کہ نبی پاک نے حضرت عائشہ سے کہا مجھے پتہ چل جاتا ہے کہ کب تم ناراض ہو اور کب خوش، استفسار پر فرمایا ناراضی کی حالت میں تم (برسرِ گفتگو) لا و رب ابراهيم کہتی ہو (یعنی عند الضرورت) اور خوشی کے عالم میں لا ورب محمد کہتی ہو اس پر بولیں جی ھاں اللہ کے رسول صرف آپکا نام ہی چھوڑتی ہوں (سبحان اللہ

کیسا بلیغ جملہ ہے) اس قسم کی مغاضبت جو لاڈ و پیار کا حصہ ہے، کبھی بیٹا بھی اپنے والد سے ناراض ہو جاتا ہے اور منہ سے کچھ نکل جاتا ہے شوہر اور بیویوں کا خاصہ ہے۔ فتح مکہ کے دن آپکی بے مثال راحت وشفقت دیکھتے ہوئے کچھ انصاری (جو انتقام کی آرزوئیں پالے ہوئے تھے) کہہ اٹھے اب انہیں اپنے قبیلہ پر بڑی ترس آرہا ہے اور اپنا شہر بہت اچھا لگ رہا ہے، آنجناب کے پوچھنے پر کہنے لگے ہمیں خیال ہوا کہ کہیں آپ ہمیں چھوڑ کر یہاں رہنے کا ارادہ نہ فرمالیں گویا محبت میں کبھی اس قسم کے عتابیہ جملے منہ سے نکل جاتے ہیں خود اللہ کی نسبت ذہن میں کبھی کچھ آجاتا ہے جیسے قرآن میں ہے (و ظنوا أنهم قد كذبوا)۔ (ان کی یہ ساری تقریر بقول ان کے، علامہ انور کی مختلف مجالس کے افادات کا نچوڑ ہے اسی لئے حاشیہ میں لکھا ہے)۔

ابن حجر مزید لکھتے ہیں کہ داؤدی اور ابو اسحاق زجاج وغیرھما کی رائے ہے کہ یہ شخص منافق تھا اور (من الأنصار) اس کا نسب بتانے کیلئے کہا نہ کہ دین بتلانے کیلئے بہر حال یہ لازم نہیں، کبھی صحیح التوبہ شخص سے بھی بتقضائے طبیعت اس قسم کی سبقتِ لسانی ہو جاتی ہے۔ (شراج الحرة) شرج کی جمع ہے جیسے بحر، بحار۔ شروج بھی موجود ہے ابن درید نے راء پر زبر ہونا بھی بیان کیا ہے قرطبی نے شرجہ بھی نقل کیا ہے، اس سے مراد مسیل الماء (پانی کی گزرگاہ)۔ حرہ مدینہ کی ایک معروف جگہ تھی جس کا ذکر گزر چکا ہے۔ پانچ مقامات حرہ کے نام سے ہیں ان میں دو مشہور ہیں: حرہ واقم اور حرہ لیلیٰ۔ داؤدی نے یہ عجیب بات لکھ دی کہ یہ مدینہ کی نہر ہے حالانکہ مدینہ میں کوئی نہر نہیں (نہر بمعنی دریا)۔ ابو عبید لکھتے ہیں مدینہ میں دو وادیاں تھیں جن کے پانی پر جھگڑے ہوتے تھے آنجناب نے ایک اصول مقرر فرمایا کہ (الأعلى فالأعلى)۔ (جیسے الاقرب فالأقرب کہا جاتا ہے)۔

(التي يسقون الخ) شعیب کی روایت میں ہے (كانا يسقيان بها كلاهما) یعنی زبیر اور ان کے مخاصم۔

(سرح) یعنی پانی میری طرف چھوڑ دو، یہ اس وجہ سے کہا کہ پانی زبیر کی زمین پر پہلے آتا تھا وہ اسے زمین کے سیراب ہونے تک روکے رکھتے پھر اسے انصاری کی زمین کی طرف بھیجتے انصاری نے مطالبہ کیا کہ پانی روکیں نہیں بلکہ اسے آگے بھیج دیں (حالانکہ اصولی طور پر یہ غلط مطالبہ تھا کچھ دیر روکیں گے تو کھیت سیراب ہوگا)۔ (اسق يا زبير) ثلاثی ہے، ابن تین نے رباعی قرار دیتے ہوئے ہمزہ قطعی لکھا ہے بہر حال لغت میں دونوں موجود ہیں اگلے باب کی روایت میں یہ بھی ہے (فأمره بالمعروف) یعنی زبیر کو حکم دیا کہ خیال رکھیں یہ جملہ معترضہ اور کلام راوی ہے شعیب نے اپنی روایت کے آخر میں وضاحت کی ہے کہ آنجناب نے زبیر سے فرمایا کہ ایسے طریق پر چلیں جس سے دونوں کا بھلا ہو۔ (سعة له وللأنصاري) کرمانی نے فأمرہ کو رائے مشدد کے ساتھ یعنی امرار سے ضبط کیا ہے ان کے ہاں میم مکسور ہے گویا فعلِ امر ہے بقول ابن حجر یہ محتمل ہے۔

(أن كان ابن الخ) اَن برائے تعلیل ہے یعنی آپ نے یہ فیصلہ اس لئے کیا کہ وہ آپکی پھوپھی کا بیٹا ہے یعنی صفیہ بنت عبد المطلب بیضاوی کہتے ہیں اکثر (أن) سے حرف جر تخفیفاً حذف کر دیا جاتا ہے تقدیراً (بأن) ہے یا (لأن) قرآن میں ہے (أن كان ذا مال وبنين) قرطبی نے عیاض کی پیروی میں لکھا کہ ہمزہ ممدود ہے اصل میں (ءاَن) یعنی استفہامیہ ہے استفہامِ انکاری۔ ابن حجر کہتے ہیں کسی روایت میں مد کے ساتھ نہیں البتہ یہ کہنا ممکن ہے کہ ہمزہ استفہام محذوف ہے پھر بغیر مد کے پڑھا جائیگا کرمانی نے ہمزہ کو مکسور لکھا ہے یعنی شرطیہ جس کا جواب محذوف ہے بقول ابن حجر مجھے کسی ایسی روایت کا علم نہیں جس میں ہمزہ زیر کے ساتھ ہو البتہ عبد الرحمن بن اسحاق کی روایت میں یہ عبارت ہے (اعدل يا رسول الله و إن كان ابن عمتك) یہاں بالکسر ہے اور ابن منصوب، کان کی خبر

ہے معمر کی آمدہ روایت میں ہے (إنه ابن عمتك) بقول ابن مالک یہاں ہمزہ پر زبر اور زیر دونوں جائز ہیں کیونکہ یہ کلام تام کے بعد واقع ہے مکسور پڑھنے کی صورت میں فاء مقدر ہے زبر کی صورت میں باء، قرآنی آیت (ولاتقربوا الزنی إنه کان فاحشة) میں تمام قراءات میں زیر کے ساتھ ہے اگرچہ عربی میں زبر بھی پڑھی جا سکتی ہے (یعنی اگر یہی جملہ غیر قرآن میں ہو تو زبر پڑھنا بھی جائز ہے) البتہ اس قرآنی آیت (اِنَّا کُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوْهُ اِنَّهٗ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِیْم) میں انہ کا ہمزہ نافع اور کسائی نے زبر، باقیوں نے زیر کے ساتھ پڑھا ہے۔ (فتلون) غصہ کا کنایہ ہے ابن اسحاق کی روایت میں ہے (حتی عرفنا أن قد ساء ہ ماقال) کہ اس کی بات آپ کو بری لگی ہے۔ (حتی یر جع إلیٰ الجدر) جدر جیم کی زبر کے ساتھ کھیتوں کے اندر بنائی گئی نالیاں جنھیں بنے کہا جاتا ہے ابو موسیٰ کے مطابق اسے جیم کی پیش کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے مگر قرطبی کا کہنا ہے کہ روایتِ حدیث صرف دال کی جزم کے ساتھ ہے مطلب یہ ہے کہ اتنا عرصہ پانی روک سکتے ہو جب تک اصولِ نخل (یعنی کھجوروں کے تنوں تک یا دوسرے لفظوں میں تازہ لگائے درختوں کے گرد جو منڈیر بنائی جاتی ہے وہ بھر نہ جائے کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو سیرابی نہ ہو سکے گی اور اگر کھیت ہیں تو درمیانی نالیاں جب تک بھر نہ جائیں، اگرچہ یہاں بظاہر مراد کھجوروں کے درخت تھے کیونکہ مدینہ میں کوئی اور جنس کاشت نہ کی جاتی تھی)

خطابی نے (جذر) یعنی ذال کے ساتھ پڑھا ہے یعنی جذرِ حساب، مراد یہ کہ جب تک اچھی طرح سیراب نہ کر لو پانی پر تمہارا حق ہے۔ کرمانی (أمسك) کی بابت کہتے ہیں کہ یعنی اپنے آپکو سقی سے روکو، اگر معنی یہ کیا جائے کہ (أمسك الماء) مراد ہے تو اس کے بعد یہ بھی کہتے (ثم أرسل الماء إلی جارك) پھر اپنے پڑوسی کی طرف چھوڑ دو۔ ابن حجر اضافہ کرتے ہیں یہ بات کہی بھی ہے جیسا کہ التفسیر کی روایتِ معمر میں آئیگا پھر شعیب کی روایت میں صراحت ہے کہ (احبس الماء)۔ (لہذا دوسرا معنی یعنی أمسک الماء ہی مراد ہے) حاصلِ کلام یہ ہے کہ انصاری کے اعتراض سے قبل جناب زبیر کو حکم دیا کہ (اپنا کچھ حق چھوڑتے ہوئے) انصاری کی طرف پانی بھیج دیا کرو کہ مگر بعد از اعتراض انہیں اپنے حق کے۔ یعنی اچھی طرح سیرابی تک۔ استیفاء تک پانی روکے رکھنے کا حکم دیا۔

(فقال الزبیر واللہ الخ) شعیب کی روایت میں یہ بھی ہے (إلیٰ قوله تسلیما)۔ عبدالرحمان بن اسحاق کی روایت میں قطعیت کے ساتھ کہا (فنزلت فلا وربك الخ) مگر روایتِ اکثر بلا جزم ہے البتہ طبری وطبرانی کی روایتِ ام سلمہ میں بھی قطعیت کے ساتھ ہے کہ یہ آیت اس قصہ زبیر کے بارہ میں نازل ہوئی۔ سعید بن مسیب کے مرسل مذکور میں بھی یونہی ہے جبکہ اس کے برعکس مجاہد اور شعبی نے اس بات پر جزم کیا ہے کہ یہ آیت بھی انہی کے بارہ میں اتری جن کے بارہ میں سابقہ آیت (اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ یَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا الخ) اتری تو اسبابت ابن راہویہ نے اپنی تفسیر میں باسنادِ صحیح ذکر کیا ہے کہ ایک یہودی اور منافق کے مابین کوئی جھگڑا تھا یہودی نے منافق سے کہا چلو نبی ﷺ سے فیصلہ کرواتے ہیں مگر وہ (چونکہ اسے اپنے ناحق ہونیکا علم تھا) کوشاں تھا کہ اپنے حکام کے پاس لے چلے تاکہ رشوت دے کر فیصلہ اپنے حق میں کروالے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیات (ویسلموا تسلیما) تک نازل کیں ابن ابی حاتم نے (ابن أبی نجیح عن مجاھد) کے طریق سے بھی یہی نقل کیا ہے طبری نے بسند صحیح نقل کیا ہے کہ یہودیوں کے حاکم ان دنوں ابو برزہ اسلمی تھے جو بعد میں مسلمان ہوئے اور صحابی بنے مجاھد سے ایک اور صحیح روایت میں یہ بھی ہے کہ کعب بن اشرف حاکمِ یہود تھا کلبی نے اپنی تفسیر میں یہی قصہ بیان کر کے ابن عباس کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہودی نے کہا آؤ محمد ﷺ سے فیصلہ کرواتے ہیں وہ منافق بولا بلکہ کعب بن اشرف کے پاس چلتے ہیں انھوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ اس منافق کو حضرت عمر نے قتل کر

دیااس پر یہ آیات نازل ہوئیں یہیں سے ان کا لقب فاروق پڑا اس روایت کی سند ضعیف ہے مگر بقول ابن حجر طریقِ مجاھد سے متقوی ہے پھر امکانِ تعدّد کے پیش نظر یہ اختلافِ روایات ضار نہیں۔ واحدی نے باسنا صحیح (سعید عن قتادہ) سے نقل کیا ہے کہ اس انصاری مذکور کا نام قیس تھا طبری نے بھی اپنی تفسیر میں اہلِ تاویل (تفسیر) کا حوالہ دیتے ہوئے اسی قصہ کو اس آیت کا شانِ نزول قرار دینے کو ترجیح دی ہے اسی پر ان آیات کا سیاق دلالت کناں ہے یہ بھی لکھتے ہیں کہ کوئی مانع نہیں کہ اسی دوران یہ قصہ زبیر وقوع پذیر ہوا تو آیت کا عموم اسے بھی متناوِل ہے۔

(قال محمد بن العباس الخ) یہ نسخہ ابی ذر بحوالہ حموی عن الفربری ناقلِ صحیح بخاری میں ہے۔ محمد سے مراد سلمی اصفہانی ہیں جو امام بخاری کے ہم عصر تھے اور انکے بعد فوت ہوئے وہ یہاں بخاری سے یہ قول نقل کرتے ہیں جس میں اس امر کی صراحت ہے کہ لیث اپنی سند میں عبداللہ بن زبیر کے ذکر میں متفرد ہیں۔ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ لیث نے اس حدیث کو مسندِ عبداللہ سے قرار دیا ہے اور (عن أبیه) کا واسطہ ذکر نہیں کیا تب تو ٹھیک ہے وگرنہ نسائی وغیرہ نے (ابن وھب عن لیث و یونس جمیعا عن الزھری) کے حوالے سے بھی عبداللہ کا ذکر موجود ہے مگر (عن أبیه) کے حوالے کے ساتھ بقول ترمذی نقلاً عن بخاری ایک روایت میں ابن وہب نے بھی لیث اور یونس سے قتیبہ عن لیث کی طرح نقل کیا ہے (یعنی عن ابیہ کے واسطہ کے بغیر)۔

علامہ انور (حتی یرجع إلی الجدر) کے تحت رقمطراز ہیں کہ فقہاء نے کعبین کے برابر اس کی مقدار قرار دی ہے (یعنی اگر ٹخنوں تک پانی کھیت میں آجائے تو آگے والے کی طرف چھوڑ دے، یہ ایک روایت ہی میں مذکور ہے) کہتے ہیں ہماری کتب میں اعلیٰ یا اسفل کی بابت تفصیلات مذکور نہیں، کافی تتبع کے بعد اتقانی کی غایۃ البیان میں محمد کے حوالے سے یہ مسئلہ ملا ہے کہ اس امر کو عرفِ عام پر چھوڑ دیا جائے، عرف میں جتنی مقدار کے پانی کو سقی قرار دیا جاتا ہے اتنا ہی اس کا حق ہوگا، باقی اوروں کے لیے جانے دے اگر تقسیم بھی کرنا ہے تو وہ بھی مطابقِ عرف ہو (گویا اس ضمن میں کوئی بھی نظام وضع کیا جاسکتا ہے جیسے ہمارے نظام میں ہر کسان کیلئے وقت خاص کر دیا جاتا ہے کہ اتنے وقت میں جتنا پانی آجائے وہ اسکا) حاشیہ میں مولانا بدر، عینی شارحِ بخاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ابوحنیفہ کے قول (إن الأعلیٰ لا یقدم علی الأسفل) کہ اونچی۔ یعنی پانی کی جہت۔ زمین والے کو نیچے والے پر کوئی فوقیت حاصل نہیں۔ سے مراد یہ نہیں کہ پانی پر اس کا اختصاص ہے اور اسفل محروم ہے بلکہ سب کا یکساں استحقاق ہے البتہ یہ ہے کہ اوپر والا پہلے سیراب کرے (کیونکہ پانی اسی کی جہت ہے) پھر دوسرا پھر۔۔۔الخ تو ہر ایک کا اتنا ہی حق ہے جتنی اسکی زمین اور جتنی اس کی ضرورت ہے اسے نسائی نے بھی نقل کیا ہے ترمذی نے اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

باب شِرْبِ الأعلیٰ قبلَ الأسفلِ (بالائی زمین کا حق پہلے ہے)

مرسلِ سعید بن میسّب سے منقول روایت کہ رسول اللہ کا فیصلہ تھا کہ اعلی پہلے سقایہ کرے پھر اسفل، سے یہ ترجمہ ماخوذ ہے۔

علماء کہتے ہیں نہر یا مسیل سے شرب غیر مملوک ہے اعلیٰ مقدم ہے پھر ساتھ والا پھر اس کے بعد والا......الخ۔ اسفل (یعنی ٹیل کی زمینوں والا) کا اس وقت تک استحقاق نہیں جب تک اوپر والا نہ بجھنے اس کی حد یہ ہے کہ پانی زمین کو ڈھانپ لے یعنی اتنا ہو کہ اس میں کھڑا ہو جائے اور رجوع الی جدار ہو پھر اسے جانے دے

حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله أخبرنا معمر عن الزهری عن عروۃ قال خاصَمَ الزبیرُ رجلاً مِن الأنصارِ فقال النبیُّ ﷺ یا زبیرُ اسقِ ثم أرسِلْ فقالَ الأنصاریُّ إنَّه ابنُ عَمَّتِك فقالَ اسْقِ یا زبیرُ حتیٰ یَبلُغَ الماءُ الجَدْرَ ثُمَّ أمسِكْ فقالَ الزبیرُ فأحسِبُ هذه الآیةَ نَزلَتْ فی ذٰلِك ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَكِّمُوْكَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ﴾۔

(حضرت زبیرؓ کے پانی پر جھگڑے والی سابقہ روایت ہے)

سند میں عبدان یعنی عبداللہ مروزی ابن مبارک سے ناقل ہیں۔(اسق یا زبیر الخ) کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں یہ بھی ہے (ثم یبلغ الماء الجدر) التفسیر کی معمر سے روایت میں مزید یہ بھی ہے (ثم أرسلك٨یء الماء إلیٰ جارك) آنجناب نے زبیر کو ان کا پورا حق دے دیا کیونکہ انصاری نے سابقہ فیصلے پر حالانکہ اس میں انکی رعایت کی تھی، کچھ اظہارِ تحفظ کیا الصلح میں شعیب کی روایت میں ذکر ہوگا کہ (فاستوعیٰ لِلزبیر حینئذ حقه) استوعیٰ بمعنی استوفی ہے۔ وعی سے ہے گویا ان کے دعاء (یعنی برتن) کو لبریز کر دیا۔ خطابی کہتے ہیں کہ اضافی یعنی تشریحی جملے زہری کی کلام سے ہونا محتمل ہے وہی اپنی روایات میں بطور تشریح اضافے کرتے ہیں۔ ابن حجر کہتے ہیں اصل یہ ہے کہ کسی روایت میں مذکور تمام کلام متنِ حدیث سے ہی سمجھی جائے گی الا یہ کہ اس کا برعکس ثابت ہو۔ خطابی وغیرہ لکھتے ہیں آنجناب نے آخری فیصلہ حالتِ غضب میں کیا جبکہ قاضی کو اس حالت میں فیصلے صادر کرنے سے منع فرمایا ہے تو اس صورت میں جب بوجہ غضب ناانصافی یا غلطی کا امکان ہو، آپ تو معصوم ومبرا ہیں (غیر نبی کے لیے بہر صورت حالت غضب فیصلے کرنا ممنوع ہے نبی کو تو اللہ تعالیٰ بروقت رہنمائی فراہم کرتا تھا)۔

باب شِرْبِ الأعلیٰ إلَی الکَعْبَین (سیرابی کی حد ٹخنے تک ہے)

کھیت سیراب ہونے کی یہ حد وتعریف زہری کی طرف سے محکی ہے۔ حدیثِ باب کے آخر میں ان کا قول درج ہے۔

حدثنا محمد أخبرنا مَخْلد ابن یزید الحَرَّانی أخبرنا ابن جریج حدثنی ابن شهاب عن عروۃ ابن الزبیر أنه حدَّثَه أنَّ رجلًا مِنَ الأنصارِ خاصَمَ الزبیرَ فی شِراجٍ مِن الحَرَّةِ لِیَسقِیَ بِها النَّخْلَ فقال رسو لُ الله ﷺ اسقِ یازبیرُ فأمرَہ بِالمَعروف ثم أرسِلْ إلیٰ جارِكَ قال الأنصاریُّ آنْ کان ابنَ عَمتك فتَلَوَّنَ وَجهُ رسولِ اللهِ ﷺ ثم قال اسقِ ثم احبَسْ حتیٰ یَرجعَ الماءُ إلَی الجَدرِ واستوعیٰ له حَقَّه فقال الزبیرُ واللهِ إنَّ هذه الآیَةَ أنزِلَتْ فی ذٰلك ﴿فلا وربك لایومنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم﴾ فقال لی ابنُ شهاب فقَدَّرتِ الأنصارُ والناسُ قولَ النبیِ ﷺ اسقِ ثم احبَسْ حتیٰ یَرجعَ الماءُ إلَی الجَدْرِ فکان ذٰلك إلَی الکَعْبَیْنِ ۔(سابقہ ہے)

ابو وقت کے نسخہ میں شیخِ بخاری کا نام محمد بن سلام درج ہے۔(فأمرہ بالمعروف) تمام روایات میں اسی طرح ہے یعنی فعل

ماضی، یہ جملہ معترضہ اور راوی کا کلام ہے کرمانی کے حوالے سے گزرا کہ وہ اسے أمَرَّ سے فعلِ امر قرار دیتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں۔ خطابی نے اس کا معنی یہ کیا ہے کہ آپ نے زبیر کو حکم دیا کہ لوگوں کے مابین معروف (یعنی عرف عام) طریقہ کے مطابق پانی استعمال کریں پھر اسکی طرف جانے دیں مطلق رعایت کرنے اور راہِ اعتدال اپنانے کا حکم ہونا بھی محتمل ہے التفسیر میں معمر کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے آپ نے حضرت زبیر کو اپنا کچھ حق چھوڑ دینے کا علی سبیل الصلح حکم فرمایا اسی پر بخاری نے الصلح میں ترجمہ بھی قائم کیا ہے جب انصاری اس ابتدائی فیصلہ پر لکر اضی نہ ہوا تو آپ نے استقصائے حکم کرتے ہوئے زبیر کو ان کا پورا حق دیا بقول خطابی اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ قاضی اپنا فیصلہ منسوخ بھی کر سکتا ہے۔ (فقال لی ابن شهاب الخ) قائل ابن جریج ہیں۔ (والناس) عطف العام علی الخاص کی قبیل سے ہے۔ (و کان ذلك الخ) یعنی انھوں نے دیکھا کہ (کھیتوں یا درختوں کی) جدر (یعنی منڈیریں) تو طول وقصر میں مختلف ہوتی رہتی ہیں تو کوئی حد مقرر کرنیکی خاطر اس واقعہ میں مذکور ارضِ زبیر کا معائنہ کیا تو اس کی جدر تک جب پانی پہنچا تو وہ ٹخنوں تک تھا تو اسے معیار بنالیا۔ (الأول فالأول) سے مراد جس کی طرف سے پانی کا بہاؤ ہے۔ بعض متاخرینِ شافعیہ نے اول سے مراد سب سے پہلے کسی زمین کا احیاء۔ بذریعہ غرس۔ کرنے والا قرار دیا ہے۔ ابن تین کہتے ہیں کہ جمہور مطلقا (یعنی ہر کھیت و باغ میں) الی الکعبین کی حد قرار دیتے ہیں جبکہ ابن کنانہ نے اسے نخل شجر کے ساتھ مختص کہا ہے۔ طبری کا کہنا ہے کہ اراضی مختلف ہیں (یعنی کیفیت وطبیعت کے لحاظ سے پھر اجناس کے اعتبار سے بھی، کسی جنس کو زیادہ پانی کی ضرورت ہوتی ہے کسی کو کم) تو ہر زمین اتنی مقدار کی حقدار ہے جتنی اسے ضرورت ہے اصحابِ مالک کا اس امر میں باہم اختلاف ہے کہ سارا پانی استیفاء کر کے پھر زائد چھوڑ دے یا الی الکعبین مستوفی کر کے باقی چھوڑے؟ اول اظہر ہے گویا اپنی ضرورت پوری کر لے پھر بقیہ جانے دے مؤطا میں عبداللہ بن ابوبکر کی مرسل روایت ہے کہ آنجناب نے مسیلِ مہزور و مذینب کی بابت الی الکعبین کا فیصلہ فرمایا تھا پھر اعلی اسفل کی لئے ارسال کردے۔ یہ دونوں مدینہ کی معروف وادیاں تھیں۔ غرائبِ مالک لدارقطنی میں اس مرسل کی حضرت عائشہ کے حوالے سے موصول اسناد بھی ہے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اسی روایت کو حسن سند کے ساتھ ابوداؤد، ابن ماجہ اور طبری نے بھی (عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده) سے موصولا روایت کیا ہے عبدالرزاق نے بھی ایک اور سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ امام (حاکمِ عام) اپنی ذات سے متعلقہ سرزد ہونے والی کسی تقصیر کی تعزیری سزا معاف بھی کر سکتا ہے بشرط کہ اسمیں حرمتِ شریعت کا ہتک نہ ہو آنجناب نے اس صاحبِ قصہ کو کوئی سزا نہ دی کہ تالیفِ قلوب کا خیال تھا اسی طرح منافقوں کو چھوڑے رکھا اور کسی کے پوچھنے پر فرمایا کہ کہیں لوگ یہ نہ کہیں کہ محمد ﷺ اپنے ساتھیوں کو قتل کرتے ہیں قرطبی کہتے ہیں اگر کسی کی طرف سے آنجناب کیلئے اس قسم کی بات سرزد ہو یا شریعت کی نسبت، تو اسے زندیق کی طرح قتل کر دیا جائے، نودی نے بھی یہی رائے علماء سے نقل کی ہے۔

باب فَضلِ سَقْيِ الماءِ (پانی پلانے کی فضیلت)

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا مالك عن سُمَيٍّ عن أبي صالح عن أبي هريرة أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال بينما رجلٌ يَمشِي فَاشتَدَّ عليه العَطَشُ فنزلَ بِئراً فشَرِبَ منها

ثُمَّ خرجَ فإذا هُوَ بِكَلبٍ يَلْهَثُ يأكُلُ الثَّرىٰ مِن العطش فقال لَقَدْ بَلغَ هذا مثلَ الَّذي بَلغَ بِي فنَزَلَ بئراً فمَلأَ خُفَّه ثم أمسَكَه بِفيهِ ثم رَقِيَ فسَقَى الكَلْبَ فشَكَرَاللهُ لَه فغَفرَ لَه قالوا يارسولَ اللهﷺ وإنَّ لَنا في البَهائِمِ أجراً؟ قال في كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أجرٌ ۔تابعه حماد بن سلمة والربيع بن مسلم عن محمد بن زياد

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا ایک شخص چلا جا رہا تھا اس پر تشنگی غالب ہوئی تو وہ کنوئیں میں اترا اور اس نے اس سے پانی پیا پھر وہاں سے نکلا تو کیا دیکھتا ہے کہ ایک کتا ہانپ رہا ہے اور پیاس کی شدت کی وجہ سے گیلی مٹی کھا رہا ہے تو اس شخص نے (اپنے دل میں) کہا کہ اسکو بھی ویسی ہی پیاس لگی ہے جیسی مجھے لگی تھی لہٰذا وہ پھر کنوئیں میں اترا اور اس نے اپنا موزہ پانی سے بھرا پھر اس کو اپنے دانت سے پکڑا اس کے بعد چڑھا اور کتے کو پانی پلایا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا یہ کام قبول فرما لیا اور اس کو بخش دیا لوگوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ جانوروں کی (خدمت) میں بھی کیا ہمیں ثواب ملے گا؟ آپ نے فرمایا ہاں ہر جاندار کی خدمت میں ثواب ملتا ہے۔

شیخ بخاری کے سوا تمام راوی مدنی ہیں۔(بینا رجل) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (یمشی) دارقطنی کی المؤطات میں بطریق روح عن مالک (یمشی بفلاۃ) کا لفظ ہے (یعنی کسی بیاباں میں جا رہا تھا) انہی کی ابن وھب عن مالک کو حوالے سے (یمشی بطریق مکۃ) ہے۔(فاشتد الخ) یہاں فاء موضعِ اذا میں ہے (یعنی اس کا معنی دیر ہی ہے) جیسا کہ سورۃ الروم کی اس آیت میں اذا فاء کے معنی میں ہے (إذا ھم یقنطون) المظالم کی اور ئ ئ ئ مسلم کی روایت فاء کے بغیر ہے۔(العطش) مؤطا میں بھی یہی لفظ ہے مستملی کے نسخہ بخاری میں (العطاش) ہے۔ بقول ابن تین یہ غنم (بکریوں) کو لاحق ہونے والی ایک بیماری ہے جس کے سبب وہ پانی پینے کے باوجود سیراب نہیں ہوتیں لیکن یہ یہاں غیر مناسب ہے کیونکہ سیاقِ حدیث سے ظاہر ہے کہ کتا پانی پینے کے بعد سیراب ہوا۔(یا کل الثری) یعنی تر زمین کو چوس رہا تھا تاکہ اس سے ازالہِ عطش ہو یہ صفت ہے یا حال، رأیٰ کا مفعول ثانی نہیں بن سکتا۔

(أمسکه بفیه) منہ کے ساتھ پکڑنے کی اس لئے ضرورت پیش آئی کیونکہ دونوں ہاتھوں کی مدد سے کنویں کی دیواروں کا سہارا لیتے ہوئے باہر نکلنے میں مصروف تھا (ایک بےبس جانور کی خاطر اسی مشقت کو برداشت کرنے کے سبب اس کی مغفرت ہوئی)۔ (فسقی الکلب) الطہارۃ کی روایت میں اسکے بعد (متی أرواہ) بھی تھا (یعنی اسے سیراب کر دیا، ممکن اس کیلئے اسے کئی دفعہ کنویں میں اترنا پڑا ہو آسان نیکی پر بھی ثواب واجر ہے مگر مشقت برداشت کرتے ہوئے کسی کے ساتھ حسنِ سلوک اور نیکی کرنا اور کسی کی دادرسی کرنے کا اجر ہی ایسا ہوسکتا ہے کہ اسکی قسمت جگا دے)۔(فشکر اللہ لہ) یعنی اسکی اِثناء کی یا اس کا یہ عمل شرفِ قبولیت سے نوازا یا اسے اس کا بدلہ عطا فرمایا آخری معنی پر (فغفر لہ) کی فاء تفسیر یہ ہوگی یا یہ عطفِ خاص علی عام کا اسلوب ہے۔قرطبی نے (فشکر الخ) کا معنی یہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے سامنے اس کے اجر کا اظہار کیا۔عبداللہ بن دینار کی روایت میں بجائے (فغفر لہ) کے (فأدخله الجنة) ہے، ابن حبان کے ہاں بھی یہی ہے۔

(قالوا الخ) ان قائلین میں سراقہ بن مالک کا نام احمد، ابن ماجہ اور ابن حبان کی روایات میں ذکر ہوا ہے۔(وإن لنا الخ) یہ محذوف مقدر پر معطوف ہے جو یہ ہوسکتا ہے (الأمر کما ذکرت وإن لنا الخ)۔(فی کل کبد رطبة أجر) رطبہ سے مرادی

یعنی جاندار، رطوبت سے مراد حیات ہے یا اس طور کہ رطوبت حیات کا لازمی جزو ہے گویا یہ اس سے کنایہ ہے ظرفیت یہاں کچھ محذوف کلامِ مقدر کی متقاضی ہے (أي الأجر ثابت في إرواء كل كبد حية)۔(ارواء یعنی سیراب کرنا) کبد مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے بقول داؤدی یہ حدیث ہر جاندار (حیوان) کے بارہ میں ہے مگر ابو عبد الملک کی رائے ہے کہ یہ بنی اسرائیل کے ساتھ خاص تھی کیونکہ ہماری شریعت میں تو کتوں کے مارنے کا حکم ہے (مگر یہ حکم تو عارضی تھا) بقول ان کے یہ حکم ان حیوانات کے ساتھ مختص ہے جس میں انسان کے لیے ضرر نہیں کیونکہ اب خنزیر کو مارنے کا حکم ہے تو اسکا ارواء وتقویت کہ جس سے اسکا ضرر مزید زیادہ ہو، روانہیں نووی بھی یہی رائے رکھتے ہیں انکا کہنا ہے کہ یہ حکم حیوانِ محترم کے ساتھ خاص ہے جسے مارنیکا حکم نہیں دیا گیا تو اسکی سقی واطعام ودیگر وجوہِ احسان میں اجر ہے۔ ابن تین کہتے ہیں اس حکم کو عمومی قرار دینا ممتنع نہیں ہے یعنی قتل کا حکم اپنی جگہ اور انہیں (وقتِ ضرورت) پانی پلانا اپنی جگہ، کیونکہ مسلمانوں کو تو حکم ہے کہ قتل بھی اچھے طریقے سے کریں اور مثلہ نہ کریں۔

اس سے کتے کے جوٹھے کی طہارت پر بھی استدلال کیا گیا ہے اسکی بحث کتاب الطہارۃ میں گزر چکی ہے یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ نفلی صدقہ مشرکین (وکفار) کو بھی دیا جاسکتا ہے بقول ابن حجر لیکن یہ اس صورت میں کہ اگر مسلمان مستحق نہ ملے وگرنہ وہ زیادہ حقدار ہے۔

حدثنا ابن أبي مريم حدثنا نافع بن عمر عن ابن أبي مُلَيكة عن أسماءَ بنتِ أبي بكر أنَّ النبيَّ ﷺ صَلّى صَلاةَ الكَسُوفِ فقال دَنَتْ مِنّي النَّارُ حتىٰ قُلتُ أيْ رَبِّ وأنا مَعهم فإذا امرَأةٌ حَسِبْتُ أنَّه قال تَخدِشُها هِرَّةٌ قال ماشأنُ هذِهِ قالوا حَبَسَتْها حتىٰ ماتَتْ جُوعاً

اسماء بنت ابی بکرؓ نے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک دفعہ سورج گرہن کی نماز پڑھی پھر فرمایا (ابھی ابھی) دوزخ مجھ سے اتنی قریب آگئی تھی کہ میں نے چونک کر کہا۔ اے رب! ابھی تو میں ان کے ساتھ ہوں۔ اتنے میں دوزخ میں میری نظر ایک عورت پر پڑی جسے ایک بلی نوچ رہی تھی۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ اس پر اس عذاب کی کیا وجہ ہے؟ فرشتوں نے کہا اسے عورت نے اس بلی کو اتنی دیر تک باندھے رکھا کہ وہ بھوک کے مارے مرگئی۔

شیخ بخاری کا نام سعید بن محمد ہے ابن ابی ملیکہ سے مراد عبد اللہ بن عبد الرحمن بن ابی ملیکہ ہے ابو ملیکہ کا نام زہیر بن عبد اللہ تھا اس حدیث پر مفصل کلام بدء الخلق میں ہوگی۔

حدثنا اسماعيل قال حدثني مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر أنَّ رسولَ الله ﷺ قال عُذِّبَتِ امْرأةٌ في هِرَّةٍ حَبَسَتْهاحتى ماتَتْ جُوعاً فدَخلَتْ فيها النارَ قال فقال۔ والله أعلَمُ۔ لاأنتِ أطعَمْتِها ولا سَقَيتِها حين حَبستِها ولا أنتِ أرسَلْتِها فأكَلَتْ مِن خَشاشِ الأرضِ ۔(سابقہ مفہوم ہے)

یہ اسماعیل بن ابی اویس ہیں بقول دار قطنی معن بن عیسی مؤطا میں اس کی روایت میں متفرد ہیں خارج مئوطا اسے روایت کرنے والوں میں ابن وھب، قعنبی، اسماعیل اور مطرف بھی ہیں۔ حدیثِ ھرۃ کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ بنتی ہے کہ اس عورت کو اس کے عدمِ سقی کے سبب عذاب ہوا گویا اگر سقی ہوتا تو عذاب نہ ہوتا اس سے سقی کا اجر وفضل ثابت ہوا بقول ابن منیر اگر چہ ثواب کا ذکر

موجود نہیں مگر عذاب سے سلامت رہ جانا بھی تو فضل ہے۔اسے مسلم نے بھی الأدب اور الحیوان میں نقل کیا ہے۔

باب مَن رأىٰ أنَّ صاحبَ الحَوضِ والقِربةِ أحَقُّ بِمائِهِ

(پانی کے مالک کا حق فائق ہے)

اس کے تحت چار احادیث نقل کی ہیں۔

حدثنا قتيبة حدثنا عبدالعزيز عن أبي حازم عن سهل بن سعد قال أُتِيَ رسولُ اللهﷺ بقَدَحٍ فشربَ وعن يمينه غلامٌ وهو أحدَثُ القومِ والأشياخُ عن يَسارِهِ فقال ياغلامُ أ تَأذَنُ لِي أنْ أعطِيَ الأشياخَ فقال ماكُنتُ لأوثِرَ بِنَصيبي مِنكَ أحداً يارسولَ اللهﷺ فأعطاهُ إيَّاهُ

اس پر آٹھ ابواب قبل بحث گزر چکی ہے اس کی مناسبت کی بابت ابن حجر لکھتے ہیں کہ مہلب پر مخفی رہی چنانچہ لکھا کہ اس میں تو یہی ہے کہ ایمن (داہنی طرف والا) دوسروں سے زیادہ حق دار ہے ابن منیر نے وضاحت کی ہے کہ مرادِ بخاری یہ ہے کہ اگر ایمن فقط اس طرف بیٹھے ہونے کے سبب مافی القدح کا احق ہے تو وہ کیوں نہ ہوگا جو اس کا مالک یا اسکی تحصیل کا سبب ہے؟ گویا حدیث میں مذکور قدح کو حوض وقربہ کے ساتھ خاص کیا ہے۔اس جہت سے ہے۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن محمد بن زياد سمعتُ أباهريرة عن النبيﷺ قال والذي نفسي بِيدِهِ لأذُودَنَّ رِجالًا عن حَوضِي كَما تُذادُ الغريبةُ مِنَ الإبلِ عن الحَوضِ

ابو ہریرہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا قسم اس کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے اپنے حوض (کوثر) سے کچھ لوگوں کو اس طرح ہنکاؤں گا جس طرح اجنبی اونٹ حوض سے ہنکائے جاتے ہیں۔

اس پر مفصل بحث الرقاق میں آئیگی ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے ہے کہ نبی اکرم نے بطور مثال ذکر فرمایا کہ جس طرح حوض کا مالک اجنبی اونٹوں کو اپنے حوض سے دور کرتا ہے یعنی اس پر انکار نہیں کیا تو یہ دلالتِ جواز ہے (گویا اس کی احقیت ثابت ہوئی) مہلب پر یہ مناسبت بھی مخفی رہی، کہا کہ یہاں مناسبت یہ ہے کہ نبی پاک کا حوض آپ کی طرف مضاف ذکر ہوا گویا آپ اس کے احق ہیں ابن منیر نے ان کا یہ کہتے ہوئے تعاقب کیا ہے کہ احکامِ تکالیف کا وقائعِ آخرت پر نزول نہیں ہوتا (یعنی دنیوی تعلیمات و احکامات جن کے مسلمان مکلف ہیں، آخرت میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات پر مرتب نہیں ہوتے) اصل استدلال حدیث کے جملہ (كما تُذاد الغريبة الخ) سے ہے تو یہ طرد اسی وجہ سے مالکِ حوض کیلئے جائز ٹھہرا کہ اس کا اس پر حق دوسروں سے فائق ہے۔اسے مسلم نے فضائل النبی ﷺ میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن أيوب وكثير بن

كثير- يَزِيدُ أحدُهما على الآخر- عن سعيد بن جبير قال قال ابن عباس قال النبيُّ ﷺ يَرحَمُ اللهُ أمَّ اسمعيل لَوْتَرَكَتْ زَمزمَ أوقال لو لَمْ تَغرِفْ مِن الماءِ لَكانَ عَيْناً مَعِيناً وأقبَلَ جُرهُمُ فقالوا أتَأذَنِينَ أنْ نَنزِلَ عندكِ قالَتْ نَعَمْ ولا حقَّ لَكُم فى الماء قالوا نَعم

ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، اسماعیلؑ کی والدہ پر اللہ رحم فرمائے کاش انہوں نے زمزم کو چھوڑ دیا ہوتا، یا یوں فرمایا کہ اگر وہ زم زم سے چلو بھر بھر کر نہ لیتیں تو وہ ایک بہتا چشمہ ہوتا۔ پھر جب قبیلہ جرہم کے لوگ آئے اور ان سے کہا کہ آپ ہمیں اپنے پڑوس میں قیام کی اجازت دیں، تو انہوں نے اسے قبول کرلیا اس شرط پر کہ پانی پر ان کا کوئی حق نہ ہوگا۔ قبیلہ والوں نے یہ شرط مان لی۔

یہ قصہ حضرت ھاجر و زمزم کے بارہ میں ہے یہاں مختصراً ہے احادیث الانبیاء میں مفصلاً آئے گی۔ مناسبت انکے قول (ولا حق لکم الخ) سے ہے آنجناب کی اس پر تقریر ہے خطابی کے بقول اس سے ثابت ہوا کہ اگر کسی نے صحرا یا جنگل میں کوئی کنواں کھودا تو وہی اس کا احق ہے دوسرے اسکی رضامندی و اجازت سے ہی اس میں شریک ہوسکتے ہیں البتہ وہ زائد از ضرورت پانی سے روک نہیں سکتا، حضرت ھاجرہ کی مراد یہ تھی کہ وہ اس پر حقِ ملکیت نہ جتلائیں۔ اسے نسائی نے بھی المناقب میں تخریج کیا ہے۔

حد ثنی عبد الله بن محمد حدثنا سفيان عن عمرو عن أبى صالح السَّمَّان عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال ثلاثةٌ لايُكَلِّمُهم اللهُ يومَ القيامةِ ولا يَنظُرُ إليهم رجلٌ حَلَفَ علىٰ سِلعتِهِ لَقد أعطِيَ بِها أكثرَ مِمَّا أعطى وهو كاذِبٌ ورجلٌ حَلفَ علىٰ يَمينٍ كاذِبةٍ بعدَالعصرِ لِيَقتَطِعَ بِها مالَ رَجُلٍ مُسلِمٍ ورجلٌ مَنَعَ فَضلَ مائِهِ فيقولُ اللهُ اليومَ أمنَعُكَ فَضلِي كَمَا مَنَعتَ فضلَ ماءٍ لَمْ تَعمَلْ يَداكَ قال عليٌّ حدثنا سفيان غيرَمَرَّةٍ عن عمرو سمع أباصالح يَبلُغُ بِهِ النبيَّ ﷺ۔

(گزر چکی ہے مزید یہ کہ تو اللہ اس سے فرمائے گا کہ آج میں تجھے اپنے فضل سے روکتا ہوں جس طرح تو لوگوں کو فاضل پانی سے روکتا تھا جس کو تیرے ہاتھوں نے نہیں پیدا کیا)۔ شیخِ بخاری سابقہ روایت کے انکے شیخ ہیں جو ابن عیینہ سے راوی ہیں، یہ چار ابواب پیشتر دوسری سند کے ساتھ ذکر ہو چکی ہے اس میں تھا (ورجل له فضل ماء الخ) تو مطابقت بایں طور ہے کہ اسے فضلِ ماء سے منع کرنے کی پاداش میں عقوبت سہنی پڑی تو اس سے دلالت ملی کہ وہ اصل کا احق تو ہے۔ (ما لم تعمل يداك) سے بھی مطابقت ثابت ہے گویا اگر کوئی اپنی محنت سے کسی غیر مملوکہ زمین میں کنواں وغیرہ کھودے تو وہی اس کا زیادہ حقدار ہے بقول ابن تین ابوعبدالملک کی رائے میں اس کی مطابقت مخفی ہے شاید ان کی مراد یہ ہو کہ مذکورہ کنواں اس نے کھودا تو نہ تھا اور اس سے روکنے پر وہ ظالم و غاصب ٹھہرا تو گویا اگر خود اس کی محنت سے وہ کنواں ہوتا تو منع کرنے پر اس عقوبت کا سزاوار نہ بنتا، مزید کہتے ہیں یہ احتمال بھی ہے کہ اسی نے کھودا ہو تو اسپر (مالم يعمل) کا مفہوم یہ ہوگا کہ پانی کا وہاں سے پھوٹ پڑنا تو اس کی محنت کے بدولت نہ تھا۔

(قال علی حدثنا سفيان الخ) اس امر کا اشارہ ہے کہ اس حدیث کو سفیان کئی مرتبہ مرسلاً بھی بیان کرتے تھے اگرچہ اس

کا وصل ثابت ہے ان کے متابعین بھی موجود ہیں جو سعید بن عبد الرحمٰن فخزوی، عبد الرحمٰن بن یونس، محمد بن ابوالوزیر اور محمد بن یونس ہیں۔ ان سب نے اسے موصولا نقل کیا ہے۔مسلم کے ہاں عمرو ناقد اور ابن حبان کے ہاں صفوان بن صالح نے بھی موصولا روایت کیا ہے۔

ان مذکور کے سوا دوسرے رواۃ نے اسے مرسلا روایت کیا ہے سیاقِ متن کی بابت اختلاف کا ذکر الأحکام میں ہوگا۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ کسی کے برتن سے بغیر اس کی اجازت کے پانی لینا جائز نہ ہوگا۔(لأذودن رجالا عن حوضی) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ بھی قرینہ ہے کہ حوض صراط کے بعد ہوگا کیونکہ یہ حصص (؟) صحنِ جنت میں ہونگے نہ کہ میدانِ حشر میں

باب لا حِمیٰ إلا لِلّٰہِ ولِرسولِہ (چراگاہیں صرف اللہ و رسول کی ہیں)

ترجمہ بعینہ حدیث کے الفاظ پر مشتمل ہے۔حمی سے مراد یہ کہ کسی خاص قطعہ زمین میں عوام الناس کو جانور چرانے سے یا چارہ کاٹنے سے روک دینا اور اسے صدقہ کے (یعنی سرکاری) جانوروں کیلئے مخصوص کر لینا۔امام شافعی کہتے ہیں حدیث کے دو معانی محتمل ہیں ایک یہ کہ کسی کیلئے جائز نہیں کہ مسلمانوں کیلئے کوئی چراگاہ وقف کرے مگر وہ جسے نبی اکرم کریں دوسرا یہ کہ کسی کیلئے جائز نہیں کہ انکی خاطر حمی بنائے مگر اسی طرز پر جو نبی ﷺ نے اختیار فرمایا۔پہلے معنی پر بعد کے ولاۃ کیلئے حمی بنانا جائز نہیں دوسرے معنی پر صرف آنجناب کے قائم مقام ہی یہ کر سکتے ہیں یعنی خلفاء۔اس سے شافعیہ کا خیال ہے کہ ان کے امام سے اس مسئلہ میں دو قول ہیں انہوں نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے مگر شافعیہ پہلے کو راجح قرار دیتے ہیں کیونکہ منقول ہے کہ حضرت عمر نے اپنے دور میں ایسا کیا تھا (تو یہ دوسرے معنی کے مطابق ہوا؟)

حدثنا یحیی بن بکیر حدثنا اللیث عن یونس عن ابن شہابٍ عن عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبة عن ابن عباس أَنَّ الصَّعبَ بنَ جَثامَةَ قال إنَّ رسولَ اللهﷺ قال لاحِمی إلا لِلهِ ولِرسوله وقال بَلَغنا أنَّ النبیَّ ﷺ حَمَی النَّقِیعَ وأنَّ عمرَ حَمَی الشَّرَفَ والرَّبَذَةَ

صعبؓ بن جثامہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ حمی بنانا بجز اللہ اور اس کے رسول کے کسی کو جائز نہیں۔

یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں لیث کا ابن شہاب سے بھی سماع ہے تو یہ روایۃ الاقران عن الاقران ہوئی سند میں دو تابعی اور دو صحابی ہیں۔(لا حمی) عربوں کے ہاں اصلاً حمیٰ یہ تھا کہ ان کے سردار جب کسی سرسبز جگہ پڑاؤ ڈالتے تو کسی بلند جگہ کتا بٹھاتے جہاں تک اس کی آواز جاتی ہر جانب سے وہ جگہ ان کیلئے مخصوص ہو جاتی اس میں کوئی اور جانور نہ چرا سکتا البتہ ان کے جانور دوسری جگہوں میں بھی چر سکتے تو حمی سے مراد مکان محمی ہے یہاں اس کا مفہوم یہ ہوا کہ کسی ارضِ موات کا احیاء کرنا پھر سبزہ ہونے پر اپنے لئے خاص کر دینا اور دوسروں کو اس سے منع کرنا۔شافعیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ یہ صرف خلفاء کے ساتھ مختص ہے بعض نے حکامِ اقالیم کیلئے بھی جائز قرار دیا ہے۔طحاوی کا موقف ہے کہ ارض موات کے احیاء کیلئے حکام سے اجازت کی ضرورت ہے انہوں نے اسی حدیث سے اپنے موقف پر دلیل پکڑی ہے تعقباً کہا گیا کہ دونوں (حمیٰ اور احیائے موات) میں فرق ہے، حمی احیاء سے اخص ہے جوری شافعی کے بقول دونوں میں فرق یہ ہے کہ حمی منہی یہ ہے کہ کسی کثیر چارہ والی ارض موات کو اپنے لئے خاص کر لینا جب کہ احیاءِ مباح یہ ہے کہ کسی ایسی زمین کا احیاء جس میں دوسروں کیلئے کوئی عمومی منفعت نہ تھی (یعنی اسے آباد بنا لینے سے کسی کا کوئی نقصان و حرج نہ ہوا) ارضِ حمی کو موات اس لئے شمار کیا جاتا ہے کہ کسی کی ملکیت اس پر ثابت نہ تھی اس میں عمومی منفعت ہونے کی وجہ سے وہ ارضِ عامر ہی ہے۔

(وقال بلغنا أن النبي الخ) قائل ابن شہاب ہیں سابقہ سند کیساتھ ہی متصل ہے یہ مرسل یا معضل ہے۔ ابوداؤد نے اسے (ابن وھب عن یونس عن الزھری) کے طریق سے روایت کرتے ہوئے مرسل وموصول، دونوں حصے نقل کئے ہیں۔ ابوذر کے نسخہ میں (قال أبو عبد الله الخ) ہے اس سے بعض شراح سمجھے کہ یہ کلام بخاری ہے ایسا نہیں کیونکہ اسماعیل نے اسے احمد بن ابراہیم عن یحیی بن کثیر) شیخ بخاری کے ہی حوالے سے موصول ومرسل سمیت نقل کیا۔ ابونعیم المستخرج میں مغالطہ کا شکار ہوئے انھوں نے اسماعیلی کے طریق سے نقل کرتے ہوئے اسنادِ موصول کے ساتھ صرف متنِ مرسل ذکر کیا (یعنی حمی النقیع) حالانکہ یہ ابن عباس عن الصعب کی روایت نہیں بلکہ زہری کو کسی اور ذریعہ سے یہ حصہ حدیث ملا ہے۔ سعید بن منصور نے عبدالرحمن بن حارث عن الزھری سے دونوں حصے اکٹھے نقل کئے بیہقی نے سعید کے حوالے سے اسے ذکر کر کے بخاری سے اس کا وہم ہونا نقل کیا کیونکہ بقول بیہقی یہ کلام زہری ہے اور یہ بات انہیں کسی اور حوالے سے ملی بیہقی نے اس کے بعد ابن عمر کی روایت نقل کی جس کے الفاظ ہیں (إن النبی ﷺ حمی النقیع لخیل المسلمین ترعی فیھم) لیکن اس کی سند میں عمری ہیں جو ضعیف ہیں احمد نے بھی انہی کے طریق سے اسے روایت کیا ہے۔

(النقیع) نونِ مفتوحہ کے ساتھ۔ بقول خطابی بعض نے تصحیف کی اور نون کی بجائے باء کے ساتھ ذکر کیا، نقیع مدینہ سے بیس فرسخ کی مسافت پر ایک وادی تھی جس کا طول آٹھ میل اور عرض ایک میل تھا اصلاً نقیع ہر اس جگہ کو کہتے ہیں جس میں (یستنقع فیہ الماء)۔

ایک حدیث میں (النقیع الخضمات) کا ذکر ہے جہاں اسعد بن زرارہ نے جمعہ پڑھایا تھا یہ ایک مختلف جگہ ہے بعض نے ایک ہی قرار دیا بقول ابن جوزی پہلا قول واضح ہے۔

(وأن عمر الخ) یہ پہلے جملہ (أن النبی الخ) پر معطوف ہے یہ بھی بلاغِ زہری سے ہے۔ الجہاد کی روایت میں اسلم کے طریق سے بھی حمی حضرت عمر ثابت ہے۔ شرف کی بابت عیاض کا کہنا ہے کہ صحیح بخاری میں یہ سین مفتوحہ اور رائے مکسور کے ساتھ تھا جبکہ موطا ابن وہب میں شینِ مفتوحہ اور راء کے ساتھ ہے، کہتے ہیں بعض رواۃِ بخاری نے بھی ابن وہب کی طرح روایت کیا یا ممکن ہے (اسکی روشنی میں) اس کی اصلاح کر دی، یہی صواب ہے۔ سرف مکہ کے قریب ایک جگہ ہے، وہ بغیر الف لام کے مستعمل ہے ربذہ مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک معروف جگہ ہے، پہلے ذکر ہو چکا (حضرت ابوذرؓ کے حوالے سے) ابن ابی شیبہ نے بھی عن عمر سے بسند صحیح نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے ربذہ کی حمی صدقہ کے جانوروں کیلئے مختص کر دی تھی۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ فقہ حنفی میں حمی کا موضوع متناول نہیں۔ اسے ابو داؤد نے (الخراج) اور نسائی نے (الحمی، السیر) میں تخریج کیا ہے۔

باب شُرْبِ الناسِ و سَقْيِ الدَّوابِّ مِن الأنهارِ (انہار سے لوگوں اور چوپایوں کا پینا)

اس ترجمہ سے مراد یہ بیان کرنا ہے کہ راستوں کے ندی نالے کسی کی ملک یا کسی کے ساتھ مختص نہیں۔

حدثنا عبدالله بن یوسف أخبرنا مالك بن أنس عن زید بن أسلم عن أبي صالح السمان عن أبي هريرة أَنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال الخيلُ لِرَجُلٍ أجرٌ ولِرجلٍ سِتْرٌ وعلىٰ رجلٍ وِزْرٌ فأمَّا الَّذی لَه أجرٌ فرَجلٌ رَبطَها فی سبيلِ اللهِ فأطالَ لَها فی مَرْجٍ أورَوضةٍ فمَا أصابَتْ فی طِيَلِها ذٰلك مِنَ المَرْجِ أو الروضةِ كانَتْ لَه

حَسَنَاتٌ ولو أنه انقطعَ طِيَلُها فاستَنَّتْ شَرَفاً أوشَرَفَينِ كانَتْ أثارُها وأرواثُها حسناتٌ لَه ولوأنَّها مَرَّتْ بِنَهرٍفشَرِبَتْ مِنه ولَم يُرِدْ أن يَسقِيَ كانت ذٰلك حسناتٌ لَه فهِيَ لِذٰلِكَ أجرٌ ورجلٌ رَبطَها تَغَنِّياً وتَعَفُّفاً ثم لَمْ يَنْسَ حقَّ اللهِ في رِقابِها ولاظُهورِها فهِيَ لِذٰلك سِتْرٌ ورجلٌ رَبطَها فَخراً ورِياءً ونِواءً لأهلِ الإسلام فهِيَ علىٰ ذٰلك وِزْرٌ وسُئِلَ رسولُ الله ﷺ عن الحُمُرِ فقال ماأُنزِلَ علَيَّ فِيها شيءٌ إلا هٰذه الآيةُ الجامعةُ الفاذَّةُ ﴿فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَه﴾ 7ط

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ گھوڑا بعض لوگوں کے لئے باعث ثواب اور بعض لوگوں کیلئے باعث ستر اور بعض لوگوں کے لئے باعثِ گناہ ہے۔ باعثِ اجر ہے اس شخص کیلئے جس نے اس کو اللہ کی راہ میں پالا ہو پھر اس کو ایک چراگاہ میں یا باغ میں بڑی رسی میں باندھ دیا پس وہ اس باغ یا چراگاہ کے جتنے میدان میں پھرے گا اس کے عوض میں اسے نیکیاں ملیں گی اور اگر اس گھوڑے کی رسی ٹوٹ جائے اور وہ ایک بلندی یا دو بلندی پھاندے تو اس کے قدم اور اس کا فضلہ سب اس کے لئے نیکی میں شمار کئے جائیں گے اور اگر اس گھوڑے کا گزر کسی نہر پر ہو اور وہ اس میں سے پانی پئے حالانکہ وہ شخص اس نہر پانی پلانے کا ارادہ نہ رکھتا ہو تب بھی اسے نیکیاں ملیں گی پس اس قسم کا گھوڑا اس وجہ سے باعث ثواب ہے۔ اور جس شخص نے اپنی مالداری اور عفت ظاہر کرنے کے لئے گھوڑا پال رکھا ہو اس کے بعد وہ اس کی ذات میں اور اس کی سواری میں اللہ کا حق نہ بھولتا ہو تو یہ گھوڑا اس شخص کے لئے باعثِ ستر ہے اور جس شخص نے محض فخر اور ریا کی غرض سے اور اہل اسلام سے دشمنی کے لئے گھوڑا پالا ہو تو وہ اس شخص پر وبال ہوگا اور رسول اللہ ﷺ سے گدھوں کے پالنے کی بابت پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ ان کی بابت مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا سوائے اس آیت کے جو جامع اور بے مثال ہے ﴿فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ . وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ﴾.

اس پر مفصل بحث الجہاد میں ہوگی یہاں مقصودِ ترجمہ اس کا یہ جملہ ہے (ولوأنها مرت بنهر الخ) یعنی جانوروں نے تو بوقت حاجت کہیں سے بھی پانی پی لینا ہے اگر چہ ان کے مالک کا یہ قصد ہو یا نہ ہو اور اگر بغیر ارادہ وقصد کے پانی کے استعمال پر اس کے لئے اجر ہے تو بالقصد والا رادہ اجر کا ملنا اولیٰ ہے تو اس سے مطلقاً اباحت کا ثبوت ملا۔ علامہ انور حدیث کے لفظ (تغنياً) کی بابت رقم طراز ہیں کہ یہ ان افعال سے ہے جنکا معنی بسبب اختلافِ مصدر مختلف ہو جاتا ہے اگر مصدر غِنیٰ ہو تو معنی ہوگا (صار ذامال) یعنی مالدار ہوگیا۔ غَنی، زبر کے ساتھ بمعنی أقام۔ اور غناء بمعنی تَرنُّم ہوگا اسی باعث حدیث (من لم يتغنَّ بالقرآن ---- الخ) کے تعیینِ معنی میں علماء اس بحث میں پڑے کہ یہ بمعنی حسنِ صوت ہے یا بمعنی اثراء؟ (لم ينس حق الله الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ اس میں حنفیہ کی لئے حجت ہے جو کہتے ہیں کہ گھوڑوں میں زکات ہے کیونکہ ان کی رقاب میں سوائے زکات کے کوئی اور حق نہیں کہ بقیہ تمام حقوق ان کی ظہر سے تعلق رکھتے ہیں نووی کی تاویل بعید ہے، رہی یہ بات کہ عہدِ نبوی میں گھوڑوں کی زکات کا معاملہ مشہور کیوں نہ ہوا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ بہت کم تھے زیلعی نے حضرت عمر کے دور سے انکی زکات کی وصولی کے تین واقعات ذکر کئے ہیں۔ (ماأنزل عليَّ فيه شيء) کی تشریح میں رقم طراز ہیں کہ اس سے دو فائدے (نکتے) حاصل کئے ہیں ایک یہ کہ اگر خاص وعام باہم متعارض ہوں تو خاص کو

ترجیح ہوگی دوسرا یہ کہ اخذ بالعموم تب ہوگا اگر اس باب میں خاص منعدم ہے اسی لئے آنجناب نے فرمایا میرے پاس اس باب میں کوئی خاص (حکم) نہیں لہذا عموم سے اخذ کیا۔ اسے مسلم نے (الزکاۃ) نسائی نے (الخیل) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا اسماعيل حدثنا مالك عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن عن يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد قال جاءَ رجلٌ إلىٰ رسولِ اللهِ ﷺ فسألَه عن اللُّقطةِ فقال اعرِفْ عِفاصَها و وِكائَها ثم عَرِّفْها سَنَةً فإنْ جاءَ صاحبُها وإلافشأْنَك بها قال فضَالَّةُ الغَنم قال هِيَ لَك أولأخيك أو لِلذِّئبِ قال فضالةُ الإبل قال ما لَكَ ولَها معَها سِقائُها وحِذائُها تَرِدُ الماءَ وتأكُلُ الشَّجرَ حتىٰ يَلقاها رَبُّها

یہ مفصلاً (اللقطة) میں ذکر ہو گی (وہیں اس کا ترجمہ ہوگا) یہاں ترجمہ سے مطابقت اس کے جملہ (ترد الماء و تأكل الشجر) سے ہے۔

باب بَيعِ الحَطَبِ و الكَلا (ایندھن کیلئے لکڑی اور گھاس کی فروخت)

کلأ بغیر مد کے ہے۔ گھاس تر ہو یا خشک، کو کہتے ہیں کتاب الشرب میں اس کی مناسبت یہ ہے کہ ماء، حطب اور مرعیٰ اس امر میں مشترک ہیں کہ بغیر کسی تخصیص کے لوگوں کے انتفاع کیلئے مباح ہیں۔ ابن بطال کہتے ہیں گھاس پھوس یا نباتِ ارض چننا مباحات میں شامل ہے اور یہ متفق علیہ امر ہے الا یہ کہ کسی کی ارضِ مملوکہ ہو، وہاں جائز نہ ہوگا۔ علامہ انور کہتے ہیں کہ حطب وکلأ اصلاً مباح ہے لیکن اگر کسی نے انہیں اکٹھا کر کے گٹھا بنا لیا تو اس کیلئے اسے فروخت کرنا جائز ہے پانی کی طرح۔ ہدایہ میں ان دو کی نسبت باب موجود ہے۔ بقیہ تفاصیل وہاں سے لی جاسکتی ہیں حدیث میں مذکور امر ہمارے ہاں بھی جائز ہے۔

حدثنا معلى بن أسد حدثنا وهيب عن هشام عن أبيه عن الزبير بن العوام عن النبي ﷺ قال لأن يأخذَ أحدُكم أحبُلاً فيأخُذَ حُزمَةً مِن حَطَبٍ فيَبِيعَ فيَكُفَّ اللهُ بِهِ عن وَجهِهِ خيرٌلَه مِن أنْ يَسألَ الناسَ أعطِيَ أو مُنِعَ ۔

(کتاب الزکاۃ میں مشروح ہو چکی ہے)

اس میں احتطاب (یعنی لکڑیاں اکٹھی کرنا) کی ترغیب اور اسے ذریعۂ کسب بنانے کا ذکر ہے۔

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن أبي عبيد مولى عبدالرحمن بن عوف أنه سمع أباهريرة يقول قال رسولُ اللهِ ﷺ لأن يَحتَطِبَ أحدُكم حُزمَةً علىٰ ظَهرِهِ خيرٌ مِن أنْ يَسألَ أحداً فيُعطِيَه أو يَمنَعُه ۔

(اس کا ذکر بھی الزکاۃ میں ہو چکا ہے)۔

حدثنا ابراهيم بن موسى أخبرنا هشام أن ابن جريج أخبرهم قال أخبرني ابن

شهاب عن علي بن حسين عن أبيه حسين بن علي عن علي بن أبي طالب أنه قال أصَبتُ شَارفاً مع رسول الله ﷺ في مَغنَمِ يومِ بَدرٍ قال وأعطاني رسولُ الله ﷺ شارفاً أخرىٰ فأنَختُهما يوماً عندَ بابِ رجلٍ مِن الأنصارِ وأنا أريد أنْ أحمِلَ عليهما إذخِراً لأبيعَه ومعي صائغٌ مِن بني قَينُقاع فأستَعينُ به علىٰ وَليمةِ فاطمةَ وحمزةُ بنُ عبدالمطلب يَشرَبُ في ذٰلك البيتِ معه قَينَةٌ فقالَتْ: ألا يا حَمزُ لِلشُّرُفِ النِّواءُ فثارَ إليهما حمزةُ بالسَّيفِ فجَبَّ أسنِمَتَهما وبقَرَ خواصِرَهما ثمَّ أخذَ مِن أكبادِهما۔ قلتُ لابن شهاب و مِنَ السَّنام قال قد جَبَّ أسنمتَهما فذَهَبَ بِها قال ابن شهاب قال عليٌّ فنَظَرْتُ إلى مَنظرٍ أفظَعَنِي فأتَيتُ نبيَّ اللهِ ﷺ وعنده زيدُ بنُ حارثة فأخبَرْتُه الخَبرَ فخَرجَ ومعه زيدٌ فانطَلَقتُ معه فدخَلَ علىٰ حَمزةَ فتَغيَّظَ عليه فرَفعَ حمزةُ بَصَرَه وقال هل أنتم إلا عَبيدٌ لآبائي فرجعَ رسولُ الله ﷺ يُقَهقِرُ حتىٰ خَرجَ عَنهم و ذٰلك قبلَ تَحريمِ الخَمرِ

علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ بدر کے دن مالِ غنیمت میں ایک اونٹنی ملی اور ایک اونٹنی رسول اللہ ﷺ نے مجھے اور دی تو میں نے ایک دن ایک انصاری کے دروازہ پر ان دونوں اونٹنیوں کو بٹھایا اور میں یہ چاہتا تھا کہ ان پر اذخر لادوں تا کہ اسے بیچوں (اور میرے ساتھ بنی قینقاع کا ایک سنار بھی تھا) اور اس سے فاطمہ کے ولیمہ میں مدد لوں، حمزہ بن عبدالمطلب (اس وقت) اسی مکان کے اندر شراب پی رہے تھے ان کے ساتھ ایک گانے والی تھی جو یہ گا رہی تھی: اَلَا یَا حَمْزُ لِلشُّرُفِ النِّوَاءِ پس حضرت حمزہ تلوار لے کر ان دونوں اونٹنیوں کی طرف متوجہ ہوئے اور انہوں نے ان کے کوہان اور ان کے کونے کاٹ دیئے پھر ان کی کلیجیاں نکال لیں، کہتے تھے میں نے ایک ایسا منظر دیکھا جس نے مجھے دہشت زدہ کر دیا پھر میں نبی ﷺ کی خدمت میں گیا اور آپ کے پاس (اس وقت) زید بن حارثہ بھی تھے تو میں نے یہ خبر آپ سے بیان کی آپ باہر نکل آئے اور زید بھی آپ کے ہمراہ تھے اور میں بھی آپ کے ہمراہ چلا پس آپ حضرت حمزہ کے پاس گئے اور ان پر بہت غصہ کیا تو حضرت حمزہ نے (اسی نشہ کی حالت میں) اپنی آنکھ اٹھائی اور کہنے لگے کہ تم لوگ تو میرے باپ دادا کے غلام ہو، اس پر رسول اللہ پچھلے پیروں واپس ہوئے یہاں تک کہ ان لوگوں کے پاس سے ہٹ گئے اور یہ واقعہ شراب کے حرام ہونے سے پہلے کا ہے

قصہِ شارف کی بابت حدیثِ علیؓ ہے محلِ ترجمہ (وأنا أريد أن أحمل عليهما إذخرا لأبيعه) کی عبارت ہے یہ احتطاب و احتشاش (یعنی گھاس پھوس اور لکڑیاں چننا) کے جواز پر دال ہے۔ الجہاد میں فرض الخمس کے تحت اس پر مفصل شرح آئے گی اسے مسلم اور ابوداؤد نے بھی تخریج کیا ہے۔

بابُ القَطائِعِ (جاگیروں کی بابت)

قطائع قطیعة کی جمع ہے اس سے مراد حاکم کا کسی مستحق کو بیت المال سے کوئی مال عطا کرنا، زیادہ استعمال جاگیر و رقبہ کے ضمن میں ہے اس کی دوصورتیں ہوتی تھیں یا تو ملکیت دے دی جاتی تھی کہ اسے آباد کرے یا ایک مدت تک اسکی پیداوار، بقول سبکی دوسری صورت کو ان کے عہد میں اِقطاع کہا جاتا تھا، کہتے ہیں اس کی فقہی تخریج صعب ہے میرے مطالعہ کے مطابق ہمارے اصحاب (شافعیہ) میں سے کسی نے اسے موضوع بحث نہیں بنایا بظاہر اس سے ملکیت اس کے نام منتقل نہ ہوگی۔ محبّ طبری نے بھی اسی پر جزم کیا ہے۔ اذرعی نے حکام کی طرف سے کسی مستحق کو اس قسم کے اعطاء کے جواز میں عدم اختلاف کا دعویٰ کیا ہے۔ علامہ انور اس کی بابت رقم طراز ہیں کہ فقہ میں قطائع کے سلسلہ میں کوئی کافی و شافی تفسیر موجود نہیں اقطاعاتِ سلطانیہ کا لفظ درّ مختار میں ایک جگہ استعمال ہوا ہے مگر تفسیر موجود نہیں ابو یوسف کی کتاب الخراج میں الاقطاع کا لفظ کثرت سے مستعمل ہے مستفاد یہ ہے کہ انھوں نے احیائے موات کیلئے اسے استعمال کیا ہے متاخرین کی کتب سے پتہ چلتا ہے کہ اس سے مراد سلطان کا کسی کو کوئی رقبہ عطا کرنا ہے ہندی میں اسے جاگیر دینا اور ترکی میں سیر غال کہتے ہیں متقدمین کی اصطلاح میں کاشت و آباد کرنے کی خاطر زمین عطا کرنا خواہ وہ عشری زمین ہو یا خراجی۔ متاخرین کے عرف میں کسی کو کسی رقبہ کا مالک بنانا اور اس پر سے عائد ٹیکس وغیرہ معاف کر دینا نہ اس میں عشر ہوگا اور نہ خراج۔ احادیث کا محمل متقدمین کا عرف ہے۔

حدثنا سليمن بن حرب حدثنا حماد بن زيد عن يحي بن سعيد قال سمعت أنسا قال أرادَ النبيُّ ﷺ أن يُقطِعَ مِن البَحرَينِ فقالتِ الأنصارُ حتىٰ تُقطِعَ لإخوانِنا مِن المُهاجرين مِثلَ الذى تُقطِعَ لَنا قال إنَّكم سَتَرَونَ بَعدِى أثَرَةً فَاصبِرُوا حتىٰ تَلقَونِى

انسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے چاہا کہ بحرین انصار کو بطور جاگیر دیدیں تو انہوں نے کہا (ہم نہ لیں گے) جب تک کہ آپ ہمارے مہاجرین بھائیوں کو بھی ایسی ہی جاگیریں دیں، آپ نے فرمایا کہ عنقریب تم لوگ میرے بعد اپنے اوپر دوسروں کو ترجیح لیتا دیکھو گے پس تم صبر کرنا یہاں تک کہ مجھ سے مل جاؤ۔

یحیٰ سے مراد انصاری ہیں بیہقی کی ایک اور طریق کے ساتھ سلیمان بن حرب شیخ بخاری سے حماد کی یحیٰ سے صراحتِ تحدیث ہے۔ (أراد النبی ﷺ) یعنی انصار کیلئے یہ کرنا چاہا۔ بیہقی کی روایت میں ہے (دعا الأنصار لیقطع) اسماعیلی کی روایت میں ہے (لیقطع لهم البحرین أو طائفة منها) یعنی پورا بحرین یا اسکا ایک حصہ ان کی جاگیر قرار دیں گویا شک حماد کی طرف سے ہے۔ صحیح بخاری کی سفیان عن یحیٰ کی الجزیہ والی روایت میں یہ الفاظ ہیں (دعا الأ نصار أن یکتب لهم البحرین) مناقبِ انصار میں سفیان عن یحیٰ سے بھی (إلى أن يقطع لهم البحرين) کی عبارت منقول ہے اس سے مراد میں اختلاف ہے بقول خطابی بحرین کا موات حصہ تا کہ اس کا احیاء کریں اور اس طرح اس کے متملک ہوں یا یہ کہ اسکے آباد حصہ کے خمس کو جو آنجناب کیلئے خاص تھا، انصار کو دینا چاہا بحرین کی زمین تقسیم نہ کی گئی تھی لیکن اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ بحرین صلحاً اسلام کے زیر نگیں آیا تھا جیسا کہ کتاب الجزیہ میں ذکر ہوگا یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ اس سے حاصل شدہ جزیہ انہی کے ساتھ خاص کرنا چاہا اسماعیل قاضی اور ابن قرقول نے اسی پر جزم کیا ہے ابن بطال نے یہ توجیہہ بیان کی ہے کہ ارضِ صلح نہ تقسیم کی جاتی ہے اور نہ اس کی ملکیت منتقل ہوتی ہے۔ ابن تین کہتے ہیں اِقطاع کی اصطلاح

صرف زمین یا عقار کے ضمن میں استعمال ہوتی ہے مالِ فی ء سے تو اقطاع ہوسکتا ہے مگر حقِ مسلم اور حقِ معاھَد (ذمی) سے اقطاع جائز نہیں مزید کہتے ہیں کہ کبھی اقطاع بالتملیک ہوتا ہے اور کبھی بدون تملیک آنجناب نے دُورِ مدینہ (مدینہ منورہ کے گھروں) کا بدون تملیک اقطاع کیا تھا ان کا اشارہ شافعی کی تخریج کردہ مرسل جسے طبرانی نے موصولاً نقل کیا ہے، روایت کی طرف ہے کہ آنجناب نے مدینہ قدوم کے بعد (أقطع الدور) یعنی مہاجرین کو ان میں انصار کی مرضی سے، بغیر مالک بنائے اتارا (ایک مدت تک یعنی جب تک وہ اپنا بندو بست نہ کرلیں) الخمس کی اسماء بنت ابوبکر کی روایت میں آئیگا کہ آپ ﷺ نے حضرت زبیر کو بنی نضیر کے اموال میں سے ایک جاگیر عطا کی یعنی ان کی جلاوطنی کے بعد لیکن انہیں اس جاگیر کا مالک بنا دیا تھا اس پر اقطاع کا لفظ مجازی معنی میں استعمال ہوا۔

ابن حجر لکھتے ہیں میری رائے ہے کہ بظاہر نبی پاک ﷺ نے ارادہ فرمایا کہ بحرین سے آنے والی آمدنی کو انصار کیلئے مختص کر دیں اور وہاں سے جزیہ ہی آتا تھا کیونکہ ان کے ساتھ صلح ہوئی تھی عہد نبوی کی اس قسم کی اقطاعات اور بھی ہیں تمیم داریؓ کو ایک گھر عطا کیا تھا ان کی بیٹی رقیہ سے ان کی اولاد کے پاس اس گھر کے سلسلہ میں آنجناب کی تحریر بھی موجود تھی ابوعبید کی کتاب الاموال میں اس کا تذکرہ ہے۔(مثل الذی الخ) بیہقی کی روایت میں اس کے بعد ہے (فلم یکن ذلك عنده) یعنی آپ کے پاس کوئی اور مال نہ تھا کہ مہاجرین کو بھی عطا کرتے اگلے باب کی روایت میں بھی یہ مذکور ہے ابن بطال نے غرابت کا مظاہرہ کرتے ہوئے یہ معنی کیا کہ آپ نے مہاجرین کو مزید کچھ نہ دینا چاہا کیونکہ قبل ازیں بنی نضیر کے اموال انہیں عطا کر چکے تھے۔(سترون بعدی أثرة) مشہور ضبط اثرہ کے پہلے تین حروف پر زبر ہے، یہ اعلامِ نبوت (نبوی پیشین گوئیاں) میں سے ہے اس پر باقی کلام مناقبِ انصار میں ہوگی۔

علامہ انور (أراد النبی ﷺ) سے مراد بحرین کی غیر آباد زمینوں کا انہیں دینا، تا کہ وہ انہیں آباد کریں، قرار دیتے ہیں۔

باب كِتابةِ القَطائِعِ (کتابتِ قطائع)

تا کہ بعد میں کوئی جھگڑا نہ اٹھ کھڑا ہو۔

وقال الليث عن يحي بن سعيد عن أنس رضى الله عنه دعا النبیُّ ﷺ الأنصارَ لِيُقطِعَ لَهُمَ بِالبَحرَينِ فقالُوایا رسول الله إنْ فَعَلتَ فَاكتُبْ لإخوانِنا مِن قريشٍ بِمِثلِها فلَمْ يَكُنْ عندَ النبیِّ ﷺ فقال إنَّكم سَتَرَونَ بَعدِی أثَرَةً فَاصْبِرُواحتیٰ تَلْقَونِی۔ (سابقہ ہے)

بقول ابن حجر لیث کے طریق سے اسے موصول نہیں دیکھا بقول اسماعیلی لیث سے اسے غیر موصول ہی نقل کیا گیا ہے ابونعیم کہتے ہیں گویا اسے عبداللہ بن صالح کاتبِ لیث سے اخذ کیا ہے بخاری پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں کتابت کا ذکر موجود نہیں ہے۔ جواب دیا گیا کہ وہ دوسری شق میں موجود ہے پھر وہ حسبِ عادت بعض طرق میں وارد الفاظ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں مثلاً مسند احمد میں ابومعاویۃ عن یحیٰی بن سعید کی روایت میں ،الجزیہ کی روایتِ زبیر میں بھی ہے (اسی روایت کے لفظ۔ فاکتب لِإ خواننا۔ سے کتابت ثابت ہے) بحرین سے متعلقہ مزید معلومات کتاب الجزیہ میں ذکر ہوں گی۔

باب حَلْبِ الإبل عَلَى المَاءِ (چشمہ پر اونٹ دوہنا)

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا محمد بن فليح حدثني أبي عن هلال بن علي عن عبدالرحمن بن أبي عَمرة عن أبي هريرة عن النبيﷺ قال مِن حَقِّ الإبلِ أنْ تُحْلَبَ علَى الماءِ

ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول ﷺ نے فرمایا اونٹ کا حق یہ ہے کہ اسے پانی (یعنی عام جگہ) پر دوہا جائے۔

(أن تحلب) تمام روایات میں حاء کے ساتھ ہی ہے داؤدی نے جیم کے ساتھ بھی روایت ہونے کا دعویٰ کیا ہے مراد یہ کہ عام جگہوں پر انہیں دوھا جائے تا کہ مستحقین و مساکین بھی انتفاع کر سکیں اس کی مثال جداد باللیل (رات کو پھلوں وغیرہ کی کٹائی) سے آپکا منع کرنا ہے تا کہ دن میں مساکین موجود ہوں۔ (علی الماء) مستخرج ابی نعیم اور برقانی کی المصافحه میں (یوم ورودها علی الماء کا جملہ ہے۔ کتاب الزکاۃ اس حدیث کی تشریح گزر چکی ہے۔

باب الرَّجُلِ يَكونُ لَه مَمَرٌّ أو شِرْبٌ في حائِطٍ أو في نَخْلٍ

(باغ یا نخلستان میں کسی کی گزرگاہ ہونا)

وقال النبيُﷺ مَن باعَ نخلًا بعدَ أنْ تُوَبَّرَ فثمرتُها لِلْبائع ولِلْبائِع المَمَرُّوالسَّقْىُ حتىٰ يَرفَعَ وكذلك رَبُّ العَرِيَّةِ

(یہ معلق، البیوع میں گزر چکی ہے)۔ ترجمہ کی عبارت میں لف ونشر ہے اصلا یہ ہے (أي له حق المرور في الحائط أو نصيب في النخل) علامہ انور لکھتے ہیں اگر اسکی گزرگاہ اپنی ہی مملوکہ زمین سے ہے تب تو اس کا حق ظاہر ہی ہے اگر کسی اور کی زمین ہے تب بھی فقہاء نے اس کا یہ حقِ مرور تسلیم کیا ہے کیونکہ عمومی گزرگاہ کا ملکیت کے ساتھ کوئی اختصاص نہیں عمومی گزرگاہ میں وصیت، ہبہ یا توارث تو ہے مگر اسے بیچا نہیں جا سکتا۔

(وقال النبيﷺ) یہ باب من باع نخلا قد أبرت میں موصول ہو چکی ہے بالمعنی اس باب میں بھی موصول ہے۔ (حتى يرفع) یعنی اپنی حاصل شدہ پیداوار۔ (وكذلك) یہ کلامِ بخاری ہے یہ احادیثِ باب سے ان کا استنباط ہے بعض نے وہمِ فاحش کا شکار بنتے ہوئے اسے حدیث کا بقیہ سمجھ لیا ابن منیر کہتے ہیں فقہ میں اس ترجمہ کے دخول کی وجہ یہ ہے کہ بسا اوقات متعدد کے حقوق ایک ہی عین (جگہ) سے متعلق ہو سکتے ہیں ملکیت کسی کی ہے اور پیداوار کسی اور کی اور یہ ماخوذ ہے بائع کے ثمرۃ پر استحقاق سے یعنی جسے کسی درخت کا پھل بیچ دیا گیا ہو اب وہ اس کی دیکھ بھال، اتارنے اور سنبھالنے کیلئے دن رات کے کسی بھی حصہ میں آ سکتا ہے گویا اسے حقِ مرور حاصل ہے حالانکہ وہ باغ یا زمین کسی اور کی ملکیت ہے تو اسی پر صاحبِ عریہ کو قیاس کیا ہے۔

علامہ انور (حتى يرفع) کے تحت لکھتے ہیں یعنی بائع کو اس پورے برس کے دوران حقِ مرور حاصل ہے حتی کہ وہ اپنا خریدا

ہوا سارا پھل اتار لے اس برس کے بعد (یعنی پھل اتار لینے کے بعد) اسے حقِ مرور حاصل نہ ہوگا اس موقع پر علامہ نے بیع التمر کیلا کی بابت تفصیلی بحث کی ہے اور رائے ظاہر کی ہے کہ اس موضوع پر حنفیہ اور شافعیہ کا موقف ایک تاویل کے مطابق یکساں ہی ہے بہر حال چونکہ یہ بحث فی محلہٖ گزر چکی ہے لہذا اس کا اعادہ مناسب نہیں۔

أخبر نا عبد الله بن يوسف أخبرنا الليث حدثني ابن شهاب عن سالم بن عبدالله عن أبيه قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقولُ مَنِ ابْتاعَ نَخلًا بعدَ أن تُؤَبَّرَ فثمرتُها لِلْبائع إلا أنْ يَشتَرِطَ المُبْتاعُ ومَنِ ابْتاعَ عبداً ولَه مالٌ فمالُه لِلَّذى باعَه إلا أنْ يَشترِطَ المُبْتاعُ و عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن عمر في العبدِ

ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو شخص کھجور کے درختوں کو ان کی تابیر کے بعد فروخت کرے تو ان کے پھل بائع کو ملیں گے الا یہ کہ مشتری شرط کر لے اور جو شخص کسی غلام کو خریدے اور اس غلام کے پاس کچھ مال ہو تو اس کا مال بائع کو دیدیا جائے گا الا یہ کہ خریدار نے شرط کر لی ہو۔

کتاب البیوع میں اس پر تفصیلی بحث ہو چکی ہے۔ (ومن ابتاع عبدا له مال) بقول ابن دقیق العید یہ امام مالک کی حجت ہے جو کہتے ہیں کہ عبد بھی (خود مملوک ہونے کے باوجود) کسی شئ کا مالک ہو سکتا ہے (یعنی یہ نہیں کہ اس کی ذات کی طرح اس کا سارا متاع بھی اس کے آقا کا ہے) کیونکہ لام کے ساتھ (له) ملکیت کی اضافت اس کی طرف کی گئی ہے ابوحنیفہ اور شافعی کا جدید قول یہ ہے کہ غلام اصلاً کسی چیز کا مالک نہیں اور یہ اضافت برائے انتفاع واختصاص ہے جیسے کہا جاتا ہے (السرج للفرس) یعنی زین گھوڑے کی ہے اس کے مفہوم سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ اگر کسی نے ایسا غلام (یا لونڈی) بیچا جس کے پاس کچھ مال بھی ہے اگر خریدار نے اس مال کی سپرداری کی بھی شرط لگائی تو بیع صحیح ہے بشرطیکہ بیع ربوی (سودی) نہ بن جائے وہ اس طرح کہ غلام کے پاس موجود دراہم کو (مثلاً) دراہم کے عوض خریدا جائے (یعنی مجموعی سودے میں تو وہ دراہم شامل ہو سکتے ہیں الگ سے ان کی بیع بعوض دراہم نہ ہو) امام مالک کی رائے ہے کہ ایسا کرنا منع نہیں کیونکہ حدیث میں اطلاق ہے گویا اصل سودا تو عبد کا ہوا ہے اور جو اس کے ساتھ مال ہے وہ طبعی طور پر اس سودے میں شامل ہے حسن بصری کا موقف تھا کہ وہ مال غلام کے ہمراہ ہی جائے گا (یعنی خواہ خریدار کی طرف سے یہ مطالبہ ہو یا نہ ہو) مگر حدیثِ ہذا ان پر حجت ہے اسی طرح ایک ذیلی مسئلہ یہ ہے کہ اگر مالک نے اپنا غلام آزاد کر دیا تو اس کے پاس موجود متاع و مال بھی غلام کے پاس ہی رہے گا الا یہ کہ مالک اسے خود لینے کی شرط لگا لے حدیث سے ثابت ہوا کہ ایسی شروط عائد کی جا سکتی ہیں جو مقتضیٰ عقد کے منافی نہیں کرمانی کا خیال ہے کہ (له) کی اضافت مجازی ہے جس طرح ثمرہ کی اضافت نخلہ کی طرف کی جاتی ہے۔

(أوعن مالك) یہ حدثنا الليث پر معطوف ہے لہذا موصول ہے یعنی عبد اللہ بن یوسف کے حوالے سے ہی یہ بھی منقول ہے کرمانی کو اسے موصول کہنے میں تردد تھا بہر حال ابو داؤد نے بھی اسے اپنی سند کے ساتھ مالک عن نافع سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ جبکہ اسی سند سے عبد سے متعلقہ حصہ موقوف ذکر کیا ہے موطا مالک میں بھی اسی طرح ہے۔ کرمانی (في العبد) سے مراد (في شأن العبد) لیتے ہیں یا تقدیرِ کلام یوں ہے کہ (في العبد بأن ماله لبائعه) یا (العبد) کا لفظ (إلا أن يشترط المبتاع) کے بعد زیادہ کیا ہے یعنی اگر خریدار اس کی شرط لگائے یا خود غلام ہی۔ بقول ابن حجر پہلی تاویل راجح ہے ابو داؤد نے بھی یہی تعبیر ذکر کی ہے نسائی

نے (یحیی قطان عن عبید اللہ العمری عن نافع عن ابن عمر) کے حوالے سے قصہ عبد اور محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر سے دونوں باتیں مرفوعاً روایت کی ہیں اور بقول ان کے یہ خطا ہے صواب قطان کی روایت ہے لیث اور ایوب نے بھی نافع سے (فی العبد) کو موقوفاً روایت کیا ہے اس حدیث میں قصہ عبد بخاری کے تمام نسخوں میں ثابت وموجود ہے صاحب العمدہ نے اسے افراد مسلم سے قرار دیا ہے انہیں یہ وہم اس وجہ سے لگا کہ بخاری کی کتاب البیوع کی روایت میں یہ دونوں باتیں موجود نہیں ان کے شارح ابن عطار نے ان کا عذر یہ بیان کیا ہے کہ چونکہ شیخین نے یہ زیادت سالم عن ابیہ عن عمر کے حوالے سے نقل کی ہے تو مصنف نے جب اسے ابن عمر کی طرف منسوب کیا تو وہ سمجھے کہ یہ ان (مسلم) کا افراد ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں ہمارے شیخ ابن ملقن نے اس بات پر انکا سخت رد کیا ہے کہتے ہیں کہ شیخین نے سالم کے طریق میں حضرت عمر کا واسطہ ذکر نہیں کیا بلکہ یہ دونوں کے ہاں (عن ابن عمر عن النبی ﷺ) ہے نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ یہ زیادت نافع عن ابن عمر کی روایت میں موجود نہیں لیکن اس سے فرق نہیں پڑتا کیونکہ سالم ثقہ ہیں بلکہ نافع سے بھی اجل ہیں لہذا ان کی زیادت مقبول ہے نسائی اور دارقطنی نے روایتِ نافع کی ترجیح کا اشارہ کیا ہے مگر یہ مردود ہے انتھی۔ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس زیادت کی (نافع کے طریق سے) نفیِ تخریج کرنا مردود ہے، وہ بخاری کے ہاں یہاں (ابن جریج عن ابن أبی ملیکۃ عن نافع) کے حوالے سے ثابت ہے لیکن اختصار کے ساتھ سالم اور نافع کے مابین اختلاف اس (زیادت) کے نفی و اثبات کا نہیں بلکہ اس کے وصل و وقف کا ہے سالم نے دونوں حدیثیں مرفوعاً جب کہ نافع نے حدیثِ نخل مرفوعاً بواسطہ (ابن عمر عن النبی ﷺ) اور حدیثِ عبد موقوفاً بواسطہ (ابن عمر عن عمر) نقل کی ہے مسلم نے بھی نسائی کی طرح اسے راجح قرار دیا ہے یہ ان چار احادیث میں سے ہے جن میں سالم اور نافع کے مابین اختلاف ہے ابو عمر کہتے ہیں دونوں (سالم اور نافع) حدیث کے مرفوع ہونے پر متفق ہیں قصہ عبد سالم کے ہاں مرفوع جبکہ نافع کے ہاں حضرت عمر پر موقوف ہے بخاری نے روایتِ سالم کو ترجیح دی ہے ابن تین داؤدی سے ناقل ہیں کہ یہ نافع کا وہم ہے ابن تین کہتے ہیں مجھے نہیں علم کہ نافع کو یہ وہم کہاں سے لگا یہ امکان موجود ہے کہ حضرت عمر نے بھی یہ بات کہی ہو یعنی علیٰ جہت فتویٰ آنجناب سے مروی پر استناد کرتے ہوئے تو دونوں روایتیں صحیح ہیں بقول ابن حجر ترمذی نے اپنی جامع میں بخاری سے دونوں روایتوں کی تصحیح نقل کی ہے جب کہ العلل میں ان سے روایتِ سالم کی ترجیح نقل کی ہے (دونوں باتوں میں تعارض نہیں، صحیح تو دونوں ہیں مگر راجح روایتِ سالم ہے)۔

حدثنا محمد بن یوسف حدثنا سفیان عن یحیی بن سعید عن نافع عن ابن عمر عن زید بن ثابت قال رَخَّصَ النبیُّ ﷺ أنْ تُباعَ العَرایا بِخَرصِها تَمراً

شیخِ بخاری بیکندی ہیں جبکہ سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں اور یحیی انصاری ہیں، مفصلاً مع شرح اپنے باب (البیوع) میں گزر چکی ہے۔ علامہ انور (وأن لا تباع إلا بالدنیار) کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ اس روایت سے متبادر الی الذہن یہ بات آتی ہے کہ عریہ میں عوض (قیمت) غیر نقدین (درہم و دینار) ہوتا تھا اسی لئے بیع سے عرایا کو نقدین کے ساتھ مستثنیٰ کیا ہے، کہتے ہیں امام بخاری نے یہی روایت (باب بیع الثمر علی رؤوس النخل بالذھب والفضۃ) کے تحت نقل کی ہے کتاب البیوع میں وہاں کا سیاق سیاقِ ہذا سے متغایر ہے وہاں تھا کہ آنجناب نے بیعِ ثمر سے منع کیا ہے (حتی یطیب) اور اس سے کچھ نہ بیچا جائے (إلا بالدینار والدرھم) اور اس کے بعد ہے (إلا العرایا) میرے خیال میں دونوں سیاق ہم معنیٰ ہیں۔ (شاید علامہ۔ وأن لا تباع إلا العرایا۔ میں عرایا کو یباع کا نائب

فاعل سمجھے ہیں۔فیض میں یہ لفظ یباع یعنی یاء کے ساتھ لکھا ہوا ہے حالانکہ حدیث میں تاء کے ساتھ ہے بظاہر تباع کی ضمیر۔الثمر۔کی طرف راجع ہے۔یعنی وہ پھل نہ بیچے جائیں دینار و درہم کے عوض مگر عرایا،اور البیوع کے سیاق کا معنی بنتا ہے کہ اس ثمر میں سے کچھ نہ بیچا جائے دینار و درہم کے عوض مگر عرایا،تو دونوں ہم معنی ہیں)۔

حدثنا عبد الله بن محمد حدثنا ابن عيينة عن ابن جريج عن عطاء سمع جابر بن عبدالله رضى الله عنهما نهى النبيﷺ عن المخابره والمحاقلة وعن المزابنة وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحه وأن تباع إلا بالدينار والدرهم إلا العرايا۔ (ایضاً،البیوع میں)

حدثنا يحى بن قزعة حدثنا مالك عن داؤد بن الحصين عن أبى سفيان مولى ابن أبى أحمد عن أبى هريرة قال رَخَّصَ النبيُّﷺ فى بيعِ العَرايا بِخَرصِها مِن التَّمْرِ فِيما دُونَ خَمسةِ أوسُقٍ أو فى خمسة أوسق شَكَّ، داؤدُ فى ذلك ۔(ایضاً،البیوع میں)

حدثنا زكريابن يحيى حدثنا أبوأسامة أخبرنى الوليد بن كثير أخبرنى بُشَيربن يسار مولى بنى حارثة أنَّ رافعَ بنَ خَديج وسهلَ بنَ أبى حَثمة حدَّثاه أنَّ رسولَ اللهﷺ نَهىٰ عن المُزابنة بيعِ الثَّمرِ بالتَّمرِ إلاأصحابَ العرايا فإنه أذِنَ لَهم۔ قال وقال ابنُ اسحاق حدثنى بشيرٌ مِثلَه

حدیثِ سہل بھی البیوع میں (باب بيع الثمر على رؤوس النخل) کے تحت ذکر ہو چکی ہے۔(وقال ابن اسحاق الخ) انھوں نے بھی بشیر بن یسار سے اسے نقل کیا ہے۔اصیلی اور کریمہ (بنت احمر) کے نسخوں میں یہاں (قال أبو عبد الله وقال ابن اسحاق) ہے یہ صاحبِ سیرت ہیں اس پر یہ معلق ہے بقول ابن حجر تادم تحریر یہ موصولاً نہیں مل سکی۔

خاتمه

کتاب الشرب (36) احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے پانچ معلق ہیں،مکررات کی تعداد اس میں اور سابقہ میں،(17) احادیث ہیں پانچ کے سوا باقی کی تخریج پر مسلم بھی متفق ہیں حضرت عمر کے دو اثر بھی اس کتاب کا حصہ ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

كتاب في الاستقراض

وأداءِ الدُّيون والحَجرِ والتَّفليسِ

(قرض لینا دینا، دیوالیہ قرار پا جانا، کے معاملات)

نسفی کے نسخہ میں (کتاب) کی بجائے (باب) ہے اور اگلے باب کا ترجمہ اسی میں شامل ہے مصنف نے ان تین مسائل کو اکٹھا کر دیا ہے کیونکہ ان سے متعلقہ روایات قلیل ہیں اور پھر یہ باہم متعلق ہیں۔

باب مَنِ اشْتَرىٰ بِالدَّيْنِ وليسَ عِندَه ثَمنُه أو ليسَ بِحَضْرَتِهِ (ادھار پر خریداری)

تو یہ جائز ہے ابن عباس سے مروی ایک مرفوع حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس میں ہے (لا أشتري ما ليس عندي ثمنه) یعنی اگر میرے پاس قیمت نہیں تو خریداری نہیں کرونگا اسے ابوداؤد اور حاکم نے سماک عن عکرمہ کے حوالے سے بواسطہ **شریک روایت** کیا ہے اور اس میں شریک کے تفرد کے ساتھ ساتھ اس کے وصل وارسال میں بھی اختلاف ہے۔

حدثنا محمد أخبرنا جَرير عن المغيرة عن الشعبي عن جابر بن عبدالله قال غَزوتُ معَ النبيِ ﷺ فقال كيف تَرىٰ بَعيرَك أتَبيعُنيهِ قُلتُ نَعم فبِعتُه إيَّاه فلمَّا قَدِمَ المدينةَ غَدَوتُ إليه بِالبَعيرِ فأعطاني ثَمنَه

حدثنا معلى بن أسد حدثنا عبدالواحد حدثنا الأعمش قال تَذاكَرْنا عندَ ابراهيم الرَّهنَ في السَّلَمِ فقال حدثني الأسودُ عن عائشة أَنَّ النبيَ ﷺ اشترىٰ طَعاماً مِنْ يهوديٍّ إلىٰ أجَلٍ ورَهَنَه دِرعاً مِن حَديدٍ

پہلی حدیث جو پہلے بھی (البیوع میں) گزر چکی ہے، ترجمہ کے دوسرے جزو کے مطابق ہے، جب کہ اگلی حدیثِ عائشہ اس کے رکنِ اول کے مطابق ہے بقول ابن منیر اگر قیمت پاس ہوتی تو اسے دینا مؤخر نہ فرماتے حدیثِ جابر پر باقی کلام الشروط اور حدیثِ عائشہ پر باقی کلام الرھن میں ہوگی پہلی حدیث کے شیخ بخاری محمد کو ابوذر کے نسخہ میں بیکندی کی نسبت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جیانی نے جزم کے ساتھ ابن سلام قرار دیا ہے اور اس قول کو ابن سکن کی طرف منسوب کیا ہے بقول ابن حجر ابن شبویہ کی فربری سے روایتِ بخاری میں بھی اسی طرح ہے جریر سے مراد ابن عبدالحمید جبکہ مغیرہ سے مراد ابن مقسم ہیں۔ علامہ انور اس موقع پر حجر کی بابت بحث کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ ہمارے ہاں حجر تین اشیاء کے ساتھ ہوتا ہے: بچہ ہونے کی وجہ سے، جنون کی وجہ سے یا رق (یعنی غلامی) کی وجہ سے۔ صاحبین کے نزدیک افلاس اور سفاہت (بے وقوفی اور ناسمجھ دار ہونا) کے سبب بھی ہے ابن حزم نے ابوحنیفہ کے انکار الحجر بالسفاہت پر سخت تنقید کی ہے

اور دعویٰ کیا ہے کہ آیتِ قرآنی (ولا تؤ توا السفهاء أموالكم) اثبات الحجر بالسفاهت میں صریح ہے، کہتے ہیں میں جواباً کہتا ہوں کہ اگر ان کا دعویٰ صحیح ہے تو آیت کے الفاظ یہ ہوتے (ولا تؤتوا السفهاء أموالهم) کیونکہ حجر اپنے مال میں ہوتا ہے نہ کہ اموال الناس میں، ہمارے ہاں قضاءً تفلیس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ مال تو آنی جانی چیز ہے ہوسکتا ہے سرکاری طور پر دیوالیہ قرار دیئے جانے کے بعد مال دار ہو جائے کہتے ہیں کہ حجر تصرفاتِ قولیہ کے ابطال کا نام ہے نہ کہ فعلیہ کے ابطال کا انکے ابطال کی کوئی سبیل نہیں۔

باب مَن أخَذَ أموالَ الناسِ يُرِيدُ أداءَ ها أو إتلافَها

(ادائیگی یا عدم ادائیگی کے ارادہ سے قرض لینا)

جواب حذف کیا ہے کیونکہ حدیث میں مذکور ہے ابن منیر لکھتے ہیں یہ ترجمہ اس امر کا اشعار ہے کہ سابقہ ترجمہ قدرت علی الوفاء کے علم کے ساتھ مقید ہے کیونکہ اگر اسے اپنے عجز کا پتہ ہے اس کے باوجود قرض لیتا ہے تو گویا (لا يريد الوفاء) ادائیگی نہیں چاہتا مگر بطریقِ تمنی۔ اور تمنی خلافِ ارادہ ہے ابن حجر اسے محلِ نظر قرار دیتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ اگر اس کے ذہن میں ہے کہ (ابھی تو عاجز ہے) اللہ تعالیٰ کشائش پیدا کر دیگا اور وہ قرض چکانے کے قابل ہو جائیگا تو اس ضمن میں حدیثِ باب کہتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مدد اس کے شاملِ حال ہوگی یا تو دنیا میں ہی اسے اس قابل بنا دے گا یا آخرت میں اس کا ذمہ لے گا تو حدیث میں تقیید بالقدرت متعین نہیں اگر ان کی بات تسلیم بھی کر لی جائے تو ایک تیسرا مرتبہ یہ ہوا کہ اسے علم نہیں کہ وہ قادر ہے یا عاجز۔

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله الأويسي حدثنا سليمان بن بلال عن ثور بن زيد عن أبي الغيث عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال مَنْ أخَذَ أموالَ الناسِ يُرِيدُ أداءَ ها أدَّى اللهُ عنه ومَنْ أخَذَ يُرِيدُ إتلافَها أتلَفَه اللهُ

ابو ہریرہؓ نبی ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا جو شخص لوگوں کا مال قرض لے اور وہ اس کے ادا کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اللہ اس سے ادا کرا دے گا اور جو شخص مال لے اور وہ اس کے ضائع کر دینے کا ارادہ رکھتا ہو تو اللہ تعالیٰ اس کو ضائع کر دے گا۔

ابوالغیث کا نام سالم ہے ابن ماجہ نے انکا ذکر کرتے ہوئے (مولیٰ ابن مطیع) بھی ذکر کیا ہے تمام رواۃ مدنی ہیں۔ (أدى الله عنه) کشمیہنی کے نسخہ میں (أداها الله عنه) ہے ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم کی حضرت میمونہ سے روایت میں ہے (مامن مسلم يُدان دَينا يريد أداء ه إلا أداه الله عنه في الدنيا) یعنی کوئی مقروض مسلمان نہیں کہ اس کی بابت اللہ جانتا ہو کہ ادائیگی قرض کا اسکا ارادہ تھا مگر وہ دنیا ہی میں اس کے قرض کی ادائیگی کا بندوبست مہیا کر دیگا۔ بظاہر یہ ایک مشہور مسئلہ کہ اگر کوئی ادائیگی قرض سے قبل فوت ہو گیا جبکہ اس کا ارادہ قرض مارنے کا نہ تھا اور نہ اسکی طرف سے عمداً تقصیر ہوئی، سے متعلق ہے۔ حدیثِ میمونہ علی الغالب محمول کی جا سکتی ہے اور حدیثِ باب کی حالت آخرت کی ہے کہ اگر اس کی نیت میں کھوٹ نہ تھا تو یہ نہ ہوگا کہ آخرت میں اس کی حسنات قرض خواہ کو عطا کر دی جائیں بلکہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے اسے اس کا عوض عطا کریگا۔ (أتلفه الله) بظاہر یہ اتلاف دنیا میں ہی وقوع پذیر ہوگا یا تو اسکی معاش میں یا اس کے نفس میں اور یہ اعلامِ نبوت سے ہے (ہمارا مشاہدہ بھی یہی ہے، یہ بھی کہ سودی اداروں سے قرض حاصل کرنے والے عموماً بعد

میں پریشان حال ہی دیکھے ہیں ان قرضوں کی وجہ سے ان کے حالات میں تبدیلی نہیں آتی) کہا گیا ہے کہ اتلاف سے مراد عذابِ آخرت ہے داؤدی کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ جس کے ذمہ قرض ہے وہ نہ آزاد کر سکتا ہے نہ صدقہ دے اور اگر (قرض کی واپسی کی بجائے) یہ کام کرے تو رد کر دیئے جائیں گے ابن حجر اس استدلال کو (بُعد کثیر) قرار دیتے ہیں۔ اسے ابن ماجہ نے بھی (الأحکام) میں نقل کیا ہے۔

باب أداءِ الدُّيون (ادائیگی قرض)

وقولِ اللّٰهِ تعالىٰ ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰى اَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيْعًا بَصِيْرًا﴾ [النساء:۵۸]

(اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے مالکوں کو ادا کرو۔ اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ کرو۔ اللہ تمہیں اچھی ہی نصیحت کرتا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اللہ بہت سننے والا، بہت دیکھنے والا ہے)۔

آیت میں امانات کا لفظ ہے تو بخاری نے دیون کو ان میں شامل کیا ہے کیونکہ ان کی ادائیگی کا امر بھی ثابت ہے اور آیت میں امانت سے مراد وہی ہے جو اس آیت میں مراد ہے (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض) وہاں اس سے مراد اوامر و نواہی لیے گئے ہیں تو اس میں وہ تمام امور داخل ہیں جو ذمہ سے متعلق ہیں یا نہیں ہیں۔ ظاہری معنی بھی محتمل ہے اور اگر اللہ تعالی اس کی (یعنی امانت، ظاہری معنی کے مطابق) ادائیگی کا حکم دے رہا ہے اور اس کے فاعل کی مدح و توصیف کر رہا ہے حالانکہ وہ ذمہ میں نہیں تو جو ذمہ میں داخل ہے اس کی ادائیگی تو اولیٰ ہے اکثر مفسرین کی رائے ہے کہ آیت کا نزول حاجبِ کعبہ عثمان بن طلحہ کے بارے ہوا۔ عبد الرحمن بن زید بن اسلم سے منقول ہے کہ ولاۃ کے بارہ میں نازل ہوئی۔ ابن عباس کے بقول تمام امانات کی بابت ہے ابن ابی شیبہ نے طلق بن معاویہ سے روایت کیا ہے، کہتے ہیں ایک آدمی کے ذمہ میرا قرض تھا (اس کی ٹال مٹول کے سبب) میں قاضی شریح کے پاس مقدمہ لے گیا انھوں نے یہ آیت پڑھی اور اسے ادائیگی کا حکم دیا۔

حدثني أحمد بن يونس حدثنا أبو شهاب عن الأعمش عن زيد بن وهب عن أبي ذرقال كنتُ مع النبيِّ ﷺ فلمَّا أبصرَيعني أحُداً قال ما أحِبُّ أنه يُحَوَّلُ لِي ذَهَباً يَمكُثُ عندي منه دينارٌفوقَ ثلاثٍ إلا دينارٌ أرصُدُه لِدَينٍ ثم قال إنَّ الأكثَرِينَ هُمُ الأقلُّونَ إلامَن قال بالمال هكذا و هكذاوأشارَ أبوشهاب بين يديه وعن يمينه وعن شماله، وقليلٌ مَا هُمْ وقال مَكانَك وتَقَدَّمَ غيرَ بعيدٍ و سَمِعتُ صوتاً فأرَدتُ أنْ آتِيَه ثُمَّ ذَكرتُ قولَه مَكانَك حتىٰ آتِيَكَ فلمَّا جاءَ قلتُ يارسول الله الذى سَمِعتُ أو قال الصَّوتُ الذى سَمِعتُ قال وهل سمعتَ قلتُ نَعم قال أتاني جبريلُ فقالَ مَن ماتَ مِن أمَّتِك لا يُشرِكُ بِاللهِ شيئًا دَخلَ الجنةَ قلتُ ومَن فَعَلَ كَذا وكذا قال نَعم

ابو ذرؓ کہتے ہیں کہ میں نبی ﷺ کے ہمراہ تھا تو جب آپ نے احد کو دیکھا تو فرمایا کہ میں نہیں چاہتا کہ یہ پہاڑ اگر میرے

لئے سونا ہو جائے تو تین دن کے بعد ایک دینار بھی اس میں سے میرے پاس رہ جائے سوائے ادائیگی قرض کیلئے ایک دینار کے ۔ پھر آپ نے فرمایا جن لوگوں کے پاس مال زیادہ ہے ان کی نیکیاں بہت کم ہیں سوائے اس شخص کے جو مال کو اس طرح خرچ کرے (اور راوی ابوشہاب نے یہ کہہ کر اپنے آگے اور اپنی داہنی طرف اور اپنی بائیں طرف اشارہ کیا) مگر یہ لوگ کم ہیں پھر آپ نے مجھ سے فرمایا اپنے مقام پر کھڑے رہنا یہاں تک کہ میں تمہارے پاس واپس آؤں ۔ پھر آپ کچھ آگے بڑھ گئے ۔ میں نے ایک آواز سنی تو ارادہ کیا کہ آپ کے پاس جاؤں پھر مجھے آپکا قول یاد آیا کہ اپنی جگہ پر رہنا یہاں تک کہ میں تمہارے پاس لوٹ آؤں چنانچہ جب آپ تشریف لے آئے تو میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ یہ آواز کیسی تھی جو میں نے سنی ؟ آپ نے فرمایا کیا تم نے سنی تھی ؟ میں نے عرض کیا جی ہاں ۔ آپ نے فرمایا میرے پاس جبریل آئے اور کہا آپ کی امت میں سے جو شخص اس حالت میں مر جائے کہ وہ اللہ کیساتھ شرک نہ کرتا ہو تو وہ جنت میں داخل ہوگا ۔ میں نے عرض کیا کہ جو شخص ایسے ایسے بُرے کام (چوری وزنا) کرتا ہو وہ بھی ؟ تو آپ نے فرمایا ہاں ۔

سند میں ابوشہاب عبدربہ ہیں جو حناط اصغر کے لقب سے معروف تھے، اس پر مستوفی کلام کتاب الرقاق میں ہوگی ابن بطال کہتے ہیں اس سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ بھاری مالیت کے قرضے لینے سے بچنے کی کوشش کی جانی چاہئے کیونکہ آنجناب نے ذکر کیا کہ تمام مال اللہ کی راہ میں دے دیں گے صرف ایک دینار قرض کی ادائیگی کی خاطر بچا رکھیں گے ابن حجر اسے تکلف قرار دیتے ہیں ۔ علامہ انور حدیث کے الفاظ (بالمال هكذا و هكذا) سے مرادِ سبلِ خیر لیتے ہیں ۔

(تحول لی ذهبا) ابو ذر کے نسخہ میں تاء کی زبر کے ساتھ جبکہ باقیوں میں اس کی پیش کے ساتھ ہے ۔ ابن مالک (صاحب الفیہ) کہتے ہیں لغت میں حول بمعنی صَیَّرَ بھی ہے اور یہ اکثر نحاۃ پر مخفی ہے بعض نے اس کے استعمال کو حریری کی غلطی قرار دیا، کہتے ہیں یہ یہاں بطورِ فعلِ مجہول کے ہے نیز جو مبتلا تھا اسے مرفوع بناتے ہوئے اور جو خبر تھا اسے منصوب بناتے ہوئے ، یہی حکم ہے ان افعال کا جو (حول) کے مادہ سے بنتے ہیں تاء کے اضافے سے فاعل کا حذف متجدد ہوا اور پہلے مفعول کو فاعل اور دوسرے کو خبرِ منصوب بنا دیا گیا ۔

(أرصده) ابن حجر لکھتے ہیں ہماری روایت کے مطابق ہمزہ کی پیش کے ساتھ بطور فعل رباعی کے ہے ابن تین کے مطابق بعض روایات میں ہمزہ کی زبر کے ساتھ یعنی (رصد) سے بھی ہے ۔ (مكانك) نصب کے ساتھ عامل (أی الزم) محذوف ہے ۔ (قلت یا رسول الله الذی سمعت) خبر محذوف ہے ای (ماهو) ۔ (ومن فعل كذا و كذا) الرقاق کی روایت میں اسے مفسر ابیان کیا وہاں یہ الفاظ ہیں (وإن زنی وإن سرق) مستملی کی روایت میں (من) کی بجائے (وإن) ہے ۔ اسے مسلم نے (الزکاۃ) ترمذی نے (الإیمان) اور نسائی نے (الیوم واللیلۃ) میں ذکر کیا ہے ۔

حدثنی أحمد بن شبیب بن سعید حدثنا أبی عن یونس قال ابن شهاب حدثنی عبیدالله بن عبدالله بن عتبةقال قال أبوهریرة قال قال رسولُ اللهﷺ لَوْكان لی مِثلَ أُحُدٍ ذَهباً ما یَسُرُّنی أنْ لا یَمُرَّ عَلَیَّ ثلاثٌ وعندی منه شیءٌ إلا شیءٌ أرصُدُه لِدَینٍ، رواه صالحٌ وعُقَیلٌ عن الزهری ۔ (سابقہ ہے)

(رواه صالح) زہری نے اسے بحوالہ عبید اللہ عن ابی ھریرہ نقل کیا صالح اور عقیل کے یہ دونوں طریق ذہلی کی زھریات میں

موجود ہیں۔(مثل أحد ذهبا) ابن مالک کہتے ہیں اس حدیث میں (مثل) کے بعد تمییز کا وقوع ہے، جو نادر ہے قرآن مجید میں بھی اس کی مثال ہے موجود ہے (ولو جئنا بمثله مددا)۔(مايسرني أن لايمر) بقول ابن مالک یہاں جوابِ لو، مضارع منفی بما کی صورت ہے اصل یہ ہے کہ جوابِ لو ماضی مثبت کی صورت ہوتا ہے یہاں گویا مضارع ماضی کی جگہ واقع ہے دوسری توجیہ یہ ہے کہ (كان) مقدر مانا جائے یعنی (ما كان يسرني الخ) اور وہ جوابِ لو ہو اسکی ضمیر اسمِ کان محذوف اور (يسرني) اس کی خبر ہو، کان کا حذف اور اسکے اسم وخبر کی بقاء، کثیر الاستعمال ہے اور یہی اولیٰ ہے حدیثِ ابی ذر میں ہے (مايسرني أن يمكث عندي) اور حدیثِ ابی ہریرہ میں ہے (يسرني أن لا يمكث) دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں حدیث ابی ہریرہ کی عبارت یوں ہے (ما يسرني أن لا يمكث) اس پر۔لا۔زائدہ ہے

باب استقراضِ الإبل (اونٹ بطور قرض لینا)

یعنی اس پر مقترض (قرضدار) اسی جیسا اونٹ یا اس سے افضل واپس کرے گا۔

حدثنا أبوالوليد حدثنا شعبة أخبرنا سلمة بن كُهَيل قال سمعت أباسلمة بِمِنًى يُحَدِّثُ عن أبي هريرة أنَّ رجلًا تَقاضىٰ رسولَ الله ﷺ فأغلَظَ له فهَمَّ بِهِ أصحابُه فقال دَعُوه فإنَّ لِصاحِبِ الحَقِّ مَقالًا واشتَرُواله بعيراً فأعطُوه إيَّاه قالوا لانَجِدُ إلا أفضلَ مِن سِنِّهِ قال اشتَرُوه فأعطُوه إيَّاه فإنَّ خيرَكم أحسَنُكم قَضاءً۔(گزر چکی ہے)

(أن رجلا تقاضىٰ الخ) الھبہ کی ابن مبارک عن شعبہ کی آمدہ روایت میں تفصیل ہے کہ آنجناب نے کسی سے اونٹ لیا تو اس کا مالک تقاضہ کرتا ہوا آیا ترمذی کی روایت میں بھی سن کا ذکر ہے احمد کی عبدالرزاق عن سفیان سے روایت میں مطلقاً بعیر کا ذکر ہے (فأغلظ له) ممکن ہے قرضدار کافر ہو اور اس نے سخت الفاظ میں تقاضہ کیا، کہا گیا ہے کہ وہ یہودی تھا (ظاہر ہے مسلمان تو اپنی جانیں اور اموال آنجناب پر نثار کئے رکھتے تھے) یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مسلمان ہی ہو اور اغلاظ سے مراد یہ ہو کہ سختی سے مطالبہ کیا (یعنی کہا ہو کہ مجھے ابھی چاہئے) اس کی تائید عبدالرزاق کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ وہ اعرابی تھا تو اس نے اپنی طبیعت کے اقتضاء کے مطابق اندازِ گفتگو کی طبرانی المعجم الاوسط میں بکر بن سھل کے حالات کے تذکرہ میں عرباض بن ساریہ سے ایک روایت نقل کی ہے جس سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ واقعہ ان سے متعلقہ ہے مگر نسائی اور حاکم نے بھی عرباض کی اس روایت کو نقل کیا ہے اور ان کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگرچہ اسی جیسا واقعہ ان کے ساتھ بھی پیش آیا تھا لیکن زیرِ نظر واقعہ ایک اعرابی سے متعلق ہے۔(فهم به الخ) یعنی ان کا ارادہ بنا کہ اسے قولاً یا فعلاً ایذاء دیں مگر ادباً مع النبی نہ کیا۔(لصاحب الحق مقالا) یعنی قرض کی واپسی کا پرزور مطالبہ کرنا اور قوت حجت، لیکن اس میں ادبِ مشروع مدِ نظر رکھنا واجب ہے۔

(قالوا لا نجد) مسلم کی روایت میں ہے کہ آنجناب نے ایک شخص سے اس شرط پر اونٹ لیا کہ صدقہ کے اونٹ آنے پر قرض چکا دیں گے پھر صدقہ کے اونٹ آنے پر ابورافع سے کہا کہ اسے ادائیگی کر دیں اس روایت کے لفظ (اشتروا له) اور مسلم کی اس روایت کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ اولاً خرید کر ادائیگی کا حکم دیا ابھی تلاش جاری تھی کہ صدقہ کے اونٹ آگئے یا انہی صدقہ کے اونٹوں سے خریداری

کرنے کا حکم دیا۔(فإن خیر کم الخ) الھبہ کی روایت میں شک کے ساتھ یعنی (من خیر کم أوخیر کم) ہے ابن مبارک کی روایت میں ہے(أفضلکم أحسنکم قضاءً) سفیان کی روایت میں ہے(خیار کم)اس سے مراد مفرد بمعنی، مختار بھی محتمل ہے اور جمع بھی۔من۔کا مقدر ہونا بھی ممکن ہے۔استقراضِ ابل کے ساتھ جمیع حیوانات ملحق ہیں یہی اکثر اہل علم کی رائے ہے ثوری اور حنفیہ اس کے مخالف ہیں ان کی حجت وہ حدیث ہے جس میں نسیئۃً حیوان کی بعوض حیوان، بیع سے ممانعت ہے یہ ابن عباس سے مرفوعاً مروی ہے جسے ابن حبان اور دار قطنی وغیرھما نے تخریج کیا اس کے رجال بھی ثقات ہیں مگر حفاظ اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیتے ہیں۔ترمذی نے یہی روایت حسن عن سمرہ سے نکالی ہے حسن کے سمرہ سے سماع میں اختلاف ہے فی الجملہ یہ حدیث قابلِ حجت ہے طحاوی کا دعویٰ ہے کہ وہ حدیثِ باب کی ناسخ ہے تعقباً کہا گیا کہ نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا دونوں کی تطبیق ممکن ہے اور اگر تطبیق ممکن ہو تو بالاتفاق کسی حدیث کو منسوخ قرار نہیں دیا جائے گا امام شافعی اور ایک جماعت نے یہ تطبیق دی ہے کہ ممانعت اس صورت ہے کہ دونوں جانب سے نسیئہ ہو بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ادھار لئے گئے حیوان کا بالکل مثل ڈھونڈھ کر واپس کرنا مشکل ہوگا جواب دیا گیا کہ ملتا جلتا جس کا زیادہ تغایر نہ ہو، مشکل نہیں اس جانور سے افضل دیا جا سکتا ہے جیسے اس واقعہ میں آنجناب نے کیا لیکن اس میں شرط یہ ہوگی کہ قرض خواہ پہلے سے اسے مشروط نہ کرے پھر بالاتفاق حرام ہے(کیونکہ یہ سود ہے) مالکیہ کے ہاں کچھ تفاصیل ہیں ان کے نزدیک معدود چیز میں (یعنی جس کی گنتی ہوسکتی ہو) تو زیادت جائز نہیں البتہ دیگر اشیاء میں جائز ہے یعنی زیادت بالوصف (کہ واپس دی گئی چیز لی گئی چیز سے احسن ہے) کا جواز ہے یہ حدیث صحیح بخاری کے غرائب میں سے ہے بزار کہتے ہیں اسے حضرت ابو ہریرہ سے صرف اسی سند کے ساتھ ہی روایت کیا گیا ہے اور اس کا مدار سلمہ بن کہیل پر ہے یہ تصریح بھی موجود ہے کہ انھوں نے اسکا سماع منی میں حج کے موقع پر کیا تھا۔

باب حُسْنِ التَّقاضِي (حسنِ تقاضہ)

(سابقہ ترجمہ جس میں سوئے تقاضہ کا تذکرہ تھا، کے بعد) حسنِ تقاضہ کے استحباب کی بابت باب لائے ہیں۔

حدثنا مسلم حدثنا شعبة عن عبدالملك بن عمير عن رِبْعِيٍّ عن حذيفة قال سمعتُ النبيَّ ﷺ يقول ماتَ رجلٌ فقِيل له ماكُنْتَ تقولُ قال كنتُ أبايعُ الناسَ فأتَجَوَّزُ عن المُوسِرِوأُخَفِّفُ عن المُعسِرِ فغُفِرَ لَه۔ قال أبو مسعود سمعتُه عن النبيﷺ

البیوع کے(باب من أنظر معسرا) کے تحت اس پر مفصل شرح گزر چکی ہے اس باب کے سیاق میں کچھ اختصار ہے۔ علاوہ انور لکھتے ہیں تقاضی دائن (قرضخواہ) کی طرف سے اور قضاء مدیون (قرضدار) کی طرف سے ہوتا ہے حسن تقاضی کے بعد آگے حسنِ قضاء کی بابت بھی باب آرہا ہے۔

باب هَلْ يُعطى أكبَرَ مِن سِنِّهِ؟ (لئے گئے اونٹ سے بڑا واپس کرنا؟)

حدثنا مسدد عن يحى عن سفيان قال حدثني سلمة بن كهيل عن أبي سلمة عن

أبى هريرة أنَّ رجلًا أتى النبيَّ ﷺ يَتَقاضاهُ بعيراً قال قال رسولُ اللهِ ﷺ أعطُوهُ فقالوا ما نَجِدُ إلا سِنًّا أفضَلَ مِن سِنِّهِ قال الرجلُ أو فَيْتَني أوفاكَ اللهُ فقال رسولُ اللهِ ﷺ أعطوه فإنَّ مِن خِيارِ الناسِ أحسَنُهم قَضاءً

سابقہ سے قبل کے باب کی حدیثِ ابی ہریرہ لائے ہیں، شرح ہو چکی ہے سند میں یحیٰی سے مراد قطان اور ان کے شیخ سفیان ثوری ہیں آگے یہی روایت وہ شعبہ سے نقل کریں گے۔

باب حُسنِ القَضَاءِ (حسن ادائیگی)

حدثنا أبو نعيم حدثناسفيان عن سلمة عن أبى سلمةعن أبى هريرة قال كان لِرَجُلٍ علَى النبىِّ ﷺ سِنٌّ مِن الإبل فجاءَ ه يَتقاضاه فقال أعطوه فطَلَبُواسِنَّه فلَمْ يَجِدُوا له إلاسِنًّافوقَها فقال أعطُوه فقال أوفَيْتَنى أوفَى اللهُ لك قال النبىُّ ﷺ إنَّ خِيارَكم أحسَنُكم قَضاءً۔ (سابقہ ہے)

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔

حدثناخلاد بن يحيىٰ حدثنا مِسعر حدثنا مُحاربُ بن دثار عن جابر بن عبدالله قال أتَيتُ النبيَّ ﷺ وهو فى المسجد۔ قال مسعر أراهُ قال ضُحًى فقال صَلِّ رَكعتَينِ وكان لِى عليه دَيْنٌ فقَضانى وزادَنى

حدیثِ جابر متعدد مواضع میں ذکر ہو چکی ہے اس میں موجود لفظ (وزادنی) کی بابت الوکالۃ میں گزرا تھا کہ یہ زیادت ایک قیراط تھی مفصل بحث الشروط میں آئیگی۔

باب إذاقضٰى دُونَ حَقِّهِ أو حَلَّلَه فهُوَ جائزٌ

(واجب الاداء سے کم واپس کرنا یا معاف کروالینا؟)

ابن بطال کہتے ہیں تمام نسخوں میں (أوحلله) ہی ہے درست واؤ کے ساتھ ہے ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ ابوعلی بن شبویہ عن الفربری کے نسخہ میں واؤ کے ساتھ ہے اسی طرح نسفی عن البخاری اور اسماعیلی کی المستخرج میں بھی۔ اس کی وجہ ابن بطال یہ بیان کرتے ہیں کہ حق سے کم کی ادائیگی بغیر محاللت کے جائز ہے اور اگر قرضدار تمام قرض سے تحلیل دیدیں تو تمام علماء کے ہاں جائز ہے۔

حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله أخبرنا يونس عن الزهرى حدثنى ابنُ كعب بن سالك أنَّ جابرَ بن عبدالله أخبره أنَّ أباه قُتِلَ يومَ أُحُدٍ شهيداً وعليه دَيْنٌ فاشْتَدَّ

الغُرَماءُ فی حُقوقِهم فأتَيتُ النبیَّ ﷺ فسَألَهم أن يَقبلُوا ثَمَرحائِطی و يُحَلِّلُوا أبی فأبَوافلَمْ يُعطِهم النبیُّ ﷺ حائِطی وقال سَنَغدُو عليك فغَدا علينا حِين أصبحَ فطافَ بِالنَّخلِ ودَعا فی ثَمَرِها بالبَرَكةِ فجَدَدْتُها فقَضَيتُهم وبَقِیَ لَنا مِن ثَمرِها

(سابقہ ہے) الھبہ کی روایت سیاق کے لحاظ سے اس سے اتم ہے کچھ مزید شرح وتفصیل علامات النبوۃ میں بیان کی جائے گی بن کعب کے بارہ میں ابومسعود نے، خلف نے الاطراف میں اور انکی پیروی کرتے ہوئے حمیدی نے قرار دیا ہے کہ یہ عبدالرحمٰن ہیں مزی نے ان کا نام عبداللہ ذکر کیا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ ابن وہب نے یونس سے اسی سند کے ساتھ روایت کرتے ہوئے عبداللہ کا نام ذکر کیا ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہی روایت اسماعیلی نے بھی ذکر کی ہے مگر اس میں ہے (إن جابرا قتل أبوه) تو شکلا وہ مرسل روایت ہے کیونکہ عبداللہ نے یہ نہیں کہا کہ جابر نے انہیں یہ روایت بیان کی یا انہوں نے جابر سے اسے سنا البتہ ابن کعب سے عبداللہ مراد ہونے کے ثبوت کیلئے کافی ہے زہری نے عبدالرحمٰن بن کعب عن جابر کے حوالے سے شہدائے احد کا قصہ روایت کیا ہے شاید اسی وجہ سے ابومسعود وغیرہ نے یہاں بھی عبدالرحمٰن مراد لے لیا۔

باب إذاقاصَّ أو جازَفَه فی الدَّينِ فهوَ جائزٌ تمراً بِتَمْرٍ أوغيرِہٖ

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا أنس عن هشام عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله أنه أخبره أنَّ أباه تُوُفِّیَ وترك عَليه ثلاثين وَسَقاً لِرَجُلٍ مِن اليهود فَاسْتَنظَرَه جابرٌ فأبیٰ أن يُنظِرَه فكَلَّمَ جابرُ بنُ عبدالله رسولَ الله ﷺ لِيَشفعَ لَه إليه فجاءَ ہ رسولُ اللهﷺ فكَلَّمَ اليهوديَّ لِيأخُذَ ثَمرَ نَخلِهِ بِالَّتی له فأبیٰ فدخلَ رسولُ اللهﷺ النخلَ فمَشیٰ فيها ثُمَّ قال لِجابرٍ جُدَّ لَه فأوفِ لَه الذی لَه فجَدَّه بعدَ ما رَجعَ رسولُ اللهﷺ فأوفَاهُ ثلاثين وَسقاً وفَضَلَتْ لَه سبعةَ عشرَ وسقاً فجاءَ جابرٌ رسولَ اللهﷺ لِيُخبِرَه بِالَّذی كان فوجدَه يُصَلِّی العصرَ فلمَّا انصرَفَ أخبرَه بِالفَضْلِ فقال أخبِرْ ذاكَ ابنَ الخطاب فذهبَ جابرٌ إلیٰ عمرَ فأخبرَه فقالَ لَه عمرُ لقد عَلِمْتُ حينَ مَشیٰ فيها رسولُ اللهﷺ لَيُبارَكَنَّ فِيها۔ (ايضاً)

سند میں انس سے مراد ابن عیاض ابوضمرہ ہیں۔(تمرا بتمر أوبغيره) کی بابت مہلب رقم طراز ہیں کہ کسی بھی عالم کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ قرضدار مقروض کے ذمہ عائد متعین مقدار میں کھجوروں کی واپسی اندازے سے کھجوریں لیکر کرے کیونکہ اس میں دھوکہ (اور فریقین میں سے کسی کے نقصان) کا امکان ہے البتہ اگر وہ اظہارِ رضامندی کردے تو جواز ہے بقول ابن حجر گویا وہ اس ترجمہ بخاری پر اعتراض کرنا چاہ رہے ہیں حالانکہ بخاری کی مراد اسی امر کا اثبات ہے جس کا خود انہوں نے اثبات کیا ہے ان کی غرض اس امر کا

بیان ہے کہ قرض چکاتے ہوئے بعض ان امور کو نظر انداز کر دینا جائز ہے جو ابتدائے امر میں روا نہیں اب مثلاً بیع رطب بالتمر غیر عرایا میں جائز نہیں لیکن معاوضہ میں عند الوفاء (یعنی قضائے دین) جائز ہے اس کی تبیین حدیثِ باب میں ہے کہ آنجناب نے غریم (قرضخواہ) سے کہا کہ وہ والدِ جابرؓ پر عائد قرضِ متعین کے عوض باغ کی (یعنی درختوں پر لگی) مجہول القدر کھجوریں قبول کر لے کتاب الصلح کی روایت میں ہے کہ اندازاً یہ کھجوریں قرض کی نسبت کم تھیں اس میں یہ بھی ہے کہ اسی کم مقدار کو دیکھتے ہوئے اس نے انکار کر دیا۔ ابن حجر لکھتے ہیں دمیاطی نے کلامِ مہلب سے اخذ کرتے ہوئے یہی اعتراض کیا جس کا ابن منیر نے وہی جواب دیا جو میں نے دیا ہے اور کہا کہ معلوم کی مجہول کے بدلے بیع مزابنہ ہے اور اگر وہ کھجوروں کی شکل میں ہے تو (یعنی دونوں طرف سے کھجوریں) تو مزابنہ کے ساتھ ساتھ سود بھی ہے لیکن قضائے قرض میں یہ امر نظر انداز کیا گیا کیونکہ عرف میں اس قسم کا تفاوت متحقق ہے لہذا اسے مزابنہ نہیں گردانا جائیگا۔

علامہ انور رقم طراز ہیں کہ بخاری کے قول (و هو جائز) یعنی تمر ابتمر او غیرہ تو اس کی نسبت ہامش میں ہے کہ یہ ترجمہ اجماع کے خلاف اور خلافِ نصوص ہے کیونکہ تصریح ہے کہ مساوات اور تقابض اموالِ ربویہ میں شرط ہیں (امام بخاری نے ترجمہ کی عبارت میں۔ وهو جائز۔ نہیں کہا البتہ ابن حجر نے یہ لفظ استعمال کیا ہے میری رائے ہے کہ امام بخاری نے اپنا رجحان ظاہر نہیں کیا یعنی ترجمہ میں کوئی حکم ذکر نہیں کیا اور معاملہ اہلِ علم پر چھوڑ دیا ہے کہ اس ضمن میں غور کر لیں) علامہ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ یہ مسامحات اور اغماض (تسامح) کے باب سے ہے مماکست میں تکلیف (مالا یطاق) اور کسی پر جبر نہیں یہ باہمی رضامندی کا معاملہ ہے (کہ ایک نے اپنا کچھ حق چھوڑ دیا) فقہ میں تو احکامِ قضاء کا ذکر کیا ہے لوگ جب فقہ میں کوئی مسئلہ زیرِ بحث آیا نہیں پاتے تو اس کی نفی کر دیتے ہیں حالانکہ فقہاء کا موضوعِ بحث و کلام ہمیشہ سے دائرۂ تکلیف ہے (یعنی جو احکام نافذ کئے جاتے ہیں) جو معاملات اس قسم کے نہیں وہ ان کے زیرِ بحث نہیں آئے حالانکہ وہ جائز ہیں (جیسے نبی اکرم نے حضرت عمر کا قرض چکاتے ہوئے اپنی مرضی سے کچھ زائد دے دیا ان کے استفسار پر فرمایا سود وہ ہوگا جو پہلے سے متعین ہو کہ اتنا زائد لینا ہے) بخاری کا ذکر کردہ یہ مسئلہ بابِ بیوع میں سے نہیں بلکہ بابِ تعاطی سے ہے ان کے نزدیک تجاذف فی التمر اور تعاطی فی الاموال الربویہ میں اغماض جائز ہے لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ قرض خواہ راضی ہوں کہتے ہیں کہ یہ جائز کیوں نہ ہو تمام معاشروں میں اس پر عمل ہے اور لوگوں کے باہمی معاملات چل رہے ہیں البتہ یہ (باہمی رضامندی سے مشروط اور) بابِ دیانات سے ہے نہ کہ بابِ قضاء سے جس طرح مثلاً رفقائے سفر اکٹھے کھانا کھاتے ہیں کوئی یہ نہیں کہتا کہ وہ زیادہ کھا رہا ہے یعنی یہ اولاً شرکت ہے ثانیاً مجازفہ ہے مگر کسی نے حرمت کا فتویٰ نہیں لگایا تو اس قسم کے ابواب سے قطعِ نظر کرنا مناسب نہیں۔

حدثنا ابراهيم بن المنذر حدثنا أنس عن هشام عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبد الله أنه أخبره أَنَّ أباه تُوُفِّيَ وترك عَليه ثلاثين وَسقاً لِرَجُلٍ مِن اليهود فَاسْتَنظَرَه جابرٌ فأبیٰ أن يُنظِرَه فكَلَّمَ جابرُ بنُ عبدالله رسولَ الله ﷺ لِيَشفعَ لَه إليه فجاءَ ه رسولُ الله ﷺ فكَلَّمَ اليهوديَّ لِيأخُذَ ثَمرَ نَخلِهِ بالَّتي له فأبیٰ فدخلَ رسولُ الله ﷺ النخلَ فَمَشىٰ فيها ثُمَّ قال لِجابرٍ جُدَّ له فأوفِ لَه الذى له فجَدَّه بعدَ ما رَجعَ رسولُ الله ﷺ فأوفَاهُ ثلاثين وَسقاً وفَضَلَتْ لَه سبعةَ عشرَ وسقاً فجاءَ جابرٌ رسولَ

الله ﷺ لِيُخبِرَه بِالَّذي كان فوجدَه يُصَلِّي العصرَ فلمَّا انصرَفَ أخبرَه بالفَضْلِ فقال أخبِرْ ذاكَ ابنَ الخطاب فذهبَ جابرٌ إِلىٰ عمرَ فأخبرَه فقالَ لَه عمرُ لقد عَلِمتُ حينَ مَشىٰ فيها رسولُ الله ﷺ لَيُبارَكَنَّ فِيها۔ (سابقہ ہے)

سند میں انس بن عیاض، ہشام بن عروہ اور وہب بن کیسان ہیں تمام رواۃ مدنی ہیں۔ علامہ انور (وفضلت له سبعة لخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ باقی ماندہ مقدار کے ذکر میں روایات میں تفاوت ہے حافظ نے اسے تعددِ قصہ قرار دیا ہے مگر میں کہتا ہوں کہ یہ رواۃ کے اوہام سے ہے تو اس کے پیش نظر تعدد قرار دینے کی ضرورت نہیں۔ اسے ابو داؤد اور نسائی نے (الوصایا) میں جبکہ ابن ماجہ نے (الأحکام) میں نقل کیا ہے۔

باب مَنِ اسْتَعاذَ مِنَ الدَّيْن (قرض سے پناہ مانگنا)

حدثنا أبواليمان أخبرناشعيب عن الزهري-ح-وحدثنا اسمعيل حدثني أخي عن سليمان عن محمد بن أبي عتيق عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أخبرَتْه أنَّ رسولَ الله ﷺ كان يَدعُو في الصلاة اللّٰهُمَّ إني أعُوذُ بِكَ مِنَ المَأثَمِ والمَغْرَمِ فقال لَه قائلٌ ما أكثرَ ما تَستَعِيذُ يا رسولَ الله مِن المغرم قال إنَّ الرجلَ إذا غَرِمَ حَدَّثَ فكَذَبَ ووَعَدَ فأخلَفَ

عائشہؓ نے خبر دی کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں دعا کرتے تو یہ بھی کہتے اے اللہ! میں گناہ اور قرض سے تیری پناہ مانگتا ہوں۔ کسی نے عرض کیا، یارسول اللہ! آپ قرض سے اتنی پناہ مانگتے ہیں؟ آپ نے جواب دیا کہ جب آدمی مقروض ہوتا ہے تو جھوٹ بولتا ہے۔ اور وعدہ کرکے اس کی خلاف ورزی کرتا ہے۔

پہلی سند کے ساتھ یہ حدیث صفۃ الصلاۃ میں گزر چکی ہے وہاں کا سیاق اس سے اتم تھا سیاقِ ہذا شاید تحویل کے بعد والی سند کا ہے اس کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے کہ الصلاۃ والے سیاق میں عروہ کی زہری کو تصریح بالاخبار ہے اور یہاں عنعنہ ہے دوسری سند کے ؤ بخاری اسماعیل بن ابی اویس ہیں جو اپنے بھائی عبدالحمید ابوبکر سے راوی ہیں وہ اپنی کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے سلیمان سے مراد ن بلال ہیں تمام رجال مدنی ہیں۔ مہلب کہتے ہیں اس حدیث سے مستفاد یہ ہے کہ (برائی کے) ذرائع کا سدِ باب کرنا چاہئے کیونکہ ض (جو کہ حلال ہے) سے پناہ اس لئے کہ اس سے جھوٹ، اور وعدہ کی خلاف ورزی کا در کھلتا ہے استعاذہ من الدین سے مراد یہ بھی تل ہے کہ قرض لینے کی ضرورت ونوبت ہی نہ پیش آئے مبادا ان غوائل (گناہوں) میں جاپڑے یا یہ کہ اسے چکانے کی قدرت نہ ہو ں سے اس کے ذمہ بوجھ رہے گا شاید اسی لئے ترجمہ کو مطلق رکھا ہے حاشیہ ابن منیر میں ہے کہ استعاذہ من الدین قرض لینے کے جواز ے منافی نہیں کیونکہ حقیقۃً استعاذہ ممکنہ خرابیوں سے ہے اگر قرض چکا دیا گیا تو گویا وہ ان سے محفوظ رہا۔

باب الصَّلاةِ علىٰ مَن تَركَ دَيْناً (مقروض کی نماز جنازہ)

ابن منیر لکھتے ہیں اس ترجمہ سے مراد یہ ہے کہ دَین دِین کیلئے مخل نہیں اور سابقہ باب کا استعاذہ قرض کی ذات سے نہیں بلکہ اس کی ممکنہ خرابیوں (غوائل) سے تھا۔

حدثنا أبوالوليد حدثنا شعبة عن عديٍّ بن ثابت عن أبي حازم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال مَن تَرَكَ مالًا فلِوَرَثَتِهِ ومَن تَرَكَ كَلًّا فإلَيْنا ۔ (الکفالہ میں گزر چکی ہے)

حدثني عبد الله بن محمد حدثنا أبوعامر حدثنا فليح عن هلال بن علي عبدالرحمٰن بن أبي عمرة عن أبي هريرة أنَّ النبيَّ ﷺ قال ما مِن مُؤمنٍ إلاوأنا أولىٰ بِهِ في الدُّنيا والآخرةِ اقرؤوا إنْ شِئْتُمْ ﴿النبيُّ أولىٰ بِالمُؤمِنينَ مِنْ أنفُسِهِمْ﴾ فأيُّما مؤمنٍ ماتَ وتَرَكَ مالًا فَلْيَرِثْهُ عَصَبتُه مَن كانوا ومَن ترك دَيناً أوضَياعاً فَلْيَأتِني فأنا مَولاهُ

ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جو مومن ہے میں اس کا دنیا و آخرت میں سب سے زیادہ دوست ہوں اگر تم چاہو تو (سورۃ احزاب کی آیت نمبر 6) پڑھ لو (ترجمہ) ''نبی ﷺ تو خود اہل ایمان سے بھی زیادہ اُن کا خیال رکھتے ہیں'' لہٰذا جو مومن مر جائے اور کچھ مال چھوڑے تو وہ اس کے ورثاء کو ملے گا اور جو شخص کچھ قرض یا اولاد چھوڑ جائے تو وہ میرے پاس آئے میں اس کا بندوبست کروں گا۔

پہلی حدیث میں (کلا) اور دوسری حدیث میں (ضیاعا) سے عیال مراد ہیں (یعنی ان کے بال بچوں کی ذمہ داری ریاست پر ہے) الکفالہ میں یہ حدیث مکمل سیاق کے ساتھ مع شرح گزر چکی ہے اس میں تھا کہ پہلے آپ مقروض کی نماز جنازہ میں خود شریک نہ ہوتے صحابہ سے فرماتے کہ آپ پڑھ لیں اور بعد ازاں فتوحات کے نتیجہ میں کشائش پیدا ہوئی تو حکم دیا کہ ہم اس کے قرض چکائیں گے اور نماز جنازہ میں شریک ہونا بھی شروع کر دیا ضیاعا میں خطابی کے نزدیک ضاد مفتوح ہے دوسروں کے ہاں مکسور پڑھنا بھی جائز ہے۔ اس طور کہ ضائع کی جمع ہے جیسے جائع ،، جیاع۔ ابو عامر کا نام عبدالملک بن عمرو عقدی تھا۔

باب مَطَلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ

(مالدار کا۔ قرض کی واپسی سے۔ ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)

ترجمہ حدیثِ باب کے الفاظ پر ہی مشتمل ہے۔

حدثنامسدد حدثنا عبدالأعلى عن معمر عن همام بن منبه أخي وهب بن منبه أنه سمع أباهريرة يقول قال رسول الله ﷺ مَطلُ الغني ظُلمٌ

الحوالہ میں مفصلاً و مشروحاً گزر چکی ہے سند میں مذکور عبدالاعلی، ابن عبدالاعلی بصری ہیں۔

باب لِصاحبِ الحَقِّ مَقالٌ (حقدار کو تھوڑا بہت سنا لینے کی اجازت ہے)

ويُذكَرُ عن النبي ﷺ أنه قال لَيُّ الواجِدِ يُحِلُّ عُقوبتَه وعِرْضَه قال سفيان عِرضه، يقول مَطَلْتني و عُقوبَتُه الحَبْسُ ۔(آنجناب سے منقول ہے کہ جان بوجھ کر ادائیگی قرض نہ کرنے والے کیلئے سزا ہے، بقول سفیان سزا یہ ہے کہ اسے قید کر دیا جائے)

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن شعبة عن سلمة عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال أتى النبيَّ ﷺ رجلٌ يَتقاضاهُ فأغلَظَ له فهَمَّ به أصحابُه فقال دَعُوهُ فإنَّ لِصاحبِ الحَقِّ مَقالا

اسی کتاب میں یہ حدیث گزر چکی ہے حدیثِ معلق (مقال) کی تشریح میں ذکر کی ہے۔(لی الواجد) لوئی یلوی سے ہے بمعنی مطل الواجد سے مراد غنی ہے وجد سے ہے بمعنی قدرت۔ (یحل) یعنی اسے موصوف بظلم کرنا جائز ہے اسے احمد اور اسحاق نے اپنی اپنی مسند میں موصول کیا ہے ابو داؤد اور نسائی نے بھی عمرو بن شرید بن اوس ثقفی عن ابیہ سے نقل کیا ہے اسناد حسن ہے طبرانی کہتے ہیں صرف اسی سند کے ساتھ ہی مروی ہے۔

(قال سفیان الخ) اسے بیہقی نے فریابی جو شیخِ بخاری ہیں، کے واسطہ سے نقل کیا ہے اسحاق کہتے ہیں سفیان نے (عرضہ) کی تفسیر یہ کی ہے کہ زبان کے ساتھ ایذاء پہنچانا احمد نے بھی وکیع سے اس کی تفسیر میں یعنی (شکایتہ) نقل کیا ہے دونوں سے یہ بھی منقول ہے کہ (عقوبتہ) سے مراد (حبسہ) ہے یعنی اسے قید کر دیا جائے واجد کے لفظ سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ سزا اس صورت میں ملے گی اگر قدرت کے باوجود ادائیگی نہیں کرتا معسر (تنگ دست) کو قید نہیں کیا جائیگا رافعی میں (عقوبتہ حبسہ) کا جملہ مرفوع متن میں مذکور ہے لیکن یہ تغیر ہے یہ دراصل بعض رواۃ کی تفسیر ہے۔

باب إذا وَجَدَ مالَه عندَ مُفلِسٍ في البَيْعِ و القَرضِ و الوَديعةِ فهُوَ أحَقُّ بِهِ

(اگر بیع، قرض یا امانت کا مال بعینہ دیوالیہ شخص کے پاس مل جائے تو جسکا وہ ہے دوسروں کی نسبت وہ اسکا زیادہ حقدار ہے)

وقال الحسنُ إذا أفلسَ وتَبَيَّنَ لَم يَجُزْ عِتقُه ولابَيعُه ولا شِراؤه وقال سعيدُ بن المسيب قضىٰ عثمانُ مَنِ اقْتَضىٰ مِن حَقِّهِ قبلَ أن يُفلِسَ فهُوَ لَه ومَن عَرَفَ مَتاعَه بِعَينِهِ فهُوَ أحقُّ به .

(اور حسنؒ نے کہا جب کوئی مبینہ طور پر دیوالیہ ہو جائے تو نہ اس کا اپنے غلام کو آزاد کرنا جائز ہوگا اور نہ اس کی خرید و فروخت صحیح مانی جائے گی۔ سعید بن مسیب نے کہا کہ عثمانؓ نے فیصلہ کیا تھا کہ جو شخص اپنا حق دیوالیہ ہونے سے پہلے لے لے تو وہ اسی کا ہو جاتا ہے اور جو کوئی اپنا ہی سامان اس کے ہاں پہچان لے تو وہی اس کا حقدار ہے)۔

شرعاً مفلس وہ ہے جس کے قرضوں کی مالیت اس کے پاس موجود مال سے بڑھ جائے یعنی اب وہ ذی فلوس ہو گیا ہے قبل ازیں ذی دراہم و دنانیر تھا۔ (ککھ پتی) یا افلس کا ہمزہ برائے سلب ہے یعنی اب اس کی حالت یہ ہے کہ فلس (پیسے یا دھیلے) کا بھی مالک نہیں رہا۔ (فی البیع) کا لفظ نصِ حدیث کے بعض طرق میں ہے۔ (القرض) کا لفظ اس پر قیاس کرتے ہوئے استعمال کیا یا اس

وجہ سے کہ عمومی خبر میں داخل ہے، شافعی کا آخری قول یہی ہے مالک سے مشہور قول قرض وبیع کا تفرقہ ہے۔(والودیعة) یہ بالا جماع ہے ابن منیر کہتے ہیں ان تینوں کا اسی حکم میں شامل کرنا یا تو اس لئے کہ حدیث میں اطلاق ہے یا اس لیے کہ وہ بیع میں تو وارد ہے باقی دو اولیٰ ہیں کیونکہ ودیعت کی ملکیت غیر منتقل ہے۔

(وقال الحسن الخ) وتبين کا لفظ استعمال کر کے یہ اشارہ دیا کہ ایسا قاضی کے فیصلہ سے ہوگا بالاتفاق قرض دار کا غلام آزاد کرنا قابلِ نفاذ نہ ہوگا بیع وشراء بھی اسی صورت صحیح ہوگی اگر اس سے قرض چکانے میں مدد ملتی ہو اس قولِ حسن سے بخاری نخعی کے اس قول کی مخالفت کر رہے ہیں کہ (بيع المحجور وابتياعه جائز) کہ دیوالیہ قرار دیئے گئے کا خرید وفروخت کر لینا جائز ہے۔

(وقال سعيد الخ) عثمان سے مراد ابن عفان ہیں اسے ابوعبید نے کتاب الاموال اور بیہقی نے بھی بسند صحیح موصول کیا ہے اس میں ہے کہ یہ واقعہ ام المومنین ام حبیبہ کے ایک غلام سے متعلق ہے بیہقی کی روایت میں بجائے (قبل أن يفلس) کے (قبل أن يبين إفلاسه) ہے یعنی سرکاری طور پر دیوالیہ قرار دیئے جانے سے قبل۔ علامہ انور کی اس کے تحت بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی ابھی قیمت ادا نہ کی تھی کہ مفلس (دیوالیہ) ہوگیا اب اگر ابھی تک مبیع (خریدی گئی چیز) اس کے پاس ہے تو اس بابت فقہاء کا اختلاف ہے شافعی کا اس حدیث کی وجہ سے یہ موقف ہے کہ اب اس چیز کا بائع (یعنی فروخت کنندہ) زیادہ حق دار ہے ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کا موقف ہے کہ بائع اس میں (أسوة الغرماء) ہے اگر اس نے قبضہ نہیں لیا تو بھی ہمارے ہاں بعد از قبضہ جیسا ہی مسئلہ ہے امام بخاری کے ہاں یہ حدیث امانات ومعاوضات، دونوں سے متعلق ہے کہتے ہیں میرے نزدیک حدیث میں مسئلہِ دیانت ہے نہ کہ قضاء، یعنی از روئے دیانت اسے حکم دیا گیا ہے کہ مفلس ہونے کی شکل میں اگر خریدی ہوئی چیز اگر بعینہٖ اس کے پاس موجود ہے فورا فروخت کنندہ کو واپس کر دے تو یہ حکم بالاسوۃ ہے باقی رہی یہ بات کہ آیا بائع کا مشتری کے چیز قبضہ میں لئے جانے کے بعد اس پر حق ہے یا نہیں؟ تو اس کی مثال دے چکا ہوں کہ مثلا اگر کسی کا گھوڑا بھاگ کر دار الحرب چلا گیا پھر بعد ازاں مسلمانوں کا غلبہ ہونے پر مال غنیمت تقسیم ہونے سے قبل (یعنی اگر گھوڑے کی نشاندہی مال غنیمت کی تقسیم سے قبل ہوگئی) اس کا مالک اس کے عین کا زیادہ حقدار ہے اور تقسیم کے بعد اس کی قیمت کا، تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کے مالک کا اس پر کچھ حق قائم رہا اسی طرح یہ مسئلہ ہے، دیانۃً بائع کا اپنے بیچے ہوئے سامان پر کچھ حق قائم ہے اگر چہ قضاءً اس سامان سے اسکا کوئی تعلق نہیں رہا۔ اگر خریدار کا قبضہ ابھی نہ ہوا تو ہمارے نزدیک بائع اس کا زیادہ حق دار ہے ھدایہ میں یہ بحث بھی ہے کہ مبیع پر قبضہ سے قبل مشتری کی ملکیت ثابت ہے یا صرف اس کا حق؟ حسن کے قول کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ صاحبین کے مذہب کے مطابق ہے کیونکہ ان کے ہاں تفلیس کے کچھ احکام ہیں امام ابوحنیفہ کے ہاں اس کا کوئی حکم نہیں تفاصیل کتاب الحجر سے دیکھی جاسکتی ہیں سعید بن مسیب سے منقول اثر بھی ہماری فقہ کے مطابق ہے۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا زهير حدثنا يحيى بن سعيد أخبرني أبوبكر بن محمد بن عمرو بن حزم أنَّ عمرَبنَ عبدالعزيزأخبرَه أنَّ أبابكر بنَ عبدِالرحمن بنِ الحارث بن هشام أخبره أنه سمع أباهريرة يقول قال رسولُ الله ﷺ أو قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول مَن أدرَكَ مالَه بِعَينِه عند رجلٍ أوإنسانٍ قد أفلَسَ فهُوَ أحَقُّ

بہ مِن غیرہِ۔ قال أبوعبدالله هذاالإسناد كلهم كانوا علَى القَضاء يحيى بن سعيد وأبو بكر بن محمد و عمر بن عبدالعزيز وأبوبكر بن عبدالرحمن وأبو هريرة كانوا كلهم على المدينة

ابو ہریرہؓ بیان کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو شخص ہو بہو اپنا مال کسی شخص کے پاس پالے جب کہ وہ شخص دیوالیہ قرار دیا جا چکا ہو۔تو صاحب مال ہی اس کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے۔

زہیر سے مراد ابن معاویہ اور یحیی سے مراد ابن سعید انصاری ہیں سند میں چار تابعین ہیں تمام عہدۂ قضاء پر فائز رہے ابو بکر بن عبدالرحمٰن کے علاوہ باقی ایک ہی طبقہ کے ہیں۔(أو قال سمعت الخ) بقول ابن حجر میرے خیال میں یہ شک زہیر کی طرف سے ہے یحیی سے اس کے کسی اور راوی نے حالانکہ وہ کثیر ہیں، ان سے یہاں تصریح بالسماع نقل نہیں کیا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وہ روایت بالمعنی کے اصلاً قائل نہ تھے۔(من أدرك ماله بعينه) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ صاحب مال کے استحقاق کی شرط یہ ہے کہ اس کا مال بغیر کسی تبدل وتغیر کے موجود ہو اس سے بھی اصرح مسلم کی روایت ہے جس میں (ولم يفرّقه) کا لفظ بھی ہے مالک کی (ابن شهاب عن أبي بكر بن عبد الرحمن) سے مرسل روایت میں ہے (فوجده بعينه فهوأحق) یہ بھی اس صورت کہ ابھی اسے قیمت میں سے کچھ نہیں ملا وگرنہ وہ (أسوة الغرماء) ہوگا عبدالرزاق کی بحوالہ معمر زہری سے روایت میں اس کی صراحت موجود ہے یہ اگرچہ مرسل ہے مگر عبدالرزاق نے مالک سے اسے موصول روایت کیا ہے لیکن مالک سے مشہور اس کا ارسال ہے اسی طرح زہری سے بھی۔ زبیدی نے بھی اسے زہری سے موصول کیا جسے ابو داؤد، ابن خزیمہ اور ابن جارود نے نقل کیا ہے ابن ابی شیبہ نے عمر بن عبدالعزیز جو اس حدیث کے بھی راوی ہیں، سے نقل کیا ہے کہ نبی پاک نے فیصلہ فرمایا تھا کہ بائع غرماء (یعنی قرض خواہوں) سے زیادہ حق دار ہے بشرطیکہ اس نے قیمت میں سے کچھ وصول نہ کیا ہو وگرنہ وہ (أسوة الغرماء) ہوگا بخاری کا مختار بھی یہی معلوم پڑتا ہے اسی لئے حضرت عثمان کے اثر کو شاملِ ترجمہ کیا ہے جمہور کا بھی یہی مذہب ہے شافعی سے ایک قول ہے کہ خواہ سامان تبدیل بھی ہو چکا ہو پھر بھی وہی (بائع) زیادہ حق دار ہے اور اسی طرح اگر اس نے کچھ قیمت وصول بھی کر لی ہے تب بھی باقی غرماء سے زیادہ اسی کا حق ہے۔

(فهو أحق به من غيره) اس غیر میں سارے شامل ہوئے وارث بھی قرض خواہ بھی، جمہور علماء یہی رائے رکھتے ہیں۔حنفیہ نے اس بناء پر کہ خبرِ واحد اور اصول کے مخالف ہے، اس کی تاویل کی ہے کیونکہ سلعہ (سامان) اب بوجہ بیع مشتری کی ملک بن گیا اور بائع کا اسے اپنے قبضہ میں کر لینے کا استحقاق اس کے حقِ ملکیت کے خلاف ہے انہوں نے اس حدیث کو اس امر پر محمول کیا کہ متاع (سامان) و ودیعت، عاریہ یا لقطہ ہے۔تعاقب کیا گیا کہ اگر یہ ہوتا تو اسے افلاس کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا اور نہ احق کا لفظ استعمال کیا جاتا کیونکہ اسم تفضیل اشتراک کا مقتضی ہے پھر حدیثِ باب کے بعض طرق میں اس کے مبیع ہونے کی تخصیص ہے سفیان ثوری نے اپنی جامع میں اور انہی کے طریق سے ابن خزیمہ اور ابن حبان وغیرہما نے یحیی بن سعید سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں (إذا أفلس الرجل فوجد البائع سلعته الخ) مسلم کی ابن ابی الحسین سے روایت میں بھی بیع کا ذکر ہے کئی دیگر طرق بھی ہیں تو اس سے ظاہر ہوا کہ حدیث کا تعلق صورتِ بیع سے ہے قرض اور ترجمہ میں ذکر کردہ دیگر امور من باب الاولی اس سے ملحق ہیں بعض حنفیہ نے یہ بھی کہا کہ (فهو أحق به) کا حکم اس صورت میں کہ ابھی مشتری نے قبضہ نہیں لیا تھا لیکن اس کا تعاقب حدیث کے الفاظ (عند رجل) سے کیا گیا ہے ابن حبان کی ثوری عن یحیی کے

طریق سے روایت میں ہے(ثم أفلس وهي عنده) (یعنی سامان مفلس کے پاس تھا) گویا اس کا قبضہ ہو چکا تھا ان کا کہنا کہ خبرِ واحد ہے بھی اس لحاظ سے محلِ نظر ہے کہ ابو ہریرہ کے علاوہ ابن حبان نے صحیح سند کے ساتھ ابن عمر سے اور احمد و ابو داؤد نے بسند صحیح حضرت سمرہ سے بھی یہی روایت نقل کی ہے پھر حضرت عثمان اور عمر بن عبدالعزیز نے یہی فیصلہ دیا لہذا یہ خبرِ واحد نہ رہی ابن منذر لکھتے ہیں حضرت عثمان کے اس فیصلے کی کسی صحابی نے مخالفت نہ کی ان کی اس بات کا تعاقب یہ کہہ کر کیا گیا ہے کہ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی سے نقل کیا ہے کہ یہ سامان افلاس کی شکل میں اسوۃ الغرماء ہوگا لیکن اس تعاقب کا یہ جواب ملا ہے کہ حضرت علی سے اس بارے اختلاف منقول ہے جبکہ حضرت عثمان سے عدمِ اختلاف منقول ہے قرطبی المفہم اور نووی شرحِ مسلم میں حنفیہ کی ان تادیلات کو تعسف اور مردود قرار دیتے ہیں اس صورت میں کہ کوئی شخص مر گیا اور اس کے پاس خریدا گیا کچھ سامان نکلا جس کی قیمت ابھی چکائی نہ تھی، میں اختلافِ فقہاء ہے شافعی کہتے ہیں صاحبِ سامان (یعنی فروخت کنندہ) ہی اس کا زیادہ حق دار ہے مالک اور احمد اسے اسوۃ الغرماء قرار دیتے ہیں شافعیہ کی حجت قاضی مدینہ عمر بن خلدہ کی حضرت ابو ہریرہ سے ایک روایت ہے کہ نبی اکرم نے فیصلہ فرمایا کہ اگر کوئی شخص مفلس ہوا یا مر گیا تو صاحبِ متاع اگر اپنی چیز بعینہٖ پالے تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے یہ حدیث حسن اور صالح للاحتجاج ہے اسے احمد، ابو داؤد اور ابن ماجہ نے تخریج کیا اور حکم نے صحیح کہا ہے شافعی نے دونوں حدیثوں کی یہ تطبیق بھی کی ہے کہ حدیث ابن خلدہ سے مراد اگر اس کی موت حالتِ افلاس میں ہو اور حدیثِ ابی بکر بن عبدالرحمٰن سے مراد اگر اس کی موت ملیئاً (یعنی مالداری کی حالت میں) ہو۔

اس مسئلہ کی جزئیات میں سے یہ بھی ہے کہ اگر غرماء (قرض خواہ) باہم طے کر لیں کہ صاحبِ سلعہ (یعنی بائع) کو اس کے سامان کی قیمت ادا کر دیں تو اس ضمن میں مالک کہتے ہیں کہ اسے لازماً قبول کر لینا چاہئے جبکہ شافعی و احمد اسے لازم نہیں سمجھتے کیونکہ اس میں ایک تو منت ہے دوسرا اگر کوئی اور قرض خواہ نکل آیا تو ممکن ہے وہ اس سے مزاحم ہو ابن تین نے غرابت کا مظاہرہ کرتے ہوئے شافعی سے قیمت وصول کر لینے کا عدمِ جواز نقل کیا ہے یعنی وہ اپنا سامان واپس اٹھا لے۔

مبیع (خریدا ہوا سامان) پر مؤجر (کرایہ پر لی ہوئی کوئی چیز) کو قیاس کیا جائے گا اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ دیوالیہ ہونے کی صورت میں قرضِ مؤجل (یعنی جس کی ادائیگی میں ابھی وقت باقی تھا) کی فوری واپسی کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے اس کی صورت یا شرط یہ ہوگی کہ قرض خواہ اپنا متاع (یعنی اگر قرض کسی چیز کی صورت میں تھا) بعینہٖ پالیتا ہے تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے اس کے لوازم میں سے یہ ہے کہ قرضِ مؤجل کی واپسی کا مطالبہ کرے جمہور کا یہی قول ہے لیکن شافعیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ مؤجل کی ادائیگی کا دیوالیہ ہونے کی وجہ سے حلول (یعنی ادائیگی کا وقت) نہیں ہوگا کیونکہ مقررہ وقت اس کا حقِ مقصود ہے جو اس کے فلس کے سبب ضائع نہ ہوگا ایک قول یہ بھی ہے کہ صاحبِ متاع کو اس کے سامان کی واپسی قاضی کے فیصلہ سے ہوگی جس طرح اس کا فلس قاضی کے فیصلہ سے مشروط ہے فلس پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کوئی مشتری قیمت چکانے میں ٹال مٹول کرتا ہے یا بھاگ گیا ہے تو وہ بیع کو منسوخ کر سکتا ہے اور اپنا سودا واپس لے سکتا ہے اصح قول یہ ہے کہ سودا فسخ نہ ہوگا۔ تمام اصحابِ ستہ نے اسکی تخریج کی ہے، ابن ماجہ نے (الأحكام) باقیوں نے (البیوع) میں۔

باب مَن أخَّرَ الغَريمَ إلَى الغَدِأونحوِهِ ولَم يَرَ ذلك مَطلًا

(کل پرسوں تک ٹالنا مطل نہیں)

وقال جابرٌ اشتَدَّ الغُرَماءُ فی حُقوقِهِم فی دَینِ أبی فسأَلَهم النبیُّ ﷺ أن یَقبَلُوا ثَمرَ حائِطی فأبَوا فلَمْ یُعطِهِم النبیُّ ﷺ الحائطَ ولَم یَکْسِرْه لَهم وقال سأغدو علیک غداً فغَدا علینا حین أصبحَ فدَعا فی ثَمرِها بالبَرَکةِ فقَضَیتُهم

(والد حضرت جابرؓ کے قرض کی بابت سابقہ حدیث سے یہ استدلال قائم کیا ہے) بقول علامہ انور اس ترجمہ کی غرض اس امر کا اثبات ہے کہ مطل ایک عرفی امر ہے لیکن ایک یا دو دن کی تاخیر مطل (وہ جسے ظلم کہا گیا ہے) نہیں کہلاتی اس کے تحت حدیثِ جابر معلقاً لائے ہیں جو قبل ازیں گزر چکی ہے مگر اس میں (ولم یکسره) کا جملہ موجود نہیں وہ الھبۃ کی اسی روایت میں آئے گا (سأغدو علیکم) سے مذکورہ استدلال ہے۔ یہ ترجمہ و حدیث نسفی کے نسخہ سے ساقط ہے۔ ابن بطال و اکثر شراح نے بھی ذکر نہیں کیا۔

باب مَن باعَ مالَ المُفلِسِ أو المُعدِمِ فقَسَمَه بینَ الغُرَماءِ أو أعطاه حتیٰ یُنفِقَ علیٰ نَفسِهِ

(مالِ مفلس بیچ کر قرضخواہوں کو ادائیگی)

حدثنا مسدد حدثنا یزید بن زریع حدثنا حسین المعلم حدثنا عطاء بن أبی رَباح عن جابر بن عبدالله قال أعتَقَ رجلٌ مِنَّا غلاماً لَه عن دُبُرٍ فقال النبیُّ ﷺ مَن یَشتَرِیهِ مِنی فَاشْتَراهُ نُعَیمُ بنُ عبدالله فأخذَ ثَمَنَه فدَفعَه إلیه۔

(البیوع میں گزر چکی ہے)

حدیثِ باب پر تفصیلی بحث العتق میں آئے گی بقول ابن بطال حدیث سے ترجمہ کا جملہ (فقسمه بین الغرماء) ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس غلام کو مدبر بنانے والے کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ تھا جیسا کہ الاحکام میں ذکر ہوگا اور نہ یہ ذکر ہے کہ وہ مقروض تھا آپ نے اسے اسلئے بیچا کہ آپکی سنت یہ تھی کہ کوئی اپنے سارے مال کو صدقہ نہ کردے کہ اس کے نتیجہ میں فقیر ہو جائے آپکا فرمان گزرا (خیر الصدقة ما کان عن ظهر غنی) ابن منیر اس کا جواب دیتے ہیں کہ دونوں احتمال ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مقروض ہوں اس لیے فروخت کر دیا بہرحال دونوں احتمال پر ترجمہ قائم ہے اگرچہ دونوں کا باہمی تعلق نہیں مگر ایک ربط یہ بنتا ہے کہ اگر اس کے اپنے حق (حقِ نفس) کے پیشِ نظر اسے فروخت کر دیا تو حقِ غرماء کے مدِنظر مقروض کے مال کو فروخت کرنا اولیٰ ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ مجھے یوں لگتا ہے کہ ترجمہ میں لف ونشر ہے تقدیرِ کلام یہ ہے (من باع مال المفلس فقسمه بین الغرماء ومن باع مال المعدم فأعطاه حتی ینفق علی نفسه) أو دونوں جگہ للتنویع ہے حدیثِ جابر کے بعض طرق میں مذکور ہے کہ اس کے ذمہ قرض بھی تھا،

اسے نسائی وغیرہ نے نقل کیا باب سے متعلقہ ایک اور حدیث بھی ہے جسے مسلم اور اصحاب سنن نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کیا ہے اس میں آنجناب کے حوالے سے ہیکہ (خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك)۔ یعنی کسی کے دیوالیہ قرار دیئے جانے کی صورت میں جومل جائے وہی ہے۔ جمہور یہ رائے رکھتے ہیں کہ دیوالیہ قرار پانے والے پر حاکم حجر کا حکم لگا دے یعنی اسے اس امر کا پابند کر دے کہ وہ اپنے مال میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا سرکاری طور سے اس کا مال فروخت کر کے رقم قرضخواہوں میں تقسیم کر دی جائے گی حنفیہ اس کے مخالف ہیں اور ان کی حجت حدیثِ جابر کے یہ الفاظ ہیں (فلم يعطهم الحائط ولم يكسره لهم) مگر یہ حجت مستقیم نہیں کیونکہ آپ کا مقصد یہ تھا کہ کھجوریں انہیں دیتے وقت خود تشریف فرما ہوں تا کہ فریقین کے لئے برکت کا حصول ہو۔ علامہ اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ اس حدیثِ مدبر پر امام بخاری نے متعدد تراجم قائم کئے ہیں جو باہم متضاد و متہافت ہیں بعض سے حالِ تدبیر میں جوازِ بیع کا ثبوت ہے اور بعض میں تدبیر ختم والغاء کر کے بیع کا اور اسے واپس غلامی کی حالت میں بھیجنے کا جبکہ کسی ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذکورہ بیع اس کی نسبت تعزیر تھی یہی مصنف کا طریق کار خیبر کی نسبت تھا کبھی اسے اجارت کہتے ہیں اور کبھی مزارعت۔

باب إذاأقْرَضَه إلىٰ أجَلٍ مُسَمًّى أو أجَّلَه في البَيْع

(وقتِ مقرر تک قرض یا ادھار خرید و فروخت؟)

وقال ابنُ عمر في القرض إلىٰ أجَل لابأسَ بِه وإنْ أعطىٰ أفضَلَ مِن دراهمِه مالَمْ يَشترِطْ وقال عطاءٌ وعمرُو بن دينار هو إلى أجَلِه في القَرْض

(ابن عمرؓ نے کہا کہ کسی مدت معین تک کے لیے قرض میں کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ اس کے درہموں سے زیادہ کھرے درہم اسے ملیں۔ لیکن اس صورت مین جب کہ اس کی شرط نہ لگائی ہو۔ عطاء اور عمر بن دینار نے کہا کہ قرض لینے والا اپنی مقررہ مدت کا پابند ہوگا)۔

قرض الی اجل کی بابت اختلاف ہے اکثر، اشیاء میں اسکے جواز کے قائل ہیں شافعی کے ہاں منع ہے بیع الی اجل بالاتفاق جائز ہے گویا بخاری قرضِ مؤجل کے جواز پر بیع مؤجل سے احتجاج کرتے ہیں ساتھ ساتھ ابن عمر کے اثر اور حضرت ابو ہریرہ سے مروی حدیث سے بھی حجت پکڑتے ہیں۔ (وقال ابن عمر) اسے ابن ابی شیبہ نے مغیرہ کے واسطہ سے موصول کیا ہے مالک نے مؤطا میں بسند صحیح روایت کیا ہے کہ ابن عمر نے ایک شخص سے کچھ درہم ادھار لئے پھر ان سے بہتر اسے واپس کئے (ممکن ہے اس زمانہ میں درہم و دینار نیا یا پرانا، مادہ یا وزن کی کمی وبیشی کے لحاظ سے متفاوت ہوتے ہوں)۔ (وقال عطاء الخ) اسے عبد الرزاق نے ابن جریج سے موصول کیا ہے جو دونوں سے روایت کرتے ہیں۔

وقال الليث حدثني جعفربن ربيعة عن عبدالرحمن بن هرمز عن أبي هريرة عن النبيﷺأنه ذَكرَ رجلًا مِن بني اسرائيل سأَلَ بعضَ بني إسرائيل أن يُسلِفَه فدَفعَهاإليه إلى أجَلٍ مُسَمًّى فذكرَالحديثَ۔

بنی اسرائیل کے ایک شخص کے تذکرہ پر مشتمل حدیث جس نے ایک ہزار دینار ادھار پر دیئے، الکفالۃ میں گزر چکی ہے۔
علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں کہ پہلے ذکر کیا حلولِ اجل سے قضاءِ قرض کی ادائیگی لازم نہیں ہو جاتی البتہ دیانۃً لازم ہوتی ہے کیونکہ یہ وعدہ ہے جو خلاف ورزی کرتا ہے وہ (یلق أثاما) قضاءً تو حلولِ اجل سے قبل بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔(أو أجله في البيع) کی بابت کہتے ہیں کہ یہ لازم باتفاق ہے کیونکہ معاوضات میں سے ہے جبکہ اول (تأجيل في القرض) مروءات میں سے ہے۔(وقال ابن عمر) کی نسبت کہتے ہیں کہ قرض دیتے وقت زائد لینے کی شرط عائد نہیں کی (کیونکہ اس طرح تو سود بن جائیگا) ادائیگی کے وقت اپنی طرف سے کچھ زائد دیدیا اسی لئے میں کہتا ہوں کہ مروءات بابِ قضاء سے مختلف ہیں تو ابن بطال کا کہنا کہ بخاری کے بعض تراجم اجماع کے خلاف ہیں، خلافِ حقیقت ہے کیونکہ یہ دیانات پر محمول ہیں وہ اسے قضاء سمجھ بیٹھے لہذا یہ دعوی کیا جو بھی مسائلِ دیانات کو فقہ کی طرف لے جائیگا اسی تقوّل کا مرتکب ہوگا۔عطاء اور عمرو کی کلام کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اس سے لگتا ہے کہ ان کے نزدیک اجل فی القرض کا لزوم بھی قضاءً ہے جبکہ ہمارے ہاں دیانۃً ہے۔

بابِ الشَّفاعةِ في وَضْعِ الدَّيْنِ (قرض کی معافی کیلئے سفارش کرنا)

حدثنا موسىٰ حدثنا أبو عوانة عن مغيرة عن عامر عن جابر قال أُصِيبَ عبدُالله وتَرَكَ عِيالًا ودَيْناً فطَلَبْتُ إلىٰ أصحابِ الدَّيْنِ أن يَضَعُوا بعضاً فأبَوا فأتَيْتُ النبيَّ ﷺ فَاسْتَشْفَعْتُ بهِ عليهم فأبَوا فقال صَنِّفْ تَمْرَكَ كُلَّ شيءٍ منه علىٰ حِدَةٍ عِذْقَ ابنِ زيدٍ علىٰ حِدةٍ واللِّينَ على حدة والعَجْوَةَ على حدة ثم أحضِرْ هم حتىٰ آتِيكَ ففَعَلْتُ ثم جاء فقَعَدَ عليه وكالَ لِكُلِّ رجلٍ حتىٰ استَوفىٰ وبَقِيَ التَّمْرُ كما هوَ كأنَّه لَم يُمَسَّ وغَزَوْتُ مع النبيِّ ﷺ علىٰ ناضحٍ لَنا فأزحَفَ الجَمَلُ فتَخَلَّفَ عليَّ فوَكزَه النبيُّ ﷺ مِنْ خَلفِهِ قال بِعْنِيه ولَكَ ظَهْرُه إلَى المدينةِ فلمَّا دَنَونا استَأْذَنتُ قلتُ يارسول الله إني حَدِيثُ عَهْدٍ بعُرُسٍ قال فمَا تَزَوَّجْتَ بِكراً أوثَيِّباً قلتُ ثيباً أُصِيبَ عبدُالله وترك جَوارِيَ صِغاراً فتَزوجتُ ثيباً تُعَلِّمُهنَّ وتُؤَدِّبُهنَّ ثم قال ائتِ أهلَكَ فقَدِمْتُ فأخْبَرتُ خالي بِبَيْعِ الجمل فلامَني فأخبرتُه بإعياءِ الجَملِ وبالَّذي كانَ مِن النبيِّ ﷺ ووَكْزِهِ إيَّاه فلمَّا قَدِمَ النبيُّ ﷺ غدوتُ إليه بالجمل فأعطاني ثَمَنَ الجملِ والجملَ وسَهْمِي مع القوم۔(والدِ حضرت جابر کے قرض نیز جابر کے آنجناب کو اپنا اونٹ فروخت کرنے کا بیان)۔

باب ما يُنهىٰ عن إضاعةِ المالِ (اضاعتِ مال سے نہی)

وقول اللّٰهِ تعالىٰ ﴿وَاللّٰهُ لا يُحِبُّ الْفَسادَ﴾ وقال في قوله تعالىٰ ﴿ولايُصْلِحُ عَمَلَ المُفسِدِين﴾ وقالَ تعالىٰ ﴿اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِيْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا﴾ وقال تعالىٰ ﴿ولا تُؤتُوا السُّفَهَاءَ أموالَكُمْ﴾ وما يُنهىٰ عن الخِداعِ

(أصلاتك تأمرك الخ) کی نسبت مفسرین لکھتے ہیں کہ وہ انہیں ان کے افساد سے روکتے تھے اس پر یہ بات کہی (اس تفسیر سے ترجمہ کی مطابقت ہے) سفہاء کے بارہ میں طبری مختلف اقوالِ مفسرین نقل کر کے لکھتے ہیں کہ ہمارے ہاں صائب قول یہ ہے کہ ہر قسم کا سفیہ مراد ہے خواہ چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو عورت، اور سفیہ وہ ہے جو مال ضائع کرتا پھرے اور اس کے بارہ میں سوئے تدبیر سے کام لے۔
(والحجر في ذلك) اس کا عطف (إضاعة المال) پر ہے لغۃً حجر بمعنی منع ہے شرعاً تصرف فی المال سے روک دیا جانا کبھی اس میں مجور علیہ کی مصلحت ہوتی ہے اور کبھی غیر مجور علیہ کے حق کی حفاظت کے پیش نظر، جمہور کے ہاں بڑا بھی اس زد میں آ سکتا ہے ابو حنیفہ اور بعض ظاہر یہ اس کے خلاف ہیں ابو یوسف اور محمد جمہور کے ہم نوا ہیں طحاوی کہتے ہیں میں نے کسی صحابی کو نہیں دیکھا کہ بڑے کو حجر سے خارج کرتے ہوں اور نہ تابعین میں سے کسی کو ماسوا نخعی اور ابن سیرین کے، جمہور کی حجت ابن عباس کا قول ہے جو انہوں نے نجدہ کی طرف لکھا اس میں ہے (فلعمري إن الرجل لَتنبتُ لِحيتُه وإنه لَضعيف الأخذ لنفسه ضعيف العطاء الخ) یعنی کئی مرتبہ آدمی کی داڑھی پھوٹ پڑتی ہے مگر اسے معاملات کی سمجھ نہیں ہوتی یہ اگرچہ موقوف ہے مگر اس کی تائید دو ابواب، بعد آنیوالی ایک حدیث سے ملتی ہے۔
(وما ينهىٰ عن الخداع) یعنی اس شخص کی نسبت جو اپنے مال میں سوئے تصرف کرتا ہے خواہ حجر نہ بھی کیا جائے۔ علامہ انور لکھتے ہیں بخاری نے معرض ترجمہ کفار کا قول (أوأن نفعل في أموالنا ما نشاء الخ) لائے ہیں اس اعتبار سے کہ وہ عقلاء ہیں (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) کی نسبت کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں بھی یہی ہے اگر چہ اصطلاحاً اسے حجر نہ کہا جائیگا کیونکہ وہ اپنے ذاتی مال میں ہوتا ہے (إضاعة المال) کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ بھی اسراف کی طرح منضبط نہیں کیا جا سکتا (یعنی اسکی کما حقہ تعریف نہیں کی جاسکتی کہ اضاعت و اسراف کیا ہیں) کبھی کسی کے حق میں ذہن فیصلہ دے گا کہ اسراف ہے دوسرے کے حق میں عدم اسراف کا فیصلہ دے گا (اس کا تعلق احوالِ اشخاص سے ہوگا، مثلاً ایک مزدور جو دو سو روپے کی دیہاڑی لگاتا ہے اور بال بچہ دار ہے وہ اگر ۷۰، ۸۰ کا ہوٹل میں کھانا کھاتا ہے تو یہ اس کے حق میں اسراف و اضاعت تصور کیا جائے گا لیکن اگر یہی پیسے اس شخص نے خرچ کر دیئے جو بیس ہزار ماہانہ کماتا ہے تو یہ اس کی نسبت اسراف و اضاعت نہ ہوگا) تو بقول علامہ اس کا فیصلہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا سفيان عن عبدالله بن دينار سمعت ابن عمر قال قال رجلٌ لِلنَّبيِّ ﷺ إني أخدَعُ في البُيوعِ فقال إذا بايَعْتَ فقُلْ لاخِلابةَ فكان الرجلُ يقولُه

(البیوع میں گزر چکی ہے) شیخ بخاری کا نام فضل بن دکین ہے جو ابن عیینہ سے راوی ہیں۔

حدثنا عثمان حدثنا جرير عن منصور عن الشعبي عن وراد مولى المغيرة عن المغيرة بن شعبة قال قال النبيُّ ﷺ إنَّ الله حَرَّمَ عليكم عُقوقَ الأُمَّهاتِ ووَأْدَ البَناتِ

ومَنْعَ وهاتِ و كَرِهَ لَكم قِيلَ وقالَ و كثرةَ السُّؤالِ وإضاعةَ المال

مغیرہؓ بن شعبہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے تم پر ماؤں کی نافرمانی کرنا اور لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا حرام کر دیا ہے اور حق ادا نہ کرنا اور ناحق چیز کا لینا (بھی حرام کر دیا ہے) اور تمہارے لئے فضول، بیکار، اپنی علمیت جھاڑنے اور دوسروں کے راز حاصل کرنے والی گفتگو، کثرتِ سوال اور مال کو برباد کرنا بھی سخت ناپسند کیا گیا ہے۔

سند میں عثمان بن ابی شیبہ، جریر بن عبدالحمید اور منصور بن معتمر ہیں تمام رواۃ کوفی ہیں تین راوی تابعی ہیں۔ (عقوق الأمهات) کہا گیا ہے کہ نافرمانی کے ضمن میں صرف والدات کا ذکر اس لئے کہ والد کی نسبت والدہ کی نافرمانی کا زیادہ امکان ہوتا ہے چونکہ وہ صنفِ ضعیف ہیں یہ تنبیہ بھی مقصود ہو سکتی ہے کہ ان کے ساتھ حسنِ سلوک والد کے حق پر مقدم ہے محلِ ترجمہ (إضاعة المال) ہے جمہور کے نزدیک اس سے مراد اسراف فی الانفاق ہے سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ انفاق فی الحرام مراد ہے باقی تفصیل الأدب میں آئے گی۔

باب العبدُ راعٍ في مالِ سَيِّدِهِ ولا يَعمَلُ إلا بِإذنِهِ

(نوکر مالک کی اجازت سے ہی خرچ کرے)

حدثنا أبواليمان أخبرنا شعيب عن الزهري أخبرني سالم بن عبدالله عن عبدالله بن عمر أنه سمعَ رسولَ الله ﷺ يقول كُلُّكم راعٍ ومَسئُولٌ عن رَعِيَّتِهِ فالإمامُ راعٍ وهو مسئولٌ عن رعيتِهِ والرجل في أهله راع وهو مسؤلٌ عن رعيتِهِ والمَرأةُ في بيتِ زَوجِها راعيةٌ وهي مسئولَةٌ عن رعيتِها والخادمُ في مالِ سَيِّدِهِ راعٍ وهو مسئولٌ عن رعيتِهِ قال وسمعتُ هؤلاءِ مِن رسولِ الله ﷺ وأحسِبُ النبيَّ ﷺ قال والرجلُ في مال أبيه راعٍ وهو مسؤلٌ عن رعيتِهِ فكُلُّكم راعٍ و كلكم مسئولٌ عن رعيتِهِ

عبداللہ بن عمرؓ نے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے سنا، تم میں سے ہر فرد ایک طرح کا حاکم ہے اور اس کی رعیت کے بارے میں اس سے سوال ہوگا۔ پس بادشاہ حاکم ہے اور اس کی رعیت کے بارے میں اس سے سوال ہوگا۔ ہر انسان اپنے گھر کا حاکم ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے سوال ہوگا۔ عورت اپنے شوہر کے گھر کی حاکم ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے سوال ہوگا۔ انہوں نے بیان کیا کہ یہ سب میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا تھا۔ کہ مرد اپنے والد کے مال کا حاکم ہے اور اس سے اس کی رعیت کے بارے میں سوال ہوگا۔ پس، ہر شخص حاکم ہے اور ہر شخص سے اس کی رعیت کے بارے سوال ہوگا۔

ترجمہ کے الفاظ النکاح کی نافع عن ابن عمر سے روایت میں موجود ہیں ترجمہ کا دوسرا جزو (ولا يعمل إلا بإذنه) حدیث کے لفظ (وهو مسئول) سے مستنبط کیا ہے۔ (وأحسب النبيَّ الخ) بظاہر (وأحسب) کے قائل ابن عمر ہیں الأحکام میں اس حدیث کی مفصل شرح آئے گی۔ علامہ انور اس مقام پر تتمة مبهمة کے عنوان سے بیع الرطب بالتمر سے متعلق بحث کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ اس طرح کی بیع میں اختلاف کیا گیا ہے حنفیہ کے ہاں جائز ہے دوسروں کے ہاں نہیں انکا استدلال اس حدیث سے ہے کہ (نهى النبي ﷺ

عن بيع الرطب بالتمر) طحاوی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس روایت میں بعض رواۃ نے (نسيئة) کا لفظ بھی ذکر کیا ہے لہذا یہ نہی اس شکل کے ساتھ ہی مقید ہے کہتے ہیں اس میں ایک اور اشکال بھی ہے وہ یہ کہ حدیث میں ہے آپ نے استفسار فرمایا تھا آیا رطب کھجور خشک ہونے پر کم ہو جاتی ہے؟ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مناطِ نہی نسیئۃً ہونا نہیں وگرنہ یہ سوال غیر متعلق ہو گا بظاہر خشک ہونے پر کمی بیشی ہونا مناطِ حکم ہے نہ کہ سودے کا نسیئۃً ہونا کسی نے اس اشکال کے جواب دینے پر توجہ نہیں دی میرا جواب یہ ہے کہ حدیث میں مذکور نسیئہ معروف (اصطلاحی) نسیئہ نہیں بلکہ ثانی الحال رعایت کے مفہوم میں ہے حاصل یہ کہ آپ کا منع کرنا اس رو سے تھا کہ رطب یابس (خشک) ہونے کے بعد تمر کے مساوی ہو جاتی ہے تو یہاں عوضان معجّل ہیں (یعنی دونوں طرف سے عوض دیدیا گیا) لہذا اصطلاحی نسیئہ نہیں یہی معاملہ عریہ کا تھا (تفصیل گزر چکی) تو مفہوم یہ ہوا کہ آنجناب نے ثانی الحال کو پیش نظر رکھتے ہوئے (کہ یہ اندازہ کرنا کہ بعد ازاں کھجور کتنی رہ جائے گی) بیع سے منع فرمایا ہے کیونکہ اس میں تنازعہ کا امکان ہے اس سے آپ کے مذکورہ استفسار کی مناسبت بھی بنتی ہے یعنی اگر بعد ازاں (ثانی الحال) کوئی کمی و بیشی ہو جاتی ہو تو اسے سودا ہوتے وقت مدنظر نہ رکھا جائے بلکہ جو کچھ سامنے ہے اس کا سودا کیا جائے وگرنہ جھگڑے اٹھ کھڑے ہونے کا امکان رہے گا تو اسے (فلا تبيعوا نسيئة) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (فلا إذن) یعنی اگر تمہیں علم ہے کہ بعد ازاں اس میں کمی آ جاتی ہے تو اس صورت میں اس کمی کو سودے کا حصہ بناتے ہوئے یا اس سے مشروط رکھتے ہوئے بیع نہ کرو۔ جملۃ الکلام یہ ہے کہ بیعِ مذکور ہمارے ہاں حالتِ راہنہ (موجودہ حالت) کے اعتبار سے جائز ہے اور ثانی الحال کو مدنظر رکھتے ہوئے سودا کرنا غیر جائز ہے یہ توجیہہ تب جب نسیئہ کو ہمارے بیان کردہ معنی پر محمول سمجھیں اور اگر اس کا وہی معنی کریں جو معروف ہے تب آپ کا یہ سوال فقط معلومات کیلئے تھا تو اس شکل میں محطِ فائدہ فقط نسیئہ کی قید ہے مرجانی نے حاشیہ التلویح میں اس کی تقریر کی ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الخصومات

باب مايُذكَرُ فى الإشْخَاصِ والخُصومةِ بين المسلمِ واليَهودِ

(باہمی جھگڑے اور مقدمہ بازی)

اِشخاص سے مراد قرضدار وغیرہ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ حاضر کرنا بعض نسخوں میں ترجمہ میں (ملازمة) کا لفظ بھی ہے یہ لزوم سے مفاعلہ ہے یعنی قرضخواہ کا قرضدار کو تصرف فی المال سے روک دینا تا کہ پہلے اسے اس کا حق واپس کرے۔علامہ انور لکھتے ہیں اشخاص یہ ہے کہ مدعیٰ علیہ کو محکمہ قضاء میں جبراً حاضر کیا جائے (بین المسلم والکافر) کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ اشارہ مقصود ہے کہ دعاوی میں اتحادِ ملت شرط نہیں کسی کے ساتھ بھی جھگڑا ہو سکتا ہے۔

حدثنا أبوالوليد حدثنا شعبة قال عبدالملك بن ميسرة أخبرنى قال سمعتُ النَّزَّال بن سَبرةَ سمعت عبدالله يقول سمعت رجلا قَرأ آيةً سمعتُ مِنُ رسولِ اللّٰهِ ﷺ خِلافَها فأخَذتُ بيدِهِ فأتَيتُ بهِ رسولَ الله ﷺ فقال كِلاكما مُحسِنٌ قال شعبةُ أظُنُّه قال لاتَختَلِفُوا فإنَّ مَن كان قَبلَكم اختلفُوا فهَلَكُوا ۔

عبداللہ بن مسعود نے کہا، کہ میں نے ایک شخص کو قرآن کی ایک آیت اس طرح پڑھتے سنا کہ رسول اللہ ﷺ سے میں نے اس سے مختلف سنا تھا۔تو میں ان کا ہاتھ تھامے آپ کی خدمت میں لے گیا۔آپ نے فرمایا کہ تم دونوں درست پڑھتے ہو۔شعبہ نے بیان کیا کہ میں سمجھتا ہوں کہ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اختلاف نہ کیا کرو۔کیونکہ تم سے پہلے کے لوگ اختلاف ہی کی وجہ سے تباہ ہو گئے۔

ابن میسرہ ہلالی کوفی اور تابعی ہیں انہیں زرّاد کہا جاتا تھا انکے شیخ بھی ہلالی اور تابعی ہیں بعض کے مطابق انہوں نے آنجناب کا عہد پایا ان سے بخاری میں دو احادیث ہیں دوسری حضرت علی سے الأشربہ میں ہے۔(سمعت رجلا) آگے تفصیل آئیگی کہ وہ ممکنہ طور پر حضرت عمر ہو سکتے ہیں۔(آیة) خطیب کی مبہمات میں ہے کہ سورۃ اعراف کی آیت تھی۔(قال شعبة) اسنادِ مذکور کے ساتھ ہی متصل ہے (أظنه قال) قال کے فاعل آنحضرت ہیں یہ بھی اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔علامہ انور (فأخذت بيده الخ) کے تحت لکھتے ہیں اس سے اِشخاص ثابت نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو جبراً (قاضی کے حکم سے) ہوتا ہے یہاں تو وہ اپنے مرضی سے آئے تھے لیکن چونکہ شکلاً وہ اِشخاص کے مشابہ ہوا تو اس سے مصنف نے تمسک کیا (فلطم الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ شروح میں ہے کہ وہ ابوبکر تھے۔

حدثنا يحيى بن قزعة حدثنا ابراهيم بن سعد عن ابن شهاب عن أبى سلمة بن عبدالرحمن وعبدالرحمن الأعرج عن أبى هريرة قال اسُتَبَّ رجلانِ رجلٌ مِن المسلمين ورجلٌ مِن اليهودِ فقال المسلمُ والذِى اصُطَفىٰ محمداً علَى العالَمينَ

وقال اليهوديُّ والذی اصطفیٰ موسیٰ علی العالَمین فرفعَ المسلمُ یدَه عند ذلك فلَطَمَ وَجہَ الیهودیِّ فذهَبَ الیهودیُّ إلَی النبیِّ ﷺ فأخبرَه بما کانَ مِنْ أمرِہٖ وأمرِالمسلمِ فدَعا النبیُّ ﷺ المسلمَ فسألَه عن ذٰلك فأخبرَه فقال النبیُّ ﷺ لاتُخَیِّرُونی علیٰ موسیٰ فإنَّ الناسَ یَصعَقُونَ یومَ القیامة فأصعَقُ مَعهم فأکونُ أوَّلَ مَن یُفِیقُ فإذا موسی باطِشٌ جانبَ العَرشِ فلا أدری کان فِیمن صَعِقَ فأفاقَ قَبلی أو کان بِمَّنِ اسْتَثْنَی اللهُ

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ دو شخصوں نے جن میں ایک مسلمان تھا اور دوسرا یہودی، ایک دوسرے کو برا بھلا کہا۔ مسلمان نے کہا، اس ذات کی قسم! جس نے محمد ﷺ کو تمام دنیا والوں پر بزرگی دی۔ اور یہودی نے کہا، اس ذات کی قسم جس نے موسیٰ کو تمام دنیا والوں پر بزرگی دی۔ اس پر مسلمان نے یہودی کے طمانچہ مارا۔ وہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور واقعہ کو بیان کیا۔ آپ نے اس مسلمان کو بلایا اور واقعہ کے متعلق پوچھا۔ انہوں نے آپ کو اس کی تفصیل بتا دی۔ آپ نے فرمایا۔ مجھے موسیٰ علیہ السلام پر ترجیح نہ دو، لوگ قیامت کے دن بے ہوش کر دیئے جائیں گے۔ میں بھی بے ہوش ہو جاؤں گا۔ بے ہوشی سے ہوش میں آنے والا سب سے پہلا شخص میں ہوں گا۔ لیکن موسیٰ علیہ السلام کو عرش الٰہی کا کنارہ پکڑے ہوئے پاؤں گا۔ اب مجھے معلوم نہیں کہ موسیٰ علیہ السلام بھی بے ہوش ہونے والوں میں ہوں گے اور مجھ سے پہلے انہیں ہوش آ جائے گا یا اللہ تعالیٰ نے ان کو ان لوگوں میں رکھا ہے جو بے ہوشی سے مستثنیٰ ہیں۔

(والذی اصطفی موسی علی البشر) کشمیہنی کے نسخہ میں (علی النبیین) ہے۔ ان دونوں احادیث پر تفصیلی بحث احادیث الانبیاء میں آئیگی۔ اسے مسلم نے (الفضائل) ابوداؤد نے (السنة) اور نسائی نے (النعوت) میں روایت کیا ہے۔

علامہ انور (لا تخیرونی) کے تحت لکھتے ہیں کہ تخییر دو طرح کی ہے ایک ممنوعہ جس سے کسی کی تنقیص ہوتی ہو آنجناب کے اس منع کرنے کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ بابِ تواضع میں سے ہے بعض روایات میں بیانِ فضیلت ہے یہ تناقض نہیں لازم نہیں کہ کامل کبھی تواضع سے کام نہ لے تواضع سے اسکے فضل و مرتبت میں اضافہ ہی ہوتا ہے کہتے ہیں میرے نزدیک احوط یہ ہے کہ انبیاء کے مابین تفاضل کی جسارت نہ کی جائے اور نہ اس میں منہمک ہوا جائے تا کہ کہیں حد سے تجاوز نہ ہو جائے پھر آگ کا ایندھن بنا پڑے گا اس لئے کہ تمام انبیاء پر ایمان رکھنا بنیادی عقیدہ کا جزو ہے سب کا یکساں احترام و تبجیل کرنا ہے اس لحاظ سے سب برابر ہیں اگرچہ ذاتی فضیلت کے اعتبار سے متفاوت ہیں تو جو احادیث بابِ فضل میں وارد ہوئی ہیں ان کا مقصود علم وعقیدہ کی تقریر ہے نہ کہ ممارست فی العمل، جو ہمارے زمانہ میں رائج ہو گیا ہے (فإن الناس یصعقون) کی نسبت لکھتے ہیں یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ حدیث در اصل مقتبس ہے اس قرآنی آیت سے ﴿فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ ثُمَّ نُفِخَ فِیْهِ اُخْرٰی فَاِذَا هُمْ قِیَامٌ یَّنْظُرُوْنَ﴾ تو قرآن نے دو نفخوں کا ذکر کیا ہے ایک برائے صعقہ و اِماتہ، دوسرا برائے بعث و نشور پہلے یعنی نفخِ صعقہ سے یہ استثنائے مذکور ہے جس کا تعلق اشیائے مبہمہ سے ہے مفسرین کے مطابق یہ جنت، دوزخ وامثالھما ہیں کہ ان پر فنا نہیں اگر کہا جائے کہ موسیٰ علیہ السلام بھی ان مستثنیات میں داخل ہیں تو لازم ہے کہ وہ موت سے بھی مستثنیٰ ہوں کیونکہ آیت میں مستثنیٰ وہ اشیاء ہیں جو موت وفناء کے تحت نہیں ہیں شاید کرمانی نے اسے تسلیم بھی کیا ہے لیکن میں کہتا ہوں یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ جناب موسیٰ کے فوت ہونیکا حدیث میں ذکر ہے تو سب

سے قبل قرطبی نے شرح مسلم میں اس کا جواب دیا ہے وہ یہ کہ نفخہ صعقہ ان اَحیاء کے اِماتہ کیلئے ہوگا جو اس وقت ہونگے جو پہلے مر چکے ہیں تو اس نفخہ سے ان کی ارواح پر غشی طاری ہو جائے گی جس سے وہ کالموتی ہو جائیں گی حاصل یہ کہ ہر چیز اس سے متاثر ہوگی پھر اسی حالت پر چالیس برس گزریں گے جس کے بعد دوسرا نفخہ ہوگا جس سے مردے زندہ اور ارواح افاقہ میں ہونگی اس سے ظاہر ہوا کہ قرآن میں نفخہ دو امور پر مشتمل ہے موت الأحیاء اور غشی للأرواح تو اس سے جناب موسیٰ کیلئے اس استثنائے مذکور سے ان کی عدم وفات ثابت نہیں ہوتی بلکہ صرف عدم غشی ثابت ہوتی ہے یہاں ایک شقِ ثالث بھی ہے جو مذکور نہیں کہ جناب موسیٰ کے اس موقع پر عدم غشی کی وجہ ان کا کوہِ طور پر صعقہ کا شکار بننا ہے (فخر موسیٰ صعقا) کہتے ہیں میں اس توجیہہ میں ایک عرصہ تک متردد رہا کیونکہ ارواح کی غشی کا دعوی کرنے کیلئے ضروری ہے کہ کوئی روایت مؤید ہو یا کسی سلف کا قول ہو صرف قرطبی کے کہہ دینے سے بات نہیں بنتی آخر ایک روایت ملی جس میں چالیس برس تک غشیِ ارواح کا ذکر ہے یہاں محشی مولانا بدر عالم حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ یہ روایت مشکاۃ میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے مجھے لگتا ہے یہاں نوٹس لینے میں کچھ گڑبڑ ہو گئی ہے (یعنی شیخ کا کہنا کہ آخر کار یہ روایت ملی حالانکہ وہ تو سامنے کی ہے) علامہ لکھتے ہیں یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے مگر جواب کی ایک صورت بنی ہے اسی سے قرآنی آیت (مَنْ بَعَثَنا مِن مَّرْقَدِنا هذا) کی توجیہہ سامنے آتی ہے یعنی آیت میں تو فقط قبور میں انکے رقود (سونے) کا ذکر ہے جبکہ احادیث (اور کئی آیات) میں ان کے بتلائے عذاب و ویل ہونیکا ذکر ہے تو اس رقود سے مراد نفخہِ صعقہ کے بعد چالیس برس تک یہ غشی طاری ہونے کا زمانہ ہے۔ عددِ نفخات میں اختلاف ہے کسی نے دو کسی نے تین اور کسی نے پانچ نفخات کا ذکر کیا ہے اس کی تفاصیل کیلئے الجمل علی الجلالین کی مراجعت کی جا سکتی ہے کہتے ہیں بعض فقہاء نے استفاضہ عن القبور سے انکار کیا ہے جس کی وجہ شرع میں اس کی تفاصیل کا فقدان ہے اس قسم کی جزئیات میں عرفاء سے رجوع کرنا چاہیے وہی اس کے اعلم ہیں اور لكل فن رجال (فلاأدرى) کے تحت لکھتے ہیں اس میں ان حضرات کا رد ہے جو آنجناب کیلئے جزوی یا کلی علمِ غیب کا دعوی کرتے ہیں ان سفہاء سے تعجب ہے کہ کیسے آپ کی طرف وہ امر منسوب کرتے ہیں جس کا آپ نے دعوی نہیں کیا بلکہ اس کی نفی کی ہے فالله المستعان على ما يصفون۔ انتہیٰ

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا وهيب حدثنا عمروبن يحيى عن أبيه عن أبى سعيد الخدرى قال بينما رسولُ اللهﷺ جالسٌ جاءَ يهوديٌّ فقال يا أبا القاسم ضَرَبَ وَجهى رجلٌ مِن أصحابكَ فقال مَن؟ قال: رجلٌ مِن الأنصارِ قال ادعُوهُ فقال أضَرَبْتَه فقال سَمِعتُه بالسُّوقِ يَحْلِفُ والذى اصطفىٰ موسى على البَشَرِ قلتُ أىْ خَبيثُ علىٰ محَمَّدٍﷺ؟ فأخذَتْنى غَضْبَةٌ ضَربْتُ وجهَه فقال النبىُّﷺ لاتُخَيِّرُوا بينَ الأنبياءِ فإنَّ الناسَ يَصعَقُونَ يوم القيامة فأكونُ أوَّلَ مَن تَنْشَقُّ عَنه الأرضُ فإذا أنا بِموسىٰ آخِذٌ بِقائمَة مِن قَوائِمِ العَرْشِ فلاأدرى كانَ فى مَن صَعِقَ أوحُوسِبَ بِصَعقةِ الأولىٰ

(سابقہ ہے) اسے مسلم نے (أحاديث الأنبياء) اور ابوداؤد نے (السنة) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا موسى حدثنا همام عن قتادة عن أنس أنَّ يهوديًّا رَضَّ رأسَ جارِيةٍ بينَ حَجَرَينِ فقِيلَ مَنْ فَعَلَ هذا بكِ أفُلانٌ فُلانٌ؟ حتىٰ سُمِّيَ اليهوديُّ فأومَأتْ برَأسِها فأُخِذَ اليهوديُّ فَاعْتَرفَ فأمَرَبِهِ النبيُّ ﷺ فَرُضَّ رأسُه بينَ حَجَرينِ -

انس ؓ نے بیان کیا کہ ایک یہودی نے ایک لڑکی کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل دیا تھا (اس میں کچھ جان باقی تھی) اس پوچھا گیا کہ تیرے ساتھ یہ کس نے کیا ہے؟ کیا فلاں نے 'فلاں نے؟ جب اس یہودی کا نام آیا تو اس نے اپنے سر سے اشارہ کیا (کہ ہاں) یہودی پکڑا گیا اور اس نے بھی جرم کا اقرار کرلیا۔ نبی کریم ﷺ نے حکم دیا اور اس کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل دیا گیا۔

دونوں روایتوں کے شیخ بخاری موسیٰ بن اسمعیل تبوذکی ہیں۔علامہ انور (فرض رأسه الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ اس سے شافعیہ کا قصاص میں مماثلت استدلال ہے ہماری حجت ابن ماجہ کی ایک روایت ہے کہ (لاقود إلا با لسف) کہ قصاص صرف تلوار کے ذریعہ ہو اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ایسا آپ نے تعزیراً اور سیاسۃً کیا اس میں بھی امعانِ نظر چاہئے کہ یہودی کا جاریہ کے ساتھ یہ فعل قطعِ طریق شمار کیا جائے یا نہیں؟ اس نے جاریہ کا وشاح بھی (یعنی اس کے پاس موجود کپڑے وغیرہ) لوٹ لیا تھا طحاوی نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں اس حدیث پر تفصیلی بحث کتاب الدیات میں ہوگی۔اسے مسلم نے (الحدود) اور ابن ماجہ نے (الدیات) میں ذکر کیا ہے۔

باب مَنْ رَدَّ أمْرَ السَّفِيهِ والضَّعِيفِ العَقْلِ وإنْ لَمْ يَكُنْ حَجَرَ عَليه الإمامُ

(نادان اور کم عقل کے سودے فسخ کردینا خواہ سرکاری طور پر اسے دیوالیہ نہ قرار دیا گیا ہو)

ويُذكَرُ عن جابرٍ أنَّ النبيَّ ﷺ رَدَّ علَى المُتَصَدِّقِ قَبلَ النَّهْيِ ثُمَّ نَهاهُ وقال مالِكٌ إذا كا ن لِرَجُلٍ علىٰ رجلٍ مالٌ ولَه عبدٌ ولاشيءَ لَه غيرُه فأعتَقَه لَمْ يَجُزْ عِتقُه .

(اور حضرت جابر ؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کا صدقہ رد کردیا پھر اس کو ایسی حالت میں صدقہ کرنے سے منع فرمادیا' اور امام مالک ؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کا کسی دوسرے پر قرض ہو اور مقروض کے پاس صرف ایک ہی غلام ہو۔اس کے سوا اس کے پاس کچھ بھی جائیداد نہ ہو، اگر وہ اپنے اس غلام کو آزاد کردے تو یہ جائز نہ ہوگا)۔

اس میں ابن القاسم کی موافقت کی ہے جبکہ اصبغ اس کی سفاہت ظاہر ہونے کے ساتھ مشروط کرتے ہیں دوسرے مالکیہ کی رائے ہے کہ ایسا صرف حجر کے بعد کے تصرفات میں کیا جائے گا ابن قاسم کا احتجاج قصہ مدبر سے ہے کہ آنحضرت نے ان کا تصرف قبل حجر رد کردیا تھا دوسروں نے اس صحابی کے واقعہ سے حجت پکڑی ہے جن کے ساتھ بیوع میں دھوکہ ہو جاتا تھا آپ نے قبل ازیں کے سودے فسخ نہیں کئے اور نہ اسے مجبور کیا احادیثِ باب سے بخاری یہ اشارہ دے رہے ہیں کہ اگر اس کے تصرف کیوجہ سے اضاعتِ مال ہو رہا ہے یا اس کا تصرف کل مال پر محیط ہے تب تو اس کا تصرف رد کردیا جائے گا جیسے قصہ مدبر میں کیا کہ اس کا کل مال ہی یہ غلام تھا لیکن

اگر تصرف شئ یسیر میں ہے یا ایسی شرط عائد کر دی گئی ہے کہ مال کے اِفساد کا خطرہ نہیں تب رد نہیں کیا جائیگا قصہ مخادع اس پر دال ہے۔

(ویذ کر عن جابر الخ) بقول عبدالحق اس سے مراد مدبر غلام والا واقعہ ہے ابن بطال اور مابعد کے شارحین بھی یہی قرار دیتے ہیں حتی کہ مغلطائی اس سے ابن صلاح کے اس قول کا رد کرتے ہیں کہ بخاری و یذ کر کا لفظ تب استعمال کرتے ہیں جب مذکور کی صحت مشکوک ہوتی ہے کیونکہ یہاں صیغۂ تضعیف استعمال کیا ہے حالانکہ مذکورہ قصہ ان کے نزدیک صحت کے ساتھ ثابت ہے ابن حجر لکھتے ہیں ہمارے شیخ نے النکت علی ابن الصلاح میں اس کا رد کیا ہے اور قرار دیا ہے کہ اس اثر سے قصہ مدبر کی طرف اشارہ نہیں کر رہے بلکہ ان کی مراد وہ روایت ہے جس میں ہے کہ ایک شخص آیا، آپ اس وقت خطبہ دے رہے تھے تو آپ نے لوگوں کو اس پر صدقہ کرنے کی ترغیب دلائی بعد ازاں ایک مرتبہ پھر آیا اور خود اس نے اپنے پاس موجود دو کپڑوں میں سے ایک کو صدقہ کرنا چاہا تو آپ نے (اس کی مالی حالت کے پیش نظر) اسے روک دیا کہتے ہیں یہ حدیث ضعیف ہے اسے دارقطنی وغیرہ نے روایت کیا ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ روایت حضرت جابر سے نہیں بلکہ ابوسعید خدری سے مروی ہے پھر ضعیف بھی نہیں یا تو صحیح ہے یا حسن، اسے اصحاب سنن نے تخریج کیا ہے ترمذی اور ابنا خزیمہ وحبان وغیرھم نے اسے صحیح قرار دیا ہے میں نے اسے مبسوطاً اپنی ابن صلاح کے حوالے سے لکھی گئی کتاب میں بیان کیا ہے پہلے میرا خیال تھا کہ اس سے مراد حضرت جابر کے حوالے سے مروی اس شخص کا قصہ ہے جو سونے کا ایک انڈہ لے کر آیا جو اسے معدن سے ملا تھا اس نے اسے صدقہ کرنا چاہا اور ساتھ ہی کہا میرے پاس اس کے سوا کوئی مال نہیں آپ نے اس سے اعراض فرمایا وہ پھر آیا تب آپ نے فرمایا تم میں سے کوئی شخص آ کر اپنا سارا مال صدقہ کرنا چاہتا ہے پھر لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائے گا؟ یہ ابوداؤد میں ہے ابن خزیمہ نے اسے صحیح کہا ہے لیکن اب میرا خیال ہے کہ بخاری کی مراد قصہ مدبر ہی ہے جزم کا صیغہ استعمال نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں جو عبارت ذکر کی ہے وہ ان کی شرط پر نہیں یہ زیادت ابوالزبیر عن جابر کے حوالے سے ہے وہ اس میں متفرد ہیں اور وہ بخاری کی شرط پر نہیں بخاری غالباً وہیں جزم کے الفاظ استعمال کرتے ہیں جہاں کے رجال ان کی شرط کے مطابق ہوتے ہیں (وقال مالك الخ) ابن وہب نے اپنے مؤطا میں ان سے اسی طرح نقل کیا ہے مالک کا یہ استدلال اسی قصہ مدبر سے ہے (اس سے بھی ظاہر ہوا کہ سابقہ اثر کا تعلق بھی قصہ مدبر سے ہے)۔

علامہ انور رقم طراز ہیں کہ بخاری نے اس روایت کو متعدد مقامات پر ذکر کیا ہے لیکن اس عبارت کو صرف اسی جگہ ہی لائے ہیں کیونکہ یہ الفاظ بابِ حجر سے مطابقت رکھتے ہیں اور یہ ان کے شؤون (عادت ومعمول) میں سے ہے کہ متعلقہ روایت کے سارے الفاظ ان کے ذہن میں ہوتے ہیں پھر اپنی اپنی جگہ انہیں نقل کرتے ہیں گویا انھوں نے روایت کا یہ جملہ خاص اس جگہ کیلئے چھپا رکھا تھا۔

باب مَنْ باعَ علَى الضَّعِيفِ ونحوِهِ فَدَفَعَ ثَمَنَه إليه

(ناتجربہ کار کے ساتھ بیع)

وأمرَه بالإصلاح والقِيامِ بِشأنِهِ فإنْ أفسَدَ بعدَ مَنعِهِ لأنَّ النبيَّ ﷺ نَهىٰ عن إضاعةِ المالِ وقال لِلَّذى يُخدَعُ فى البَيْعِ إذا بايَعْتَ فقُلْ لاخِلابَةَ ولَمْ يأخُذِ النبيُّ ﷺ مالَه . (ان آثار کا ترجمہ گزر چکا ہے)

گویا حجر یعنی تصرف کرنے سے منع اسی صورت کیا جائیگا جب ظہورِ افساد ہو۔

حدثنا موسى بن اسمعيل حدثنا عبدالعزيز بن مسلم حدثنا عبدالله بن دينار قال سمعت ابنَ عمر قال كان رجلٌ يُخدَعُ في البيع فقال النبيُّ ﷺ إذا بايعْتَ فقُلْ لا خلابةَ فكان يقولُه۔ (البیوع میں گزر چکی ہے)

حدثنا عاصم بن علي حدثنا ابن أبي ذئب عن محمد بن المنكدر عن جابر أنَّ رجلا أعتَقَ عبداً لَه ليس له مالٌ غيرُه فرَدَّه النبيُّ ﷺ فابْتاعَه منه نُعَيم بن النَّحَّامِ۔ (ایضاً)

حدیثِ مدبر پر کچھ مزید بحث کتاب العتق میں ہوگی۔

باب كلام الخُصوم بعضِهم في بعضٍ

(اہلِ خصومت کا ایک دوسرے کو کچھ بول لینا)

یعنی اگر کسی فریق کی دوسرے کے بارہ میں ایسی بات جو موجبِ حد یا تعزیر نہیں، غیبتِ محرمہ شمار نہ ہوگی بقول علامہ عینی قاضی کے سامنے ایسی بات کیا قابل تعزیر ہوگی؟ یہ غرضِ ترجمہ ہے۔

حدثنا محمد أخبرنا أبومعاوية عن الأعمش عن شَقيق عن عبدالله قال قال رسولُ الله ﷺ مَن حَلَفَ علىٰ يَمِينٍ وهُوَ فيها فاجِرٌ لِيَقتَطِعَ بها مالَ امْرِئٍ مسلمٍ لَقِيَ اللهَ وهُوَ عَليه غَضبانُ قال فقال الأشعثُ فيَّ واللهِ كان ذٰلك كانَ بينَ رجلٍ وبيني أرضٌ فجَحَدَني فقَدَّمْتُه إلَى النَّبيِّ ﷺ فقال لِي رسولُ اللهِ ﷺ ألَكَ بَيِّنَةٌ قلتُ لا قال فقال لِلْيَهوديِّ احلِفْ قال قلتُ يارسولَ اللهِ ﷺ إذَنْ يَحْلِفَ ويَذهَبَ بِمالِي قال فأنزَلَ اللهُ ﴿إنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِاللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾ إلى آخرِ الآيةِ

(گزر چکی ہے) شیخِ بخاری ابن سلام ہیں، عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں اشعث کا آنجناب کے سامنے اس یہودی کے بارہ میں یہ کہنا کہ (إذن يحلف الخ) قابلِ مواخذہ نہ تھا کیونکہ انہوں نے حالتِ تظلّم میں اس کی بابت یہ جانتے ہوئے مذکورہ بات کہی (چونکہ انہیں علم تھا کہ اس نے ناحق جھگڑا کیا ہے اب جھوٹا حلف اٹھانے میں اسے کیا عار ہو سکتی ہے؟)۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا عثمان بن عمر حدثنا يونس عن الزهري عن عبدالله بن كعب بن مالك عن كعب بن مالك أنه تَقاضَى ابنَ أبي حَدرَدٍ دَيْناً

كَانَ لَه عليه في المسجد فارْتَفعَتْ أصواتُهما حتىٰ سَمِعَها رسولُ اللهِﷺ وهُوَفي بيتِهِ فخَرَجَ إليهما حتى كَشَفَ سِجْفَ حُجرتِهِ فنادىٰ ياكعبُ قال لَبَّيْك يارسو لَ اللهﷺ قال ضَعْ مِن دَينِكَ هذا وأومَأَ إليه أي الشَّطْرَ قال لَقد فَعَلتُ يارسو لَ اللهﷺ قال قُمْ فَاقْضِه۔

كتاب الصلاة کے باب التقاضي والملازمة في المسجد کے تحت اس پر بحث گزر چکی ہے یہاں محلِ ترجمہ (فارتفعت أصواتهما) کا جملہ ہے بقول ابن حجر یہ ترجمہ پر دال نہیں البتہ دوسرے طریق میں وارد لفظ (فتلاحيا) میں دلالت موجود ہے (میرا خیال ہے۔ فارتفعت أصواتهما۔ سے بھی دلالت ملتی ہے کہ آخر اس جھگڑے کے دوران کچھ تو ایک دوسرے کی بابت کہا ہوگا البتہ علامہ انور کی بات کہ قاضی کے سامنے ایسی کلام کرنا مراد ہے اس حدیث سے ثابت نہیں) پہلے ذکر ہوا کہ شبِ قدر کا علم اٹھائے جانے کا سبب یہی جھگڑا بنا تھا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن عبدالرحمن بن عبدالقاريِّ أنه قال سمعتُ عمرَ بنَ الخطاب يقول سمعتُ هشامَ بن حَكيم بن حِزام يقرأ سورةَ الفُرقانِ علىٰ غيرِ ماأقرأها وكان رسولُ اللهﷺأقرَأنِيها وكِدتُ أنْ أعْجَلَ عليه ثُمَّ أمهَلْتُه حتى انصَرَفَ ثم لَبَّبْتُه بِردائِهِ فجِئتُ بِهِ رسولَ اللهﷺ فقُلْتُ إنى سمِعتُ هذا يَقرأ علىٰ غيرِ ما أقرَأتَنِيها فقال لِي أرسِلْهُ ثم قال لَه اقْرَأ فقَرَأ فقال هكذا أنزِلَتْ ثمَّ قال لِي اقْرَأ فقَرَأتُ فقال هكذا أنزِلَتْ إنَّ القرآنَ أنزِلَ علىٰ سَبعَةِ أحرُفٍ فَاقرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنه

عمر بن خطاب بیان کرتے تھے کہ میں نے ہشام بن حکیم بن حزامؓ کو سورۂ فرقان ایک دفعہ اس قراءت سے پڑھتے سنا جو اس سے مختلف تھی جو میں پڑھتا تھا۔ حالانکہ خود رسول اللہ نے مجھے سکھائی تھی۔ قریب تھا کہ میں نماز ہی میں ان پر پل پڑوں، لیکن میں نے انہیں مہلت دی کہ وہ فارغ ہولیں اس کے بعد میں نے ان کے گلے میں چادر ڈال کر ان کو رسول اللہ کی خدمت میں حاضر کیا اور آپ سے کہا کہ میں نے انہیں اس قراءت کے خلاف پڑھتے سنا ہے جو آپ نے مجھ سکھائی ہے حضور نے مجھ سے فرمایا پہلے انہیں چھوڑ دو پھر ان سے فرمایا سناؤ، انہوں نے وہی اپنی قراءت سنائی آپ نے فرمایا اسی طرح نازل ہوئی تھی پھر مجھے فرمایا کہ پڑھو۔ میں نے بھی پڑھ کے سنایا آپ نے اس پر بھی فرمایا کہ اسی طرح نازل ہوئی قرآن سات قراءتوں میں نازل ہوا ہے، تم کو جس میں آسانی ہو اسی طرح سے پڑھ لیا کرو۔

اس سے انکار بالقول کے ساتھ انکار بالفعل بھی ثابت ہوا (حضرت عمرؓ کی جانب سے) لیکن چونکہ ان کے اجتہاد سے تھا اسی لئے مواخذہ نہ ہوا فضائل القرآن میں مفصل بات ہوگی۔ علامہ انور (إن القران أنزل على سبعة أحرف) کی نسبت لکھتے ہیں کہ اس کی شرح میں لوگوں کے پینتالیس اقوال ہیں سوائے تین چار کے باقی سب مہمل ہیں ان میں ایک قول کی مؤید ابن مسعود کی ایک روایت ہے، علم نہیں مرفوع ہے کہ موقوف، دوسرا قول عامة النحاة کا ہے اس امر پر سب متفق ہیں کہ (سبعة أحرف) سے مراد مشہور سات قراءات نہیں دونوں کے مابین کوئی انطباق نہیں اگر چہ دونوں جگہ سبعہ کے لفظ کے استعمال سے ذہن اسی طرف منتقل ہوتا ہے البتہ

ان احرفِ سبعہ اور قراءاتِ سبعہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہٍ ہے کیونکہ قراءات تو سات کے عدد میں منحصر نہیں جیسا کہ جزری نے اپنے رسالہ (النشر فی قراءۃ العشر) میں صراحت کی ہے زبانوں پر سات قراءات اس لئے زیادہ مشہور ہوگئیں کہ شاطبی نے اپنے رسالہ میں انہیں جمع کر دیا یہ بھی علم ہونا چاہئے کہ بعض نے سمجھا کہ ان احرف کے مابین ہر لحاظ سے تغایر ہے باہمی کوئی ربط نہیں معاملہ اس طرح نہیں بلکہ کبھی تو صرف مجرد ومزید کا فرق ہوتا ہے کبھی ابواب کا کبھی حاضر وغائب کے صیغوں کا اور کبھی صرف ہمزہ کے تسہیل یا تحقیق کا، ان تمام معمولی تغیرات کو احرف کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے لہذا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ یہ کلی طور پر باہم متغایر ہیں اور انکا اجتماع (تطبیق) ممکن نہیں جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ پھر آنجناب نے سات کا عدد کیوں ذکر کیا؟ تو ابن جزری نے اس امر میں بحث کی اور نتیجہ نکالا ہے کہ تمام تصرفات (یعنی قراءات کے تغیرات) انہی سات کی طرف راجع ہیں مزید تفاصیل کیلئے قسطلانی اور زرقانی سے مراجعت کی جاسکتی ہے رہا یہ سوال کہ یہ تمام احرف ابھی تک موجود و باقی ہیں یا ان میں سے بعض مرفوع ہو گئے؟ تو جانو کہ حضرت جبرائیلؑ نے آنجناب کے ساتھ اپنے آخری دور میں جیسے قراءت کی وہ تمام مصحف عثمان میں ثابت ہے ابن جریر (سبعۃ أحرف) کا معنی نہ سمجھ سکے لہذا دعوی کیا کہ ان میں سے چھ اٹھا لی گئی ہیں اور ایک باقی ہے (ایک توجیہہ یہ بھی ممکن ہے کہ عربی زبان میں کئی دفعہ سبعہ یا سبعون کے الفاظ سے متعین عدد مراد نہیں ہوتا بلکہ کثرت کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے سبعین، سبعون سے کثرتِ کاثرہ اور شاید سبعہ کا لفظ متعدد کا اشارہ دیتا ہے جیسے اردو میں دسیوں بیسیوں کے الفاظ اسی مفہوم کیلئے مستعمل ہیں حضرت عثمان نے اپنے زمانہ میں قرآن پاک کو ایک خاص رسم الخط سے لکھوایا جو رسمِ عثمانی کے نام سے موسوم ہے جو تلفظ اور قراءت اس خط پر پورا اترتی ہے وہی اب متداول و مستعمل ہے مثلا رسمِ عثمانی کے مطابق۔ملك یوم الدین۔ لکھا گیا ہے اب حفص کی قراءت میم پر کھڑی زبر کے ساتھ ہے ایک قرائت فتحہ قصیرہ کے ساتھ ہے دونوں یہاں جاری وساری ہیں باقی تمام قراءات جو دراصل قبائلِ عرب کے لہجات تھے اب منعدم ہیں کسی بھی قراءت میں قرآن میں کسی جگہ اضافہ یا کمی نہیں بلکہ یہ اندازِ تلفظ کی طرف راجع ہیں)۔

قسطلانی سبعۃ احرف کی تفسیر میں رقم طراز ہیں کہ ہر وجہِ اختلاف یا تو حرکات میں ہوگا بلا تغیرِ معنی وصورت، مثلا بخل کا لفظ جسے دو وجہوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ یا یہ تغیر حروف میں ہوگا معنی متغیر ہوگا شکل وصورت نہیں مثلا تبلو جو ایک قراءت میں نبلو ہے اسی طرح (وننجیك ببدنك) ایک قراءت میں (ببیدك) ہے یا کئی مرتبہ معنی اور شکل، دونوں تبدیل ہو جاتے ہیں جیسے (ولا یأتل) ہے۔ کئی دفعہ سین، صاد کا فرق ہوتا ہے معنی وہی ہوگا مثلا (بسطة - بصطة، سراط-صراط) کئی دفعہ تقدیم وتاخیر کا فرق ہوگا مثلاً (فیقتلون و یقتلون) یا کمی وبیشی (یعنی ابواب کا فرق) مثلاً (أوصیٰ اور وصیٰ) کئی دفعہ مذکر ومؤنث کا فرق ہوگا۔ ان مذکورہ تغیرات کی طرف تمام قراءات، صحیح وشاذ، ضعیف ومنکر، سب راجع ہیں کوئی ان سے خارج نہیں کئی دفعہ اندازِ تلفظ کا فرق ہوتا ہے یعنی اظہار و ادغام اور روم و اشمام، تو اس میں لفظ ومعنی متغیر نہیں ہوتا۔ اسے مسلم وابوداؤد نے (الصلاۃ) ترمذی نے (القراءۃ) جبکہ نسائی نے (الصلاۃ اور فضائل القرآن) میں نقل کیا ہے۔

باب إخراجِ أهلِ المَعَاصي والخُصوم مِن البُيوتِ بعدَ المَعرِفَةِ

(اہلِ معاصی وخصومت کا اخراج)

وقد أخرَجَ عمرُ أختَ أبي بكر حِيْنَ نَاحَتْ۔ (حضرت عمرؓ نے نوحہ کرنے پر اختِ ابوبکرؓ کونکال دیا)

معرفت سے مراد ان کے احوال کی معرفت یا حکم کی معرفت اور یہ اخراج علیٰ سبیل التادیب ہوگا۔ (وقد أخرج عمر الخ)
اسے ابن سعد نے طبقات میں باسناد صحیح زہری عن سعید بن میبّب کے حوالے سے موصول کیا ہے کہ جب حضرت ابوبکر کی وفات ہوئی تو (ان کی بہن) عائشہ کچھ نوحہ کرنے لگیں حضرت عمر مطلع ہوئے تو ہشام بن ولید سے کہا اندر جا کر درہ استعمال کرو یہ سننا تھا کہ سب باز آگئیں اور متفرق ہوگئیں ابن راہویہ نے بھی اپنی مسند میں ایک دیگر سند کے ساتھ موصول کیا ہے اس میں ہے کہ ہر عورت کو درہ مار کر نکال دیا۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن أبي عدی عن شعبة عن سعد بن ابراهيم عن حميد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة أنَّ النبيَّ ﷺ قال لَقد هَمَمْتُ أنْ آمُرَ بالصَّلاةِ فتُقامَ ثُمَّ أخالِفَ إلىٰ مَنازِلِ قوم لايَشهَدُونَ الصلاةَ فأُحَرِّقَ عليهم
ابوہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، میں نے تو یہ ارادہ کرلیا تھا کہ نماز کی جماعت قائم کرنے کا حکم دے کر خود ان لوگوں کے گھروں پر جاؤں جو جماعت میں حاضر نہیں ہوتے اور ان کے گھروں کو ان سمیت جلا دوں۔

اس پر باب (وجوب الصلاة) کے تحت بحث گزر چکی ہے یہاں محلِ ترجمہ یہ ہے کہ اگر احراق برپا ہو جاتا تو لامحالہ انہیں گھروں سے نکلنا پڑتا تو اہلِ معصیت کا اخراج تو من باب الاولیٰ ثابت ہوا اہلِ خصومت بھی اگر مراء ولدد سے کام لیں گے تو اسی کاروائی کے متقاضی ہونگے۔

باب دَعْوَى الوَصِيِّ لِلْمَيِّتِ (میت کے وارث کا دعویٰ)

یعنی استحقاق وغیرہ کے حصول کیلئے۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا سفيان عن الزهري عن عروة عن عائشة أنَّ عبدَبنَ زمعة وسعدَ بنَ أبي وقاص اختَصَما إلَى النَّبيِّ ﷺ في ابنِ أمَةِ زمعةَ فقال سعدُ يارسول الله ﷺ أوصانِي أخي إذا قَدِمْتُ أنِ انْظُر ابنَ أمَةِ زمعة فَاقْبِضْه فإنه ابني وقال عبدُبنُ زَمعة أخي وابنُ أمَةِ أبي وُلِدَ علىٰ فِراشِ أبي فرَأى النبيُّ ﷺ شَبَهاً بَيِّناً بعُتْبَةَ فقالَ هُوَلَكَ ياعبدُبنَ زَمعةَ الوَلَدُ لِلفِراشِ واحْتَجِبي مِنه يا سَوْدَةُ

(متعدد مرتبہ گزر چکی ہے) سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں کتاب البیوع میں سیاق اس سے اتم تھا تفصیلی بحث کتاب الفرائض میں ہوگی ابن منیر کہتے ہیں موصیٰ لہ کا اپنے حقوق کے حصول کے دعویٰ کا جواز بلا نزاع ہے (یعنی اس پر اجماع ہے) اور بخاری کا مقصد اس اجماع کا مستند نقل کرنا ہے۔ علامہ انور (یا عبد بن زمعة) کی بابت لکھتے ہیں کہ اسے (عبدُ بنَ) اور (عبدَبنُ) بھی پڑھنا صحیح ہے لیکن (عبد بن) پڑھنا صحیح نہ ہوگا (فیض الباری میں یہاں کوئی اعراب نہیں لکھے ہوئے میرے خیال میں یہ عبدَ بنَ ہے)۔

بَاب التَوَثُّقِ مِمَّنْ تُخشيٰ مَعَرَّتُه (بدک جانے کے ڈر سے باندھ دینا)

وقَيَّدَ ابنُ عباس عِكرِمَةَ عليٰ تَعليمِ القرآن والسُّنَنِ والفَرائِضِ.

(ابن عباسؓ نے تعلیمِ قرآن وسنت کیلئے عکرمہ کو بیڑیاں ڈال کر رکھا)۔

اسے ابن سعد نے طبقات اور ابونعیم نے الحلیہ میں موصول کیا ہے اس میں ہے کہ ابن عباس میرے پاؤں میں بیڑیاں ڈال دیتے تھے۔

حدثنا قتيبة حدثنا الليث عن سعيد بن أبي سعيد أنه سمع أباهريرة يقول بَعَثَ رسولُ الله ﷺ خَيلاً قِبَلَ نَجدٍ فجاءَت بِرَجلٍ مِن بني حَنيفة يُقالُ لَه ثُمامةُ بن أثال سَيِّدُ أهلِ اليَمامةِ فرَبَطُوه بساريةٍ مِن سَواري المسجدِ فخَرجَ النبيُّ ﷺ فقال ماعِندَكَ يا ثمامةُ قال عِندي يا محمدُ خَيرٌ فذَكرَ الحديثَ فقال أطلِقُوا ثمامةَ

ابو ہریرہؓ کو یہ کہتے سنا کہ رسول کریم ﷺ نے چند سواروں کو نجد کی طرف بھیجا۔ یہ لوگ بنوحنیفہ کے ایک شخص کو جس کا نام ثمامہ بن اثال تھا اور جو اہل یمامہ کا سردار تھا، پکڑ لائے اور اسے مسجد نبوی کے ایک ستون سے باندھ دیا۔ پھر رسول ﷺ تشریف لائے اور آپ نے پوچھا، ثمامہ! تو کس حال میں ہے؟ انہوں نے کہا، اے محمد میں اچھا ہوں۔ پھر انہوں نے پوری حدیث ذکر کی۔ آپ نے فرمایا ثمامہ کو چھوڑ دو۔

یہاں مختصراً ہے محلِ ترجمہ (فربطوه بسارية الخ) ہے کتاب المغازی میں مفصلاً بحث ہوگی۔

باب الرَّبْطِ والحَبْسِ في الحَرَمِ (حرم میں محبوس کرنا اور باندھنا)

واشْتَريٰ نافعُ بنُ عبد الحارث داراً لِلسِّجن بِمَكةَ مِن صفوان بن أمية عليٰ إنْ عمرُ رَضِيَ بِالبَيعِ فالبيعُ بيعُه وإنْ لَمْ يَرْضَ عمرُ فلِصَفوان أربعُ مِائةِ دينارٍ وسَجَنَ ابنُ الزبير بِمَكةَ

(اور نافع بن عبدالحارث نے مکہ میں صفوان بن امیہ سے ایک مکان جیل خانہ بنانے کیلئے اس شرط پر خریدا کہ اگر عمرؓ اس خریداری کو منظور کریں گے تو بیع پوری ہوگی۔ ورنہ صفوان کو جواب آنے تک چار سو دینار تک کرایہ دیا جائے گا۔ ابن زبیرؓ نے مکہ میں لوگوں کو قید کیا)۔

اس سے طاؤس سے منقول قول جسے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے، کارد کر رہے ہیں اس میں ہے کہ وہ مکہ میں کسی کو قید کرنا مکروہ سمجھتے اور کہا کرتے تھے (لا ينبغي لبيت عذاب أن يكون في بيت رحمة) یعنی بیتِ رحمت میں بیتِ عذاب نہیں ہونا چاہئے تو اس کارد کرتے ہوئے صحابہ کرام کے آثار نیز حضرت ثمامہ کے قصہ سے تائید لی ہے وہ بھی حرمِ مدنی میں مقید کئے گئے۔

علامہ انور لکھتے ہیں یہ ہمارے ہاں بھی جائز ہے البتہ قصاصِ نفس واطراف لینے میں اختلاف ہے۔ (واشترى نافع الخ) اسے عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ اور بیہقی نے موصول کیا ہے نافع بن عبدالحارث اور صفوان بن امیہ کا صحیح بخاری میں صرف اسی جگہ ذکر ہے اس اثر کا یہ جملہ (وإن لم يرض الخ) اشکال کا باعث ہے ابن حجر لکھتے ہیں کہ اس جگہ کی قیمت چار ہزار دینار تھی چونکہ نافع حضرت عمر کی طرف سے مکہ کے عامل تھے لہذا سرکاری طور سے اس جگہ کی خریداری کیلئے ان کی رضامندی کی شرط لگائی ان کے علم میں اس سودے

کو لانے کے بعد اگر وہ نارضامندی کا اظہار کرتے ہیں تو فروخت کنندہ کو چار سو دینار دینا منظور کئے اور یہ رقم ممکن ہے اس انتفاع کے عوض ہو جو اس دوران کیا ابن منیر نے پورا سیاق (باقی طرق کا) نہیں پڑا تو وہ لکھ بیٹھے کہ کوئی چیز خرید لینے کی صورت میں خواہ کسی اور کے لئے خریدی ہو یا اسکی رضا سے مشروط کیا ہے قیمت کی ادائیگی خریداری کرنے والے کے ذمہ ہوگی۔

(وسجن ابن الزبير الخ) اسے خلیفہ بن خیاط نے اپنی تاریخ میں موصول کیا ہے الأغانی للاصبهانی میں بھی ہے کئی اور طرق بھی ہیں فاکہی نے عمرو بن دینار عن الحسن بن محمد یعنی ابن الحنفیہ سے نقل کیا ہے کہتے ہیں مجھے ابن زبیر نے دارندوہ کے سجن عارم میں قید کر دیا عمر بن شبہ اپنی کتاب مکہ میں لکھتے ہیں کہ یہ وہی قید خانہ ہے جسے نافع نے صفوان بن امیہ سے خریدا تھا کثیر عزہ نے ابن زبیر کو مخاطب کر کے یہ شعر کہا تھا (تُخبِرُ مَن لا قَيتَ أنك عابد–بل العابدُ المَظلوم فى سجنِ عارم) یعنی آپ ہر ملاقاتی کو باور کراتے ہیں کہ آپ بڑے عبادت گزار ہیں، عابد تو وہ مظلوم ہے جسے آپ نے سجن عارم میں قید کر رکھا ہے۔ فاکہی لکھتے ہیں عارم مصعب بن عبد الرحمٰن بن عوف کا غلام تھا ایک دفعہ اس پر ناراض ہو کر ایک جگہ بٹھا کر چاروں طرف سے دیواریں چن دیں وہ بیچارا اندر ہی مر گیا (انارکلی کی طرح) عمر بن شبہ اس کا سبب یہ لکھتے ہیں کہ وہ اس لشکر کے ہمراہ ہو گیا جو یزید کے حکم سے عاملِ مدینہ عمرو بن سعید بن عاص نے ابن زبیر کے بھائی عمرو بن زبیر کی قیادت میں ابن زبیر سے لڑنے مکہ روانہ کیا تھا (پہلے ذکر ہو چکا ہے) ابن زبیر اس کے مقابلہ میں ظفر مند رہے مصعب نے عارم پر قابو پا کر مذکورہ سزا دی۔

علامہ انور (على أن عمر رضى بالبيع) کے تحت لکھتے ہیں اس سودے میں بیع مشروط ہے جس سے منع کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فساد (خرابی) کسی ایسے ممکنہ نزاع کے ڈر سے ہو جو عقدِ بیع تک سرایت نہ کریگا اگر اسے قاضی کے پاس نہ لیجایا جائے تو اس قسم کے سودے صحیح العقد ہیں مذکور فی الحدیث کا تعلق اسی قسم سے ہے (یعنی باہمی رضامندی سے جو امور بھی طے پا جائیں معاملہ صحیح ہوگا الا یہ کہ کوئی شرط باعثِ معصیت ہو میں کہتا ہوں ہر ایسی بیع جس سے مخافہ النزاع منع کیا گیا ہے اگر نزاع نہ ہو تو وہ جائز ہونا چاہئے یعنی عرفی عادات و امور کو ملحوظ رکھا جائے گا جمود علی القواعد مناسب نہیں یہی صراطِ مستقیم ہے (فربطوه بسارية الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ ربط حرم میں نہ ہوا، مصنف میرے خیال میں مدینہ کے حرم ہونے کے قائل نہیں ہیں (لیکن یہاں سے تو لگتا ہے کہ قائل ہیں)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث بن سعد حدثنى سعيد بن أبى سعيد سمع أباهريرة قال بَعثَ النبىُّ ﷺ خيلًا قِبلَ نَجد فجاءَ تْ بِرَجل مِن بَنى حَنيفة يقال لَه ثُمامة بن أثال فرَبطُوه بِسارِيةٍ مِن سَوارى المسجدِ۔ (سابقہ ہے)

باب فى المُلازَمَةِ (قرضدار کے ساتھ لگا رہنا)

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن جعفر–وقال غيره حدثنى الليث قال حدثنى جعفر بن ربيعة عن عبدالرحمن بن هرمز عن عبدالله بن كعب بن مالك الأنصارى عن كعب بن مالك أنه كان لَه علىٰ عبدِالله بن أبى حَدرَد الأسلمى دَيْنٌ فلَقِيَه فلَزِمَه فتَكَلَّما

حتّٰی ارتَفعَتْ أصواتُهما فمرّ بِهما النبيُّ ﷺ فقال یا کعبُ وأشارَ بیدِہٖ کأنَّه یقول النِّصفَ فأخذَ نِصفَ ماعلیه وتَرَكَ نِصفاً

یہ روایت باب التقاضی والملازمۃ فی المسجد کے تحت گزر چکی ہے۔(وقال غیرہ) گویا یہ ایک معلق ہے اسے اسماعیلی نے (شعیب بن اللیث عن أبیه) کے حوالے سے موصول کیا ہے۔ علامہ انور قمطراز ہیں کہ آنجناب نے ہاتھ کے اشارہ سے آدھا قرض منہا کروادیا۔ تو یہ بھی باب مروءات و مسامحات میں سے ہے وگرنہ کسی دائن (قرضخواہ) لازم نہیں کہ وہ آدھا (یا کچھ بھی قرض) منہا کرے۔

باب التَّقاضِی (تقاضہ کرنا)

حدثنا اسحاق حدثنا وھب بن جریر أخبرنا شعبة عن الأعمش عن أبی الضُّحیٰ عن مسروق عن خَبَّاب قال کنتُ قَیناً فی الجاھلیةِ وکان لی علَی العاصِ بنِ وائل دراھمُ فأتَیتُه أتَقاضاہُ فقال لا أقضِیكَ حتیٰ تَکْفُرَ بمُحمَّدٍ فقلتُ لاواللهِ لا أکفُرُ بمحمد حتیٰ یُمِیتَك اللهُ ثُمَّ یَبعَثَك قال فدَعْنِی حتی أموتَ ثم أُبعَثَ فأوتیٰ مالًا وولداً ثم أقضِیكَ فنزلت ﴿أَفَرَءَیْتَ الَّذِیْ کَفَرَ بِاٰیٰتِنَا وَقَالَ لَأُوْتَیَنَّ مَالًا وَّوَلَدًا﴾ [مریم:۷۷]

خبابؓ راوی ہیں کہ زمانۂ جاہلیت میں عاص بن وائل کے ذمہ میرا کچھ قرض تھا تقاضہ پر کہنے لگا جبتک محمد (ﷺ) کا دین نہ چھوڑو گے نہ دونگا میں نے کیا تم مرکر بھی زندہ ہو جاؤ تو یہ نہ کرونگا اس پر بولا ٹھیک ہے وہیں لے لینا وہاں بھی مجھے مال و اولاد ملیگی۔

شیخِ بخاری ابن راھویہ ہیں، ابوالضحی کا نام مسلم بن صبیح کوفی ہے، اس حدیث پر تفصیلی بحث تفسیر سورت مریم میں ہوگی۔

خاتمہ

کتاب الاستقراض اور اسکے ملحقات (50) احادیث پر مشتمل ہے، ان میں سے چھ معلق ہیں۔ مکررات کی تعداد، اس میں اور سابقہ کتب میں (38) ہے چار کے سوا باقی متفق علیہ ہیں (یعنی مسلم نے بھی انکی تخریج کی ہے) آثارِ صحابہ وتابعین کی تعداد (12) ہے۔

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

کتاب فی اللُّقَطَة

لقطہ، زمین سے اٹھائی گئی کوئی چیز، مشہور لغت لام پر پیش اور کاف کی زبر ہے ارباب لغت اور محدثین کے نزدیک یہی ضبط ہے عیاض بقول یہی درست ہے زمخشری الفائق میں لکھتے ہیں کہ قاف مفتوح ہے مگر عام لوگ اسے ساکن پڑھتے ہیں مگر خلیل (جو عربی اشعار کی بحور کا موجد ہے) کے نزدیک لقط قاف کی جزم کے ساتھ ہے جبکہ (لاقط) قاف کی زبر کے ساتھ ہے ازہری کہتے ہیں قیاس بھی یہی کہتا ہے مگر عربوں سے قاف کی زبر ہی سنی گئی ہے اس پر اہل لغت کا اجماع ہے، روایت حدیث بھی یہی ہے۔ علامہ انور اس باب میں رقم طراز ہیں کہ قاف پر زبر پڑھنا افصح ہے اسم فاعل کا مبالغہ ہے جیسے لُمَزَة۔ گویا (گری پڑی) چیز اس تطلّب میں تھی کہ کوئی اسے اٹھائے سکونِ قاف فصیح نہیں ہے تب اسم مفعول کا معنی ہو جائے گا جیسے لقمہ، یہ ثانی اگرچہ معنی کے اعتبار سے ظاہر ہے لیکن نحویوں نے صراحت کی ہے کہ اول افصح ہے اگرچہ اس کی تخریج مشکل ہے۔

باب إذا أخبرَه رَبُّ اللُّقَطَة بِالعَلامةِ دَفعَ إليه (مالک کو نشانی بتانے پر اسکی چیز واپس کردے)

حدیثِ باب میں صراحۃً ترجمہ پر دال الفاظ موجود نہیں البتہ اس کے بعض طرق میں ہیں علامہ لکھتے ہیں (اصل مالک کے آجانے اور شناخت کروا کے اس کے حوالے کر دینے کا) یہ حکم ہمارے ہاں محمول علی دیانت ہے اگر اٹھانے والے کو وثوق ہے کہ اس نے صحیح طور سے شناخت کر لی ہے تب دیانۃً اسے واپس کر سکتا ہے قضاءً اس کے ذمہ واجب نہیں البتہ کسی بینہ (گواهی وشواہد) کی موجودی میں واپس کرنا لازم ہوگا۔

حدثنا آدم حدثنا شعبة-ح-وحدثني محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن سلمة قال سمعت سويدبن غفلة قال لَقِيتُ أُبَيَّ بنَ كعب فقال أَصَبتُ صُرَّةً فِيها مائةُ دينارٍ فأتَيتُ النبيَّ ﷺ فقال عَرِّفها حولًا فعَرَّفتُها فلَمْ أجِدْ مَن يَعرِفُها ثم أتيته فقال عَرِّفْها حولا فعَرفتُها فلَمْ أجِدْ ثم أتَيْتُه ثالثاً فقال احْفَظْ وِعاءَ ها وعَدَدَها ووِكاءَ ها فإنْ جاءَ صاحبُها وإلافَاسْتَمْتِعْ بِها فَاستَمْتَعْتُ فلَقِيتُه بعدُ بِمَكةَ قال لا أدري ثلاثة أحوالٍ أوحولًا واحداً

سوید بن غفلہ نے بیان کیا کہ میں نے ابی بن کعبؓ سے ملاقات کی تو انہوں نے بتلایا کہ میں نے سو دینار کی ایک تھیلی (کہیں راستے میں پڑی ہوئی) پائی۔ میں اسے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں لایا تو آپ نے فرمایا کہ ایک سال تک اس کا اعلان کرتا رہ۔ میں نے ایک سال تک اس کا اعلان کیا۔ لیکن مجھے کوئی ایسا شخص نہیں ملا جو اسے پہچان سکتا۔ میں پھر آنحضرت کی خدمت میں آیا۔ آپ نے پھر فرمایا ایک سال تک اس کا اعلان کرتا رہ۔ میں نے پھر اعلان کیا۔ لیکن مالک

نہیں ملا۔ تیسری مرتبہ حاضر ہوا، تو آنحضرت نے فرمایا کہ اس تھیلی کی بناوٹ، دیناروں کی تعداد اور تھیلی کے بندھن کو ذہن میں محفوظ رکھ۔ اگر اس کا مالک آ جائے (تو علامت پوچھ کر) اسے واپس کر دینا، ورنہ اپنے استعمال کر لے چنانچہ میں اسے اپنے استعمال میں لایا۔ (شعبہ نے بیان کیا کہ) پھر میں نے سلمہ سے اس کے بعد مکہ میں ملاقات کی تو انہوں نے کہا کہ مجھے یاد نہیں رسول کریم ﷺ نے (حدیث میں) تین سال تک (اعلان کرنے کیلئے فرمایا تھا) یا صرف ایک سال کے لئے۔

ایک سند عالی اور دوسری نازل ہے۔ (وإلا فاستمتع بها) مسلم کی حماد ثوری اور زید بن انیسہ ترمذی اور نسائی کی ثوری اور احمد و ابوداؤد کی حماد کلہم عن سلمة بن کُہَیل کے طریق سے یہ الفاظ ہیں (فإن جاءَ أحدٌ يُخبِرُكَ بعَدَدِها ووعائهاوو كائها فأعطِها إياه) یہ مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں ابوداؤد کا یہ کہنا کہ یہ زیادت حماد بن سلمہ کی ہے اور غیر محفوظ ہے، درست نہیں زیادت صحیح ہے اس پر حماد کی موافقت بھی موجود ہے اس کے ظاہر سے احمد و مالک نے احتجاج کیا ہے ابوحنیفہ اور شافعی کا موقف ہے کہ اگر اسکا دل کہے کہ وہ سچ بول رہا ہے تو لقطہ واپس کر دینا جائز ہے البتہ واپس کرنے پر مجبور صرف بینہ کی صورت میں کیا جائے گا۔

(وعاء) واؤ مکسور اور مد کے ساتھ ہے، واؤ کبھی مضموم بھی پڑھی جاتی ہے حسن نے (سورت یوسف کی آیت میں) (قبل وعاء أخي) میں واؤ کو پیش کے ساتھ پڑھا ہے جبکہ سعید بن جبیر نے (إعاء) پڑھا ہے وعاء کسی بھی مادہ سے بنے برتن کو کہا جاتا ہے۔ (وکاء) واؤ مکسور اور مد کے ساتھ وہ دھاگہ یا رسی جس سے صرہ (تھیلی) وغیرہ کا منہ باندھا جائے زید بن خالد کی روایت میں (عفاص) کا لفظ بھی ہے اس بارے مزید تشریح آگے آ رہی ہے۔

(فلقیته) قائل شعبہ ہیں جبکہ (لا أدری) کے قائل ان کے شیخ سلمہ بن کہیل ہیں مسلم کی روایت میں اسکی تصریح ہے شعبہ کہتے ہیں کہ میں نے بعد ازاں ان سے بیس برس بعد سنا کہتے تھے کہ (عَرِّفْها عاماً واحداً) یعنی ایک برس اس کا اعلان وتشہیر کرتے رہو۔ مسند طیالسی کی روایت میں بھی ہے شعبہ کہتے ہیں میری بعد ازاں سلمہ سے ملاقات ہوئی کہنے لگے مجھے علم نہیں کہ تین برس تشہیر کا حکم ہے یا ایک برس کا؟ ابن بطال نے نہایت غرابت کا مظاہرہ کیا ہے جب یہ قرار دیا کہ شک ابی بن کعب کی طرف سے ہے جبکہ قائل سوید بن غفلہ ہیں منذری اور ایک جماعت بھی ان کی پیروی میں یہی رائے رکھتے ہیں مگر یہ درست نہیں۔ اس روایت کو مسلم نے اعمش ثوری حماد بن سلمہ اور زید بن ابی انیسہ، یہ سب سلمہ سے، کے حوالوں سے تخریج کیا ہے ان سب نے تین برس کا ذکر کیا ہے سوائے حماد بن سلمہ کے وہ دو یا تین برس (یعنی شک کے ساتھ) کہتے ہیں بعض نے ابی کی اس روایت اور مابعد زید بن خالد کی روایت کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ حدیث ابی میں مزید ورع وتقوی کی بات ہے کہ تین برس تک اس لقطہ میں احتیاطاً تصرف نہ کرے جبکہ حدیث زید میں کم از کم اور لازمی مدت کا بیان ہے یا اسکی وجہ یہ ہے کہ ابی اس مال سے مستغنی تھے لہذا تین برس تصرف نہ کیا (احتیاطاً) جبکہ اعرابی ایک غریب آدمی تھا لہذا لازمی مدت (یعنی ایک برس) کے بعد تصرف کر لیا۔ منذری کہتے ہیں ائمہ فتویٰ میں سے کوئی تین برس کا نہیں کہتا صرف حضرت عمر سے یہ منقول ہے ماوردی اسے بعض فقہاء کے شواذ اقوال سے قرار دیتے ہیں ابن منذر حضرت عمر سے چار اقوال منقول ذکر کرتے ہیں: تین برس اعلان کرے۔ ایک برس کرے۔ تین ماہ کرے۔ اور تین دن کرے اس کا تعلق لقطہ کی ماہیت و مالیت سے ہوسکتا ہے (یعنی اگر بھاری مالیت ہے تو تین برس کرے۔۔۔ الخ) ابن حزم و ابن جوزی قطعیت کے ساتھ اس زیادت کو غلط قرار دیتے ہیں بظاہر سلمہ کو اولاً اس کے بیان میں خطا لگی پھر بعد ازاں تثبت کے ساتھ ایک برس ذکر کر روایت کرنا شروع کر دیا لہذا وہی روایت راجح ہوگی جو شک کے بغیر ہو۔ ابن جوزی یہ بھی کہتے ہیں کہ ممکن ہے آنجناب کا حضرت ابی کو ایک برس کے

بعد دوبارہ اعلان وتشہیر کا حکم اس بناء پر ہو کہ آپ کے خیال میں مناسب تشہیر نہ کی گئی تھی لہٰذا مسیٔ صلاۃ کی طرح اعادہ کا حکم دیا مگر ابن حجر جناب ابی کی فقاہت کی پیش نظر اسے بعید قرار دیتے ہیں صاحبِ ہدایہ نے بعض حنفیہ سے اعلان کی مدت کا انحصار اور دارومدار ملتقط (یعنی اٹھانے والے) پر رکھا ہے کہ اتنی مدت تک اعلان وتشہیر کرے جس کے بعد اس کے خیال میں اب مالک کے ملنے کا امکان نہیں۔ کچھ باقی تفصیل آگے آئیگی۔ علامہ انور لکھتے ہیں شاید جامع صغیر میں مذکور مدتِ تعریف (تشہیر) ایک برس ہے جبکہ مبسوط میں اسے ملتقط کی صوابدید پر رکھا گیا ہے میرے ہاں یہی مختار ہے حدیث میں اس مدت کا ذکر علی سبیل الاحتیاط ہے، لازمی حکم نہیں (وإلا فاستمتع بها) کے تحت رقم طراز ہیں کہ شافعیہ کے ہاں یہ استمتاع تملکاً ہوگا (یعنی اب وہ مالک کی حیثیت رکھتا ہے) ہمارے ہاں استمتاع اذنِ امام (حاکم) سے مشروط ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ملتقط فقیر ہے تو ایک برس کی تشہیر وتعریف کے بعد اسے استعمال کر سکتا ہے بصورت دیگر صدقہ کر دے لیکن امام کی اجازت سے استمتاع بھی کر سکتا ہے ہدایہ میں یہی ہے اس کی تحقیق آگے آرہی ہے سب کا اتفاق ہے کہ اگر استعمال کر لینے کے بعد مالک آجائے تو تضمین (یعنی عوض کی ادائیگی) لازم ہے شافعیہ کا تمسک حضرت ابیؓ کے استمتاع سے ہے اور وہ اغنیاء میں سے تھے تو صاحبِ ھدایہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ آنجناب کی اجازت سے تصرف واستمتاع کیا تھا اور یہ ہمارے ہاں بھی جائز ہے ضمنی فائدہ کے تحت اسی بحث کے آخر میں لکھتے ہیں کہ جس مسئلہ میں ائمہ نے اختلاف کیا ہے تو اگر تنازعہ قاضی کے پاس لے جایا جائے وہ کسی بھی مسلک کے مطابق اگر فیصلہ کر دے تو سب کیلئے اسے ماننا لازمی ہوگا تو اس جزئیہ کا اختلاف (وقتی طور پر یا اس علاقہ میں) رفع ہو جاتا ہے اور مسئلہ متفق علیہ شکل اختیار کر جاتا ہے۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (اللقطة) ترمذی وابن ماجہ نے (الأحكام) میں ذکر کیا ہے۔

باب ضَالَّةِ الإبل (گم شدہ اونٹ)

یعنی اسے کوئی التقاط کرے یا نہ کرے یعنی اس کی حیثیت بھی لقطہ جیسی ہے جمہور حدیثِ باب کے ظاہر کے مطابق یہ رائے رکھتے ہیں کہ التقاط نہ کرے حنفیہ کہتے ہیں اولیٰ یہ ہے کہ اپنے قبضہ میں کر لے بعض نے حدیث میں موجود نہی کو عدم تملیک پر محمول کیا ہے (یعنی اس کا مالک اس میں بطور مالک تصرف نہ کرے) البتہ اس کی حفاظت کے پیش نظر اسے اپنے قبضہ میں لے سکتا ہے یہ شافعیہ کا قول ہے علماء گم شدہ اونٹ قبضہ میں نہ لینے کی حکمت یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کے مالک کیلئے جنگلوں اور ویرانوں میں اسے ڈھونڈنا آسان ہوگا بنسبت اس کے کہ کوئی آدمی اسے اپنے قبضہ میں کر کے اپنے ڈیرہ پر لے آئے (پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اونٹ چرتا چراتا خود ہی مالک کے گھر میں واپس آجائے) اونٹ پر قیاس کر کے بھینس گائے وغیرہ قوی جانوروں کا بھی یہی حکم ہے۔

حدثنا عمرو بن عباس حدثنا عبدالرحمن بن مهدى حدثنا سفيان عن ربيعة حدثنى يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد الجُهَنى قال جاءَ أعرابيٌّ إلَى النَّبىِّ ﷺ فسألَه عَمَّا يَلْتَقِطُه فقال عَرِّفْها سنةً ثمَّ اعْرِفْ عِفاصَها ووِكاءَ ها فإنْ جاءَ أحدٌ يُخبِرُك بِها وإلا فاسْتَنْفِقْها قال يارسول اللهﷺ ضالَّة الغَنَم قال لَكَ أو لأخيك أولِلذِّئْبِ فقال ضالة الإبل فتمَعَّرَ وَجهُ النبيِّ ﷺ فقال ما لَك ولَها مَعها

جِذاؤُها وسِقاوها تَرِدُ الماءَ وتأكُلُ الشَّجرَ

زید بن خالد جہنیؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں ایک دیہاتی حاضر ہوا۔ اور راستے میں پڑی چیز کے اٹھانے کے بارے میں آپ سے سوال کیا۔ آپ نے فرمایا ایک سال تک اس کا اعلان کرتا رہ۔ پھر اس کے برتن کی بناوٹ اور اس کے بندھن کو ذہن میں رکھ۔ اگر کوئی ایسا شخص آئے جو اس کی نشانیاں ٹھیک ٹھیک بتا دے (تو اسے اس کا مال واپس کر دے) ورنہ اپنی ضروریات میں خرچ کر۔ صحابی نے پوچھا، یا رسول اللہ! ایسی بکری کا کیا کیا جائے جس کے مالک کا پتہ نہ ہو؟ آپ نے فرمایا کہ وہ یا تو تمہاری ہوگی یا تمہارے بھائی کو مل جائے گی یا پھر بھیڑیئے کا لقمہ بنے گی۔ صحابی نے پھر پوچھا اور اس اونٹ کا کیا کیا جائے جو راستہ بھول گیا ہو؟ اس پر رسول کریم کے چہرۂ مبارک کا رنگ بدل گیا۔ آپ نے فرمایا، تمہیں اس سے کیا مطلب؟ اس کے ساتھ خود اس کے کھر ہیں۔ (جن سے وہ چلے گا) اس کا مشکیزہ ہے، پانی پر وہ خود پہنچ جائے گا اور درخت کے پتے وہ خود کھا لے گا۔

سند میں عبدالرحمٰن بن مہدی اور سفیان ثوری ہیں، ربیعہ سے مراد ربیعة الرأی (استاذِ امام مالک) ہیں یزید مولیٰ منبعث کی صحیح بخاری میں صرف یہی ایک حدیث ہے جسے کئی مقامات پر نقل کیا ہے۔ (جاء أعرابی) مالک کی ربیعہ سے روایت میں (جاء رجل) ہے ابن بشکوال ابوداؤد کی طرف یہ قول منسوب کرتے ہیں کہ سائلِ مذکور حضرت بلال تھے بقول ابن حجر ابوداؤد کی کتب میں کسی جگہ یہ بات نہیں دیکھی پھر اس میں بُعد بھی ہے کہ اس روایت میں اعرابی کے لفظ سے بیان کیا گیا ہے بعض روایات میں راوی حدیث نے یہ سوال اپنی طرف منسوب کیا ہے اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ وہ سائل کے ہمراہ تھے کیونکہ ابن وہب کی روایت میں ہے کہ (أتی رجل وأنا معه) ابن حجر لکھتے ہیں مجھے ایک روایت میں سائل کا نام معلوم ہو چکا ہے چنانچہ حمیدی، بغوی، ابن سکن، بارودی اور طبرانی (محمد بن معن غفاری عن ربیعة عن عقبة بن سوید الجهنی عن أبیه) کے طریق سے روایت کرتے ہیں کہ (سألت رسول اللہ ﷺ عن اللقطة الخ) پھر یہی حدیث مذکور ہے تو اولیٰ یہی ہے کہ بخاری کی اس روایت میں مذکور سائل وہی ہیں۔

(فسأله عما یلتقطه) اکثر روایات مین لقطہ ہی کی بابت ہے مسلم نے (یحی بن سعید عن یزید مولی المنبعث) کے طریق سے (الذهب والفضة) کا اضافہ بھی نقل کیا ہے یہ دراصل بطور مثال ہے (یعنی درہم و دینار) وگر ہر قسم کا لقطہ خواہ موتی ہوں جواہر ہوں، مراد ہے۔ (عرفها سنة) العلم کی عقدی عن سلیمان بن بلال کی روایت میں واو کی بجائے او تھا۔

مسلم کی بشیر عن سعید عن زید بن خالد سے روایت میں (وعَدِّدها) کا لفظ مزاد ہے حدیثِ ابی میں بھی یہ ہے اگلے باب کی روایتِ مالک میں ہے (اعرف عفاصهاو وكائها ثم عرفها سنة) یعنی تشہیر کرنے کا حکم اسکی شناخت محفوظ کر لینے کے بعد ہے جبکہ ابوداؤد کی عبداللہ بن یزید مولی المنبعث سے روایت میں تشہیر کا حکم اولاً ہے اور اگر مالک آ جائے تو اس کے حوالے کر دینے کا پھر حکم دیا کہ (وإلا اعرف وكائها۔۔۔الخ) نووی کہتے ہیں تطبیق اس طرح سے دی جا سکتی ہے کہ اولاً تشہیر سے قبل بھی معرفت کر لے تا کہ مالک کے رابطہ کرنے پر اسے واپس کیا جا سکے اور اگر کوئی رابطہ نہ کرے تو حکم کے مطابق اپنے زیر تصرف لانے سے پہلے پھر ایک مرتبہ اچھی طرح اس کی علامات محفوظ کر لے تا کہ اگر بعد ازاں مالک آ جائے اور اپنی گم شدہ چیز کی صفت بیان کرے تو اسے واقفیت ہو ابن حجر کہتے ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ (ثم) دونوں روایتوں میں واو کے معنی میں ہو پھر ترتیب کا مقتضی نہ ہوگا اور نہ ہی روایات کا باہمی تخالف ثابت ہوگا کہ تطبیق کی ضرورت پڑے چونکہ مخرج اور قصہ ایک ہے اصل مقصود تعریف و تعرف ہے خواہ اس کا ذکر تصرف کے ذکر سے قبل ہو یا بعد۔

عفاص چمڑے وغیرہ سے بنے ہوئے بٹوہ نما کو کہتے ہیں جس میں پیسے رکھے جاتے ہیں عفاص اس چمڑے کو بھی کہتے ہیں جو راس قارورہ پر ہوتا ہے اور وہ جو قارورہ کے منہ کے اندر چمڑے وغیرہ سے بنا ہوا ٹکڑا داخل ہوتا ہے، صمام کہا جاتا ہے ابن حجر کہتے ہیں جہاں عفاص کا ذکر وعاء کے ساتھ ہے اس سے مراد، ثانی (صمام) ہے اور جہاں وعاء کے ہمراہ نہیں وہاں اس سے مراد مفہوم اول ہے۔ اصل مقصود ان آلات کی اچھی طرح نشانی ذہن نشین کر لینا جن میں پیسے ملے ہیں! اس طرح باقی اشیاء سے متعلقہ نشانیاں محفوظ رکھنی چاہئیں اگر وزن کی محتاج شئی ہے تو اس کا وزن ہو کیل کی محتاج ہیں تو ان کا کیل ہوا سی طرح عدد۔ بعض شافعیہ نے لکھا بہتر ہے کہ ان نشانیوں کو لکھ لیا جائے۔ اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر رابطہ کرنے والا بعض نشانیاں بیان کرے؟ ابن قاسم کہتے ہیں ساری نشانیاں بیان کرنا لازمی ہیں اصبغ بھی یہی کہتے ہیں مگر لکھتے ہیں کہ تعداد کا یاد رکھنا ضروری نہیں بقول ابن حجر ابن قاسم کا قول قوی ہے کیونکہ حدیث میں عدد کا ذکر بھی ہے۔

تشہیر کی بابت علماء لکھتے ہیں کہ اس کی مناسب جگہ مساجد کے دروازے اور بازار وغیرہ ہیں (آج کل تو قسما قسم کے ذرائع ہیں) سنة کا مطلب ہے پورا سال تشہیر کرتا رہے۔ (فإن جاء أحد الخ) جوابِ شرط محذوف ہے یعنی (فأدها إليه)۔ (وإلا فاستنفقها الخ) اس کی بحث آگے آ رہی ہے اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ غنی ہو یا فقیر اس لقطہ میں تصرف کر سکتا ہے ابو حنیفہ کہتے ہیں اگر غنی ہے تو صدقہ کر دے پھر اگر مالک رابطہ کرتا ہے تو اسے اختیار دے کہ صدقہ کا امضاء کر لے اگر نہیں مانتا تو عوض دیدے۔ صاحبِ ہدایہ نے غنی کے تصرف و استمتاع کر لینے کو اذنِ امام سے مشروط رکھا ہے یہی رائے حضرات عمر، علی، ابن مسعود اور ابن عباس وغیرھم کئی صحابہ و تابعین کی ہے۔

(فضالة الإبل) یعنی ما حکمہا، اسے للعلم بہ محذوف رکھا ہے۔ علماء کہتے ہیں ضالہ کا لفظ صرف حیوانات کے ضمن میں استعمال ہوتا ہے باقی اشیاء کیلئے لقطہ کا لفظ ہے ضوال (یعنی گم شدہ حیوان) کو ھوامی اور ھوافی بھی کہا جاتا ہے۔ (لك أو لأخيك الخ) اس میں اسے قبضہ میں لینے کے جواز کی طرف اشارہ ہے ذئب سے مراد ہر وہ درندہ جو اسے کھا سکتا ہے اسماعیل بن جعفر کی ربیعہ سے روایت میں جو آگے آ رہی ہے (خذها فإنما هي لك) کا جملہ ہے اس سے امام احمد کے دو میں سے ایک قول کہ بکری بھی نہ التقاط کی جائے، کا رد ہوتا ہے اس سے مالک نے تمسک کیا ہے کہ استعمال کے بعد اگر اصل مالک آ جاتا ہے تو اس کا معاوضہ دینا لازم نہیں ہوگا کیونکہ ملتقط کو بمقابلہ ذئب ذکر کیا ہے جواباً کہا گیا ہے کہ لام برائے تملیک نہیں کیونکہ ذئب تو مالک نہیں بنتا، ملتقط اس شرط پر مالک بنے گا کہ مالک کے آنے کی شکل میں اس کا معاوضہ دے اس امر پر اجماع ہے کہ اگر اسے کھا لینے سے پیشتر مالک آ جائے تو واپس کرنا ضروری ہوگا اسی طرح نقدی کی بابت سب کا قول ہے کہ استعمال کر لینے کے بعد اگر مالک آ جائے تو واپس کرنا لازمی ہے شافعی کہتے ہیں اگر کسی بیابان سے پیسے ملے ہیں تو ان کی بابت تشہیر و اعلان واجب نہیں۔

(فتمعَّرَ) اس کا اصل استعمال اس درخت کے لیے ہوتا ہے جو بوجہ پانی کی قلت مرجھا جاتا ہے خشک وادی کو امعر کہا جاتا ہے اگر اس لفظ کی روایت بجائے عین کے غین کے ساتھ ہو تب بھی اس کی توجیہہ موجود ہے کہ لونِ مغرہ جیسا رنگ ہو گیا یعنی سخت سرخ اس کی تقویت اسماعیل بن جعفر کی روایت کے الفاظ سے ہوتی ہے جو یہ ہیں (فغضب حتى احمَرَّتْ وَجنتاه أو وجهُه) کہ آپ کے رخسار سرخ ہو گئے۔ (مالَكَ ولها) سلیمان عن ربیعہ کی روایت سابقہ میں تھا (فذَرْها حتى يَلقاها ربُّها)۔

(معها حذاؤها وسقاؤها) حذاء یعنی اسکی خف (مراد کھر) اور سقاء سے مراد اسکا پیٹ قیل اسکی گردن یعنی اسکی فکر کرنے کی ضرورت

نہیں کہ اس کے ضائع ہونے کا خدشہ نہیں ہے (اونٹ اپنے پیٹ میں پانی کا کئی دن کا ذخیرہ کر لیتا ہے)۔

باب ضالَّةِ الغَنَم (گمشدہ غنم)

اسے علیحدہ سے لائے ہیں تا کہ یہ اشارہ دیں کہ ان کا حکم ضالۃ الابل سے مختلف ہے امام مالک اس رائے میں منفرد ہیں کہ گم شدہ بکری اپنے قبضہ میں کر لینا اور اس کی عدم تشہیر جائز ہے ان کا تمسک حدیث کے الفاظ (هي لك) سے ہے جواب دیا گیا ہے کہ لام برائے تملیک نہیں وگرنہ تو ذئب کے ساتھ بھی مستعمل ہے اور بالاتفاق ذئب مالک نہیں بنتا اس امر پر اجماع ہے کہ اگر کھا لینے سے پیشتر مالک آ جائے تو اسے واپس کرنا لازمی ہوگا۔

حدثنا اسمعيل بن عبدالله حدثني سليمان بن بلال عن يحيى عن يزيد مولى المنبعث أنه سمع زيدَ بن خالد يقول سُئِلَ النبيُّ ﷺ عن اللُّقطة فزَعمَ أنه قالَ اعْرِفْ عِفاصَها ووِكاءَ ها ثم عَرِّفها سَنةً يقول يزيدُ إنْ لم تُعرَفْ استَنْفَقَ بها صاحبُها وكانت وَديعةً عنده قال يحيىٰ فهذا الذي لاأدرى أفي حديثِ رسولِ اللهِ ﷺ هو أمْ شيءٌ مِن عِندِهِ ثم قال كيف ترىٰ في ضالَّةِ الغَنَمِ قال النبيُّ ﷺ خُذْها فإنَّما هي لَكَ أو لأخِيك أو لِلذِّئبِ قال يزيد وهي تُعَرَّفُ أيضاً ثم قال كيف ترىٰ في ضالَّةِ الإبل قال فقال دَعْها فإنَّ معَها حِذائَها وسِقاءَ ها تَرِدُ الماءَ وتأكُلُ الشَّجرَ حتى يَجِدَ ها ربُّها۔

(سابقہ ہے) شیخ بخاری اسماعیل بن عبداللہ ابن ابی اویس ہیں یہاں کے اپنے شیخ سلیمان بن بلال سے کثیر روایات بالواسطہ بھی لی ہیں۔ یحی سے مراد ابن سعید انصاری ہیں العلم میں یہی روایت سلیمان نے بجائے یحی کے ربیعہ سے بیان کی تھی گویا اس میں ان کے دو شیوخ ہیں طحاوی نے ان کے حوالے سے دونوں ذکر کئے ہیں نسائی، ابن ماجہ اور طحاوی نے بھی (ابن عيينة عن يحى بن سعيد عن ربيعة عن يزيد) ذکر کیا گویا ربیعہ کو یحی کا شیخ بنا دیا لیکن بخاری کی الطلاق میں سفیان بن عیینہ نے اسے مرسلاً روایت کرتے ہوئے (عن يحى عن يزيد) کہا ہے مزید یہ بھی کہا (قال سفيان قال يحى وقال ربيعه عن يزيد الخ) سفیان کا یہ قول بھی مذکور ہے کہ (و لقيت ربيعة فحدثني به) کہ میں ربیعہ سے ملا تو انہوں نے مجھے یہ حدیث بیان کی یہ بھی محتمل ہے کہ یحی نے جب سفیان کو تحدیث کی ہو ربیعہ کا ذکر (بطور شیخ یحی) کرنا بھول گئے ہوں پھر جب سلیمان کو تحدیث کی ہو (نسائی وغیرہ کی روایت کے مطابق کیونکہ بخاری کی روایت میں تو ربیعہ کا ذکر موجود نہیں) یاد آ چکا ہو۔

(قال يحىٰ هذا الذى لا أدرى الخ) یقول یزید کے قائل یحی بن سعید جبکہ قال یحیٰ کے قائل سلیمان ہیں دونوں اسی اسناد کے ساتھ موصول ہیں مطلب یہ ہے کہ یحیٰ کو شک تھا کہ (ولتكن وديعة عنده) مرفوع ہے یا نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر روایات میں یہ جملہ موجود نہیں البتہ مسلم کی قعنبی اور اسماعیلی کی یحی بن حسان وہ دونوں سلیمان بن بلال عن یحیٰ کے حوالے سے، کی روایات میں یحیٰ نے جزم کے ساتھ اس جملہ کو مرفوع روایت کیا ہے اسی طرح مسلم کے ہاں خالد بن مخلد نے سلیمان بن ربیعہ سے اور

طحاوی کے ہاں فہمی نے (سليمان عن يحى وربيعة) سے اس کا مرفوع ہونا بالجزم نقل کیا ہے بخاری نے اسی طرف اپنا رجحان ظاہر کیا ہے چنانچہ آگے ایک ترجمہ میں (لأنها وديعة عنده) کا جملہ شامل کیا ہے مرادِ ودیعہ پر وہیں بحث ہوگی۔
علامہ انور اس جملہ (وكانت وديعة عنده) کی بابت کہتے ہیں کہ عندہ کی ضمیر کا تعلق ملتقط سے ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ مالک کے رابطہ کرنے (یا اس کا پتہ ملنے) پر اسے واپس کرنا واجب ہے کہتے ہیں ودیعت امانت سے اخص ہے ودیعت وہ ہوتی ہے جسے مالک خود ایداع کرتا ہے بخلاف امانت کے لہذا یہاں ودیعہ کے لفظ کا استعمال راوی کی مسامحت ہے۔
(قال يزيد وهي تعرف الخ) یہ بھی اسی سند سے متصل ہے یحیی کو اس جملہ کے موقوف ہونے میں کچھ شک نہ تھا بقول ابن حجر کسی بھی طرق میں اسے مرفوع نہیں دیکھا۔

باب إذا لم يُوجَدْ صاحبُ اللُّقطة بعدَ سنةٍ فهِيَ لِمَنْ وَجَدَها

(اگر سال بعد بھی مالک نہیں آتا تو وہ اسے استعمال کرلے)

لمن وجد کے تحت ہر شخص آگیا، غنی ہو یا فقیر جیسا کہ بحث گزری۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا مالك عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن عن يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد قال جاءَ رجلٌ إلىٰ رسول الله ﷺ فسأله عن اللُقطة فقال اعرفْ عِفاصَها ووكاءَ ها ثم عَرِّفْها سنةً فإن جاءَ صاحبُها وإلا فشأنَكَ بِها قال فضالةُ الغَنم قال هي لَك أولأخِيك أو لِلذِئب قال فضالَّةُ الإبل قال ما لَكَ ولَها مَعها سِقاؤُها وحذاؤُها تَرِدُ الماءَ وتأكُلُ الشجرَ حتى يَلقاها ربُّها۔ (سابقہ ہے)

(فإن جاء صاحبها الخ) یہاں کچھ کلام محذوف ہے جس کی تقدیر یہ ہوسکتی ہے (فأدها إليه وإن لم يجئ فشأنك بها) تو اس روایت میں شرطِ اول کا جواب اور اِن ثانیہ کی شرط اور جواب سے فاء محذوف ہے بعض رواۃ نے بعض محذوف الفاظ ذکر بھی کئے ہیں جیسے کتاب اللقطہ میں حضرت ابی کی حدیث گزری اس میں تھا (فاستمتع بها) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ لاقط (لقطہ اٹھانے والا) مدتِ تشہیر گزر جانے کے بعد لقطہ کا مالک بن جائے گا امام شافعی کی نص سے یہی ظاہر ہے سعید بن منصور کی دراوردی عن ربیعہ سے روایت میں ہے (وإلا فتصنع بها ما تصنع بمالك) یعنی پھر اس کے ساتھ وہ کچھ (تصرف) کرسکتے جو اپنے مال کے ساتھ کرتے ہو۔
(شأنك بها) یعنی تصرف فیہا، فعلِ محذوف (الزم) کے سبب منصوب ہے بطور مبتدا مرفوع پڑھنا بھی جائز ہے تب (بها) اس کی خبر ہوگی۔ علماء کی اس بابت کہ اگر وہ تصرف کرلے پھر مالک آجائے تو آیا اسے عوض دینا پڑے گا یا نہیں؟ متعدد آراء ہیں، جمہور کی رائے ہے کہ اگر عین وہی چیز موجود ہے تو واپس کرنا ضروری ہے اور اگر استعمال کرلی گئی یا ضائع ہوگئی تو اس کا بدل دینا لازم ہے داؤد امامِ اہلِ ظاہر عین موجود ہونیکی صورت میں تو جمہور کے ہمنوا ہیں بصورتِ دیگر عوض دینا ضروری نہیں خیال کرتے جمہور کی حجت سابقہ روایت کے الفاظ (ولتكن وديعة عندك) ہیں اسی طرح مسلم کی روایت کے الفاظ (فإن جاء صاحبها فأدها إليه)

کیونکہ اس سے قبل تشہیر کا ذکر کر کے فرمایا (فاعرف عفاصها ووكائها ثم كُلها) یعنی نشانیاں محفوظ رکھ کر اسے کھا لو (یعنی استعمال کرلو) پھر فرمایا(فإن جاء الخ) یعنی اگر پھر اس کا مالک آجائے تو اسے واپس کردو تو ظاہر ہے یہ بدل و معاوضہ ہی ہوسکتا ہے اگر چہ یہ احتمال بھی ہے کہ کچھ کلام محذوف ہو یعنی تقدیرِ کلام یہ ہو (ثم كلها إن لم يجئ صاحبها فإن جاء صاحبها فأدها إليه) کیونکہ بقیہ کئی روایات اسی پر دلالت کناں ہیں مثلا ابو داؤد کی روایت میں ہے (فإن جاء باغيها فأدها إليه وإلا فاعرف عفاصها ووكائها ثم كلها فإن جاء باغيها فأدها إليه) گویا اس کے باغی (یعنی طالب و متلاشی) کو اکل سے قبل بھی واپس کرنیکا حکم دیا اگر وہ آجائے اور بعد از اکل بھی اور یہ جمہور کی اقوی ترین دلیل ہے ابو داؤد ہی کی ایک اور روایت کے الفاظ یہ ہیں(فإن جاء صاحبها دفعتها إليه وإلا---) پھر کہا(فإن جاء صاحبها فادفعها إليه) تو اس معنی کے متقرر ہونے کی شکل میں ترجمہ میں امام بخاری کے قول (فهي لمن وجدها) کو اباحتِ تصرف پر محمول کیا جائے گا جہاں تک بعد ازاں بدل و معاوضہ کا تعلق ہے وہ اس بارے خاموش ہیں۔نووی کہتے ہیں اگر اس کا مالک لاقط کے متملک بننے سے قبل آجائے تو وہ اسے اسکے متصل و منفصل زوائد سمیت وصول کرلے گا اور مابعد تملک اگر اس کا مالک نہیں آتا وہ اس (لاقط) کیلئے ہے اور آخرت میں بھی اس سے کچھ مطالبہ نہ ہوگا پھر اگر مالک آجائے تو آگے دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ چیز اپنی اصل حالت میں موجود ہے تب تو مالک اس کے زوائدِ متصلہ سمیت اس کا حقدار بنے گا اور اگر کچھ اجزاء تلف ہو چکے ہیں تو لاقط کے ذمہ ان کا بدل وعوض ہے بعض سلف یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس کی واپسی لازم نہیں بظاہر بخاری کا اختیار بھی یہی ہے،والله اعلم۔

علامہ انور اسابت رقمطراز ہیں کہ ترجمہ کے جملہ (فهي لمن وجدها) کی نسبت شارحین لکھتے ہیں کہ مدتِ تشہیر گزرنے کے بعد وہ اس کا مالک بن جائے گا اور اس کے ذمہ ضمان (بدل) واجب نہیں اگر چہ اس کا مالک آبھی جائے اور طالبِ ضمان ہو یہ جمہور کے موقف کے خلاف ہے پھر شارحین اس تتبع میں پڑے کہ کیا بخاری اس رائے میں متفرد ہیں یا کوئی اور بھی ان کا ہمنوا ہے تو کہا گیا(ابن حجر نے بھی کہا) کہ کرابیسیؒ بھی یہی موقف رکھتے ہیں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ترجمہ ان کے دوسرے ترجمہ (باب إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها عليه لأنها وديعة عنده) کے متناقض ہے کہ یہ اس امر پر دال ہے کہ لاقط اس کا مالک نہیں بنے گا علامہ لکھتے ہیں میں کہتا ہوں دونوں میں کوئی تناقض و تنافی نہیں پہلے کا تعلق اس صورت سے کہ سال گزر گیا مالک نہیں آیا تو اس نے تصرف کرلیا اور دوسرے کا تعلق اس صورت سے کہ مالک آگیا اور لقطہ ابھی بعینہٖ اس کے پاس موجود ہے تو وہ ایک ودیعہ کی طرح تھا دراصل شارحین امام بخاری کے تراجم کو اپنے اپنے مسلک کے زاویہ نظر سے دیکھتے ہیں حالانکہ بخاری ان کے تابع (مقلد) نہیں حاصل یہ ہے کہ اس ترجمہ میں کوئی ایسی بات نہیں جس سے ثابت ہو کہ لقطہ ان کے نزدیک مملوکہ ہو جاتی ہے یہ ہے کہ سال گزرنے پر وہ تصرف کر لینے کی اباحت سمجھتے ہیں خواہ وہ غنی ہو یا فقیر، اگر مالک نہیں آتا تو اس کے ذمہ کچھ ضمان نہیں اگر آجاتا ہے اور لقطہ ابھی استعمال نہیں ہوا تو وہ اسے واپس کردے کہ اس کی حیثیت امانت کی سی ہے کہتے ہیں میں نہیں جانتا اسے تملک کیوں سمجھ لیا گیا؟ حالانکہ دوسرے ترجمہ میں صراحت سے کہہ رہے ہیں کہ وہ امانت ہے، واپس کرنا ضروری ہوگا۔کرابیسیؒ کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان کا نام حسین بن علی ہے عظیم الشان شخص ہیں شافعی کے شاگرد اور بخاری کے شیخ ہیں بخاری نے انہی سے اپنا یہ (مشہور) جملہ سیکھا (لفظي بالقرآن مخلوق) لوگوں نے اس بابت اختلاف کیا حالانکہ مجھے اس جملہ میں کوئی عیب محسوس نہیں ہوتا البتہ امام احمد اس سے راضی نہ تھے کیونکہ

خلقِ قرآن کے مسئلہ میں یہ ایک تو یہ تھا انہوں نے اس طرح کی تعبیر اختیار نہیں جیسی احمد نے کی تھی اور سنتِ جاریہ یہی ہے کہ جو شخص دین کے کسی معاملہ میں ابتلاء وآزمائش میں گرفتار ہوا پھر اس نے صبر وحوصلہ سے اس کا سامنا کیا جیسے امام احمد، اسے قبولیتِ عامہ حاصل ہوئی امام احمد کے ساتھ بھی یہی ہوا اللہ نے اس قدر قبولیت سے نوازا کہ جس شخص میں جرح کی لوگوں نے اسے مجروح سمجھا جس کی تعدیل کی لوگوں نے بھی اس پر صاد کیا یہی وجہ ہے کہ باوجود عظمتِ شان اور جلالتِ قدر کے کرابسی زمانہ کی بے قدری کا شکار بنے کتاب التاریخ میں ہے کہ امام بخاری نے اپنے اکثر عقائد (کلام میں) کرابسی سے اخذ کئے ہیں اگر (لفظي بالقرآن مخلوق) کہہ دینے سے وہ مجروح ہوتے ہیں تو امام بخاری نے بھی تو یہ جملہ کہا تھا۔

باب إذا وَجدَ خَشُبَةً في البَحرِ أوسوطاً أو نحوَه (اگر سمندر سے لکڑی وغیرہ مل جائے؟)

یعنی اس صورت میں اٹھالے یا چھوڑ دے پھر کیا حقِ تملک ہوگا یا اس کا حکم، حکمِ لقطہ کا سا ہوگا؟ اس بارے تعددِ آراء ہے علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں یہ چونکہ معمولی نوعیت کی اشیاء ہیں ان کی تشہیر وتعریف بھی اتنے ہی دن ہوگی جتنے وہ مناسب سمجھے۔

وقال الليث حدثني جعفر بن ربيعة عن عبدالرحمن بن هرمز عن أبي هريرة عن رسول اللهﷺ ذَكَرَ رجلاً مِن بني اسرائيل وساقَ الحديثَ فخرجَ يَنظُرُ لَعَلَّ مَرْكباً قد جاءَ بمالِهِ فإذا هُوَ بالخَشبةِ فأخذَها لأهلِهِ حَطباً فلمَّا نَشَرَها وَجدَ المالَ والصَّحِيفةَ

الكفالة میں مفصلاً گزر چکی ہے ترجمہ میں ذکر کردہ استنباط کی توجیہہ بھی گزر چکی کہ اس جہت سے ہے کہ سابقہ شریعتیں ہمارے لئے بھی مشروع ہیں سوائے ان احکام کے جو ہمارے احکامِ شریعت کے مخالف ومناقض نہ ہوں بالخصوص اگر شارع نے ان کا ذکر مساقِ (معرض) مدح میں کیا ہو تو اس تقدیر پر سمندر سے ملی اشیاء از قسم لکڑی وغیرہ قبضہ وتصرف میں لے لینا جائز ہے، سوط ونحوہ کا ذکر اس روایت میں نہیں اسی لئے انہیں شاملِ ترجمہ کرنے پر ابن منیر کو اعتراض ہے جواباً کہا گیا کہ ان کا ذکر عن طریقِ الحاق ہے شاید انکا اشارہ اس اثرِ ابی بن کعب کی طرف ہے جو آگے مذکور ہوگا یا ابوداؤد کی ذکر کردہ حدیثِ جابر کی طرف جس میں کہتے ہیں کہ آنجنابﷺ نے راستے میں گری پڑی اشیاء از قسم سوط، عصا، رسی واشباہہ (یعنی انہی جیسی) اٹھا لینا اور فوری استعمال کر لینا جائز قرار دیا اس کی سند ضعیف ہے نیز اس کے رفع ووقف میں اختلاف ہے شافعیہ کے ہاں اصح قول یہ ہے کہ لقطہ خواہ معمولی ہو یا بیش قیمت، تشہیر کرنا ہوگی کم قیمت اشیاء کی تشہیر کی مدت میں متعدد اقوال ہیں ایک ہی مرتبہ، تین دن یا اتنا عرصہ کہ جس کے بعد گمان کیا جائے کہ اس کا مالک اسے بھول بھال چکا ہوگا۔ وہ اشیاء جو نہایت ہی معمولی ہیں مثلاً حبہ واحدہ (ایک عدد کھجور، انگور وغیرہ) تو اٹھانے والا فوراً بغیر تشہیر استعمال کر سکتا ہے حنفیہ کے نزدیک ہر وہ چیز جس کی بابت گمان ہو کہ اس کا مالک اسے تلاش نہ کرتا ہوگا، اس کا اخذ وانتفاع جائز ہے البتہ اس کی ملکیت اس کے فاقد کے پاس ہی رہیگی مالکیہ کے ہاں بھی یہ ہے مگر ان کے نزدیک ملکیت لاقط کی طرف منتقل ہو جائے گی اگر کوئی جلد خراب ہو جانے والی کھانے کی چیز ہے تو فوراً استعمال کر لینا صحیح ہے اور (پتہ چلنے پر) مالک کو عوض دینا بھی ضروری نہیں۔

باب إذا وَجَدَ تَمرةً في الطريق (گری پڑی کھجور مل جانا)

یعنی اس جیسی محقرات (معمولی اشیاء) کا کھالینا جائز ہے ابن ابی شیبہ نے ام المومنین میمونہؓ کے بارہ میں نقل کیا ہے کہ راستے میں گری ہوئی کھجور اٹھا کر کھالی اور کہا (لا يحب الله الفساد) یعنی اللہ فساد کو پسند نہیں کرتا مطلب یہ کہ اگر اسے یہیں چھوڑ دیا جائے تو خراب و فاسد ہو جائے گی علامہ انور لکھتے ہیں حضرت عمر کا گزر ایک اعرابی سے ہوا جو ایک کھجور ہاتھ میں پکڑے اس کے مالک کی تلاش کر رہا تھا یہ دیکھ کر اسے درہ مارا اور کہا (كُلْ يا باردَ الزُّهد) اے خشک مزاج زاہد اسے کھالو۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن منصور عن طلحة عن أنس قال مَرَّ النبيُّ ﷺ بِتَمرَةٍ في الطريق فقال لولا أني أخافُ أن تكونَ مِنَ الصَّدَقةِ لأَكَلْتُها۔ وقال يحيى حدثنا سفيان حدثني منصور۔ ح۔ وقال زائدة عن منصور عن طلحة حدثنا أنسٌ

انسؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ کی راستے میں ایک کھجور پر نظر پڑی تو آپ نے فرمایا کہ اگر اس کا ڈر نہ ہوتا کہ یہ صدقہ کی ہے تو میں خود اس کھالیتا۔

سند میں محمد فریابی، سفیان ثوری اور طلحہ بن مصرف ہیں۔ (لأكلتها) اس سے کھانے کی معمولی اشیاء جو راستے میں ملیں استعمال کر لینے کا جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ آنجناب نے اس خوف سے نہ کھائی کہ صدقہ کی نہ ہو اگلی روایت میں مزید وضاحت ہے۔

(وقال يحى الخ) یہ قطان ہیں، اسے طحاوی نے بطریقِ مسدد موصول کیا ہے۔ (وقال زائدة) اسے مسلم نے موصول کیا ہے۔

وحدثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال إني لأنقَلِبُ إلىٰ أهلي فأجِدُ التَّمرةَ ساقطةً علىٰ فِراشي فأرفَعُها لآكُلَها ثُمَّ أخشىٰ أن تكونَ صَدقةً فأُلْقِيُها

ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، میں اپنے گھر جاتا ہوں، وہاں مجھے میرے بستر پر کھجور پڑی ہوئی ملتی ہے۔ میں اسے کھانے کیلئے اٹھالیتا ہوں لیکن پھر یہ ڈر ہوتا ہے کہ کہیں یہ صدقہ کی کھجور نہ ہو۔ تو رکھ دیتا ہوں۔

سند میں عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ ان روایات سے ثابت ہوا کہ معمولی اشیاء میں ضروری نہیں کہ اعلان و تشہیر کی جائے کیا انہیں لقطہ قرار دیا جائے جس میں تشہیر سے رخصت دی گئی؟ یا یہ لقطہ نہیں یہ محلِ بحث ہے۔

(وقال يحى الخ) یعنی قطان، اسے مسدد نے اپنی مسند میں موصول کیا ہے طحاوی نے اسے مسدد ہی کے حوالے سے نقل کیا ہے ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ سفیان کی اس میں ایک اور سند بھی ہے جسے ابن ابی شیبہ نے (وكيع عنه) کے حوالے سے اسی سندِ ہذا کے ساتھ طلحہ تک، نقل کیا ہے وہ ابن عمر سے راوی ہیں کہ (عن ابن عمر أنه وجد تمرة فأكلها)۔

(وقال زائدة الخ) اسے مسلم نے ابو اسامہ عن زائدہ، روایت کیا ہے دوسری حدیثِ باب کی سند میں عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں اوائل بیوع میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔

باب كيفَ تُعَرَّفُ لُقطَةُ أهلِ مكةَ (مکہ میں گمشدہ چیز کی تشہیر)

وقال طاؤسٌ عن ابن عباس عن النبي ﷺ لا يَلتَقِطُ لُقطتَها إلا مَن عَرَّفَها وقال خالد عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال لايَلتقِطُها إلا مُعَرِّفٌ.

(عبداللہ بن عباسؓ نے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا مکہ کے لقطہ کو صرف وہی شخص اٹھائے جو اعلان کر لے، ابن عباسؓ کے مطابق نبی کریم ﷺ نے فرمایا، مکہ کا لقطہ اٹھانا صرف اسی کیلئے درست ہے جو اس کا اعلان کرے)۔

اس سے اس امر کا اثبات مقصود ہے کہ مکہ میں بھی لقطہ اٹھایا جا سکتا ہے شاید نہی کی بابت حدیثِ وارد کی تضعیف کا اشارہ پیش نظر ہے یا یہ تاویل کہ نہی برائے تملکِ التقاط سے ہے نہ کہ برائے تشہیر وتعریف! حدیث کو مسلم نے صحیح قرار دیا ہے پھر باب کی دونوں حدیثوں میں مکہ کے لقطہ کی تعریف کے ضمن میں کسی خاص یا مختلف اندازِ تشہیر کا ذکر نہیں ہے گویا یہ اشارہ دے رہے ہیں کہ اسکی تشہیر بھی دوسرے علاقوں کے لقطہ کی طرح ہے۔

(وقال طاؤس الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے مؤلف نے الج میں (لا يحل القتال بمكة) کے تحت موصول کیا ہے۔(وقال خالد) یہ حذاء ہیں اسے بھی البیوع میں (ما قيل في الصواغ) کے تحت موصول کیا ہے۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں بھی مکہ اور غیرِ مکہ کے اسلوبِ تشہیر کے مابین کوئی فرق نہیں اسے مخصص بالذکر اسلئے کیا گیا ہے تا کہ کوئی یہ گمان نہ کر لے کہ اس کی تشہیر نہیں کرنی یہ سوچ کر کہ یہاں چونکہ صادر و وارد کا ہجوم لگا رہتا ہے لہذا تشہیر کرنا کارِ لا حاصل اور مشکل ہوگا (کہ اکثر لوگ فارغ ہوتے ہی چلے جاتے ہیں آجکل کا اندازِ تشہیر یہ ہے کہ لوگ گری پڑی چیزیں اٹھا کر حطیم کی دیوار پر رکھ دیتے ہیں)۔ کہتے ہیں حجازیوں (شوافع) کا موقف ہے کہ مکہ کے لقطہ کی دائمی تشہیر کرنا ہوگی (ولا سبيل إلىٰ إنفاقه) اسے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔

وقال أحمد بن سعيد حدثنا روح حدثنا زكرياء حدثنا عمروبن دينا ر عن عكرمة عن ابن عباس أَنَّ رسولَ الله ﷺ قال لا يُعضَدُ عِضاهُهاولا يُنَفَّرُ صَيدُها ولا تَحِلُّ لُقطَتُها إلا لِمُنشِدٍ ولا يُختَلىٰ خَلاها فقال عباس يارسول الله ﷺ إلا الإذخر قال إلا الإذخر

ابن عباس نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، مکہ کے درخت نہ کاٹے جائے، وہاں کے شکار نہ چھیڑے جائیں، اور وہاں کے لقطہ کو صرف وہی اٹھائے جو اعلان کرے، اور اس کی گھاس نہ کاٹی جائے۔ حضرت عباسؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ! اذخر کی اجازت دے دیجئے چنانچہ آنحضرت ﷺ نے اذخر کی اجازت دے دی۔

ابونعیم نے ابن طاہر اور دارمی کے حوالے سے لکھا ہے کہ احمد سے مراد رباطی ہیں (رباط مراکش کا دارالحکومت ہے) روح سے مراد ابن عبادہ جب کہ زکریا ابن اسحاق ہیں۔

حدثنا يحيى بن موسى حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا الأوزاعي حدثني يحيى بن أبي كثير حدثني أبو سلمة بن عبدالرحمن حدثني أبوهريرة قال لما فَتحَ اللهُ علىٰ

رَسولهﷺ مكةَ قامَ في الناس فحَمِدَ اللهَ وأثنىٰ عليه ثمَّ قال إنَّ اللهَ قد حَبَسَ عن مكة الفِيلَ وسَلَّطَ عليها رسولَه والمؤمنين فإنَّها لاتَحِلُّ لأحَدٍ كانَ قبلي وإنها أحِلَّتْ لِي ساعةً مِن نَهاروإنها لَنْ تَحِلَّ لأحَدٍ مِن بَعْدى فلا يُنَفَّرُ صيدُها ولايُختَلىٰ شَوكُها ولا تَحِلُّ ساقِطَتُها إلا لِمُنشِدٍ ومَن قُتِلَ له قَتِيلٌ فهُوَ بخَيرِ النَّظَرَينِ إمَّا أن يُفدىٰ وإما أنْ يُقِيدَ فقال العباسُ إلا الإذخِرَ فإنا نَجْعَلُه لِقُبورِنا وبُيوتِنا فقال رسولُ الله ﷺ إلا الإذخر فقامَ أبوشاهٍ رجلٌ مِن أهلِ اليَمن فقال اكتُبوا لِي يارسولَ الله ﷺ فقال رسولُ الله ﷺ اكتبوا لأبي شاه قلتُ لِلأوزاعي ماقوله اكتبوا لي يارسول الله قال هذه الخطبة التي سمعَها مِن رسولِ الله ﷺ

(مفہوم گزر چکا ہے) یحیٰی سے مراد ابن موسیٰ بلخی ہیں اس سند کے لطائف میں سے یہ ہے کہ ہر راوی نے تصریح بتحدیث کی ہے حالانکہ اس میں تین مدلس رواۃ ہیں۔(لما فتح الله الخ) بظاہر یہ خطبہ فتح کے بعد ہوا مگر ایسا نہیں یہ دراصل فتح سے قبل اس وقت دیا جب خزاعہ کے ایک شخص نے بکر کے ایک آدمی کا خون کر دیا سیاق میں کچھ کلام محذوف ہے العلم میں یہی روایت ایک دوسری سند کے ساتھ بحوالہ یحیٰی بن ابی کثیر گزر چکی ہے۔(حبس عن مكة القتل) کشمیہنی کے نسخہ میں یہ فاء اور یاء کے ساتھ (یعنی فِیل) ہے، یہی درست ہے العلم میں اس پر بحث ہو چکی ہے۔(إلا لمنشد) ای معرف۔ طالب کو ناشد کہا جاتا ہے (نشدت الضالة) أي طلبتها یعنی تلاش کرنا اور (أنشدتها) أي عرفتها، اعلان کرایا (اٹھانے والے کی طرف سے) انشاد ونشید کا لغوی معنی ہے، رفع الصوت آواز بلند کرنا۔ مفہوم یہ بنا کہ صرف اس صورت لقطہ اٹھایا جا سکتا ہے کہ اعلان کرا دیا جائے اگر نیت میں یہ ہے کہ اعلان کرا کے اگر مالک نہ آیا تو اپنی ملک میں لے آئیگا اسکی اجازت نہیں (گویا مکہ وغیر مکہ کا یہ فرق ہوا کہ غیر مکہ کا لقطہ مالک کے نہ آنے کی صورت میں اپنی ملک وتصرف میں لا سکتا ہے)۔ سوائے حدیث کے اس جملہ کے (ومن قتل له قتيل) باقی مباحث الحج میں بیان ہو چکے ہیں اس کی بابت بحث الدیات میں آئیگی۔(قالت الأوزاعي) کے قائل ولید بن مسلم ہیں۔

ان احادیث سے استنباط کیا گیا ہے کہ مکہ کا لقطہ صرف برائے تشہیر ہی اٹھایا جا سکتا ہے جمہور کا یہی قول ہے اسے ان کی رائے میں اس لئے مختص بالذکر کیا گیا ہے کہ اس کے مالک کا ملنا ممکن ہے کیونکہ اگر مکی ہے تب تو آخر کار مل ہی جائے گا اور اگر آفاقی ہے تو اس کے علاقے کا کوئی شخص مل سکتا ہے جو اسے اس تک پہنچا دے گا یہ رائے ابن بطال کی ہے اکثر مالکیہ اور بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ مکہ اور غیر مکہ کے لقطہ میں کوئی فرق نہیں، مکہ میں تشہیر کرنیکا بطور خاص ذکر اس لئے کیا ہے کہ ممکن ہے حاجی کو دوبارہ یہاں آنا نصیب ہو یا نہ لہذا تشہیر کرنے میں کوئی کسر نہ چھوڑی جائے ابن حجر مزید لکھتے ہیں کہ لقطہِ مکہ کی نسبت غالب گمان یہ ہے کہ اس کا مالک نہیں ملے گا لہذا ملتقط کے ذھن میں شروع ہی سے یہ بات ہو سکتی ہے کہ اس کے مالک نے کونسا ملنا ہے لہذا وہ برائے تملک ہی اٹھائے گا اسی کے پیش نظر شرع نے مکہ کا لقطہ کا اٹھانے سے روک دیا تا کہ وہ اس طمع میں نہ پڑے اس امر پر اتفاق ہے کہ بلادِ حرب میں فوجیوں کی لشکر گاہ اکھڑ جانے اور ان کے متفرق ہو جانے کے بعد وہاں سے اٹھائی گئی کسی چیز کی تشہیر وتعریف کی ضرورت نہیں (کیونکہ بے فائدہ ہے)۔ اسحاق

بن راہویہ (إلا لمنشد) کا معنی یہ کرتے ہیں کہ جس نے طالب کی صدا سنی کہ (من رأ یٰ لی کذا) کسی نے مری یہ چیز دیکھی ہے؟ تو وہ اسے پہنچا دینے کی غرض سے اس لقطہ کو اٹھالے بقول ابن حجر اس میں جمہور کے قول سے بھی زیادہ تضیق ہے ابوعبید سے محکی ہے کہ منشد سے مراد طالب ہے مگر اس کا رد کیا گیا ہے کہ لغت کی رو سے یہ غلط ہے ابن حجر کہتے ہیں اس کے رد میں ابن عباس کی روایت کے الفاظ (لا يلتقط لقطتها إلا معرف) ہی کافی ہیں اور احادیث ایک دوسری کی تفسیر کرتی ہیں شاید اسی نکتہ کے مدنظر امام بخاری نے اسے پہلے ذکر کیا ہے جہاں تک لغت کی بات ہے اس میں طالب کو منشد کہنے کا جواز موجود ہے حربی نے اسے ثابت کیا ہے عیاض نے بھی اسے ذکر کیا۔ اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ بخلاف دوسری مساجد کے کعبہ میں گم شدہ چیز کا اعلان کیا جا سکتا ہے۔ اسے مسلم نے (الحج) ابوداؤد نے (الحج، العلم اور الديات) نسائی نے (العلم) ابن ماجہ اور ترمذی نے (الديات) میں تخریج کیا ہے۔

باب لاتُحْتَلَبُ ماشِيَةُ أحدٍ بغَيرِ إذْنِهِ (کسی کے مویشی بغیر اجازت دوہے نہ جائیں)

ترجمہ کو مطلق رکھا ہے جیسا کہ حدیث میں بھی اطلاق ہے ان حضرات کا رد کر رہے ہیں جو اسے مخصص یا مقید کرتے ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر أَنَّ رسولَ اللهﷺ قال لا يَحْلُبَنَّ أحدٌ ماشيةَ امرىءٍ بغَيرِ إذنِهِ أيُحِبُّ أحدُكم أنْ تُؤتىٰ مَشرُبَتُه فتُكسَرَ خِزانتُه فيُنتقَلَ طعامُه فإنما تَخزُنُ لَهم ضُروعُ مَواشِيهِم أطعِماتِهم فلا يَحْلُبَنَّ أحَدٌ ماشيةَ أحدٍ إلا بإذْنِهِ

عبداللہ بن عمر کہتے ہیں کہ رسول کریمﷺ نے فرمایا، کوئی شخص کسی دوسرے کے جانور کو مالک کی اجازت کے بغیر نہ دوہے۔ کیا کوئی شخص یہ پسند کرے گا کہ ایک غیر شخص اس کے گودام میں پہنچ کر اس کا ذخیرہ کھولے اور وہاں سے اس کا غلہ چرا لائے؟ لوگوں کے مویشی کے تھن بھی ان کیلئے کھانے یعنی (دودھ کے) گودام ہیں۔ اس لئے انہیں بھی مالک کی اجازت کے بغیر نہ دوہا جائے۔

مؤطا محمد بن حسن (صاحبِ امام ابوحنیفہ) میں نافع کی مالک کو تصریح بالتحدیث ہے اخبرنا کا لفظ مذکور ہے۔ (لا يحلبن) یہاں معلوم کا صیغہ ہے اکثر مؤطآت میں صیغۂ مجہول ہے ابن الہاد کی روایت میں (لا يحتلبن) ہے۔ (ما شية امرئ) ابن ھاد اور رواۃ مؤطآت کی ایک جماعت کی روایت میں (رجل) کا لفظ ہے ماشیہ اونٹ، گائے، بکری سب پر بولا جاتا ہے لیکن اس کا اکثر استعمال غنم (بکریوں) پر ہے۔ (مشربته) راء پر زیر ہے، کبھی زبر بھی پڑھی جاتی ہے زبر کے ساتھ مکانِ شرب اور زیر کے ساتھ اناءِ شرب (یعنی پینے کا برتن) کا معنی ہے بقول علامہ انور اصلاً وہ بلند جگہ (عُلیہ) جہاں پانی ٹھنڈا کرنے کیلئے رکھا جائے پھر مطلقاً ہر بلند جگہ پر بولتے ہیں۔ (أطعماتهم) أطعمه کی جمع ہے جو جمعِ طعام ہے یہاں مراد لبن (دودھ) ہے۔

ابن عبدالبر لکھتے ہیں اس حدیث میں بغیر اجازت کوئی بھی چیز لینے اور استعمال کرنے کی نہی ہے لبن کو خاص بذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ اسے استعمال کر لینے میں لوگوں کا تساھل عام ہے تو یہ تنبیہ مقصود ہے کہ (چیز چھوٹی ہو یا بڑی کم ہو یا زیادہ) کسی بھی چیز کا بغیر مالک کی اجازت کے استعمال غیر جائز ہے کثیر سلف نے اس امر کو مستثنیٰ رکھا ہے کہ اگر مالک کی طیبِ خاطر کا علم ہو (یعنی استعمال کر لینے سے وہ

برا نہ منائے گا (گویا دوست واحباب کے مابین اس قسم کے معاملات اس سے مستثنیٰ ہیں) ۔کثیر اہل علم کھانے پینے کی چیزوں کو استعمال کر لینے کی اباحت کے قائل ہیں خواہ مالک کی طیبِ خاطر کا گمان ہو یا نہ ہو، ان کی حجت ابوداؤد اور ترمذی کی نقل کردہ حسن عن سمرہ سے روایت ہے جس میں ہے کہ اگر کوئی کسی کے ماشیہ کے پاس آئے تین مرتبہ آواز دے کر اجازت مانگے اگر مل جائے تو ٹھیک وگرنہ بقدرِ حاجت دودھ پی لے لیکن ساتھ نہ لے جائے اس روایت کی حسن تک سند صحیح ہے جن کے ہاں حسن کا سمرہ سے سماع ثابت ہے وہ اسے قابلِ احتجاج گردانتے ہیں دوسرے منقطع قرار دیتے ہیں البتہ اس کے قوی شواہد موجود ہیں مثلاً حدیثِ ابی سعید مرفوع کہ اگر تم کسی ریوڑ کے پاس آؤ تو راعی کو تین دفعہ آواز دو (تا کہ اس سے اجازت لے کر تھوڑا سا دودھ دوہ لو) وگرنہ بغیر افساد کئے (یعنی بقدرِ ضرورت) شرب کرلو اسی طرح کی بات باغ کی نسبت کی، اسے ابن ماجہ اور طحاوی نے ذکر کیا ہے ابن حبان اور حاکم نے صحیح کہا ہے جواب دیا گیا ہے کہ حدیثِ نہی اصح ہے تو وہ عمل کیلئے اولیٰ ہے پھر یہ روایت بغیر اجازت مالِ مسلم استعمال کر لینے کی حرمت کی بابت قطعی قواعد کے معارض ہے لہٰذا اس کی طرف التفات نہ کیا جائے بعض نے دونوں قسم کی روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے کئی وجوہ ذکر کی ہیں مثلاً کہ اذن لینے کے حکم کو محمول کیا جائے اگر اس کے مالک کی طیبِ خاطر کے بارہ میں خوش اعتقادی ہو اور نہی جب اس قسم کا گمان نہ ہو یا اس اجازت کا تعلق مسافر ومضطر کے ساتھ ہے ابن بطال اپنے بعض شیوخ سے یہ بھی نقل کرتے ہیں کہ حدیثِ اذن عہدِ نبوی کے ساتھ خاص تھی بعض نے حدیثِ نہی کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ مالک احوج (یعنی غریب) ہو۔ احمد اور ابن ماجہ کی ایک حدیثِ ابی ہریرہ میں ہے کہتے ہیں ہم آنجناب کے ہمراہ ایک سفر میں تھے چند اونٹوں کو دیکھا کہ ان کے تھن مصرور (یعنی بندے ہوئے ہیں یہ اس امر کی نشانی ہوتی ہے کہ انہیں ہاتھ نہ لگائے) ہیں تو ان کی طرف لپکے مگر آپ نے روکا اور فرمایا یہ ان اہلِ بیت کے ہیں جن کی یہی قوت (غذا) ہیں کیا تمہیں پسند ہے کہ تم اپنے مزاود (سامانِ خوردونوش وزادِ راہ رکھنے کی جگہ) کو خالی پاؤ ہم نے عرض کی نہیں فرمایا ان کی بھی یہی صورتحال ہے۔ بعض نے اس حدیث کی بناء پر کہا کہ اگر تھن مصرور ہیں تو نہی ہے وگرنہ اجازت ہے مگر ابن حجر لکھتے ہیں احمد کے ہاں اس روایت کے آخر میں ہے (فإن كُنتم لابُدَّ فاعِلينَ فاشرَبُوا ولا تَحمِلُوا) یعنی اگر ضرور ہی ایسا کرنا چاہتے ہو تو پھر پی لو، ہمراہ نہ لے جانا تو گویا مصرور کا فرق تو نہیں البتہ عدمِ حمل کی قید ضرور موجود ہے۔

ابن عربی نے اسے عادت (یعنی عرفِ عام) پر محمول رکھا ہے وہ لکھتے ہیں اہلِ حجاز وشام کی عادت تھی کہ اس قسم کے معاملات میں مسامحت سے کام لیتے تھے جو کہ ہمارے علاقوں میں نہیں ہے (جس طرح اہلِ دیہہ اور اہلِ شہر کے عرف میں اس قسم کے معاملات میں بہت فرق ہوتا ہے مثلاً کماد کے کھیت سے پانچ دس گنے توڑ لینے سے اہلِ دیہہ برا نہیں مناتے جبکہ شہر میں ایک گنڈیری بھی اٹھا لینے سے برا منائے گا میرے خیال میں اصل توجیہہ یہی ہے کہ اگر مالک کی نسبت اس کی طیبِ خاطر کا گمان ہے تب جائز ہے وگرنہ نہیں) نووی شرح المھذب میں لکھتے ہیں علماء کا اس شخص کی بابت اختلاف ہے جس کا گزر کسی باغ، کھیت یا کسی ماشیہ سے ہو تو جمہور کا موقف ہے کہ صرف ضرورت مند ہونے کی صورت میں کچھ لے سکتا ہے لیکن شافعی اور جمہور کی یہ بھی رائے ہے کہ اس کا معاوضہ بھی دے (یعنی اگر اسے وہاں مالک نظر نہیں آیا تو شدید بھوک یا پیاس کے پیشِ نظر کچھ لے تو لے مگر بعد میں معاوضہ بھی ادا کرے) احمد کی رائے ہے کہ اگر باغ کی دیواریں نہیں ہیں تو کچھ پھل لے سکتا ہے ان سے ایک دوسری روایت میں اسے ضرورت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے معاوضہ کے وہ قائل نہیں شافعی نے اس بابت اپنا قول صحتِ حدیث پر معلق رکھا ہے بیہقی کے بقول اس سے مراد ابن عمر کی یہ مرفوع حدیث ہے (إذا مَرَّ أحدُ كم

بحائِطِ فَلْيأ كُلْ ولايَتَّخِذ خبيئةً) یعنی اگر باغ سے گزر ہوتو (تھوڑا بہت) کھا تو سکتا ہے چھپا کر ساتھ نہ لائے اسے ترمذی نے نقل کر کے استغراب کا اظہار کیا ہے بیہقی غیر صحیح قرار دیتے ہیں اس کے دوسرے طرق بھی غیر قوی ہیں ابن حجر کہتے ہیں حق یہ ہے کہ مجموعی طرق صحیح سے کم رتبہ کی نہیں احکام میں اس سے کم رتبہ کی احادیث سے استدلال کیا گیا ہے کہتے ہیں امام شافعی کے ایسے اقوال جنہیں انہوں نے صحتِ روایات پر معلق رکھا ہے کی نسبت میری ایک کتاب ہے بنام (المنحة فيما علَّقَ الشافعي به على الصحة)۔

اس حدیث سے توضیح بیان کی خاطر ضرب الامثال کا ثبوت ہے اسی طرح نظائر میں قیاس کے استعمال کا بھی، اور یہ کہ صحتِ قیاس میں یہ شرط نہیں کہ فرع اصل کے ہر اعتبار سے مساوی ہو، ہوسکتا ہے اصل میں کوئی ایسی مزیہ (صفت) ہو جو فرع میں موجود نہیں مگر یہ غیر ضار ہے اگر اصل صفت میں ان کی مشارکت ہے کیونکہ ضرع، خزانہ (یعنی سیف الماری جہاں مال محفوظ رکھا جاتا ہے) کے مساوی نہیں اور نہ صرِّ قفل کے مگر اس کے باوجود شرع نے مقفل خزانہ کے حکم کے ساتھ ضرعِ مصرور کو ملحق کیا ہے یعنی بغیر اجازت کچھ اخذ نہ کیا جائے یہ ابن منیر کا بیان ہے، غذا و طعام کے ادخار (یعنی ذخیرہ کر لینا) کی اباحت بھی ثابت ہوئی بخلاف بعض غالی زاہدوں کی رائے کے جو اس سے منع کرتے ہیں، اسے قرطبی نے ذکر کیا لبن کو طعام کہنا بھی ثابت ہوا لہذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ طعام نہیں کھائے گا پھر دودھ نوش کر لیا تو وہ محنث ہے الا یہ کہ اس کی نیت میں دودھ خارج تھا، یہ نووی کا استدلال ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ بغیر ضرورت بلا اجازت دودھ لینے والا سارق شمار ہوگا اور اس پر حد لاگو کی جائے گی کیونکہ حدیث نے ضروعِ أنعام (جانوروں کے تھنوں) کو خزائنِ طعام سے تشبیہ دی ہے۔

اسے مسلم نے (القضاء) جبکہ ابوداؤد نے (الجهاد) میں روایت کیا ہے۔

باب إذا جاءَ صاحبُ اللُّقْطةِ بعدَ سَنَةٍ رَدَّها عليه لأنَّها وَدِيعَةٌ عِنده

(اگر گمشدہ چیز کا مالک سال بعد آجائے تو اسے واپس کرے کیونکہ وہ بطور امانت ہے)

حدیثِ باب میں ودیعہ کا ذکر موجود نہیں گویا امام بخاری پانچ ابواب قبل گزری روایتِ سلیمان بن بلال کے مرفوع ہونا راجح ہے، کا اشارہ دے رہے ہیں بقول ابن بطال بخاری نے احتیاطاً اس روایت کے معنی پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے ابن منیر کہتے ہیں لفظ ساقط کیا اور مفہوم کو ضمنِ ترجمہ رکھا کیونکہ حدیث کا جملہ (فإن جاءَ صاحبُها فأدِّها إليه) اس امر پر دلالت کناں ہے کہ اصل مالک کی ملکیت برقرار ہے (تو گویا اس کی حیثیت امانت۔ودیعت۔کی سی ہوئی) ودیعت کہنے سے یہ مستفاد بھی ہوا کہ اگر (مرورِ ایام سے) چیز تلف ہو گئی تو اس کے ذمہ کچھ نہیں، بخاری کا سلف کی ایک جماعت کی اتباع میں، یہی رجحان لگتا ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا اسماعيل بن جعفر عن ربيعة بن أبي عبدالرحمن عن يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد الجُهَني أَنَّ رجلًا سألَ رسولَ اللهﷺ عن اللُّقطةِ قال عَرِّفْها سَنَةً ثُمَّ اعْرِفْ عِفاصَها ووِكاءَ ها ثم اسْتَنْفِقْ بِها فإنْ جاءَ رَبُّها فأدِّها إليه فقال يارسول الله ﷺ فضالَّةُ الغَنَمِ فقال خُذْها فإنما هِيَ لَكَ أو لأخيك

أو لِلذِّئبِ قال يارسول الله ﷺفضالّة الإبل قال فغَضِبَ رسولُ الله ﷺ حتّى احْمَرَّتْ وَجْنَتاهُ أو احْمَرَّ وَجهُه ثم قال مالَكَ ولَهامَعها حِذاءُ ها وسِقاؤها حتىٰ يَلْقاها رَبُّها۔(اسی کتاب میں گزر چکی ہے)

بقیہ فوائدِ حدیث ذکر ہو چکے ہیں۔(وجنۃ) میں چار لغات (لہجات) ہیں: واو اور ہمزہ کے ساتھ، ان دونوں کا مفتوح پڑھا جانا اور مکسور پڑھا جانا (یعنی وجنة اور أجنته)۔علامہ انور رقم طراز ہیں کہ ترجمہ اور حدیث کے مابین تخالُف ہے ترجمہ اس امر کا غماز ہے کہ اس چیز کی حیثیت امانت کی سی ہے جبکہ حدیث انفاق (استعمال) کی اجازت دیتی ہے پھر اگر مالک آجائے تو تضمین کا حکم ہے۔(یعنی معاوضہ دینے کا) بخاری یہ معنی کر سکتے ہیں کہ (فإن جاء صاحبها) کے بعد (ووجدها) مقدر ہے تب (تخالف ختم ہوگا اور) مطابقت حاصل ہو جائے گی۔

باب هَلْ يأخُذُ اللُّقطَةَ ولايَدَعُها تَضِيعُ حتىٰ لا يأخُذُها مَن لايَسْتَحِقُّ

(ضائع یا غیر مستحق کے ہاتھ لگنے سے بہتر ہے کہ خود اٹھالے)

ابن شبویہ کے نسخہ میں (حتی) کے بعد (لا) ساقط ہے ابن حجر لکھتے ہیں میرا خیال ہے کہ (حتی) سے پہلے واو ساقط ہے معنی یہ بنے گا کہ لقطہ کو اٹھالے، چھوڑے نہیں کہ کہیں ضائع ہو جائے یا وہ اٹھالے جو غیر مستحق ہو (یعنی جس سے یہ توقع نہیں کہ اس کی بابت تشہیر کریگا) اس سے بخاری لقطہ اٹھانے کو مکروہ سمجھنے والوں کا رد کر رہے ہیں جن کا استدلال حدیثِ جارودؓ مرفوع سے ہے کہ (ضالة المسلم حرق النار) جسے نسائی نے بسند صحیح تخریج کیا ہے لیکن جمہور نے اسے عدم تشہیر پر محمول کیا ہے مسلم کی حدیثِ زید بن خالد میں صراحت سے ہے کہ (من آوى الضالة فهو ضال مالم يُعَرِّفُها) یعنی تشہیر کرنے کی صورت میں اٹھالینا جائز قرار دیا ہے۔بہر حال لقطہ اٹھالینے ہی میں مصلحت ہے کہ تشہیر کے ذریعہ اس کے مالک کو اطلاع ہو سکتی ہے وگرنہ یہ بھی احتمال ہے کہ چھوڑ دینے سے وہ ضائع ہو جائے یا ایسے آدمی کے ہاتھ لگ جائے جو خیانت کر سکتا ہے، ارجح قول یہی ہے کہ اگر اٹھالینے سے چیز کی حفاظت ہو سکتی ہے اور مالک تک پہنچا جا سکتا ہے تو اٹھالی جائے اور اگر نہ اٹھانے میں مصلحت ہے (مثلاً نہ اٹھانے سے توقع ہے کہ مالک کو اطلاع ہو سکتی ہے یا وہ یہیں آکر اسے حاصل کر سکتا ہے) تو نہ اٹھانا بہتر ہے اس کا تعلق اختلافِ اشخاص و احوال سے ہے۔

حدثنا سليمان بن حرب حدثنا شعبة عن سلمة بن كُهَيل قال سمعت سويد بن غفلة قال كنت مع سليمان بن ربيعة وزيدبن صوحان في غَزاةٍ فَوَجَدْتُ سوطاً فقالا لِي ألْقِهِ قلتُ لاولكِنْ إنْ وَجَدْتُ صاحبَه وإلا اسْتَمْتَعْتُ بِهِ فلَمَّا رَجَعْنا حَجَجْنا فمَرَرْتُ بالمدينة فسألْتُ أُبَيَّ بنَ كعب فقال وَجَدتُ صُرَّةً علىٰ عهدِ النبيِّ ﷺ فِيها مائةُ دينارٍ فأتَيتُ بِها النبيَّ ﷺ فقال عَرِّفْها حولًا فعَرَّفْتُها حولًا ثم أتَيْتُه فقال

عَرِّفْها حولًا فعَرَّفْتُها حولًا ثُمَّ أتَيتُه فقال عَرِّفْها حولًا ثم أتَيْتُه الرابعة فقال اعرِفْ عِدَّتَها ووِكاءَ ها ووِعاءَ ها فإنْ جاءَ صاحبُها وإلا اسْتَمتِعْ بِها -

(اسی میں گزر چکی ہے)

سوید تابعی کبیر ہیں مخضرم ہیں یعنی عہدِ نبوی کو پایا بلکہ اچھی خاصی عمر تھی آنجناب کے زمانہ میں ان کا صدقہ دینا ثابت ہے مگر صحیح یہی ہے کہ رؤیت سے متشرف نہ ہو سکے ایک قول ہے کہ آپ کے پیچھے نماز پڑھی ہے مگر یہ صحیح نہیں اصل میں مدینہ اس وقت پہنچے جب لوگ آنحضور ﷺ کی قبر پر مٹی ڈال کر ہاتھ جھاڑ رہے تھے (اللہ رے قسمت۔۔) ایک سوتیس برس کی عمر میں سن ۸۰ ھجری میں کوفہ میں انتقال ہوا فتوحات میں حصہ لیا، کہا کرتے تھے (أنا لِدَةُ رسول اللهﷺ وأنا أصغر منه بسنتين) کہ میں نبی ﷺ کا ترب (جن کا زمانۂ ولادت ایک ہو) ہوں اور میں آپ سے دو برس چھوٹا ہوں ان کی صحیح بخاری میں دو احادیث ہیں دوسری حضرت علی سے ذکرِ خوارج میں ہے۔

سلیمان بن ربیعہ کی بابت بھی کہا گیا ہے کہ شرفِ صحبت حاصل ہے گھوڑوں کا نہایت تجربہ ہونے کی وجہ سے سلمان الخیل کے لقب سے متلقب تھے کوفہ کے اولین قاضی تھے خلافتِ عثمان میں فوت ہوئے بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے زید بن صوحان نے بھی عہدِ نبوی پایا ابن کلبی کا تو دعوی ہے کہ صحابی ہیں ابویعلی نے حضرت علی سے مرفوعا روایت کی ہے کہ جسے اچھا لگے (من سره۔۔۔) کہ ایسے شخص کو دیکھے جس کے بعض اعضاء پہلے ہی سے جنت پہنچ چکے ہیں وہ زید بن صوحان کو دیکھ لے ابن مندہ نے بریدہ سے نقل کیا ہے کہ آنجناب ایک رات باہر نکلے پھر کہا (زيد، زيد الخير) پوچھنے پر فرمایا یہ ایک شخص ہے جس کا ہاتھ اس سے پہلے جنت جائے گا تو کسی معرکہ میں ان کا ہاتھ کٹ گیا حضرت علی کے ساتھیوں میں سے تھے جنگ جمل میں قتل ہو گئے۔

(في غزاة) احمد کی سفیان عن سلمہ کے طریق سے روایت میں ہے (حتى إذا كنا بالعُذَيب) یعنی عذیب مقام کا یہ واقعہ ہے۔

(مائة دينار) اس سے امام ابوحنیفہ نے استدلال کیا ہے کہ زیادہ مالیت ہونے کی صورت میں ایک برس تک، کم مالیت کی شکل میں چند ایام کی تشہیر کافی ہوگی اور ان کے ہاں حدِ قلیل وہ ہے جس کی چوری پر سزا نافذ نہیں کی جاتی یعنی دس سے کم، اس بارے تفاصیل ذکر ہو چکی ہیں۔(ثم أتيته الرابعة الخ) یہ آنجناب کے پاس آنے کے لحاظ سے چوتھی بار ہے تشہیر کے اعتبار سے تیسری بار ہے۔

باب مَنْ عَرَّفَ اللقطةَ ولَمْ يَدفَعْها إلَى السُّلطانِ (حکومت کی بجائے خود تشہیر کرنا)

کشمیہنی کے ہاں (يرفعها) ہے اوزاعی کے قول کا رد مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ اگر مالِ کثیر ہے تو مجاز حکام کو پہنچا دیا جائے وہ تشہیر کریں گے جمہور کے نزدیک بہر صورت خود کر سکتا ہے بعض مالکیہ کہتے ہیں اگر لقطہ امین لوگوں کے درمیان ہے اور سلطان جائر ہے (جیسے دورِ حاضر خصوصاً پاکستان جیسے ممالک کے حکام) تو بہتر ہے لقطہ نہ اٹھائے اور اگر اٹھا لے تو جائر سلطان کے حوالے نہ کرے (یعنی موجودہ پولیس وغیرہ کے حوالے کرنے کا مطلب ہوگا کہ مالک تک پہنچنا محال ہے اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ بالفرض اگر مالک نہیں ملتا تو مناسب تشہیر کے بعد وہ خود اس سے متمتع ہو سکتا ہے جیسے حضرت ابیؓ ان سو دینار سے ہوئے حکام کو دینے کا مطلب ہے کہ اب یہ لقطہ انہی کے پاس رہے گی)۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا سفيان عن ربيعة عن يزيد مولى المنبعث عن زيد

بن خالد أنَّ أعرابياً سألَ النبيَّ ﷺ عن اللُّقطة فقال عَرِّفُها سنةً فإنْ جاءَ أحَدٌ يُخبِرُك بعِفاصِها ووِكاءِ ها وإلا فَاسْتَنفِقْ بها وسألَه عن ضالَّةِ الإبل فتَمَعَّرَ وَجهُه وقال مالَكَ ولَها مَعَها سِقاؤُها وحِذاؤُها تَرِدُ الماءَ وتأكُلُ الشَّجرَ دَعْها حتىٰ يَجِدَها رَبُّها وسألَه عن ضالَّةِ الغنمِ فقال هِيَ لَكَ أو لأخِيك أو لِلذِّئب۔ (ایضاً)

محمد سے مراد فریابی ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں۔

باب

ابوذر کے نسخہ سے باب کا لفظ ساقط ہے گویا سابقہ سے بمنزلہ فصل کے ہے اس لحاظ سے اس کی اسکے ساتھ کوئی مناسبت ہونی چاہئے اس روایت میں جو واقعہ ہجرت سے متعلق ہے۔ بقول ابن حجر سابقہ سے مطابقت رکھنے والی کوئی چیز نہیں لیکن ابن منیر ابواب لقطہ کے ساتھ اس کی یہ مطابقت ذکر کرتے ہیں کہ یہاں یہ مذکور ہے کہ چونکہ اس ریوڑ کے ساتھ ایک چرواہا تھا اور اس جنگل میں کوئی دودھ استعمال کرنے والا نہ تھا لہذا اس کی حیثیت ایک ضائع شئ کی سی تھی اسی طرح اگر لقطہ کے بارہ میں یہ اندیشہ ہو کہ نہ اٹھانے سے اور استعمال نہ کرنے سے ضائع ہو جائے گا تو التقاط و استعمال اولی ہے ابن حجر اس توجیہہ کو پر تکلف قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کے باوجود مطابقت (کوئی خاص) ظاہر نہیں ہوتی (میری نظر میں مطابقت یہ بنتی ہے کہ مقصود یہ ثابت کرنا ہے کہ اگر لقطہ کوئی ایسی چیز ہے جو عدم استعمال سے ضائع و خراب ہو جائے گی جیسے دودھ یا اکل و شرب کی کوئی چیز تو اگر تشہیر کے انتظار میں استعمال نہ کریں تو خراب ہو جانے کا خدشہ ہے لہذا ایسی صورت میں ملتقط استعمال کر سکتا ہے تشہیر کے بعد اگر مالک آجائے تو بدل و معاوضہ دیدے پھر اس کی مطابقت حدیث کے الفاظ۔ فسماہ فعرفتہ۔ سے ہے یعنی جناب ابوبکر مالک کے نام سے آگاہ ہونے کے بعد مطمئن ہو گئے کہ اس کی چیز استعمال کر لینے سے اس کی طیبِ خاطر رہے گی اس سے یہ اثبات مقصود ہے کہ اگر مالک کی بابت حسنِ ظن ہو کہ اسکی کسی چیز کا استعمال اس کے بار پر گراں نہ گزرے گا تو اباحت ہے چونکہ یہ مسئلہ انہی ابواب میں زیرِ بحث آیا ہے لہذا اس لحاظ سے مطابقت بنتی ہے)۔

ابن بطال اپنے بعض شیوخ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر نے اس دودھ کا اخذ اس لئے جائز سمجھا کیونکہ وہ مالِ حربی تھا جو ان کیلئے حلال تھا مگر اس وقت تک تو حرب وقتال کی اجازت نہ تھی مہلب نے یہ بات کہی ہے نیز پھر راعی سے یہ کہہ کر اجازت کیوں طلب کی (هل أنت حالِبٌ لی) پھر اس راعی کو قتل کر ڈالتے یا اسیر بنا لیتے اصل یہی ہے کہ (جیسا ذکر گزرا) گزرنے والے مسافروں کی یہ ضیافت ان کے معاشرہ میں متعارف تھی یہ بھی ممکن ہے کہ مالک نے گزرنے والوں کیلئے تھوڑی بہت خدمت کر لینے کی اجازت دے رکھی ہو۔

حدثنا اسحاق بن ابراهيم أخبرنا النضر أخبرنا اسرائيل عن أبي اسحق قال أخبرني البراء عن أبي بكر-ح-وحدثنا عبدالله بن رجاء حدثنا اسرائيل عن أبي اسحق عن البراء عن أبي بكر قال انطَلَقْتُ فإذا أنا براعِي غَنمٍ يَسُوقُ غَنَمَه فقُلتُ بِمَّنْ أنتَ قال لِرَجُلٍ بن قُرَيش فسَمَّاهُ فعَرَفْتُه فقلتُ هل في غَنمِكَ بن لَبَنٍ قال نَعم فقلت فهل

أنتَ حالِبٌ لِي قال نعم فأمَرْتُه فاعْتَقَلَ شاةً مِن غَنمِهِ ثُمَّ أمَرْتُه أنْ يَنْفُضَ ضَرعَها مِن الغُبارِ ثم أمَرْتُه أن يَنفض كَفَّيْه فقال هكذا ضَرَبَ إحدىٰ كَفَّيْهِ بالأخرىٰ فحَلَبَ كُثْبَةً مِنْ لَبَنٍ وقد جَعلتُ لِرسولِ اللهﷺ إداوةً على فيها خِرْقَةٌ فصَبَبْتُ على اللبنِ حتى بَرَدَ أسفَلُه فَانْتَهيتُ إلَى النبيﷺ فقُلْتُ اشرَبْ يارسولَ الله فشَرِبَ حتىٰ رَضِيتُ ۔

حضرت ابوبکرؓ سے مروی ہے کہ (ہجرت کر کے مدینہ جاتے وقت) میں نے تلاش کیا تو مجھے ایک چرواہا ملا جو اپنی بکریاں چرا رہا تھا۔ میں نے اس سے پوچھا تم کس کے چرواہے ہو؟ اس نے کہا کہ قریش کے ایک شخص کا۔ اس نے قریشی کا نام بھی بتایا، جسے میں جانتا تھا۔ میں نے پوچھا، کیا تمہارے ریوڑ کی بکریوں میں کچھ دودھ بھی ہے؟ اس نے کہا کہ ہاں! میں نے اس کہا، کیا تم میرے لئے دودھ دوہو گے؟ اس نے کہا، ہاں ضرور! چنانچہ میں نے اس سے دوہنے کیلئے کہا۔ وہ اپنے ریوڑ سے ایک بکری پکڑ لایا۔ پھر میں نے اس سے بکری کا تھن گرد وغبار سے صاف کرنے کیلئے کہا۔ پھر میں نے اس سے اپنا ہاتھ صاف کرنے کیلئے کہا۔ اس نے ویسا ہی کیا۔ ایک ہاتھ کو دوسرے سے صاف کرلیا۔ اور ایک پیالہ دودھ دوہا۔ رسول اللہﷺ کیلئے میں نے ایک برتن ساتھ لیا تھا۔ جس کے منہ پر کپڑا بندھا ہوا تھا۔ میں نے دودھ پر پانی بہایا جس سے اس کا نچلا حصہ ٹھنڈا ہوگیا پھر دودھ لے کر نبی کریمﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا دودھ حاضر ہے، یارسول اللہ! پی لیجئے۔ آپ نے اسے پیا، یہاں تک کہ میں خوش ہوگیا۔

ح سے قبل والی سند نازل ہے مگر اس میں ابواسحاق براءؓ سے بصیغہِ اِخبار راوی ہیں حدیث کے جملہ (هل فی غنمك ذات لبن) میں لبن کو اکثر نے لام اور باء کی زبر کے ساتھ پڑھا ہے عیاض کہتے ہیں ایک روایت لام کی پیش اور بائے ساکن کے ساتھ بھی ہے اس کا معنی ہے دودھ والی بکری۔ علامہ انور (فاعتقل شاة من غنمه) کا معنی یہ لکھتے ہیں کہ بکری کی پچھلی دونوں ٹانگیں اپنی رانوں کے شکنجوں میں لیکر دوھا، مزید لکھتے ہیں چونکہ ان کے ریوڑ دور جنگل میں ہوتے تھے (یعنی روزانہ شہر واپسی نہ ہوتی تھی) لہذا ان کے عرف میں تھا کہ گزرنے والے اکا دکا مسافروں کو انکا دودھ پیش کر دیا جائے وگرنہ تو کوئی وہاں اس سارے دودھ کو استعمال کرنے والا نہ ہوتا تھا اگر کہا جائے مالک تو کافر تھا اگر اسے پتہ چلتا کہ دودھ آنحضرت کے استعمال کیلئے دینا ہے وہ تو راضی نہ ہوتا اور نہ اجازت دیتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عرف میں اذنِ عام تھی لہذا اذنِ خصوصی کی ضرورت نہ تھی (اور نہ اس نے مسلمانوں یا رسول اسلام کو اس عرفی اذن سے مستثنیٰ کیا ہوا تھا پھر یہ بھی محتمل ہے کہ جناب ابوبکر نے قیمۃً یہ دودھ خریدا ہو حدیث میں اس بارے نہ نفی ہے نہ اثبات) واقعہِ ہجرت سے متعلقہ اس حدیث پر تفصیلی بحث (علامات النبوۃ) میں ہوگی۔ قسطلانی ابن منیر کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی ابوابِ لقطہ سے مناسبت یہ ہے کہ دودھ اس حالت میں ضائع اور مستہلک کی مانند ہے گویا لقطہ ہے۔

خاتمه

کتاب اللقطہ میں مرفوع احادیث کی تعداد (21) ہے ان میں سے پانچ معلق ہیں مکررات (18) ہیں۔ تمام کی مسلم نے بھی تخریج کی ہے۔ زید مولی المنبعث کا ایک اثر بھی شامل ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

كتاب المظالم

فى المَظالِمِ والغَصْبِ وقولِ اللّٰهِ عزَّوجلَّ ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظّٰلِمُوْنَ اِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيْهِ الْاَبْصَار لا مُهْطِعِيْنَ مُقْنِعِىْ رُءُ وْسِهِمْ﴾ [ابراهيم: ۴۲، ۴۳] رافعى رؤوسهم المُقْنِعُ والمُقمِح واحِدٌ

نسفی کے نسخہ میں (كتاب الغصب باب فى المظالم) ہے یہ مظلمہ کی جمع ہے جو مصدر ہے، اخذ بغیر حق کو کہتے ہیں ظلم یہ ہے کہ (وضع الشیء فی غیر موضعه الشرعی) غیر موضع شرعی میں چیز کو رکھنا اور غصب، حقِ غیر کا اخذ، بغیر حق کے ہے۔ (رافعی رؤوسهم) یہ مجاہد کی تفسیر ہے فریابی نے اپنے طریق سے نقل کیا ہے اکثر اہل لغت کا یہی قول ہے اعجاز لأبی عبیدہ میں بھی یہی ہے راجز کے اس قول سے استشہاد کیا ہے (أنهضَ نحوى رأسَه وأقنَعا۔ كأنماأبصَرَ شيئاً أطمَعا) ثعلب بیان کرتے ہیں کہ یہ لفظ مشترک ہے سر اٹھانے اور جھکا لینے، دونوں کیلئے مستعمل ہے ابن تین کہتے ہیں دونوں وجہیں (معانی) محتمل ہیں (یعنی بیک وقت) کہ پہلے سر اٹھایا، دیکھا پھر ذلت وخضوع سے جھکا لیا۔ (والمقمح واحد) یہ بھی ابوعبیدہ کا قول ہے جو تفسیر سورۃ یٰس میں ذکر کیا ہے مزید یہ لکھا کہ ذقن جھکا کر سینے سے لگا لینا پھر سر اٹھانا اس سے ابن تین کے قول کی تائید ملتی ہے اگرچہ ترتیب بدل گئی۔

باب قِصاصِ المَظالِم (ظلم کا بدلہ)

قال مجاهدٌ مُهْطِعينَ مُدِيمى النَّظَرِ ويقال مُسْرِعينَ ﴿لَايَرْتَدُّ اِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَاَفْئِدَتُهُمْ هَوَآءٌ﴾ يعنى جُوفاً لاعُقولَ لَهم ﴿وَاَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَاْتِيْهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا رَبَّنَآ اَخِّرْنَآ اِلٰى اَجَلٍ قَرِيْبٍ نُّجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ اَوَلَمْ تَكُوْنُوْٓا اَقْسَمْتُمْ مِّنْ قَبْلُ مَا لَكُمْ مِّنْ زَوَالٍO وَّسَكَنْتُمْ فِىْ مَسٰكِنِ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْاَمْثَالَO وَقَدْ مَكَرُوْا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللّٰهِ مَكْرُهُمْ وَاِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُوْلَ مِنْهُ الْجِبَالُO فَلا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ مُخْلِفَ وَعْدِهٖ رُسُلَهٗ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ ذُوانْتِقَامٍ﴾[سورة ابراهيم]

(اور اللہ تعالیٰ نے سورہ ابراہیم میں فرمایا ''اور ظالموں کے کاموں سے اللہ تعالیٰ کو غافل نہ سمجھنا۔ اور اللہ تعالیٰ تو انہیں صرف ایک ایسے دن کیلئے مہلت دے رہا ہے جس میں آنکھیں پتھرا جائیں گی۔ اور وہ سر اوپر کو اٹھائے بھاگے جا رہے ہوں گے۔ مقنع اور مقمح دونوں کے معنے ایک ہی ہیں۔ مجاہد نے فرمایا کہ مہطعین کے معنی برابر نظر ڈالنے والے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مہطعین کے معنی جلدی بھاگنے والے، ان کی نگاہ ان کے نعد کی طرف نہ لوٹے گی۔ اور دلوں کے چھکے چھوٹ جائیں گے کہ عقل بالکل نہیں رہے گی اور اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ اے محمد ﷺ! لوگوں کو اس دن سے ڈراؤ جس دن ان پر عذاب آ اترے گا، جو لوگ ظلم کر چکے ہیں وہ کہیں گے کہ اے ہمارے پروردگار! (عذاب کو) کچھ دنوں کیلئے ہم سے

مؤخر کردے، تو اب کی بار ہم تیرا حکم سن لیں گے اور تیرے انبیاء کی تابعداری کریں گے جواب ملے گا کیا تم نے پہلے یہ قسم نہیں کھائی تھی کہ تم پر کبھی اِدبار نہیں آئے گا؟ اور تم ان قوموں کی بستیوں میں رہ چکے ہو جنہوں نے اپنی جانوں پر ظلم کیا تھا اور تم پر یہ بھی ظاہر ہو چکا تھا کہ ہم نے ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا ہم نے تمہارے لیے مثالیں بھی بیان کر دی ہیں انہوں نے برے مکر اختیار کئے اور اللہ کے یہاں ان کے یہ بدترین مکر لکھ لئے گئے۔ اگرچہ ان کے مکر ایسے تھے کہ ان سے پہاڑ بھی ہل جاتے (مگر وہ سب بیکار ثابت ہوئے) پس اللہ کے متعلق ہرگز یہ خیال نہ کرنا کہ وہ اپنے انبیاء سے کئے ہوئے وعدوں کے خلاف کرے گا بلاشبہ اللہ غالب اور بدلہ لینے والا ہے)۔

مظالم کا یہ بدلہ روز قیامت ہوگا۔ کتاب الرقاق میں اسی حدیث پر یہ باب باندھا ہے (باب القصاص یوم القیامة)۔ (وقال مجاهد الخ) یہ ساری عبارت نسخہ ابی ذر میں موجود نہیں۔ مجاہد کی یہ تفسیر فریابی نے موصولاً نقل کی ہے غیر سے مراد ابو عبیدہ ہیں۔ (وأفئدتهم هواء) یہ بھی ابو عبیدہ کی تفسیر ہے جسے المجاز میں ذکر کیا ہے حضرت حسان کے اس شعر سے استشہاد کیا ہے (ألا أبلِغْ أبا سفيانَ عَنِّي۔ فأنتَ مُجَوَّفٌ نَخبٌ هَواء) ھواء وہ خلاء جس میں اجرام (یعنی جراثیم) نہیں ہوتے مراد یہ کہ ان کے دلوں میں کوئی جرات وقوت نہیں ابن عرفہ یہ معنی کرتے ہیں کہ گویا ان کے سینوں سے دل نکال لئے گئے ہیں فارسی میں ساکن ہوا کو باد کہا جاتا ہے (دور حاضر کی سائنسی اصطلاحات کے مطابق زمین سے اوپر وہ بلند جگہ جہاں ہوا میں آکسیجن ختم ہو جاتی ہے، وہاں تک ہوا ہے اور اس سے اوپر خلا ہے)۔

حدثنا اسحاق بن ابراهيم حدثنا معاذ بن هشام أخبرني أبي عن قتادة عن أبي المتوكل الناجي عن أبي سعيد الخدري عن رسول اللهﷺ قال إذا خَلَصَ المؤمنون مِن النارِ حُبِسُوا بِقَنطرةٍ بينَ الجَنَّةِ والنارِ فيَتقاصُّونَ مَظالمَ كانت بينَهم في الدُّنيا حتى إذا نُقُّوا وهُذِّبُوا أُذِنَ لَهم بِدُخولِ الجنةِ فوَالذي نفسُ مُحَمدٍ بِيدِهِ لأحدُ هم بِمَسكَنِهِ في الجَنَّةِ أَدَلُّ بِمَسكنِهِ كانَ في الدُنيا۔ وقال يونس بن محمد حدثنا شيبان عن قتادة حدثنا أبوالمتوكل

ابو سعید خدریؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ نے فرمایا، جب مومنوں کو دوزخ سے نجات مل جائیگی۔ تو انہیں ایک پل پر جو جنت اور دوزخ کے درمیان ہوگا روک لیا جائے گا۔ اور وہیں ان کے مظالم کا بدلہ دے دیا جائے گا۔ جو وہ دنیا میں باہم کرتے تھے۔ پھر جب پاک صاف ہو جائیں گے تو انہیں جنت میں داخلہ کی اجازت دی جائے گی۔ اس ذات کی قسم! جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے، ان میں سے ہر شخص اپنے جنت کے گھر کو اپنے دنیا کے گھر سے بھی زیادہ بہتر طور پر پہچانے گا۔

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں۔ (حبسوا بقنطرة) بظاہر اس سے مراد پل صراط کا وہ حصہ جو جنت کی طرف ہوگا یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اس معروف صراط سے الگ کوئی قنطرہ ہو۔ علامہ انور عینیؒ شارح بخاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ بقول قرطبی یہ صراطِ ثانی ہے صراطِ اول تمام اہلِ محشر کیلئے اور یہ صرف اہلِ جنت کیلئے ہے یہاں سے کوئی جہنم میں نہ جائے گا (إذاخلص المؤمنين من النار) کا یہی مطلب ہے کہ اس کے اوپر قائم صراط سے گزر آئیں گے مزید لکھتے ہیں کہ (بين الجنة والنار) سے اشارہ ملتا ہے کہ یہ صراطِ خاص اسی صراطِ عام کا حصہ ہے (حتى إذا ما نقوا) کے تحت رقم طراز ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ ان جرائم سے مراد صغائر ہیں اسی لئے انکا تزکیہ اس طریقہ سے ہوگا کبائر کا تزکیہ صرف حرِ نار اور بر دِ ندامت سے ممکن ہے الا یہ کہ اللہ اپنی رحمت کے ساتھ متغمد کر لے۔ انتھی۔

(فیتقاصون) یتفاعلون کے وزن پر ہے مراد ان کے باہمی (تھوڑی بہت زیادتیوں) کا تتبع اور ایک دوسرے کے ساتھ معافی تلافی (اسقاط)۔ (ھذبوا) چنانچہ اس پراسس سے وہ تمام آثام (یعنی آلائشوں) سے خالص کردیئے جائیں گے۔ باقی تفاصیل الرقاق میں ذکر ہوں گی۔ (وقال یونس الخ) اسے ابن مندہ نے کتاب الایمان میں موصول کیا ہے بخاری کی مراد قتادہ کی ابومتوکل سے تصریحِ تحدیث کا اظہار ہے ابومتوکل کا نام علی بن داؤد تھا۔

باب قول اللّٰهِ تعالىٰ ﴿ألا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظَّالِمِين﴾

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا همام حدثني قتادة عن صفوان بن مُحْرِز المازني قال بينما أنا أمشِي مع ابنِ عمر آخِذٌ بيدِهِ إذ عَرَضَ رَجُلٌ قال كيفَ سمعتَ رسولَ الله في النَّجوىٰ فقال سمعتُ رسولَ اللهﷺ يقول إنَّ اللهَ يُدْنِي المؤمنَ فيَضَعُ عليه كَنَفَه ويَستره فيَقُول أتَعْرِفُ ذَنْبَ كذا أتَعرِفُ ذَنبَ كذا فيَقولُ نَعَمْ أىْ رَبِّ حتىٰ قَرَّرَه بِذُنوبِهِ ورأىٰ فى نفسِهِ أنه هَلَكَ قال سَتَرْتُها عليك فى الدنيا وأنا أغفِرُها لَكَ اليومَ فيُعْطىٰ كتابَ حَسَناتِهِ وأمَّا الكافرونَ والمنافقونَ ﴿وَيَقُوْلُ الْاَشْهَادُ هٰٓؤُلَآءِ الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلٰى رَبِّهِمْ اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ﴾

صفوان بن محرز مازنی نے بیان کیا کہ میں عبداللہ بن عمرؓ کے ہاتھ میں ہاتھ دیئے جا رہا تھا کہ ایک شخص سامنے آیا اور پوچھا رسول کریمﷺ سے آپ نے (قیامت میں اللہ اور بندے کے درمیان ہونے والی) سرگوشی کے بارے میں کیا سنا ہے؟ عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہﷺ سے سنا۔ آپ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو اپنے نزدیک بلا لے گا۔ اور اس پر اپنا پردہ ڈال دے گا اور اسے چھپا لے گا۔ اللہ تعالیٰ اس سے فرمائے گا۔ کیا تجھ کو فلاں گناہ یاد ہے؟ کیا فلاں گناہ تجھ کو یاد ہے؟ وہ مومن کہے گا ہاں، اے میرے پروردگار۔ آخر جب وہ اپنے گناہوں کا اقرار کر لے گا اور اسے یقین آجائے گا کہ اب وہ ہلاک ہوا تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے گناہوں پر پردہ ڈالا۔ اور آج بھی میں تیری مغفرت کرتا ہوں۔ چنانچہ اسے اس کی نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی۔ لیکن کافر اور منافق کے متعلق ان پر گواہ (ملائکہ، انبیاء اور تمام جن وانس سب) کہیں گے کہ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے پروردگار پر جھوٹ باندھا تھا۔ خبردار ہو جاؤ! ظالموں پر اللہ کی پھٹکار ہوگی۔

اس پر مفصل کلام کتاب التوحید میں ہوگی اس روایت کا لفظ (کنفه) تمام کے ہاں نون اور فاء کی زبر کے ساتھ ہے ابوذر نے کشمیہنی سے (روایتِ صحیح بخاری میں) اسے نون کی بجائے تائے مکسور کے ساتھ نقل کیا ہے جو بقول عیاض تصحیفِ قبیح ہے۔ اسے مسلم نے (التوبة) نسائی نے (التفسیر) اور ابن ماجہ نے (السنة) میں روایت کیا ہے۔

باب لایَظلِمُ المُسلِمُ المُسلمَ ولا یُسلِمُه

(مسلمان دوسرے پر ظلم نہیں کرتا اور نہ اسے دشمنوں کے حوالہ کرتا ہے)

(أسلم فلانٌ فلانا) یعنی اسے ہلاکت کی طرف ڈالدیا دشمن کے خلاف کوئی مدد نہ کی (یعنی بے یار و مددگار چھوڑ دیا جیسے حکومت پاکستان نے نائن الیون کے واقعہ کے بعد تاریخ اسلام کے شرمناک واقعات میں اضافہ کرتے ہوئے ان عرب وافغان مجاہدین کوامریکی عفریت کے سامنے نہ صرف بے یار و مددگار چھوڑ دیا بلکہ پکڑ کر پیسے لے کر جس کا اعتراف صدر نے اپنی کتاب میں کیا، امریکہ کے حوالے کیا اب صاف نظر آرہا ہے کہ مکافاتِ عمل کا سلسلہ شروع ہو چکا ہے۔ اللهم عافنا واعف عنا)۔

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عُقَيل عن ابن شهاب أنَّ سالما أخبره أن عبدَالله بن عمر أخبرَه أنَّ رسولَ الله قال المُسلمُ أخو المسلم لا يَظْلِمُه ولا يُسلِمُه ومَن كانَ في حاجةِ أخيه كانَ اللهُ في حاجتِهِ ومن فَرَّجَ عن مسلمٍ كُرْبَةً فرجَ اللهُ عنه كربةً مِنْ كُرباتِ يوم القيامةِ ومَن سَتَرَ مُسلماً سترَهُ اللهُ يومَ القيامةِ

عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے، پس اس پر ظلم نہ کرے اور نہ ظلم ہونے دے۔ جو شخص اپنے بھائی کی ضرورت پوری کرے، اللہ تعالیٰ اس کی ضرورت پوری کرے گا۔ جو شخص کسی مسلمان کی ایک مصیبت کو دور کرے، اللہ تعالیٰ اس کی قیامت کی مصیبتوں میں سے ایک بڑی مصیبت کو دور فرمائے گا۔ اور جو شخص کسی مسلمان کے عیب کو چھپائے اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کے عیب چھپائے گا۔

(المسلم أخو المسلم) اس سے مراد اسلامی اخوت ہے ہر دو چیزوں کے درمیان کسی اتفاق (یعنی قدرِ مشترک) پر اخوت کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے اس میں حر وعبد اور بالغ وغیرہ سب برابر وشریک ہیں۔ (لا يظلمه) خبر بمعنی امر ہے مسلمان کا مسلمان پر ظلم کرنا حرام ہے۔ (ولا يظلمه) یعنی اسے موذی چیز کے ساتھ یا ایذاء میں نہیں چھوڑ دیتا بلکہ اس کی نصرت کرتا ہے اور اس سے ایذاء کو دور کرتا ہے یہ ترکِ ظلم سے اخص ہے کبھی یہ مدد کرنا واجب ہوگا کبھی مندوب، اس کا تعلق اختلافِ احوال سے ہے۔ طبرانی کی دوسری سند کے ساتھ سالم سے اس روایت میں یہ اضافہ بھی ہے (ولا يسلمه في مصيبة نزلت به) یعنی کسی مصیبتِ نازلہ میں بے یارومددگار نہیں چھوڑ دیتا۔ مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں یہ بھی ہے (ولا يحقره) اسے حقیر نہیں کرتا یا گردانتا۔

(عن مسلم كربة) کربت وہ غم جو جان ہلکان کردے اسکی جمع کربات ہے جس کی راء پر پیش، زبر اور سکون، سب صحیح ہیں۔ (ومن ستر مسلما) یعنی اسے کسی قبیح صورت میں دیکھا تو لوگوں پر اسے ظاہر نہ کیا اس امر کی ممانعت نہیں کہ خود خلوت میں اسے سمجھا دے گواہی دینے کے حکم کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ اگر باوجود سمجھانے کے وہ باز نہیں آتا یا علانیہ کسی گناہ یا جرم کا ارتکاب کرتا ہے تب تو ضرورت پڑنے پر اس کے خلاف گواہی دی جا سکتی ہے اور یہ اس حدیث کے منافی نہ ہوگا اسی طرح کسی مرتکبِ اثم کا حاکم کے پاس جا کر اعتراف کر لینا بھی اس زمرہ میں نہیں آتا بظاہر اس ستر کا محل وہ معصیت ہے جو گزر چکی ہو اور وہ معصیتِ حالیہ جس کا وہ شکار ہے اس کی اس سے بات کرنا یا باز نہ آنے پر حکام سے شکایت کرنا غیبتِ محرمہ کے حکم میں نہیں بلکہ نصیحتِ واجبہ کے زمرہ میں ہے ستر کا یہ حکم ترکِ

غیبت کا اشارہ ہے کیونکہ کسی کے مساویٔ کا اظہار عدم ستر ہے۔ (ستر الله الخ) ترمذی کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے (ستر الله فی الدنیا والآخرہ) یعنی دنیا اور آخرت دونوں میں اس کی پردہ پوشی کرے گا)۔
اسے نسائی نے (الرجم) جبکہ سوائے ابن ماجہ کے باقی اصحاب نے (الحدود) میں تخریج کیا ہے۔

باب أعِنْ أخاکَ ظالِماً أو مَظلوماً (اعانتِ ظالم ومظلوم)

ترجمہ میں اعانت کا لفظ استعمال کیا ہے حالانکہ حدیثِ باب میں نصرت کا ہے تو اس سے اشارہ کر رہے ہیں اس کے بعض دوسرے طرق کی طرف جس میں یہی لفظ مستعمل ہے چنانچہ خدیج بن معاویہ نے ابوزبیر عن جابر سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ (أعِنْ أخاك ظالما أو مظلوما) اسے ابن عدی نے نقل کیا ہے ابونعیم نے بھی المستخرج میں بخاری والی اسی سند کے ساتھ یہ لفظ روایت کیا ہے۔

حدثنا عثمان بن أبی شیبة حدثنا هُشیم أخبرنا عبیدالله بن أبی بکر بن أنس وحمید سمعا أنس بن مالك یقول قال النبیُّ ﷺ انصُرْ أخاكَ ظالماً أو مظلوما

حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا، اپنے بھائی کی مدد کرخواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم۔ صحابہ نے عرض کیا،، یا رسول اللہ! ہم مظلوم کی تو مدد کر سکتے ہیں، لیکن ظالم کی مدد کس طرح کریں؟ آپ نے فرمایا، کہ ظلم سے اس کا ہاتھ پکڑ لو۔

الاکراہ میں ہشیم کے حوالے سے صرف عبید اللہ سے، اتم سیاق کے ساتھ ذکر ہوگی اس میں اس کے بعد یہ بھی مذکور ہے کہ اس پر ایک شخص نے کہا مظلوم کی مدد تو کروں ظالم ہونے میں کیسے کروں؟ آپ کا جواب تھا اسے ظلم سے روکو، یہی اس کی مدد ہے۔ احمد اور اسماعیلی نے بھی اتم سیاق کے ساتھ روایت کی ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا معتمر عن حمید عن أنس قال قال رسولُ الله ﷺ انصُرِ أخاكَ ظالماً أو مظلوما قال یارسول الله هذا نَنْصُرُه مظلوماً فکیف نَنصرُه ظالماً قال تَأخُذُ فوقَ یَدَیْهِ۔ (ایضاً)

(تأخذ فوق یدیه) بالفعل ظلم سے روک دینے کا کنایہ ہے فوق کے لفظ کا استعمال یہ اشارہ دیتا ہے کہ استعلاء وقوت کے ساتھ اسے باز رکھا جائے ابن بطال لکھتے ہیں عربوں کے ہاں نصرت سے مراد اعانت تھی اور اس کی حدیث میں مذکور یہ تفسیر کہ اسے ظلم سے باز رکھا جائے، تسمیۃ الشیء بمایؤول إلیہ کی قبیل سے ہے جو بلاغت کا اعلیٰ نمونہ ہے۔ بیہقی لکھتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ ظالم بھی فی نفسہٖ مظلوم ہوتا ہے تو اس میں کسی کو اپنی جان پر ظلم سے روکنا خواہ حسی ہو یا معنوی، شامل ہے مثلاً کوئی کسی کو دیکھے کہ زنا کی طرف جا رہا ہے تو وہ ظالم ہونے کے ساتھ مظلوم بھی ہے (انجام و عاقبت کے اعتبار سے) تو اسے باز رکھنا گویا اس کی مدد ہے تو اس صورت میں ظالم و مظلوم متحد ہیں (یعنی ایک ہی محل میں ہیں وہ شخص بیک وقت ظالم بھی ہے مظلوم بھی) مسلم نے ابوزبیر عن جابر سے اپنی اسی روایت میں اس حدیث کا سبب بھی نقل کیا ہے جس سے اس کا زمنِ وقوع متعین ہوتا ہے اس کا ذکر تفسیر المنافقین میں آئے گا مفضل ضبی اپنی کتاب (الفاخر) میں لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے (انصر أخاك ظالماً أو مظلوما) جندب بن عنبر بن عمرو بن تمیم نے کہا تھا لیکن اس کی مراد اس کا ظاہری معنی تھا جو زمانہ جاہلیت میں عربوں کا معمول تھا ان کا ایک شاعر کہتا ہے (إذا أنا لم أنصُرْ أخی وهوظالِمٌ۔ علی

القوم لم أنصُرْ أخي حِينَ يُظلَم)۔ (یعنی جب میں نے اپنے ظالم بھائی کی مدد نہ کی تو گویا اس کے مظلوم ہونے کی صورت میں بھی مدد نہ کرسکوں گا (آنجناب نے اس قسم کے جاہلیانہ متعدد محاوروں کومشرف با اسلام کیا ہے۔ یہاں دارالسلام ایڈیشن کے محشی فتح الباری تصحیح کرتے ہیں کہ الفاخر مفضل ضبی کی نہیں بلکہ مفضل بن سلمہ کی ہے جوضبی سے تقریبا ایک صدی بعد کا ہے)۔

باب نَصرِ المَظلومِ (نصرتِ مظلوم)

یہ فرض کفایہ ہے جومظلومین کی بابت عام ہے اسی طرح ناصرین کی بابت بھی، اس بناء پر کہ فرضِ کفایہ کے مخاطب معاشرہ کے تمام افراد ہیں بعض احوال میں وہ افراد متعین سمجھے جائیں گے جواس کی قدرت رکھتے ہیں ناصر کی شرط یہ ہے کہ اسے یہ یقین حاصل ہو کہ واقعی ظلم ہورہا ہے یہ نصرت کئی دفعہ وقوعِ ظلم کے ساتھ ہوگی یا کئی دفعہ وقوع سے قبل مثلاً کسی ایسے شخص کی مدد جسے کسی نے ناحق مال دینے کی دھمکی دی ہے اکثر اوقات یہ مدد وقوعِ ظلم کے بعد ہی ہوتی ہے۔

حدثنا سعيد بن الربيع حدثنا شعبة عن الأشعث بن سُليم قال سمعت معاوية بن سويد سمعت البراء بن عازب قال أمرنا النبيُّ ﷺ بِسَبْعٍ ونَهانَا عن سَبْعٍ فذَكرَ عِيادةَ المَريضِ واتِّباعَ الجَنائزِ و تَشميتَ الغاطِسِ ورَدَّالسَّلامِ ونَصْرَ المظلومِ وإجابةَ الدَّاعِي وإبرارَالقَسَمِ

براء بن عازب سے سنا کہ ہمیں نبی کریم ﷺ نے سات چیزوں کا حکم فرمایا تھا اور سات ہی چیزوں سے منع بھی فرمایا تھا (جن چیزوں کا حکم فرمایا تھا ان میں) انہوں نے مریض کی عیادت، جنازے کے پیچھے چلنے، چھینکنے والے کا جواب دینے، سلام کا جواب دینے، مظلوم کی مدد کرنے دعوت کرنے والے (کی دعوت) قبول کرنے، اور قسم پوری کرنیکا ذکر کیا۔

کتاب الأدب واللباس میں اس پر مفصل بحث ہوگی۔

حدثنا محمد بن العلاء حدثنا أبوأسامة عن أبي بُردة عن أبي موسىٰ عن النبي ﷺ قال المؤمنُ لِلْمؤمنِ كَالبُنيان يَشُدُّ بَعْضُه بعضاً وشَبَّكَ بينَ أصابعِهِ

ابوموسیٰؓ نے روایت کیا کہ آپ ﷺ نے فرمایا، کہ ایک مومن دوسرے مومن کی نسبت ایک عمارت کی طرح ہے کہ ایک کو دوسرے سے قوت پہنچتی ہے اور آپ نے اپنی ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں کے اندر کیا۔

اس پر (الأدب) میں مفصل بحث ہوگی۔ کشمیہنی کے نسخہ میں (يشد بعضهم) ہے۔ علامہ انور (المؤمن كالبنيان) کی تشریح میں شیخ اکبر کا قول نقل کرتے ہیں کہ شیطان ہراس فرجہ (خالی جگہ) میں داخل ہوجاتا ہے جسے وہ دواشخاص کے درمیان پاتا ہے حتی کہ نماز کی صف میں بھی یہی کرتا ہے اگر وہ بنیان (عمارت، دیوار) کی طرح جڑ جائیں اور صفوں میں متراص ہوجائیں (یعنی اچھی طرح ساتھ مل جائیں) تو اس کے لیے کوئی موضعِ دخول نہ ہوگی۔

باب الانتصار مِن الظالِم (ظالم سے انتقام)

لِقولِهٖ عَزَّوجلَّ ﴿لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللّٰهُ سَمِيْعًا عَلِيْمًا﴾ [النساء: ۱۴۸] ﴿وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُوْنَ﴾ [الشورى: ۳۹] قال ابراهيم كانوا يَكْرَهُون أنْ يَسْتَذِلُّوا فإذا قَدَرُوا عَفَوْا.

(اللہ تعالیٰ بری بات کے اعلان کو پسند نہیں کرتا سوائے اس کے جس پر ظلم کیا گیا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ سننے والا اور جاننے والا ہے۔ (اور اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ)، اور وہ لوگ کہ جب ان پر ظلم ہوتا ہے تو وہ اس کا بدلہ لے لیتے ہیں۔ ابراہیم نے کہا کہ سلف ذلیل ہونا پسند نہیں کرتے تھے۔ لیکن جب انہیں (ظالم پر) قابو حاصل ہو جاتا تو اسے معاف کر دیا کرتے تھے)۔

طبری نے سدی سے (إلا مَن ظُلِمَ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اگر اپنے اوپر کئے گئے ظلم کی مثل، انتصار یعنی انتقام لے تو اس پر کوئی ملامت نہیں مجاہد نے یہ تفسیر کی ہے کہ انتصار سے مراد زبانی کلامی ان کی بابت کچھ اظہار کر دینا ہے ان سے منقول ہے کہ اس آیت کا شانِ نزول یہ ہے کہ ایک شخص کسی کے ہاں بطور مہمان گیا انھوں نے کوئی خاص انتظام ضیافت نہ کیا اسے رخصت دی گئی کہ ان کے بارے کچھ کہہ دے (کہ وہ ایسے ہیں ویسے ہیں) ابن حجر لکھتے ہیں کسی واقعہ عین میں اس کا نزول حمل علی العموم کرنے سے مانع نہیں ابن عباس سے منقول ہے کہ جہر من القول سے مراد بددعا ہے یعنی مظلوم کو اجازت ہے کہ ظالم کے خلاف بددعا کر لے دوسری آیت کی بابت طبری نے سدی سے نقل کیا ہے کہ (أصابهم البغى) کا معنی ہے (بُغِيَ عليهم) جن پر زیادتی ہو، اس باب میں تیمی عن عروۃ عن عائشہ کے طریق سے ایک روایت ہے جسے نسائی اور ابن ماجہ نے باسنادِ حسن روایت کیا ہے، کہتی ہیں میں زینب بنت جحش کے پاس گئی (کوئی باتیں چھڑ گئیں) اس نے مجھے کوئی نازیبا بات کہی آنجناب بھی موجود تھے مجھے فرمایا کہ میں بھی اسی جیسی بات کہہ لوں سو میں نے کہی۔ (وقال ابراهيم) نخعی مراد ہیں۔ (كانوا) یعنی سلف (صحابہ کرام و تابعین) اسے عبد بن حمید اور ابن عیینہ نے اپنی اپنی تفسیر میں اسی مذکورہ آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ علامہ انور (أن يستذلوا) کا معنی یہ کرتے ہیں کہ سعی کرتے تھے کہ بدلہ لینے پر قادر ہوں جب قادر ہو جاتے تو عفو سے کام لیتے بدلہ لینے کی کوشش نہ کرنے کو ذلت سے تعبیر کیا ہے اور قدرت کے بعد عفو و درگزر اہلِ عزائم کا عمل ہے۔

باب عَفوِ المظلوم (عفوِ مظلوم)

لِقولِهٖ ﴿اِنْ تُبْدُوْا خَيْرًا اَوْ تُخْفُوْهُ اَوْ تَعْفُوْا عَنْ سُوْٓءٍ فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيْرًا﴾ [النساء: ۱۴۸]

﴿وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَاَصْلَحَ فَاَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الظّٰلِمِيْنَ وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهٖ فَاُولٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍ اِنَّمَا السَّبِيْلُ عَلَى الَّذِيْنَ يَظْلِمُوْنَ النَّاسَ وَيَبْغُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ اُولٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ وَمَنْ يُّضْلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهٗ مِنْ وَّلِيٍّ مِّنْ بَعْدِهٖ وَتَرَى الظّٰلِمِيْنَ لَمَّا رَاَوُا الْعَذَابَ يَقُوْلُوْنَ هَلْ اِلٰى مَرَدٍّ مِّنْ سَبِيْلٍ﴾ [الشورى: ۴۰۔ ۴۴]

(اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر تم کھلم کھلا کوئی نیکی کرو یا پوشیدہ طور پر یا کسی کے برے معاملہ پر معافی سے کام لو، تو خداوند تعالیٰ بہت زیادہ معاف کرنے والا اور بہت بڑی قدرت والا ہے۔ (سورہ شوریٰ میں فرمایا) اور برائی کا بدلہ اسی جیسی برائی

سے بھی ہوسکتا ہے۔لیکن جو معاف کر دے اور درستگی معاملہ کو باقی رکھے تو اس کا اجر اللہ تعالیٰ ہی پر ہے۔ بے شک اللہ تعالیٰ ظلم کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔ اور جس نے اپنے پر ظلم کئے جانے کے بعد اس کا (جائز) بدلہ لیا۔ تو ان پر کوئی گناہ نہیں ہے۔ گناہ تو ان پر ہے جو لوگوں پر ظلم کرتے ہیں اور زمین پر ناحق فساد کرتے ہیں، یہی ہیں وہ لوگ جن کو دردناک عذاب ہوگا۔ لیکن جس شخص نے (ظلم پر) صبر کیا اور (ظالم کو) معاف کیا تو یہ نہایت ہی بہادری کا کام ہے۔ اور اے پیغمبر! تو ظالموں کو دیکھے گا جب وہ عذاب دیکھ لیں گے تو کہیں گے اب کوئی دنیا میں پھر جانے کی بھی صورت ہے؟)۔

(تعفوا عن السوء) کے بارہ میں طبری نے سدی سے نقل کیا ہے کہ (أي عن ظلم)۔ (جزاء سيئة) کی بابت ابن ابی حاتم نے ان کا قول ذکر کیا ہے کہ جس قسم کے نازیبا الفاظ کہے گئے ہوں انہی کی مثل جواباً کہہ دینا۔ حسن سے منقول ہے کہ گالی کا جواب گالی سے دینے کی اجازت ہے (گالی سے مراد وہ الفاظ جو غصہ کی حالت میں دوست واحباب کو کہہ لئے جاتے ہیں مثلاً عربوں کے ہاں قبحك الله، ويلك، ثكلتك أمك جیسے الفاظ اگر بغیر حالتِ غضب کے کہے جائیں تو ان کا ظاہری معنی مراد نہیں ہوتا تھا فحش گوئی پر مشتمل گالیاں، جن سے پنجابی زبان مالا مال ہے کا جواب انہی الفاظ میں دینا مناسب نہ ہوگا)۔ اس باب میں احمد اور ابوداؤد کی تخریج کردہ حدیثِ ابی ہریرہ بھی ہے کہ آنحضرت نے ابوبکرؓ سے فرمایا (ما من عبدٍ ظَلَمَ مَظلمةً إلا أعزَّ اللهُ بِها نصره) یعنی درگزر کرنیوالے کو اللہ عزت دے گا۔

باب الظُّلْمُ ظُلُمَاتٌ يومَ القيامة (ظلم قیامت کے دن اندھیرے ہوں گے)

ترجمہ حدیثِ باب کے ہی الفاظ پر مشتمل ہے اسے احمد نے محارب بن دثار عن ابن عمر کے طریق سے اس اضافہ کے ساتھ روایت کیا ہے، اس کے شروع میں ہے (يا أيها الناس اتقوا الظلم) ایک روایت میں ہے (إياكم والظلم) بیہقی نے شعب الایمان میں محارب کے طریق سے ہی مزید یہ بھی ذکر کیا (أظلَمُ الناسِ مَن ظَلَمَ لِغيرِه) بڑا ظالم وہ ہے جو کسی کی خاطر ظلم کرے۔ ابن جوزی کہتے ہیں ظلم دو معصیتوں پر مشتمل ہے ایک بندے پر ظلم، اس کے مال کو ناحق کھانا (مثلاً) دوسرا اللہ تعالیٰ کی مخالفت پھر یہ معصیت اس لحاظ سے بنسبت دوسرے معاصی کے، اشد ہے کہ عموماً یہ ظلم ضعفاء پر ہوتا ہے جو بدلہ پر قادر نہیں ہیں، دراصل ظلم ظلمتِ قلب سے ناشئ ہے اگر دل نورِ ہدایت سے روشن ہوتا تو ظلم نہ کرتا۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا عبدالعزيز بن الماجشون أخبرنا عبدالله بن دينار عن عبدالله بن عمرعن النبي ﷺ قال الظلمُ ظُلُماتٌ يومَ القيامة

عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، ظلم قیامت کے دن اندھیرے بن جائیں گے۔

اسے مسلم نے (الأدب) اور ترمذی نے (البر) میں نقل کیا ہے۔

باب الاتِّقاءِ والحَذَرِ مِنْ دَعوةِ المظلوم (مظلوم کی بددعا سے بچنا)

حدثنا يحيى بن موسى حدثنا وكيع حدثنا زكرياء بن اسحق المكي عن يحيى بن عبدالله بن صيفيٍّ عن أبي معبد مولى ابن عباس عن ابن عباس أنَّ النبيَّ ﷺ بَعَثَ

معاذاً إلَى اليمن فقال اتَّقِ دعوةَ المظلوم فإنه ليسَ بَيْنَه وبينَ اللهِ حِجابٌ

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی کریمﷺ نے معاذؓ کو جب (عامل بنا کر) یمن بھیجا، تو آپ نے انہیں ہدایت فرمائی کہ مظلوم کی بددعا سے ڈرتے رہنا کہ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی پردہ نہیں ہوتا۔

یہاں صرف محلِ ترجمہ والا حصہ ذکر کیا ہے مفصلاً کتاب الزکاۃ کے اواخر میں گزر چکی ہے۔

باب مَن كانت له مَظْلَمَةٌ عندَ الرجل فحَلَّلَها له هَلْ يُبَيِّنُ مظلمتَه؟

(کیا ظلم وزیادتی معاف کروانے کیلئے اسکا بیان ضروری ہے؟)

مظلمہ میں مشہور لغت لام کی زیر ہے بعض اہلِ لغت نے زبر بھی بیان کیا ہے مگر ابن قوطیہ اسکا انکار کرتے ہیں بقول ابن حجر مغلطائی کی تحریر دیکھی ہے کہ قزاز نے پیش بھی نقل کی ہے۔ (هل يبين) سے اس اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو ابداء عن المجهول (یعنی کسی مجہول زیادتی وظلم کا ذکر کر کے معاف کروانا جیسے ہمارے ہاں اس موقع پر یہ جملہ بولتے ہیں، کہا سنا معاف کرنا) کی بابت ہے حدیثِ باب اس بارے مطلق ہے (یعنی یہ ذکر نہیں کہ فلاں زیادتی کی تھی، مجھے معاف کردو) جس سے اس رائے کو تقویت ملتی ہے (کہ ابراء عن مجہول جائز ہے) آگے مزید صراحت کیلئے ایک اور باب بھی لائے ہیں۔

(ولم يبين كم هو) اس سے ابراء عن مجہول بھی ثابت ہوتا ہے ابن بطال کا دعوی ہے کہ حدیث سے ظلم کی تعیین وذکر ثابت ہو رہا ہے کیونکہ (مظلمة) کا لفظ ہے جو مقتضی ہے کہ ظلم معلوم القدر ومشار الیہ ہو (یعنی تحلل ومعافی طلب کرتے ہوئے بتلایا جائے کہ فلاں زیادتی کی تھی) ابن حجر اسے بعید قرار دیتے ہیں ابن منیر لکھتے ہیں حدیث میں تقدیر (یعنی تعیینِ ظلم) بایں طور ہے کہ مظلوم ظالم سے اپنا حق لے سکے یہ تو متفق علیہ ہے کہ اس ضمن میں زیادتی اور حق مارنے کی تعیین کرنا ہوگی لیکن اگر اس نے دنیا میں اپنا حق معاف کر دیا ہے تو کیا اس میں بھی شرط ہے کہ ظلم کی تعیین ہو؟ اس میں تعددِ آراء ہے حدیث اس بارے مطلق ہے ہاں البتہ اس امر پر اجماع ہے کہ معین ومعلوم سے تحلّل صحیح ہے اگر اس کا مارا ہوا حق بعینہٖ موجود ہے تو ابراء کی بجائے ہبہ صحیح وموزوں ہوگا (یعنی وہ اس سے ہبہ لے لے یا وہ ہبہ کر دے)۔

علامہ انور لکھتے ہیں ایک دفعہ تحلیل کر دینے کے بعد حقِ رجوع نہیں ہے۔

حدثنا آدم بن أبي إياس حدثنا ابن أبي ذئب حدثنا سعيد المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول اللهﷺمَن كانَتْ له مَظلمةٌ لأخِيهِ مِن عِرْضِهِ أو شيءٍ فَلْيَتَحَلَّلْه مِنه اليومَ قبلَ أنْ لا يكونَ دِينارٌ ولا درهمٌ إنْ كانَ لَه عَمَلٌ صالِحٌ أخِذَ مِنه بقَدْرِ مَظلمتِهِ وإنْ لَم يَكُنْ لَه حَسَناتٌ أخِذَ مِن سَيِّئاتِ صاحِبِهِ فحُمِلَ عليه قال أبو عبدالله قال اسماعيل بن أبي أويس إنما سُمِّيَ المَقْبُرِيَّ لأنَّه كان يَنزِلُ ناحيةَ المَقابِرِ قال أبوعبدالله وسعيد المقبري هو مولىٰ بني ليثٍ وهو سعيد بن أبي سعيد واسم

أبي سعيد كيسان

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا، اگر کسی شخص کا ظلم کسی دوسرے کی عزت پر ہو یا کسی طریقہ سے ظلم کیا ہو تو اسے آج ہی، اس دن کے آنے سے پہلے معاف کرالے جس دن نہ دینار ہوں گے نہ درہم، بلکہ اگر اس کا کوئی نیک عمل ہوگا تو اس کے ظلم کے بدلے میں وہی لے لیا جائے گا۔ اور اگر نیک عمل اس کے پاس نہیں ہوگا تو اس کے ساتھی (مظلوم) کی برائیاں اس پر ڈال دی جائیں گی۔

(له مظلمة) لام بمعنی علیٰ ہے الرقاق میں مالک عن المقبر ی کی روایت میں (عنده) ہے ترمذی کی زید عن المقبر ی سے روایت میں ہے (كانت له عند أخيه مظلمة)۔ (من عرضه أو شيء) عطفِ عام علیٰ خاص کی قبیل سے ہے تو اس میں تمام انواع کی زیادتیاں، حق تلفیاں خواہ مالی ہوں یا جسمانی وزبانی حتی کہ تھپڑ مارنا تک، آ گیا ترمذی کی روایت میں ہے (من عرض أو مال)۔

(قبل أن لا يكون الخ) یعنی روزِ قیامت (فيحمل عليه) یعنی ظالم پر۔ مسلم نے یہی مفہوم ایک مفصل روایت میں یوں نقل کیا ہے (المُفلِسُ مِن أمَّتي مَن يأتِي يومَ القيامة بِصَلاةٍ وصيامٍ وزكاةٍ ويأتي وقد شَتَمَ هذا وسَفَكَ دمَ هذا وأكَلَ مالَ هذا... الخ) یعنی روزِ قیامت مفلس وہ ہوگا جو آئیگا تو نماز، زکات اور روزوں کے ایک خزانہ کے ہمراہ مگر اسے گالی دی ہوگی، اس کا خون بہایا ہوگا (یعنی زخم لگائے ہونگے) اس کا مال کھایا ہوگا پھر اس کی حسنات ان مظلوموں پر تقسیم کی جائیں گی اگر نیکیاں ختم ہوگئیں تو ان کی سیئات اس کے کھاتہ میں ڈال دی جائیں گی (وطرح في النار) آخر کار جہنم کا ٹھکانہ نصیب ہوگا اس کا آیت (ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَأخرىٰ) سے تعارض نہیں کیونکہ یہ تو اس کے کئے ہوئے ظلم (اور جسے بخشوایا نہ گیا) کا نتیجہ وشاخسانہ ہوگا اس کی مزید تفصیل الرقاق میں آئے گی۔ (قال اسماعيل الخ) سند کے ایک راوی سعید المقبر ی کا تعارف ہے کہ مقبری لقب اس لئے پڑا کہ قبرستان میں بہت آیا جایا کرتے تھے ان کے والد ابوسعید کا نام کیسان تھا اسماعیل کے بارہ میں علامہ انور لکھتے ہیں کہ (قیل) کہا گیا ہے کہ یہ اپنے ماموں امام مالک کی تائید میں حکایات مزور کرتے تھے اس لئے نسائی نے ان سے اخذ وروایت نہیں کیا بخاری نے کیا ہے اس مقام پر فائدہ مہمہ کے عنوان سے تحریر کرتے ہیں کہ ذہن میں آسکتا ہے کہ بسا اوقات محدثین نے ان حضرات سے روایت لی ہے جن پر کذب کا الزام لگا جس سے ان روایات پر اعتماد اٹھ جاتا ہے میں کہتا ہوں یہ قطعاً باطل ہے علمِ حدیث ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کر چکا تھا جس میں اب شیوخ وتلامذہ کا اتنا دخل نہ رہا تھا لہذا کسی خلط وخبط کا امکان نہ تھا یہ اعتراض تب بنتا اگر احادیث شیئاً فشیئاً لکھی جاتیں احادیث کے مدونین (محدثین) نے ایک طریق پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ ایک ایک روایت کے کئی طرق تلاش کئے اور مختلف مشائخ سے اخذ کیا جس سے جھوٹ سچ سے اس طرح جدا وممیّز ہوا جیسے صبح کی ضیاء رات سے، صرف انہی اسانید وطرق کو زیب کتب بنایا جو منزہ عن خطا تھے سفیان ثوری اپنے تلامذہ سے کہا کرتے تھے کہ جابر جعفی سے روایت نہ لو پھر خود اس سے لی، پوچھنے پر کہا مجھے اس کے صدق و کذب کا علم ہے گویا ممارس (یعنی ماہر محدث) پر کوئی شائبہ تخلیط نہیں کیونکہ اسے حدیث کے تمام مخارج، علل اور رواۃ کا علم ہوتا ہے جابر جعفی میں اختلاف رہا پھر رائے یہ مستقر ہوئی کہ ان کے اعتقادات میں کچھ اتہام تھا مگر روایتِ حدیث میں معتمد ہیں۔

باب إذا حَلَّلَه مِن ظُلمه فلارجوعَ فيهِ (معافی کے بعد رجوع جائز نہیں)

(لا رجوع فيه) کی حدیثِ باب سے وجہِ استنباط یہ ہے کہ حدیث میں خلع کا بیان ہے جو اگر متحقق ہو جائے تو واپسی ناممکن ہے تو اسی کے ساتھ ہر عقدِ لازم ملحق ہے یہ کرمانی کا بیان ہے جو بقول ابن حجر وہم کا شکار بن گئے ہیں دراصل آیت و حدیث کا مورد وہ خاتون ہے جو تقسیم میں اپنا حق چھوڑ رہی ہے خلع سے اس کا کوئی تعلق نہیں اس لئے اشکال پیدا ہوا ہے اسی باعث داؤدی نے لکھا کہ ترجمہ کی حدیث سے مطابقت نہیں بنتی ابن منیر نے توجیہہ کی ہے کہ ترجمہ،مظلمہ فائتہ (یعنی ماضی کا مارا ہوا حق) سے اسقاطِ حق کو متناول ہے جبکہ آیت کا مضمون حقِ مستقبل کا اسقاط (یعنی اپنا حق چھوڑ دینا) ہے تا کہ اس کے ذمہ کوئی مظلمہ نہ رہے۔ کہتے ہیں بخاری نے نہایت لطیف پیرائے سے ترجمہ ثابت کیا ہے کہ اگر مستقبل کا حق معاف کیا جا سکتا ہے تو ماضی کا کوئی مارا گیا حق معاف کرنا اولیٰ ہے، کسی بیوی کا اپنی باری کا دن ہبہ کر دینے کی بابت بحث کتاب النکاح میں آئیگی۔

علامہ لکھتے ہیں دو چیزیں ہیں،حقوق و اوصاف،ان میں سقوط (معاف کر دینے کے بعد) حقِ رجوع حاصل نہیں اسی لئے کہا گیا ہے اگر کوئی بیوی اپنے ایام سوکن کو ہبہ کر دے تو اسے حقِ رجوع حاصل ہے کیونکہ جو ایام ابھی آئے نہیں انہیں کیونکر ہبہ کر سکتی ہے؟ لہذا اسے رجوع کا حق حاصل ہے یہ تو حقوق کی بات ہے جہاں تک اعیان کا تعلق ہے تو ان کی بابت ذکر کیا جا چکا ہے کہ سات موانع کے انعدام کی صورت،ان میں رجوع کیا جا سکتا ہے لیکن بشرطِ قضاء یا رضاء،تحریماً یا تنزیہاً مکروہ ہے۔ مفتی حضرات موانع سبعہ کے انعدام کی صورت میں مطلقاً جواز کا فتویٰ دے دیتے ہیں قضاءً اور دیانۃً کا فرق ملحوظ نہیں رکھتے حالانکہ یہ بہت ضروری ہے جیسا کہ (العلم) میں تحقیق کی۔

حدثنا محمد أخبرنا عبدالله أخبرنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة فى هذه الآية ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾[النساء:۱۲۸] قالَتُ الرجلُ تكونُ عنده المَرأةُ ليسَ بِمُسْتَكْثِرٍ منها يُريد أنْ يُفارِقُها فتَقُول أجعَلُكَ مِنْ شأني فى حِلٍّ فنزَلَتْ هذه الآية فى ذلك

حضرت عائشہؓ نے (قرآن مجید کی آیت) ''اگر کوئی عورت اپنے شوہر کی طرف سے نفرت یا اس کے منہ پھیرنے کا خوف رکھتی ہو'' کے بارے میں فرمایا، کہ کسی شخص کی بیوی ہے،لیکن شوہر اس کے پاس زیادہ آتا جاتا نہیں بلکہ اسے جدا کرنا چاہتا ہے۔اس پر اس کی بیوی کہتی ہے کہ میں اپنا حق تم سے معاف کرتی ہوں۔اسی بارے یہ آیت نازل ہوئی۔

شیخِ بخاری محمد بن مقاتل عبد اللہ بن مبارک سے راوی ہیں۔اس پر مزید کلام تفسیر سورۃ النساء میں ہوگی۔

باب إذا أذِنَ لَه أو أحَلَّه ولَمْ يُبَيِّنْ كَمْ هُوَ (مبہماً اذن دینا)

یعنی اس کے حق کے استیفاء کی اجازت دی حدیثِ باب جو کتاب الشرب میں گزر چکی ہے، کی وجہِ مطابقت ابن تین پر مخفی رہی انہوں نے عدم مطابقت کا دعویٰ کیا،مطابقت یہ بنتی ہے کہ یہ لڑکا اگر آنجناب کے پوچھنے پر اجازت دیدیتا تو گویا اس نے اپنے حق کا تبرع کیا جس کی مقدار کا اسے پتہ نہ تھا۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبي حازم بن دينار عن سهل بن سعد الساعدي أَنَّ النبيَّ ﷺ أُتِيَ بِشَرابٍ فشَرِبَ مِنه وعن يَمِينِه غُلامٌ وعن يسارِهِ الأشياخُ فقال لِلْغلام أتَأذَنُ لِي أنْ أعطِيَ هؤلاءِ فقال الغلامُ لا واللهِ يارسولَ الله لا أوثِرُ بِنَصِيبي مِنكَ أحداً قال فتَلَّه رسولُ اللهِ في يدِهِ ۔ (گزر چکی ہے)

اس پر مزید کلام (الهبة) میں ہوگی علامہ لکھتے ہیں اگر اجازت دے دیتا تو یہ ہبۃ المشاع ہوتا لیکن تمہیں علم ہے کہ اس قسم کے معاملات داخلِ حکم نہیں۔ (فتلّه) کا معنی کرتے ہیں کہ آنجناب کو اس کی بات بری لگی جس کا اظہار اسے پکڑانے کے انداز سے ہوا معنی یہ ہے کہ قوت وعنف (سختی ودرشتی) سے اسے تھمایا۔

باب إِثْمِ مَنْ ظَلَمَ شيئاً مِنَ الأرضِ (زمین پر ناجائز قابض کا گناہ)

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري حدثني طلحة بن عبدالله أَنَّ عبدَالرحمن بن عمروبن سهل أخبره أَنَّ سعيد بن زيد قال سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول مَنْ ظَلَمَ مِن الأرض شيئاً طُوِّقَه مِنْ سَبْعِ أرضِينَ

سعید بن زیدؓ نے بیان کیا کہ میں نے رسول کریم ﷺ سے سنا، آپ ﷺ نے فرمایا جس نے کسی کی زمین ظلم سے لے لی، اسے قیامت کے دن ساتھ زمینوں کا طوق پہنایا جائے گا۔

طلحہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے بھتیجے تھے مسند حمید کی روایت میں اس کی صراحت ہے عبدالرحمٰن بن عمرو مدنی ہیں، اپنے دادا کی طرف نسبت ہے مزی نے انصاری قرار دیا ہے مگر بقول ابن حجر کسی طریق حدیث میں یہ نہیں دیکھا بلکہ ابن اسحاق کی اسی روایت سے مترشح ہوتا ہے کہ قرشی ہیں واقدی نے معرکہ حرہ کے مقتولین میں عبدالملک بن عبدالرحمٰن بن عمرو بن سھل بن عبد شمس بن عبد ود بن نصر عامری قرشی کا ذکر کیا ہے میرا خیال ہے کہ وہ انہی عبدالرحمٰن کے بیٹے ہیں انکی بخاری میں یہی ایک حدیث ہے، سند میں تین تابعین ہیں۔ بعض اصحابِ زہری نے عبدالرحمٰن کا ذکر نہیں کیا بلکہ (طلحة عن سعيد بن زيد) کر دیا، مسند احمد وابی یعلی نیز صحیح ابن خزیمہ میں ابن اسحاق کے طریق سے روایت میں زہری عن طلحہ کے حوالے سے ہے، طلحہ کہتے ہیں میرے پاس اروی بنت اویس قریش کی ایک جماعت جن میں عبدالرحمٰن بن سھل بھی تھے، آئی کہنے لگی سعید نے اپنی زمین میں کچھ میری زمین ملالی ہے اس سے بات کرو تو ہم ان کی طرف گئے وہ مقامِ عقیق پہ اپنی زمین میں تھے۔ (فذكر الحديث) تطبیق اس طرح سے ممکن ہے کہ طلحہ نے یہ حدیث سعید سے سنی ہو گی پھر اس کی تثبیت عبدالرحمٰن سے کی، آگے روایت کرتے ہوئے کبھی ان کا حوالہ دیدیا، کبھی حذف کر دیا۔

ابن اسحاق کی روایت میں اس طرح آگے بدء الخلق کی روایت میں آئے گا کہ اروی نے یہ قضیہ مروان (عاملِ مدینہ) کے پاس اٹھایا مسلم کی محمد بن زید عن سعید کے طریق سے ہے کہ اروی نے میرے ساتھ ایک گھر کی جگہ کا جھگڑا کیا جس پر سعید کہنے لگے (دعوها وإياها) یعنی ان کے دعوی کے مطابق جگہ چھوڑ دی زبیر کی کتاب النسب میں علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ کے واسطہ سے اور حسن بن سفیان نے بھی ابوبکر بن محمد بن حزم کے واسطہ سے روایت کیا ہے کہ شجرہ مقام کی ایک جگہ کی نسبت ان کا دعوی تھا کہ سعید نے

ان کی یہ زمین اپنی زمینوں میں داخل کر لی ہے، علاء کی روایت میں ہے کہ سعید نے ان کے دعوی کے مطابق وہ جگہ چھوڑ دی ابن حبان اور حاکم نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کے طریق سے یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ مروان نے ان سے کہا ان کے درمیان صلح کرا دو۔

(من الأرض شیئا) بدء الخلق میں (شبراً من الأرض) ہے باب کی دوسری روایت میں بھی (قید شبر) ہے۔ (طوقه) عروہ کی روایت میں ہے (فإنه طوقه)۔(من سبع أرضین) راء پر زیر ہے جزم بھی جائز ہے مسلم نے عروہ اور محمد بن زید کے طریق سے اضافہ کیا ہے کہ سعید نے بد دعا دی کہ اے اللہ اگر یہ جھوٹی ہے تو اسے اندھا کر اور اس کے گھر میں اس کی قبر بنا روایتِ علاء و ابوبکر میں بھی یہی ہے مزید یہ بھی کہ ایک سیلاب آیا جس سے معاملہ واضح ہوگیا کہ اروی کی زمین سعید کی زمین سے الگ تھی جس پر سعید مروان کے پاس آئے وہ اور کئی اور لوگ بھی سوار ہو کر موقع پر پہنچے اور یہ بچشم خود ملاحظہ کیا یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اروی کو سعید کی بد دعا لگی وہ اندھی ہوئی اور گھر کے کنویں میں گر کر فوت ہوگئی۔

خطابی لکھتے ہیں (طوقه) کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ اسے قیامت کے دن اس بات کا مکلّف کیا جائے گا کہ اپنے کئے ہوئے ظلم کو محشر کی طرف منتقل کرے یہ اس کی گردن میں طوق کی طرح ہوگا نہ کہ حقیقۃً طوق ہوگا (یعنی محاورہ کے بطور۔ طوقہ۔ کہا جیسے اردو میں کہا جاتا ہے، اس کے گلے پڑ گئی) دوسرا معنی یہ کہ وہ سات زمینوں تک نیچے دھنسایا جائے گا تو ہر زمین اس حالت میں اس کیلئے بمنزلہ طوق ہوگی اس کی مؤید باب کی تیسری حدیثِ ابن عمر ہے جس میں ہے (خسف به إلی سبع أرضین) بعض نے کہا کہ اس کا معنی پہلے مفہوم کی طرح ہے لیکن ساری مغصوبہ زمین منتقل کرنے کے بعد وہ اس کی گردن میں طوق کی طرح ڈال دی جائے گی اس کیلئے اس کی گردن عظیم الجثہ کر دی جائیگی جیسا کہ جلدِ کافر کی بابت وارد ہوا ہے طبری اور ابن حبان نے یعلی بن مرہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جس نے کسی کی شبر بھر زمین غصب کی اللہ اسے حکم دے گا کہ اسے آخر سبع ارضین تک کھودے پھر لوگوں کے درمیان فیصلے ہونے تک اس کی گردن میں مثلِ طوق ہوگی ابو یعلی نے بھی باسنادِ حسن، حکم بن حارث سلمی سے مرفوعاً اسی طرح کا مفہوم روایت کیا ہے اس کی نظیر کتاب الزکاۃ میں ابو ہریرہؓ کی حدیث تھی جس میں اونٹ غبن کر لینے کے بارے تھا کہ روزِ قیامت اسے اٹھانے کا حکم دیا جائے گا ایک چوتھا مفہوم یہ ہوسکتا ہے کہ اسے حکم ملے گا کہ اب اس مغصوبہ زمین کو طوق بنا کر گلے میں ڈالو، وہ نہ کر سکے گا جس پر عذاب کا شکار بنے گا ایک مفہوم یہ ہوسکتا ہے کہ اس طوق سے مراد گناہوں کا طوق ہے (یعنی محاوراتی طوق ہے) مراد یہ کہ ظلم مذکور اب اس کی گردن میں لزومِ اثم کی طرح لازم پڑ گیا اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے (أَلْزَمْنَاه طَائِرَه فِي عُنُقِه)۔

اس سے ثابت ہوا کہ ظلم سے کوئی زمین ہتھیا لینا گناہِ کبیرہ ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ جو کسی زمین کا مالک ہے اب زمین کی ساری گہرائی، منتھی الارض اسی کی ملکیت ہے اب اسے اختیار ہے کہ اپنی زمین کے نیچے سے بغیر اپنی رضا مندی کے کوئی سرنگ (یا پانی وغیرہ کیلئے پائپ لگانا) نہ کھودنے دے یہ بھی کہ اس کی زمین کے اندر موجود ہر چیز مثلاً پتھر، معادن وغیرہ بھی اسی کی ملکیت ہیں یہ بھی ثابت ہوا کہ ساتوں زمینیں ایک دوسری سے متراکم (باہم جڑی ہوئیں) ہیں ورنہ ساتوں کا طوق بننا ممکن نہ تھا، داؤدی نے یہ بیان کیا ہے۔

ابن حجر اروی نام کی تحقیق پیش کرتے ہیں کہ مشہور وحشی حیوان (یعنی پہاڑی بکرا) کا نام ہے، ایک ضرب المثل ہے (کعمی الأروی) اروی کی طرح اندھا پن۔ زبیر یہی روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں اہلِ مدینہ کسی کو بد دعا دیتے ہوئے کہا کرتے تھے (أعماه الله كَعَمَي الأروى) اللہ اسے اروی کی طرح اندھا کرے، پھر مرورِ ایام سے یہ قصہ پس منظر میں چلا گیا اور جہال (کعمی الاروی) کہنے

لگے کہ اس سے مراد وحشی درندہ ہے اور خیال کیا کہ وہ اندھا ہوگا حالانکہ ایسا نہیں۔

حدثنا أبومعمر حدثنا عبدالوارث حدثنا حسين عن يحيى بن أبي كثير حدثني محمد بن ابراهيم أنَّ أباسلمة حدثه أنه كانت بينه وبين أُناسٍ خُصومةٌ فذَكَرَ لِعائِشةَ فقالت يا أبا سلمة اجْتَنِبِ الأرضَ فإنَّ النبي ﷺ قال مَنْ ظَلَمَ قَيْدَ شِبْرٍ مِن الأرض طُوِّقَه مِن سَبْعِ أرضِينَ ۔(ایضاً)

سند میں حسین المعلم اور محمد بن ابراہیم تیمی ہیں جبکہ ابوسلمہ سے مراد ابن عبدالرحمٰن ہیں۔یحیٰ کی قلتِ تدلیس بھی ظاہر ہوئی کیونکہ انھوں نے ابوسلمہ سے کثیر روایات کا سماع کیا ہے مگر یہاں اپنے اور ان کے مابین محمد کا واسطہ ذکر کررہے ہیں(یعنی اگر مدلِس مکثر ہوتے تو عنعنہ کے ساتھ واسطہ حذف کردیتے)۔(وبين أناس الخ) بقول ابن حجر ان کے اسماء معلوم نہ کرسکا البتہ مسلم کی روایت میں یہ ہے کہ اس خصومت کا تعلق زمین سے تھا۔(فذكر لعائشة) بدء الخلق کی دوسری سند کے ساتھ اسی روایت میں ہے کہ خود انھوں نے جاکر بتلایا۔اسے مسلم نے بھی (البیوع) میں نقل کیا ہے۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا عبدالله بن المبارك حدثنا موسى بن عقبة عن سالم عن أبيه قال قال النبي ﷺ مَنْ أخَذَ مِن الأرضِ شيئاً بِغَيرِ حَقِّهِ خُسِفَ بِه يومَ القيامة إلىٰ سَبعِ أرضِينَ قال أبوعبدالله هذا الحديث ليسَ بِخُراسان في كُتُبِ ابنِ المبارك إنَّما أملىٰ عليهم بِالبَصْرة

(سابقہ ہے اس میں ہے کہ اسے نیچے سات زمینوں تک دھنسایا جائیگا)۔سالم سے مراد ابن عبداللہ بن عمر ہیں روایت کے آخر میں ابو جعفر سے مراد محمد بن ابو حاتم ہیں جو وراقِ بخاری (یعنی ان کے کاتب) تھے فربری (پوری صحیح بخاری کے ایک راوی) نے ان سے کئی مفید معلومات نقل کی ہیں یہ مذکورہ فائدہ صرف ابوذر کے نسخۂ صحیح بخاری میں ہے جو انہوں نے اپنے تین مشائخ سے نقل کی ہے۔

(ليس بخراسان الخ) یعنی ابن مبارک نے بصرہ میں اپنی کتب سے زائد گویا حافظہ سے کچھ مزید روایات بھی ذکر ہیں ابن حجر لکھتے ہیں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خراسان میں ان روایات کی تحدیث نہیں کی کیونکہ نعیم بن حماد مروزی جو خراسان میں ان کی روایات کے حامل ہیں،نے یہ حدیث بھی روایت کی ہے یہ صحیح ابوعوانہ میں ہے یہ بھی ممکن ہے کہ نعیم نے اس کا سماع ابن مبارک سے بصرہ میں کیا ہو۔علامہ انور طبقاتِ ارضی کی تحقیق پیش کرتے ہیں کہ آسمان تو سات ہیں جیسا کہ قرآن میں صراحت کے ساتھ متعدد مقامات پر ذکر ہوا ہے البتہ زمینوں کے سات ہونے کا اشارہ سورۃ الطلاق کی آیت (ومن الأرض مثلهن) سے ملتا ہے تو اس میں ابہام ہے کیونکہ اس مثلیہ سے کیا مراد ہے؟ یہ ہم پہ واضح نہیں کیا گیا عدد مراد ہونا بھی ممکن ہے اور یہ بھی کہ زمین اصلاً ایک ہو اور سات اس کے طبقات ہوں اور ہر طبقہ کو (مجازاً) ارض کہا ہو پھر یہ نہیں کہا (ومن الأرضين مثلهن) بلکہ ارض(یعنی واحد) کا لفظ استعمال کیا ہے جو غایت درجہ ابہام ہے ہاں بخاری کی اس روایت میں ارضین کا ہی لفظ ہے اور اس سے زیادہ صراحت مستدرک حاکم اور بیہقی کی کتاب(الأسماء والصفات) میں ابن عباس کی روایت ہے جس میں ہے کہ اللہ تعالی نے سبع ارضین پیدا کی ہیں ہر زمین میں آدم ہے ہمارے آدم کی طرح،نوح ہے ہمارے

نوح کی طرح حتی کہ آنجناب ﷺ کا بھی ذکر کیا ہے علامہ کہتے ہیں یہ اثرِ ابن عباس شاذ ہے (کیونکہ کوئی مرفوع حدیث نہیں بلکہ ابن عباس کی ذاتی رائے ہے) ہم پر صرف آنحضرت ﷺ کے فرامین کو ماننا لازم ہے میرا خیال ہے کہ ابن عباس نے اپنے اس قول کا استنباط ابہامِ قرآن اور تصریحِ حدیث سے کیا ہے قرآن میں مبھماً (مثلھن) ہے حدیث میں (سبع) کا لفظ ہے تو ظاہر بات ہے یہ غیر نبی کا ایک استنباط ہے شاذ ہونے کے باوجود اس کی تشریح ممکن ہے مولانا نانوتوی مرحوم نے اس اثرِ ابن عباس کی شرح میں ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام رکھا (تحذیر الناس عن إنكار أثرِ ابن عباس) ان کی تحقیق یہ رہی کہ یہ بات آنجناب کی خاتمیت کے منافی نہیں کہ کسی اور زمین میں کوئی اور خاتم بھی ہو ان کی کلام سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہر زمین کا ایک آسمان ہے، قرآن سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ساتوں آسمان صرف اسی ارض کیلئے ہیں حاصلِ کلام یہ ہے کہ اس اثر کو ہم شاذ پاتے ہیں جس کا کوئی تعلق ہماری نماز وصیام سے نہیں اور نہ اس کے مندرجات پر ہمارے ایمان کا توقف وانحصار ہے لہذا ہماری رائے ہے کہ اس کی شرح ترک کی جائے اگر تم ضرور اس میدانِ علم میں مقتحم ہونا چاہتے ہو جس کا تمہیں علم نہیں (مالیس لك به علم) تو اربابِ حقائق کے طریق پر یہ کہہ سکتے ہو کہ شاید سبع ارضین سے مراد سبعہ عوالم ہیں تین تو بڑے مشہور وعام ہیں مثلاً عالمِ اجسام، عالمِ مثال اور عالمِ ارواح، اور عالمِ ذرّ وعالمِ نسمہ کا بھی حدیث میں ذکر ہے البتہ ہمیں یہ علم نہیں کہ وہ اصلاً عالم ہیں یا نہیں تو یہ پانچ عوالم ہو گئے انہی جیسے دو اور عالم نکال لو تو اس اعتبار سے سات سیارات کی تقسیم مستقیم ہو سکتی ہے ممکن ہے عدد بڑھ جائے شرع نے زیادت کی نفی نہیں کی۔ پس کوئی چیز ان میں سے کسی عالم سے نہیں گزرتی مگر اسی کے احکام لاگو ہوتے ہیں شرع میں شئ کے متعدد وجودات، اس عالم میں اس کے وجود سے قبل ثابت ہیں تو یہ ممکن ہے کہ ایک نبی مختلف ومتعدد عوالم میں بدونِ محذور، ملتزم ہو (اللہ تعالی کا یہ فرمان ذہن میں رہے۔ وما أرسلناك إلا رحمةً للعالمين۔ اور خود اس کا اپنی ذات کے بارہ میں فرمان ہے۔ الحمدلِله رب العالمين، یعنی دونوں جگہ عالم کی بجائے عالمین کہا) لکھتے ہیں نسمہ کی کچھ مزید شرح آگے آئیگی، تورپشتی حنفی احادیثِ نسمہ میں اس سے مراد روح نہیں لیتے ہیں جس سے میں سمجھا ہوں کہ ان کے خیال میں یہ روح سے جدا اور اس کے مغایر کوئی چیز ہے شاہ ولی اللہؒ نے بھی الطاف القدس میں اس بارے اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا نسمہ ہوائی جسم ہے جو انسانی بدن میں سائر ہوا، تلاشی (مٹ جانے سے) محفوظ ہے اور آدمی کی موت کے بعد بھی یونہی ہی رہے گا۔ کہتے ہیں آج ماہرینِ طبقات لکھ چکے ہیں کہ زمین کے متعدد طبقات ہیں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ زمین کی گہرائی کی حد چھتیس میل (تقریباً چون کلومیٹر) ہے اس کے بعد گیس ہے مگر ہم ایسی بات نہیں کہتے جس کا ہمیں علم نہیں، البتہ اس سے اقالیمِ سبعہ مراد لینا سراسر غلط ہے بعض نے سبع سیارات بھی مراد لئے ہیں، لکھتے ہیں کہ سکانِ قمر کی نظر میں زمین ایسے ہی ہے جیسے ہم باشندگانِ زمین کی نظر میں چاند (یعنی بالفرض اگر چاند پہ پہنچ جائیں تو زمین دیکھنے کیلئے نیچے نہیں بلکہ اوپر دیکھنا ہوگا جیسے ہم چاند کو دیکھتے ہیں یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امریکی اور روسی سائنسدانوں کے چاند پر پہنچنے کے دعوی کا مختصر تجزیہ کیا جائے اب تو خود امریکہ ویورپ کے اہلِ علم کی ایک معتد بہ تعداد اس دعوی کا رد وانکار کرتی ہے، ایک امریکی نے۔ بڑا ڈرامہ۔ کے عنوان سے اپنی کتاب میں اس دعوی کا شدت سے رد کیا ہے پہلا سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر واقعۃً وہ چاند پہ پہنچے ہیں تو کیا اب راستہ بھول گئے ہیں؟ دوبارہ کیوں نہیں جاتے! دراصل وہ سرد جنگ کا زمانہ تھا دنیا امریکی اور روسی بلاک میں تقسیم تھی یہ دونوں ممالک ایک دوسرے پر رعب ڈالنے کی خاطر اس قسم کے بلند وبانگ دعاوی کرتے رہتے تھے ایک نے کہا ہم چاند کو چھو آئے ہیں اور وہاں سے دیوارِ چین دیکھی ہے روس والوں نے سوچا ہم چاند پر سے کیا دیکھنے کا دعوی کریں آخر سوچ بچار کر کے وہ بات کہی جس سے روسی بلاک میں شامل مسلمان ممالک میں خوشی کی لہر دوڑ گئی اسکی تفصیل یہ

ہے کہ روس کے ان سائنسدانوں کا قائد جن کی بابت انکا دعوی تھا کہ چاند سے ہوکر آئے ہیں مصر کے دورہ پر جامعہ از ہر کی ایک تقریب میں تھا کہ اذان کی آواز سنائی دی بولا یہ کیا ہے؟ اسے بتایا گیا کہ اذان ہے کہنے لگا یہ آواز تو ہم نے چاند پر بھی سنی ہے! یہ سن کر عالم اسلام خوشی سے جھوم اٹھا۔ لاحول ولا ...... ایک دفعہ ٹی وی پر امریکہ کے اپالو جہاز کے چاند پر پہنچنے کے مناظر دیکھے کیا دیکھا کہ جہاز لحہ بلحہ مزعومہ چاند کے قریب ہورہا ہے جو ایک بڑے تھال کی مانند دکھایا گیا جس کے اردگرد چاروں طرف اندھیرا ہے پھر آخر کار جہاز عین کنارے پر جا اترا! کوئی پوچھے کیا چاند اتنا چھوٹا ہے کہ اس کے کنارے نظر آرہے ہیں؟ وہ تو آدھی زمین کے برابر ہے، مجھے اس امریکی مصنف کی طرح یقین ہے کہ یہ جعلی مناظر تھے جیسے فلموں میں ہوتے ہیں اخبار میں پڑھا ایک انگریزی فلم میں بالکل اسی طرح کی منظر کشی کیگئی اور سائنسدانوں کو مریخ پر پہنچایا گیا، ہم قرآن یا حدیث سے چاند پہ پہنچنے کی نفی نہیں کررہے، فی الحقیقت اگر پہنچ گئے تو مان لیں گے، لوگوں کو تو کوئی بھی بات کہہ دیں ایک خاصی بڑی تعداد مان جائیگی وہ تو ایک فراڈیئے کا یہ کہنا بھی مان گئے کہ چاند پر بنے ہوئے نقوش اس کے چہرے کے ہیں اپنی وفات سے قبل اس نے سوچا اب پہلے سے بڑی بات کروں تو اس کے کارکنوں نے دیواروں پر لکھ دیا۔ اللہ اکبر! اب گوہر شاہی کے چہرے کے نقوش چاند کے بعد مریخ پر بھی۔ والعیاذ باللہ)۔

باب إذا أذِنَ إنسانٌ لآخَرَ شيئاً جازَ (اذن دیدینے کا جواز)

ابن تین کے بقول (شيئا) منصوب بنزع الخافض ہے اصل میں (في شيء) ہے اس کی نظیر یہ قرآنی آیت ہے (واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا)۔

حدثنا حفص بن عمر حدثنا شعبة عن جَبَلة قال كُنَّا بالمدينة في بعضِ أهْلِ العراق فأصابَتْنا سَنةٌ فكان ابنُ الزبير يَرْزُقُنا التَّمرَ فكانَ ابنُ عمرَ يَمُرُّ بنا فيقولُ إنَّ رسولَ الله ﷺ نَهىٰ عنِ الإ قران إلا أنْ يَستَأْذِنَ الرجُلُ منكم أخاهُ

راوی کہتے ہیں ہم مدینہ میں تھے کہ قحط نے آلیا ابن زبیر ہمیں کھجوریں دیا کرتے تھے، عبداللہ بن عمرؓ جب ہماری طرف سے گزرتے تو فرماتے کہ رسول اللہ ﷺ نے (دوسرے لوگوں کے ساتھ مل کر کھاتے وقت) دو کھجوروں کو ایک ساتھ ملا کر کھانے سے منع فرمایا ہے۔ مگر یہ کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے دوسرے بھائی سے اجازت لے لے۔

حدثنا أبوالنعمان حدثنا أبوعوانة عن الأعمش عن أبي وائل عن أبي مسعود أنَّ رجلًا مِن الأنصار يقال له أبوشعيب كان له غُلامٌ لَحَّامٌ فقال له أبو شعيب اصنَعْ لي طعامَ خَمسَةٍ لَعَلِّي أدعُو النبيَّ ﷺ خامسَ خَمسةٍ وأبصرَ في وجهِ النبيِّ ﷺ الجوعَ فدَعاه فتَبعَهم رجلٌ لَمْ يُدْعَ فقال النبيُّ ﷺ إنَّ هذا قدِ اتَّبَعَنا أتأذَنُ لَه فقال نَعم

انصار میں سے ایک صحابی جنہیں ابوشعیبؓ کہا جاتا تھا، کا ایک قصائی غلام تھا۔ ابوشعیبؓ نے ان سے کہا کہ میرے لیے پانچ آدمیوں کا کھانا تیار کردے۔ کیونکہ میں نبی کریم ﷺ کو چار دیگر اصحاب کے ساتھ دعوت دوں گا۔ انہوں نے آپ کے چہرۂ مبارک پر بھوک کے آثار دیکھے تھے۔ چنانچہ آپ کو انہوں نے بلایا۔ ایک اور شخص آپ کے ساتھ بن بلائے چلا

گیا۔ نبی کریم نے صاحب خانہ سے فرمایا یہ آدمی بھی ہمارے ساتھ آ گیا ہے۔ کیا اس کے لیے تمہاری اجازت ہے؟ انہوں کہا، جی ہاں اجازت ہے۔

اس پر بھی مفصل بحث الأطعمه میں ہوگی۔ (أتأذن له) سے ترجمہ ثابت کیا ہے۔ (اتبعنا) تاءِ مشدد کے ساتھ ہے افتعل سے۔ داؤدی کو غلطی لگی کہ ہمزہ قطعی قرار دیتے ہوئے بابِ افعال سمجھے۔

باب قولِ اللّٰهِ تعالیٰ ﴿ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴾

الد بمعنی سخت جھگڑالو، لدیدَین سے مشتق ہے جو گردن کی دونوں (اگلی پچھلی) سطحوں (صفحتا العنق) کو کہتے ہیں مطلب یہ کہ ہر جانب سے جھگڑالو ہے۔

حدثنا أبوعاصم عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة عن النبي ﷺ قال إنَّ أبغضَ الرِّجال إلي اللهِ الألَدُّ الخَصِمُ

عائشہؓ کہتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، اللہ تعالیٰ کے یہاں سب سے زیادہ ناپسندیدہ وہ آدمی ہے جو تحت جھگڑالو ہو۔

تفسیر سورۃ البقرۃ میں اس پر مفصل بحث ہوگی۔ اسے مسلم نے (القدر) جبکہ نسائی اور ترمذی نے (التفسیر) میں ذکر کیا ہے۔

باب إثمِ مَنْ خاصَمَ فى باطِلٍ وهُوَ يَعْلَمُه (ناحق جھگڑا کرنے کا گناہ)

حدثنا عبدالعزيز بن عبدالله حدثني ابراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب حدثني عروة بن الزبير أنَّ زينبَ بنت أم سلمة أخبرتُه أنَّ أمَّها أمَّ سلمة زوجَ النبي ﷺ أخبرتُها عن رسولِ الله ﷺ أنه سَمِعَ خُصومةً ببابِ حُجرَتِهِ فخرَجَ إليهم فقال إنما أنا بَشَرٌ وإنه يأتِيني الخَصمُ فلَعَلَّ بعضَكم أنْ يكونَ أبلَغَ مِن بَعضٍ فأحسِبُ أنه قد صَدَقَ وأقضِي لَه بِذٰلك فمَنْ قَضَيتُ لَه بِحَقِّ مسلمٍ فإنَّما هِيَ قِطعةٌ مِن النار فَلْيأخُذْ ها أولِيَتْرُكْها

حضرت ام سلمہؓ نے خبر دی کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے گھر کے دروازے کے سامنے جھگڑے کی آواز سنی اور جھگڑا کرنے والوں کے پاس تشریف لائے۔ آپ نے ان سے فرمایا کہ میں بھی ایک انسان ہوں۔ اس لیے جب میرے یہاں کوئی جھگڑا لے کر آتا ہے تو ہوسکتا ہے کہ (فریقین میں سے) ایک فریق کی بحث دوسرے فریق سے عمدہ ہو، میں سمجھتا ہوں کہ وہ سچا ہے۔ اور اس طرح میں اس کے حق میں فیصلہ کر دیتا ہوں۔ لیکن اگر میں اس کو (اس کے ظاہری بیان پر بھروسہ کر کے) کسی مسلمان کو حق دلا دوں تو دوزخ کا ایک ٹکڑا اس کو دلا رہا ہوں، وہ لے لے یا چھوڑ دے۔

اس پر مفصل بحث کتاب الاحکام میں آئیگی۔ علامہ انور (فمن قضيت له بحق الخ) کے تحت رقم طراز ہیں کہ حنفیہ کہتے ہیں اگر قاضی کا فیصلہ عقود وفسوخ میں، نہ کہ املاکِ مرسلہ میں، اور محل قابل الانشاء ہو تو وہ فیصلہ ظاہر و باطن ہر لحاظ سے نافذ ہوگا یہ حدیثِ باب ان

کے خلاف جاتی ہے کیونکہ اگر باطناً بھی نافذ ہوتا تو نبی اکرم اسے نار کے ساتھ موصوف نہ کرتے، میں کہتا ہوں آپ کی یہ تعبیر وصف ہے نہ کہ حکم، یہ ممکن ہے کہ کوئی شئی ناریّت کے ساتھ موصوف ہو مگر اسکا مرتکب نار میں نہ جائے مثلاً سوال کرنا (یعنی تسوّل) یہ ایسی شئی ہے کہ جس پر نار مترتب ہے پھر لازم نہیں کہ ہر سوال اس طرح ہو بلکہ کسی سبب اس (نار) سے متخلف ہوسکتا ہے کیونکہ کسی شئی کا بحالِ جنس بھی وصف ممکن ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں کہ وہ تمام افراد میں متحقق ہو بعض میں اس کے تحقق کیوجہ سے باعتبارِ جنس اس وصف بیان کرنا درست ہے یہی ملحظ ہے آنجناب کے اس فرمان میں کہ قراءتِ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی تو فاتحہ کا یہ وصف ہے نہ کہ مقتدی کے لئے حالتِ راہنمہ میں حکم بالوجوب، اسکی تفصیل اسکی جگہ آئیگی۔ انتہیٰ۔ اسے مسلم نے (القضاء) ابوداؤد نے (الأحکام) میں ذکر کیا ہے۔

باب إذا خاصَمَ فَجَرَ (جھگڑے میں دشنام طرازی)

اس کی مذمت میں یا اس امر کے گناہ ہونے میں ہے۔

حدثنا بشربن خالد أخبرنا محمد بن جعفر عن شعبة عن سليمان عن عبدالله بن مُرَّة عن مسروق عن عبدالله بن عمرو عن النبى ﷺ قال أربعٌ مَنُ كُنَّ فِيه كانَ مُنافقاً أو كانَتُ فيه خَصلَةٌ مِن أربعٍ كانت فيه خصلةٌ مِن النِّفاقِ حتىٰ يَدَعَها إذا حدَّثَ كَذَبَ وإذا وَعَدَ أخلَفَ وإذا عاهَدَ غَدرَ وإذا خاصَمَ فَجَرَ

(اس امر کو نفاق کی علامتوں میں سے قرار دیا ہے)۔ اس پر کتاب الایمان میں مفصل شرح گزر چکی ہے۔

باب قِصاصِ المظلومِ إذا وَجَدَ مالَ ظالِمِه (ظالم کا مال پا کر اپنا حق لے لینا)

وقال ابنُ سيرين يُقاصُّه وقرأ ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦]

(اور محمد بن سیرینؒ نے کہا اپنا حق برابر لے سکتا ہے۔ پھر انہوں نے (سورہ نحل) یہ آیت پڑھی ''اگر تم بدلہ لو تو اتنا ہی جتنا تمہیں ستایا گیا ہو)

موضوعِ بحث یہ ہے کہ آیا اس صورت میں اپنے مالِ مغصوب کے بقدر وصول کرلے خواہ ابھی حکمِ حاکم نہ ملا ہو؟ یہ فقہ کا معروف مسئلہ ہے جو مسئلۃ الظفر کے نام سے موسوم ہے امام بخاری کا رجحان اس کے اختیار کی طرف ہے اسی لئے ترجیحِ آثار میں اپنی عادت کے مطابق ابن سیرین کا اثر لائے ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں اس مسئلہ ظفر کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی کا کسی کے ذمہ کوئی حق ہے اور وہ ٹال مٹول کر رہا ہے تو اگر اتفاقاً اس کا کوئی مال اس کے ہتھے چڑھ گیا ہے تو اپنے حق کے بقدر اور اسی کی جنس سے وصول کرلے ہماری فقہ کی رو سے اسے یہ اختیار نہیں کہ مماطل کے جس مال سے چاہے وصول کرے البتہ شوافع اس امر میں تعمیم کے قائل ہیں متاخرین مفتیانِ احناف نے یہی مسلک اختیار کیا ہے چونکہ سوئے دیانت کا ظہور ہے اور احکامِ اسلام میں توانی (یعنی تکاسل) ہے ممکن ہے اسے اپنے مطلوبہ مال کی جنس نہ ملے تو اپنا حق گنوا بیٹھے۔

(یقاصه) یہ اصلاً (یقاصصه) ہے۔ (وقرأ) یعنی ابن سیرین نے، اسے عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں موصول کیا ہے۔

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهرى حدثنى عروة أنَّ عائشةَ قالَتُ جاءَتُ

هِنْدُ بنتُ عُتبَةَ بنِ ربيعةَ فقالت يارسولَ الله إنَّ أباسفيانَ رجلٌ مِسِّيكٌ فهَلْ عَلَيَّ حَرَجٌ أنْ أُطعِمَ مِنَ الذى له عِيالُنا فقال لاحرجَ عليكِ أنْ تُطْعِمِيهم بالمَعْرُوف

عائشہ صدیقہؓ نے بیان کیا کہ عتبہ بن ربیعہ کی بیٹی ہندؓ حاضر ہوئیں اور عرض کیا، یا رسول اللہ! ابوسفیانؓ (جو ان کے شوہر تھے) بخیل ہیں تو کیا اس میں کوئی حرج ہے اگر میں ان کے مال میں سے لے کر اپنے بال بچوں کو کھلایا کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم دستور کے مطابق ان کے مال سے لے کر کھلاؤ تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اس پر مفصل بحث کتاب النفقات میں ہوگی ابن بطال کہتے ہیں یہ حدیث اس امر پر دال ہے کہ اگر کوئی ایفائے حق نہیں کرتا یا کلیۃً نہیں دیتا تو اپنے استحقاق کے بقدر، موقع ملے تو خود وصول کرلے۔ (مسیك) اکثر نے بقول عیاض میم کی زیر اور سینِ مشدد کے ساتھ روایت کیا ہے بعض متقن رواۃ نے میم کی زبر اور سینِ مخفف کے ساتھ بھی پڑھا ہے ابن اثیر اسی کو کتبِ لغت میں مشہور قرار دیتے ہیں اگرچہ محدثین کے ہاں مشہور پہلی قراءت ہے۔

علامہ انور قرار دیتے ہیں کہ اس حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت خفی ہے ترجمہ اس امر میں ہے اگر اس کا حق کوئی تلف کرے تو اسے یہ حق دیا کہ قصاص لے اپنے ذاتی حقوق کا اخذ، جیسے بیوی کا خرچ تو یہ قصاص میں سے نہیں نووی نے شرحِ مسلم میں یہ بحث کی ہے کہ یہ حکم قضاءً ہے یا دیانۃً؟ اگر قضاءً ہے تو یہ قاضی کے فیصلہ کے ساتھ مشروط ہے اگر دوسرا ہے تو ہر مفتی اس کا فتویٰ دے سکتا ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف حدثنا الليث حدثني يزيدبن أبي حبيب عن أبي الخَيْر عن عقبة بن عامرقال قُلْنا لِلنَّبيِّ ﷺ إنك تَبْعَثُنا فنَنزِلُ بقومٍ لا يَقْرُونَنا فماترىٰ فِيه فقال لَنا إنْ نَزَلْتُم بِقومٍ فأمِرَلكم بما يَنْبَغي لِلضَّيْفِ فَاقْبَلو ا فإنْ لَمْ يَفْعَلو فخُذُوا مِنْهُم حَقَّ الضَّيْفِ

عقبہ بن عامرؓ کہتے ہیں کہ ہم نے نبی کریم ﷺ سے عرض کیا، آپ ہمیں بھیجتے ہیں اور (بعض دفعہ) ہمیں ایسے لوگوں میں اترنا پڑتا ہے کہ وہ ہماری ضیافت تک نہیں کرتے، آپ کی ایسے مواقع پر کیا ہدایت ہے؟ آپ نے فرمایا، اگر تمہارا قیام کسی قبیلے میں ہو اور تم سے ایسا برتاؤ کیا جائے جو کسی مہمان کیلئے مناسب ہے، تو تم اسے قبول کرلو، لیکن اگر وہ نہ کریں تو تم خود مہمانی کا حق ان سے وصول کرلو۔

یزید سے مراد ابن ابی حبیب ہیں ابوالخیر کا نام مرشد تھا تمام راوی مصری ہیں۔ (لایقروننا) اصیلی کے نسخہ میں ایک نون ہے بعض نے اسے شد کے ساتھ پڑھا ہے ترمذی کی روایت میں یہ عبارت ہے (فلاهم يضيفوننا ولاهم يؤدون مالنا عليهم من الحق)۔ (فخذوا الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (منه) ہے ضمیر کا مرجع مال ہے۔ اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ مہمان نوازی کرنا واجب ہے اگر کوئی نہ کرے تو قہراً کرائی جاسکتی ہے احمد اسے اہلِ بوادی (دیہاتیوں) کے ساتھ خاص کرتے ہیں (کہ ان پر واجب ہے) شہریوں پر نہیں (شاید اس لئے کہ شہروں میں دکانیں و ہوٹل موجود ہیں) جمہور کی رائے میں یہ سنتِ مؤکدہ ہے اس حدیث کے متعدد جواب دیتے ہیں مثلاً یہ کہ اسے حالتِ اضطرار پر محمول کیا جائے پھر اس امر میں مختلف ہیں کہ مضطر کے ذمہ معاوضہ دینا ہے یا نہیں؟ اس کی وضاحت کتاب اللقطہ میں گزر چکی ہے ترمذی لکھتے ہیں کہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ جو مسافر حالتِ احتیاج میں ان سے

خریداری کرنا چاہے اور وہ نہ بیچیں تو زبردستی (معاوضہ) دیکر خریدی جا سکتی ہے، کہتے ہیں اس حدیث کی روایات میں اسی تفسیر کے ساتھ مروی ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ابتدائے اسلام میں تھا جب مواسات واجب تھی فتوحات کے بعد یہ امر منسوخ ہوگیا اس کی دلیل مسلم کی حدیثِ ابی شریح میں مہمان کے حق میں آپکا یہ فرمان ہے (وجائزته يوم و ليلة) یعنی ایک دن ورات اس کی مہمانی ہے۔ جائزہ کا لفظ برائے وجوب نہیں بلکہ برائے تفضّل ہے (یعنی رضا کارانہ) بقول ابن حجر یہ احتمال ضعیف ہے کیونکہ ممکن ہے تفضّل کا تعلق تمامیتِ یوم ولیلہ سے ہو نہ کہ حقِ میزبانی سے۔ ابو داؤد کی حدیثِ مقدام بن معد یکرب مرفوع میں ہے جو کوئی کسی کے ہاں رات کو مہمان بن کر اترا اور حقِ ضیافت سے محروم رہا تو ہر مسلمان پر واجب ہے کہ اس کا حق لیکر دیں تیسرا جواب یہ دیا ہے کہ یہ امر، حکام کے بھیجے ہوئے عمال کے ساتھ مخصوص ہے جنھیں زکات کی وصولی کے لئے بھیجا جاتا تھا تو مبعوث الیہم کے ذمہ تھا کہ انکی میزبانی کریں خطابی نے اسے بیان کیا ساتھ یہ بھی لکھا کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب بیت المال نہ تھا تو آجکل تو ان عمال کو باقاعدہ تنخواہیں ملتی ہیں لہذا یہ حکم منسوخ ہے انہوں نے روایت کے الفاظ (إنك بعثتنا) سے حجت لی ہے مگر اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ ترمذی کی روایت مین (إنا نَمُرُّ بقوم) ہے رابعاً یہ کہ یہ اھلِ ذمہ کے ساتھ خاص ہے حضرت عمر نے شام کے ذمیوں پر جزیہ عائد کرتے ہوئے یہ شرط بھی لگائی تھی کہ وہ حکومتی مہمانوں کی میزبانی کریں گے نووی نے اس کا تعاقب کیا ہے کہ یہ حضرت عمر کا ذاتی فعل ہے، دلیل نہیں بن سکتا خامساً یہ کہ (لکم) سے مراد یہ ہے کہ تم ان کے اس سوئے فعل کی بابت اپنی زبانیں استعمال کر سکتے ہو اور لوگوں کو آگاہ کر سکتے ہو، اسے مازری نے ابوالحسن مالکی سے بیان کیا ہے خود مازری تعاقب کرتے ہیں کہ شرع نے تو اس عمل سے روکا ہے چہ جائیکہ اسکے کرنے کا حکم دینا؟ بقول ابن حجر قوی ترین جواب پہلا ہے۔

اس حدیث سے مسئلہ ظفر پر استدلال ہوا ہے شافعی کا بھی یہی کہنا ہے انہوں نے اس صورت میں کہ بذریعہ عدالت حق وصول کرنا ناممکن ہے، کہ گواہ نہیں اور غاصب منکر ہے۔ خود موقع ملنے پر اپنا حق وصول کر لینا جائز قرار دیا ہے لیکن وہ اسی جنس کی قید لگاتے ہیں جو اس کی غصب کی گئی دوسروں نے اس کا اندازہ کر کے کسی بھی نوع سے وصولی کو جائز قرار دیا ہے اگر قاضی کے ذریعہ وصولیِ حق ممکن ہو تو پھر بھی شافعیہ کے ہاں اصح یہ ہے کہ خود بھی اپنا حق لے لینا جائز ہے، اگر موقع ملے۔ اس امر پر اتفاق ہے کہ مسئلہ ظفر کا تعلق صرف مالی معاملات سے ہے، جسمانی سزائیں اور بدلے اس میں شامل نہیں اور مالی معاملات میں بھی شرط یہ ہے کہ اس وجہ سے کسی غائلہ (یعنی فتنہ وفساد) کا صدور نہ ہو۔ یہ نہ ہو کہ وہ چوری کر کے اپنا حق وصول کرے۔ اس حدیث کی بابت علامہ انور لکھتے ہیں کہ ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت نہایت واضح ہے علماء کے مابین اس حدیث میں مذکور حکم کی تخریج کی بابت اختلاف ہے بعض نے اسے حالتِ مخمصہ پر محمول کیا ہے ایک قول ہے کہ ضیافت عربوں کے عرف میں تھا کچھ نے کہا کہ آنجناب کا ان سے معاہدہ تھا کہ گزرنے والے لشکر اہلِ اسلام کی میزبانی کریں گے اور یہ امر آپ کے خطوط و معاہدات میں مذکور ہے جیسا کہ زیلعی نے مجلد رابع کے آخر میں ذکر کیا لیکن بظاہر ان سب کو ذمی قرار دینا مستبعد ہے لہذا عرف والا جواب اقوی ہے۔

باب ماجاءَ في السَّقائِفِ (سقائف کے بارہ میں)

وجلسَ النبيُّ ﷺ وأصحابُه في سقيفةِ بني ساعِدة. (آپؐ اور صحابہ کرام سقیفہِ بنی ساعدہ میں بیٹھے)

سایہ دار جگہ کو سقیفہ کہا جاتا ہے بقول علامہ انور چوپال۔ غرضِ ترجمہ یہ ثابت کرنا ہے کہ عام اماکن میں بیٹھنا جائز ہے اور یہ بھی اگر کوئی گھر والے گھر کے ساتھ کوئی سایہ دار جگہ بنالیں تو اس شرط پر کہ گزرنے والے تنگ نہ ہوں، جائز ہے (اور اس شرط پر کہ کسی کی زمین غصب نہ ہو، پنڈی واسلام آباد کے بعض علاقوں میں کچھ گھروں کے سامنے یا پچھلی جانب سرکاری بے مصرف جگہ موجود ہوتی ہے جسے بنا سنوار لینا اور لان کی شکل دے دینا معمول ہے اس حدیث کی رو سے اس کا جواز ثابت ہو رہا ہے پھر عموماً سرکاری اداروں، بلدیہ وغیرہ کو اس پر اعتراض بھی نہیں ہوتا)۔ (وجلس النبی الخ) یہ حدیثِ سہل کا ایک حصہ ہے جسے الاشربہ میں موصولاً نقل کیا ہے سقیفہِ بنی ساعدہ ایک مشترک جگہ تھی (جیسے شہروں کے پارک وغیرہ ہوتے ہیں)۔

حدثنا يحيى بن سليمان أخبرني ابن وهب حدثني مالك- ح- وأخبرني يونس عن ابن شهاب أخبرني عبيدالله بن عبدالله بن عتبة أنَّ ابنَ عباس أخبرَه عن عمر قال حِينَ تَوَفَّى اللهُ نبيَّه ﷺ إنَّ الأنصارَ اجتمَعُوا في سَقيفةِ بَني ساعدةَ فقُلتُ لأبي بكر انطَلِقْ بنا فَجِئْناهم في سقيفة بني ساعدةَ

عبداللہ بن عباسؓ نے خبر دی کہ عمرؓ نے کہا، جب اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کو وفات دی تو انصار بنوساعدہ کے سقیفہ (چوپال) میں جمع ہوئے۔ میں نے ابوبکرؓ سے کہا کہ ہمیں بھی وہاں لے چلئے۔ چنانچہ ہم انصار کے یہاں سقیفہ بنوساعدہ میں پہنچے۔

(حدثني مالك وأخبرني يونس الخ) یونس سے مراد یزید ہیں ان دونوں نے ابن وہب کو ابن شہاب سے اس روایت کی تحدیث کی ہے دراصل ابن وہب تحدیث اور اخبار کا تفرقہ کرنے کا نہایت اہتمام کرتے تھے یعنی اصطلاح حدیث کی رو سے، کہا جاتا ہے کہ مصر کے پہلے محدث ہیں جنھوں نے اس امر کا خیال رکھا۔ (إن الأنصار الخ) حضرت ابوبکر کی بیعتِ خلافت کا واقعہ ہے الھجرۃ اور الحدود میں مطولاً ذکر ہوگا کرمانی لکھتے ہیں ترجمہ کے ساتھ حدیث کی (اور اس ترجمہ کی کتاب المظالم کے ساتھ) مطابقت یہ ہے کہ کسی عوامی جگہ بیٹھنا ظلم نہیں ہے (یعنی اسے غصب الارض نہ سمجھ لیا جائے)۔

باب لايَمنَعُ جارٌ جارَه أنْ يَغرِزَ خَشبةً في جِدارِهِ
(پڑوسی کو دیوار میں کھونٹی، کیل وغیرہ ٹھونکنے سے منع نہ کرنا چاہئے)

ابوذر کے علاوہ باقی کے نسخوں میں بجائے خشبہ کے جمع کا صیغہ ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں ہے (وہاں بھی بقول محشی نسخہ ق میں خشبۃ ہے) ابن عبدالبر لکھتے ہیں دونوں لفظوں کے ساتھ روایت ہے معنی ایک ہی ہے واحد کے ساتھ بھی جنس مراد ہے ابن حجر لکھتے ہیں اس روایت کی رو سے جس میں بلفظ جمع ہے یہی معنی مراد لینا متعین ہوگا ورنہ اگر واحد کا معنی کریں (کہ ایک کیل، لکڑی وغیرہ ٹھونک لینے کی اجازت ہے، زیادہ کی نہیں) تو عموماً اس میں تو کسی کو کوئی اعتراض نہیں ہوتا طحاوی نے مشائخ کی ایک جماعت سے مفرد کا صیغہ ہی روایت کیا ہے مگر عبدالغنی بن سعید اس کا رد کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ سوائے طحاوی کے سبھی نے جمع کا لفظ روایت کیا ہے ابن حجر طحاوی کی تائید کرتے ہیں اس لئے کہ بخاری کے رواۃ میں سے بھی بعض نے واحد اور بعض نے جمع کا صیغہ روایت کیا۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن الأعرج عن أبي هريرة أَنَّ رسولَ الله ﷺ قال لا يَمنع جارٌ جارَه أن يَغرِزَ خشبةً في جداره ثم يقول أبوهريرة ما لي أراكُم عنها مُعرضينَ واللهِ لأرمِيَنَّ بها بينَ أكتافِكم

ابوہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا، کوئی شخص اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار میں کھونٹی گاڑنے سے نہ روکے۔ پھر ابوہریرہؓ کہا کرتے تھے، یہ کیا بات ہے کہ میں تمہیں اس سے منہ پھیرنے والا پاتا ہوں اللہ کی قسم! میں تو اس حدیث کو تمہارے کندھوں پر دے ماروں گا۔

شیخ بخاری قعنبی ہیں۔ (عن ابن شهاب) مؤطا میں بھی اسی طرح ہے خالد بن مخلد نے مالک سے بجائے ان کے (عن أبي الزناد) کہا ہے بشر بن عمرو نے مالک سے (عن الزهري عن أبي سلمة) کہا ہے ہشام بن یوسف نے (مالك و معمر عن الزهري) کے حوالے سے ان کی موافقت کی ہے، اسے دارقطنی نے الغرائب میں نقل کر کے لکھا ہے کہ ماک سے محفوظ پہلی سند ہے العلل میں لکھتے ہیں کہ ہشام دستوائی نے اسے (معمر عن سعيد بن المسيب) سے روایت کیا ہے عقیل نے زہری سے بھی یہی طریق ذکر کیا ہے ابن ابی حفصہ نے زہری سے حمید بن عبدالرحمٰن ذکر کیا ہے مگر زہری سے محفوظ (عن الأعرج) ہے ابن عبدالبر نے اسی پر جزم کیا مگر اس احتمال کا بھی اظہار کیا کہ ہوسکتا ہے زہری نے ان سب سے روایت کیا ہو۔

(ولا يمنع) عین مجذوم ہے کہ لا ناھیہ ہے، نسخہ ابی ذر میں عین مرفوع ہے اس پر لا نافیہ ہوگا مسند احمد میں (لا يمنعهن) ہے اس سے روایتِ جزم کی تائید ہوتی ہے۔ (جار جاره) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر دیوار کا مالک ایک ہے تو پڑوسی اس پر اس کی اجازت کے بغیر ہی جذع (درخت کا تنا مراد شہتیر وغیرہ) رکھ سکتا ہے اگر مالک روکے تو اسے مجبور کیا جائے گا (کہ نہ روکے) احمد، اسحاق اور محدثین کا یہی موقف ہے ابن حبیب مالکی اور شافعی کا قدیم قول بھی یہی ہے جدید میں ان سے دو قول منقول ہیں اشہر مالک کی اجازت کے ساتھ مشروط ہونا ہے اگر وہ منع کرے تو مجبور نہ کیا جائے گا حنفیہ کا بھی یہی موقف ہے انہوں نے حدیثِ ہذا کو ندب اور نہیِ تنزیہی پر محمول کیا ہے ترمذی اور ابن عبدالبر نے شافعی کے قدیم قول پر ہی جزم کیا ہے بیہقی کہتے ہیں ہم سننِ صحیحہ میں اس حکم کا معارض موجود نہیں پاتے سوائے چند عمومات کے جن کی تخصیص مستنکر نہیں راوی نے بھی اسے اس کے ظاہر پر محمول رکھا ہے اور وہ اعلم بمرادہٖ ہیں اس سے انکا اشارہ حضرت ابو ہریرہ کے قول (مالي أراكم عنها معرضين) کی طرف ہے۔

(ثم يقول أبو هريرة الخ) ابو داؤد کی ابن عیینہ سے روایت میں ہے یہ سن کر حاضرین نے سر جھکا لئے (فنكسوا رؤوسهم) احمد کی روایت میں ہے (فلما حدثهم أبو هريرة بذلك طا طؤوا رؤوسهم) عنھا سے مراد سنت یا یہ مقالہ (روایت) ہے (بين أكتافكم) بقول ابن عبدالبر ہم نے مؤطا میں اسے نون کے ساتھ روایت کیا ہے جو کنف بمعنی جانب (پہلو) کی جمع ہے خطابی یہ معنی کرتے ہیں کہ اگر تم بخوشی اس پر عمل نہ کرو گے تو میں اس خشبہ کو تمہاری گردنوں پر گاڑھ دوں گا کہتے ہیں مبالغہ مراد ہے امام الحرمین کہتے ہیں یہ بات تب کہی تھی جب وہ مدینہ کے امیر تھے مہلب (معرضين) سے استدلال کرتے ہیں کہ اس زمانہ میں عمل اس کے برعکس تھا، کہتے ہیں اگر یہ حکم وجوبی ہوتا تو معاملہ ایسا نہ ہوتا اور وہ صحابہ اعراض نہ کرتے یہ اس امر کی دلیل ہے کہ انہوں نے اسے استحبابی امر سمجھا ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ مجھے نہیں علم انہوں نے کیسے باور کرلیا کہ معرضین صحابہ کرام تھے یہ کیوں نہ فرض کریں کہ

معترضین سے مراد ان کے چند مخاطبین ہیں جو ممکن ہے غیر فقہاء ہوں کیونکہ اس سے مراد صحابہ کرام یا فقہاء ہوتے تو وہ اس طرح ان سے مخاطب نہ ہوتے شافعی نے اپنے قدیم قول کی تقویت اس امر سے کی تھی کہ حضرت عمر نے یہی فیصلہ دیا تھا اور کسی نے ان کی مخالفت نہ کی تھی شافعی نے مالک سے بسند صحیح روایت کیا ہے کہ ضحاک بن خلیفہ نے محمد بن مسلمہ سے کہا کہ میں آپکی زمین سے اپنے لئے پانی کی گزرگاہ لینا چاہتا ہوں انہوں نے انکار کیا اس پر معاملہ حضرت عمر کے پاس پہنچا انہوں نے بھی محمد سے بات کی مگر انہوں نے انکار کیا اس پر وہ کہنے لگے واللہ اگر تمہارے پیٹ پر سے بھی گزارنی پڑے تو گزرے گی ان کا دعوی کہ عمل اس کے خلاف تھا، بھی محلِ نظر ہے ابن ماجہ اور بیہقی نے عکرمہ بن سلمہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ بنومغیرہ کے دو بھائیوں میں سے ایک نے اس پر غلام آزاد کرنے کا وعدہ کر لیا کہ اگر (بغیر اجازت) ان کی دیوار پر لکڑی ٹھونکنی جائز ہو اس پر مجمع بن جاریہ اور بہت سے انصار ان کے پاس گئے اور کہا ہم گواہ ہیں کہ رسول اللہ نے اس کی اجازت دی ہے یہ سن کر دوسرے بھائی نے کہا اب ابرارِ قسم یہ ہے کہ تم دیوار کے ساتھ ایک ستون بناؤ جس پر میں کیل ٹھونک سکوں ابن اسحاق نے بھی اپنی مسند میں اور بیہقی نے ان کے طریق سے بحوالہ یحی بن جعدہ جو کہ تابعی ہیں نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے پڑوسی کی دیوار پر لکڑی ٹھونکنا چاہی اس نے انکار کیا اس پر بہت سارے انصار نے یہ حدیث بیان کی اور اسے منع نہ کرنے پر مجبور کیا بعض نے حکم تو وجوبی ہی قرار دیا مگر اذنِ مالک سے مشروط کہا ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں اذن کا ذکر موجود ہے مثلا ابوداؤد کی ابن عیینہ اور احمد کی عبدالرحمٰن بن مہدی عن مالک سے روایت میں اس میں ہے (مَن سألہ جارہ)۔ بعض نے (فی جدارہ) میں ضمیر کا مرجع خود مالک کو قرار دیا ہے مفہوم یہ ہوا کہ کوئی اسے منع نہ کرے، کسی ممکنہ نقصان کے ڈر سے کہ اپنی ہی دیوار پر جذع وغیرہ رکھے۔

علامہ انور حضرت ابو ہریرہ کے الفاظ (واللہ لأرمین الخ) کی بابت کہتے ہیں کہ یہ انکا شدید مبالغہ تھا اور مستحبات میں کبھی اس قسم کا مبالغہ کر لیا جاتا ہے خیرات الحسان میں ہے کہ ایک شخص نے اپنی دیوار میں روشندان رکھنا چاہا پڑوسی نے منع کیا جس پر معاملہ ابن ابی لیلی کے پاس پہنچا انہوں نے اس کے (یعنی مالک) حسبِ منشا فتوی نہ دیا پھر اس نے ابوحنیفہ سے رجوع کیا انہوں نے اپنے پاس موجود معلومات کی بناء پر اسے ایسا کرنے کا مجاز قرار دیا۔ اسے مسلم نے (البیوع) ابوداؤد نے (القضاء) ترمذی نے (الأحکام) میں روایت کیا ہے، ابن ماجہ نے بھی تخریج کی ہے۔

باب صَبِّ الخَمرِ فی الطَّرِیقِ (راستہ میں شراب بہا دینا)

یعنی کسی مفسدت کے ازالہ کیلئے طریقِ مشترک میں صبِّ خمر (وغیرہ) اس وجہ سے حاصل مفسدت سے اقوی ہے (یعنی کم تر برائی کے مقابلہ میں بڑی برائی کا ازالہ، اولیٰ ہے) علامہ لکھتے ہیں چونکہ راستے کسی کی ملکیت نہیں لہذا شراب وغیرہ بہا دینا جائز ہے مولانا بدر حاشیہ فیض میں ابن تین کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ یہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہے اب جب کہ اشیاء مرتب ومنظّف ہیں تو راستوں میں نجاسات کا صب والقاء درست نہیں تاکہ مسلمانوں کو تکلیف نہ ہو سحون نے کنویں کا پانی اگر اس میں چوہیا وغیرہ پڑ جائے، راستہ میں بہانے سے منع کیا ہے۔ (بحوالہ عمدۃ القاری)

حدثنا محمد بن عبدالرحیم أبو یحیی حدثنا عفان حدثنا حماد بن زید حدثنا

ثابت عن أنس قال كنتُ ساقِيَ القومِ في مَنزِلِ أبي طلحةَ وكان خمرُهم يومئذٍ الفَضيخَ فأمرَ رسولُ اللهِ ﷺ منادياً يُنادِي ألا إنَّ الخمرَ قد حُرِّمَت فقالَ لِي أبو طلحةَ اخرُجْ فأهرِقْها فخرجتُ فهَرَقتُها قال فجَرَت في سِكَكِ المدينة فقال بعضُ القوم قد قُتِلَ قومٌ وهي في بُطونِهم فأنزلَ اللهُ ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْٓا﴾

حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ میں ابوطلحہؓ کے مکان میں لوگوں کو شراب پلا رہا تھا۔ ان دنوں کھجور ہی کی شراب پیا کرتے تھے (پھر جونہی شراب کی حرمت پر آیت قرآنی اتری) تو رسول کریم ﷺ نے ایک منادی سے ندا کرائی کہ شراب حرام ہو گئی ہے۔ انہوں نے کہا (یہ سنتے ہی) ابوطلحہؓ نے کہا کہ باہر لے جا کر اس شراب کو بہا دے۔ چنانچہ میں نے باہر نکل کر ساری شراب بہادی۔ شراب مدینہ کی گلیوں میں بہنے لگی، تو بعض لوگوں نے کہا، یوں معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے لوگ اس حالت میں قتل کر دیئے گئے ہیں کہ شراب ان کے پیٹ میں موجود تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ''وہ لوگ جو ایمان لائے اور عمل صالح کئے'' ان پر ان چیزوں کا کوئی گناہ نہیں ہے۔ جو پہلے کھا چکے ہیں۔

شیخِ بخاری الصاعقہ کے لقب سے معروف تھے ان کے شیخ عفان بھی بخاری کے کبار شیوخ میں سے ہیں مگر صحیح میں ان سے اکثر روایات بالواسطہ ہیں۔ (ساقی القوم) الاشربہ میں ان میں سے کچھ کے اسماء ذکر ہونگے اس حدیث سے متعلقہ مزید تفاصیل تفسیر سورۃ المائدہ میں آئیں گے مہلب کہتے ہیں شراب کو گلیوں میں بہا دینے کا حکم اس مصلحت کے تحت تھا کہ اسکی حرمت کا اظہار عام ہو اور یہ اس ایذاء سے ارجح تھی جو شراب کے گلیوں میں بہا دینے کے سبب لاحق ہوئی (یہ ایذاء تو وقتی تھی دھوپ اور راستوں کی دھول سے جلد اس کے اثرات ختم ہو گئے)۔ علامہ لکھتے ہیں فضیح شراب کی وہ قسم تھی جسے عصیرِ بُسر (یعنی کچی کھجوریں) سے بنایا جاتا اور آگ چھوئے بغیر تیار کی جاتی۔ اسے مسلم اور ابو داؤد نے بھی (الأشربہ) میں نقل کیا ہے۔

باب أفنِيَةِ الدُّورِ والجلوسِ فِيها والجلوسِ علَى الصُّعُداتِ

(صحنوں اور راستوں میں بیٹھنا)

قالَتْ عائشةُ فابتنىٰ أبو بكر مسجداً بِفِناءِ دارِهِ يُصَلِّي فيه ويَقرأُ القرآنَ فيَتَقَصَّفُ عليه نِساءُ المشركينَ وأبناءُهم يَعْجَبُون منه والنبيُّ ﷺ يومئذٍ بمَكةَ

(حضرت عائشہؓ نے کہا کہ پھر ابوبکرؓ نے اپنے گھر کے صحن میں ایک مسجد بنائی، جس میں وہ نماز پڑھتے اور قرآن کی تلاوت کیا کرتے تھے۔ مشرکوں کی عورتوں اور بچوں کی وہاں بھیڑ لگ جاتی اور سب بہت متعجب ہوتے۔ ان دنوں نبی کریم ﷺ کا قیام مکہ میں تھا)۔

افنیہ فناء کی جمع ہے مدّ اور قصر دونوں صحیح ہیں۔ غرضِ ترجمہ صحن کی تحجیر (یعنی اس کے گرد دیواریں بنالینا) کا جواز ثابت کرنا ہے لیکن یہ پڑوسیوں کو عدمِ ضرر سے مشروط ہے (ظاہر ہے آجکل حالات بدل گئے ہیں لوگ گھروں کے صحنوں کے مالک ہوتے ہیں اور اپنی

مملوکہ زمین پر دیواریں بھی بنا سکتے ہیں اور عمارتیں بھی یہ اس زمانہ کے پس منظر میں ہے یا جیسے دیہات میں بعض اوقات لوگ بے ملکیتی کچھ زمین جو بے مصرف ہے اوران کے گھروں کے ساتھ ملحق ہے، کو دیواریں بنا کر اپنے گھروں کی حدود میں شامل کر لیتے ہیں ایسا کرنے میں پڑوسیوں کا عدم ضرر شرط ہوگا)۔ صعدات میں صاد اور عین مضموم ہیں صعد کی جمع ہے اس کے بھی دونوں حروف مضموم ہیں صاد پر زبر بھی صحیح ہے مثل طریق وطرقات، وزناً ومعنیً، دوکانوں اور بالکونیوں میں بیٹھنا بھی اسی کے ساتھ ملحق رکھا (ان تمام امور میں شرط یہی ہوگی کہ کسی کو تکلیف یا بے پردگی نہ ہو)۔ (وقالت عائشه الخ) ابواب المساجد میں یہ حدیث گزر چکی ہے مطولاً الھجرۃ میں بھی آئیگی۔

حدثنا معاذ بن فضالة حدثنا أبو عمر حفص بن ميسرة عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال إيَّاكم والجلوسَ على الطُّرُقاتِ فقالوا ما لَنا بُدٌّ إنما هي مَجالِسُنا نَتَحَدَّثُ فيه قال فإذا أبَيتُم إلا المجالسَ فأعطُوا الطريقَ حقَّها قالوا وماحقُّ الطريقِ قال غَضُّ البَصرِ وكَفُّ الأذىٰ ورَدُّ السَّلامِ وأمْرٌ بالمعروف ونَهْيٌ عن المُنكَر

ابوسعید خدریؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، راستوں پر بیٹھنے سے بچو۔ صحابہ نے عرض کیا کہ ہم تو وہاں بیٹھنے پر مجبور ہیں۔ وہی ہمارے بیٹھنے کی جگہ ہوتی ہے کہ جہاں ہم باتیں کرتے ہیں۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اگر وہاں بیٹھنے کی مجبوری ہی ہے تو راستے کا حق بھی ادا کرو۔ صحابہ نے پوچھا اور راستے کا حق کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا، نگاہ نیچی رکھنا، کسی کو ایذاء دینے سے بچنا، سلام کا جواب دینا، اچھی باتوں کیلئے لوگوں کو حکم کرنا، اور بری باتوں سے روکنا۔

(الطرقات) ترجمہ میں اس پر صعدات کا لفظ استعمال کرنا اس امر پر دال ہے کہ دونوں ہم معنی مراد لئے گئے ہیں ابن حبان کی روایتِ ابی ہریرہ میں (صعدات) کا لفظ ہے ابوداؤد کی وہی روایت (طرقات) کے ساتھ ہے ان کی روایت میں مزید یہ بھی ہے (وإرشاد السبيل وتشميت العاطس إذا حمد) یعنی راستہ بتلا دینا اور چھینکنے والے کے الحمد للہ پڑھنے پر (يرحمك الله) کہنا طبری کی حضرت عمر سے اسی روایت میں (وإغاثة الملهوف) بھی ہے (یعنی مجبور کی مدد کرنا)۔

(قالوا ومالنا الخ) مسلم کی روایت سے ظاہر ہے کہ یہ کہنے والے ابوطلحہ تھے (حضرت انس کے سوتیلے والد) (فإذا أتيتم الخ) کشمیہنی کے ہاں (أبيتم) ہے اور الی کی جگہ الا ہے کتاب الاستئذان کی روایت میں بھی یہی ہے مجالس بمعنی جلوس مراد ہے سیاقِ حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے یعنی اگر بیٹھنے والے مذکورہ افعال کی ادائیگی کریں تو منع نہیں غضِ بصر کے ساتھ، گزرنے والی عورتوں کا لحاظ رکھنا اور کفِ اذی کے ساتھ احتقار وغیبت سے محفوظ رہنا مطلوب ہے آخر میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے حکم سے ان تمام مشروع وغیر مشروع افعال کی طرف توجہ دلائی جو کسی بھی معاشرہ کے افراد سے مطلوب ہوتے ہیں اس سے ان علماء نے حجت پکڑی ہے جو سدِّ ذریعہ کے قائل ہیں (یعنی کسی برائی کے پیدا ہونے کے ذریعہ کو ہی مسدود کر دینا تا کہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری) اس لئے کہ آپ نے اولاً راستوں میں بیٹھنے سے ہی منع فرمایا (تا کہ کسی قسم کی قباحت کا احتمال ہی نہ رہے) پھر جب اظہارِ مجبوری کیا گیا تو مشروط اجازت دی اور منع کر دینے کے اصلی مقاصد بیان فرمائے یہ بھی ثابت ہوا کہ دفعِ مفسدت، جلبِ مصلحت سے اولیٰ ہے اور طلبِ سلامت میں احتیاط طمع فی زیادت سے آکد ہے، مزید تفاصیل الاستیذان میں ذکر ہونگی۔

اسے مسلم نے (الاستئذان، اللباس) جبکہ ابوداؤد نے (الأدب) میں روایت کیا ہے۔

باب الآبار على الطريق إذا لَمْ يُتَأذَّ بِها (شاہراہِ عام پہ کنواں، اگر کسی کو نقصان نہ ہو)

آبار کو (ابئر) بھی پڑھا جانا جائز ہے اس جمع میں یہی اصل ہے۔یعنی راستوں میں عام لوگوں کے نفع و استعمال کی خاطر کنویں یا نلکے بنالینا جائز ہے اگر اس وجہ سے کسی کو تکلیف نہ ہوتی ہو (یعنی اسے نقصان ہوتا ہو) علامہ انور کہتے ہیں اس طریق سے مراد وہ جو کسی کی ملک نہیں تو وہ مباحۃ الأصل ہیں (یعنی ان میں رفاہِ عامہ کا کوئی کام بھی کیا جاسکتا ہے)۔

حدثنا عبدالله بن مسلمة عن مالك عن سمي مولى أبي بكر عن أبي صالح السَّمَّان عن أبي هريرة أنَّ رسولَ اللهﷺ قال بينَما رجلٌ بِطريق اشتَدَّ عليه العَطَشُ فوجدَ بِئراً فنزلَ فيها فشربَ ثمَّ خَرجَ فإذا كَلبٌ يَلْهَثُ يأكُلُ الثَّرىٰ مِن العطشِ فقال الرجلُ لَقد بَلَغَ هذا الكلبَ مِن العطش مثلُ الذى كان بلغَ مِني فنزلَ البئرَ فمَلأَ خُفَّه ماءً فسَقَى الكَلبَ فشَكرَ اللهُ لَه فغَفرَلَه قالوا يارسولَ اللهﷺ وإنَّ لَنا في البَهائِمِ لأجراً قال في كُل ذاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أجرٌ

کتاب الشرب میں گزر چکی ہے۔ بقول علامہ (في كل ذات الخ) سے استدلال کیا گیا ہے کہ کافر پر انفاق اور اس کے ساتھ کوئی نیکی کرنے میں بھی اجر ہے۔

باب إماطةِ الأذىٰ (موذی چیز کا ہٹا دینا)

وقال همام عن أبي هريرة عن النبي ﷺ يُمِيطُ الأذى عن الطريق صَدَقَةٌ.

(اور ہمام نے ابوہریرہؓ سے اور انہوں نے نبی کریمﷺ کے حوالہ سے بیان کیا کہ راستے سے کسی تکلیف وہ چیزوں کو ہٹا دینا بھی صدقہ ہے)۔

(وقال همام الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے کتاب الجہاد میں موصول کیا اماطہ کو صدقہ قرار دیا ہے کیونکہ گزرنے والا محفوظ رہا تو گویا ازالہِ اذیٰ کرنے والے نے اس پر تصدق کیا ایک حدیث میں آنحضرت نے شر سے باز رہنے کو بھی خود اپنے اوپر صدقہ قرار دیا ہے (گویا ہر وہ عمل صدقہ ہے جس کے سبب اپنے آپ کو یا کسی کو فائدہ ملا چونکہ معروف صدقات میں بھی کسی کو فائدہ پہنچتا ہے)

باب الغُرفةِ والعُليةِ المُشرِفَةِ وغيرِ المشرفةِ في السُّطوح وغيرِها

(چھتوں وغیرہ پر بالاخانہ)

غرفہ گھر کی کسی بلند، بیٹھنے کی جگہ، بالا خانہ، بالکونی وغیرہ۔ (معاصر عربی میں حجرہ کے معنی میں مستعمل ہے) علیہ، عین پر پیش اور زیر دونوں پڑھے جاتے ہیں لام اور یاء مشدد ہیں ابن حجر لکھتے ہیں امام بخاری کی ترجمہ میں ذکر کردہ تفصیل سے چار اشیاء مجتمع ہوتی ہیں مشرفہ ہونا یا عدم اِشراف، سطوح میں ہونا یا نہ ہونا، مشرفہ کے جواز کا حکم اس امر کے ساتھ مشروط ہوگا کہ کسی کے گھر بے پردگی نہ ہوتی ہو۔

علامہ لکھتے ہیں ممکن ہے اس زمانہ میں غرفہ اور علیہ کے مابین فرق ہوتا ہو ہمیں آج اس کا علم نہیں، مشرفہ وہ کمرہ جس سے نگاہ پڑ سکے اوروں پر (یہ عبارت فیض میں بزبانِ اردو لکھی ہے) سطوح، چھتیں مراد ہیں۔

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا ابن عيينة عن الزهري عن عروة عن أسامة بن زيد قال أشرَفَ النبيُّ ﷺ على أُطُمٍ مِن آطامِ المدينةِ ثمَّ قال هَلْ تَرَوْنَ ما أرىٰ مَواقِعَ الفِتنِ خِلالَ بُيوتِكم كَمواقِعِ القَطْرِ

اسامہ بن زیدؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ مدینہ کے ایک بلند مکان پر چڑھے۔ پھر فرمایا، کیا تم لوگ بھی دیکھ رہے ہو جو میں دیکھ رہا ہوں کہ (عنقریب) (تمہارے گھروں میں فتنے اس طرح برس رہے ہوں گے جیسے بارش برستی ہے۔

الحج میں گزر چکی ہے الفتن میں بھی آئیگی، وہیں تفصیلی بحث ہوگی۔ علامہ انور (هل ترون ماأرى الخ) کے تحت لکھتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شئ کا اس عالم میں ظہور سے قبل بھی وجود ہوتا ہے جیسے ان فتنوں کو آنجناب نے مدینہ میں وقوع پذیر ہونے سے قبل دیکھا۔

حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب أخبرني عبيدالله بن عبدالله بن أبي ثور عن عبدالله بن عباس قال لَمْ أزَلْ حريصاً علىٰ أنْ أسألَ عمرَ عن المَرْأتَينِ مِن أزواجِ النبيِ ﷺ اللَّتَينِ قالَ اللهُ لَهما ﴿إنْ تَتُوبا إلَى اللهِ فقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكما﴾ فحَجَجْتُ معه فعَدلَ وعَدَلْتُ معه بالإداوةِ فتَبَرَّزَ ثمَّ جاءَ فسَكَبْتُ علىٰ يدَيهِ مِن الإداوةِ فتَوضَّأ فقلتُ يا أميرَ المؤمنينَ مَنِ المَرْأتانِ مِن أزواجِ النبيِﷺ اللَّتانِ قال اللهُ عزَّوجَلَّ لَهُما ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾ فقال واعَجباً لَكَ يابنَ عباسٍ، عائشةُ وحفصةُ ثُمَّ استقبَلَ عمرُ الحديثَ يَسُوقُه فقال إني كنتُ وجارٌ لِي مِن الأنصارِ في بني أمية بن زيد وهي مِن عَوالِي المدينة وكُنَّا نَتناوَبُ النُّزولَ على النبيِﷺ فيَنْزِلُ يوماً وأنزِلُ يوماً فإذا نَزلتُ جِئتُه مِن خَبرِ ذٰلك اليومِ مِن الأمرِ وغيرِهِ وإذا نَزَلَ فَعَلَ مِثلَه وكُنَّا مَعْشَرَ قُريشٍ نَغْلِبُ النِّساءَ فلَمَّا قَدِمْنا علَى الأنصارِ إذا هُم قومٌ تَغْلِبُهم نساءُ هم فطَفِقَ نِساؤُنا يأخُذنَ مِن أدبِ نساءِ الأنصارِ فصِحْتُ علَى امْرأتِي فرَاجَعَتْنِي فأنكَرْتُ أن تُراجِعَني فقالَتْ ولِمَ تُنكرُ أنْ أراجِعَك فوَاللّٰهِ إنَّ أزواجَ النبيِّﷺ لَيُراجِعْنَه وإنَّ إحداهُنَّ

لَتَهْجُرُه اليومَ حتى اللَّيْلِ فأفزَعَنِي فقلتُ خابَتْ مَن فَعلَتْ بِنهن بِعَظيم ثم جَمَعْتُ عَلَيَّ ثِيابي فدَخلتُ علىٰ حَفصة فقُلتُ أيْ حَفصةُ أتُغاضِبُ إحداكُنَّ رسولَ اللهﷺ اليومَ حتى الليلِ فقالَتْ نَعم فقلتُ خابَتْ وخَسِرَتْ أفتأمَنُ أنْ يَغضَبَ اللهُ لِغَضبِ رسولِهِ فَتهلِكين لاتَسْتَكْثِري علىٰ رسولِ الله ﷺ ولاتُراجِعِيهِ في شيءٍ ولا تَهْجُرِيهِ وسَلِيني مابَدا لَكِ ولا يَغُرَّنَّكِ أنْ كانَتْ جارَتُكِ هي أوضأ مِنكِ وأحبَّ إلىٰ رسولِ الله ﷺ يُريد عائشةَ وكُنَّا تَحَدَّثنا أنَّ غَسَّانَ تُنْعِلُ النِّعالَ لِغَزونا فنزَلَ صاحبي يومَ نَوبَتِهِ فرَجعَ عشاءً فضَرَبَ بابي ضَرباً شديداً وقال أثَمَّ هُوَ ففَزِعْتُ فخَرَجْتُ إليه وقال حَدثَ أمرٌ عظيمٌ فقلتُ ما هوَ أجاءَ تْ غسانُ قال لا بَلْ أعظَمُ منه وأطوَلُ طَلَّقَ رسولُ الله نِساءَ ه قال قد خابَتْ حفصةُ وخَسِرَتْ كُنتُ أظُنُّ أنَّ هذا يوشِكُ أنْ يَكُونَ فجَمَعْتُ عَلَيَّ ثِيابي فصَلَّيْتُ صلاةَ الفَجرِ مع رسولِ الله ﷺ فدَخَلَ مَشرُبَةً لَه فاعْتَزلَ فِيها فدَخلْتُ علىٰ حفصةَ فإذا هِيَ تَبكِي قلتُ ما يُبْكِيكِ أوَلَمْ أكُنْ حَذَّرْتُكِ؟ أطَلَّقَكُنَّ رسولُ الله؟ قالَتْ لا أدري هو ذا في المَشربةِ فخَرَجْتُ فجِئتُ المنبرَ فإذا حَولَه رَهْطٌ يَبكِي بعضُهم فجَلَسْتُ مَعهم قليلًا ثمَ غَلَبَني ما أجِدُ فجِئتُ المشربةَ التي هُوَ فيها فقلتُ لِغُلامٍ لَه أسودَ استأذِنْ لِعُمرَ فدَخلَ فكَلَّمَ النبيَ ﷺ ثم خرجَ فقال ذَكَرْتُكَ لَه فصَمَتَ فانْصَرَفْتُ حتىٰ جَلَسْتُ معَ الرَّهْطِ الذين عندَ المنبرِ ثم غلبني ما أجِدُ فجِئتُ فقلت لِلغلامِ فذكرَ مثلَه فجلستُ معَ الرهط الذين عند المنبرِ ثم غلبني ما أجِدُ فجِئتُ الغلامَ فقلت استاذن لِعمر فذكرَ مثلَه فلمَّا وَلَّيْتُ مُنصَرِفاً فإذا الغلامُ يَدعُوني قال أذِنَ لَكَ رسولُ الله ﷺ فدَخَلْتُ عليه فإذا هُوَ مُضطَجِعٌ علىٰ رِمالِ حَصِيرٍ ليسَ لَه بَينه وبينه فِراشٌ قد أثَّرَالرِّمالُ بِجَنبِهِ مُتَّكِئٌ علىٰ وِسادةٍ مِن أدَمٍ حَشْوُها لِيفٌ فسَلَّمْتُ عليه ثم قلتُ وأنا قائِمٌ طَلَّقْتَ نساءكَ؟ فرَفعَ بَصَرَه إلَيَّ فقالَ لا، ثم قلتُ وأنا قائمٌ أستأنِسُ يا رسولَ الله لورأيتَني وكُنَّا معشرَ قريش نَغْلِبُ النساءَ فلمَّا قَدِمْنا علىٰ قومٍ تَغْلِبهم نساؤُهم فذكرَه فتبَسَّمَ النبيُﷺ ثم قلتُ لو رَأيتَني ودخَلْتُ علىٰ حفصةَ فقُلتُ لايَغُرَّنَّكِ أنْ كانَتْ جارَتُكِ هِيَ أوضأُ مِنكِ وأحَبُّ إلى النبي ﷺ -يُريد عائشة- فتبسَّمَ أخرىٰ فجَلَسْتُ حِينَ رأيتُه تَبسَّمَ ثم رَفَعْتُ بَصري في بَيتِهِ

فَوَاللّٰهِ ما رأيتُ فيهِ شيئاً يَرُدُّ البَصرَ غيرَ أَهَبَةٍ ثلاثٍ فقلتُ ادْعُ اللهَ فَلْيُوَسِّعْ علىٰ أُمَّتِكَ فإنَّ فارسَ و الرُّومَ وُسِّعَ عليهم وأُعطُوا الدُّنيا وهُمْ لا يَعبُدون اللهَ وكان مُتَّكِئاً فقال أوَ في شَكٍّ أنتَ يابنَ الخطاب؟ أولٰئك قومٌ عُجِّلَتْ لَهم طَيِّباتُهم في الحياةِ الدنيا فقلتُ يارسولَ الله استَغْفِرْلِي فاعتزلَ النبي ﷺ مِنْ أجلِ ذٰلك الحديث حينَ أفشَتْهُ حفصةُ إلىٰ عائشةَ وكان قد قال ما أنا بداخِلٍ عليهِنَّ شَهْراً مِن شِدَّةِ مَوجِدَتِهِ عَليهن حينَ عاتَبَهُ اللهُ فلمَّا مضَتْ تسعٌ وعشرون دخَلَ علىٰ عائشةَ فبدأَ بها فقالَتْ لَه عائشةُ إنكَ أقسَمْتَ أنْ لاتَدخُلَ علينا شهراً وإنا أصبَحْنا بِتِسعٍ وعشرينَ ليلةً أعُدُّها عَدًّا فقال النبيُ ﷺ الشهرُ تِسعٌ وعشرون وكان ذٰلك الشهرُ تسعاً وعشرين قالتْ عائشةُ فأنزِلَتْ آيةُ التَّخْيير فبدَأَ بي أوَّلَ امرأةٍ فقال إني ذاكرٌ لَكِ أمراً ولا عَليكِ أنْ لاتَعْجَلي حتىٰ تَستأمِري أبَوَيكِ قالَتْ قد أعلَمُ أنَّ أبَوَيَّ لَمْ يَكُونا يأمُرَاني بِفِراقِكَ ثمَّ قال إنَّ اللهَ تعالىٰ قال ﴿يا أيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأزواجِكَ﴾ إلىٰ ﴿عَظيما﴾ قُلْتُ أفي هذا أستأمِرُ أبويَّ فإني أريدُ اللهَ ورسولَه و الدَّارَ الآخرةَ ثمَّ خَيَّرَ نِساءَه فقُلْنَ مِثلَ ماقالَتْ عائشةُ۔

عبداللہ بن عباسؓ نے بیان کیا کہ میں ہمیشہ اس بات کا آرزومند رہتا تھا کہ حضرت عمرؓ سے آنحضرت ﷺ کی ان دو بیویوں کے نام پوچھوں جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے (سورہ تحریم میں) فرمایا ہے "اگر تم دونوں اللہ کے سامنے توبہ کرو (تو بہتر ہے) کہ تمہارے دل بگڑ گئے ہیں۔" پھر میں ان کے ساتھ حج کو گیا۔ عمرؓ راستے سے قضائے حاجت کیلئے ہٹے تو میں بھی ان کے ساتھ (پانی کا ایک) چھاگل لے کر گیا۔ پھر وہ قضائے حاجت کیلئے چلے گئے۔ اور جب واپس آئے تو میں نے ان کے دونوں ہاتھوں پر چھاگل سے پانی ڈالا۔ اور انہوں نے وضو کیا، پھر میں پوچھا، یا امیر المؤمنین! نبی کریم ﷺ کی بیویوں میں وہ دو خواتین کون سی ہیں جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ "تم دونوں اللہ کو سامنے توبہ کرو۔" انہوں نے فرمایا، ابن عباس! تم پر حیرت ہے۔ وہ تو عائشہ اور حفصہؓ ہیں۔ پھر عمرؓ میری طرف متوجہ ہو کر پورا واقعہ بیان کرنے لگے۔ آپ نے بتلایا کہ بنوامیہ بن زید کے قبیلے میں جو مدینہ سے ملا ہوا تھا۔ میں اپنے ایک انصاری پڑوسی کے ساتھ رہتا تھا۔ ہم دونوں نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضری کی باری مقرر کر رکھی تھی۔ ایک دن وہ حاضر ہوتے اور ایک دن میں۔ جب میں حاضری دیتا تو اس دن کی تمام خبریں وغیرہ لاتا (اور ان کو سناتا) اور جب وہ حاضر ہوتے تو وہ بھی اسی طرح کرتے۔ ہم قریش کے لوگ (مکہ میں) اپنی عورتوں پر غالب رہا کرتے تھے۔ لیکن جب ہم (ہجرت کر کے) انصار کے یہاں آئے تو انہیں دیکھا کہ ان کی عورتیں ان پر غالب تھیں۔ ہماری عورتوں نے بھی ان کا طریقہ اختیار کرنا شروع کر دیا۔ میں نے ایک دن اپنی بیوی کو ڈانٹا تو انہوں نے بھی اس کا جواب دیا۔ ان کا یہ جواب مجھے ناگوار معلوم ہوا۔ لیکن انہوں نے کہا کہ میں اگر جواب دیتی ہوں تو تمہیں ناگواری کیوں ہوتی ہے۔ قسم اللہ کی نبی کریم ﷺ کی ازواج تک آپ کو جواب دے دیتی ہیں اور بعض بیویاں تو آپ سے پورا دن اور پوری رات خفا رہتی ہیں۔ اس بات سے میں بہت گھبرایا

اور میں نے کہا کہ ان میں سے جس نے بھی ایسا کیا ہوگا وہ تو بڑے نقصان اور خسارے میں ہے۔ اس کے بعد میں نے کپڑے پہنے اور حفصہ ؓ (حضرت عمر ؓ کی صاحبزاری اور ام المومنین) کے پاس پہنچا اور کہا، اے حفصہ! کیا تم میں سے کوئی نبی کریم ﷺ سے پورے دن رات تک خفا رہتی ہیں۔ انہوں نے کہا کہ ہاں! میں بول اٹھا کہ پھر تو وہ تباہی اور نقصان میں رہیں۔ کیا تمہیں اس سے امن ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول ﷺ کی خفگی کی وجہ سے (تم پر) غصہ ہو جائے اور تم ہلاک ہو جاؤ۔ رسول اللہ ﷺ سے زیادہ چیزوں کا مطالبہ ہرگز نہ کیا کرو، نہ کسی معاملہ میں آپ کی کسی بات کا جواب دو اور نہ آپ پر خفگی کا اظہار ہونے دو، جس چیز کی تمہیں ضرورت ہو، وہ مجھ سے مانگ لیا کرو، کسی خود فریبی میں مبتلا نہ رہنا، تمہاری یہ پڑوسن تم سے زیادہ جمیل اور نظیف ہیں اور رسول اللہ ﷺ کو زیادہ پیاری بھی ہیں۔ آپ کی مراد عائشہ ؓ سے تھی۔ حضرت عمر ؓ نے کہا۔ ان دنوں یہ چرچا ہو رہا تھا کہ غسان کے فوجی ہم سے لڑنے کے لیے گھوڑوں کے نعل باندھ رہے ہیں۔ میرے پڑوسی ایک دن اپنی باری پر مدینہ گئے ہوئے تھے۔ پھر عشاء کے وقت واپس لوٹے۔ آ کر میرا دروازہ انہوں نے بڑی زور سے کھٹکھٹایا، اور کہا، کیا آپ سو گئے ہیں؟ میں بہت گھبرایا ہوا باہر آیا، انہوں نے کہا کہ ایک بہت بڑا حادثہ پیش آ گیا ہے۔ میں نے پوچھا کیا ہوا؟ کیا غسان کا لشکر آ گیا؟ انہوں نے کہا بلکہ اس سے بھی بڑا اور سنگین حادثہ، وہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیویوں کو طلاق دے دی۔ یہ سن کر عمر ؓ نے فرمایا، حفصہ تو تباہ و برباد ہو گئی۔ مجھے تو پہلے ہی کھٹکا تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو جائے (عمر ؓ نے کہا) پھر میں نے کپڑے پہنے۔ صبح کی نماز رسول کریم ﷺ کے ساتھ پڑھی (نماز پڑھتے ہی) آنحضرت ﷺ اپنے بالا خانہ میں تشریف لے گئے۔ اور وہیں تنہائی اختیار کر لی۔ میں حفصہ کے یہاں گیا۔ دیکھا تو وہ رو رہی تھیں۔ میں نے کہا، رو کیوں رہی ہو؟ کیا پہلے ہی میں نے تمہیں نہیں کہہ دیا تھا؟ کیا رسول اللہ ﷺ نے تم سب کو طلاق دے دی ہے؟ انہوں نے کہا مجھے کچھ معلوم نہیں آپ بالا خانہ میں تشریف رکھتے ہیں۔ پھر میں باہر نکلا اور منبر کے پاس آیا۔ وہاں کچھ لوگ موجود تھے اور بعض رو بھی رہے تھے۔ تھوڑی دیر تو میں ان کے ساتھ بیٹھا رہا۔ لیکن مجھ پر رنج کا غلبہ ہوا، اور میں بالا خانے کے پاس پہنچا، جہاں آپ کے ایک سیاہ غلام سے کہا، (کہ حضرت سے کہو) کہ عمر اجازت چاہتا ہے۔ وہ غلام اندر گیا اور آپ کی بات پہنچا دی تھی، لیکن آنحضرت خاموش ہو گئے۔ چنانچہ میں واپس آ کر انہیں لوگوں کے ساتھ بیٹھ گیا جو منبر کے پاس موجود تھے۔ پھر مجھ پر رنج غالب آیا اور میں دوبارہ آیا۔ لیکن اس دفعہ بھی وہی ہوا۔ پھر آ کر انہیں لوگوں میں بیٹھ گیا جو منبر کے پاس تھے۔ لیکن اس مرتبہ پھر مجھ سے نہیں رہا گیا۔ اور میں نے غلام سے آ کر کہا، کہ عمر کے لئے اجازت چاہو۔ لیکن بات جوں کی توں رہی۔ جب میں واپس ہو رہا تھا کہ غلام نے مجھ کو پکارا اور کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے آپ کو اجازت دے دی ہے۔ میں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ کھجور کی چٹائی پر لیٹے ہوئے تھے، جس پر کوئی بستر بھی نہیں تھا۔ اس لئے چٹائی کے ابھرے ہوئے حصوں کا نشان آپ کے پہلو میں پڑ گیا تھا۔ آپ اس وقت ایک ایسے تکیے پر ٹیک لگائے ہوئے تھے جس کے اندر کھجور کی چھال بھری گئی تھی۔ میں نے آپ کو سلام کیا اور کھڑے ہی کھڑے عرض کی، کہ کیا آپ نے اپنی بیویوں کو طلاق دے دی ہے؟ آپ نے نگاہ میری طرف کر کے فرمایا کہ نہیں میں نے آپ کے غم کو ہلکا کرنے کی کوشش کی اور کہنے لگا۔۔۔ اب بھی میں کھڑا ہی تھا۔۔ یا رسول اللہ! آپ جانتے ہی ہیں کہ ہم قریش کے لوگ اپنی بیویوں پر غالب رہتے تھے۔ لیکن پھر ہم ایک ایسی قوم میں آ گئے جن کی عورتیں ان پر غالب تھیں۔ پھر حضرت عمر ؓ نے تفصیل ذکر کی۔ اس بات پر رسول کریم مسکرا دیئے۔ پھر میں نے کہا میں حفصہ کے یہاں بھی گیا تھا اور اس سے کہہ آیا تھا۔ کہ کہیں کسی خود فریبی میں نہ مبتلا رہنا۔ یہ تمہاری پڑوسن تم سے زیادہ خوبصورت اور پاک ہیں اور رسول اللہ کو زیادہ محبوب بھی ہیں۔ آپ عائشہ ؓ کی طرف اشارہ کر رہے تھے۔ اس بات پر آپ دوبارہ مسکرا دیئے۔ جب میں نے آپ کو مسکراتے دیکھا، تو (آ کے پاس) بیٹھ گیا اور آپ کے گھر میں چاروں طرف دیکھنے لگا۔ بخدا! سوائے تین کھالوں کے اور

کوئی چیز وہاں نظر نہ آئی ۔ میں نے کہا، یا رسول اللہ! آپ اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائیے کہ وہ آپ کی امت کو کشادگی عطا کردے۔ فارس اور روم کے لوگ تو پوری فراخی کے ساتھ رہتے ہیں، دنیا انہیں خوب ملی ہوئی ہے۔ حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت بھی نہیں کرتے۔ آنحضرت ٹیک لگائے ہوئے تھے۔ آپ نے فرمایا، اے خطاب کے بیٹے! کیا تمہیں ابھی کچھ شبہ ہے؟ (تو دنیا کی دولت کو اچھی سمجھتا ہے) یہ تو ایسے لوگ ہیں کہ ان کے اچھے اعمال (جو وہ معاملات کی حد تک کرتے ہیں ان کی جزا) اسی دنیا میں ان کو دے دی گئی ہے۔ (یہ سن کر) میں بول اٹھا یا رسول اللہ! میرے لئے اللہ سے مغفرت کی دعا کیجئے۔ تو نبی کریم نے (اپنی ازواج سے) اس بات پر علیحدگی اختیار کر لی تھی کہ عائشہؓ سے حفصہؓ نے پوشیدہ بات کہہ دی تھی۔ حضور اکرم نے اس انتہائی خفگی کی وجہ سے جو آپ کو ہوئی تھی، فرمایا تھا کہ میں اب ان کے پاس ایک مہینے تک نہیں جاؤں گا اور یہی موقعہ ہے۔ جس پر اللہ تعالیٰ نے آپ کو متنبہ کیا تھا۔ پھر جب انتیس دن گزر گئے تو عائشہؓ کے گھر تشریف لے گئے اور انہیں کے یہاں سے آپ نے ابتداء کی۔ عائشہؓ نے کہا کہ آپ نے تو عہد کیا تھا کہ ہمارے یہاں ایک مہینے تک نہیں تشریف لائیں گے۔ اور آج ابھی انتیسویں کی صبح ہے۔ میں تو دن گن رہی تھی۔ نبی کریم نے فرمایا، یہ مہینہ انتیس دن کا ہے اور وہ مہینہ انتیس ہی دن کا تھا۔ عائشہؓ نے بیان کیا کہ پھر وہ آیت نازل ہوئی جس میں (ازواج النبی کو) اختیار دیا گیا تھا۔ اس کی بھی ابتداء آپ نے مجھ ہی سے کی اور فرمایا کہ میں تم سے ایک بات کہتا ہوں، اور یہ ضروری نہیں کہ جواب فورا دو، بلکہ اپنے والدین سے بھی مشورہ کرلو۔ عائشہؓ نے بیان کیا کہ آپ کو یہ معلوم تھا کہ میرے ماں باپ کبھی آپ سے جدائی کا مشورہ نہیں دے سکتے۔ پھر آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اے نبی! اپنی بیویوں سے کہہ دو۔ اللہ تعالیٰ کے قول۔ عظیما۔ تک میں نے عرض کی کیا اب اس معاملے میں بھی میں اپنے والدین سے مشورہ کرنے جاؤں گی! اس میں تو کسی شبہ کی گنجائش ہی نہیں ہے کہ میں اللہ اور اس کے رسول اور دارِ آخرت کو پسند کرتی ہوں اس کے بعد آپ نے اپنی بیویوں کو بھی اختیار دیا اور انہوں نے بھی وہی جواب دیا جو عائشہؓ نے دیا تھا۔

یہ روایت قبل ازیں العلم میں مختصراً ذکر ہو چکی ہے ان دو ازواج مطہرات کا ذکر جن کے بارے سورۃ تحریم کی یہ آیت ہے (إن تظاهرا عليه الخ) جس پر آنجناب نے ایلاء فرمایا تھا اور مہینہ بھر اپنے مشربہ میں قیام پذیر رہے یہی محلِ ترجمہ ہے۔ سند کے راوی عبید اللہ بن عبد اللہ بن ابوثور ثقہ تابعی ہیں ان کی بابت خطیب لکھتے ہیں کہ انہوں نے صرف ابن عباس ہی سے روایت کی ہے اور صرف زہری ہی نے ان سے روایت کی ہے ابن حجر کہتے ہیں سنن ابوداؤد میں ایک روایت ابن عباس ان سے بحوالہ ابوالزبیر منقول ہے لہذا خطیب کی بات کی دوسری شق صحیح نہ ہوئی۔ علامہ انور حدیث کے جملہ (لغضب رسوله) کے تحت لکھتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ اللہ کا غضب غیر غضبِ رسول ہے مولانا بدر لکھتے ہیں شاید اس سے وہ اس مشہور بحث کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) میں اطاعتِ خدا اطاعتِ رسول سے جدا و متمیز ہے یا بعینہٖ وہی ہے؟ تو شاید شیخ کا موقف ہے کہ دونوں باہم متغایر ہیں یہ کوئی اختلاف فی مسئلہ نہیں بلکہ دو نقطہ ہائے نظر ہیں اور ایک اعتبار سے دونوں صحیح ہیں۔ (فصليت صلاة الفجر الخ) کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں کہ اس سے حافظ کی بات کا رد ہوتا ہے کہ واقعہِ ایلاء اور گھوڑے سے گرنے کا واقعہ بیک وقت پیش آئے۔

علامہ کے بقول گھوڑے سے گرنے کا واقعہ سن پانچ ھ کا ہے راوی نے دونوں واقعات کا اکھٹا ذکر اس لئے کیا ہے کہ ہر دو واقعوں کے نتیجہ میں آنجناب مشربہ میں قیام پذیر رہے نہ کہ اس لئے کہ بیک وقت ہوئے کیونکہ گرنے کے نتیجہ میں تو آپ مشربہ میں ہی نمازیں ادا فرماتے رہے تھے (علامہ کا یہ نقطہ نظر تفصیل سے جلد اول میں ذکر ہو چکا ہے) لکھتے ہیں روایات اس امر میں مختلف ہیں کہ

ایلاء کا سبب کیا تھا بعض میں قصہ عسل قرار دیا گیا بعض میں قصہ قربانِ ماریہ اور بعض میں ازواجِ مطہرات کا آپ سے نفقہ مانگنا۔تو علماء کہتے ہیں یہ سارے اسباب متقارب ہیں (یعنی ایلاء کی وجہ بنے)۔

(فأنزلت آية التخيير) کی بابت لکھتے ہیں کہ میں اس سے یہ سمجھا ہوں کہ اس کا مقصود ازواجِ مطہرات کو آگاہ کرنا تھا کہ فقر وفاقہ برداشت کرنے کیلئے تیار رہیں اگر وہ آخرت کو اختیار کرتی ہیں اور اگر (أردن الدنيا) دنیا کا (بھی) ارادہ کرتی ہیں تو اللہ تعالی ان پر کشائش کردے گا اور ان کا تکفل کرے گا اس میں یہ اشارہ بھی تھا کہ آنجناب کے بعد تحریمِ نکاح بھی اسی آیتِ تخییر میں مندرج ہے اگر وہ آخرت اختیار لیتی ہیں تو پھر انہیں دنیا کی ترجیح کا دوبارہ موقع نہ ملے گا کہتے ہیں یہ مفہوم سیوطی کے شاگرد عبدالرؤف مناوی کی شرح جامع صغیر سے اخذ کیا ہے۔تورات میں ہے کہ اگر کسی عورت کی متعدد شادیاں ہوں تو وہ جنت میں آخری خاوند کی زوجہ بنے گی اس وجہ سے بھی آنجناب کے بعد ازواجِ مطہرات پر نکاح حرام ہوا بستانِ ابوجعفر میں یہ بھی ہے کہ جنت میں عورت اپنے (اگر) کئی خاوندوں میں سے افضل کی بیوی بنے گی۔ (لا تستعجلي حتى تستأمري الخ) کے تحت کہتے ہیں اس سے اشارہ ملا کہ ممکن ہے خود آنجناب کے دل میں بھی ہو کہ ان کی ازواج مطہرات آخرت کو ہی اختیار کریں اس لئے آیتِ تخییر سے آگاہ کرنے کے ساتھ ساتھ فرمایا کہ جواب دینے میں جلد بازی نہ کرنا اور اپنے والدین (جناب ابوبکر وزوجہ) سے مشورہ کر لینا (کیونکہ آپ کو علم تھا کہ وہ قطعاً جیسا کہ حضرت عائشہ نے بھی کہا، دنیا کے اختیار کا مشورہ نہ دیں گے اس لئے کہ نبی کو افرادِ امت کا مفاد عزیز ہوتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے (النبي أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم) اسی لئے جب حضرت عائشہ نے درخواست کی کہ ان کا جواب بقیہ ازواج کو نہ بتلائیں تو آپ نے انکار کیا اور فرمایا (إن اللهَ لم يَبعثني مُتَعَنِّتاً)۔

حدثنا ابن سلام أخبرنا الفزاري عن حُميد الطويل عن أنس قال آلىٰ رسولُ اللهﷺ مِن نسائِهِ شهراً وكانتِ انفَكّتْ قدمُه فجلس في عُلِيَّةٍ له فجاءَ عمرُ فقال أطَلَّقتَ نساءَك قال لا ولكِني آلَيتُ مِنهنَّ شهرا فمَكثَ تِسعاً وعشرينَ ثُمَّ نَزَلَ فدَخَلَ علىٰ نسائِهِ۔ (اسی میں گزر چکی ہے)

ابن حجر لکھتے ہیں حضرت انس کی روایت لانے کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ سابقہ روایت میں مذکور مشربہ، عالیہ (بلند) تھا اگر بلند مشربہ کا جواز ثابت ہوا تو غیر عالیہ کا بالا ولی ظاہر ہوا مشرفہ (یعنی جس سے چہار اطراف جھانکا جا سکے) کا ثبوت پہلی حدیثِ باب سے ملا یہ سوال (ممکنہ اعتراض) کہ پوری روایت کیوں نقل کی صرف محلِ استشہاد ذکر کر دیتے کا جواب دیتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ بخاری بھی حضرت عمر کے نقش قدم پر چلے انہوں نے بھی ابن عباس کے سوال کے جواب میں پورا واقعہ تفصیل سے ذکر کر دیا تھا (واعجباً) کی بابت لکھتے ہیں کہ (وا) برائے ندبہ ہے تاکیداً اس کے بعد (عجبا) کہا نسخہ کشمیہنی میں (واعجبي) ہے ابن مالک کہتے ہیں یہ اس امر کی دلیل ہے کہ (وا) غیر ندبہ میں بھی استعمال ہو سکتا ہے جو مبرد کی رائے ہے کہا گیا ہے کہ حضرت عمر نے اس لئے اظہارِ تعجب کیا کہ ابن عباس کے بارہ میں مشہور تھا کہ تفسیرِ قرآن میں بڑا درک ہے تو کیسے یہ معاملہ ان پر مخفی رہ گیا یا باعثِ تعجب یہ امر تھا کہ ابن عباس تفسیری جزئیات پر مطلع ہونے کے کس قدر شائق ہیں۔ (وجارٌلي) میں نصب بھی جائز ہے۔(تنعل النعال) کا مفہوم

ہے جوتیاں درست کرنا، برابر کرنا (تنعل الدوابَّ النعال) اپنی سواریوں کو نعل لگوار ہے ہیں۔(فأفزعني) یعنی ان صحابی کی بات نے، کشمیہنی کے ہاں جمع مؤنث کا صیغہ ہے مراد ازواج مطہرات، رمال میں راء پر پیش اور زیر دونوں جائز ہیں (رمل الحصير) بولتے ہیں (إذا نسجه) یعنی چٹائی بنانا، رمال کپڑے کے بمنزلہ خیوط ہیں مطلب یہ کہ چٹائی پر کوئی کپڑا نہ تھا یا اگر تھا تو ایسا نہ تھا کہ جسمِ اطہر پر اس کے نشانات سے محفوظ رکھتا (أهبة) میں ھاء پر زبر اور پیش دونوں جائز ہیں۔(بتسبع) نسخۂ کشمیہنی میں (لتسع) ہے۔

باب مَن عَقَلَ بعيرَه علَى البَلاطِ أوبابِ المسجدِ (بابِ مسجد پر اونٹ باندھنا)

بلاط سے مراد بابِ مسجد کے پاس بچھائے گئے پتھر بقول علامہ انور جو بازار تک بچھے ہوئے تھے ترجمہ میں (أو باب المسجد) کی ترکیب اس روایت کے بعض طرق میں موجود ہے تو اس بلاط پر اونٹ باندھنا گویا غیر مملوکہ زمین سے انتفاع ہے (یعنی عارضی انتفاع)

حدثنا مسلم حدثنا مسلم حدثنا أبوعَقيل حدثنا أبوالمتوكل الناجي قال أتَيْتُ جابرَبنَ عبدالله قال دخلَ النبي ﷺ المسجدَ فدَخَلْتُ فيه وعَقلتُ الجَملَ في ناحيةِ البلاطِ فقلتُ هذا جَملُكَ فخَرجَ فجعلَ يُطيفُ بِالجملِ فقال الجَملُ والثَّمنُ لَكَ۔ (یہ روایتِ جابرؓ کئی مرتبہ گزر چکی ہے)

اس حدیث پر کتاب الشروط میں مفصل بحث ہوگی علامہ انور لکھتے ہیں اونٹ مسجد سے باہر باندھا تھا اسلوبِ راوی سے یہ وہم ہوسکتا ہے کہ مسجد کے اندر باندھا تھا۔اسے مسلم نے بھی (البيوع) میں تخریج کیا ہے۔

باب الوُقوفِ والبَوْلِ عندَ سُباطَةِ قَومٍ (کوڑے کی جگہ پر کھڑے ہوئے پیشاب کرنا)

حدثنا سليمان بن حرب عن شعبة عن منصور عن أبي وائل عن حذيفة قال لقد رأيتُ رسولَ اللهﷺ أو قال لقد أتَى النبيُّﷺ سباطةَقوم فبالَ قائماً

حذیفہؓ نے بیان کیا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا، یا یہ کہا کہ نبی کریم ﷺ ایک قوم کی کوڑی پر تشریف لائے، اور آپ نے وہاں کھڑے ہو کر پیشاب کیا۔

الطہارۃ میں اس پر بحث گزر چکی ہے چونکہ سباطہ القائے نجاسات ومستقذرات کیلئے ہی بنائی جاتی ہیں لہذا ایسا کر لینے میں کوئی حرج نہیں (اور نہ اس میں اجازت لینے کی ضرورت ہے)۔

باب مَن أخذَ الغُصْنَ وما يُؤذِي الناسَ في الطَّريقِ فرميٰ به
(راستے سے جھاڑیاں وغیرہ موذی اشیاء ہٹا دینا)

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن سُمَيٍّ عن أبي صالح عن أبي هريرة أنَّ

رسولَ الله قال بينَما رجلٌ يَمشِي بِطريق وجدَ غُصنَ شَوكٍ علَى الطريق فأخَّرَه فشَكرَ اللهُ له فغَفَرَلَه

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا، ایک شخص راستے پر چل رہا تھا کہ اس نے وہاں کانٹے دار ڈالی دیکھی۔ اس نے اسے ہٹادیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا یہ عمل قبول کیا اور اس کی مغفرت کر دی۔

مسند احمد کی حدیثِ انس میں ہے کہ ایک کانٹے دار درخت (جھاڑی) راستے میں تھا جس سے لوگوں کو تکلیف ہوتی تھی تو ایک شخص نے اسے کاٹ کر راستہ صاف کر دیا تین ابواب قبل (إماطة الأذى) کے عنوان سے ترجمہ لائے تھے وہ اس اسے اعم ہے کیونکہ وہ طریق کے ساتھ متقید نہیں تھا اگرچہ عمومِ مزال میں متساوی ہیں ابن منیر کہتے ہیں غرضِ ترجمہ یہ ہے کہ کسی موذی شیَٔ کے ازالہ کو ملکِ غیر میں بلا اجازت تصرف نہ سمجھ لیا جائے مسلم کی حدیثِ ابو برزہ میں ہے، کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہ مجھے کوئی ایسا عمل بتلائیے جس سے نفع ہو، فرمایا مسلمانوں کے راستہ سے اذی صاف کر دیا کرو۔

باب إذا اختَلَفُو فى الطريق المِيتاءِ (اگر عام گزرگاہ کی بابت اختلاف ہو؟)

وهى الرَّحْبَةُ تكونُ بينَ الطريق ثم يُريدُ أهلُها البُنيانَ فتُركَ مِنها لِلطريقِ سبعةُ أذرُعٍ

(ابو ہریرہؓ سے سنا، انہوں نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ کیا تھا جب کہ راستے (کی زمین) کے بارے میں جھگڑا ہو تو سات ہاتھ راستہ چھوڑ دینا چاہئے)۔

میتاء بروزنِ مفعال، إیتان سے نہ کہ موت سے، میم زائدہ ہے بقول ابو عمر شیبانی بڑا راستہ جہاں سے مرورِ عام ہوتا ہو (مرکزی شاہراہ) بعض نے طریقِ واسع، بعض نے طریقِ عامر مراد لیا ہے (وھی الرحبة الخ) اس سے اپنا رجحان ظاہر کر رہے ہیں کہ یہ حکم اسی صورتِ مذکورہ کے ساتھ مختص ہے طحاوی نے بھی اس پر ان کی موافقت کی ہے جو کہتے ہیں ہم اس حدیث کا کوئی اور مفہوم نہیں پاتے جو اسے اس طریق پر محمول کرنے سے اولیٰ ہو جسے نئے سرے سے بنایا جارہا ہے مثلاً کوئی شہرِ نو تعمیر شدہ جہاں راستوں کیلئے جگہ چھوڑنی ہے یا کوئی ایسی مردہ زمین جسے اس کے احیاء کیلئے حکومت کی طرف سے کسی کو دیا گیا اور اس میں گزرنے والوں کیلئے راستہ چھوڑنا ہے بعض علماء کہتے ہیں مرادِ حدیث یہ ہے کہ اہلِ طریق باہمی رضامندی سے کوئی بھی فیصلہ کر سکتے ہیں لیکن اگر ان کا اتفاق نہ ہو رہا ہو اور معاملہ عدالت تک آجائے تو سات گز (کم از کم) عرض پر راستہ بنایا جائیگا علامہ انور (الرحبہ) کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ وہ خالی زمین جو کسی عام راستہ کے ساتھ ہو اور اس میں مالک کوئی تعمیراتی کام کرنا چاہتا ہے لکھتے ہیں مجھے آنجناب کے اس حکم کی حکمت وسر کی سمجھ نہ آتی تھی کہ جھگڑے کی صورت میں سات گز راستہ چھوڑا جائے کیونکہ راستہ تو ایک گز یا دو گز بھی ہوتا ہے تو سبعہ کے ساتھ تخصیص کیوں فرمائی پھر طحاوی کی مشکل الآثار سے حکمت سمجھ آئی جن کی تحقیق ہے کہ اس کا تعلق کسی نئے راستہ کی تعمیر سے ہے جو کسی شہر یا زمین میں ہوتا ہے قدیمی راستے تو گز دو گز کے ہوتے ہی ہیں تو بخاری کی اس عبارت (وھی الرحبة التى تكون بين الطريق) کا معنی ہوگا (اردو میں لکھا ہے) اب اس میں سے راستہ نکالنا پڑا (ابن حجر نے یہی بات لکھی ہے جیسا کہ ذکر ہوا)۔

حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا جريربن حازم عن الزبير بن خِرِّيت عن عكرمة قال سمعتُ أباهريرةَ قال قضَى النبيُ ﷺ إذا تَشاجروا فى الطريق بِسبعةِ أذرُعٍ ۔(ایضاً)

زبیر بن خریت بصری کی بخاری میں چار روایات ہیں دوالتفسیر میں اور ایک الدعوات میں ہے ابن عدی نے اس حدیث کو افرادِ جریر بن حازم میں شمار کیا ہے یہ صحیح بخاری کے غرائب میں سے ہے البتہ اس کا شاہد مسلم میں موجود ہے جو عبداللہ بن حارث کی ابن عباس سے روایت ہے اسماعیلی نے اسے وہب بن جریر عن ابیہ سے روایت کیا ہے وہاں (سمعت الزبیر) کا لفظ ہے۔

(تشاجروا) اسماعیلی کی روایت میں ہے (إذا اختلف الناس فى الطريق) مسلم وسنن کی روایات نیز ابوعوانہ کی صحیح میں بھی اختلاف کا لفظ ہے۔(فى الطريق) مستملی کے نسخہ میں اس کے بعد (الميتاء) کا لفظ بھی ہے مگر اس پر انکی متابعت نہیں کی گئی مگر اس روایت کے دوسرے کئی طرق میں یہ لفظ موجود ہے مثلاً عبدالرزاق کی ابن عباس سے روایت میں عبداللہ بن امام احمد نے زیادات المسند اور طبری نے عبادہ بن صامت سے روایت میں بھی یہ لفظ ذکر کیا ہے ابن عدی کی حدیثِ انس میں بھی ہے ان تینوں اسانید میں کچھ مقال ہے۔(بسبعة أذرع) بظاہر آدمی کا بازو مراد ہے بعض نے (اس زمانہ کے) معروف تعمیراتی ذراع مراد لئے ہیں سات میں حکمت میں یہ ہے کہ اتنی گنجائش ہوگی کہ احمال واثقال گزر سکیں (آج کل کے تقاضوں اور ضروریات کے پیشِ نظر اس کی حکمت ظاہر ہے) ابن حجر لکھتے ہیں چونکہ راستوں میں اشیاء بیچنے والے بھی بیٹھتے ہیں تو اگر تو راستہ سات گز سے وسیع ہے تو پھر زائد جگہ میں بیٹھ سکتے ہیں اگر صرف سات یا اس سے بھی کم ہے تو اگر نقل وگزر میں تنگی ہوتی ہو تو انہیں وہاں سے ہٹایا جا سکتا ہے۔

باب النُّهبىٰ بغَيرِ إذنِ صاحبه (علی الاعلان بغیر اجازت چیز لے لینا)

وقال عُبادةُ بايَعْنا النبيَّ ﷺ أن لاننتَهِبَ .

نھبیٰ بروزنِ فعلیٰ ،اس کا اصل محل دعوتِ طعام وغیرہ ہے یعنی اپنے سامنے سے کھائے لیکن اگر کسی کے سامنے سے کوئی چیز لینا چاہتا ہے تو اسکی رضا واجازت ضروری ہے نخعی وغیرہ نے یہی تشریح کی ہے اس کا کچھ مزید بیان کتاب الشرکہ میں ہوگا۔ (وقال عبادة الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے (وفود الأنصار) میں موصول کیا ہے کتاب الایمان میں بھی اس کی طرف اشارہ کیا تھا جاہلیت کے زمانہ میں غارات میں حاصل غنائم کا انتہاب کرلیا جاتا تھا جس سے منع فرمایا۔

حدثنا آدم بن أبى إياس حدثنا شعبة حدثنا عدى بن ثابت سمعتُ عبدَالله بن يزيد الأنصارى وهو جدُّه أبوأمِّه قال نَهَى النبيُ ﷺ عن النُهبىٰ والمُثْلَةِ

راوی کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے نھبیٰ اور مثلہ کرنے سے منع فرمایا۔

کشمیہنی کے نسخہ میں عبداللہ بن زید ہے جو تصحیف ہے۔(وھو) یعنی عبداللہ (جدہ) یعنی عدی کے نانا، ان کی والدہ کا نام فاطمہ تھا جن کی کنیت ام عدی تھی یہ عبداللہ بن یزید خطمی ہیں جن کی بخاری میں آنجناب سے بلا واسطہ صرف یہی حدیث ہے کئی روایات دیگر صحابہ کرام کے واسطہ سے ہیں آنجناب سے ان کے سماع میں اختلاف ہے اس حدیث کو یعقوب بن اسحاق حضرمی نے شعبہ سے

روایت کرتے ہوئے ان کے اور آنجناب کے مابین ابوایوب انصاری کا واسطہ ذکر کیا ہے اسماعیلی نے اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے طبرانی نے تخریج کی ہے مگر شعبہ سے محفوظ روایت ابوایوب کے ذکر کے بغیر ہے ایک اور اختلاف بھی ہے جس کا تعلق عدی بن ثابت سے ہے اس کی تفصیل کتاب الذبائح میں آئیگی۔ نہبہ سے منع میں کئی اور صحابہ کرام سے بھی روایات ہیں مثلاً ابوداؤد کی جابر، ترمذی کی انس، ابن حبان کی عمران، ابن ماجہ کی ثعلبہ بن حکم اور احمد کی زید بن خالد سے روایات۔

(النهبیٰ والمثلة) مثلہ کی میم مضموم اور ثاء ساکن ہے میم پر زبر اور ثاء پر پیش پڑھنا بھی جائز ہے اس کی شرح الذبائح میں آئے گی۔اس حدیث کو مسلم نے (الإیمان) نسائی نے (الأشربه) اور ابن ماجہ نے (الفتن) میں ذکر کیا ہے۔

حدثنا سعيد بن عفير حدثنا الليث حدثنا عُقيل عن ابن شهاب عن أبی بكر بن عبدالرحمٰن عن أبی هريرة قال قال النبیُ ﷺ لايَزْنِی الزَّانی حينَ يزنی وهُوَ مؤمنٌ ولايَشرَب الخمرَ حين يشربُ وهو مؤمنٌ ولايَسرِقُ حين يَسرق وهو مؤمنٌ ولا يَنْتَهِبُ نُهبَةً يَرْفَعُ الناسُ إليه فيها أبصارهم حينَ يَنتهبها وهو مؤمنٌ- وعن سعيد وأبی سلمة عن أبی هريرة عن النبی ﷺ مثلَه إلَی النُّهبَة قال الفِرَبْرِیُّ وَجَدتُ بِخَطِّ أبی جعفر قال أبوعبدالله تفسيرُه أنْ يُنزَعَ مِنه نُورُالإيمان

ابو ہریرہؓ نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، زانی مؤمن رہتے ہوئے زنا نہیں کرسکتا۔ شراب خوار مؤمن رہتے ہوئے شراب نہیں پی سکتا۔ چور مؤمن رہتے ہوئے چوری نہیں کرسکتا۔ اور کوئی شخص مؤمن رہتے ہوئے انتہاب نہیں کرسکتا کہ لوگوں کی نظریں اس کی طرف اٹھی ہوئی ہوں اور وہ لے رہا ہو، سعید اور ابوسلمہ کی بھی ابو ہریرہؓ سے بحوالہ نبی ﷺ اسی طرح روایت ہے۔ البتہ ان کی روایت میں نھب کا تذکرہ نہیں۔

اس حدیث کے جملہ (ترفع الناس الخ) سے ترجمہ میں مذکور تقیید بالاذن مستفاد ہے کیونکہ منتہب کی طرف رفعِ ابصار (یعنی اسے خشمگین نظروں سے دیکھنا) عموماً عدمِ اذن کے وقت ہی ہوگا مزید کلام الحدود میں ہوگی۔ (وعن سعيد الخ) یعنی ابن مسیّب، ابو سلمہ سے مراد ابن عبدالرحمٰن ہیں۔ (إلا النهبة) یعنی زھری نے ان تینوں مشائخ سے اس کی روایت کی ہے نہبۃ کا ذکر صرف ابوبکر کی روایت میں ہے مسلم نے اوزاعی عن الزہری کے طریق سے ان تینوں سے بتمامہ نقل کیا ہے گویا اوزاعی نے سعید اور ابوسلمہ کی روایت کو ابوبکر کی روایت پر محمول کیا فصل کرنے والے ان سے احفظ ہیں لہذا انہی کی روایت محفوظ ہے اس کا مزید بیان (الحدود) میں ہوگا۔ (قال الفربری الخ) ابوجعفر سے مراد ابن ابی حاتم وراقِ بخاری ہیں الحدود کی روایت میں ابن عباس کے حوالے سے یہ عبارت ذکر کریں گے۔ (ينزع منه نورالإيمان) وہیں اسے موصول کرنے والوں، اس تاویل پر ان کے موافق ومخالف حضرات کا تذکرہ ہوگا۔

علامہ انور (أن ينزع الخ) کے تحت رقمطراز ہیں کہ ابن عباس سے اسکی تفسیر میں دو تشبیہیں منقول ہیں اول ایمان کی ظلہ (یعنی سائے) کے ساتھ تشبیہہ اور دوسری روایت میں ہے کہ انہوں نے انگلیوں میں انگلیاں (تشبیک) ڈالیں پھر علیحدہ کیا تو یہ دو مختلف حکم ہیں انہیں خلط نہ کیا جائے اس سے غلطی پیدا ہوگی۔ مولانا بدر عالم اس مقام پر لکھتے ہیں مجھے ان دونوں کے مابین کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا ظاہر الفاظ سے جو مفہوم پیدا ہوتا ہے وہ امرِ بدیہی ہے شیخ اس قسم کی تعلیلات میں کبھی نہیں الجھتے تھے شاید اس میں کوئی سر

ہو جسے میں پا نہ سکا مراجعت کا بھی موقع نہ مل سکا ،انتہی ۔ علامہ مزید لکھتے ہیں ترمذی میں ہے کہ امام بخاری سے عدی بن ثابت کے جد کے بارے پوچھا گیا وہ انہیں پہچان نہ سکے میں کہتا ہوں وہ عبد اللہ بن یزید انصاری ہیں جو اسی سند میں مذکور ہیں (ممکن ہے ترمذی کی مراد عدی کے دادا ہوں جنہیں امام بخاری نہ جان سکے ہوں کیونکہ یہ تو نانا ہیں یا اس وقت علم نہ ہو بعد میں تحقیق کی ہو)۔

باب كَسْرِ الصَّلِيبِ وقَتْلِ الخِنْزِير (کسرِ صلیب اور قتلِ خنزیر)

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان حدثنا الزهري أخبرني سعيد بن المسيب سمع أبا هريرة عن رسولِ الله ﷺ قال لا تَقُومُ السَّاعةُ حتى يَنْزِلَ فِيكم ابنُ مريم حَكَماً مُقْسِطاً فيَكْسِرَ الصليبَ ويقتُلَ الخنزيرَ ويَضَعَ الجِزْيَةَ ويَفِيضَ المالُ حتىٰ لايَقبَلَه أحَدٌ ۔

ابو ہریرہؓ سے سنا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا، قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک ابن مریم کا نزول ایک عادل حکمران کی حیثیت سے تم میں نہ ہولے۔ وہ صلیب کو توڑ دیں گے۔ اور جزیہ قبول نہیں کریں گے (اس دور میں) مال و دولت کی اتنی کثرت ہو جائے گی کہ کوئی اسے قبول نہیں کرے گا۔

ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ اس کی شرح احادیث الانبیاء میں آئے گی البیوع میں بھی یہی روایت کسی اور سند سے گزر چکی ہے یہاں اسے لانے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ قتلِ خنزیر اور کسرِ صلیب پر جرمانہ و ہرجانہ نہ عائد کیا جائے گا کیونکہ اس نے مامور بہ فعل کیا ہے اور آپ نے خبر دی کہ عیسیٰ علیہ السلام یہ کام کریں گے جب وہ نازل ہونگے ہماری ہی شریعت چلائیں گے جیسا کہ آگے اسکی تقریر آئیگی یہ امر مخفی ہوا کہ آیا کسرِ صلیب کا موقع ومحل یہ ہے کہ جب وہ محاربین کے ہمراہ ہو (یعنی جنگ میں) یا اگر ذمی اپنی مقررہ حدود سے تجاوز کر رہا ہو لیکن عام اور پر امن حالات میں اگر صلیب توڑ دی تو یہ تعدی ہوگا کیونکہ یہ انکے ہاں مقدس ہے (انکا شعار ہے) اور اسی پر تو ان سے جزیہ لیا جا رہا ہے شاید سیدنا عیسیٰؑ کی بابت کسر صلیب کے ذکر میں تعمیم کا راز یہی ہے کہ وہ جزیہ لینا بند کر دیں گے لہذا اب صلیب محفوظ نہ رہیگی (شاید اس سے مراد اس کا ظاہری معنی نہیں بلکہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ عیسائی طاقتیں مغلوب و مفتوح ہونگی وہ حضرت عیسیٰؑ کے ہاتھوں مسلمان ہو جائیں گے)۔

ابن حجر لکھتے ہیں جزیہ موقوف کر دینا حضرت عیسیٰؑ کی طرف سے ہماری شریعت کا نسخ نہ سمجھا جائے بلکہ یہ نسخ دراصل خود آنجناب کی جانب سے ہے کہ آپ نے اس کی خبر دی اور تقریر فرمائی (یعنی حدیثِ تقریری)۔ علامہ انور کے بقول کہا جا سکتا ہے کہ کسرِ صلیب بعد از نزول ہوگا جس طرح آنجناب نے بعد از فتحِ مکہ بت توڑے یہ بھی ممکن ہے کہ وضعِ جزیہ منصبِ تشریع کے اعتبار سے ہو یعنی خود آنجناب نے ان کیلئے یہ جزو چھوڑ دی اور اس کا اختیار انہیں سونپ دیا۔ اسے مسلم نے (الایمان) اور ابن ماجہ نے (الفتن) میں ذکر کیا ہے۔

باب هل تُكسَرُ الدِّنانُ التى فيها الخمرُ أوتُخَرَّقُ الزِّقاقُ

(کیا شراب بھرے برتن توڑ دے جائیں؟)

فإنْ كَسَرَ صَنَماً أو صَلِيباً أو طُنبوراً أو ما لا يُنتَفَعُ بِخَشبهِ وأُتِيَ شُرَيحٌ فی طُنبور كُسِرَ فَلَمْ يَقْضِ فِيه بِشيء.
(اگر کسی شخص نے بت، صلیب یا ستار یا کوئی بھی اس طرح کی چیز جس کی لکڑی سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہو، توڑ دی؟
قاضی شریح کی عدالت میں ایک ستار کا مقدمہ لایا گیا، جسے توڑ دیا گیا تھا، تو انہوں نے اس کا بدلہ نہیں دلوایا)۔

حکم کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ اس میں کچھ تفصیل مطلوب ہے اگر تو ایسے برتن ہیں جنہیں پاک وصاف کر کے ان سے انتفاع ممکن ہے تب ان کا تلف کرنا جائز نہ ہوگا بصورتِ دیگر جائز ہے۔ کسرِ دنان سے ترمذی کی نقل کردہ ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے جو ابو طلحہ سے ہے کہتے ہیں میں نے رسول اللہؐ سے پوچھا کہ میں نے اپنے زیر پرورش اَیتام کیلئے شراب خریدی تھی (اس کا کیا کروں یعنی حرمتِ خمر کے بعد)؟ فرمایا (أهرِقِ الخمرَ واكسِرِ الدِّنان) شراب بہادو اور برتن توڑ ڈالو۔ تخریقِ زقاق سے ان کا اشارہ احمد کی ابن عمر سے روایت کی طرف ہے جس میں ہے کہ آنجناب ایک مرتبہ بازار نکلے آپکے ہاتھ میں شفرہ (یعنی بڑی چھری) تھی وہاں شام سے درآمد شدہ شراب کے مٹکے تھے جنہیں اس شفرہ سے پھوڑ دیا تو بخاری کا مقصد ہے کہ اگر یہ حدیثیں ثابت (صحیح) ہیں تو ممکن ہے کسرِ دنان اور شقِ زقاق کا حکم وفعل برائے سزا ہو وگرنہ ان کو تطہیر کے بعد استعمال کرنا ممکن و جائز ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں مذکور ہے۔

(فإن كسر الخ) یعنی ان کا عوض دینا پڑے گا کرمانی کے بقول معنی یہ ہے کہ (أو كسر شيئاً) ایسی چیز توڑی جس کی لکڑی (یعنی جس مادہ سے بنی ہوئی ہے) سے توڑنے سے قبل انتفاع جائز نہ تھا جیسے طنبور جو آلاتِ موسیقی میں سے ہے اس کی طاء پر زبر اور پیش دونوں پڑھی جاتی ہیں کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ (أو) بمعنی (حتی) ہو یعنی اس حد تک توڑ دیا کہ اب انتفاع ممکن نہیں یا یہ معطوف علی محذوف ہے یعنی (كسر كسراً لا ينتفع بخشبه ولا ينتفع به بعد الكسر) یعنی نہ توڑنے سے قبل نہ بعد، انتفاع تھا۔ ابن حجر اس آخری تاویل کو تکلف لایخفیٰ قرار دیتے ہیں اور اس سے قبل والی میں بھی بُعد ہے۔

(وأتى شريح الخ) لم یقض سے مراد یہ کہ توڑنے والے پر کوئی ہرجانہ نہ ڈالا، اسے ابن ابی شیبہ نے موصول کیا ہے۔

حدثنا أبوعاصم الضحاك بن مخلد عن يزيد بن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع أَنَّ النبيَّ ﷺ رأىٰ نِيراناً تُوقَدُ يومَ خيبرَ فقال علامَ تُوقدُ هذِهِ النِّيرانُ قالوا علَى الحُمرِ الإنسيةِ قال اكسِرُوها وهَرِيقُوها قالوا ألا نُهرِيقُها ونَغسِلُها قال اغسلوا۔ قال أبوعبدالله كان ابنُ أبي أويس يقول الحُمر الأنسية بنَصْب الألف والنون

سلمٰی بن اکوعؓ نے روایت کیا کہ نبی اکرم ﷺ نے غزوہ خیبر کے موقعہ پر دیکھا کہ آگ جلائی جارہی ہے آپ نے پوچھا یہ آگ کس لیے جلائی جارہی ہے؟ صحابہؓ نے عرض کیا کہ گدھے (کا گوشت پکانے) کے لیے۔ آنحضرت نے فرمایا کہ برتن (جس میں گدھے کا گوشت ہو) توڑ دو اور گوشت پھینک دو۔ اس پر صحابہ بولے ایسا کیوں نہ کرلیں کہ گوشت تو پھینک دیں اور برتن دھولیں۔ آپ نے فرمایا کہ برتن دھولو۔

اس پر مستوفی بحث الذبائح میں ہوگی ابن جوزی کہتے ہیں اولاً برتن توڑ دینے کا حکم اس لئے تغلیظاً دیا کہ منھی عنہ چیز کو پکار رہے تھے جب ان کی اطاعت ملاحظہ فرمائی تو حکم میں تخفیف کر دی اس میں ان حضرات کا رد ہے جن کے خیال میں دنانِ خمر کی تطہیر کا کوئی ذریعہ نہیں، انہیں توڑنا ہی پڑے گا۔ (كان ابن أبي أويس) اسماعیل بن ابی اویس بخاری کے شیوخ میں سے ہیں۔ (الأنسية) أنس کی

طرف نسبت جو وحشت کا متضاد ہے مصدر ہے نون پر زبر اور سکون دونوں صحیح ہیں روایات میں مشہور، ہمزہ مکسور ہے انس یعنی بنی آدم کی طرف نسبت ہے کیونکہ ان سے مانوس و مالوف ہوتے ہیں یہ تفسیر صرف نسخہ ابوذر میں ہے۔ متقدمین کے نزدیک ہمزہ کو الف کہنا اور فتحہ کو نصب کہنا جائز ہوتا تھا اگر چہ بعد میں دوسری اصطلاح مستقر ہوگئی اس ضمن میں علامہ انور لکھتے ہیں کہ ایسا کوفیوں کے مذہب کے مطابق تھا بصری فتحہ ہی کہتے ہیں، کہتے ہیں اولاً آنجناب نے ہانڈیوں کو توڑ دینے کا حکم دیا انہوں نے عرض کی کہ کیا توڑنے کی بجائے دھو نہ لیں؟ آپ نے رضامندی کا اظہار کیا تو اس سے پتہ چلا کہ اسے مخالفت نہ سمجھا جائے گا اور نہ امتثالِ امر سے تاخیر۔ طبری کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ باطل و معصیت کے آلات توڑ دینا جائز ہے تاکہ ان کی معروف ہیئت ختم ہو اور رُضاض (یعنی میٹیرئل) کو کسی دوسرے استعمال میں لایا جا سکے۔

حدثنا علی بن عبداللہ حدثنا سفیان حدثنا ابن أبی نَجیح عن مجاھد عن أبی معمر عن عبداللہ بن مسعود قال دخلَ النبیُ ﷺ مکۃَ وحولَ الکعبۃ ثلاثُ مِائۃٍ و ستونَ نُصُباً فجَعَلَ یَطْعنُھا بعُودٍ فی یَدِہِ وجعلَ یقولُ جاءَ الحَقُّ وزَھَقَ الباطِلُ الآیۃ

عبداللہ بن مسعودؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ (فتح مکہ کے دن جب) مکہ میں داخل ہوئے تو خانہ کعبہ کے چاروں طرف تین سو ساٹھ بت تھے۔ آپ کے ہاتھ میں ایک چھڑی تھی جس سے آپ ان بتوں پر مارنے لگے اور کہتے جاتے کہ حق آ گیا اور باطل مٹ گیا۔

ابن مدینی ابن عیینہ سے راوی ہیں۔ (یطعنھا) عین پر پیش اور زبر، دونوں صحیح ہیں اس پر غزوۃ الفتح میں مفصل بحث ہو گی۔ اسے مسلم نے (المغازی) جبکہ ترمذی اور نسائی نے (التفسیر) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا ابراھیم بن المنذر حدثنا أنس بن عیاض عن عبیداللہ بن عمر عن عبدالرحمن بن القاسم عن أبیہ القاسم عن عائشۃ أنھا کانتِ اتَّخَذَتْ علیٰ سَھْوَۃٍ لَھا سِتراً فِیہ تَماثیلُ فھَتَکَہ النبیُ ﷺ فاتَّخَذَتْ مِنہ نُمْرُقَتَینِ فکانَتا فی البیتِ یَجلِسُ عَلیھما

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ انہوں نے اپنے حجرے کے سائبان پر ایک پردہ لٹکا دیا تھا جس میں تصویریں بنی ہوئی تھیں نبی کریم ﷺ نے اسے اتار کر پھاڑ ڈالا۔ (عائشہؓ نے بیان کیا کہ) پھر میں نے اس پردے سے دو گدے بنا ڈالے۔ وہ دونوں گدے گھر میں رہتے تھے اور نبی کریم ﷺ ان پر بیٹھا کرتے تھے۔

اللباس میں اس پر بحث ہوگی اور وہیں تطبیق ذکر کی جائیگی۔ سھوۃ کا معنی خزانہ (پیسے رکھنے کی جگہ)، رف (بمعنی الماری) یا طاق جہاں کوئی چیز رکھی جا سکے۔ (ھتکہ) کا ابن تین نے شقَّہ یعنی پھاڑ دیا، معنی کیا ہے مگر بظاہر (نزعہ) اتار دیا، کے معنی میں ہے بعد میں خود حضرت عائشہ نے پھاڑ کر دوسرا استعمال کر لیا جیسا کہ آگے توضیح ہوگی۔ یہ روایت مصنف کے افراد میں سے ہے۔

باب مَن قُتِلَ دُونَ مالِه (جواپنامال بچاتے ہوئے مارا گیا؟)

یعنی اس کا حکم۔قرطبی کہتے ہیں دون اصل میں ظرف مکاں ہے تحت کے معنی میں مجاز اًسببیہ کیلئے استعمال کیا جاتا ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ مال بچانے کیلئے لڑنے والا عموماً اسے اپنے پیچھے یا نیچے رکھ لیتا ہے پھر بچانے کی کوشش کرتا ہے۔علامہ انور کہتے ہیں اس سے یہ دلالت ملی کہ اپنی تخلیص ملک کی کوشش میں مارا جانیوالا شہید ہے مولانا عبدالحق محدث دھلوی کا فتوی صحیح نہ تھا کہ تخلیص ملک کیلئے مارا گیا شہید نہیں اور نہ یہ لڑائی،غزو ہے۔

حدثنا عبدالله بن يزيد حدثنا سعيد بن أبي أيوب حدثني أبو الأسود عن عكرمة عن عبدالله عن عمرو رضى الله عنهما قال سَمِعْتُ رسو لَ اللهﷺ يقول مَن قُتلَ دونَ مالِه فهُوَ شَهيدٌ

عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ رسول کریمﷺ نے فرمایا، جوشخص اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے قتل کر دیا گیا، وہ شہید ہے۔

شیخ بخاری عبداللہ مقریٔ ہیں ابوالاسود کا نام محمد بن عبدالرحمٰن بن نوفل اسدی ہے اسماعیلی کی روایت میں صراحت ہے عکرمہ کی بخاری میں عبداللہ بن عمرو سے صرف یہی حدیث ہے۔(فهو شهيد) اسماعیلی کہتے ہیں لگتا ہے بخاری یا مقریٔ نے اپنے حفظ سے اسے مشہور لفظ پر روایت کر دیا وگرنہ جماعت نے مقریٔ سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں (من قتل دون ماله مظلوما فله الجنة) کہتے ہیں معتاد سیاق سے مختلف روایت کرنے والے اولیٰ بالحفظ ہیں خصوصا ان رواۃ میں دحیم جیسے حافظ ہیں انہوں نے دحیم کے علاوہ ابن ابی عمر اور عبدالعزیز بن سلام سے یہی دوسرا سیاق نقل کیا ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ نسائی نے بھی عبیداللہ بن فضالہ عن المقریٔ کے واسطہ سے نیز طبری نے حیوۃ بن شریح عن ابی الأسود، اسکی تخریج کی ہے البتہ عکرمہ سے اس روایت کا ایک اور طریق بھی ہے جس کا یہی بخاری والا سیاق ہے مسلم نے ثابت بن عیاض عن عبداللہ بن عمر سے بھی یہی مشہور سیاق ہی نقل کیا ہے انھوں نے اپنی روایت میں اس کا پسِ منظر بھی ذکر کیا ہے کہ عنبسہ بن ابوسفیان جوحضرت معاویہ کے بھائی تھے، نے ایک چشمہ سے نہر کھدوائی جس سے کسی زمین کو سیراب کرنا مقصود تھا راستے میں عبداللہ بن عمرو کی کچھ تعمیرات تھیں اس نے انہیں گرانا چاہا اس پر عبداللہ اور ان کے ہمراہی (موالی) مسلح ہو کر آئے اور کہا ہمارے ہوتے ہوئے ایسا نہیں کر سکتے اس پر خالد بن عاص انہیں سمجھانے آئے جس پر انھوں نے یہ حدیث بیان کی عنبسہ امیر معاویہؓ کی طرف سے مکہ اور طائف کے گورنر تھے اور یہ واقعہ طائف میں پیش آیا ایک سابقہ باب کی حدیثِ ابی ہریرہ کہ پڑوسی کی دیوار پر جذع رکھنا جائز ہے اور اس روایتِ باب کے مابین تعارض نہیں کیونکہ حدیثِ ابی ہریرہ کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ ایسا کر لینے میں صاحبِ جدار کو کوئی نقصان نہ ہوتا ہو۔

نسائی نے دو اور طرق سے اسی طرح ابوداؤد و ترمذی نے ابن عمرو سے بخاری والا سیاق نقل کیا ہے ابوداؤد اور ترمذی کی ایک روایت میں یہ عبارت ہے (مَن أُرِيد مالُه بغَيرِ حَقٍّ فقاتَلَ فقُتِلَ فهو شهيدٌ) ابن ماجہ کی ابن عمر سے روایت میں بھی یہ عبارت ہے شاید بخاری نے ترجمہ میں (قاتل) کا لفظ استعمال کر کے اسی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے ترمذی اور بقیہ اصحابِ سُنن کی سعید بن زید سے روایت میں بھی یہ عبارت ہے مزید اس میں اہل، دم اور دین کا ذکر بھی ہے ابن ماجہ کی حدیثِ ابوہریرہ میں ہے (من أريد ماله ظلما فقتل فهو

شہید) بقول نووی مال قلیل ہو یا کثیر، کی حفاظت و دفاع کرتے ہوئے چور وڈاکو کو قتل کر دینے (بوقتِ ضرورت) کا جواز ثابت ہوتا ہے جمہور کا یہی مذہب ہے ایک شاذ مذہب وجوب کا بھی ہے بعض مالکیہ کے نزدیک کسی معمولی ملکیت کی خاطر قتل کرنا جائز نہ ہوگا۔

ابن منذر شافعی کا قول نقل کرتے ہیں کہ جس کی جان، مال یا عزت کو خطرہ لاحق ہو وہ پہلے تو بات کرے اور بغیر خون خرابے کے معاملہ طے کرنے کی کوشش کرے اگر بن نہ پڑے تو لڑائی کرنا جائز ہے اس دوران اگر اس کے ہاتھ سے قتل ہو جائے تو قصاص، دیت یا کفارہ نہیں لیکن بہانہ بنا کر قتل عمد جائز نہیں بقول ابن منذر اہلِ علم کی رائے ہے کہ اگر ظلم ہو رہا ہے تو اس کا سدِ باب کرے اس کی تفصیل ذکر نہیں کی گئی البتہ علمائے حدیث کا تقریباً اس امر پہ اجماع ہے کہ بادشاہ اگر کسی پر ظلم کر رہا ہے تو اس کے مقابلہ پر صبر سے کام لیا جائے (ظاہر ہے صبر کے بغیر چارہ بھی نہیں) اوزاعی نے اس حدیث کے حکم کو اس حال پر محمول کیا ہے کہ نظام و امام ہے لیکن حالتِ اضطراب و فرقت میں صبر کرے اور کسی سے قتال نہ کرے ابن حجر کہتے ہیں مسلم کی حدیثِ ابی ہریرہ کا سیاق ان کی اس بات کا رد کرتا ہے جس میں ہے آنجناب سے عرض کیا گیا (أرأيت إن جاء رجل أخذ مالي) یعنی آپ کیا فرماتے ہیں گر کوئی میرا مال ہتھیانا چاہے؟ فرمایا نہ دو کہا اگر لڑائی پر تل جائے فرمایا اسے قتل کر دو کہا اگر وہ مجھے قتل کر دے فرمایا تم شہید ہو گے کہا اگر میں اسے قتل کر دوں فرمایا وہ جہنم جائے گا۔ ابن بطال لکھتے ہیں بخاری کی غرضِ ترجمہ اس امر کا اثبات ہے کہ ایسا کرنے سے کوئی قصاص و دیت نہ ہوگا۔

باب إذا كَسَرَ قَصْعَةً أو شيئاً لِغيرِهِ (اگر کسی کی پلیٹ توڑ دی؟)

یعنی کیا اس صورت میں قیمت یا بدل دینا پڑے گا؟ قصعہ لکڑی سے بنا ہوا برتن۔

حدثنا مسدد حدثنا يحيى بن سعيد عن حميد عن أنس أَنَّ النبيَّ ﷺ كان عند بعضِ نِسائهِ فأرسَلَتْ إحدىٰ أُمَّهاتِ المؤمنين مع خادِمٍ بِقَصعةٍ فيها طعامٌ فضَرَبَتْ بِيَدِها فكَسَرَتِ القَصعةَ فضَمَّها وجَعَلَ فِيها الطَّعامَ وقال كُلوا وحَبَسَ الرسولَ والقَصعةَ حتى فَرَغوا فدَفَعَ القصعةَ الصحيحةَ وحَبَسَ المكسورةَ۔ وقال ابنُ أبي مريم أخبرنا يحيى بن أيوب حدثنا حميد حدثنا أنس عن النبي ﷺ

حضرت انسؓ نے روایت کیا کہ نبی کریم ﷺ ازواج مطہرات میں سے کسی ایک کے یہاں تشریف رکھتے تھے۔ امہات مومنین میں سے ایک نے وہیں آپ کے لیے خادم کے ہاتھ ایک پیالے میں کچھ کھانے کی چیز بھجوائی۔ انہوں نے ایک ہاتھ اس پیالے پر مارا، اور پیالہ (گر کر) ٹوٹ گیا۔ آپ نے پیالے کو جوڑا اور جو کھانے کی چیز تھی اسے اس میں دوبارہ رکھ کر صحابہ سے فرمایا کہ کھاؤ آپ نے پیالہ لانے والے کو روک لیا اور پیالہ بھی نہیں بھیجا۔ بلکہ جب (کھانے سے) سب فارغ ہو گئے تو دوسرا اچھا پیالہ بھجوا دیا اور جو ٹوٹ گیا تھا اسے نہیں بھجوایا۔

(عند بعض نسائه) ترمذی ثوری عن حمید عن انس کی روایت میں ذکر ہے کہ توڑنے والی حضرت عائشہؓ تھیں احمد کی ابن ابی عدی و یزید بن ہارون عن حمید کی روایت ہیں (أظنها عائشة) کا لفظ ہے بقول طیبی نام کو جان بوجھ کر مبہم رکھا (تفخيماً لشأنها) جلالتِ شان کے پیش نظر۔ (مع خادم) ابن حجر لکھتے ہیں خادم کا نام معلوم نہ کر سکا بھیجنے والی حضرت زینب بنت جحشؓ تھیں ابن حزم کی

محلی میں (ليث عن جرير عن حميد) کے حوالے سے روایتِ انس میں نام مذکور ہے یہ بھی کہ (حيس) یعنی سویٹ ڈش، بنا کر بھیجا تھا۔ اسی قسم کا ایک واقعہ حضرت عائشہ اور ام سلمہ کے ساتھ بھی پیش آیا تھا نسائی کی (حماد بن سلمة عن ثابت عن أبی المتوكل) کے طریق سے ام سلمہ سے روایت میں ہے کہ وہ آنجناب اور (مجلس میں موجود) صحابہ کیلئے صحفہ (پلیٹ) میں کچھ کھانا لائیں تو حضرت عائشہ چادر اوڑھے آئیں ان کے پاس فہر (نوکدار پتھر) تھا جس سے صحفہ الٹ گیا اس حدیث میں ثابت پر اختلاف ہے بعض نے (عنه عن أنس) کہا ہے بقول ابن ابی حاتم ابوزرعہ نے روایتِ حماد کو راجح قرار دیا ہے طبرانی کی اوسط میں عبید اللہ عمری کے طریق سے (ثابت عن أنس) سے مروی ہے کہ وہ بیتِ عائشہؓ میں آنجناب کے ہمراہ تھے حضرت عائشہ جلدی جلدی کھانا تیار کرنے میں مشغول تھیں کہ اتنے میں حضرت ام سلمہ کے گھر سے ایک صحفہ آیا جس میں گوشت اور روٹیاں تھیں ہم نے کھانا شروع کر دیا جب کھانا ختم کر چکے تب حضرت عائشہ نے آکر اس صحفہ کو توڑ دیا دار قطنی کی عمران بن خالد عن ثابت کے طریق سے ہے کہ نبی پاک مع چند صحابہ کے بیت عائشہ میں تشریف فرما تھے، کھانے کا انتظار ہو رہا تھا کہ حضرت ام سلمہ کی طرف سے کھانا پہلے آ گیا عمران کہتے ہیں میرا زیادہ گمان ہے کہ وہ حفصہ تھیں (یعنی بجائے ام سلمہ کے) جس میں ثرید تھا حضرت عائشہ نے آکر صحفہ توڑ دیا اور یہ پردہ کا حکم نازل ہونے سے قبل کی بات ہے ابن حجر کہتے ہیں عمران کا گمان صحیح نہیں وہ ام سلمہ ہی تھیں البتہ حضرت حفصہ کا بھی اس قسم کا ایک واقعہ ہے، ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے بنوسواۃ کے ایک غیر مسمّیٰ شخص کے واسطہ سے حضرت عائشہ سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم مع چند صحابہ کے تشریف فرما تھے میں اور حفصہ کھانا تیار کرنے میں مشغول تھیں (الگ الگ) کہ حفصہ کی طرف سے کھانا پہلے آ گیا میں نے ایک جاریہ سے کہا جا کر قصعہ الٹ دو اس نے ایسا ہی کیا، کھانا گر گیا جسے آپ نے دستر خوان پر پھر اکٹھا کر لیا اور سب نے تناول کیا پھر میرا قصعہ حفصہ کو بھیج دیا اس کے بقیہ رجال ثقات ہیں یہ یقیناً دوسرا قصہ ہے کیونکہ اس میں منقول ہے کہ جاریہ نے یہ کام کیا جب کہ سابقہ میں حضرت عائشہ نے ایسا کیا تھا (گویا بچی والا واقعہ پردے کا حکم نازل ہونے کے بعد کا ہے)۔ ابو داؤد اور نسائی بطریق جسرہ حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے کھانا تیار کرنے میں صفیہ جیسی مہارت کسی میں نہ دیکھی انہوں نے آنجناب کی طرف ایک برتن میں کھانا بھیجا میں اسے توڑے بنا رہ نہ سکی (انہیں خیال آیا کہ حضور میرے گھر میں ہوں اور کھائیں کسی دوسری ام المومنین کا کھانا) پھر پوچھا یا رسول اللہ اب اس کا کیا کفارہ ہے؟ فرمایا برتن کے بدلے برتن اور کھانے کے عوض کھانا، اس کی سند حسن ہے بہر حال یہ امر متحقق ہے کہ یہ سب مختلف واقعات ہیں لہذا یہ کہنا کہ کہا گیا ہے ام سلمہ تھیں، کہا گیا ہے حفصہ تھیں، مناسب نہیں۔ (فكسرت القصعة) احمد کی روایت میں ہے کہ دو حصوں میں بٹ گیا۔ (فقمها) ابن علیہ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے صحفہ کے ٹکڑے جمع کئے پھر ان میں کھانا اکٹھا کیا اور ساتھ کہہ رہے تھے (غارت أمكم)۔ (وحبس الرسول) یعنی کھانا لانے والے کو روکا حضرت عائشہ کے گھر سے برتن منگوا کر اسے دیا کہ بدلے میں لے جائے۔ (فدفع الخ) ابن علیہ کی روایت میں ہے کہ ٹوٹا ہوا حضرت عائشہ کو دے دیا۔

ابن بطال رقم طراز ہیں کہ اس سے احناف اور شافعی کا استدلال ہے کہ جو شخص کسی شئ یا جانور کو ہلاک کر دے اس کے ذمہ عوضِ مثلی ہے (یعنی اسی جیسا بدلے میں دے) ان کے نزدیک بدلے میں قیمت صرف اسی صورت دی جائے گی کہ مثلی نہیں ملتا امام مالک مطلقاً قیمت ادا کر دینے کا کہتے ہیں ان سے ایک قول حنفیہ و شافعیہ جیسا بھی منقول ہے یہ بھی منقول ہے کہ اگر آدمی کے ہاتھوں نقصان ہوا تو مثلی عوض اور اگر کسی حیوان (وغیرہ) کے ہاتھوں ہوا تو قیمت ادا کر دی جائے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ اگر ضائع شدہ چیز

مکیل یا موزون ہے تو قیمت وگرنہ مثل کی صورت ہوگا، مالکیہ کا فتوی اسی پر ہے ابن حجر کہتے ہیں شافعی سے تفصیل یہ منقول ہے کہ مثل کا حکم تب لگایا جائے گا اگر متشابہ الا جزاء شئ ہے قصعہ اختلافِ اجزاء کی وجہ سے متقومات میں سے ہوگا (یعنی جن کی قیمت چکا دی جائے) بیہقی نے لکھا ہے کہ دونوں قصعے آنجناب کے تھے ایک اس گھر میں دوسرا اس گھر میں آپ نے بغیر تضمین کے، صحیح قصعہ ان ام المؤمنین کو دے دیا جن کا ٹوٹا تھا اور ٹوٹا ہوا توڑنے والی کو (یعنی اس میں مثلی یا متقوم والی تفصیل مدنظر نہیں رکھی) اس توجیہ پر ابن ابی حاتم کی روایت کے الفاظ کہ (من کسر شیئا فھو له وعلیه مثله) یعنی جس نے کوئی چیز توڑ دی اب وہ اسی کیلئے ہے اور اس کے ذمہ ہے کہ اس جیسی لے کر دے دارقطنی کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے (فصارت قضیة) یعنی اب اس اصول کو فیصلہ کی حیثیت حاصل ہوگئی دوسرے یہ دعوی کر سکتے ہیں کہ یہ واقعہِ عین ہے حکمِ عام نہیں پھر یہ بھی کہ اگر توڑ پھوڑ معمولی سی ہے جس کی اصلاح ممکن ہے تب یہ حکم لاگو نہ ہوگا۔ کھانے کے عوض کھانا دینے کا حکم بابِ اصلاح ومعونت سے ہے کیونکہ حقیقۃً اس کا بدلِ مثلی تو ممکن نہیں اس حدیث کے بعض طرق کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ بدلہ میں دیے جانے والا کھانا مختلف تھا طیبی لکھتے ہیں اس قسم کے واقعات کا صدور سوکنوں کی باہمی ہلکی پھلکی آویزش کا نمونہ ہے جو ایک طبعی امر ہے ابن العربی کہتے ہیں آنجناب نے نہایت حلم کا مظاہرہ کیا اور قولاً یا فعلاً ام المؤمنین عائشہ کی کوئی سرزنش نہ فرمائی کیونکہ جانتے تھے دوسری ام المؤمنین نے انہیں جلانے کیلئے یہ کھانا بھیجا تھا یہ بھی لکھتے ہیں کہ اس واقعہ میں صرف قصعہ کا عوض دیا، طعام کا نہیں کیونکہ طعام تو انہی کیلئے بھیجا گیا تھا (پھر کھانا تو ضائع بھی نہیں ہوا بلکہ جمع کر کے استعمال کر لیا گیا) ابن حجر تعلیق کرتے ہیں کہ ابن العربیؒ سے غفلت ہوگئی دوسرے طرق میں طعام کے عوض کا ذکر موجود ہے۔ (وقال ابن أبی مریم الخ) یہ سعید شیخِ بخاری ہیں حضرت انس کی حمید کو تصریحِ تحدیث کا اظہار مقصود ہے۔

علامہ انور (فدفع القصعة) کے تحت لکھتے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ قیمیہ ہے کیونکہ یہی مناسب تھا، کہتے ہیں یہ دعوی بھی ممکن ہے کہ مثلیہ ہے اگر تسلیم بھی کر لیں کہ قیمیہ ہے پھر بھی کوئی حرج نہیں کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایجاب مثل بابِ ضمان میں سے نہیں بلکہ مسامحات سے تھا۔

باب إذا هَدمَ حائِطاً فَلْيَبْنِ مِثْلَه (اگر دیوار گرادی تو اسی جیسی بنوادے)

مالکیہ وغیرھم کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک قیمت ادا کرنا لازم ہے (اسکا مطلب یہ نہیں کہ اگر دیوار بنا کر دینا چاہے تو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا یا جو مثلی کہتے ہیں ان کے نزدیک قیمت ادا کرنا صحیح نہ ہوگا، یہ دراصل قضیہ و فیصلہ کے طور سے ہے وگرنہ باہمی رضامندی سے کوئی بھی کام ہوسکتا ہے)۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا جرير بن حازم عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ كان رجلٌ في بني اسرائيل يقالُ لَه جُرَيجٌ يُصَلِّي فجاءَ تْه أمُّه فدَعَتْه فأبىٰ أن يُجيبَها فقال أجيبُها أو أصَلّي ثم أتَتْه فقالت اللّٰهُمَّ لا تُمِتْه حتىٰ تُرِيَه وُجوهَ المُومِساتِ وكان جُرَيجٌ في صَومَعَتِه فقالتِ امرأةٌ لأفْتِنَنَّ جُريجاً فتَعَرَّضَتْ لَه فكَلَّمَتْه فأبىٰ فأتَتْ راعِياً فأمْكَنَتْه مِن نَفْسِها فوَلَدَتْ غُلاماً فقالَتْ هُوَ مِنْ جريجٍ فأتَوهُ

وكَسَرُوا صَومعَتَه وأنزَلُوه وسَبُّوهُ فتَوَضَّأ وصَلّٰى ثم أتَى الغلامَ فقال مَنْ أبوكَ يا غلامُ
قال: الراعِي قالوا نَبْنِي صومعتَك مِن ذَهَبٍ قال لا إلا مِنْ طِينٍ۔

العمل فی الصلاۃ (اسی جلد میں) میں گزر چکی ہے آگے بھی احادیث الانبیاء میں مفصلاً آئے گی محلِ ترجمہ (نبنی صومعتك الخ) ہے، توجیہہ جیسا کہ پہلے کئی مرتبہ ذکر ہوا، یہ ہے کہ سابقہ شریعتوں کے معاملات واحکام ہمارے لئے بھی حجت ہیں الا یہ کہ ہماری شریعت ان کے برخلاف کوئی حکم دے۔

ابن مالک إلا من طین سے استشہاد کرتے ہیں کہ یہ مجزوم بلا کے جوازِ حذف کی دلیل ہے تقدیرِ کلام یہ ہے (لا تبنو ھا إلا من طین)۔قسطلانی لکھتے ہیں چھ شیر خوار بچوں نے کلام کی ہے، شاہدِ حضرت یوسفؑ، بنتِ فرعون کی ماشطہ کا بیٹا، عیسی علیہ السلام، صاحبِ اخدود، جریج کے اس قصہ میں، اور بنی اسرائیل کی ایک عورت کے بیٹے نے جب ایک شخص نے کہا اے اللہ تو میرا بیٹا اس بچے جیسا بنادے تو وہ بولا اے اللہ مجھے اس جیسا نہ بنانا، ضحاک نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے کہ یحیٰ علیہ السلام نے بھی مہد میں کلام کی تھی اگر یہ ثابت ہے تو یہ سات ہوئے۔ اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں روایت کیا ہے۔

خاتمہ

کتاب المظالم (48) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے چھ معلقات ہیں۔ مکررات کی تعداد (18) ہے چھ کے سوا باقی متفق علیہ ہیں۔ سات آثارِ صحابہ وتابعین بھی ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب الشرکة

باب الشِّرکةِ فی الطعامِ والنَّهْدِ والعُروض

(کھانے، اخراجات اور سامان میں شرکت)

وکَیف قِسمةُ ما یُکالُ ویُوزَنُ مُجازَفَةً أوقَبْضةً قَبضةً لِمَا لَم یَرَ المسلمون فی النَّهْدِ بأساً أن یأکُلَ هٰذا بعضًا وهذا بعضا وکَذٰلِک مُجازَفةُ الذَّهبِ والفِضَّةِ والقِران فی التَّمرِ .

(اور جو چیزیں ناپی یا تولی جاتی ہیں تخمینے سے بانٹنا یا مٹھی بھر بھر کر تقسیم کر لینا، کیونکہ مسلمانوں نے اس میں کوئی مضائقہ نہیں خیال کیا کہ مشترک زادسفر (کہ مختلف چیزوں میں سے) کوئی شریک ایک چیز کھالے اور دوسرا دوسری چیز، اسی طرح سونے چاندی کے بدل، بن تولے ڈھیر لگا کر بانٹنے میں، اسی طرح دو دو کھجور اٹھا کر کھانے میں)۔

شرکہ کی شین مفتوح اور راء مکسور ہے شین مکسور اور راء مجزوم بھی پڑھی جاتی ہے ھاء کبھی حذف کر دی جاتی ہے تو اس طرح سے چار لغات بنتی ہیں (یعنی چار طریقوں سے پڑھا جا سکتا ہے) شرعاً اس سے مراد دو یا زیادہ کا باہم مل جانا تحصیلِ ربح کے قصد سے، کبھی بغیر قصد کے بھی نفع حاصل ہو جاتا ہے جیسے وراثت میں۔

(فی الطعام والنهد) طعام کا ذکر ایک الگ باب میں آئیگا نہد سے مراد لوگوں کا رفقاء کی تعداد کے حساب سے اپنے نفقات (نان ونفقہ) جمع کر لینا اس سے بقول ازہری (تناهدوا اور ناهدَ بعضُهم بعضاً) کہا جاتا ہے ابن سیدہ کے بقول نہد بمعنی عون ہے اور کہا جاتا ہے (طرح نهده مع القوم) یعنی ان کی معاونت کی اور یہ صرف اکل وشرب میں ہی مستعمل ہے عیاض اور بقول ابن تین ایک جماعت نے اسے سفر کے ساتھ مقید کیا ہے قابسی کہتے ہیں یہ اصلاً قبائل کے صلح کے (مشترکہ) کھانے پر بولا جاتا تھا۔ (والعروض) عرض کی جمع ہے راء کی جزم کے ساتھ نقدی کا مقابل ہے راءِ مفتوحہ کے ساتھ نقدی کے سوا تمام اصناف مال پر بولا جاتا ہے طعام بھی اس میں شامل ہے تو اس کا ذکر، ذکر العام بعد الخاص کی قبیل سے ہے، صحتِ شرکت کی بابت متعدد آراء ہیں، تفصیل آگے ہے۔

(وکیف قسمة مایکال الخ) یعنی کیا انہیں مجازفۃ (اندازے سے) تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ (وکذلك مجازفة الخ) گویا نقد (کرنسی) کو عرض کے ساتھ ملحق کر دیا بجامع المالیۃ، لیکن یہ تب ہوگا اگر سونے کو چاندی کے عوض تقسیم کیا جا رہا ہے لیکن اگر ایک ہی (سونا یا چاندی) چیز ہے جس میں سب کا اشتراک فی الاستحقاق ہے تو بقول ابن بطال بالا جماع جائز نہیں ابن منیر لکھتے ہیں امام مالک نے اس کے منع کی شرط یہ لگائی ہے کہ وہ مصکوک ہو اور اس میں تعامل بالعدد ہو تو اس پر اس کے ماسوا کی جزافاً (اندازاً) بیع جائز ہوگی مقتضیٰ اصول اس کا منع ہونا ہے بخاری کا ظاہرِ کلام اس کا جواز ہے ان کی حجت مالِ بحرین کی بابت حدیثِ جابر ہو سکتی ہے (جو گزر چکی ہے جس

میں تھا کہ آنجناب ﷺ نے ان سے مال بحرین کے آنے پر کچھ دینے کا وعدہ کیا تھا جو عہد ابوبکر میں پہنچا جنھوں نے تین دفعہ دونوں ہاتھ بھر کر یعنی جزافاً انہیں دیا)۔ اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ کوئی حقیقی تقسیم نہ تھی بلکہ تقسیم عطا تھی (یعنی مال غنیمت کی طرح سے تقسیم نہ تھی جس میں سب کا برابر حصہ ہوتا ہے)۔

(والقران فی التمر) المظالم میں گزری حدیثِ ابن عمر کی طرف اشارہ ہے یہاں بھی دو ابواب بعد آئے گی علامہ انور رقم طراز ہیں کہ امام بخاری نہد سے متعلقہ مکیلات وموزونات میں مجازفۃً تقسیم کے جواز کے قائل ہیں، لکھتے ہیں نہد دراصل اولاً شرکت ہے آخراً تقسیم ہے لاشک یہ تقسیم بالمجازفہ ہے کیونکہ اکل میں تفاوت ہے (کوئی کم کھائے گا کوئی زیادہ پھر کوئی سرعت سے کوئی آہستہ) کہتے ہیں یہ ان دو تراجم میں سے ہے جنہیں ابن بطال نے خلافِ اجماع قرار دیا ہے مکیلات وموزونات اموالِ ربویہ میں سے ہیں اور مجازفہ انہیں سود تک پہنچا سکتا ہے میرا موقف پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ یہ بابِ معاوضات میں سے نہیں بلکہ بابِ تسامح وتعامل میں سے ہے پھر خلافِ اجماع کیسے ہوسکتا ہے یعنی یہ کوئی حکم یا فیصلہ نہیں جسے معیار بنا لینا مقصود ہو عہد نبوی سے اب تک اس پر عمل ہو رہا ہے لیکن انہوں (ابن بطال) نے اپنے آپ پر تنگی کی ہے اور دیانات کو حکم (فیصلہ) بنالیا ہے اسی باعث ان کیلئے اشکال پیدا ہوا۔

(كذلك مجازفة الذهب الخ) امام بخاری طعام سے اموالِ ربویہ کی طرف متدرج ہوئے ہیں اگر بابِ معاوضات و بیاعات میں سے نہیں تو اس میں مجازفت میں کوئی حرج نہیں۔ انتہی

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن وهب بن كيسان عن جابر بن عبدالله أنه قال بعثَ رسولُ اللهﷺ بَعْثاً قِبَلَ الساحلِ فأمَّرَ عليهم أبا عبيدة بنَ الجَرَّاح وهُمْ ثلاثُ مائة وأنا فِيهم فخَرَجْنا حتىٰ إذا كُنَّا بِبَعْضِ الطريق فَنِيَ الزَّادُ فأمَرَ أبو عبيدة بأزوادِ ذٰلِك الجيشِ فجُمِعَ ذٰلِك كُلُّه فكانَ مِزْوَدَىْ تَمرٍ فكانَ يَقُوتُنا كُلَّ يومٍ قليلًا قليلا حتىٰ فَنِيَ فلَمْ تَكُنْ نَصِيبُنا إلا تَمْرَةً تمرةً فقلتُ وما تُغْنِي تمرةٌ؟ فقال لَقد وَجَدْنا فَقْدَها حِينَ فَنِيَتْ قال ثُمَّ انْتَهَيْنا إلَى البَحْرِ فإذا حُوتٌ مِثْلُ الظَّرِبِ فأكَلَ مِنه ذٰلِك الجيشُ ثَمانِيَ عشرةَ ليلةً ثم أمَرَ أبوعبيدة بِضِلَعَينِ مِن أضلاعِهٖ فنُصِبا ثمَّ أمَرَ براحِلَةٍ فرُحِلَتْ ثم مَرَّتْ تَحْتَها فلَمْ تُصِبْهما

جابر بن عبداللہؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے (رجب ۷ھ) میں ساحلِ سمندر کی طرف ایک لشکر بھیجا۔ اور اس کا امیر ابو عبیدہ بن جراحؓ کو بنایا۔ فوجیوں کی تعداد تین سو تھی اور میں بھی ان میں شریک تھا۔ ہم نکلے اور ابھی راستے ہی میں تھے کہ توشہ ختم ہوگیا۔ ابوعبیدہؓ نے حکم دیا کہ تمام فوجی اپنے توشے (جو کچھ بھی باقی رہ گئے ہوں) ایک جگہ جمع کر دیں۔ سب کچھ جمع کرنے کے بعد کھجوروں کے کل دو تھیلے ہو سکے اور روزانہ ہمیں اسی میں سے تھوڑی تھوڑی کھجور کھانے کے لئے ملنے لگی۔ جب اس کا بھی اکثر حصہ ختم ہوگیا تو ہمیں صرف ایک ایک کھجور ملتی رہی۔ میں (وہب بن کیسان) نے جابرؓ سے کہا کہ بھلا ایک کھجور سے کیا ہوتا ہوگا؟ انہوں نے بتلایا کہ اس کی قدر ہمیں اسوقت معلوم ہوئی جب وہ بھی ختم ہوگئی تھی۔ انہوں نے بیان کیا کہ آخر ہم سمندر تک پہنچ گئے۔ اتفاق سے سمندر میں ہمیں ایک ایسی مچھلی مل گئی جو پہاڑ کی طرح معلوم ہوتی تھی۔

سارا لشکر اس مچھلی کو اٹھارہ دن کھاتا رہا۔ پھر ابو عبیدہؓ نے اس کی دونوں پسلیوں کو کھڑا کرنے کا حکم دیا۔اس کے بعد اونٹوں کو انکے تلے سے چلنے کا حکم دیا۔اور وہ ان پسلیوں کے نیچے سے ہو کر گزر رے۔لیکن اونٹ نے ان کو چھوا تک نہیں۔

المغازی میں اس پر مفصل بحث ہو گی داؤدی لکھتے ہیں ان تمام احادیث میں ذکرِ مجازفت موجود نہیں کیونکہ ان کا مبایعت اور بذل کا ارادہ نہ تھا اس کا ابن تین نے جواب دیا ہے کہ غرضِ ترجمہ یہ ہے کہ جمع ازواد کے بعد سب کی شرکت مساوی تھی لیکن انہوں نے تناول بالمجازفہ کیا جیسا کہ اس قسم کے معاملات میں معمول ہے۔علامہ انور (فإذا حوتٌ الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ دلیل ہے کہ عنبر بھی حوت ہے لہٰذا سمندری تمام حیوانات کے حلال ہونے پر اس میں کوئی دلیل نہیں۔اسے مسلم نے (الصید) ترمذی اور ابن ماجہ نے (الزھد) جبکہ نسائی نے (الصید اور السیر) میں تخریج کی ہے۔

حدثنا بشربن مرحوم حدثنا حاتم بن اسماعيل عن يزيد بن أبي عبيدعن سلمة بن الأكوع قال خَفَّتْ أزوادُ القوم وأملَقُوا فأتَوُا النبيَّ ﷺ في نحرِ إبلِهم فأذِنَ لَهُمْ فلَقِيَهم عمرُ فأخْبَرُوه فقالَ ما بَقاءُ كم بعدَ إبلِكُمْ فدخلَ علَى النبيِّ ﷺ فقالَ يارسولَ الله ﷺ مابقاؤُهُمْ بعدَ إبلِهم فقالَ رسولُ الله ﷺ نادِ في الناسِ يأتُونَ بفَضلِ أزوادِهِم فبُسِطَ لِذٰلِكَ نِطَعٌ وجَعلُوه علَى النِّطعِ فقامَ رسولُ الله ﷺ فَدَعا وبَرَّكَ عليه ثُمَّ دَعاهُم بأوعِيَتِهم فَاحْتَثَى الناسُ حتى فَرَغوا ثم قال رسولُ الله ﷺ أشهَدُ أن لا إلٰهَ إلا اللهُ وأني رسولُ الله۔

حضرت سلمہؓ نے بیان کیا کہ (غزوہ ہوازن میں) لوگوں کے توشے ختم ہو گئے اور فقر و محتاجی آ گئی، تو لوگ نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔اپنے اونٹوں کو ذبح کرنے کی اجازت لینے (تا کہ انہیں کے گوشت سے پیٹ بھر سکیں) آپ نے انہیں اجازت دے دی حضرت عمرؓ کو پتہ چلا تو کہا کہ اگر اونٹوں کو کاٹ ڈالو گے تو پھر تم کیسے زندہ رہو گے۔چنانچہ وہ رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا، یا رسول اللہ! اگر انہوں نے اونٹ بھی ذبح کر لیے تو پھر یہ لوگ کیسے زندہ رہیں گے۔آپ نے فرمایا کہ اچھا، تمام لوگوں میں اعلان کر دو کہ ان کے پاس جو کچھ توشے بچ رہے ہیں وہ لے کر یہاں آ جائیں۔اس کیلئے ایک چمڑے کا دستر خوان بچھا دیا گیا۔اور لوگوں نے توشے اسی دستر خوان پر لا کر رکھ دیئے۔اس کے بعد آپ اٹھے اور اس میں برکت کی دعا فرمائی۔اب آپ نے سب لوگوں کو اپنے اپنے برتنوں کے ساتھ بلایا۔اور سب نے دونوں ہاتھوں سے توشے اپنے برتنوں میں بھر لیے۔جب سب لوگ بھر چکے تو آپ نے فرمایا ''میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا سچا رسول ہوں۔

اس میں محلِ شاہد جمع ازواد اور آنجناب کی اس میں دعائے برکت ہے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہے کیونکہ پھر اندازے سے اور بغیر تساوی ہی استعمال کیا، الجہاد میں مفصل بحث ہوگی۔(احتثیٰ) حثی سے افتعل ہے (أي الأخذ بالكفين)، دونوں ہاتھوں کا چلو بنا کر پکڑنا۔

یہ روایت بخاری کے افراد میں سے ہے۔

حدثنا محمد بن يوسف حدثنا الأوزاعي حدثنا أبوالنجاشي قال سمعتُ رافعَ بنَ خَدِيج قال كُنَّا نُصَلِّي مع النبيِّ ﷺ العصرَ فنَنْحَرُ جَزُوراً فتُقْسَمُ عشرَ قِسَمٍ فنأكُلُ

لَحماً نَضيجاً قَبلَ أَنْ تَغرُبَ الشَّمْس
رافع بن خدیج نے بیان کیا کہ ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ عصر کی نماز پڑھ کر اونٹ ذبح کرتے، انہیں دس حصوں میں تقسیم کرتے اور پھر سورج غروب ہونے سے پہلے ہی ہم اس کا پکا ہوا گوشت بھی کھا لیتے۔

شیخ بخاری فریابی ہیں۔ اس سے تعجیلِ عصر بھی ثابت ہوئی، یہ ان احادیث میں سے ہے جو (فی غیر مظنتها) مذکور ہیں بخاری نے المواقیت میں اسے رافع سے اسی طریق کے ساتھ تعجیلِ مغرب کے تحت ذکر کیا ہے اور یہاں تعجیلِ عصر ہے ترجمہ سے مطابقت حدیث کے جملہ (فنحر جزورا الخ) سے ہے ابن تین لکھتے ہیں اس حدیث سے شرکت فی الاصل، تقسیم میں حصوں کا جمع اور ابلِ مغنم کا ذبح ہونا ثابت ہوتا ہے نیز ان حضرات (احناف) کے خلاف حجت ہے جو عصر کا اول وقت تب قرار دیتے ہیں جب ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہو جائے۔ علامہ انور لکھتے ہیں اس سے تعجیلِ عصر پر استدلال کیا جا سکتا ہے لیکن اصلاً یہ کوئی دلیل نہیں کیونکہ یہ سارے کام ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو جانے کے بعد بھی ہو سکتے ہیں (ہاتھ کنگن کو آرسی کیا! احناف ہمت کر کے ایک اونٹ خرید یں، اسے علی الاعلان ڈیڑھ گھنٹہ میں ذبح کریں، گوشت بنائیں اور پھر پکا کر کھا بھی لیں، اگر مغرب کی نماز سے قبل یہ سب کچھ کر لیا تو ہم مان لیں گے)۔ کہتے ہیں فقہ حنفی میں جو ہے کہ اگر قربانی (اونٹ یا گائے کی صورت) میں کچھ افراد کی شرکت ہے تو اندازے سے گوشت تقسیم کرنے سے بچیں لازم ہے کہ تول لیں میں اپنی طرف سے یہ اضافہ کرتا ہوں کہ اگر کسی تنازع کا اندیشہ ہے تب تو ٹھیک وگرنہ اندازے سے بھی درست ہے میرا تجربہ ہے کہ متعدد مواضع ہیں جن میں مجازفت معمول بہ ہے قواعد ظہورِ نزاع پر نافذ کئے جاتے ہیں۔

حدثنا محمد بن العلاء حدثنا حماد بن أسامة عن بُرَيد عن أبي بردة قال قال النبيُّ ﷺ
إنَّ الأشعرِيِّينَ إذا أرمَلُوا في الغَزْوِ أوقَلَّ طَعامُ عِيالِهم بالمدينة جَمَعُوا ما كان عندهم في ثَوبٍ واحِدٍ ثُمَّ اقْتَسمُوا بَينهم في إناءٍ واحدٍ بالسَّوِيَّةِ فهُمْ مِنِّي وأنا مِنهم
ابوموسیٰؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا، قبیلہ اشعر کے لوگوں کا جب جہاد کے موقع پر توشہ کم ہو جاتا یا مدینہ (کے قیام) میں ان کے بال بچوں کیلئے کھانے کی کمی ہو جاتی تو جو کچھ بھی ان کے پاس توشہ ہوتا ہے وہ ایک کپڑے میں جمع کر لیتے ہیں۔ پھر آپس میں ایک برتن سے برابر برابر تقسیم کر لیتے ہیں۔ پس وہ میرے ہیں اور میں ان کا ہوں۔

(أرملوا) یعنی زاد ختم ہو جاتا، اصلاً یہ رمل (ریت) سے ہے یعنی قلتِ طعام کے سبب ریت میں لوٹ پوٹ ہوتے (محاورہ ہے) جیسے قرآن میں ہے (یتیماًذامتربة)۔ (فهم مني الخ) یعنی میرے ساتھ متصل ہیں، اس (من) کو اتصالیہ کہا جاتا ہے مراد یہ کہ جیسے میں کرتا وہ بھی کرتے، نووی کے بقول اتحادِ طریق اور باہمی اتفاق میں مبالغہ کا اسلوب ہے اس حدیث سے قبیلہ اشعر کی فضیلت، آدمی کا اپنے فضائل ذکر کر دینا، ہبہ مجہول کا جواز، فضیلتِ ایثار و مواسات اور خرچ و زاد کا حالتِ سفر و اقامت میں باہم جمع کر لینے کا استحباب ثابت ہوا۔

باب ما كان مِنْ خَلِيطَينِ فإنَّهما يَتَراجَعانِ بينهما بِالسَّوِيةِ في الصَّدَقةِ

(شراکت دار باہمی رضامندی سے زکات دیں گے)

حدثنا محمد بن عبدالله بن المثنی حدثنی أبی حدثنی ثمامة بن عبدالله بن أنس أَنَّ أنسًا حدَّثه أَنَّ أبا بكر كَتَبَ له فَرِيضةَ الصدقةِ التی فرضَ رسولُ اللهﷺ قال وما كان مِن خَليطينِ فإنهما يتراجعان بينهما بالسويةِ

اسی عنوان سے کتاب الزکاۃ میں ترجمہ گزر چکا ہے جس کے تحت یہی حدیث مطولاً لائے تھے۔ ترجمہ میں (الصدقة) کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ حدیث کا موضوع یہی ہے اس لئے کہ رقاب میں شریکین کا تراجع صحیح نہیں ابن بطال لکھتے ہیں فقہ الباب یہ ہے کہ اگر دو شریک راس المال (اصل سرمایہ) میں مشترک ہیں تو نفع میں شریک ہیں پس جس نے شرکت کے مال میں سے اپنے ساتھی سے زیادہ استعمال کر لیا تو نفع کی تقسیم اسی لحاظ سے ہوگی جیسا کہ آنجناب نے ریوڑ کے شریکین کو حکم دیا کہ وہ اپنا اپنا حصہ جمع کر لیں تو جمع امر کے شریکین بھی اسی حکم میں ہیں۔ بقول ابن منیر یہ استدلال بھی ہو سکتا ہے کہ جو کسی کی طرف سے (نیابت کرتے ہوئے) قیام بالواجب سے کرتا ہے (یعنی اسکا کام اپنے ذمہ لیتا ہے) تو اس کیلئے رجوع کر لینا جائز ہے اگرچہ اس نے اپنی طرف سے قیام بالواجب کی اذن نہ دی تھی بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس کی صحت عدمِ اذن پر متوقف ہے جو یہاں محتمل ہے تو اس احتمال کے ساتھ استدلال تام نہ ہوگا۔ یہ حدیث اسی سند کے ساتھ۔ بقول قسطلانی۔ دس مقامات پہ لائے ہیں، چھ مرتبہ تو (البیوع) میں ذکر ہو چکی ہے، ابوداؤد نے بھی تخریج کی ہے (سند کے تمام رواۃ باہم رشتہ دار ہیں)۔

باب قِسمةِ الغَنَمِ (ریوڑ کی تقسیم)

حدثنا علی بن الحكم الأنصاری أخبرنا أبوعوانة عن سعيد بن مسروق عن عَبايَة بن رفاعة بن رافع بن خديج عن جدِّه قال كُنا مع النبیﷺ بِذِی الحُلَيفة فأصابَ الناسَ جُوعٌ فأصابوا إبلاً وغَنماً قال وكانَ النبیُّﷺ فی أُخْرَياتِ القومِ فعَجلوا وذَبحُوا ونَصَبُوا القُدورَ فأمرَ النبیُّﷺ بالقدورِ فأُكفِئَتْ ثُم قَسَمَ فعَدَلَ عَشرةً مِن الغَنم بِبَعِيرٍ فنَدَّ مِنها بعيرٌ فطَلَبُوهُ فأعْياهُمْ وكان فی القوم خَيلٌ يَسيرةٌ فأهوىٰ رجلٌ مِنهم بِسَهمٍ فحَبَسَه اللهُ ثمَ قال إنَّ لِهٰذِه البَهائِمِ أوابِدَ كأوابِدِ الوَحْشِ فما غَلَبَكُمْ مِنها فَاصْنَعُوا بِهِ هكذا فقال جَدّی إنَّا نَرْجُو ونَخافُ العَدُوَّ غداً وليسَتْ مَعَنا مُدًى أَفَنَذْبَحُ بِالقصَبِ؟ قال ما أنهَرَ الدَّمَ وذُكِرَ اسْمُ اللهِ عليه فكُلُوهُ لَيْسَ السِّنَّ والظُّفُرَ وسأحَدِّثُكم عن ذٰلك أمَّا السنُّ فعَظْمٌ وأما الظُّفرُ فمُدَى الحَبشةِ

رافع بن خدیج نے بیان کیا کہ ہم رسول اللہﷺ کے ساتھ مقام ذوالحلیفہ میں ٹھہرے ہوئے تھے۔ لوگوں کو بھوک لگی۔ ادھر (غنیمت میں) اونٹ اور بکریاں ملی تھی۔ انہوں نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ لشکر کے پیچھے کے لوگوں میں تھے۔ لوگوں نے جلدی کی اور (تقسیم سے پہلے ہی) ذبح کر کے ہانڈیاں چڑھا دیں۔ لیکن بعد میں نبی کریمﷺ نے حکم دیا اور وہ ہانڈیاں

اوندھادی گئیں۔ پھر آپ نے انکو تقسیم کیا اور دس بکریوں کو ایک اونٹ کے برابر رکھا۔ ایک اونٹ اس میں سے بھاگ گیا تو لوگ اسے پکڑنے کی کوشش کرنے لگی۔ لیکن اس نے سب کو تھکا دیا۔ قوم کے پاس گھوڑے کم تھے۔ ایک صحابی تیر لے کر اونٹ کی طرف جھپٹے۔ اللہ نے اس کو ٹھہرا دیا۔ پھر آپ نے فرمایا ان جانوروں میں بھی جنگلی جانوروں کی طرح سرکشی ہوتی ہے۔ اس لیے ان جانوروں میں سے بھی اگر کوئی تمہیں عاجز کر دے تو اس کے ساتھ تم ایسا ہی معاملہ کیا کرو۔ پھر میرے دادا نے عرض کیا کہ کل دشمن کے حملہ کا خوف ہے، ہمارے پاس چھریاں نہیں ہیں (تلواروں سے ذبح کریں تو ان کے خراب ہونے کا ڈر ہے جب کہ جنگ سامنے ہے) کیا ہم بانس کے کھپچی سے ذبح کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا، جو چیز بھی خون بہا دے اور ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام بھی لیا گیا ہو۔ تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ سوائے دانت اور ناخن کے۔ اس کی وجہ میں تمہیں بتاتا ہوں۔ دانت تو ہڈی ہے اور ناخن حبشیوں کی چھری ہے۔

سعید بن مسروق بن عدی، والدِ سفیان ثوری ہیں۔ اس پر الذبائح میں مفصل بحث ہوگی یہ تقسیم بالعدد تھی جیسا کہ حدیث میں ہے کہ (ثم قسم فعدل عشرة الخ)۔ علامہ لکھتے ہیں حدیث میں جس ذوالحلیفہ کا ذکر ہے یہ مدینہ کے قریب والا معروف ذوالحلیفہ نہیں جو اہل مدینہ کا میقات ہے بلکہ یہ تہامہ کی ایک جگہ ہے آگے اس کی صراحت آئے گی (فأکفئت) کے تحت لکھتے ہیں کہ قدور سے گوشت تقسیم کرنے کی غرض سے نکالا تو اس سے اضاعتِ مال لازم نہیں البتہ یہ امکان بھی ہے کہ کسرِ دنان اور خرقِ زقاق (جن کا ذکر گزر چکا) کی طرح یہ ایک طرح سے سزا ہو تو اس تاویلِ مذکور کی ضرورت نہیں (فعدل عشرة الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ قربانی کے حصوں میں اسحاق کا یہی مذہب ہے جیسا کہ ترمذی نے بیان کیا کہ ان کے ہاں اونٹ میں دس افراد شریک بن سکتے ہیں میں کہتا ہوں کہ حساب دراصل تقسیمِ غنائم میں تھا اضاحی میں نقل کرنا وہم ہے۔ اسے نسائی کے سوا سب اصحابِ ستہ نے بھی روایت کیا ہے۔

باب القِرانِ فی التَّمرِ بینَ الشُّرکاءِ حتّٰی یَستأذِنَ أصحابَه

(ہمراہیوں کی اجازت سے قِران فی تمر کیا جا سکتا ہے)

حدثنا خلادبن یحیی حدثنا سفیان حدثنا جبلة بن سُحیم سمعتُ ابنَ عمر یقول نَهَی النبیُّ ﷺ أنْ یَقرُنَ الرجلُ بینَ التَّمرَتَینِ جمیعاً حتیٰ یَستأذِنَ أصحابَه۔ (مفہوم گزر چکا ہے)

تمام نسخوں میں یہی عبارت ہے، شاید (حتیٰ) حین تھا تصحیف واقع ہوگئی یا ممکن ہے کوئی الفاظ ساقط ہو گئے ہوں یا تو لفظ نہی، اول ترجمہ سے یا (لا یجوز) حتی سے قبل۔

حدثنا خلا د حدثنا أبوالولید حدثنا شعبة عن جبلة قال کُنَّا بالمدینة فأصابَتنا سَنةٌ فکانَ ابنُ الزبیر یَرزُقُنا التمرَ و کانَ ابنُ عمرَ یَمُرُّبنا فیقول لا تُقرِنُوا فإنَّ النبیَّ ﷺ نَهیٰ عن القِرانِ إلا أنْ یَستأذِنَ الرجلُ مِنکم أخاهُ۔ (ایضاً)

دو سندوں کے ساتھ ابن عمر کی روایت لائے ہیں، پہلی سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (المظالم) میں بھی گزر چکی ہے

مفصل بحث (الأطعمة) میں ہوگی ابن بطال لکھتے ہیں جمہور کے نزدیک اکل میں نہی قران حسنِ ادب کے مدِنظر ہے، تحریم نہیں جو اہلِ ظاہر کا موقف ہے۔

باب تَقوِيمِ الأشياءِ بينَ الشُّرَكاءِ بِقِيمَةِ عَدْلٍ (شرکاء عادلانہ قیمتیں لگائیں)

ابن بطال کہتے ہیں یہ امر متفق علیہ ہے کہ قیمت لگا کر تمام عروض وامتعہ تقویم کئے جا سکتے ہیں البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ بغیر قیمت لگوائے تقسیم کرنا درست ہے یا نہیں؟ اکثر کے ہاں باہمی رضامندی سے جائز ہے امام شافعی منع کرتے ہیں ان کی حجت ابن عمر کی یہ حدیث ہے، یہ رقیق (غلام) میں تو نص ہے باقی کو اسی کے ساتھ ملحق کیا جائے امام بخاری اس حدیث کو ابن عمر اور ابو ہریرہ کے واسطوں سے لائے ہیں مفصل کلام کتاب العتق میں ہوگی۔

حدثنا عمران بن ميسرة حدثنا عبدالوارث حدثنا أيوب عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ مَن أعتَقَ شِقْصاً لَه مِن عَبد أو شِركاً أوقال نَصيباً وكان لَه ما يَبلُغُ ثَمنَه بِقيمةِ العَدْلِ فهُوَ عَتيقٌ وِإلا فقَدْ عَتَقَ مِنه ما عَتَقَ قال لا أدرِى قوله عتق منه قولٌ مِن نافع أو فى الحديث عن النبى ﷺ۔

عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ رسول کریم ﷺ نے فرمایا جو شخص مشترک (ساجھے کے) غلام میں اپنا حصہ آزاد کر دے اور اس کے پاس اس غلام کی قیمت کے موافق مال ہو تو وہ پورا آزاد ہو جائے گا۔ اگر اتنا مال نہ ہو تو بس جتنا حصہ اس کا تھا اتنا ہی آزاد ہوا۔

ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔ اسے مسلم نے (النذور) ابو داؤد نے (العتق) ترمذی نے (الأحکام) اور نسائی نے (البیوع) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا بشربن محمد أخبرنا عبدالله حدثنا سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن النضربن أنس عن بَشير بن نَهيك عن أبى هريرة عن النبىِّ ﷺ قال مَنْ أعتَقَ شَقِيصاً مِن مَمْلُوكهِ فعَليهِ خَلاصُه فى مالِهِ فإنْ لَمْ يكُنْ لَه مالٌ قُوِّمَ المَملوكُ قِيمة عَدْلٍ ثمَّ استُسْعِىَ غيرَ مَشقوقٍ عَليه

ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا جو شخص مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دے تو اس کیلئے ضروری ہے کہ اپنے مال سے غلام کو پوری آزادی دلائے۔ لیکن اگر اس کے پاس اتنا مال نہیں ہے تو انصاف کے ساتھ غلام کی قیمت لگائی جائے۔ پھر غلام سے کہا جائے کہ (اپنی آزادی کی) کوشش میں وہ باقی حصہ کی قیمت خود کما کر ادا کر لے۔ لیکن غلام پر اس کیلئے کوئی دباؤ نہ ڈالا جائے۔

سند میں عبداللہ بن مبارک ہیں۔ اسے تمام الستہ نے تخریج کیا ہے۔

باب هَلُ يُقرَعُ في القِسمةِ والاستِهامِ فِيه (تقسیم میں قرعہ اندازی؟)

استھام بمعنی اقتراع (یعنی قرعہ اندازی کرنا) ہے یہاں تقسیم کرنے میں حصوں کا بیان مراد ہے۔ (فیہ) کی ضمیر کا مرجع قسم (یعنی تقسیم) ہے لفظاً اگرچہ پہلے قسمۃ ہے مگر یہ اسی کا ہم معنی ہے۔ علامہ انور لکھتے ہیں قرعہ اندازی ہمارے ہاں کسی بھی جگہ میں، حجت نہیں یہ صرف تطییبِ خاطر کیلئے ہے دوسروں نے کچھ تفاصیل کے ساتھ اسے حجت کا درجہ دیدیا ہے ابن قیم نے اس موضوع پر خامہ فرسائی کی ہے اور ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو سب کی سب بابِ دیانات سے ہیں وہ بابِ حکم میں سے کوئی حدیث پیش نہیں کر سکے۔ احادیث میں ہمیں فیصلہ و قضاء میں مدعی کے ذمہ بینہ اور مدعیٰ علیہ کے ذمہ قسم ہی ملتی ہے مخاصمت کے وقت فیصلہ کے صرف یہی دو طریقے ہیں قرعہ یا یمین (قسم) کے ساتھ ساتھ گواہ کا بھی ہونا اس باب سے نہیں۔

حدثنا أبونعيم حدثنا زكريا قال سمعت عامرا يقول سمعتُ النُّعمانَ بن بَشير عن النبيﷺ قال مَثَلُ القائِمِ علىٰ حُدودِ اللّٰهِ عزَّوجلَّ والواقِعِ فِيها كَمَثَلِ قومٍ اسْتَهَمُوا علىٰ سَفِينةٍ فأصابَ بعضُهم أعلاها وبعضُهم أسفلَها فكانَ الذى فى أسفَلِها إذا اسْتَقوا مِنَ الماءِ مَرُّوا علىٰ مَنْ فَوقَهُم فقالُوا لَوْ أنَّا خَرَقْنا فى نَصِيبِنا خَرقاً ولَمْ نُؤْذِ مَن فوقَنا فإنْ يَترُكوهم وما أرادُوا هَلَكُوا جميعاً وإنْ أخذُوا علىٰ أيدِيهِمْ نَجَوْا ونجوا جَمِيعاً

نعمان بن بشیرؓ سے سنا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا اللہ کی حدود پر قائم رہنے والے اور اس میں گھس جانے والے (یعنی خلاف کرنے والے) کی مثال ایسے لوگوں کی سی ہے جنہوں نے ایک کشتی کے سلسلے میں قرعہ ڈالا۔ جس کے نتیجہ میں بعض لوگوں کو کشتی کے اوپر کا حصہ ملا اور بعض کو نیچے کا۔ پس جو لوگ نیچے والے تھے، انہیں (دریائے سے) پانی لینے کیلئے اوپر سے گزرنا پڑتا۔ انہوں نے سوچا کہ کیوں نہ ہم اپنے ہی حصہ میں ایک سوراخ کر لیں۔ تا کہ اوپر والوں کو ہم کوئی تکلیف نہ دیں۔ اب اگر اوپر والے بھی نیچے والوں کو من مانی کرنے دیں گے تو کشتی والے تمام ہلاک ہو جائیں گے اور اگر اوپر والے نیچے والوں کا ہاتھ پکڑ لیں تو یہ خود بھی بچیں گے اور ساری کشتی بھی بچ جائے گی۔

عامر سے مراد شعبی ہیں۔ کتاب الشہادات میں اس پر مفصل بحث ہوگی علامہ انور اس حدیث کی تشریح میں رقم طراز ہیں کہ دنیا ایک کشتی ہی کی طرح ہے جس میں ہر مسلم و کافر، مطیع و عاصی فروکش ہے جب معصیت عام ہو جائے اور کوئی روکنے والا نہ ہو تو لا محالہ سبھی کیلئے ہلاکت و بربادی ہے اس لئے کہ یہ دارِ تلبیس و تخلیط ہے نہ کہ دارِ تمییز، حق و باطل ہمیشہ مختلط (ساتھ ساتھ) ہی رہے ہیں اور رہیں گے اگر اہلِ معصیت یہیں فنا ہو جائیں تو تمحیص (حساب و کتاب) یہیں ہو جائے حالانکہ اس کا وعدہ آخرت میں ہے اس وجہ سے کہ صبیان و معصومین پر ہر قسم کی ابتلاء آتی ہے یہ دار، دارِ ایمان بالغیب ہے تو ستر و ابہام ہی مناسب تھا اگر پردہ اٹھا دیا جائے (پردہ اٹھنے کی منتظر ہے نگاہ) اور معاملہ یہیں منکشف کر دیا جائے تو حشر و میزان کے کیا معنی؟ یہی مشیتِ خداوندی ہے کہ حق و باطل کی باہم آویزش رہے (بقول اقبالؒ: ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی) ملا عبدالرؤف المناوی جو سیوطی کے شاگرد ہیں، لکھتے ہیں اگر اہلِ معاصی کے ساتھ اہلِ طاعت کا ساتھ نہ ہو تو وہ سب تباہ و برباد ہو جائیں۔ ترمذی نے بھی اسکی تخریج کی ہے۔

باب شِركةِ اليَتيمِ وأهلِ المِيراثِ (مالِ یتیم میں مشارکت)

واو بمعنی (مع) ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ یتیم کے مال میں مشارکت جائز نہیں الا یہ کہ اس میں اس کی مصلحت ہو۔

حدثنا عبدالعزيز حدثنا الأويسى حدثنا ابراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب أخبرنى عروة بن الزبير أنه سألَ عائشةَ- ح- وقال الليث حدثنى يونس عن ابن شهاب أخبرنى عروة بن الزبير أنه سألَ عائشةَ عن قولِ اللّٰهِ عزَّوجلَّ ﴿وإن خِفتُمْ أنْ لاتُقْسِطُوا فى اليَتٰمىٰ فَانْكِحُوا مَاطابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنىٰ وثُلاثَ ورُباعَ﴾ قالتْ يا ابنَ أُختِى هِىَ اليَتيمةُ تَكونُ فى حَجْرِ وَلِيِّها تُشارِكُه فى مالِهِ فيُعْجِبُه مالُها وجَمالُها فيُريدُ وَلِيُّها أنْ يَتَزَوَّجَها بِغَيرِ أنْ يُقسِطَ فى صَداقِها فيُعطِيَها مِثْلَ ما يُعْطيها غيرُه فنُهُوا أن يَنْكِحُوهُنَّ إلا أنْ يُقسِطُوا لَهُنَّ ويَبلُغُوا بِهِنَّ أعلىٰ سُنَّتِهِنَّ مِنَ الصَّداقِ وأُمِرُوا أنْ يَنكِحُوا ماطابَ لَهُم مِن النِّساءِ سِواهُنَّ قال عروةُ قالتْ عائشةُ ثُمَّ إنَّ الناسَ اسْتَفْتَوا رسولَ اللهِ ﷺ بعدَ هٰذِهِ الآيةِ فأنزلَ اللهُ عزَّوجلَّ ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَآءِ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ لا وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتٰبِ فِيْ يَتٰمَى النِّسَآءِ﴾ إلى قولِهِ ﴿وَتَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ﴾ [النساء:١٢٧] والذى ذَكَرَ اللهُ أنه يُتلىٰ عليكم فى الكتابِ الآيةُ الأولى التى قالَ اللهُ فيها ﴿وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِيْ الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ﴾[النساء:٣] قالتْ عائشة وقولُ اللهِ فى الآيةِ الأخرىٰ ﴿وَتَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ﴾ هى رَغْبةُ أحدِكم لِيَتيمَتِهِ التى تكونُ فى حَجْرِهِ حينَ تَكونُ قَليلةَ المالِ والجَمالِ فنُهُوا أنْ يَنكِحُوا ما رَغِبُوا فى مالِها وجَمالِها مِن يتامَى النِّساءِ إلا بالقِسْطِ مِنْ أجْلِ رَغبتِهم عَنْهنَّ

عروہ بن زبیر کہتے ہیں کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے (سورہ نساء میں) اس آیت کی بابت پوچھا ''اگر تم کو یتیموں میں انصاف نہ کرنے کا ڈر ہو تو جو عورتیں پسند آئیں دو دو تین تین چار چار نکاح میں لاؤ'' انہوں نے کہا میرے بھانجے یہ آیت اس یتیم لڑکی کے بارہ میں ہے جو اپنے ولی (محافظ رشتہ جیسے چچیرا بھائی پھوپھی زاد یا ماموں زاد بھائی) کی پرورش میں ہو اور ترکہ کے مال میں اس کی ساجھی ہو اور وہ اس کی مالداری اور خوبصورتی پر فریفتہ ہو کر اس سے نکاح کرنا چاہے لیکن پورا مہر انصاف سے جتنا اس کو اور جگہ ملتا، وہ نہ دے، تو اگر ان کے ساتھ ان کے ولی انصاف کر سکیں اور ان کی حسب حیثیت بہتر سے بہتر عمل، مہر کے بارہ میں اختیار کریں (تو اس صورت میں نکاح کرنیکی اجازت ہے) اور ان سے یہ بھی کہہ دیا گیا کہ ان کے سوا جو بھی عورت انہیں پسند ہو اس سے وہ نکاح کر سکتے ہیں۔ عروہ بن زبیر نے کہا کہ عائشہؓ نے بتلایا۔ پھر

لوگوں نے اس آیت کے نازل ہونے کے بعد (ایسی لڑکیوں سے نکاح کی اجازت کے بارہ میں) مسئلہ پوچھا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی "اور آپ سے عورتوں کے بارے میں یہ لوگ سوال کرتے ہیں۔ آگے فرمایا اور تم ان سے نکاح کرنا چاہتے ہو۔ یہ جو اس آیت میں ہے اور جو قرآن میں تم پر پڑھا جاتا ہے، تو اس سے مراد پہلی آیت ہے۔ یعنی اگر تم کو یتیموں میں انصاف نہ ہو سکنے کا ڈر ہو تو دوسری عورتیں جو بھلی لگیں ان سے نکاح کر لو۔ حضرت عائشہؓ نے کہا یہ جو اللہ نے دوسری آیت میں فرمایا اور تم ان سے نکاح کرنا چاہتے ہو اس سے یہ غرض ہے کہ جو یتیم لڑکی تمہاری پرورش میں ہو اور مال اور جمال کم رکھتی ہو اس سے تو تم نفرت کرتے ہو، اس لئے جس یتیم لڑکی کے مال اور جمال میں تم کو رغبت ہو اس سے بھی نکاح نہ کرو مگر اس صورت میں جب انصاف کے ساتھ ان کا پورا مہر ادا کرو۔

سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔ (وقال الليث الخ) اسے طبری نے اپنی تفسیر میں موصول کیا ہے۔ (ليتيمته) کشمیہنی کے نسخہ میں (عن يتيمته) ہے شاہد وہی اصوب ہے۔ بقول علامہ یقیناً وہی اصوب ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان (وترغبون أن تنكحوهن) میں بھی (عن) مقدر ہے اور یہ کلامِ عرب میں شائع (عام) ہے اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا ان حروفِ جر کا مقدر ماننا جائز ہے جن کے حذف کے سبب معنی تبدیل ہو جاتا ہے؟۔ اسے مسلم نے (التفسير) جبکہ ابو داؤد اور نسائی نے (النكاح) میں روایت کیا ہے۔

باب الشِرْكةِ في الأرضين وغيرِها (اراضی میں شراکت)

حدثنا عبدالله بن محمد حدثنا هشام أخبرنا معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر بن عبدالله قال إنما جَعلَ النبيُّ ﷺ الشُّفعةَ في كُلِّ مَالَمْ يُقْسَمْ فإذا وَقعتِ الحُدودُ وصُرِفَتِ الطُّرُقُ فلاشفعةَ

ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔ کتاب الشفعہ میں گزر چکی ہے یہاں مراد زمینوں کی حصہ داروں میں تقسیم کا جواز ثابت کرنا ہے جمہور کا یہی قول ہے خواہ گھر چھوٹا ہو یا بڑا (یعنی اگر بات قضاء و فیصلہ پر آ جائے تو یہی حکم ہے وگرنہ باہمی رضامندی سے کوئی اور حل بھی نکالا جا سکتا ہے) بعض نے اس جائیداد کی تقسیم سے منع کیا ہے جو اگر تقسیم کی جائے تو اس کا نفع ختم ہو جاتا ہے۔

باب إذا قَسَمَ الشُّرَكاءُ الدُّورَ وغيرَها فلَيسَ لَهُم رُجوع ولا شُفعةٌ

(تقسیم مکمل ہو جانے کے بعد حقِ شفعہ ورجوع حاصل نہیں)

ابن منیر کہتے ہیں ترجمہ لزومِ قسمت کا باندھا ہے جبکہ حدیث میں صرف نفیِ شفعہ ہے لیکن اس کی نفی، نفیِ رجوع کو مستلزم ہے اس لئے کہ اگر شریک کو حقِ رجوع دیدیا جائے تو جائیداد بھی واپس ہو سکتی ہے تو گویا شفعہ بھی۔ علامہ انور کہتے ہیں حدیثِ مترجم لہ میں ترجمہ میں ذکر کردہ مسئلہ موجود نہیں البتہ فقہ حنفی میں ہے کہ اگر تقسیم کے بعد غبنِ فاحش (صریح بددیانتی) ظاہر ہو جائے تو حقِ رجوع حاصل ہے وگرنہ نہیں۔

حدثنا مسدد حدثنا عبدالواحد حدثنا معمر عن الزهري عن أبي سلمة بن

عبدالرحمن عن جابر بن عبدالله قال قَضَى النبیُّ ﷺ بِالشُّفعةِ فی کُلِّ مالَمْ یُقسَمْ فإذا وَقعتِ الحُدودُ وصُرفتِ الطرقُ فلاشفعةَ۔(سابقہ ہے)

باب الاشتراکِ فی الذَّھَبِ والفِضَّةِ وما یَکونُ فیه الصَّرفُ

(سونے چاندی اور کرنسی میں اشتراک)

ابن بطال لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ شرکتِ صحیحہ یہ ہے کہ دونوں کا ایک جیسا سرمایہ ہو پھر خلط کر کے اپنے اپنے سرمایہ کا تفرقہ کیے بغیر اکھٹے سرمایہ کاری کریں یہ امر بھی مجمع علیہ ہے کہ درہم و دینار کے ساتھ شرکت جائز ہے لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر ایک کے دینار ہوں اور دوسرے کے درہم؟ شافعی اس سے منع کرتے ہیں مالک کا مشہور قول بھی یہی ہے فقہائے کوفہ سوائے ثوری کے بھی یہی رائے رکھتے ہیں شافعی نے (اتحادِ کرنسی کے ساتھ ساتھ) مزید یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ ایک جیسے معیار کے ہوں بخاری کا ترجمہ کو مطلق رکھنا اس بات کا اشعار ہے کہ وہ ثوری کی رائے کی طرف رجحان رکھتے ہیں۔(وما یکون فیه الصرف) یعنی دراہم مغشوشہ اور تبر (سونے) کی طرح وغیر ذلک، اس میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر کے نزدیک ہر مثلی میں صحیح ہے، شافعیہ کا اصح قول یہی ہے بعض کے ہاں ڈھالے ہوئے سکوں کے ساتھ مختص ہے۔ علامہ اس ترجمہ کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ ضابطہ یہاں مجمل ہے تفاصیل فقہ میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

حدثنا عمروبن علی حدثنا أبو عاصم عن عثمان یعنی ابن الأسود قال أخبرنی سلیمان بن أبی مسلم قال سألتُ أبا المِنهال عن الصَّرفِ یداً بِیَدٍ فقال اشتَریتُ أنا وشریكٌ لِی شیئاً یداً بیدٍ ونسیئةً فجاءَ نا البراءُ بنُ عازب فسألناهُ فقالَ فَعَلْتُ أنا وشَریکی زیدُ بنُ أرقم فسألْنَا النبیَّ ﷺ عن ذٰلِك فقال ما کان یداً بید فخُذُوہ وما کا ن نسیئةً فرُدُّوہ

ابو عاصم سے مراد نبیل ہیں وہ بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں کئی روایات ان سے بالواسطہ ہیں یہ روایت (البیوع) میں گزر چکی ہے۔(وما کان نسیئة فردوہ) کریمہ بنت احمر کے نسخہ میں (فذروہ) ہے، اس سے استدلال کیا ہے کہ ایک ہی سودا متفرق ہو سکتا ہے جو حصہ قواعدِ شرع کے مطابق ہوگا، صحیح ہوگا جو نہ ہوگا غیر صحیح ہوگا بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ محتمل ہے کہ ایک سودے کی نہیں بلکہ دو کی بات کی گئی ہو اس کی تائید (باب الهجرة إلى المدينة) میں ایک اور سند کے ساتھ ابو منہال کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے میرے شریک (پارٹنر) نے بازار (سیزن) تک کے ادھار پر دراہم بیچے (گویا نقد و نقدی الگ سودا تھا، نسیئۃ الگ)۔

باب مُشارَکةِ الذِّمِّیِّ والمشرکین فی المُزارَعَةِ (ذمی اور مشرکین کے ساتھ مزارعت)

واو عاطفہ ہے، مع کے معنی میں نہیں۔

حدثنا موسی بن اسماعیل حدثنا جویریة بن أسماء عن نافع عن عبدالله

قال أعطیٰ رسولُ الله ﷺ خیبرَ الیھودَ أنْ یَعمَلُوھا و یَزْرَعُوھا ولَھم شَطْرُ ما یَخْرُجُ مِنھا

المزارعة میں ترجمہ و بحث گزر چکی ہے ذمی کے بارے میں صریح ہے مشرک کو اس کے ساتھ ملحق کیا کیونکہ اگر وہ امان دیا گیا ہے (یعنی دارالاسلام کا رہائشی ہے) تو ذمی ہی کے حکم میں ہے بعض فقہاء اس کے عدم جواز کے قائل ہیں مثلاً ثوری، لیث، احمد اور اسحاق امام مالک کہتے ہیں اگر وہ مسلمان کی موجودگی میں تصرف کرے تب صحیح ہے، انکی حجت ان کا یہ تحفظ ہے کہ کہیں مالِ مسلم میں حرام کی آمیزش نہ کر دے مثلاً سود یا خمر وخنزیر کی قیمت وغیرہ، جمہور کی دلیل آنجناب کا یہودِ خیبر سے معاملہ ہے جو اگرچہ مزارعت میں ہے لیکن اگر اس میں جائز ہے تو بقیہ میں بھی، ان سے جزیہ بھی تو وصول کیا جاتا ہے حالانکہ ان کے اموال مشکوک ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں مصنف نے معاملہ خیبر (مزارعت) کو مشارکت اعتبار کیا ہے جبکہ سابق صفحات میں کئی اور معاملات پر بھی محمول کیا ہے۔

باب قَسْمِ الغَنَم و العَدْلِ فِیھا (ریوڑ کی عادلانہ تقسیم)

حدثنا قتیبة بن سعید حدثنا اللیث عن یزید بن أبی حبیب عن أبی الخیر عن عقبة بن عامر أنَّ رسولَ الله ﷺ أعطاہُ غنماً یَقسِمُھا علیٰ صَحابتِہٖ ضَحایا فبَقِیَ عَتُودٌ فذَکَرہ لِرَسولِ اللہِ ﷺ فقالَ ضَحِّ بہٖ أنتَ ۔(الوکالہ میں گزر چکی ہے)

اس حدیث سے مذکورہ بالا استنباط اور اسے شرکت قرار دینے کی توجیہ (الوکالة) میں ذکر ہو چکی باقی شرح (الأضاحی) میں آئیگی علامہ انور لکھتے ہیں حدیث میں مذکورہ معاملہ کا شرکت سے کوئی تعلق نہیں آنجناب نے حضرت عقبہ کو تقسیم کرنے کیلئے ریوڑ دیا، انہوں نے کر دیا۔ اسے مسلم، ترمذی اور نسائی نے (الأضاحی) میں روایت کیا ہے۔

باب الشِّرکةِ فی الطَّعامِ وغیرِہٖ (طعام وغیرہ میں شرکت)

ویُذکَرُ أنَّ رجلًا ساوَمَ شیئاً فغَمزَہ آخرُ فرأیٰ عمرُ أنَّ لہ شِرْکةً .

(ایک آدمی نے بھاؤ تاؤ لگانے والے کو اشارہ دیا تو حضرت عمر نے اسے شراکت دار قرار دیا)۔

وغیرہ سے مراد مثلیات (ایک جیسی اشیاء) جمہور کا موقف ہے کہ ہر مملوکہ شئ میں شرکت صحیح ہے شافعیہ کے یہاں صرف مثلی میں، انکے نزدیک عروض (سامان) میں شرکت کی سبیل یہ ہوگی کہ وہ اپنا بعض عرضِ معلوم دوسرے کے بعض عرضِ معلوم کے بدلے بیچ دے اور اسے اذنِ تصرف دیدے۔ ایک رائے گزری ہے کہ شرکت صرف نقدِ مضروب (کرنسی) میں صحیح ہے مالکیہ کے ہاں طعام میں مشترکہ سرمایہ کاری مکروہ ہے راجح ان کے نزدیک اس کا جواز ہے۔

(فرأی عمر الخ) ابن شبویہ کے نسخہ میں ابن عمر کا ذکر ہے مگر عمر ہی اصح ہے سعید بن منصور نے ایاس بن معاویہ کے حوالے سے اپنی اسی روایت میں حضرت عمر کا ذکر کیا ہے یہ اس امر کی دلیل ہے کہ شرکت کیلئے کوئی خاص صیغہ (عبارت، جملہ) شرط نہ تھا بلکہ اگر

قرینہ موجود ہے تو اشارہ و کنایہ ہی کافی سمجھا جاتا تھا مالک کا یہی قول ہے، مالک اس سامان کی بابت جسے برائے فروخت پیش گیا، کہتے ہیں اگر اسے ایک نے خرید لیا (یعنی باقی شرکاء کی غیر موجودگی ولاعلمی میں) تو دوسرے بھی اس میں شریک ہونگے۔صغانی کے نسخہ میں یہاں یہ عبارت بھی ہے(قال أبو عبدالله-يعني المصنف إذا قال الرجل للرجل أشركني فإذا سَكتَ يكون شريكَه في النصف) یعنی اگر کسی نے دوسرے سے کہا اس سودے میں مجھے بھی شریک سمجھو، دوسرا اگر خاموش رہا (تو یہ اس کی رضامندی ہے) اور وہ نصف نفع میں شریک سمجھا جائیگا انکا یہ استنباط اسی اثرِ عمرؓ سے ہے۔علامہ لکھتے ہیں ہمارے ہاں اشارہ سے شرکت ثابت نہیں ہوگی، البتہ دیانۃً ممکن ہے پھر معاملہ ان کی باہمی رضامندی پر چھوڑ دیا جائیگا۔

حدثنا أصبغ بن الفرَج أخبرني عبدالله بن وهب أخبرني سعيد عن زُهرة بن مَعبد عن جده عبدالله بن هشام وكان قد أدركَ النبيَ ﷺ وذَهبَتْ به أُمُه زينبُ بنت حُميد إلىٰ رسولِ الله ﷺ فقالتْ يارسولَ الله ﷺ بايِعْهُ فقال هوصَغيرٌ فمَسَحَ رأسَه ودَعا لَه وعن زُهرة بن معبد أنه كان يَخرُجُ بِهِ جدُه عبدُالله بن هشام إلَى السُّوق فيَشتري الطَّعامَ فيَلْقاهُ ابنُ عمر وابنُ الزبير فيقولانِ لَه أشرِكنا فإنَّ النبيَ ﷺ قد دَعا لَكَ بالبَركة فيُشرِكُهم فرُبَّما أصابَ الرَّاحلةَ كمَا هِيَ فيَبْعَثُ بِها إلى المنزلِ قال أبوعبدالله إذاقال الرجلُ لِلرجل أشرِكْني فإذا سَكتَ فيكونُ شريكَه بالنِّصفِ

عبداللہ بن ہشامؓ نے بیان کیا کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو پایا تھا۔ ان کی والدہ زینب بنت حمیدؓ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آپ کو لے کر حاضر ہوئی اور عرض کیا یا رسول اللہ! اس سے بیعت لے لیجیے۔آپ نے فرمایا کہ یہ تو ابھی بچہ ہے۔پھر آپ نے ان کے سر پر ہاتھ رکھ کر ان کیلئے دعائے خیر و برکت کی، ان کے دادا عبداللہ بن ہشامؓ انہیں اپنے ساتھ بازار لے جاتے۔ وہاں وہ غلہ خریدتے۔پھر عبداللہ بن زبیرؓ ان سے ملتے تو وہ کہتے کہ ہمیں بھی اس اناج میں شریک کر لو۔کیونکہ آپ کے لئے رسول اللہ ﷺ نے برکت کی دعا کی ہے۔چنانچہ عبداللہ بن ہشام انہیں بھی شریک کر لیتے اور کبھی پورا ایک اونٹ (معہ غلہ) نفع حاصل کر لیتے اور اس کو گھر بھیج دیتے۔

سعید سے مراد ابن ابی ایوب ہیں۔(عن زهرة) ابوداؤد کی سعید سے روایت میں ان کی کنیت ابوعقیل بھی مذکور ہے۔(عن جده الخ) حضرت ابوبکر کے قبیلہ سے تھے۔(أدرك النبي الخ)ابن مندہ نے ذکر کیا ہے کہ آنجناب کی وفات کے وقت ان کی عمر چھ برس تھی مسند احمد کی ایک روایت میں ہے کہ عہد نبوی میں بالغ ہو گئے تھے مگر اس کی سند میں ابن لہیعہ ہے کیونکہ حدیثِ ہذا میں مذکور یہ واقعہ فتحِ مکہ کے موقعہ کا ہے اور انہیں صغیر کہا گیا ہے۔(أمه زينب الخ) حمید بن زہیر بن حارث بن اسد بن عبدالعزیٰ کی صاحبزادی، صحابیات میں شمار کیا گیا ہے ہشام فتح سے قبل کفر میں فوت ہوا عبداللہ فتحِ مصر میں شریک تھے، خلافت معاویہ میں انتقال کیا۔

(وعن زهرة الخ)اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔(فيلقاه الخ)اسماعیلی کہتے ہیں ایک خلقت نے اس حدیث کو روایت کیا ہے کسی نے اس زیادت کو ذکر نہیں کیا سوائے ابن وہب کے ابن حجر لکھتے ہیں الدعوات کی عبداللہ بن وہب سے اسی سند کے ساتھ روایت میں بھی یہ اضافہ موجود ہے اسی طرح ابونعیم نے دوطرق کے ساتھ ابن وہب سے اس کی تخریج کی ہے (اس میں بھی ہے) تو خلاصہ کلام یہ

ہوا کہ بقول اسماعیلی ابن وہب اس اضافہ میں متفرد ہیں۔ابن حجر آخرِ بحث میں لکھتے ہیں صغانی کے نسخہ میں امام بخاری کی طرف سے ایک بات مذکور ہے جو کسی اور نسخہ میں نہیں دیکھی وہ یہ کہ عروۃ البارقی بازار آتے تو چالیس ہزار کا نفع حاصل کر لیتے اور یہ انہیں آنجناب کی دعائے برکت کا نتیجہ تھا جو ایک موقع پر دی،ایک مرتبہ آپ نے انہیں ایک دینار دیا کہ اس سے ایک بکری بطور قربانی خرید لائیں انہوں نے اس سے دو بکریاں خریدیں ایک کو ایک دینار میں بیچا اور ایک بکری مع ایک دینار آنجناب کی خدمت میں پیش کی جس پر دعائے برکت فرمائی۔ (فمسح رأسه) کے تحت علامہ انور لکھتے ہیں سلف کا طریقہ کار رہا ہے کہ چھوٹے بچوں کو آنجناب کی خدمتِ اقدس میں لاتے آپ سر پر ہاتھ پھیرتے اور دعائے خیر و برکت فرماتے تو آج تک یہ معمول ہے کہ لوگ صالحین کے پاس چھوٹوں کو لاتے ہیں (قال أبو عبد الله إذا قال الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ دیانۃً تو ہوسکتا ہے قضاءً یا حکماً (یعنی بطور ضابطہ) نہیں پھر ہماری فقہ میں ہے کہ ساکت کی طرف کوئی شئ منسوب نہ کی جائے البتہ اس سے ۳۴ صورتیں مستثنیٰ کی ہیں،الاشباہ والنظائر میں تفصیل دیکھی جاسکتی ہے۔

باب الشِّرْكَةِ فی الرَّقِيق (سانجھا غلام)

حدثنا مسدد حدثنا جويرية بن أسماء عن نافع عن ابن عمر عن النبی ﷺ قال مَن أعتقَ شِركاً له فی مَملُوكٍ وَجبَ عليهِ أن يُعتِقَ كُلَّه إنْ كانَ له مالٌ قَدرَ ثَمَنِهِ يُقامُ قِيمةَ عَدْلٍ ويُعطىٰ شُرَكاؤه حِصَّتَهم ويُخَلّٰى سبيلُ المُعتَقِ۔ (ایضاً)

حدثنا أبوالنعمان حدثنا جرير بن حازم عن قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة عن النبی ﷺ قال مَنْ أعتَقَ شِقْصاً فی عبدٍ أعتِقَ كلُّه إنْ كانَ له مالٌ وإلا يُستَسْعَ غيرَ مَشقُوقٍ عَليه ۔(اسی میں گزر چکی ہے)

ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہے کہ صحتِ عتق صحتِ ملکیت کی فرع ہے۔علامہ انور (وجب عليه أن يعتق كله) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ لفظ حنفیہ کیلئے مفید ہے کیونکہ اس کی دلالت ہے کہ اب وہ آزاد کہلانے کا حقدار ہے یا تو بالتضمین یا بالاستسعاء یہ دلالت بھی ملی کہ شرکاء سے خلاصی سے قبل ابھی آزاد نہ کہلائے گا،تفصیل آگے آتی ہے۔

باب الاشتراكِ فی الهَدْیِ والبُدن (حج کی قربانیوں میں اشتراک)

وإذا أشركَ الرجلُ رجلًا فی هَديهِ بعد ما أهدىٰ.

یعنی کیا کسی کو اس طرح ھدی میں شریک بنالینا صحیح ہوگا علامہ انور رائے دیتے ہیں کہ حدیث میں مذکور معاملہ کا بھی شرکت سے تعلق نہیں بنتا کیونکہ نبی اکرم ﷺ الگ اور حضرت علیؓ الگ سے قربانیاں لے کر آئے تھے پھر یہ بھی پتہ نہیں چل سکتا کہ وہ قربانیاں کن کی تھیں حنفیہ کے نزدیک شرکت فی عین متصور نہیں الا یہ کہ ایک دوسرے کے ہاتھ اپنا نصف مال فروخت کر دے تو یہ شرکتِ ملک بن جائے گی جیسا کہ کنز میں ہے۔

حدثنا أبوالنعمان حدثنا حماد بن زيد أخبرنا عبدالملك بن جريج عن عطاء عن جابر- وعن طاؤس عن ابن عباس قالا قَدِمَ النبيُّ ﷺ وأصحابُه صُبحَ رابعةٍ مِن ذي الحَجَّةِ مُهِلِّينَ بِالحَجِّ لا يَخلِطُهم شيءٌ فلمَّا قَدِمْنا أمرَنا فجعَلْناها عُمرةً وأنْ نَحِلَّ إلىٰ نسائِنا ففَشَتْ في ذٰلك القالةُ قال عطاءٌ قال جابرٌ فيَرُوحُ أحدُنا إلىٰ مِنًى وذَكرُه يَقْطُرُ مَنِيًّا فقالَ جابرٌ بكَفِّهٖ فبلَغَ ذٰلك النبيَ ﷺ فقامَ خطيباً فقال بَلَغَني أنَّ أقواماً يقولونَ كذا وكذا واللّٰهِ لأنا أبَرُّ وأتقىٰ لِلّٰهِ عَزَّوَجَلَّ مِنهم ولو أني استَقْبَلْتُ مِنْ أمري مااستَدْبَرْتُ ما أهْدَيتُ ولولا أنَّ مَعي الهدىَ لأحْلَلْتُ فقامَ سراقةُ بنُ مالك بن جُعْشُم فقال يارسولَ الله ﷺ هِيَ لَنا أو لِلأبَدِ فقال لا بَلْ لِلأبدِ قال وجاءَ عليُّ بنُ أبي طالب فقال أحدُهما يقول لَبَّيْكَ بما أهَلَّ به رسولُ الله ﷺ وقال الآخرُ لَبَّيك بحَجَّةِ رسولِ اللهِ ﷺ فأمَرَ النبيُّ ﷺ أنْ يُقِيمَ علىٰ إحْرامِهٖ وأشْرَكَه في الهَدْيِ

الحج میں اس پر مفصل بحث ہو چکی ہے آنجناب مدینہ سے تریسٹھ اور حضرت علی یمن سے سینتیس اونٹ لیکر آئے تھے آنجناب نے انہیں اپنے ساتھ ان ھدی میں شریک کرلیا یہ اشتراک اس امر پر محمول ہے کہ آپ نے انہیں اپنا ثواب ھدی میں شریک بنالیا یہ نہیں کہ ان کا مالک بنا دیا تھا یہ احتمال بھی ہے کہ یہ مشارکت تمام مجموعی (یعنی ۶۳ آپ کے اور ۳۷ ان کے) اونٹوں میں ہو گویا انکے نصف کا حضرت علی کو مختار کار بنا دیا۔

(فقال أحدهما الخ) الحج میں بیان ہوا کہ یہ بات حضرت جابر سے منقول ہے اور اگلی بات حضرت ابن عباس سے ابن حجر طاؤس عن ابن عباس کے اس طریق کی بابت لکھتے ہیں کہ مزی اس سے لاعلم رہے نہ تو طاؤس کے حالات میں اور نہ ابن جریج اور نہ عطاء کی ان سے روایات کے ضمن میں اس کا تذکرہ کیا اسی طرح حمیدی بھی واقف نہ ہو سکے چنانچہ نہ متفق میں اور نہ افرادِ بخاری میں اس کا ذکر کیا مستخرج ابو نعیم سے متبین ہوتا ہے کہ یہ بواسطہ ابن جریج عن طاؤس ہے مسند ابو یعلی میں دو طریق سے ہے ایک حماد عن ابن جریج عن عطاء عن جابر) اور دوسرا (حماد، ابن جریج، طاؤس عن ابن عباس) کے حوالے سے۔ ابن حجر کے بقول ابن جریج کی عطاء سے صرف ایک یہی روایت دیکھی ہے انہوں نے صحیحین وغیرھما میں ہمیشہ طاؤس سے بالواسطہ ہی روایت کی ہے مسند احمد میں بھی باوجود اس کی ضخامت کے، یہ موجود نہیں مجھے یوں لگتا ہے کہ ابن جریج عن طاؤس منقطع ہے (یعنی انکی باہمی لقاء نہیں) ائمہ (جرح و تعدیل) نے کہا ہے کہ ابن جریج کا مجاہد اور عکرمہ سے سماع حدیث نہیں ہے ان سے مرسلاً روایت کرتے ہیں اور طاؤس ان کے اقران (ہمعصروں) میں سے ہیں عطاء سے سماع اس لئے ممکن ہوا کہ انکی وفات دوسرے مذکورہ محدثین سے بیس برس بعد ہے۔

باب مَن عَدَلَ عَشْرةً مِن الغَنَمِ بِجَزُورٍ في القَسْمِ

(تقسیم میں دس بکریاں ایک اونٹ کے برابر)

حدثنا محمد أخبرنا وكيع عن سفيان عن أبيه عن عَباية بن رِفاعة عن جده رافع بن خديج قال كُنَّا معَ النبيﷺ بذِى الحُلَيفةِ مِنْ تِهامةَ فأصَبْنا غَنَماً أو إبِلًا فعَجِلَ القومُ فأغْلَوابها القُدورَ فجاءَ رسولُ اللهﷺ فأمرَبها فأُكفِئَتْ ثُمَّ عَدَلَ عشرةً مِنَ الغَنمِ بجَزورٍ ثم إنَّ بعيراً نَدَّ وليس فى القوم إلا خَيلٌ يَسِيرةٌ فرَماهُ رجلٌ فحَبَسَه بِسَهْمٍ فقال رسولُ الله ﷺ إنَّ لِهٰذِهِ البَهائِمِ أوابدَ كأوابدِ الوَحْشِ فمَا غَلَبَكم مِنْها فَاصْنَعُوا بهِ هٰكذا قال قال جَدِّى يارسولَ اللهِﷺ إنا نَرجُوا أونَخافُ أنْ نَلْقى العَدُوَّ غداً ولَيْسَ مَعَنا مُدًى أفَنَذْبَحُ بالقَصب؟ قال اعْجَلْ أوْ أرْنى ما أنْهَرَ الدَّمُ وذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عليه فكُلُوا لَيسَ السِّنَّ والظُّفُرَ وسأحَدِّثُكم عن ذٰلك أمَّا السِّنُّ فعَظْمٌ وأمَّا الظُّفُرُ فمُدَى الحَبَشَةِ

اسی کتاب میں گزر چکی ہے الذبائح میں مفصل بحث ہوگی محمد شیخ بخاری اکثر نسخوں میں بلانسبت مذکور ہیں ابن شبویہ کے نسخہ میں (محمد بن سلام) ہے۔(أرنی) کی بابت علامہ انور لکھتے ہیں کہ مختلف فیہ ہے اسے (إیرَن) بمعنی عجل پڑھنا چاہئے (فیض میں اسے ۔أرِنَ۔ لکھا گیا ہے جب کہ فتح الباری میں ۔أرِنی ۔مکتوب ہے۔

خاتمہ

کتاب الشرکۃ میں کل (27) مرفوع احادیث ہیں۔ایک معلق اور باقی سب موصول ہیں۔مکررات کی تعداد (13) ہے چھ کے سوا باقی تمام متفق علیہ ہیں۔ایک اثر بھی شامل ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الرهن

باب الرَّهْنِ في الحَضَر (حضر میں رہن رکھنا)

وقولِ اللّٰهِ تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ﴾[البقرة:٢٨٣]

رہن کا لغوی معنی احتباس ہے کہا جاتا ہے (رهن الشيء) إذا دام وثبت (گویا بطور فعلِ لازم بھی مستعمل ہے) اسی سے یہ آیت ہے (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) شرعی اصطلاح میں اس سے مراد کسی قرض پر مال کو وثیقہ (دستاویز) بنا لینا، شیٔ مرہون پر رھن کا اطلاق ہوسکتا ہے، مصدر مسمی بہ المفعول ہوگا اس کی جمع رُھُن ورھان ہے جیسے کتب وکتاب، یہاں رھن بھی پڑھا گیا ہے ترجمہ کی (في الحضر) کی قید اس لئے ذکر کی تا کہ یہ وضاحت کریں کہ آیت میں سفر کا ذکر مخرج غالب کے طور سے ہے یہ نہیں کہ صرف سفر میں رھن رکھنا جائز ہے بقول علامہ انور سفر مناطِ حکم نہیں۔

بلکہ اس لئے بھی کہ اس کا شانِ نزول سفر میں تھا رھن کا اصل مقصد (توثقة على الدَّين) ہے (یعنی قرض لینے یا ادھار کے ضمن میں بطور ضمانت) کیونکہ آیت میں ہے (فإنْ أمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً) گویا اگر باہمی اعتماد موجود ہے تو اس کی لازمی ضرورت نہیں آیت میں سفر کی قید اس لئے بھی کہ اغلباً حالتِ سفر میں لین دین کی دستاویز لکھنے کیلئے کاتب (اس زمانہ کے تناظر میں) نہیں ملتے تھے تو متبادل کے طور پر رھن کا طریقہ پیش کیا جمہور کی یہی رائے ہے مجاھد اور ضحاک کا موقف ہے کہ صرف سفر میں ہی مشروع ہے طبری نے نقل کیا ہے داؤد اور اہلِ ظاہر بھی یہی کہتے ہیں ابن حزم کے نزدیک حضر میں بطورِ تبرع (رضا کارانہ) جائز ہے (یعنی حضر میں یہ ایک رخصت ہے) حدیثِ باب میں اگر چہ صراحۃً حالتِ حضر کا ذکر موجود نہیں مگر اس کے دوسرے بعض طرق میں ہے جیسا کہ قبل ازیں (باب شراء النبي ﷺ نسيئةً) میں یہی روایت گزری اور اس میں (بالمدينه) کا لفظ تھا۔

حدثنا مسلم بن ابراهيم حدثنا هشام حدثنا قتادة عن أنس قال ولَقد رَهَنَ النبيُ ﷺ دِرعَه بِشَعيرٍ ومَشَيْتُ إلَى النَّبي ﷺ بِخُبزِ شَعيرٍ وإهالَةٍ سَنِخَةٍ ولَقد سَمِعتُه يقول ما أصبَحَ لآل محمدٍ إلا صاعٌ ولا أمسىٰ وإنَّهم لَتِسعةُ أبْياتٍ

انس بن مالکؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی زرہ جو کے بدلے گروی رکھی تھی۔ ایک دن میں خود آپ کے پاس جو کی روٹی اور باسی چربی لے کر حاضر ہوا تھا۔ میں نے خود آپ سے سنا تھا، آپ فرما رہے تھے کہ آل محمد (ﷺ) پر کوئی صبح اور کوئی شام ایسی نہیں آتی کہ ایک صاع سے زیادہ کچھ اور موجود رہا ہو، حالانکہ آپ کے نو گھر تھے۔

البیوع میں اپنے دو شیوخ سے نقل کی تھی۔ (ولقد رهن) یہ کسی کلام پر معطوف ہے اسکا تبیین احمد کی (أبان العطاء عن قتادة عن أنسٍ) سے روایت میں ہے کہ (إن يهودياً دعا رسول الله ﷺ فأجابه) کہ ایک یہودی نے آنجناب کی دعوت کی آپ نے قبول کی۔ درع مذکر ومؤنث، دونوں طرح مستعمل ہے اس یہودی کا نام جس کے پاس آپ نے اپنی زرہ رھن رکھوائی، ابوشحم تھا

اسے شافعی پھر بیہقی نے محمد بن جعفر عن ابیہ سے نقل کیا ہے۔ ابوشحم، اس کا نام وکنیت دونوں کے بطور تھا بعض متاخرین نے آبی الشحم کے یعنی ہمزہ اولیٰ مد کے ساتھ، پڑھا ہے، اِباء سے اسم فاعل، یہ دراصل شبہ ہے ایک صحابی آبی اللحم کا نام ان پر ملتبس ہو گیا الجہاد اور المغازی میں حضرت عائشہ سے روایت میں ذکر ہوگا کہ اس کے بدلہ تیں صاع شعیر لئے تھے۔ احمد، ابن ماجہ اور طبرانی کی عکرمہ عن ابن عباس کے طریق سے بھی یہی مقدار مذکور ہے ترمذی اور نسائی نے اسی طریق سے بیس ذکر کیا ہے ممکن ہے اصل مقدار بیس اور تیں کے درمیان ہو بعض نے جبرِ کسر اور بعض نے الغائے کسر کیا، ابن حبان کی شیبان عن قتادۃ عن انس کے حوالے سے ہے کہ اس مقدار کی قیمت ایک دینار تھی احمد نے شیبان کے طریق سے ذکر کیا ہے کہ وفات تک ایک دینار حاصل نہ ہوا کہ اپنی مرہون زرہ چھڑوالیں۔

(وإهالة سنخة) پگھلائی گئی چربی کو کہتے ہیں ایک قول ہے کہ دسمِ جامد پر بولا جاتا ہے ایک قول ہے ادھان (گھی، و زیتون وغیرہ) پر مشتمل سالن کو کہتے ہیں احمد کی شیبان عن قتادۃ کی روایت میں ہے کہ (لقد دُعِيَ نبی الله ﷺ ذاتَ یومٍ علیٰ خُبزِ شَعِیر وإهالة سنخة) گویا اس یہودی نے اس طعام کی دعوت کی اسی لئے کہا (فمشیت إلیه) یعنی ظاہری مفہوم مراد نہیں کہ یہ طعام حضرت انس آپ کے پاس لیکر آئے۔ (ما أصبح لآل محمد الخ) احمد نے ابو عامر، ترمذی نے ابن ابی عدی اور معاذ بن ہشام اور نسائی نے ہشام سے یہ عبارت نقل کی ہے۔ (ما أمسیٰ لآل محمد صاعٌ مِن تَمر ولا صاعٌ مِن حَبٍّ) البیوع میں ایک اور طریق سے (تمر) کی جگہ (برّ) تھا۔ (وإنهم لَتِسعة أبیات) مذکورین کی روایت میں (لَتِسعُ نِسوَة) کا لفظ ہے ان کے اسماء گرامی پر مشتمل سیاقِ حدیث المناقب میں آئیگا۔ حضرت انس کی اس بات کی ماقبل کے ساتھ مناسبت آنجناب کے یہ مذکورہ بات کہنے کا سبب بتلانا ہے کہ یہ بات آنجناب نے متضجر اُوشاکیا نہیں کہی تھی، معاذ اللہ من ذلک۔ آپ نے دراصل یہودی کی دعوت قبول کرنے اور اس کے پاس زرہ رہن رکھوانے کا عذر بیان فرمایا تھا۔

حدیث سے ثابت ہوا کہ کفار کے ساتھ معاملات کئے جا سکتے ہیں الا یہ کہ عین المتعامل فیہ کوئی حرام معاملہ ہو یہ استنباط بھی ہو سکتا ہے کہ ایسے اشخاص کے ساتھ بھی لین دین کیا جا سکتا ہے جن کی غالب کمائی حرام کی ہے (اور ان کی دعوت بھی قبول کی جا سکتی ہے بعض صلحاء کو دیکھا ہے کہ صرف شبہ کی بنیاد پر اچھے بھلے مسلمانوں کی دعوت قبول نہیں کرتے اور اسے تقویٰ کا معیار بلکہ اسکی معراج سمجھتے ہیں) کافر غیر حربی کو اسلحہ کی فروخت یا اسے اس کے پاس رہن رکھوانا بھی ثابت ہوا داوَدی کہتے ہیں یہ اشارہ بھی ملا کہ اس زمانہ میں روٹی عموماً شعیر کی ہوتی تھی آنجناب کے طرزِ زندگی کا نمونہ بھی ملا کہ کس طرح باوجود قدرت کے آسائشیں ترک کی ہوئی تھیں اور زاہدانہ اندازِ حیات اپنایا ہوا تھا ازواجِ مطہرات کی فضیلت بھی ظاہر ہوئی کہ کس طرح صبر وشکر کے ساتھ اس زندگی پر قانع تھیں علماء کہتے ہیں آنجناب کے مالدار صحابہ کو چھوڑ کر ایک یہودی کے ساتھ مذکورہ معاملہ طے کرنے میں حکمت یہ تھی کہ اہل ذمہ و کفار کے ساتھ لین دین کرنے کے جواز کا بیان مقصود تھا یا ممکن ہے صحابہ کے پاس طعام کی مطلوبہ مقدار نہ ہو یا آپکو اس بات کا ڈر ہو کہ اگر ان سے معاملہ کیا تو وہ قیمت یا عوض لینے سے انکار کریں گے تو آپ نے ازرہِ مروت ایسا نہ کیا اس لئے آپ نے انہیں مطلع تک نہ کیا (یہ بھی ثابت ہوا کہ آل محمد سے مرادِ اول ہر جگہ، درودِ ابراہیمی میں بھی اور سورۃ احزاب کی آیت میں بھی، امہات المؤمنین ہیں آیت میں تو ازواج مطہرات کا صراحۃً ذکر کر کے۔ یا أهل البیت۔۔ الخ کا لفظ استعمال کیا گویا آل واہل بیت سے ہر جگہ، اصل واول مراد ازواج مطہرات ہیں اس مفہوم کو اجاگر کرنے کی اشد ضرورت ہے، مقصد حسنین کریمینؓ یا ان کی والدہ ماجدہؓ پر اہل بیت یا آل کے لفظ کے اطلاق و استعمال کا انکار

کرتا نہیں لیکن مرادِاول امہات المومنین ہیں)۔

باب مَنْ رَهَنَ دِرعَه (زرہ رہن رکھنا)

حدثنا مسدد حدثنا عبدالواحد حدثنا الأعمش قال تَذاكَرْنا عندَ ابراهيم الرَّهنَ والقَبيلَ في السَّلَفِ فقال ابراهيم حدثنا الأسود عن عائشة أنَّ النبيَّ ﷺ اشترىٰ مِنْ يهوديٍّ طَعاماً إلىٰ أجَلٍ ورَهَنَه دِرعَه

ابراهیم سے مراد نخعی ہیں۔(القبیل) یعنی کفیل وضامن۔(اشتری الخ) سابقہ باب کی حدیث ہے۔(إلی أجل) صحیح ابن حبان میں عبدالواحد بن زیادعن الأعمش کے طریق سے ہے کہ ایک سال مدت مقرر ہوئی تھی المغازی میں ثوری عن الأعمش کے حوالے سے آئے گا کہ آنجناب فوت ہو گئے اور زرہ رہن میں یہودی ہی کے پاس تھی تو اس سے ثابت ہوا کہ حدیثِ ابی ہریرہ میں مذکور (نفسُ المؤمنِ مُعَلَّقَةٌ بِدَينِهِ حتی يُقْضىٰ عنه) کا تعلق غیر انبیاء کے ساتھ ہے پھر یہ بھی کہ اس صورت میں کہ اس کے ترکہ میں اتنا مال نہ ہو کہ قرض چکایا جا سکے (اور یہاں تو آپ کی رہن میں رکھی زرہ ہے اس کی موجودگی میں گویا آپ حقیقۃً مقروض ہیں ہی نہیں) ابن الطلاع نے الأقضية النبوية میں ذکر کیا ہے کہ حضرت ابوبکر نے آپکی یہ زرہ چھڑوائی البتہ ابن سعد نے حضرت جابر کے حوالے سے لکھا کہ جناب ابوبکر نے آپ کے کئے ہوئے وعدوں کو پورا کیا جبکہ حضرت علی نے آپکے قرضوں کو چکایا ابن راہویہ نے اپنی مسند میں شعبی سے مرسلاً روایت کیا ہے کہ حضرت ابوبکر نے زرہ چھڑوا کر حضرت علی کے حوالے کر دی۔

باب رِهْنِ السِّلاح (اسلحہ رہن رکھنا)

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان قال عمرو سمعت جابربن عبدالله يقول قال رسول الله ﷺ مَنْ لِكَعب بن الأشرف فإنه قد آذَى اللهَ ورسولَه فقال محمدُ بن مسلمة أنا فأتاه فقال أرَدْنا أن تُسْلِفَنا وَسقاً أو وَسقينِ قالَ ارْهَنُوني نِساءَ كم قالو اكيف نَرْهَنُك نساءَ نا وأنتَ أجمَلُ العَربِ قال فَارْهَنُوني أبناءَ كم قالوا كيف نَرْهَنُك أبناء نا فيُسَبُّ أحدُهم فَيُقال رُهِنَ بِوَسقٍ أو وَسقَيْنِ هذا عارٌ علينا ولكِنَّا نَرْهَنُكَ اللّامةَ قال سفيان يعني السلاحَ فوَعَدَه أنْ يأتِيَه فقَتَلُوهُ ثُمَّ أتَوُ النبيَّ ﷺ فأخبَرُوه

جابر بن عبداللہؓ سے سنا۔ وہ کہہ رہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کعب بن اشرف (یہودی اسلام کا پکا دشمن) کا کام کون تمام کرتا ہے کہ اس نے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کو بہت تکلیف دے رکھی ہے۔ محمد بن مسلمہ ﷺ نے کہا کہ میں (یہ خدمت انجام دوں گا) چنانچہ وہ اس کے پاس گئے اور کہا کہ ایک یا دو وسق غلہ قرض لینے کے ارادے سے آیا ہوں۔ کعب نے کہا لیکن تمہیں اپنی بیویوں کو میرے یہاں گروی رکھنا ہوگا۔ محمد بن مسلمہ اور اس کے ساتھیوں نے کہا کہ ہم اپنی بیویوں کو تمہارے پاس کس طرح گروی رکھ سکتے ہیں۔ جب کہ تم سارے عرب مین خوبصورت ہو۔ اس نے کہا کہ پھر اپنی اولاد گروی رکھ دو۔ انہوں نے کہا کہ ہم اپنی اولاد کس طرح رہن رکھ سکتے ہیں اسی پر انہیں گالی دی

جایا کرے گی۔ کہ ایک دووسق غلے کے لیے رہن رکھ دیئے گئے تھے تو ہمارے لئے بڑی شرم کی بات ہوگی۔ البتہ ہم اپنے ہتھیار تمہارے یہاں رہن رکھ سکتے ہیں۔ سفیان نیکہا کہ مراد لفظ لامہ سے ہتھیار ہیں۔ پھر محمد بن مسلمہؓ اس سے دوبارہ ملنے کا وعدہ کرکے (چلے آئے اور رات میں اس کے یہاں پہنچ کر) اسے قتل کر دیا پھر نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آپ کو خبر دی۔

ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ ابن منیر لکھتے ہیں درع کے بعد رھنِ سلاح کا اس لئے باب لائے ہیں کہ زرہ حقیقۃً سلاح نہیں وہ تو ایک آلہ ہے جس کے ذریعہ ہتھیاروں سے حفاظت کی جاتی ہے۔ (اللأمة) لام مشدد اور ہمزہِ ساکن کے ساتھ، مذکورہ تفسیر سفیان کی ہے المغازی مین اس حدیث پر مفصل بحث آئے گی ابن تین کا خیال ہے کہ حدیث مطابقِ ترجمہ نہیں کیونکہ محمد بن مسلمہ نے تو اسے دھوکہ دینے کی غرض سے کہا تھا (نرھنك اللأمة) البتہ سابقہ حدیث سے رھنِ سلاح کا جواز ملتا ہے، کہتے ہیں اھلِ ذمہ اور امان دیئے گئے لوگوں کو ہتھیار فروخت کرنے یا انہیں رھن رکھنے کا جواز ہے کعب بھی اہلِ امان میں سے تھا لیکن اس نے عہد شکنی کی اور اس معاہدہ کی کہ آنجناب اور اسلام کے دشمنوں کی معاونت نہ کرے گا، خلاف ورزی کی لہذا اس کا معاہدہ ختم ہو گیا تھا (اور اب وہ حربی تھا) آپ نے صاف بتلایا کہ وہ اللہ اور اسکے رسول کی ایذاء کا مرتکب ہے جوابا کہا گیا ہے اگر سلاح کا رھن رکھوانا عام ومعتاد نہ ہوتا تو وہ تو شک میں پڑ سکتا تھا پھر محمد اور ان کے ساتھیوں کی ترکیب کامیاب نہ ہوسکتی اسی معمول بہ امر کا سہارا لیکر تو وہ اس تک ہتھیاروں سمیت پہنچ سکے اس کے معاہدوں کے منتقض ہونے کی بابت علی الاعلان کوئی بات نہ کہی گئی نہ اس کی طرف سے نہ مسلمانوں کیطرف سے، مذکورہ گفتگو مقتضیٰ حال کے پیش نظر ہوئی اور یہ کافی مطابقت ہے سہیلی کہتے ہیں اس سے آنجناب کی خدمتِ اقدس میں گستاخی اور آپ کو گالی دینے والے کے قتل کا جواز ثابت ہوا، ابوحنیفہ کی اس میں مخالفت ہے ابن حجر کہتے ہیں یہ حنفیہ کے ہاں متفق علیہ نہیں۔

اسے مسلم نے (المغازی) ابوداؤد نے (الجهاد) جبکہ نسائی نے (السیر) میں ذکر کیا ہے۔

باب الرَّهن مَركُوبٌ ومَحلُوبٌ (رہن شدہ چیز کا استعمال)

وقال المغيرةُ عن ابراهيم تُركَبُ الضَّالَّةَ بِقَدرِ عَلَفِها وتُحلَب بقدرِ عَلفِها والرَّهنُ مِثلَه

(اور مغیرہ نے بیان کیا اور ان سے ابراہیم نخعی نے کہ گم ہونے والے جانور پر (اگر وہ کسی کو مل جائے تو) اس پر چارہ دینے کے بدلے سواری کی جائے (اگر وہ سواری کا جانور ہے) اور (چارے کیمطابق) اس کا دودھ بھی دوہا جائے۔ (اگر وہ دودھ دینے کے قابل ہے) ایسے ہی گروی جانور پر بھی)۔

ترجمہ کی عبارت ایک حدیث کا متن ہے جس کی حاکم نے تخریج وتصحیح کی ہے اعمش عن ابی صالح عن ابی ھریرہ کے طریق سے مرفوعا حاکم کہتے ہیں شیخین نے اس لئے تخریج نہ کی کہ اسے سفیان وغیرہ نے اعمش سے موقوفا نقل کیا ہے دارقطنی نے اس ضمن میں اعمش وغیرہ پر اختلاف کا ذکر کیا اور اس کے موقوف ہونے کو ترجیح دی ہے۔ ترمذی نے بھی قطعیت کے ساتھ اسے موقوف لکھا ہے معنی کے لحاظ سے وہ حدیثِ باب کے مساوی ہے اور اس میں کچھ مزید بھی ہے۔ علامہ انور رقم طراز ہیں کہ احمد کا یہی مذھب ہے حنفیہ کے نزدیک تمام زوائد (یعنی جانور مرھون ہونے کی صورت میں اس کا دودھ) مرتھن کے پاس امانت ہیں رہن چھڑوائے جانے پر انہیں بھی

واپس کرنا ہوگا ضائع (یا استعمال) ہونے کی صورت میں ان کی قیمت ادا کرے گا، کہتے ہیں اگر راہن نے مرتہن کو استعمال کی اجازت دی تو اگر یہ مشروط فی العقد نہیں اور نہ معروف فی العرف ہے تو جائز ہے اور انتفاع حلال ہے حنفیہ کے فقہاء کہتے ہیں حفاظت کی ذمہ داری مرتہن کی ہے اور جس پر مرہون کی بقاء متوقف ہے (یعنی اس کی نگہداشت کے اخراجات) تو وہ راہن کے ذمہ ہے تو ہماری فقہ کے مطابق مرتہن خود دودھ استعمال نہ کرے بلکہ اسے فروخت کرے اور قیمت بطور امانت اپنے پاس رکھ لے۔ کہتے ہیں میرے نزدیک اس شکل میں خود بھی استعمال کرسکتا ہے کہ خریدار نہیں ملتا یا خراب ہونے کا اندیشہ ہے اگرچہ یہ فقہ میں مذکور نہیں اس رقم سے چارہ وغیرہ کی قیمت کاٹ لیگا اگر چارہ اپنے پلے سے کھلاتا ہے تب دودھ بھی استعمال کرلے اگر اسکے خراب ہونے کا خدشہ ہے یہی بات گھوڑے کی نسبت کہی جاسکتی ہے کہ وہ للرکوب پیدا کیا گیا، تعطل کی صورت میں گویا اس کی منفعت کا تعطل لازم آتا ہے تو مرتہن کیلئے سواری کرنا جائز ہے چارہ کے حساب سے وہ سواری کا کرایہ منہا کرلے اسی سے حدیث میں تخصیصِ مرکوب ومحلوب کی توجیہہ ظاہر ہوئی تو ثابت ہوا کہ حدیث کا مفہوم وہی ہے جو امام احمد سمجھے البتہ اس تاویل سے ہم نے اپنے لئے مخلص (نجات کی راہ) تلاش کرلیا ہے حافظ ابن تیمیہ نے اس حدیث پر مختلف تفریعات قائم کرتے ہوئے دعویٰ کیا ہے کہ اس سے ہر مرہون شیٔ سے انتفاع کا جواز ثابت ہوتا ہے، کہتے ہیں حدیث میں صرف مرکوب ومحلوب کا ذکر ہے باقی سب ان کی ذاتی رائے ہے۔

(وقال مغیرہ الخ) یہ ابن مقسم ہیں ابراھیم سے مراد نخعی ہیں اسے سعید نے ہشیم عن مغیرہ سے موصول کیا ہے حماد بن سلمہ نے اپنی جامع میں حماد بن ابوسلیمان عن ابراھیم سے اس سے اوضح سیاق نقل کیا ہے اس میں ہے اگر مثلاً کسی نے بکری رہن رکھوائی تو اس کے چارہ (اخراجات) کے بقدر دودھ استعمال کرلے زائد کا استعمال سود کے زمرہ میں آئے گا (یعنی باقی زائد کا حساب کرکے اس کی قیمت یا دودھ، راہن کو واپس کرے)۔

حدثنا أبونعیم حدثنا زکریا عن عامر عن أبی هریرة عن النبیﷺ أنه کان یقول الرَّهْنُ یُرْکَبُ بنَفقتِهِ ویُشْرَبُ لَبَنُ الدَّرِّ إذا کان مَرهُوناً

ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا گروی جانور پر اس کا خرچ نکالنے کے لیے سواری کی جائے اور جانور کا دودھ پیا جائے۔

سند میں زکریا بن ابی زائدہ اور عامر شعبی ہیں شعبی کی ابوہریرہ سے صحیح بخاری میں تین احادیث ہیں دوسری تفسیر الزمر میں آئے گی اور تیسری جو کہ معلق ہے، النکاح میں ہے۔(یرکب بنفقته) سب کے ہاں مبنی برمجہول ہے اسی طرح (یشرب) بھی، یہ خبر بمعنی امر ہے لیکن مامور متعین نہیں۔ رہن سے مراد مرہون ہے۔(الدر) مصدر ہے بمعنی دارّہ۔(لبن الدر) اضافۃ الشیء الی نفسہ کی قبیل سے ہے جیسے قرآن میں ہے (وحَبَّ الحَصِید)۔

حدثنا محمد بن مقاتل أخبرنا عبدالله أخبرنا زکریاء عن الشعبی عن أبی هریرة قال قال رسول اللهﷺ الظَّهْرُ یُرْکَبُ بنَفقتهِ إذا کانَ مَرهُوناً ولَبَنُ الدَّرِّ یُشرَبُ بِنَفقتهِ إذا کان مرهوناً وعلَی الَّذی یَرکَبُ ویَشرَبُ النَّفقةُ

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا، گروی جانور پر اس کے خرچ کے بدلے سواری کی جائے اسی طرح دودھ والے

جانور کا جب وہ گروی ہو تو خرچ کے بدلے اس کا دودھ پیا جائے اور جو کوئی سواری کرے یا دودھ پئے وہی اس کا خرچ اٹھائے۔

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں یہ حدیث احمد و اسحاق اور ایک طائفہ کی حجت ہے جو مرتہن کیلئے مرہون کا انتفاع جائز قرار دیتے ہیں یہ حضرات کہتے ہیں مرتہن رہن پر رکوب اور خرچ کے مطابق دودھ استعمال کر سکتا ہے، کسی اور قسم کا استعمال جائز نہیں جمہور کے نزدیک مرتہن رہن کی کسی چیز کا استعمال یا اس سے کسی قسم کا انتفاع نہ کرے انہوں نے حدیث کی تاویل کی ہے اس لئے کہ یہ دو وجوں سے قیاس کی مخالف ہے ایک یہ کہ غیر مالک کو اجازت دینا کہ اصل مالک کی اجازت کے بغیر سواری بھی کر لے اور دودھ بھی پی لے اور دوسری یہ کہ اس استعمال کا عوض نفقہ رکھانہ کہ قیمت، ابن عبدالبر لکھتے ہیں جمہور فقہاء کے نزدیک یہ حدیث ایسے اصول کے خلاف ہے جو متفق علیہ صحیح آثار کے مطابق ہیں المظالم کی حدیثِ ابن عمر اس کے منسوخ ہونے پر دلالت کناں ہے جس میں تھا کہ کوئی دوسروں کے مویشی ان کی اجازت کے بغیر نہ دوہے۔ شافعی لکھتے ہیں ہوسکتا ہے مراد یہ ہو کہ جو ذاتِ در وظہر (یعنی دوھا جانیوالا جانور اور سواری کے لائق جانور) رہن میں رکھوائے تو مرتہن راہن کو ان پر سواری کرنے یا دوہنے سے منع نہ کرے (گویا حدیث کا مفہوم یہ بھی ہونا ممکن ہے کہ مرہونہ اشیاء کا استعمال یا ان سے انتفاع راہن کا حق ہے مرتہن کا نہیں، وہ اسکی اجازت سے کر سکتا ہے) اس پر طحاوی نے اعتراض کیا ہے کہ ہشیم عن زکریا کے طریق سے اس حدیث کے سیاق میں صراحۃً مرتہن کا ذکر ہے۔ انہوں نے خود یہ تاویل کی ہے کہ یہ قبل از تحریمِ سود سے متعلق ہے تو حرمتِ سود کے بعد اس سے مشابہ امور مثلاً رہن شدہ چیزوں کا استعمال بھی ممنوع ہوا۔ تعاقب کیا گیا ہے کہ نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا اور یہاں یہ ثابت کرنا متعذر ہے کہ یہ حدیث حرمتِ سود سے قبل کی ہے یا بعد کی اور دونوں احادیث کی تطبیق ممکن ہے۔ ہشیم کے اس مذکورہ سیاق کی بابت ابن حزم کا دعویٰ ہے کہ اسماعیل بن سالم الصائغ اس زیادت کی روایت میں متفرد ہیں اور یہ ان کی تخلیط میں سے ہے، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ احمد نے بھی اسے ہشیم سے اور دار قطنی نے بھی زیاد بن ایوب عن ہشیم سے نقل کیا ہے۔ اوزاعی، لیث اور ابو ثور نے اس حدیث کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ اگر راہن مرہونہ شئ کے اخراجات برداشت نہیں کرتا تب مرتہن چونکہ خرچ کرے گا لہذا اس سے انتفاع بھی کر سکتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اخراجات کے بقدر ہی استعمال کرے یہ بھی مسائلِ ظفر میں سے ہے (یہ فقہ کی ایک اصطلاح ہے ایک مسئلہ ظفر پہلے گزرا ہے)۔

بعض نے لکھا ہے کہ لبن کی بجائے درّ کے لفظ کا استعمال یہ اشارہ دیتا ہے کہ اگر مرتہن دوہ لے تو جائز ہے کیونکہ درّ اس دودھ پر بولتے ہیں جو ابھی تھنوں میں ہو گویا اگر (پہلے سے دوھا گیا) دودھ کسی برتن میں ہے اور اسے رھن رکھ دیا گیا تو اس کا استعمال مرتہن کیلئے جائز نہ ہوگا۔ المغنی میں موفق لکھتے ہیں کہ چونکہ (مرہون) جانور کا خرچہ ضروری ہے اور مرتہن کے ذمہ ہے پھر وہ یہ خرچ اپنی ذاتی جیب سے پورا کر کے مرہون کے دودھ وغیرہ سے حاصل بھی کر سکتا ہے لہذا اس کیلئے جائز ہے خواہ مالک سے اس کی اجازت نہ بھی لی ہو، اس کی مثال بیوی کے ذاتی اخراجات کی ہے جو وہ شوہر کی اجازت کے بغیر بھی اس کے مال سے حاصل کر سکتی ہے اور اسکی نیابت کرتے ہوئے گھر داری پر خرچ کر سکتی ہے۔

باب الرهنِ عندَ اليهودِ وغيرِهم (یہود وغیرہ کے پاس گروی رکھنا)

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا جرير عن الأعمش عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة قالت اشترىٰ رسولُ اللهﷺ مِن يَهوديٍّ طعاماً ورَهَنه دِرعَه

اس بارے بحث گزر چکی ہے۔

باب إذا اختلف الرَّاهِنُ والمُرتَهِنُ ونحوُه فالبَيِّنةُ علَى المُدَّعِي واليَمينُ علَى المدَّعىٰ عَليه

(راہن ومرتہن کے باہمی اختلاف کی صورت میں گواہ مدعی اور قسم مدعی علیہ کے ذمہ ہے)

مدعی اور مدعیٰ علیہ کی بابت بحث وتعریف کتاب الشہادات میں آئے گی۔

حدثنا خلاد بن يحى حدثنا نافع بن عمر عن ابن أبى مليكة قال كَتَبتُ إلى ابنِ عباس فكَتَبَ إلَيَّ إنَّ النبيَّ ﷺ قَضىٰ أنَّ اليمينَ علَى المُدَّعىٰ عليه

ابن ابی ملیکہ نے کہ میں نے عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں (دوعورتوں کے مقدمہ میں) لکھا تو اس کے جواب میں انہوں نے تحریر فرمایا کہ نبی کریم ﷺ نے فیصلہ کیا تھا کہ (اگر مدعی گواہ نہ پیش کر سکے) تو مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔

(كتبت إلى ابن عباس الخ) مفعول محذوف کیا ہے، تفسیر آل عمران کی روایت میں مذکور ہے۔ (فكتب الخ) إن کے ہمزہ پر زبر اور زیر دونوں صحیح ہیں۔ اس حدیث پر مفصل بحث الشہادات میں ہوگی۔ امام بخاری اس حکم مذکور (کہ گواہ مدعی اور قسم مدعیٰ علیہ کے ذمہ ہے) کو عموم پر محمول کرتے ہیں (گویا راہن بمنزلہ مدعی اور مرتہن بمنزلہ مدعی علیہ ہے) اس میں بعض کی رائے تھی کہ مرتہن کی بات ہی معتبر ہوگی کیونکہ رھن کی حیثیت شاھد (گواہ) کی ہے، ابن تین لکھتے ہیں بخاری اس طرف میلان رکھتے ہیں کہ رھن بمنزلہ شاھد نہیں (یعنی گواہ کوئی خارجی شئ ہونی چاہئے)۔ اسے باقی اصحابِ صحاح نے بھی تخریج کیا ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا جرير عن منصور عن أبى وائل قال قال عبدالله ؓ مَن حَلَفَ علىٰ يَمينٍ يَستَحِقُّ بها مالًا وهُوَ فِيها فاجرٌ لَقِيَ اللّٰهُ وهوَ عليه غضبانُ ثُمَّ أنزلَ اللّٰه تصديقَ ذٰلك ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِاللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾ فقرأ إلىٰ ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ﴾ ثم إنَّ الأشعثَ بنَ قيس خَرَجَ إلينا فقال ما يُحَدِّثُكم أبو عبدالرحمٰن قال فحَدَّثْناه قال فقال صَدَقَ لَفِيَّ أُنزِلَتْ كانَتْ بيني وبينَ رَجُلٍ خُصومةٌ فى بِئْرٍ فاختَصَمْنا إلىٰ رسولِ الله ﷺ فقال رسولُ الله ﷺ شاهِداكَ أوْ يَمينُه قُلتُ إذَنْ يَحلِفُ ولا يُبالِي فقال رسولُ الله ﷺ مَنْ حَلَفَ علىٰ يَمينٍ يَستَحِقُّ بها مالًا وهُوَ فِيها فاجرٌ لَقِيَ اللّٰهَ وهو عليه غضبانُ قال فأنزلَ اللّٰهُ تَصديقَ ذٰلك ثم اقتَرَأَ هٰذِهِ الآيةَ ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِاللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾ إلىٰ ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ﴾

عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا کہ جو شخص جان بوجھ کر اس نیت سے جھوٹی قسم کھائے کہ اس طرح دوسرے کے مال پر اپنی ملکیت جمائے تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر غضبناک ہوگا۔ اس ارشاد کی تصدیق میں اللہ تعالیٰ نے (سورہ آل عمران میں) یہ آیت نازل فرمائی،، وہ لوگ جو اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کے ذریعہ دنیا کی تھوڑی پونجی خریدتے ہیں۔ آخر

آیت تک انہوں نے تلاوت کی۔ ابو وائل نے کہا اس کے بعد اشعث بن قیسؓ ہمارے گھر تشریف لائے اور پوچھا کہ ابو عبدالرحمٰن (ابو مسعود) نے تم سے کون سی حدیث بیان کی ہے؟ انہوں نے کہا کہ ہم نے حدیث بالا ان کے سامنے پیش کر دی۔ اس پر انہوں نے کہا کہ انہوں نے سچ بیان کیا ہے۔ میرا ایک (یہودی) شخص سے کنویں کے معاملے میں جھگڑا ہوا تھا۔ ہم اپنا جھگڑا لے کر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ ﷺ نے فرمایا تم اپنے گواہ لاؤ ورنہ دوسرے فریق سے قسم لی جائے گی میں نے عرض کیا پھر یہ تو قسم کھا لے گا۔ اور (جھوٹ بولنے پر) اسے کچھ پرواہ نہ ہوگی۔ رسول کریم ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص جان بوجھ کر کسی کا مال ہڑپ کرنے کے لیے جھوٹی قسم کھائے تو اللہ تعالیٰ سے وہ اس حال میں ملے گا کہ وہ اس پر نہایت غضبناک ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی تصدیق میں یہ آیت نازل کی۔ اس کے بعد انہوں نے وہی آیت پڑھی،، جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کے ذریعہ تھوڑی پونجی خریدتے ہیں۔ آیت (وھم عذاب الیم) تک۔

یہ حدیث کتاب الشرب میں بھی گزر چکی ہے محلِ ترجمہ آنجناب کا حضرت اشعث سے یہ کہنا ہے (شاھداك أو يمينه) یہ اس امر کی دلیل ہے کہ بینہ مدعی کے ذمہ ہے۔ ترجمہ میں ابن عباس کی روایت کے بعض دوسرے طرق کی طرف اشارہ بھی مقصود ہوسکتا ہے جو ترجمہ والے الفاظ پر مشتمل ہے، اسے بیہقی نے تخریج کیا ہے آگے اس کا ذکر ہوگا ممکن ہے ان کی شرط پر نہ ہو لہذا تخریج کی بجائے ترجمہ میں اس کی طرف اشارہ کر دیا تخریج ان روایات کو کیا جو ترجمہ کے مفہوم پر دال ہیں (گو صریح نہیں)۔

علامہ انور اس ضمن میں رقم طراز ہیں کہ بخاری نے قضاء بالبینہ او بالیمین کے مسئلہ میں ہماری موافقت کی ہے ہمیں ان احادیث میں فیصلہ و تصفیہ کی کوئی تیسری صورت موجود نہیں ملتی مثلاً یہ کہ قضاء بالشاھد الواحد ہو اور ساتھ ہی قسم مدعی کے ذمہ ہو جس طرف شافعی مائل ہیں (شاھداك أو يمينه) کی بابت لکھتے ہیں کہ نحاۃ کا قول ہے کہ (أو) ، (أما) اور (أم) دو میں سے کسی ایک معاملہ کے لئے ہوتے ہیں یعنی جمع سے مانع ہیں میں اپنی طرف سے یہ اضافہ کرتا ہوں کہ بسا اوقات جمع کیلئے بھی مستعمل ہونا ممکن ہے اصلاً یہ حروف مطلقاً انفصال کیلئے ہیں اس میں سرّ یہ ہے کہ یہ احرف مطلقاً تردید کیلئے ہیں خواہ علی طریق مانعۃ الجمع ہو، یا مانعۃ الخلو (خلو یعنی ذکر سے خالی ہونا) یا انفصالِ حقیقی ہو اس پر اگر آپکا فرمان (شاھداك الخ) مانعۃ الخلو پر محمول کیا جائے تو حدیث ان دو (بینہ و یمین) کے حصر پر دال ہے اور تیسری صورت کی نفی کرتی ہے کہ مدعی کے پاس اگر ایک ہی گواہ ہے تو دوسرے گواہ کے قائم مقام کے طور پر قسم اٹھا لے، واللہ اعلم۔ یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ مدعی اور مدعیٰ علیہ کا تعین ایک مشکل امر ہے صاحبِ ہدایہ نے تعیین کی کوشش کی ہے مگر متعین نہیں کر پائے اسی لئے فقہاء ہر جزئیہ میں علیحدہ علیحدہ ان کا تعین کرتے ہیں (یعنی کوئی حتمی تعریف و ضابطہ موجود نہیں، بہر حال ابن حجر کی اسبارے میں بحث آگے الشہادات میں آئے گی) اسی لئے کبھی وہ بابِ نکاح میں شوہر کو مدعی بنا دیتے ہیں کبھی اس کے برعکس کیونکہ اس کی تعیین صرف بیان اور مکمل ایضاح سے ہی ہو سکتی ہے اسی لئے وہ جزئیات کا ذکر کرتے ہیں تا کہ ذہن میں کوئی شئ حاصل ہو سکے بسا اوقات یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں فریق ہی مدعی ہوں یا منکر ہوں اسی لئے صاحبِ ہدایہ نے (تحائف) کا باب قائم کیا ہے بالجملہ بات یہ ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ کی تعیین ایک مشکل امر ہے۔

خاتمہ

کتاب الرھن نو مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے چھ، اس میں اور سابقہ صفحات میں، مکرر ہیں۔ سوائے حدیثِ ابی ہریرہ کے باقی کی تخریج پر مسلم نے بھی موافقت کی ہے۔ اس میں ابراہیم نخعی کے دو آثار بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

کتاب العتق

باب فی العِتقِ وفَضلہ (آزاد کرنے کی فضیلت)

وقولِ اللّٰہِ تَعالیٰ ﴿فَكُّ رَقَبَةٍO أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍO يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍO﴾ [البلد:۱۳۔۱۵]

عتق سے مراد (إزالة المِلك) یعنی ملکیت کا زائل کرنا بقول جوہری (عتقَ الفرسُ) کہا جاتا ہے (إذا سَبقَ) جب سبقت لے جائے اور (عتق الفَرخ) کہا جاتا ہے جب اس کی اڑان شروع ہو چونکہ غلام عتق کے بعد خلاصی پا جاتا ہے اور اسے آزادی ہوتی ہے کہ جہاں چاہے جائے اس لئے عتیق کہلایا۔ (فكُّ رقبة) یعنی رق (غلامی) سے آزاد کرانا، یہ تسمیہ الشیء باسم بعضہ کی قبیل سے ہے ایک صحیح روایت ہے کہ آنجناب نے فرمایا (أنَّ فكَّ الرَّقَبةِ مُختصٌّ لِمَن أعانَ فی عِتقِها حتی تُعتَق) کہ فک رقبہ سے مراد یہ ہے کہ کسی کو آزاد کرانے میں اپنا حصہ ڈالے۔ احمد، ابن حبان اور حاکم کی براء بن عازب سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا (أعتِقِ النَّسمة وفُكَّ الرقبة) کہ جان آزاد کراؤ اور گردن چھڑاؤ، عرض کی گئی یا رسول اللہ یہ ایک ہی بات نہیں؟ فرمایا عتقِ نسمہ یہ ہے کہ تو تن تنہا غلام آزاد کرائے اور فکِ رقبہ یہ کہ کسی کے ساتھ مل کر (یعنی کسی کے اشتراک سے) یہ کام ہو۔

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا عاصم بن محمد حدثني واقد بن محمد حدثني سعيد بن مَرجانةَ صاحبُ علي بن الحسين قال قال لي أبوهريرة قال النبيُّ ﷺ أيُّما رَجُلٍ أعتَقَ امرَأً مسلماً استَنْقَذَ اللهُ بِكُلِّ عُضوٍ مِنه عُضواً مِنه مِنَ النارِ قال سعيد بن مرجانة فَانطَلَقتُ بهِ إلى عليِّ بنِ الحسين فعَمِدَ عليُّ بن الحسين إلىٰ عبدٍ لَه قد أعْطاهُ بهِ عبدُالله بنُ جعفرٍ عشرةَ آلافِ درهمٍ أو ألفَ دِينار فأعْتَقَه

ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا جس شخص نے بھی کسی مسلمان (غلام) کو آزاد کیا تو اللہ تعالیٰ اس غلام کے جسم کے ہر عضو کی آزادی کے بدلے اس شخص کے جسم کے بھی ایک ایک عضو کو دوزخ سے آزاد کرے گا۔ سعید بن مرجانہ نے بیان کیا کہ پھر میں علی بن حسین (زین العابدینؒ) کے یہاں گیا (اور ان سے حدیث بیان کی) وہ اپنے ایک غلام کی طرف متوجہ ہوئے۔ جس کی عبداللہ بن جعفر دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار قیمت دے رہے تھے اور آپ نے اسے آزاد کر دیا۔

واقد بن محمد اپنے سے اس کے راوی، عاصم کے بھائی ہیں عبداللہ بن عمر کے پڑپوتے ہیں سعید بن مرجانہ کے والد کا نام عبداللہ ابوعثمان تھا مرجانہ ان کی والدہ ہیں علی بن حسین سے مراد زین العابدین تھے ان کے مصاحب کے بطور مشہور تھے بعض نے انہیں سعید بن یسار سمجھ لیا یہ وہم ہے وہ بقول جمہور ایک اور راوی ہیں، ان کی بخاری میں صرف یہی ایک روایت ہے اسماعیلی بھی وہم کا شکار بن گئے پہلے

انہیں تابعین میں شمار کر کے پھر دوسری جگہ لکھ گئے کہ اتباع تابعین میں سے ہیں اور ابو ہریرہ سے ان کا سماع نہیں حالانکہ وہ یہاں صاف کہہ رہے ہیں (قال لی أبو هريره) مسلم اور نسائی وغیرہ کی روایت میں بھی سماع کی صراحت ہے۔ (أيما رجل) اسماعیلی کی روایت میں (مسلم) کا لفظ ہے مسلم اور نسائی کی روایت میں بھی یہی ہے۔ (عضوا من النار) مسلم کی علی بن حسین عن سعید بن مرجانہ سے روایت میں جسے بخاری نے بھی مختصراً کفارات الأیمان میں ذکر کیا ہے، یہ بھی ہے (حتى فرجه بفرجه) نسائی کی حدیثِ کعب بن مرہ میں ہے جس مسلمان نے دو مسلمان عورتوں کو آزادی دلوائی تو وہ دونوں آگ سے اس کی نجات کا سبب بن جائیں گی ان کی دو عظم کے بدلے اس کا عظم (یعنی ہڈی، مراد یہ کہ ہر عضو کے بدلے عضو کی نجات)۔

(قال سعيد الخ) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (فانطلقت به) ضمیر کا مرجع حدیث ہے مسلم کی روایت میں ہے (فانطلقت حين سمعت الحديث من ،،، الخ) یعنی ابو ہریرہ سے حدیث سن کر میں علی کی طرف گیا۔ احمد اور ابو عوانہ نے مزید یہ بھی ذکر کیا ہے کہ حدیث سن کر علی زین العابدین کہنے لگے (أنت سمعتَ هذا من أبي هريرة قال نعم) کیا تم نے اسے ابو ہریرہ سے سنا ہے؟ انہوں نے کہا جی ہاں۔ (فعمد علی الخ) اس غلام کا نام مطرف تھا احمد و ابو عوانہ کی روایت میں مذکور ہے۔ عبداللہ بن جعفر سے مراد جعفر طیارؓ کے بیٹے جو زین العابدین کے والد کے عمزاد تھے ان کی وفات سن ۸۰ھ، سعید کی وفات سن ۹۷ھ اور زین العابدین کی وفات اس سے تین یا چار برس قبل ہوئی۔ (أو ألف دينار) راوی کو شک ہے اس سے یہ بھی علم ہوا کہ اس زمانہ میں ایک دینار دس درہم کے مساوی تھا اسماعیلی کی عاصم سے روایت میں بغیر شک کے (عشرة آلاف درهم) ہے۔

(فأعتقه) احمد وغیرہ کی روایت میں ہے کہ اس سے کہا (اذهب أنت حرٌّ لِوَجه الله) جاؤ تمہیں اللہ کیلئے آزاد کیا۔ حدیث سے فضیلتِ عتق کے ساتھ یہ بھی ثابت ہوا کہ مرد غلام کو آزاد کرانا بنسبت لونڈی کے افضل ہے بعض کے نزدیک اس کے برعکس ہے ان کی حجت یہ ہے کہ لونڈی کو آزاد کرانے کی سورت میں گویا اس کی اولاد بھی آزاد کرادی (یعنی جو والدہ کی غلامی کے سبب غلام ہوتی) اس کے مقابل یہ کہا گیا ہے کہ غالباً لونڈی کو آزاد کروانا اس کے ضیاع کا سبب بن جاتا ہے (یعنی حالتِ غلامی میں تو وہ مالکوں کی ذمہ داری پہ ہے آزاد ہونے کے بعد ساری ذمہ داریاں خود اس پر آن پڑیں گی) پھر مردوں کی افادیت زیادہ ہے پھر ہر عضو کے بدلے جہنم سے آزادی کے ضمن میں بھی غلام کی آزادی زیادہ نافع ومفید ہے۔ خطابی لکھتے ہیں کسی عضو کے نقص کی صورت میں بھی یہی فضیلت واجر حاصل رہیگا انہوں نے خصی غلام کی مثال ذکر کی ہے کہ بسا اوقات اس کا نفع دوسروں کی نسبت زیادہ ہوتا ہے (کہ گھر کے اندر بھی بلا خوف لایا جاسکتا ہے) مگر نووی اس کا انکار کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ بلاشبہ لونڈی اور خصی کو آزاد کرانا بھی باعثِ فضیلت ہے مگر مکمل مرد کی آزادی اولیٰ ہے ابن منیر لکھتے ہیں یہ اشارہ بھی ملا کہ جو گردن جہنم سے آزادی کا باعث بنے گی ضروری ہے کہ رقبہ مؤمنہ ہو تبھی نارِ جہنم سے کفارہ بنے گی۔ ابن عربی حدیث کے الفاظ (فرجه بفرجه) کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ فرج کا گناہ تو زنا ہوتا ہے اور وہ صرف توبہ کی صورت میں ہی معاف ہوتا ہے (یا حد کی صورت میں) اور تو کوئی فرج کا گناہ نہیں ہوتا یا اسے محمول کیا جائے گا زنا سے کمتر فرج کے گناہ پر مثلاً مفاخذہ (فخذ یعنی ران سے ماخوذ) تب یہ عتق اس کی فرج کیلئے بھی جہنم سے پروانہِ آزادی ہے مزید لکھتے ہیں یہ مراد لینا بھی محتمل ہے کہ موازنہ کے وقت یہ معتق کی حسنات میں اتنا وزن بڑھانے کا سبب بنے گا جو سیئہ زنا کے موازی ہوگا اور اسی طرح ہر عضو

یعنی جتنا کسی عضو کے غلط استعمال سے گناہ ہوسکتا تھا اب عتق اس کی میزانِ حسنات کو بھاری بنائے گا۔ علامہ انور لکھتے ہیں بعض سلف مستحب سمجھتے تھے کہ مرد، غلام اور عورت، لونڈی کو آزاد کرائے۔ اسے مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی (العتق) میں نقل کیا ہے۔

باب أيُّ الرِّقابِ أفضَلُ (کون سی گردن افضل ہے؟)

یعنی آزاد کرنے کیلئے۔

حدثنا عبيدالله بن موسى عن هشام بن عروة عن أبيه عن أبي مُراوح عن أبي ذر قال سألتُ النبيَّ ﷺ أيُّ العَملِ أفضَلُ؟ قال إيمانٌ باللّٰهِ وجهادٌ في سبيلِهِ قُلتُ فأيُّ الرقابِ أفضَلُ قال أعلاها ثَمناً وأنفَسُها عندَ أهلِها قُلتُ فإنْ لَمْ أفعَلْ قال تُعِينُ ضائِعاً أو تَصْنَعُ لأخْرَقَ قلتُ فإنْ لم أفعَلْ قال تَدَعُ الناسَ مِن الشَّرِّ فإنَّها صَدَقةٌ تَصَّدَّقُ بها علىٰ نَفسِكَ

ابوغفاریؓ نے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ کون سا عمل افضل ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ پر ایمان لانا اور اس کی راہ میں جہاد کرنا۔ میں نے پوچھا اور کس طرح کا غلام آزاد کرنا افضل ہے؟ آپ نے فرمایا، جو سب سے زیادہ قیمتی ہو اور مالک کی نظر میں جو بہت زیادہ پسند ہو۔ میں نے عرض کیا کہ اگر مجھ سے یہ نہ ہوسکا؟ آپ ﷺ نے فرمایا، کہ پھر کسی مسلمان کاریگر کی مدد کر یا کسی بے ہنر کی۔ انہوں نے کہا اگر میں یہ بھی نہ کر سکا؟ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ پھر لوگوں کو اپنے شر سے محفوظ کر دے کہ یہ بھی ایک صدقہ ہے جسے تم خود اپنے اوپر کرو گے۔

ابن حجر لکھتے ہیں یہ بخاری کی من حیث السند اعلیٰ روایات میں سے ہے ثلاثیات کے حکم میں ہے کیونکہ ہشام جو انکے شیخ شیخ ہیں، تابعی ہیں ابونعیم نے المستخرج میں بحوالہ حارث بن اسامہ، عبیداللہ سے بلفظِ اخبار روایت کیا ہے۔ (عن أبي مراوح) مسلم نے حماد بن زید کے طریق سے ذکر کیا ہے کہ غفاری بھی کہا جاتا تھا، مدنی ہیں کبار تابعین میں سے ہیں ان کا نام معلوم نہ ہوسکا بعض نے سعد ذکر کیا ہے مگر یہ شاذ ہے ابواحمد حاکم کہتے ہیں آنجناب کا عہد پایا مگر دیکھ نہ سکے بخاری میں ان کی صرف یہی ایک روایت ہے۔ شیخِ بخاری کے سوا تمام رواۃ مدنی ہیں، اس سند میں تین تابعین ہیں۔ مسلم نے اسے (زهري عن حبيب مولى عروة عن عروة) کے طریق سے بھی تخریج کیا ہے تب چار تابعین ہیں۔ ایک صحابی ابومراوح لیثی بھی ہیں جنھوں نے ہشام بن عروہ سے اسی سند کے ساتھ اس کی روایت کی ہے مالک نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے (هشام عن أبيه عن النبي ﷺ) یعنی مرسلاً روایت کیا ہے یہ ان سے مشہور روایت ہے جبکہ یحیٰ بن یحیٰ لیثی اور ایک جماعت نے ان سے (هشام عن أبيه عن عائشة) ذکر کیا ہے سعید بن داؤد نے مالک سے بخاری کی طرح روایت کیا ہے دارقطنی کہتے ہیں مالک سے مرسل روایت اصح ہے اور ہشام سے محفوظ روایت جماعت کی روایت کی طرح ہے (یعنی بخاری کی طرح)۔

(أعلاها) اکثر نسخوں میں عین کے ساتھ ہے نسائی کی روایت میں بھی اسی طرح ہے کشمیہنی اور نسفی کے نسخوں میں عین ہے۔ (أكثرها سمعنا) (اس سے غین کی روایت کی تقویت ہوئی)۔ نووی لکھتے ہیں اس کا محل تب جب ایک غلام آزاد کرانا مقصود ہو اگر

مثلاً کسی کے پاس ہزار درہم ہیں اور اس کا ارادہ بنا کہ اس سے کوئی غلام خرید کر آزاد کرائے اب اس رقم سے ایک نفیس غلام ملتا ہے یا دو (عام) غلام، تو اب دو غلام خریدنا اور انہیں آزاد کرنا افضل ہوگا اور یہ بخلاف اضاحی کے ہے، ان میں ایک موٹی تازی اور نفیس بمقابلہ دو کمتر کے، افضل ہے کیونکہ یہاں مقصود فکِ رقبہ ہے اور قربانی میں مقصود طیبِ لحم ہے مزید کہتے ہیں کہ بظاہر حسب حالِ اشخاص معاملہ مختلف ہوگا بسا اوقات کوئی ایسا غلام ہوتا ہے جو ایک ہی، اگر آزاد ہو جائے بمقابلہ متعدد افراد کے بہتر اور مفید ثابت ہوسکتا ہے لہذا اس باب میں اصل ضابطہ یہ ہے کہ جس کام میں نفعِ عام اور زیادہ افادہ ہو اس کا کرنا افضل رہیگا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ مالک کی رائے تھی کہ ایک غالی قیمت کا فر کی گردن چھڑوانا بنسبت رخیص قیمت مسلمان گردن کے، افضل ہے مگر اصبغ وغیرہ نے ان کی مخالفت کی اور قرار دیا کہ حدیث میں مذکور سے مراد مسلم گردن ہی ہے سابقہ حدیث میں اسے مقیداً ذکر کیا گیا تھا۔

(وأنفسها الخ) یعنی جو اپنے مالکوں کو نہایت مرغوب ہو اسکی بہت افادیت ہو، اس قسم کے غلام کا عتق غالباً مبنی بر خلوص ہی ہوگا یہ اس آیتِ کریمہ کی مثل ہے ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ﴾۔ (فإن لم أفعل) مراد یہ کہ اگر اسکی طاقت نہ ہو۔ الغرائب لدارقطنی میں (فإن لم أستطع) ہے۔

(تعين ضائعا) بخاری کے تمام ناقلین کے ہاں یہی لفظ ہے اسی پہ عیاض وغیرہ نے جزم کیا مسلم میں بھی یہی ہے مگر بقول عیاض سمرقندی کے نسخۂ مسلم میں، دارقطنی وغیرہ نے جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ ہشام نے باقی راویوں کے برعکس، عروہ سے اسی لفظ کی روایت کی ہے ابوعلی صدفی لکھتے ہیں ہشام نے ضاد معجمہ اور تحتانیہ روایت کیا ہے (یعنی ضائعاً) مگر درست صاد مہملہ اور نون (یعنی صانعاً) ہے ابن حجر لکھتے ہیں اگر یہ متقرر ہے تو ان شراح بخاری نے خبط کیا ہے جنھوں نے لکھا کہ یہ لفظ صاد اور نون کے ساتھ مروی ہے (فتح الباری دار السلام ایڈیشن کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ نسخہ ص میں یہاں صانعاً ہے) اس روایت کے کسی طریق میں (صانعا) نہیں دارقطنی نے معمر عن ھشام سے اسے ضاد کے ساتھ ہی نقل کیا ہے بقول معمر زہری کہا کرتے تھے کہ ہشام نے تصحیف کی ہے دراصل یہ لفظ (صانعا) ہے دارقطنی کہتے ہیں یہی صواب ہے کیونکہ اس کے مقابلہ میں (أخرق) کا ذکر ہوا ہے یعنی جو صانع نہیں ہوتا اور نہ کسی کام کو اچھے طریقے سے کرسکتا ہے ابن مدینی کہا کرتے تھے کہ لوگ کہتے ہیں ہشام نے تصحیف کی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں میں نے اس روایتِ ہشام کی توجیہ کی ہے وہ یہ کہ ضائع سے مراد (ذو الضياع من فقر أو عيال) ہے تو اس مفہوم کے لحاظ سے یہ صانع کے ہم معنی ہی ہے اہلِ لغت کہتے ہیں اخرق وہ جو بے روزگار ہے اس کی جمع خرق، خاء کی پیش اور راء پر جزم کے ساتھ اور مؤنث خرقاء ہے۔

(تدع الناس من الشر) بقول قرطبی یہ اس امر کی دلیل ہے کہ برائی اور شر سے اجتناب بھی انسان کا فعل اور اس کا عمل گردانا جائے گا جس پر اسے اجر و ثواب حاصل ہوسکتا ہے اگر اجتناب کرنے میں قصد و نیت شامل ہو (یعنی اگر اس شعور کے ساتھ گنا سے بچا کہ یہ گناہ ہے جس میں ملوث ہونے پر سزا ملے گی تب اس کا یہ اجتناب نیکی ہے جس پر ثواب کا مستحق ہے)۔

(صدقة تصدق) اصل میں تتصدق ہے صاد پر تشدید اور تخفیف، دونوں صحیح ہیں تشدید کی صورت میں تاء مدغم جبکہ تخفیف کی صورت میں وہ محذوف سمجھی جائے گی۔ حدیث سے ثابت ہوا کہ ایمان کے بعد جہاد افضل اعمال ہے ابن حبان کہتے ہیں حدیثِ ابی ذر میں واو، ثم کے معنی میں ہے اسی طرح کتاب الایمان کے باب (من قال ان الإيمان هو العمل) کی حدیثِ ابی ہریرہ میں بھی،

وہاں افضل عمل کی بابت مختلف روایات کے مابین تطبیق کی بحث ذکر کی تھی۔ کہا گیا ہے کہ یہاں ایمان و جہاد کو مقرون (اکھٹے) اس لئے ذکر کیا ہے تا کہ یہ وضاحت ہو کہ جہاد تب افضل عمل شمار ہوگا جب اس کے ساتھ ایمان شامل ہو۔

حدیث سے یہ دلالت بھی ملی کہ سوال کرنے میں حسنِ مراجعت کرنی چاہئے نیز مفتی اور معلم کو تلامذہ کے ساتھ صبر اور نرمی کا مظاہرہ کرنا چاہئے ابن حبان اور طبری وغیرہ نے ابوادریس خولانی وغیرہ کے طریق سے ایک طویل حدیث روایت کی ہے جو آنجناب سے کثیر اسئلہ اور آپ کے اجوبہ پر مشتمل ہے ان میں یہ سوال بھی ہے (أیُّ المؤمنین أکمل) اور (أی المسلمین أسلم) اسی طرح کا سوال ہجرت، جہاد، صدقہ اور نماز کی بابت کیا انبیاء کی تعداد اور ان پر نازل کی جانیوالی کتب اور احکام کی بابت بھی استفسار کیا ان کے علاوہ اوامر ونواہی کے بارہ میں کثیر آداب کا استفسار اور آنجناب کا بیان مذکور ہے۔ ابن منیر لکھتے ہیں حدیث سے یہ اشارہ ملا کہ صانع (یعنی کوئی کام یا پیشہ جاننے والا) کی اعانت غیر صانع کی اعانت سے افضل ہے کیونکہ غیر صانع کی مدد تو ہر کوئی کرتا ہے البتہ صانع کے بارے یہ سوچ کر غفلت ہوسکتی ہے کہ وہ تو فلاں کام جانتا ہے (لہذا کماتا ہی ہوگا یعنی ممکن ہے بعض دنوں میں اس کے پاس کام نہ آیا ہو یا اس کی ضروریات اس کی کمائی سے پوری نہ ہوتی ہوں سوا سے نظر انداز نہ کیا جائے) تو صدقہ علی مستور کی جنس سے ہے۔

علامہ انور اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ یہ حدیث کئی جگہ گزری ہے اس میں ہر جگہ ایمان کو نکرہ ذکر کیا ہے اگر یہ محفوظ ہے تو اس امر کی دلیل ہے کہ ایمان کے مراتب ہیں پہلے یہ بات کہی ہے کہ مسند الیہ میں تنوین ہمیشہ کسی فائدہ کے تحت ہوتی ہے کیونکہ اصلاً وہ مسند میں ہے مطول میں مذکور کہ تنوین اس قول (زید قائم) میں برائے تبعیض ہے، اس معنی میں کہ زید قیام کے ایک حصہ کے ساتھ متصف ہے، تو یہ بعید عن الصواب (نادرست) ہے اولاً اس لئے کہ تعریف و تنکیر کا عمل و دخل صرف عین میں ہوتا ہے، صفت میں نہیں پھر یہ کہنا کہ اس سے مراد حصة من القیام ہے یہ ایک منطقی اعتبار ہے بلغاء جسے کوئی حیثیت نہیں دیتے درست یہ ہے کہ تنوین کا اصل محل مسند ہے اور اگر وہ تنکیر ہے تو کسی خاص نکتہ کیلئے نہیں۔ اسے مسلم نے (الإیمان) نسائی نے (العتق اور الجہاد) جبکہ ابن ماجہ نے (الأحکام) میں روایت کیا ہے۔

باب ما یُستَحَبُّ مِن العَتاقةِ فی الکُسوفِ والآیاتِ

(سورج گرہن وغیرہ کے وقت آزاد کرنا)

عتاقہ، عتاق اور عتق، تینوں مصادر ہیں مراد اِعتاق ہے جو ملزومِ عتاقہ ہے۔ (أو الآیات) أو برائے تنویع ہے نہ کہ برائے شک، بقول کرمانی (واو) اور (بل) کے معنی میں ہے کیونکہ آیات کا کسوف پر عطف، عطفِ عام علی خاص ہے حدیثِ باب میں تو صرف کسوف کا ذکر ہے البتہ اس کے بعض طرق میں ہے (إن الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ یُخَوِّفُ اللہُ بھما عبادَہ) چونکہ تخویف کا اکثر وقوع آگ کے ساتھ ہے (یا یہ کہا جائے کہ چونکہ اللہ اپنے مجرموں اور گناہگاروں کو نارِ جہنم میں ڈالے گا) لہذا اس عمل (یعنی غلام آزاد کرنیکا) حکم دیا جس کے بارے میں ذکر ہوا کہ جہنم کی آگ سے نجات کا ذریعہ ہے البتہ کسوف میں دوسری آیات (نشانیوں) کے برعکس نماز بھی مشروع ہے۔

حدثنا موسى حدثنا موسى بن مسعود حدثنا زائدة بن قُدامة عن هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر قالت أمَرَالنبيُ ﷺ بِالعتاقةِ في كُسوفِ الشَّمْس۔ تابعه عليٌّ عن الدَّراوردي عن هشام

اسماء بنت ابی بکرؓ نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے سورج گرہن کے وقت غلام آزاد کرنے کا حکم فرمایا ہے۔

شیخ بخاری اپنی کنیت ابو حذیفہ نہدی کے ساتھ زیادہ مشہور ہیں الکسوف میں یہی روایت اپنے دوسرے شیخ زائدہ سے نقل کی تھی (تابعه علي) یعنی ابن مدینی، دراوردی سے مراد عبدالعزیز بن محمد ہیں۔

حدثنا محمد بن أبي بكر حدثنا عِثام حدثنا هشام عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر قالتُ كُنَّا نُؤمَرُ عندَ الكُسوف بِالعَتاقةِ۔ (ایضاً)

شیخ بخاری محمد المقدی ہیں عثام جو کہ ابن علی بن ولید عامری کوفی ہیں، کی بخاری میں یہی ایک روایت ہے ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں فاطمہ ان کی زوجہ اور بنت عم تھیں۔ یہ حدیث ایک طویل حدیث کا اختصار ہے مفصلاً مع ترجمہ و بحث گزر چکی ہے سابقہ زائدہ کی روایت میں صراحت سے تھا کہ یہ امر مذکور آنخضرت کی طرف سے تھا اس سے اس امر کو تقویت ملی کہ صحابی کا (کُنَّانُؤمَرُ) کہنا حدیث کو مرفوع کے حکم میں کرتا ہے۔

باب إذا أعتَقَ عبداً بينَ اثنَينِ أو أمَةً بينَ الشُّرَكاءِ

(مشترک غلام یا لونڈی آزاد کرنا)

ترجمہ میں غلام کے ساتھ لونڈی کا ذکر جو باب کی آخری حدیث میں بھی ہے، سے ابن راہویہ کی رائے کا رد کر رہے ہیں جو اس حکم کو غلام کے ساتھ خاص کرتے ہیں ابن حزم کا دعوی ہے کہ لغۃً عبد کا اطلاق امۃ (لونڈی) پر بھی ہوتا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے ہوسکتا ہے وہ اسے مملوک کے ہم معنی سمجھتے ہوں (جو غلام ولونڈی دونوں پر مشتمل ہے) قرطبی کہتے ہیں وضعِ لغوی کے اعتبار سے عبد، مذکر مملوک اور امۃ، مؤنث مملوک کا اسم ہے اسی لئے ابن راہویہ نے کہا کہ یہ حکم مؤنث کو متناول نہیں مگر جمہور اسے دونوں کیلئے قرار دیتے ہیں ایک تو اس لئے کہ عبد کے لفظ کا استعمال بطور جنس کے ہے جیسے سورت مریم میں ہے (إلا آتِي الرَّحمٰن عبدا) جو قطعاً مذکر و مؤنث، دونوں کیلئے ہے یا علی طریق الإلحاق کیونکہ دونوں میں عدم فرق ہے پھر باب کی آخری حدیثِ ابن عمر کے موسی بن عقبہ عن نافع کے طریق میں ہے کہ اس کے آخر میں کہا (یخبر ذلك عن النبي ﷺ) تو گویا دونوں کا مراد ہونا مرفوعاً ہے دار قطنی نے بطریق زھری عن نافع عن ابن عمر روایت کیا ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا (من كان له شرك في عبدٍ أو أمة) یعنی دونوں کا ذکر فرمایا ابن حجر لکھتے ہیں عثمان لیثی نے ایک اور زاویہ سے بھی اس مسئلہ کو پیش کیا ہے وہ یہ کہ غلام پر تو اس حکم کا نفاذ کر دیا جائے گا لیکن اگر لونڈی کی کسی خوبی مثلاً خوبصورتی کے سبب دوسرا مالک اپنا حصہ نہیں چھوڑنا چاہتا تھا تو اپنا حصہ آزاد کرنے والا دوسرے حصہ دار کو کچھ ہرجانہ ادا کرے نووی اس پر تبصرہ

کرتے ہیں کہ قولِ اسحاق بن راہویہ، شاذ اور قولِ عثمان فاسد ہے۔اثنین کا لفظ امام بخاری نے ترجمہ میں سیاقِ حدیث کی پیروی میں لکھا ہے وگرنہ اگر دو سے زائد شرکاء ہیں تو وہاں بھی یہی حکم ہے۔

علامہ انور اس بابت رقمطراز ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں تین مذاہب ہیں ایک امام ابوحنیفہ کا جو کہتے ہیں کہ اگر معتق (آزاد کرنے والا) معسر ہے (تنگ دست ہے یعنی دوسرے کا حصہ بھی خرید کر آزاد نہیں کرسکتا) تو اس کے شریک کو چاہئے کہ اپنے حصہ کے بقدر استسعاء کر لے (یعنی اس غلام کو موقع دے کہ وہ خود کما کر مطلوبہ رقم فراہم کرے) پھر غلام کو آزاد کر دے یا مجاناً (یعنی بغیر رقم لئے) ہی آزاد کر دے۔ اور اگر معتق موسر (مالدار) ہے تو وہ شریک کو یا تو ضمان (ہرجانہ، معاوضہ) دے یا استسعائے عبد کرے یا (پورے کو) آزاد کرے، حاصل یہ کہ وہ پہلی صورت میں دو معاملوں کے مابین مخیّر ہے اس میں اس کیلئے تضمین (معاوضہ دینے) کی کوئی سبیل نہیں ہے۔ دوسری حالت (ایسار) میں اس کے پاس تین اختیارات (چوائسز) ہیں تم اس سے یہ سمجھو کہ اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ اگر کسی غلام کا ایک حصہ آزاد کر دیا گیا ہے تو وہ اسی حالت میں باقی نہ رہے گا بلکہ بذریعہ استسعاء وغیرہ غلامی سے خلاصی حاصل کرے گا دوسرا مذہب ان کے صاحبین کا ہے جو کہتے ہیں حالتِ اعسار میں اس کیلئے استسعاء اور حالتِ یسار میں تضمین ہی متعین ہے جہاں تک اعتاق ہے وہ تو ہر وقت جائز ہے اس میں کوئی کلام نہیں، حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کے درمیان اختلاف صرف دوسری صورت سے متعلق ہے وہاں وہ صرف تضمین کے قائل ہیں جبکہ ہم (یعنی امام ابوحنیفہ کی رائے ماننے والے) کہتے ہیں کہ چاہے تو استسعائے عبد کر لے، چاہے تو دوسرے حصہ دار کو معاوضہ دیدے۔ تیسرا مذہب امام شافعی ہے جو استسعاء کا کلیۃً انکار کرتے ہیں اور حالتِ یسار میں تضمین کے قائل ہیں اگر معتق معسر ہے تو اس کے شریک کو کچھ نہ ملے گا اور وہ ابد الدھر غلام ہی رہے گا اس کی باری کے دن میں اور جو حصہ آزاد ہو چکا، وہ آزاد ہے ان کے نزدیک استسعاء کا یہی مفہوم ہے۔

تجزیٔ العتق یا اس کے عدم میں ان کا یہ باہمی اختلاف تجزی کے قائل یعنی امام ابوحنیفہ کے ہاں عبد کے بعض حصہ کی حریت اور بعض کی غلامی کے معنی میں نہیں کیونکہ عتق ورق کا ایک ہی رَقَبہ میں اجتماع محال ہے بلکہ اس معنی میں ہے کہ ایک حصہ کی آزادی کے بعد مزید اس سے کچھ بھی آزاد نہ سمجھا جائے گا اور وہی حالتِ غلامی باقی رہیگی جیسا کہ پہلے تھی (یعنی ایک حصہ کی آزادی کے بعد بھی کہلوائے گا وہ غلام ہی البتہ جیسا کہ ذکر ہوا آزاد کرنے والے کے حصہ کے دن غلامی نہ کرے گا) صرف معتق کی ملکیت اب اس پر قائم نہیں رہی جو عدم تجزیٔ العتق کے قائل ہیں ان کے نزدیک ایک حصہ کے آزاد ہونے کی صورت میں اب سارے کا سارا آزاد کرنا ہوگا اس سے ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کے باہمی اختلاف کے سر کا علم ہوتا ہے جو اعتاق کے مفہوم و معنی میں اختلاف پر مبنی ہے، ابوحنیفہ کے نزدیک اعتاق عبارت ہے رفعِ ملکیت سے اور ملک اپنے طرفین میں متجزی ہے چنانچہ جائز ہے کہ ایک حصہ کی ملک قائم ہو، ایک کی نہ ہو اسی طرح رفعِ ملکیت میں بھی صاحبین کے نزدیک اعتاق عبارت ہے اثباتِ حریت سے جس کا لازمی تقاضہ ہے کہ مطلقاً عدم تجزی نہ ہو کیونکہ حریت ان اوصافِ حکمیہ میں سے ہے جو متجزی نہیں اگر حریت بعض میں متخلّل ہوئی تو گویا کل میں ہوئی لہذا بعض حصہ کی آزادی سے کلی آزاد متصور ہوگا جہاں تک شافعی کا موقف ہے میں اسے نہیں سمجھ سکا کیونکہ اگر عتق فی ذاتہٖ متجزی ہے تو وہ سائر الاحوال میں ہے اور اگر متجزی نہیں تو وہ مطلقاً غیر متجزی ہے پس عبدِ مشترک اور غیر مشترک کا فرق کہ مشترک میں عتق، متجزی ہے دوسرے میں نہیں، باعث

اشکال ہے اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے امام کے نزدیک متجزی اعتاق ہے نہ کہ عتق (اعتاق، آزاد کرنا اور عتق، آزادی) البتہ اسے تعبیر تجزئ العتق سے کیا ہے، اس طرف ابن ہمام نے الفتح میں توجہ دلائی ہے چنانچہ لکھتے ہیں کہ مناسب ہے کہ مسئلہِ ہذا کو تجزئ الاعتاق کے ساتھ تعبیر کیا جائے نہ کہ تجزئ العتق کے ساتھ کیونکہ عتق تو کسی کے ہاں بھی متجزی نہیں کوئی یہ نہیں کہتا کہ کوئی اپنے بعض حصہ میں رقیق (غلام) کی حیثیت سے باقی رہ سکتا ہے۔ امام شافعی کا تمسک آنجناب کی اس حدیث سے ہے (فقد عتق منه ماعتق) وہ اس سے سمجھے ہیں کہ جو حصہ آزاد ہوا وہی آزاد ہوا اور ہمیشہ ایسے ہی رہیگا کہ بعض حصہ مملوک اور بعض غیر مملوک ہوگا جبکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ اس کی موجودہ حالت (حالة راهنه) کے پیشِ نظر فرمایا (ثم سبيله العتق) انجام کار اسے آزاد کرنا ہی ہے، یا بذریعہ استسعاء یا بالاعتاق جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے، ایک حدیث پر اقتصار کر لینا اور باقی کو نظر انداز کرنا درست طریقہ کار نہیں اگر حدیثِ استسعاء صحیح ہے تو اس مذکورہ قول کو ہم عبد کی حالتِ راہنہ پر محمول کریں گے۔ مولانا بدر عالم حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ ابن حزم کے بقول تیں صحابی ثبوتِ استسعاء کے قائل ہیں، عینی شارح بخاری نے اسے نقل کیا ہے۔ اسی طرح آپکا یہ فرمان (من أعتق نصيباً له في مملوك أو شركاً له في عبد وكان له من المال ما يبلغ قيمته قيمة العدل فهو عتيق الخ) اس کے فوری عتق پر دال نہیں بلکہ اس معنی میں کہ وہ آزاد ہونے کا مستحق ہے عتیق کا نام اس لئے دیا کہ حدیث میں صورتِ تضمین کا ذکر ہے جس کے بعد دوسرے شریک کی ملکیت سے بھی عتق پائے گا تو اسی وجہ سے اسے عتیق کہہ دیا کیونکہ اولاً اپنا آدھا حصہ عتیق کر دیا پھر بذریعہ تضمین دوسرا آدھا حصہ بھی عتیق کر دیگا یعنی صرف اپنے آدھے حصہ کو آزاد کر دینے سے ہی وہ عتیق نہ بنا اسی کی طرف بخاری نے اپنے اگلے ترجمہ (من أعتق نصيبا... الخ) میں اشارہ کیا ہے یعنی اگر وہ پہلے سے ہی عتیق ہے تو پھر اپنی خلاصی کیلئے مزید کس چیز کی ضرورت ہے؟ اس سے دلالت ملی کہ ابھی اس کے (مکمل) عتق میں کسی امر کا انتظار ہے فی الحال وہ عبد ہی ہے چونکہ مستحق عتاقہ ہے لہذا عتیق کے لفظ کا اطلاق ہوا، شافعی نے جیسا کہ ترمذی نے اقرار کیا، حدیثِ استسعاء پر عمل نہیں کیا اور استسعاء کی استخدام کے ساتھ تاویل کی ہے، کہتے ہیں بخاری کے الفاظ اس تاویل کا انکار کرتے ہیں، جہاں تک صاحبین کا موقف ہے بلاشبہ انہوں نے منطوقِ حدیث سے اخذ کیا ہے اور اس باب میں وارد ہر حدیث پر عمل کیا ہے اور بلا ریب ظاہران کے ساتھ ہے مگر امام ابوحنیفہ کا تفقُّہ بھی قوی ہے، تضمین (معاوضہ دینا) شریک کے یسار (مالداری) کی صورت منصوص ہے اور اعتاق کسی حال ممنوع نہیں اور استسعاء لوازمِ شرع میں سے ہے اگر تضمین اس کی نسبت جائز ہے تو استسعاء کا تو بالاولیٰ جواز ہے کیونکہ یہ اس سے کمتر ہے لوازمِ شرعیہ کے ساتھ ثابت کی بابت یہ نہیں کہا جانا چاہیے کہ وہ بالرائے ہے ابوحنیفہ کیلئے طحاوی نے عبدالرحمٰن بن یزید سے قوی سند کے ساتھ مروی ایک اثر سے احتجاج کیا ہے اس میں ہے کہ ہمارا ایک غلام جو میرے، میری والدہ اور میرے بھائی اسود کے مابین مشترک تھا اس نے معرکہِ قادسیہ میں کارہائے نمایاں انجام دیئے بعد ازاں انہوں نے اسے آزاد کرنا چاہا تو حضرت عمر کہنے لگے آپ (یعنی اسود اور والدہ) تو آزاد کر دو پھر عبدالرحمٰن سے پوچھو اگر وہ بھی اپنا حصہ آزاد کرنا چاہتا ہے تو ٹھیک وگرنہ (ضمنكم) بقول طحاوی ابوحنیفہ کہتے ہیں اگر اس کیلئے جائز ہے کہ بلا بدل آزاد کرے تو یہ بھی جائز ہے کہ ان کے حصہ کی قیمت ادا کر کے غلام خرید لے حتی کہ وہ اسکی ادائیگی کے ساتھ (مکمل) آزاد ہو جائے پھر طحاوی نے صاحبین کا مذہب اختیار کیا اور اسے اسعد بالحدیث (حدیث کے نسبۃً زیادہ موافق) قرار دیا ہے نووی پر تعجب ہے جو امام شافعی کے موقف کو اقرب الی الحدیث قرار دیتے ہیں

حالانکہ انہوں نے حدیثِ استسعاء پر عمل نہیں کیا، میرا فیصلہ یہ ہے کہ صاحبین کا مذہب باعتبارِ نطق (یعنی ظاہر حدیث کے اعتبار سے) اقرب ہے جبکہ مذہبِ امام بحسبِ تفقُّہ اقرب ہے مذہبِ شافعی نطق وتفقہ، دونوں لحاظ سے بعید ہے اسی لئے بخاری نے اس اختیار نہیں کیا اور امام ابوحنیفہ کی موافقت کی ہے۔ انتھیٰ

حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان عن عمرو عن سالم عن أبيه عن النبي ﷺ قال مَن أعتَقَ عبداً بينَ اثنين فإنْ كانَ مُوسِراً قُوِّمَ عليه ثم يُعتَق

نبی کریم ﷺ نے فرمایا دو ساجھیوں کے درمیان ساجھے کے غلام کو اگر کسی ایک ساجھی نے آزاد کیا تو اگر آزاد کرنے والا مالدار ہے تو باقی حصوں کی قیمت کا اندازہ کیا جائے گا۔ پھر اسی کی طرف سے پورے غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔

سند میں سفیان بن عیینہ، عمرو بن دینار اور سالم بن عبداللہ بن عمر ہیں۔ (من أعتق) بظاہر عموم ہے لیکن بالا تفاق یہ مخصوص ہے مجنون یا جسے سفاہت کی وجہ سے تصرف کرنے سے روکا گیا ہے، کا اعتاق صحیح نہ ہوگا جسے بوجہِ مفلسی تصرف سے روکا گیا ہے یا مرض الموت میں مبتلا شخص اور کافر کے اعتاق کے بارہ میں کچھ فقہی تفاصیل ہیں۔ شافعیہ کے ہاں مرض الموت میں صرف اس صورت غلام آزاد کر سکتا ہے کہ اس کی مالیت ثلث مال تک ہو احمد مطلقاً ہر مرض میں منع کرتے ہیں، عتقِ کافر کی بابت بحث آگے آرہی ہے جمہور کے نزدیک یہ اعتاق معلق ہے اس صفت و حالت کے ساتھ کہ جو اگر موجود ہوگی تو یہ عتق منجز ہوگا (جیسا کہ بحث گزری ہے)۔

(عبدا بين اثنين) یہ بطور مثال فرمایا وگرنہ اگر دو سے زیادہ کے مابین مشترک ہے تو بھی یہی حکم ہے۔ (فإن كان موسرا قوم) بظاہر اس کا اعتبار حالِ عتق میں ہے (یعنی جب آزاد کیا) گویا اگر پہلے معسر تھا بعد ازاں موسر ہوا تب حکم متغیر نہ ہوگا پھر اس کا عکسی مفہوم یہ ہوا کہ اگر معسر ہے تب تقویم نہ ہوگی، آگے مالک کی روایت میں اس امر کی صراحت بھی ہے اس شکل میں جو حصہ آزاد نہیں کیا گیا وہ حالتِ غلامی میں باقی رہے گا۔ (ثم يعتق) مسلم کی روایت میں ہے (ثم أعتق عليه من ماله إن كان موسرا) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بخاری کی اس روایت میں (یعتق) بطور صیغۂ مجہول ہے۔ علامہ انور (قوم عليه ثم يعتق) کے تحت رقمطراز ہیں کہ یہ مذہبِ احناف کی طرف ایماء ہے کیونکہ (ثم) یعنی حرفِ تراخی استعمال کیا ہے تاکہ یہ اشارہ کریں کہ فی الحال وہ معتق نہیں ابھی اس میں تاخیر ہے بالفعل کلی طور پر آزاد نہیں ہوا، اگلی روایت سے اس کی مزید تائید ہو رہی ہے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله بن عمر أنَّ رسولَ الله ﷺ قال مَن أعتقَ شِركاً لَه في عبدٍ فكانَ لَه مالٌ يَبلُغُ ثَمَنَ العبدِ قُوِّمَ العبدُ عليه قِيمةَ عَدْلٍ فأُعطِيَ شُرَكاءَه حِصَصَهُم وعَتَقَ عليه العبدُ وإلا فقدْ عَتَقَ مِنه ما عَتَقَ۔ (ایضاً)

(ما يبلغ) یعنی کوئی شئ جو اس کی قیمت کو پہنچتی ہو کشمیہنی کے نسخہ میں (مال يبلغ) ہے مؤطا کی روایت بھی اسی طرح ہے اس قید سے پتہ چلا کہ اگر مال تو ہے مگر قیمتِ نصیب کو نہیں پہنچتا تب یہ اس سے خارج ہے پھر بظاہر تقویم نہ ہوگی مگر (اس صورت میں بھی) شافعیہ کے ہاں اصح یہ ہے۔ مالک سے ایک روایت بھی یہی ہے۔ کہ پھر وہی مال قبول کرنا ہوگا تاکہ بحسب امکان اس کا عتق مکمل ہو سکے۔ (ثمن العبد) یعنی باقی ماندہ حصہ کی قیمت، نسائی کی روایت میں وضاحت سے ہے کہ (وله مال يبلغ قيمة أنصباء شركائه فإنه يضمن

بشر کائه أنصباء هم ويعتق العبد) کہ وہ باقی شرکاء کو ان کے حصوں کی قیمت چکا کر آزادی حاصل کر لیگا۔(فأعطی شر کاء ہ) اکثر نسخوں میں اعطی صیغۂ معلوم اور مابعد مفعول ہے بعض میں مجہول اور مابعد پیش کے ساتھ ہے (یعنی نائب فاعل)۔ حصصھم سے مراد ان حصوں کی قیمت، یہ اس صورت میں کہ کئی شرکاء ہیں۔ (عتق منه ما عتق) داؤدی کے بقول پہلا تو معلوم کا صیغہ ہے دوسرا دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے ابن تین نے تعاقب کیا ہے کہ یہ بات کسی نے نہیں ہی، عتق بطور صیغۂ معلوم ہی استعمال ہوتا ہے کیونکہ فعلِ لازم ہے مجہول کا معنی دینے کیلئے (أعتق) استعمال کریں گے۔ اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (العتق) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا عبيد بن اسماعيل عن أبي أسامة عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ مَن أعتَقَ شِركاً له في مَملُوكٍ فعَليه عِتقُه كُلّه إنْ كانَ له مالٌ يَبلُغ ثَمنه فإنْ لم يَكُنْ لَه مالٌ يُقَوَّمُ عليهِ قِيمةَ عَدلٍ علَى المُعتِقِ فأُعتِقَ مِنه ما أُعتَقَ۔(ایضاً)

عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔(عتقه كلِه) لام مجرور ہے کیونکہ مضاف الیہ کی تاکید ہے۔(فإن لم يكن له الخ) روایت میں اسی طرح ہے اس سے بظاہر یہ مفہوم پیدا ہوتا ہے کہ قیمت لگانا اس شخص کے حق میں مشروع ہے جو صاحبِ مال نہیں لیکن معاملہ یہ نہیں (یقوم) دراصل جوابِ شرط نہیں بلکہ (من له المال) کی صفت ہے معنی یہ ہوا کہ جس کے پاس اتنا مال نہیں کہ تقویم ہو سکے تو عتق صرف اس کے حصہ کی نسبت واقع ہوگئی جوابِ شرط آپ کا قول (فأعتق منه ما أعتق) ہے ابو بکر و عثمان، ابنا ابی شیبہ کی اسماعیلی کے ہاں ابو اسامہ سے روایت میں یہ الفاظ ہیں (فإن لم يكن له مال يقوم عليه قيمة عدل عتق منه ما عتق) اس سے بھی زیادہ اوضح نسائی کی خالد بن حارث عن عبید اللہ سے روایت ہے جس میں ہے (فإن كان له مال قوم عليه قيمة عدل في ماله فإن لم يكن له مال عتق منه ما عتق)۔

حدثنا مسدد حدثنا بشربن المفضل عن عبيدالله اختصره۔

بشر سے مراد ابن مفضل ہیں۔(اختصرہ) یعنی اسی روایت کو سابقہ سند کے ساتھ مختصراً نقل کیا ہے مسدد نے اپنی مسند میں اسے اسی سند کے ساتھ نقل کیا ہے بیہقی نے بھی اپنے طریق کے ساتھ روایت کیا ہے اس میں یہ عبارت ہے (من أعتق شركاً له في مملوك فقد عتق كله) غیر مسدد نے بشر سے اسے مطولاً بھی نقل کیا ہے مثلاً نسائی نے عمرو بن علی عن بشر کے حوالے سے، اس میں بھی آپکا قول (عتق منه ما عتق) مذکور نہیں، تو محتمل ہے کہ (اختصرہ) سے مراد اس قدر کا اختصار ہو اسماعیلی یہی لکھتے ہیں کہ عام کوفی رواۃ نے عبید اللہ بن عمر سے اس حدیث کو روایت کرتے ہوئے حکمِ موسر اور حکمِ معسر، دونوں ذکر کئے ہیں جبکہ بصری رواۃ نے صرف حکمِ موسر نقل کیا ہے ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ کوفیوں میں سے اس کے راوی ابو اسامہ، یہاں، ابن نمیر مسلم، زہیر نسائی، عیسی بن یونس ابو داؤد اور محمد بن عبید ابو عوانہ اور امام احمد کے ہاں ہیں۔ بصریوں میں بشر مذکور، خالد بن حارث اور یحیی قطان، نسائی کے ہاں اور اسماعیلی کے ہاں عبد الاعلیٰ اس کے رواۃ ہیں، نسائی نے ایک کوفی راوی زائدہ کے حوالے سے بھی عبید اللہ سے اسے روایت کیا ہے جنھوں نے بصریوں کی موافقت کی ہے (اور دونوں حکم ذکر کئے ہیں)۔

(أو شركاً) یہ شک ایوب کی طرف سے ہے الشرکۃ کی روایت میں اس کی صراحت تھی (قال أيوب لا أدري الخ) یعنی

اس زیادت کی بابت شک کا اظہار کیا ہے کہ یہ متن کا حصہ ہے یعنی مرفوع وموصول ہے یا مقطوع ومنقطع۔ عبد الوھاب بن ایوب سے اسے نقل کر کے آخر میں ان کے حوالے سے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ میرا غالب گمان ہے کہ یہ نافع کی طرف سے ہے، اسے نسائی نے تخریج کیا ہے مسلم اور نسائی کی ایک روایت میں نافع سے یحیی بن سعید نے بھی اس اظہار شک پر ایوب کی موافقت کی ہے۔ یحیی سے ایک اور طریق کے حوالے سے روایت میں جزم کے ساتھ اسے نافع کا قول قرار دیا ہے مالک اور عبید اللہ سے اس جملہ کے وصل میں اختلاف نہیں لیکن اس کے ذکر وحذف میں اختلاف موجود ہے، مثبتین حفاظ ہیں لہذا یہی مقدم ہے ائمہ حدیث نے اس جملہ کے مرفوعا نقل و روایت کو راجح قرار دیا ہے شافعی کا قول ہے کہ کسی عالم حدیث کی بابت نہیں سمجھتا کہ اس امر میں شک کرتا ہو کہ مالک نافع کی حدیث کے ایوب سے احفظ ہیں کیونکہ وہ زیادہ عرصہ انکے ہمراہ رہے ہیں حتی کہ اگر اس اعتبار سے برابر بھی ہوں تب بھی دو حفاظ رواۃ میں ایک شک کرتا ہو دوسرا جزم کے ساتھ بیان کرتا ہو تو اس کی روایت راجح ہو گی اس کی تائید عثمان دارمی کے قول سے ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ میں نے ابن معین سے پوچھا نافع سے روایت میں مالک آپ کو زیادہ پسند ہیں یا ایوب؟ کہنے لگے مالک۔ اس زیادت کے رفع ووقف کی بابت اختلاف کا ثمرہ اگلے باب کی بحث میں ظاہر ہوگا۔

حدثنا أبو النعمان حدثنا حماد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر عن النبی ﷺ قال مَن أعتَقَ نَصيباً لَه فی مَملوكٍ أو شِركا له فی عبدٍ فكانَ له مِن المالِ مايَبلُغُ قِيمتَه بِقيمةِ العَدْلِ فهُوَ عَتِيقٌ قال نافع وإلا فَقد عَتقَ مِنه ما عَتقَ قال أيوب لاأدری أشیءٌ قالَهُ نافعٌ أو شیءٌ فی الحديث۔ (ایضاً)

حدثنا أحمد بن المقدام حدثنا الفُضيل بن سليمان حدثنا موسی بن عقبة أخبرنی نافع عن ابن عمر أنه كان يُفتِی فی العبد أو الأمَةِ يكونُ بينَ شُرَكاءَ فيُعتِقُ أحدُهم نَصيبَه مِنه يقولُ قد وَجَبَ عليه عِتقَه كُلَّه إذا كانَ لِلّذی أعتَقَ مِن المالِ ما يَبلُغُ يُقَوَّمُ مِن مالِه قيمةَ العَدلِ و يُدفَعُ إلی الشُّرَكاءِ أنصِباؤُهُم ويُخَلّی سبيلُ المُعتَقِ يُخبِرُ بِذٰلك ابنُ عمر عن النبی ﷺ ورواه الليثُ وابنُ أبی ذِئب وابنُ اسحاق وجويريةُ ويحی بنُ سعيد واسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر عن النبی ﷺ مُختَصَراً۔ (ایضاً)

(أنه كان يفتی الخ) امام بخاری یہ طریق اس امر کی وضاحت کیلئے لائے ہیں کہ راوی حدیث کا فتوی وعمل بھی اپنی روایت کے مطابق تھا تا کہ ان فقہاء کا رد ہو جو اس کے عدم قائل ہیں اس اسناد میں صخر بن جویریہ نے نافع سے روایت کرتے ہوئے موسی بن عقبہ کی موافقت کی ہے، اسے ابو عوانہ، طحاوی اور دار قطنی نے نقل کیا ہے۔ (ورواه الليث الخ) یعنی معمر کی بابت آنجناب کا آخری جملہ ذکر نہیں کیا یعنی آپ کا یہ قول (فقد عتق منه ماعتق) لیث کی روایت مسلم اور نسائی، ابن ابی ذئب کی مسلم اور ابو نعیم، ابن اسحاق کی ابو عوانہ، جویریہ جو کہ ابن اسماء ہیں کی روایت صحیح بخاری کی الشرکۃ میں، یحیی کی مسلم، اسی طرح اسماعیل بن امیہ کی بھی مسلم نے موصول کی ہے۔

اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ اگر موسر کسی مشترکہ غلام میں اپنا حصہ فروخت کرتا ہے تو وہ مکمل آزاد ہوگا بقول ابن عبدالبر اس امر میں اختلاف نہیں کہ تقویم صرف موسر پر ہے۔ وقتِ عتق میں اختلاف ہے، جمہور اور شافعی، اصح قول کے مطابق اور بعض مالکیہ کی رائے میں فورا آزاد ہوگا مالکیہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ دوسرے حصہ داروں کو ادائیگی قیمت کے بعد (مکمل) آزاد ہوگا۔ ابن سیرین کی رائے تھی کہ ادائیگی قیمت بیت المال کے ذمہ ہے مگر یہ حدیث ان پر حجت ہے ربیعہ جزوی عتق کے قائل ہی نہیں گویا یہ روایات ان کے ہاں غیر ثابت ہیں ابوحنیفہ پر بھی حجت ہیں جو کہتے ہیں کہ شریک کو اختیار دیا جائیگا کہ یا تو معتق سے اپنے حصہ کی قیمت وصول کر لے یا وہ بھی اپنا حصہ آزاد کر دے یا اس کا حصہ غلام خود ادا کرنے کی کوشش (استسعاء) کرے۔ کہا گیا ہے کہ یہ رائے ان سے قبل کسی نے نہیں دی نہ کسی نے اس پر ان کی متابعت کی ہے حتی کہ ان کے صاحبین (ابو یوسف ومحمد) نے بھی۔ ابن بطال قیل کے ساتھ لکھتے ہیں تقویم کی حکمت یہ ہے کہ غلام کو جزوی کی بجائے مکمل آزادی ملے، کہتے ہیں میرے خیال میں اس کی وجہ یہ ہے کہ تا کہ معتق کی نارِ جہنم سے نجات کا استکمال ہو۔ ابن حجر کہتے ہیں سابقہ قول بھی مقبول و متحمل ہے شاید مشروعیتِ استسعاء میں بھی یہی حکمت کارفرما ہے۔

باب إذا أعتَقَ نصيباً في عبدٍ وليسَ له

مالٌ استُسْعِيَ العبدُ غيرَ مشقوقٍ عليهِ علىٰ نَحوِ الكتابةِ

(اگر کسی شخص نے ساجھے کے غلام میں اپنا حصہ آزاد کر دیا اور وہ نادار ہے تو دوسرے حصہ داروں کیلئے اس سے محنت مزدوری کرائی جائے گی جیسے مکاتب سے کراتے ہیں، اس پر سختی نہیں کی جائے)

امام بخاری یہاں اس موقف کا اظہار کر رہے ہیں کہ حدیثِ ابن عمر کی عبارت (وإلا فقد عتق منه ما عتق) سے مراد یہ ہے کہ اگر معتق کے پاس اتنا مال نہیں جو باقی (غیر آزاد کردہ) حصہ یا حصوں کی قیمت کے مساوی ہو تو اس حصہ کا عتق تو نافذ ہوا جہاں تک دوسرے شریک کے حصہ کا تعلق ہے وہ اپنی غلامی پر باقی رہے گا حتی کہ غلام اس حصہ کی قیمت کی ادائیگی میں کوشش کرے تا کہ مکمل آزادی سے بہرہ ور ہو اس موقف سے اپنا رجحان یہ ظاہر کر رہے ہیں کہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں اور مذکورہ اضافہ (یعنی۔ وإلا عتق منه ما عتق) مرفوع ہے اسی طرح حدیثِ ابو ہریرہ کا یہ جملہ بھی (فاستسعى به غير مشقوق عليه) بعض کا خیال تھا کہ یہ جملہ قتادہ پر موقوف ہے، آگے تفصیل آئے گی۔ اسماعیلی نے ان دونوں حدیثوں (یعنی حدیثِ ابن عمر اور حدیثِ ابی ہریرہ) کو باہم متعارض قرار دیا ہے اور ان کے مابین تطبیق کو مستبعد سمجھا ہے حالانکہ اس کی متعدد تطبیقات کی گئیں جو آگے ذکر ہونگی۔ علامہ انور لکھتے ہیں مولانا شیخ الہند محمود الحسن کا اس ترجمہ کی بابت دعوی ہے کہ یہ حنفیہ کے موقف کے مطابق ہے کیونکہ انہوں نے (على نحو الكتابة) کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور یہی مذہب حنفی کی دعامہ (اساس) ہے، حالتِ استسعاء میں شخصِ مذکور (غلام) کی صفت وحکم میں اختلاف ہے، ہمارے امام اسے حکمِ مکاتَب میں گردانتے ہیں امام بخاری نے یہ ترجمہ جملہ احادیث کے کلی مفہوم پر قائم کیا ہے اگر چہ مسئلہ قبل ازیں بھی زیرِ بحث لائے ہیں مگر اس موقف کی تقویت ترجمہِ ہذا کے ساتھ کی ہے اسی لفظ کو ابوحنیفہ اور ابراہیم نخعی نے بھی استعمال کیا ہے تو تعجب اس امر پر ہے کہ

بخاری تو ابوحنیفہ کی موافقت کر رہے ہیں جبکہ ان کے صاحبین مخالفت! (اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں آج کل کے معنی کے مطابق مقلد، کوئی نہ تھا، نہ بخاری نہ صاحبین)۔

حدثنا أحمد بن أبي رَجاء حدثنا يحي بن آدم حدثنا جرير بن حازم سمعت قتادة حدثني النضربن أنس عن بَشير بن نَهيك عن أبي هريرة قال قال النبيﷺ مَن أعتَقَ شَقِيصاً بِن عبدٍ -ح- وحدثنا مسدد حدثنا يزيد بن زريع حدثنا سعيد عن قتادة عن النضربن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة أَنَّ النبيﷺ قال مَن أعتَقَ نَصيباً أو شَقِيصاً في مَملوك فخلا صُه عليه في مالهِ إنْ كانَ له مالٌ وإلا قُوِّمَ عليه فَاسْتُسْعِيَ بهِ غيرَمَشقُوقٍ عليهِ- تابعَه حجاج بن حجاج وأبان وموسى بنُ خَلَف عن قتادة، اختصَرَه شعبة- (سابقہ باب والی روایت ہے)

آگے چند ابواب کے بعد جریر کی نافع سے یہی روایت آئیگی گویا ان کے اس میں دو طریق ہیں دونوں میں جزم کے ساتھ اس زیادت کو مرفوعا روایت کیا ہے۔ (من أعتق شقيصا الخ) مختصر ذکر کے اگلی روایت کو جو سعید عن قتادہ سے ہے اس پر معطوف کر دیا ہے الشرکۃ میں جریر کے حوالے سے ایک دیگر سند کے ساتھ مطولاً بیان ہو چکی ہے دوسری روایت کی سند میں سعید سے مراد ابن ابی عروبہ ہیں۔

(وإلا قوم عليه فاستسعي الخ) مسلم میں عیسی بن یونس عن سعید کی روایت میں ہے (ثم يستسعي في نصيب الذي لم يعتق)۔ (غير مشقوق عليه) بقول ابن تین یعنی اس پر قیمت کا بار زیادہ نہ ڈالا جائے یعنی ٹھیک ٹھیک قیمت لگائی جائے بعض نے اس کا معنی (غیر مکاتب) کیا ہے جو نہایت بعید ہے۔ (تابعه حجاج الخ) بخاری کا مقصود، ان متابعات کے ذکر سے اس حضرات کا رد کرنا ہے جو اس حدیث میں استسعاء کا ذکر غیر محفوظ قرار دیتے ہیں اور یہ کہ سعید بن ابو عروبہ اس کے ذکر میں متفرد ہیں اولاً تو جریر کی روایت کے ساتھ اس کا استظہار (تقویت) کیا ثانیاً ان متابعات کی طرف اشارہ کیا۔ حجاج کی روایت نسخۂ حجاج بن حجاج عن قتادہ میں ہے جو احمد بن حفص جو کہ شیوخ بخاری میں سے ہیں، کی روایت سے ہے وہ اپنے والد اور وہ حجاج سے بواسطہ ابراہیم بن طہمان نقل کرتے ہیں طحاوی کے ہاں حجاج بن ارطاۃ نے بھی قتادہ سے اسے نقل کیا ہے ان کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے تخریج کی ہے جبکہ موسی بن خلف کی روایتِ متابعت خطیب نے کتاب الفصل والوصل میں ذکر کی ہے شعبہ کی مختصر روایت مسلم اور نسائی نے نقل کی ہے۔ ابن العربی نے مبالغہ کرتے ہوئے ذکر کیا کہ اس امر پر اتفاق ہے کہ ذکرِ استسعاء قولِ نبوی نہیں بلکہ قتادہ پر موقوف ہے خلال نے العلل میں نقل کیا ہے کہ امام احمد سعید کی اس روایت کو ضعیف کہتے ہیں نیز اثرم نے بھی سلیمان بن حرب سے یہی بیان کیا وہ کہتے ہیں اگر استسعاء مشروع ہوتا تو اگر مثلاً غلام ہر ماہ دو درہم غیر آزاد کردہ حصہ کے مالک کو دیتا رہے تو ایسا کرنا صحیح ہوتا اور اس میں اس کا نہایت نقصان ہے؟ ابن حجر کہتے ہیں اس قسم کی (قیاسی) مثالوں سے صحیح احادیث کو رد نہ کرنا چاہئے۔ نسائی لکھتے ہیں مجھے بتایا گیا ہے (بلغني) کہ استسعاء کا اس روایت میں ذکر قولِ قتادہ سے ہے اسماعیلی لکھتے ہیں یہ جملہ حدیث میں مسند نہیں بلکہ قتادہ کا ادراج ہے جیسا کہ ہمام

نے روایت کیا۔ ابن منذر اور خطابی بھی اسے قتادہ کا فتیا بتلاتے ہیں، متن کا حصہ نہیں ابن حجر کہتے ہیں ہمام کی روایت ابوداؤد نے محمد بن کثیر عنہ کے حوالے سے نقل کی ہے اس میں استسعاء کا اصلاً ذکر ہی نہیں البتہ عبداللہ بن یزید المقری کی ہمام سے روایت میں استسعاء کا متنِ حدیث سے الگ کر کے ذکر موجود ہے اس کا اسماعیلی، ابن منذر، دارقطنی، خطابی اور حاکم نے علوم الحدیث میں، اسی طرح بیہقی نے اور خطیب نے الفصل والوصل میں، اخراج کیا ہے، سیاق محمد بن کثیر کی روایت جیسا ہے البتہ یہ جملہ زائد ہے (قال فكان قتادة يقول إن لم يكن له مال استسعى العبد)۔

دارقطنی لکھتے ہیں میں نے ابوبکر نیشاپوری سے سنا کہ ہمام کا اس روایت کا کتنا اچھا ضبط ہے کہ ذکرِ استسعاء کو الگ اور متنِ حدیث کو الگ ذکر کیا تو ان سب نے قطعیت کے ساتھ ذکرِ استسعاء کو قتادہ کا ادراج قرار دیا ہے دوسرے حفاظ نے اس کا انکار کیا ہے ان میں صاحبا الصحیح بھی ہیں (بخاری ومسلم) جو اسے مرفوع سمجھتے ہیں ابن دقیق العید اور ایک جماعت کے ہاں یہی راجح ہے کیونکہ سعید روایتِ قتادہ کے احفظ اور دوسروں سے زیادہ اس کے اعرف ہیں کیونکہ ہمام کی نسبت زیادہ عرصہ قتادہ کے ساتھ رہے اور ان سے اخذ کیا۔

ہشام اور شعبہ اگرچہ سعید سے احفظ ہیں لیکن انہوں نے ان کی روایت کی نفی نہیں کی صرف بعض حدیث پر اختصار کیا ہے انکی اور سعید کی مجلس بھی ایک نہ تھی کہ زیادت کی بابت متوقف ہوا جائے جبکہ ہمام نے تو صراحۃً ذکرِ استسعاء کو باقی روایت کے متن سے جدا کر کے بطور قولِ قتادہ ذکر کیا ہے پھر سعید اس میں منفرد بھی نہیں نسائی نے جو حدیثِ سعید ہذا کو ان کے اختلاط وتفرد کے سبب معلول کہا ہے مردود ہے کیونکہ صحیحین وغیرہما میں اس کی تخریج ہے اور سعید سے اس کے رواۃ وہ ہیں جنھوں نے قبل از اختلاط سماع کیا تھا مثلاً یزید بن زریع پھر چار رواۃ کی متابعت تو امام بخاری نے ذکر کی کئی اور متابع بھی ہیں اس کے برعکس ہمام منفرد ہیں اور انہوں نے قدرِ متفق میں بھی جمیع کی مخالفت کی ہے کہ اسے واقعہ عین بنا دیا جبکہ باقی سب نے اسے حکمِ عام کے بطور نقل کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہمام نے اس روایت کو عمدگی سے ضبط نہیں کیا۔

ہمام کے حوالے سے کہ انہوں نے استسعاء کے ذکر کو قولِ قتادہ کے بطور نقل کیا ہے ذکرِ استسعاء کے مرفوعاً منقول پر طعن کرنے والوں پر تعجب ہے کہ حدیثِ ابن عمر میں ترکِ استسعاء پر طعن زن کیوں نہ ہوئے؟ وہاں بھی ایوب نے اس جملہ (وإلا عتق منه ما عتق) کو قولِ نافع کے بطور نقل کیا ہے لیکن اسے ان محدثین نے ان کا ادراج قرار نہیں دیا حالانکہ وہاں تو یحیی بن سعید کی ایوب کے ساتھ موافقت بھی ہے جب کہ ہمام کی کسی نے موافقت نہیں کی شیخین کے ان دونوں حدیثوں کے اخراج سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں کا مکمل سیاق مرفوع ہے ابن مورق لکھتے ہیں انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ جماعت کی روایت ایک (ہمام) کے قول کے سبب موہم نہ قرار دی جائے جبکہ احتمال ہے کہ انہوں نے قتادہ کو اس امر کا فتوی دیتے سنا ہو جس سے سمجھ بیٹھے کہ یہ انکا قول ہے حدیث کا حصہ نہیں ابن حجر کہتے ہیں اس کی تائید بیہقی کی تخریج کردہ اوزاعی کی روایت سے ملتی ہے جس میں وہ قتادہ سے اس کا نقل بطور فتویٰ کے کرتے ہیں۔

حدیثِ ابن عمر اور حدیثِ ابی ہریرہ کے مابین تطبیق ممکن ہے ویسے تو ابن عقیق کا قول ہے کہ یہی امر کافی ہے کہ صحیحین میں دونوں کو اخراج کیا گیا ہے، بخاری کو خدشہ تھا کہ حدیثِ سعید پر طعن کیا جائے گا تو اپنی عادت کے مطابق اشاراتِ خفیہ سے سابقاً ہی اس کا سدِ باب کر دیا مثلاً اسے یزید بن زریع کے حوالے سے نقل کیا جو سعید میں اثبت الناس ہیں اور ان سے قبل از اختلاط سماع کیا ہے پھر

تقویت کیلئے جریر کی روایت بھی ذکر کی ہے تا کہ وہم تفرد کی نفی ہو پھر متابعات کا ذکر کیا پھر آخر میں لکھا کہ شعبہ نے اس روایت کو مختصراً نقل کیا ہے گویا یہ ایک فرضی سوال کا جواب ہے کہ شعبہ جو کہ حدیثِ قتادہ کے احفظ الناس ہیں کیوں استسعاء کو ذکر نہیں کیا؟ ذکرِ استسعاء ابو ہریرہ کے علاوہ بھی کئی دیگر صحابہ سے منقول ہے مثلا طبرانی کی حدیثِ جابر، بیہقی کی خالد بن ابو قلابہ کے حوالے سے (عن رجل من بنی عذرۃ)۔حدیثِ استسعاء کی تضعیف کرنے والوں کی بنیادی دلیل حدیثِ ابن عمر کا یہ جملہ ہے (وإلا فقد عتق منه ما عتق) اوراس کی بابت پہلے لکھا جا چکا ہے کہ یہ معسر سے متعلق ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر وہ بوجہ تنگ دستی دوسرے حصہ کو بھی آزاد نہیں کرا سکتا تو اس کا حصہ تو آزاد ہو گیا بعض نے اس امر سے بھی تضعیف پر استدلال کیا ہے کہ دارقطنی کی اسماعیل بن امیہ عن نافع کے حوالے سے ابن عمر کی اسی روایت کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے (ورقّ منه ما بقی) یعنی باقی حصہ کی غلامی قائم ہے لیکن اس کی سند میں اسماعیل بن مرزوق کعبی ہیں جو یحیی بن ایوب سے روایت میں مشہور نہیں اور ان کے حفظ میں ان کی روایت کی بابت کچھ کلام ہے پھر بفرضِ صحتِ روایت اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کی غلامی مستمر رہے گی (یعنی صرف موجودہ صورتحال کا بیان ہے) حدیث استسعاء میں مابعد کا حکم اور بیان ہے چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ مجموعی مفہوم یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی حصہ دار اپنے حصہ کو آزاد کر دے تو یہ آزادی دوسرے حصہ دار کے حصہ کی طرف سرایت نہ کرے گی (لم يَسْرِ في حصة شريكه) بلکہ ابھی وہ حالت غلامی میں ہے پھر اس کی بھی آزادی کیلئے استسعاء کیا جائے گا تا آنکہ اس قیمت کا حصول ہو پھر اسے دے کر مکمل آزادی سے بہرہ ور ہو سکے گا اس کیفیت وصفت میں اسے مکاتب غلام کی مانند قرار دیا ہے بخاری نے اسی پہ جزم کیا ہے بظاہر یہ بات غلام کے اختیار میں دی جائے گی اسی لئے (غیر مشقوق علیہ) کی ترکیب استعمال کی ہے کیونکہ غلام کو اس امر کا پابند بنانا کہ وہ غلامانہ خدمات کے ساتھ ساتھ اتنے پیسے بھی کمائے جس سے غیر آزاد کردہ حصہ کی قیمت ادا ہو سکے، ایک دشوار امر ہے چونکہ جمہور کے نزدیک کتابت میں یہ امر وجوبی نہیں ہوتا لہذا اسی کی مانند اسے قرار دیا گیا بیہقی اسی تطبیق کی طرف میلان رکھتے ہیں، کہتے ہیں اس سے دونوں حدیثوں کا (بظاہر) باہمی تعارض باقی نہیں رہتا بعض نے اس طرح سے تطبیق دی ہے کہ استسعاء سے مراد یہ ہے کہ دوسرا (غیر آزاد کردہ) حصہ غلام ہی ہے اور اب اپنی باقی ماندہ غلامی کے بقدر ہی خدمات انجام دے وہ (غیر مشقوق علیہ) کو من جہتِ سیدہ قرار دیتے ہیں یعنی اپنے حصہ سے زائد خدمات نہ لے مگر بقول ابن حجر اس تاویل کا رد ایک روایت جو یہاں مذکور ہے، کا یہ جملہ کرتا ہے (واستسعى في قيمته لصاحبه) (گویا یہ استسعاء یعنی کوشش باقی حصہ کی قیمت چکانے کے سلسلہ میں ہے)۔

مبطلینِ استسعاء کا استدلال مسلم کی حدیثِ عمران بن حصین سے بھی ہے کہ ایک شخص نے بوقتِ وفات چھ غلام آزاد کر دیئے ان کے سوا کوئی اور مال نہ تھا آنجناب نے ان چھ کے مابین قرعہ اندازی کی جس کے ذریعہ دو کی آزادی برقرار رکھی وجہِ استدلال یہ ہے کہ اگر استسعاء مشروع ہوتا تو ہر غلام کے تیسرے حصہ کی آزادی برقرار رکھی جاتی اور باقی حصوں کی نسبت استسعاء کا اجراء کیا جاتا۔ مثبتین نے جواب دیا ہے کہ یہ ایک واقعہ عین ہے محتمل ہے کہ مشروعیتِ استسعاء سے قبل کا ہو یا ممکن ہے یہ صورت، استسعاء سے مستثنیٰ ہو کیونکہ مرنے والے کیلئے جائز نہ تھا کہ ثلث مال سے زائد کا تصدّق کرتا عبدالرزاق نے قوی سند کے ساتھ ابو قلابہ عن رجل من بنی عذرۃ کے حوالے سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے بوقتِ وفات اپنا غلام آزاد کر دیا اور اس کے پاس اس کے سوا کوئی اور مال نہ تھا تو

آنجناب نے اس آزادی کو اس کے ثلث سے متعلق رکھا باقی دوحصوں کی نسبت اسے استسعاء کا حکم (اختیار) دیا اس لحاظ سے یہ حدیثِ عمران کے معارض ہے بہر حال تطبیق ممکن ہے۔نسائی کی (سلیمان بن یسار عن نافع عن ابن عمر) سے ایک روایت سے بھی احتجاج کرتے ہیں جس کے الفاظ میں (من أعتق عبداًوله فيه شركاء وله وفاء فهوحرٌّ ويضمن نصيب شركائه بقيمته لماأساء من مشاركتهم وليس على العبد شيىء) بفرضِ تسلیمِ صحتِ روایت اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حالتِ یسار کے ساتھ مختص ہے کیونکہ اس میں ہے (وله وفاء) استسعاء صرف صورتِ اعسار میں ہے جیسا کہ ذکر ہوالہذا کوئی تعارض نہیں حالتِ اعسار میں استسعاء کے قائلین میں ابوحنیفہ، صاحبین، اوزاعی، ثوری، اسحاق اور ایک روایت کے مطابق احمد اور کئی دیگر ہیں پھر (جز ئیات میں جیسا کہ علامہ انور کے حوالے سے ذکر ہوا) آپس میں انکا اختلاف ہے کچھ فوری آزادی قرار دیتے ہیں یعنی غلام اب آزاد ہے، آزادی کی حالت میں سعی وکوشش کر کے دوسرے حصہ دار کو مطلوبہ قیمت چکا دے اکیلے ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ وہ (غلام) اپنے دوسرے آقا کو اختیار دے کہ یا تو وہ بھی اپنا حصہ ادا کر دے یا استسعاء پر راضی ہو جائے گویا ان کے ہاں غلام ابھی فوری طور پر کلی آزاد نہ ہوا اور یہ بخاری کے اختیار کردہ موقف کے موافق ہے وہ بھی یہی قرار دیتے ہوئے اسے مکاتب کی مانند لکھتے ہیں عطاء دوسرے شریک کو یہ اختیار بھی دیتے ہیں کہ نہ استسعاء قبول کرے اور نہ ہی اپنے حصہ کو آزادی دے بلکہ اگر چاہے تو اس حصہ کو غلام ہی رکھے زفران سب کی مخالفت کر کے ہوئے غلام کو اب آزاد قرار دیتے ہیں اور دوسرے (غیر آزاد کردہ) حصہ کی قیمت یا تو معتق کے ذمہ ہے اگر وہ موسر ہے بصورت دیگر غلام کے ذمہ ہے (یعنی ہے تو وہ اب آزاد لیکن دوسرے حصہ دار کو اس کے حصہ کی قیمت بعدازاں ادا کرے)۔

باب الخَطأ والنِّسيانِ فى العَتاقةِ والطَّلاقِ ونحوِه

(عتق وطلاق میں بھول چوک)

ولا عَتاقةَ إلا لِوَجهِ اللّٰهِ وقال النبيُ ﷺ لِكُلِّ امْرِىءٍ مَانَوىٰ ولانِيَّةَ لِلنَّاسِي والمُخْطِىءِ

بقول ابن حجر گویا امام مالک کا رد کرتے ہیں جن کے نزدیک طلاق وعتاق خواہ عمداً دیجائے یا خطأً، خواہ ذاکراً دے یا ناسیاً، واقع ہونگے ان کے کثیر اپنے اہلِ مذہب نے بھی اس میں ان کی مخالفت کی ہے۔داؤدی لکھتے ہیں طلاق اور عتاق میں خطا یہ ہے کہ کہنا کچھ اور چاہتا تھا سبقتِ لسانی سے طلاق وعتاق کے الفاظ منہ سے نکال بیٹھا نسیان کا تعلق حلف سے ہے کہ اٹھا کر بھول جائے۔

(ولا عتاقة الخ) کتاب الطلاق میں یہی مفہوم حضرت علی سے نقل کریں گے طبرانی کی حدیثِ ابن عباس مرفوع میں بھی ہے (لا طلاق إلا لعدة ولا عتاق إلالوجه الله) یعنی طلاق بغیر عدت کے نہ ہوگی یعنی بیک وقت تین طلاقیں نہ ہوں گی اور آزاد صرف اللہ کی رضا کیلئے کرنا چاہئے تو ظاہراً اگر اللہ کیلئے غلام آزاد کر رہا ہے تو یہ بلانیت وقصد نہ ہوگا۔(وقال النبی ﷺ) حدیثِ عمر ہے جو آغازِ کتاب میں ہے۔(ولا نية للناسي الخ) قابسی کے نسخہ میں خاطیٔ کی بجائے مخطیٔ ہے بعض نے دونوں کا فرق یہ بیان کیا ہے کہ مخطیٔ وہ جو کرنا درست چاہتا تھا، مگر غلطی میں جا پڑا جبکہ خاطیٔ وہ جو تعمداً غلطی میں جا پڑا، یا تو یہ مصنف کا حدیثِ۔إنما الأعمال

بالنیات۔ سے استنباط ہے یا اپنی عادت کے مطابق اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے (رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) کہ اللہ نے میری امت کی بھول چوک اور وہ ناپسندیدہ کام جو مجبوراً کرنے پڑیں، معاف کر دئے ہیں اسے ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا ہے، یہ ایک جلیل القدر حدیث ہے بعض علماء نے نصف اسلام قرار دیا ہے البتہ اس سے قتلِ خطا مستثنیٰ ہے جس کی خارجی دلیل ہے، اس بارے مفصل بحث لأیمان والنذور میں ہوگی۔

علامہ انور لکھتے ہیں خطا کی مثال یہ ہے کہ مثلا سبحان اللہ کہنا چاہتا تھا مگر منہ سے نکل گیا (أنت حرٌ) اور نسیان کی صورت یہ ہے کہ قسم اٹھائی کہ اپنی بیوی کو طلاق نہ دیگا پھر یہ قسم یاد نہ رہی، بحر میں یہی مثال ذکر کی ہے اگرچہ تصویرِ نسیان ایک مشکل امر ہے لکھتے ہیں فقہاء نے جہالت، نسیان اور خطا کو بہت سارے مسائل میں عذر تسلیم کیا ہے بخاری ان سے بھی بڑھ کر اسے تسلیم کرتے ہیں البتہ فقہائے احناف نے بہت کم مسائل میں انہیں عذر مانا ہے اگر وہ بھی توسع اختیار کرتے تو اچھا ہوتا، نسقِ شرع سے یہی مستفاد کیا ہے اس کی سطح تو بہت وسیع ہے لیکن فقہ حنفی اضیق (تنگ) ہے البتہ امام بخاری کا اس قدر توسُّع اختیار کرنا بھی اچھا نہیں (ولا عتاقة إلا لوجه الله) کی بابت رقم طراز ہیں کہ شاید اس سے احناف پر تعریض کی ہے جو کہتے ہیں اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا (أنت حرٌّ للشيطان) یعنی تمہیں شیطان کی خاطر آزاد کیا تو غلام اب آزاد متصور ہوگا، میں کہتا ہوں اگر تو بخاری کی مراد یہ ہے کہ غلام صرف اس صورت ہی آزاد متصور ہوگا اگر آقا نے کہا جاؤ اللہ کی خاطر تمہیں آزاد کیا، تو یہ صحیح نہیں اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ اس صورت میں (کہ شیطان کی خاطر آزاد کیا، کہا) وہ آزاد تو متصور ہوگا مگر لغیر اللہ (یعنی ثواب نہ ملے گا) اور اس نے فعلِ اسلام انجام نہیں دیا تو اس بات کا ہم بھی انکار نہیں کرتے بلکہ ہم تو کہتے ہیں اگر مذکورہ بات علی طریق عبادت کہی تو کافر ہوا اس سے زیادہ کیا گناہ ہوسکتا ہے؟ نووی نے مذہب حنفی کے نقل میں عمدگی کا ثبوت نہیں دیا، ان کے اسلوب سے متبادر الی ذھن یہ بات آتی ہے کہ حنفیہ اس قسم کی بات کی عدم مبالات کرتے ہیں اور اسے عام صیغۂ عتق خیال کرتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں، یہ تو ہمارے ہاں کفر کے مترادف ہے جہاں تک امام بخاری کا (إنما الأعمال بالنيات) سے استنباط ہے کہ ناسی اور مخطیٔ کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں لہذا ان کے تصرفات معتبر نہ ہونے چاہئیں تو اس پر میری مبسوط بحث گزر چکی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث صحتِ اعمال یا عدم صحت کی بابت بحث نہیں کرتی بلکہ اس کا ورود برکتِ اعمال میں ہے نیت کا صحتِ اعمال کی شرط ہونا مفہوم حدیث سے خارج ہے لہذا یہ استدلال غیر تام ہے۔

حدثنا الحميدي حدثنا سفيان حدثنا مسعر عن قتادة عن زرارة بن أوفى عن أبي هريرة قال قال النبي ﷺ إِنَّ اللهَ تَجاوَزَ لِي عن أُمَّتِي ما وَسْوَسَتْ بِهِ صُدورُها ما لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلَّمْ

ابو ہریرہؓ نے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالی نے میری امت کے دلوں میں پیدا ہونے والے وسوسوں کو معاف کر دی اہے۔ جب تک وہ انہیں عمل یا زبان پر نہ لائیں۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں زرارہ ثقات تابعین میں سے ہیں قاضی بصرہ تھے۔ (ما وسوست الخ) کتاب الطلاق میں اس کی بجائے (ما حدثت به أنفسها) ہے۔ (صدورها) اکثر روایات میں بطور فاعل ہے اصیلی کے نسخہ میں بطور مفعول ہے

اس پر وسوست (حدثت) کے معنی کو متضمن ہے۔طبری نے یہی بات (کہ زبر اور پیش، دونوں ٹھیک ہیں) (حدثت به أنفسها) کی بابت بھی لکھی ہے اس میں پیش اس قرانی آیت کی طرز پر ہے (ونَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ به نَفْسُه)۔علامہ انور اس بابت رقم طراز ہیں کہ طحاوی اپنی کتاب (مشکل) میں اس مسئلہ کو زیر بحث لائے ہیں، انہوں نے زبر کو ترجیح دی ہے وہ نفس کو فاعل نہیں بناتے تو اس پر ترجمہ یہ ہوگا (اردو میں لکھا ہے) جو اپنے سینوں میں وسوسہ ڈالیں، کہتے ہیں ذھن میں آسکتا ہے کہ گناہ کا صرف ارادہ کر لینے پر باز پرس نہ ہوگی جس طرح سارے وساوس کی نسبت ہے ظاہر حدیث سے یہی مترشح ہوتا ہے لیکن گناہ پر عزم (پختہ ارادہ اور اس پر قائم رہنا مثلا کوئی اپنے جی میں ٹھان لے کہ زنا کرے گا اور اس ارادہ پر قائم رہا یہ الگ بات ہے کہ کبھی اس کا موقع نہ مل سکا اب چونکہ اس کا گناہ پر عزم تھا لہذا اس کی سزا ملے گی وسواس یہ ہے کہ لمحہ بھر کسی گناہ کا خیال آیا پھر ختم ہو گیا یہ معفو ہے) علامہ لکھتے ہیں معنی یہ ہوگا (مالم یعمل أو یتکلم أو یعزم)۔مولانا بدر حاشیہ میں عینی شارحِ بخاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک گناہ پر پختہ ارادہ کرنے والا اور پھر اس پر قائم رہنے والا قابلِ مواخذہ ہے اگرچہ کبھی عمل نہ کیا یا اس بارے بات نہ کی (مالم یعمل أو یتکلم) اسی عزم کو حدیثِ تقاتل میں حرص کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا ہے (یعنی جس حدیث میں آپ نے فرمایا کہ قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں۔ لوگوں نے کہا یا رسول اللہ قاتل تو ہے مقتول کیوں؟ فرمایا کیونکہ وہ بھی قتل کرنے کی حرص رکھتا تھا۔لأنه کان حریصا علی قتل صاحبه۔یہ الگ بات ہے کہ اسے موقع نہ مل سکا)۔علامہ لکھتے ہیں اس حدیث کی مشہور تشریح یہ ہے کہ وساوس یا تو جنسِ اقوال سے ہوتے ہیں یا جنسِ افعال سے، اگر پہلی جنس سے ہیں تب جب تک گناہ کی بات نہ کرے قابلِ مواخذہ نہیں اس طرح جنسِ افعال والے گناہ بھی، جب تک عمل نہ ہو، قابلِ مواخذہ نہیں۔ کہتے ہیں میرے ذھن میں اس کی ایک اور تشریح آئی جسے مولانا شیخ الہند کو پیش کیا تھا وہ یہ کہ ایسے وساوس جو حدِ عمل تک پہنچ گئے، عمل کیا پھر بات بھی کی تو گویا اس نے دو گناہ کمائے، ایک گناہِ عمل اور دوسرا گناہِ تکلم اور یہ پہلے گناہ سے متغایر ہے اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالی نے اسے ستر کا حکم دیا تھا کیونکہ اللہ تعالی (لا یُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ) برائی کا اظہار پسند نہیں فرماتا، اس نے اس حکم کی خلاف ورزی کی لہذا گناہ در گناہ کا مرتکب ہوا اس پر مرادِ حدیث یہ ہے کہ وساوس معفو عنھا ہیں الا یہ کہ ان پر عمل کرے تب ایک معصیت لکھی جائے گی اور اگر اس کی بابت باتیں بھی کیں تب ایک اور معصیت لکھی جائے گی تو حدیث حکمِ عزم سے ساکت ضرور ہے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ قابلِ مواخذہ نہیں پھر یہ عزمِ مذکور وہ ہے جو افعال جوارح سے متعلق ہے وہ عزم جو ان سے متعلق نہیں بلکہ معاصی قلب سے ہے مثلا اخلاقِ فاسدہ پر عزم مثلاً حقد و کبر، تو اس پر بھی مواخذہ ہے بہر حال وہ اس حدیث میں زیر بحث بھی نہیں۔ (اخلاق فاسدہ کو وساوس کی بجائے افعال گناہ ہی تصور کرنا الیق ہے کیونکہ کسی نہ کسی صورت ان کا صدور ہوتا ہے) (مالم تعمل أو تتکلم) النذر میں (مالم تعمل به) آئیگا علماء نے همّ اور عزم کے مابین فرق کیا ہے حدیث (من هَمَّ بحَسنة) میں اس کی بحث آئیگی اسی سے حدیثِ باب کا صحیح مفہوم ظاہر ہوگا کہ وسوسہ اس وقت تک قابلِ مواخذہ نہیں جب تک وہ دل کے اندر متوطن و مستقر نہیں رہتا (یعنی کسی گناہ یا غلط عقیدہ کی بات مسلسل دل میں جاگزین رہے پھر حقیقۃً وہ سوسہ ہے بھی نہیں وسوسہ تو وہ جو لمحہ بھر کو دل میں آئے پھر طاعات میں مشغولیت کی بناء پر یا تعوذ و استغفار کی بدولت جلد ہی رخصت ہو جائے)۔ابن حجر کہتے ہیں ابن ماجہ نے ہشام بن عمار عن ابن عیینہ کے حوالے سے اس حدیث کے آخر میں (وما استکر هوا علیه) کا اضافہ بھی ذکر کیا ہے میرا

خیال ہے وہ کسی دوسری حدیث کا جملہ ہے جو یہاں مدرج ہوا یعنی ہشام نے حدیث میں دوسری حدیث داخل کر دی۔ بعض نے اعتراض کیا ہے کہ ترجمہ و حدیث باہم متطابق نہیں ہیں کیونکہ ترجمہ نسیان کی بابت ہے جبکہ حدیث میں حدیثِ نفس کا تذکرہ ہے؟ کرمانی نے جواب دیا ہے کہ بخاری یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ نسیان بھی وسوسہ کے ساتھ ملحق ہے جس طرح غیر مستقر وسوسہ قابلِ مواخذہ نہیں اسی طرح خطاء و نسیان بھی، کیونکہ وہ بھی غیر مستقر ہیں یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ دل کے حدیثِ نفس (وسوسہ) میں منشغل ہونے سے ہی خطا و نسیان کا صدور ہوتا ہے اسی لئے کتاب الطہارۃ میں مذکور حضرت عثمان سے مروی ایک حدیث ہے کہ جسے نماز میں اس کی حدیثِ نفس نے مشغول نہ رکھا اس کیلئے غفران ہے۔ اسے مسلم نے (الإیمان) باقی اصحابِ صحاح نے (الطلاق) میں تخریج کیا ہے۔

حدثنا محمدبن کثیر عن سفیان حدثنا یحیی بن سعید عن محمد بن ابراهیم التَّیمی عن علقمة بن وقاص اللیثی قال سمعت عمرَبنَ الخطاب عن النبیﷺ قال الأعمالُ بالنِیَّةِ ولامرِیءٍ مانَویٰ فمَنْ کانَتْ هِجرتُه إلَی اللهِ ورسولِهٖ فهِجْرَتُه إلَی اللهِ ورسولهٖ ومَنْ کانَتْ هِجرتُه لِدُنیا یُصیبُها أوِ امْرَأةٍ یَتزوَّجُها فَهِجرَتُه إلیٰ مَا هاجَرَ إلیه۔
(صحیح بخاری کی پہلی حدیث ہے، یعنی اعمال کا دارومدار نیت پر ہے)

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ دونوں جگہ (إنما) کو حذف کیا ہے ابوداؤد نے انہی محمد بن کثیر کے حوالے سے یہ روایت نقل کرتے ہوئے دونوں جگہ إنما ذکر کیا ہے (یعنی إنما الأعمال۔۔اور إنما لکل امریءٍ الخ)۔(إلی دنیا) کشمیہنی کے ہاں (لدنیا) ہے، ابوداؤد کی روایت میں بھی یہی ہے، مفصل بحث تو آغازِ کتاب میں ہو چکی کچھ مزید تفاصیل ترک الحیل وغیرہ میں ذکر ہونگی۔

باب إذا قالَ لِعَبدِهٖ هُوَ لِلّٰهِ ونَوَی العِتْقَ والإشهادُ فی العِتْقِ

(آزاد کرنے میں نیت کا اعتبار)

یعنی۔ ھوللہ۔ کہنے سے عتق صحیح اور نافذ العمل ہوگا۔ کہا گیا ہے (الإشهاد الخ) بکسرِ دال ہے أی باب الإشهاد الخ لیکن باعثِ اشکال ہے کیونکہ اگر (باب کا لفظ) منون مانا جائے تو خبر کا محتاج ہے وگرنہ لازم ہے کہ تنوین حذف ہوتا کہ عطف صحیح (و ممکن) ہو اور یہ بعید ہے، تو بظاہر (الإشہاد) دال کی پیش کے ساتھ ہے اس پر وہ (باب) پر معطوف ہوگا نہ کہ مابعد پر اور وہ یہاں تنوین کے ساتھ ہے، حکم کا لفظ مقدر ماننا بھی جائز ہے ای (وحکم الإشهاد الخ)۔

مہلب لکھتے ہیں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ (ھو للہ) کہہ دینے سے جبکہ نیت بھی آزاد کرنے کی تھی غلام آزاد متصور ہوگا جہاں تک عتق میں اشہاد کا تعلق ہے سو وہ حقوقِ معتق میں سے ہے وگرنہ تو عتق تام ہے خواہ کوئی گواہ نہ ہو۔ ابن حجر کہتے ہیں شاید امام بخاری ہشیم بن مغیرہ سے منقول اسی اثر کی تقیید کا اشارہ کرتے ہیں جس میں ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا (أنت لِلّٰه) تو اس بارے شعبی اور نخعی سے پوچھا گیا دونوں نے کہا اب وہ آزاد ہے تو بخاری اسے مقید کرنا چاہتے ہیں کہ اگر اس کی نیت میں تھا کہ آزاد کر رہا

ہے تب تو آزاد ہے وگرنہ نہیں کیونکہ ھو لِلّٰہ کا کوئی اور مفہوم مراد لینا بھی تو محتمل ہے۔

علامہ لکھتے ہیں ابو ہریرہ سن سات ہجری میں آئے تھے غزوہ خیبر میں شریک ہوئے جیسا کہ طحاوی میں ہے، میرے پاس ایک اور روایت ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس سے قبل بھی مدینہ آئے تھے اگر وہ ثابت ہو جائے تو ان کا حدیث ذوالیدین میں کہنا (بینا أنا أصلی) کی تفصی و بحث میں فائدہ ہوتا جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔

حدثنا محمد بن عبدالله بن نمير عن محمد بن بشر عن اسماعيل عن قيس عن أبي هريرة أنه لمَّا أقبَلَ يُرِيدُ الإسلامَ ومَعه غُلامُه ضَلَّ كُلُّ واحدٍ مِنهما مِنْ صاحِبِهِ فأقبَلَ بعدَ ذٰلك وأبو هريرةَ جالِسٌ معَ النبي ﷺ فقالَ النبيُّ ﷺ يا أباهريرة هذا غلامُكَ قد أتاكَ فقال أمَا إني أشهِدُكَ أنه حُرٌّ قال فهُوَ حِينَ يقولُ: يا لَيلةً مِن طُولِها وعَنائِها ۔ علىٰ أنَّها مِن دارَةِ الكُفرِ نَجَّتِ

ابو ہریرہؓ نے کہ جب وہ اسلام قبول کرنے کے ارادے سے (مدینہ کے لئے) نکلے تو ان کے ساتھ ان کا غلام بھی تھا۔ (راستے میں) وہ دونوں ایک دوسرے سے بچھڑ گئے ۔ پھر جب ابو ہریرہؓ (مدینہ پہنچنے کے بعد) حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں بیٹھے ہوئے تھے تو ان کا غلام بھی اچانک آ گیا۔ آپ نے فرمایا، ابو ہریرہ! یہ لو تمہارا غلام بھی آ گیا۔ او ہریرہؓ نے کہا، حضور! میں آپ کو گواہ بناتا ہوں کہ یہ غلام اب آزاد ہے۔ راوی نے کہا کہ ابو ہریرہؓ نے مدینہ پہنچ کر یہ شعر کہے تھے: ہے پیاری گو کٹھن ہے اور لمبی میری رات۔ پر دلائی اس نے دارالکفر سے مجھ کو نجات

سند میں اسماعیل بن ابو خالد، قیس بن ابو حازم ہیں۔ صحابی کے سوا تمام رواۃ کوفی ہیں۔ (معه غلامه) بقول ابن حجر اس کے نام کا علم نہ ہو سکا دوسری روایت میں (قلت في الطريق) یعنی راستے کے اختتام پر (مدینہ کے قریب پہنچ کر) بظاہر یہ شعر حضرت ابو ہریرہ کا ہے ابن تین نے اس غلام کا قرار دیا ہے فاکہی اپنی کتابِ مکہ میں لکھتے ہیں کہ یہ شعر ابو مرثد غنوی کا ہے ان کا ایک قصہ بھی ذکر کیا ہے اس پر ابو ہریرہ نے گویا ان کے شعر کے ساتھ تمثل کیا۔ (یالیلة) تمام روایات میں اسی طرح ہے، کرمانی لکھتے ہیں یہاں شروع میں فاء یا واو، ضروری تھی تاکہ وزن درست ہو، ابن حجر (جو صاحبِ دیوان شاعر بھی تھے، اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں ۔ ابن حجر شاعر اً کے عنوان سے ایم اے کا مقالہ بھی لکھا گیا جس کا میں نے مناقشہ کیا تھا) تبصرہ کرتے ہیں کہ کرمانی کی یہ بات محلِ نظر ہے کیونکہ فاء یا واو کے بغیر بھی وزن درست ہے البتہ (علت) خُرم پائی جاتی ہے جو یہ ہے کہ اول جزء حروف معانی میں سے ایک حرف حذف کر دیا جائے۔ (دارة الكفر) الدار سے اخص ہے، عربوں کے اشعار میں اس کا کثرت سے استعمال ہے جیسے امرؤ القیس کا یہ شعر ہے (ولا سیما یو مابدار ة جلجل)۔

(بقول صاحبِ قاموس عربوں کے ہاں ایک سو دس سے زائد دارات معروف تھے جن میں سے متعدد کا ذکر اشعارِ عرب میں ملتا ہے دارة کا معنی ڈیرہ ہے اور میرا خیال ہے کہ شاید یہ لفظ دارة سے ہی ماخوذ ہے عربوں کے بدوی قبائل چونکہ پانی اور گھاس کی تلاش میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے تھے، چھوڑ دیا جانے والا دارة یعنی اجڑا دیار جسے وہ طَلَل/اطلال کا نام دیتے تھے، شعراء کی

سخن گوئی کا موضوع بنا، شعروں میں اس پر وقوف کر کے پرانی یادیں تازہ کرتے اور اسے چھوڑ جانے والوں کو یاد کر کے رویا کرتے تھے جیسے امرؤ القیس کہتا ہے: قِفا نَبْكِ مِنْ ذِكرىٰ حَبِيبٍ ومَنزِلِ ۔ بِسِقْطِ اللِّوىٰ بين الدَّخُول وحَوْمَلِ)۔

حدثنا عبيدالله بن سعيد حدثنا أبوأسامة حدثنا اسماعيل عن قيس عن أبى هريرة قال لَمَّا قَدِمْتُ علَى النبىِّ ﷺ قلتُ فى الطريقِ: يا ليلةً مِن طُولِها وعَنائِها ۔ علىٰ أنَّها مِن دارةِ الكُفر نَجَّت، قال وأبَقَ مِنى غلامٌ لى فى الطريقِ فلمَّا قَدِمتُ علَى النبى ﷺ فبايَعْتُه فبَيْنا أنا عِندَه إذْ طَلَعَ الغلامُ فقال لِى رسولُ الله ﷺ يا أبا هريرة هذا غُلامُكَ فقلتُ هُوَ حُرٌّ لِوَجهِ اللّٰهِ فأعْتَقْتُه قال أبو عبدالله لَمْ يَقُلْ أبو كُريب عن أبى أسامة حُرٌّ۔(وہی ہے)

شیخ بخاری عبید اللہ سے مراد ابوقدامہ سرخسی ہیں تمام نسخوں میں یہی ہے البتہ مستخرج ابونعیم میں ابوسعید اشج مذکور ہے جن کا نام عبد اللہ تھا ابن حجر اسے محتمل قرار دیتے ہیں ابومسعود اور خلف کے بقول اسے عبید بن اسماعیل سے روایت کیا ہے، عبید صحیح بخاری کی کئی روایات کے ابواسامہ سے راوی ہیں مگر بقول ابن حجر میرے مطالعہ کی رو سے یہ ابوقدامہ سرخسی ہی ہیں۔ (قلت هو حرٌّ فأعتقه) یعنی ھو حر کہہ دینے سے ہی وہ آزاد ہوئے، یہ نہیں کہ پہلے یہ کہا بعد ازاں۔ فاعتقہ۔ انہیں آزاد کیا، فاء تفسیر یہ ہے۔

(لم يقل أبو كريب الخ) اسے المغازی کے آخر میں موصول کیا ہے وہاں کی عبارت ہے (هولو جه الله فأعتقه) احمد اور محمد بن سعد نے بھی ابواسامہ سے، اسی طرح اسماعیلی نے بھی دو طرق کے ساتھ ابواسامہ سے یہی روایت کیا ہے ابونعیم نے بھی ابو اسامہ سے دو طرق کے ساتھ اسے روایت کیا ہے ایک میں (حر) کا لفظ موجود ہے۔ تیسری روایت میں (فضلَّ أحدهما صاحبه) صاحبہ منصوب بنزع الخافض ہے اصلاً (من صاحبه) تھا بعض روایات میں (أضل) ہے تب حرفِ جر کا محتاج نہیں۔ علامہ انور (على أنها من دارة --- الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ یہاں (علیٰ) بمعنی (من) ہے ابن ہشام نے المغنی میں اس بارے بحث کی ہے مگر کوئی شاہد پیش نہ کر سکے اگر اس حدیث پر نظر ہوتی تو بطور شاہد یہ کافی دلیل تھی۔

حدثنا شهاب بن عباد حدثنا ابراهيم بن حُميد عن اسماعيل عن قيس قال لمَّا أقبلَ أبو هريرة ومعَه غلامُه وهُوَ يَطلُبُ الإسلام فضَلَّ أحدُهما صاحبَه وقال أما إنى أشهِدُكَ أنه لِلّٰهِ۔(ایضاً)

(فضل أحدهما صاحبه) صاحبہ منصوب بنزع الخافض ہے اصلاً من صاحبہ ہے بعض روایات میں أضل ہے تب حرفِ جر کی ضرورت نہیں۔ حدیث سے ثابت ہوا کہ عند الضرورت بطورِ استشہاد و تمثل اشعار پڑھے جا سکتے ہیں۔

باب أمِّ الوَلَدِ (ام ولد کے بارہ میں)

وقال أبوهريرة عن النبیﷺ مِن أشراطِ السَّاعةِ أنْ تَلِدَ الأَمَةُ رَبَّتَها.

(یعنی اشراطِ قیامت میں سے ہے کہ لونڈی اپنی مالکن جنے گی)۔

یعنی کیا وہ لونڈی جو ماں بن چکی ہے، آزاد کے حکم میں ہوگی یا نہیں؟ اس کے تحت دو حدیثیں پیش کی ہیں مگر دونوں میں اس مذکورہ کا بیان وافصاح نہیں بقول ابن حجر یہ مسئلہ سلف کے مابین شدید اختلافی تھا اگر چہ بعد میں منع کی رائے پر معاملہ مستقر ہوا حتی کہ ابن حزم اوران کے تابعین اہلِ ظاہر کے ہاں بھی ان کی بیع کا عدم جواز ہے اس کے برخلاف اگر کوئی رائے ہے تو وہ شاذ قرار دی جائے گی۔ (وقال أبو هريرة الخ) مفصلاً وموصولاً کتاب الایمان میں گزر چکی ہے اور پہلے بھی ذکر ہوا کہ اس میں ام ولد کی بیع کے جواز یا عدم جواز کا حکم مذکور نہیں نووی لکھتے ہیں اس حدیث سے دو جلیل القدر اماموں نے دو متعاکس ومتضاد استدلال کئے ہیں ایک نے اِم ولد کی بیع کے جواز پر اور دوسرے نے اس کے عدم جواز پر، جواز کے قائل کے نزدیک (ربھا) سے ظاہر مراد (سیّدھا) اس کا آقا ہے چونکہ انسان کا مال مآل کار اس کی اولاد تک پہنچتا ہے تو اس طرح سے لونڈی کا بیٹا اس کا آقا بن گیا منع کے قائل کا موقف ہے کہ بلا شبہ عہدِ نبوی اور عہدِ صحابہ میں لونڈیوں کی اولاد موجود تھی (یعنی یہ کہیں مذکور نہیں کہ اس وجہ سے وہ آزاد قرار دی گئیں) دراصل حدیث میں مذکور یہ بات قربِ قیامت کی علامات میں سے قرار دی گئی ہے یعنی معاملہ اس قدر، کہ لونڈی صاحبِ اولاد ہے، سے زائد متحقق ہوگا اور اصل مراد یہ ہے کہ امہاتِ اولاد لونڈیوں کی خرید وفروخت اس کثرت سے ہوگی کہ کئی لونڈیوں کو خود ان کی اولاد لاعلمی میں خرید لے گی تو یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ اِم ولد کی بیع حرام ہے (تا کہ یہ معاملہ نہ پیش آئے) بقول ابن حجر دونوں استدلال تکلف سے خالی نہیں۔ واللہ علم۔ علامہ انور اس کے تحت رقم طراز ہیں کہ (أن تلد الأمة ربها) سے بعض نے اِم ولد کی بیع کے جواز اور بعض نے منع پر استدلال کیا ہے حاشیہ میں مولانا بدر، عینی شارح بخاری کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ حضرات عمرؓ وعثمانؓ اور عمر بن عبد العزیز سے عدم جواز ثابت ہے یہی اکثر تابعین کا قول ہے ان میں حسن، عطاء، مجاہد، سالم، زہری اور نخعی ہیں یہی رائے مالک، ثوری، اوزاعی اور ابوحنیفہ کی ہے۔ شافعی اپنی اکثر کتب میں عدم اور بعض میں جواز کی رائے رکھتے ہیں بقول مزنی چودہ مقامات پر لکھا ہے کہ اسے نہ بیچا جائے اکثر شافعیہ کا یہی مذہب ہے ابو یوسف، محمد، زفر، احمد بن حنبل، اسحاق، ابوعبید اور ثور بھی ان کے ہمنوا ہیں۔ علامہ انور مزید لکھتے ہیں کہ نووی نے شرحِ مسلم میں تفصیل ذکر کی ہے لیکن یہ ہر دو موقف فی غیر موضعہ ہیں حدیث دراصل قیامت کے قریب انقلابِ امور کے بیان میں ہے ان مسائل (کہ اِم ولد کی بیع جائز ہے یا نہیں) سے تعرض ہی کرتی۔ حافظ (ابن حجر) نے یہاں نسخہِ صغانی سے کرمانی کی عبارت نقل کی ہے مگر میں ان کی مراد نہیں سمجھ سکا شاید اس عبارت کو حافظ بھی نہ سمجھ سکے اسی لئے نقلِ عبارت پر اکتفاء کیا اور ساکت رہے مترشح یہ ہوتا ہے کہ بخاری بیع اِم ولد کے جواز کے قائل ہیں جیسے شافعی کے ہاں مدبر غلام کی بیع جائز ہے میں کہتا ہوں ام ولد کی بیع کے جواز کا فقہائے اربعہ میں سے کوئی قائل نہیں صرف ظاہری نے اسے اختیار کیا ہے طبقاتِ شافعیہ میں مذکور ہے کہ اس مسئلہ میں ہندوانی اور ظاہری کا مناظرہ ہوا جس میں ہندوانی نے لاجواب کر دیا بقول صاحبِ طبقات شافعیہ ہمارے نزدیک یہ ان مسائل میں سے نہیں جن میں اجتہاد کیا جائے حتی

کہ اگر قاضی بھی فیصلہ کردے تو نافذ نہ کیا جائے گا بخلاف مدبر کے، علامہ کہتے ہیں ہماری دلیل مؤطا امام محمد میں حضرت عمر کی روایت ہے کہ اگر لونڈی اپنے آقا کی اولاد جنے تو وہ اسے نہ بیچے، نہ ہبہ کرے اور اس کے مرنے پر وہ آزاد ہوگی۔ صغانی کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ ساتویں صدی ہجری میں لاہور وارد ہوئے پھر یمن گئے امامِ لغت اور حنفی المذہب تھے محکم اور العباب (دونوں قوامیس ہیں، العباب الزاخر جو کئی ضخیم جلدوں میں ہے، کی تحقیق پیر محمد حسن نے کی ہے اور ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد کے زیر اہتمام طبع ہوئی ہے) کے مصنف ہیں (کتبِ سوانح و تاریخ میں صغانی لاہوری کی نسبت سے مذکور ہیں نہ صرف یمن بلکہ عالمِ اسلام کے معروف مراکز کا دورہ کیا جس برس مصر گئے اس سال کے اہم واقعات کے ذکر وسرد میں طبری نے اپنی تاریخ میں سرفہرست ان کی آمد کا تذکرہ کیا، نزھۃ الخواطر میں ان کے مفصل حالات ہیں)۔ علامہ انور (هولك يا عبد) کے تحت رقم طراز ہیں کہ شاید اس سے بخاری نے امِ ولد کے جوازِ بیع پر تمسک کیا ہے کیونکہ اپنے آقا کی وفات کے بعد اسی کے گھر میں اس کا وجود اس امر پر دال ہے کہ آزاد تصور نہ کی گئی تو پھر حالت غلامی ہے اور اگر پہلے کی طرح لونڈی ہے تو لامحالہ اس کی بیع جائز ہے، علامہ تبصرہ کرتے ہیں کہ پہلے ذکر ہوا کہ یہ بچہ اس کے آقا کا نہ تھا بلکہ زنا کا نتیجہ تھا لہٰذا قطعاً ام ولد کا درجہ نہیں پایا لہٰذا استدلالِ مصنف تام نہیں۔

حدثنا أبواليمان أخبرنا شعيب عن الزهري حدثني عروة بن الزبير أَنَّ عائشةَ قالتْ كانَ عُتبةُ بن أبي وقاص عَهِدَ إليف أخِيهِ سعدِ بن أبي وقاص أَنْ يَقبضَ إليه ابنَ وليدةِ زَمعةَ قال عتبةُ إنه ابني فلمَّا قَدِمَ رسولُ اللهِ ﷺ زَمنَ الفَتحِ أخَذَ سعدٌ ابنَ وليدةِ زمعةَ فأقبَلَ بهٖ إلىٰ رسولِ الله ﷺ وأقبَلَ معه بِعَبدِ بنِ زمعة فقال سعد يارسولَ الله ﷺ هذا ابنُ أخي عَهدَ إليَّ أنه ابنُه فقال عبدُ بن زمعة هذا يارسولَ الله أخي ابنُ زمعةَ وُلِدَ علىٰ فِراشهٖ فنَظَرَ رسولُ الله إلَى ابنِ وليدةِ زمعةَ فإذا هو أشبَهُ الناسِ بهٖ فقال رسولُ الله ﷺ هُوَلَكَ يا عبدُ بنَ زمعةَ مِنْ أجْلِ أنه وُلِدَ علىٰ فِراشِ أبيهِ وقال رسولُ الله ﷺ احْتَجِبي مِنه يا سودةُ بنتَ زمعةِ مِمَّا رأىٰ مِن شبهِهٖ بِعُتبةَ و كانَتْ سودةُ زوجَ النبي ﷺ

زمعہ کی لونڈی کی بابت یہ روایت قبل ازیں گزر چکی ہے، آگے کتاب الفرائض میں اس کی مفصل شرح ہوگی محلِ استشہاد عبد بن زمعہ کا یہ قول ہے (أخي ولد على فراش أبي) پھر آنجناب کا فیصلہ زمعہ سے کہا کہ یہ تمہارا بھائی ہے البتہ اس میں یہ تصریح نہیں کہ پھر اس ولیدہ کا حکم کیا ہوا، آزاد ٹھہری یا نہیں؟ ابن منیر کہتے ہیں اس کے آزاد متصور ہونے کا اشارہ اس امر سے ملتا ہے کہ آنجناب نے اسے فراش قرار دے کر زوجہ حرہ کی مثل بنا دیا۔ کرمانی کے بقول انہوں نے کسی نسخہ میں حدیث کے آخر میں یہ عبارت بھی دیکھی ہے (فسمي النبي ﷺ أمَّ ولدِ زمعةَ أمةً ووليدةً) تو اس سے دلالت ملتی ہے کہ وہ عتیقہ (آزاد) نہ تھیں تو اس طرح ان کا میلان یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آقا کی موت پر ام ولد آزاد تصور نہ ہوگی۔ ابن حجر لکھتے ہیں ائمہ محدثین کے اس مسئلہ میں پیشِ نظر چند احادیث ہیں ان

میں دو واضح ہیں، ایک حدیثِ ابی سعید جس میں صحابہ کرام کا آنحضرت سے عزل کی بابت سوال کرنا، یہ کتاب النکاح میں گزر چکی ہے نسائی نے اس پر یہ باب باندھا ہے (باب مایستدل به علی منع بیع أم الولد)، (یعنی اس سے ام ولد کی بیع کے عدم جواز پہ استدلال کیا ہے) اسی باب کے تحت عمرو بن حارث خزاعی کی حدیث بھی نقل کی ہے جو الوصایا میں آئے گی کہ (ما ترك رسول اللهﷺ عبدا ولا أمة) حدیثِ ابوسعید سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ صحابہ کا سوال تھا کہ ہمارے حصہ میں لونڈیاں آتی ہیں (فنحب الأثمان) ہم انہیں بیچ کر پیسے کمانا چاہتے ہیں (فکیف تریٰ فی العزل) عزل کی بابت آپ کیا ہدایت جاری فرماتے ہیں؟ (گویا ان کے علم میں تھا کہ اگر ان سے وطی کر لی اور اگر اس کے نتیجہ میں اولاد ہوگئی تب بیچ کر پیسے کمانے کی خواہش پوری نہ ہو سکے گی لہذا عزل کرنا چاہا) بیہقی کہتے ہیں اگر استیلاد (بچہ جننا) نقلِ ملکیت میں مانع نہ ہوتا تو عزل کی بابت اس سوال کی ضرورت نہیں رہتی۔ نسائی نے ایک دوسرے طریق سے یہ عبارت نقل کی ہے (فکان منا من یرید أن یتخذ أهلا ومنا من یرید البیع فتراجعنا فی العزل) مسلم کی روایت میں ہے (وطالت علینا العُزبة ورغبنا فی الفداء فأردنا أن نستمتع و نعزل) بقول ابن حجر یہ استدلال محلِ نظر ہے کیونکہ ان لونڈیوں کا حاملہ ہو جانا امتناعِ بیع کو مستلزم نہیں، ممکن ہے (عزل کی بابت سوال اس لئے کیا ہو) کہ انہیں تعجیلِ فداء اور اخذِ ثمن میں رغبت ہو اور حاملہ ہونے سے وضعِ حمل تک ان کی بیع مؤخر ہو سکتی ہے۔

حدیثِ عمرو بن حارث سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ والدہِ ابن رسولؐ، ابراھیم، حضرت ماریہ وفاتِ نبوی کے بعد تک زندہ رہیں اگر وہ وصفِ رق سے نکل نہ چکی ہوتیں تو یہ کہنا صحیح نہ ہوتا کہ آپ کے ترکہ میں کوئی غلام یا لونڈی نہ تھا ابن حجر کہتے ہیں اس روایت سے استدلال متوقف ہے کیونکہ ممکن ہے انہیں پہلے ہی آزاد کر دیا ہو، زیادہ امکان یہ ہے کہ آنجناب نے حضرت ماریہ سے نکاح کیا تھا بطور لونڈی ان سے جماع نہ کیا تھا (تو اس لحاظ سے وہ پہلے ہی آزاد ہو چکی تھیں) کہتے ہیں اس باب کی دیگر احادیث ضعیف ہیں پھر ان کے معارض یہ حدیثِ جابر ہے کہ (کنا نبیع سرارینا أمهات الأولاد والنبیﷺ حیٌّ لا یریٰ بذٰلِك بأساً) ایک سیاق میں ہے کہ عہدِ نبوی اور عہدِ ابوبکری میں امہاتِ اولاد کی خرید و فروخت ہوتی تھی حضرت عمر نے اپنے دور میں روک دیا امام شافعی نے بھی عدم جواز کی رائے اختیار کرنے میں حضرت عمرؓ کا حوالہ دیا اور کہا (قلتُه تقلیداً لِعمر) انکے بعض اصحاب لکھتے ہیں حضرت عمر نے جب اس سے روکا اور لوگ رک گئے تو گویا اس کے عدم جواز پر اجماع ہو گیا۔

باب بَیْعِ المُدَبَّر (بیعِ مدبر)

حدثنا آدم بن أبی إیاس حدثنا شعبة حدثنا عمرو بن دینار سمعت جابرَ بنَ عبدالله قال أعتَقَ رجلٌ مِنَّا عبداً لَه عَن دُبُرٍ فدَعا النبیُّﷺ به فباعَه قال جابرٌ ماتَ الغلامُ عامَ أوَّلَ۔

یہ ترجمہ اور روایت کتاب البیوع میں گزر چکی ہے۔ (فاشتراہ نعیم) الاستقراض کی سابقہ روایت میں، جو ابن منکدر عن جابر سے تھی میں (نعیم بن النحام) تھا، وہ یہی ہیں نحام نعیم کا لقب تھا اگرچہ روایتِ مذکورہ سے لگتا ہے کہ یہ ان کے والد کا نام تھا،

نووی کہتے ہیں یہ غلط ہے (کہ نحام ان کے والد کا لقب تھا) کیونکہ آنجناب کی حدیث ہے کہ میں جنت میں داخل ہوا وہاں (نحمة من نعیم) یعنی ان کے کھانسنے کی آواز سنی (گویا اسی سے یہ لقب پڑا) ابن عربی اور عیاض وغیرہ بھی یہی لکھتے ہیں لیکن اس حدیث کی سند میں واقدی ہیں جو ضعیف ہیں۔ یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے والد کو بھی نحام کہا جاتا ہو۔نعیم مذکور قریشی عدوی ہیں قدیم الاسلام ہیں حضرت عمر سے بھی پہلے اسلام لے آئے تھے (حضرت عمر کے واقعہِ اسلام میں ہے کہ جب تلوار لئے آنحضرت کے قتل کے ارادہ سے چلے تو راستے میں انہی نعیم سے ملاقات ہوئی جنھوں نے کہا پہلے اپنے گھر کی خبر لو،تمہاری بہن فاطمہ اور بہنوئی مسلمان ہو چکے ہیں) البتہ ایک مدت تک اپنے اسلام کو چھپائے رہے انہوں نے جب ہجرت کا ارادہ کیا تو بنی عدی کہنے لگے ہمیں کوئی اعتراض نہیں جس دین پر چاہو رہو مگر یہیں رہو کیونکہ وہ یتیموں اور بیواؤں کا بہت خیال رکھتے تھے اوران پر مال خرچ کرتے تھے چنانچہ ان کی پیشکش قبول کی پھر حدیبیہ کے سال خاندان کے چالیس افراد کے ہمراہ ہجرت کی حضرت ابوبکر یا عمر کے زمانہ میں فتوحاتِ شام کے دوران شہید ہوئے مسندِ حارث میں بسند صحیح منقول ہے کہ آنجنابؐ انہیں صالح کے لقب سے پکارتے تھے۔(عام أول) مسلم کی ابن عیینہ عن عمرو کے حوالے سے ہے کہ ابن زبیر کی امارت کے پہلے سال انکا انتقال ہوا۔

البیوع کی بحث میں بیع مدبر کی بابت تفصیلِ مذاہب ذکر ہو چکی ہے کہ شافعیہ اور اھل الحدیث مطلقاً جواز کے قائل ہیں بیہقی نے المعرفہ میں اسے اکثر فقہاء کا مسلک قرار دیا ہے جبکہ نووی کے بیان کے مطابق جمہور کا موقف اس کے برعکس ہے اسی طرح مالکیہ اور حنفیہ مطلقاً تدبیر کے عدم جواز کی رائے رکھتے ہیں مقید مثلاً یہ کہے کہ اگر میں اپنی اس مرض میں وفات پا جاؤں تو تم آزاد ہو، کی بیع کو جائز کہتے ہیں وہ اسے وصیت کی مانند قرار دیتے ہیں جس میں رجوع ہو سکتا ہے احمد کے نزدیک مدبرہ لونڈی کی بیع منع ہے غلام کی نہیں۔لیث کے ہاں مشتری کو آزاد کرنیکا پابند کر کے بیچ سکتا ہے حدیث کے الفاظ (وکان محتاجا) کی مطلقاً جواز کے قائل یہ توجیہہ کرتے ہیں کہ اس کا حکم میں کوئی مدخل نہیں یہ صرف مبادرہ للبیع کے بیانِ سبب کے بطور ہے یعنی اگر وہ ضرورت مند نہ ہوتا تو عدم بیع اولیٰ تھی جو حضرات (احناف) یہ دعوی کرتے ہیں کہ غلام نہیں اس کی خدمات بیچی تھیں،ان کا رد کیا جا چکا ہے۔

حضرت جابر سے عمرو بن دینار کے حوالے سے اس روایت کے تمام طرق اس امر پر متفق ہیں کہ یہ بیع آقا کی زندگی میں منعقد ہوئی تھی سوائے ترمذی کی روایت کے جو بحوالہ ابن عیینہ عنہ ہے اس میں انصاری مالک کی وفات کے بعد کا ذکر ہے شافعی کے ہاں یہ معلول ہے، کہتے ہیں کہ میں نے بارہا ابن عیینہ سے اسے سنا کبھی (فمات) ذکر نہیں کیا،ائمہِ حدیث: احمد،اسحاق،ابن مدینی،حمیدی اور ابن ابی شیبہ نے بھی ابن عیینہ سے اس کے بغیر ہی روایت کیا ہے بیہقی نے اس روایت (یعنی جس میں فمات کا لفظ ہے) کی یہ توجیہہ کی ہے کہ اصل مفہوم یہ ہے کہ اس نے غلام مدبراً آزاد کرتے ہوئے کہا تھا (إن حدث به حادثٌ فماتَ) یعنی اگر کسی وجہ سے وہ فوت ہو جائیں، یہ نہیں کہ ان کی وفات ہوگئی تھی ابن عیینہ کی روایت سے یہ جملہ رہ گیا اسی وجہ سے غلط فہمی پیدا ہوئی۔علامہ انور لکھتے ہیں اس باب میں مصنف کے تراجم متہافتہ ہیں بظاہر انہوں نے شافعی کا مسلک اختیار کیا ہے (عام أول) کی نسبت لکھتے ہیں کہ یہ اضافتِ موصوف الی صفت کی قبیل سے ہے،اصل میں (العام الأول) ہے۔

باب بَيعِ الوَلاءِ وهِبَتِه (حقِ ولاء کی بیع اور اسے ہبہ کرنا)

یعنی اس کا حکم، ولاء کا مطلب ہے آزاد کردہ کی میراث سے معتق یعنی آزاد کرنے والے کا حق، علامہ انور رقم طراز ہیں کہ ولاء حقوق لازمہ میں سے ہے جو قابل انتقال نہیں، محمد نے اپنی موطا میں صراحت کی ہے کہ بیع ولاء غیر جائز ہے۔ شرح سراجی میں نہی کی بابت ایک حدیث مذکور ہے بقول مغلطائی جسے ائمہ فقہاء نے بالتسلسل روایت کیا ہے، چنانچہ احمد نے شافعی سے، انہوں نے محمد اور انہوں نے ابوحنیفہ سے اس کی روایت کی ہے شافعی نے امام مالک سے بھی اسے روایت کیا ہے۔

حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة أخبرني عبدالله بن دينار سمعت ابن عمر يقول نَهَى النبيُّ ﷺ عن بيع الوَلاء وعن هِبته

ابن عمرؓ راوی ہیں کہ نبی ﷺ نے ولاء کی خرید وفروخت اور اسکو ہبہ کرنے سے منع فرمایا۔

یہ ایک مشہور حدیث ہے کتاب الفرائض میں اس پر مفصل بحث آئے گی۔ وہیں نہی مذکور کی دلالت سے ولاء کی بیع کی عدم صحت کی توجیہ ذکر ہوگی۔ اسے مسلم نے (العتق) ابوداؤد اور نسائی نے (الفرائض) میں روایت کیا ہے۔

حدثنا عثمان حدثنا عثمان بن أبي شيبة حدثنا جرير عن منصور عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة قالت اشْتَرِيتُ بَرِيرةَ فَاشْتَرطَ أهلُها وَلاءَ ها فذَكَرْتُ ذٰلك لِلنبيِّ ﷺ فقال أعْتِقِيها فإنَّ الوَلاءَ لِمَنْ أعطَى الوَرِقَ فأعتَقْتُها فدَعاها النبيُّ ﷺ فخَيَّرَها مِنْ زَوجِها فقالَتْ لو أعطَانِي كَذا وكذا ما ثَبَتُّ عِندَه فَاختارَتْ نَفسَها

قصہ بریرہ والی حدیث عائشہ ہے جو قبل ازیں گزر چکی ہے آگے دس ابواب کے بعد بھی آئیگی محلِ استدلال اس کا یہ جملہ ہے (فإنما الولاء لمن أعتق) تو ان الفاظ کے ساتھ اگرچہ یہاں موجود نہیں مگر اصل حدیث میں ہے امام بخاری حسب عادت کسی حدیث سے معرض استدلال میں اس کے تمام طرق کے سیاقات پیش نظر رکھتے ہیں۔ وجہ دلالت یہ ہے کہ ولاء کا معتق میں حصر بیان کیا کسی اور کا اس میں کوئی حصہ نہیں بقول خطابی ولاء نسب کی مثل ہے جس طرح جس کا ولد ہے اسی کی طرف اس کی نسبت حقیقی ہے کسی اور کی طرف منتقل نہیں ہوسکتی اسی طرح حقِ ولاء ناقابل انتقال ہے (تو بالطبع اس کا بیچ دینا بھی جائز نہیں)۔

باب إذا أُسِرَ أخو الرَّجُلِ أو عَمُّه هَلْ يُفادىٰ إذا كان مُشركاً

(اسیر مشرک بھائی یا چچا کا فدیہ دینا)

وقال أنسٌ قال العباسُ لِلنَّبيِّ ﷺ فَادَيْتُ نَفسي وفاديتُ عَقِيْلا وكان عليُّ بنُ أبي طالبٍ لَه نَصِيبٌ في تِلكَ الغَنيمةِ الَّتي أصابَ مِنْ أخِيهِ عَقيلٍ وعَمِّه عباسٍ .

(حضرت عباسؓ نے اپنا اور عقیل کا فدیہ دیا، حضرت علیؓ کو عباس وعقیل سے حاصل شدہ غنیمت سے حصہ ملا)

کہا گیا ہے کہ اس ترجمہ کے ساتھ اس روایت کی تضعیف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ جس میں ہے کہ جو کسی رشتہ دار کا مالک بنا (یعنی قسمت کسی کو رشتہ دار کو اس کی غلامی میں لے آئی) اب وہ آزاد ہے، اسے اصحابِ سنن نے (حسن عن سمرة) کے حوالے سے نقل کیا ہے ابن مدینی نے اسے مستنکر کہا ہے جبکہ ترمذی اس کے مرسل ہونے کو راجح قرار دیتے ہیں بخاری اسے غیر صحیح قرار دیتے ہیں ابوداؤد لکھتے ہیں حماد اس میں متفرد ہیں انہیں اس کے موصول ہونے میں شک تھا کسی نے قتادہ عن الحسن کے واسطہ سے ان کے قول کے بطور نقل کیا ہے۔ نسائی نے قتادة عن عمر کے طریق سے منقطعاً روایت کیا ہے۔ ابوداؤد کے علاوہ باقی اصحابِ سنن نے اسے (ضمرة عن الثوری عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر) کی سند کے ساتھ بھی نقل کیا ہے بقول نسائی یہ طریق منکر ہے ترمذی خطا قرار دیتے ہیں حفاظ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ ضمرہ نے دو حدیثوں کو باہم خلط کر دیا ہے ثوری نے اس سند کے ساتھ فقط بیع ولاء اور اسے ہبہ کرنے سے نہی روایت کی تھی۔ حاکم، ابن حزم اور ابن قطان نے ظاہر سنت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسے صحیح قرار دیا ہے اس کے عموم سے حنفیہ، ثوری اوزاعی اور لیث نے تمسک کیا ہے۔ شافعی کے نزدیک صرف اصول وفروع (رشتوں کی ایک نوعیت) ہی آزاد متصور ہوں گے ان کے ہاں کچھ اور ادلہ بھی ہیں۔ امام مالک کا بھی یہی مذہب ہے وہ ان کے ساتھ ماں کی طرف سے بھائی بھی اس حکم میں شامل سمجھتے ہیں۔ ابن بطال کہتے ہیں یہ حدیثِ باب ان پر حجت ہے ابن حجر اس قول کو محل نظر کہتے ہیں، تفصیل آگے ہے۔

(وقال أنس الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جو کتاب الصلاۃ کے باب (القسمة و تعليق القنو في المسجد) کے تحت (توفیق کی پہلی جلد) میں گزر چکی ہے۔ (و كان علي الخ) یہ امام بخاری کا اس سے استناد کرتے ہوئے استدلال ہے یعنی اگر رشتہ داری کی وجہ سے آزاد تصور کیا جاتا تو عباس وعقیل سے حاصل شدہ مالِ غنیمت سے حضرت علی کا حصہ معتق سمجھا جاتا اس کا ابن منیر یہ جواب دیتے ہیں کہ کافر ابتداءً بوجہ غنیمت ملک نہ سمجھا جائے گا بلکہ امام کو اختیار ہے کہ وہ قیدیوں کے قتل، غلام بنا لینے، فدیہ قبول کر لینے اور احسان کرتے ہوئے چھوڑ دینے سے کسی ایک کو اختیار کر لے، غنیمت تو استرقاق اختیار کر لینے کی صورت میں ملکیت کا ایک سبب ہے مجرد غنیمت کے سبب عتق لازم نہیں شاید اسی نکتہ کے مدِ نظر امام بخاری نے ترجمہ مطلق رکھا ہے (کوئی حکم ذکر نہیں کیا) شاید ان کا مذہب یہ ہو کہ اگر غلامی میں آجانے والا رشتہ دار مسلمان ہے تو آزاد متصور ہوگا وگرنہ نہیں، گویا روایتِ مذکور کی حد تک وقوف کیا ہے۔ علامہ قرار دیتے ہیں شاید ترجمہ حنفیہ کے موقف کو دیکھتے ہوئے قائم کیا ہے (شاید اس کا مطلب ہے ان کے رد میں، فیض کی عبارت یہ ہے لعل ترجمه ناظرة إلى ما قاله الحنفية۔ اس سے موافقت کا مطلب بھی نکل سکتا ہے مگر مابعد کی عبارات سے میرے خیال میں پہلا مفہوم راجح ہے) لکھتے ہیں حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کوئی ذو رحم محرم کا مالک بن جائے تو وہ آزاد ہوگا اسے قرابتِ ولاء کے ساتھ خاص نہیں کیا۔ غرضِ ترجمہ یہ ہے کہ آنجناب حضرت عباس کے مالک بنے (جب وہ بدر میں قیدی بنا لئے گئے) مگر وہ آزاد نہ سمجھے گئے میں کہتا ہوں تقسیم سے قبل ملکیت کیسے ثابت ہوگئی وہاں تو صرف حقِ ملکیت تھا حریت تو اس کے بعد ہے۔

حدثنا اسماعيل بن عبدالله حدثنا اسماعيل بن ابراهيم بن عقبة عن موسى بن عقبة عن ابن شهاب حدثني أنس بن مالك أَنَّ رِجالًا مِن الأنصارِ اسْتَأذَنُوا رسولَ

اللهﷺ فقالوا ائذَنْ فَلْنَترُكْ لابنِ أختِنا عباسٍ فِداءَه فقال لاتَدَعُونَ مِنه دِرهماً

حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ انصار کے بعض لوگوں نے رسول اللہﷺ سے عرض کیا کہ آپ ہمیں اس بات کی اجازت دیں کہ ہم اپنے بھانجے عباس کا فدیہ معاف کر دیں آپ نے فرمایا نہیں ایک درہم بھی نہ چھوڑو۔

شیخ بخاری اسماعیل ابن ابو اویس ہیں۔(إن رجالا من الأنصار) ابن حجر کہتے ہیں تا دمِ تحریر ان کے اسماء معلوم نہ ہو سکے عباس (یعنی عم رسول) ابن عبد المطلب، ان کی والدہ نُتیلہ بنت حنان ہیں جو انصار کی نہ تھیں اصلاً ان کی مراد عبد المطلب کی والدہ سلمی بنت عمرو بن احیحہ سے تھی جو بنی نجار سے تھیں (اس رشتہ سے حضرت عباس کو اپنا بھانجا قرار دیا) اس کی مثال حدیثِ ہجرت میں یہ جملہ کہ آنحضرت مدینہ تشریف آوری پر اپنے اخوال (یعنی ننھیال) بنی نجار کے ہاں قیام پذیر ہوئے وہ حقیقۃً آپکے اخوال نہ تھے آپ کے حقیقی اخوال تو بنی زھرہ تھے، یعنی نجار دراصل عبد المطلب کے اخوال تھے۔ ابن جوزی لکھتے ہیں بعض متاخرین نے جہالت بالنسب کے سبب (ابن أخينا) کا لفظ روایت کر دیا انہوں نے (ابن أختنا) ہی کہا تھا ابن اخینا تو ہو ہی نہیں سکتے کیونکہ قریش وانصار کا (اس جہت سے) کوئی باہمی رشتہ نہیں، (ابن أختنا) اس لئے کہا کہ حضرت عباس کے بغیر فدیہ چھوڑ دیئے جانے کی صورت میں خود زیر بارِ احسان ہوں کہ آنجناب کے ساتھ اگر رشتہ ذکر کرتے تو آپ پر احسان کا بوجھ ہوتا (اللہ رے ان کی فراست! حالانکہ حقیقی پاس اسی رشتہ کا کرنا چاہتے تھے ادباً یوں نہ کہا، بڑوں کا احترام نصیب والوں کو ہی نصیب ہوتا ہے کسی نے حضرت عباس سے پوچھا عمر میں آپ بڑے ہیں یا آنحضرت؟ کہا بڑے تو وہ ہیں مگر میں آپ سے دو برس قبل پیدا ہوا تھا۔ افسوس اہل حدیثوں کو اس کی لت نہ پڑ سکی بقول سید عطاء اللہ شاہ بخاریؒ ان کو تقلید سے منع کیا تھا، احترام سے بھی گئے) آپ نے ان کی درخواست اس لئے قبول نہ کی تا کہ دین میں کسی قسم کا نوع من محاباۃ (یعنی اقرباء پروری) پنپ نہ سکے، مزید تفصیل غزوہ بدر کے ذکر میں آئیگی۔

باب عِتقِ المُشرِك (عتقِ مشرک)

عتقِ مشرک کو اگر اضافتِ مصدر الی فاعل تصور کریں تو گویا آزاد کرنیوالا مشرک ہے (علامہ انور اسی کو اختیار کرتے ہیں) لیکن یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اضافت الی مفعول ہو (پھر معنی ہوگا، مشرک غلام کو آزاد کرنا) ابن بطال نے اسی کو اختیار کیا ہے (حدیثِ باب دونوں احتمالوں پر پورا اترتی ہے) ابن بطال لکھتے ہیں اس امر میں تو اختلاف نہیں کہ تطوعاً مشرک غلام کو آزاد کیا جا سکتا ہے مگر یہ بات مختلف فیہ ہے کہ آیا کفارہ میں بھی مشرک (یا کافر) غلام آزاد کرنا صحیح ہے؟ ابن منیر لکھتے ہیں بظاہر غرضِ ترجمہ یہ ہے کہ مشرک اگر مسلم غلام کو آزاد کرے تو یہ نافذ العمل ہوگا اسی طرح اگر کافر غلام کو آزاد کیا بعد ازاں وہ مسلمان ہو گیا تب بھی قابلِ نفاذ ہے، کہتے ہیں حدیث میں آنحضرت کا قول (أسلمت على ما سلف الخ) کی تاویل یہ ہے کہ حالتِ کفر میں کئے گئے افعالِ خیر سے انتفاع (یعنی انکا ثواب) اسلام لانے کے بعد ہوتا ہے یعنی اب نئے مجاہدہ کی ضرورت نہیں اللہ تعالی کے فضل سے سابقہ افعالِ خیر کا بھی ثواب عطا ہوگا۔

حدثنا عبيدبن اسماعيل حدثنا أبوأسامة عن هشام أخبرَني أبي أنَّ حَكيمَ بنَ حِزامٍ أعتَقَ في الجاهليةِ مائةَ رَقَبةٍ وحَمَلَ علىٰ مائةِ بَعِيرٍ فلمَّا أسلَمَ حَملَ علىٰ

مائةِ بَعيرٍ وأعتَقَ سائةَ رقبةٍ قال فسألتُ رسولَ الله فقلتُ يا رسول الله أرأيتَ أشياءَ كُنتُ أصنعُها في الجاهلية كُنتُ أتحَنَّثُ بها يعني أتَبَرَّرُبها قال فقال رسولُ الله أسلَمتَ علىٰ ما سَلَفَ لَكَ مِنْ خَيرٍ ۔ (گزر چکی ہے)

(أن حكيم الخ) بظاہر یہ مرسل ہے کیونکہ عروہ نے تو یہ زمانہ نہیں پایا لیکن بقیہ حدیث سے موصول ہونے کی وضاحت ہے کیونکہ (قال فسألت) کے فاعل حکیم ہیں تو یہ بات تو عروہ نے سنی گویا اصل کلام ہے (قال قال فسألت) یہ بمنزلہ (عن حکیم) ہے مسلم نے ابومعاویہ عن ہشام کے واسطہ سے یہی لفظ استعال کیا ہے۔(أتبر رها) یہ ہشام کا تفسیری جملہ ہے مسلم اور اسماعیلی کے ہاں صراحت ہے بعض نے سمجھا کہ یہ بخاری کی تفسیر ہے جو ان کی تقصیر ہے۔

باب مَنْ مَلَکَ مِنَ العَرَبِ رَقِيقاً (عرب غلام)

فوَهبَ وباعَ وجامَعَ وفَدىٰ وسَبَى الذُّرِّيَةَ وقولِهِ تعالىٰ﴿ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَّا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ وَّمَنْ رَّزَقْنٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَّجَهْرًا هَلْ يَسْتَوٗنَ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾ [النحل:۷۵]

(اور اللہ تعالی نے سورہ نحل میں فرمایا اللہ تعالی نے ایک مملوک غلام کی مثال بیان کی ہے جو بے بس ہو اور ایک وہ شخص جسے ہم نے اپنی طرف سے روزی دی ہو، وہ اس میں پوشیدہ اور ظاہر خرچ بھی کرتا ہو کیا یہ دونوں شخص برابر ہیں (ہرگز نہیں) تمام تعریف اللہ کے لیے ہے مگر اکثر لوگ جانتے نہیں)۔

یہ ترجمہ استرقاق عرب (کہ عرب غلام بنالئے جائیں) کی بابت مشہور اختلاف کے ذکر میں ہے جمہور کی رائے میں کوئی عربی اسیر بھی غلام بنالیا جا سکتا ہے اور اگر کسی لونڈی (یعنی قیدی عربیہ خاتون) سے شادی کی تو اس کی اولاد کی حیثیت غلام کی سی ہوگی اوزاعی، ثوری اور ابوثور یہ رائے رکھتے ہیں کہ سید الأمة کا فرض ہے کہ تقویم ولد رکھے اور اس کے باپ کو پابند کرے کہ قیمت ادا کرے اور اصلاً ولد کو غلام نہ بنایا جائے گا امام بخاری بھی جواز کی طرف رجحان رکھتے ہیں تو ایسی احادیث لائے ہیں جو اس پر دال ہیں مثلاً حدیثِ مسور ترجمہ کی شق ہبہ کے ساتھ متعلق ہے، حدیثِ انس فداء سے، حدیثِ ابن عمر سبی ذریت سے جبکہ حدیثِ ابی سعید ترجمہ میں ذکرِ جماع اور فدیہ سے متعلق ہے اسی طرح بیع کو بھی متضمن ہے اسی حدیثِ ابو ہریرہ کے بعض طرق میں بھی (ابتاعی) کا لفظ موجود ہے، آگے اس کی تفصیل ذکر ہوگی۔ (وقول الله الخ) ابن منیر لکھتے ہیں آیت کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس جہت سے ہے کہ اللہ تعالی نے (عبداً مملوکا) کو مطلق ذکر کیا، عربی یا عجمی کی کوئی قید نہیں لہٰذا عربوں کا غلام بن جانا یا ہونا ثابت ہے۔ ابن بطال کہتے ہیں بعض نے اس آیت سے یہ استنتاج کیا ہے کہ عبد مالک نہیں بن سکتا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ (مملوکا)، نکرہ سیاقِ اثبات میں ہے پس اس میں عموم نہیں، قتادہ کے بقول اس سے مراد کافر مملوک ہے۔ جمہور اسی موقف کے حامل ہیں کہ غلام کسی شی کا مالک نہیں (یعنی اس کی ہر چیز اس کے آقا کی ہے) ایک طائفہ کا خیال ہے کہ وہ حقِ ملکیت رکھتا ہے حدیثِ عمر سے بھی یہی مروی ہے۔

علامہ انور رقمطراز ہیں کہ ہمارے ہاں عربوں کے بالغوں میں سے سوائے عورتوں اور بچوں کے کسی کو غلام نہیں بنایا جا سکتا' مرتدین میں بھی یہی مسئلہ ہے فقہ میں مذکور اختیارات غیر عرب مشرکین کی بابت ہیں، آیت کی نسبت لکھتے ہیں کہ اس کے عموم سے بخاری کو اپنے موقف پر انتفاع ہوتا ہے کیونکہ یہ اس امر پر دال ہے کہ استرقاق میں عرب وعجم کا کوئی فرق نہیں شافعی وغیرہ کا بھی یہ مسلک ہے۔ صاحب حاشیہ نے اسے کوفیوں کی طرف بھی منسوب کیا ہے شاید یہ سہوِ کاتب ہے کیونکہ انکا مذہب عدم استرقاقِ عرب ہے۔ ہماری دلیل حضرت عمر کا قول ہے دارمی نے اسے مفصلاً بیان کیا ہے۔ کہتے ہیں میں نے اس امر کی تحقیق کیلئے غزواتِ نبوی کا تحقیقی مطالعہ کیا تا کہ صورتحال واضح ہو کہ آپ عرب مردوں کے ساتھ کیا سلوک کرتے تھے (یعنی قیدی عربوں کے ساتھ) مگر کوئی فیصلہ کن چیز نہ مل سکی بعض صحابہ کے بارے پتہ چلا کہ ان کے کچھ عرب غلام تھے مگر یہ بھی کوئی دلیل نہیں کیونکہ یہ واضح نہیں کہ انہیں انہوں نے کب غلام کی حیثیت سے ملکیت میں لیا ان کے بچپن میں یا بڑی عمر میں؟ اول میں تو کوئی نزاع نہیں اور ثانی غیر متعین ہے تو معاملہ مبہم ہے۔ ہوازن کی غنیمت پر سبی کے لفظ کا اطلاق بھی اس مسئلہ کا حل نہیں کیونکہ وہ اموال ونساء پر مشتمل تھی، مرد قیدی نہ تھے جیسا کہ شرح المواھب میں ہے (قال العباس الخ) اس میں ذکرِ اَسر وقید ہے جبکہ مسئلہ زیر بحث استرقاق کا ہے نہ کہ اسر کا (پہلی روایت کے الفاظ) (فقتل مقاتلتهم وسبی ذراریهم) کی بابت لکھتے ہیں کہ اس میں مرامِ بخاری کا خلاف ہے کیونکہ اس میں تو ان کے مردوں کے قتل کا ذکر ہے نہ کہ انہیں غلام بنا لئے جانیکا، ہاں ذریت کا استرقاق مذکور ہے مگر اس میں تو کوئی اختلاف نہیں۔ آخری روایتِ باب کے جملہ (وكانت سبية منهم عند عائشة الخ) کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ بنی تمیم کے بنی اسماعیل میں سے ہونے کی دلیل ہے جملة الكلام یہ ہے کہ امام بخاری کا استرقاقِ عرب کا عمومی دعوی کہ اس میں ان کے مرد بھی شامل ہیں، ہمیں تسلیم نہیں صبیان ونسوان کے استرقاق کے ہم قائل ہیں۔

حدثنا ابن أبي مريم أخبرنا الليث حدثني عقيل عن ابن شهاب ذكرَعروةُ أنَّ مروانَ والمِسورَ بن مَخْرمة أخبَراهُ أنَّ النبيَ ﷺ قامَ حينَ جاءَه وفدُ هَوازِنَ فسَألُوهُ أنْ يَرُدَّ إلَيهم أموالَهم وسَبْيَهم فقال إنَّ مَعي مَنْ تَرَوْنَ وأحَبُّ الحديثِ إلَيَّ أصْدَقُه فَاخْتارُوا إحدَى الطَّائِفَتَينِ إمَّا المالَ وإمَّا السَّبيَ وقد كنتُ اسْتَأْنَيتُ بِهِم وكان النبيُ ﷺانتظرهم بضعَ عشرةَ ليلةً حينَ قفلَ من الطائفِ فلما تبين لهم أنَّ النبيَّ ﷺ غيرُ رَادٍّ إلَيهم إلا إحدَى الطائفتين قالوا فإنَّا نَخْتَارُ سَبْيَنا فقامَ النبيُ ﷺ في الناس فَأثْنىٰ علَى اللهِ بما هُوَ أهلُه ثُمَّ قالَ أمَّا بعدُ فإنَّ إخوانَكم قدجاؤُ ونا تَائِبِينَ وإني رأيتُ أنْ أرُدَّ إلَيهم سَبْيَهم فمَنْ أحَبَّ مِنكم أنْ يُطَيِّبَ ذٰلك فلْيَفعَلْ ومَن أحَبَّ أنْ يَكونَ علىٰ حَظِّهِ حتىٰ نُعْطِيَه إيَّاه مِنْ أوَّلِ مَا يُفِيءُ اللهُ علينا فَلْيَفعَلْ فقال الناسُ طَيَّبْنا لَكَ قال إنَّا لانَدرِي مَن أذِنَ مِنكم مِمَّنْ لَمْ يَأذَنْ فَارْجِعُوا حتىٰ يَرْفَعَ إلَينا عُرَفاؤُكم أمرَكم فرَجَعَ الناسُ فكَلَّمَهُمْ عُرَفاؤُهم ثمَّ رَجعُوا إلَى

النبي ﷺ فأخبَرُوهُ أنّهم طَيَّبُوا وَأذِنُوا فهٰذا الذى بَلَغَنا عن سَبْيِ هَوازن۔ وقال أنسٌ قال عباسٌ لِلنبی ﷺ فادَيْتُ نفسِي وفاديتُ عَقيلا ۔(الوکالۃ میں گزرچکی ہے)

حدثنا على بن الحسن أخبرنا عبدالله أخبرنا ابن عون قال كَتبتُ إلى نافع فكتبَ إلى أنّ النبی ﷺ أغارَ على بَنِي المُصطَلِقِ وهم غارُّون وأنعامُهم تُسْقىٰ علَى الماءِ فقَتلَ مُقاتِلَتَهم وسَبىٰ ذَرارِيَّهم وأصابَ يومئِذٍ جُوَيرية۔ حدثنى به ابن عمر وكان فى ذٰلك الجيش

(غزوہ بنی مصطلق کا تذکرہ کیا، اسی میں ام المؤمنین جویریہ کو قیدی بنایا گیا) سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔

(على بني المصطلق) بنومصطلق خزاعہ کی مشہور شاخ ہے، مصطلق بن سعید بن بن عمرو بن ربیعہ بن حارثہ بن عمرو بن عامر کی طرف منسوب ہیں کہا جاتا ہے یہ لقب تھا ان کا نام جذیمہ تھا کتاب المغازی میں اس غزوہ کی تفصیل ذکر ہو گی۔

(وأصاب يو مئذ جويرية) یہ بنت حارث بن ابوضرار بن حارث بن مالک بن مصطلق ہیں، ان کے والد قبیلہ کے سردار تھے بعد میں مسلمان ہو گئے۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن ربيعة بن أبى عبدالرحمن عن محمد بن يحيى بن حبان عن ابن محيريز قال رأيتُ أبا سعيد فسألْتُه فقال خرجنا مع رسولِ اللهﷺ فى غَزوةِ بنى المصطلق فأصَبْنا سَبْياً مِن سَبيِ العرب فَاشْتَهَينا النِّساءَ فَاشْتَدَّ علينا العُزبةُ فأحْبَبنا العَزْلَ فسألْنا رسولَ الله ﷺ فقال ما عليكم ألَّا تَفعلوا ما مِنْ نَسْمةٍ كائِنَةٍ إلى يومِ القيامة إلا وهِيَ كائنةٌ۔ (ایضاً)

اس پر کتاب النکاح میں تفصیلی بحث ہوگی۔

حدثنا زهير بن حرب حدثنا جرير عن عُمارة بن القَعقاع عن أبى زُرعة عن أبى هريرةقال لا أزالُ أحِبُّ بنى تميم۔ ح۔ وحدثنى ابن سلام أخبرنا جَرير بن عبدالحميد عن المغيرة عن الحارث عن أبى زرعة عن أبى هريرة وعن عمارة بن القعقاع عن أبى زرعة عن أبى هريرة قال ما زِلْتُ أحِبُّ بنى تميم مُنْذُ ثلاثٍ سمعتُ مِن رسولِ اللهﷺ يقول فيهم سَمِعْتُه يقول هُمْ أشَدُّ أمَّتى علَى الدَّجّال قال وجاءَت صدَقاتُهم فقال رسولُ اللهﷺ هذِهِ صدَقاتُ قومِنا وكانَتْ سَبِيَّةٌ مِنهم عندَ عائشةَ فقال أعْتِقِيها فإنّها مِن وَلَدِ اسماعيل

ابو ہریرہ کہتے ہیں، تین باتوں کی وجہ سے جنہیں میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، میں بنو تمیم سے ہمیشہ محبت کرتا رہوں

گا۔رسول کریم ﷺ نے ان کے بارے میں فرمایا کہ یہ لوگ دجال کے مقابلے میں میری امت میں سب سے زیادہ سخت ثابت ہونگے۔انہوں نے بیان کیا کہ (ایک مرتبہ) بنوتمیم کے یہاں سے زکواۃ (وصول ہوکر آئی) تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یہ ہماری قوم کی زکوۃ ہے۔ بنوتمیم کی ایک عورت قید ہوکر حضرت عائشہؓ کے پاس تھی تو آنحضرت ﷺ نے ان سے فرمایا کہ اسے آزاد کردو کہ یہ حضرت اسماعیلؑ کی اولاد میں سے ہے۔

اسے اپنے دوشیوخ سے روایت کیا ہے سیاق محمد بن سلام کا ہے المغازی میں زہیر کا سیاق ذکر ہوگا۔مغیرہ سے مراد ابن مقسم ضبی جبکہ حارث سے مراد ابن یزید کلبی ہیں۔ بخاری میں ان کی صرف یہی ایک روایت ہے کلاباذی سے غفلت کا مظاہرہ ہوا کہ انہیں رجال بخاری میں ذکر نہ کیا۔ثقہ جلیل القدر ہیں۔اپنے سے اس کے راوی مغیرہ کے اقران میں سے ہیں۔وفات ان سے قبل ہوئی صحابی اور شیخ بخاری کے سوا تمام رواۃ کوفی ہیں۔

(أحب بني تميم) یعنی قبیلہ تمیم، یہ تمیم بن مر بن اد بن طابخہ بن الیاس بن مضر کی طرف منسوب ہے (مثلا ثلاث) یعنی جب سے ان کی بابت یہ تین خصال سنی ہیں احمد کی اسی روایت میں، دوسری سند کے ساتھ (ابو زرعة عن ابی هريره) سے یہ بھی مذکور ہے کہ قبل ازیں کوئی قبیلہ مجھے ان سے زیادہ مبغوض نہ تھا۔کیونکہ جاہلیت میں ان کے اور قبیلہ ابو ہریرہ کے مابین عداوت تھی۔ (هم أشد أمتي على الرجال) مسلم کی شعبی عن ابی ہریرہ سے روایت میں یہ الفاظ ہیں (هم اشد الناس قتالا في الملاحم) ملاحم (یعنی بڑی جنگوں) میں نہایت شدت سے شریک ہوں گے۔ ملاحم سے مراد وہ جنگیں جو ظہور دجال پر اہل اسلام اور یہود و نصاریٰ کے مابین ہوں گی۔ بقول ابن حجر اس روایت مسلم کے عموم کو روایت بخاری کے خصوص پر محمول کیا جائے گا۔ (هذه صدقات قومنا) حضور نے انہیں اپنی طرف منسوب کیا کیونکہ انکا نسب بھی الیاس بن مضر میں قریش سے مل جاتا ہے طبرانی اوسط میں شعبی عن ابو ہریرہ کے حوالے سے ہے کہ آنجنابؐ کے پاس بنی سعد کی زکات آئی تو خوش ہوئے اور فرمایا (هذه صدقة قوسي) کیونکہ وہ بھی بنی تمیم کی ایک مشہور شاخ ہے ان کے مشہور صحابی قیس بن عاصم ہیں جن کی بابت حضور نے فرمایا تھا (هذا سيد أهل الوبر) یعنی یہ اہل بادیہ کے سردار ہیں۔ (و كانت سبية الخ) یعنی بنی تمیم کی، اسماعیلی کی ابو معمر عن جریر کے طریق سے روایت میں ہے کہ یہ بنی عنبر کی تھی جو بنی تمیم کی ایک مشہور شاخ ہے طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ نے نذر مانی تھی کہ بنی اسماعیل میں سے کسی کو آزاد کرائیں گی۔طبرانی کی کبیر میں درتج سے روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا انتظار کرو کل بنی عنبر کا مال غنیمت پہنچنے والا ہے چنانچہ جب وہ آیا تو ان سے فرمایا چار غلام لے لو تو انہوں نے ردتج (حدیث کے راوی) زبیب، زخی اور سمرہ کو لیکر آزاد کر دیا۔حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے ان سب کے سروں پر ہاتھ رکھ کر دعائے برکت فرمائی ابوداؤد کی زبیب (جو انہی غلاموں میں شامل تھے) سے روایت میں ہے کہ طائف کے قریب سے اہلِ اسلام کے ہاتھوں گرفتار ہوئے تھے ابن سعد کے بقول یہ سن نو ہجری کا واقعہ ہے اور یہ سریہ عیینہ بن حصن تھا جس کے ہاتھوں گیارہ عورتیں اور تیس بچے گرفتار ہوئے تو آپ کا حضرت عائشہ سے یہ کہنا (ابتاعيها فأعتقيها) کہ ان لونڈیوں میں سے ایک خرید لو اور (اپنی نذر پوری کرنے کیلئے) آزاد کردو، جمہور کی رائے کی دلیل ہے جو کہتے ہیں کہ عربی النسل بھی غلام بن سکتا ہے افضل یہی ہے کہ اگر کوئی غلام بن جائے تو اسے آزاد کر دیا جائے ابن منیر لکھتے ہیں یہاں کچھ تفاصیل مدِنظر رکھنا ضروری ہوگا مثلا اگر فاطمہ علیہا السلام کی اولاد میں سے کسی نے لونڈی کے ساتھ شادی کر لی تو اس سے حاصل شدہ اولاد کا استرقاق (غلام و لونڈی

تصور کرتا) مستبعد ہے لہذا اسے آزاد کرنا ضروری ہوگا، باقیوں کا مستحب ہے۔

اس حدیث سے بنی تمیم کی فضیلت ظاہر ہوئی جاہلیت واسلام، دونوں ادوار میں ان کے ہاں اشراف ورؤساء کی ایک جماعت تھی ان حضرات کا بھی رد ہوا جو تمام اہلِ یمن کو بنی اسماعیل قرار دیتے ہیں کیونکہ اسماعیلی کی اسی روایت میں ہے کہ قیدی آئے انہوں نے ان میں سے خریدنا چاہا تو آنحضرت نے روک دیا اور فرمایا کل بنی عنبر کے قیدی پہنچنے والے ہیں، اس بارے مزید تفاصیل کتاب المناقب میں ذکر ہونگی۔ اسے مسلم نے بھی (الفضائل) میں نقل کیا ہے۔

باب فَضْلِ مَنْ أَدَّبَ جاريتَه وعَلَّمَها (لونڈی کو پڑھانے لکھانے کی فضیلت)

نسفی کے نسخہ میں (وأعتقها) لفظ بھی شاملِ ترجمہ ہے۔

حدثنا اسحاق بن ابراهيم سمع محمد بن فُضَيل عن مُطَرِّف عن الشعبى عن أبى بردة عن أبى موسىٰ قال قال رسولُ الله ﷺ مَن كانَتْ لَه جاريةٌ فَعَلَّمَها وأحْسَنَ إليها ثمَّ أعْتَقَها وتَزَوَّجَها كان له أجران

حضرت ابوموسیٰؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، جس شخص کے پاس کوئی لونڈی ہو اور وہ اس کی اچھی پرورش کرے اور اس کے ساتھ اچھا معاملہ کرے، پھر اسے آزاد کر کے اس نکاح کر لے تو اس کو دوہرا ثواب ملے گا۔

حدیث پر مفصل بات کتاب النکاح میں ہوگی۔ اسے مسلم، ابوداود اور نسائی نے بھی (النکاح) میں ذکر کیا ہے۔

باب قولِ النبی ﷺ العَبيدُ إخوانُكم

(قولِ نبوی غلام تمہارے بھائی ہیں)

فأطْعِمُوهم مِمَّا تأكُلُونَ وقولِه تعالىٰ ﴿وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّبِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَالْجَارِذِى الْقُرْبٰى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيْلِ لا وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْط اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُوْرًا﴾[النساء: ٣٦] قال أبو عبدالله ذِى القُربى القريب والجُنُب الغريب الجارِ الجُنُبُ يعنى الصَّاحبُ فى السَّفر.

(اور اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ "اور اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی بھی چیز کو شریک نہ ٹھہراؤ اور ماں باپ کے ساتھ نیک سلوک کرو اور رشتہ داروں کے ساتھ اور یتیموں اور مسکینوں کے ساتھ اور رشتہ دار پڑوسیوں اور غیر پڑوسیوں اور پاس بیٹھنے والوں اور مسافروں اور لونڈی غلاموں کے ساتھ (اچھا سلوک کرو) بے شک اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو پسند نہیں فرماتا جو تکبر کرنے اور اکڑنے والا اور گھمنڈ غرور کرنے والا ہو"۔ (آیت میں) ذوی القربیٰ سے مراد رشتہ دار ہیں، جنب سے غیر یعنی اجنبی اور الجار الجنب سے مراد سفر کا ساتھی ہے)۔

ترجمہ کی عبارت اس کے تحت منقول حدیثِ ابی ذر سے ہی ماخوذ ہے۔(قال أبو عبد الله الخ) یہ ابوعبیدہ کی تفسیر ہے جو ان کی کتاب المجاز سے ماخوذ ہے الصاحب بالجنب کی تشریح میں ان سے مختلف قول بھی منقول ہے کہ اس سے مراد عورت ہے رفیقِ سفر بھی کسی نے مراد لیا ہے۔آیت میں محلِ استشہاد (وما ملكت أيمانكم) ہے کہ انہیں بھی ان کے ساتھ شامل رکھا جو حسنِ سلوک کے حقدار ہیں ۔

حدثنا آدم بن أبي إياس حدثنا شعبة حدثنا واصل الأحدب قال سمعت المعرور بن سويد قال رأيتُ أباذرالغِفاری وعليهِ حُلَّةٌ وعلى غلامه حُلة فسألناهُ عن ذٰلك فقال إني سَابَبْتُ رجلًا فشَكاني إلى النبيّ ﷺ فقال لي النبيّ ﷺ أعَيَّرْتَه بِأمّه؟ ثم قالَ إنَّ إخوانكم خَوَلُكم جعلَهم اللهُ تحتَ أيدِيكُمْ فمَنْ كانَ أخوهُ تَحتَ يدهِ فلْيُطْعِمْه مِمَّا يأكُلُ ولْيُلْبِسْهُ ممَّا يَلْبَسُ ولاتُكَلِّفُوهم ما يَغْلِبُهم فأعِينُوهم

معرور بن سوید نے کہا کہ میں نے ابوذر غفاریؓ کو دیکھا کہ ان کے بدن پر بھی ایک جوڑا تھا اور انکے غلام کے بدن پر بھی اسی قسم کا ایک جوڑا تھا ہم نے اس کا سبب پوچھا تو انہوں نے بتلایا کہ ایک دفعہ میری ایک صاحب (یعنی بلالؓ سے) سے کچھ گالم گلوچ ہوگئی انہوں نے نبی کریم ﷺ سے میری شکایت کی، آپ نے مجھ سے پوچھا کہ کیا تم نے انہیں ان کی ماں کے حوالے سے عار دلائی ہے؟ پھر آپ نے فرمایا، تمہارے غلام بھی تمہارے بھائی ہیں اگرچہ اللہ تعالیٰ نے انہیں تمہاری ماتحتی میں دے رکھا ہے اسلئے جس کا بھی کوئی بھائی اس کے قبضہ میں ہوا سے وہی کھلائے جو خود کھاتا ہے اور وہی پہنائے جو وہ خود پہنتا ہے اور ان پر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالے، لیکن اگر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈالو تو پھر ان کی خود مدد بھی کر دیا کرو۔

واصل احدب اعمش کے طبقہ کے راوی ہیں وہ اور معرور کوفی ثقہ رواۃ میں سے ہیں معرور کی عمر ایک سو بیس برس ہوئی۔

(سابیت رجلا الخ) کتاب الایمان کی اسی روایت میں اس آدمی کا نام جس کے ساتھ جھگڑے میں جناب ابوذر نے یہ ناگوار بات کہی اور اس کا سبب اور حلہ کی بابت ذکر ہو چکا ہے زیرِ نظر روایت شیخ بخاری کا اختصار ہے کیونکہ بیہقی نے بھی انہی کے حوالے سے ایک مختلف سند کے ساتھ یہی سیاق ذکر کیا ہے ممکن ہے شعبہ کی طرف سے یہ اختصار ہو۔خول خدام کے معنی میں ہیں (لأنهم يتخولون الأمور) یعنی ان کی درستگی واصلاح کرتے ہیں باغبان کو خولی کہتے ہیں راعی کو بھی خائل کہا جاتا ہے اس کی جمع بھی یہی ہے۔ایک قول یہ بھی ہے کہ تخویل بمعنی تملیک ہے اسی سے کہا جاتا ہے (خولك الله) کہ اللہ تجھے اس کا مالک بنا دے۔

(فليطعمه مما يأكل) یعنی اسی چیز کی جنس سے جو خود کھاتا ہے کیونکہ (من) تبعیضیہ ہے، اس کی تائید دو ابواب بعد کی حدیثِ ابو ہریرہ سے بھی ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں (فإن لم يجلسه معه فليناوله لقمة) تو اس سے مراد مواسات ہے نہ کہ مکمل مساوات، اگرچہ حضرت ابوذر نے اکمل صورت یعنی کلی مساوات پر عمل کیا یہی افضل ہے اصل مقصد غلام اور ماتحت کے ساتھ حسنِ سلوک ہے۔مؤطا اور مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ مرفوع ہے (للمملوك طعامه وكسوته بالمعروف) یعنی اچھے طریقہ سے اسے کھلائے اور پہنائے۔

غلاموں پر (إخوانكم) کا لفظ اس جہت سے کہ سب ولدِ آدم ہیں یا اخوتِ اسلام مراد ہے اور کافر غلام بالتبع اس میں شامل

ہے یا یہ حکم مومن کے ساتھ ہی مختص ہے۔ علامہ انور قرار دیتے ہیں کہ یہ حکم دیانۃً ہے نہ کہ قضاءً (وعلیہ حلة) کے تحت لکھتے ہیں یہ راوی کی غلطی ہے ان معنوں میں سے کسی پر حلہ نہ تھا دراصل ان سے کہا گیا تھا کہ اپنی رداء یا ازاء کے بدلے حلہ خرید لیں۔

باب العبدِ إذا أحْسَنَ عِبادةَ رَبِّهِ عزَّوجلَّ ونَصَحَ سيِّدَه

(آقا کی فرمانبرداری کے ساتھ رب کی اطاعت بھی)

یعنی اس کی فضیلت یا ثواب، اس کے تحت چار احادیث لائے ہیں۔

حدثناعبدالله بن مسلمة عن مالك عن نافع عن ابن عمر أَنَّ رسولَ اللهﷺ قال العبدُ إذا نَصَحَ سيدَه وأحسَنَ عبادةَ ربهٖ عزوجل كان له أجرُه مَرَّتَينِ

عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول کریمﷺ نے فرمایا، وہ غلام جو اپنے آقا کا خیر خواہ بھی ہو اور اپنے رب کی عبادت بھی اچھی طرح کرتا ہو، اسے دوگنا ثواب ملتا ہے۔

حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن صالح عن الشعبى عن أبى بردة عن أبى موسى الأشعرى قال قال النبىُ ﷺ أيُّما رَجُلٍ كانَتْ لَه جاريةٌ أَدَّبَها فأحْسَنَ تَعْلِيمَها وأَعْتَقَها وتَزَوَّجَها فَلَه أجران وأَيُّما عبدٍ أَدّىٰ حَقَّ اللّٰهِ وحَقَّ مَوالِيه فله أجران

ابوموسیٰ اشعریؓ نے بیان کیا کہ رسول کریمﷺ نے فرمایا جس کسی کے پاس بھی کوئی باندی ہو اور وہ اسے حسن وخوبی کے ساتھ آداب سکھائے، پھر آزاد کر کے اس سے شادی کر لے تو اسے دوگنا ثواب ملتا ہے اور جو غلام اللہ تعالیٰ کے حقوق بھی ادا کرے اور اپنے آقاؤں کے بھی تو اسے بھی دوگنا ثواب ملتا ہے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں کتاب الایمان میں اسی حدیث کے ضمن میں گزر چکی ہے جس میں تین ان افراد کا ذکر کیا گیا جنہیں دوہرا اجر ملے گا۔ تیسرے اہلِ کتاب میں سے آنجناب پر ایمان لانے والے تھے۔

حدثنا بشربن محمد أخبرنا عبدالله أخبرنا يونس عن الزهرى سمعت سعيد بن المسيب يقول قال أبوهريرة قال رسول الله ﷺلِلْعَبدِ المَملُوكِ الصَّالِحِ أجرانِ والَّذى نفسى بِيَدِهٖ لَولا الجهادُ فى سبيلِ اللّٰهِ والحَجُّ وبِرُّأُمّى لأَحْبَبْتُ أَنْ أموتَ وأنا مَملوكٌ

حضرت ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی کریمﷺ نے فرمایا، وہ غلام جو کسی کی ملکیت میں ہو اور نیکوکار ہو تو اسے دو ثواب ملتے ہیں اور حضرت ابو ہریرہؓ نے کہا، اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میرے جان ہے اگر اللہ تعالیٰ کے راستے میں جہاد، حج اور والدہ کی خدمت (کی روک) نہ ہوتی تو میں پسند کرتا کہ غلام رہ کر مروں۔

(المملوك الصالح الخ) تو صالح سے مراد وہی جس میں سابقہ حدیث میں مذکور دونوں صفتیں موجود ہوں یعنی احسانِ عبادت اور نصح للسید۔ (والذى نفسى الخ) خطابی نے اسے آنجناب کی طرف منسوب کیا ہے مگر داؤدی اور ابن بطال جزم کے

ساتھ اسے ابو ہریرہ کا جملہ قرار دیتے ہوئے حدیث میں مدرج گردانتے ہیں۔ (وبر أمّی) ان کا مؤید ہے کیونکہ آنجناب کی والدہ محترمہ تو اس وقت حیات نہ تھیں کرمانی بھی خطابی کی اتباع میں اسے حدیثِ مرفوع کا حصہ سمجھتے ہیں اور اس لفظ کی بابت لکھتے ہیں کہ یہ تعلیم امت کے پیش نظر تھا یا اس معنی میں کہ بالفرض اگر والدہ زندہ ہوتیں یا اس سے مراد رضاعی والدہ ہیں (مگر وہ تو مدینہ میں نہ تھیں) ابن حجر کہتے ہیں اس قسم کی پر تکلف تاویلات کی ضرورت ہی نہیں اسماعیلی کی دوسرے طریق کے ساتھ ابن مبارک سے اسی روایت میں صراحۃ اس جملہ کو ابو ہریرہ کی طرف منسوب ذکر کیا گیا ہے اس کے الفاظ ہیں (والذی نفس أبی هریرة الخ) مسلم کی روایت اور بخاری کی الادب المفرد کی روایت میں بھی یہی ہے مسلم نے زھری کے حوالے سے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ابو ہریرہ نے جب تک والدہ زندہ تھیں، حج نہ کیا جہاد اور حج میں چونکہ اذنِ سید کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے ان کا استثناء کیا۔ اس میں صرف بدنی عبادات کا ذکر کیا مالی کا نہیں کیونکہ ابو ہریرہ کے پاس اس وقت اتنا مال ہی نہ تھا کہ قربات میں خرچ کرتے یا ان کے خیال میں غلام کو اپنا مال فی سبیل اللہ انفاق کرنے میں اپنے آقا کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا ذکر بھی نہ کیا۔

حضرت ابو ہریرہ کی والدہ کا نام امیمہ تھا بعض نے میمونہ ذکر کیا ہے صحیح مسلم میں ان کے اسلام لانے کا ذکر ہے نام کا ذکر ابو موسی کی ذیل المعرفۃ میں ہے۔ ابن عبد البر لکھتے ہیں میرے نزدیک اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ وہ غلام جو اطاعتِ مالک کے ساتھ اطاعتِ رب بھی بجا لاتا ہے اسے آزاد سے دوگنا اجر ملے گا اسی سے میں کہتا ہوں وہ شخص جس پر دو فرض لاگو ہوئے، اس نے انہیں ادا کیا وہ اس شخص کی نسبت افضل ہے جس پر ایک ہی فرض لاگو ہے مثلاً ایسا شخص جس پر نماز کے ساتھ ساتھ زکات بھی فرض ہوئی (یعنی صاحبِ نصاب بن گیا) وہ اس شخص سے افضل ہے جس پر صرف نماز فرض ہے اسی کا مقتضا ہے کہ اس شخص کا گناہ بھی زیادہ ہے جس نے بیک وقت کئی گناہ کے کام کئے پھر بظاہر غلام کی نسبت یہ تضعیفِ اجر اس کی غلامی کے مدِ نظر ہے کیونکہ اجر دوگنا ہونے کا تعلق اگر جہتِ عمل سے ہوتا تو آپ بطورِ خاص عبد کا ذکر نہ فرماتے۔ ابن تین یہ معنی کرتے ہیں کہ اسے اسکے ہر عمل کا دوگنا (یعنی دوسروں سے) اجر ملے گا اس پر یہ سوال وارد ہوسکتا ہے کہ اس طرح تو اجرِ ممالیک اجرِ سادات سے بڑھ گیا۔ کرمانی نے جواب دیا ہے کہ لا محذور فی ذلک (یعنی کوئی حرج نہیں کہ ایسا ہی ہو) یا مراد یہ ہے کہ اس جہت سے اس کا اجر دوگنا ہے مگر سادات (آقاؤں) کو دوسری جہاتِ خیر اور ان کے دیگر اعمالِ صالحہ کے سبب اتنا اجر وثواب حاصل ہوسکتا ہے جو غلاموں کے ثواب سے بہت بڑھ جائے یا اس کا تعلق صرف غلاموں کے باہمی اجر وثواب کے ساتھ ہے یعنی وہ غلام جو آقا کے حقوق کے ساتھ ساتھ حقوق اللہ کی ادائیگی بھی کرتا ہے (یعنی ہر دو حقوق عمدگی سے انجام دیتا ہے) کا اجر اس غلام کی نسبت دوگنا ہے جو ایک کے حقوق کو ادا کرتا ہے (یا دونوں قسم کے حقوق کی ادائیگی، احسان کے ساتھ نہیں کرتا) یہ بھی محتمل ہے کہ تضعیفِ اجر اس عمل کے ساتھ مختص ہو جس میں اللہ کی اطاعت اور آقا کی اطاعت متحد ہو (یعنی موجود ہوں) تو اسے ادا کر کے دوہرے اجر کا مستحق بنے گا۔ یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ غلام سے (بغیر مالک کی اجازت کے) جہاد اور حج معاف ہے اور اگر کر لے تو صحیح ہوگا۔

حدثنا اسحاق بن نصر حدثنا أبوأسامة عن الأعمش حدثنا أبوصالح عن أبی هریرة
قال قال النبی ﷺ نِعِمّاَ لأَحَدِ هِم يُحْسِنُ عبادةَ رَبِّهِ ويَنْصَحُ لِسَيِّدِهِ۔ (گزر چکی ہے)

نصر، شیخ بخاری کے دادا کا نام تھا والد کا نام ابراہیم ہے۔ (نعما لأحدهم) نون پر زبر اور زیر دونوں صحیح ہیں اسی طرح عین کو

مکسور اور ساکن پڑھنا، دونوں طرح جائز ہے زجاج کہتے ہیں (ما) بمعنی شئ ہے یعنی (نعم الشیء) بقول ابن تین قابسی کے نسخہ میں (نعم ما) ہے یہ قابلِ توجیہہ نہیں، درست ادغام کے ساتھ ہی ہے قرآن مجید میں بھیبی ہے (إن الله نِعِمَّا يَعِظُكم بِهِ)(يحسن) مخصوص بالمدح کی وضاحت ہے مسلم کی ہمام عن ابی ہریرہ سے روایت میں ہے (نعما للمملوك أن يتوفى يحسن عبادة الله) یعنی وفات تک یہی معمول رہا، اس سے اشارہ ملا کہ (الأعمال بالخواتيم)۔

باب كراهِيةِ التَّطاوُل علَى الرَّقيق (مملوک پر تشدد کی کراہت)

وقولِهِ عَبدِی أو أمَتِی وقولِ اللّٰهِ تعالیٰ ﴿والصَّالِحِينَ مِن عِبادِكُم وإمَائِكُمْ﴾ [النور:۳۲] وقال ﴿عبداً مَمْلُوكاً﴾ [النحل:۷۵]. ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ﴾ [يوسف:۲۵] وقال عزوجل ﴿مِنْ فَتَيَاتِكُمُ المؤمِنَاتِ﴾ [النساء:۲۵] وقال النبيُّ ﷺ قُومُوا إلىٰ سَيِّدِكم و ﴿اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف:۴۲] يعني عند سيِّدك.

(اور سورہ نور میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ،، اور تمہارے غلاموں اور تمہاری باندیوں میں جو نیک بخت ہیں اور (سورہ نحل میں فرمایا) مملوک غلام نیز (سورہ یوسف میں فرمایا) اور دونوں (حضرت یوسفؑ اور زلیخا) نے اپنے آقا (عزیز مصر) کو دروازے پر پایا۔ اور اللہ تعالیٰ نے (سورہ نساء میں) فرمایا تمہاری مسلمان باندیوں میں سے۔ اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا اپنے سردار کیا ستقبال کے لئے اٹھو (سعد بن معاذ کیلئے) اور اللہ تعالیٰ نے سورہ یوسف میں فرمایا (یوسف نے اپنے جیل خانہ کے ساتھی سے کہا تھا کہ) اپنے سردار (حاکم) کے یہاں میرا ذکر کر دینا اور نبی کریم ﷺ نے (بنوسلمہ سے دریافت فرمایا تھا کہ) تمہارا سردار کون ہے؟)۔

یہ کراہت تنزیہی ہے اسی لئے جواز پر ان آیات (من عبادكم وإمائكم) وغیرہ سے استشہاد کیا ہے اسی لئے اہلِ ظاہر سمیت علماء کا اتفاق ہے کہ یہ تنزیہی کراہت ہے البتہ ابن بطال کے نزدیک رب کے لفظ کا استعمال مکروہِ تحریمی ہے۔ (وقال النبي ﷺ الخ) قصہِ سعد بن معاذ کی بابت حدیث کا طرف ہے المغازی میں تاماً آئیگی۔ (ومَن سيدُكم) ابوذر، نسفی اور ابوالوقت کے نسخوں سے یہ ساقط ہے یہ بھی ایک روایت کا حصہ ہے جو الادب المفرد میں حضرت جابر کے حوالے سے نقل کی ہے کہ آنجناب نے بنوسلمہ سے مخاطب ہوکر پوچھا (من سيدكم يابني سلمة) ابن حجر لکھتے ہیں مصنف کی ذکر کردہ روایات کے پیش نظر اس حدیث کی تاویل کی ضرورت ہے جس میں مخلوق کے لیے سید کا لفظ استعمال کرنے سے نہی ہے یہ حدیث مطرف بن عبداللہ بن شخیر عن ابیہ کے حوالے سے بخاری نے الادب المفرد، اسی طرح ابوداؤد اور نسائی نے بھی تخریج کی ہے تو یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ صرف غلاموں کے مالکوں کو سید کہا جا سکتا ہے کسی اور کو نہیں بعض اکابر علماء یہی رائے دیتے ہیں انہوں نے کسی عام آدمی کو اس کے ساتھ مخاطب کرنا یا لکھنا مکروہ سمجھا بالخصوص اگر وہ غیر تقی ہے۔ الادب البخاری اور ابوداؤد کی ایک روایت ہے کہ منافق کو سید نہ کہو حاکم کے ہاں اسی جیسی روایت ہے۔ علامہ انور رقم طراز ہیں کہ حدیث عبدی، امتی، سیدی اور سیدتی جیسے الفاظ سے منع کرتی ہے جب کہ قرآن نے استعمال کئے ہیں مثلاً کہا (والصالحين من عبادكم وإمائكم) تو تطبیق کی صورت کیا ہو؟ ایک جواب تو گزرا ہے کہ یہ تہذیبِ آداب و الفاظ

کے باب سے ہے جیسے (راعنا) سے منع کیا تو اس ضمن میں احوال مدنظر رکھے جائیں اگر کسی لفظ کے استعمال سے خلاف مراد مفہوم کے اخذ کا خدشہ ہو تو احتراز بہتر ہے میرے نزدیک عبدی اور امتی کے استعمال کے دو پہلو ہیں یا تو یہ کہنے سے تکبر عیاں ہوتا ہوگا یا دھیان تب اللہ تعالی کی طرف جاتا ہوگا تو اگر یہ دونوں باتیں منتفی ہیں اور کہنے والا بھی کوئی تیسرا شخص ہے (یعنی نہ خود کہا نہ اس کے غلام نے اپنے آپکو اس کے سامنے کہا) تب کوئی حرج نہیں، تکبر متکلم کے خود اپنی طرف اضافت کرنے سے ہوتا ہے تو قرآن کی سب مثالیں اسی نوع سے ہیں (کہ طرفین میں سے کسی نہ کہا)۔ مولانا بدر یہاں حاشیہ میں بحوالہ المعتصر اضافہ کرتے ہیں کہ منہی، اضافت مثلاً کهم إلی أنفسهم ہے قرآن میں اضافتِ غیر الیہم ہے۔ ابو ہریرہ کی ایک۔ شاید مرفوع۔ روایت ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے مالک کو (ربی) نہ کہے البتہ (سیدی) کہہ سکتا ہے اور یہ اس قرآن آیت (أما أحد کما فیسقی ربه خمرا) کے منافی نہیں کیونکہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے مخاطب کے اعتقاد کے مطابق اسے تخاطب کیا کیونکہ وہ اپنے مالک کو رب کہتا تھا اس کی مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سامری سے یہ کہنا ہے (فانظر إلی إلٰهك) (اس کے بنائے ہوئے بچھڑے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا دیکھو اپنے الہ کی طرف) رب کے لفظ کا حیوانات کے مالکوں کے لئے (مجازی) استعمال جائز ہے جیسے ضالۃ الابل والی حدیث میں فرمایا (حتی یلقاها ربها) اس کی وجہ بعض نے یہ بیان کی ہے کہ سارے انسان (بنی آدم) اس میثاق کے مخاطب تھے جو اللہ تعالی نے ان کی ارواح پیدا کر کے ان سے لیا (ألست بِرَبّکم) جس پر سب کا جواب تھا (قالوا بلیٰ) لہذا اب بنی آدم میں سے کسی کے لئے اس کا استعمال منع ہے چونکہ بہائم سے یہ میثاق نہ لیا گیا لہذا ان کے لئے جائز ہے۔ علامہ انور اختتامِ بحث کرتے ہیں کہ مثار نہی یا تو تکبر ہے جو کسی کی موجودگی میں اس لفظ کے استعمال سے ہو سکے گا، غیاب میں نہیں یا خود اپنے لئے اس کے استعمال سے یا پھر اس صورت کہ دھیان اللہ تعالی کی طرف جاتا ہو (اور موازنہ و مقابلہ کا کوئی توہم پیدا ہوتا ہو۔)

امام بخاری اس کے تحت سات احادیث لائے ہیں۔

حدثنا مسدد حدثنا یحیی عن عبید الله حدثنی نافع عن عبدالله عن النبیﷺ قال إذا نَصَحَ العَبْدُ سیده وأحسَنَ عبادةَ رَبِّهِ کان لَه أجرُه مَرَّتَینِ۔ (سابقہ ہے)

حدثنا محمد بن العلاء حدثنا أبوأسامة عن بُرَید عن أبی بردة عن أبی موسی عن النبیﷺ قال لِلْمَملوكِ الذی یُحسِنُ عبادةَ رَبِّهِ ویُؤَدِّی إلیٰ سَیِّدِهِ الذی لَه عَلیه مِنَ الحَقِّ والنَّصِیحةِ والطَّاعةِ أجرانِ۔ (ایضاً)

یہ دونوں سابقہ باب میں گزر چکی ہیں دونوں میں (سیدہ) محل ترجمہ ہے۔

حدثنا محمد حدثنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن همام بن منبه أنه سمع أبا هریرة یُحَدِّثُ عن النبیﷺ أنه قال لا یَقُلْ أحدُکم أطْعِمْ رَبَّك، وَضِّیءْ ربَّكَ، اِسْقِ ربَّك ولْیَقُلْ سیِّدِی ومَولایَ ولایَقُلْ أحدُکم عبدی ،أمَتِی وَلْیَقُلْ فَتایَ وفتاتِی وغُلامی

ابو ہریرہؓ نبی کریمﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ کوئی شخص (کسی غلام یا کسی بھی شخص سے) یہ نہ کہے اپنے رب (مراد آقا)

کو کھانا کھلاؤ، اپنے رب کو وضو کراؤ، اپنے رب کو پانی پلاؤ، بلکہ صرف میرے سردار میرے آقا کے الفاظ کہنا چاہئے اسی طرح کوئی شخص یہ نہ کہے میرا بندہ، میری بندی، بلکہ یوں کہنا چاہئے میرا چھوکرا، میری چھوکری، میرا غلام۔

بقول ابن حجر شیخ بخاری محمد کو کہیں بھی منسوب نہیں پڑھا سوائے ابن شبویہ کی روایتِ بخاری میں، اس میں (محمد بن سلام) ہے جیانی نے ابن سکن سے بھی یہی نقل کیا ہے جب کہ حاکم سے منقول ہے کہ یہ ذھلی ہیں مسلم نے اسے (محمد بن رافع عن عبدالرزاق) کے حوالے سے تخریج کیا ہے وہ بھی یہاں مراد ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں ان سے صحیح میں کئی روایات مروی ہیں۔ (لا يقل أحد كم أطعم ربك) یہ بطور مثال ذکر کیا تو سببِ نہی یہ ہے کہ حقیقی ربوبیت اللہ تعالی کے لیے ہے خطابی کہتے ہیں انسان مربوب ہے اور اسے حکم ہے کہ توحید کا عقیدہ رکھے اور اللہ تعالی کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائے، اس لفظ کے استعمال سے احتراز کی تلقین فرمائی گئی تا کہ کوئی اندیشہِ شرکت نہ ہو اور اس میں حر وعبد، سب برابر ہیں البتہ حیوانات و جمادات کی طرف مضاف کر کے اس کا استعمال ہوسکتا ہے مثلاً رب الذر، رب الثوب وغیرہ۔ ابن بطال کی رائے ہے کہ اضافت کے ساتھ (رب) کے لفظ کا استعمال انسانوں کے لئے بھی جائز ہے جیسے سورۃ یوسف میں ہے (اذكرني عند ربك) اور (ارجع إلى ربك) اور نبی نے اشراطِ قیامت کے ضمن میں فرمایا (أن تلد الأمة ربها) تو یہ اس امر پر دال ہے کہ نہی کا تعلق اطلاقاً استعمال سے ہے یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تنزیہی نہی ہو اور یہ امثلہ (جن میں اس کا مخلوق کے لئے استعمال ہوا) بیانِ جواز کے لیے ہو یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ نہی کثرتِ استعمال اور اسے عادت بنا لینے سے ہے فی الجملہ نہی مقصود نہیں۔

(وليقل سيدي مولاي) مالک کیلئے (سیدی) کے لفظ کے استعمال کا جواز ثابت ہوا، قرطبی وغیرہ لکھتے ہیں رب اور سید کے مابین تفرقہ اس لئے کیا کہ رب، بالاتفاق اللہ تعالی کے اسماء میں سے ہونے میں اختلاف ہے، قرآن میں یہ اس حیثیت سے وارد نہیں لہذا عدم التباس ہونے میں اسکا اور رب کا فرق ہے اگر اسے بھی اسماء اللہ میں سے تصور کر لیں تو بھی دوسرے اسماء کی طرح مشہور نہیں لہذا فرق اپنی جگہ موجود ہے۔ ابو داؤد، نسائی، احمد، امام بخاری نے عبداللہ بن شخیر سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ (السيدُ اللهُ) سید، اللہ تعالی ہے۔ خطابی اس کی تشریح میں لکھتے ہیں چونکہ سیادت و سیاست کا مرجع وہ ہے جس کے ہاتھوں میں امورِ تدبیر و تنظیم ہیں لہذا اس لفظ کا حقیقی استعمال اللہ تعالٰی کی ذات کیلئے ہے شوہر کو بھی (مجازاً) سید کہا گیا ہے کہ اس کے ہاتھ میں گھر کے معاملات کی باگ دوڑ ہے۔ لفظ (مولیٰ) کا استعمال چونکہ بہت سی وجوہِ معانی میں ہے، بمعنی ولی (دوست) و ناصر وغیرہ لہذا اضافت کے ساتھ دوسروں کے لئے بھی استعمال صحیح ہے ان دونوں لفظوں کا مطلق استعمال صرف اللہ تعالی ہی کے لئے صحیح ہے۔ اس حدیث سے (مولای) کہنے کا جواز ظاہر ہوا مسلم اور نسائی نے (أعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة) کے طریق سے اس حدیث میں یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے کہ (ولا يقل أحد كم مولاي فإنَّ مولا كم الله ولكن لِيقُلْ سيدي)، کوئی مولای نہ کہے کہ مولی اللہ تعالی ہے البتہ سیدی کہہ سکتے ہو، تو مسلم نے ذکر کیا ہے کہ اس ضمن میں اعمش پر اختلاف ہے ان سے بعض رواۃ نے اس اضافی جملہ کو نقل کیا ہے بعض نے نہیں بقول عیاض حذف اصح ہے قرطبی کہتے ہیں مشہور اس کا حذف ہے کہتے ہیں ہم نے ترجیح کی بات اس لئے اختیار کی ہے کہ ایک تو باہم تعارض ہے پھر تطبیق بھی متعذر ہے اور یہ بھی علم نہیں کہ زمانہ کے لحاظ سے کون سی روایت متاخر ہے (کہ متاخر کو ناسخ قرار دے

لیں) اس اضافہ کا مقتضا یہ ہے کہ استعمالِ سید، استعمالِ مولیٰ سے اخف ہے حالانکہ متعارف اسکے برعکس ہے کیونکہ مولی تو متعدد اوجہ پر بولا جاتا ہے بعض اسفل ہیں بعض اعلی، جب کہ سید صرف اعلیٰ پر بھی بولا جاتا ہے (معاصر عربی میں ہر کس، و ناکس سید ہے جناب اور جنابہ کے معنی میں مستعمل ہے کسی عرب ملک کے دورے پر اندرا گاندھی گئی تو اخبار نے شہ سرخی لگائی۔ السیدۃ اندرا۔ جس سے وہاں کے رہائشی پاکستانی ایک دوسرے سے پوچھنے لگے وہ یہاں آ کر سیدانی بن گئی ہے) امام مالک سے منقول ہے کہ (یا) حرف ندا کے ساتھ یعنی یا سیدی کہنا مکروہ ہے غیر ندا میں نہیں،

(ولا يقل أحدكم عبدى وأمتى) بخاری کی الأدب المفرد اور مسلم کی علاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے روایت میں اس کے بعد یہ اضافہ ہے (كلكم عبيد الله وكل نسائكم إماء الله) یہ سب حقیقی معنی کے اعتبار سے ہے خطابی کہتے ہیں اصل مراد تکبر سے برائت اور اپنے آپ کو اللہ عز وجل کے سامنے ذلیل و عاجز بنا کر پیش کرنا ہے (خلاصہ کلام یہ ہے کہ نہی مذکور تنزیہی ہے بشرطِ خلوعن التکبر ان الفاظ کا استعمال یا دوسرے لفظوں میں مجازاً استعمال جائز ہے)۔

(وليقل فتاى الخ) مسلم کی مذکورہ روایت میں یہ بھی ہے (وجاريتى) آنجناب ﷺ نے ایسے الفاظ کی طرف رہنمائی فرمائی جو تعاظم سے خالی ہیں کیونکہ فتی اور غلام کے الفاظ محض ملک پر دال نہیں جیسے عبد کا لفظ ہے (کسی بھی جوان لڑکے کو غلام اور لڑکی کو جاریہ کہا جا سکتا ہے خواہ آزاد ہو یا غلام)۔ نووی لکھتے ہیں مرادِ نہی جہتِ تعاظم (تکبر) کے زاویہ سے ان کا استعمال ہے جو تعریف (یعنی شناخت کیلئے) استعمال کر رہا ہے اس کیلئے منع نہیں ابن حجر اضافہ کرتے ہیں اگر ان الفاظ کے بغیر تمیز و شناخت نہ ہو سکتی ہو تب انہیں استعمال کیا جائے۔

حدثنا أبوالنعمان حدثنا جريربن حازم عن نافع عن ابن عمر قال قال النبىُّ ﷺ مَنْ أعتَقَ نَصِيباً له مِنَ العَبْدِ وكان له مِن المالِ ما يَبلُغُ قِيمتَه قُوِّمَ عَليه قيمةَ عَدْلٍ وأُعْتِقَ مِنْ مالِهِ وإلا فقَدْ أُعْتِقَ مِنه ما عَتَقَ۔

یہ سابقہ صفحات میں مشروح ہو چکی ہے یہاں محلِ استشہاد (عبد) کے لفظ کا استعمال ہے ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے بنتی ہے کہ معتق کے موسر ہونے کی صورت میں اگر اسے کلیۃً آزاد نہ کرایا جائے تو گویا یہ اس کی نسبت تطاول ہے۔

حدثنا مسدد حدثنا يحى عن عبيد الله حدثنى نافع عن عبدالله أَنَّ النبى ﷺ قال كُلُّكُم راعٍ ومَسئُولٌ عنْ رَعِيَّتِهِ فَالأَميرُ الذى علَى الناس راعٍ عَليهِمْ وهُوَ مسئولٌ عَنهم والرَّجُلُ راعٍ علىٰ أهْلِ بَيتِهِ وهُوَ مسئولٌ عنهم والمرأةُ راعيةٌ علىٰ بَيتِ بَعلِها وهِىَ مسئولَةٌ عنهم والعبدُ راعٍ علىٰ مالِ سَيِّدِهِ وهو مسئولٌ عنه ألا فكُلُّكُمْ راعٍ وكُلُّكم مسئولٌ عَنْ رَعيتِهِ

گزر چکی ہے مزید تشریح الاحکام میں آئے گی یہاں غرض ایراد یہ ہے کہ اگر غلام احسن طریقہ سے مالک کی خدمات بجالائیگا تو وہ اس پر خوش ہوگا، تطاول و تعاظم نہ کریگا۔

حدثنا مالك بن اسمٰعيل حدثنا سفيان عن الزهرى حدثنى عبيدالله سمعت

أباهريرة و زيد بن خالد عن النبي ﷺ قال إذا زَنَتِ الأمَةُ فَاجْلِدُوها ثُمَّ إذا زَنَتْ فَاجْلِدُوها ثم إذا زنتْ فاجلدوها قال في الثالثة أوالرابعة فبيْعُوها ولَوْ بضَفِير

نبی کریم ﷺ نے فرمایا جب باندی زنا کرے تو اسے (بطور حد شرعی) کوڑے لگاؤ پھر اگر کرے تو کوڑے لگاؤ اور اب بھی اگر کرے تو اسے کوڑے لگاؤ تیسری یا چوتھی بار میں (آپ نے فرمایا کہ) پھر اسے بیچ دو، خواہ قیمت میں ایک رسی ہی ملے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں محلِ استشہاد (امۃ) کے لفظ کا استعمال ہے یہ بھی کہ لونڈی نافرمانی کرے گی تو ادبا ضرب و تہدید کا نشانہ بنے گی اور اگر پھر بھی کامیابی نہ ملی تو اسے بیچ دیا جائے گا متعلقہ دوسرے مباحث الحدود میں بیان ہونگے۔

علامہ انور (فاجلدوھا) کے تحت لکھتے ہیں ہمارے نزدیک یہ (انتظامیہ) کا فریضہ ہے، معنائے امر یہ ہے کہ وہ نفاذِ حد میں رکاوٹ نہ بنے پہلے کہہ چکا ہوں کہ بسا اوقات کوئی شئ دو ولایتوں کے تحت ہوتی ہے، ولایتِ عامہ، اس سے مراد ولایتِ امام ہے اور ولایتِ خاصہ، تو کئی دفعہ توھم ہو جاتا ہے کہ مدارِ حکم ولایتِ خاصہ ہے، زیرِ نظر صورت حال میں معہود اور معروف یہی ہے کہ نفاذِ حدود ولایتِ امام کے تحت ہے یہاں ولایتِ خاصہ کا کام یہ ہوگا کہ وہ اس کو امام کے روبرو حاضر کرے۔

باب إذاأتاهُ خادِمُه بِطَعامِهِ (اگر خادم کھانا لیکر آئے)

یعنی بہتر تو یہ ہے کہ اپنے ساتھ بٹھلائے وگرنہ چند لقمے (تانیس وتالیف کی خاطر) اسے بھی عطا کرے (یعنی باقی کھانا تو اپنی جگہ کھا ہی لے گا تکبر وتعاظم کا علاج یہ ہے کہ اسے ساتھ کھلانے میں یا چند لقمے دینے میں حرج محسوس نہ کرے)۔

حدثناحجاج بن منهال حدثنا شعبة أخبرني محمد بن زيا د قال سمعت أباهريرة عن النبيﷺ إذاأتى أحدَكم خادِمُه بِطَعامِهِ فإنْ لَمْ يُجْلِسْه مَعه فَلْيُناوِلْه لُقمَةً أو لُقمتَينِ أوأُكلَةً أو أُكلَتَينِ فإنه وَلِيَ عِلاجَه

حضرت ابو ہریرہؓ سے سنا اورانہوں نے نبی کریم ﷺ سے کہ جب کسی کا غلام کھانا لائے اور وہ اسے اپنے ساتھ (کھلانے کیلئے) نہ بٹھا سکے تو اسے ایک یا دو نوالے ضرور کھلا دے یا آپ نے لقمۃ او لقمتین کے بجائے اکلۃ و اکلتین فرمایا یعنی ایک یا دو لقمے کیونکہ اس نے اس کو تیار کرنے کی تکلیف اٹھائی ہے۔

محمد بن زیاد سے مراد جمحی ہیں۔ (فلينا وله لقمة) بظاہر مفہوم یہ ہے کہ ساتھ نہ بٹھلانے کی اباحت ہے، اس بارے مفصل بحث کتاب الاطعمہ میں ہوگی۔ (أكلة أو الخ) یہ شک شعبہ کی طرف سے ہے آگے وضاحت ہوگی۔ اس سے استدلال ہوا ہے کہ سابقہ حدیثِ ابوذر میں (فأطعموهم مماتطعمون) میں امر برائے وجوب نہیں۔

باب العبدُ راعٍ في مالِ سَيِّدِه (غلام آقا کے مال کا محافظ ہے)

ونَسَبَ النبيُّ ﷺ المالَ إلَى السَّيِّدِ

حدثنا أبواليمان أخبرنا شعيب عن الزهرى أخبرني سالم بن عبدالله عن عبد الله عمر أنه سمعَ رسولَ اللهِ ﷺ يقولُ كُلُّكم راعٍ ومَسئولٌ عن رَعِيَّتِهِ فالإ مامُ راع ومسئولٌ عن رعيتِهِ والرجلُ فى أهلهِ راع وهو مسئولٌ عن رعيتهِ والمَرأةُ فى بيتِ زَوجِها راعِيةٌ وهِيَ مسئولَةٌ عن رعيتِها والخادِمُ فى مالِ سيدهِ راع وهوَ مسئولٌ عن رَعيته قال فَسَمِعْتُ هؤلاءِ مِن النبى ﷺ وأَحسِبُ النبيَ ﷺ قَال والرجلُ فى مالِ أبيهِ راع ومَسئولٌ عَنْ رعيتهِ فِكُلُّكم راعٍ و كُلُّكم مسئولٌ عن رعيتهِ ۔(گزر چکی ہے)

(ونسب المال إلى سيده) ابن حجر لکھتے ہیں گویا اس کے ساتھ ابن عمر کی اس حدیث کی طرف اشارہ کر رہے ہیں (من باع عبداً وله مالٌ فماله لِسيده) البیوع میں باب (من باع نخلا قد ابرّث) اور کتاب الشرب میں یہ حدیث زیر بحث آ چکی ہے ابن بطال اس سے حدیثِ باب کا جملہ (العبد راع فى مال سيده) مشار الیہ قرار دیتے ہیں ابن منیر اس پر ان کا تعاقب کرتے ہیں کہ (مال سيده) کے راعی ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ خود اس کا کوئی مال نہیں ہوسکتا (بظاہر ترجمہ اس امر کے اثبات میں ہے کہ سید کے لفظ کا استعمال کرنا جائز ہے جیسے آنحضرت نے ۔مال سیدہ ۔فرمایا رہی ملکیتِ مال کی بحث تو میرے خیال میں یہ ترجمہ اس کا محل نہیں)۔ ابن حجر بھی لکھتے ہیں کہ یہ بحث چھ ابواب قبل گزر چکی ہے۔علامہ انور (فسمعت هولاء) کی نسبت لکھتے ہیں کہ نحاۃ کہتے ہیں ھولاء صرف ذوی العقل کیلئے استعمال ہوتا ہے جبکہ یہاں کلمات کیلئے استعمال ہوا ہے حدیث اگرچہ قواعد کے باب میں حجت نہیں مگر میرے رائے میں اولیٰ یہی قرار دینا ہے کہ انہیں مطلقاً (یعنی ہر ایک کیلئے ، عاقل ہو یا غیر عاقل) استعمال کر لینا جائز ہے (دراصل نحاۃ نے مذکورہ بالا بات اصل وضع کے اعتبار سے کہی ہے، غیر وضعی استعمالات کے کچھ بلاغتی پہلو ہوتے ہیں جو کتب بلاغت میں زیرِ بحث لائے گئے ہیں)۔حدیث پر باقی بحث الاحکام میں آئے گی۔

باب إذا ضَربَ العبدَ فَلْيَجْتَنِبِ الوَجْهَ (چہرہ پر مارنے سے بچے)

العبد مفعول ہے، فاعل للعلم بہ حذف کیا ہے (یعنی آقا) ذکرِ عبد بطورِ قید نہیں (یعنی یہ نہیں کہ صرف غلام کو چہرے پر مارنے سے بچے، باقیوں کو مارا جاسکتا ہے یہاں صرف غلاموں سے متعلقہ حکم، بیان کرنا مقصود ہے، چونکہ انہی کی بابت یہ ابواب ہیں)۔ابن حجر کہتے ہیں میرے خیال میں مصنف الادب المفرد میں نقل کردہ محمد بن عجلان اخبرنی سعید عن ابی ہریرہ کے طریق سے اسی روایت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس کے الفاظ میں (إذا ضرب أحدُ كم خادمه الخ) علامہ انور کہتے ہیں چہرہ کو مارنے سے اجتناب کا یہ حکم نہ صرف انسانوں کی نسبت ہے بلکہ جانوروں کی نسبت بھی، فصول الفتوح کے باب الحظر والإ باحہ میں ہے کہ گھوڑے کے چہرے کو نہ مارو۔

حدثنا محمد بن عبيد الله حدثنا ابن وهب قال حدثنى مالك بن أنس قال وأخبرنى ابن فلا ن عن سعيد المقبرى عن أبيه عن أبى هريرة عن النبى ﷺ -ح- وحدثنى عبدالله بن محمد حدثنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن همام عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال إذا قاتلَ أحدُكم فليَجْتَنِبِ الوَجهَ

ابو ہریرہؓ آنجناب ﷺ سے راوی ہیں کہ اگر کسی سے لڑائی مار کٹائی ہو جائے تو چہرہ پر مارنے سے پرہیز کرو۔

شیخ بخاری ابن ثابت مدنی ہیں باقی تمام رجال بھی مدنی ہیں۔ابن حجر لکھتے ہیں لگتا ہے ابو ثابت ابن وھب سے اس کی روایت میں متفرد ہیں مصنفات حدیث میں اسے صرف انہی کے طریق سے دیکھا ہے (ابن حجر نے قبل ازیں محمد بن عبید اللہ کو ابن ثابت مدنی لکھا ہے آگے تفرد والی بات ابو ثابت لکھ کر کی ہے یا تو دونوں باتیں صحیح ہیں کہ ثابت ان کے دادا ہیں اور خود ان کی کنیت ابو ثابت ہے یا یہ سہوِ کاتب ہے)۔

(قال وأخبرني ابن فلان الخ) ابو ثابت اس کے قائل ہیں یعنی موصول ہے معلق نہیں اور فاعلِ قال ابن وھب ہیں گویا انہوں نے مالک سے ان کی زبانی یہ روایت سنی جبکہ دوسرے شیخ سے اس کی سماعت بالقراءۃ علیہ کی حدیث کی (تدریسِ حدیث کے دو معروف طریقے تھے یا تو شیخ خود قراءت کرتے، عموماً اسے حدثنا اور حدثنی کے ساتھ نقل کیا جاتا ہے یا شیخ خاموش رہتے اور تلامذہ قراءتِ حدیث کرتے جیسا آجکل معمول ہے اسے عموماً اخبرنا کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے) ابن وہب اس فرق کو نہایت اہتمام سے واضح کیا کرتے تھے۔(ابن فلاں) کی بابت مزی لکھتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ اس سے مراد ابن سمعان ہیں یعنی عبد اللہ بن زیاد بن سلیمان بن سمعان مدنی۔ گویا یہ بات ان کے نزدیک قطعی نہیں بقول ابن حجر معاملہ اس طرح نہیں ابو نصر کلاباذی وغیرہ نے جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ اس سے مراد ابن سمعان ہیں ان سے قبل بعض قدماء نے بھی یہی کہا ہے بلکہ ہروی کی مستملی سے روایتِ بخاری میں خود امام بخاری کی صراحت ہے کہ یہ ابن سمعان ہیں، ابن حجر لکھتے ہیں دار قطنی نے غرائب مالک میں اسے عبد الرحمٰن بن خراش عن البخاری کے حوالے سے روایت کرتے ہوئے ابن فلان کی بجائے (ابن سمعان) لکھا ہے گویا صحیح بخاری کی روایت میں ان کے ضعف کے پیش نظر نام نہیں لکھا غیرِ صحیح بخاری کی روایت میں نام ذکر کر دیا امام مالک اور احمد وغیرھما نے ابن سمعان کی تضعیف کی ہے بخاری کے ہاں ان کا تذکرہ صرف اسی جگہ ملتا ہے وہ بھی مالک کے ساتھ مقرون کر کے پھر سیاق بھی اگلی روایتِ عبد الرزاق کا لائے ہیں۔علامہ انور لکھتے ہیں ابن فلان جیسا صیغہ بخاری نے صحیح کے دو یا تین مقامات پر استعمال کیا ہے اور یہ حدیث کے لئے قادح نہیں کیونکہ کسی بھی جگہ روایتِ حدیث کا مدار (ابن فلان) پر نہیں، سب جگہ مقرون بالغیر ہے۔

(فليجتنب) کی بجائے (فليتق) ذکر کیا ہے ابو نعیم کی المستخرج میں بھی یہی ہے مسلم کی اعرج عن ابی ھریرہ کے حوالے سے (قاتل) کی بجائے (ضرب) ہے نسائی کی ابن عجلان سے روایت بھی اسی طرح ہے۔ چہرے پر مارنے کی یہ نہی ہر قسم کی ضرب میں ہے خواہ حد، تعزیر یا تادیب ہو۔ابو داؤد کی ابو بکر سے روایت جہاں زانیہ کے رجم کا ذکر ہے، میں ہے (ارموا واتقوا الوجه) یعنی پتھر مارتے ہوئے چہرہ بچاؤ۔نووی علتِ نہی یہ بیان کرتے ہیں کہ چہرہ لطیف ہے مجمع المحاسن ہے اور اکثر چیزوں کا ادراک چہرے کے اعضاء کے ساتھ ہی ہوتا ہے تو اسے مارنے سے خدشہ ہو سکتا ہے کہ کوئی حاسہ معطل یا مشوہ ہو جائے یا کوئی ایسا زخم لگ جائے جو اسے عیب دار بنا دے ابن حجر کہتے ہیں یہ تعلیل اگرچہ عمدہ ہے مگر مسلم کے ہاں ایک اور علت بھی مذکور ہے ان کی ابو ایوب مراغی عن ابی ہریرہ کے طریق سے روایت کے آخر میں ہے (فإن الله خلق آدم علىٰ صورته) کیونکہ تخلیقِ آدم اس کی صورت پہ ہے، اس ضمیر کے مرجع میں اختلاف ہے اکثر کے ہاں یہ مضروب کی طرف راجع ہے کیونکہ قبل ازیں حکم دیا کہ اس کے چہرہ کا اکرام کیا جائے پھر یہ تعلیل بیان کی، تو ظاہری ارتباط موجود ہے قرطبی کہتے ہیں بعض علماء اللہ تعالیٰ کو اس کا مرجع قرار دیتے ہیں کیونکہ اس کے بعض طرق میں یہ عبارت ہے (إن الله خلق آدم علىٰ

صورةِ الرَّحمٰن) لیکن وہ کہتے ہیں یہ کسی راوی کی روایت بالمعنی ہے جو اس کی اپنی فہم حدیث پر مبنی ہے اور غلط ہے مازری اور بعض نے اس زیادت کو منکر کہا ہے قرطبی کہتے ہیں بفرضِ صحت پھر وہ معنی کیا جائے گا جو ذاتِ باری تعالیٰ کے شایانِ شان ہو۔

ابن حجر لکھتے ہیں اس زیادت کو ابن عاصم نے (السنة) میں اور طبرانی نے حدیثِ ابن عمر سے بھی نقل کیا ہے ابن عاصم نے ابو یونس عن ابی ہریرہ کے طریق سے یہ سیاق نقل کیا ہے (مَن قاتَلَ فَلْيَجْتَنِبِ الوَجهَ فإنَّ صورةَ وجهِ الإنسانِ علىٰ صورةِ وجهِ الرحمٰن) تو وہ معنی متعین ہوا جو اہلِ سنت کے ہاں متقرر ہے البتہ بغیر تشبیہ کے اعتقاد کے یا اس تاویل پر جو ذاتِ باری تعالیٰ کے شایان ہو کتاب الاستیذان میں ہمام عن ابی ہریرہ کے حوالے سے یہ حدیثِ مرفوع آئے گی (خلقَ اللهُ آدمَ علي صورتہٖ) بعض کا ادعاء ہے کہ ضمیر کا مرجع جناب آدم ہیں مراد یہ کہ (علي صفته) یعنی انہیں موصوف بالعلم پیدا کیا جس کے سبب باقی مخلوقات پر فضیلت حاصل ہوئی۔ حرب کرمانی کتاب السنة میں لکھتے ہیں میں نے ابن راہویہ سے سنا، کہتے تھے خلقِ آدم علی صورة الرحمٰن والی روایت صحیح ہے بقول اسحاق کو سج احمد بھی اسے صحیح قرار دیتے تھے طبرانی کتاب السنۃ میں عبداللہ بن احمد کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ کسی نے میرے والد سے کہا ایک آدمی کہتا ہے کہ اللہ نے حضرت آدم کو انہی کی۔ یعنی آدمی کی۔ صورت پر پیدا کیا (تو اس بابت کیا رائے ہے؟) کہا وہ جھوٹا ہے، یہ جہمیہ کا قول ہے۔ بخاری نے ادب مفرد اور احمد نے ابن عجلان عن ابی سعید عن ابی ہریرہ سے مرفوع حدیث نقل کی ہے کہ (قبّحَ اللهُ وجهكَ) مت کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو (علي صورته) پیدا کیا ہے ابن ابی عاصم نے بھی سعید عن ابی ہریرہ سے مرفوع روایت نقل کی ہے جس میں ہے (فإنَّ اللهَ خلقَ آدمَ علي صورة وجهہٖ) نووی نے اس نہی کے حکم سے تعرض نہیں کیا (کہ تنزیہی ہے یا تحریمی) بظاہر تحریمی ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب المکاتب

مکاتب تاء کی زبر کے ساتھ، وہ غلام جس کے ساتھ کتابت کی جائے یعنی معاہدہ تحریر میں لایا جائے کہ ان شروط کے استیفاء کے بعد تم آزاد ہو۔ کتابت کی کاف پر زبر اور زیر، دونوں پڑھی جاتی ہیں جیسے عتاقہ کی عین، بقول راغب (کتبَ) بمعنی (أوجَبَ) سے مشتق ہے جیسے قرآن میں ہے (کُتِبَ علیکم الصِّیامُ) اور (إنَّ الصَّلاۃَ کانتْ علی المؤمنین کتاباً موقوتاً) یا بمعنی جمع وضم ہے، تب یہ خط سے ماخوذ ہے چونکہ یہ معاہدہ عموماً احاطۂ تحریر میں لایا جاتا ہے۔ ابن خزیمہ حدیثِ بریرہ کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ بریرہ اسلام کی اولین مکاتبہ تھیں اور اولین مکاتَب سلمان فارسی تھے ابن تین نے اولین مکاتب ابو مؤمل کو قرار دیا ہے وفاتِ نبوی کے بعد سب سے پہلے مکاتب ابو امیہ مولیٰ عمر پھر سیرین (جن کے بیٹے محمد، مشہور محدث ہیں) مولیٰ انس ہیں کتابت کی متعدد تعریفات کی گئی ہیں، احسن تعریف یہ ہے کہ کسی مخصوص معاوضہ کے عوض آزاد کرنا۔

باب المكاتَبُ و نُجومُه (مکاتب اور اس کی اقساط)

فی کُلِّ سَنةٍ نَجْمٌ وقولُه تعالیٰ﴿وَالَّذِیْنَ یَبْتَغُوْنَ الْکِتٰبَ مِمَّا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ فَکَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْهِمْ خَیْرًا ق وَّاٰتُوْهُمْ مِّنْ مَّالِ اللّٰهِ الَّذِیْٓ اٰتٰکُمْ﴾[النور:۳۳] وقال رَوحٌ عن ابن جریج قلتُ لِعطاءٍ أواجِبٌ علیَّ إذا عَلِمتُ لَه مالًا أنْ أكاتِبَه قال ما أراهُ إلا واجِباً وقال عمروبن دینار قلتُ لِعَطاء أتَأثُرُه عن أحَدٍ؟قال لا، ثُمَّ أخبَرَنی أنَّ موسی بن أنس أخبَرَه أنَّ سیرینَ سألَ أنساً المُکاتَبَةَ وکانَ کثیرَالمالِ فأبیٰ فانْطَلقَ إلیٰ عُمرَ فقال کَاتِبْهُ فأبیٰ فضَرَبَه بِالدِّرَّةِ ویَتلو عمرُ﴿فَکَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْهِمْ خَیراً﴾ فکاتَبَه .

(اور سورہ نور میں اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ،، تمہارے لونڈی غلاموں میں سے جو بھی مکاتبت کا معاملہ کرنا چاہیں ان کو مکاتب کرو، اگر ان کے اندر تم کوئی خیر پاؤ۔ (کہ وعدہ پورا کرسکیں گے) اور نہیں اللہ کے اس مال میں سے مدد بھی دو جو اس نے تمہیں عطا کیا ہے،، روح بن عبادہ نے ابن جریج سے بیان کیا کہ میں نے عطاء بن ابی رباحؒ سے پوچھا اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ میرے غلام کے پاس مال ہے اور وہ مکاتب بننا چاہتا ہے تو کیا مجھ پر واجب ہو جائے گا کہ میں اس سے مکاتب کرلوں؟ انہوں نے کہا کہ میرا خیال تو یہی ہے۔ عمرو بن دینار نے بیان کیا کہ میں نے عطاء سے پوچھا، کیا آپ اس سلسلے میں کسی سے روایت بھی بیان کرتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ (پھر انہیں یاد آیا) اور خبر دی کہ موسیٰ بن انس نے انہیں خبر دی کہ سیرینؒ نے ان کے والد سے مکاتب ہونے کی درخواست کی جو مالدار بھی تھے۔ لیکن حضرت انسؓ نے انکار کیا، اس پر سیرین حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے)۔

نسفی اور ابوذر کے نسخوں میں یہ باب موجود نہیں مشجین کے ہاں بھی یہ بلا حدیث ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں ابواب المکاتب کے

ساتھ مجھے اس کی کوئی مناسبت نظر نہیں آتی ، کہتے ہیں ابن شبویہ کے نسخہ بخاری میں یہ کتاب المکاتب سے قبل ہے گویا بخاری نے ترجمہ قائم کر کے جگہ خالی رکھی تا کہ بعد ازاں اسکی مناسبت سے حدیث لکھیں گے پھر موقع نہ مل سکا اس قسم کی متعدد مثالیں ہیں کتاب الحدود میں اس کے مماثل ایک ترجمہ بعنوان (باب قذف العبد) ہے جس کے تحت ایک روایت لائے ہیں۔

اقساط کو نجوم کہنے کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ عرب اپنے باہمی معاملات کے تعیینِ اوقات کا مدار ستاروں کے طلوع اور ان کی منازل کو قرار دیتے تھے کیونکہ حساب کتاب سے نابلد تھے مثلاً کوئی قرض دار سے کہتا کہ جب فلاں ستارہ طلوع ہوگا تو تمہارا قرض ادا کرونگا تو یہیں سے اوقات کو نجوم کہتے تھے۔ پھر یہی نام پڑ گیا، اس واجب الاداء کا جو کسی طلوعِ نجم کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔ ترجمہ کے ساتھ نجوم کا ذکر اس امر کا اشارہ ہے کہ مکاتب کو مہلت دی جائے کہ وہ شروط کا استیفاء کر سکے۔ بلکہ شافعی کے ہاں یہ شرط ہے جس کی بناء اس امر پر ہے کہ کتابت ضم سے مشتق ہے یعنی (ضمُّ النُّجوم بعضها إلى بعض) اور کم از کم دو نجوم کا ضم مطلوب ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک یک مشت ادائیگی کی کتابت بھی جائز ہے۔ شافعیہ میں سے رویانی نے بھی اسے اختیار کیا ہے ابن تین کہتے ہیں مالک کے پاس اس ضمن میں کوئی نص تو موجود نہیں البتہ ان کے اصحاب اسے بیع العبد من نفسہ کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں طحاوی وغیرہ کی رائے ہے کہ بالاقساط کا معاملہ دراصل آقا کے ساتھ رعایت ہے نہ کہ غلام کے ساتھ، اگر غلام کے پاس فوری ادائیگی کی استطاعت ہو تو منع نہ کیا جائے لیث کا بھی یہی قول ہے حضرت سلمان فارسی کی کتابت میں جو کہ آنحضرت کے حکم سے ہوئی، تاجیل (مہلت) کا ذکر نہیں غلام کی فوری ادائیگی پر عدم استطاعت صحتِ کتابت سے مانع نہیں جیسے خرید و فروخت کے معاملات بھی فوری عدم ادائیگی پر منعقد ہو جاتے ہیں۔

امام بخاری کا ترجمہ میں یہ کہنا (في كل سنة نجم) دراصل امرِ واقع کی خبر ہے (یعنی یہ کوئی ضابطہ یا شرط نہیں) حضرت بریرہ کے معاملہ میں یہی طے ہوا تھا، وگرنہ سالانہ کی بجائے ماہانہ اقساط بھی جائز ہیں۔ (إنْ عَلِمتُم فيهم خيراً) سے مراد میں اختلاف ہے اس کی تفصیل دو ابواب کے بعد آئے گی ابن اسحاق نے اپنے خال عبد اللہ بن صبیح عن ابیہ، کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ میں حویطب بن عبد العزی کا مملوک تھا میں نے اس سے کتابت کی بات کی اس نے انکار کیا اس پر یہ آیت نازل ہوئی (والذين يبتغون الكتاب الخ) اسے ابن سکن وغیرہ نے ترجمہِ صبیح میں نقل کیا ہے۔

(وقال روح الخ) اسے اسماعیل قاضی نے احکام القرآن میں موصول کیا ہے عبد الرزاق اور شافعی بھی دو مختلف طرق سے اس کی روایت کی ہے۔(وقال عمرو الخ) فربری کی روایتِ بخاری کے حوالے سے تمام نسخوں میں اسی طرح ہے لیکن اس میں تحریف واقع ہوئی ہے جس سے یہ غلطی پیدا ہوئی اسماعیل قاضی کی مذکورہ روایت میں ہے (وقاله لي عمرو بن دينار الخ) ضمیر کا تعلق اس وجوبِ مذکور کے ساتھ ہے (یعنی یہ جملہ یہیں مکمل ہوا، آگے کی بات جملہ متانفہ ہے) اس جملہ کے قائل ابن جریج ہیں آگے کے جملہ (قلت لعطاء) کے بھی وہی قائل ہیں اسماعیل کی روایت میں صراحت سے ہے (قال ابن جريج و أخبرني عطاء)۔ عبد الرزاق اور شافعی نے بھی اسی طرح روایت کی ہے اور ان کے طریق سے بیہقی نے بھی، حاصلِ کلام یہ ہے کہ ابن جریج نے عطاء سے وجوبِ کتابت کی نسبت تردُّد اور ابن دینار سے جزم، نقل کیا ہے ابن حجر کہتے ہیں پھر اسی طرح سے یہ عبارت نسفی کی روایتِ بخاری کے معتمد نسخہ میں مل گئی جس میں یہ عبارت ہے (وقاله عمرو بن دينار)۔

(ثم أخبرني موسى الخ) اخبرنی کے قائل بھی ابن جریج ہیں اور (أخبر) کے فاعل عطاء ہیں۔ عبد الرزاق کی روایت

میں ابن جریج کے حوالے سے (أخبرني مُخبِرٌ الخ) ہے روح کی روایت سے اس مخبر کے نام کا علم ہوا اس طریق سے بظاہر یہ روایت مرسل ہے کیونکہ موسیٰ وقتِ سوال موجود نہ تھے البتہ عبد الرزاق اور طبری نے دوسرے طریق سے متصلاً اس کا ذکر کیا ہے اور وہ ہے (سعید بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس) کہتے ہیں سیرین نے مجھ سے کتابت کی بات کی مگر میں نے انکار کیا۔۔۔الخ سیرین کی کنیت ابو عمرہ تھی مشہور محدث وفقیہ محمد اور ان کے اخوۃ کے والد ہیں خود ان کی حضرت عمر وغیرہ سے روایت ہے، عین التمر کے قیدیوں میں سے تھے خلافتِ صدیقی میں حضرت انس نے انہیں خریدا۔ (فانطلق إلى عمر) ابن سعد نے محمد بن سیرین کے حوالے سے ذکر کیا ہے کہ بالآخر حضرت عمر کی ہدایت پر یہ مکاتبت چالیس ہزار درہم پر ہوئی، بیہقی نے انس بن سیرین عن ابیہ سے بیس ہزار درہم ذکر کئے ہیں اگر دونوں روایتیں محفوظ ہیں تو ایک کو محمول علی الوزن اور دوسری کو محمول علی العدد کیا جائے گا (پہلے ذکر ہوا کہ اس زمانہ میں درہم، وزن کے اعتبار سے باہم متفاوت ہوتے تھے تا آنکہ خلیفہ عبد الملک بن مروان نے مشورہ کر کے پورے عالم اسلام میں یکساں وزن کے درہم جاری کرا دیئے) حضرت عمر کے فعلِ مذکور کہ حضرت انس کے نہ ماننے پر انہیں درہ سے مارا، سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر غلام مطالبہ کتابت کرے تو اس کا ماننا ضروری ہوگا بقول ابن حجر یہ لازم نہیں کیونکہ یہ مارنا ترکِ مندوب مئوکدہ کے سبب تادیبا ہوسکتا ہے عبد الرزاق کی روایت کہ حضرت عثمان نے اپنے ایک غلام کے مطالبہ مکاتبت پر کہا اگر قرآن کی ایک آیت نہ ہوتی تو یہ مطالبہ تسلیم نہ کرتا، سے بھی اسکا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ ابن حزم وجوب کا قول، مسروق اور ضحاک سے نقل کرتے ہیں قرطبی موجبین میں عکرمہ کو بھی ذکر کرتے ہیں ابن راہویہ بھی یہی رائے دیتے ہیں شافعی سے ایک قول وجوب کا بھی ہے ظاہر یہ بھی یہی کہتے ہیں ابن جریر طبری بھی انکے ہمنوا ہیں ابن قصار کہتے ہیں حضرت عمر کی یہ سختی علی وجہِ النصح تھی اگر کتابت واجب ہوتی تو انس انکار ہی نہیں کرتے حضرت عمر نے ان کی افضلیت کی طرف رہنمائی کی۔

قرطبی رقم طراز ہیں جب یہ ثابت ہے کہ رقبہ عبد اور اس کا کسب، مالک کی ملک ہے تو یہ اس امر کی دلالت ہے کہ کتابت واجب نہیں پھر موجبین کے ہاں محلِ وجوب تب ہوگا اگر غلام کے پاس اتنا مال ہے کہ وہ ادائیگی کر کے آزادی پائے (ایک رائے یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اگر تو غلام یا لونڈی بالکل تہی دست ہیں پھر مکاتبت صرف مالکوں کی مرضی سے ہی ہوسکتی ہے یہ نہیں کہ ہر غلام جس کے پاس کچھ نہیں وہ اس شرط پر کتابت کی بات کرے کہ کما کر دے گا جیسے حضرت بریرہ کے واقعہ میں ہے لیکن اگر غلام کے پاس اتنا سرمایہ موجود ہے جس سے فوری ادائیگی ممکن ہے تب اس کا مطالبہ کتابت ماننا واجب ہوگا جیسے سیرین کے اس قصہ میں ہے)۔ اصطخری لکھتے ہیں قرآن کا کہنا (إن علمتم فيهم خيرا) اس کے غیر واجب ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اس میں مالک کو اختیار دیا ہے۔

علامہ انور (مِن مالِ اللهِ الَّذي آتاكُمْ) کی بابت لکھتے ہیں کہ ہمارے ہاں مکاتب کو زکات دینا جائز ہے (أواجب عليَّ إذا علمتَ له مالًا) کی نسبت کہتے ہیں کہ عبد مالکِ مال نہیں ہوتا (یعنی اس کے پاس جو کچھ ہے وہ اس کے مالک کی ملکیت سمجھا جائے گا) الا یہ کہ وہ اہل مروت کا غلام ہو تو وہ اس کی کمائی اس کے ہاتھ میں رہنے دیں گے، کہتے ہیں شاید بخاری کا رجحان یہ ہے کہ اگر غلام مطالبہ مکاتبت کرے تو ماننا واجب ہے (تأثره الخ) کی بابت کہتے ہیں پہلے انکار کیا پھر یاد آیا کہ ہاں اس میں ایک اثر ان کے پاس ہے سیرین کی نسبت رقم طراز ہیں کہ عصام نے شمائل ترمذی کے حواشی میں لکھا ہے کہ یہ علمیت اور تانیث کے سبب غیر منصرف ہے گویا اسے خاتون سمجھ لیا، ابن تیمیہ نے صحیح لکھا ہے (ابن حجر نے یہ بات کرمانی شارح بخاری کی بابت لکھی ہے) کہ آدمی جب فی غیر فنہٖ طبع آزمائی

کرتا ہے تو اس سے عجائبات کا صدور وظہور ہوتا ہے، کہتے ہیں ایسے کافی اصحاب ہیں ان میں سے ایک مولوی احمد حسن سنبھلی ہیں جو ہدایہ اور مسندِ ابی حنیفہ کے محشی ہیں، ترمذی کی ایک حدیث پر کلام ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کی سند میں عبدالکریم بن ابوامیہ ہیں جو ابن ابی مخارق ہیں اور محدثین نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے جبکہ عبدالکریم بن مالک جزری ثقہ ہیں پھر کہتے ہیں یہ کیوں جائز نہیں (لم لا یجوز أنّ الخ) کہ وہ ثقہ ہوں (دون ابن أبی المخارق) تو اس قسم کا اندازِ کلام انکی اس فن میں عدم ممارست ومہارت کی علامت ہے محدثین اساتذہ و تلامذہ کے سلسلوں سے بخوبی واقف ہیں وہ جب کسی راوی پر جرح یا تعدیل کا حکم لگاتے ہیں تو ان کے پیش نظر یہ ساری معلومات ہوتی ہیں جو اساتذہ، تلامذہ اور طرق سے متعلقہ ہیں، مبہم حکم نہیں لگاتے اور نہ اوھام پر مبنی۔ ترمذی نے جب عبدالکریم مذکور پر یہ حکم لگایا تو یہ جان کر لگا یا کہ وہ ابن ابی مخارق ہیں نہ کہ مبنی برظن، بہرحال سیرین کو غیر منصرف قرار دینا صرف اخفش کے مذہب پر جائز وممکن ہے مگر سبب وہ نہ ہو نگے جوانہوں نے ذکر کئے بلکہ علمیت اور یاء، نون یہ بھی ان کے ہاں منعِ صرف کے اسباب میں سے ہیں۔

وقال الليث حدثني يونس عن ابن شهاب قال عروة قالَتْ عائشةُ إنَّ بَرِيرَةَ دَخَلَتْ عليها تَسْتَعِينُها في كِتابَتِها وعليها خمسُ أواقِيَ نُجِّمَتْ عليها في خَمْسِ سِنِينَ فقالَتْ لَها عائشةُ ونَفِسَتْ فِيها أرَأيتِ إنْ عَدَدْتُ لَهم عَدَّةً واحدةً أيَبِيعُكِ أهلُكِ فأعْتِقَكِ فيَكونَ وَلا ؤُكِ لِي؟ فذَهَبَتْ بريرةُ إلىٰ أهْلِها فعَرَضَتْ ذٰلك عليهم فقالوا لا، إلا أنْ يَكُونَ لَنا الوَلاءُ قالَتْ عائشةُ فدَخَلْتُ علىٰ رسولِ الله ﷺ فذَكَرْتُ ذٰلِكَ لَه فقا ل لَها رسولُ الله ﷺ اشْتَرِيها فأعْتِقِيها فإنَّما الوَلاءُ لِمَنْ أعْتَقَ ثمَّ قامَ رسولُ الله ﷺ فقال ما بالُ رِجالٍ يَشْتَرِطُونَ شُروطاً لَيْسَتْ في كتابِ اللهِ مَنِ اشْتَرَطَ شرطاً ليسَ في كِتابِ اللهِ فهُوَ باطِلٌ شَرْطُ اللهِ أحَقُّ وأوْثَقُ

ان ابوابِ کتابت میں صرف قصہ بریرہ سے متعلق روایت ہے جو مختلف اسانید وطرق سے لائے ہیں، اس باب کے تحت اسے معلقاً ذکر کیا ہے، ذھلی نے زہریات میں اسے ابوصالح کاتبِ لیث کے حوالے سے موصول کیا ہے اس میں محفوظ روایت لیث کی زہری سے بلاواسطہ ہے اگلے باب میں قتیبہ کے حوالے سے اسی طرح ہے مسلم نے قتیبہ سے، نسائی، طحاوی اور کئی دوسروں نے ابن وہب کے واسطہ سے، کئی اہل علم سے جن میں یونس بھی ہیں، لیث عن الزہری تخریج کی ہے، یہی محفوظ ہے کہ یونس اس روایت میں لیث کے رفیق ہیں نہ کہ شیخ۔ ابوعوانہ کی مروان بن محمد اور نسائی کی ابن وہب کے طریق سے روایت میں زہری سے لیث کے سماع کی صراحت ہے علاوہ ازیں اس معلق کے متن میں بھی ایک جگہ مشہور روایات کی مخالفت ہے اور وہ یہ جملہ ہے (وعليها خمس أواقی نُجمت عليها فی خمس سنين) مشہور یہ ہے جیسا کہ ہشام بن عروہ کی آمدہ روایت میں ہے کہ نو اوقیہ کی شرط تھی مسلم کی ابن وھب عن یونس سے روایت میں بھی یہی ہے اسماعیلی نے جزم سے کہا ہے کہ معلق روایت غلط ہے، بقول ابن حجر تطبیق بھی ممکن ہے کہ اصل رقم نو اوقیہ تھی، پانچ اوقیہ باقی رہ گئی تھی، قرطبی اور محب طبری نے اسی پر جزم کیا ہے اس پر قتیبہ کی روایت کا یہ جملہ معکر ہے (ولم تكن أدَّتْ مِن كتابتها شيئاً) یعنی ابھی تک کچھ بھی نہ ادا کیا تھا، اس کی تطبیق یہ ہے کہ حضرت عائشہ کے پاس آنے سے قبل چار اوقیہ کا

حصول ہو چکا تھا (یعنی ابھی ادائیگی نہ کی تھی مگر چار پاس موجود تھے) قرطبی کے بقول جواب یہ ہے کہ یہ پانچ وہ تھے جو ان پر اس وقت واجب الاداء تھے، اس کی تائید ابواب المساجد کی عمرۃ عن عائشہ کے طریق سے روایت کی یہ عبارت سے (إن شئتِ أعطیتُ مابقِیَ) یعنی باقی ماندہ کو میں ادا کر دوں۔ اسماعیلی نے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے فربری کے مسموع اصل نسخۂ بخاری میں اس طریق سے روایت میں دیکھا ہے کہ مکاتبتِ حضرت بریرہ پانچ وسق پر تھی، کہتے ہیں اگر یہ مضبوط ہے تو اس سے دیگر تمام اَخبار و روایات کی نفی ہوتی ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ہم نے زیرِ مطالعہ تمام نسخوں میں اواقی ہی دیکھا ہے بفرضِ صحت تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ پانچ وسق کی قیمت نو اوقیہ تھی لیکن اس پر (فی خمس سنین) معکر ہے لہذا پہلی تطبیق ہی قابلِ اخذ ہے۔

علامہ انور (لیس فی کتاب اللہ فھو باطل) کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ اس کا ظاہری معنی یہ نکلتا ہے کہ ہر وہ شرط جو اللہ کی کتاب میں مذکور نہیں، باطل ہے لیکن مفہوم یہ نہیں اور نہ یہ بات کسی نے کہی ہے، امام شافعی نے اس بارے بحث کی ہے اس کی مراجعت کر لی جائے کبار کی کلام کی تلخیص کرنا ایک دشوار امر ہے بہر حال مفہوم یہ ہے کہ وہ شروط جو کتاب اللہ کی یعنی قواعدِ شریعت کی مخالف ہیں (تسع أواق) کی بابت لکھتے ہیں کہ پہلے پانچ اوقیہ کا ذکر گزرا، ایسے اختلافات بے شمار ہیں مگر سب ذیلی حیثیت رکھتے ہیں مدارِ مسئلہ نہیں لہذا تطبیق دینے کی کوئی خاص ضرورت نہیں۔

باب ما یَجُوزُ مِن شُروطِ المُکاتَبِ (مکاتبت میں جائز شروط)

ومَنِ اشْتَرطَ شرطاً لیسَ فی کتابِ اللّٰہِ فیہ عن ابن عمر

اس ترجمہ میں دو احکام بیان کئے ہیں پہلے کو دوسرے کے ساتھ مفسر کیا ہے ضابطِ جواز یہ ہے کہ کتاب اللہ میں ہو اور اس سے مراد یہ کہ مخالفِ کتاب اللہ نہ ہو (جیسا کہ ذکر گزرا) ابن بطال کہتے ہیں کتاب اللہ سے مراد قرآن، حدیث اور اجماعِ امت ہے ابن خزیمہ لکھتے ہیں مراد یہ کہ اللہ کے حکم میں اس کا جواز یا وجوب نہیں نووی رقم طراز ہیں کہ علماء کہتے ہیں بیع کے معاملات میں شروط کی اقسام ہیں، احدھا کہ اطلاقِ عقد اس کا مقتضی ہو مثلاً تسلیم (یعنی سامان حوالے کرنے) کی شرط۔ ثانی کہ ایسی شرط جس میں مصلحت ہے مثلاً رہن رکھ دینے کی شرط، یہ دونوں بالا تفاق جائز ہیں۔ ثالث یہ کہ عبد کی نسبت اشتراطِ عتق، جمہور کے نزدیک یہ جائز ہے۔ رابع یہ کہ ایسی شرط کا اضافہ جو نہ اقتضائے بیع ہے اور نہ اس میں مشتری کی کوئی مصلحت ہے مثلاً کوئی اس شرط پر چیز بیچے کہ اس سے منفعت نہ اٹھائے گا تو یہ باطل ہے۔ قرطبی لکھتے ہیں (لیس فی کتاب اللہ) کا معنی یہ ہے کہ فی کتاب اللہ مشروع نہیں، نہ تاصیلاً اور نہ تفصیلاً۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ کچھ احکام ایسے ہیں جن کی تفصیل کتاب اللہ میں موجود ہے مثلاً وضوء اور کچھ ایسے ہیں جو تاصیلاً تو مذکور ہیں مگر تفصیلاً نہیں مثلاً نماز اور بعض ایسے ہیں کہ ان کی اصل اصیل ہے جیسے کتاب اللہ کی اصلیت، سنت، اجماع اور قیاسِ صحیح پر دلالت، جو بھی ان اصول سے تفصیلاً مقتبس ہونگے گویا وہ تاصیلاً کتاب اللہ سے ہی ماخوذ ہیں۔

(فیہ عن ابن عمر) اگلے باب کی حدیث ابن عمر کی طرف اشارہ ہے۔

حدثنا قتیبة حدثنا اللیث عن ابن شھاب عن عروۃ أَنَّ عائشۃَ أَخبَرَتہ أَنَّ بَریرۃَ جاءَ تْ

تَستَعِينُها فى كِتابَتِها ولَمْ تَكُنْ قَضَتْ مِنْ كتابتِها شيئاً قالَتْ لها عائشةُ ارْجِعِى إلىٰ أهلِكِ فإنْ أحَبُّوا أنْ أقْضِىَ عَنكِ كتابتَكِ ويَكونَ وَلاؤُكِ لِى فَعَلتُ فذَكَرَتْ ذٰلِكَ بَرِيرَةُ لأهلِها فأبَوْا وقالُوا إنْ شاءَ تْ أنْ تَحْتَسِبَ عليكِ ويكونَ وَلاؤُكِ لَنا فذَكَرَتْ ذٰلك لِرَسولِ اللهِﷺفقالَ لَها رسولُ اللهِﷺ ابْتاعِى فأعْتِقى فإنَّما الوَلاءُ لِمَنْ أعتَقَ قال ثمَّ قامَ رسولُ اللهِﷺ فقال ما بالُ أناسٍ يَشْتَرِطُونَ شُروطاً ليسَتْ فى كتابِ اللهِ مَنِ اشْتَرَطَ شرطاً ليسَ فى كتابِ الله فليسَ له وإنْ شَرَطَ مِائَةَ مَرَّةٍ شَرْطُ اللهِ أحَقُّ وأوثَقُ۔

بريرة فعيلة کے وزن پر ہے، برير سے مشتق ہے جو ثمرِ اراک (بیری) ہے۔ بعض نے برّ سے مشتق قرار دیا ہے یعنی فعیلہ بمعنی مفعولہ ہے یعنی مبرورۃ، یا بمعنی فاعلہ ہے جیسے رحیمہ۔ ابن حجر کہتے ہیں پہلا قول اولیٰ ہے کیونکہ آنجناب نے حضرت جویریہ کا نام جو کہ برۃ تھا، تبدیل کر دیا تھا اور فرمایا تھا (لا تزكُّوا أنفسكم) اگر بریرہ، برسے مشتق قرار دیں تو وہ بھی یہی ہے، کسی انصاری کی لونڈی تھیں آزادی سے قبل بھی حضرت عائشہ کی خدمت کر دیا کرتی تھیں خلافتِ معاویہ تک زندہ رہیں اپنی فراست سے بھانپ لیا کہ ایک دن عبدالملک بن مروان خلیفہ بنیں گے اور انہیں یہ بشارت بھی دی، خود عبدالملک نے اس واقعہ کو روایت کیا ہے۔

(فإن أحبوا الخ) مالک عن ہشام کی آمدہ روایت میں بھی اسی کی نظیر عبارت ہے (إن أحبَّ أهلُك) اس کا ظاہری معنی یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے مطالبہ کیا تھا کہ تمام مطلوبہ رقم وہ دے دیتی ہیں اور ولاء ان کی ہو، لیکن ایسا نہیں تھا کیونکہ یہ تو قابلِ اعتراض امر ہے کہ حضرت عائشہ کسی دوسرے کی آزاد کردہ لونڈی کی ولاء کا مطالبہ کریں ابواسامہ کی ہشام سے روایت کا سیاق اس اشکال کو ختم کرتا ہے اس کی عبارت ہے (إن أعُدُّها لهم عدةً واحدةً أو أعتقك ويكون ولاؤك لى فَعلتُ) یعنی میں ان کی مطلوبہ رقم ان کے حوالے کروں یعنی یکمشت، اس طرح بظاہر ان کی پیش کش کا مطلب یہ بنتا ہے کہ مکاتبت پر تو وہ راضی ہی ہیں جس کی اقساط پانچ سال میں ادا کرنا ہیں، میں یہ ساری رقم یکمشت انہیں دیتی ہوں گویا اب معاملہ مکاتبت کا نہیں بلکہ وہ بریرہ کو ان سے خرید رہی ہیں پھر عتق کی نسبت خود ان کی طرف ہوگی اور طبعی بات ہے ولاء بھی انہی کی ہوگی تو اس سیاق میں (وأعتقك) دافعِ اشکال ہے وھیب کی ہشام سے روایت بھی یہی ہے حدیثِ باب میں زہری کے حوالہ سے منقول جملہ (ابتاعى فأعتِقى) سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے تو اس سے مالک عن ہشام کی روایت کے لفظ (خذيها) کی تفسیر ہوتی ہے مزید وضاحت ایمن کی آمدہ روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عائشہ بیان کرتی ہیں کہ بریرہ میرے پاس آئی اور کہا (اشترينى و أعتقينى) اسی وجہ سے بریرہ کے موالی کا یہ مطالبہ کہ ولاء انہی کی ہو، کو آنجناب نے مخالفِ کتاب اللہ قرار دیا۔ (إلى أهلِك) یعنی ان کے مالک، شرعی اصطلاح کی رو سے ایک اہل۔ جو اصلاً آل ہے۔ وہ جس پر نان ونفقہ واجب ہو۔ (أن تحتسب) یعنی صرف نیتِ ثوات رکھیں اور ولاء ہماری ہو۔

(فذكرت ذلك لرسول الخ) ہشام کی روایت میں ہے آنجناب کے کانوں میں یہ بات پڑی تو مجھ سے پوچھا، میں نے سارا واقعہ بیان کیا مالک کی روایت میں ہے جب وہ ان کے پاس سے آئی تو رسول اللہ بھی تشریف فرما تھے تو اس کی بات (عرضت

عليهم فأبوا) سنی۔(مائۃ مرۃ) مستملی کے نسخہ میں (مائۃ شرط) ہے ازرہِ مبالغہ یہ کہا، یعنی بقول قرطبی شروط خواہ کتنی بھی زیادہ ہوں مگر مخالفِ کتاب اللہ ہیں تو باطل ہیں۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن نافع عن عبدالله ابن عمر قال أرادَتْ عائشةُ رضی الله عنهاأنْ تَشْتَرِيَ جاريةً لِتُعْتِقَها فقال أهلُها علىٰ أنَّ وَلاءَ ها لَنا قال رسولُ الله ﷺ لا يَمنَعُكِ ذٰلكِ فإنَّما الوَلاءُ لِمَنْ أعْتَقَ

(أرادت عائشة) مسلم کی یحیی نیشاپوری عن مالک سے اسی روایت میں (عن عائشة) بھی ہے گویا ان کے ہاں یہ مسندِ عائشہ سے ہے بخاری کے سیاق سے مسندِ ابن عمر سے بنتی ہے ابن عبدالبر یحیی کو مالک سے (عن عائشة) کہنے میں متفرد قرار دیتے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں، ابوعوانہ نے بھی اپنے صحیح میں (ربيع عن الشافعي عن مالك) سے یہی کہا ہے المعرفہ میں بیہقی نے بھی ربیع سے یہی نقل کیا ہے یہ امکان بھی ہے کہ یہاں (عن) سے مراد وہ مفہوم نہ ہو جو اسانیدِ احادیث میں لیا جاتا ہے بلکہ اس معنی میں کہ ان سے متعلق یہ بات ذکر کی، کچھ کلام محذوف مقدر مانی جا سکتی ہے یعنی (عن قصة عائشة) نسائی کی یزید بن رومان کے طریق سے اس کی نظیر بھی ہے اس میں ہے (عن عروة عن بريرة) نسائی وہاں لکھتے ہیں یہ غلط ہے، درست یہ ہے (عن عروة عن عائشة) ابن حجر کہتے ہیں اس مذکورہ تاویل پر وہ بھی غلط نہ قرار پائے گا وہاں بھی مفہوم ہوگا کہ بریرہ کی بابت روایت بیان کی، یہ نہیں کہ ان سے روایت نقل کی، کہتے ہیں اس مسئلہ کو ابن صلاح پر اپنی کتاب میں تفصیل کے ساتھ مع امثلہ ذکر کیا ہے۔

باب اسْتِعانةِ المُكاتَبِ وسُؤالِهِ الناسَ

(مکاتب چندہ کی اپیل کر سکتا ہے)

یہ عطفِ خاص علی عام ہے کیونکہ استعانت، سوال وغیرِ سوال کے ساتھ ہی واقع ہوتی ہے غرضِ ترجمہ اس سلسلہ میں سوال کر لینے کا جواز ثابت کرنا ہے، مستدل قصہ بریرۃؓ ہے کہ آنجناب نے ان کے حضرت عائشہ سے سوال کرنے کی تقریر فرمائی، ابوداؤد کی روایت کردہ مرسل جو یحیی بن ابی کثیر کے طریق سے ہے جسے وہ مرفوعا بیان کرتے تھے اس آیت کریمہ کی تفسیر میں (إن علمتم فيهم خيرا) حرفہ کہتے ہیں (ولا ترسلوهم كَلًّا على الناس) تو یہ مرسل یا معضل ہونے کے سبب حجت نہیں۔(فأعينيني) اکثر نسخوں میں یہ فعلِ امر کا (اِئت) کا صیغہ ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں (فأعْيَتْنِي) یعنی اِعیاء سے فعل ماضی کا (ھی) کا صیغہ ہے ضمیر اواق کی طرف راجع ہے معنی کے لحاظ سے یہ بھی صحیح ہے ابن خزیمہ کی حماد بن سلمہ عن ہشام سے روایت میں (فأعتِقِيني) ہے۔

(خذيها الخ) ابن عبدالبر وغیرہ لکھتے ہیں اصحاب ہشام نے عروہ سے اور اصحاب مالک نے ہشام سے یہی روایت کیا، اس میں اشکال یہ ہے کہ شرطِ فاسد پر مبنی عقدِ بیع کی آنجناب کی طرف سے اذن کیسے صادر ہو سکتی ہے؟ تو علماء کے اس ضمن میں متعدد اقوال ہیں بعض نے ذکرِ شرط فی الحدیث کا انکار کیا ہے خطابی کے مطابق یحیی بن اکثم کی یہ رائے تھی امام شافعی کی (الأم) میں بھی اس جزو کی تضعیف کا اشارہ ہے کیونکہ ہشام اپنے والد سے اس کی روایت میں متفرد ہیں انکے اس میں دوسرے اصحاب نے اسے روایت نہیں

کیا بعض کا خیال ہے کہ یہ (آنجناب کے الفاظ نہیں بلکہ) روایت بالمعنی ہے بقول ابن حجر یہ خیال صحیح نہیں، دوسرے علماء اس حصہ روایت کا اثبات کرتے ہیں ان کا کہنا ہے ہشام ثقہ وحافظ ہیں اور حدیث کی صحت متفق علیہ ہے لہذا کوئی وجہ نہیں کہ اسے رد کیا جائے پھر اس کی توجیہہ (تاویل) میں مختلف آراء پیش کرتے ہیں، طحاوی کا ادعاء ہے کہ مزنی نے شافعی سے (وأشرطي) کا لفظ روایت کیا ہے اس کا معنی (أظهري) ہے بقول اوس بن حجر (أشرطَ نفسه) یعنی (أظهر نفسه) لیکن مختصر مزنی اور شافعی کی الأم میں جمہور کی روایت کی طرح (واشترطي) ہی ہے طحاوی ایک تاویل یہ بیان کرتے ہیں کہ (لهم) کالام بمعنی (علی) ہے جیسے قرآن میں ہے (إن أسأتم فلها) ای (فعليها) مزنی سے یہی مشہور ہے اور خطابی نے اسی پر جزم کیا ہے بیہقی نے بھی المعرفہ میں (أبو حاتم الرازي عن حرملة عن الشافعي) کے حوالے سے یہی لفظ روایت کیا ہے خطابی ابن خزیمہ سے یحیی بن اکثم کے قول کی تغلیط نقل کرتے ہیں، مزنی کی تاویل بھی صحیح نہیں، بقول نووی لام کو یہاں بمعنی علیٰ قرار دینا ضعیف ہے کیونکہ آنجناب اشتراط کا انکار فرما رہے ہیں اگر بمعنی علی ہوتا تو انکار نہ فرماتے اگر کہا جائے انکار صرف اول الامر میں ارادہ اشتراط کا کیا ہے تو جواب یہ ہے کہ سیاقِ حدیث اس کے مخالف ہے۔ ابن دقیق العید کہتے ہیں لام وضع کے اعتبار سے اختصاصِ نافع پر دال نہیں بلکہ مطلقاً اختصاص پر ہے تو اس پر محمول کرنے کیلئے کسی قرینہ کی ضرورت ہے۔

دوسروں کی رائے ہے کی (اشترطي) کا امر برائے اباحت ہے یہ تنبیہہ مراد ہے کہ اس کا وجود و عدم برابر ہے لہذا شرط لگانے کا کچھ فائدہ نہیں اس کی تقویت ابواب مکاتب کے آخر میں روایتِ ایمن سے ہوتی ہے جس میں یہ عبارت ہے (اشتريها ودَعِيهم يشترطُون ماشاؤوا) یہ بھی کہا گیا ہے کہ آنجناب قبل ازیں لوگوں کو آگاہ کر چکے تھے کہ بائع کا ولاء کی شرط لگا لینا باطل ہے اہلِ بریرہ کو بھی علم تھا پھر اس کے باوجود جب شرطِ ولاء لگائی تو امر کو مطلق رکھا تا کہ تہدید ہو جیسے اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے (وقُلِ اعْمَلُوا فسيَرَى اللهُ عملَكم و رسولُه) (التوبۃ:۱۰۵) اور جیسے حضرت موسیٰ نے کہا تھا (ألقوا ما أنتم مُلْقُون) (الشعراء:۴۳) یعنی اس سے کچھ نفع نہ ہوگا پھر یہی بات اپنے خطبہ میں کہی (مابال رجال يشترطون الخ) تو اگر اس کا بطلان قبل ازیں بیان نہ کر چکے ہوتے تو خطبہ میں پہلے اس کا بطلان بیان فرماتے نہ کہ توبیخ فاعل۔ بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ امر بمعنی وعید ہے یعنی ظاہراً امر، باطناً نہی، کقولہ تعالیٰ (اعملُوا ماشِئتُم) (فصلت:۱۰۵) الأم میں شافعی رقم طراز ہیں کہ خلاف ما قضی اللہ و رسولہ شرطیں لگانے والا چونکہ عاصی ہے تو ادب العاصین میں سے ہے کہ ان کی ان شروط کو معطل کر دیا جائے تا کہ انہیں اور باقی لوگوں کو عبرت ہو اور وہ اس طریقہ کار سے باز آجائیں۔ ایک معنی یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عائشہ کو حکم فرمایا کہ انکی ان شروط کی مخالفت نہ کریں اور نہ اظہار نزاع کریں تا کہ اصل مقصد یعنی انجازِ عتق رہ نہ جائے کبھی ترک کو فعل کے ساتھ بھی تعبیر کیا جاتا ہے جیسے قرآن میں ہے (وما هم بِضَارِّين به مِن أحَدٍ إلا بإذنِ الله) (البقرۃ:۱۰۲) یعنی نَترُكهم يفعلون ذٰلك۔ یعنی یہ جادو ٹونہ کرنے کی اباحت نہیں بلکہ اس حقیقت کا اظہار ہے کہ بغیر اذن اللہ کچھ نہیں ہو سکتا۔

نووی لکھتے ہیں اقوی الاجوبہ یہ ہے کہ حکم حضرت عائشہ کے اسی قضیہ کے ساتھ خاص ہے اس کا سبب اس شرط سے رجوع میں مبالغہ وشدت ہے کہ مخالفِ حکمِ شریعت ہے جیسے حج فسخ کر کے اس کا احرام عمرہ میں تبدیل کرنیکا حکم صرف اسی برس کیلئے تھا تا کہ عربوں کے اس عقیدہ کا بطلان ہو کہ اشہرِ حج میں عمرہ کرنا منع ہے اس سے یہ مستفاد کیا جا سکتا ہے کہ مجبوری کے عالم میں اخف المفسد تین

کا ارتکاب کرلیا جائے (یعنی اگر معاملہ اس طرح بن آئے کہ ایک طرف بڑی برائی ہے دوسری طرف چھوٹی برائی تیسری چوائس کوئی نہیں تو طبعی طور پر چھوٹی کو ترجیح دی جائے جیسے پاکستانی سیاسیات میں جماعت اسلامی نے یہ اصطلاح استعمال کی)۔ابن دقیق نے نووی کی اس بات کا علمی تعاقب کیا ہے کہ اختصاص ثابت کرنے کیلئے دلیل درکار ہے۔

ابن حزم لکھتے ہیں پہلے ایسا کر لینا جائز تھا کہ ولاء غیر معتق کیلئے ہونا شرط عائد کی جا سکے پھر اس خطبہ میں آنجناب نے اسے منسوخ کر دیا اور نیا حکم جاری فرمایا کہ (إنما الولاء لِمَن أعتقَ) بقول ابن حجر اس قول کا بُعد مخفی نہیں طرق حدیثِ ہذا کا سیاق اس تاویل کا رد کرتا ہے۔خطابی لکھتے ہیں توجیہہ حدیث یہ ہے کہ چونکہ ولاء لحمہ نسب کی مانند ہے انسان جب کسی کے گھر میں پیدا ہوتا ہے تو انہی کی طرف اس کا انتساب وانتماء اور انہی کے ساتھ اس کا تعلق ثابت ہوا اور یہ نسبت قابلِ انتقال نہیں خواہ وہ خود یا کوئی اور کتنا بھی اسے کسی اور کی طرف منسوب کرتا رہے تو اسی طرح جو کسی غلام یا لونڈی کو آزاد کریگا، اسی کیلئے حقِ ولاء ہے اگر کوئی اس کے منتقل کرنیکا ارادہ کرے یا شرط لگائے یا معتق خود بھی اجازت دیدے، یہ ناقابلِ انتقال ہے (گویا جس طرح کوئی اپنا بچہ کسی بے اولاد کو دے تو سکتا ہے اور اصل نسبت چھپائی بھی جا سکتی ہے اسی طرح حقِ ولاء کا اصل حقدار معتق ہی ہے خواہ وہ رضا کارانہ اسے چھوڑ دے) تو اسی لئے فرمایا تم اپنا کام کرو، بریرہ کو خرید کر آزاد کرو، انہیں انکی شرطیں لگانے دو یہ بمنزلہ لغو من الکلام ہیں۔اہل بریرہ کو اس امر کی اطلاع مؤخراً بذریعہ خطبہ عام دی تا کہ اس امر سے تمام لوگ مطلع ہو جائیں کہ لغو ومخالفِ شریعت شرطیں نا قابلِ اعتبار وتنفیذ ہیں۔

(إنما الولاء الخ) انما کا کلمۂ حصر ہونا ثابت ہوا گویا ولاء صرف معتق ہی کی ہے اس کے مفہوم سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے کی صورت میں اب اس کیلئے حقِ ولاء نہیں ہو جاتی یا محالفت (ایک دوسرے کا باہم حلیف بن جانا) میں، حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے اور نہ ہی ملتقط کیلئے، اسحاق کا اس میں اختلاف ہے، اس کی مزید تفصیل کتاب الفرائض میں آئے گی۔اس کے منطوق سے یہ بھی مستفاد ہے کہ اپنے حصہ کے قیدیوں کو آزاد کرنے والے کیلئے حقِ ولاء ثابت ہے اس میں بعض کی رائے ہے کہ حقِ ولاء تمام مسلمانوں کیلئے عام ہے۔اس حکم میں مسلم کا مسلم کو یا مسلم کا کافر کو یا بالعکس، بھی عتق داخل ہے، النکاح کی روایت میں یہ اضافہ بھی ہے کہ آنجناب نے آزادی کے بعد حضرت بریرہ کو اختیار دیا کہ اپنے غلام شوہر کے ساتھ رہے یا اسے چھوڑ دے اس بارے تفاصیل وہیں ذکر ہوں گی۔

اس حدیث کے منجملہ فوائد کے یہ بھی ہے کہ غلام کی طرح لونڈی سے بھی مکاتبت جائز ہے یہ بھی کہ شادی شدہ کیلئے بھی جائز ہے اور لازم نہیں کہ شوہر سے اجازت لیجائے اور نہ اسے منع کرنے کا حق حاصل ہے حالانکہ اس کے نتیجہ میں اس سے علیحدگی ہو سکتی ہے۔ یہ استنباط بھی کیا گیا ہے کہ مکاتبت کا معاہدہ ہو جانے کی صورت میں اب اسے ادائیگی خدمات سے معاف رکھا جائے تا کہ مطلوبہ رقم مہیا کر سکے یہ بھی واضح ہوا کہ لونڈی کے کسب سے وارد نہی اس امر پر محمول ہے کہ اس کا ذریعۂ کسب مجہول ہو یا وہ غیر مکاتبت پر محمول ہے یہ بھی ثابت ہوا کہ قرضدار یا جس پر چٹی پڑ جائے، کیلئے برائے استعانت سوال کر لینا جائز ہے۔یہ بھی کہ مالِ کتابت وقت سے قبل ادا کیا جا سکتا ہے (لیکن یہ تب جب یہ مانا جائے کہ حضرت عائشہ نے اس کی کتابت کا مطلوبہ مال ہی یکمشت مہیا کیا تھا؟ کیونکہ ایک رائے ذکر ہو چکی ہے کہ انہوں نے انہیں خرید کر آزاد کر دیا تھا) یہ بھی ثابت ہوا کہ شادی شدہ خاتونِ رشیدہ خرید وفروخت کے معاملات طے کر سکتی ہے بعض اس کے مخالف ہیں، اس کی مزید تفصیل کتاب الھبہ میں آئے گی۔یہ بھی واضح ہوا کہ آیت (إن علمتم فيهم خيرا)

میں خیر سے مراد کسب پر قدرت وقوت اور معاہدہ کتابت کے مطابق مطلوبہ رقم کی فراہمی کی طاقت ہے، اس سے مال مراد نہیں کیونکہ رقیق کا مال سید کا مال ہی ہے البتہ رقیق کے حقِ ملکیت کے قائلین کے ہاں خیر سے مراد مال ہوسکتا ہے ابن عباس اگرچہ اس رائے کے قائلین میں سے نہ تھے مگر ان سے منقول ہے کہ یہاں خیر سے مراد مال ہے تو ان کی اس بات کو تناقض کہا گیا ہے بقول ابن حجر ان مذکورہ دو باتوں میں سے ایک کی ان کی طرف نسبت صحیح نہیں۔ دوسرے یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر خیر سے مراد مال ہوتا تو فی کا لفظ استعمال نہ کیا جاتا کیونکہ مال کیلئے تو (لہ) یا (عندہ) مستعمل ہوتا ہے۔

حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ایسے غلام یا لونڈی سے بھی کتابت ہوسکتی ہے جو صاحب حرفت نہیں، جمہور کی یہی رائے ہے مالک اور احمد کا اس میں اختلاف ہے۔ مکاتب کو زکات دینے کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی مالکیہ کا ایک قول ہے کہ نفلی صدقات دیئے جا سکتے ہیں فرضی نہیں۔ بشرطِ عتق جوازِ بیع بھی ثابت ہوا بخلاف اس شرط کے ساتھ بیع کے کہ وہ آگے بیع یا ہبہ نہ کرے اس کے علاوہ بھی شارحین نے کثیر فوائد ذکر کئے ہیں۔ ابن بطال لکھتے ہیں حدیثِ بریرہ میں بعض علماء نے سو وجوہ کا استخراج کیا ہے نووی کے بقول ابن خزیمہ اور ابن جریر نے اس حدیث کے فوائد ومسائلِ متدلہ میں دو ضخیم کتابیں تصنیف کی ہیں ابن حجر کہتے ہیں ابن خزیمہ کی کتاب تو نہ مل سکی البتہ ابن جریر کی کتاب سے استفادہ کیا ہے، لکھتے ہیں بعض متاخرین نے اس حدیث سے چار سو مسئلے ثابت کئے ہیں مگر اکثر مستبعد و متکلف ہیں جیسے حدیث المجامع فی رمضان سے بعض نے (ألف فائدة وفائدة) یعنی ایک ہزار، ایک مسئلہ ثابت کئے ہیں (یہ مشہور کتاب الف ليلة وليلة ۔ جو اردو میں الف لیلی کہلاتی ہے، کی طرز پر ہے)۔

باب بَيْعِ الْمُكَاتَبِ إذا رَضِيَ (بیعِ مکاتب، اگر مالک راضی ہے)

وقالَتْ عائشةُ هوَعبدٌ ما بَقِيَ عليه شيءٌ وقال زيدُ بنُ ثابت مابَقِيَ عليه درهمٌ وقال ابنُ عمر هو عبدٌ إنْ عاشَ وإنْ ماتَ وإنْ جَنيٰ مابَقِيَ عليه شيءٌ .

(اور حضرت عائشہؓ نے کہا کہ مکاتب پر جب تک کچھ بھی مطالبہ باقی ہے وہ غلام ہی رہے گا اور زید بن ثابتؓ نے کہا، جب تک ایک درہم بھی باقی ہے (مکاتب آزاد نہیں ہوگا) اور عبد اللہ ابن عمرؓ نے کہا کہ مکاتب پر جب تک کچھ بھی مطالبہ باقی ہے وہ اپنی زندگی موت اور جرم (سب) میں غلام ہی مانا جائے گا)۔

''إذا رضي'' کی قید ذکر کر کے بیع مکاتب کے مسئلہ کی بابت متعدد اقوال میں سے ایک کو اختیار کیا ہے احمد، ربیعہ، اوزاعی اور لیث کا یہی قول ہے شافعی اور مالک سے منقول دو میں سے ایک قول بھی یہی ہے ابن جریج اور ابن منذر نے بھی اسے اختیار کیا ہے، ابو حنیفہ نے اس سے منع کیا ہے، شافعی کا اصح قول بھی یہی ہے بعض مالکیہ بھی یہی کہتے ہیں، قصہ بریرہؓ کا انہوں نے جواب دیا ہے کہ (ان کی بیع اس لئے عمل میں آئی کہ) وہ مطلوبہ رقم فراہم کرنے سے عاجز تھیں اسی لئے حضرت عائشہ سے استعانت کی تھی ابن حجر کہتے ہیں استعانت کا مطلب یہ نہیں کہ وہ عاجز تھیں پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسے غلام یا لونڈی سے بھی مکاتبت جائز ہے جو صاحبِ مال و حرفت نہیں (یعنی اب مطلوبہ سرمایہ کی فراہمی کے لئے لوگوں سے مدد تو لینی پڑے گی) ابن عبدالبر کہتے ہیں حدیثِ بریرہ کے کسی طریق میں یہ مذکور نہیں کہ وہ ادائے رقم سے عاجز تھیں اور نہ یہ مذکور ہے کہ ادائیگی کا وقت آچکا تھا بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ حقیقۃً مکاتبت عمل میں نہ

آئی تھی وہ (کاتَبْتُ أهلی) کا معنی کرتے ہیں (راودتهم) یعنی ان سے مکاتبت کے لئے گفت وشنید کی اسی لئے ان کی بیع منعقد ہوئی تو اس قصہ میں مطلقاً بیع مکاتب ثابت نہیں ہوتا لیکن بقول قرطبی یہ تاویل ظاہر سیاقِ روایت کے خلاف ہے جواز کی تقویت اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ کتابت، عتق بالصفت ہے تمام اقساط کی ادائیگی کے بعد ہی (حقیقۃً) آزاد ہوگا جیسے کوئی اپنے غلام سے کہے تو اگر گھر میں داخل ہو تو آزاد ہے اب جب تک گھر میں اس کا دخول مکمل نہیں ہوتا وہ آزاد نہ کہلائے گا اور مالک کو حق حاصل ہے کہ اسے گھر دخول سے قبل فروخت کر دے (اسی طرح مکاتب کو بھی بیچ سکتا ہے) ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے حضرت بریرہ کو بشرطِ عتق بیچا تھا تو اس شرط سے جائز ہے مطلقاً نہیں، یہی شافعیہ اور مالکیہ کا اصح قول ہے حنفیہ کے نزدیک اس شرط سے بیع باطل ہے۔

(وقالت عائشة الخ) اسے ابن ابی شیبہ اور ابن سعد نے موصول کیا ہے۔ سلمان بن یسار کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے اندر آنے کی اجازت لی پوچھا کیا تم نے کتابت کی ساری رقم ادا کر دی ہے؟ کہا کچھ باقی ہے کہنے لگیں اندر جاؤ تم ابھی تک عبد ہی ہو' طحاوی نے بھی سالم مولی نصر بیین سے روایت کیا ہے کہ میں نے ام المؤمنین سے کہا اب تو آپ مجھ سے پردہ کریں گی؟ فرمایا کیوں؟ کہا میں نے مکاتبت کر لی ہے' کہنے لگیں جب تک ساری رقم ادا نہیں کرتے' غلام ہی ہو۔

زید بن ثابت کا اثر شافعی اور سعید بن منصور نے ابن ابی نجیح عن مجاھد کے طریق سے نقل کیا ہے جبکہ ابن عمر کا قول مالک نے نافع سے موصول کیا ہے اسے ابن ابی شیبہ نے بھی بطریق عبید اللہ بن عمر عن نافع' موصول کیا ہے' اسی مفہوم کو مرفوعاً بھی روایت کیا گیا ہے چنانچہ عمرو بن شعیب نے (عن ابیہ عن جدہ) نقل کیا ہے' اس کی ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کی ہے حاکم نے صحیح قرار دیا ہے ابن حبان نے بھی عبد اللہ بن عمرو سے ایک دیگر سند کے ساتھ روایت کیا ہے' جمہور کا یہی قول ہے' قصہ بریرہ بھی اس کا مؤید ہے لیکن اس سے استدلال تب تام ومکمل ہوگا جب یہ ثابت ہو کہ انہوں نے کچھ رقم ادا کر دی تھی' قبل ازیں مذکور ہو چکا ہے کہ ابھی کچھ ادا نہ کیا تھا' بہر حال سلف کے درمیان یہ مسئلہ اختلافی تھا حضرت علی سے منقول ہے کہ جس مکاتب نے آدھی رقم ادا کر دی اب اس کی حیثیت (غلام کی نہیں بلکہ) مقروض کی ہے' یہ بھی منقول ہے کہ جتنا ادا کر دیا اتنا آزاد ہوا۔ ابن مسعود سے منقول ہے کہ اگر بالفرض دوسو کی مکاتبت ہے' اس کی قیمت ایک سو ہے اب جب ایک سو ادا کر دے گا آزاد ہوگا' (باقی کا ایک سو آزاد کی حیثیت سے دے گا) عطاء تین چوتھائی کی ادائیگی پر آزاد کا حکم لگاتے تھے۔ نسائی نے بسند صحیح ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ مکاتب بقدرِ ادائیگی' آزاد متصور ہوگا اس کے وصل وارسال میں اختلاف ہے جمہور کی حجت حدیثِ عائشہ ہے جو اقوی ہے وجہ دلالت یہ ہے کہ حضرت بریرہ کو بعد از کتابت فروخت کیا گیا اگر مکاتب بنفسِ کتابت ہی آزاد ہو جاتا ہے تو پھر بیچا کیوں گیا؟ علامہ انور لکھتے ہیں شافعیہ بیع مکاتب اور بیع مدبر کے جواز کے قائل ہیں ہمارے ہاں صرف عجز کی صورت میں ہی بیع مکاتب جائز ہے اس حدیث کو ہم نے عجز پر محمول کیا ہے انہوں نے بیع مکاتب پر، بہر حال یہ دو نقطہ ہائے نظر ہیں (وهو عبد مابقي درهم) کی بابت لکھتے ہیں یہی ہمارا موقف ہے ایک جماعت کی رائے ہے کہ جتنی ادائیگی ہو چکی اس کے بقدر آزاد ہے اس میں ترمذی کی تخریج کردہ، جسے وہ حسن بھی قرار دیتے ہیں ابن عباس کی ایک مرفوع حدیث بھی ہے ترمذی سردِ روایت کے بعد لکھتے ہیں اس پر بعض اہل علم کا عمل ہے جبکہ اکثر اہل علم کا موقف یہ ہے کہ جب تک ایک درہم بھی باقی ہے' غلام ہی ہے۔ بہر حال امام بخاری کا جمہور کے ہمنوا ہیں لہذا اس روایتِ ابن عباس کو درخورِ اعتناء نہیں سمجھا، کہتے ہیں کسی نے اس کا جواب نہیں دیا شیخ عبد الحق (محدث دھلوی) نے اس ضمن میں جو لکھا ہے وہ (لا يسمن ولا يغني من جوع) (شاید ان کی مراد

ابن عباس کی روایت کا جواب ہے)۔

حدثنا عبدالله بن يوسف أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبدالرحمن أنَّ بريرة جاءَ تْ تَستَعِينُ عائشة أُمَّ المُؤمِنينَ فقالَتْ لَها إنْ أحَبَّ أهلُكِ أنْ أصُبَّ لَهم ثَمَنَكِ صَبَّةً واحدةً وأُعتِقَكِ فعَلْتُ فذَكَرَتْ بريرةُ ذٰلِكَ لأهلِها فقالوا لا إلا أنْ يَكونَ وَلاؤُكِ لَنا قال مالك قال يحيى فزَعَمَتْ عمرةُ أنَّ عائشةَ ذَكَرَتْ ذٰلك لِرَسول اللهِ ﷺ فقالَ اشْتَرِيها وأعْتِقِيها فإنَّما الوَلاءُ لِمَن أعتَقَ

(أن بريرة جاءت الخ) بظاہر صورت ارسال ہے البتہ ابواب المساجد کی روایت میں یحییٰ بن سعید عن عمرہ کے حوالے سے تھا (سمعت عائشۃ) اس پر وہ طریق موصول بنا۔ ابن خزیمہ نے مطرف عن مالک کے حوالے سے بھی یہی نقل کیا ہے (قال قال یحییٰ الخ) یہ ابن سعید ہیں، سابقہ سند کے ساتھ ہی متصل ہے۔

باب إذا قال المُكاتَبُ اشتَرِني وأعْتِقْني فَاشْتَرَاهُ لِذٰلک

(مکاتب کو اس کی فرمائش پر خرید کے آزاد کر دینا)

سند میں مذکور ایمن حبشی مکی نزیلِ مدینہ ہیں، ایک اور ایمن حبشی بھی ہیں جو ابن نابل مکی نزیلِ عسقلان ہیں (عسقلان ابن حجر کا آبائی شہر تھا) دونوں تابعی ہیں، ایمن والدِ عبدالواحد کی صحیح بخاری میں پانچ روایات ہیں، سب متابعات ہیں اور پانچوں کے ان سے راوی ان کے بیٹے عبدالواحد ہیں۔ علامہ انور لکھتے ہیں کہ ہمارے ہاں شرطِ عتق کے ساتھ غلام ولونڈی فروخت کرنا مفسدِ عقد ہے' لکھتے ہیں میں کہتا ہوں کہ یہ حکمِ قضائی ہے جہاں تک بابِ مروءت کا تعلق ہے تو جائز ہے (یعنی اگر باہمی رضامندی سے اس شرط کے ساتھ سودا ہو گیا تو جائز ہے بطور ضابطہ وکلیہ نہیں)۔

حدثنا أبو نعيم حدثنا عبدالواحد بن أيمنَ حدثني أبي أيمن قال دخَلْتُ علىٰ عائشةَ فقُلْتُ كُنتُ غُلاماً لِعُتبةَ بنِ أبي لَهَب وماتَ ووَرِثَني بَنوهُ وإنهم باعُوني مِنَ ابنِ أبي عمرٍو المخزومي واشترط بنو عتبةَ الوَلاءَ فقالَتْ عائشةُ دَخلَتْ عَلَيَّ بريرةُ وهِيَ مكاتَبَةٌ فقالتِ اشْتَريني فأعْتِقِيني قالَتْ نَعَمْ قالَتْ لا يَبيعُوني حتىٰ يَشْتَرِطوا وَلائِي فقالَتْ لاحَاجةَ لِي بِذٰلك فسَمِعَ بِذٰلك النبيُّ ﷺ أو بَلغَه فذَكَرَ لِعائشةَ فذَكَرَتْ عائشةُ ماقالَتْ لَها فقال اشْتَرِيها وأعْتِقِيها ودَعِيهم يَشْتَرِطوا ما شاؤوا فَاشْتَرَتْها عائشةُ فأعتَقَتْها واشْتَرطَ أهلُها الوَلاءَ فقال النبيُّ ﷺ الوَلاءُ لِمَن أعتقَ وإنِ اشْتَرَطُوا مائةَ شَرْطٍ

(وورثنی بنوہ) ابن حجر لکھتے ہیں اولادِ عتبہ میں سے میں ان اشخاص کو پہچانتا ہوں، عباس بن عتبہ جو مشہور شاعر فضل کے والد ہیں، ابو خراش، ان کا ذکر فاکہی کی کتاب مکہ میں ہے ہشام جو احمد مذکور فی تاریخ ابن عساکر کے والد ہیں، یزید جو عبدالرحمٰن بن محمد کے دادا ہیں، انکا ذکر بھی کتابِ مکہ میں موجود ہے زبیر کی کتابِ النسب میں کسی کا نام مذکور نہیں عتبہ بن ابولہب صحابی جبکہ ان کا بھائی عتیبہ حالتِ کفر میں فوت ہوا۔(من ابن أبی عمرو) نسفی اور کشمیہنی کے نسخوں میں (من عبدالله بن أبی عمرو) ہے کشمیہنی کے ہاں مزید یہ بھی ہے(ابن عمر بن عبدالله المخزومی)۔

(اشتریها الخ) اس میں اس امر کی دلالت ہے کہ حضرت بریرہ کے موالی کا عقدِ کتابت حضرت عائشہ کے اس عقدِ بیع سے منفسخ ہوگیا' ان حضرات کا ردّ ہے جو کہتے ہیں کہ ام المؤمنین نے ان سے ولاء خریدی تھی۔ اوزاعی کا اس سے استدلال ہے کہ مکاتب کو بشرطِ عتق ہی خریدا یا بیچا جاسکتا ہے۔ احمد اور اسحاق کا بھی یہی مذہب ہے۔

خاتمہ

کتاب العتق والمکاتب (66) احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (13) معلق ہیں مکررات۔ اس میں اور سابقہ صفحات میں کی، تعداد (49) ہے سوائے تین کے باقی متفق علیہ ہیں، سات آثارِ صحابہ وتابعین بھی ہیں۔

یہاں اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم اور اس کی توفیق سے تیسری جلد مکمل ہوئی

کمپوزنگ: مشتاق حسین